

ĐẠI THỪA PHẬT GIÁO TU TƯỞNG LUẬN

Tác giả: **KIMURA TAIKEN**

Hán dịch: **ÂU DƯƠNG HÃN TỒN**

Việt dịch: **THÍCH QUẢNG ĐỘ**

Viện Đại Học Vạn Hạnh xuất bản 1969

Mục lục

Thiên thứ nhất:

LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG CỦA ĐẠI THỪA PHẬT GIÁO

Chương thứ nhất: TỔNG LUẬN	3
Tiết thứ nhất: Địa vị lịch sử của Phật giáo trong tư trào Ấn Độ.....	3
Tiết thứ hai: Điểm tương đồng giữa tư tưởng Ấn Độ và tư tưởng Phật giáo	9
Tiết thứ ba: Đặc tính của tư tưởng Phật giáo	13
Chương thứ hai: Tư trào của các Bộ phái trước ngày Đại thừa Phật giáo hưng khởi	21
Tiết thứ nhất: Nguyên ủy của các Bộ phái.....	21
Tiết thứ hai: Sự bất đồng chủ yếu giữa Nguyên thủy Phật giáo và Bộ phái Phật giáo.....	25
Tiết thứ ba: Phật đà quan	30
Tiết thứ tư: Hữu tình quan	35
Tiết thứ năm: Tu chứng luận.....	44
Chương thứ ba: Đại thừa Phật giáo đến thời đại Long Thụ... 50	
Tiết thứ nhất: Nguồn gốc và Đặc chất của tư tưởng Đại thừa.....	50
Tiết thứ hai: Những Kinh điển và Tư tưởng chủ yếu của Đại thừa trước thời đại Long Thụ	57

Tiết thứ ba: Phật giáo quan của Long Thụ	76
Chương thứ tư: Đại thừa Phật giáo từ sau thời đại Long Thụ đến thời đại Vô Trước và Thế Thân.....	87
Tiết thứ nhất: Ý nghĩa sự kết tập những Kinh điển chủ yếu của Đại đương thời.....	87
Tiết thứ hai: Các loại Kinh điển mới và lịch trình thành lập.....	90
Tiết thứ ba: Đặc chất tư tưởng của các Kinh điển - Kinh Đại Phương Đẳng Như Lai Tạng	92
Tiết thứ tư: Những Kinh điển kể trên với Tiểu thừa Phật giáo	116
Chương thứ năm: Phật giáo ở thời đại Vô Trước và Thế Thân.....	121
Tiết thứ nhất: Tổng luận	121
Tiết thứ hai: Phật giáo thuộc Vô Trước-Thế Thân.....	129
Tiết thứ ba: Như lai tạng Phật giáo của Thế Thân	140
Chương thứ sáu: Phật giáo sau thời đại Vô Trước và Thế Thân (thế kỷ thứ VI-VIII).....	144

Thiên thứ hai:

ĐẠI THỪA PHẬT GIÁO-GIÁO LÝ LUẬN

Chương thứ nhất: Bản chất của Tôn giáo với Phật giáo	149
Tiết thứ nhất: Sự quan hệ giữa Lý luận và Thực tiễn trong Phật giáo	149
Tiết thứ hai: Phật giáo có phải là Tôn giáo không?	151
Tiết thứ ba: Phật giáo với sự thực Tôn giáo	153
Tiết thứ tư: Bản chất của những đòi hỏi Tôn giáo	155
Tiết thứ năm: Sự mong muốn một cuộc sống vô hạn với yêu cầu giải thoát	158
Tiết thứ sáu: Sự thỏa mãn yêu cầu Tôn giáo với Nhất tâm	160

Chương thứ hai: Giải thoát luận.....	162
Tiết thứ nhất: Gọi ý	162
Tiết thứ hai: Ý nghĩa và các loại giải thoát quan Ân Độ.....	175
Chương thứ ba: Đặc chất của Phật giáo tại ba Quốc gia	181
Tiết thứ nhất: Nguyên thủy Phật giáo và Bộ phái Phật giáo.....	181
Tiết thứ hai: Đặc chất của Đại thừa Phật giáo.....	186
Tiết thứ ba: Đặc chất của Phật giáo Trung Quốc và Nhật Bản	193
Chương thứ tư: Tinh thần của Đại thừa.....	198
Tiết thứ nhất: Tiểu thừa là gì?.....	198
Tiết thứ hai: Chủ nghĩa tinh thần của Đại thừa	202
Tiết thứ ba: Đứng trên lập trường hình thức quan sát Tiểu thừa	204
Tiết thứ tư: Sự bất đồng về nội dung	207
Tiết thứ năm: Chân không diệu hữu với lập trường của các kinh điển Đại thừa	211
Tiết thứ sáu: Thực hiện tinh thần Đại thừa	217
Chương thứ năm: Chân như quan của Phật giáo.....	220
Tiết thứ nhất: Lời tựa.....	220
Tiết thứ hai: Sự triển khai của tư tưởng chân như đến thời kỳ Bát Nhã.....	225
Tiết thứ ba: Lập trường toàn bộ của Bát Nhã.....	237
Tiết thứ tư: Chân như quan của Bát Nhã	248
Chương thứ sáu: Thiền và ý nghĩa Triết học	268
Tiết thứ nhất: Ý nghĩa của Thiền.....	268
Tiết thứ hai: Các loại Thiền	271
Tiết thứ ba: Tụ ngã là gì?.....	274
Tiết thứ tư: Cái Ta tuyệt đối.....	277

Tiết thứ năm: Phương pháp thực hiện	
Đại nghĩa và Thiên	280
Tiết thứ sáu: Đặc sắc của Đạt Ma thiên.....	283
Chương thứ bảy: Sự khai triển của tư tưởng Phật giáo	
và sự khảo sát về Thiên	286
Tiết thứ nhất: Địa vị của Thiên trong Phật giáo.....	286
Tiết thứ hai: Thiên quán: Mẫu thai của giáo lý.....	289
Tiết thứ ba: Nội dung của Thiên	291
Tiết thứ tư: Sự phổ biến hóa của nội dung Thiên quán ...	297
Tiết thứ năm: Thiên quán là phương pháp nhận thức	301
Chương thứ tám: Tư tưởng Phật giáo với Văn hóa sử	305
Tiết thứ nhất: Đức Phật với tư trào thời đại.....	305
Tiết thứ hai: Kinh điển Đại thừa với bối cảnh	
Văn hóa sử	310
Tiết thứ ba: Kinh điển Đại thừa với sự biểu diễn	
nghệ thuật.....	314
Chương thứ chín: Kinh Pháp Hoa: Đại biểu cho đạo	
Bồ tát	319
Tiết thứ nhất: Ý nghĩa của sự xuất hiện kinh Pháp Hoa..	321
Tiết thứ hai: Sự tổ chức của kinh Pháp hoa	323
Tiết thứ ba: Quan niệm chủ yếu của kinh Pháp Hoa.....	328
Tiết thứ tư: Quyển Hội tam quy nhất, thụ ký thành Phật	
(<i>Quan niệm chủ yếu của Tích Môn</i>)	332
Tiết thứ năm: Phật pháp vĩnh viễn (<i>Tư tưởng trung tâm của</i>	
<i>Bản Môn</i>)	343
Tiết thứ sáu: Đạo Bồ tát-Pháp thân hoạt động	
cụ thể (<i>Lấy kinh Quan Âm làm trung tâm</i>)	349

Thiên thứ ba:
ĐẠI THỪA PHẬT GIÁO THỰC TIỄN LUẬN

Chương thứ nhất: Ý nghĩa đạo đức	357
Tiết thứ nhất: Gọi đề.....	357
Tiết thứ hai: Ý nghĩa đạo đức trong Phật giáo	
Nguyên thủy.....	361
Tiết thứ ba: Đại thừa giáo tổng hợp.....	371
Tiết thứ tư: Chân không diệu hữu	374
Tiết thứ năm: Bất trụ niết bàn	378
Tiết thứ sáu: Kết luận.....	381
Chương thứ hai: Quan niệm về Nghiệp của Phật giáo	
với tự do báo chí.....	384
Tiết thứ nhất: Phạm vi của vấn đề.....	384
Tiết thứ hai: Cấm cứ của tính cách và ý chí tự do.....	392
Tiết thứ ba: Tư tưởng Đại thừa với những quan niệm	
ở trên.....	394
Chương thứ ba: Chủ nghĩa tự lực và Chủ nghĩa tha lực	397
Tiết thứ nhất: Tự lực và Tha lực của ngoại giáo	397
Tiết thứ hai: Sự triển khai của thuyết tự lực và tha lực	
trong Phật giáo.....	400
Tiết thứ ba: Bản chất hoạt động của sinh mệnh	403
Tiết thứ tư: Yêu cầu vô hạn sinh mệnh với ý thức	
Tôn giáo	405
Tiết thứ năm: Sự thực hiện vô hạn với thuyết Tự lực	
và Tha lực.....	407
Tiết thứ sáu: Sự quan hệ giữa Tự lực và Tha lực	409
Tiết thứ bảy: Phương pháp điều hòa giữa Tự lực và	
Tha lực	413
Chương thứ tư: Ý nghĩa cuộc đời.....	417
Tiết thứ nhất: Nhu cầu xác lập Nhân sinh quan	417

Tiết thứ hai: Tiêu chuẩn phê phán giá trị cuộc đời	419
Tiết thứ ba: Chủ nghĩa khoái lạc và Chủ nghĩa yếm thế	420
Tiết thứ tư: Hai phương diện mâu thuẫn của cuộc đời	422
Tiết thứ năm: Sự mâu thuẫn cuộc đời với quan niệm khổ	425
Tiết thứ sáu: Giá trị cuộc đời theo quan niệm Phật giáo	426
Tiết thứ bảy: Ý nghĩa của cuộc sinh hoạt với quan niệm khổ	429
Tiết thứ tám: Văn hóa dùng phương pháp tiêu cực để chinh phục khổ	431
Tiết thứ chín: Xét về ý nghĩa văn hóa theo quan niệm Phật giáo	434
Tiết thứ mười: Sự cải tạo tâm với sự bạt khổ dữ lạc	436
Tiết thứ mười một: Sự ức chế những cảm giác tham cầu với sự diệt khổ	438
Tiết thứ mười hai: Đạo Bồ tát: Phương pháp diệt khổ	441
Tiết thứ mười ba: Tinh thần căn bản của đạo Bồ tát	444
Tiết thứ mười bốn: Bồ tát đạo với đạo diệt khổ	446
Tiết thứ mười lăm: Thế giới lý tưởng và Tịnh độ	448
Tiết thứ mười sáu: Sự kiến thiết Tịnh độ với Luân hồi	450
Tiết thứ mười bảy: Kết luận	452
Chương thứ năm: Sự triển khai của tư tưởng bản nguyên và ý nghĩa đạo đức văn hóa và Tôn giáo của nó	453
Tiết thứ nhất: Lời mở đầu	453
Tiết thứ hai: Sự triển khai của tư tưởng bản nguyên (Lấy số Nguyên làm tiêu chuẩn)	456

Tiết thứ ba: Ý nghĩa Đạo đức, Văn hóa và Tôn giáo trong tư tưởng bản nguyên	491
Chương thứ sáu: Tịnh độ quan niệm, Tịnh độ thực tại và sinh thành	522
Tiết thứ nhất: Thiên định và Tịnh độ	522
Tiết thứ hai: Điem Lợi-Hại của thuyết quan niệm và thuyết thực tại	527
Tiết thứ ba: Thuyết Sinh thành thông hợp hai thuyết trên	529
Chương thứ bảy: Hiện thực và Tịnh độ	533
Tiết thứ nhất: Hai sứ mệnh lớn của Phật giáo	533
Tiết thứ hai: Lý tưởng Tịnh độ kết hợp hai sứ mệnh lớn	537
Tiết thứ ba: Quán chiếu Tịnh độ	541
Tiết thứ tư: Tha phương Tịnh độ	543
Tiết thứ năm: Tịnh độ tương lai trên cõi này	545
Tiết thứ sáu: Kết luận	550
Chương thứ tám: Ý nghĩa Chính trị	551
Tiết thứ nhất: Căn cứ Chính trị quan của Phật giáo	551
Tiết thứ hai: Nguồn gốc của Quốc gia	555
Tiết thứ ba: Chính trị đối với các Quốc gia độc lập	558
Tiết thứ tư: Quốc gia Lý tưởng và Chính đạo	567

Vài nét về Tác giả

Bác sĩ Kimura Taiken là một học giả Nhật Bản chuyên khảo cứu về triết học Ấn Độ và đã được giới học giả Nhật coi như một triết gia Ấn. Ông rất giỏi Phạn Ngữ (Sanskrit) và tinh thông các kinh điển Vệ-đà (Rig-Vedas) và U-ba-ni-sat (Upanishads). Ông đã xuất bản lần đầu tiên cuốn “Lịch Sử Tôn Giáo Và Triết Học Ấn Độ” và tác phẩm này đã làm ông nổi tiếng.

Sau đó ông lần lượt hoàn thành các tác phẩm: “Sáu Phái Triết học Ấn Độ”, “Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận”, “Tiểu Thừa Phật Giáo Tư Tưởng Luận”, và “A Tỳ Đạt Ma Luận” v.v...

Những sách của ông rất có giá trị về phương diện tư tưởng cũng như rất có hệ thống về phương pháp nghiên cứu và được giới học giả Nhật đón nhận một cách nồng nhiệt.

Phần lớn các tác phẩm của ông đã được dịch ra Hán văn, nay chúng tôi cố gắng dịch cuốn “Đại Thừa Phật Giáo Tư Tưởng Luận” này ra Việt ngữ, và nêu hoàn cảnh cho

phép, chúng tôi sẽ lần lượt phiên dịch tất cả các tác phẩm trên đây để cống hiến quý vị có nhiệt tâm nghiên cứu Phật giáo.

Có điều chúng tôi rất tiếc là chúng tôi không am hiểu Nhật Ngữ, do đó khi dịch đã phải theo bản Hán văn của Pháp Sư Thích Diễn Bồi, một nhà Phật học hữu danh của Trung Hoa hiện tại.

Người ta thường nói “dịch là diệt”. Khi dịch thẳng một tác phẩm ngoại ngữ ra tiếng bản xứ cũng đã khó mà giữ cho đúng tinh thần của nguyên tác rồi, huống chi đây lại dịch từ một bản dịch thì làm sao tránh khỏi những điều sai lầm. Bởi thế, chúng tôi rất kỳ vọng ở quý vị tinh thông Nhật ngữ sau này sẽ công hiến độc giả những bản dịch trực tiếp từ nguyên tác.

Trong khi chờ đợi, chúng tôi chân thành xin các bậc cao minh phủ chính những khuyết điểm và thông cảm cho những giới hạn của chúng tôi, nếu dịch phẩm này hân hạnh được đặt vào tay quý vị.

Thích Quảng Độ

Thiên thứ nhất
**LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG CỦA ĐẠI
THỪA PHẬT GIÁO**

Chương thứ nhất:
TỔNG LUẬN

Tiết thứ nhất:
**ĐỊA VỊ LỊCH SỬ CỦA PHẬT GIÁO TRONG TƯ
TRÀO ẤN ĐỘ**

Từ xưa, Ấn Độ là một nước tôn giáo, triết học và thi ca, cho nên trào lưu tư tưởng phát sinh và nảy nở ở Ấn Độ rất nhiều và dưới hình thức khác nhau, nhưng tư trào rộng lớn hơn cả là tư trào Phật giáo. Song, Phật giáo đã chiếm một địa vị như thế nào trong những tư trào ở Ấn Độ?

Trong lịch sử tư tưởng Ấn Độ, Phật giáo là sản phẩm thuộc thời kỳ thứ tư. Thời kỳ thứ nhất là thời đại Lê Câu Vệ Đà (Rg-veda-1,500-1,000 trước TL), chuyên sùng bái các hiện tượng thiên nhiên và là thời đại của dân tộc Aryan mở đường tiến thủ. Đứng về phương diện tư tưởng, ta có thể cho đó là thời đại “thần thoại vũ trụ quan”. Thời kỳ thứ hai là Gia Nhu Vệ Đà-thời đại Phạm ngữ (1,000-800 trước TL). Giống người Aryan từ các địa phương Ngũ Hà tiến vào lưu vực sông Hằng (Gange), thấy đất đai phì nhiêu mới sống cuộc đời định cư tại những khu vực dọc theo con sông ấy. Đó là thời đại mà chế độ xã hội hà khắc (bốn giai cấp)

và những lễ nghi tôn giáo vô cùng phức tạp được thiết lập, tức là thời đại Bà La Môn giáo vậy.

Tư tưởng Bà La Môn rất bao quát, dùng chế độ và lễ nghi làm nền tảng cho vũ trụ luận, cho nên ta có thể cho thời kỳ này là thời đại “tế đàn vũ trụ quan”. Thời kỳ thứ ba là thời đại U Ba Ni Sát (Upanishad 800-500 trước TL). Về phương diện hình thức, thời kỳ này tuy kế thừa tư tưởng thời kỳ trước, song đã dần dần thay đổi và cuối cùng đã khai sáng một thời đại lấy con người làm trung tâm để giải quyết hết thảy, tức là thời kỳ Bản ngã triết học được thành lập. Do đó đến đây, ta có thể thấy một biến chuyển lớn lao đã xảy ra trong tư tưởng giới Ấn Độ.

Những trào lưu tư tưởng kể trên tuy triển khai qua ba thời kỳ khác nhau, nhưng chung quy cũng đều bắt nguồn từ tư tưởng Vệ Đà. Đến tư trào thứ tư thì có rất nhiều điểm bất đồng. Chẳng hạn, nói về địa dư thì ba thời kỳ trước chủ yếu lấy thượng lưu sông Hằng làm trung tâm, mà thời kỳ thứ tư thì lại lấy khu vực hạ lưu sông Hằng làm cứ điểm phát huy tư tưởng. Nói về giai cấp thì những thời kỳ trước chỉ có giòng tăng sĩ Bà La Môn là người biểu hiện và khai thác tư tưởng, đến thời kỳ thứ tư thì không những chỉ có tư tưởng Bà La Môn mà còn thấy cả hoạt động của giai cấp thống trị Sát đế lợi nữa. Do đó, nếu đứng về phương diện tư tưởng mà nói, thời kỳ này tuy cũng lấy tư tưởng truyền thống làm bối cảnh dùng mọi hình thức để mở rộng, song cái tư tưởng đầy sức sống ấy chính là tư tưởng tự do, coi thường truyền thống (phần nhiều trái với Bà La Môn). Đến đây, các giáo phái có chủ trương tín ngưỡng khác nhau lần lượt kế tiếp

nhau mọc lên. Bởi thế ta có thể gọi thời kỳ này là thời đại cách mạng của các giáo phái (500-300 trước TL). Nhờ xu thế ấy mà trong thời kỳ này Phật giáo cũng quật khởi. Đứng trong tư trào thứ tư này mà nhận xét, thì đại khái Phật giáo đã chiếm địa vị như sau:

Như ta đã thấy trào lưu tư tưởng bộc phát trong thời kỳ thứ tư, tuy có nhiều xu hướng khác nhau, nhưng đại lược ta có thể chia thành hai hệ thống: Bà La Môn giáo hệ và Phi Bà La Môn giáo hệ, Bà La Môn giáo hệ nhận uy quyền của thánh kinh Vệ Đà và tính cách thiêng liêng của chủng tộc Bà La Môn, còn Phi Bà La Môn giáo hệ muốn hoàn toàn đứng trên lập trường tự do để phê phán và giải thích hết thảy. Hệ thống này có thể được coi là đại biểu của thời kỳ thứ tư. Cũng có một vài giáo phái không những chỉ có ảnh hưởng trong thời đại Đức Phật, mà cả đến những thế hệ sau vẫn còn có uy lực, chẳng hạn như phái Lục Sư chính là một giáo phái tự do vậy.

Song ảnh hưởng của những giáo phái ấy đối với nhân tâm và sự cảm hóa đương thời ra sao? Giáo hệ Bà La Môn vì theo quan niệm truyền thống, nên có nhiều điểm tuy đã ăn sâu vào nền tảng xã hội, nhưng với thời đại mới thì cũng đã có nhiều điểm không còn được thích ứng nữa. Còn phái tự do tân tiến tuy có ảnh hưởng lớn đối với lòng người khi đã bùng tỉnh nhưng vì thiếu tích chất kiện toàn trong việc hoạt động và lại đi quá đà, đến nỗi gây nguy hại cho thể đạo nhân tâm, theo trong kinh sách của Phật giáo đã chép thì đó là một sự thật hiển nhiên, không còn nghi ngờ. Nói tóm lại, tư tưởng giới thời bấy giờ, hệ thống cũ dần dần suy

sụp, mà hệ thống mới thì vẫn chưa được xây dựng trên một nền tảng vững chắc, cho nên đứng về phương diện này mà nhận xét ta thấy có sự tích cực hoạt động, nhưng ở một phương diện khác thì lại vô cùng hỗn độn, bởi vậy không khỏi khiến cho lòng người rơi vào trạng thái bất an.

Chính vào lúc lòng người bất an, tư tưởng hỗn loạn ấy mà Đức Phật Thích Ca (560-480 trước TL), sau khi đã tự lực tìm ra chân lý, đem đạo Giác Ngộ truyền bá khắp nơi, và Phật giáo đã thực sự bắt nguồn từ giai đoạn đó. Đứng về phương diện tư tưởng mà nói, tuy Phật giáo dĩ nhiên không thuộc giáo hệ Bà La Môn giáo mà dung hòa, thống nhất, xa hẳn con đường cực đoan, theo lập trường trung đạo, sáng lập một nền đạo pháp vừa mới mẻ, vừa kiện toàn để dẫn đường cho thế gian, đó là đặc điểm vĩ đại nhất của Phật giáo. Mặc dầu đứng ở địa vị độc đáo và có sức cảm hóa mãnh liệt, nhưng trong lúc trào lưu tư tưởng mới, cũ giao nhau, Phật giáo cũng có thái độ tùy cơ, tùy thời và một tinh thần bao dung, quảng đại, dần dần khiến cho lòng người quy hướng và ổn định.

Lúc đầu, Phật giáo chỉ là một trong những giáo phái chủ yếu, nhưng lần lần vượt xa hẳn các giáo phái khác, có thể lực rất lớn trong xã hội. Đặc biệt trong lịch sử chính trị Ấn Độ có Hoàng đế A Dục (Ashoka-268-226 trước TL) đã tận lực truyền bá Phật giáo không những chỉ bành trướng ở Ấn Độ mà còn lan tràn ra các nước ngoài, đó chính là đầu mối của Phật giáo thế giới vậy. Từ đây trở đi, phạm vi của Phật giáo càng ngày càng được mở rộng, đồng thời về phương diện nội tại, Phật pháp thực thể tuy bất biến song vì

muốn thích ứng với phong trào tư tưởng của mỗi thời đại, nên về hình thức và phương pháp được áp dụng để truyền đạo đã có thay đổi ít nhiều. Như trong bộ Tiểu thừa Phật Giáo Tư Tưởng Luận (cùng một tác giả) đã nói, từ nguyên thủy Phật giáo tiến đến bộ phái Phật giáo, rồi lại từ bộ phái Phật giáo tiến đến Đại thừa Phật giáo, kết quả là thế lực của giáo hội Phật giáo đã bành trướng khắp miền Tiểu Á. Cho đến thế kỷ thứ V, VI sau Tây lịch thì tổ chức giáo lý lại càng phát đạt và đã hấp thụ tất cả tư tưởng tinh hoa của Ấn Độ (hấp thụ cả tể đoan của thời đại cũng có) để nghiêm nhiên trở thành một tôn giáo lớn nhất. Khởi thủy Phật giáo tuy là một chi phái trong tư trào Ấn Độ, song bất luận về phương diện nào, nội dung cũng như hình thức so với toàn bộ tư trào Ấn Độ, Phật giáo vẫn có ý nghĩa siêu việt hơn, điều đó là một sự thật hiển nhiên.

Cũng vì Phật giáo bao hàm một ý nghĩa như thế và cũng nhân chí khí của dân chúng Ấn Độ muốn trở lại chủ nghĩa truyền thống, vả lại cũng do phạm vi của Phật giáo quá rộng rãi, không tránh khỏi sự hấp thụ những tệ bệnh, cho nên từ thế kỷ thứ VIII, ngay trên lãnh thổ Ấn Độ, Phật giáo đã bắt đầu thất thế dần dần! Điều đó không những là sự bất hạnh cho Phật giáo mà còn là một sự kiện đáng buồn cho cả Ấn Độ, bởi lẽ Phật giáo được phát triển mạnh mẽ như vậy là nhờ ở tinh thần từ bi, bình đẳng, mà tinh thần ấy lại rất cần thiết cho sự đoàn kết của nhân dân Ấn Độ bất cứ về phương diện nào, xã hội, hay chính trị. Khi họ trở lại với tinh thần truyền thống rồi, chế độ giai cấp hà khắc lại được tái lập, tinh thần đoàn kết dân tộc tan rã, đó là một trong những nguyên nhân khiến cho Ấn Độ phải chịu sự đô hộ

của ngoại bang. Song Phật giáo không phải hoàn toàn tiêu diệt ở Ấn Độ, về hình thức, Phật giáo có vẻ suy vi, nhưng tinh thần Phật giáo thì bất diệt. Mấy năm gần đây các phong trào chấn hưng Phật giáo tại Ấn Độ đã bắt đầu hoạt động mạnh cho nên rất có thể Phật giáo lại có cơ phục hưng.

*Tiết thứ hai:***ĐIỂM TƯƠNG ĐỒNG GIỮA TƯ TƯỞNG AN ĐỘ
VÀ TƯ TƯỞNG PHẬT GIÁO**

Phật giáo tuy siêu việt tất cả tư tưởng Ấn Độ, song Phật giáo cũng phát sinh ở Ấn Độ, và như vậy đã nói ở trên, tùy thời thích ứng với tư tưởng mà phát đạt, cho nên cũng có rất nhiều điểm tương đồng với tư tưởng Ấn Độ. Nếu muốn hiểu rõ tư trào Phật giáo ở Ấn Độ, trước hết ta phải lưu ý về điểm này. Ta hãy thử đưa ra mấy sự kiện dưới đây, ta sẽ thấy những điểm tương đồng ấy:

1) Vấn đề trung tâm:

Tư tưởng Ấn Độ tuy thiên sai, vạn biệt, song đều đưa đến một điểm then chốt, đó là việc giải quyết vấn đề nhân sinh. Những nhà tư tưởng Ấn Độ đi tìm chân lý là mong tìm ra chỗ quy hướng của kiếp người, tìm lấy một phương châm thực tiễn để quyết định cho lẽ sống, chứ không phải họ chỉ suy tư những điều không tưởng viễn vông, do đó mới tạo thành trung tâm điểm của tư tưởng. Vấn đề trung tâm của Phật giáo cũng ở điểm ấy. Bởi vậy, khi nghiên cứu Phật giáo, như Khang Đức đã nói, ta phải đứng trên lập trường thực tiễn mới có thể quan sát được chính xác.

2) Điểm quan sát cơ bản:

Đối với việc giải quyết vấn đề nhân sinh, trong tư tưởng giới Ấn Độ cũng có rất nhiều thuyết khác nhau, nhưng tựu trung đều quan sát quanh vấn đề “Bản ngã”. Bản ngã là trung tâm của vũ trụ, là cuốn sách chứa đầy ý nghĩa

thâm áo và có một giá trị vô cùng cao cả. Về sau, trong tư tưởng giới Ấn Độ cũng có người không tán thành quan niệm đó, nhưng chung quy ta không thấy một thuyết nào là không lấy vấn đề Bản ngã làm điểm quan sát cơ bản. Thuyết “Vô ngã” của Phật giáo, mới nhìn ta thấy có vẻ như mâu thuẫn với lập trường Bản ngã, nhưng thực ra thì cũng chỉ giải thích Bản ngã dưới một hình thức khác mà vẫn lấy Bản ngã làm trung tâm điểm, như thế không có gì sai biệt cả.

3) Sự nhất trí về nhân sinh quan và vũ trụ quan:

Từ vấn đề nhân sinh, tất nhiên lại phải tiến đến vấn đề vũ trụ, mà cái đặc sắc về vũ trụ quan của các học phái Ấn Độ ở chỗ họ cho rằng vũ trụ là phản ảnh rộng lớn của con người. Nói một cách khác, muốn khảo sát vũ trụ tất phải đứng trên lập trường nhân sinh để quy định bản chất của vũ trụ. Như vậy, con người là tiểu vũ trụ trong cái đại vũ trụ. Khuynh hướng ấy đã có từ ngàn xưa và được lưu truyền qua các thế hệ dưới nhiều hình thức. Vũ trụ quan của Phật giáo cũng thừa nhận rằng, vũ trụ chẳng qua chỉ là sản phẩm do tâm biến hiện. Về vấn đề này tôi xin bàn rõ ở các chương sau.

4) Nghiệp lực chi phối con người:

Đối với cái sức chi phối vận mệnh con người, tuy các giáo phái Ấn Độ lập ra nhiều nguyên lý, song bất luận nguyên lý nào cũng đều cho cái sức căn bản đó là “Nghiệp”. Nghiệp là những hành vi thiện hay ác mà ta đã tạo tác ở kiếp trước, rồi chắt chứa trong tạng thức của ta để đến kiếp này trở thành động lực chi phối vận mệnh của ta.

Tư tưởng ấy đã hình thành và tản mát trong các kinh sách thâm áo từ xưa, đến khi các giáo phái tranh nhau phát khởi thì đều thâm nạp tư tưởng đó. Phật giáo tuy chủ trương thuyết Vô ngã, song cũng thừa nhận thuyết nghiệp báo và thuyết luân hồi, điều đó cũng không ngoài trào lưu đương thời.

Lại nữa, kết quả của thuyết nghiệp báo và luân hồi đã đem lại một ý nghĩa bao quát liên quan đến các loài sinh vật; người ta đều công nhận rằng, các loài sinh vật vì cứ luân quản trong vòng sinh tử nên đều có thể là họ hàng, thân thuộc của nhau, trong nhiều đời kiếp. Đó cũng là điểm nhất trí của các phái. Thế rồi ngay từ thời kỳ thần thoại, người ta cũng đã cho rằng, trời, thần, tiên, ma quỷ cho đến các loài ở địa ngục đều là sinh vật cả. Điểm này các phái lại cũng chủ trương như nhau và như thế là về hữu tình quan của các phái đều nhất trí.

5) Quan niệm yếm thế và giải thoát:

Do ảnh hưởng của thuyết luân hồi mà xưa kia người ta cho rằng cõi trời là một nơi sung sướng cao tột, song cuối cùng họ lại bảo đó không phải là một chỗ vĩnh viễn yên vui. Từ sau thời kỳ các học phái mọc lên, trong tư tưởng giới Ấn Độ đều có khuynh hướng yếm thế. Nhưng nói cho đúng, khuynh hướng yếm thế không nhất định là do quan niệm luân hồi phát sinh. Nếu nói theo một ý nghĩa khác, ta có thể cho rằng, vì người ta quá tôn sùng quan niệm lý tưởng nên mới có khuynh hướng yếm thế. Nhưng dù sao chẳng nữa thì quan niệm luân hồi cũng đã làm khuynh hướng yếm thế biểu hiện một cách rõ rệt. Đó là một

sự thật lịch sử hiển nhiên, và kết quả của khuynh hướng ấy đã khiến cho toàn thể tư tưởng giới Ấn Độ đi tìm sự giải thoát, nghĩa là muốn thoát khỏi cái kiếp người đầy lo âu để đến một cảnh giới lý tưởng yên vui, bất biến. Đó cũng là lẽ tự nhiên. Cho nên nói giải quyết vấn đề nhân sinh, bất luận theo ý nghĩa nào, đều lấy sự giải thoát làm mục tiêu. Do đó, vấn đề giải thoát trong tư tưởng Ấn Độ trở thành vấn đề trung tâm, Phật giáo dĩ nhiên cũng không ngoài công lệ ấy.

6) Thiền định là phương pháp để giải thoát:

Phương pháp để đạt tới sự giải thoát là quan niệm thực tiễn của các phái. Không cần nói ta cũng thấy rằng, những phương pháp đó có nhiều sắc thái bất đồng. Nhưng ta hãy cứ giả tưởng rằng, trong các phái đó nếu có một phương pháp cộng đồng thì phương pháp ấy là lối tu thiền định, tức là: Tam muội (Samadhi), Tĩnh lự (Dhyana) và Du già (Yoga). Trong Tam học của Phật giáo, ba môn đó được mệnh danh là Định học, trong Bát chính đạo thì gọi là Chính định. Như vậy, tất cả các phái đều áp dụng phương pháp thiền định để đạt đến giải thoát.

Nếu đứng về phương diện đó mà khảo sát, ta thấy Phật giáo tuy nói là căn cứ vào cái trí tự giác của Đức Phật, song về mặt hình thức của tư tưởng thì có rất nhiều chỗ tương đồng với các tư tưởng phái đương thời. Nhưng có một điểm đặc thù, là Phật giáo không phải một sản phẩm của lý luận trừu tượng, mà rất thực tế, có liên hệ đến toàn dân, tùy căn cơ, trình độ giáo hóa cho mọi hạng người, đó là đặc điểm ta cần phải ghi nhớ.

Tiết thứ ba:

ĐẶC TÍNH CỦA TƯ TƯỞNG PHẬT GIÁO

Nếu nói Phật giáo có nhiều điểm giống với các tư tưởng phái đương thời, thì đặc tính của tư tưởng Phật giáo ở chỗ nào? Đó là câu hỏi tất nhiên phải được nói lên. Nói tỷ mỉ thì vấn đề đó rất phiền phức nhưng nói một cách đại thể thì Phật giáo cũng có những tư tưởng đặc thù, có thể nêu ra thành nhiều số mục. Song nếu khảo sát một cách tổng hợp thì những tư tưởng căn bản của Phật giáo đã biến thành đặc tính lưu bá. Chẳng hạn như Phật, Pháp, Duyên sinh, Tâm, Trung đạo v.v... đều có tính chất lưu bá. Tuy có chia ra như thế song thật thì cũng chỉ từ một trung tâm mà phát xuất. Bất luận một điểm nào, nếu suy cứu đến triệt để đều có quan hệ đến toàn thể, đó cũng là lập trường căn bản của Phật giáo. Từ Phật giáo nguyên thủy tiến đến Tiểu Thừa và Đại thừa Phật giáo, tuy nói là nhất quán, song ngày nay điểm chủ yếu vẫn phải căn cứ vào Phật giáo nguyên thủy. Dưới đây tôi xin trình bày một cách rất đơn giản những sự kiện có liên quan với nhau để ta nhận rõ chỗ khái yếu của nó.

1) Phật-Phật giáo sau này tuy đã phát triển và thay đổi rất nhiều, song đều lấy nhân cách, giáo pháp và hành động của Đức Phật làm nền tảng, bất luận nơi nào, hễ có Phật giáo đều như thế cả. Ngoài Đức Phật và lịch sử ra, sau này còn có Phật và Bồ tát lý tưởng khác, nhưng cũng do Đức Phật Thích Ca khai thị, chỉ bày thì ta mới có thể biết

đến, song điều đó cũng không ngoài Đức Phật lịch sử. Các đệ tử của Phật xưa kia cũng như ngày nay đều nói: Pháp của chúng ta, lấy Đức Thế Tôn làm gốc, Đức Thế Tôn là nhân mục, Đức Thế Tôn là nơi y chỉ, Tất cả Phật giáo đều đều tin chắc như thế, bất cứ thời đại nào, hay quốc độ nào, nếu xa lìa niềm tin ấy thì không còn là Phật giáo nữa; Song tin đây không phải là tin mù mờ, mà là một đức tin đã được thể nghiệm qua giáo pháp, nhân cách và hành động của Đức Phật mới có. Cho nên đức tin của Phật giáo có một đặc điểm rất mạnh đối với các giáo phái khác.

2) *Pháp*-Phật giáo tuy lấy Đức Phật làm trung tâm để thành lập, song nói theo Phật giáo, Đức Phật-dù là Phật lý tưởng chẳng nữa-không giống như một vị thần của các tôn giáo khác chủ trương, hoặc giống bất cứ vị thần thiên nhiên nào, mà chỉ được coi là do sức tu hành của người ta đã đạt đến quả vị Phật mà thôi. Đó là điểm nhất trí, biến thông cả Đại thừa và Tiểu thừa. Người ta đã căn cứ là mình có thể thành Phật, thì dù có nói bao nhiêu pháp chẳng nữa cũng không ngoài vấn đề thực tu, thực nghiệm để giác ngộ được pháp (Dhamma), đó cũng lại là giải pháp chung của Phật giáo. Song Pháp đây là “Pháp tự nhiên như thế”, dù Phật có ra đời hay không, nó vẫn là cái đạo vĩnh viễn, bất biến. Đức Phật chẳng qua là người giác đã giác ngộ và thể nghiệm được Pháp ấy, rồi vì chúng ta mà chỉ bày, mong chúng ta cũng chứng ngộ được Pháp ấy mà thôi. Giáo lý quán thông tuy như vậy, song nói về đại thể thì vẫn nói đến Phật nhiều hơn, dù là Phật lịch sử hay Phật lý tưởng cũng được. Tóm lại, Pháp có thể dùng một phương thức nhất định để nhân cách hóa. Đến khi Đại thừa phát triển, thì đặt Pháp thân

(Pháp) trước Ứng thân (nhân cách của Phật), lý ấy cũng không ngoài khuynh hướng nhân cách hóa Pháp vậy. Đứng về phương diện thực tế mà nói thì Pháp Phật là nhất như, tuy là chân tinh thần của Phật giáo, song bất luận thể nào chẳng nữa, nếu nói đến quan niệm cơ bản của Phật giáo mà không lấy Phật làm trung tâm để tiến đến trung tâm của Pháp thì quyết không thể được.

3) *Duyên sinh* - Như trên đã nói Pháp, nhưng Pháp đây là gì? Nói theo dụng ngữ thông thường trong Phật giáo thì có nhiều nghĩa, nhưng đứng về mặt lý mà giải thích thì Pháp tức là cái pháp tắc Duyên sinh (Pratity Asamutpada). Cho nên nói: “Hễ thấy duyên sinh thì thấy được Pháp, mà hễ hiểu được Pháp là hiểu duyên sinh” hoặc : “Duyên sinh, Pháp trụ, Pháp vị, không liên quan gì đến việc Như lai xuất thế hay không xuất thế”. Như vậy, nếu ai hiểu được Pháp tức là thành người giác ngộ, mà hiểu Pháp cũng không ngoài vấn đề ngộ đạt lý Duyên sinh. Đức Phật hiện tại trong lịch sử cũng do hiểu được lý duyên sinh ấy dưới gốc cây Bồ đề mà thành bậc Đại Giác. Vậy duyên sinh quan là trung tâm của Pháp quan đó là một sự thật hiển nhiên. Nếu giải thích một cách tỷ mỷ thì duyên sinh có nhiều ý nghĩa, song cũng không ngoài quan niệm căn bản là: “Vật này có, cho nên vật khác có, cái này không thì cái kia cũng không; vật này sinh, cho nên vật khác sinh, mà cái này diệt thì cái kia cũng diệt”. Nói cho dễ hiểu hơn, hết thấy hiện tượng đều do nhân duyên mà phát sinh, đều liên quan mật thiết với nhau mà tồn tại, thật ra không có một nguyên lý thực thể nào cả. Nói theo thuật ngữ trong Phật giáo thì: “Các pháp là vô thường, vạn vật vô ngã, hết thấy đều là không”.

Đó là căn cứ vào lý duyên sinh, đồng thời cũng là kết luận theo lý duyên sinh.

Theo lý duyên sinh thì tất cả các pháp đều thay đổi, sinh, diệt, cho đến sự khổ, vui cũng thế, chứ riêng nó không có tự tính. Hiểu được lý ấy tức là đã đạt đến sự giải thoát. Xem thế đủ biết, Phật giáo nói giải thoát là phải thấu suốt lý duyên sinh để đến được thể “không tịch”. Do đó, ta có thể nói hễ thông đạt lý duyên sinh, tức là đã thể nghiệm được nghĩa “không tịch”. Song phải hiểu rằng, thể nghiệm “không tịch” không có nghĩa là trở về với cái “hư vô tuyệt diệt” mà chỉ là đã phá thành kiến chấp ngã hẹp hòi của người đời mà thôi. Sau khi thể nghiệm được “tính không” thì một chân trời tự do mới cũng bắt đầu hé mở. Phật giáo gọi chân trời ấy là “Chân không diệu hữu”. Song thế giới diệu hữu chỉ thấy được về phương diện khách quan, cho nên trên quan hệ thành lập, vẫn tiến hành theo lý duyên sinh. Duy có điểm khác với trước: lập trường trước kia (tự nhiên thái) chỉ có trói buộc, khổ não, trái lại, đến thời kỳ này, hết thấy đều hướng về tự do. Như vậy là lý duyên sinh đã đổi sự thúc phọc thành tự do. Nói đúng ra chỉ có Đại thừa chủ trương diệu hữu duyên sinh quan mà thôi. Như Vô tận duyên sinh quan trong kinh Hoa nghiêm; Thực tướng quan trong kinh Pháp Hoa; Tịnh độ quan trong kinh Vô lượng thọ; Chân như quan trong Khởi tín luận, tất cả đều phát xuất từ quan niệm đó.

Tóm lại, cùng một duyên sinh quan, do sự lưu truyền, biến hóa mà trở thành nguyên nhân chủ yếu của giáo lý

triển khai rất phức tạp của Phật giáo. Song điểm căn bản và nhất quán là:

a) Hết thầy đều do nhân duyên hòa hợp mà thành chứ không có thực thể tồn tại riêng biệt.

b) Cuối cùng, hết thầy đều do tâm của ta.

Đó là nhân sinh quan và vũ trụ quan của Phật giáo, khác hẳn với lập trường của các giáo phái khác chủ trương một đấng chúa tể, và đó là điểm đặc thù của Phật giáo.

4) Tâm-Vấn đề duyên sinh tuy có thể diễn tả theo nhiều cách, song điểm phát xuất của nó vẫn không ngoài Tâm, nếu lìa Tâm là nguồn gốc của duyên sinh quan, cho nên cái gọi là Pháp, là Duyên sinh rốt cuộc cũng không ngoài cái tâm tướng biểu hiện của ta. Đó là điểm căn bản độc nhất của Phật giáo, Tiểu thừa cũng như Đại thừa. Điều phục lấy Tâm đã trở thành một phương châm tu dưỡng quyết định trong Phật giáo. Do đó, khi nói đến duyên sinh, tất nhiên ta phải đề cập đến Tâm, vì giữa hai điểm ấy có một mối quan hệ rất mật thiết, và nếu ta muốn hiểu rõ dụng ý căn bản của Phật giáo, ta không thể quên điểm hệ trọng đó.

5) Trung Đạo - Dù nói Pháp hay Duyên sinh, song chung quy cũng chỉ là Tâm, và phương diện tư tưởng và hành vi, như thế sợ không khỏi thiếu mất kiện toàn tính. Phật giáo xoay quanh vấn đề Tâm, muốn xác lập một phương châm sinh hoạt đúng mức, không thái quá, không bất cập, nên mới xướng lên thuyết Trung đạo. Sự ứng dụng thuyết trung đạo ấy tùy theo thời cơ có sai khác, song điểm hệ trọng là thái độ phê phán và thực tiễn đối với giá trị

nhân sinh. Cũng vì tôi quan niệm như thế, nên tôi hãy thử xin trình bày hai điểm sau đây:

Trước hết xin nói đến điểm phê phán giá trị nhân sinh. Như trong Duyên sinh quan ta đã thấy sự sống của ta biến chuyển không ngừng và do một định luật tất nhiên chi phối, và vì thế nên bị trói buộc khổ não. Đối với nhân sinh, Phật giáo cho là khổ bởi vậy mới lấy tự do giải thoát làm lý tưởng tiêu chuẩn. Song sự khổ não và trói buộc ấy không phải sự thực tồn tại khách quan, mà là căn cứ vào thái độ của tâm ta cả, nghĩa là ta cứ khư khư chấp lấy cái “ngã” giả dối là cái “ta” chân thật rồi trừ mưu, tính kế, để làm cho nó thỏa mãn mọi đòi hỏi, nên mới có khổ não, trói buộc; nếu ta có thể vượt hẳn ra ngoài vòng tham dục của cái “ngã” nhỏ nhoi ấy, thì không những ta sẽ không thấy khổ, thấy trói buộc, mà trái lại ta sẽ thấy một cảnh giới tự do và yên vui vô hạn. Như trên đã nói, đó là mục đích giải thoát của đạo Phật. Dù Phật giáo có cho nhân sinh là thống khổ thật, nhưng đứng trên lập trường giải thoát thì Phật giáo lại cho nhân sinh có một giá trị cao quý. Bởi thế nếu đem so sánh Phật giáo với bất cứ giáo phái nào ở Ấn Độ, ta có thể nói Phật giáo là nhân sinh khẳng định luận (Proposition Affirmative). Song điều đó hoàn toàn lấy tâm làm tiêu chuẩn nên mới có một kết luận trung đạo để phê phán giá trị nhân sinh.

Thế rồi đem phương châm thực tiễn thích ứng với sự sống theo trung đạo quan nên mới có danh từ “không khổ” “không vui”. Nghĩa là, theo chủ nghĩa khoái lạc cũng không phải cuộc sống chính đáng, mà tự dày vò, hành hạ

thân thể cho cực khổ cũng lại là cuộc sống ngu si. Lối sống chân chính là phải điều hòa khổ, vui theo sự sinh hoạt của tinh thần. Điểm ấy tuy là kết luận của Phật giáo, song là điểm khởi sơ do Đức Phật đề xướng khi Ngài khai sáng đạo Phật, cho nên mới có một kết luận trung đạo để phê phán giá trị nhân sinh.

Rồi đến vấn đề thích dụng Trung đạo quan giữa cá nhân với xã hội. Chủ yếu của Phật giáo là cứu độ hết thảy, song lúc đầu chưa hẳn đã lấy toàn thể xã hội làm mục tiêu, mà là cứu độ từng cá nhân. Nhưng căn cứ cứu độ của Phật giáo được đặt trên lập trường tâm, chứ không như các giáo phái Bà La Môn, đối với việc cứu giúp cá nhân còn có hạn chế. Nếu người ta quyết tâm thì ai cũng có khả năng giải thoát. Kết quả là Phật giáo đã trở nên chủ nghĩa tôn trọng nhân cách, chủ nghĩa bình đẳng và từ bi, cao cả. Trong các giáo phái khác, ta không thấy một sắc thái luân lý huy hoàng như thế. Tóm lại, ta thấy Phật giáo đi từ chủ trương cứu độ cá nhân đến chủ trương cứu độ toàn thể xã hội, và căn cứ trên những sự thực lịch sử, ta thấy Phật giáo đã biến thành một tôn giáo xã hội. Song vấn đề được nêu lên là: nói cứu độ toàn thể xã hội có đúng không? Về điểm này, trên thực tế, lập trường của Phật giáo tuy rất hoạt động, nhưng lý tưởng của Phật giáo thì vẫn là trung đạo, nghĩa là tuy cứu độ cá nhân mà là cứu độ xã hội, tuy cứu độ xã hội, mà là cứu độ cá nhân, điều đó đã trở nên mục tiêu tối cao của Phật giáo.

6) Kết-Trở lên, tôi đã nêu ra những đề mục chủ yếu, đại biểu cho tư tưởng đặc thù của Phật giáo, trong những

chương sau, tôi sẽ trình bày sự tương quan giữa các đề mục ấy. Tư tưởng Phật giáo nói ra tuy rất phiền toái, nhưng nếu lý hội được thì trong những cái phiền toái ấy, ta có thể nắm được một nguyên tắc cực kỳ đơn giản. Như trong kinh Hoa Nghiêm nói: “Tâm, Phật, chúng sinh, ba cái đó đều do một tâm”. Tuy là câu nói hàm súc, song nó đã diễn đạt được cái tinh thần rất đơn giản của Phật giáo.

Tóm lại, tinh thần căn bản của Phật giáo là căn cứ trên cái tâm để nhận định pháp tắc duyên sinh, rồi lại căn cứ vào pháp tắc duyên sinh để phê phán sự vật một cách có lý luận và thực tiễn.

Chương thứ hai:
**TƯ TRÀO CỦA CÁC BỘ PHÁI TRƯỚC
NGÀY ĐẠI THỪA PHẬT GIÁO
HUNG KHỞI**

Tiết thứ nhất:
NGUYÊN ỦY CỦA CÁC BỘ PHÁI

Đức Phật nhập diệt tuy là một sự kiện vô cùng trọng đại đối với giáo đoàn nguyên thủy Phật giáo, song thật ra, trong khoảng thời gian 45 năm hoằng hóa cho đến khi nhập diệt, những phương châm nên áp dụng cho việc tu trì và tiến hành công cuộc truyền đạo, trên đại thể đã được Đức Phật xác lập rồi. Khi nhập diệt Phật đã di chúc cho người đệ tử thân tín là Tôn giả A Nan, “Các ông phải lấy giáo pháp làm ngọn đuốc, lấy pháp làm nơi nương tựa, hãy tự mình thấp đuốc lên mà đi! Chính là ý ấy. Nói cho cùng thì không ngoài việc lấy giáo pháp của Phật để lại làm tiêu chuẩn mà quy định hành vi của mình, hơn nữa phải lấy Phật làm trung tâm để duy trì giáo đoàn. Sau khi Đức Phật nhập diệt, hành vi của các đệ tử chưa thành thực không khỏi chỗ mê lầm, nhưng nhờ có một số các vị niên trưởng

đã trù hoạch một phương châm hữu hiệu để củng cố và duy trì giáo đoàn. Theo truyền thuyết thì sau khi Phật nhập diệt không lâu, công việc đầu tiên của họ là kết tập kinh điển. Tôn giả Đại Ca Diếp làm chủ tọa, A Nan và Ưu Ba Ly thuật lại kinh, luật. Đại hội gồm 500 người họp ở một nơi để biên soạn tất cả giới luật và giáo pháp của Phật đã chỉ dạy để xác lập phương châm mà giáo đoàn nên tiến hành. Sau có chỗ nói tất cả kinh, luật, luận, hiện giờ được lưu truyền, đều đã được kết lập hoàn hảo trong kỳ đại hội này. Điều đó dĩ nhiên là không thể tin được. Song ít nhất kỳ đại hội ấy cũng đã xác định những kinh, luận căn bản được áp dụng cho nhu cầu duy trì giáo đoàn theo một hình thức nào, và đó là một sự thật không thể phủ nhận.

Tăng đoàn bấy giờ tuy bầu Tôn giả Ca Diếp làm bậc chủ tọa và các vị tôn túc khác làm huynh trưởng, nhưng thật thì họ đều lấy kinh, luật của Phật làm tiêu chuẩn. Các vị tỳ khuru, một mặt ra công tu dưỡng cho bản thân, một mặt dạy bảo đệ tử và tiếp dắt tín đồ để noi theo tinh thần truyền đạo của Đức Phật mà mở rộng phạm vi của giáo hội. Bởi vậy, sau khi Phật nhập diệt khoảng một trăm năm, tuy vẫn lấy các đô thị lớn dọc theo sông Hằng làm trung tâm, song giáo đoàn đã lan tràn đến cả hai miền Nam và Bắc Ấn Độ. Nhưng điều đáng tiếc là trong lúc đó, lúc bấy giờ thiếu một cơ quan thống nhất. Lúc đầu, tuy giáo đoàn ở Ma Kiệt Đà vẫn còn khuynh hướng trung tâm, song vì các vị niên trưởng lần lượt qua đời mà phạm vi giáo đoàn lại quá rộng, thêm vào đây vì óc địa phương hoặc vì sự khó khăn về kinh tế, nên tăng chúng trong giáo đoàn ở các nơi xa xăm không những đã dần dần không thể cùng gặp gỡ vào thời kỳ nhất

định (mùa mưa), mà còn thiếu cả sự liên lạc với nhau nữa. Bởi thế, đối với việc giải thích cũng như áp dụng giáo pháp của Phật đã có ít nhiều điểm sai khác vì sự bất đồng quan điểm giữa tăng chúng trong giáo đoàn. Đó là lẽ tất nhiên, mặc dầu Phật đã nhập diệt mới trong vòng một trăm năm thôi, nhưng cũng là một sự kiện khó tránh khỏi. Duy sự bất đồng ấy đã không đi quá trớn, và trong một trăm năm, nó vẫn chưa có gì đặc biệt đáng chú ý, nhưng dù sao cũng đã có sự bất hòa ngấm ngấm giữa tăng chúng, cuối cùng nó đưa đến sự rạn nứt và chia rẽ thật sự.

Bất luận theo kinh điển Nam Tôn (văn Pali) hay kinh điển Bắc Tôn (văn Sanscrit), đều nói sự chia rẽ đó bắt đầu vào khoảng hơn một trăm năm sau khi Phật nhập diệt, nhưng thật ra về điểm này, giữa Nam Tôn và Bắc Tôn có nhiều chỗ bất đồng, thí dụ: theo Nam Tôn (Đảo sử) thì giáo đoàn phương Đông lấy thành Phệ Xá Ly Bạt Kỳ (Vaissali) làm trung tâm, bấy giờ đối với giới luật, đã phạm mười điều trái phép, và bị vị Chủ tọa của giáo đoàn phương Tây là niên trưởng Gia Xá tố cáo. Do đó, một cuộc họp giữa các đại biểu của giáo đoàn bốn phương được triệu tập để cảnh cáo các việc làm phi pháp của giáo đoàn phương Đông, đồng thời các vị niên trưởng Thượng tọa cũng trừ liệu một hội nghị kết tập lần thứ hai. Song phái Đại Chúng không phục tòng quyết định cảnh cáo họ, và cũng tổ chức một cuộc họp riêng để chống đối với cuộc kết tập lần thứ hai, thế là sự chia rẽ thành hai bộ phái: Thượng tọa bộ (phái già) và Đại chúng bộ (phái trẻ) đã hình thành rõ rệt. Nhưng theo Bắc Tôn (Dị bộ tôn luật), tuy cũng nhận sự chia rẽ là biến cố hơn một trăm năm sau Phật nhập diệt, nhưng nó đã xảy ra

trong một cuộc hội nghị tại Ma ha đà (?). Trong khi hội nghị bàn cãi về tư cách và nhân cách của các vị La Hán, có người đưa ra năm thuyết mới (sẽ thuật sau), và chính đề nghị ấy đã đưa đến kết quả chia thành Thượng tọa bộ không thừa nhận thuyết mới và Đại chúng bộ thừa nhận thuyết mới. Đó là đầu mối chia rẽ của các bộ phái.

Theo Nam Tôn thì việc phân phái ấy là kết quả của sự bất đồng ý kiến về quy luật giáo đoàn, còn Bắc Tôn thì lại cho là kết quả của sự bất đồng quan điểm về giáo lý. Song, căn cứ vào sự thể đương thời mà nhận xét thì thuyết Nam Tôn có lẽ đúng hơn, là vì sự ứng dụng quy luật giáo đoàn tùy theo tính cách địa phương nên mới có những điểm bất đồng, và đó là nguyên nhân chủ yếu đã đưa đến sự chia rẽ đầu tiên. Nhưng trong thời gian ấy dĩ nhiên sự bất đồng quan điểm về giáo lý cũng đã ngấm ngấm tồn tại. Về sau, điểm đó tuy có thể trở thành nguyên nhân chia rẽ bộ phái sau này, song nguyên nhân đầu tiên vẫn được coi là vì vấn đề quy luật.

Sau khi xu thế bộ phái đã đưa đến sự chia rẽ công khai, thì đối với nhiều vấn đề khác trong giáo đoàn cùng một địa phương, người ta cũng dễ có những quan niệm bất đồng. Hơn nữa, vì giữa giáo đoàn ở các địa phương thiếu sự liên lạc với nhau, nên càng dễ phát huy những sắc thái riêng. Do đó, trong khoảng một trăm đến ba bốn trăm năm sau Phật nhập diệt, ta có thể thấy rõ thời đại cạnh tranh phát khởi của các bộ phái. Trong lịch sử giáo hội thông thường chỉ nói có 18 bộ phái, nhưng thật thì giữa các bộ phái lại chia thành nhiều chi phái nữa.

*Tiết thứ hai:***SỰ BẤT ĐỒNG VỀ LẬP TRƯỜNG CHỦ YẾU
GIỮA NGUYÊN THỦY PHẬT GIÁO VÀ
BỘ PHÁI PHẬT GIÁO**

Lập trường của nguyên thủy Phật giáo cho rằng hết thảy đều do tâm, nghĩa là căn cứ vào thái độ của tâm chủ trì thế nào để quyết định giá trị của vũ trụ. Nhưng đồng thời đứng trên lập trường thường thức mà nhận xét, thì Nguyên thủy Phật giáo vẫn thừa nhận vũ trụ thực tại ngoài tâm. Như đã nói ở trên, các tư trào Ấn Độ thời bấy giờ đều thừa nhận thuyết luân hồi, hoặc thần thoại vũ trụ quan, tuy Phật giáo cũng chấp nhận, song không có hại gì cho Phật giáo cả. Nhưng cũng lại do đó mà trong tư tưởng Nguyên thủy Phật giáo đã sinh ra sự phân phái trọng yếu. Bất cứ ai, nếu nghiên cứu Nguyên thủy Phật giáo một cách vô tư, đều không thể phủ nhận sự thực ấy. Duy đặc điểm của Nguyên thủy Phật giáo là: ta chỉ cần chi phối tâm ta, tất ta có thể chi phối được vũ trụ khách quan, bởi vì thế giới thực tại bên ngoài rất tương ứng với tâm của ta. Theo ý nghĩa trên, ta có thể gọi Nguyên thủy Phật giáo là “Luân lý duy tâm luận”.

Thế còn lập trường của các bộ phái thì ra sao? Về điểm này, đại lược ta có thể chia thành ba bộ hệ để khảo sát:

1) Phân biệt Thượng tọa bộ. Lập trường của Bộ này căn cứ trên khế Kinh, thừa nhận đó là giáo lý của Phật, đem chính lý, sưu tập, định nghĩa và phân biệt tính chất của

những chương mục chủ yếu trong Khế Kinh để cảnh cáo các học giả đừng đi quá trớn mà xa lìa Khế Kinh, do đó mới tự nhận là “Phân biệt bộ”. Xét bề ngoài thì lập trường của Bộ này tuy gần giống với lập trường của Nguyên thủy Phật giáo, song trên vấn đề quan điểm Bộ này không có thái độ hơn, thua như Nguyên thủy Phật giáo, mà chỉ có thái độ thỏa hiệp thôi. Tóm lại, kiến giải của Bộ này chỉ là khuynh hướng thực tại luận thường thức và đó lẽ rất tự nhiên. Phương pháp khảo sát của Bộ này tuy có tính cách tỉ mỉ, nhưng lại không có được sự tổng hợp như một mà là hết thảy trong Duyên sinh quan của Nguyên thủy Phật giáo. Như vậy, ta không thể cho phân biệt thượng tọa bộ là đại biểu cho tinh thần căn bản của Nguyên thủy Phật giáo, chỉ có thể được coi như một trong các bộ phái mà thôi. Song đứng về phương diện hình thức lấy năm bộ A Hàm làm Thánh điển nguyên thủy mà nhận xét, lập trường của Phân biệt thượng tọa bộ tuy bình phàm nhưng rất vững vàng, mạnh mẽ. Tôi tin rằng trong quá trình triển khai, các bộ phái khác cũng không thể bỏ qua lập trường trên.

2) Hữu Bộ-Lập trường của bộ này, vì muốn noi theo hệ thống của phân biệt thượng tọa bộ, nên đã tận lực phát huy khuynh hướng thực tại luận. Nói là Tâm cũng được, mà Vật cũng được, đều có yếu tố tồn tại. Đương nhiên, tiến thêm một bước nữa, để khảo sát không xung đột với Khế Kinh thì hết thảy đều có thực tại tính. Không những chỉ có ở hiện tại, mà cả ở quá khứ hoặc ở vị lai, hết thảy các pháp đều có thể nói là tồn tại cho nên Hữu Bộ mới lấy câu “Ba đời thực có pháp thể thường có” làm tiêu biểu. Về phương pháp luận cứu thì Hữu Bộ có vẻ rành rẽ dùng lý luận Phật

giáo để khoáng trương thế lực của mình, gây ảnh hưởng đến các giáo phái tư tưởng trực tiếp của Thượng tọa bộ chỉ có thể được coi là đại biểu của Thượng tọa bộ hệ mà thôi. Ta cần ghi nhớ điểm đó.

3) Đại chúng bộ-Bộ này, để đối lại với chủ nghĩa khách quan của Thượng tọa bộ hệ-tư tưởng của Nguyên thủy Phật giáo-mới lấy chủ nghĩa chủ quan làm lập trường tư tưởng đặc thù của mình. Nhưng không may, Đại chúng bộ thiếu kinh luận hoàn bị, cho nên lý luận tinh tế của Bộ này không biết ra sao, chỉ thấy truyền lại những thuyết rời rạc: “Hết thầy các pháp chỉ là giả danh, không có thực thể” hoặc: “Các pháp chẳng qua là đồng tro tàn”. Tóm lại, Đại chúng bộ đứng trên lập trường Duy tượng luận, mà đó là đặc chất về vũ trụ quan của bộ này vậy. Tức cũng như Nguyên thủy Phật giáo nói hết thầy đều do thái độ của tâm chủ trì mà quyết định. Theo quan niệm luận thực tiễn suy lên một bước nữa, ta thấy Đại chúng bộ muốn từ nơi nhận thức luận tiến đến cái gọi là “hết thầy không ngoài biểu tượng của tâm (Parjnapti)”. Ta có thể nói đó là lập trường tiến bộ của Đại chúng bộ. Tư tưởng “không” trong kinh Bát Nhã sau này chính cũng bởi tư tưởng ấy mà phát đạt. Nhưng đến Du quan phái thuộc Đại chúng bộ hệ, thì hiển nhiên là một phái chủ trương “hết thầy đều là không”.

Trở lên, tôi đã trình bày một cách đại thể về lập trường của các Bộ phái Phật giáo, nếu lại chiếu theo giáo điều căn bản của Nguyên thủy Phật Giáo mà nhận xét đặc chất của vấn đề chủ yếu đó, thì: giáo điều căn bản của Nguyên thủy Phật Giáo tất nhiên là Tứ Đế: Khổ, Tập, Diệt,

Đạo. Khổ, Tập thuyết minh nhân quả thế gian làm yếu tố cho duyên sinh lưu chuyển; Diệt, Đạo thuyết minh nhân quả xuất thế gian, làm yếu tố cho duyên sinh trở về trạng thái vắng lặng. Như vậy, tuy nói là Bộ phái Phật giáo, song vấn đề then chốt vẫn không ngoài Tứ Đế. Nhưng đến thời đại các Bộ phái thực sự khai triển, thì quan điểm của vấn đề là: khoảng giữa Khổ Tập và Diệt Đạo còn có nhiều điểm sai khác nữa. Chẳng hạn như: lấy thế giới thực tại làm đề mục chủ yếu, hay đặt vấn đề Giải Thoát làm chủ? Nếu giờ ta đem quan điểm của các bộ phái đã kể trên mà khảo sát, ta có thể tóm tắt như sau: các bộ phái thuộc Thượng tọa bộ lấy việc giải quyết vấn đề luân hồi làm trung tâm để phát triển, lấy luân hồi chủ thể để xây dựng các học thuyết của mình. Đối với khuynh hướng thực tại, hoặc bất luận một tư tưởng nào sau này đều là kết quả phát xuất từ quan điểm ấy, và lấy nó làm quy tắc đến thế giới quan, còn Đại chúng bộ thì lại lấy việc tu hành giải thoát làm mục tiêu tối cao để tiến hóa, như lập trường Duy tượng luận thuyết minh sự tu hành giải thoát, đều do quan niệm đó mà ra cả. Nếu nói theo Tứ đế thì Đại chúng bộ lấy Diệt, Đạo làm điểm xuất phát, rồi đem ứng dụng để đi đến thế giới quan.

Như vậy ta thấy sự sai khác giữa Nguyên thủy Phật giáo và Bộ phái Phật giáo là ở vấn đề lấy Tứ Đế làm trung tâm. Thế nhưng ta nên khảo sát toàn thể vấn đề hay là chia ra Khổ, Tập trước, và Diệt, Đạo sau để tiến tới thế giới quan? Sự bất đồng giữa Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ ở chỗ lấy thế giới thực tại làm chủ hay lấy thế giới lý tưởng làm chủ? Ta có thể cho đó là điểm sai khác. Mặc dầu vậy, cả hai đều lấy Tứ Đế quan làm trung tâm, tuy mỗi bên diễn

giải và ứng dụng không giống nhau, song cùng trên một lập trường căn bản.

Trở lên, tôi chỉ mới quan sát về đại thể mà thôi. Thực ra, tư tưởng của Đại chúng bộ hệ cũng gần với lập trường tư tưởng của Thượng tọa bộ, mà tư tưởng của Thượng tọa bộ cũng gần với lập trường tư tưởng của Đại chúng bộ. Tuy thế nhưng không phải hoàn toàn là một, điều đó tưởng không cần nói. Sau đây tôi xin đề cập đến những vấn đề của các Bộ phái.

Tiết thứ ba:

PHẬT ĐÀ QUAN

Đức Phật là người sáng lập đạo Phật, đồng thời cũng là một đề tài tối quan trọng trong lịch sử giáo lý của Phật giáo. Theo một ý nghĩa nào đó ta có thể nói rằng sự phát triển về Phật Đà Quan là nguyên nhân chủ yếu làm cho giáo lý Phật giáo biến thiên và triển đạt. Do đó, vấn đề Bộ phái Phật giáo liên quan với Bồ tát luận được coi là một vấn đề vô cùng trọng yếu.

Ngay lúc còn sinh thời, Đức Phật cũng đã được các đệ tử thân tín coi là một bậc siêu nhân. Trong thân hoại giới thời bấy giờ, Ngài được tôn lên hàng đầu, trên các vị thiên thân trọng yếu, như Phạm Thiên Đế Thích v.v... và là bậc thầy của cả ba cõi, bậc cứu tinh của Trời, Người. Tuy vậy các đệ tử Phật bấy giờ vẫn không quên rằng Ngài là người của trần gian, và đều biết rõ cách sinh hoạt hằng ngày của Ngài. Như thế ta có thể thấy quan niệm của đệ tử về Đức Phật đại khái ở chỗ họ cho Phật tuy ở nhân gian, nhưng là bậc cao siêu nhất, một người đã hoàn toàn giải thoát. Sau khi Phật nhập diệt thì quan niệm ấy lại biến thành quan niệm về giáo đoàn. Nhưng đến thời đại bộ phái, về phương diện thần học, thì sự giải thích quan niệm đó đã không làm thỏa mãn nhu cầu của các học giả. Như vậy thì quan niệm cứu kính về Phật ở chỗ nào? Đức Phật có thật hay chỉ giả hiện mà thôi? Tuy cùng là người giải thoát nhưng Phật và các vị đệ tử (La Hán) của Ngài khác nhau ở điểm nào?

Những vấn đề ấy thường được nêu ra, và cùng lấy giáo lý làm đề mục nên mới có Phật Đà Luận.

Về điểm này, bất luận là phái nào, đều cũng đã có sự quyết định. Phật và các vị đệ tử tuy đều là những bậc giải thoát, nhưng bước đường tu hành có chỗ không giống nhau, mà cách dụng lực cũng có điểm sai biệt. Phật không những chỉ hạn cục trong một đời Đức Thích Ca, mà như trong kinh Bản Sinh đã nói, không biết bao kiếp trước kia đã tu hạnh Bồ tát, đến kiếp cuối cùng mới giác ngộ đạo Bồ đề (Bodhi) mà đạt đến quả vị Phật. Bởi thế Ngài mới có đầy đủ 32 tướng tốt đẹp, và như vậy, về phương diện dụng lực, Ngài khác xa các vị khác. Ngài còn có 18 pháp bất cộng, tuy lẫn lộn trong vòng sinh tử để cứu độ chúng sinh, nhưng Ngài vẫn tự tại, giải thoát. Đó là tính chất đặc thù của Phật, còn các đệ tử Thanh Văn (Sravaka) nghe giáo pháp của Phật mà trở thành Phật tử, nhưng vì chỉ muốn chóng được giác ngộ nên về phương diện đức tướng, trí tuệ so với Phật, không khỏi có chỗ kém cỏi. Nhất là phương diện độ sinh, tuy các vị đệ tử không phải không cố gắng, nhưng chưa hẳn các vị đã coi đó là nghĩa vụ chính, mà thật thì chỉ lấy việc tự giác làm mục đích căn bản. Bởi thế các vị Thanh Văn La Hán chỉ cần nghe lời Phật dạy là ai cũng có thể giác ngộ, chứng đạo, nhưng duy chỉ có Phật mới thật là bậc đại giác, và trải qua nhiều đời kiếp Ngài mới thị hiện một lần trên thế giới Sa Bà này: đó là quan niệm chung về Phật đã được tất cả các bộ phái thừa nhận. Đặc biệt về phía Đại chúng bộ còn đưa những khuyết điểm của các vị La Hán so sánh với Phật để đề cao tư cách của Phật. Nhưng đại khái thì các Bộ

phái cùng chủ trương Phật và La Hán đều đã giải thoát như nhau.

Song nêu tiến lên một bước nữa mà khảo sát về trình độ Phật xem có phải siêu nhân gian không, thì giữa các Bộ phái lại có nhiều kiến giải khác nhau. Nói một cách đại thể thì: Thượng tọa bộ chú trọng vào sự tồn tại của Phật lịch sử. Về phương diện nhục thể, mặc dầu Phật có đủ các đức tướng, đầy đủ diệu dụng, nhưng rốt cuộc cũng không khỏi có sự hạn chế nhất định. Sắc thân của Phật tuy to lớn nhưng cũng có một hạn lượng nhất định; thọ mệnh của Phật tuy lâu dài nhưng cũng có biên tế nhất định, chứ không phải vô biên tế. Lại nữa vì sắc thân Phật là kết quả của nghiệp báo từ kiếp trước rút lại, nên mặc dầu chính Ngài không còn khởi phiền não. Song đối với người khác, có khi Ngài lại là đối tượng khiến họ phát khởi phiền não, chứ chưa phải tuyệt đối không có. Thí dụ: có người dâm nữ thấy thân hình của Phật mà phát khởi dục tình, có kẻ ngoại đạo thấy Phật mà sinh lòng ghen ghét, giận dữ. Không những thế, Phật tuy ở thế gian, nhưng tất cả những lời Ngài nói chưa hẳn là những lời vô lậu xuất thế, mà cũng có lúc Ngài nói những việc tầm thường hằng ngày ở thế gian. Lại nữa, tuy Phật có trí tuệ rộng lớn, có lòng từ bi bao la và có sức thần thông cao cả, có thể dẫn dắt thế gian, nhưng nếu biến cái vô thường thành cái thường còn, và hóa cái không thành cái có, thì việc đó Phật cũng không thể làm được. Phật sở dĩ có bản chất Phật là ở chỗ: về lĩnh vực tinh thần, Phật có trí tuệ thuần khiết, có đức từ bi và sức tự tại nhưng về phương diện nhục thể, Phật vẫn có một giới hạn nhất định. Nói thế không có nghĩa làm giảm bớt sự tôn nghiêm và quyền uy

của Phật. tất cả các phái thuộc Thượng tọa bộ hệ đều chủ trương như vậy, và mục đích để đối lại với năng lực lý tưởng hóa của Đại chúng bộ hệ. Quan niệm về Phật như một nhân vật lịch sử để bảo tồn hiện thực tính là một quan niệm rất thực tiễn, ta không thể bỏ qua.

Đứng về phía Đại chúng bộ mà quan sát Phật, thì chỉ căn cứ vào Phật tính rồi dần dần lý tưởng hóa sắc thân thành một đặc sắc duy nhất. Chẳng hạn Thuyết xuất thế bộ đã siêu nhân hóa thân Phật, nên mới mệnh danh là Thuyết xuất thế phái. Nhưng theo Tôn luận thì Đại chúng bộ đều chủ trương Phật thân là thanh tịnh vô lậu (cho đến các thứ Phật bài tiết ra cũng thơm tho khác hẳn với của người đời). Đó là việc vi diệu, bất khả tư nghị. Phật là một đấng toàn trí, toàn năng, hiểu biết hết thảy, và tùy ý chuyển vận hết thảy. Nếu dùng sức của Phật, thì dù cái vô thường mà muốn biến nó thành thường còn đều có thể được. Nhất là về phương diện giáo hóa độ sinh thì lại vô cùng vi diệu. Phật vì nguyện độ sinh mới ra đời, cho nên tất cả những lời Phật nói đều là thuyết pháp. Hơn nữa, Phật chỉ dùng một tiếng mà có thể nói được hết thảy mọi pháp, và đều hợp với trình độ hiểu biết của chúng sinh. Cứ như thế, giáo đồ Đại chúng bộ đề cao bản chất của Phật dần dần đến mức không còn giới hạn nữa. Tiến lên một nấc nữa, theo Đại chúng bộ, sự xuất hiện của Đức Phật trên cõi đời này chẳng qua vì nguyện cứu độ chúng mà giả hiện đó thôi, chứ thật thì Phật vốn ở trên cung trời Đâu Xuất, việc ứng thế, thuyết pháp chỉ là thị hiện chứ không phải sự thực. Tóm lại, thượng tọa bộ hệ trước sau vẫn lấy Phật lịch sử (ứng thân?) làm nền tảng để tiến tới Phật Đà Quan: còn Đại chúng bộ hệ thì căn

cứ vào cái lý niệm về Phật làm cơ bản để quan sát. Nói theo thuật ngữ thì quan niệm của Đại chúng bộ về Phật có thể cho là ở khoảng giữa pháp thân và báo thân.

Giải thích tư:
HỮU TÌNH QUAN

Đối với vấn đề thế giới quan, các bộ phái Phật giáo cũng đã có những nhận xét rồi, đến như Hữu tình quan (lấy nhân loại làm trung tâm) thì chỗ kiến giải của các phái lại càng khác nhau. Những điểm đặc biệt là: bản chất của hữu tình như thế nào? Tâm tính là trong sạch hay nhơ bẩn? Và cái tướng trạng luân hồi ra sao? Đó là những vấn đề đã phát sinh bao nhiêu luận thuyết khác nhau. Theo nguyên thủy Phật giáo, trên hình thức Duyên sinh luận thì vấn đề đó tuy đã thành Vô ngã luận, nhưng như trên đã nói, một mặt cho là vô ngã mà lại thừa nhận có luân hồi, mặt khác chuyên đứng trên lập trường thực tiễn để giải quyết những vấn đề ấy, thì về phương diện luận lý, như thế không được rõ ràng, khúc chiết. Cho nên, tất cả còn phải chờ sự giải quyết của các Bộ phái Phật giáo.

Trước hết hãy bàn về bản chất của hữu tình. Theo Nguyên thủy Phật giáo thì cái gọi là Hữu tình (Sinh vật-Sattvasatta), chẳng qua do nhiều yếu tố hợp thành, ngoài những yếu tố đó ra, ta không thấy có một nguyên lý cố định đặc thù nào tồn tại cả. Mà những yếu tố ấy không ngoài sắc (vật chất), thụ (cảm giác), tưởng (tri giác), hành (ý chí), thức (ý thức), đó là ngũ uẩn hòa hợp lại mà thành hình thái hữu tình. Song năm yếu tố ấy thường cứ kế tiếp nhau sinh diệt luân luân, cho nên trong đó ta không thể tìm được một cá thể cố định thường còn. Nếu trong đó có một các thể

quán thông cả trước trước sau, thì đó chỉ là cái “nghiệp” ở kiếp trước, do kiếp trước tạo nghiệp mà tập thành cái gọi là tính cách vô ý thức, rồi một mặt trở thành nguyên động lực qui định việc đặc thù hóa ngũ uẩn ở kiếp sau, mặt khác cứ tiếp tục gây nghiệp. Cái gọi là luân hồi chẳng qua cũng chỉ là sự nối tiếp mãi mãi của cái nghiệp đó mà thôi. Cho nên, hữu tình cứu kính chỉ là một sản vật di nhiều duyên hòa hợp mà có, tự nó không có một nguyên lý cố định nào cả. Tuy vậy, nó cũng vẫn kế tục mà không gián đoạn, vẫn biến diệt chứ không đứng yên, bởi vậy ta không thể cho nó là “thường” hay “đoạn” như thế mới đúng với chân lý trung đạo. Song đến thời đại Bộ phái Phật giáo thì tư tưởng ấy khai triển như thế nào?

Về phía Phân biệt thượng tọa bộ, hay ít nhất vào thời đại bắt đầu phân chia bộ phái, thì đại khái các phái vẫn theo tư tưởng đó. Đối với các vấn đề trên, trong bảy bộ luận của Phân biệt thượng tọa bộ, ta không thấy một lý thuyết mới nào đặc sắc cả, đó là một bằng chứng cụ thể. Nhưng một khi đã coi luân hồi là trọng yếu như đã nói ở trên, thì trên căn bản lý luận, lại phát sinh ra nhiều vấn đề khác mà ta không thể bỏ qua được. Chẳng hạn vấn đề đầu tiên là: giữa đời này vô kiếp sau có một cái trung gian làm liên lạc hay không? Vì trong lúc sinh mệnh giao nhau thay đổi thì ngũ uẩn cũ phải tiêu diệt, nhường chỗ cho ngũ uẩn mới phát sinh để chuyển kiếp, tuy Phân biệt thượng tọa bộ đã thuyết minh vấn đề đó nhưng vẫn chưa được sáng tỏ. Bởi vậy, quan niệm của phái Số luận cho rằng, cái thân nhỏ nhiệm bị thu hút vào linh hồn hình thái trung gian - là một quan niệm để lý giải. Hữu bộ, Chính lượng bộ, và Đông sơn bộ căn cứ

vào quan niệm đó mà lập nên thuyết Trung hữu (Antarabhava, có trung gian); còn Phân biệt thượng tọa bộ và đa số các phái thuộc Đại chúng bộ thì lại chủ trương thuyết Vô trung hữu (không có trung gian). Vấn đề tuy đã trở thành nguyên nhân của các cuộc tranh luận kịch liệt giữa các Bộ phái Phật giáo, song ta có thể nói tóm tắt là: thượng tọa bộ hệ có khuynh hướng thực tại luận thì thừa nhận thuyết Trung hữu, còn Đại chúng bộ hệ đứng trên lập trường Duy tượng luận thì phủ nhận thuyết ấy. Kết luận như thế không phải là quá đáng.

Đã lấy thuyết Trung hữu làm cơ quan liên lạc giữa lúc sống và sau khi chết để thừa nhận có hình thái trung gian, rồi lại tiến bước nữa, cho bản chất hữu tình là ngũ uẩn nên lại thừa nhận có một nguyên lý sinh tồn quán thông (tức quan niệm lấy nghiệp làm sinh mệnh luận), đó cũng là sự tiến triển tất nhiên vậy. Trong những thuyết đã làm cho tư tưởng tiến bộ đến điểm đó, trước hết ta phải kể đến thuyết “Ngã” của Độc tử bộ và Chính lượng bộ chủ trương không phải “uẩn” cũng không phải lìa “uẩn”, rồi đến thuyết “Cùng sinh tử uẩn” của Hóa địa bộ, và thuyết “Tế ý thức” của Kinh lượng bộ v.v... Sau này, Phân biệt thượng tọa bộ lại còn thừa nhận cái gọi là “Phân thức nữa (Bhavanga)”. Tất cả lý thuyết đó đều căn cứ vào tư tưởng hữu ngã của thượng tọa bộ hệ mà lần lần tiến triển.

Đại chúng bộ hệ đối với những thuyết bản chất sinh tồn phức tạp ấy trước sau vẫn bài xích, nhưng chiếu theo văn tự thì ít nhất Đại chúng bộ hệ chủ trương thuyết nhân duyên sinh. Song, đứng trên lập trường trên, các học giả

thuộc Đại chúng bộ hệ căn cứ vào sự giải thích tối hậu để tìm hiểu cái tâm, rồi đề xướng thuyết “Bản tịnh” cho rằng cái tâm của ta bản lai là thanh tịnh, còn phiền não chẳng qua là khách trần mà thôi. Nếu xét cho cùng, ta thấy tư tưởng đó vẫn có khuynh hướng hữu ngã luận. Thuyết Thế Thân của Đại chúng bộ cũng thừa nhận căn bản thức, tức là chỉ cái đó vậy. Tóm lại, Đại chúng bộ hệ trước sau vẫn giữ nguyên lập trường bài xích tất cả các học thuyết chủ trương một linh hồn cố định. Song, nếu tìm đến căn nguyên sinh thành của các hiện tượng hữu hình, ta không thể không thừa nhận một nguyên lý vĩnh viễn duy trì sự liên tục có thứ tự, và ta có thể nói đó là một đặc chất hiển nhiên về hữu tình quan của các bộ phái Phật giáo. Tư tưởng A lại gia thức hay Như lai tạng của Đại thừa Phật giáo sau này cũng do hệ thống đó mà phát đạt.

Căn cứ theo lý luận về bản chất ở trên mà xét nhận lý luận về tâm lý của Bộ phái Phật giáo, thì đại khái ta có thể chia thành hai trào lưu lớn: cơ giới chủ nghĩa (mécanisme) và sinh cơ chủ nghĩa (vitalisme). Nguyên thủy Phật giáo bắt đầu nhận xét sự kinh quá phức tạp của tâm, tiến lên một bước, chuyên khảo sát và phân tích tác dụng tâm lý, và cho rằng không nhiều thì ít, trong sự kinh quá ấy có bao hàm tính chất máy móc, cho nên gọi Cơ giới chủ nghĩa. Quan niệm về tâm lý của Phân biệt thượng tọa bộ chính là ở chỗ đó. Còn Sinh cơ chủ nghĩa thì cho tâm là một nguyên lý thống nhất, tuy có nhiều tác dụng tâm lý khác nhau, nhưng rốt cuộc cũng không ngoài hình thức của nguyên lý đó. Đứng trên lập trường ấy mà nhận xét, ta thấy Kinh lượng bộ và phái Số luận thuộc phái Ân đạt la là đại biểu

của chủ nghĩa đó. Tóm lại, Nguyên thủy Phật giáo lấy hoạt động tâm lý làm cứ điểm để quan sát hết thảy, đến thời đại Bộ phái Phật giáo thì quan niệm về tâm lý ấy được phát triển mạnh, và vì thế đã sinh ra nhiều luận thuyết khác nhau, điều đó ta cũng không lấy làm lạ.

Tựu trung, vấn đề đầu tiên trở thành nguyên nhân cho các cuộc nghị luận là: Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý (lục thức) vốn là tác dụng biệt thể hay đồng thể mà tác dụng khác nhau? Theo sự giải thích của Nguyên thủy Phật giáo thì cho lục thức là biệt thể cũng được mà cho là đồng thể cũng được. Vì cách giải thích bất định ấy mà đã sản sinh ra nhiều vấn đề rắc rối. Về điểm này, đại đa số các bộ phái chủ trương thuyết biệt thể, nhưng trong đó lại cũng có phái chủ trương thuyết nhất thể cho nên mới dùng câu thí dụ “sáu cửa sổ (sáu thức) một con vượn (chỉ ý thức)” để thuyết minh học phái của mình. Điều đó ta thấy trong Thành thật luận.

Vấn đề thứ hai: dù cho tâm thức là sáu hay một đi nữa thì trong những tác dụng tâm lý ấy, cái gọi là “tâm sở” (Caitasika) và “tâm vương” (Citta) độc lập kia thuộc loại khác hay cũng chỉ nên coi là tác dụng bất đồng của tâm thức? Nếu theo hệ thống cơ giới mà khảo sát tâm (như Phân biệt thượng tọa bộ và Hữu bộ v.v... thì tâm vương và tâm sở khác nhau, giữa tâm vương và tâm sở chỉ có sự quan hệ tương ứng (Samprayukta, nhưng khi hiện hành thì cũng không ngoài một hành tướng. Đến các nhà Duy tượng luận theo Sinh cơ chủ nghĩa (như Kinh lượng bộ, Vương sơn bộ, Nghĩa thành bộ, hay Thành thật luận cũng thế), thì lại chủ

trương ngoài tâm vương ra không thể có tâm sở tồn tại biệt lập được. Lại nữa, trong Phiền não luận còn có một điểm đặc biệt về tâm sở. Chẳng hạn sự phân biệt giữa Triền (paryavasthama) và Tùy miên (Anusya, tức sử) cũng xảy ra sự tranh luận giữa các bộ phái. Vì Triền hay Tùy miên thật ra chỉ là tên gọi khác của phiền não, nhưng đến các bộ phái Phật giáo thì một mặt cho nó là ý thức, mặt khác lại giải thích là vô ý thức, do đó mới trở thành nguyên nhân của những luận thuyết khác nhau.

Phân biệt thượng tọa bộ và Hữu bộ thì cho rằng, Triền và Tùy miên cũng là ý thức phiền não, nếu bảo nó là sai khác thì chẳng qua đó là cách dụng pháp có rộng, hẹp khác nhau mà thôi. Hóa địa bộ, Kinh lượng bộ và Ấn đạt la phái v.v... thì lại cho Triền là phiền não ý thức, Tùy miên là vô ý thức, về phương diện tính chất, hai cái không giống nhau. Như vậy, sau tác dụng của tâm ta có thừa nhận lãnh vực vô ý thức hay không? Đó là điểm ta cần lưu ý, vì nó rất quan trọng đối với quan niệm về tâm lý trong Phật giáo.

Trở lên, tôi mới chỉ tạm nêu ra tài liệu của ba đề mục to tát đại biểu cho tâm lý quan của Bộ phái Phật giáo, chứ thật ra, nếu muốn nghiên cứu tường tận cả các vấn đề về đặc chất của tâm lý quan trong Bộ phái Phật giáo, ta lại phải tìm ở chỗ khác. Vì ở đây hiện giờ tôi chưa thể tiến tới điểm đó, nên hãy tạm cắt đứt. Duy có điều ta nên ghi nhớ là: Bộ phái Phật giáo đã cố gắng nghiên cứu vấn đề tâm lý mục đích chỉ mong giải quyết vấn đề thiện, ác về phương diện luân lý, và vấn đề mê, ngộ về phương diện tôn giáo để làm một tiêu chuẩn thực tiễn. Căn cứ vào đó ta nhận thấy

quan niệm về tâm lý của Bộ phái Phật giáo tuy chưa thoát hẳn được lãnh vực của cái gọi là Tâm lý học luân lý, hay Tâm lý học tôn giáo, nhưng nếu so với Nguyên thủy Phật Giáo thì đã tiến bộ rất xa, nghĩa là đã biết khai thác tất cả các luận thuyết thuộc phương diện tâm lý. Về điểm này dù sao đi nữa, ta cũng không thể không công nhận là một đặc sắc lớn lao.

Sau đây tôi xin nói qua về tướng trạng luân hồi. Như trên kia đã nói, về vấn đề này, có phái lập ra thuyết Trung hữu, lại cũng có phái phủ nhận thuyết đó; có phái đề xướng thuyết luân hồi chủ thể, lại cũng có phái phủ nhận luân hồi chủ thể. Đối với cái tướng trạng cụ thể lưu chuyển không ngừng thì mỗi bộ phái thuyết minh một cách khác, điều đó tưởng không cần nói. Song ở đây ta hãy tạm gác vấn đề dị đồng của các phái đó mà chỉ đề cập đến thuyết đã mạnh nha ngay từ thời đại Nguyên thủy Phật Giáo, nhưng vẫn chưa thành một hình thức nhất trí cho thuyết Luân hồi. Nếu vấn đề được quy định một cách đơn giản để trở thành hình thức Luân hồi thì ta có thể thu vào ba điểm chính là: Hoặc, nghiệp và Khổ. Nghĩa là do phiền não mà có những hành vi thiện, ác, và do hành thiện ác mà có quả báo. Dem những hành vi đó phối hợp với quá khứ, hiện tại, vị lai, chia thành 12 nhân duyên để thuyết minh hình thức luân hồi (Duyên sinh quan), do 12 nhân duyên mà có sinh, lão, bệnh, tử. Vô minh (hoặc), Hành (nghiệp) thay cho tất cả phiền não và nghiệp tập ở quá khứ. Thức là tinh thần chủ thể đi đầu thai sau khi chết và trước khi sinh. Danh sắc, lục nhập, xúc, thụ là những những cơ quan sinh lý và tâm lý, hoạt động phát triển mà thành một hữu tình độc lập, đó là quả hiện tại. Từ

đây do ái dục và thủ (chấp trước mà duy trì đời sống hiện tại, đồng thời gieo nhân cho sự sống ở tương lai, và cũng đã quy định rõ rệt của kiếp sống tương lai. Lại tiến lên bước nữa là “Hữu”. Từ đây, sau khi chết, sinh vào một cảnh giới nhất định, một hưởng thụ vui, hay chịu đựng khổ, mặt khác chịu định luật già, ốm (đau) và chết. Đó là sự sống tương lai. Nếu ta cứ theo trạng thái trở đi trở lại như vừa kể ở trên mà khảo sát, ta sẽ thấy có luân hồi vô cùng.

Thuyết luân hồi tuy đã được nói đến rất sớm trong các kinh Đại duyên phương tiện trong Trường A hàm, và kinh Trà Đế trong Trung A hàm nhưng phải đợi đến thời đại Bộ phái Phật giáo nó mới được giải thích một cách tường tận, và tuy cũng có nhiều sự giải thích khác nhau, song một hình thức nhất định về luân hồi đã dần dần được thuyết minh một cách cụ thể, và sau cùng thì luân hồi lại được giải thích theo thuyết Tam thể nhân quả (nhân quả ba đời).

Như vậy, căn cứ vào hình thức trên, các loài hữu tình là do nghiệp tập mà có, và bất cứ loài nào, đều thụ sinh trong ba cõi, Dục, Sắc và Vô Sắc, trong vòng lục đạo từ địa ngục, ngã quỷ, súc sinh, a tu la cho đến cõi người và cõi trời, tuy cũng có cơ hội được thụ hưởng khoái lạc, song sự thụ hưởng ấy không phải thường còn mãi mãi. Vì kết quả do nghiệp lực chi phối, cho nên nếu ta đứng trên lập trường tự do, giải thoát hoàn toàn mà tinh thần đòi hỏi để nhận xét, thì ta có thể nói một cách tóm tắt rằng: ba cõi chỉ là thế giới khổ đau mà thôi. Muốn giải thoát khỏi thế giới khổ đau ấy để được sống cuộc đời tự do chân chính vĩnh viễn thì đó là thế giới lý tưởng Niết bàn. (Trở lên tuy chủ yếu theo quan

điểm của thực tại luận để khảo sát, nhưng cách giải thích như trên cũng rất tương đương với quan điểm của Duy tượng luận. Vì tuy là phái theo Duy tượng luận, song ít nhất trên phương diện hiện tượng, vẫn thừa nhận có luân hồi trong ba cõi).

Tiết thứ năm:
TU CHÚNG LUẬN

Đối với Nguyên thủy Phật Giáo, ta có thể nói rằng, tu hành và giải thoát luận là sắc thái đặc biệt của Bộ phái Phật giáo. Nguyên thủy Phật Giáo quan tâm đến tất cả các vấn đề đạo đức thế gian, nhưng đến Bộ phái Phật giáo, vì chuyên khuynh hướng về chủ nghĩa xuất gia, cho nên chỉ cố gắng phát huy đạo xuất gia mà thôi, đó là điểm. Tuy cũng là đạo xuất gia nhưng mục tiêu của Nguyên thủy Phật Giáo là thể nghiệm Niết bàn ngay ở kiếp này. Song đến Bộ phái Phật giáo, vì quá quan tâm đến vấn đề luân hồi, cho nên đối với việc thể nghiệm Niết bàn nay ở kiếp này tuy cũng chú ý, nhưng đồng thời cũng đã mơ tưởng đến một cảnh giới lý tưởng chân chính, tức là cảnh giới Vô dư Niết bàn sau khi chết, đó là điểm thứ hai. Đối với Nguyên thủy Phật Giáo, giới luật hay bất cứ một đức mục nào chỉ cần áp dụng triệt để, đều có thể là phương tiện đưa ta đến cùng một sự ngộ đạo, cùng một giải thoát. Nhưng đến Bộ phái Phật giáo, vì quá lưu tâm đến vấn đề phân tích cho nên thừa nhận rằng những giới luật hay đức mục, có nhiều ý nghĩa đặc biệt khác nhau, rồi đem bày đặt thành cấp bậc để làm đạo trình tiến triển trong việc tu hành, đó là điểm thứ ba. Cũng vì những cấp bậc tu hành để đạt đến địa vị giải thoát hết sức phức tạp, cho nên Bộ phái Phật giáo không thừa nhận cái tất nghiệp đơn thuần của Nguyên thủy Phật giáo, đó là điểm thứ tư.

Như thế, quan niệm về tu chứng của Bộ phái Phật giáo đã trở thành một vấn đề vô cùng phiền toái nan giải, và cũng vì thế mà đã nảy sinh ra rất nhiều thuyết bất đồng. Song, ở đây tôi chưa đề cập đến tất cả vấn đề đó một cách tỉ mỉ mà chỉ tìm những điểm trọng yếu để thuyết minh mà thôi.

Điểm then chốt trong việc tu đạo, không cần nhắc lại nhiều, là ở chỗ diệt trừ phiền não để được tỏ ngộ. Đối với mục đích chung cùng ấy, Đại chúng bộ căn cứ vào thuyết “tâm tính bản tịnh” (tâm tính người ta vốn trong sạch). Cái gọi là “tỏ ngộ” chẳng qua là chỉ làm cho cái tâm trở lại thể tính thanh tịnh sẵn có của nó mà thôi, còn Phân biệt thượng tọa bộ-Thuyết nhất thiết hữu bộ thì căn cứ vào thuyết “tâm và tâm sở biệt thể” (thể tính của tâm vương và tâm sở khác nhau). Muốn được tỏ ngộ phải làm cho tâm sở phiền não xa lìa (bất tương ứng) tâm vương - tâm thiện. Như vậy, trên lý luận tuy có chỗ bất đồng nhưng trên thực tế, diệt trừ phiền não để bồi bổ trí kiến mà đạt đến mục đích cuối cùng là đạo giải thoát, thì cả hai phái đều giống nhau. Cái phương thức giải thoát đó tuy có nhiều loại sai biệt, nhưng trên đại thể thì tất cả đều nói là có hai: 1) thấy đạo (Darsanamarga) và 2) tu đạo (Bhavanamarga). Thấy đạo là phép bồi bổ trí tuệ, chuyên quán sát để thể hội lấy đạo lý Tứ Đế, tu đạo là phép bồi bổ tình ý, đã phá tất cả thói quen của bản năng và diệt trừ mọi phiền não.

Tựu trung, thấy đạo vì là lý luận cho nên đến một thời kỳ nào đó, có thể thực hiện được một cách mau chóng; còn tu đạo vì là bất đồng trên tính chất cho nên lại cần phải tu

tập dần dần mới có thể thực hiện được. Điều đó tuy đã thành thông lệ về pháp tướng, nhưng đối với việc thấy đạo nhanh hay chậm thì các bộ phái lại có nhiều luận thuyết khác nhau. Chẳng hạn Chính lượng bộ thì cho rằng trong việc thấy đạo cũng bao hàm cả tiệm tu (tu dần dần), bởi thế đã thành một vấn đề to tát trong giáo giới. Về phía chủ trương “đốn” (nhanh chóng) thì coi Tứ Đế là một đề mục toàn thể; còn về phía chủ trương “tiệm” (dần dần) thì lấy Khổ, Tập, Diệt, Đạo, đến một trình độ nào đó, làm phạm trù (catégorie) độc lập. Đại khái lý luận của các Bộ phái khác nhau ở điểm đó. Dù chủ trương “Đốn” hay “Tiệm”, nếu do chỗ thấy đạo rồi quan sát chân lý Tứ Đế một cách thấu đáo để lĩnh hội, thì đó là yếu kiện lớn lao trong việc tu hành giải thoát. Nếu hoàn thành được sự nghiệp ấy, thì hành giả đã chứng Sơ Quả Dự Lưu (Srota - apama) nghĩa là đã được dự vào hàng Thánh nhân. Đã chứng Sơ Quả rồi, phải trải qua bảy lần sinh tử luân hồi nữa mới đạt đến quả giải thoát cứu kính là quả A La Hán. Từ Sơ Quả, hành giả tu tập theo nhiều phương pháp để diệt trừ mọi phiền não trong tâm ý để lần lượt tiến lên quả vị thứ hai là Nhất lai (Sakrdagamin), quả vị thứ ba là Bất Hoàn (Anagamin), và quả vị thứ tư là A La Hán (Arhat). Tựu trung, khi đến được quả thứ hai, hành giả còn phải trải qua một lần sinh tử luân hồi nữa mới đến quả A La Hán, cho nên gọi là Nhất Lai. Đến quả thứ ba, khi chết đi, hành giả được sinh lên cõi trời, và ở luôn trên cõi trời mà chứng nhập Niết bàn, không phải trở lại nhân gian nữa, cho nên gọi là Bất Hoàn. từ Sơ quả đến quả thứ ba, tuy chưa thoát ly hẳn sự luân hồi, song nhờ công phu tu luyện, sự luân hồi của hành giả đã dần dần

giảm bớt, và tuy đã đứng vào hàng Thánh nhân, nhưng hành giả vẫn còn phải tu tập theo khóa trình nhất định, cho nên kêu là hữu học - còn có chỗ phải học (Saik-sa, sekha). Đến quả thứ tư là quả A La Hán (Ứng), hành giả đã diệt trừ hết thấy phiền não, đạt đến địa vị tự giác, nghĩa là “những việc nên làm đều đã làm trọn vẹn, không còn dục vọng, không phải sinh tử luân hồi nữa”. A La Hán được gọi là Ứng, vì hành giả đã trải qua nhiều giai đoạn tu chứng từ Sơ quả mới đến được địa vị ấy, cho nên xứng đáng nhận sự cúng dường tín thí của mọi người. Tóm lại, đến A La Hán là người đệ tử Phật đã đạt được địa vị tối cao, đã hoàn thành sự nghiệp tu đạo một cách cứu kính. Cũng do đó mà được mệnh danh là vô học-không còn gì phải học (Asaikksa, asekha).

Song thật ra quả vị đó rốt ráo cũng không ngoài cảnh giới tự giác, trong ấy do trình độ của mỗi người mà có nông, sâu khác nhau. Nhưng cái phương thức “sở tác dĩ biện” - đã làm trọn vẹn những điều phải làm (Krtakaraniya) ấy chưa thể giải quyết được những vấn đề thầm kín, nhỏ nhiệm. Đó là lý do đã phát sinh nhiều luận thuyết bất đồng giữa các bộ phái Phật giáo liên quan đến vấn đề tư cách của một vị La Hán. Ta có thể nói tóm tắt như sau: Thượng tọa bộ hệ hết sức đề cao giá trị của địa vị La Hán, nhưng Đại chúng bộ hệ lại lấy Phật làm quả vị tối cao, và coi địa vị La Hán là thường. Đại chúng bộ hệ (nhất là Án đạt la phái) cho rằng, dù là một vị La Hán đi nữa nếu nhục thể còn tồn tại, thì vẫn còn có hiện tượng di tinh trong mộng寐, đối với giáo lý còn có chỗ nghi vấn, cũng có khi không tự biết là mình đã chứng ngộ, hoặc có khi phải do thầy chỉ bảo cho

mới biết là mình đã chứng La Hán. Lại nữa, tuy là quả La Hán, nhưng vẫn phải dùng một phương tiện nào đó, chẳng hạn nếu không nhờ tiếng “Khổ” thì cõi lòng đôi khi không được phẳng lặng, bình thản. Khi những sự kiện ấy được nêu ra nghiêm nhiên nó đã trở thành một vấn đề to tát trong giáo giới. Theo tôi, mặc dầu Thượng tọa bộ có phản đối thể nào đi nữa thì đó cũng là một sự thật. Bởi vì, một người nhất đán chứng được quả La Hán tự giác chẳng nữa, có lúc cũng do một lẽ gì đó mà nhãng đi, điều ấy rất có thể có, và đó là một luận đề đã gây sôi nổi giữa các bộ phái và kết quả đã nảy sinh ra những thuyết Hữu thoái (có trở lui) và Vô thoái (không trở lui). Về điểm này tuy Phân biệt thượng tọa bộ, hoặc Hóa địa bộ, Kinh lượng bộ v.v... lấy cách thức làm tiêu chuẩn mà chủ trương thuyết Vô thoái, nhưng Chính lượng bộ, Đại chúng bộ, Hữu bộ v.v... thì lại lấy sự thực làm nền tảng mà thừa nhận thuyết Hữu thoái. Song thừa nhận thuyết ấy không có nghĩa là thoái chuyển hoàn toàn, mà chỉ thừa nhận đôi khi vị La Hán cũng còn có trạng thái tương tự như một người phạm phu, cho nên nhất đán đã chứng được quả La Hán thì quyết không bao giờ mất nữa. Về điểm này, bất luận là phái nào cũng đều công nhận như thế cả.

Dù chủ trương thuyết Hữu thoái hay thuyết Vô thoái, song nếu còn có nhục thể thì tuy là một vị La Hán cũng vẫn không khỏi có những nhược điểm của con người. Đó là một sự thật. Trong nội tâm, mặc dầu một vị La Hán đã đạt tới trạng thái vắng lặng và giải thoát tuyệt đối, nhưng về ngoại thể, không nhiều thì ít, vẫn còn có chướng ngại. Căn cứ vào ý nghĩa ấy mà nhận xét một vị La Hán, tuy hiện đã chứng

Niết bàn, song đứng trên lập trường luân hồi mà nói, thì La Hán chưa phải là quả vị cứu kính. Thời đại bấy giờ, các bộ phái Phật giáo gọi quả vị La Hán là Hữu dư Niết bàn (SaUpadisesaNirvana). Tuy là Niết bàn nhưng thân thể vẫn còn để trả cái nghiệp ở kiếp trước. (Danh từ Hữu dư Niết bàn lúc đầu chỉ áp dụng cho quả thứ ba thôi, nhưng ở đây lại xác định ý nghĩa có thân nhưng đã được giải thoát). Đến một thời kỳ nào đó, bỏ hẳn cái xác thịt này đi, tức là chứng được Vô dư Niết bàn (Anupadisesa-nirvana), một cảnh giới hoàn toàn vắng lặng, không sinh không diệt, nghĩa là một trạng thái giải thoát tuyệt đối. Song tiến lên một bước nữa, làm thế nào để hiểu được một cảnh giới như thế? Điềm đó giữa các bộ phái Phật giáo có nhiều luận thuyết khác nhau. Bởi vì cảnh giới ấy trên thực tế, cắt đứt mọi nhân duyên quan hệ, cho nên nếu nói theo phương diện này thì nó là cảnh giới hoàn toàn hư vô, ngôn ngữ, văn tự không thể diễn đạt được, nhưng tất cả các bộ phái khác, trên một hình thức nào đó, đều thừa nhận có một cảnh giới tích cực. Nhất là Đại chúng bộ chủ trương thuyết Tâm tính bản tịnh, như Độc Tử Bộ (Bạt đề tử bộ) thành lập thuyết không phải “ngã” (cái ta) cũng không lìa “ngã”, cho cảnh giới đó là một trạng thái thường lạc ngã tịnh (lúc nào cũng yên vui, trong sạch và giải thoát).

Chương thứ ba:
**ĐẠI THỪA PHẬT GIÁO ĐẾN THỜI ĐẠI
LONG THỤ**

Tiết thứ nhất:
**NGUỒN GỐC VÀ ĐẶC CHẤT CỦA TƯ TƯỞNG
ĐẠI THỪA**

Nếu đứng về phương diện hình thức mà nhận xét sự tiến triển của Phật giáo, thì ta thấy đến thời đại Bộ phái Phật giáo, tổ chức Phật giáo đã khá hoàn bị. Những kinh điển căn bản và sự giải thích về giáo nghĩa đã được xác định, rồi đến những quy định của giáo đoàn cũng mỗi ngày mỗi trở nên tinh vi, cho nên không bao lâu cái tinh thần hoạt bát của Phật giáo Nguyên thủy cũng đã phai mờ dần, và cuối cùng đối với lòng người, Phật giáo không có được sự tiếp xúc chặt chẽ, đó là một sự thật hiển nhiên. Cái gọi là Đại thừa, Bộ phái Phật giáo, tất cả đều được coi như Tiểu thừa (Hinayana) chính là do ở điểm đó. Dĩ nhiên, cùng là Bộ phái Phật giáo, nhưng trên thực tế, Đại chúng bộ, đặc biệt là Ấn đạt la phái vẫn giữ lập trường tự do, và tuy cố hết sức gây một phong trào mới theo đúng tinh thần truyền thống của Phật giáo, nhưng vì hạn chế của các bộ phái nên

cũng đành chịu bó tay. Tóm lại, khoảng trước hay sau kỷ nguyên Tây lịch, thì bộ phái Phật giáo đã đến một trạng thái đường cùng, đó là sự thật không thể chối cãi.

Thế rồi phái tự do thừa kế Đại chúng bộ lại thí nghiệm một lần nữa để mở đường tiến, đả phá tất cả hình thức Bộ phái Phật giáo, khôi phục tinh thần của Phật Tổ để thích ứng với thời đại, đó là sự vận động của Đại thừa. Cũng do đấy mà Đại thừa Phật giáo là tinh thần truyền thống của Tiểu thừa, mặt khác lại vận động phản đối hình thức Tiểu thừa Phật giáo. Như thế ta có thể cho Đại thừa Phật giáo là một phong trào phục hưng.

Nhưng phong trào Phật giáo Đại thừa được phát động vào thời kỳ nào, từ địa phương nào, do nhân vật nào, và lấy gì làm tiêu biểu? Về vấn đề này, không cần nói, phân chi tiết tuy có điều không thể biết nhưng phân đại thể, ta có thể đưa ra khảo sát theo thứ lớp sau đây:

Trước hết căn cứ vào thời đại để nhận xét thì tư tưởng Đại thừa đã nảy mầm từ Nguyên thủy Phật Giáo, nhưng mãi khoảng trước hay sau kỷ nguyên Tây lịch mới thật sự trở thành phong trào rõ rệt. Theo văn hóa Ấn Độ, căn cứ vào những văn phẩm trước tác khoảng trước, sau Công nguyên thì tư tưởng Đại thừa vẫn chưa hình thành rõ rệt, mà theo lịch sử dịch kinh của Trung Hoa, thì cũng mãi đến thế kỷ thứ hai sau Tây lịch các kinh điển Đại thừa mới được phiên dịch. Cho nên nếu bảo Đại thừa Phật giáo đã phát khởi từ trước kỷ nguyên Tây lịch thì e không đúng. Song đã là thế kỷ thứ hai sau Tây lịch, thì những kinh điển chủ yếu của Đại thừa đều có thể được nhận là những kinh

điền do Phật nói. Còn về hình thức thì mãi đến khoảng trước hay sau kỷ nguyên Tây lịch, cuộc vận động Đại thừa mới thật thành hình. Tuy đại khái như thế, song ta có thể tin chắc là Đại thừa Phật giáo đã hưng khởi vào khoảng thời gian đó.

Điểm thứ hai là vấn đề liên quan đến nơi trung tâm của Đại thừa lúc mới phát khởi. Vấn đề này giữa các học giả tuy có nhiều ý kiến khác nhau nhưng riêng tôi, tôi vẫn nhận Nam Ấn Độ, nhất là khu vực thuộc Ấn đạt la phái, là trung tâm đầu tiên của Đại thừa, đặc biệt nơi đã phát sinh ra Bát Nhã Đại thừa. Địa phương Ấn đạt la, như trên đã nói, là khu vực mà phái tự do thuộc Đại chúng bộ rất hưng thịnh, tư tưởng của phái này quan hệ mật thiết với Đại thừa, do đó miền Nam Ấn Độ có thể là địa điểm cơ bản của Đại thừa. Hiện trong Tiểu phẩm Bát nhã cũng nói: “Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa này bắt đầu ở phương Nam, rồi từ phương Nam tràn qua phương Tây, lại từ phương Tây truyền về phương Bắc”. Ta có thể cho câu nói trên đây là một trong những truyền thuyết đáng tin cậy. Tuy thông thường vẫn cho Đại thừa phát khởi ở phương Nam, song trái lại, Bắc Ấn Độ mới là trung tâm phồn thịnh của Đại thừa. Nếu ta đem nghệ thuật và văn học của Phật giáo còn lưu truyền đến ngày nay làm chứng cứ để đối chiếu, ta thấy điều đó rất rõ ràng! Cho nên, nếu nói một cách tổng hợp thì: tư tưởng Đại thừa đã phát khởi ở cả hai miền Nam và Bắc Ấn, Nam Ấn đại biểu cho Không luận, Bắc Ấn đại biểu cho hữu luận. Đến khi cả hai trào lưu hợp lại thì cuộc vận động Đại thừa đã trở nên rõ rệt.

Nhưng ai đã đề xướng cuộc vận động Đại thừa? Về vấn đề này trên đại thể, ta có thể nói do hai hạng người đã phát động: hạng thứ nhất là các vị tỳ khưu có óc tiến bộ; hạng thứ hai là những nam, nữ cư sĩ theo chủ nghĩa tự do. Đặc biệt do hạng người thứ hai mà tư tưởng Đại thừa đã trở thành tư tưởng vô cùng hoạt bát, theo những kinh điển Đại thừa thì như cư sĩ Duy Ma Cật, Thắng Mạn phu nhân, Hiền Hộ v.v... tất cả mười sáu nhà hiền sĩ đều được coi là những nhân vật rất trọng yếu, nghĩa là họ đã đóng vai trò quan trọng trong sự phân phái giáo lý. Thông thường, những tỳ khưu bị truyền thống trói buộc, còn cư sĩ tại gia, tuy cũng theo truyền thống song trực tiếp thích ứng cuộc sống với hoàn cảnh, muốn cố duy trì chân tinh thần của Phật, nên kết quả đã nảy sinh ra cuộc vận động đó. Như vậy, ta có thể nói cuộc vận động Đại thừa lúc đầu đối với bản vị giáo hội của bộ phái Phật giáo chỉ là chủ trương cá nhân, còn đối với phương diện chuyên môn của Bộ phái Phật giáo thì đó là một cuộc vận động thông cả tục và tăng.

Cuộc vận động ấy là cuộc vận động canh tân giáo hội, cho nên có thể người ta đã áp dụng mọi hình thức trong việc phát động phong trào cách mệnh. Song điểm mà người ta chú trọng hơn cả là sự kết tập kinh điển mới, nghĩa là ngoài ba tạng Thánh điển (Kinh, Luật, Luận, của Tiểu thừa) ra, người ta kết tập những giáo tạng mới chủ trương đại biểu cho chủ ý Đức Phật. Nếu đem so sánh với Thánh điển A Hàm, về hình thức, lối kỹ thuật có tính chất văn học, thể tài từ khúc, biểu diễn tư tưởng một cách tự do phóng khoáng, thì đó là những đặc sắc của kinh điển Đại thừa, nhưng so với kinh điển truyền thống thì những kinh Đại

thừa, bất luận về nội dung hay hình thức, đều đã biến hóa rất nhiều và có một tiêu chí bất đồng rõ rệt đối với Phật giáo truyền thống từ xưa. Nói tóm lại một câu là: “Quy y Phật”, lấy Phật làm lý tưởng tối cao để quy định hành vi của mình, theo giáo lý truyền thống của Tiểu thừa, như đã nói ở trên, Phật là một bậc người thường không thể đạt được, người ta chỉ có thể là đệ tử Phật, nghe lời Phật dạy để tự giải thoát lấy mình, còn việc hoạt động cứu thế độ sinh thì chỉ có Phật mới làm được, chứ người thường không thể bắt chước, chính cũng vì thiếu sự hoạt động cứu thế ấy mà Bộ phái Phật giáo đã trở thành chủ nghĩa xuất gia, chủ nghĩa tịch tĩnh và tiêu cực, mà nguyên nhân phát sinh ra chủ nghĩa Đại thừa cũng vì người ta không thỏa mãn với chủ nghĩa vô hoạt động của Bộ phái Phật giáo. Bất luận là người thế nào, chỉ cần lập đại chí nguyện, cuối cùng đều có thể thành Phật. Giáo lý Nguyên thủy Phật Giáo đã nói rõ ràng như thế, cho nên bản thân ta có thể lấy Phật làm lý tưởng, có thể trở nên viên mãn như Phật, có thể trừ hoạch công việc cứu thế độ sinh như Phật không khác, nhưng điều chủ yếu là phải thuận theo ý Phật. Tiểu thừa chủ trương chủ nghĩa nhất Phật, Đại thừa lập ra thuyết đa Phật chính cũng do tư tưởng trên mà ra. Ai cũng có thể thành Phật, và nếu đã hoàn thành được quả vị Phật thì có thể tồn tại. Quan niệm của Đại thừa về Phật cũng do điểm ấy mà có.

Song, trên thực tế Đại thừa mặc dầu lấy Phật làm lý tưởng tối cao, công nhận rằng người ta không thể bỗng chốc thành được Phật, điều đó tưởng không cần nói. Thế thì điểm then chốt của Đại thừa là: muốn được viên mãn như Phật, người ta phải tu hạnh Bồ tát (Bodhisattva-người

cầu Đại giác), trên cầu đạo Bồ đề, dưới phát đại nguyện hóa độ chúng sinh, vì lợi ích của chính mình và của cả thế giới mà nỗ lực tu hành làm mọi việc thiện. Tuy Đại thừa căn cứ vào kinh Bản Sinh cổ điển miêu tả mọi hiện hình của các Bồ tát chẳng qua cũng chỉ liên quan đến các tiền thân của Phật Thích Ca mà thôi. Ngoài việc thừa nhận sự tồn tại đồng thời của vô số Bồ tát ra, Đại thừa chủ trương rằng, bất cứ ai, chỉ cần phát tâm Bồ đề, đều có thể dự phần vào hàng Bồ tát. Đó là một trong những đặc sắc của lập trường Đại thừa. Sau Đại thừa còn được gọi là Bồ tát thừa, chính cũng vì lý do ấy, mà một vị Bồ tát, như trong kinh Bản Sinh đã nói rõ không nhất định cứ phải xuất gia làm Sa môn, trái lại những người tại gia, mặc dầu còn gánh vác nhiều chức vụ, chỉ cần phát tâm niệm trên cầu đạo giác ngộ, dưới hóa độ chúng sanh, đều có thể gọi là Bồ tát. Do đó mà phạm vi hoạt động trở nên rộng rãi và nhân sinh quan cũng có tính cách tích cực, khẳng định. Đối với Tiểu thừa, điểm đó là tiêu biểu rất rõ rệt của Đại thừa. Cho nên, đặc sắc của Đại thừa tuy lấy Phật làm lý tưởng, nhưng thật thì muốn thông tục hóa (xã hội hóa) Phật giáo. Muốn thực hiện mục tiêu và lý tưởng tối cao ấy nên các vị Bồ tát đều xả thân làm việc.

Trở lên, tuy mới chỉ đứng về phương diện nội bộ của giáo hội Phật giáo để tìm hiểu nguồn gốc sự phát khởi của Đại thừa, nhưng ngoài điểm ấy ra còn một nguyên động lực khác nữa đã thúc đẩy phong trào Đại thừa bành trướng mạnh, đó là tư tưởng giới Ấn Độ thời bấy giờ đối với Phật giáo có tính cách kích thích. Ta không thể bỏ qua được điểm này. Đương thời ấy hai thi phẩm tuyệt tác Ramayana

và Mahabharata đã được hoàn thành, số luận, thắng luận và nhiều triết thuyết khác nhau cũng đã được thành lập, mà Tân Bà La Môn giáo lấy Tỳ nữ noa và Thấp bà là trung tâm cũng đã dần dần đến thời kỳ hưng thịnh. Thêm vào đó ở miền bắc, văn hóa Hy Lạp, Ba Tư cũng đã xâm nhập Ấn Độ. Đó là một thời đại có ảnh hưởng về mọi mặt. Cuộc vận động Đại thừa Phật giáo tuy là thừa kế hệ thống của Nguyên thủy và Tiểu thừa Phật giáo, song về khía cạnh nào đó, ta có thể nói cuộc vận động ấy là một sách lược đáp ứng với nhu cầu thời đại, muốn phát huy tinh thần Phật giữa các trào lưu phồn tạp đó. Ấy là một sự thực mà các nhà nghiên cứu Phật giáo với tinh thần vô tư không thể không thừa nhận. Cho nên, trong các kinh điển Đại thừa có chỗ rất gần gũi với Tân Bà La Môn giáo cũng là lẽ tất nhiên vậy. Thường theo sát thời đại để mở rộng phạm vi giáo tuyên, áp dụng thái độ hồng pháp của Nguyên thủy Phật giáo, khác hẳn với thái độ coi thường thời đại của Tiểu thừa, đó là đặc chất của Đại thừa Phật giáo.

*Tiết thứ hai:***NHỮNG KINH ĐIỂN VÀ TƯ TƯỞNG CHỦ YẾU
CỦA ĐẠI THỪA TRƯỚC THỜI ĐẠI LONG THỤ**

Như trên tôi đã lần lượt nêu ra những lý do làm cho cuộc vận động Đại thừa nảy nở và thịnh hành. Nhưng lúc đầu, Đại thừa Phật giáo chẳng qua chỉ như một cái bóng chập chờn giữa sa mạc mênh mông, thật sự giáo lý Đại thừa được xiển dương và lưu truyền cùng sự tổ chức thành giáo hội Phật giáo thì phải đợi đến La Hán Bồ tát. Song Long Thụ không phải là nhà biên tập kinh điển Đại thừa, mà chỉ là nhà chú giải, lợi dụng những kinh điển Đại thừa đã có từ trước để phát động một phong trào nghiên cứu Đại thừa mà thôi. Cho nên, muốn tìm hiểu Đại thừa đến đời Long Thụ, trước hết ta phải lưu ý đến điểm này: đến thời Long Thụ những kinh sách nào của Đại thừa đã được thành lập? Và kinh sách ấy cổ xúy những tư tưởng gì?

Muốn biết những kinh điển Đại thừa đến thời Long Thụ, ta có hai cách:

1) Tìm các kinh điển mà Long Thụ đã dẫn chứng trong các tác phẩm của Ngài.

2) Xem những kinh Đại thừa đã được phiên dịch tại Trung Quốc đến thời đại Long Thụ (thế kỷ thứ III sau Tây lịch).

Long Thụ có rất nhiều tác phẩm, nhưng đặc biệt trong Đại trí độ luận và Thập trụ tỳ bà sa luận Ngài đã dẫn chứng rất nhiều các kinh Đại thừa mà đương thời tản mát khắp

nơi, vì lý do ấy cho nên những kinh mà Long Thụ đã dẫn chứng, ít nhất có thể được coi là giềng mối tiêu biểu cho các kinh điển Đại thừa thời bấy giờ. Để bổ khuyết lý do ấy, ta có sự thực lịch sử dịch kinh ở Trung Quốc. Như Chi Lô Ca Sấm (đến Trung Quốc 167 sau Tây lịch), Ngô Chi Khiêm (đến Trung Quốc năm 220) Khương Tăng Hội (đến Trung Quốc năm 225), Trúc Pháp Hộ (đến Trung Quốc năm 265) v.v... đều là những người trước Long Thụ và đồng thời với Long Thụ. Nhận xét những kinh điển Đại thừa do các vị kể trên phiên dịch thì đại khái ta có thể nói những kinh điển đó đã được thành lập trước và đồng thời với Long Thụ.

Cứ theo phương pháp ấy mà sưu tầm trong các kinh, tuy cũng có nhiều kinh không còn lưu truyền đến ngày nay nhưng ta thấy cũng có nhiều điển nhất trí với những kinh điển hiện tại. Tựu trung, nếu nói đến những kinh điển chủ yếu, thì trước hết ta phải kể đến kinh Đại phẩm Bát Nhã (25,000 bài tụng bát Nhã, bằng Quang Tán Phóng Quang Bát Nhã), kinh Tiểu phẩm Bát Nhã, (8,000 bài tụng Bát Nhã, bằng Đạo Hành Bát Nhã hoặc Phật Mẫu Bát Nhã), kinh Pháp Hoa, kinh Thập Địa, Nhập Pháp Giới Phẩm, và các kinh khác như Hoa Nghiêm bộ, kinh A Di Đà (Đại Vô Lượng Thọ kinh, kinh Bát chu tam muội, kinh Duy ma cật, kinh Thủ Lăng Nghiêm, kinh Tư ích Phạm Thiên Sở Vấn Bản Nguyên, v.v... Ngoài ra vẫn còn có nhiều kinh điển Đại thừa khác nữa. Dĩ nhiên là những kinh điển đó không thể có cùng một hình thức, cùng một nội dung như những kinh điển lưu truyền hiện nay. Hơn nữa, cũng có nhiều bộ so với các kinh ngày nay vẫn chưa được hoàn toàn. Nhưng

dù sao thì những kinh điển chủ yếu của Đại thừa đến thời kỳ Long Thụ-it nhất về phương diện nguyên hình-đại để cũng đã được thành lập rồi. Điều đó, theo phương pháp khảo sát kể trên, ta có thể xác định được.

Song các kinh điển kể trên đã được thành lập qua các giai đoạn như thế nào? Giữa các kinh điển đó lại có những tư tưởng nào tương thừa, tương tiếp với nhau: đó là vấn đề cực kỳ khó khăn, không phải một sớm một chiều có thể giải quyết được. Nhưng ở đây tôi sẽ theo thứ tự khảo sát một cách đại khái sự quan hệ giữa những kinh điển chủ yếu của Đại thừa như sau.

Nếu xét theo phương diện địa dư thì như trên đã nói, tuy cũng là Đại thừa Phật giáo, nhưng lúc khởi nguyên lại là hai phái. Một phái chuyên tôn sùng lý tưởng Bồ tát và Phật làm trung tâm. Còn phái kia lại lấy Nam Ấn Độ làm căn cứ phát khởi và lấy Bát Nhã làm trung tâm, chuyên dùng sự quan sát lý niệm làm chủ. Về phương diện tín ngưỡng có thể nói phái trên dựa vào triết học để khai triển. Song đúng ra, nói đến hai hệ thống ấy, những kinh điển đã được biên tập thành, đại khái có hai yếu tố lớn ảnh hưởng, hỗn hợp lẫn nhau, nếu đem chia theo địa dư, trên thực tế, sẽ là một vấn đề rất khó khăn, vả lại, trên căn bản nguyên khởi, dù có Bắc Nam khác nhau, nhưng bất luận phái nào, đều lấy thế nguyện “trên cầu đạo Bồ đề, dưới hóa độ chúng sinh” của Bồ tát làm trung tâm cả, vì những kinh Đại thừa đều giống nhau ở điểm tư tưởng cho các pháp là không, bởi thế căn cứ vào địa dư khác nhau để phân loại, tuy là vấn đề sau này song từ trước ta có thể nhận ra tất cả kinh văn đó

đều thuộc một trào lưu nhưng phân hóa theo những phương hướng bất đồng mà thôi. Tôi cho rằng, căn cứ trên lịch sử tư tưởng để khảo sát các kinh điển là một điều tiện lợi hơn cả. Vì vậy, nếu lấy Bát Nhã là điểm xuất phát của tất cả kinh điển chủ yếu, tôi thiết tưởng trước hết nên nói rõ đặc chất và mối tương quan của tư tưởng Bát Nhã đã.

KINH BÁT NHÃ (Prajnapatamita-Sutra)

Bát Nhã là bộ kinh tối cổ và căn bản nhất trong các kinh Đại thừa. Tư tưởng “không” trong kinh Bát Nhã là kết luận của Duyên sinh quan trong Nguyên thủy Phật Giáo, là một tổng hợp của các tư tưởng “không” đối với bộ phái Phật giáo mà đã đồng thời phát đại. Nhân sinh quan, thế giới quan trong tất cả các kinh Đại thừa đều được xây dựng trên nền tảng Bát Nhã.

Bát Nhã, như từ xưa vẫn truyền thuyết, là giáo pháp thông cả ba Thừa (Thanh văn, Duyên Giác, Bồ tát), hơn nữa, có thể nói là mẹ đẻ của tất cả kinh giáo Đại thừa. Do đó, bộ kinh Bát Nhã dần dần đã tăng lên rất nhiều, và cuối cùng đã trở thành đại tạng thư, như bộ đại Bát Nhã do Huyền Trang dịch gồm sáu trăm quyển. Song như trên đã nói, Bát Nhã được lưu hành vào thời đại Long Thụ thì chỉ có Tiểu phẩm Bát Nhã (Astasahasrika-Prajnaparamita) và Đại phẩm Bát Nhã (Pancavimsa-Sahasrika-Prajnaparamita) mà thôi. Theo lịch sử dịch kinh thì Tiểu phẩm Bát Nhã do Trúc Phật Sóc (đến Trung Quốc vào năm 172) đời Hậu Hán hay Chi Lô Ca Sấm dịch là Kinh Đạo Hành, có chừng 10 hồi; Đại phẩm Bát Nhã do Pháp Hộ đời Tây Tấn dịch là

Quang Tán Bát Nhã có chừng bốn hồi. Song xét theo nội dung thì Đại phẩm Bát Nhã là sự mở rộng thêm của Tiểu phẩm Bát Nhã, nếu trong đó tư tưởng có khai triển thì phần lớn chỉ khai triển về phương diện “diệu hữu”.

Muốn đem lập trường của kinh Bát Nhã so sánh với các kinh khác thì điều đó rất đơn giản. Bát Nhã chủ trương từ bản chất của hết thảy các pháp quán sát để thấu suốt tính “không” tạo thành một sức sinh hoạt hoạt động tự do, không bị trở ngại hoặc tù hãm. Tính “không” ấy nếu theo Tiểu Thừa Phật giáo phân tích mọi sự vật thì không thể nào thấu suốt được, chỉ có thể căn cứ vào sự trực quán tổng hợp của Đại thừa mới có kết quả. Sự thấu suốt đó gọi là Bát Nhã, tức trí tuệ và tri thức (Vijnana) hoàn toàn khác nhau về tính chất tri thức nhờ sự tích tụ của kinh nghiệm mà có, còn trí tuệ siêu việt hẳn cái mà tri thức biểu hiện, siêu việt nhận thức kinh nghiệm và lấy sự tổng hợp làm đặc sắc. Cho nên gọi là trí tuệ hay là “không” thật ra cũng chỉ là một, chẳng qua cùng một sự thực mà đứng về phương diện chủ quan thì gọi là trí tuệ (Bát Nhã), mà đứng về phương diện khách quan thì gọi là “không”. Do trí tuệ mà đạt đến nhận thức “không”, đó là lập trường kinh Bát Nhã, nhưng nếu căn cứ vào đây mà giải thích vũ trụ quan và nhân sinh quan trong Bát Nhã như một chủ nghĩa hư vô thì sẽ là một điều sai lầm rất lớn. Mục tiêu của Bát Nhã, nhắm đến cái gọi là “Vô đắc chí quán”, không bị giam cầm bởi ngã chấp, dục vọng, mà tâm cảnh và hoạt động phải được hoàn toàn tự do, không bị ngăn ngại. Điều đó không có nghĩa là tiêu hủy thế giới thực tại trong ý niệm một cách miễn cưỡng, nhưng chỉ dựa vào cái ngã cá biệt để đả phá giá trị thế giới. Vì khi

đã đạt đến trạng thái “không” thì lâng lâng thanh thoát, không còn một chút phiền não gì quấy rối. Đồng thời, thế giới trước kia cũng hoàn toàn biến đổi, trở thành một cảnh giới tươi sáng, mới mẻ. Đó tức là”Chân không diệu hữu”. Từ Tiểu phẩm đến Đại phẩm Bát Nhã, ta thấy khuynh hướng ấy rất rõ rệt.

Kinh Bát Nhã tuy một mặt chủ trương “không” nhưng mặt khác lại ám thị một sắc thái phiếm thân luận. Điều đó cũng dễ hiểu, như trong Trí độ luận, quyển 72, Long Thụ đã nói rõ ý ấy như sau: “Trong kinh Bát Nhã ba La Mật Đa, có lúc phân biệt tính không của các pháp đó là phần thô thiển; có khi lại nói các pháp thế gian tức là Niết bàn, đó là phần thâm thúy. Cái sắc pháp tức là Phật pháp”. Căn cứ vào đó ta thấy cuộc sống chân thực và công năng của nó đã được thuyết minh một cách khoáng trương trong kinh Bát Nhã, nghĩa là, phán đoán về giá trị nhân sinh theo kết quả hoán chuyển căn bản, ta có thể nói: từ trước những cái thường làm cho ta bận tâm như khổ, vui, nghèo, giàu, mê, ngộ, thiện, ác, bây giờ đều siêu việt hết, dù ở trong hoàn cảnh nào, hành giả bao giờ cũng triệt để biểu dương cuộc sống “làm chủ ý muốn của mình”.

Tóm lại, lập trường Bát Nhã xuất phát từ vọng tâm duyên sinh quan, bao giờ đưa nó về tính “không” thì lúc đó mới thật sự mở được chân trời tự do giải thoát. Căn cứ trên lập trường ấy cuối cùng Bát Nhã đã khai triển một thế giới diệu hữu vô cùng linh động và trung thực, và tư tưởng chân không diệu hữu ấy là nền tảng của tất cả tư tưởng Đại thừa. Duy có điểm sai khác là chú trọng ở chân không hay ở diệu

hữu? Lấy nó làm nhân các hoạt động hay chỉ để quán chiếu thế giới? Chú trọng ở sự hành đạo hay chỉ thuyết minh cho cực tinh vi? Đó là những điểm bất đồng, nhưng xét cho cùng, ta có thể nói tất cả các kinh điển Đại thừa đều phát xuất từ Bát Nhã, lấy Bát Nhã làm trung tâm. Do đó, thấy trong Phật pháp, kinh Bát Nhã đã chiếm một địa vị trọng yếu như thế nào rồi.

KINH HOA NGHIÊM

(Avatamsaka or Gandaryuha).

Trong Bát Nhã đầy đủ phương diện hiện hữu. Tuy tư tưởng đó dần dần khai triển trong phạm vi kinh Bát Nhã, nhưng dù sao cũng phải quyết tâm đạt đến cảnh địa ấy. Để kế thừa tư tưởng đó, kinh Hoa Nghiêm đã đứng trên lập trường Tịnh tâm duyên sinh để mở rộng vũ trụ quan về phương diện diệu hữu. Đương nhiên, trên thực tế bộ Đại Hoa Nghiêm 80 quyển, hoặc Hoa Nghiêm 60 quyển hiện nay không biết có phải toàn bộ là sản phẩm thuộc thời đại Long Thụ không, điều đó tuy vẫn chưa thể quyết định được, nhưng theo sự dẫn dụng trong những tác phẩm của Long Thụ thì chắc chắn kinh Thập Địa và Nhập pháp giới phẩm đã có rồi. Nếu theo lịch sử dịch kinh thì đa số bộ Thánh điển Hoa Nghiêm là do các Ngài Chi Lô Ca Sấm, Chi Kiên và đặc biệt là Pháp Hộ phiên dịch. Như vậy, ta có thể suy định rằng, phần lớn kinh Hoa Nghiêm đã được thành lập từ trước thời đại Long Thụ.

Lập trường Hoa Nghiêm là lập trường duy tâm. “Ba cõi mà có là đều do ở cái tâm”, mười hai nhân duyên được chia ra, đều y theo một tâm”, đó là những câu nổi tiếng

trong kinh Thập Địa. Lại những câu này nữa: “Tâm như người thợ vẽ, vẽ đủ năm uẩn (ngũ uẩn), hết thấy trong thế giới, không một pháp gì không do tâm tạo”. Căn cứ vào đó ta đã thấy rõ lập trường Hoa Nghiêm. Song giữa Bát Nhã và Hoa Nghiêm có nhiều điểm rất khác nhau-đĩ nhiên các thuyết pháp giữa hai bộ kinh này cũng có nhiều chỗ giống nhau Bát Nhã, như trên đã nói, đứng trên lập trường tịnh tâm để thuyết minh hết thấy các pháp trong thế giới. Theo kinh Hoa Nghiêm, sau khi thành đạo dưới gốc cây Bồ đề. Đức Phật ngồi tư duy trong 21 ngày, nhập Hải ấn đại định, hiện Đại Nhật Pháp Thân (Vairocana) thuyết pháp cho các hàng Bồ tát từ sơ địa trở lên để triển khai tư tưởng Hoa Nghiêm. Theo Nguyên thủy Phật Giáo thì kết quả của sự tư duy dưới gốc Bồ đề là duyên sinh quan, đó là căn cứ vào sự thực lịch sử. Song, duyên sinh quan của Nguyên thủy Phật Giáo bắt đầu từ vô minh và quy kết ở lão (già), tử (chết), nhưng Đức Phật đã đả phá vô minh mà lập nên cái thể tâm thanh tịnh (không tâm), tự mình quan sát duyên sinh, duyên sinh quan ấy qua một giai đoạn “không” rồi sau mới sinh khởi, nếu đứng trên lập trường diêu hữu mà nhận xét thì duyên sinh ấy mới chính thật là Tịnh tâm duyên sinh.

Vì dựa vào kết quả đó để khai triển, cho nên vũ trụ quan trong Hoa Nghiêm hoàn toàn là phiếm thần quan - toàn cõi pháp giới này là sự hiển hiện của pháp - Thân Tỳ Lô Xá na (Vairocana, mặt trời lớn). Nghĩa là trong một ngọn cỏ, một thân cây cũng có thể nói là phản ảnh toàn thế giới, trong cái giây phút, chốc lát cũng có thể bao hàm tính cách vĩnh viễn. Thế giới này là do không biết bao nhiêu sợi tơ duyên sinh đan dệt, qua tất cả không gian, thời gian,

không một vật gì mà không tương quan với nhau, dù nhỏ nhiệm như một máy bụi cũng không cô lập, thật là một kiến trúc vĩ đại, và vô cùng trang nghiêm! Nếu theo các nhà chú giải Trung Quốc thì đó là những lớp duyên sinh vô tận. Thuyết Thập huyền lục tướng trong Hoa Nghiêm Tôn đã nói rõ điều ấy.

Tóm lại, lập trường Hoa Nghiêm triệt để khoáng trương duyên sinh quan thành thế giới quan, chủ trương một tức hết thấy, hết thấy tức là một. Thế giới và pháp thân là một, và bất cứ ai, hễ tâm thanh tịnh đều có thể liễu ngộ được lý ấy. Nếu nói về mặt thí dụ thì đó là pháp thân thuyết pháp, mà nói đến chỗ cứu kính thì vẫn từ cái tâm giải thoát dẫn khởi, thuyết đó thật ra đã lấy duyên sinh diệt quan của Nguyên thủy Phật Giáo làm điểm xuất phát, rồi trải qua tư tưởng “không” của Bát Nhã mà đạt đến điểm chung cùng là vô tận duyên sinh quan.

KINH DUY MA (Vimalakirtinidesa-Sutra).

Dem sự dự tưởng trong Bát Nhã và Hoa Nghiêm thể hiện trên thực tế, đồng thời chuyên đứng trên lãnh vực cao siêu mà luận phá kinh điển Tiểu thừa, đó là kinh Duy Ma (kinh này từ Chi Khiêm đến Huyền Trang tất cả có sáu bản dịch, trong đó bản dịch được lưu hành phổ biến hơn cả là bản dịch thành ba quyển của Cưu Ma La Thập).

Lập trường kinh Duy Ma, chủ yếu tuy lấy Bát Nhã làm bối cảnh, nhưng lại chỉ khẳng định tất cả về phương diện diệu hữu mà chủ trương “không” về mặt tiêu cực của Bát Nhã, đó là đặc chất của Duy Ma. Bởi thế, đứng trên lập

trường vũ trụ luận mà nhận xét thì giữa kinh Duy Ma và Hoa Nghiêm có rất nhiều điểm tương đồng, điều đó tưởng không cần nói. Song lập trường căn bản của kinh này, về phương diện thế giới quan và tịnh độ quan, không ngoài việc lấy nhân cách con người và cuộc sống hiện thực làm chỗ tìm hiểu Phật đạo. Nếu theo lập trường “bất tư nghị giải thoát” của kinh này mà nói thì cuộc sống của người ta là sự biểu hiện của chân như tính, còn những thế giới sai biệt là các quốc độ thanh tịnh vậy. Bởi thế người muốn tu học đạo Phật không nhất định cứ phải xa lánh xã hội, tìm đến những nơi thâm sơn cùng cốc. Vẫn sống theo thế thường mà không xa đạo pháp, không đoạn trừ phiền não mà vẫn ở trạng thái Niết bàn, ngồi thiền định là trụ vào trực tâm, thân tâm, Bồ đề tâm, đó chính là đạo tràng. Đạo Phật chân chính không phải như Tiểu thừa Phật giáo, tránh xa thực tế, ở những nơi am thanh cảnh vắng, mà trái lại ở ngay trong cảnh phiền não, trong chỗ tạo tác mà tìm thấy Phật chủng. Đạo Phật chân chính là lợi dụng ngay chỗ bùn lầy nước đọng, bản thủ hôi thối làm cho bông sen bùng nở, tỏa hương thơm ngát, nghĩa là tìm đạo giác ngộ ngay trong phiền não, đó là lập trường kinh Duy Ma. Như vậy là kinh Duy Ma chủ trương ngã chấp và ngã dục tuy là tự nhiên tính, là phiền não, song trong cái ngã chấp và ngã dục ấy, ta vẫn có thể tìm thấy Phật tính hay tâm Bồ đề. Bởi vậy cuộc sống lý tưởng chân chính là diệt trừ ngã chấp và dục vọng để cho Phật tính hoặc tâm Bồ đề biểu hiện, đó là chủ ý của kinh Duy Ma.

Theo lập trường Bát Nhã dĩ nhiên phải đạt đến cảnh giới ấy, nhưng Tiểu thừa giáo truyền thống lại không thừa

nhận như thế, bởi vậy kinh Duy Ma, vì muốn duy trì lập trường đó nên phải luận chiến với Tiểu thừa giáo, đó là lẽ tất nhiên. Kinh này lấy tên của một cư sĩ tại gia là ông Duy Ma Cật để đặt tên kinh. Duy Ma Cật tuy là cư sĩ tại gia nhưng nhân cách đã siêu việt hẳn người thế tục, nhất là phần cấu kết của kinh này đã lấy Xá Lợi Phất làm trung tâm để biểu lộ năng lực kiến thức kém cõi của mười vị đại đệ tử, đó là điểm rất đặc biệt. Xá Lợi Phất là nhân vật lý tưởng của hàng Thanh Văn mà bị chê là kém cõi, cho nên đối với cách nhân cách kém cõi ấy, người ta lại càng công kích kịch liệt. Tóm lại, tất cả đều là chiến pháp đả phá toàn thể những người theo Tiểu thừa. Về điểm này, kinh Duy Ma ám thị cuộc vận động phản kháng Phật giáo truyền thống do những người tại gia cư sĩ chủ trương. Điều đó đã cho ta thấy không khí tự do vận động Phật giáo của thời bấy giờ có một ý nghĩa rất rộng yếu.

KINH THỦ LĂNG NGHIÊM TAM MUỘI

(Surangama-samdhi-sutra)

Kinh Thủ Lăng Nghiêm chủ trương dùng sức Tam muội (chính định) để phát huy năng lực “bất tư nghị giải thoát”. Kinh này có tất cả chín bản dịch, nhưng hiện giờ chỉ có bản dịch của Cru Ma La Thập là còn tồn tại.

Phật giáo, nhất là Đại thừa Phật giáo, tuy nói nhiều loại Tam muội nhưng trong đó chỉ hai loại mạnh nhất: Thủ Lăng Nghiêm Tam muội (Surangama-Samadhi) và Bát chu Tam muội (Pratyutpanna-Samadhi). Tựu trung, đặc tướng của Bát chu Tam muội là ở trong định mà thấy Phật, còn Thủ Lăng Nghiêm Tam muội căn cứ trên Bát Nhã Tam

muội chính hệ. Thủ Lăng Nghiêm là tiếng Ấn Độ, dịch là “kiện tướng”, “kiện hành” hoặc là “dũng phục”. Tuy không thể nói rõ nguyên ủy, nhưng theo chỗ tôi hiểu thì việc trọng yếu là tu trị cái tâm, làm cho tâm trở nên trong sáng như hư không, đó là đặc tướng của Thủ Lăng Nghiêm Tam muội. Theo kinh Lăng Nghiêm nói thì Tam muội ấy chỉ có các vị Bồ tát sau khi hoàn thành ngôi Thập địa mới có thể đạt đến được. Khi đến được Tam muội này, tức là trong đó đã bao gồm tất cả Tam muội, có được sự hoạt động hoàn toàn tự do không còn ngăn ngại nữa. Thật thì kinh Lăng Nghiêm đã nói Tam muội này có đến một trăm công năng, cho nên bất luận là tại gia, xuất gia, không có gì sai khác, cho nên bất luận là nơi thôn xóm hay chốn thị thành đều như nhau; bất luận đàn ông hay đàn bà đều bình đẳng nghĩa là tất cả đều được nhập Niết bàn mà không bỏ phần tự do sinh tử. Đó là điểm mà kinh Lăng Nghiêm tận lực chủ trương. Còn quy mô của kinh Duy Ma là kinh Lăng Nghiêm quy kết hết thảy về Thủ Lăng Nghiêm Tam muội.

Kinh Lăng Nghiêm tuy thừa kế hệ thống kinh Duy Ma và kinh Thập Địa nhưng dần dần cũng đã áp dụng thái độ điều hòa với Nhị thừa. Về điểm thụ ký, tuy kinh này rất gần với kinh Pháp Hoa, song vẫn chưa nói về rằng Lăng Nghiêm là tác phẩm ra đời trước Pháp Hoa.

KINH DIỆU PHÁP LIÊN HOA (Saddharma-Pundarika-Sutra).

Những kinh điển phát xuất từ kinh Bát Nhã, trải qua Hoa Nghiêm, kinh Duy Ma, kinh Thủ Lăng Nghiêm Tam muội v.v... đã dần dần khai triển về mặt diệu hữu. Song đối

với sự quan hệ với người mà nói, ngoài Bát Nhã là bộ kinh thông cả Tam thừa ra, các kinh khác đều lấy Bồ tát làm chính cơ mà sinh ra thái độ bài xích Nhị thừa (Thanh Văn, Duyên Giác). Nếu xét đến lập trường mới với sự tất yếu của nó, đó là một thái độ bất đắc dĩ. Song sự miễn cưỡng đó chính là điểm đặc thù của Đại thừa, vì Đại thừa muốn làm cho hết thảy chúng sinh hướng đến Phật thừa mà không trái với sứ mệnh của nó từ trước. Điểm này bao gồm sự thức tỉnh Nhị thừa, muốn hết thảy đều về một Phật thừa, đó là dụng ý của kinh Pháp Hoa. Bộ kinh này chia làm 28 phẩm (hoặc 27 phẩm), nguyên bằng tiếng Phạn cũng có, về chữ Hán thì từ Pháp Hộ trở đi có ba bản dịch, ở Tây Tạng cũng có bản dịch được lưu hành hơn cả là bản dịch của Cưu Ma La Thập gồm 7 quyển, 28 phẩm.

Trong 28 phẩm Pháp Hoa, 14 phẩm trọng yếu nhất, và được gọi là bộ phận “Tích môn”. Sở dĩ trọng yếu là vì ý nghĩa sau đây: một đời Đức Phật thuyết pháp, tuy rất nhiều, nhưng mục đích duy nhất là muốn khiến cho hết thảy mọi người hướng về một Phật thừa. Song vì căn cơ của chúng sinh không đồng đều nên mới tạm nói Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ tát Tam thừa. Tuy có Tam thừa sai biệt nhưng chẳng qua đó chỉ là phương tiện dẫn dụ mà thôi chứ bản nguyện của Phật ra đời là cuối cùng đưa Tam thừa dung hợp thành Nhất thừa, tức là Phật thừa. Vì muốn nêu rõ bản ý ấy nên kinh Pháp Hoa đã dùng những thí dụ rất sáng sủa, khéo léo mà bất cứ ai cũng có thể hiểu được bản ý ấy: đó là thí dụ nhà lửa, ba xe, hóa thành và người con cùng tử của trưởng giả, vì tính cách phổ thông hóa vô cùng xảo diệu

của nó nên nếu đứng về phương diện văn học mà nhận xét, những thí dụ đó cũng có một giá trị rất cao.

Cũng vì muốn chứng thực chủ ý ấy, nên trong khi kinh Duy Ma coi thường Xá Lợi Phất, kinh Pháp Hoa lại lấy Xá Lợi Phất làm đầu mà thụ ký cho bao nhiêu đệ tử hàng Thanh Văn thành Phật sau này, tiến thêm một bước nữa, thụ ký cho cả Tỷ khuru ni, Long Nữ, và Đề Bà Đạt Đa tội ác. Trước kia, những vị Thanh Văn thường được coi như những người “tiêu nha bại chủng” đã đành, nhưng đến những người cực ác như Đề Bà Đạt Đa cuối cùng cũng được thụ ký thành Phật, cũng quy về một Phật thừa, điều đó chứng tỏ ai cũng có thể đạt được mục đích tối hậu vậy. Cơ sở kinh Pháp Hoa xây dựng trên hết thảy, cho rằng tất cả mọi người trong khoảng luân hồi vô hạn, cũng đã từng một lần được nghe các Đức Phật quá khứ nói kinh Pháp Hoa, nhưng vì cơ duyên chưa thành thực, cho nên khó hiểu được pháp Nhất thừa. Ngày nay Đức Phật Thích Ca khai thị mới thức tỉnh được tính tự giác của mọi người.

Kinh Pháp Hoa tuy đã có từ quá khứ xa xưa, thụ ký cho một người sẽ thành Phật sau này, nhưng cuối cùng đến Phật Thích Ca mới là người khai thị trung tâm huyền diệu ấy, nhưng chỉ thụ ký cho những người hiện diện trong Pháp Hội Linh Sơn thôi, thì sau này, khi Phật nhập diệt rồi, lấy ai là người thụ ký cho chúng sinh thành Phật! Về điểm này, trong kinh Pháp Hoa Phật Thích Ca đã đề xướng “Phật thân thường trụ quan” (Thân Phật thường còn), đó là 14 phẩm sau, và được coi là trung tâm tư tưởng của cái gọi là “Bản môn”. Theo đó thì Phật Thích Ca tuy thị hiện nhập diệt,

nhưng đó chẳng qua chỉ là giả hiện, chứ thật ra Phật thân là bất diệt, cho nên người nào muốn được thấy thân Phật nghe pháp, bất cứ lúc nào (lâu xa cũng được), hay bất cứ nơi nào (thường ở trên núi Linh Thứu), Phật đều hiển hiện để thuyết pháp và thụ ký, bởi thế có thể nói đó là bảo chứng vĩnh viễn ở tương lai cho hết thảy chúng sinh thành Phật, vì đạt tới điểm tuyệt đỉnh từ pháp mà muốn thấy Phật nên nêu rõ giáo pháp là Pháp Hoa, mà lý pháp là Phật tính vĩnh viễn, lấy đây quy về Đức giáo chủ Thích Ca để thấy khả năng tính thành Phật của hết thảy chúng sinh.

Pháp Hoa là do giáo pháp (kinh Pháp Hoa) mà thấy lý pháp, rồi do lý pháp mà bàn đến pháp thân thường trụ để nói rõ chứng cứ tối hậu của chúng sinh thành Phật, Song Pháp Hoa không phải chỉ bàn về phần lý, mà trước sau vẫn muốn biểu hiện cái nhân cách hoạt động của Bồ tát, đó là đặc sắc của Pháp Hoa. Nếu nói theo phương diện hướng thượng (trên cầu đạo Bồ đề) thì chẳng hạn như sự tích của Thường bất kinh Bồ tát, Dược Vương Bồ tát, trải qua bao nhiêu đời kiếp, nỗ lực cầu đạo, không tiếc thân mệnh; nếu nói theo phương diện hướng hạ (dưới hóa độ chúng sinh) thì chẳng hạn như hành động cao cả của Bồ tát Quan Âm thị hiện cứu độ hết thảy chúng sinh. Đó là dùng cách hướng thượng hướng hạ để nói rõ sự khai triển của phần diệu hữu hóa vậy.

Tóm lại, chủ ý kinh Pháp Hoa là xoá bỏ sự phân biệt Đại Tiểu thừa, cuối cùng nêu lý do hết thảy có thể thành Phật làm căn cứ tối hậu để đạt đến Phật tính thường trụ quan, mà Pháp Hoa được nhận là vua của các kinh cũng

hoàn toàn do ở điểm này-mở Hội Tam Thừa, hết thấy đều thành Phật. Như vậy ai cũng biết thuyết “Thập như thị” đối với kinh Pháp vị tất đã có một nhiệm vụ trọng yếu.

NHỮNG GIÁO ĐIỂN CỦA TỊNH ĐỘ GIÁO HỆ LẤY KINH ĐẠI VÔ LƯỢNG THỌ LÀM TRUNG TÂM

Trở lên, tôi đã nói qua về tư tưởng chân không trong Bát Nhã trải qua các kinh điển và khai triển thế nào về phương diện diệu hữu. Song những điểm đó bất luận kinh điển nào cũng đều lấy hiện thế làm trung tâm, hoặc lấy hiện thế làm điểm xuất phát, mở đầu là Phật hay Bồ tát đảm nhiệm việc kiến thiết Tịnh độ. Theo lập trường đó thì Tịnh độ tuyệt không phải là vấn đề chỉ liên quan đến sau khi chết, hay một tương lai xa vời. Đem kết hợp vấn đề sau khi chết với quan niệm về Tịnh độ nhất định, đó là tư tưởng trong các kinh điển thuộc Tịnh độ giáo hệ. Cho đến hiện giờ, tuy lịch sử tư tưởng Phật giáo phát triển qua những giai đoạn phức tạp, nhưng theo lập trường ngày nay mà nhận xét thì tư tưởng Diệu Hữu đã sống động ở nhiều phương diện trong việc tế độ chúng sinh, ngày nay đặc biệt chỉ còn khuynh hướng cứu độ sau khi chết.

Tư tưởng vãng sinh Tịnh độ lưu hành ở thời đại Long Thụ đại lược có ba nguồn: thứ nhất, lấy Di Lạc Bồ tát (Maitreya-Từ Thị) làm chủ cầu sinh về cõi trời Đâu Suất; thứ hai, lấy Phật A Sơ (Aksobhya) làm chủ cầu sinh về nước Diệu hỷ ở phương Đông; thứ ba, lấy Phật Di Đà (Amitabha, Amitayus Vô lượng quang, Vô lượng thọ) làm chủ cầu sinh về cõi Cực Lạc ở phương Tây.

Di Lạc hiện giờ là một vị bồ xứ Bồ tát, đang ở trên cung trời Đâu Suất, sau này sẽ giáng sinh xuống thế giới Sa Bà, tu hành thành bậc Chính Giác để hóa độ chúng sinh. Đó là sự tin tưởng đã có từ thời Tiểu thừa Phật giáo. Trong kinh Di Lạc thành Phật, kinh Di Lạc hạ sinh v.v... và cả các kinh điển mà Long Thụ dẫn dụng chính đã nói rõ điều ấy. Do đó, tư tưởng muốn được sinh lên cung trời Đâu Suất sau khi chết, để trực tiếp nghe Di Lạc Bồ tát thuyết pháp đã thành hình và được giải thích trong kinh Quan Di Lạc Bồ tát Thượng Thắng Đâu Suất Thiên (kinh này do Tỳ Cù Kinh Thanh dịch). Trong những điều kiện để vãng sinh, trì niệm danh hiệu Di Lạc Bồ tát là điều tối khẩn, và tôi cho đó là đã chịu ảnh hưởng của tư tưởng Di Đà. Tư tưởng ấy tuy đã có nhưng thật thì cũng chỉ triển khai từ tư tưởng hạ sinh, song với thời gian trải qua Ấn Độ, Trung quốc, Nhật Bản, tư tưởng đó đã trở thành một tín ngưỡng.

Thứ hai là tư tưởng vãng sinh về nước Diệu Hỷ của Phật A Sơ Quan niệm Tịnh độ này có liên hệ rất sâu xa với kinh Bát Nhã. Bồ tát A Sơ lúc tu hành đã lập nhiều thệ nguyện (12 tự hành nguyện, 18 tịnh độ nguyện), cuối cùng thành Phật A Sơ và lập cõi Tịnh độ ở phương Đông, cầu sinh về phương này sau khi chết đó là lý tưởng của tín đồ Phật giáo Đại thừa. Tư tưởng vãng sinh về cõi nước của Phật A Sơ, ta thấy rất rõ tản mát trong các kinh Đại thừa. Tính chất đặc biệt của cõi này, nếu so với cõi Cực Lạc, ta thấy về phương diện lý tưởng hóa, và nhất là về phương diện đạo đức, xã hội và văn hóa thì lại có một sắc thái đặc thù, hơn hẳn cõi Cực Lạc, vì điều kiện để vãng sinh về cõi Diệu Hỷ phải do tự lực, lấy pháp “quán không” trong kinh

Bát Nhã làm chủ, nên ý nghĩa rất khác xa với tư tưởng tha lực của bản nguyện Di Đà. Tư tưởng A Sơ này, như trên đã nói, tuy đã tản mát trong các kinh, nhưng đến khi Chi Lô Ca Sấm dịch kinh A Sơ Phật Quốc, và Bồ Đề Lưu Chi dịch Hội Bất Động thứ 6 trong kinh Bảo Tích, thì nó mới được biên tập thành hệ thống.

Sau hết là tư tưởng Cực Lạc của Phật A Di Đà. Vào thời đại Long Thụ chỉ y vào kinh 24 nguyện (Chi Khiêm dịch kinh A Di Đà, Chi Sấm dịch kinh Vô Lượng Thanh Tịnh Bình Đẳng Giác)-một loại kinh Di Đà làm đại biểu. Điều đó chỉ cần xem các đoạn dẫn chứng trong luận Tỳ Bà Sa sẽ rõ. Nếu xét đến hệ thống phát sinh thì tư tưởng Di Đà và tư tưởng A Sơ tuy có hơi khác nhau, nhưng tư tưởng bản nguyện đó vẫn là ảnh hưởng tư tưởng A Sơ (vì cõi Tịnh độ của Phật Di Đà ở phương Tây cũng là đối với cõi Diệu Hỷ của Phật A Sơ ở phương Đông mà nói).

Trong tư tưởng Di Đà và cõi Tịnh độ của Ngài tuy có nhiều đặc sắc khác nhau, nhưng những đặc sắc rõ rệt nhất thì có hai:

1) Bản thân Đức Di Đà là thọ mệnh vô lượng, sáng suốt vô lượng, đồng thời chúng sinh sinh về Cực Lạc cũng được sống lâu và sáng suốt như Ngài. Đó là đặc điểm của Cực Lạc thế giới mà trong cõi Tịnh độ của Bồ tát Di Lạc và của Phật A Sơ đều không có.

2) Sự khai triển của tư tưởng bản nguyện tha lực. Trong kinh 48 nguyện (Khương Tăng Hội dịch kinh Vô Lượng Thọ hai quyển), chẳng hạn như nguyện thứ 18, 19 và 20, tuy kinh vẫn chưa nói, nhưng sự cầu tha lực

bằng cách xưng niệm danh hiệu Phật, ta thấy đã phát triển khá rõ ràng. Do đó mà trong Phật giáo mở ra một pháp môn gọi là Tịnh độ môn cầu tha lực. Căn cứ vào sự tiến triển của tư tưởng ấy mà nhận xét, ta thấy từ kinh 36 nguyện tiến đến kinh 46 nguyện (hiện vẫn còn nguyên bản bằng Phạn Ngữ), rồi sau cùng trở thành thuyết 48 nguyện. Thế giới Cực Lạc, về mặt văn hóa, đạo đức tôn giáo, đã trở thành tư tưởng xã hội, - một tư tưởng rất hoàn bị. Kinh Pháp Hoa, chủ yếu; theo lập trường nhà chuyên môn, chủ trương hết thảy đều thành Phật đến Di Đà tịnh độ thì bao gồm cả phàm phu, hết thảy chúng sinh đều có thể vãng sinh. Xem thế đủ biết, so với Pháp Hoa, Di Đà Tịnh độ có sức thông tục hóa hơn nhiều.

Tiết thứ ba:

PHẬT GIÁO QUAN CỦA LONG THỤ

Lược Truyện: Trước thời Long Thụ đã có nhiều kinh điển Đại thừa tiếp tục xuất hiện, nhưng nếu xét đến địa vị lịch sử của giáo hội, thì như trước đã nói, chẳng qua những kinh điển đó cũng chỉ là tiếng vang trong sa mạc, vẫn chưa thể đối kháng được bộ phái Phật giáo để chiếm một thế lực rõ rệt. Đại thể lúc bấy giờ vì có nhiều kinh điển tiếp tục xuất hiện cho nên cái không khí Đại thừa cũng tràn lan bốn phương; điều đó tuy đúng, nhưng lúc mới đầu Đại thừa không khỏi bị coi là một thứ Phật giáo văn nghệ. Người đã đưa giáo nghĩa học thêm vào cho Đại thừa để thực sự đại biểu cho tinh thần của Phật và đưa giáo hội biểu hiện trên vũ đài, chính là Long Thụ (Nagarjuna). Sở dĩ lịch sử Phật giáo Ấn Độ coi Long Thụ như Phật Thích Ca thứ hai, chính cũng do ở điểm ấy.

Theo truyện ký (Long Thụ Bồ tát truyện, Cưu Ma La Thập dịch) Long Thụ là người Tỳ Đạt Bà (Vidharbha) thuộc Nam Ấn Độ. Lúc đầu chuyên nghiên cứu các học thuyết ngoại đạo, điều đó đại khái đúng sự thực. Nhưng sau, theo truyền thuyết, không biết vì lý do đặc biệt nào, lại xuất gia theo Phật giáo. Lúc đầu theo học Tiểu thừa, sau lại chuyển sang Đại thừa, rồi trở thành nhà cổ xúy phong trào Đại thừa và cũng là người thành công lớn trong công việc cổ xúy ấy. Theo truyền thuyết thì việc Long Thụ đổi sang Đại thừa là vì theo học kinh điển Đại thừa với một vị lão

Tỷ khuru ở Tuyết Sơn, nhưng theo sự nhận xét của tôi, điều đó khó làm cho các nhà khảo cứu tin được.

Như ta đã biết, Nam Ấn Độ là địa phương mà Ấn đạt la phái rất thịnh hành, vậy có lẽ lúc đầu Long Thụ bị tư trào Đại chúng bộ cảm hóa, rồi sau đó lại chịu ảnh hưởng của Bát Nhã mà đổi sang Đại thừa chăng? Nhận xét ấy có thể gần với sự thực. Sau này, một mặt Long Thụ sưu tập tất cả các kinh Đại thừa, mặt khác, lãnh sứ mệnh tuyên dương Phật pháp Đại thừa. Tuy Long Thụ đã đặt chân trên toàn cõi Ấn Độ, nhưng vũ đài trung tâm của Ngài vẫn là Nam Ấn Độ, nhất là tại nước Đại Kiêu Tát La (Satvahana), nơi Ngài đã quy y cho nhà vua và hoàng tộc, rồi lại dựng chùa trên núi Hắc Phong (Bhramaragiri) để trụ trì, cho nên vùng này đã trở thành trung tâm hoạt động của Ngài. Còn về niên đại của Long Thụ tuy có nhiều thuyết khác nhau, nhưng theo Long Thụ Bồ tát truyện do Cưu Ma La Thập dịch thì Long Thụ ra đời 700 năm sau Phật nhập diệt. Căn cứ vào đó mà nhận xét thì Long Thụ hoạt động vào cuối thế kỷ thứ hai và đầu thế kỷ thứ ba sau Tây lịch. Sự quy định đó có lẽ ổn thỏa hơn cả.

NHỮNG TÁC PHẨM CHỦ YẾU CỦA LONG THỤ

Theo truyền thuyết thì những tác phẩm của Long Thụ rất nhiều, nhưng phân biệt được thật hay hư là một vấn đề vô cùng khó khăn. Ở đây, hãy xin lược kể một số tác phẩm thường được nhận là trứ tác của chính Long Thụ. Madhyamakakarika (Trung Quán luận), đại thể theo 500 bài kệ mà tạo thành. Bộ luận này do Thanh Mục thích nghĩa và do Cưu Ma La thập phiên dịch; Dvadasa-dvara-

sastra (Thập nhị môn luận), đó là chú thích Đại phẩm Bát Nhã; Dvasabhūmikāvyaśaśastra (Thập trụ tỷ bà sa luận) đó là chú thích trong Sơ địa và Trung địa trong kinh Thập địa. Ở Tây Tạng thì lấy Mulamadhya-karika (Căn cứ trung luận), Yuktisasthika-karika (Lục Thập Tụng Như Lý Luận), Sunyatasaptatikarika (Thất Thập Không Tính Luận), Vigraha-vartanika (Hồi Tịnh Luận), Vaidalya-sutra làm năm bộ luận lớn. Ngoài ra, những bộ luận được dịch ra chữ Hán thì có: Hồi Tịnh Luận, do Tỳ Mục Trí Tiên dịch; Bồ Đề Tư Lương luận, Đạt Ma Vấp Đa dịch (Kệ, Long Thụ sáng tác, Tự Tại thích nghĩa); Long Thụ Bồ tát Vị Thuyền Đà Già Vương Thuyết Pháp Yếu Kệ, Cầu Na Bạt Ma dịch; Long Thụ Bồ tát Khuyến Giới Vương Tụng, Nghĩa Tịnh dịch v.v... Lại còn: Bồ Đề Tâm Lý Tướng Luận, Lục Thập Tụng Như Lý Luận, Đại Thừa Nhị Thập Tụng Luận, Đại Thừa Pháp Hữu Luận, Tán Pháp Giới Tụng v.v... cũng được nhận là những tác phẩm của Long Thụ và đều do Thi Hộ dịch.

ĐẠI LƯỢC VỀ PHẬT GIÁO QUAN CỦA LONG THỤ

Long Thụ đã lợi dụng những kinh điển Đại thừa mà đương thời không còn lưu truyền để lập nên một phái Phật giáo triết học, đồng thời cũng lại muốn gây cho những kinh điển Đại thừa có một địa vị tương xứng đối với Tiểu thừa Phật giáo, do đó mà Phật giáo quan của Long Thụ cũng rất phức tạp.

Từ xưa đến nay, những người tìm hiểu Long Thụ đại khái đều đứng về phương diện tình cảm riêng, rồi cuối

cùng cho Long Thụ là thủy tổ khai sáng ra Bát Tôn, Cửu Tôn. Vậy, đứng về phương diện toàn thể, ta nên tìm hiểu lập trường của Long Thụ như thế nào? Câu hỏi đó vẫn chưa có một giải đáp nhất định. Hơn nữa học thuyết của Long Thụ cứu kính như thế nào? Đó cũng lại là một vấn đề phức tạp và nếu không nghiên cứu, phê bình những tác phẩm của Long Thụ thì khó có thể giải quyết được vấn đề ấy. Nếu ta cho Trung luận, Thập Trụ Tỷ Bà Sa luận, Khuyến Giới Vương Tụng v.v... thật là những tác phẩm của Long Thụ để khảo sát, thì học thuyết của Long Thụ sở dĩ phức tạp là vì những lý do sau đây:

Lý do thứ nhất: đối với ngoại đạo, Long Thụ là một tín đồ Phật giáo, vậy với tư cách một tín đồ Phật giáo, không những chỉ đặt trọng tâm vào việc phát huy Đại thừa mà còn muốn cho Tiểu thừa Phật giáo cũng có ý nghĩa. Trong những tác phẩm của Long Thụ, tuy có phê bình và bài bác Tiểu thừa, song cũng có chỗ lợi dụng Kinh, Luật, Luận của Tiểu thừa, rồi đối với tín đồ Tiểu thừa, Long Thụ là người bài xích Tiểu thừa, trên mọi lập trường, Long Thụ đều bênh vực tất cả, tuy chú trọng nhiều về “Không Quán” trong Bát Nhã, nhưng đối với kinh điển của Tịnh Độ Giáo Hệ, Long Thụ cũng không bỏ qua nghĩa là tôn trọng tất cả cái gì là Đại thừa.

Lý do thứ hai: Vì muốn dùng một phương tiện để giáo hóa dắt dẫn chúng sinh nên Long Thụ đã lợi dụng tất cả Phật giáo. Nếu cho luận Thập Trụ Tỷ Bà Sa chính là tác phẩm của Long Thụ thì ta nhận thấy trong đó Long Thụ đã tùy cơ giáo hóa, lúc thì chia ra Tam thừa (Đại thừa, Trung

thừa, Tiểu thừa) khi lại chia thành Ngũ thừa (Thanh Văn, Duyên Giác; Bồ tát; Nhân thừa và Thiên thừa). Nhân thừa và Thiên thừa chỉ là phương tiện để giáo hóa những người phàm phu mà thôi. Đến ngay Bồ tát thừa cũng vẫn có lịch trình tu tiến, lấy Thập địa làm tiêu chuẩn, từ thấp đến cao, dần dần đưa đến quả vị rốt ráo Phật thừa: đó là tôn chỉ giáo hóa của Đại thừa. Xem thế là đủ biết cũng trong Bồ tát thừa mà cần phải tùy theo căn cơ để thuyết pháp. Long Thụ thấu tóm hết những ý chỉ ấy, muốn đem tinh thần Phật giáo gieo rắc bốn phương, cho nên quan niệm về Phật giáo của Long Thụ rất bao quát. Bởi thế, mới nhìn, ta thấy tư tưởng của Long Thụ có lúc thấp, có lúc cao, luận điệu khi co, khi giãn, tựa hồ như thiếu tính chất thống nhất, nhưng thật thì trong cuộc đời hoạt động; Long Thụ đã hết sức lưu tâm đến vấn đề tạo nên một trật tự giáo hóa nhất định.

Song chia ra từng giai đoạn và tùy theo căn cơ như thế có phù hợp với chủ ý của Long Thụ không? Theo quan niệm Ngũ thừa thì sự phân chia đó xác đáng, nhưng lập trường đặc biệt của Long Thụ và quan niệm về Đại thừa của Ngài cũng còn có nhiều loại khác nhau. Cho nên, chuyên tìm hiểu Long Thụ trong Đại thừa và chia làm ba giai đoạn, theo tôi đó là sự ổn thỏa hơn cả.

Giai đoạn thứ nhất: Phương tiện quan.

Giai đoạn thứ hai: Chân không quan.

Giai đoạn thứ ba: Diệu hữu quan.

Nếu nói theo những tác phẩm thì Bồ đề tư lương luận và Thập trụ tỳ bà sa luận đại biểu cho giai đoạn một; Trung luận. Thập Nhị Môn luận đại biểu cho giai đoạn hai; và Tân

pháp giới tụng-nếu thật là tác phẩm của Long Thụ-đại biểu cho giai đoạn ba; còn Trí độ luận tuy lấy giai đoạn hai làm trung tâm, nhưng ta có thể nói là bao hàm cả giai đoạn hai làm cả giai đoạn một và giai đoạn ba. Nếu lại nói theo “Hữu”, “Không” thì giai đoạn một sắc thái Hữu mạnh, giai đoạn hai sắc thái Không mạnh, còn giai đoạn ba, có thể nói sắc thái Trung đạo mạnh. Đương nhiên, nếu nhận xét theo thâm ý của Long Thụ thì: trong giai đoạn một bao hàm cả hai và ba; trong giai đoạn hai gồm có cả một và ba, đồng thời, trong giai đoạn ba bao hàm cả một và hai. Đó là chỉ tạm chia loại như trên thế thôi, chứ nếu đi sâu vào chi tiết, thuyết minh rõ từng mục một thì theo tôi, ở đây ta không đủ thì giờ làm việc ấy. Bởi thế, ta chỉ nên nhận xét một cách rất khái quát lập trường của Long Thụ mà thôi.

LẬP TRƯỜNG CỦA LONG THỤ

Như trên đã nói, Long Thụ viết rất nhiều sách, nhưng bộ sách căn bản hơn hết là bộ Trung Luận. Đó là tác phẩm thuộc thời kỳ tráng niên của Long Thụ và là một tác phẩm rất dồi dào nhiệt lực, tất cả những tác phẩm sau của Long Thụ đều lấy nó là nòng cốt.

Song thật ra, nếu so sánh và nhận xét thì lập trường Trung luận rất đơn thuần. Trước hết, Trung luận giả định ba tiền đề lớn:

- Thứ nhất, phương pháp quan sát “Nhị Đế” nghĩa là đối với sự vật, quan sát trên hai lập trường Đế nhất nghĩa đế (Paramartha-satya-Chân Đế) và Đế nhị nghĩa đế (Lokasamvrthi-satya-Tục Đế). Hiện tại lấy lập trường Đế nhất nghĩa đế làm tiền đề.

- Thứ hai, bộ phái Phật giáo, nhất là Hữu Bộ, dùng phương pháp phân tích để thành lập Thực tại luận, đó là kết quả của sự quan sát Đệ nhất nghĩa đế, chứ không phải lấy chân lý của Đệ nhất nghĩa đế làm tiền đề.

- Thứ ba, quan niệm “Chân Không” của Bát Nhã là kết quả của sự quan sát Đệ nhất nghĩa đế và được coi là chân lý chung cùng.

Nhiệm vụ của Trung Luận là theo lập trường Đệ nhất nghĩa đế để đả phá sự quan sát sai lầm của Đệ nhị nghĩa đế, đặc biệt là căn cứ theo một phương pháp “biện chứng luận”, chỉ trích các học phái Tiểu thừa đã lập nhiều thuyết mâu thuẫn, mục đích muốn đem hết thầy quy về nghĩa “không”.

Kinh Bát Nhã tuy đã quán phá, cho hết thầy năm uẩn, 18 giới và 12 nhân duyên đều là “không”, song trên thực tế, Bát Nhã vẫn chưa đưa những thuyết ấy đến lập trường lý luận. Long Thụ tiến lên một bước, đặc biệt dùng biện chứng luận “Hữu” để phá thế giới quan của Tiểu thừa, rồi đem tất cả quan niệm “không” của Đại thừa, trên phương diện thần học, để biện chứng thành Trung Luận, vì mục đích ấy, nên trước hết, Long Thụ gạt bỏ quan niệm cố định từ trước đến nay cứ quan sát thế giới theo hai mặt sinh, diệt, thường đoạn, một, khác, đi và lại. Chân tướng của thế giới chỉ có thể nói là ở chỗ không sinh, không diệt, không thường, không đoạn, không đi, và không lại, trong đó không thể thêm một thuộc tính tích cực nào nữa, cho nên nó đã có tên là thuyết “Bát Bất” (Tám không). Lấy thuyết Bát bất làm nền tảng mà khoáng trương những đề mục khác

để chứng minh rằng, thuyết cặp đôi: sinh diệt, thường đoạn, một khác, đi lại không thể đứng vững được: đó là sự kết cấu của bộ Trung Luận vậy.

Bộ Trung Luận tuy có tất cả 27 phẩm, từ phẩm Nhân duyên (Pratyā-parikṣa) đến phẩm Tà kiến (Dristiparikṣa), nhưng phương pháp biện luận thì đại thể cũng cùng một nguyên lý, nếu hiểu được một phương pháp thì có thể thông suốt tất cả phương pháp khác.

Tóm lại, Tiểu thừa đem phân tích thế giới một cách rất tỉ mỉ duyên sinh lưu động để tìm một yếu tố cố định hoặc một hình thức quan hệ cố định. Long Thụ chỉ trích phương pháp phân tích có nhiều mâu thuẫn và cho rằng nó không thể đứng vững được. Về vấn đề nhận thức, giáo đồ Tiểu thừa phân biệt, quan sát những yếu tố chủ quan, khách quan, và quan hệ nhân duyên đối lập với nhau. Long Thụ đả phá cách quan sát đó, cho rằng ngoài yếu tố khách quan, không có yếu tố chủ quan; ngoài yếu tố chủ quan, không có yếu tố khách quan; ngoài khách quan thì quan hệ cũng không có, mà quan hệ đã không có thì nhận thức cũng không thể có được.

Nói theo lập trường Đệ nhất nghĩa đế thì: chủ quan, khách quan, quan hệ, nhận thức, tất cả đều chỉ là “không” mà thôi.

Xin trích ra đây một bài tụng trong Trung Luận để thuyết minh cái “không đi” trong thuyết Bát Bất ở trên:

“Đi rồi, không có đi

Chưa đi, cũng không có cái đi

*Ngoài cái đi rồi và chưa đi
Thì khi đi cũng không có cái đi!”*

Ta hãy phân tích phương pháp suy tưởng trong bài tụng trên như sau: trong cái trạng thái “đi rồi” (gata) thì dĩ nhiên không có sự đi; trong cái trạng thái “chưa đi” (agata) cũng lại không có sự đi, mà ngoài cái chưa đi và đi rồi thì dù ở trong cái trạng thái “đang đi” (gamyana) cũng không có sự đi. Như vậy là rốt ráo không có đi, cho nên Long Thụ kết luận rằng: hết thấy đều không, Long Thụ áp dụng phương pháp biện luận như trên, dùng bốn cặp đôi sinh diệt, thường đoạn, khứ lai, nhất dị làm trung tâm. Ngoài phương pháp đó ra, đối với nhiều vấn đề khác, nếu muốn biện luận để minh chứng mà căn cứ vào kiến giải thường thức, dù là kiến giải khoa học đi nữa cũng không thể thành lập được.

Song, căn cứ trên tri thức luận, mặc dù thiếu sự phê phán rõ ràng, nhưng cái tinh thần ấy, bất luận giải thích về thế giới đều lấy vô minh, khát ái làm sản vật trung tâm dẫn đến duyên sinh, và cái vô minh khát ái đó cũng không ngoài sự nhận lầm cái không có làm có, cho nên hết thấy rốt cuộc cũng chỉ là “không”. Không những thế mà thôi, đến ngay cái biểu tượng của cái không cũng lại là không nốt; do đó mà trong kinh Bát Nhã nói: “Không không”; “đại không”. Chủ ý của Trung Luận là muốn đem thuyết Chân Không của Bát Nhã thành lập trên phương diện biện chứng luận.

Thuyết biện chứng “không” của Long Thụ đối với Tiểu thừa tuy thành lập chân lý Bát Nhã, nhưng lập trường

của chính Long Thụ quyết không nhất định ở thuyết không. Chính cái không cũng là không rồi, vậy thì lại trở về cái thế giới giả danh (Prajnapti) để diêu hữu hóa nó: đó chính là lập trường của Long Thụ.

Trong Trung Luận đã có một bài tụng nói rõ ý ấy: “Các pháp do nhân duyên sinh, tôi nói: đó là không, cũng gọi là giả danh, mà cũng là nghĩa “Trung Đạo”. Nghĩa là giữa khoảng KHÔNG và HỮU triển khai một thế giới thực tướng TRUNG ĐẠO.

Trí độ luận cũng lấy ý ấy làm trung tâm “Trong Bát Nhã Ba La Mật Đa, có lúc phân biệt các pháp không, đó là phần thiện; có lúc nói các pháp thế gian cũng là Niết bàn, đó là phần thâm. Hết thấy sắc pháp đều là Phật pháp” (Trí độ luận quyển 72). Do đó ta thấy lập trường của Long Thụ rõ ràng là từ Chân Không mà chuyển sang Diêu Hữu. Trong Tán pháp giới tụng thật là tác phẩm của Long Thụ, thì ta thấy tư tưởng của Long Thụ cuối cùng có thể nói là từ Hoa Nghiêm chuyển “không” mà thành pháp giới, thế rồi pháp giới mà thấy được thế giới như như.

Làm thế nào để có thể thực hiện được cái lý nhiệm mầu nói trên? Trong Bồ đề tư lương luận và Thập trụ tỳ bà sa luận đã trả lời câu hỏi ấy. Trong đó, như ở tiết trước đã nói, Long Thụ đã ứng dụng tất cả phương pháp tu nghiệp trong các kinh điển Đại thừa, cho nên không bao lâu, Long Thụ được coi là vị thủy tổ của Bát Tôn, Cửu Tôn, nhưng ở đây tôi không dám bàn đến điểm đó vì sợ rườm rà (ai cũng biết rằng phương pháp niệm Phật, nhất là niệm Phật A Di Đà nhờ sức bản nguyện của Ngài, nhờ tha lực ủng hộ để

được vãng sinh, đạt đến ngôi Bất thoái chuyển đã nói trong phẩm Di Hành của luận Thập trụ tỷ bà sa, cũng là một trong nhiều phương pháp của Long Thọ).

Chương thứ tư:
**ĐẠI THỪA PHẬT GIÁO TỪ SAU THỜI
ĐẠI LONG THỤ ĐẾN THỜI ĐẠI
VÔ TRƯỚC VÀ THỂ THÂN**

Tiết thứ nhất:
**Ý NGHĨA SỰ KẾT TẬP NHỮNG KINH ĐIỂN
CHỦ YẾU CỦA ĐẠI ĐƯƠNG THỜI**

Nhờ có Long Thụ ra đời để chỉnh đốn và chú giải các kinh điển Đại thừa, nên Đại thừa đã có hệ thống và biểu hiện thành Giáo hội. Song, đứng về phương diện lý luận mà khảo sát thì trong các kinh điển Đại thừa, ít nhất vẫn còn có một số điểm thiếu sót. Điểm thứ nhất là căn cứ tối hậu của thuyết “Chân Không Diệu Hữu” chưa được giải thích một cách ổn thỏa.

Như trên đã nói, Chân Không là kết luận của vọng tâm duyên sinh quan, còn Diệu Hữu là cái cảnh giới đã diệt trừ vọng tâm mà làm sáng tỏ thể tướng của tịnh tâm. Trong các kinh điển Đại thừa từ trước đặc biệt giữa cái vọng tâm và tịnh tâm ấy như thế nào? Làm thế nào để phân biệt được

vọng tâm duyên sinh quan và tịnh tâm duyên sinh quan? Điều đó trong các kinh Đại thừa từ xưa vẫn chưa nói rõ.

Điểm thứ hai là vấn đề hết thấy chúng sinh thành Phật, trên căn cứ luận lý, điểm này vẫn chưa được rõ ràng. Cái gọi là Tam thừa sai khác, gọi là chỉ có Nhất thừa, tuy có nhiều cách thuyết pháp, nhưng tại sao lại như thế? Điều đó trong kinh điển vẫn chưa đá động đến. Kinh Pháp Hoa tuy đã nêu lên ý nghĩa hết thấy đều quy về một Phật thừa, và lấy thuyết Tân huân chủng tử (kinh nghiệm) làm căn cứ, nghĩa là trải qua nhiều kiếp luân hồi ở quá khứ, ít nhất mỗi người cũng đã từng được nghe Kinh Pháp Hoa một lần, nhưng đó chỉ là dựa vào một lý do thần thoại mà thôi, chủ ý Kinh Pháp Hoa muốn nêu lên thuyết “hết thấy chúng sinh đều có Phật tính” nhưng vẫn chưa nói rõ ra.

Điểm thứ ba là luận về Phật Đà còn nhiều chỗ khuyết điểm, nhất là quan niệm về pháp thân chưa được hoàn toàn. Như trước đã nói tư tưởng pháp thân trong Tiểu thừa Phật giáo, đặc biệt đến thời đại Long Thụ, tư tưởng ấy đã rất quen thuộc, song khái niệm về Pháp thân, Ứng thân - ngoài Tấn pháp giới tưng (nếu thật là tác phẩm của Long Thụ) ra, cũng vẫn chưa được giải thích một cách minh bạch. Song, đã từ nhân thân của Phật (Ứng thân), hoặc từ kết quả của sự tu hành đạt đến Phật lý tướng (Báo thân), thì Phật sở dĩ có cái bản tính Phật tất phải có một Pháp thân, và Pháp thân ấy phải có một ý nghĩa nhất định để nêu tỏ giới hạn và quan hệ với hai thân kia, đó là điều tất yếu.

Như thế, chủ yếu muốn giải quyết ba điểm đó, cho nên sau Long Thụ đã có nhiều kinh điển mới được kết tập,

Đó là kinh điển liên quan đến những vấn đề: Như lai tạng, A lại gia thức, Phật tính và Pháp thân thường trụ v.v... Tuy lúc đó là Hoa Nghiêm, nhưng cũng lại là Bát Nhã, Tịnh độ giáo hệ và Thiên hệ, và những kinh điển từ trước thời Long Thụ tiếp tục đến bây giờ cũng được thêm bớt và bổ chính nhiều. Nhưng dù sao, nếu nói những kinh điển sau thời Long Thụ có đặc sắc gì đi chăng nữa chẳng qua cũng chỉ bao hàm những tư tưởng kể trên đây mà thôi.

Song nếu đối với bộ phái Phật giáo mà nói những kinh điển ấy đem tư tưởng “Tâm tính bản tịnh khách trần phiền não” của Đại chúng bộ hệ hay “Sinh mệnh quan sinh cơ luận” của Thượng tọa bộ hệ mà Đại thừa hóa thêm, còn nếu đối với ngoại đạo mà nói, những kinh điển ấy, không nhiều thì ít, là nhu cầu cần đáp ứng với chủ trương Phê đàn đà (Vedanta) hoặc chủ trương Số luận (Sàmkhya) vậy. Chính vì những lý do ấy mà kinh mới đã xuất hiện.

Tiết thứ hai:

CÁC LOẠI KINH ĐIỂN MỚI VÀ LỊCH TRÌNH THÀNH LẬP

Song có bao nhiêu kinh điển mới đã phát huy được những đặc sắc trên? Kể ra thì rất nhiều, nhưng nếu theo thứ lớp mà đan cử thì đại khái có những kinh điển sau đây:

kinh Như lai tạng, kinh Bất tăng bất giảm, kinh Đại pháp cổ, kinh Thắng mạn, kinh Vô thượng y, kinh Đại thừa Niết bàn, kinh Giải thâm mật, kinh Đại thừa A tỳ đạt ma (chưa dịch) và kinh Nhập lăng già. Tất cả những kinh kể trên không có một bộ nào mà Long Thụ dẫn chứng cả.

Nếu theo sự nghiên cứu lịch sử dịch kinh mà phán đoán thì những kinh điển kể trên được kết tập sau thời đại Long Thụ, đó là điểm không còn nghi ngờ gì nữa. Xét trên đại thể, ta có thể nói những kinh đó đã xuất hiện trước thời đại Vô Trước và Thế Thân.

Căn cứ vào những kinh điển đó mà nhận xét Phật tính luận của Thế Thân là một điều rất rõ ràng. Về tên các kinh, trong Phật tính luận tuy chỉ đề cập đến ba bộ là: kinh Thắng mạn, kinh Vô thượng y và kinh Giải thâm mật, song theo nội dung Phật tính luận mà phán đoán thì kinh Như lai tạng, kinh Đại thừa Niết bàn có lẽ cũng đều là lợi dụng kinh Lăng già: điều đó ta có thể suy luận mà biết. Theo sự giải thích phần Cửu dụ của kinh Như lai tạng trong Phật tính luận, quyển thứ tư, thì kinh Như lai tạng có thật. Lại như kinh Đại thừa Niết bàn, tuy không có tên trong Phật

tính luận, nhưng thuyết “Hết thầy chúng sinh có Phật tính”, thuyết “Pháp thân thường còn”, hay thuyết “Thường lạc ngã tịnh”, đặc biệt là thuyết “Pháp thân không phải xưa vốn không mà nay có, xưa vốn có mà nay không” (Phật tính luận quyển 4), có điểm nhất trí với luận “Bản vô kim hữu trước không nay có” và được gọi là chú giải kinh Đại thừa Niết bàn. Như vậy ta có thể tin chắc rằng, kinh Đại pháp cổ chịu ảnh hưởng của kinh đó mà xuất hiện, nhưng kinh Đại thừa Niết bàn đã trải qua nhiều giai đoạn sửa chữa mới thành có hình thái ngày nay, nên niên đại của kinh này, so với kinh Vô thượng y và kinh Đại pháp cổ, có lẽ đã được thành lập sau, còn kinh Giải thâm mật không nói đến Như lai tạng mà lấy A-tụ trung, kinh Giải thâm mật không nói đến Như lai tạng mà lấy A lại gia thức làm chủ vị, muốn theo nhận thức luận để thuyết minh sự khai triển của vạn vật, về điểm này, kinh Giải thâm mật tuy có hơi khác với các kinh điển chủ trương Như lai tạng, song đứng về phương diện đại quan mà nhận xét thì vẫn là đại biểu cho kinh Như lai tạng. Kinh Nhập lăng già lại muốn thuyết minh tư tưởng Chân như duyên khởi.

Tóm lại, tất cả các kinh điển thuộc trào lưu Như lai tạng và A lại gia thức đại khái đều xuất hiện sau cùng (duy có kinh Lăng già có lẽ sau thời đại Thế Thân).

Dưới đây, tôi tưởng nên nhận xét sơ lược đặc chất tư tưởng và ý nghĩa phổ thông của những kinh kể trên.

Tiết thứ ba:

ĐẶC CHẤT TƯ TƯỞNG CỦA CÁC KINH ĐIỂN - KINH ĐẠI PHƯƠNG ĐĂNG NHƯ LAI TẠNG

Trước hết, bắt đầu từ kinh Như lai tạng. Theo truyền thuyết thông thường thì bộ kinh này do hai Ngài Trúc Pháp Hộ và Pháp Tổ ở đời Tây Tấn dịch (290-306 TL), nhưng trong truyền thuyết đó có một điểm rất khả nghi mà ngày nay chúng ta không thể tin được. Kinh Như lai tạng hiện tồn tại là do hai Ngài Giác Hiền và Bất Không đời Đông Tấn dịch là Đại Phương Quảng Như Lai Tạng Kinh, nhất là bản dịch của Giác Hiền rất được lưu hành.

Theo chỗ tôi biết, danh từ Như lai tạng (Tathagatugarbha) được dùng đầu tiên trong kinh Thập Địa, là chỗ thuyết minh, về ngôi thứ mười kể từ Vô chương ngại giải thích trở xuống trong tám loại giải thoát, lúc đó mới có danh từ Như lai tạng giải thoát.

Nhưng trong kinh Thập Địa, ý nghĩa danh từ đó vẫn chưa được rõ ràng, thật sự trên vấn đề ý thức, thì đến kinh Như lai tạng danh từ ấy mới được dùng làm thuật ngữ. Theo kinh Như lai tạng mà nhận xét thì Như lai tạng chẳng qua là tên gọi khác của Phật tính.

Cái tâm của chúng sinh tuy bị mọi phiền não trói buộc, che lấp, nhưng trong đó vẫn có đầy đủ đức tính của Như lai, mà cái tâm tính đó dù Phật có ra đời hay không, nó cũng không thêm, không bớt, cho nên kêu nó là “pháp tự nhiên như thế”, chỉ vì phiền não che lấp, nên tâm đó không

thể hiện hiện ra được, và chính vì muốn làm cho nó sáng tỏ trở lại nguyên thể của nó nên Phật mới ra đời, mà cái chủng tử thành Phật bản lai vẫn nằm sâu trong tâm chúng sinh - đó là điểm then chốt của toàn bộ kinh Như lai tạng và đã dùng chín loại tỷ dụ để nói rõ điểm đó.

Tóm lại, nếu chỉ nhận xét theo bề ngoài thì tuy cái tâm đó bị coi là như bản, nhưng trong cái như bản ấy vẫn bao hàm một thể tính cực kỳ quý báu. Trong Phật tính luận (quyển 4) của Thế Thân và Bảo tính luận của Kiên Tuệ, cái tâm đó đã được thuyết minh một cách rất rõ ràng. Nếu theo lịch sử giáo lý Như lai tạng mà nói thì đó là một luận thuyết rất danh tiếng.

Trên thực tế, kinh Như lai tạng chuyên sưu tầm và phát kiến cái khả năng tính thành Phật nội trong tâm, nhưng đặc chất Như lai tạng và phiên nào ra sao? Và mối tương quan giữa Như lai tạng sự quan hệ giữa Như lai tạng và sự sinh tử luân hồi như thế nào? Đó là những vấn đề vẫn chưa được thảo luận đến mà điều đó ta thấy kinh Như lai tạng mới chỉ là một sản phẩm phôi thai.

KINH BÁT TĂNG BÁT GIẢM

Kể thừa tư tưởng Như lai tạng phôi phát triển kể trên, muốn đem tư tưởng ấy triển khai thêm một bậc nữa để thành lập một giáo lý có hệ thống hẳn hoi: đó là chủ trương của kinh Bát Tăng Bát Giảm (Bồ đề Lưu Chi dịch - 350 TL).

Kinh này có được nói đến trong Phật tính luận, và trong Cứu kính Nhất thừa Bảo tính luận, Kiên Tuệ cũng có

dẫn chúng, cho nên về phương diện tư tưởng sử Như lai tạng, bộ kinh này cần phải được chú ý đến.

Chúng sinh nguyên lai chẳng qua chỉ sinh ra rồi chết đi trong một pháp giới, cho nên nhận xét một cách đại quan thì mê cũng không bớt căn cứ của kinh này là: Chúng sinh giới tức Như lai tạng, Như lai tạng tức là pháp thân, mà pháp thân thì không thêm không bớt, cho nên chúng sinh giới lấy pháp thân đó làm tính, nói theo lập trường Đệ nhất nghĩa đế, cũng không sinh không diệt. Song còn sống, chết trong cõi chúng sinh, thì còn có những trạng thái mê ngộ khác nhau, vậy điều đó như thế nào?

Điểm này, kinh Bát tạng bất giảm muốn theo ba lập trường để giải thích.

Thứ nhất, cái thể tương ứng của Như lai tạng với Pháp thanh tịnh. Thứ hai, thể bất tương ứng của Như lai tạng và Pháp phiền não bất thanh tịnh. Thứ ba, thể bình đẳng của Như lai tạng và Pháp hằng hữu.

- Thứ nhất: phương diện tương ứng của Như lai tạng tức là tâm tính vốn thanh tịnh, nói theo danh từ trong Khởi tính luận, thì đó là Chân như môn. Thuyết minh điểm này, kinh Bát tạng bất giảm nói: “Tôi theo pháp giới chân như thanh tịnh này, vì chúng sinh mà nói khách trần phiền não ô nhiễm tự tính thanh tịnh tâm không thể nghĩ bàn”.

- Thứ hai: tuy không xa lìa Như lai tạng, song không tương ứng với Như lai tạng, đó là phương diện “khách trần phiền não”, là vô minh trụ địa”, nói theo danh từ Khởi tính luận, là tâm Sinh diệt môn, cho nên kinh này nói: “Tôi y theo pháp bị phiền não ràng buộc, không tương ứng, không

thể nghĩ bàn, vì chúng sinh mà nói khách trần phiền não ô nhiễm tự tính thanh tịnh tâm không thể nghĩ bàn.

- Thứ ba: đề dung hợp cả hai lập trường kể trên, kinh này nói: “Tức là hết thảy các pháp căn bản, đầy đủ mọi pháp, trong thể pháp, không xa lìa các pháp chân thực, nắm giữ tất cả mọi pháp bao hàm hết thảy các pháp”. Nói theo Khởi tính luận thì đại khái đó là cái đương thể của A lại gia thức cùng với sinh diệt và không sinh diệt, không phải một, cũng không phải khác. Nhưng kinh Bất tăng bất giảm vẫn chưa tiến đến điểm đó, nghĩa là chưa nói đến cái đương thể không sinh không diệt, trong sạch và thường còn.

Nếu căn cứ vào câu: “Vì chúng sinh mà nói pháp giới thanh tịnh không thể nghĩ bàn” mà nhận xét thì trong câu trên tuy tổng hợp đương thể của tâm tính bản tịnh và khách trần phiền não, nhưng đó chỉ được coi là lấy sự thuyết minh về phương diện thanh tịnh làm chủ thể mà thôi.

Tóm lại, lập trường kinh Bất tăng bất giảm, nếu so sánh với Khởi tính luận thì về phương diện giáo lý còn có nhiều điểm chưa được hoàn bị, nhưng so với kinh Như lai tạng, suy rộng đến nguyên lý thuyết minh, về điểm này, kinh Bất tăng bất giảm tỏ ra đã tiến bộ hơn kinh Như lai tạng nhiều.

KINH THẮNG MẠN

Cùng với kinh Bất tăng bất giảm có một địa vị ngang nhau là kinh Thắng mạn, tức kinh Sư tử hống nhất thừa đại phương tiện quảng (có hai bản dịch do Ngài Cầu Na Bạt Đà

La đời Lưu Tống dịch vào năm 436 sau TL, và Ngài Bồ Đề Lưu Chi dịch vào khoảng từ 503-535).

Đứng trên lập trường toàn thể của kinh này mà nhận xét, tuy nêu lên những vấn đề to tát như: Thập đại thụ, Tam đại nguyện, Nhiếp thụ chính pháp, Tam thừa phương tiện, Nhất thừa chân thực, Như lai tạng v.v... nhưng nếu chuyên đứng trên lập trường Như lai tạng mà nhận xét có thể nói: kinh Thắng mạn cũng chỉ theo lập trường và chủ trương của kinh Bất tăng bất giảm mà thôi, nhưng kinh Thắng mạn tiến bộ hơn kinh Bất tăng bất giảm ở điểm thuyết minh pháp thân (Như lai tạng) là thường, lạc, ngã, tịnh và muốn bắt nguồn từ căn bản vô minh để giải quyết hết thảy. Song xét theo phương diện khác, đem cái đặc sắc Nhất pháp giới của kinh Bất tăng bất giảm đứng trên ba loại lập trường kể trên mà nhận xét, so sánh thì kinh Thắng mạn lại kém kinh Bất tăng bất giảm ở chỗ thiếu hệ thống tổ chức.

Như vậy, nếu loại bỏ những khuyết điểm của cả đôi bên, ta có thể nói cả hai kinh đó đều cùng một trình độ tư tưởng. Riêng về điểm khảo sát vấn đề phiền não tinh tế thì địa vị kinh Thắng mạn vẫn phải được đặt sau kinh Bất tăng bất giảm: đó là điều xác đáng.

Theo kinh Thắng mạn, Như lai tạng là cái tâm Bồ đề chán nổi khổ cầu vui, đó là nguyên động lực thúc đẩy mọi cố gắng có tính cách tôn giáo. Đồng thời, lấy nguyên lý không sinh, không diệt, thường còn bất biến làm cơ sở cho hết thảy các pháp mà duy trì, thành lập sinh tử cũng ở Như lai tạng, đó là điểm nhất trí với kinh Bất tăng bất giảm. Cái tự thể đó là Pháp thân tạng, là Pháp giới tạng, Xuất thế gian

thượng thượng tạng, Tự tính thanh tịnh tạng, là cảnh giới Như lai, là Niết bàn, là Thường, Lạc, Ngã, Tịnh, nhưng như ai cũng biết chỉ vì khách trần phiền não làm như nhớp, nên mới hiện ra cái thể giới với bao nhiêu hình tướng tạp nhiễm này, mà khách trần phiền não ấy, nói theo tinh thần của kinh này, là cái Tâm vô minh bất tương ứng (Vô minh, vô ý thức), nói theo Khởi tín luận thì đó là tâm vô minh bỗng nhiên phát khởi; và cái hình tướng của nó vô cùng nhỏ nhiệm rất khó biết được, bởi thế kinh này cho rằng chỉ có Như lai mới biết được việc đó mà thôi. Do đó mới gọi nó là cảnh giới bất khả tư nghị của Như lai (đã tóm tắt trong chương Tự tính thanh tịnh ở trên). Bởi vậy, tuy cùng thuyết minh Như lai tạng, nhưng vì lập trường khác nhau, nên ta có thể đứng ở cả hai phương diện để khảo sát.

Một là nhận xét theo cái tự thể lia phiền não mà cố gắng diệt phiền não tạng. Kinh Thắng mạn gọi đó là hai loại Như lai tạng: Không Như lai tạng và Bất không Như lai tạng (Như thực không kính và Như thực bất không kính chính cũng do đây mà ra). Tóm lại, đặc sắc của tư tưởng Như lai tạng trong kinh Thắng mạn ở hai điểm sau:

1) Từ cái tiêu đích lý tưởng để suy tâm đến Như lai tạng, trong lúc thuyết minh về nguyên lý, ta không thể không thừa nhận trong đó có cả tác dụng vô minh, bởi thế nên phải thuyết minh bằng cách nào đó là một việc vô cùng khó khăn.

2) Lấy tự thể của cái tiêu đích lý tưởng làm nguyên lý tồn tại của Như lai tạng để quan sát, nhưng trong đó vẫn có một năng lực phá hoại, ấy là muốn đứng trên hai phương

diện để suy nghiệm mà hai phương diện đó, về mặt luân lý, đều là một vấn đề tất nhiên, đồng thời cũng là điểm tựa của Phật tính luận và Khởi tín luận. Đây là điểm mà ta cần phải đặc biệt lưu ý.

KINH VÔ THƯỢNG Y

Căn cứ theo kinh Thắng mạn ở trên và kinh Đại Niết bàn sẽ nói ở sau, để thành lập tư tưởng Như lai tạng là kinh Vô thượng y (575 TL do Ngài Chân Đế dịch); kinh Thâm hy hữu của Huyền Trang là một bộ phận của bộ kinh đó). Bộ kinh này đã được trích dẫn rất nhiều trong đầu quyển Phật tính luận và Cứu kính bảo tính luận và rất có ý nghĩa trọng yếu đối với sự phát triển của Pháp thân luận, Phật tính luận v.v...

Nói một cách đại thể thì chủ trương của kinh này cùng với những kinh đã nói ở trên đều giống nhau. Nghĩa là, đứng về phương diện bản chất mà khảo sát thì chúng sinh giới và Như lai giới, tuy bản tính của nó đều thanh tịnh, nhưng dần dần bị khách trần phiền não che lấp quấy rối nên cứu kính chưa thoát khỏi hẳn được cái xác phiền não. Nếu lìa hẳn được phiền não tức là tự thân Như lai tạng, là Pháp thân là như như, là thực tế, là tịch diệt là thường, lạc, ngã, tịnh, là Đệ nhất nghĩa đế, cho nên lập trường của kinh này, đại khái cũng đồng nhất với kinh Bất tăng bất giảm và kinh Thắng mạn.

Song đứng về phương diện lịch sử tư tưởng Như lai tạng mà nói, thì đặc sắc của kinh này ở chỗ nào? Đối với vấn đề đó ta có thể nói tóm tắt trong một câu là: kinh này thật ra không có một đặc sắc nào cả, chỉ hoàn toàn chú

trọng về phương diện tu hành. Đứng trên lập trường tu hành, kinh này chia căn cơ là năm loại. Điểm này rất có quan hệ với Ngũ tính, Cách biệt luận và Nhất xiển đề thành Phật luận trong kinh Đại thừa Niết bàn. Đó là ta cần phải đặc biệt chú ý.

Năm loại căn cơ là:

- 1) *Nhất xiển đề (Icchantika);*
- 2) *Ngoại đạo;*
- 3) *Thanh văn;*
- 4) *Duyên giác;*
- 5) *Phật.*

Nhất xiển đề là hạng người nhưng chấp trước trong ba cõi, phỉ báng Đại thừa, là hạng người mà trong các kinh nói quyết định không được thành Phật. Tuy nhiên, trong kinh này Đức Phật lại thuyết đạo Bồ tát để phá trừ nghiệp chướng đó, và như vậy, ta có thể nói cuối cùng Nhất xiển đề cũng được thừa nhận có khả năng thành Phật.

Ngoại đạo là những người cố chấp theo cái tư kiến của mình, và vì muốn phá trừ tính cố chấp ấy cho nên Đức Phật mới nói Bát Nhã.

Thanh văn là hạng người sợ sinh tử, và vì muốn diệt trừ sự sợ hãi ấy cho nên Đức Phật mới nói phá hư không tam muội môn.

Duyên giác là hạng người không đoái tưởng đến lợi ích của kẻ khác, và vì muốn đối trị cái lầm lỗi ấy cho nên Đức Phật mới nói Đại bi.

Cứ như thế tu theo Đại thừa, thông suốt được Bát Nhã, đạt đến Phá hư không tam muội môn, tu hành đại bi, rồi cuối cùng thông đạt đến Thường, lạc, ngã, tịnh, tức là chân chính thành Phật, mà chủ ý của Đại thừa này ở chỗ: “Đạt đến cảnh giới Như lai vô nhiễm vô trước vào sinh tử để chuyển sinh tử, ở trong phiền não mà chứng đại phương tiện, trụ nơi vô trụ tịch tĩnh Niết bàn, và mau thành A nậu đa la tam muội tâm Bồ đề” (Phẩm Như lai giới thứ hai). Kinh Vô thượng y này đều xưng cái gọi là Bất trụ Niết bàn, tuy là kết quả tự nhiên rằng đó là cái đặc sắc duy nhất của kinh này.

KINH ĐẠI NIẾT BÀN

Căn cứ vào tư tưởng Như lai tạng hay Phật tính trong các kinh nói trên, nghĩa là căn cứ vào tiên thiên chuyên cầu thành Phật, cho nên mới đứng trên phương diện luân lý hoặc tâm lý để tìm ra kết luận. Song tư tưởng trên không nhất định chỉ đứng về phương diện tiên bộ đó, mà còn đứng về phương diện tất yếu nữa, do đó ta có thể thấy sự thành công ấy đã đạt tới một mức tiến triển khá lớn lao: đem hình nhiều thượng hóa Pháp thân thường trụ quan. Sau khi Đức Phật nhập diệt, Pháp thân coi là chân lý thường trụ và được truyền bá một cách rộng rãi, và cũng được coi là lời di chúc của Phật trong lúc nhập diệt. Cái tư tưởng giáo pháp thường trụ chuyển qua lấy lý pháp làm pháp thân, làm pháp giới, chủ trương tư tưởng thường trụ, đó là lập trường của kinh Hoa Nghiêm như đã nói ở trên. Song pháp thân quan nói trên lại bỏ nhân cách của Phật Thích Ca mà lấy giáo pháp làm trung tâm, do đó theo lập trường này, ta nhận

thấy nhân cách của Phật ở đây không được chú ý lắm. Để bỏ khuyết vào điều thiếu sót đó, tuy có sự tin tưởng ở Phật vị lai hay Phật ở các phương khác, song dù thế nào chăng nữa, căn cứ vào Đức Phật lịch sử để tìm một kết quả thường còn, đó là tư tưởng đã thành hình trong kinh Pháp Hoa, ở phẩm Vô lượng thọ. Song trong kinh Pháp Hoa, lấy khả năng tính thành Phật của hết thảy chúng sinh để thuyết minh sự huân tập giáo hóa ở quá khứ, và để thích ứng với tư tưởng đó lại căn cứ vào thọ mệnh vô lượng của Phật để nói đến sự thành Phật rất lâu xa về quá khứ, đối với thời gian, vẫn có thể lấy hình thái biểu hiện, mà chưa tiến tới cực độ của nội tâm để chứng minh tư tưởng đó. Như vậy, cũng không khác gì những điều đã nói ở trên. Đi xa một chút nữa lấy tư tưởng Như lai tạng hay Phật tính làm căn cứ, nghĩa là căn cứ vào Phật lịch sử để chủ trương Pháp thân thường trụ, đó là lập trường kinh Đại Niết bàn.

Kinh Đại thừa Niết bàn nguyên là kinh: Tiểu thừa Niết bàn phát triển mà thành, và đã trải qua nhiều giai đoạn, mới chuyển đến hình thái ngày nay. Kinh này tuy có lợi dụng học thuyết Vệ Đà và Số luận, nhưng chịu rất nhiều ảnh hưởng thời Long Thụ, như kinh Bát Nhã, kinh Pháp Hoa, và kinh Thủ Lăng Nghiêm Tam Muội v.v... nhưng tôi rất tiếc là tôi vẫn chưa thể quyết định được rằng, trong các kinh điển thuộc về Như lai tạng hệ, kinh nào có trước kinh Niết bàn và kinh nào có sau kinh Niết bàn? Song tìm hiểu các kinh thuộc về Như lai tạng hệ nào đã chịu ảnh hưởng của kinh Đại Niết bàn nhiều nhất là một điều không khó khăn mấy. Nhưng đặc chất tư tưởng của kinh Đại thừa Niết bàn là như thế nào? Nói một cách đại thể thì lập trường của

kinh Đại thừa Niết bàn cũng tương tự như các kinh điển đã nói ở trên. Kinh Đại thừa Niết bàn chủ trương những thuyết sau đây: Pháp thân thường trụ, Thường-lạc-ngã-tĩnh là thuộc tính của Niết bàn, hết thảy chúng sinh đều có Phật tính và Nhất xiển đề cuối cùng cũng có ngày thành Phật, mà trong những thuyết này, tư tưởng Pháp thân thường trụ được lấy làm trung tâm: đó là đặc sắc của kinh Đại thừa Niết bàn.

Nay ta hãy thử xem thứ tự thành lập của kinh này: như trên đã nói, Pháp thân quan đã được thành lập trước kinh này, rồi tiến thêm một bước nữa, tìm hiểu ý nghĩa sâu xa của Pháp thân quan, tóm lại điều này liên quan đến vấn đề “bỏ mê cầu ngộ”. Song bỏ mê cầu ngộ là nhu cầu giải thoát, mặc dầu con người đều có cái đương thể của Pháp thân, Do đó lấy Pháp thân quan làm trung tâm điểm là đặc sắc của kinh Đại thừa Niết bàn, còn những thuyết như: “Hết thảy chúng sinh đều có Phật tính”, “Kết hợp Như lai tạng”, “Bồ đề tâm”, “Pháp thân”, “Phật thân” v.v... chẳng qua cũng chỉ là quan sát nội tâm mà thôi.

Đặc sắc của kinh Đại thừa Niết bàn không phải chỉ ở điểm hoạt động tâm lý, mà còn đem hình nhi thượng hóa Như lai tạng, Pháp thân và Phật tính. Phật đà chung cũng chỉ là Như lai tạng, là Pháp thân, là Phật tính đã thực hiện được cái đương thể một cách như thật, nghĩa là không ngoài việc thực hiện sinh mệnh vĩnh viễn. Do đó sự nhập diệt của Đức Thế Tôn quyết không phải có tính cách tiêu cực thực hiện của đại ngã, là vĩnh viễn tồn tại, là yên vui rớt ráo và là tuyệt đối thanh tịnh; đó cũng là cái lý do mà

Niết bàn và cũng là cái đương thể của Thường-Lạc-Ngã-Tịnh. Như thế, cái nhục thân của Phật tuy đã diệt, nhưng cái Chân Thân vẫn còn, mà cái Chân Thân đó vì muốn tế độ chúng sinh nên mới có Hóa thân và Ứng thân, đó là kết luận tự nhiên phải có.

Từ Pháp thân thường trụ quan, không bao lâu đã tiến đến Phật thân thường trụ quan, lấy kinh Pháp Hoa làm bối cảnh, xuất phát từ kinh Đại thừa Niết bàn, đó là điều mà kinh Kim Quang Minh đã chủ trương.

Kinh Niết bàn, từ quan niệm hết thảy đều có Phật tính mà tiến đến quan niệm Phật thân thường trụ cho nên mới có cái quy kết tất nhiên là: hết thảy đều thành Phật. Hết thảy chúng sinh đã đều có Phật tính, đều có thể thành Phật, thì bất cứ là chúng sinh nào đều phải nên nắm lấy cái cơ hội thuận tiện cho sự triển khai Phật tính, nhưng đến đây, một vấn đề thực sự được nêu lên là: đặt kinh Đại thừa Niết bàn vào hàng các kinh điển thuộc Như lai tạng hệ, hết sức chủ trương thuyết “thảy đều thành Phật”, song cũng có những học giả tuyệt đối không tin thuyết này: kinh Đại thừa Niết bàn gọi hạng người đó là Nhất xiển đề, nghĩa là dứt thiện căn, bất tính. Giải quyết vấn đề này trên căn bản tôn giáo thực tế quả thật rất khó khăn.

Kinh Đại thừa Niết bàn được coi là sản vật thuộc thời kỳ đầu, trước hết theo bản của Ngài Pháp Hiền, tức là bản dịch 40 quyển của Đàm Vô Sấm, nhưng trong mười quyển đầu, tuy chuyên chủ trương thuyết “Xiển đề thành Phật”, song trên lý luận thuyết đó chưa được triệt để, rồi từ đó mà tiến lên cho đến Sư Tử Hống Bồ tát phẩm thứ 23 thì hoàn

toàn thừa nhận Nhất xiển đề thành Phật. “ta thường nói rằng ngay đến Nhất xiển đề cũng có Phật tính”.

Hạng Nhất xiển đề tuy không có thiện pháp, nhưng Phật tính vẫn thiện vì sau này họ sẽ có thiện pháp. Nhất xiển đề có Phật tính. Tại sao vậy? Là vì “Nhất xiển đề chắc chắn sẽ thành Vô thượng chính Đẳng chính giác”. Đó là lý do mà kinh Niết bàn chủ trương thuyết “Nhất xiển đề thành Phật”, và đó cũng là chủ trương của kinh Pháp Hoa từ trước đến nay. Căn cứ vào đó ta thấy kinh Niết bàn đã đưa đến cái kết luận tối hậu cho kinh Pháp Hoa và sở dĩ các nhà học Phật Trung Hoa quan niệm như vậy cũng do lẽ đó.

Thuyết Như lai tạng, thuyết Tất Hữu Phật tính Thường, Lạc, Ngã, Tịnh, Phật thân thường trụ, Xiển đề thành Phật v.v... tuy không phải tất cả đều do kinh Niết bàn chủ trương, nhưng vì Niết bàn là một bộ kinh lớn, địa vị của nó rất quan trọng và được tôn sùng, cho nên về mọi phương diện tất cả những luận thuyết và tư tưởng nói trên đều chịu rất nhiều ảnh hưởng của nó. Kinh Đại phương vô tướng (một tên nữa là kinh Đại Vân, do Đàm Vô Sám dịch) v.v... đều là những bộ kinh kế thừa tư tưởng đó. Lại như kinh Vô thượng y đã nói ở trên, vì chỗ nhận xét có hơi khác cho nên cũng được coi là cùng thuộc trào lưu này, riêng chỉ có kinh Đại Pháp Cỗ (Cầu Na Bạt Đà dịch, 435-468 TL) đã lấy tư tưởng của kinh Niết bàn làm bối cảnh chủ yếu cho nên đã chiếm một địa vị rất quan trọng trong tư tưởng giới Phật giáo Ấn Độ thời bấy giờ. Khi những kinh điển này được truyền sang Trung Quốc, về tất cả mọi phương diện,

đều có liên quan rất mật thiết với nhau cho nên cuối cùng đã thành lập riêng mỗi phái gọi là Niết Bàn Tôn.

Bản dịch đầu tiên của bộ kinh này là bản dịch vào thời Đông Tấn (418 TL), do Ngài Pháp Hiên và Giác Hiên cùng dịch dưới cái tên Đại Ban Nê Bàn kinh, gồm có sáu quyển. Bản dịch này tương đương với kinh Niết bàn quyển thứ mười. Bản dịch thứ hai là bản dịch của Đàm Vô Sấm tại Bắc Kinh (412 TL) dưới tiêu đề: Đại ban Niết bàn kinh, gồm 40 quyển. Bản dịch này chính là tổng thể của bộ kinh Đại thừa Niết bàn vậy. Ngoài ra sau này còn có một bản dịch nữa chia làm hai quyển gọi là Đại Ban Niết bàn kinh, do hai Ngài Nhưặc Na Bạt Đà La và Hội Ninh đời nhà Đường cùng dịch. Hai quyển này cộng thêm với 40 quyển trước để làm thành một bộ Đại thừa Niết bàn được coi là rất đầy đủ. Tất cả 40 quyển này, từ bản dịch của Ngài Pháp Hiên đem chia ra thành chương, tiết cho việc khảo tra gọi là Nam Bản.

KINH GIẢI THÂM MẬT

Những tư tưởng Như lai tạng (Phật tính, Pháp thân) đã đề cập ở trên đều là thích ứng với cái gọi là nhu cầu hướng thượng, nhưng cũng chính do đó mà một vấn đề khác được nêu lên: giữa lập trường tư tưởng đó với thế giới tạp nhiễm nên phải thuyết minh như thế nào? Nhận xét theo tư tưởng Đại thừa đến thí dụ Long Thụ như: Bát Nhã, Hoa Nghiêm, Duy Ma thì hết thấy mọi vật trong ba cõi đều do Tâm biến hiện, nhưng cái tâm đó hoạt động như thế nào để biểu hiện thành cái thế giới sai vạn biệt này? Vấn đề đó Bát Nhã, Hoa Nghiêm và Duy Ma thuyết minh một cách rất

đơn giản: sở dĩ có cái thế giới giả dối này là do cái tâm vô minh vọng tưởng, còn nếu cái tâm trong sạch, vắng lặng thì cái thế giới Tịnh độ cũng sẽ hiển hiện. Đó là luận thuyết đã nói đến ở trên. Song đối với vô minh, thì trong cái vô minh trụ địa thừa nhận vô ý thức là căn bản của vô minh (Tâm bất tương ứng) đồng thời, đối với tịnh thức thì thừa nhận Phật tính và Như lai tạng. Vậy thì sự quan hệ giữa vô minh và tịnh thức như thế nào? Hai nguyên tố đó phối hợp như thế nào để chuyển hiện thành thế giới? Đó là những vấn đề không thể không nêu ra, và căn cứ vào những nhu cầu thực tiễn ở trên, không thể không tiến tới sự khảo sát về bản thể luận. Do đó, đến đây tư tưởng Đại thừa Phật giáo, trên phương diện học vấn, đã chuyển biến để thành lập nên cái gọi là Duy thức Phật giáo.

Đứng về phương diện học vấn mà khảo cứu thì Duy thức Phật giáo tuy đã được thành lập bởi những nỗ lực của Vô Trước, Thế Thân và 10 vị đại luận sư khác, nhưng nếu căn cứ vào những kinh điển đã hình thành từ trước thì Duy thức Phật giáo thực đã manh nha từ kinh Giải thâm mật và Nhập Lăng già. Tựu trung, kinh Giải thâm mật là kinh điển cơ bản của Pháp Tướng Tôn sau này, và đối với Du già Phật giáo, tức là Phật giáo hệ Vô Trước-Thế Thân, chiếm một địa vị rất trọng yếu.

Những bản dịch của kinh này tại Trung Quốc thì có: Thâm Mật Giải Thoát kinh gồm 5 quyển do Ngài Huyền Trang dịch (645). Đó là những bản dịch được coi là hoàn bị nhất. Ngoài ra, còn có những bản dịch khác của Cầu Na Bạt Đà La và Chân Đế v.v... .

Đặc chất tư tưởng của kinh Giải thâm mật tuy có nhiều nhưng ta hãy nói đến cái đặc chất chủ yếu hơn cả là:

1) Ngoài thức thứ sáu, lập thêm một thức nữa gọi là A lại gia thức (Alayavjñāna-tạng thức) hay A Đà Na Thức (Adanavijnana-chấp trì thức) và được gọi là thức thứ bảy. Ở thời kỳ Long Thụ, thức thứ bảy được ví như lông rùa, sừng thỏ, sau này, trong thứ sáu thừa nhận có Như lai tạng, rồi đến khi muốn cải biến nó để tạo thành nguyên lý hiện thực, cho nên kinh Giải thâm mật mới lập nên thức thứ bảy mà lúc đầu gọi chung là A lại gia thức hay A đà na (nhưng đến sau này A lại gia được coi là thức thứ tám và A đà na được coi là thức thứ bảy, song kinh Giải thâm mật vẫn chưa có sự phân biệt như thế).

Đến đây, ngoài Như lai tạng hay Phật tính ra, vì sự phát triển của các học phái Tiểu thừa, còn có những quan niệm như: “không phải ngã uẩn, cũng không lia ngã uẩn” và “hữu phân thức”, “ý thức vi tế” “cùng sinh tử uẩn” v.v... cũng rất có những ảnh hưởng, nhưng tính chất của A lại gia thức hoặc A đà na thức như thế nào? Kinh này nói: “Thức A đà na vô cùng nhỏ nhiệm, tất cả những chủng tử như dòng chảy cuộn cuộn không ngừng, đối với người ngu si ta không giảng giải vì sợ họ khó phân biệt rồi chấp nó làm cái tử”. Còn về phần danh từ thì kinh này giải thích: “Thức này cũng gọi là A đà na thức, bởi vì nó có công năng chứa, giấu diếm mọi chủng tử. Nó cũng còn được gọi là Tâm, bởi vì nó tích tụ và tu dưỡng năm yếu tố: sắc, thanh, hương, vị và xúc”. Nói một cách đơn giản thì bản tính hay nguyên lý của tâm, tức A lại gia thức, như dòng nước chảy, nó là

nguyên nhân của tất cả mọi sự tạo tác, là nguyên lý bảo thủ tất cả mọi kinh nghiệm là chủ thể của sự luân hồi và cũng là chủ thể của sự giác ngộ. Song, nhận xét theo kinh này thì bản tính của nó vốn thanh tịnh như Như lai tạng, hay như Hộ Pháp sau này nói, là bất tịnh? Về vấn đề này vẫn chưa có một sự biện minh nào rõ ràng cả. Như ở trên tuy đã căn cứ vào tư tưởng vô minh và tư tưởng Như lai tạng làm căn bản để giải thích, nhưng dù sao thì cũng đã thiên trọng về phương diện vô minh nhiều hơn, nếu đứng trên lập trường lý tưởng mà nói thì nó có thể được coi là bất tịnh là vì, theo giáo lý Phật giáo phải như thế mới hợp lý. Vấn đề này sau tuy có phân hóa nhiều thứ, nhưng trong kinh Giải thâm mật vẫn chưa có một quyết định nào minh bạch cả.

2) Để thích ứng và xác lập thuyết A lại gia thức nên có thuyết Tam tướng tam vô tính. Tam tướng là: biến kế sở chấp tướng (Parihalpi-talaksana), Y tha khởi tướng (Pratantra-1) và Viên thành thực tướng (Prarinispana-1). Biến kế sở chấp nghĩa là nhận thức sai lầm; Y tha khởi nghĩa là nhờ vào một sự vật khác mà phát sinh, bao hàm từ thường thức đến khoa học trong thế giới hiện tượng; Viên thành thực nghĩa là tất cả sự vật đều có bản thể chân thật và bình đẳng. Tuy kinh này chia bản thể đó thành: lưu chuyển chân như, tướng chân như, liễu biệt chân như (thức tính), an lập chân như (khổ đế), tà hạnh chân như (đạo đế), nhưng tóm lại đều lấy tính bình đẳng làm chân tướng đặc biệt của nó. Cũng như từ trước đến nay thường phân chia thế giới này thành hai loại hư vọng và chân thực (không tính) bây giờ kinh này lại chia thành ba loại và đó là điềm đặc thù của Tam Tướng Quan. Song, ba tướng trên nếu lại đem quy

về đại thể thì tất cả đều không ngoài cái tâm: biến kế sở chấp dựa vào cái danh hoặc tướng, đó là biểu tượng của tâm chứ thật ra nó không có đặc tính tồn tại (tướng vô tính); Y tha khởi là phải nhờ nhân duyên mới sinh ra các pháp, mà nhân duyên thì đều do tâm, cho nên tự nó cũng không có đặc tính riêng biệt (sinh vô tự tính); viên thành thực là nhờ vào cái tâm thanh tịnh mới có, như vậy ngoài tâm ra nó cũng không có tự tính (thắng nghĩa vô tự tính), bởi thế mới có danh từ Tam Tướng Tam Vô Tính, và cũng do đó mà Duy Thức Tông quy về cái KHÔNG, điều này rất rõ ràng.

3) Kinh này nói: “lúc đầu vì hàng Thanh Văn nói pháp Tứ Đế”, nghĩa là kinh điển Tiểu thừa, nói cho những người chưa hiểu nghĩa nghe; sau đó vì các hàng Bồ tát nói các Pháp cao siêu như: vô tự tính, vô sinh diệt, bản lai thanh tịnh, tự tính Niết bàn, nhưng vẫn chưa nói đến chỗ triệt đế; nay theo lập trường kinh Giải thâm mật, căn cứ vào thuyết Tam Tướng Tam Vô Tính, và các hàng Tam Thừa mà nói hết thấy các pháp đều không có tự tính, tuyệt đối yên tịnh và đó mới là đã nói đến chỗ cùng cực.

Kinh này được kết tập sau cùng so với các kinh Đại thừa kể trên mà lại đưa ra một thuyết mới về A lại gia thức thì không những đã khác hẳn kinh Pháp Hoa theo lập trường Tam Thừa khai hội, mà trái lại, đứng trên lập trường “Tam thừa các biệt” về điểm này cần phải được phê phán và giải thích, mà lập trường tam thừa các biệt sau này lại đã trở thành cái gọi là Ngũ tính các biệt, đó là điểm hết sức phải chú ý. Theo kinh này thì thuyết “Chỉ có pháp Nhất

thừa” trong kinh Pháp Hoa ám chỉ nghĩa “Tam thừa cùng chung một đạo thanh tịnh”, như thế không có nghĩa là kinh Pháp Hoa phủ nhận những tính chất sai khác (Thượng, Trung, hạ) của Tam thừa. Nghĩa là về phương diện tính chất vẫn phải có Thanh Văn, Duyên Giác và Phật, mà người đã quyết định ở vào tính chất hạ biệt thì dù có dùng phương diện nào đi nữa cũng không thể làm cho họ chuyển hướng đến Phật thừa được, và như đã nói ở trên, kinh này chuyên đứng trên lập trường hiện thực để thuyết minh tiêu đích lý tưởng, cho nên giáo hội hiện thực không thể chú trọng đến địa vị của Thanh Văn, đó cũng là kết luận tự nhiên.

Tóm lại, theo một ý nghĩa nào đó thì kinh này cũng có thể được coi như là những luận thuyết khác, tuy có đề cập đến nhiều vấn đề, nhưng chỉ có phần thứ ba và thứ tư như đã thuật ở trên là những đặc chất tư tưởng lớn lao nhất của kinh này, và lý do tồn tại của nó cũng ở đó.

Lại nữa, trong những kinh điển hiện nay còn lại, bộ kinh Giải thâm mật này tuy là bộ kinh đại biểu cho tư tưởng A lại gia thức trước thời đại Thế Thân, nhưng đứng về phương diện văn học, ngoài kinh Giải thâm mật ra, còn có nhiều kinh khác nói về A lại gia thức, mà bộ nổi tiếng nhất trong số này là kinh Đại thừa A Tỳ Đạt Ma hay A Tỳ Đạt Ma Đại thừa. Nhiếp Đại thừa luận của Vô Trước chính là sự giải thích phẩm Nhiếp Đại thừa trong Đại thừa A Tỳ Đạt Ma luận (chẳng hạn như quyển thứ 7, quyển 9, quyển 28), Nhiếp Đại thừa luận (Huyền Trang dịch quyển đầu, quyển 9, quyển 3, quyển 32, và 36) và thành Duy thức luận

v.v... tất cả đều đã trích dẫn rất nhiều từ kinh Đại thừa A Tỳ Đạt Ma, mà địa vị của kinh này cũng gần tương đương với kinh Giải thâm mật, rất tiếc rằng trong những bản dịch chữ Hán lưu truyền đến nay không được toàn bộ, nhưng nhờ những sự trích dẫn từ các kinh luận khác, ta có thể thu thập lại để nghiên cứu.

KINH NHẬP LĂNG GIÀ

Kinh Giải thâm mật tuy nhân trào lưu Như lai tạng mà phát sinh, nhưng hơi nghiêng về phương hướng khác. Giờ muốn dựa vào đó để mở ra một chân trời mới, lại lợi dụng kinh Giải thâm mật để trở về tư tưởng Như lai tạng, đồng thời quyết định tiêu chuẩn lý tưởng rồi sau mới thuyết minh hiện thức: đó là lập trường của kinh Nhập lăng già. Kinh này vẫn còn lưu truyền bản văn tiếng Phạn, còn các bản dịch chữ Hán thì có: bản dịch đời Tống (Lăng Già A Bát Đa La Bảo kinh, gồm 4 quyển, do Cầu Na Bát Đa La dịch vào khoảng năm 443); bản dịch đời Nguyên (Nhập Lăng già kinh, gồm 10 quyển, do Bồ Đề Lưu Chi dịch khoảng năm 553); bản dịch đời Đường (Đại Thừa Nhập Lăng Già kinh, gồm 7 quyển, do Thực Xoa Nan Đà dịch khoảng năm 700). Ba bản dịch này, đứng trên phương diện nghiên cứu, là những tài liệu, rất đầy đủ, nhưng nội dung rất phức tạp, nếu muốn đứng về phương diện tập quán mà nhận xét ý nghĩa của nó là một vấn đề vô cùng khó khăn. Song nếu nhận xét chỗ căn bản tư tưởng của kinh này, thì ta sẽ thấy quan niệm chủ yếu của nó đều xoay quanh những vấn đề sau đây: Ngũ pháp, Tam tính, Bát thức, Nhị vô ngã. Toàn bộ kinh chỉ loay hoay thuyết minh những vấn đề đó.

Thí dụ, quyển thứ tư trong Lăng già a bạt đa la bảo kinh nói: “Tất cả Phật pháp đều nằm trong năm pháp, ba tự tính, tám thức và hai vô ngã...”, “Năm pháp, ba tự tính, tám thức và hai vô ngã bao trùm cả Phật pháp”.

Năm pháp là: Danh (nama), Tướng, (nimitta), Phân biệt (samkalpa), Chính trí (samyagjnana), Như như (tathata-chân như). Trong Du già sư địa luận, Hiền dương thánh giáo luận, Thành duy thức luận và Phật tính luận v.v... đều có nói đến năm pháp đó.

Danh là cái tên để chỉ sự vật; Tướng là chỉ cho sự tưởng tượng do cái danh mà có; Phân biệt là sự phán đoán giữa danh và tướng; ba cái đó thuộc về bộ phận Biến kế chấp và Y tha khởi. Chính trí là cái trí sáng suốt, thấy rõ ràng danh và tướng đều không có thực thể, còn Như như là cái Chân như bình đẳng làm đối tượng cho trí tuệ. Năm pháp đó là phần chủ quan và khách quan của cả hai cảnh giới mê và ngộ, còn Tam tính, như trên đã nói là: Biến kế chấp, Y tha khởi và Viên thành thực, nhưng trong kinh Giải thâm mật cũng đã nói về Tam tính một cách rất tường tận, nhất là về tính Y tha khởi tương đương với thuyết “Chủng tử hiện hành, hiện hành chủng tử” tuy có chỗ tiến triển về tư tưởng rất rõ rệt, nhưng tóm lại cũng không ngoài việc đứng trên lập trường Ngũ pháp so với Tam tính để thuyết minh danh, tướng, phân biệt, tương với Biến kế, Y tha; Chính trí, Như như tương đương với Viên thành thực, còn trong tám thức thì lấy thức A lại gia trong kinh Giải thâm mật làm thức thứ tám, trước thức tám thêm một thức thứ bảy là Mạt na thức (Manas), như thế là ngoài sáu thức phổ

thông ra còn có thêm hai thức thứ bảy và thứ tám. Như vậy, so với kinh Giải thâm mật, kinh này đã tiến bộ thêm một bước nữa.

Song, nói đúng ra, luận Bát thức trong kinh này còn có nhiều chỗ khúc mắc, do đó cũng có nhiều điểm khiến cho người ta khó lòng nhận định được những ý nghĩa xác đáng. Nếu nói một cách đại thể thì kinh này trước hết muốn chia tám thức ra làm hai hay ba loại (bản dịch đời Tống, 4 quyển Lăng già chia làm ba loại, còn nguyên bản tiếng Phạn và hai bản dịch đời Ngụy, đời Đường thì chia làm hai loại). Ba loại là: Chân thức (Jiativjnana), Hiện thức (Khyativijnana), Phân biệt thức (Vastuprakal pavijnana); hai loại là: hiện thức, phân biệt thức. Khi chia làm ba thì do chân thức mà thấy được cái bản thái của A lại gia thức, rồi do hiện thức mà chỉ rõ trạng thái hoạt động của A lại gia thức, còn phân biệt thức là chỉ vào bảy thức trước. Khi chia làm hai loại thì trong hiện thức bao hàm cả trạng thái căn bản và trạng thái của thức A lại gia, nhưng kinh này coi sự quan hệ giữa thức thứ tám và bảy thức trên như thế nào? Về điểm này, theo kinh Lăng già thì sở dĩ có hiện thức (thức thứ tám) là vì sự huân tập và chuyển biến vô cùng màu nhiệm mà có (Acintyavasanaparinamahetuk am), chân thức (thức chân như) là do vô minh huân tập rồi tiếp tục hoạt động chuyển biến mà có, phân biệt thức là do sự phân biệt cảnh giới (visayavikal-pahetukam), hơn nữa cũng do sự huân tập vọng động từ kiếp vô thủy (anadikalaprapaneavasana), nghĩa là như danh, tướng v.v... đã nói ở trên làm đối tượng cho nó, rồi lại lấy tập khí của danh, tướng làm tài liệu để tiếp tục sự hoạt động lưu

chuyển và cái tác dụng giữa khoảng hai thức đó cũng có sự quan hệ mật thiết, chẳng hạn muốn tìm nguồn gốc của bảy thức trước thì chỉ cần nhận xét sự chuyển biến của thức thứ tám, đồng thời thức thứ tám trở thành hiện thức mà hoạt động cũng là do bảy thức trước cung cấp tài liệu. Cho nên, ta có thể nói sự quan hệ giữa hai thức đó không phải một mà cũng không phải khác nhau. Như vậy, bất luận là chủ quan hay khách quan, nếu nói một cách tổng quát thì thức thứ tám phải nhờ vào sự phân biệt của bảy thức trước mới có sự hoạt động, chứ chính nó thì không có tự tính. Tóm lại hết thảy không ngoài những đợt sóng trùng điệp giữa cái biến ý thức; đó là Duy thức quan của kinh Nhập lăng già.

Đối với cái công phu và căn cứ để lóng lạng những đợt sóng trong biến ý thức mà an trụ trong chân như thì kinh này chia các thức ra làm ba tướng: chân tướng (Jatiaksanna), nghiệp tướng (karma-laksana) và chuyển tướng (pravitalaksana). Chân tướng là bản thể của thức, nghiệp tướng là nghiệp lực huân tập của bản thể đó, còn chuyển tướng là trạng thái hoạt động của thức. Ba trạng thái đó, theo kinh này, thì bất luận một trong tám thức đều có cả nhưng cái bản thể chân thật là chân tướng của thức thứ tám, nhờ công phu tu luyện, đặc biệt là nhờ vào quan niệm và sự thể nghiệm lẽ nhân, pháp đều là không, cuối cùng nghiệp tướng và chuyển tướng này tiêu diệt thì những lớp sóng trong biến ý thức đều ngừng hoạt động, và cái đương thể đó được gọi là Như lai tạng, Chân như, Niết bàn, Pháp thân, cũng có khi gọi là không, là vô cấu thức (cũng có khi gọi là thức thứ chín), và lúc ấy mới có thể nói được là cái bản thể không sinh, không diệt, thanh tịnh tuyệt đối,

nhưng lập trường của kinh này là ở quyền thứ nhất trong Lăng Già A Bát Đa La Bảo kinh, quyền thứ hai trong Nhập Lăng Già kinh và quyền thứ hai trong Đại Thừa Nhập Lăng Già kinh. Như vậy, kinh này đã điều hòa giữa tư tưởng Như lai tạng và tư tưởng A lại gia thức, thừa nhận hai mặt tịnh và bất tịnh của thức A lại gia. Từ phương diện bất tịnh phát khởi hiện tượng giới phân biệt, từ phương diện tịnh mà xác lập Pháp thân, Niết bàn, Chân như của bình đẳng giới, không phân biệt, thật có điểm gần giống như tư tưởng “Nhất tâm nhị môn” trong Khởi tính luận. Song đứng về phương diện hữu thể mà nói, kinh này tuy lập ra thức thứ bảy, nhưng nhiệm vụ của nó còn có rất nhiều chỗ lờ mờ, tuy thừa nhận hai phương diện của thức A lại gia, song sự quan hệ đó vẫn còn có nhiều chỗ chưa được sáng tỏ, và ở nhiều điểm khác còn thiếu tính cách triệt để. Đối với lập trường của kinh này, từ xưa tới nay, đã có nhiều cách giải thích khác nhau và điều đó không phải không có lý do.

Tóm lại, một mặt kinh này lấy tư tưởng “không quán: của Bát Nhã làm bối cảnh, mặt khác, tiếp nhận cả tư tưởng Duy thức hệ của kinh Giải thâm mật mà chủ trương tư tưởng Như lai tạng, và mặc dù ở nhiều điểm nghĩa lý không được thông suốt, song đồng thời với kinh Đại Thừa Mật Nghiêm (Địa Bà Ha La dịch vào đời nhà Đường), theo một ý nghĩa nào đó, đã có thể đạt đến chỗ cực ý của triết học Đại thừa. Điều này không một ai có thể phủ nhận.

Tiết thứ tư:

NHỮNG KINH ĐIỂN KẼ TRÊN VỚI TIỂU THỪA PHẬT GIÁO

Trở lên, chúng tôi đã trình bày một cách khái quát lập trường chủ yếu của những kinh điển thuộc Như lai tạng hệ. Dưới đây, để có được một nhận xét rõ ràng hơn, chúng tôi lại xin đưa ra những điểm cộng thông của các kinh điển đó.

Trước hết, ta hãy nhận xét theo phương diện lịch sử: dù là Như lai tạng quan hay A lại gia thức quan đều đã được thành lập sau Long Thụ, nhưng ta cũng có thể thấy những tư tưởng ấy đã manh nha ngay từ các kinh Tiểu thừa. Tựu trung, Như lai tạng quan chủ yếu đã phát xuất từ thuyết “Tâm tính bản tịnh” của Đại chúng bộ; A lại gia thức quan có rất nhiều điểm chịu ảnh hưởng của thuyết “Sinh cơ sinh mệnh” của Thượng tọa bộ hệ; thêm vào đó từ thời đại Long Thụ, giữa lúc phái Số luận và Phệ Đàn Đa dần dần nắm được thế lực, thì không nhiều thì ít tư tưởng cũng có ảnh hưởng, quan hệ, điều đó không thể phủ nhận được. Nhưng nhận xét theo lập trường Đại thừa thì hai tư tưởng này đều là nhân trào lưu Đại thừa mà đặc biệt phát huy nguyên lý diệu hữu trong “chân không diệu hữu quan” đã được thành lập trước thời Long Thụ để quyết định một trình độ nhận thức thỏa đáng đối với hiện tượng và thành lập “Không quan” để làm cơ sở phát huy, đó là một sự thật không thể hoài nghi được.

Thứ đến, nhận xét theo lập trường lý luận thì sở dĩ tư tưởng Như lai tạng được thành lập là vì muốn thuyết minh cái khả năng tính căn bản (bản giác) thành Phật, và đặc biệt đem hình nhi thượng hóa tất cả chu cầu của sinh mệnh, cái đó được gọi là “bản giác bản vị”, còn tư tưởng A lại gia thức chủ yếu thuyết minh cái xu hướng trở về cảnh “ngộ”, cái đó được gọi là “thủy giác bản thể. Vậy hai tư tưởng trên có quan hệ với nhau như thế nào? Điều này phải lấy kinh Lăng già và kinh Mật Nghiêm làm trung tâm điểm của những cố gắng của các bậc luận sư từ Thế Thân trở xuống để trả lời.

Thứ ba, nhận xét theo Phật đà luận thì Pháp thân quan, Báo thân quan và Ứng thân quan tuy cũng đã được đề cập đến trong những kinh Đại thừa trước thời Long Thụ, nhưng về Pháp thân quan vẫn chưa được thuyết minh một cách rõ ràng. Từ Như lai tạng thường trụ quan đến kết luận Phật thân thường trụ quan để rồi biến thành Tam thân quan (có khi nói là Tứ thân quan), thì ít nhất những tài liệu của những tư tưởng đó như đã nói trong các kinh điển kể trên cũng đã dần dần khai triển lắm rồi, và đó cũng chính là đặc chất giáo lý đã phát đạt sau thời Long Thụ.

Như vậy là những kinh điển kể trên, đối với lập trường căn bản của Phật giáo đã xây thêm nền tảng của một quan niệm mới, nhưng đứng trên phương diện thực tiễn mà nhìn nhận thì cơ sở mới đó đã được khai thác như thế nào? Thật ra, về điểm này chưa đề ra được nhiều nhận xét mới, về những đức mục tu hành có phần tinh tế, ngoài sáu pháp Ba la mật ra, đặc biệt còn thêm: phương tiện, nguyện, lực

và trí, để tạo thành mười pháp Ba la mật. Tóm lại, tuy có thêm những phần tỉ mỉ ấy nhưng đối với vấn đề xã hội, cá nhân, vẫn chưa thấy dấu hiệu mới được đề ra để giải quyết những vấn đề đó.

Duy đối với vấn đề Giáo hội, thì Tam thừa (Thanh Văn, Duyên Giác, Bồ tát) hay Ngũ thừa (Thanh Văn, Duyên Giác, Bồ tát, Bất Định, Nhất Xiển Đề), về phương diện khả năng tính căn bản có chỗ khác nhau hay cuối cùng có con đường dung thông lẫn nhau? Tuy vấn đề này đã được nói đến trong kinh Pháp Hoa với tư tưởng Tam thừa Khai hội Biệt giáo nhất thừa v.v... nếu nghiên cứu một cách tỉ mỉ, lấy xã hội thực tiễn làm mục tiêu, thì theo một ý nghĩa nào đó, vấn đề này có thể được coi là một vấn đề mới. Lại nữa, trong số những kinh điển kể trên, tuy không phải tất cả, nhưng vài ba bộ như kinh Niết bàn, kinh Thắng mạn, kinh Lăng già v.v... đặc biệt lập nên phẩm đoạn mục đề xướng ra thuyết ăn chay, chưa hẳn đã là theo cái kết luận tất nhiên của thuyết Như lai tạng, mà trái lại đã chịu ảnh hưởng của xã hội Bà La Môn thời bấy giờ. Tuy nhiên trong các kinh điển thuộc Như lai tạng ấy, đặc biệt thấy chủ trương thuyết “thực tịnh nhục” của Giáo hội Tiểu thừa, như thế có thể nói đó là một cuộc tân vận động. Lại nữa, đối với cái trạng thái lý tưởng tối cao của sự tu hành thì những kinh điển kể trên tuy cũng nhận “Vô dư Niết bàn” là trạng thái cao nhất nhưng vì quan niệm Thường Lạc Ngã Tịnh, được nảy sinh, đồng thời Niết bàn được giải thích một cách tích cực nên kết quả là quan niệm về Ứng thân đã được phát đạt, vĩnh viễn không bao giờ nhập diệt, vì muốn tế độ hết thảy chúng sinh nên lúc nào cũng ở trong trạng thái hoạt

động và trạng thái được gọi là “Vô trụ Niết bàn”. Tư tưởng này đã manh nha ngay từ thời kỳ đầu trong các kinh điển Đại thừa, cho nên ta có thể nói đó là một đặc chất phát triển trong các kinh điển kể trên.

Sau hết, các kinh điển kể trên đã được thành lập tại địa phương nào? Về điểm này, bất luận là kinh Đại thừa Niết bàn hay kinh Đại Pháp Cỗ, kinh Vô Tướng đều nói rằng những kinh điển đó đã được lưu hành ở phương Nam, nhất là đến kinh Lăng già thì lấy bờ biển Nam Hải làm địa điểm thuyết pháp. Căn cứ và nhận xét theo điều đó người ta thấy rằng những kinh điển nói trên và kinh Bát Nhã đều có thể đã được thành lập ở Nam Ấn Độ. Song, lúc đầu những tư tưởng đã có thể đã bị ảnh hưởng rất nhiều của Đại thừa hệ phương Nam, đó có lẽ cũng là một sự thật, nhưng nếu căn cứ vào những chứng tích mà nhận xét một cách tỉ mỉ thì trái lại các kinh điển kể trên đã được thành lập ở Trung Ấn hoặc Bắc Ấn, điều này có vẻ xác đáng hơn. Trong kinh Niết bàn nói rằng, kinh này từ phương Nam tiến vào nước Kế Tân rồi được lưu hành tại đó; còn đối với kinh Lăng già nếu lấy phương Nam làm địa lý để khảo sát thì thật không chính xác; kinh Thắng mạn lấy A Du Xà (Ayodhya) thuộc Trung Ấn làm trung tâm để phát động phong trào Đại thừa. Kiểm điểm lại những sự thật đó rồi đem đặt trung tâm điểm vào miền Trung Ấn, theo tôi đó là điểm xác đáng hơn cả. Duy có điều ta nên nhớ là những kinh điển này đã được sản sinh bởi nền văn hóa dưới triều vua Cấp Đa (khoảng từ thế kỷ thứ tư đến thứ sáu TL) và cũng do đó mà Du Xà được nhận là trung tâm. Đến cuối thế kỷ thứ tư, Chiên Đà Cấp Đa (Chandragupta) đệ nhị rời kinh đô về A Du Xà, thì A

Du Xà nghiêm nhiên đã trở thành trung tâm văn hóa chính trị vậy.

Chương thứ năm:
**PHẬT GIÁO Ở THỜI ĐẠI VÔ TRƯỚC
VÀ THỂ THÂN**

Tiết thứ nhất:
TỔNG LUẬN

Như đã nói ở chương trước, từ sau thời đại Long Thụ, một mặt sản sinh ra tư tưởng Như lai tạng, một mặt sản sinh ra tư tưởng A lại gia thức, trong thời gian đó cũng có chủ trương muốn điều hòa cả hai để phát triển, nhưng đứng về phương diện tổ chức mà nói thì trên hình thức các kinh đó vẫn còn thiếu tính cách triệt để. Chẳng hạn như kinh Giải Thâm Mật, kinh Đại Thừa A Tỳ Đạt Ma đã nói trên tuy về luận thuyết đã được chỉnh lý hẳn hoi, nhưng về điều lý vẫn chưa đạt tới sự hoàn bị, đó là một sự thật không thể che dấu được. Như vậy, nếu kinh Bát Nhã và những kinh điển Đại thừa sau Bát Nhã phải chờ đến Long Thụ mới chỉnh lý và chú thích, thì những kinh điển mới thuộc Như lai tạng và A lại gia thức hệ cũng cần phải có các đại luận sư để chỉnh lý và hai vị đại luận sư Vô Trước (Asanga), Thế Thân (Vasubandhu) đã đáp ứng nhu cầu đó. Phật giáo ở thời đại Long Thụ đã phá Tiểu thừa để phát huy Đại thừa,

nhưng đến thời đại Vô Trước và Thế Thân thì về một phương diện nào đó, Đại thừa và Tiểu thừa Phật giáo đã được thông hợp làm một. Vô Trước, Thế Thân lấy giáo lý Tiểu thừa làm nền tảng để xây dựng Đại thừa và đó là cái đặc sắc của Phật giáo thuộc thời kỳ này.

Theo truyền ký thì anh em Vô Trước, Thế Thân, là con của người Bà La Môn Kiều Thi Ca (Kausika), người Bắc Ấn Độ, ở thành Kiện Đà La ((Purusapura) nay là thành Bạch Sa Ngoã (Peshawar), cả hai anh em đều xuất gia. Người anh là Vô Trước tu theo Hóa Địa Bộ, còn em là Thế Thân thì tu theo Hữu bộ (Virincivastsa). Về sau tuy cả Vô Trước và Thế Thân cùng đổi sang Đại thừa, nhưng lúc đầu vì họ xuất gia theo Hóa Địa bộ và Hữu bộ, nên ta cần phải biết cái học phong của họ và đó là điểm mà ta cần phải lưu ý trước hết. Vô Trước chuyên sang Đại thừa trước, còn Thế Thân sau nhờ cảm hóa của anh, mới tu theo Đại thừa và trở thành một bậc luận sư của Đại thừa. Cả hai anh em đều lấy A Du Xà làm trung tâm để hoạt động, và như vậy, A Du Xà là trung tâm điểm của Phật giáo Đại thừa lúc bấy giờ. Đây là điểm thứ hai mà ta cần phải lưu ý.

Về niên đại của Vô Trước và Thế Thân có nhiều thuyết khác nhau, nhưng theo sự suy định của riêng tôi thì các ngài ra đời vào cuối thế kỷ thứ tư, hoạt động đến quá tiền bán thế kỷ thứ năm, đó có lẽ là điểm ổn thỏa hơn cả (Vô Trước thọ được 75 tuổi và Thế Thân thọ 80 tuổi).

Vô Trước và Thế Thân trứ tác rất nhiều sách. Bản chính tuy đại khái đã thất lạc nhưng những bản dịch chữ Hán còn được lưu truyền rất nhiều. Song ta cần phải lưu ý

điểm này: cũng có nhiều tác phẩm của Di Lặc (Maitreya) liên quan đến Vô Trước. Theo truyền thuyết thì những tác phẩm đó được Vô Trước biên tập sau khi đã thụ giáo Bồ tát Di Lặc trên cung trời Đâu Suất, cho nên thực tế, tác phẩm đó cũng được coi như của Vô Trước, đến sau nhất là các bậc tiền bối của Vô Trước, đã có người mệnh danh là Di Lặc luận sư, và những tác phẩm đó được coi như là của các vị trước tác. Điều này tuy đối với mọi người có chỗ thích thú, nhưng đối với sự thực lịch sử thì còn cần phải nghiên cứu nhiều trước khi thừa nhận, nhưng tạm thời ta hãy nói rằng mặc dầu đó là những tác phẩm của Di Lặc song cũng không ngoài những thuyết của Vô Trước, như vậy, theo tôi là ổn thỏa hơn cả. Bản dịch chữ Hán của bộ luận Đại Thừa Trang Nghiêm kinh, (Sutralukara) hiện nay được truyền là trứ tác của Di Lặc, nhưng nguyên bản bằng chữ Phạn lại truyền là tác phẩm của Vô Trước. Cứ xem thế thì đủ biết, và cũng căn cứ vào đó mà đề cập đến những tác phẩm chủ yếu của hai vị như sau:

A- Những tác phẩm sau đây được truyền tụng là của Di Lặc:

1) Du Già Sư Địa Luận (Rocaryabhmuisastya), 100 quyển, Huyền Trang dịch.

2) Đại Thừa Trang Nghiêm Kinh Luận, 12 quyển, Bà La Phả Mật Đa La dịch (Mahayanasutyalankra. Pxr.S Levi. Paris 1907).

3) Thập Địa Kinh Luận (trong các bài tụng chú thích là Thê Thân), 12 quyển, Bồ Đề Lưu Chi dịch.

4) Biện Trung Biên Tụng, 1 quyển, Huyền Trang dịch.

B- Những tác phẩm sau đây được truyền tụng là của Vô Trước:

5) Hiền Dương Thánh Giáo Luận, 20 quyển, Huyền Trang dịch.

6) Nhiếp Đại Thừa Luận (Mahagana-samgrahasatra), 3 quyển, có ba bản dịch của Chân Đế, Huyền Trang và Phật Đà Phiến Đa.

7) Đại Thừa A Tỳ Đạt Ma Tập Luận (Mahayanabhidharmasan-gitisastra) 7 quyển, Huyền Trang dịch.

8) Kim Cương Bát Nhã Luận, 2 quyển, Đạt ma Cấp Đa dịch.

9) Thuận Trung Luận 2 quyển, Cù Đàm Bát Nhã Lưu Chi dịch.

C- Những tác phẩm sau đây là của Thế Thân:

1) A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận (Abhidharmakosasastra), 38 quyển, Huyền Trang dịch.

2) Duy Thức Tam Thập Tụng, 1 quyển, Huyền Trang dịch.

3) Duy Thức Nhị Thập Luận, 1 quyển, Huyền Trang dịch.

- Đại Thừa Duy Thức Luận, 1 quyển, Chân Đế dịch.

- Duy Thức Luận, 1 quyển, Bát Nhã Lưu Chi dịch.

4) Phật Tính Luận, 4 quyển, Chân Đế dịch.

5) Nhiếp Đại Thừa Luận, 10 quyển, Huyền Trang dịch.

- Nhiếp Đại Thừa Luận Thích, 15 quyển, Chân Đế dịch.

- Nhiếp Đại Thừa Luận Thích Luận, 10 quyển, Đạt Ma Cấp Đa dịch.

6) Biện Trung Biên Luận, 3 quyển, Huyền Trang dịch.

- Trung Biên Phân Biệt Luận 2 quyển, Chân Đế dịch.

7) Thập Địa Kinh Luận, 12 quyển, Bồ Đề Lưu Chi dịch.

8) Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Ưu Ba Đề Xá, 2 quyển, Bồ Đề Lưu Chi và Đàm Lâm dịch.

9) Vô Lượng Thọ Kinh Ưu bà Đề Xá, 1 quyển, Bồ Đề Lưu Chi dịch.

10) Niết Bàn Luận, 1 quyển, Đạt Ma Bồ Đề dịch.

11) Niết Bàn Kinh Bản Hữu Kim Vô Kê Luận, 1 quyển, Chân Đế dịch.

Ngoài ra, còn có Ngũ Uẩn Luận, Bách Pháp Minh Môn Luận, Thắng Tư Duy Phạm Thiên Sở Vấn Kinh Luận, Như Thực Luận, Kim Cương Bát Nhã Luận v.v... nhưng ở đây chúng tôi chỉ nói sơ qua mà thôi.

Nhưng muốn hiểu được Phật giáo ở thời đại Vô Trước và Thế Thân, ta phải xử lý với những tác phẩm đó như thế nào? Đây thật là một vấn đề rất khó khăn cho các học giả,

vì những tác phẩm này không nhất định chỉ theo cùng một chủ nghĩa mà phát xuất, đặc biệt đối với những kinh luận của Thế Thân trước tác, lập trường chân chính của nó ở chỗ nào? Điều đó rất khó quyết định. Hơn nữa, những bản dịch chữ Hán được lưu truyền ở Trung Quốc sợ cũng có chỗ bất đồng. Giữa khoảng Bồ Đề Lưu Chi, Chân Đế, Huyền Trang, tuy cùng có thuyết Duy Thức, nhưng đối với sự nhận xét về thức ấy lại có nhiều ý kiến bất đồng hầu như không biết chỗ quy nhất.

Theo quan niệm thống nhất và tìm hiểu Phật giáo vào thời đại Vô Trước và Thế Thân, người ta không thể không cảm thấy hết sức khó khăn. Bởi vậy, dưới đây tôi chỉ có thể lần lượt trình bày quan điểm một cách đại thể mà thôi.

Vô Trước, sau khi đã chuyển sang Đại thừa, lúc đầu ít nhất cũng đã đứng trên căn bản giáo lý nhất định nào đó. Nghĩa là, nếu nhận xét theo các kinh điển kể trên, thì Vô Trước đã căn cứ vào các kinh Giải thâm mật, Đại thừa A Tỳ Đạt Ma để thành lập chủ nghĩa A lại gia thức, còn trong những thuyết Như lai tạng hay Phật tính thì ai cũng biết rằng Vô Trước không mấy lưu tâm, bởi vì đã lập nên cái nguyên lý “Bản lai thanh tịnh”, đó là cái kết quả mà Vô Trước mong thuyết minh lập trường của mình. Du già sư địa luận, Hiền dương thánh giáo luận, A tỳ đạt ma luận, Nhiếp đại thừa luận v.v... tất cả đều xuất phát từ lập trường này. Theo chỗ tôi biết thì trong những bộ luận đó không thấy phát hiện những tư tưởng Như lai tạng, Bản hữu Phật tính, Thường lạc ngã tịnh v.v... Như vậy, về phương diện Thế Thân ra sao? Phạm vi của Thế Thân có lẽ rộng hơn của

Vô Trước. Đứng về mặt tiêu cực mà nói thì Thế Thân là một trước thuật gia, nhưng về tích cực thì Thế Thân có thể được coi là ngang với Long Thụ, tuy muốn kiến lập tất cả Đại thừa, nhưng lập trường đó đã thiếu mất tính cách nhất quán.

Nền tảng của Tiểu thừa luận hãy tạm gác ra một bên chưa bàn đến, hãy nói ngay đến những luận thuyết Đại thừa, tức là những kinh điển đã kể trên, như Pháp Hoa, Niết bàn, Bát Nhã, A Di Đà v.v... Thế Thân cũng còn chú thích hướng chỉ những tư tưởng A lại gia thức, Như lai tạng mặc dầu chú trọng nhiều hơn về A lại gia thức, đương nhiên Thế Thân cũng đã từng chú ý đến. Kết quả là vì trước tác nhiều mà lập trường có đôi chút khác nhau. Như vậy, tuy thuần túy thừa kế hệ thống Vô Trước, nhưng lại mong khoáng trương về phần nội dung đó một lập trường Duy thức nhị thập luận và Tam thập tụng. Những nhà tân phiên dịch tại Trung Quốc (phái Huyền Trang) thừa kế hệ thống này và theo tôi nên gọi nó là Du già Phật giáo, hoặc là Duy thức hệ (kinh Thâm Mật Thế Thân hệ, hay Vô Trước Thế Thân hệ). Hệ thống này cũng gồm có cả tư tưởng Như lai tạng hệ, chủ đích lấy kinh Nhập lăng già làm điểm xuất phát, đó là Thập địa kinh luận và Phật tính luận. Đến đây đã thừa nhận thực hữu tính của tịnh thức. Tiến lên một bước nữa là Chân Như chỉ có thể hiểu theo ý nghĩa tùy duyên. Theo tôi thì nên gọi tư tưởng hệ này là Như lai tạng kinh Thế Thân hệ. Lập trường của Bồ Đề Lưu Chi, Bát Nhã Lưu Chi và Chân Đế đều thuộc hệ thống này.

Nói theo thời đại thì lập trường của Thế Thân khởi điểm từ đâu? Điều này tôi vẫn chưa xét định được một cách minh bạch. Như bản thể Thế Thân có lẽ đã miễn cưỡng dung hợp cả hai lập trường trên. Không bao lâu, ngay trong cùng một hệ thống Thế Thân, về Thức thể luận, đã phát sinh nhiều ý kiến bất đồng. Tuy nhiên như thế, song lập trường của Vô Trước, Thế Thân, tuy cùng chủ trương thuyết Duy thức theo nghĩa rộng, nhưng nói một cách chặt chẽ thì trong Như lai tạng thuyết Duy thức của Thế Thân với thức A lại gia cũng có nhiều sai khác, điều này ta không thể công nhận là đúng.

*Tiếp thứ hai:***PHẬT GIÁO THUỘC VÔ TRƯỚC THỂ THÂN**
(Du Già Phật Giáo)

1) Như đã nói ở trên, đặc chất Phật giáo của Vô Trước và Thể Thân ở chỗ lập nên thức A lại gia thứ tám để giải quyết hết thảy, nghĩa là thức A lại gia là nguồn gốc của vạn vật, là nơi nương tựa của vạn vật, là nguyên lý của cá nhân, đồng thời cũng là nguyên lý của vũ trụ. Đó là đứng trên lập trường Duy tâm luận mà thuyết minh hiện thực, hơn nữa muốn thuyết minh luôn cả chỗ quy hướng của lý tưởng. Lấy luận lý Duy tâm luận của Phật giáo nguyên thủy làm điểm xuất phát trải qua những Thức thể quan (căn bản thức, cùng sinh tử uẩn, tế ý thức v.v...) của Phật giáo Tiểu thừa, lại xây dựng trên lý thuyết Tam giới duy tâm của Phật giáo Đại thừa, đem tổng hợp tất cả những kết quả đó lại, theo một ý nghĩa nào đó, ta có thể nói rằng đó là một thuyết tổng hợp của cả Đại thừa lẫn Tiểu thừa: Nhất thiết duy tâm. Do đó, Phật giáo thuộc Vô Trước và Thể Thân hệ, đứng về phương diện tổ chức, tuy cực kỳ phức tạp, nhưng trung tâm điểm là thuyết A lại gia thức. Nếu muốn hiểu rõ quan niệm A lại gia thức, ta phải đứng trên lập trường trung tâm đó quan sát. Như bộ Nhiếp Đại thừa luận hiện nay cũng vậy, không bàn nhiều về bảy thức trước, mà chỉ lấy thức thứ tám A lại gia làm trung tâm mà thuyết minh Đại thừa, xem thế cũng đủ biết tầm quan trọng của A lại gia thức như thế nào rồi. Song, nếu giải thích vấn đề này cho thật tỉ mỉ thì ta sẽ

thấy nó phức tạp vô cùng, cho nên ở đây tôi chỉ nêu ra cái đặc chất của A lại gia thức quan đó mà thôi.

2) Về một phương diện, thức A lại gia tuy là nguyên lý vũ trụ nhưng thuyết bản thể của nó lại là cá nhân. Mỗi chúng sinh đều có thức A lại gia và thức ấy là nguyên lý của chúng sinh đó, đồng thời biến hiện thành thế giới tùy theo nghiệp của nó. Theo ý nghĩa này ta có thể nói Duy thức thế giới quan là một loại Duy tâm luận cá nhân. Song tác dụng của thức A lại gia và cái nguyên lý phổ thông về nhận thức chủ quan lại khác nhau, cho nên nếu nói theo Tây phương thì nguyên lý đó gần giống như nguyên lý “đơn tử” (monade).

3) Dù theo Du già sư địa luận hay Nhiếp Đại thừa luận, vì thức A lại gia là nguồn gốc của tất cả tạp nhiễm, cho nên ta không thể quyết định đặc chất của nó là hoàn toàn. Vì nguyên lý ấy trong Duy thức tam thập tụng và Phật tính luận đều giống nhau cho nên Du già Phật giáo mới lập ra A lại gia thức. Đúng về phương diện đặc chất của A lại gia thức, ta có thể nói nó thừa nhận phương diện “bản tịnh”. Mà điều này, như đã nói ở trên, kinh Lăng già, kinh Mật nghiêm và các nhà dịch thuật thuộc hệ thống cũ đã có những sự giải thích về lập trường khác nhau, cho nên đây là một điểm ta cần phải đặc biệt lưu ý.

4) Vì thức A lại gia là bản chất của mọi loài hữu tình, nên đứng trên phương diện liên tục gần như vô thủy vô chung mà nhận xét thì ta thấy nó tương tự như thuyết “tự ngã” hay “thần ngã” của ngoại đạo, nhưng cái “ngã” của ngoại đạo lấy một vị chủ thể thường còn bất biến làm đặc

chất, còn Du già Phật giáo lấy thức A lại gia, do nghiệp lực, từ kiếp vô thủy quy định (nghiệp quả), như một giòng nước liên tiếp chảy xiết không ngừng (bất đoạn), rồi do nghiệp lực mà phải sinh trong ba cõi, do đó tính chất của thức A lại gia cũng hoàn toàn bất đồng (biến Tam giới), quyết không thể so sánh nó với một vị chủ thể thường còn như cái “ngã” của ngoại đạo chủ trương. Không những thế, thức A lại gia này phát sinh ra ngã chấp vốn là nguồn gốc của tất cả mọi sự mê lầm. Vô Trước và Thế Thân đều đã hết sức khảo luận để chứng minh điều đó.

5) Song, thức A lại gia này là nguyên lý của ý thức hay của vô thức? Điểm này về mặt kinh nghiệm tuy có điểm chưa được rõ ràng lắm, nhưng ít nhất về mặt hình thức, nó có thể được coi như là nguyên lý của ý thức, nhưng cái tác dụng của ý thức đó vô cùng tế nhị, bởi vậy nó không đồng với bất cứ một tác dụng tâm lý nào. Về điểm này, trong Tam thập tụng gọi nó là cái biết không thể biết, (nghĩa là cái nhận thức nhỏ nhiệm quá, không thể biết được).

6) Thức A lại gia đã như thế thì dĩ nhiên không thể không có chủ quan (năng thủ, năng duyên) và khách quan (sở thủ, sở duyên) đối lập khác nhau, mà Vô Trước và Thế Thân theo thức A lại gia đó để tìm cái nguyên lý của cá nhân và vũ trụ.

Theo các vị thì trong tất cả các thức ít nhất cũng có hai: chủ quan, danh từ Duy thức học là kiến phần; khách quan, danh từ Duy thức là tướng phần. Do đó, trong A lại gia thức cũng có hai phần này: kiến phần tức là cái biết

không thể biết, đối lại với kiến phần là tướng, tức là cái chủng tử khả năng thái của vạn hữu, có căn thân nghĩa là thân thể của cá nhân và vạn hữu trong vũ trụ.

Thức A lại gia với tác dụng chủ quan và tác dụng khách quan quy định thân thể con người vũ trụ và khả năng tính của vạn hữu để tạo thành thế giới hiện tượng này, cho nên hết thảy không ngoài thức A lại gia, do đó mới nói là vạn pháp đều do thức biến hiện, nhưng cái phạm vi chủ quan, khách quan và sự nhận thức của ý thức phổ thông không giống nhau, cho nên theo một ý nghĩa nào đó nó có cái sắc thái của nhận thức luận và bản thể luận. Đó là điểm ta nên ghi nhận.

7) Như vậy, thức A lại gia, về mặt tướng phần quy định chủng tử căn thân và khí thể giới, và trong ba cái đó, nói theo tính chất của thức A lại gia, thì chủng tử quan trọng hơn cả, nhưng đã nói ở trên, là cái tiềm thể của vạn hữu trong thức A lại gia, và thuyết chủng tử này đã được triển khai từ Kinh Lượng bộ hay Hóa Địa Bộ. Chủng tử còn được kêu là tạp khí, vì những kinh nghiệm và tập quán của vô ý thức ảnh hưởng và lưu lại tâm thể, rồi sau biến thành tác dụng của thức A lại gia để thực hiện hóa chủng tử: danh từ Duy thức học là “hiện hành”, nhưng giai đoạn thực hiện hóa chủng tử và nghiệp chủng tử. Danh ngôn chủng tử là cái nhân của vạn hữu; nghiệp chủng tử là nhân của động lực, mà cả hai cái đó đều hỗ tương phối hợp lẫn nhau để biến thành hoạt động và hiện tượng nhất định, tức là hiện hành. Nói theo danh từ Duy thức học thì “chủng tử sinh hiện hành”, mà bảy thức trước (chuyển thức) hoạt động và

biến hiện thành những hiện tượng, rồi lại phản ảnh lại thức thứ tám, đó là hiện hành huân chủng tử. Như vậy là chủng tử gieo trong tạng thức (A lại gia) liên tục bất đoạn. Cái giai đoạn mà chủng tử sinh hiện hành, huân chủng tử phải trải qua, nếu khảo sát thuận theo thứ tự thì hình như có thời gian, nhưng trong chủng tử hiện hành tất phải có bảy thức trước, bởi vậy sự quan hệ giữa chủng tử sinh hiện hành, hiện hành huân chủng tử là đồng thời. Nói cách khác do sự hoạt động của bảy chuyển thức mà thức A lại gia được liên tục tồn tại; do sự hoạt động của thức A lại gia chủng tử mà bảy chuyển thức được thường thường hiện hành, đó là hỗ tương phối hợp lẫn nhau mà thành lập nhân sinh vũ trụ vậy. Ba nguyên tắc triển-chuyển (chủng tử → hiện hành → chủng tử) được gọi là nhân quả đồng thời. Sở dĩ thức thứ tám được nhận là nghiệp quả, được mệnh danh là A lại gia thức (Alayavijnana-Tạng thức) cũng đều căn cứ vào sự quan hệ đó. Song chủng tử không thể sinh hiện hành một cách đơn độc mà còn có tác dụng của chủng tử này sinh chủng tử khác. Cho nên dù bảy chuyển thức có ở vào trạng thái bất động chẳng nữa thì thức A lại gia cũng vẫn bất diệt, liên tục như dòng nước chảy đều.

8) Nhưng nguyên động lực của bảy chuyển thức huân tập chủng tử trong thức A lại gia như thế nào? bảy chuyển thức là: ngoài sáu thức phổ thông ra còn thêm một thức thứ bảy gọi là Mạt na thức (Manas-lúc nào cũng xét nét, suy nghĩ). Thức Mạt na này được thêm vào sau thời kỳ phát đạt của kinh Giải thâm mật, và trong lịch sử phát triển tư tưởng Duy thức, ta phải chú ý điểm này. Song Mạt na thức lấy cái tác dụng chấp tri thức thứ tám mà phát khởi ngã chấp làm

đặc chất, đó là chỉ hướng nội, chứ về phương diện hướng ngoại, vì không có sự quan hệ, cho nên nhận xét theo lập trường Phiền não luận thì tuy cũng có một ý nghĩa rất trọng yếu, nhưng nhận xét theo Bản thể luận hay Nhận thức luận, thì nó không có sự trọng yếu như A lại gia thức. Sau thức Mạt na là sáu thức: nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý mà sáu thức này trên thực tế là chủ thể của những hoạt động tâm lý, cho nên đối với những điều thiện, ác, mê, ngộ, tuy là tâm lý rất trọng yếu, nhưng nhận xét theo lập trường A lại gia thức luận thì không ngoài việc đem tâm lý quan phụ thuộc vào nó mà thôi. Do đó, từ lúc ban đầu giữa sự thuyết minh về tâm lý thực tế với luận thuyết của Tiểu thừa A Tỳ Đạt Ma không có sự khác mấy. Chẳng hạn như nhiếp Đại thừa luận tuy lược bỏ tất cả bảy chuyên thức nhưng đến Thế Thân thì nguyên lý Duy thức biến vẫn được thừa nhận, Nghĩa là, thức thứ tám gọi là đệ nhất năng biến, rồi sau cùng thì chủ trương tám thức đều tự nó có thể biến hiện để lập nên thuyết Duy thức.

9) Vô Trước, Thế Thân lấy A lại gia thức làm trung tâm để luận chứng rằng hết thảy đều do thức biến hiện; tuy đó là lập trường mới, nhưng thật thì lập trường ấy đã được nêu lên trong Hoa Nghiêm thức; bởi vậy, như đã nói ở trên. Thế Thân, Vô Trước, cũng chỉ thừa kế lập trường “Tam giới duy tâm” mà thôi. Song trên thực tế cũng là Duy thức biến, nếu phê phán theo Nhận thức luận thì giữa vấn đề nhận thức thỏa đáng trình độ xác thực, không nhiều thì ít, cũng có chỗ bất đồng. Đề cập đến vấn đề này, ai cũng biết rằng Du già Phật giáo có Tam tính luận, tức là chia nhận thức đối tượng thành ba loại: Biến kế sở chấp tính là đối

với tác dụng nhận thức của thức thứ sáu và thức thứ bảy, giữa khoảng kiến phần (chủ quan) và tướng phần (khách quan) phát khởi một cách không nhất trí. Thí dụ như quan niệm Thực ngã, Thực pháp là thuộc về Biến kế chấp, do đó được gọi là có tình mà không có lý hoặc là cảnh tồn tại trung gian. Y tha khởi tính là nói về những pháp do nhân duyên sinh, về tự thể tuy không có thực tại tính, nhưng về phương diện quan hệ thì ít nhất hiện tượng cũng xác thực tồn tại cho nên gọi đó là tính do vật khác mà phát khởi, đó là nhận thức nhất trí của kiến phần và tướng phần. Đến Thế Thân trong Bách pháp quy định hiện tượng cấu tạo thành yếu tố, trừ Chân như, còn tất cả đều thuộc về tính Y tha khởi. Viên thành thực tính là nói bản tính của vạn hữu là Chân như, nó là cái thể thường còn, vắng lặng, bình đẳng mà chỉ khi nào thức thứ tám trút bỏ hết tính hữu lậu thì mới có được diệu trí để nhận thức nó. Như vậy đem nhận thức chia làm ba đoạn, nếu tiến lên một bước nữa để khảo sát thì tính biến kế sở chấp vì có tình mà không có lý cho nên là KHÔNG (có tướng, không có tính); tính Y tha khởi, vì các pháp do nhân duyên sinh, cho nên chung quy cũng là KHÔNG (có sinh, không có tính); tính Viên thành thực, tuy là bản tính của vạn hữu, nhưng chẳng qua đó cũng chỉ là cái lý niệm bình đẳng, không sai biệt cho nên không có tính cụ thể và cũng đồng đẳng như không có (có tướng nghĩa, không có tính). Như vậy, kết quả chung cùng là Tam tính đưa đến Tam vô tính. Về điểm này, như đã nói ở trên, Duy thức Phật giáo sau cũng đã trở thành sự bỏ tước của Trung quán Phật giáo, nhưng đã đem trình độ KHÔNG chia thành ba đoạn mà thêm vào một tính viên thành thực, thì dù sao

đi nữa ta cũng có thể nói rằng trong phái Trung Quán đã không thể nào phát hiện được điểm tinh xảo đó.

10) Trở lên, tư tưởng A lại gia lấy hiện thực làm cơ sở, tuy căn cứ vào thế giới hiện tượng này, song phải thuyết minh A lại gia thức (và bảy chuyển thức) cách nào để cảnh giới lý tưởng được khai triển? Đó là vấn đề ta cần phải chú ý trước hết. Vô Trước và Thế Thân rất quan tâm về việc tìm ra căn cứ cho sự triển khai của lý tưởng giới đó. A lại gia thức, về tính chất, vì là hữu lậu, cho nên tự nó không thể trở lại vô lậu, vậy cái căn cứ của sự trở lại đó phải tìm ở đâu? Đó là điểm không thể không đề cập đến, mà sự tìm kiếm vẫn phải đặt trọng tâm vào sự thuyết minh hiện thực cho nên nó đã trở thành một vấn đề nan giải của Du già Phật giáo khi phải bài xích tư tưởng Như lai tạng, và như vậy, cuối cùng Du già Phật giáo đã vượt quan rất nhiều khó khăn để đạt đến kết luận đó. Nghĩa là A lại gia thức, về phương diện bản tính vẫn có đầy đủ chủng tử vô lậu, nhờ công phu tu luyện mà thức A lại gia có thể trở thành tịnh thức. Đó là cái gọi là bản tính vốn bất tịnh đã tương ứng với vô lậu chủng tử, nhưng chủng tử vô lậu lại là phần khách quan cho nên A lại gia thức trong mỗi cá nhân chưa hẳn đều hoàn toàn có chủng tử vô lậu, mà trong đó còn chia ra nhiều loại, và sự phân chia này đã được minh định trong Tứ tính các biệt luận hay Ngũ tính. Các biệt luận, nghĩa là trong mỗi chủng sinh về phương diện tiên thiên (à priori, inné), có chủng tính Thanh Văn, chủng tính Độc Giác, chủng tính Bồ tát và chủng sinh vô tính (Nhất xiển đề) hoặc thêm vào một chủng tính bất định nữa để làm thành năm chủng tính khác nhau. Trong số này, chủng sinh vô tính

hoàn toàn thiếu hẳn chủng tử vô lậu, đó là chúng sinh khó được cứu vớt; còn Thanh Văn, Độc Giác và Bồ tát tuy có chủng tử vô lậu của Tam thừa đều có đầy đủ và đều do tiên thiên của mỗi Thừa quyết định. Sự thuyết minh đó được triển khai, từ kinh Giải thâm mật. Đến đây, kinh Pháp Hoa, kinh Niết bàn, kinh Thắng mạn v.v... đều cực lực chủ trương thuyết hết thảy đều thành Phật, mà lập trường của Du già Phật giáo có vẻ như lại biến thành thoái chuyển, như thế có lẽ là bất đắc dĩ chăng?

Tóm lại, tuy có năm tính khác nhau, nhưng mục tiêu của Du già Phật giáo là chủng tính Bồ tát hoặc dự tướng hồi hướng về chủng tính bất định, tức là thành Phật quả, Song thực tế làm thế nào để chuyển hóa được thức A lại gia hữu lậu? Chủng tử vô lậu đã là phần khách, tự nó không có hoạt động, cho nên phương pháp chuyển hóa cũng dự tướng lấy chủng tử vô lậu làm nội ứng; nhưng cái phương pháp chuyển từ bề ngoài (bảy chuẩn thức) rồi lần lần đi vào căn cứ địa của thức A lại gia cũng cần phải nhờ sự giúp đỡ của Phật, do đó, lịch trình tu hành tuy hết sức phức tạp, nhưng tóm lại thì phải lấy việc hiểu thấu cái lý “vạn pháp duy thức”, “nhân (ngã), pháp đều là không”, và phải phá trừ phiền não chướng và sở tri chướng, dần dần làm cho thức A lại gia chuyển hóa, chỉ còn lại chủng tử vô lậu, làm cốt tủy. Điểm này đến các nhà chú giải Duy Thức Tam Thập Tụng coi cái phương pháp tu hành trọng yếu nhất là phương pháp quán tưởng, nghĩa là căn cứ vào tôn nghĩa Duy thức, đối với Tam tính, nội, ngoại, tướng phần, kiến phần, tâm vương, tâm sở, thức tướng, chân như, phải dần dần từ phần thô đến phần tế, từ ngoài dần dần tiến vào

trong: Đó là cái thường được mệnh danh là “Ngũ trùng duy thức quán”. Như vậy, lấy Thập địa làm trung tâm, trải qua nhiều giai đoạn, thực hành nhiều đức mục, lấy năm thức trước làm điểm xuất phát, lần lượt đến thức thứ sáu và thức bảy, trước hết phải tiêu trừ hai cái chướng ngại là phiền não chướng và sở tri chướng, rồi lại phải tiêu diệt cho hết mọi chủng tử, tập khí để làm cho thức A lại gia mất hết tính hữu lậu của nó mà chỉ hoàn toàn còn lại cái trí tuệ vô lậu thuần khiết mà thôi: đó là cái thường được mệnh danh là “chuyển thức thành trí”.

11) Sau hết xin nói qua về sự diệu dụng liên quan đến việc đạt tới Phật quả. Bồ tát, khi đến quả vị thứ mười, đã đoạn trừ được chủng tử của phiền não chướng và sở tri chướng: chuyển phiền não chướng thành Đại Niết bàn (Chân Như), chuyển sở tri chướng thành Đại Bồ đề (trí tuệ). Như vậy, nhờ sự quán tưởng của trí tuệ thuần khiết mà chiếu rọi đến pháp tính chân như để thành tựu quả vị Phật. Khi đạt đến quả vị này, hành giả đã có đầy đủ ba thân, thành tựu được bốn trí, được bốn loại Niết bàn, và bất luận về mặt tự thụ dụng hay tha thụ dụng đều hoàn toàn được tự do. Ba thân là: tự tính thân, thụ dụng thân, biến hóa thân. Tự tính thân là tên khác của Pháp thân, nghĩa là pháp giới chân như bình đẳng; thụ dụng thân, còn được gọi là Báo thân, cái sắc thân viên mãn, nghĩa là cái thân xây dựng thế giới Tịnh độ; biến hóa thân hay Ứng thân, nghĩa là tùy căn cơ của chúng sinh mà ứng hiện ra nhiều thân để cứu độ. Thuyết Tam Thân sau thời Long Thụ đến đây đã hoàn toàn được thành lập. Bốn trí là: Đại viên kính trí, Bình đẳng tính trí, Diệu quán sát trí, và Thành sở tác trí. Trí thứ nhất do

thức thứ tám chuyển hóa mà thành, là cái trí tuệ lấy pháp giới làm đối tượng và lấy vô ngại làm đặc tướng của nó; trí thứ hai do thức thứ bảy chuyển hóa mà thành và lấy từ bi, bình đẳng làm đặc tướng của nó, trí thứ ba do thức thứ sáu chuyển hóa mà thành và lấy sự tự tại quán sát làm đặc tướng của nó; trí thứ tư do năm thức trước chuyển hóa mà thành và lấy ba nghiệp tự do làm đặc tướng của nó. Khi đến quả vị Phật thì tất cả đều được tự do cho nên có được bốn trí đó, còn bốn loại Niết bàn là: Tự tính thanh tịnh Niết bàn, Hữu dư Niết bàn, Vô dư Niết bàn, và Vô sở trụ Niết bàn. Thứ nhất là cái lý thể của chân như bình đẳng, thứ hai là cảnh địa tuy đã diệt trừ phiền não chướng nhưng thức thứ tám vẫn còn một phần hữu lậu; thứ ba là cái quả vị đã hoàn toàn chuyển hóa thức hữu lậu thành thức vô lậu; và thứ tư là cái cảnh địa của bậc đại trí không trụ trong vòng sinh tử, đại bi không trụ ở Niết bàn hoàn toàn tự do giải thoát và tế độ chúng sinh.

*Tiết thứ ba:***NHU LAI TẠNG PHẬT GIÁO CỦA THỂ THÂN**

Trở lên tôi đã đề cập đến hệ thống Phật giáo Thâm Mật, Du Già của Vô Trước và Thế Thân trong đó kể cả triết học A lại gia thức mà người sáng lập là Vô Trước. Song, như đã nói ở trên, với Thế Thân, ngoài A lại gia thức quan ra, giữa các thuyết Phật tính, Như lai tạng, Bản tịnh thức v.v... đều có quan hệ. Đó là những tư tưởng được biểu diễn trong Thập địa kinh luận (Bồ Đề Lư Chi dịch), và trong Phật tính luận (Chân Đế dịch). Trong Thập Địa kinh luận chỗ nào cũng nói đến danh từ A lại gia thức. Điểm đầu tiên ta nên chú ý là thức thứ tám được gọi là A lại gia thức (danh từ cũ là A lê gia thức), thức thứ bảy thì gọi là A lại gia thức (luận thứ tám). Nếu theo cách thuyết pháp trong Phật tính luận do Chân Đế dịch (quyển thứ 3) mà phán định thì có thể coi những danh từ đó đặc biệt do Thế Thân dùng. Song về địa vị và tính chất của thức A lại gia nếu chỉ khảo sát trong thập địa kinh luận thì vẫn chưa được rõ ràng. Quyển thứ ba trong luận này nói về Duyên khởi thì cho rằng danh sắc và thức A lại gia cùng phát sinh một lúc và lấy thức A lê gia làm nhân; rồi trong quyển thứ tám nói về thức A lê gia và A đà na cầu giải thoát thì cho rằng cầu đạo giải thoát chân thật, thậm chí còn nói thức A lê gia quán pháp Đại không tam muội, và chuyển thức thì quán Hợp không tam muội, nhưng điểm này vẫn chưa được thuyết minh một cách tinh tường. Tóm lại, trong Thập địa kinh

luận Thế Thân thừa nhận có tâm thanh tịnh, đó là điều không còn nghi ngờ gì nữa. Chẳng hạn trong quyển thứ 8 của bộ luận nói: “Mười hai nhân duyên đều y vào một tâm”, và để giải thích câu trên đây, luận này nói: “Đó là hai đề sai khác, nhất tâm và tạp nhiễm hòa hợp với nhau tạo thành nhân duyên”, lấy sự hòa hợp của nhất tâm và tạp nhiễm để nhìn thấy chỗ cơ bản của duyên khởi, về điểm này khiến cho người ta liên tưởng đến luận thuyết của Khởi Tín Luận. Duy có điều không may là Thập địa kinh luận vẫn chưa nói rõ được sự quan hệ giữa cái nhất tâm đó và thức A lại gia, cho nên không thể dùng tư tưởng Chân, Vọng hòa hợp với nhau mà thành thức A lại gia của Khởi Tín luận để giải thích điểm trên đây. Tóm lại, bất luận dưới hình thái nào trong phạm vi Thập địa kinh luận, điều mà không ai có thể phủ nhận được là Thế Thân thừa nhận có chân thức.

Ngoài Thập địa kinh luận ra, Phật tính luận cũng chủ trương vốn có thức thanh tịnh. Như trên đã nói, Phật tính luận căn cứ vào các kinh Thắng mạn, Như lai tạng, Vô thượng y, Bất tăng bất giảm, Đại thừa Niết bàn, Lăng già v.v... mà đề xướng tư tưởng “Hết thảy đều có Phật tính, tất cả đều thành Phật”. Theo luận này thì Phật tính là cái làm sáng tỏ cái chân lý như ngã, pháp đều không (quyển 1). Điều này đối với Pháp thân quan hay Niết bàn quan của Vô Trước hệ tuy chưa có sự sai khác mấy, nhưng trong hệ thống Vô Trước cho Phật tính là bất động đến Phật tính luận thì lại cho Phật tính ở trong tâm ta là cái nguyên động lực chán ghét sinh tử, cầu mong Niết bàn thức đầy mà hoạt động, đó là điểm bất đồng khá rõ rệt. Tức là lấy chân như

(do kết quả của sự thấu triệt lý ngã không, pháp không) làm bối cảnh để phát Bồ đề tâm mà hướng đến việc tu hành (gia hạnh nhân), rồi tu hành mà cuối cùng thành tựu được ba đức Trí, Đoạn, Ân (viên mãn nhân): đó là thuyết Tam nhân Phật tính. Nghĩa là nhờ có Phật tính mà tâm Bồ đề nảy nở, chí tu hành phát sinh và quả báo của chí tu hành mới được thực hiện. Theo Phật tính luận chủ trương của hệ thống Vô Trước, quyết không phải chỉ có Bồ tát chủng tính mới thực hiện được điều này, vì hết thảy chúng sinh (Nhất xiển đề). Có kinh nói Nhất xiển đề không thành Phật, đó là kinh không liễu nghĩa, nếu là liễu nghĩa thì phải nói Nhất xiển đề cuối cùng cũng thành Phật. Cho nên kinh Đại thừa Niết bàn đã nói lên cực ý ấy (quyển 2).

Như vậy là Phật tính luận đã căn cứ vào những kinh điển kể trên kia để giải thích chín thí dụ về Như lai tạng, luận về pháp Thân thường trụ viên mãn, nói về Niết bàn Thường, lạc, ngã, tịnh, luận về Chân Như, và nói về Tam tính Tam vô tính v.v... Ngoài ra, phần nội dung trong một thiên của Phật tính luận cũng còn bàn đến nhiều phương pháp tu hành. Song điều không may là bộ luận này chỉ chuyên tìm hiểu về phương diện căn cứ lý tưởng, chứ đối với việc thành lập hiện tượng giới như thế nào thì vẫn không nói đến, cho nên chưa thể đoán định một cách minh bạch rằng bộ luận này thuyết minh về Như lai tạng Duyên khởi hay Chân như Duyên khởi. Phật tính luận cũng cho rằng nguồn gốc của sinh tử là thức A lê gia. Trong quyển thứ ba nói “A lê gia là gốc của sinh tử, nó có thể sinh ra bốn thứ ngọn là: Phiền não có hai, nghiệp và quả báo” Ý nghĩa của câu trên đây cho thấy nguồn gốc của Hoặc,

Nghiệp, Khổ, tất cả đều nằm trong thức A lại gia. Do đó, về ý nghĩa này của thức A lại gia, lập trường của Phật tính luận và tư tưởng của Vô Trước cũng không có khác mấy. Song, ở một phương diện khác, Phật tính luận lại căn cứ theo kinh Thắng mạn mà cho rằng Như lai tạng là nguồn gốc của sinh tử và Niết bàn. Theo lập trường này mà phán định, thì Như lai tạng, một mặt thừa nhận ý nghĩa của thức A lại gia, mặt khác, cũng thừa nhận ý nghĩa của Chân như hoặc Pháp thân, thậm chí còn cho rằng nếu chỉ có thức A lại gia không thôi thì không thấu hết được bản nguyên của vạn hữu: đó là điểm ta cần lưu ý. Nhưng có điều không may là đến Thế Thân ý nghĩa đó vẫn chưa được đầy đủ, song dù sao đi nữa, căn cứ theo lập trường của Phật tính luận, lập trường tiến đến cái gọi là Như lai tạng Duyên khởi, so với A lại gia duyên khởi vẫn có chỗ thâm thúy hơn, đó là điều rất rõ ràng, mà lập trường này, tại Ấn Độ, đã được Kiên Tuệ (cuối thế kỷ thứ 5) khai triển trong Cứu Kính Nhất Thừa Thực Tính luận, Đại Thừa Pháp giới Vô Sai Biệt Luận, và trong Đại Thừa Khởi Tín Luận của Mã Minh (?) v.v... khi đến Trung Quốc thì giữa Địa luận tôn và Nhiếp luận tôn, lập trường này đã sản sinh ra nhiều kiến giải cơ bản, và điểm này, đối với tư tưởng sử Phật giáo tại Ấn Độ có một ý nghĩa rất trọng đại.

*Chương thứ sáu:***PHẬT GIÁO SAU THỜI ĐẠI VÔ TRƯỚC
VÀ THỂ THÂN (thế kỷ thứ VI - VIII)**

Nhờ có Vô Trước và Thế Thân mà nền Phật giáo sau thời Long Thụ được hoàn chỉnh một phần lớn. Song như đã nói trên kia, nếu nói cách triệt để thì về phương diện lý luận, vẫn còn nhiều điểm cần phải khảo cứu. Hơn nữa, Phật giáo thuộc hệ thống Long Thụ, do những người kế thừa như Đề Bà (Aryadeva), La Hâu La (Rahulabhadra), Thanh Mục (Pingala) v.v... đã căn cứ vào luận Trung Quán để chỉ chuyên khai triển về mặt Không Quán, và để bỏ tước cho Phật giáo Không Quán đã khởi xướng Phật giáo Duy thức, do đó mà lập trường của Phật giáo của Long Thụ hệ đã trở thành bất đồng. Như vậy, Đại thừa Phật giáo sau thời đại Vô Trước và Thế Thân đã trở thành người thừa kế cái gọi là Trung Quán Phái (Không Quán Phái) của hệ thống Long Thụ, cùng với Du Già Phái (Duy Thức Phái), thừa kế hệ thống Vô Trước, Thế Thân là hai phái chỉ đường giữa các trào lưu Như lai tạng hệ. Kết quả, các trào lưu cùng nhau luận chiếu mà trong đó, bất luận là phái Trung Quán, phái Du Già hay phái Như lai tạng đều đã phân hóa rất nhiều và cũng nhờ đó các Đại luận sư, Tiểu luận sư kế tục nhau ra

đòi và đã nhiều tư tưởng đẹp nảy nở. Đứng về mặt luận lý mà nói, Phật giáo đến đây đã gần như hoàn bị. Đó là cái trạng huống của Phật giáo trong khoảng hai trăm năm sau Vô Trước và Thế Thân. Nhất là ngôi chùa Na Lan Đà, một Đại học Phật giáo tại tiểu bang Bihar (Ấn Độ) ngày nay đã được thành lập sau thời đại Vô Trước và Thế Thân không bao lâu, và tại đây tất cả tài năng và nỗ lực đã được tập trung vào việc nghiên cứu và phát huy học vấn.

Song, nếu xét ở một phương diện khác, vì sự nghiên cứu quá tinh vi nên Đại thừa cũng đã lại mắc những khuyết điểm như Tiểu thừa, nghĩa là đã quá chú tâm vào việc nghiên cứu một cách quá chi ly mà làm cho Đại thừa mất cái chân tinh thần hoạt bát của nó. Do đó mà Đại thừa mất đi một phần nào tính cách thông tục, và trên phương diện tôn giáo thực tiễn, đã mất hiệu lực, đó là một sự thực hiển nhiên. Để cứu vãn tình trạng này, tuy đã có một số kinh điển mới được kết tập, nhưng những kinh điển này đại khái chỉ bàn đến lý, chứ không có được cái phong thái ung dung, phóng khoáng và hùng đại như các kinh Bát Nhã, Pháp Hoa hay Đại thừa Niết bàn xưa kia.

Để bổ cứu cho mối tệ, đó, và cũng để thích ứng với thời đại mới mà làm cho tinh thần hoạt bát của Phật giáo sống lại, những kinh điển của Bí Mật Bộ được kết tập, những kinh điển này bao hàm tất cả tư tưởng Đại thừa từ trước đến nay, hơn nữa, lại còn thâm nạp cả chủ nghĩa Tân Bà La Môn, tuy có vẻ hùng vĩ, tráng lệ đấy. Song thật ra thì phần lớn tư tưởng Tân Bà La Môn được thâm nạp vẫn chưa

có hệ thống. Chân ngôn Mật giáo tại Ấn Độ chưa đủ thành lập.

Đề mục của chương thứ sáu này là thuyết minh những thứ tự đó nhưng vì vấn đề quá bao la nên ở đây chỉ nói một cách đại lược thôi.

Thiên thứ hai

**ĐẠI THỪA PHẬT GIÁO
GIÁO LÝ LUẬN**

Chương thứ nhất:
**BẢN CHẤT CỦA TÔN GIÁO VỚI
PHẬT GIÁO**

Tiết thứ nhất:
**SỰ QUAN HỆ GIỮA LÝ LUẬN VÀ THỰC TIỄN
TRONG PHẬT GIÁO**

Trên bản chất, Phật giáo có thể được coi là một tôn giáo hợp lý nhất trong các tôn giáo, nhưng chúng ta đừng quên rằng, khi nói Phật giáo hợp lý thì phải nói như thế nào, nó có thể áp dụng vào thế giới thực tiễn được không? Đức Phật đã tha thiết bác bỏ cách lý luận, chỉ để mà lý luận và tuyệt đối không chấp nhận điều đó, cho đến về sau, lập trường lý luận của các bậc luận sư thuộc Đại thừa cũng như Tiểu thừa, nếu nghiên cứu kỹ, ta thấy lý luận của họ cũng không ngoài tiêu chuẩn thực tu và thể nghiệm, hoặc là chỉnh lý lại lý luận thực tu và thể nghiệm đó. Đây là điều mà một người nghiên cứu Phật giáo vô tư không thể không lưu ý. Nếu xét Phật giáo theo ý nghĩa trên đây, trên bản chất, dù ta thấy Phật giáo có vẻ như thuần lý, nhưng nếu theo như Khang Đức chia thành lý luận lý tính và thực tiễn lý tính trong lĩnh vực lý tính của ta, thì lập trường Phật giáo có thể được đặt vào lĩnh vực thực tiễn lý tính. Đó là điểm

chủ yếu mà chúng ta phải ghi nhận nếu muốn hiểu rõ bản chất của Phật giáo. Nếu không chúng ta sẽ hiểu sai lạc bản ý của Phật giáo. Phật giáo nguyên thủy, vì thực hành nhiều giới điều, nên bối cảnh của lý luận, mới nhìn có vẻ như là một cuộc vận động luân lý, dĩ nhiên, đây là một sự sai lầm, nhưng nếu lại chỉ chú mục vào phương diện lý luận đó và muốn xử lý nó như một vấn đề khoa học hay triết học cũng lại là một phương pháp chính xác. Trong Phật giáo, tình ý và trí tính phải được điều hòa và thăng bằng, nếu không thì rất khó mà đạt đến chỗ an tâm lập mệnh. Nhận xét theo lập trường này, nếu muốn làm cho lý luận và thực tiễn được nhất trí, về mặt lý luận cũng phải được tôn trọng, nhưng cuối cùng phương diện tình ý vẫn phải chiếm phần quan trọng. Nếu nói một cách đơn giản, phải căn cứ vào việc canh tân sinh mệnh để an tâm lập mệnh thì mới có được chỗ quy hướng, mà tất cả lý luận là kim chỉ nam để đạt đến điểm đó, hoặc có thể nói nó không ngoài việc lấy đó làm đồ thức để hợp lý hóa tiêu chuẩn.

*Tiết thứ hai:***PHẬT GIÁO CÓ PHẢI LÀ TÔN GIÁO KHÔNG?**

Nghiên cứu cho cùng thì Phật giáo là tôn giáo chứ không phải là triết học. Song căn cứ vào đâu mà bảo Phật giáo là tôn giáo? Đây không phải là một vấn đề đơn giản.

Như ai nấy đều công nhận tôn giáo lấy sự kết hợp giữa Thần và Người làm bản chất, nhưng Phật giáo không thừa nhận có một đấng “Tạo vật Chủ”, nhất là Nguyên thủy Phật giáo vì không thừa nhận một linh hồn cố định của cá nhân, nên không có một khái niệm nào về sự quan hệ giữa Thần và Người. Trong Phật giáo, nhất là Tịnh Độ Giáo, tuy có căn cứ vào sức bản nguyện của Phật Di Đà để thành lập “Cứu Độ Quan” nhưng đứng về phương diện “Tự lực Thánh đạo môn” của Phật giáo mà nói thì quan niệm đó không thể được coi là quan niệm về một hình thức “liên hệ giữa Thần và Người”. Do đó, nhiều học giả Âu châu cho rằng Phật giáo, đặc biệt là Nguyên thủy Phật giáo, trên bản chất không phải là một tôn giáo. Theo chỗ tôi biết thì như Arthur Drews và Heinrich Scholz đã bàn đến điểm này trong các tác phẩm tôn giáo và triết học của họ. Ngay trong giới học giả Nhật bản cũng có nhiều người bày tỏ quan điểm của họ về vấn đề này, nhất là các Mục sư Cơ đốc giáo đặc biệt đã đề cao điều này, và cho rằng Phật giáo không phải là tôn giáo mà tôn giáo chân chính chỉ có Cơ đốc giáo mà thôi.

Để giải đáp cho vấn đề này, trong Phật giáo hầu như không có một học giả hoặc một nhà truyền đạo nào đứng trên lập trường học thuật chân chính để luận cứu vấn đề. Đó là một điều rất không may. Koryu Otani có nhận xét trên đây đã đứng về lập trường cho rằng tôn giáo là sự “quan hệ giữa Thần và Người” để quan sát Phật giáo, và bảo rằng Phật giáo là khoa học chứ không phải là tôn giáo, và đương nhiên chúng ta không thể chấp nhận quan điểm đó. Song có điểm rất thú vị là trong số các học giả Tây Phương cũng có người đứng trên cùng một lập trường trên đây để nhận định Phật giáo, và cho rằng vì Phật giáo là khoa học chân chính cho nên Phật giáo cũng là một tôn giáo chân chính. Lại mới đây, trong bài khảo luận nhan đề “Phương diện tôn giáo và đạo đức của Phật giáo”, ông Pauldahlpe nói: về mặt tôn giáo là đưa toàn bộ yêu cầu nhân quả thể hiện ngay trong thân tâm của mình”, đó là dựa vào phương pháp Khoa học để luận chứng chân lý của Phật giáo, một nhận xét tuy đúng nhưng vì quá thiên trọng phương diện lý trí, cho nên không hề thừa nhận có cảnh giới thần bí nào. Dù sao thì nhận xét này cũng không khỏi có điểm không phù hợp với Phật giáo, do đó, đứng về phương diện tôn giáo mà nói, nhận xét trên đây chưa được hoàn toàn.

Tiết thứ ba:

PHẬT GIÁO VỚI SỰ THỰC TÔN GIÁO

Gần đây, Bác sĩ Kenchi Kato thường thảo luận về Tôn giáo, và đã căn cứ vào đề tài: “Nguyên thủy Phật giáo có phải là một Tôn giáo không?” và cho rằng Nguyên thủy Phật giáo cũng chỉ là một Tôn giáo, nghĩa là nó cũng đã được thành lập theo hình thức “quan hệ giữa Thần và Người”. Theo ông, mặc dù Nguyên thủy Phật giáo không thừa nhận một vị Thần sáng tạo, nhưng Phật Thích Ca, Thủy Tổ của Phật giáo, dưới mắt của các đệ tử, cũng đã được coi như một vị Thần, không phải chỉ một vị Thần tầm thường, mà là một vị Thần trên hết các Thần (Devatideva). Bởi vậy, người Phật tử quy y Phật cũng không khác gì người các tôn giáo khác quy y Thần, đó là một trạng thái tâm lý giống nhau. Do đó, nơi nương tựa của người Phật tử chẳng qua cũng chỉ là thành lập mối “quan hệ giữa Thần và Người”. Theo quan điểm này thì ta có thể nói Nguyên thủy Phật giáo cũng chỉ là một tôn giáo. Ở đây, ta hãy góp thêm ý kiến với Bác sĩ Kenchi Kato. Theo tôi đến một trình độ nào đó, quan điểm trên đây của Bác sĩ Kenchi Kato cũng phù hợp với trạng thái tinh thần của người đệ tử Phật. Trên thực tế, những đệ tử Phật đối với Đức Phật cũng giống như tâm lý của những tín đồ Bà La Môn giáo tin tưởng Phạm Thiên là đấng Từ Phụ của họ, điều này là một sự thực, nhưng ở đây có điểm hoàn toàn bất đồng là người Phật tử coi Đức Phật như một vị cứu thế theo ý nghĩa một

bậc Đại Đạo sư, nghĩa là một bậc thầy chỉ đường, họ chỉ theo những lời chỉ dạy thực tiễn của Ngài để tự giác ngộ, chứ Đức Phật đối với Phật tử, ít ra là thời kỳ Nguyên thủy, quyết không phải là một vị Thần siêu tự nhiên như các Thần của các tôn giáo khác phải cần sự cầu đảo van xin người ta mới được Ngài cứu vớt. Như vậy mà cho rằng Phật giáo cũng được thành lập trên nền tảng “quan hệ giữa Thần và người” thì e không đúng. Hơn nữa, đứng về phương diện Đức Phật mà nói thì Phật không nhờ một sức thiêng liêng nào ở ngoài phù hộ mà phải do tự lực của mình để thành Phật. Do đó, trong đạo Phật, không có vấn đề “quan hệ giữa thần và Người”, mà điều này không phải chỉ ở thời kỳ Nguyên thủy Phật giáo mà suốt từ Tiểu thừa đến Đại Thừa cũng đều chủ trương phương diện tự lực (Tự lực Thánh đạo môn) cả. Cho nên nếu đứng về mặt bản chất của Phật giáo mà nói thì nhận xét bề ngoài.

Song, nếu nói cho cùng thì có thật Phật giáo không phải là một tôn giáo không? Đây là một vấn đề rất khó giải đáp nên ở đây ta hãy xin tạm gác ra một bên. Trên thực tế, nếu ta nhìn nhận Phật giáo là một trong ba tôn giáo lớn trên hoàn cầu và nhờ nó mà người ta được an tâm lập mệnh, thì quả thực Phật giáo đích thị là một tôn giáo. Về mặt luận lý, vấn đề Phật giáo phải hay không phải là một tôn giáo? Còn cần phải được thảo luận. Nếu quá chú trọng đến yếu tố nhân cách thần trong tôn giáo, chúng ta sẽ dễ xao lãng những yếu tố quan trọng khác của những đòi hỏi về tôn giáo. Bởi vậy, ở đây chúng tôi xin trước hết hãy nói rõ những đòi hỏi tất yếu của tôn giáo là gì?

*Giải thích tư:***BẢN CHẤT CỦA NHỮNG ĐÒI HỎI TÔN GIÁO**

Về nguồn gốc của tôn giáo, giữa các học giả tuy có nhiều quan điểm khác nhau, nhưng nếu đứng về phương diện tâm lý mà nhận xét thì tôn giáo là nhu cầu đáp ứng những hiện tượng tinh thần của chúng ta. Do đó ta không thể tìm nguồn gốc của tôn giáo ở các đấng Thần linh mà tìm nó ở tinh thần con người.

Những điều kiện sinh tồn của nhân loại tuy có nhiều nhưng hai điều kiện nổi bật nhất là: điều kiện thiên nhiên và điều kiện tinh thần. Song về mặt tác dụng, tính chất của hai điều kiện này hầu như lại tương phản nhau.

Điều kiện thiên nhiên có nghĩa là những quy luật tự nhiên, tất nhiên mà dù muốn dù không người ta cũng buộc phải tuân theo, còn điều kiện tinh thần thì lại lấy tự do làm đặc tính, có khi muốn được triệt để tự do mà mưu đồ chống lại những quy luật thiên nhiên. Chẳng hạn người ta có sinh ra tất phải có chết đi: đó là quy luật tự nhiên, tất nhiên. Ấy thế nhưng yêu cầu tự do của con người lại muốn sống mãi mà không chết, đó là một thí dụ điển hình. Như vậy, trong sự sinh tồn của kiếp người, ta thấy chứa đựng một mâu thuẫn không thể tránh khỏi. Do đó, trong cuộc sống hằng ngày, khi nào hai điều kiện trên thỏa hiệp mà điều kiện tự do chiếm nhiều thắng lợi thì cuộc sống đó được nhận là có hạnh phúc, nhưng cô đi đến một sự hòa giải triệt để giữa hai điều kiện đó là một việc không thể nào thực hiện được,

mà thống cảm của sự mâu thuẫn này đều như lý tính của người ta càng mạnh thì thống cảm đó càng tăng, sức phản tỉnh của người ta càng mạnh chừng nào thì thống cảm ấy cũng mạnh chừng đó, Cho nên, rốt cuộc những quan niệm yếm thế, thất vọng đối với cuộc đời cũng do đó mà phát sinh.

Như vậy, về một phương diện, yêu cầu tự do lấy sự tự do tuyệt đối và sự quang vinh tuyệt đối làm thuộc tính, thậm chí còn mong triển khai sự sống đến vô hạn, đồng thời nhìn lại cuộc sống hiện thực bị trói buộc, mất tự do càng cảm thấy đau khổ vì thế mà nảy sinh ra yêu cầu giải thoát. Hai phương diện này của cuộc sống triển hợp nhau, một mặt đối với khổ và hoài vọng thoát khổ, mặt khác do cái phương pháp thần bí đó mà mong cầu một sự điều hòa: đó chính là mầm sống tôn giáo vậy.

Nhưng làm thế nào để thỏa mãn được yêu cầu đó? Đây chính thực là vấn đề căn bản của tôn giáo. Về điểm này tuy có nhiều giai cấp và chủng loại, nhưng loại tầm thường nhất là hòa giải mâu thuẫn, thỏa mãn yêu cầu mà người có thể đem lại những điều kiện đó là một người tồn tại trên loài người tức là Thần, hay tưởng tượng ra nhiều Thần, do nhiều phương pháp (cầu đảo, đức hạnh, tín ngưỡng, minh tưởng v.v...) để cầu xin sự phù hộ để đạt mục đích. Nghĩa là, trên thế gian này, ngoài sự tồn tại của nhân loại, còn có một đấng thiêng liêng nắm giữ chìa khóa của tự do và thiên nhiên. nếu con người biết chịu theo ý muốn của đấng thiêng liêng ấy thì sẽ được giải thoát, được tự do. Căn cứ theo sự tín ngưỡng này, đấng thiêng liêng đó

có đầy đủ uy lực, có thể hoán chuyển tất nhiên thành tự do. Nói cách khác, đấng thiêng liêng ấy có một phép lạ, có thể biến đổi thiên nhiên, nếu con người thành khẩn nguyện cầu, thì bất cứ lúc nào Ngài cũng hiển thị phép lạ đó. Nếu không có phép lạ thì đấng thiêng liêng đã mất hết ý nghĩa, mà tín ngưỡng này, bất luận là xưa hay nay đều là hình thức tôn giáo thịnh hành nhất, cho nên người ta đã định nghĩa tôn giáo là sự kết hợp hay “quan hệ giữa Thần và Người”, và lấy đó làm bản chất của tôn giáo. Song ở đây ta cần phải chú ý là hình thức đó chỉ là một hình thức tôn giáo, chứ không thể nhất thiết võ đoán cho đó là điều kiện căn bản tất yếu của tôn giáo. Tại sao? Vì như vừa nói trên kia, bản chất của tôn giáo là ở yêu cầu kết hợp giữa tự do và giải thoát. Tuy người có thể thỏa mãn yêu cầu đó không phải là Thần, nhưng tôn giáo thì rất có thể.

Nếu đứng về phương diện trên đây mà nói, tức là Thần thánh không thể thỏa mãn nhu cầu tôn giáo mà chính là tôn giáo có thể làm thỏa mãn, thì Phật giáo là một tôn giáo. Phật giáo không thừa nhận một vị Thần siêu việt hẳn những hạn chế thiên nhiên, vì những vị Thần chẳng qua cũng chỉ là một sự tồn tại tự nhiên nên cũng có những sự hạn chế, còn tôn giáo nảy mầm trong sự mâu thuẫn bất hợp lý của nhân sinh, về điểm này, tín ngưỡng tôn giáo cũng có những yếu tố bất hợp lý, đó là một thực tại, nhưng nếu đem những yếu tố bất hợp lý đó mà hợp lý hóa thì người ta không thể tìm thấy sự mãn túc toàn nhân cách, do đó mà Đức Phật đã không coi trọng vị Nhân Cách Thần là đối tượng của tín ngưỡng.

Tiết thứ năm:

SỰ MONG MUỐN MỘT CUỘC SỐNG VÔ HẠN VỚI YÊU CẦU GIẢI THOÁT

nền tảng cơ bản về mặt tôn giáo của Đức Phật là sự phản tỉnh tự tâm. Dù đối với lòng mong muốn một cuộc sống vô hạn hay yêu cầu giải thoát, tất cả đều phát sinh từ nội tâm của ta. Đã thế thì sự giải quyết tối hậu tất nhiên phải tìm ngay trong tự tâm. Như ai cũng biết, lời dạy cuối cùng của Đức Phật là: “Hãy tự mình thấp đuốc lên, hãy tự mình nương tựa nơi mình, nương tựa Chính Pháp, chớ đừng nương tựa vào một nơi nào khác”. Đó là những lời minh chứng rõ ràng về ý nghĩa trên đây và từ đây về sau lập trường của Phật giáo đều lấy đó làm chủ nghĩa quán thông. Song theo Phật giáo, người thể nhập được sinh mệnh vô hạn quyết không thể dựa vào phương pháp biểu tượng hóa tích cực mà tìm cầu được, trái lại, phải bắt đầu giải phóng những hạn chế đó, cho nên phải bắt đầu từ cái cá thể bất hợp lý của ngã chấp, ngã dục để giải phóng chính mình. Song khi thể nghiệm được sinh mệnh vô hạn thì tự mình biến thành nội dung của sự thể nghiệm, đó là một lập trường mới về tôn giáo của Phật giáo. Nói một cách đơn giản thì: lập trường của Phật giáo là lấy giải thoát làm mục đích và đằng sau đó dự tưởng một sinh mệnh vô hạn (cuộc sống tự chủ tuyệt đối) nhưng vô hạn sinh mệnh đó chỉ được thể nghiệm nội tại chứ không biểu tượng hóa: đó có thể nói là một hình thức tôn giáo mới, tuy thần bí nhưng rất hợp lý.

Các tôn giáo phổ thông lấy vô hạn sinh mệnh làm tiêu biểu bên ngoài, biến nó thành một hình thái nhất định để biểu tượng hóa, Phật giáo lấy giải thoát làm tiêu biểu bên ngoài, mà vô hạn sinh mệnh vẫn không biểu tượng, nếu nói một cách miễn cưỡng thì đem sức “không” (Reine Aktivitat) vào nội tâm tất cả đều quy về nhất tâm: đó là lập trường độc hữu của Phật giáo. Song đối với những người chưa thể nghiệm được lý thâm áo đó không khỏi có cảm giác hoang mang, cho nên tùy theo đà tiến triển của tư tưởng mà đem Chân không biểu tượng thành Diệu hữu và để thích ứng với đường lối đó, Phật giáo đã dùng nhiều danh từ như Pháp thân, Chân như, Tịnh độ v.v... Tư tưởng đó tuy có nhiều biến hóa nhưng tóm lại, theo ý nghĩa căn bản, thì đó chỉ là những phương pháp khai thác triệt để nơi tự kỷ nội tâm.

Giết thứ sáu:

SỰ THỎA MÃN YÊU CẦU TÔN GIÁO VỚI NHẤT TÂM

Căn cứ theo sự quan sát trên, người ta không thể không thừa nhận rằng Phật giáo, về mặt tự lực, đối với sự thỏa mãn yêu cầu tôn giáo, trên bản chất là một tôn giáo hoàn toàn sung thực. Nếu muốn so sánh với quan niệm Thần và Người của các tôn giáo khác thì tương đương với Thần là Niết bàn, Không, Pháp; còn tương đương với Người thì lấy ngã dục làm trung tâm mà khiến cho tự kỷ phải khổ đau trong cuộc sống mâu thuẫn, nhưng cái tự kỷ đó lại luôn hướng đến một cuộc thoát ly, nỗ lực giải phóng tự kỷ để thể nghiệm thế giới tuyệt đối tự do (Niết bàn, Pháp giới, Phật địa), điểm này tương đương với sự cầu nguyện hay kỳ đảo trong các tôn giáo phổ thông. Song, đối với Phật giáo, trong Thần Người tôn giáo khách quan, tôn giáo chủ quan, tất cả đều do nhất tâm của người ta. Nghĩa là do nơi tự tâm để tìm cầu sự siêu việt và cái cảnh giới siêu việt đó nhất trí với nội tâm: đó là hình thức tôn giáo đặc sắc nhất của Phật giáo.

Tóm lại, trong tôn giáo tất phải có hai phương diện tiêu cực và tích cực, và hai phương diện đó rất quan hệ mật thiết với nhau, không thể tách rời. Các tôn giáo phổ thông thì từ mặt tích cực tiến đến tiêu cực, nhưng đặc sắc của Phật giáo thì lại từ mặt tiêu cực tiến đến mặt tích cực. Những người cho Phật giáo không phải là tôn giáo đã

không để ý đến sự thực này nên mới kết luận một cách sai lầm như thế, mà ngày nay khi hầu hết các tôn giáo thần quyền đang di dần vào bóng tối thì Phật giáo, vì có những đặc chất trên, nên vẫn được phát triển mạnh mẽ: có thể nói Phật giáo là một tôn giáo đã được thành lập theo phương pháp tâm lý tôn giáo chân chính và vĩnh viễn bất diệt.

Chương thứ hai:
GIẢI THOÁT LUẬN

Tiết thứ nhất:
GỢI Ý

Tất cả tôn giáo, bất luận thuộc hình thái nào, đều lấy yêu cầu giải thoát làm bối cảnh. Dĩ nhiên không phải tôn giáo nào cũng chủ trương hết thảy là ý thức. Nếu chủ trương yêu cầu giải thoát xuất phát từ ý thức thì sinh hoạt quan của nhân loại sẽ trở thành một vấn đề hết sức phức tạp và nan giải. Tư tưởng giải thoát là đặc trưng của nền tôn giáo cao đẳng, bởi lẽ thời thái sơ những tôn giáo tự nhiên mà loài người sản sinh ra chỉ là những tôn giáo tự nhiên nên chưa có được tư tưởng đó. Song đứng về mặt biểu tượng mà nói, có phải tất cả tôn giáo đều đồng nhất về giải thoát và nội dung của giải thoát không? Trên căn bản, tuy cũng có điểm cộng thông, nhưng về mặt hình thức biểu tượng, giữa các tôn giáo có nhiều điểm bất đồng. Nghĩa là các tôn giáo tuy cũng chủ trương chủ nghĩa giải thoát, nhưng phần nhiều đứng trên các lập trường khác nhau: đó là điều rất rõ ràng. Xa hơn nữa, cũng có tôn giáo tuy chủ trương chủ nghĩa giải thoát, nhưng khi khảo sát người ta

không hiểu rõ nội dung của giải thoát đó là gì, nó chỉ là một danh từ suông không thôi.

Bên Tây phương cũng có những tôn giáo hay triết học chủ trương giải thoát. Điển hình là các nhà triết học Hy Lạp như Pythagoras và Plato. Cơ Đốc giáo dĩ nhiên là xây dựng trên nền tảng giải thoát chủ nghĩa. Trong số các tư tưởng gia người Đức, trước hết phải kể đến Tiêu Bá Nội, cũng có rất nhiều người chủ trương thuyết giải thoát. Nói tóm lại, chủ nghĩa giải thoát và yêu cầu giải thoát ta có thể thấy nó biểu hiện dưới nhiều hình thái và khắp nơi trên thế giới, nhưng nếu muốn tìm đến chỗ xuất phát của tư tưởng giải thoát thì ta không thể không tìm đến Ấn Độ từ thời đại Áo Nghĩa Thư (Triết học Upanish-ads) trở về sau, tất cả tư tưởng Ấn Độ, không những chỉ đứng trên lập trường giải thoát chủ nghĩa mà còn tận tâm tận lực phấn đấu để giải thoát, ta có thể nói điều đó ngoài Ấn Độ ra ta không thể tìm thấy ở một nơi nào khác. Do đó, nếu muốn hiểu rõ chủ nghĩa giải thoát trên toàn thế giới, ta không thể không tìm hiểu giải thoát quan của Ấn Độ.

Ở đây chúng tôi gọi là Giải thoát luận là có ý muốn tìm hiểu tất cả các loại giải thoát quan của Ấn Độ để có được một khái niệm đầy đủ, đồng thời mong tìm ra cái ý nghĩa cộng thông giữa các giải thoát quan đó. Đương nhiên, nếu khảo sát cho tường tận, thì đây là một vấn đề vô cùng phức tạp và khó khăn, không thể một sớm một chiều có thể nói hết, cho nên ở đây chúng tôi cũng xin thanh minh trước là chỉ có thể cố gắng trình bày vấn đề một cách khái quát và đơn giản mà thôi, và trước tiên chúng tôi xin

trình bày toàn bộ tư tưởng Ấn Độ về giải thoát quan. Sau đó ở Tiết thứ ba, chúng tôi sẽ đặc biệt đề cập đến nội dung của giải thoát quan Phật giáo.

Tiết thứ hai:
**Ý NGHĨA VÀ CÁC LOẠI GIẢI THOÁT QUAN
ÁN ĐỘ**

1- Nguồn gốc của Tư tưởng Giải thoát:

Trước đây, trong cuốn sách nổi tiếng của mình, cuốn “Phật giáo Nguyên lý luận” bác sĩ Muraue đã nhận định rằng các tông phái Phật giáo đều nhất quán về lý tưởng Niết bàn, do đó mà thảo luận về khả năng thống nhất Phật giáo. Quan điểm này rất đúng, song nói đúng ra lý tưởng đó không phải chỉ hạn cục trong các tông phái Phật giáo, mà nói rộng ra nó là toàn bộ tư tưởng của các giáo phái Ấn Độ nữa, vì cái gọi là Niết bàn (Nirvana) hay Giải thoát (Moksa) thật ra cũng chỉ cùng một ý nghĩa là đã giải phóng được sinh hoạt cá thể mà lập dựng nên cuộc sinh hoạt tinh thần tự chủ và độc lập.

Nhưng cái tư tưởng giải thoát đó đã phát xuất ở Ấn Độ từ thời kỳ nào? Dĩ nhiên nó đã ngấm ngấm manh nha từ rất sớm rồi, nhưng thật sự trở thành một tư trào rõ rệt thì đại khái vào thời kỳ mà các tư trào Ấn Độ đang dần dần tiến đến chỗ giác ngộ Tự Ngã trở về trước. Nếu chiếu theo văn hiến, theo chỗ tôi tận lực nghiên cứu, thì vào thời đại Lê Câu Vệ Đà (Rg-Veda), đại biểu tư tưởng tối cổ của Ấn Độ, nghĩa là vào khoảng 1500-1000 năm trước Công Nguyên, tư tưởng giải thoát hầu như vẫn chưa biểu hiện một cách rõ ràng. Vào thời đại đó, người Ấn Độ cổ đại (nếu có) định cư tại khu vực Ngũ Hà, tính tình còn thuần phác

và thanh thản, về mặt ý thức, vẫn chưa cảm thấy những mâu thuẫn khổ đau của cuộc sống, nhưng từ khi dân tộc Aryan di chuyển về phía Đông Nam thượng lưu sông Hằng Hà, khai thác nền văn minh tại đây, đồng thời cũng dần dần tiến đến bản chất sinh hoạt trầm mặc, do đó tư tưởng giải thoát cũng đã dần dần nảy nở. Tư tưởng này đã thấy tản mát trong Phạm Thư (Brāhmanas), tức từ khoảng 1000-800 trước Công nguyên, vậy ta có thể coi là tư tưởng giải thoát đã manh nha bắt đầu từ thời kỳ đó, và đặc biệt đến cuối thời kỳ này đã trở nên rất rõ rệt. bắt đầu từ thời kỳ đó, các nhà tư tưởng Ấn Độ dần dần đi tìm bản chất của Tự Ngã và cho bản chất đó là một linh thể bất diệt, và lấy việc phát hiện cái linh thể đó làm lý tưởng cứu kính của con người. Ô Da bái Lỗ nói:

“Nguồn gốc của tư tưởng giải thoát và tư tưởng luân hồi đều phát xuất song song với nhau”. Rồi đến ông Đốc Y Tác Âm nói: “Do sự hình thành tư tưởng Tự Ngã mà đã phát sinh ra tư tưởng luân hồi”, nhưng theo chỗ tôi hiểu thì tư tưởng luân hồi vẫn là kết quả của tư tưởng giải thoát, cho nên ý kiến của hai ông nói trên có điểm đồng nhất. Nghĩa là đối với vạn hữu, đặc biệt là tự thân con người, người ta cảm thấy cần phải so sánh đối chiếu giữa cái chân tướng và giả tướng của vạn vật, và do cái ý hướng muốn xa lìa giả tướng để trở về với chân tướng mà đã phát sinh ra tư tưởng giải thoát. Song, tại Ấn Độ cái thời đại mà sự đối chiếu giữa chân tướng và giả tướng được bộc lộ một cách rõ ràng, đồng thời, vấn đề giải thoát được luận cứu rộng rãi, dĩ nhiên là thuộc thời đại U Ba Ni Sát Đàm (Upanishads). Do đó, vấn đề giải thoát được thiên hạ đặc biệt chú ý và

đưa ra thảo luận vẫn là thuộc thời đại Upanishads (800-500 trước Kỷ nguyên). Đến thời kỳ này giải thoát quan mới thật sự được quy định thành hình. Upanishads nói: “Cái bản tính của Tự Ngã cùng với thật tại của vũ trụ tức Phạm Thiên là đồng nhất, bản lai thanh tịnh, không nhơ nhớp, là cảnh giới diệu lạc, vĩnh viễn bất biến, nhưng vì mê mờ không thấy được cái chân tướng ấy nên con người đã bị tách khỏi cái tính đồng nhất kia để rồi phải lăn lộn trôi dạt trong bể khổ sinh tử, bị đắm chìm và trói buộc mất hết tự do”. Cũng vì thế mà cái lý tưởng cứu kính của con người là làm thế nào để thoát ly được cảnh giới sinh tử trói buộc này để trở về với bản tính đồng nhất của Phạm Thiên. Nền giáo lý của Upanishads tuy rất mộng mên, nhưng cái quy kết tối hậu thì không ngoài tư tưởng này, mà một khi đã tin như thế rồi thì một mặt miêu tả cái cảnh giới lý tưởng đó càng tốt đẹp và sung sướng bao nhiêu, thì nhìn lại hiện thực giới người ta càng cảm thấy mất sinh thú bấy nhiêu. Do đó mà tư tưởng yếm thế cũng dần dần nảy mầm và yêu cầu giải thoát cũng mỗi ngày một tăng. Như vậy là tư tưởng triết học của Upanishads dù có không thừa nhận học phái A Đốc Ma đi nữa, cũng đã lấy giải thoát làm lý tưởng tối cao, và như đã nói ở trên kia, nguồn gốc và sự thành lập tư tưởng giải thoát là cái lý tưởng đích thực cộng thông của mọi học phái.

2- Các loại giải thoát quan:

Như vừa được lần lượt trình bày ở trên, các phái từ thời đại Upanishads trở về sau, vì tất cả đều lấy giải thoát quan làm trung tâm, nên giải thoát quan cũng trở về sau khi

giải thoát và phương pháp thực hiện giải thoát, do chỗ nhận xét bất đồng của các học phái mà cũng có những sự trình bày khác nhau. Nếu nói một cách cực đoan thì mặc dầu các phái đều lấy giải thoát làm trung tâm, nhưng chỉ vì giáo lý của các phái bất đồng cho nên giải thoát quan dĩ nhiên cũng có những điểm sai biệt. Song, muốn cho tiện lợi, và nếu phân loại một cách đơn giản những tính chất hay khuynh hướng giải thoát thì đại khái có bốn loại có thể thu tóm toàn bộ. Thứ nhất, giải thoát do nhờ nơi Nhân cách thần. Thứ hai giải thoát do nơi tinh thần độc lập cá nhân. Thứ ba, giải thoát do sự phủ định ý chí sinh tồn và thứ tư, giải thoát do tự kỷ thể hiện thực tại của vũ trụ, Phật tức tâm.

Thứ nhất giải thoát nhờ nơi nhân cách thần. Người gây nghiệp thiện, sau khi chết được sinh lên cõi trời Dạ Ma mà hưởng mọi phúc báo: đó là tín ngưỡng đã có từ thời đại Lê Câu Vệ Đà (Rg-Veda). Đến thời đại Upanishads, tín ngưỡng đó được coi là chưa cứu kính, hơn nữa còn cho rằng cõi trời vẫn chưa là cảnh giới giải thoát. Tuy nhiên, tín ngưỡng đó vẫn được một thế lực phi thường vì nó đã được phổ biến rộng rãi trong xã hội. Chẳng hạn, khi nói về sự luân hồi của linh hồn thì Upanishads nói nó đi trong Tổ đạo, Thiên đạo thì Thiên đạo đây cũng có nghĩa là cõi Trời. Thế nhưng, tại nơi này tuy coi đó là một cảnh giới luân hồi, song tại nơi khác lại vẫn chưa có là cảnh giới cứu kính. Đến thời đại học phái, thuyết hữu thần của Nhất Thần giáo nảy nở và tín ngưỡng đó càng ngày càng thịnh đạt thì người ta coi vị Thần duy nhất ấy là lý tưởng giải thoát. Giải thoát quan của các phái Tỳ Nữu Noa và Thập Bà hoàn toàn xây dựng trên lòng tin đó. Hình như tín ngưỡng Vãng sinh Phật

quốc của Phật giáo cũng thuộc hệ thống này, vì giải thoát quan này có tính cách phổ thông và đầy hương vị tôn giáo nên đã được đón nhận một cách rộng rãi trong xã hội, mà đặc trưng của giải thoát quan này là ở phương diện tha lực. Người ta có thể thoát khỏi sự ràng buộc của hiện thế mà đạt đến cảnh giới tự do nếu người ta được Thần ban cho ân sủng đó. Nếu giải thoát quan của Tây phương được nói đến ở đây thì lập trường của Cơ Đốc giáo có thể nói cũng thuộc loại này.

Thứ hai, giải thoát quan do tinh thần độc lập cá nhân. Tinh thần của mọi người là cái linh thể tự thân vốn thuần khiết bất hoại, nhưng vì sự chướng ngại của vật chất nên linh thể đó trở thành mất tự do không trong sạch. Bởi vậy, nếu muốn đạt đến cảnh giải thoát, người ta chỉ cần xóa bỏ những chướng ngại vật chất đó để tinh thần cá nhân ra không có thật tại vũ trụ hoặc một vị Thần biệt lập, do đó, ngoài bản tính của chính mình ra không cần có một trạng thái nào khác để chuyển hướng, cũng như lau sạch bụi trên một tấm gương, chỉ cần tẩy trừ những lớp bụi vật chất che lấp tâm tính là tức khắc cảnh giới lý tưởng sẽ hiển hiện. Giải thoát quan này đã tiềm tàng trong Upanishads, nhưng thật sự được biểu hiện rõ ràng thì phải chờ đến phái Số luận và phái Du già. Vạn hữu sở dĩ có là do sự kết hợp giữa tinh thần tính của Tự ngã và tự tính của vật chất tính, và đó chính là cái nguyên lý trói buộc, vậy đoạn tuyệt được sự cấu kết giữa những yếu tố đó tức là đã đạt đến giải thoát, giải thoát quan của Kỳ Na giáo cũng gần tương tự như lập trường của phái Số luận, nghĩa là lấy việc diệt trừ những ràng buộc vật chất khỏi tinh thần làm lý tưởng tối hậu.

Trong Phật giáo, từ khi các học giả thuộc Đại chúng bộ hệ xướng thuyết Tâm tính Bản Tịnh đến Đại thừa chủ trương thuyết Tất Hữu Phật Tính tức là cái Linh thể của các phái kể trên, cho đến lập trường diệt trừ khách trần phiền não để đạt giải thoát Niết bàn, thì chủ trương đó cũng có thể được coi là thuộc hệ thống này. Tóm lại, giải thoát quan thuộc bộ loại này là sản phẩm của tư tưởng triết học có khuynh hướng Nhị nguyên luận, vì nó lấy sự đối lập giữa tự ngã và phi ngã làm điều kiện và cái phương pháp thực hiện giải thoát không phải dựa vào tín ngưỡng mà xây dựng trên trí tuệ, lấy sự tự lực tu hành làm thông lệ. Quan niệm của Plato cho rằng nhục thể là nhà tù giam hãm tinh thần và muốn được giải thoát, người ta phải phá vỡ ngục tù nhục thể: quan niệm đó cũng có thể được liệt vào bộ loại giải thoát quan này.

Thứ ba, giải thoát quan do phủ định ý chí sinh tồn.

Giải thoát quan trên đây thuộc Nhị nguyên luận, một mặt bảo tồn bản tính bất động, một mặt diệt trừ yếu tố bất định, nhưng quan niệm giải thoát thứ ba này lại cho sinh hoạt hiện thực là mê vọng và muốn được tự do giải thoát, người ta phải hoàn toàn chối bỏ sự sống mê vọng đó: đây là lý tưởng của Tiểu thừa Phật giáo. Tiểu thừa Phật giáo đại biểu của chủ nghĩa vô thân, vô ngã, lấy vô thường và khổ làm cương yếu của nhân sinh quan. Do đó lý tưởng cứu kính của con người không thể thấy ở những cái vô thường, những cái khổ, mà trái lại phải hoàn toàn chối bỏ những cái đó, nghĩa là phải diệt cho tuyệt cái ý muốn sinh tồn mới hy vọng đạt đến cảnh giới giải thoát yên vui, và cảnh giới đó

được mệnh danh là Niết bàn (Nirvana). Dĩ nhiên danh từ Niết bàn, theo cách dùng ở thời đại Phật giáo Nguyên thủy, tuy có bao hàm ý nghĩa tích cực, nhưng nếu theo ý nghĩa “dập tắt”, “tiêu diệt” thì trong trường hợp này nó đã được dùng đúng với ý nghĩa của nó. Theo chủ nghĩa này, ít ra về mặt biểu tượng giải thoát có nghĩa là tiêu diệt hoàn toàn sự sinh tồn hiện thực, cũng vì thế mà nhiều người đã cho Niết bàn là một cảnh giới tuyệt diệu hư vô. Trong các phái Tiểu thừa, như kinh Lượng Bộ chẳng hạn, đại khái đã theo giải thích đó. Dĩ nhiên, trên thực tế cái cõi tuyệt đối hư vô ấy không thể là lý tưởng của người ta được, cho nên tuy các học giả Tiểu thừa nhận đó là hư vô, người sau Niết bàn họ vẫn thừa nhận một cảnh giới quang minh vĩ đại và thường còn, đó là một sự thật, mà cảnh giới này chỉ khi nào phủ định hoàn toàn ý chí sinh tồn mới có thể đạt đến được. Bên Tây phương, giải thoát quan của Schopenhauer cũng rất tương tự với quan niệm giải thoát trên đây, có lẽ đã chịu ảnh hưởng của hệ thống tư tưởng đó chăng?

Thứ tư, giải thoát quan do tự mình thể hiện thực tại.

Trong ba bộ loại giải thoát quan kể trên, loại thứ nhất, thứ nhì có thể nói là thuộc khuynh hướng Nhị Nguyên hoặc Đa Nguyên, loại thứ ba có khuynh hướng hư vô, còn loại thứ tư này có thể nói giải thoát quan Nhất Nguyên tích cực. Quan niệm này cho rằng bản thể của vũ trụ và tự ngã của con người vốn là đồng nhất, chỉ vì vô minh nên thấy như có cách biệt, nhưng nếu diệt trừ được vô minh thì tức khắc con người sẽ trở thành bản thể toàn diện. Vậy từ cái thân nhỏ bé cách biệt, giả tạm và bất định, bị phiền não trôi buộc này

mà vận dụng để đạt đến cảnh giới phổ biến, vĩnh hằng, thanh tịnh và tự do, tức là đã đạt đến cảnh giới giải thoát. Chủ thuyết này đã được đề xướng bởi các học phái Upanishads, Vedanta, và Phật giáo Đại thừa. Lập trường hình nhi thượng của giải thoát quan này là chủ nghĩa thực thể nhất nguyên của Quan niệm luận, hay là vạn hữu thần giáo, lấy bản thể của vũ trụ làm sự tồn tại duy nhất của tinh thần, vạn hữu đều do tinh thần đó khai triển hoặc hiển hiện. Phái Vedanta gọi là Phạm hay Đại Ngã, Đại thừa Phật giáo mệnh danh là Chân như, Pháp Thân v.v... tức là tinh thần đó, vì vậy mà cảnh giới giải thoát theo quan niệm này, về mặt biểu tượng cũng rất phong phú, hơn nữa, rất hoạt động, không cần phải chối bỏ hiện thực, mà trái lại hiện thực tức là bản thể, vậy hiện thực tức cũng là giải thoát. Trong Upanishads nói: “Tất cả đều là Phạm”. Thiên Thai Tông nói: “Nhất sắc, nhất hương đều là Trung Đạo”. Đứng trên lập trường giải thoát mà nói thì vạn hữu đều biểu hiện cái tướng vĩnh hằng, tất cả đều tự do, vô ngại. Hoa Nghiêm Tông lập thế giới quan Sự Sự Vô Ngại, Thiên Tông nói Sinh Tử tức Niết bàn, Chân Ngôn Tông nói Tức Thân thành Phật v.v... đều căn cứ trên lập trường đó phát triển cả. Đến đây, giải thoát quan của Ấn Độ, ít ra là về mặt lý luận, có thể nói đã đạt đến chỗ điều hòa giữa quan niệm yếm thế và quan niệm lạc thiên, đã đến điểm dung thông giữa thủ ngạn và bị ngạn, giữa động và tịnh, giữa thực tại và hiện tượng để mà khoáng đại cái phạm vi tự tại.

Trở lên, chúng tôi đã tạm chia giải thoát quan của Ấn Độ thành bốn bộ loại. Nói đúng ra, trong các học phái dĩ nhiên cũng còn nhiều phái chủ trương giải thoát quan khác

nữa, nhưng bất luận là chủ trương khuynh hướng nào đi nữa, trên đại thể, vẫn không ngoài bốn bộ loại trên đây. Nói cách khác, bốn bộ loại trên đây có thể bao gồm tất cả khuynh hướng giải thoát trong tư tưởng Ấn Độ.

3- Ý nghĩa của sự thể nghiệm giải thoát:

Tuy cùng lấy giải thoát làm lý tưởng, người vì sự tranh luận về những điểm chân, ngụy, ưu, liệt cho nên giữa các học phái cũng có nhiều điểm bất đồng điều đó không có gì là lạ cả. Song theo chỗ chúng tôi nhận xét thì đó chỉ là trên vấn đề lý luận mà thôi, chứ về ý nghĩa sự giải thoát thì đại khái các học phái đều có những điểm tương đồng. Bất cứ biện luận theo chiều hướng nào, cái ý nghĩa chân chính của sự giải thoát là phải làm sao cho tính thân thanh thân trước mọi cảnh khổ, vui, thật, giả, động, tĩnh: tóm lại đưa ý chí đạt đến một cảnh giới tuyệt đối giải phóng. Nói theo lý luận hình nhi thượng thì chẳng qua lấy sự đưa ý chí đến cảnh giới tuyệt đối giải thoát làm mục tiêu vậy, và dĩ nhiên do cái mục tiêu đó ra sao mà có sự bất đồng về tính cách và phong thái của sự giải thoát. Bởi thế, nếu đứng trên lập trường thể nghiệm để luận xem loại giải thoát nào là thật, loại nào là giả thì e rằng ta sẽ làm một việc không đâu, vì lẽ bất luận theo phương pháp nào, hễ đã đưa tinh thần đến được một cảnh giới tuyệt đối giải phóng đó thì đều có thể được coi là sự giải thoát chân thực. Nếu nhận xét theo lý luận và thực tế thì chỗ kiến giải có những điểm bất đồng. Chẳng hạn, về lý luận thì có Nhất nguyên luận, Nhị nguyên luận, Hữu thần thuyết, Vô thần thuyết, không dung hòa được nhau. Song nếu xét theo sự thể nghiệm thực tế về giải

thoát thì trong những thuyết mâu thuẫn đó người ta vẫn thấy có điểm cộng thông. Do đó, bất luận là Nhất nguyên, Nhị nguyên hoặc Hữu thân, Vô thân chủ trương khác nhau, nhưng khi ý chí đã đạt đến cảnh giới tuyệt đối giải thoát thì quan điểm ở đây không còn dị biệt nữa. Đó cũng là cách giải thích chung của các nhà sáng lập tôn giáo, các bậc hiền triết cổ, kim, đông, tây, tuy có những giáo lý khác nhau, ở vào những bối cảnh bất đồng, nhưng vẫn có những điểm cộng thông, điều này thiết tưởng không phải một sự ngẫu nhiên vậy.

Tiết thứ ba:

ĐẶC CHẤT CỦA GIẢI THOÁT QUAN PHẬT GIÁO

Phạm vi của Phật giáo quá rộng cho nên về giải thoát quan cũng có những chủ trương khác nhau, Nói một cách tổng quát thì như chúng tôi đã trình bày ở tiết trước toàn bộ bốn loại giải thoát quan. Để khỏi phải nhắc đi nhắc lại, ở đây chúng tôi chỉ đặc biệt đề cập đến loại thứ ba mà thôi, theo tôi có thể đại biểu cho đặc chất của giải thoát quan Phật giáo, mà trong lịch trình phát triển của Phật giáo, thế giới quan “không” của Bát Nhã có thể bảo tồn được hệ thống đó, nhưng cũng đã bị coi như tư tưởng được triển khai. Cho nên, ở đây, một mặt phải đi sâu vào ý nghĩa đó, mặt khác phải luận qua về chân nghĩa của Niết bàn.

Lập trường chủ yếu của giải thoát quan Phật giáo là vượt ra ngoài cõi Dục (Dục giới). Phật giáo không thừa nhận thế giới quan thần quyền lại cũng không thừa nhận cái “Ngã” cá nhân bất biến, mà chủ trương hết thảy đều do nhân duyên hòa hợp mà hiển hiện, và sở cứ của nhân duyên là ý chí của chúng ta. Do đó, nếu muốn được giải thoát, con người phải cắt đứt mọi nhân duyên, nghĩa là diệt hết dục vọng của ý chí. Theo các học phái khác, giải thoát tức là đưa cái tiêu ngã của cá nhân trở về với Đại ngã của một đấng sáng tạo ra vũ trụ. Nhưng Phật giáo vì không thừa nhận thần quyền, nên gọi giải thoát là Niết bàn, mà Niết bàn theo nghĩa đen là “dập tắt”, nghĩa là dập tắt hết dục

vọng tồn tại và lấy đó làm lý tưởng cứu kính. Các kinh điển Đại thừa, nhất là kinh Bát Nhã, đặc biệt thuyết minh về điểm này và mệnh danh là “không”, “không không” rốt ráo là “không”. Đó là chân tướng của vũ trụ, và khi đã đạt được chân tướng ấy tức là đạt đến giải thoát, đến Niết bàn.

Trong các giải thoát quan Ấn Độ, giải thoát quan của Áo Nghĩa Thư cao siêu hơn cả, xây dựng trên lòng tin: Tiểu Ngã và Đại Ngã là đồng nhất, Tiểu Ngã là sự thể hiện của Đại Ngã muốn giải thoát người ta phải hủy bỏ Tiểu Ngã để về Đại Ngã. Bởi vậy người ta thường có khuynh hướng “tuần thế”, nghĩa là xa lánh hẳn cuộc sống hoạt động ồn ào, ở những nơi tham sơn cùng cốc, cố giữ cho tâm hồn vắng lặng. Giải thoát quan của phái Số luận cũng vô cùng tinh diệu. Họ lấy cái Chân Ngã bất biến bất động làm giải thoát, lấy sự thoát ly hết thảy mọi sự ràng buộc vật chất, chỉ sống với tinh thần luôn luôn thanh thản làm giải thoát. Nếu đứng trên lập trường hoạt động mà nhận xét thì quan niệm giải thoát này mang nặng tính chất tiêu cực, hành giả chỉ là một vị tiên xa lạ hẳn với đời sống thực tế. Trong thời kỳ Đức Phật tại thế cũng vậy, tuy có những quan niệm giải thoát khác nhau, nhưng tựu trung, người ta cũng đều lấy sự xa lánh xã hội, sống trong cảnh tịch mịch của núi rừng làm phương châm để tự thể nghiệm cảnh giải thoát cho chính mình. Do đó mà tất cả các bậc hiền triết đương thời đều được kêu là Mâu Ni, nghĩa là những bậc ưa sự vắng lặng, chính Đức Phật cũng được gọi là Mâu Ni sống cuộc đời tịch mịch trong rừng sâu núi thẳm.

Sáu năm khổ hạnh, Đức Phật cũng đã từng sống cuộc đời vắng lặng đượm màu tiêu cực ấy; nhưng sau khi thành đạo dưới gốc cây Bồ đề. Ngài đã bắt đầu sống cuộc đời cực kỳ hoạt động. Lấy các đô thị lớn thời bấy giờ làm trung tâm, Đức Phật đã đi khắp nơi để giáo hóa độ sinh, và cứ như thế, nay đây mai đó, ròng rã bốn mươi lăm năm trời, ta có thể coi là tấm gương hoạt động chói lọi vậy.

Các học phái khác lấy siêu nhân làm chủ nên không quá coi trọng đạo đức thế gian, nhưng Phật thì lấy từ bi làm chủ, chuyên đứng về phương diện đạo đức để giáo hóa người đời, đó là tiếng nói giải thoát. Tại Ấn Độ có nhiều tôn giáo, nhưng chỉ có Phật giáo là lấy toàn thể nhân loại làm đối tượng để truyền giáo, và cũng chỉ có Phật giáo mới có những giáo lý làm thỏa mãn nhu cầu tinh thần của mọi hạng người. Nguyên nhân tại sao Phật giáo được bành trướng khắp toàn cầu cũng chính là ở điểm đó.

Tiến thêm một bước nữa mà khảo sát thì Phật theo một ý nghĩa nào đó, có thể được coi là một nhà đề xướng hiện thực chủ nghĩa. Cái gọi là “giải thoát”, là “Niết bàn”, nếu không có ích lợi gì đối với cuộc sống thực tế, thì tự nó cũng không có một ý nghĩa nào cả. Giải thoát hay Niết bàn, theo Phật, không phải chỉ có thể đạt được sau khi chết, mà trái lại, có thể được những chứng nghiệm ngay ở hiện tại, ngay trong giây phút. Nghĩa là bất cứ trong giờ phút nào ta cắt đứt được mọi mối ràng buộc của tham lam, của dục vọng, khiến cho tâm hồn thanh thản, lâng lâng, tự tại, tự do, thì ngay giờ phút ấy ta đã đến cảnh giải thoát chân thực rồi. Các nhà học phái khác chủ trương chỉ khi nào con người

hòa đồng được Tiểu ngã của mình với Đại Ngã của vũ trụ thì lúc ấy mới có giải thoát, chứ không thể có giải thoát trong thế giới hiện thực. Đó là điểm sai khác giữa giải thoát quan của các phái và giải thoát quan Phật giáo và cũng là đặc trưng của giải thoát quan Phật giáo.

Do đó trong Phật giáo, nếu nói đến giải thoát mà phủ nhận giá trị của thế giới hiện thực thì không những trái với đạo lý mà còn làm hại cho chính pháp rất nhiều, nhưng đây cũng lại là điểm vô cùng khó khăn, bởi lẽ vẫn sống trong thế giới hiện thực mà làm cách nào để đừng bị mê hoặc, lôi cuốn theo, để tìm cầu giải thoát khỏi hiện thực là một việc mà có lẽ không ai dám tự phụ làm một cách dễ dàng. Trong hàng ngũ đệ tử Phật, có những người chỉ muốn xa lìa cuộc đời để được giải thoát, những người này đại biểu cho khuynh hướng Nam Tông hay Tiểu thừa Phật giáo, nhưng vì khuynh hướng đó không đúng với chân lý của Phật nên lại có một số đứng lên vận động phản kháng, và số này đại biểu cho khuynh hướng Bắc Tông hay Đại thừa Phật giáo, và trong số này, Bát Nhã giáo thuộc thời kỳ đầu và cũng là thuần túy nhất, mà lập trường của Bát Nhã là chủ trương diện nào đó mà nhận xét thì có vẻ như thanh thản, lâng lâng, phủ định hết thảy, Phật cũng không, chúng sinh cũng không, thế giới không, mê không, mà ngộ cũng không: tất cả đều là không, nhưng khi đã đến tuyệt đỉnh của cái “không không”, rồi trở lại khẳng định tất cả để thích ứng với hoàn cảnh thiên sai vạn biệt mà hoạt động một cách tự do, tự tại, không chấp trước, không đắm mê, thái nhiên tự nhiên (xem chương nói về Chân như quan của Bát Nhã).

Coi đó ta thấy chủ nghĩa giải thoát của Phật giáo, nếu chỉ nhìn bề ngoài, có vẻ như một chủ nghĩa “không tịch”, nhưng nếu căn cứ vào nhân cách hoạt động của Đức Phật, do nhân cách đó mà tìm hiểu ý nghĩa chân thực của giáo lý Ngài, ta thấy Phật giáo quyết không phải lấy hư vô làm lý tưởng, đó là điều không một nhà học Phật chân chính nào phủ nhận.

Trái lại, đặc chất của chủ nghĩa giải thoát của Phật giáo có thể nói là một chủ nghĩa hoạt động cụ thể nhất. Trong số các học giả Tây phương một thiểu số khi nghiên cứu đạo Phật thường cho Phật giáo là tiêu cực, đó chẳng qua chỉ phê bình một mặt mà không lý giải được cái tinh thần căn bản của đạo Phật. Đại thừa Phật giáo lập nên nhiều nguyên lý tích cực, hoặc nói là Phật, là Chân như, là Như lai tạng v.v... nhưng đến mục tiêu giải thoát thì tuyệt nhiên không thêm một nguyên lý nào. Thắng hoặc trong lịch trình phát triển tư tưởng, đời sau có thêm thắt điều gì chẳng nữa thì chẳng qua cũng không ngoài cái chân tinh thần của Đức Phật. Đây là điểm chúng ta không nên bỏ qua khi nghiên cứu về lịch sử của Phật giáo.

Tóm lại, đứng về một phương diện nào đó mà nhận xét thì Phật giáo là chủ nghĩa phủ định. Thế giới hiện thực chỉ là cái thực ngã là thân, hoặc là thực thể của lý niệm. Phủ định tất cả để đi đến : “không”, nhưng đặc chất của Phật giáo là một khi đã đạt đến cái không tuyệt đối hay Niết bàn vắng lặng rồi, thì lại trở về mà khẳng định tất cả để tạo thành Phiếm thân quan của Đại thừa Phật giáo. Song điểm khế cơ này chưa chắc đã được Đức Phật thuyết minh

trong lúc Ngài còn tại thế. Căn cứ trên lịch sử, điểm Đức Phật đã chỉ rõ là: vượt thế giới hiện thực để đến cái không rồi từ không trở lại hiện thực giới hoạt động, chỉ bày phương châm đi đến không. Kế thừa phương châm đó để lập nên các thuyết về giải thoát, tuy cũng xây dựng trên căn bản không, song tiến thêm một bước nữa mà khẳng định hết thảy: đó là Phật giáo Đại thừa.

Như thế chung cục nhận Phật là vị Nhân cách thần, nhận Như lai tạng là Chân ngã, rồi từ lập trường hiện tượng tức thật tại mà xướng lên thuyết “tức thân thành Phật”, cứ như thế giáo lý Phật giáo bắt đầu triển khai, mà cái đặc trưng nhất quán của chủ nghĩa giải thoát của Phật giáo ở chỗ tự mình tuyệt đối mãn túc, rồi vì hạnh phúc của thế giới, vì sự tiến bộ của nhân loại, đem hết sức mình ra làm việc với một tâm hồn thái nhiên tự nhược, nghĩa là không đam mê, không cố chấp, luôn luôn thanh thản tự do trước mọi hoàn cảnh.

Chương thứ ba:
**ĐẶC CHẤT CỦA PHẬT GIÁO TẠI
BA QUỐC GIA**

Tiết thứ nhất:
**NGUYÊN THỦY PHẬT GIÁO VÀ BỘ PHÁI
PHẬT GIÁO**

Nói một cách khái quát thì tuy gọi là Phật giáo song trong đó có nhiều lập trường khác nhau. Chúng ta hãy đứng trên lập trường giáo lý và lịch sử chia thành ba loại để quan sát. Thứ nhất, Nguyên thủy Phật giáo, thứ hai, Bộ phái Phật giáo, và thứ ba, Đại thừa Phật giáo. Do đó, muốn hiểu rõ đặc chất của Phật giáo Đại thừa, trước hết ta phải hiểu qua về Nguyên thủy Phật giáo và Bộ phái Phật giáo.

Nguyên thủy Phật giáo, còn được gọi là căn bản Phật giáo, thường được coi như gắn với lịch sử và lập trường của Đức Phật nhất, và gần đây rất được các giới học giả lưu tâm nghiên cứu. Bởi thế, về chân tướng của Phật giáo Nguyên thủy có nhiều ý kiến khác nhau, nhưng nói một cách đại thể, ta hãy chia thành số mục sau đây:

1) Những người do Đức Phật trực tiếp cảm hóa, tập hợp thành giáo đoàn, lấy Phật làm thầy, muốn được an tâm lập mệnh như Phật, chỉ khi thành đạo đến một rằm năm sau khi Phật nhập diệt (từ đầu thế kỷ thứ năm đến hết thế kỷ thứ tư trước TL).

2) Xuất phát từ điểm muốn được an tâm lập mệnh, người ta ý thức nhiều về những nỗi khổ não cố hữu của kiếp sống.

3) các pháp thế gian đều lưu chuyển không ngừng, khó có thể quán phá được Pháp duyên khởi. Nguồn gốc của mọi khổ đau là tham dục, chấp ngã.

4) Bởi thế muốn thoát ly mọi khổ đau, người ta chỉ cần diệt trừ tham dục, chấp ngã, trước hết phải bình tĩnh quán sát, các pháp thế gian một cách thuần túy khách quan, coi lão, bệnh, tử, và hết thảy điều bất như ý là hình tướng của các pháp thế gian. Nếu lý hội được như vậy thì các cái đó không còn làm ta khổ não, tâm hồn ta sẽ đạt đến cảnh an nhiên tự tại và được gọi là Niết bàn. Khổ, vui, mê, ngộ đều không ngoài tâm: hết thảy đều do tâm chủ trì.

5) Nếu muốn đạt được những mục đích kể trên, người ta cần phải nỗ lực cải tạo hành vi, quán tưởng, mở mang trí tuệ, làm cho cái tâm trong sáng, gạt trừ mọi tư tưởng nhiễm ô.

Trên đây là những lập trường chủ yếu của Phật giáo Nguyên thủy. Căn cứ vào lập trường của Phật giáo Nguyên thủy với những quá trình phát triển về tâm lý hoặc luận lý để lần lần tiến đến nhiều phương hướng khác nhau, ta thấy bề ngoài Phật giáo Nguyên thủy vẫn đượm một màu sắc

thuần phác chứ không như những thuyết lý do đòi sau chủ trương. Không những thế mà thôi, thái độ giáo hóa của Đức Phật cực kỳ bao quát, không những đối với hàng đệ tử xuất gia chỉ bày con đường giải thoát, mà đối với tất cả vấn đề trọng đại của nhân sinh, Đức Phật cũng lấy quảng đại quần chúng làm đối tượng, dùng mọi phương tiện thích ứng để dẫn đạo họ về con đường tốt lành và hạnh phúc.

Tóm lại, đặc chất của Phật giáo Nguyên thủy là ở chỗ ít quan tâm đến lý luận chỉ trọng thực hành; ít thuyết minh về giáo điều, chỉ cần thể nghiệm được pháp vị, ít chú ý đến hình thức, mà trọng tinh thần; còn đối với việc xây dựng một thế giới hiện thực tốt đẹp tuy cũng rất lưu tâm, nhưng điều đó chỉ có nhân cách hoàn toàn của Đức Phật mới cảm hóa và thực hiện được mà thôi.

Kê thừa Nguyên thủy Phật giáo là Bộ phái Phật giáo, nhưng đến Bộ phái Phật giáo thì cái nhân cách cảm hóa của Đức Phật đã dần dần suy giảm, chỉ chuyên duy trì giáo pháp và giới luật của Phật để bảo toàn sự sống còn của giáo đoàn. Do đó giáo pháp mới được chỉnh lý, chú giải, nền tảng cho thần học và xác định giáo điều của Phật giáo. Song, như đã nói ở trên, vì lập trường của Phật giáo nguyên thủy không triệt để chú trọng về luận lý, cho nên đối với vấn đề chi ly giáo điều hay thần học tất nhiên là đã phát sinh nhiều ý kiến bất đồng, và đây là một trong những nguyên nhân chủ yếu đưa giáo đoàn đến chỗ phân biệt vậy, và theo truyền thuyết thì khoảng bốn, năm trăm năm sau khi Phật nhập diệt, giáo đoàn đã chia thành hơn mười Bộ phái với những lập trường khác nhau, nhưng nói một cách tổng

quát thì đại để đặc chất của Bộ phái Phật giáo không ngoài những điểm sau đây:

1) Nguyên thủy Phật giáo lấy nội tâm làm chủ; Bộ phái Phật giáo tuy cũng lấy nội tâm làm chủ nhưng đối với ngoại giới cũng đặc biệt chú ý.

2) Nguyên thủy Phật giáo dẫn trên hình thức cũng thuyết minh phân tích, nhưng về nội tâm lấy duyên khởi quan “một tức hết thảy” làm nền tảng, đến Bộ phái Phật giáo thì phân tích những yếu tố của vạn hữu và rất coi trọng sự phân tích đó.

3) Nguyên thủy Phật giáo tuy có một quy tắc thực hành nhất định nhưng lại lấy tinh thần làm chủ chứ không lấy hình thức ngoại tại làm chủ, đến Bộ phái Phật giáo thay vì chú trọng nội tâm, lại chú trọng đến quy định ở ngoài.

4) Nguyên thủy Phật giáo đối với cái gọi là đạo tại gia cũng rất chú ý; đến Bộ phái Phật giáo thì chuyên chú trọng về đạo xuất gia, lấy đó làm vấn đề trung tâm mà sao lãng đạo tại gia, do đó, đối với các xu thế của thời đại hầu như không quan tâm.

5) Ở Nguyên thủy Phật giáo người ta được coi như Đức Phật là lấy giải thoát làm mục đích; đến Bộ phái Phật giáo vì quá tôn sùng nhân cách cao cả của Phật, cho nên coi Phật là bậc cao siêu hơn hết người thường không thể sánh được, tất cả người tu hành chỉ được coi là đệ tử của Phật mà thôi.

Tóm lại, Bộ phái Phật giáo đã phức tạp hóa Phật giáo Nguyên thủy đơn thuần, biến cái chủ nghĩa lấy nhân cách làm trung tâm của Phật giáo Nguyên thủy thành chủ nghĩa

hình thức. Phật giáo đến đây tuy đã được chỉnh lý rất nhiều, nhưng đến một trình độ nào đó; vì muốn tùy thuận với thời đại, địa phương và hoàn cảnh để cứu độ chúng sinh, nên nếu xét theo tinh thần tự do của Đức Phật, thì Phật giáo đến đây cũng đã bị hạn cực rất nhiều, đó là một sự thực không thể che dấu được.

Tiết thứ hai:

ĐẶC CHẤT CỦA ĐẠI THỪA PHẬT GIÁO

Trên hình thức, Phật giáo đến thời đại Bộ phái đã được chỉnh đốn một cách rất nghiêm chỉnh. Tuy nói là hạn cục, nhưng vì muốn kế tiếp tinh thần truyền đạo của Đức Phật, Bộ phái Phật giáo không những chỉ lưu hành trong nội địa Ấn Độ mà còn phát triển ra các nước ngoài. Ngày nay chỉ truyền là Nam Phương Thượng tọa bộ được truyền tại các nước Xiêm La, Miến Điện, Tích Lan v.v... nhưng thật thì đã có một thời các Bộ phái khác cũng đã truyền bá ra bốn phương, và điều này chỉ cần xem các tập du lý của Ngài Huyền Trang, Nghĩa Tịnh cũng đủ rõ. Song nhận xét theo phần nội dung của giáo nghĩa thì như trên đã nói, Bộ phái Phật giáo vì quá chú trọng về vấn đề chuyên môn hóa, nên đã biến thành chủ nghĩa xuất gia, còn đối với quảng đại quần chúng tại gia, Bộ phái Phật giáo đã không thể tiếp xúc trực tiếp để duy trì và hướng đạo họ, điều này cũng lại là một sự thực hiển nhiên, cũng vì thế mà đối với những xu hướng tiến bộ và tinh thần hoạt động không ngừng của thời đại, Phật giáo đã không có được sự thích ứng thỏa đáng, nên tinh thần của Đức Phật đối với xã hội cũng đã suy giảm nhiều. Các nhà Đại thừa gọi Bộ phái Phật Tiểu thừa chính là do ở điểm này. Đả phá thái độ đó, vận động làm sống lại tinh thần hoạt động của Đức Phật để thích ứng với những đòi hỏi tiến bộ của thời đại chính là Đại thừa Phật giáo. Kết quả của cuộc vận động này đã đưa đến cuộc kết tập các

kinh điển Phương Đẳng của Phật, như: Bát Nhã, Pháp Hoa, Duy Ma, Thắng Mạn, Hoa Nghiêm, Đại Vô Lượng Thọ, Đại Thừa Niết Bàn v.v... đều là sản phẩm của cuộc vận động này. Nói về niên đại thì đại khái vào khoảng đầu thế kỷ thứ tư hay thứ năm sau TL. Đại thừa tuy đến lúc đó mới phát khởi và hoàn thành, nhưng truy đến uyên nguyên của nó thì tinh thần đó đã có sẵn ngay ở Đức Phật, và sau này khi Đại thừa được truyền sang Trung Quốc, Nhật Bản, thì tinh thần đó lại được triển khai rất nhiều, nhưng có thể nói cho đến ngày nay tinh thần Đại thừa vẫn chưa được hoàn toàn viên mãn.

Như vậy đặc chất của Đại thừa Phật giáo như thế nào? Câu hỏi đó tưởng không cần nói là một câu rất khó trả lời. Tuy nhiên, nếu chỉ đề cập đến một vài khía cạnh nổi bật thì đại khái có những điểm như sau:

1) Thời kỳ Tiểu thừa giáo, vì chỉ tìm cầu sự giải thoát cho bản thân, việc cứu độ người khác đối với con đường giải thoát của mình không phải là một điều kiện tất yếu, nhưng Đại thừa vì cho rằng tất cả mọi người đều có thể khả năng tính thành Phật, cho nên chủ trương người ta ai cũng có thể tu thành Phật, được như Phật, bởi vậy mới lấy việc cứu độ hết thảy chúng sinh làm lý tưởng tối cao của mình. Tiểu thừa chỉ nhận có một Phật Thích Ca, Đại thừa thừa nhận chư Phật đồng thời tồn tại, đó là lý do chứng minh mọi người đều có thể thành Phật chứ không riêng gì Phật Thích Ca, và không những chỉ ở thế giới này mà còn ở các thế giới khác trong mười phương đều có Phật cả; không những chỉ có Phật ở hiện tại, mà ở quá khứ, tương lai đều

có Phật, thành Phật là lý tưởng tối hậu; nhưng thật ra không phải thực hiện được lý tưởng đó một cách dễ dàng. Theo Đại thừa, muốn thành Phật trước hết hành giả phải thành một vị hậu bồ Bồ tát, tu theo hạnh Bồ tát của các bậc Bồ tát tiền bối. Bồ tát là người cầu đạo Bồ đề (sự giác ngộ của Phật), tức là thời kỳ tu để thành Phật. Song Bồ tát đây không như Thanh Văn chỉ hạn cục ở những người xuất gia, những người tuy ở tại gia sống theo thế gian, nhưng nếu diệt trừ lòng tham dục ích kỷ, làm lợi cho đời, dắt dẫn người đời về đường thiện, tích công lập đức, cuối cùng hồi hướng cho quả vị Phật, đều được coi là Bồ tát cả, mà trái lại chính những người ở tại gia phát tâm cầu đạo mới chính là bản vị của Bồ tát. Cứ theo ý nghĩa đó thì đạo Bồ tát là một loại thế tục đạo và như Nghiêm Mật nói là một đạo chỉ dương giữa thế tục và xuất gia.

Nhưng tuy cũng gọi là Bồ tát song trong đó cũng có nhiều loại và cấp bậc khác nhau, có vị đã gần thành quả vị Phật, cũng có vị chỉ mới phát tâm trên cầu đạo Bồ đề, dưới hóa độ chúng sinh mà thôi. Lý do tại sao Đại thừa lấy Văn Thù, Phổ Hiền, Quan Âm làm đầu để lập nên vô số Bồ tát là ở chỗ đó. Lấy Bồ tát làm trung tâm là đặc trưng của Đại thừa Phật giáo; và gọi Đại thừa là Phật thừa hay Bồ tát thừa để đối lại với Tiểu thừa và Thanh Văn thừa hay La Hán thừa cũng lại do ở điểm đó.

Nói tóm lại, lập trường của Đại thừa là lấy Phật làm lý tưởng và lấy sự trở về với tinh thần của Đức Phật làm mục tiêu. Nếu theo ý nghĩa đó, ta có thể nói Đại thừa đứng trên

lập trường thâm sâu để mưu khôi phục Phật giáo Nguyên thủy.

2) Bồ tát lấy việc trên cầu đạo Bồ đề, dưới hóa độ chúng sinh làm bản nguyện, và lấy tại gia làm điểm xuất phát, cho nên khác hẳn với Tiểu thừa, không theo chủ nghĩa ẩn dật, mà trái lại, ở ngay trong thế gian hoạt động với đời, lấy việc cứu độ làm cơ sở, vì nhu cầu giải thoát chung, cố kiến thiết một thế giới tốt đẹp hơn, nói một cách khác muốn cùng một lúc hoàn thành cả hai nhiệm vụ tại gia và xuất gia, kết quả đã phác họa một quốc gia lý tưởng, đó là lý tưởng Tịnh Độ vậy. Tiểu thừa vì sự lấy giải thoát cá nhân làm chủ nghĩa nên không có lý tưởng Tịnh độ, Đại thừa vì có lý tưởng Tịnh độ nên nhất nhất hoạt động đều tỏ cái hy vọng là lý tưởng hóa thế giới, đó là đặc chất của Đại thừa, ta cần phải chú ý điểm này (về ý nghĩa và các loại Tịnh độ, xin xem Thiên thứ ba, Hiện Thực và Tịnh Độ).

3) Đại thừa vì chấp nhận giá trị của sự thích ứng với sinh hoạt hiện thực cho nên cách khảo sát về dục vọng hay phiền não cũng có nhiều điểm khác hẳn với cách quan sát của Tiểu thừa cho rằng con người khổ vì có dục vọng, muốn thoát khổ người ta phải diệt hết dục vọng, mà diệt dục tức là chuyên theo giải pháp tiêu cực. Nếu theo nghĩa hẹp của chữ “dục” thì cũng như Tiểu thừa. Đại thừa nhận đó là nguồn gốc của mọi khổ đau, nhưng Đại thừa muốn cho chữ dục một định nghĩa rộng rãi hơn để đạt tới vô hạn dục, nhờ vào vô hạn dục đó mà phát tâm mong cầu thành Phật trong kiếp sống vô hạn đau khổ này. Nói tóm lại, Đại thừa muốn cho chữ dục một ý nghĩa đạo đức và tôn giáo.

Bởi vậy, đối với những khổ đau của kiếp người, khác hẳn với Tiểu thừa tìm cách trốn tránh Đại thừa lấy khổ đau làm cơ duyên để tiến đến một khía cạnh cao sâu hơn của sự sống; tuy nhận khổ đau là hiện hữu nhưng vẫn có một ý nghĩa đạo đức nên Bồ tát mới lăn lộn trong vòng khổ đau để cứu độ chúng sinh và coi đó là một phương châm thoát khổ chân chính duy nhất. Do đó, quan niệm về luân hồi giữa Đại thừa và Tiểu thừa cũng có chỗ bất đồng, Tiểu thừa lấy việc cắt đứt vòng luân hồi làm lý tưởng. Trái lại, Đại thừa chấp nhận luân hồi, lấy luân hồi làm căn cứ để phát tâm tu hành hướng thượng. Bởi vậy, nếu đứng trên lập trường tu nghiệp mà nhận xét, ta có thể nói luân hồi là điều kiện tất yếu của Bồ tát để thực hiện bản nguyện của mình, nói một cách đơn giản thì trong dục vọng khổ đau và luân hồi cũng có giá trị về luân lý, muốn áp dụng giá trị đó vào cuộc sống tự chủ để tiến tới tích cực hoạt động, đó là đặc sắc nhân sinh quan của Đại thừa.

4) Như ở trên đã nói, lập trường của Phật giáo Nguyên thủy là đặc biệt chú trọng vào nội tâm, nhưng đến Tiểu thừa Phật giáo thì cho tâm là điều kiện động, nghĩa là đối với sự tồn tại bên ngoài cũng chú ý, và dần dần chú ý quá đến nỗi coi đó là một ý nghĩa đặc biệt trọng yếu, cho nên đã sản sinh ra những người chủ trương thực tại luận một cách cực đoan. Đại thừa Phật giáo muốn trở về lập trường của Phật giáo Nguyên thủy nên chủ trương hết thảy đều do tâm, nhưng ý nghĩa của tâm ở đây so với ý nghĩa tâm của Phật giáo Nguyên thủy có phần thâm thúy hơn, hoặc nói là tâm kinh nghiệm cũng được, mà nói là vật cũng được, hoặc đứng về phương diện Bản thể luận, dần dần qui

định trạng thái hoạt động của tâm một cách tinh tế, đó là vấn đề trung tâm của triết học Đại thừa. Trong cái tâm của ta có đầy đủ đức tính của Như lai (Như lai tạng hay Phật tính) cũng như có cả vô minh phiền não, tùy theo cách nó biểu hiện như thế nào mà thành có mê, ngộ, địa ngục, tịnh độ khác nhau. Như vậy hết thấy hiện tượng chẳng qua chỉ là biểu tượng của cái vọng tâm của ta, và cứ theo lập luận đó thì hết thấy đều là không; diệt trừ được vọng tâm là làm cho chân tâm biểu hiện thì lúc đó mới thấy chân tướng của vũ trụ. Căn cứ vào lập luận này nên mới thành lập thế giới quan “Chân không diệu hữu”, xét ra tất cả tư tưởng của Đại thừa đều xuất phát từ điểm đó và rồi cũng đều quy kết về điểm đó cả.

5) Sau hết nên tìm hiểu đặc chất của Đại thừa. Đại thừa căn bản muốn thích ứng với tinh thần thời đại mà có, đồng thời Đại thừa cũng lại có đặc tính thích ứng với tinh thần thời đại. Phật giáo Nguyên thủy của Đức Thế Tôn đối với thời đại bấy giờ tỏ ra rất quan tâm một cách sâu sắc, điều đó là một sự thật không thể chối cãi. Đến Tiểu thừa Phật giáo vì chỉ chuyên tâm vào việc tìm tòi tài liệu của Phật giáo Nguyên thủy mà không hề lưu ý đến tinh thần thời đại, cho nên dần dần Tiểu thừa trở thành khô khan. Theo một ý nghĩa nào đó thì Đại thừa chống đối điều này, và vận động xướng lên phong trào Đại thừa mục đích để tiếp xúc rộng rãi với tinh thần thời đại, đồng thời cũng để cứu những môi tệ thời đại. Do đó, trong tư tưởng Đại thừa ta thấy phản ảnh rất nhiều vấn đề thuộc tinh thần giới đương thời. Cho nên, ta có thể nói nếu không hiểu được tinh thần văn hóa của thời bấy giờ thì không thể hiểu được

phong trào Đại thừa một cách chính đáng, bởi vì giữa tinh thần đương thời và Đại thừa Phật giáo có những quan hệ rất mật thiết. Về điểm này ta cũng nên chú ý rằng, khi Đại thừa được truyền bá ra các nước ngoài, trải qua nhiều thời đại đã phải dùng nhiều phương tiện và tùy cơ ứng biến để phát triển.

Tóm lại, Tiểu thừa có tính cách tiêu cực, Đại thừa thì tích cực, giáo hội truyền thống Tiểu thừa không nhiều thì ít do khuynh hướng tự do cá nhân mà vận động, Đại thừa do phong trào quần chúng, Tiểu thừa lấy việc giải thoát cá nhân làm mục tiêu,, Đại thừa lấy việc cứu tế xã hội làm chuẩn đích. Tiểu thừa chủ trương ẩn dật, Đại thừa chủ trương thông tục; Đại thừa nêu khẩu hiệu trở về với tinh thần của Đức Phật, và trên thực tế kế thừa tinh thần Nguyên thủy Phật giáo, cho nên ta có thể nói Đại thừa gần với chân ý của Đức Phật hơn.

Tiết thứ ba:

ĐẶC CHẤT CỦA PHẬT GIÁO TRUNG QUỐC VÀ NHẬT BẢN

Trở lên tuy mới đề cập một cách sơ lược đến đặc chất của Phật giáo, song lấy đó làm bối cảnh thì đặc chất của Phật giáo Nhật Bản như thế nào? Nếu muốn hiểu rõ điểm này, trước hết ta phải tìm hiểu qua về đặc chất của Phật giáo Trung Quốc, vì Phật giáo Nhật Bản không phải du nhập trực tiếp từ Ấn Độ, mà hoàn toàn từ Trung Quốc thì không thể lý giải được đặc chất của Phật giáo Nhật Bản. Phật giáo Trung Quốc tuy có nhiều đặc chất, nhưng ba đặc chất sau đây được coi là chủ yếu nhất:

a) Phật giáo được truyền vào Trung Quốc hiển nhiên là Phật giáo Đại thừa, tiêu biểu cho chân lý của Đức Phật, còn Tiểu thừa chỉ được coi là phương tiện quyền xảo mà thôi. Ở Ấn Độ, như đã nói trên, về hình thức Tiểu thừa do giáo hội truyền thống mà truyền bá, còn Đại thừa do phong trào vận động phục cổ mà khởi xướng. Đúng về địa vị giáo hội mà nói, mãi về sau này cũng thế, giáo hội Tiểu thừa vẫn chiếm ưu thế, trái lại Đại thừa không có ưu thế. Tiểu thừa có tất cả mười tám phái hay hai mươi phái, mà Đại thừa mãi về sau này cũng vậy, chỉ có hai phái đối lập nhau, đó là phái Trung Quán (Tam Luận Tôn) và phái Du Đà, đây là một sự thực rất hiển nhiên, nhưng khi Phật giáo được truyền vào Trung Quốc thì cái khẩu hiệu : “Đại thừa phi Phật thuyết” đã tiêu tan mà bắt đầu qui định bản vị của Đại

thừa. Đứng trên lập trường ưu thế của giáo hội mà so sánh thì ta thấy địa vị của Đại thừa ở Trung Quốc rõ ràng khác hẳn địa vị của nó ở Ấn Độ.

Trong mười ba phái dưới thời Tùy, Đường chỉ có Tỳ Đàm Tôn (sau là Cầu Xá Tôn) có thể nói là chân chính Đại thừa, còn tất cả các phái khác, trên bản chất thì thuộc Tiểu thừa, nhưng đều coi mình là Đại thừa, bởi thế mà địa vị của Đại thừa được thành lập.

b) Điểm thứ hai cần nêu ra là vì có những đặc chất như đã kể trên nên đã thịnh hành cái gọi là “giáo tướng phán thích”. Nghĩa là bất luận Tiểu thừa hay Đại thừa, mà dù ngay trong Đại thừa, cũng có những chủng loại khác nhau, trong đó vô luận là chủng loại nào đều tự coi như từ Đức Phật mà ra cả, và đều có thể đại biểu cho chân ý của Phật. Cũng vì thế cho nên mỗi phái đều đưa ra những qui định riêng để thuyết minh tín ngưỡng của mình là trạo việt. Chẳng hạn như Thiên Thai Tôn chủ trương thuyết “Ngũ Thời Bát giáo” và Hoa Nghiêm Tôn thì chủ trương thuyết “Ngũ Giáo Thập Tôn” v.v... làm đại biểu của mình. Đến đây thì hoặc đã có nhiều sự chống đối mà phát sinh nhiều cách phán thích khác nhau, và kết quả đã đưa đến sự thành lập nhiều tôn phái Đại thừa. Nhất là trong các kinh điển Đại thừa, mỗi phái tùy ý lựa chọn một bộ để làm tôn chỉ của mình, đó là đặc chất của Phật giáo Trung Quốc, mà tại Ấn Độ chưa từng có hiện tượng ấy.

Lại nữa về việc chú thích kinh luận một cách hoàn bị, làm nổi bật nhiều đạo lý thâm sâu, đó cũng lại là một đặc sắc của Phật giáo Trung Quốc. Tại Ấn Độ, tưởng không

cần nói cũng có chú thích kinh điển tuy không nhiều thì ít, cũng khơi thêm được ý nghĩa thâm sâu của nguyên văn, nhưng vẫn không thể vượt quá giới hạn của nguyên văn, cho nên thiếu hẳn tính chất tự do. Ở Trung Quốc, trái lại lấy phiên dịch những nguyên điển làm chủ, cho nên đối với vấn đề giải thích tương đối có phần tự do hơn. Do ý kiến của các nhà chú thích, phương pháp “Ý nghĩa giải văn” đã được áp dụng, kết quả là ngoài ý nghĩa của nguyên văn ra, trong các bản chú thích cũng có rất nhiều ý nghĩa đặc biệt nữa. Chẳng hạn như Thiên Thai chú giải kinh Pháp Hoa, và Hiền Thủ chú giải kinh văn khác, những học giả của các tôn phái, theo nhiều lập trường, đặc biệt giải thích cũng có rất nhiều. Tại Ấn Độ, và Nhật Bản, chúng ta không thấy hiện tượng đó, bởi vậy mà việc ấy đã thành đặc sắc của Phật giáo Trung Quốc và cơ sở của sự phán đoán nói trên cũng do đó mà được thành lập.

c) Trên thực tế, tưởng không cần nói, Phật giáo Trung Quốc qua dòng thời gian dài của lịch sử, tuy đã phát huy nhiều ý nghĩa về văn hóa sử, nhưng rõ ràng nhất ở hai điểm:

1- Như đã nói ở trên, đem Phật giáo cấu tạo thành nền học vấn, do đó, ta có thể nói Phật giáo Trung Quốc là nền Phật giáo học vấn, đây là điểm rất cụ thể.

2- Sự hưng thịnh của Thiên quán và giới luật. Về phương diện này, giáo lý Phật giáo đã lan tràn khắp nơi, đâu cũng trì giới luật, ham mê Thiên quán, bởi thế Phật giáo đã trở thành vật sở hữu của riêng tầng lớp, đó cũng là lẽ tự nhiên.

Theo một ý nghĩa nào đó thì sự hưng thịnh của Phật giáo được căn cứ vào số lượng tăng lữ nhiều hay ít mà có. Nhận xét theo điểm này thì Phật giáo Trung Quốc tuy lấy Đại thừa làm đặc sắc, nhưng phần nhiều vẫn còn mang sắc thái Tiểu thừa, đó cũng lại là một lẽ hiển nhiên.

Ba điểm trên đây là những đặc sắc chủ yếu của Phật giáo Trung Quốc, vậy đối với Phật giáo Nhật Bản có những đặc sắc gì?

Nói một cách đại thể thì Phật giáo Nhật Bản cũng lấy Trung Quốc làm mô phạm và thâm nhập những phong thái của Trung Quốc, điều đó tưởng không cần nói cũng rõ. Duy có hai điểm dần dần đã trở thành bất đồng với Phật giáo Trung Quốc, mà đứng về phương diện cơ năng quyền xảo của Đại thừa mà nói thì đây là điểm hết sức trọng đại.

Điểm thứ nhất, Phật giáo Nhật Bản phát huy đặc chất của Đại thừa, coi nhẹ phần ản dật mà thiên trọng phần hoạt động, coi nhẹ phần học vấn mà coi trọng phần thực hành. Điểm này ta hãy lấy ngay trường hợp của Thái tử Thánh Đức sẽ rõ: Thái tử Thánh Đức chú thích kinh Pháp Hoa đến đoạn nói “nên ở những nơi núi rừng u tịch mà tu luyện” thì ông chua thêm là: “không nên, vì mục đích của đạo Phật là lấy sự hoạt động ngay giữa xã hội thực tiễn để phát huy cơ năng của mình”. Và mãi mãi về sau tinh thần Thánh Đức đã trở thành tinh thần chỉ đạo của Phật giáo giới Nhật Bản.

Tựu trung, Phật giáo Nhật Bản từ triều đại Nại Lương đến triều đại Bình An, do kết hợp với sự sinh hoạt quốc gia mà phát huy những hoạt động cơ năng của mình, cho nên đã dễ đi sâu vào mọi tầng lớp dân chúng: đó là một đặc sắc.

Rồi đến triều đại Liêm Thương thì Phật giáo lại từ chỗ sinh hoạt quốc gia tiến đến chỗ lấy sinh hoạt cá nhân làm trung tâm, lấy sự an tâm lập mệnh cá nhân làm cơ năng cao nhất, đến đây thì tinh thần Phật giáo đã thật sự thu hút toàn bộ sinh hoạt quốc gia, và trên thực tế, điểm này có thể nói đã trở nên thiết yếu nhất của Phật giáo Nhật Bản. Tại Trung Quốc, ngoài triều đình và các vị tăng già ần tuấn trong các nơi thâm sơn u tịch ra, đối với nhân gian, Phật giáo chỉ phụ thuộc cho nên tinh thần Phật giáo có vẻ bạc nhược. Ở thời đại Liêm Thương của Nhật Bản, giáo nghĩa của Thiên Tông, Nhật Liên Tông và Tịnh Độ Tông đã trực tiếp chi phối các tín ngưỡng của quốc dân. Do đó, điểm thứ hai, ta thấy đặc sắc của Phật giáo Nhật Bản dưới thời Liêm Thương, về bối cảnh tuy có những triết lý cao thâm, nhưng về mặt biểu tượng giáo lý lại cực kỳ đơn giản, cho đến nỗi Phật giáo đã thành một tôn giáo dễ thực hành của mọi tầng lớp dân chúng.

Nhận xét theo điểm trên đây, nếu so sánh với Phật giáo có tính cách học vấn và ần tuấn của Trung Quốc, ta có thể nói Phật giáo Nhật Bản phù hợp cõi chân tinh thần của cuộc vận động Đại thừa tại Ấn Độ hơn. Ngày nay, trên lục địa Ấn Độ, nơi sản sinh ra Phật giáo, mà Phật giáo chỉ còn là một sự kiện “vang bóng một thời”, tại Trung Quốc tuy còn một chút hình thức, nhưng Phật giáo đối với sự sống còn của quốc dân hầu như không còn một chút ảnh hưởng trực tiếp nào nữa: duy tại Nhật Bản mặc dầu bị coi là suy đồi, nhưng theo một ý nghĩa nào đó, tinh thần Phật giáo vẫn còn ảnh hưởng sâu đậm trong sinh hoạt quốc dân, đó cũng là một đặc điểm vậy.

Chương thứ tư:
TINH THẦN CỦA ĐẠI THỪA

Tiết thứ nhất:
TIỂU THỪA LÀ GÌ?

Muốn thuyết minh tinh thần Đại thừa, trước hết ta hãy nói qua về Tiểu thừa, bởi vì một khi nói đến Đại thừa, người ta thường liên tưởng ngay đến đối thủ của nó là Tiểu thừa. Cho nên nếu không hiểu đặc chất của Tiểu thừa thì cũng khó mà lý giải được tinh thần Đại thừa.

Đức Phật lấy Đại thừa làm chủ yếu hay lấy Tiểu thừa làm chủ? Câu hỏi này, về phương diện giáo lý, thời xưa đã có nhiều tranh luận. Theo ý kiến riêng tôi, khi Đức Phật còn tại thế vẫn chưa có sự phân biệt Tiểu thừa, Đại thừa, như vậy ta không thể khẳng định Tiểu thừa hay Đại thừa đã được Đức Phật đặc biệt lưu ý. Trên lịch sử giáo hội, vào thời Đức Phật vẫn chưa có Tiểu thừa, Đại thừa đối lập nhau; mà về phương diện giáo lý cũng thế, chưa có sự phân biệt giáo lý Đại thừa và giáo lý Tiểu thừa. Tất cả sự phân chia đều là hiện tượng đã phát sinh sau thời Phật nhập diệt.

Nhưng tại sao cùng là giáo lý của Phật mà lại chia ra Đại thừa giáo và Tiểu thừa giáo? Nếu đứng về phương diện

lịch sử mà giải đáp thì vấn đề này tuy có nhiều khúc mắc, nhưng tóm lại thì không ngoài sự giải thích bất đồng về chân tinh thần của Phật, nghĩa là Tiểu thừa đối với giáo pháp hoặc hành pháp của Phật chuyên đứng về mặt hình thức để giải thích: trái lại, Đại thừa coi nhẹ hình thức mà chú trọng nội dung, đó là sự phân chia khác biệt của hai phái, nhưng nếu suy cứu cho cùng, ta thấy chính Đức Phật là căn nguyên đã phát sinh ra sự giải thích bất đồng ấy. Như chúng ta đều biết Đức Phật căn cứ vào sự thể nghiệm của chính mình để xướng lên một cuộc vận động tôn giáo mới, điều này tưởng không cần phải nhắc lại, nhưng khi thuyết giáo cho hàng đệ tử hoặc tín chúng, Đức Phật đã rất lưu ý những tập quán của thời đại và những hoàn cảnh lúc bấy giờ, đặc biệt Đức Phật đã mở rộng cửa giáo pháp của Ngài, thân nhận người của cả bốn giai cấp mà trong đó rất nhiều người kém hẳn phần hiểu biết, cho nên đối với việc chỉnh lý giáo đoàn, Đức Phật đã phải đặt ra những qui định và đặc biệt chú ý. Do đó, giáo pháp của Phật có hai phương diện là bản chất và phương tiện giáo. Song Đức Phật đã không quy định, phân biệt trước giáo pháp nào nhất thời, giáo pháp nào là vĩnh viễn, cho nên sau khi Phật nhập diệt, đối với chân tinh thần của giáo pháp đã có nhiều ý kiến bất đồng, đó là sự kiện tất nhiên không thể tránh khỏi.

Tiểu thừa giáo rút lại chỉ là hình thức phái, vì chủ trương Phật qui định thế nào thì cứ thế mà thực hành, Phật nói thế nào thì cứ thế mà tiếp thụ, đó là châm phái. Bởi vậy, ta thấy về hình thức, phái này có vẻ rất trung thực với điều mà Đức Phật đã làm, hơn nữa sau khi Phật nhập diệt, phái này vẫn theo hình thức đó mà duy trì giáo đoàn. Cho nên ta

không lấy làm lạ khi thấy phái này rất hưng thịnh sau thời gian Phật mới nhập diệt, nhưng một khi quá câu nệ về hình thức thì tất phải sao lãng phần tinh thần. Nếu cứ làm theo đúng với những gì Phật đã qui định và đã nói, cũng là một điều hay, nhưng vì thời thế biến thiên, hoàn cảnh xã hội mỗi ngày một đổi khác, nếu không thích ứng được thì tất nhiên có nhiều chỗ trở thành vô dụng, âu đó cũng là một điều khó tránh.

Tiểu thừa thật sự dần dần đã có khuynh hướng bảo thủ, chỉ thiên trọng hình thức mà quên hẳn cái tinh thần sống động của Đức Phật, kết quả là nền Phật giáo hoạt diệu, đầy hứng vị nhân sinh do Đức Phật khai sáng cũng đã dần dần trở thành khô cứng, mất hết tính chất dung thông, đó là lẽ tự nhiên. Điều mà Tiểu thừa lưu ý và tận dụng năng lực để thực hiện là: làm cách nào để bảo truyền tăng già và quy luật của tăng đoàn và thuyết minh giáo pháp của Phật như thế nào, và đương nhiên là nền Thần học, theo danh từ chuyên môn, là A Tỳ Đạt Ma, như vậy đã trở thành quá phiền toái đến nỗi một nhà chuyên môn dù cố gắng suốt đời tìm hiểu cũng không thể lý hội được một cách hoàn toàn.

Trong những người không hiểu Phật giáo, có một số cho rằng giáo lý Tiểu thừa nông cạn, nhưng đó là một nhận xét vô cùng lầm lẫn. Trái lại, phải nói giáo lý Tiểu thừa quá phiền toái, quá khó khăn mới đúng. Tóm lại, Tiểu thừa chỉ chú trọng đến phần hình thức mà không hiểu rằng vì muốn hóa độ đệ tử, Đức Phật đã phải tùy căn cơ đặt ra nhiều phương thức, chứ thật ra đó không phải là phần chủ yếu của Phật, nhưng lại coi đó là toàn thể mà xao lãng cái tinh

thần hoạt bát của giáo pháp cũng như nhân cách của Phật. Cứ duy trì theo hình thức cũng là một việc hay, nhưng như vừa nói ở trên, một khi quá câu nệ vào hình thức thì phần tinh thần tất nhiên bị bỏ quên, điều này trong lịch sử Phật giáo Ấn Độ là một sự thật không thể phủ nhận.

Tiết thứ hai:

CHỦ NGHĨA TINH THẦN CỦA ĐẠI THỪA

Để đối phó lại chủ nghĩa hình thức của Tiểu thừa, Đại thừa lấy chủ nghĩa tinh thần làm tiêu bản. Người Phật tử chân chính quyết không phán định những quy luật hoặc giáo pháp của Phật một cách vội vàng hấp tấp, hay nhắm mắt tin theo một cách mù quáng, mà phải tham chiếu tinh thần của Phật, đó là lập trường của Đại thừa. Theo Đại thừa, những quy luật nhất thời mà Đức Phật quy định, và giáo pháp Đức Phật tùy cơ phương tiện nói cho mỗi cá nhân đều chứa đựng một tinh thần tôn quý, điều đó tưởng không cần nói cũng rõ. Nhưng trong khi dùng phương tiện nói pháp để thực hiện lý tưởng cao cả của Ngài, tuy ở một thời gian hay nơi chốn nào đó, Đức Phật đã thực hiện được một phần nào lý tưởng đó, nhưng quyết không thể trong một thời gian hoặc nơi chốn ấy mà phối hợp được toàn bộ lý tưởng của Ngài, mà toàn bộ lý tưởng của Phật là cái tinh thần lớn nằm trong nội dung của các buổi thuyết giáo nhất thời, và ẩn sau lớp hình thức quy luật phương tiện, cho nên hãy nắm được cái đó mới thực là đã nắm được tinh thần Phật giáo. Song, nói một cách thực tế, lý tưởng và tinh thần đó của Phật tất kính là gì? Về điểm này ngay trong hàng ngũ Đại thừa cũng có nhiều ý kiến khác nhau.

Ngày nay, Phật giáo Nhật Bản tuy là Phật giáo Đại thừa, nhưng cũng có nhiều lập trường bất đồng, đó là một sự thật. Tuy nhiên họ đều đồng ý ở điểm là: ngoài mô hình

thức và câu văn ra, cần phải nắm được chân tinh thần của Phật, mà chủ trương này bắt đầu từ thời nào? Nếu nói theo lịch sử thì tất nhiên là sự kiện xảy ra sau khoảng đầu thế kỷ thứ nhất Tây Lịch. Bởi vì đến thời kỳ này, Phật giáo Tiểu thừa đã dần dần trở nên khô cứng, chủ nghĩa hình thức hóa của giáo hội đã quá rõ rệt, đồng thời tư tưởng giới lúc đó cũng bắt đầu biến động, nên Phật giáo hình thức hủ hoá khó có thể còn đáp ứng được yêu cầu của lòng người, do đó mà cuộc vận động tự do của Đại thừa được phát khởi. Theo ý nghĩa này ta có thể nói rằng Đại thừa là cuộc vận động cách mệnh Phật giáo để thích ứng với tinh thần thời đại. Nếu tìm đến uyên nguyên thì ý nghĩa đó đã chứa đựng ngay trong chính bản thân Đức Phật, đồng thời mặc dầu Tiểu thừa đang ở vào thời kỳ toàn thịnh, nhưng tư trào ấy cũng đã ngầm ngầm sôi động trong lòng người.

Trở lên, chúng tôi đã trình bày lý do căn bản tại sao cũng là Phật giáo mà chia thành Đại thừa, Tiểu thừa khác nhau? tiến thêm bước nữa, tôi tưởng nên thuyết minh về giáo lý, lý tưởng xem có gì sai khác giữa Đại thừa và Tiểu thừa. Nếu nói một cách tỉ mỉ thì vấn đề này tuy vô cùng phức tạp, nhưng ở đây chúng tôi chỉ trình bày qua những điểm chủ yếu mà thôi.

Tiết thứ ba:

ĐỨNG TRÊN LẬP TRƯỜNG HÌNH THỨC QUAN SÁT TIỂU THỪA VÀ ĐẠI THỪA

Trước hết hãy nói về phân hình thức:

1) Tiểu thừa lấy giáo hội làm bản vị, cho nên không thiên trọng cá nhân mà thiên trọng đoàn thể. Vì muốn duy trì giáo đoàn cho nên đã tạo thành chủ nghĩa hình thức, đó là lẽ tự nhiên. Sau này tuy chia làm mười tám hoặc hai mươi bộ phái khác nhau, nhưng bất luận là phái nào thường cũng lấy đoàn thể làm bản vị để phân chia và chỉnh lý. Đại thừa, trái lại là sản phẩm của chủ nghĩa tự do, cho nên lúc đầu không thiên trọng đoàn thể mà chú trọng cá nhân, do đó không nhất định dự tưởng giáo thuyết của một phái nào. Dĩ nhiên, về sau cái gọi là tôn chỉ Đại thừa, nếu căn cứ vào Nhật Bản ngày nay mà nhận xét, thì tựa hồ như có nhiều đoàn thể khác nhau, nhưng tìm đến điểm xuất phát của nó thì chưa chắc đã lấy giáo hội làm điều tất yếu.

2) Để thích ứng với đặc chất đó, Tiểu thừa chuyên lấy tăng lữ làm chủ. Trái lại, Đại thừa coi tất cả tăng lữ cũng như tục đều được dự phần vào sự cứu tế và giải thoát. Tuy nhiên, trên giáo đoàn Tiểu thừa tuy có đủ bốn chúng: Tỷ khưu, Tỷ khưu ni, Ưu bà tắc, Ưu bà di, nhưng về mặt sinh hoạt của giáo đoàn thì chỉ lấy người xuất gia làm chủ. Hơn nữa, cái hình thức sinh hoạt đã được đặc biệt quy định duy chỉ có một số người nhất định có đủ khả năng thực hành, dần dần đã trở thành gần như xa lạ hẳn với quần chúng phổ

thông, còn về phần giáo lý cũng như đã nói ở trên, đã trở nên vô cùng phiền toái, không còn tính cách phổ biến cho mọi người, cho nên giáo lý đó cũng gần thành như của riêng của một số người đặc biệt có khả năng tiếp tục mà thôi.

Đại thừa, trái lại, là sản phẩm tự do cá nhân, không hạn chế trong hàng tăng lữ, không những không câu nệ vào những tập quán tăng lữ truyền thống mà còn mở rộng phương diện tự do cho tín chúng, cho nên đã được nhiều người hưởng ứng và thực hành. Hãy thử duyệt qua các kinh Đại thừa như kinh Duy Ma, kinh Thắng Mạn, mà trong đó những nhân vật chính - Duy Ma cư sĩ, Thắng Mạn phu nhân đều là những thiện nam tín nữ tại gia-mà những người này đối với những đệ tử của Phật theo chủ nghĩa hình thức, tức là các bậc Thanh Văn, đều tỏ ra khinh thị, không những thế, nếu xét đến bản chất của nó, thì Bồ tát là vị hậu bổ của Phật, là người tín đồ trên thì cầu đạo giác ngộ, dưới thì hóa độ chúng sinh. Do đó có thể thấy rõ sự quan hệ giữa Đại thừa và người đời thật vô cùng mật thiết. Nếu nói một cách đúng đắn thì những người chủ trương Đại thừa lúc đầu hầu hết có thể nói là những người tại gia. Căn cứ vào ý nghĩa này, nói theo ngôn ngữ ngày nay, ta có thể nói Tiểu thừa là tôn giáo của chủ nghĩa quan liêu. Tuy cũng nói rằng tuân hành giáo lý bình đẳng của Phật, nhưng đã đặt ra nhiều hạn chế trong hàng tăng lữ, còn Đại thừa thì coi tại gia, xuất gia, thiện nam tín nữ đều theo cùng một con đường của Phật, tu hành mong thành Phật quả: theo tôi, Đại thừa có thể được coi là tôn giáo có tính chất chủ trương dân chủ. Chính do ở điểm này mà những người Đại thừa tự nhận

mình là lợi tha để bài xích những người Tiểu thừa là theo chủ nghĩa tư lợi.

3) Tiểu thừa có tính cách chuyên môn, Đại thừa có tính cách thông tục, đó là điểm khu biệt chủ yếu giữa Đại thừa và Tiểu thừa.

Như trên đã nói, trong số những người học Phật cũng có người cho rằng Tiểu thừa không có sức sáng tạo, còn Đại thừa thì quá sâu xa, đây là một ngộ nhận, nếu nói cho đúng, phải nói là Tiểu thừa phiền toái khó khăn, còn Đại thừa thì đơn giản, rõ ràng. Đứng về phương diện học Phật mà nói, chẳng hạn như luận Câu xá, luận Bà Sa, dù một người chuyên môn khảo cứu cũng vẫn thấy có điểm khó khăn, mà hai bộ luận trên lại là Tiểu thừa, còn danh hiệu Quan Thế Âm, để cầu xin sự cứu giúp, hoặc tin vào bản nguyện của Phật Di Đà để cầu vãng sinh là những giáo pháp cực đơn giản và thông tục, mà giáo pháp này lại là nền tảng học của Đại thừa. Đó là sự tiến bộ của Đại thừa. Duy đứng về phương diện thâm, thiện mà nói, thì vô luận ở vào trường hợp nào ta cũng có thể nói là Đại thừa thâm, Tiểu thừa thiện, vì Tiểu thừa chuyên lưu tâm về sự chính lý, lấy việc chú thích làm chủ mọi công tác, cho nên chỉ có mỗi một điểm là phiền toái. Trái lại, Đại thừa, lấy lý tưởng của Phật làm mục tiêu, cho nên có thể tiến đến chỗ sâu rộng.

Tiết thứ tư:

SỰ BẤT ĐỒNG VỀ NỘI DUNG

Thứ đến phần nội dung, nghĩa là những phương pháp bất đồng trong việc xây dựng giáo lý.

1) Đúng về phương diện lý tưởng mà nhận xét thì Tiểu thừa nói một cách cụ thể, lấy đệ tử của Phật làm lý tưởng tối cao; đến Đại thừa thì lại lấy Phật làm lý tưởng, đó là điểm khu biệt chủ yếu thứ nhất. Theo Tiểu thừa, Phật là một nhân vật đặc biệt, người thường không thể sánh kịp, dù có cố gắng tu hành cũng không được như Phật, mà chỉ là đệ tử Phật, nói theo danh từ chuyên môn là các vị Thanh Văn mà quả vị tối cao, một đệ tử Phật có thể đạt được là quả vị La Hán, chứ không phải quả vị Phật. Đại thừa, trái lại, cho rằng hết thảy chúng sinh đều có Phật tánh, người nào đã hoàn toàn thực hiện được cái bản thể của Phật tính đó thì được gọi là Phật, bởi vậy nếu chúng ta cố gắng đều cũng có thể được thành Phật. Xuất phát từ lập trường ấy cho nên Đại thừa tất nhiên lấy Phật làm lý tưởng.

Cách nhận xét về Đức Phật, giữa Đại thừa và Tiểu thừa cũng có nhiều sai khác, đây cũng là lẽ tự nhiên. Theo Tiểu thừa, Phật là một nhân vật đặc biệt, do công phu tu luyện qua nhiều đời kiếp mới thành, bởi vậy trong thế gian này không có hai Đức Phật cùng xuất hiện một lúc. Ở quá khứ hay vị lai tuy có nhiều Phật, nhưng ở hiện tại thì chỉ có một Phật. Trái lại, Đại thừa vì chủ trương rằng mọi người đều có Phật tính và cần làm sao cho Phật tính ấy thể hiện

được toàn vẹn tức là thành Phật. Bởi thế, khi nói đến Phật không nhất định hạn chế một Phật ở hiện tại. Trong vũ trụ bao la này có vô số thế giới, và để thích ứng với điều đó. Đại thừa nhận có vô số Phật thường do bản nguyện cứu độ chúng sinh mà xuất hiện. Như phương Tây thì có Phật A Di Đà, phương Đông có Phật A Sơ, những tín ngưỡng này thật sự đã phát sinh từ điểm kể trên.

3) Do quan niệm về Phật đã có sự sai khác nên đối với quan niệm về Bồ tát giữa Đại thừa và Tiểu thừa cũng có sự bất đồng, đó là điều ta không thể bỏ qua. Danh từ Bồ tát, nếu tìm đến bản chất thì danh từ đó là tên của Đức Phật khi chưa xuất gia, có nghĩa là người đi tìm cầu đạo Bồ đề, mà vị Bồ tát tìm cầu đạo Bồ đề là hoàn toàn muốn vì cứu vớt chúng sinh như trong kinh Bản Sự đã nói, trong khoảng năm trăm kiếp ra vào đường sinh tử, hiện không biết bao nhiêu thân, vì muốn cứu chúng sinh mà sau mới thành Thích Ca Mâu Ni tu hành trong kiếp này. Song, theo sự giải thích của Tiểu thừa, các hạnh tu của vị Bồ tát này chỉ là công hạnh của Phật ở quá khứ và hiện tại, chứ không phải những người thường là đệ tử Phật có thể so sánh được. Do đó, những công hạnh ấy không liên cá nhân gì với chúng ta cả. Đại thừa lấy Phật làm lý tưởng, về điểm này, Đại thừa chủ trương bất cứ ai tu hạnh Bồ tát đều có thể thành Phật được cả. Để thích ứng với hiện tại có vô số Phật. Đại thừa cũng cho rằng ở hiện tại có vô số Bồ tát làm cứu độ chúng sinh. Chẳng hạn như tín ngưỡng về Quan Âm, Thế Chí, Văn Thù, Phổ Hiền v.v... thật sự đã xuất phát từ điểm này. Song những người theo Đại thừa, tuy không lấy Phật làm lý tưởng nhưng lý tưởng đó không thể thực hiện được một

cách nhanh chóng và dễ dàng. Về vấn đề quan hệ trước hết phải lấy Bồ tát làm lý tưởng, vì Bồ tát là môi giới, là người dẫn đạo đến quả vị Phật. Do lòng tin ấy cho nên nhiều người cùng sùng bái Bồ tát, và trên thực tế làm theo những hạnh tự lợi lợi tha của Bồ tát. Do ý nghĩa này mà Tiểu thừa được gọi là Thanh Văn thừa, và Đại thừa Bồ tát là Bồ tát thừa. Song có một điểm rất hứng thú là: Bồ tát nguyên là danh hiệu chỉ người thế tục phát tâm cầu đạo, trên vấn đề quan hệ, bậc đại Bồ tát của Đại thừa phải hiện tư thái của người thế tục. Nghĩa là nếu đứng về phương diện mỹ thuật hiện đại mà nói thì ngoài Bồ tát Địa Tạng đều trông áo đen mà các vị Bồ tát khác đều đội mũ, mặc áo anh lạc, dáng mạo lộng lẫy trông như những vị thân sỹ, thực nữ vậy. Có lẽ đây là một điểm ám chỉ Đại thừa là tôn giáo của những người thế tục.

4) Ngoài ta những điểm kể trên, đối với Niết bàn, giữa Đại thừa và Tiểu thừa cũng có những sự nhận xét khác nhau, mà Niết bàn là lý tưởng chung cùng của Phật giáo. Nó là cảnh giới tuyệt đối vắng lặng, giải thoát, không còn phiền não khổ đau, nhưng cảnh giới đó như thế nào? Về điểm này, trên phương diện giáo nghi học, có nhiều giải thích khác nhau, theo Tiểu thừa thì Niết bàn là một cảnh hư vô tịch diệt, do đó lý tưởng Niết bàn của Tiểu thừa đượm một màu sắc vô cùng tiêu cực, nhưng Đại thừa giải thích về Niết bàn có tính cách hoạt động và tích cực hơn, không như Tiểu thừa, Niết bàn là một nơi hư vô tịch diệt, mà trái lại là đại nguyện cứu độ chúng sinh, vĩnh viễn hoạt động mà lòng không nhiễm trước, đó mới là lý tưởng Niết bàn chân thật, và Niết bàn đó được mệnh danh là Vô Trụ Niết Bàn. Hiện

giờ như Bồ tát Quan Âm, Văn Thù không nhập Niết bàn, mà chỉ vì lòng từ bi vô hạn vẫn tiếp tục hoạt động để cứu độ chúng sinh.

Nếu nói một cách tỉ mỉ thì còn rất nhiều điểm khác biệt giữa Tiểu thừa và Đại thừa, song nếu đi sâu vào chi tiết quá, vấn đề sẽ trở nên phức tạp, cho nên chỉ tạm nói sơ lược một vài điểm hệ trọng thôi.

Tóm lại, đặc sắc của Đại thừa là tự chủ, Tiểu thừa là tha luật. Đại thừa thiên trọng tinh thần, Tiểu thừa thiên trọng hình thức. Đại thừa có tính cách sáng tạo, Tiểu thừa có tích cách truyền thống. Đại thừa có màu sắc thế gian, Tiểu thừa xuất thế gian. Đại thừa có tính cách thần bí, tổng hợp, Tiểu thừa có tính cách đạo lý, phân tích. Đại thừa hoạt động, Tiểu thừa phi hoạt động. Đại thừa có tính cách dân chủ, Tiểu thừa có tính cách quan liêu. Theo tôi, những sự phân tích kể trên đại khái rất phù hợp.

Giết thú năm:

CHÂN KHÔNG DIỆU HỮU VỚI LẬP TRƯỜNG CỦA CÁC KINH ĐIỂN ĐẠI THỪA

Trở lên đã nói một cách đại thể về những điểm sai khác giữa Đại thừa và Tiểu thừa, nhưng vẫn còn một điểm cực kỳ trọng yếu: đó là vấn đề tìm hiểu tinh thần Đại thừa. Nghĩa là nhân sinh quan của Triết học Đại thừa như thế nào? Vấn đề này có quan hệ đến tất cả những điểm đã được trình bày ở trên. Đại thừa, về mọi phương diện, là tôn giáo thông tục, bởi thế không nhất định là thế giới quan triết học. Song, vì Phật giáo là một tôn giáo triết học nên mặc dầu bên ngoài không biểu hiện tình hình đó, nhưng đằng sau thường cũng dự tưởng một triết học nhân sinh quan. Và lại, nền thần học của Đại thừa đã được xây dựng trên cơ sở triết học thâm thúy của Tiểu thừa, cho nên khi nói đến Đại thừa thông thường người ta hiểu ngay là chỉ về phương diện triết học.

Nhưng thế giới quan của triết học Đại thừa như thế nào? Điều này tuy cùng là Đại thừa nhưng cũng có chủ trương khác biệt: bởi thế quan niệm về triết học cũng có nhiều điểm bất đồng. Tuy nhiên, nếu nói một cách đại khái, thì theo tôi tất cả đều quy nạp về bốn chữ “Chân-Không-Điệu-Hữu”. Chân không nghĩa là hết thấy hiện tượng đều không có tự tính, còn Diệu hữu là chỉ sự tồn tại của vạn pháp, mặc dầu vạn pháp đó không có tự tính. Hai quan niệm này không bao giờ xa lìa nhau, đó là đặc sắc của triết

học Đại thừa. Về phía Tiểu thừa có những nhà quan niệm luận cho rằng hết thảy các pháp đều là giả danh, không có thực thể, nhưng trái lại, cũng có những người chủ trương ba đời thật có, pháp thể hằng có, đó là Bộ phái Thực tại luận cực đoan. Đại thừa chỉ dương thống hợp cả hai quan niệm đó mà chủ trương Chân không tức Diệu hữu. Đó là chỗ lập cước căn bản của Đại thừa. Dĩ nhiên, về triết học Đại thừa, cũng có người chỉ thiên về phương diện Chân Không mà lập thành thế giới quan nhưng cũng có người phản đối chủ trương ấy mà nghiêng về phương diện Diệu Hữu để khảo sát các hiện tượng.

Tuy có những chủ trương tương phản đó, nhưng bất luận chủ trương nào cũng đều thừa nhận rằng: Chân Không không ngoài Diệu Hữu và ngược lại. Nghĩa là khi đã đạt đến tuyệt đối thì Chân Không là Diệu Hữu, Diệu Hữu tức Chân Không. Đó là điểm cộng thông của tất cả các Bộ phái Đại thừa.

Bây giờ hãy đề cập qua đến những kinh điển chủ yếu của Đại thừa. Trong tất cả các kinh Đại thừa, bộ kinh Nguyên thủy và căn bản nhất là bộ Bát Nhã. Số lượng của bộ kinh này tuy gồm có sáu trăm quyển nhưng chủ yếu không ngoài việc giải thích một chữ “không”, “không không”, “Đại không”, rốt ráo là “không”, đó là lập trường của bộ kinh này.

Nhưng nếu lấy chủ ý của Bát Nhã mà giải thích là chủ nghĩa hư vô thì đó là một điều hết sức sai lầm. Cứ theo kinh Bát Nhã thì cái sức phủ định “không không” ấy lại biểu hiện thành cái sức khẳng định tối đại tự do. Do cái sức đó

mà trong một ngọn cỏ có thể bao gồm trăm nghìn vạn ức núi Tu Di, và trong một giọt nước có thể chứa tất cả nước của bốn đại dương. Đứng về phương diện tâm lý mà nhận xét thì “không” của Bát Nhã là cái năng động thái thuận tụy, có thể nói nó là đương thể của ý chí thuận tụy được thực hiện. Bởi vậy, Bát Nhã cho rằng hết thảy mọi hiện tượng đều do cái sức “không” đó biểu hiện, thế giới là không, đồng thời không cũng là thế giới. Theo ý nghĩa đó thì cái không của Bát Nhã không phải là cái không trống rỗng, cái “ngoan không”, mà là cái “Chân Không Diệu Hữu”. Cái không ấy không thể dùng ngôn ngữ mà diễn tả được, chỉ khi nào thể nghiệm được nó bằng trực quan (intuition) ta mới có thể hiểu được một cách hoàn toàn. Nhưng điểm khế cơ của cái không đó là ở chỗ nhân cách hoạt động, đặc biệt lấy việc từ thiện (bố thí), đức hạnh (trì giới), nhẫn nại, nỗ lực (tinh tấn), tĩnh quán (thiền định), nghĩa là lấy Lục Ba La Mật để thể hiện. Như vậy ta có thể bảo đó là một chủ nghĩa tiêu cực hư vô không?

Tư tưởng “không” của Bát Nhã là tư tưởng căn bản của Phật giáo Đại thừa. Sau cái Chân Không phủ định đó vẫn có cái nhân cách khẳng định Diệu Hữu. Nếu ta bỏ qua điểm này thì sẽ không thể hiểu được nghĩa căn bản của Đại thừa. Đó là điểm ta nên chú ý trước hết. Ta có thể nói hầu hết các kinh điển Đại thừa đều xuất phát từ tư tưởng “không” của Bát Nhã. Chẳng hạn như kinh Duy Ma thì nội dung cũng nói đến Bát Nhã, và ý nghĩa đặc biệt của kinh này tôi đã trình bày qua ở các chương trước. Cư sĩ Duy Ma thì hiện là một người thế tục, mà so sánh với các vị Sa môn xuất gia thì ông này lại thực hiện được lý không của Bát

Nhã một cách dễ dàng hơn. Nghĩa là vì muốn thể hiện tư tưởng Bát Nhã giữa thế giới hiện thực mà thị hiện ra cư sĩ Duy Ma, sống và hoạt động ngay trong thế gian để hoàn thành việc ấy. Đó là ý nghĩa chủ yếu của kinh Duy Ma. Trên căn bản kinh Pháp Hoa vẫn cùng thuộc hệ thống Bát Nhã, nhưng đã tiến thêm một bước nữa mà phát hiện Diệu Hữu là cái cụ thể cùng cực của Chân Không, ta có thể nói đây là một điểm trọng yếu mà tư tưởng Bát Nhã muốn đạt đến. Nói về thực tướng của các pháp, tướng thường trụ thế gian. Bản thể của Chân Không là muốn hiển thị diệu nghĩa của thế gian, thể hiện được cái nhân cách không đó thì gọi là Phật, nghĩa là nhân cách cụ thể thừa nhận tính vĩnh viễn thường còn, bất biết; sau nữa, lấy nhân cách cứu thế hoạt động và cái bản nguyện của Bồ tát Quan Âm là cứu khổ, cho vui làm đại biểu cho sự sinh hoạt lý tưởng của con người. Thậm chí như nàng Long Nữ chỉ mới tám tuổi mà cũng có thể thành Phật, đó là cái ý chỉ hết thấy chúng sinh đều có Phật tính đã được biểu hiện một cách rõ ràng và cũng là sự kết cấu cùng cực của kinh Pháp Hoa vậy. Sở dĩ kinh Pháp Hoa được tôn sùng là hoàn toàn ở điểm đó. Bởi vậy ở phía sau dự tưởng về Chân Không của Bát Nhã, thật thì đó là phần diệu hữu hiển hiện về mặt khẳng định hoạt động, coi đó thì thấy nó đã biểu hiện ý nghĩa thật sâu xa. Bất luận trên lãnh vực lịch sử hay giáo lý, cách nhận định này là cách nhận định chân chính của kinh Pháp Hoa.

Thứ đến là kinh Hoa Nghiêm, bộ kinh này tuy không kém kinh Pháp Hoa, nhưng đứng trên lập trường phiếm thần luận mà nhận xét thì chủ ý của kinh Hoa Nghiêm cho rằng vạn vật trong vũ trụ đều hỗ tương dung thông, không

ngăn ngại, không gián đoạn, lập sự diêu dụng pháp giới để thể hiện Đại Nhật Như Lai. Tuy nhiên nếu tìm đến nguồn gốc của vũ trụ đó, ta vẫn thấy đã xuất phát từ tư tưởng “không” của Bát Nhã. Nghĩa là kinh Hoa Nghiêm đã đem phần diêu dụng của Chân Không để biểu hiện về phương diện phiếm thân luận. Lại như kinh Di Đà (hay kinh Vô Lượng Thọ), chú ý lấy bản nguyện của Phật A Di Đà dẫn dắt chúng sinh nhận Phật sinh về nước Cực Lạc. Mới xem qua, ta tưởng như rất xa cách với tư tưởng Bát Nhã. Song nếu ta tìm đến nghĩa lý và lịch sử của tư tưởng đó, ta vẫn thấy tác dụng cứu tế của Đức Phật sáng suốt vô lượng, thọ mệnh vô lượng đã được thể hiện từ chân không, đặc biệt là đã giải quyết sự hoạt động ở tương lai. Không thể thì sự tín ngưỡng về Phật A Di Đà rốt cục chỉ là một mẩu chuyện thần thoại, chúng ta cần phải ghi nhận điểm này.

Ngoài ra, nếu nghiên cứu tất cả kinh điển Đại thừa ta sẽ thấy bất luận dưới hình thức nào, không một bộ nào mà không liên hệ đến kinh Bát Nhã. Nghĩa là trong mỗi bộ nếu ta không nhận thấy ý nghĩa “không” thì cũng nhận thấy phần Diêu Hữ. Tuy vậy, nếu ta lại đi sâu hơn nữa mà nghiên cứu ta có thể nói bộ kinh Đại thừa nào rốt cục cũng đưa đến nghĩa Chân Không, đó là một điểm rất rõ ràng, những giải thích như có vẻ quá u phiền toái, nhưng thật thì đạo lý đó khó có thể dùng ngôn ngữ làm luận chứng trừ khi người ta đã thể hiện bằng kinh nghiệm bản thân. Bởi thế đã có nhiều người, đặc biệt là những học giả Tây phương, thường cho Phật giáo Đại thừa chú ý đưa người ta đến một chủ nghĩa hư vô, Đó chẳng qua là người ta đã hiểu nghĩa Chân Không một cách hời hợt, và không có ý thức về Diêu

Hữu, cho nên mới chỉ nhìn thấy mặt tiêu cực chứ không thấy phân tích cực của tư tưởng Đại thừa. Chân Không quan hệ đến Diệu Hữu là chân ý triết học Đại thừa, ta nên ghi nhớ rõ điểm này.

Tóm lại, nếu nhận xét về phương diện khái niệm thì Chân Không tựa hồ như trống không, nhưng về phương diện thể hiện thì lại rất cụ thể hiện thực. Như đã nói ở trên hoặc theo lịch trình tiêu cực, nhưng tối hậu, bất luận về phương diện thực tế hay lý luận, đạt đến một kết luận sinh hoạt thực tế và khẳng định đó là chủ ý của tư tưởng Đại thừa.

Tiết thứ sáu:

THỰC HIỆN TINH THẦN ĐẠI THỪA

Trở lên tuy đã nói qua về phương diện, nhưng cũng đã thuyết minh phần nào đặc chất của Đại thừa. Sau đây ta hãy đề cập đến phương pháp thực hiện tinh thần và triết lý Đại thừa. Nếu đứng về phương diện lịch sử mà nói thì Đại thừa chia ra rất nhiều ngành, bởi vậy nếu nói một cách tóm tắt thì rất khó khăn. Lập trường của những kinh điển Đại thừa như đã nói ở trên, đối với phương pháp thực hiện tinh thần Đại thừa cũng có nhiều chỗ bất đồng. Nếu nói về phương diện tâm lý học thì trong Đại thừa hoặc có phái chỉ chuyên chú trọng trí tuệ, do trí tuệ đưa đến trực quan để thể nghiệm lý Chân Không Diệu Hữu. Hoặc cũng có phái chuyên về tình cảm thuần chân, muốn từ chỗ tín ngưỡng mà thể nghiệm trí đó. Xem thế đủ biết tuy cùng trong Đại thừa mà có nhiều sự phân biệt như thế.

Tuy nhiên, nếu có một phương pháp căn bản để thực hiện tinh thần Đại thừa trong những đường hướng vừa kể trên thì tất đó phải là cái đại thể nguyện của Bồ tát, nghĩa là trên cầu đạo giác ngộ, dưới cứu độ chúng sinh. Một mặt tìm cầu chân lý để hoàn thành lý tưởng giác ngộ của chính mình, đồng thời, mặt khác phát nguyện cứu độ hết thảy chúng sinh, mà đặc sắc của Đại thừa đối với nỗ lực trên cầu đạo Bồ đề, dưới hóa độ chúng sinh này không thể chia ra làm hai mà phải luôn luôn hợp nhất. Nghĩa là mưu cầu sự giác ngộ cho chính mình, rồi lại mưu cầu sự giác ngộ cho

kẻ khác, đó là điều kiện tất yếu để đi đến chỗ hoàn thành. Hai việc đó tuy có hai phương diện nhưng cùng một thể, đó là đặc sắc của Đại thừa. Nếu nói theo phương diện truyền thống thì nhân cách mô phạm đó là hạnh nguyện Bồ tát của Đức Phật ở các kiếp trước đã được mô tả trong kinh Bản Sự. Song chủ yếu của Đại thừa không phải tìm cầu ở quá khứ mà ngay hiện tại này mỗi người phải phát nguyện tu hạnh Bồ tát và thực hành thệ nguyện của Bồ tát, mà sự thực hành đó không phải chỉ hạn cục trong vấn đề hương hoa kinh kệ mà trong tất cả lĩnh vực của cuộc sống đều phải phát huy đại thệ nguyện ấy. Xem thế cũng đủ biết cái đặc trưng của Đại thừa có bao hàm một chủ nghĩa thế tục, nghĩa là trong các lĩnh vực chính trị, thực nghiệp, lao động, chỗ nào cũng có thể áp dụng và thực hiện tinh thần Đại thừa được cả. Cho nên trong các kinh Đại thừa ta thường thấy có câu “Nhất thiết thế gian vi Phật pháp”, nghĩa là hết thảy các pháp thế gian đều là Phật pháp, chính là muốn biểu dương tinh thần đó.

Tóm lại, đặc sắc của tinh thần Đại thừa là ở chỗ đưa tinh thần đó từ lĩnh vực triết lý hoặc thệ nguyện đến lĩnh vực thực hành. Tuy đôi khi tinh thần ấy được thực hành trên quan niệm giới, nhưng đó chẳng qua là giai đoạn chuẩn bị cho việc thực hành. Điều này ta cứ xem như Bồ tát được gọi là người hoàn thành Lục độ, Vạn hạnh, hoặc là người thực hành thì đủ rõ, mà lý tưởng Đại thừa từ chỗ tự lợi, lợi tha, tiến thêm một bước nữa mà nói là từ chỗ mình chưa được độ mà làm việc độ người khác trước, mà để thực hiện lý tưởng đó, ta có thể nói là muốn xã hội hóa lý tưởng đó vậy. Phật giáo Đại thừa từ xưa tới nay đã cố gắng nhiều

trong việc thực hiện lý tưởng ấy giữa xã hội, nhưng cho đến nay vẫn chưa được hoàn toàn, và vì thế tinh thần trung trực của Đại thừa vẫn chưa được thể hiện một cách trọn vẹn trong xã hội.

Về ý nghĩa này, người ta muốn đem lý tưởng Tịnh độ thể hiện ngay trong thế gian này để tạo thành một nền nhân gian Phật giáo, đó là muốn phát huy chân ý của Phật giáo Đại thừa, mà sự thực hiện lý tưởng đó, như chúng ta đều biết, là ở chỗ đưa lý Chân Không Diệu Hữu mà thực tế hóa và sinh hoạt hóa. Nghĩa là do Chân Không mà đã phá hiện trạng, đồng thời từ Diệu Hữu tiến đến một quy tắc sinh hoạt cao cả, rồi lại từ Chân Không đưa quy tắc sinh hoạt đó đến chỗ giải thoát. Lại tiến thêm một tầng nữa từ Diệu Hữu tạo một quy phạm sinh hoạt trong thực tế mà vẫn được giải thoát, không chấp trước. Cứ như thế tiến lên cùng với xã hội thực tế đến vô cùng. Ta có thể nói đó là lấy Chân Không Diệu Hữu làm bối cảnh để xã hội hóa cái lý tưởng Niết bàn vô trụ vậy. Trong lịch trình đó một vị Bồ tát cố gắng không ngừng và vô cùng hoan hỷ trong việc mưu cầu sự mãn nguyện cho bản thân, đồng thời thực hiện sự mãn nguyện cho toàn thể giới.

Chương thứ năm:
CHÂN NHƯ QUAN CỦA PHẬT GIÁO
(Đặc biệt lấy Bát Nhã làm trung tâm)

Tiết thứ nhất:
LỜI TỰA

Trong Phật giáo, Chân như (Tatha) tuy bao gồm nhiều ý nghĩa, nhưng nói một cách đại thể, thì chân như là chỉ cái tướng chân thực, nghĩa là cái chân tướng bất biến của mọi hiện tượng, hoặc là cái nguyên tắc làm cho hiện tượng giới trở lại trạng thái như như bất động. Đó là cái nguyên ý của danh từ Chân như. Lúc đầu, trong triết học Bà La Môn, khi nói tới thật tại của vũ trụ thường dùng một chữ “Tat” (cái ấy). Chẳng hạn người ta thường nói “Cái ấy là ái ấy”. Theo triết học Bà La Môn, bản thể của vũ trụ không thể dùng ngôn ngữ văn tự mà diễn tả được, bởi thế chỉ tạm dùng danh từ “cái ấy” khi muốn chỉ cái trạng thái bất biến bất động của vạn hữu, tức là bản thể thực tại của vũ trụ. Trái lại, Phật giáo (ít nhất là Nguyên thủy Phật giáo) vốn không lập ra một nguyên lý cố định nào cả mà chỉ chiếu theo những hiện tượng của vũ trụ nguyên sinh mà khảo sát sự thực, do đó dần dần phát hiện cái quan hệ nhân quả, pháp

tắc và động lực nội tại của sự hoạt động của các hiện tượng. Do đó, nếu đem cái động lực, pháp tắc và quan hệ nội tại biểu hiện thành nguyên lý cố định mà gọi là “cái ấy, cái ấy”, thì e rằng không hợp với tâm ý suy cứu. Như vậy, chung cùng ta có thể gọi cái chân tướng như thực của hiện tượng là “như thế, như thế”. Theo ý nghĩa này, giữa triết học Bà La Môn và triết học Phật giáo, ít nhất ở điểm xuất phát, rõ ràng đã có một sự sai khác căn bản về cách dụng ngữ.

Song thật ra, đây chỉ là điểm đại thể thôi. Tuy nói là tư tưởng Chân như của Phật giáo, nhưng thật ra chưa hẳn nhất định như thế. Tùy theo sự phân biệt về giáo lý mà nội dung của Chân như quan cũng chia thành nhiều loại, cho nên không thể nói một cách nhất luật được. Chân như, đứng về địa hạt lịch sử mà quan sát thì lúc đầu được gọi là cái pháp tắc của mọi hiện tượng, hoặc là cái quan hệ bất biến nhất định, nếu nói theo văn tự thì chỉ miễn cưỡng gọi nó là “như thế, như thế”. Song đến khi hình nhi thượng học của triết học Phật giáo được triển khai thì dần dần Chân như quan đã biến thành Thực thể luận, và cuối cùng đã trở nên rất gần với Đại ngã (Phạm thiên) của Upani-shads. Chẳng hạn Chân như quan trong Đại Thừa Khởi Tín Luận có thể nói gần giống như Đại ngã trong Vedanta rồi Phật giáo hóa mà thành danh từ Chân như, nó là tư tưởng có thể tiêu biểu cho sự gần gũi nhất với triết học Bà La Môn.

Như vậy, tư tưởng Chân như của Phật giáo đã trải qua những giai đoạn và được triển khai như thế nào? Về phương diện giáo lý sử của Phật giáo đây là một vấn đề hết

sức to lớn, nhất là Đại Thừa Khởi Tín Luận được coi như một bộ sách cương yếu thuyết minh căn bản của triết học Đại thừa. Tìm hiểu sự phát triển căn bản của triết học Đại thừa là một vấn đề rất trọng yếu và cũng rất hứng thú. Song đây là một đề mục cực kỳ phiến toái và có những quan hệ hết sức phức tạp, vì tư tưởng Chân như tuy đã có từ kỳ Phật giáo Nguyên thủy, nhưng mãi về sau có lẽ năm trăm năm sau Phật nhập diệt mới được triển khai một cách rộng rãi. Cho nên, nếu đem nghiên cứu vấn đề để tìm ra những quan hệ của sự triển khai đó, thiết tưởng là một việc khó khăn lắm, nhưng nếu muốn thấu đáo vấn đề, trước hết ta phải quy định cái địa vị của Đại Thừa Khởi Tín Luận trong lịch sử Phật giáo.

Theo truyền thống thông thường từ xưa thì Khởi tín Luận đã được Mã Minh trước tác khoảng một trăm năm trước thời Long Thụ (khoảng thế kỷ thứ nhất Tây Lịch), nhưng theo kết quả của các cuộc nghiên cứu gần đây, nếu đặt Khởi Tín Luận trước thời Long Thụ, đứng trên lập trường lịch sử tư tưởng Phật giáo phát đạt mà nhận xét, thì điều đó e khó có thể được chấp nhận, nhất là gần đây nhiều học giả Trung Quốc cũng cùng một quan điểm. Bởi vậy, xác định địa vị lịch sử của Khởi Tín Luận thật sự là một việc rất khó khăn. Vấn đề được đặt ra là: nếu Khởi Tín Luận xuất hiện trước thời Long Thụ thì quan hệ lịch sử giữa tác phẩm đó với lập trường Trung Quán Phật Giáo của Long Thụ ra sao? Vấn đề này thật sự đã thành một vấn đề rất khó giải quyết. Cho đến nay, trong giới học giả vẫn chưa có một định thuyết nào cả.

Về tiêu chuẩn triết học, ta có thể nói Chân như quan là địa vị cực điểm của Khởi Tín Luận, nhưng nếu theo dõi lịch trình phát triển của tư tưởng theo thứ tự đến tuyệt điểm Chân như quan là một vấn đề thiết tưởng không phải dễ dàng. Điều này ai cũng phải thừa nhận.

Ở đây tôi xin đề cập qua đến Chân như quan của Phật giáo, và mục đích là để tìm ra xuất phát điểm của tư tưởng Chân như quan: tư tưởng Chân như của Đại thừa đã xuất phát từ kinh Bát Nhã, vì kinh Bát Nhã không những là căn bản của tư tưởng Đại thừa, đồng thời còn là mối liên lạc giữa Đại thừa và Tiểu thừa. Hơn nữa, về phương diện lịch sử Bát Nhã còn là bộ kinh cổ nhất trong các kinh Đại thừa. Do đó, nếu nghiên cứu tư tưởng Đại thừa, bất cứ về bộ môn nào, không nghiên cứu qua kinh Bát Nhã thì sẽ không có kết quả trọn vẹn.

Song từ xưa tới nay, phần nhiều các học giả chỉ nghiên cứu triết học Đại thừa ở thời kỳ đầu, hoặc đi sâu vào tư tưởng của Long Thụ là thời kỳ triết học Đại thừa đã phát đạt, chứ ít ai lưu tâm đến việc nghiên cứu tư tưởng và lập trường của kinh Bát Nhã một cách khúc chiết. Chắc cũng có người cho rằng Đại Trí Độ luận của Long Thụ là phần chú thích của Đại phẩm Bát Nhã, vậy nghiên cứu luận Trí Độ tức là đã nghiên cứu Bát Nhã rồi. Nếu nghiên cứu sự phát triển của Phật giáo mà chỉ lấy các vị Luận sư hay một vài bộ luận làm trung tâm, hoặc chỉ nghiên cứu kinh tạng rồi một mực cho rằng Phật đã nói tất cả, còn về địa vị lịch sử của kinh, luận, không cần biết đến thì e rằng phương pháp nghiên cứu chưa được đúng lắm.

Muốn nghiên cứu tư tưởng của Long Thụ trước hết cần phải nghiên cứu tất cả các kinh điển Đại thừa đã được thành lập trước thời Long Thụ.

Không những thế, đôi khi ta cũng phải ngừng lại ở thời Long Thụ, lấy tư tưởng của Long Thụ làm tiêu chuẩn rồi tìm hiểu sự phát đạt qua các kinh điển trước và sau thời Long Thụ, như vậy ta có thể thấy được một cách rõ ràng hơn những giai đoạn phát triển của Phật giáo. Đó là điều chúng ta nên ghi nhận. Ở đây chúng tôi cũng áp dụng phương pháp đó để nghiên cứu Chân như quan, nhưng không nhất định lấy tư tưởng của Long Thụ làm tư tưởng duy nhất, mà phải nghiên cứu tất cả tư tưởng trong kinh Bát Nhã trước thời Long Thụ, để tìm xem giữa tư tưởng hồi đó với tư tưởng Chân như trong Khởi Tín Luận sau này có một quan hệ nào không. Đó là thiện kiến của tôi trong việc nghiên cứu tư tưởng Chân như, nhưng bản thân tôi xin thú thật rằng, tôi chưa nghiên cứu toàn bộ Bát Nhã, nhất là nguyên văn bằng tiếng Phạn (Sanskrit) thì tôi chỉ mới đọc chừng tám nghìn bài tụng Bát Nhã mà thôi. Bởi vậy, ở đây tôi xin chỉ giới thiệu một cách đại cương.

*Tiếp thứ hai:***SỰ TRIỂN KHAI CỦA TƯ TƯỞNG CHÂN NHƯ
ĐẾN THỜI KỲ BÁT NHÃ*****1) Chân như quan ở thời kỳ Nguyên thủy Phật giáo.***

Như đã nói ở trên, tư tưởng Chân như đã bắt nguồn từ thời Nguyên thủy Phật giáo. Tưởng không cần nói, Chân như của Đại thừa sau này, khi còn ở giai đoạn phôi thai, ít ra cũng còn hàm chứa tư tưởng Nguyên thủy Phật giáo, mà tư tưởng Chân như của Nguyên thủy Phật giáo vốn nằm trong phần giáo lý thâm áo.

Mục đích chủ yếu của Đức Phật là làm cách nào để đạt đến cảnh Niết bàn giải thoát, mà muốn đạt đến mục đích đó, theo Phật, điều tất yếu là phải hiểu thấu được cái chân tướng của mọi sự vật. Đó là điều kiện thứ nhất. Tiến thêm một bước nữa, lấy sự hiểu biết ấy làm cơ sở để xác lập cái tướng chân thật của mọi sự vật mà định đoạt thủ đoạn để thực hiện, đó là điều kiện thứ hai. Sự hiểu biết gồm đủ hai điều kiện này mới được cái tướng chân thật của thế gian mới có thể cấu tạo thành cái thế giới lý tưởng xác thật, do đó mà phần trí kiến trở thành vô cùng trọng yếu. Đứng trên cơ sở của sự quan sát đó, Đức Phật đã phủ nhận một đấng Tạo vật chủ đã sáng tạo ra vũ trụ, bài xích linh hồn cá thể; vạn hữu là một dòng lưu chuyển không ngừng, chỉ có Niết bàn là hằng hữu, đó là giáo lý căn bản của Phật giáo. Trong kinh A Hàm thường gọi cách quan sát này là “như thực” hay “như chân”, theo nguyên văn là Yathatatha hay

Yathabhutam. Tựu trung, chữ Yathabhutam là một danh từ rất rõ rệt, chỉ sự nhận thức cái chân tướng của mọi sự vật. Trong các bản dịch kinh A Hàm bằng chữ Hán, những chữ đó được dịch là “Như chân” hoặc “Chân như”, nhưng thật ra đó không phải là ý nghĩa về nguyên lý hay pháp tắc, mà trái lại nó chỉ là những danh từ chỉ rõ một thái độ quan sát mà thôi. Ta cần phải nhớ điểm này. Song Yathatatha hay Yathabhutam là danh từ trừu tượng cấu tạo thành sơ sở của quan niệm Tathata (Chân như, như như). Tại sao? Vì nhờ cách quan sát đúng đắn mà thấy được chân tướng của vạn pháp, mà chân tướng của vạn pháp vốn như như bất động và Đức Phật thường dùng danh từ pháp tính (dhammata, dharmata) để chỉ trạng thái như như đó, còn về ý nghĩa của nó thì hoặc cho là pháp tính hay Chân như đều được cả (về pháp tính, xin xem Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận). Như vậy, là từ pháp tính luận của Nguyên thủy Phật giáo được xây dựng trên cơ sở quan sát như thực và từ đó đã xuất phát toàn bộ Chân như tư tưởng của Phật giáo.

Nhưng do đó mà ở đây thành một nghi vấn là: cách quan sát chân thực của Nguyên thủy Phật giáo là cách nào? Rồi đến pháp tính là muốn chỉ cái gì? Đúng về phương diện như thực hoặc Chân như pháp tính mà nói thì chẳng qua đó chỉ là một danh từ trừu tượng mà thôi chứ không có ý nghĩa nội dung riêng biệt nào cả. Phật nói thấy cái tướng chân thực của hiện tại các pháp mục đích không phải để phát kiến thực tại hoặc vật như (Ding-ansich) về mặt triết học, mà cũng không phải để phát hiện cái pháp tắc của khoa học tự nhiên, như vậy, thuyết chân thực tướng của Phật, làm thế nào để cho thế giới, tức thế gian của chúng ta

có giá trị và phải thuyết minh và đánh giá thế gian này như thế nào để phát hiện con đường đi đến giải thoát Niết bàn? Nếu trong thuyết chân thực tướng không bao hàm ý nghĩa đó thì thật không thể được. Nếu giải thích thuyết đó theo một phương thức nhất định thì đó tức là giáo lý Tứ Diệu Đế.

Thế giới này, nói cho cùng cực chỉ là một thế giới khổ đau (Khổ) mà nguyên nhân của khổ đau là do dục vọng (Tập), diệt trừ mọi khổ đau để đạt đến một cảnh giới thường an lạc là lý tưởng của ta (Diệt), và cái phương pháp để thực hiện lý tưởng đó là đạo (Đạo). Sự thực hiện giáo điều này sẽ trở thành tiêu chuẩn của chân tri kiến của Phật giáo. Tuy Phật nói là chân trí, nhưng thật ra nó chỉ là sự phù hợp với lý Chân như pháp tính. Do đó, cái Chân như quan cố hữu của Phật giáo Nguyên thủy tuy nói lấy chân tướng của các pháp làm mục tiêu, nhưng tóm lại thì chỉ đứng trên cơ sở mê, ngộ, của nhân sinh quan tôn giáo để thấu suốt chân tướng của mê, ngộ mà thôi.

Phật nói: “Này các Tỷ khưu! Tứ Đế này là Chân như (Tathani), là tính không hư vọng (Avitathani), tính không biến dị (Anannathani)”. Xem câu này ta đủ rõ cái chủ ý chân như pháp tính ở trên. Lại tiến thêm một bậc nữa mà khảo sát, cái nhân sinh quan lấy mê, ngộ, làm tiêu chuẩn này vẫn coi sự thật là sự thật mà quan sát vũ trụ nhân sinh; có nắm được cái chân tướng của sự thật đó mới có thể kiến lập một cách xác thực. Về phương diện này, như đã nói ở trên, Đức Phật đã quan sát một cách rất tinh tế. Thêm vào đó, Tứ Đế được thành lập, nếu nói theo nghĩa rộng, trên

nền tảng phán đoán giá trị của nhân sinh quan lấy mê, ngộ làm tiêu chuẩn, nhưng nếu nói theo nghĩa hẹp thì chẳng qua căn cứ vào sự chung kết của sự phán đoán hình thức chân lý về hai loại sự thực, và lý tưởng bất đồng, nghĩa là Khổ, Tập thuyết minh nhân quả của thế giới sự thực, phán đoán cái gọi là tồn tại; Diệt, Đạo thuyết minh nhân quả của lý tưởng tối cao của nhân sinh, phán đoán cái gọi là đương vị. Cho nên đạo lý Tứ Đế, về mặt giáo điều, tuy rất đơn giản, nhưng về mặt tinh thần ít ra nó cũng bao gồm hai vấn đề to tát là: vấn đề tồn tại và vấn đề lý tưởng, mà hai vấn đề này trong lời dạy của Đức Phật gồm có nhiều điểm ám chỉ, còn trong lịch trình phát triển của giáo lý, hai vấn đề đó là nguồn gốc phát sinh ra mọi Chân như quan.

Ở đây, do đó vấn đề được nêu ra là: Nguyên thủy Phật giáo coi Chân như pháp tính là một hay nhiều? Nếu nhận xét theo thuyết Tứ Đế thì trên đại thể, vấn đề nên chia thành hai loại mà quan sát có lẽ xác đáng hơn. Nghĩa là Chân như tập hợp Khổ, Tập làm hiện thực giới và Chân như tập hợp Diệt, Đạo làm lý tưởng giới. Về vấn đề trên, Đức Phật đặc biệt đề xướng một thuyết rất có tiếng: đó là thuyết Duyên khởi, theo thường tình của chúng ta, thì lấy ý chí căn bản làm cơ sở, rồi dần dần khai phát thành lập hiện thực giới mà quan sát mọi mối liên hệ. Song Phật thì lại khác, Phật dùng pháp tắc Duyên khởi, đặc biệt thuyết minh pháp tính thường trụ. Duyên khởi như thực v.v... mà đề cao pháp tắc thường hằng bất biến tính, về vấn đề sau liên quan đến lý tưởng giới thì nói thuyết Bát Chính Đạo, người ta chỉ cần thực hành tám chính hạnh là ai ai cũng có thể đạt đến giải thoát Niết bàn. Nhất là ngày xưa trong lúc ngồi

quán sát các pháp trên bờ sông Ni Liên Thiên, Đức Phật đã coi cái đạo pháp mà Ngài tự giác ngộ là cái đạo Nhất Thừa của chư Phật để xác nhận cái phổ biến tính và nhất ban tính của đạo pháp đó. Sau này đến các phái Tiểu thừa, trong các loại Chân như, đặc biệt nói đến Duyên khởi chi tính Chân như cũng vì lý do đó, và chẳng qua cũng không ngoài việc phát huy cái tinh thần trên đây của Phật.

Song, nói thật ra thì đó cũng mới chỉ là quan sát tổng quát mà thôi. Nếu lại tiến thêm một bậc nữa mà khảo sát thì trong cái Chân như quan của Đức Phật đã đành có thể chỉ bao hàm một ý nghĩa mà thôi, đây là điểm ta không thể bỏ qua. Những cái gọi là nhiều chẳng qua cũng cùng một pháp tác sự thực, không phải chỉ liên quan đến căn bản của mười hai nhân duyên, mà trong tất cả hiện tượng đều có một pháp tắc nhất định. Về lý tưởng giới cũng thế, không phải chỉ có Bát chính đạo khái quát, mà giữa Duyên khởi Chân như, Thánh đạo Chân như và Niết bàn cũng đều có mối quan hệ tất nhiên, cứ theo lý đó mà suy rộng ra thì ta có thể có nhiều lý do để thành lập nhiều Chân như quan, nhưng nếu khảo sát một cách tóm tắt thì cái gọi là pháp tắc sự thực và pháp tắc lý tưởng, nói theo tinh thần của Phật, thì rốt cục chỉ có thể quy về một cái tâm của ta. Bởi vậy, theo đó, Chân như chỉ có thể được coi là MỘT mới đúng với tinh thần của Phật. Theo Phật, nếu truy nguyên cho ra cái pháp tắc đã cấu tạo thành thế giới hiện thực thì đó chính là dục vọng (tức ý chí) của chúng ta, sự khẳng định của chính chúng ta tương đương với cái pháp tắc đã sáng tạo ra thế giới, còn về pháp tắc cấu tạo lý tưởng giới là sự biểu hiện ý

chí phủ định dực vọng của chúng ta, đó là về pháp tắc tạo dựng thế giới mới.

Do đó, tuy có tiêu cực và tích cực khác nhau, nhưng chung cực không ngoài cái pháp tắc đã được kiến thiết bởi cái ý chí đồng nhất. Từ nguồn gốc đó, về sau các phái triết học Phật giáo đã lập ra nhiều Chân như quan, có phái chủ trương nhiều, có phái chủ trương một, cũng có phái lấy Chân như làm trung tâm.

Tóm lại, nếu đem đối chiếu với những dữ kiện về Chân như của hậu thế thì ta nhận thấy Chân như quan của Nguyên thủy Phật giáo không có một điểm nào trình hiện một cách rõ rệt cả. Tuy nhiên, nếu đi sâu vào những ý nghĩa tiềm tàng trong kinh văn mà suy cứu đến tư tưởng cứu kính để nhận xét thì ta thấy trong đó đã chứa đựng đầy đủ những cái mà đời sau đã khai thác và phát triển về mọi phương diện. Điều này, như ta đã thấy ở trên, đại khái rất rõ ràng.

Bây giờ nếu đem tất cả những điều đã trình bày ở trên mà nghiên cứu một cách thấu triệt thì ít nhất mọi người phải thừa nhận những sự thực sau đây:

a) Vạn hữu tuy là lưu chuyển, song trong cái lưu chuyển đó vẫn có cái pháp tắc thường hằng;

b) Trong lưu chuyển giới này vẫn có Niết bàn giới thường hằng bất biến;

c) Dù là lưu chuyển giới hay Niết bàn giới, nếu truy nguyên ra thì rốt ráo cũng chỉ là cái tâm của chúng ta;

d) Sau hết, cái chân tướng kể trên chỉ được nhận ra khi nào chính trị và chính niệm đã xa lìa sự thiên kiến và chấp kiến.

Tất cả những điều trên đây là nguồn gốc của Chân như quan của triết học sau này. Bởi thế, trước tiên chúng ta cần ghi nhận điểm này. Ở thời kỳ Nguyên thủy Phật giáo, những tư tưởng đó vẫn chưa có sự thống nhất hoặc phân hóa, và đó chính là cái lý do tại sao được gọi là Nguyên thủy vậy.

2) Chân như quan của các phái Tiểu thừa.

Người đem cái tư tưởng Chân như tiềm tàng trong Nguyên thủy Phật Giáo mà khai thác, phát triển là Đại thừa Phật giáo, vì muốn thuyết minh cái chân tinh thần của Phật tiềm tàng trong các kinh điển nguyên thủy mà Đại thừa được phát động và thành lập, bởi vậy, Chân như là một vấn đề dĩ nhiên phải được đưa ra để nghiên cứu, nhưng nếu đứng về phương diện văn hiến mà nhận xét, thì đến đây ta thấy vẫn còn một giai đoạn để làm tiêu chuẩn cho Đại thừa: đó là giáo lý của các phái Tiểu thừa.

Tiểu thừa Phật tuy kế thừa Nguyên thủy Phật Giáo, nhưng vì trung thực thái quá về hình pháp cũng như về giáo lý một, nhất khái đã trở thành chủ nghĩa hình thức, đặc biệt về sự tổ chức giáo lý đã lấy sự cấu tạo một nền thần học cực kỳ phiền toái làm điểm đặc ý (sau nhập diệt một trăm năm chia thành Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ, sau Phật nhập diệt từ hai đến ba trăm năm tất cả đã có tới mười tám bộ phái, đó là theo các sử sách còn truyền lại). Do đó vấn đề Chân như tư tưởng tuy không phải đề mục luận cứu của

các vấn đề khác, nhưng bất cứ vấn đề nào có liên quan đến nó mà không được khảo sát qua thì quyết không thể nào thấu triệt được nó, và Vô vi pháp là đề mục rất quan hệ với nó, nhất là vấn đề này đã được Đại chúng bộ triển khai một cách rất triệt để.

Về vạn hữu, Phật giáo chia làm hai loại: Hữu vi pháp và Vô vi pháp. Hữu vi pháp có sinh diệt chuyển biến. Vô vi pháp vắng lặng bất biến. Song Tiểu thừa Phật giáo, lúc đầu coi hai loại này đồng thời tồn tại, ngoài Hữu vi pháp không thể có Vô vi pháp biệt lập tồn tại. Chẳng hạn như Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ của Thượng tọa bộ hệ, căn cứ vào luận Câu Xá, chia vạn hữu thành bảy mươi lăm loại, trong số đó, bảy mươi hai loại thuộc Hữu vi pháp, còn ba loại kia (Trạch diệt vô vi, Phi trạch diệt vô vi, Hư không vô vi) thuộc Vô vi pháp. Như vậy, Vô vi là chân tướng của vạn hữu, và đối với tư tưởng Chân như pháp tính, nó không có quan hệ nào đặc biệt cả, còn đối với các hiện tượng nó chỉ chiếm một địa vị ẩn tàng mà thôi, nhưng đến Đại chúng bộ thì quan niệm về Vô vi pháp đã dần dần được khoáng trương. Nghĩa là trong cái pháp tắc sinh sinh động, biến hóa không ngừng của Hữu vi pháp, nhưng nhiên nó vẫn có một quan hệ bất biến.

Nếu nhận xét theo Dị Bộ Tôn luận thì Thượng tọa bộ lập thành ba Vô vi, Đại chúng bộ thành chín Vô vi, tức là: Trạch diệt vô vi, Phi trạch diệt vô vi, Hư không vô vi, Không vô biên xứ vô vi, Thức vô biên xứ vô vi, Vô sở hữu xứ vô vi, Phi tướng phi phi tướng xứ vô vi, Duyên khởi chi tính vô vi, và Thánh đạo chi tính vô vi, còn vấn đề lấy Tứ

vô sắc làm vô vi biến Tứ vô sắc định thành cảnh giới mà nếu đứng về phương diện biến hóa mà nói, tuy là hữu vi nhưng cái nguyên lý làm cho Tứ vô sắc định được gọi là Tứ vô sắc định nếu truy cứu đến nguyên ủy thì thật ra nó đã phát xuất từ một cái gì bất biến, bất động. Lại nữa, Duyên khởi chi tính và Thánh đạo chi tính cũng tức là pháp tắc Duyên khởi sự thực và pháp tắc lý tưởng giới giải thích đã nói ở trên, đồng thời tuy là tư tưởng của Phật giáo Nguyên thủy, song chỉ là vấn đề triển khai mà thôi. Duy có điểm đặc biệt là: Hóa địa bộ tuy thuộc về Thượng tọa bộ hệ, nhưng các lập pháp lại chịu rất nhiều ảnh hưởng của Đại chúng bộ. Nhận xét theo Tôn Luân luận cũng vậy, Hóa địa bộ cũng lập thành chín Vô vi: Trạch diệt vô vi, cho đến lại lập ra Thiện pháp Chân như, Bất thiện pháp Chân như, Vô ký pháp Chân như, Đạo chi Chân như, và Duyên khởi Chân như. Từ Tứ bất động vô vi thứ tư, sau đến Duyên khởi Chân như và Đạo chi Chân như thì đại khái cũng giống với chín Vô vi của Đại chúng bộ. Song cái đặc sắc của Hóa Địa bộ là căn cứ vào pháp tắc nhân quả bất biến và tất nhiên mà lập nên ba Vô vi Thiện Ác và Vô ký.

Trở lên tuy theo tài liệu của Dị Bộ Tôn Luân luận, nhưng nếu nghiên cứu và so sánh tài liệu này với giáo lý của các phái Tiểu thừa, khảo sát sử liệu trọng yếu của Nam-truyền-Luận-Sự (Kathavathu) thì ta thấy tài liệu rất dồi dào mà điểm rất thú vị là: tuy căn cứ vào Luận Sự, nhưng dựa vào Chân như quan để lập ra các loại Vô vi, thì tóm lại, lại thuộc về Đại chúng bộ, đặc biệt là chủ trương của Ấn Đạt La phái (Andhaka), Bắc Đạo phái (Uttarapathaka), Đông Sơn bộ (Pubbaseliya) v.v... (lúc đó

Hóa Địa bộ cũng gia nhập, như trên đã nói, Hóa Địa bộ chịu ảnh hưởng của Đại chúng bộ rất sâu).

Ở đây nếu đề cập đến tất cả thì tóm lại, thuyết chín Vô vi của Đại chúng bộ hay Hóa Địa bộ, tuy có chủ trương phân tán, nhưng trên toàn bộ thì từ trước chưa thấy một sự kiện nào được thêm thắt vào cả. Chẳng hạn trước kia tuy có Duyên khởi Chân như, nhưng Tứ đế Chân như kết hợp cả hai, song đến đây Hóa Địa bộ lại chủ trương Tứ đế Chân như (Cattarisaccaniasamkhataniti -KA63). Nghĩa là Khổ, Tập, Diệt, Đạo biểu thị cái quan hệ toàn nhất và thường hằng bất biến. Đứng trên lập trường này ta có thể giải thích như sau: muốn đem pháp tắc thực tế và pháp tắc lý tưởng kết hợp thành một nguyên lý duy nhất. Lại nữa, trước tuy có ý niệm về Chân như quan thuộc loại này vẫn chưa thấy biểu hiện rõ ràng. Nếu nói theo Luận Sự thì ngay trong phái Tiểu thừa cũng có chủ trương thuyết đó. Chủ trương của Bắc Đạo Phái lập luận thế này: Tất cả pháp Chân như đều là Vô vi (Sabbadhammanan tathataasamkha tati K.V.195).Thí dụ cây thông, cây trúc chính nó là vật biến hóa, nhưng cái quan niệm về cây thông, cây trúc thì bất biến. Do ý nghĩa đó mà trong Luận Sự cho nó là một Chân như. Nói theo nghĩa hẹp của Chân như thực thể thì có thể cho quan niệm trên gần với tưởng pháp của Đại thừa.

Như vậy, dù căn cứ vào Tôn Luân luận, hay căn cứ vào Luật Sự, các phái Tiểu thừa, nhất là các phái thuộc Đại chúng bộ, đã hấp thụ tinh thần của Phật giáo Nguyên thủy liên quan đến các pháp Vô vi, khai thác các loại Chân như, hoặc đứng về mặt pháp tắc, hoặc đứng về mặt quan hệ,

hoặc dựa vào điểm thực tính để phát hiện cái quy luật sinh diệt biến hóa của thế giới, hay muốn từ cái căn để của nó mà phát hiện cái thực thể bất sinh bất diệt. Dĩ nhiên trong đó thay vì nói cái căn để của hiện tượng thì lại nói đối với ý nghĩa Vô vi tịnh tồn của hiện tượng cũng có, và mặc dầu vậy, cái phạm vi của Vô vi sau đã dần dần được mở rộng thêm, do đó không bao lâu Vô vi chính có tuy bất động, nhưng vẫn chứa đựng ý nghĩa về nguyên lý làm cho nó biến động để rồi sau này đã trở thành tài liệu đầu tiên của triết học Chân như quan.

Song có một điều chưa được thỏa mãn là một mặt lập nên các loại Chân như, mặt khác vẫn chưa thấy có một ý tưởng thâm tóm tất cả những ý tứ đó để lập thành một Chân như căn bản độc nhất vô nhị. Đứng trước cái lý tưởng Nhất Thừa Pháp của chư Phật, thì dù theo giáo lý của Phật giáo Nguyên thủy, hay theo yêu cầu thống nhất của lòng người, điểm này không thể không làm cho người ta bất mãn. Đương nhiên, nếu nhận xét theo Tôn Luân luận, hay Luận Sự, ta thấy gần như đã dần dần tiến tới việc thành lập một Chân như thống nhất. Đại chúng bộ hầu hết lập ra bốn Vô sắc Vô vi, đến Hóa Địa bộ thì lại tập hợp thành một Bất động Vô vi duy nhất (Thiền Pháp, Bất thiện pháp, Vô ký pháp ba Chân như. Theo Từ Ân thì đó là Tam Thể Nhất Lý). Cũng như Đông Sơn Bộ thống nhất Duyên khởi chi tính và Thành đạo chi tính làm thành Tứ đế Vô vi. Điểm này rất rõ ràng, tuy nhiên đó mới chỉ là sự thống nhất bộ phận chứ vẫn chưa đạt đến sự thống nhất toàn bộ.

Như vậy, đến Đại chúng bộ Chân như quan tuy đã được thuyết minh rất rõ ràng, nhưng nếu đứng về phương diện Hình nhi thượng học mà nhận xét thì vẫn còn có nhiều điểm chưa được đề cập tới. Muốn đem thống nhất tất cả về mặt triết học, đó là Chân như quan của triết học Đại thừa mà kinh Lăng Già hoặc Khởi Tín Luận đã đạt đến tuyệt đỉnh đó, còn Chân như quan của Bát Nhã thì thật đã được thành hình giữa khoảng từ Chân như quan của các bộ phái cho cho đến Chân như quan của Đại thừa Khởi Tín Luận.

Tiết thứ ba:

LẬP TRƯỜNG TOÀN BỘ CỦA BÁT NHÃ

1) Hệ thống tư tưởng của Bát Nhã.

Đề cập đến Chân như quan của Bát Nhã mà không nói đến lịch sử hệ thống tư tưởng của nó thì quyết không thể được, vì nếu không làm như thế thì ý nghĩa của Chân như quan đó không thể được trình bày một cách rõ ràng, mà điểm này tuy hơi phiền toái, nhưng lại phải bắt đầu từ Nguyên thủy Phật Giáo.

Tưởng không cần nói ai cũng hiểu giáo lý căn bản của Nguyên thủy Phật Giáo là Tứ Đế, mà Tứ Đế tuy là giáo pháp có tổ chức, song pháp như đã trình bày ở trên, nếu khảo sát một cách riêng rẽ thì đó là tổng hợp của hai quy phạm, nghĩa là cái quy phạm thuyết minh sự thực hiện hữu về Khổ Tập và cái quy phạm thuyết minh lý tưởng tương lai về Diệt Đạo.

Theo tinh thần của Phật giáo nguyên thủy, muốn thấy được cái tướng của sự vật tức là phải lý giải cái lý tưởng chân chính một cách chính xác đúng theo đạo trình, hai quy phạm này cho có thứ lớp là một vấn đề phức tạp, nghĩa là nên nghiêng về loại nào để quan sát? Nói đến vấn đề này, ta thấy không nhiều thì ít cũng có chỗ bất đồng, bởi lẽ các phái chủ trương khác nhau, đó là lý tự nhiên. Thật vậy, sau khi đã chia thành bộ phái, đối với vấn đề này, cách quan sát có chỗ bất đồng về phương diện giáo lý, đó là một nhiệm vụ trọng yếu. Nghĩa là về phía Thượng tọa bộ, tức là bảo

thủ, vấn đề chủ yếu là vấn đề sự thực, nói theo danh từ chuyên môn là đặt trọng tâm về phương diện giải quyết vấn đề luân hồi, tất cả đều hướng về sự quan sát và chỉnh lý để giải quyết nó một cách thích đáng, còn về phía Đại chúng bộ, tức phái cấp tiến, thì ngược lại lấy vấn đề lý tưởng làm chủ, tất cả hướng về giải thoát để giải quyết và chỉnh lý. Bởi thế, lập trường của Thượng tọa bộ, nếu có thì tất nhiên đó là Quan niệm luận. Nói theo danh từ chuyên môn thì phái trước là “Hữu” và phái sau là “Không”, vì Thượng tọa bộ chỉ muốn thuyết minh cái thứ tự của sự thành lập luân hồi giới nên đã thừa nhận sự tồn tại của sự vật, còn Đại chúng bộ thì siêu việt hẳn sự tồn tại của luân hồi, nghĩa là lấy giải thích làm mục tiêu mà quan sát hết thấy, cho nên có vẻ như muốn khuynh hướng về một thế giới quan phủ định hiện tượng, và lập trường này, căn cứ vào sự bất đồng và ảnh hưởng giáo lý, Phật giáo sau này ta có thể nhận thấy rõ về mọi mặt.

Tựu trung, điểm đáng chú ý là: Thượng tọa bộ lấy thế giới quan Hữu làm bối cảnh để phát khởi những kiến giải về sinh mệnh, rồi cuối cùng đã trở thành nguyên nhân phát sinh ra triết học A lại gia thức, về phía Đại chúng bộ thì lấy thế giới quan Không làm bối cảnh để thuyết minh quan niệm “tất cả đều có Phật tính” mà sản sinh ra các loại Chân như quan đã được trình bày ở trên. Có thể nói đây là điểm tiền phong của triết học A lại gia thức, những tư tưởng như: “Phi tức phi ly uẩn ngã”, “Tế ý thức”, “Cùng sinh tử uẩn” v.v... đều đã phát sinh từ các phái thuộc Thượng tọa bộ hệ, còn các thuyết như: Tâm Tính Bản Tịnh, Vô vi hữu Dụng,

Chân như v.v... đại để là chủ trương các phái thuộc Đại chúng bộ hệ.

Về phương diện lấy việc giải quyết vấn đề luân hồi làm chủ, quy định chủ thể của luân hồi là lấy vấn đề rất trọng yếu, sự phát hiện chỗ y cứ của cái bất biến bất động trở thành một việc rất hệ trọng. Sự bất đồng của hai Bộ phái là do kết quả của hai lập trường trên đây. Đương nhiên, như Nghiêm Mật đã nói, trong Thượng tọa bộ hệ cũng có phái thâm nạp ý kiến của Đại chúng bộ hệ và ngược lại. Bởi vậy, nếu muốn minh định rõ ràng lập trường của hai phái là một việc rất khó khăn. Tuy nhiên, trên đại thể, lập trường của hai phái như vừa được trình bày trên đây đại khái là một sự thực hiển nhiên.

Như thế thì tư tưởng Bát Nhã đã phát xuất từ hệ thống nào? Điều này không cần phải nói lại thêm rườm rà, đương nhiên là nó đã phát xuất từ Đại chúng bộ hệ, nghĩa là về phương diện giáo lý, căn cứ theo truyền thuyết Chân đế, thì những bộ phái như: Nhất Thuyết Bộ, Thuyết Giả Bộ, Thuyết Xuất Thế Bộ v.v... thuộc Đại chúng bộ hệ đều chủ trương hết thảy các pháp chỉ là giả danh mà không có thực thể, pháp Vô vi tuy là có, nhưng hiện tượng giới chỉ là giả danh. Thế giới quan Bát Nhã thực sự đã được xây dựng và triển khai trên nền tảng của thuyết này. Hơn nữa, Phật thân quan, Tâm tính bản tịnh quan và nhiều đề mục đặc thù khác, nếu nghiên cứu ta sẽ thấy giữa tư tưởng Bát Nhã và tư tưởng Đại chúng bộ có sự quan hệ trực tiếp, về mặt văn hiến, điểm này có thể được chứng minh một cách rất rõ ràng. Thêm vào đó, về mặt địa dư, khu vực mà Đại chúng

bộ rất thịnh hành để rồi trở nên căn cứ địa rất gần với tư tưởng Đại thừa là Nam Ấn Độ, nhất là khu vực Ấn Đạt La. Tư tưởng Bát Nhã ít ra lúc đầu cũng bắt nguồn từ phương Nam. Điều này chính kinh Bát Nhã cũng đã cho ta thấy rõ. Trong tám nghìn bài tụng Bát Nhã có ghi việc này: “Kinh Bát Nhã vốn lưu hành ở phương Nam, từ phương Nam truyền đến phương Tây, từ phương Tây tiến đến phương Bắc, rồi từ đó cuối cùng đã tràn lan khắp bốn phương”. Điều này có phải đã ám chỉ toàn bộ kinh Bát Nhã, lúc đầu đã phát xuất từ nam Ấn Độ không? Nói đúng ra thì tư tưởng Bát Nhã đã thoát thai từ học phái Ấn Đạt La thuộc Đại chúng bộ hệ, điểm này ta chỉ suy cứu về quan hệ địa dư cũng đủ thấy rõ. Kinh Bát Nhã tuy nói nhiều về Chân như, nhưng nếu nói theo hệ thống thì chẳng qua chỉ kế thừa tư tưởng của Đại chúng bộ hệ mà thôi.

Tóm lại, tư tưởng Bát Nhã đã phát xuất từ phép tu dưỡng không chấp trước của Phật giáo Nguyên thủy. Xây dựng trên nền tảng của chủ nghĩa không chấp trước này để tổ chức và thành lập giáo lý mà kế thừa Đại chúng bộ hệ. Mặt khác, vì sự đối kháng với giáo lý phiền toà của Hữu bộ mà thành lập. Trong lịch sử giáo lý Phật giáo, điểm đặc biệt trọng yếu của tư tưởng Bát Nhã là: nó là sản phẩm đầu tiên của Đại thừa đồng thời bất cứ nói theo ý nghĩa tịnh hay động, nó đã trở thành cơ sở của tất cả tư tưởng Đại thừa.

2) Toàn bộ tư tưởng Bát Nhã.

Tưởng không cần phải nhắc đi nhắc lại, ta đã biết rằng chủ trương nhất quán của Bát Nhã là ở chỗ phủ định tất cả những quan niệm sai biệt để nói lên cái lý “Vạn pháp tức

không”, nếu nói theo lập trường thường thức thì thế giới này tuy có những hiện tượng sai vạy biệt, nhưng đứng trên lập trường Đệ Nhất Nghĩa Đế, nếu thấu suốt được cái chân tướng của những hiện tượng đó thì tất cả đều chỉ là giả hiện, tất cả là không, đó là chủ trương căn bản của Bát Nhã.

Bát Nhã (Prjaana) nghĩa là trí tuệ, nhưng trí tuệ đây là cái chân quán trí của Đệ Nhất Nghĩa Đế, nói theo danh từ chuyên môn thì nó là “Quán chiếu Bát Nhã”. Sở dĩ kinh Bát Nhã được gọi là Bát Nhã vì toàn bộ kinh đều chứa đựng và nói lên cái đại trí tuệ đó.

Trí tuệ Bát Nhã không phải cái trí tuệ phân loại sự vật sai biệt, mà là cái trí tuệ phủ định mọi hiện tượng sai biệt, siêu việt tương đối, trực tiếp thấu suốt được thực tướng của vũ trụ là không. Theo chủ trương của Bát Nhã thì không những chỉ cái thế giới thường thức của chúng ta đây là giả hiện, không có thật tướng, mà ngay cả đến những yếu tố là những cái mà chúng ta có thể thấy hay tưởng tượng được, mà từ trước đến nay trong Phật học thường quan tâm đến là Ngũ Uẩn, Thập Nhị Xứ, Thập Bát Giới, những đề mục đã do sự quan sát khoa học mà đạt được, tất cả cũng chỉ là những hiện tượng giả danh, chính nó không có thật thể, không tồn tại, tất cả chỉ là không. Do đó, tất cả những quy phạm hay pháp tắc liên quan đến sự tụ, tán, ly, hợp của những yếu tố đó cũng đều là giả danh. Cho nên, quá khứ, hiện tại, vị lai, nhân quả, sinh, trụ, diệt, v.v... nếu nói theo theo lập trường Đệ Nhất Nghĩa Đế, thì tất cả chỉ là hiện tượng mà thôi, chứ tuyệt nhiên không phải chân tướng của các pháp. Thêm vào đó, không những chỉ thế giới hiện thực

như thế, mà ngay cả đến cái gọi là thế giới lý tưởng cũng vậy, những đức mục tu dưỡng là không, cho đến quả vị La Hán, quả vị Như Lai, quốc độ Phật, nếu trực quán cái chân tướng của nó thì rốt ráo cũng chỉ là không, mà cho đến cả cái tâm của ta cũng chỉ là hiện tượng, nếu nói theo một cách đơn giản thì mê, ngộ, thực tế, lý tưởng, tất cả đều là hiện tượng của cái tâm sai biệt của ta, tất cả đều là không, đó là chủ nghĩa của Bát Nhã. Kinh Bát Nhã vì muốn tận lực thuyết minh điểm đó nên thường hay nêu lên “Nhị Thập Không” mà đã gần trở thành một định chế vậy.

Kinh nói: “Nội không, ngoại không, nội ngoại không, không không, đại không, thắng nghĩa không, hữu vi không, vô vi không, tất kính không, vô tế không, tán không, vô biên dị không, bản tính không, tự tướng không, cộng tướng không, nhất thiết pháp không, bất khả đắc không, vô tính không, tự tính không, vô tính tự tính không”.

Những đề mục này đã được thuyết minh đủ trong Thắng Thiên Vương Bát Nhã (phần thứ 6 của kinh Đại Bát Nhã) nhưng rất phức tạp cho nên ở đây chúng tôi không bàn đến.

Tóm lại, lập trường của Bát Nhã là phủ định tất cả để nói lên cái “không” nhưng rồi đến chính cái không cũng lại phải phủ định nốt, chứ nếu còn chấp trước vào nó thì không thể thấu suốt được chân tướng của các pháp. Lập trường này cũng tương tự như lập trường của Upanishads, vì Upanishads nói: “Chân tướng của pháp chung cũng chỉ là không không (Neti, neti!)”.

Như vậy, nói cho cùng, Bát Nhã đã theo căn cứ nào, và dựa theo điểm tất yếu nào để phủ định tất cả những sai biệt mà chủ trương thuyết không? Điểm này nếu dựa vào bối cảnh lịch sử mà phân biệt thì có thể đưa ra hai lý do sau đây:

A.- Nói theo nhận thức luận thì như các nhà quan niệm luận đã nói, thế giới này là biểu tượng của tâm. Thế giới quan của Phật giáo nguyên thủy tuy là thực tại luận, nhưng đối với thế giới của ta, đó là tư tưởng của quan niệm luận, và đó cũng là điểm mà Bát Nhã muốn đạt đến. Điều này được nói đến một cách rõ ràng trong tám nghìn bài tụng của nguyên điểm kinh Bát Nhã trang 15. Ngài Thi Hộ dịch quyển thứ nhất từ 3b có đoạn như sau:

“Này ông Xá Lợi Phất! Thực ra không có một pháp nào tồn tại, nếu không biết rõ như thế thì tức là vô minh. Những người phàm phu vì không biết như thế nên mới sinh lòng chấp trước, vì chấp trước nên cho tất cả pháp là có thật, vì cho các pháp có thật nên chấp trước nhị biên (chấp thường chấp đoạn), và vì chấp trước nhị biên nên mới không thấy, không biết cái chân tướng của các pháp, vì không thấy, không biết nên chấp trước tất cả các pháp hiện tại, quá khứ, vị lai, do đó mới chấp có danh sắc: vì chấp danh sắc nên các pháp đều thật có, bởi thế mà không thấy không biết được đạo như thật (Yathabhutam marga), vì không thấy, không biết được đạo như thật nên không siêu việt được tam giới, không thấy rõ được thật tướng của mọi pháp”.

Trên đây là đoạn văn của Đức Phật giải đáp mối thắc mắc của Xá Lợi Phất cho rằng các pháp vốn là không mà sao lại có thế giới này? Và theo ý nghĩa của đoạn trên thì chấp trước và sự hoạt động tình ý, rồi biến kế (biểu tượng) và sự hoạt động nhận thức hỗ tương tập hợp mà tạo ra những hiện tượng của vạn hữu. Ý nghĩa trên đây cũng đã được nói đến trong Trí Độ luận, quyển thứ 39; tam giới có là do sự tạo tác của tâm, tất cả đều là biến hiện của thức. Điểm này đã trở thành căn cứ của thuyết KHÔNG.

B.- Căn cứ thứ hai là nền tảng tất yếu về sự tu dưỡng, tức là phải thấu suốt tất cả đều là không để thực hiện lý tưởng giải thích Niết bàn, về chân tướng của Niết bàn thì tuy có nhiều nghị luận khác nhau, nhưng tựu trung có một điểm mà tất cả học phái đều nhất trí thừa nhận, đó là cảnh giới mà ở đây tất cả dục vọng của cá thể không còn tồn tại nữa.

Do đó, quan niệm về không đối với đạo giải thoát là một phương pháp trọng yếu. Đứng về phương diện thực tế mà nói thì quan niệm không của Bát Nhã cũng không ngoài phương pháp quan sát này. Về vấn đề đó trong kinh Bát Nhã có nhiều thuyết; hoặc nói là: vô si, vô trước, vô văn, vô tự là Bát Nhã (Thắng Thiên Vương, quyển thứ II); hoặc nói: vô tướng, vô nguyện, vô sinh, vô tác, vô nhiễm, tịch tĩnh là Bát Nhã (nguyên văn trong Tiểu phẩm Bát Nhã, trang 341).

Tóm lại, mục tiêu chính của Bát Nhã là xúc tiến chủ nghĩa không nhiễm trước. Như vậy, nếu đem kết quả các quan sát về mục đích tu dưỡng của Bát Nhã và kết quả cách

quan sát về nhận thức luận ở trên mà kết hợp lại thì thành ra hết thấy đều là không. Điểm này ta có thể coi là một chủ trương rất lớn.

3) Chân Không Diệu Hữu.

Như thế là Bát Nhã theo lập trường nhận thức luận và lập trường tu dưỡng, phủ định tất cả các sai biệt của mọi pháp mà chủ trương thuyết không. Vậy thì thế giới quan của Bát Nhã há chẳng phải là một luận thuyết vô vũ trụ để rồi đưa đến chủ nghĩa hư vô sao? Đó là câu hỏi thường được nêu ra và đại khái đa số cho là đúng, nhưng thật ra nhận xét đó chưa đánh trúng vào chủ ý của Bát Nhã. Đây là điểm ta không thể bỏ qua. Trong phạm vi biểu tượng và chính ở cảnh giới đó Bát Nhã mới biểu thị chủ ý của nó một cách đích thực.

Trước hết, đứng về phương diện nhận thức luận mà nhận xét thì Bát Nhã chủ trương rằng tất cả hiện tượng đều là biểu tượng của tâm ta, ngoài tâm tất cả đều là không. Tuy nhiên Bát Nhã không hoàn toàn phủ nhận sự tồn tại của hình nhi thượng học. Nói đến sự tồn tại thì tuy Bát Nhã không chấp nhận danh từ đó, song dù sao thì Bát Nhã cũng thừa nhận rằng dưới lớp hiện tượng có một cái gì bất biến bất động, mà cái bất biến bất động đó không thể dùng một danh từ nào thích hợp để diễn tả được, về mặt biểu tượng chỉ có thể gọi đó là cảnh giới khái niệm, như vậy, ngoài chữ “không” ra, không còn phương pháp nào khác để diễn tả cái chân ý của nó, nhưng cái không đó không phải là cái không trống rỗng, hư vô, chỉ toàn phủ định tính, mà là cái không linh động, cái không “Diệu Hữu”. Tuy cái không đó

cũng phủ định ý nghĩa hiện tượng, nhưng một khi đã đến Diệu Hữu thì lại căn đề của hiện tượng làm cho ý nghĩa đó chưa hiển trứ một cách rõ ràng, nhưng ở bề trong thì nó đã bao hàm đầy đủ, và cái thường được gọi là “sắc tức thị không, không tức thị sắc” chính là để biểu thị ý nghĩa đó. Tư tưởng Chân như của Bát Nhã, nếu đứng về phương diện nhận thức luận mà nói, thì thật sự đã xuất phát từ điểm này.

Lại đứng về phương diện tu dưỡng mà nói, Bát Nhã tuy căn cứ vào thuyết không mà xúc tiến chủ nghĩa không chấp trước như đã nói ở trên, nhưng không chấp trước ở đây không phải chủ nghĩa tu dưỡng lấy tiêu cực, ần tuẩn làm mục tiêu sinh hoạt, mà trái lại, không chấp trước vào bất cứ một việc gì để phát huy cái tinh thần hoạt động tự do vô ngại. Chẳng hạn, kinh Kim Cương nói: “Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm” đó là cực điểm tu dưỡng của Bát Nhã. Do đó ta thấy kinh Bát Nhã đã đạt qua được cái không để nói lên cái năng lực tự do của nó một cách khoáng đại. Thậm chí còn nói cái tác dụng vi diệu có thể lấp biển đời non, cái diệu lực có thể dung nạp trăm nghìn Tu di trong một sợi lông cũng đều do cái năng lực đại tự do đó mà thực hiện được.

Kinh Bát Nhã cũng đặt nặng vấn đề từ bi cứu khổ. Thế giới quan bình đẳng của Bát Nhã, về mặt luân lý, có thể nói là vì thương hết thảy chúng sinh mà thực hiện. Nói một cách đơn giản, sự tu dưỡng về không quán của Bát Nhã không phải chỉ là một cái gì tiêu cực, mà là một cái gì đầy tính chất tích cực, lấy sự thực hiện sai biệt giới một cách cụ thể làm mục đích. Nói cách khác, đối với sai biệt

giới cụ thể vận dụng tất cả mọi hoạt động Vô vi, vô tác để thực hiện Đệ Nhất Nghĩa Không, bình đẳng, vô sai biệt, đó là lập trường thực tiễn của Bát Nhã. Như vậy, Bát Nhã không phải lấy chủ nghĩa hư vô, hoặc vô vũ trụ luận làm chỗ lập cước, mà lập trường của Bát Nhã là từ Chân Không trở lại khẳng định hết thảy để thành lập Diệu Hữu. Nếu đứng về phương diện này mà nói thì Chân như quan của Bát Nhã đã căn cứ vào giá trị của sự hoạt động cụ thể vô ngại mà được đề xuất.

Tiết thứ tư:

CHÂN NHƯ QUAN CỦA BÁT NHÃ

1) Tài liệu về Chân như quan của kinh Bát Nhã.

Muốn nói đến toàn bộ lập trường của Bát Nhã, trước hết ta lại khảo sát về tư tưởng Chân như quan, mà muốn hiểu rõ tư tưởng đó lại cũng cần phải xét qua những tài liệu nghiên cứu của nó. Sở dĩ phải thế là vì chúng tôi muốn công hiến một chút tiện nghi cho những ai muốn nghiên cứu về vấn đề này một cách xa hơn.

Tương không cần nói ai cũng biết rằng trong Đại Tạng kinh có rất nhiều kinh Bát Nhã, nhưng trong đó bộ hoàn bị hơn cả là bộ Đại Bát Nhã gồm 600 quyển do Huyền Trang dịch. Ta có thể nói đó là bộ Bách Khoa toàn thư về loại Bát Nhã (ở đây không kể đến Nhân Vương Bát Nhã, vì bộ này có thể là kinh giả), có điều nên chú ý là mặc dầu kinh Bát Nhã có nhiều loại song về hình thức cũng như nội dung, Bát Nhã không phải bất đồng mà chỉ có sự sai khác về cách bàn luận rộng rãi hay tóm lược mà thôi.

Kinh Bát Nhã có 600 quyển chia làm năm phần.

Phần đầu (400 quyển đầu), phần hai (78 quyển kế tiếp), phần ba (59 quyển kế tiếp), phần bốn (18 quyển kế tiếp), và phần năm (10 quyển chót).

Trong số 600 quyển có hơn 500 quyển là sự tập hợp của một tổ chức đồng nhất các kinh văn và chỉ có sự sai khác ở chỗ nói rộng hay nói sơ lược mà thôi. Do đó, ta có

thể nói một cách tóm tắt rằng, về hình thức kinh Bát Nhã tuy to lớn, nhưng về nội dung tư tưởng thì lại rất giản dị. Quyển số tuy có tới mấy trăm, nhưng nội dung tư tưởng, nếu ta nắm bắt được một cách thích đáng và trọn vẹn của một bộ Bát Nhã nào đó, thì đại khái ta có thể suy ra manh mối của các bộ khác. Điều này cũng rất thích hợp với phương pháp sử dụng tài liệu trong việc nghiên cứu tư tưởng Chân như của kinh Bát Nhã.

Vậy thì tài liệu về Chân như trong số các bộ đó như thế nào? Điểm này trong kinh Bát Nhã tuy chỗ nào cũng nói đến Chân như quan, nhưng có một phẩm đặc biệt bàn luận về vấn đề này một cách đầy đủ đó là Chân như Phẩm (Tathata Parivartta). Tuy vậy, muốn khảo cứu Chân như quan của Bát Nhã ta cần phải thông qua toàn bộ, đó là điều tất nhiên. Song, như trên đã nói, trong nhiều bộ cũng có nhiều chỗ đại đồng, tiểu dị, cho nên muốn đơn giản thì chỉ cần nghiên cứu một phẩm Chân như nào đó cũng đủ, nhưng vấn đề được đặt ra là liệu theo phương châm đó có thích đáng không? Về điểm này tôi cho rằng phần thứ tư, tức là Tiểu phẩm Bát Nhã (nguyên điển: Astasahasrika Prajaparamita) thích đáng cả về nội dung lẫn địa vị lịch sử. Phần thứ tư này, trong các bộ Bát Nhã dù cho không phải là nguyên bản đi nữa, nó vẫn là một bộ kinh có tổ chức và có lẽ cũng là một bộ kinh cổ nhất. Ngoài ra, Đại Phẩm Bát Nhã (Đại Bát Nhã phần thứ hai: Pancavimsati sahasrika Pr.), Đại bản Bát Nhã (phần đầu của Bát Nhã Satasahasrika Pr.) chẳng qua chỉ là sự triển khai về nội dung của Tiểu phẩm còn chứa đựng nhiều tư tưởng liên quan đến triết học Bát Nhã Đại bản, Đại Phẩm trở lên, cho nên khi nghiên cứu

Chân như quan của Bát Nhã mà tài liệu trong Tiểu Phẩm làm căn cứ chủ yếu rồi thuận tiện tham khảo bốn phần kia, tức là Đại bản hoặc Đại Phẩm, ta có thể đạt đến mục đích nghiên cứu một cách đại thể. Thêm vào đó, những tài liệu bổ trợ cho vấn đề này ta cũng cần phải chú ý, đó là phần thứ năm trong Đại Bát Nhã (từ quyển 566 đến quyển 574), tức là Chân như quan của Thắng Thiên Vương Bát Nhã. Một khi đạt đến điểm đó rồi thì phương diện Diệu Hữu sẽ được tăng cường, và Chân như quan cũng sẽ được triển khai một cách rộng rãi, và ta sẽ thấy nó tương tự như chủ thuyết của kinh Lăng Già vậy.

Nếu đứng về phương diện lịch sử mà nhận xét, Thắng Thiên Vương Bát Nhã có lẽ là sản phẩm có sau hết tất cả năm phần đã nói ở trên, và có thể được coi là đại biểu cho tư trào Bát Nhã khi muốn chuyển hướng dần dần về phương diện “Hữu”. Bởi vậy, nếu muốn tìm hiểu sự phát đạt của tư tưởng Chân như, thiết tưởng ta nên bắt đầu từ Tiểu Phẩm, rồi lần lượt qua Đại Phẩm hay Đại bản, và tiến thêm bậc nữa đến Thắng Thiên Vương Bát Nhã. Ở đây, nếu ta muốn nghiên cứu Chân như quan, thật sự cũng phải theo lịch trình đó. Nói một cách dễ hiểu hơn, ta bắt đầu Tiểu Phẩm rồi chung kết ở Thắng Thiên Vương Bát Nhã.

2) Ý nghĩa của Chân như:

Bát Nhã tuy chủ trương chân tướng của vạn hữu tất kính là không, nhưng cái không đó không phải cái ngoan không, hư vô, tuy không thể dùng ngôn ngữ để diễn tả được, nhưng trên phương diện thể nghiệm, ít ra nó cũng là một năng tính hoạt động tích cực như đã được trình bày ở

trên. Song, nếu đem cái tuyệt đối không này mà phiên dịch ra nhận thức luận thì nó có thể được coi là tương đương với cái mà Khang Đức gọi là Ding-an-sich (sự vật tự nó như thế), và nếu nói theo hình nhi thượng học thì đó là bản thể của vạn hữu.

Vì muốn biểu thị cái ý nghĩa đó nên Bát Nhã một mặt gọi chân tướng của vạn hữu là không tính, mặt khác lại dùng nhiều danh từ khác như: pháp giới (dharmadhatu), chân tính (tattva), pháp-bất-biến-tính (dharmaniya-mata), thực tế (bhutakoti), tự tính (svabhava-prakti) v.v...

Nhưng đặc biệt có một danh từ mà Bát Nhã rất hay dùng, đó là Chân như (tathata). Chân như là một danh từ trừu tượng mà Bát Nhã dùng mục đích muốn biểu thị cái bản nguyên hoặc pháp tắc bất biến của hiện tượng vốn tồn tại như thế. Về ý nghĩa này, cách thuyết minh của Bát Nhã giống như Áo Nghĩa Thư dùng một chữ Phạm vậy. Tuy Áo Nghĩa Thư nói: “không phải không phải” (neti neti), nhưng cuối cùng vẫn phải dùng một chữ “Tat” (cái ấy) để biểu thị sự tồn tại tích cực của vạn hữu, đó là điểm tương đồng rất thú vị.

Dĩ nhiên theo Bát Nhã thì những danh từ tích cực đó chẳng qua cũng chỉ là tên khác của cái “không”, vì một khi đạt đến chỗ cùng cực rồi thì Chân như cũng tức là phi Chân như (atathata), tự tính tức phi tự tính (asvabhava). Lập trường đó tuy có vẻ như phủ định hoàn toàn, nhưng mọi người đều biết, bản thể của vũ trụ nếu cho là giống một vật gì cũng không đúng, mà không, như đã nói ở trên, không phải cái không trống rỗng (không hư). Nói một cách khác,

quan niệm về không của Bát Nhã có thể được coi là phương pháp duệ trí về hình nhi thượng học của ta. Do phương pháp này, cuối cùng đạt đến một cảnh giới đại khái có thể được mệnh danh là "Chân như pháp giới có thực tại tính tích cực". Chính đó là điều mà trong kinh Thắng Thiên Vương Bát Nhã đã nói: "Lấy tâm kính trọng tu tập hạnh không; tu tập hạnh không nên xa lìa mọi chỗ thấy, xa lìa mọi kiến hoặc, nên tu hành chính đạo nên thấy được pháp giới" (Đại Bát Nhã quyển 567, Đại Chính Tạng quyển 7, trang 929, phần giữa).

Trở lại, ta thấy Chân như của Bát Nhã thật ra chỉ là tên khác của chữ không, cho nên nói là Chân như pháp giới, đứng về quan niệm không, không phải mang một ý nghĩa đặc biệt nào cả, nhưng về cách thay đổi dụng ngữ thì ít ra trên lịch sử tư tưởng Đại thừa, nó cũng ngầm chứa một ý nghĩa hết sức hệ trọng, đó là điểm ta cần ghi nhận.

Lập trường của Bát Nhã tuy là Chân Không Diệu Hữu, nhưng nếu chấp trước chữ không một cách thái quá thì tư tưởng đó tự nhiên sẽ khuynh hướng về mặt tiêu cực, mà về sau chủ trương của phái Trung Quán, tuy về nội dung thì giống nhau, nhưng do cách dùng lời khác biệt nên gọi là pháp tính, Chân như, thực tướng, thật đã giúp ích nhiều về mặt quan sát Diệu Hữu. Chẳng hạn Chân như quan của Khởi Tín Luận ít ra cũng đã lấy Bát Nhã làm điểm xuất phát để quan sát. Kinh Bát Nhã dùng danh từ Chân như để triển khai về mặt Diệu Hữu. Đó là lý do tại sao khi nghiên cứu tư tưởng Bát Nhã, ngoài thuyết "không" ra, còn phải lưu tâm đến Chân như quan một cách đặc biệt.

3) Tương đương của Chân như.

Kinh Bát Nhã thuyết minh Chân như như thế nào? Về điểm này, trong kinh Bát Nhã có nhiều cách, nhưng trước khi đề cập đến nó, ta hãy phải hiểu thế nào là Chân như đã. Theo Bát Nhã thì Chân như là cảnh giới do quan niệm không mà đạt tới, cho nên tuy nói là bản tính của hết thảy các pháp, nhưng thực thì chỉ chuyên đứng về phương diện nguyên nhân chung cùng (Final cause) mà nhận xét. Nghĩa là gạt bỏ mọi hiện tượng giả hiện mà chỉ chú trọng đến cái bản tính bất biến bất động, thường hằng, an trụ mà thôi, nhưng cái bản tính đó làm thế nào để hiển hiện trong thế giới hiện tượng? Đến đây lại nảy sinh ra một vấn đề mà ta cần chú ý, đó là vấn đề năng động nguyên nhân (efficient cause). Nếu nói theo danh từ chuyên môn thì Chân như quan của Bát Nhã chỉ thiên trọng về mặt Chân như bất biến, chứ về phương diện Chân như tùy duyên thì vẫn chưa đề cập đến. Đó là Chân như quan của Bát Nhã, nếu đứng về phương diện triết học mà nói thì Chân như quan chưa phải là sản phẩm hoàn toàn. Tuy nhiên trong đó cũng có hàm súc một phần nào về mặt tùy duyên, và như vậy, nếu đứng về phương diện tổ chức mà nói, thì triết học tùy duyên, đến một trình độ nào đó, cũng đã được thành lập rồi.

Hiểu như thế rồi, nếu lại trưng ra văn hiến mà nhận xét Chân như quan của Bát Nhã thì như đã được trình bày ở trên, tuy có nhiều tài liệu, nhưng theo tôi, tài liệu hoàn bị hơn cả là một đoạn trong Thắng Thiên Vương Bát Nhã. Đoạn kinh hơi dài, nhưng cũng xin trích dịch ra đây để độc giả tiện viện tham khảo.

“... Lúc đó Tôi Thắng lại bạch Phật rằng:

- Bạch Thế Tôn, thế nào gọi là pháp giới?

Phật trả lời:

- Nay Tôi Thắng Thiên Vương! Pháp giới là tính không hư vọng.

- Bạch Thế Tôn, thế nào là tính không hư vọng?

- Tính không hư vọng là cái tính không biến dịch.

- Thế nào là tính không biến dịch?

- Tức là Chân như của vạn pháp.

- Bạch Thế Tôn, Chân như của vạn pháp là gì?

- Ông nên biết Chân như rất thâm diệu, chỉ có thể dùng trí (chân quán trí) mà trực nhận chứ không phải dùng lời nói mà diễn tả được. Tại sao vậy? Vì Chân như của vạn pháp vượt ra ngoài văn tự, xa lìa vòng ngôn ngữ, tất cả lời nói không thể nào miêu tả được. Ngoài cả mọi sự lý luận, tuyệt hết mọi sự phân biệt, không có thủ, không có bị, xa lìa mọi hình tướng, tìm xét cũng không được, không còn trong vòng ngu phu, vượt ra ngoài mọi ma sự, xa lìa các chướng hoặc, không thể dùng thức mà biết được, nó trụ ở chỗ vô sở trụ, vắng lặng, trong sáng: không có ngã, tìm không thể được, không lấy không bỏ, không nhiễm không trước, trong sạch không bợn, tối thắng đệ nhất tính thường bất biến, dù có Phật ra đời hay không, cái tính đó vẫn thế. Nay ông Thiên Vương! Đó là pháp giới vậy.

Tôi Thắng Thiên Vương lại bạch Phật:

- Bạch Thế Tôn, làm cách nào để chứng được pháp giới đó?

- Chỉ khi nào có được cái trí Bát Nhã xuất thế và cái trí không còn phân biệt mới có thể chứng được cái pháp giới ấy.

- Bạch Thế Tôn, giữa nghĩa “chứng” và “được” có gì sai khác?

- Cái trí Bát Nhã xuất thế có thể thấy một cách đúng đắn như thật thì gọi là “chứng”, còn trí không phân biệt thì có thể thông đạt, cho nên gọi là “được” (Kinh Đại Bát Nhã, quyển 567, Đại Chính Tạng quyển 7, tờ 929, phần trung và hạ).

Căn cứ vào đoạn kinh trên đây thì Chân như của các pháp dù có Phật ra đời hay không nó vẫn là cái thực tính không biến dịch (ở đây ta có thể liên tưởng đến thuyết Tứ Đế Chân như của Phật giáo Nguyên thủy). Song cái thực tính đó không thể khái niệm và nhận thức được, duy chỉ nhờ vào cách tu đạo, dùng trí tuệ siêu việt mà trực quán thì mới chứng được, đó là điểm then chốt của đoạn văn trích trên đây. Đối với vấn đề luận cứu thì cách trình bày trên đây rất có trật tự, và có thể được coi như hoàn bị nhất trong những cách thuyết minh về Chân như của kinh Bát Nhã.

Đề cập đến cái tướng của Chân như, luận Khởi Tín nói: “Từ xưa tới nay, nó xa lìa mọi hình tướng ngôn ngữ, văn tự và tâm duyên”; và “duy chỉ dùng trực quan mà thể nghiệm”. Như vậy, ta thấy ý nghĩa trong đoạn kinh trên với câu nói trong luận Khởi Tín hoàn toàn giống nhau. Theo tôi có lẽ cách thuyết minh của luận Khởi Tín đã chịu ảnh hưởng rất nhiều của đoạn kinh trên.

Như vậy, Bát Nhã lập một Chân như duy nhất hay lập nhiều Chân như? Điểm này nếu nhận xét theo những văn hiển của Bát Nhã thì hình như lúc đầu Bát Nhã chủ trương hết thảy các pháp đều có chân như thực tính. Chẳng hạn về Ngũ Uẩn thì có sắc Chân như (Rupata - thata), thụ Chân như (Vedanatathata) cho đến thức Chân như (Vijnanatathata) v.v... Thậm chí còn nói ở Như Lai có Chân như của Như Lai, ở Tu Bồ Đề có Chân như của Tu Bồ Đề. Theo ý nghĩa đó Chân như quan của Bát Nhã có vẻ hơi giống quan niệm của Plato, vì Plato theo nguyên hình của các hiện tượng để suy cứu đến cái thường tính của quan niệm giới, ta có thể cho đó là một tương pháp tương đồng với Bát Nhã, mà về sau Duy Thức Tông lập ra nhiều Chân như chắc chắn cũng đã phát xuất từ điểm này.

Như tôi đã trình bày qua ở trên, Chân như quan của Đại chúng bộ đã khuynh hướng thống nhất các Chân như quan thành một Chân như duy nhất. Thế mà Bát Nhã, nếu so sánh với tư tưởng của Đại chúng bộ thì cấp tiến hơn nhiều, tại sao lại chưa có sự thống nhất ấy? Điểm này, nếu ta lưu tâm khảo sát, ta sẽ thấy Bát Nhã cũng đã biểu thị khuynh hướng thống nhất ấy trong nhiều kinh văn. Chẳng hạn phẩm Chân như thứ 16 trong Tiểu Phẩm Bát Nhã nói: “Chân như của Như Lai và Chân như của hết thảy các pháp đều như nhau, không sai khác”, “Chân như của Như Lai và Chân như của Tu Bồ Đề là một”. Lại nữa: “Chân như của Như Lai tức là Chân như của hết thảy các pháp; Chân như đó là duy nhất, không có một Chân như thứ hai (Yacatathagatatathata yacasarvadharmatathata eka cva csa tathata advaya. Mitra's edition P.3).

Điểm này có vẻ triệt để tương đồng với Áo Nghĩa Thư, vì Áo Nghĩa Thư chủ trương: Phạm (Đại ngã) là duy nhất, không có cái thứ hai (ekameva advitiyam).

Lại nữa, Tiểu phẩm thứ 17 cũng nói một cách tương tự: “Này Tu Bồ Đề! Hoặc là phàm phu, Thanh văn, Duyên Giác, cho đến Phật, hết thấy đều không ngoài Chân như. Chân như đó là một, không sai khác, không biến dị, không phân biệt, ngộ nhập Chân như pháp tính (Nguyên điển trang 322, Đại Chính Tạng quyển 8, tờ 638, phần trung và hạ)”.

Theo những ý nghĩa trên đây thì chỉ trên vấn đề hiện tượng mới chia ra Như Lai, Tu Bồ Đề, Thanh Văn, Duyên Giác v.v... và tựa hồ như nhất nhất đều có bản tính Chân như riêng biệt, nhưng trên vấn đề thật tại thì chỉ có một Chân như đồng nhất, hết thấy đều quy về bản tính chung cùng, hết thấy đều ở trong Chân như, bình đẳng không sai khác. Tóm lại, nếu nói theo Khởi Tín Luận thì Chân như đó là cái đại tổng tướng của nhất pháp giới, là điểm mà cuối cùng Bát Nhã không đạt đến được thì chưa phải là trọn vẹn.

Cứ theo những ý nghĩa ấy thì Chân như quan của Bát Nhã có vẻ giống khái niệm của Plato, nhưng theo tôi nó có thể được coi như gần với quan niệm thực tại duy nhất của phái Tân Plato, duy có điểm khác biệt là: phái Tân Plato đem cái quan niệm giới tạp đa của Plato tổng hợp thành một thực tại duy nhất để nói rõ về sự khai triển của hiện tượng, điểm này Bát Nhã vẫn chưa đạt đến (Chân như của Khởi Tín Luận đã đạt đến điểm này).

Đến đây tưởng cũng cần phải nói qua về đương thể của Chân như: kinh Bát Nhã nhận xét thế nào về sự quan hệ giữa Chân như và tâm tính? Nói một cách khác, Khởi Tín Luận đặc biệt gọi Chân như là tâm Chân như, tuyệt đối tâm để giải thích Chân như, vậy kinh Bát Nhã có đứng trên lập trường đó để giải thích không. Đứng về mặt biểu hiện mà nói, nếu căn cứ theo Bát Nhã thì Chân như là một cái gì tồn tại ngoài vòng ngôn ngữ, không thể nghĩ bàn được, bởi thế không thể bảo nó là tâm hay vật. Tuy nhiên, nếu đi sâu vào bề trong mà suy luận theo lập trường Bát Nhã, hoặc căn cứ theo những đoạn văn tản mát ở nhiều nơi mà nói, thì Chân như của Bát Nhã chủ yếu là tâm Chân như, chung quy không ngoài bản tính của tâm.

Trước hết hãy nhận xét về mặt văn hiển. Phẩm Thâm Thâm Nghĩa thứ 19 trong Tiểu Phẩm (Nguyên điển trang 555) có một đoạn đối thoại giữa Phật và ông Tu Bồ Đề về quan hệ giữa Chân như với Tâm (Citta). Đoạn đối thoại này tuy không phải là một chứng minh trực tiếp, nhưng nó có thể giúp ta rất nhiều trong việc nghiên cứu, bởi thế tôi xin trích dịch ra đây để độc giả tiện theo dõi.

“... Phật hỏi:

- Nay ông Tu Bồ Đề! Theo ông thì Chân như có sâu xa không?

- Bạch Thế Tôn, rất sâu xa.

- Theo ông thì trong Chân như có tâm không?

- Thừa không.

- Như vậy ông có cho rằng tâm tức là Chân như không?

- Thưa không.

- Nếu thế thì ông cho tâm là Chân như là hai cái khác nhau?

- Bạch Thế Tôn cũng không phải thế...”

Căn cứ theo ý nghĩa trên đây thì tâm và Chân như không phải một cũng không phải khác (phi nhất, phi dị), nhưng lập trường của Bát Nhã, nếu tìm hiểu đến mối quan hệ giữa cái phi nhất, phi dị đó thì rất rõ tâm tính là Chân như. Đó là điểm ta không thể bỏ qua. Bởi lẽ khi nói đến tâm thì chủ yếu là chỉ cái tâm hiện tượng, cho nên nếu nói là một cũng không được, mà nói khác cũng thỏa đáng. Song tiến thêm một bước nữa mà tìm bản tính của tâm thì cái bản tính đó phải là một vật gì mà Bát Nhã gọi là Chân như: đó là lý do lập trường Chân như quan của Bát Nhã, còn về thuyết Tâm Tính Bản Tịnh thì Bát Nhã cũng cho rằng tâm tính vốn trong sạch, nhưng chỉ vì phiền não che lấp trở thành mê mờ (xin coi Phẩm Pháp Tính trong Thắng Thiên Vương Bát Nhã).

Tâm tính mà Bát Nhã chủ trương ở đây không phải chỉ thuộc phạm vi tâm tính cá nhân, mà cái tâm thanh tịnh đó còn là nguồn gốc của tất cả các pháp thanh tịnh, về điểm này tôi lại xin trích dịch một đoạn đối thoại nữa giữa Phật và ông Tu Bồ Đề trong phẩm Thanh Tịnh thứ 8 của kinh Phật mẫu Bát Nhã Tiểu Phẩm (Nguyên điển Phạm ngữ trang 188-189).

“... ông Tu Bồ Đề hỏi:

- Bạch Thế Tôn, Tự ngã (atman) thanh tịnh cho nên sắc thanh tịnh?

- Đúng thế.

- Bạch Thế Tôn, Tự ngã thanh tịnh nên thụ, tưởng, hành thanh tịnh; Tự ngã thanh tịnh nên thức thanh tịnh; Tự ngã thanh tịnh nên quả thanh tịnh; Tự ngã thanh tịnh nên hết thảy trí đề thanh tịnh; Tự ngã thanh tịnh nên không có gì để được, không có gì để chứng. Tự ngã vô biên nên sắc cũng vô biên; Tự ngã vô biên nên thụ, tưởng, hành, thức cũng vô biên.

- Rất đúng!”

Trên đây là ý kiến của ông Tu Bồ Đề nhận định từ sự thanh tịnh vô biên của Tự ngã mà chủ trương hết thảy các pháp đều thanh tịnh vô biên, và Đức Phật đã hoàn toàn tán đồng ý kiến đó. Như vậy ta thấy rằng sự thanh tịnh vô biên của vũ trụ hoàn toàn dựa trên sự thanh tịnh vô biên của Tự ngã. Nếu nói theo lập trường của Bát Nhã thì cái Tự ngã đó tức là cái Tâm Chân như vậy.

Nhưng trong Bát Nhã vẫn chưa có được sự thống nhất về Chân như như tôi đã trình bày ở trên, tuy nhiên, nếu Chân như được coi là tâm tuyệt đối thì không những nó đã bao hàm được cả đại tổng tướng của một pháp giới, mà còn bao hàm cả bốn đức thường, lạc, ngã, tịnh nữa. Theo tôi đây không phải là một nhận xét quá đáng. Hơn nữa, Bát Nhã thường nói đến danh từ Như Lai, (Atahatata), mà Như Lai tức là từ Chân như mà ra, còn trong Thắng Thiên Vương Bát Nhã thì Chân như lại còn được gọi là Pháp thân (dharmakaya). Đến Khởi Tín Luận thì Chân như và Pháp

thân lại được coi là một, nghĩa là ngoài cái tâm tuyệt đối duy nhất ta không có một Chân như nào khác tồn tại. Đây là tài liệu chứng minh rất cụ thể.

Lại nữa, đứng về phương diện nhận thức luận của Bát Nhã mà nói thì, như tôi đã nói ở trên, Bát Nhã coi hiện tượng giới chỉ là sản vật của sự chấp trước của ta mà có. Song bản tính Chân như của hiện tượng thì chung cục cũng không ngoài cái tâm tính căn bản của sự chấp trước và biểu tượng, bởi vì hết thảy hiện tượng trong vũ trụ đều do tâm tạo tác và Chân như của hiện tượng tức là Chân như của tâm, ngoài tâm ra ta không thể tìm kiếm Chân như ở nơi nào khác.

Như vậy, nếu theo giáo chứng, lý chứng mà tìm cầu chân tướng của Chân như thì Chân như của kinh Bát Nhã chung cùng có thể coi là cái tâm tuyệt đối duy nhất và tư tưởng “duy thị nhất tâm cố danh Chân như” của Khởi Tín Luận có thể nói đã phát xuất từ tư tưởng Bát Nhã. Do đó, nếu giải thích theo một cách khác thì ta có thể cho rằng Chân như đa nguyên của Bát Nhã chẳng qua cũng chỉ là cái hình tướng sai khác của cái tâm tuyệt đối duy nhất, thường hằng bất biến đó mà thôi.

4) Chân như bản nguyện của hiện tượng.

Chân như của kinh Bát Nhã như đã nói ở trên, chủ yếu là đứng trên lập trường lý thể hoặc lý niệm bất biến bất đầu mà giải thích. Theo danh từ chuyên môn là lấy bất biến Chân như làm chủ. Do đó tư tưởng coi Chân như là bản thể của hiện tượng tuy đã được thành lập, nhưng trong kinh Bát Nhã, tư tưởng đó đã được triển khai như thế nào? Cái gọi là

Chân như tùy duyên là một vấn đề vẫn còn lơ mờ, và chính vấn đề đó sau này Khởi Tín Luận đã đặt thành một vấn đề chủ yếu. Bởi lẽ đặc trưng Chân như quan của Khởi Tín Luận là thuyết minh về phương diện tùy duyên. Điểm này, như đã nói ở trên, tuy dựa vào bản thể của vạn hữu để kiến thiết một thế giới lý niệm, nhưng trong thế giới lý niệm đó vạn hữu sinh khởi như thế nào? Về vấn đề này vẫn còn nhiều suy luận, và lập trường Bát Nhã và Khởi Tín Luận đại khái cũng giống nhau, nhưng đã lấy Chân như làm bản thể của vạn hữu thì về nhu cầu luân lý nếu không thuyết minh rõ điểm đó thì quyết không thể nào nắm bắt được ý nghĩa của bản thể. Đó là điểm mà trong Chân như quan của Bát Nhã đã cố đạt đến, song vẫn chưa thực hiện được. Tuy nhiên đó vẫn là một điểm trọng yếu trong lịch trình phát triển của tư tưởng Chân như sau này.

Nếu căn cứ vào văn hiến thì trong Tiểu Phẩm vẫn chưa nói đến tư tưởng vạn hữu từ Chân như phát sinh. Chẳng hạn trong phẩm Pháp Tính (kinh Đại Bát Nhã quyển 569) nói:

“Các pháp tuy sinh Chân như bất động; Chân như tuy sinh ra các pháp nhưng Chân như không sinh, đó gọi là Pháp thân” (Đại Chính Tạng, quyển 7, tờ 937).

Xin lấy một thí dụ nữa, trong phẩm Hiện Tướng (Đại Bát Nhã, quyển 567) có đoạn nói:

“... Thiên Vương nên biết, ví như nước từ chỗ cao chảy xuống chỗ trũng, Bát Nhã Ba La Mật cũng lại như thế, hết thấy các thiện pháp trong thế gian đều từ Chân như pháp giới mà ra” (Đại Chính tạng, quyển 7, p.937).

Theo ý nghĩa của đoạn kinh trên đây thì Chân như tuy bất biến nhưng lại có thể sinh khởi các pháp, thế gian này đã xuất phát từ Chân như, đó là điểm ta cần phải lưu ý. Ý nghĩa đó tuy chưa hẳn đã lộ rõ, nhưng ta có thể thấy cái manh nha của tư tưởng Chân như tùy duyên đã bắt đầu phát hiện. Dĩ nhiên ai cũng biết rằng từ giai đoạn này trở lên. Chân như quan của kinh Bát Nhã, vì chưa có một sự giải thích tường tận về cái tướng tùy duyên cho nên không khảo sát đến vấn đề đó tuy có chỗ chưa rõ ràng lắm, nhưng dù sao đi nữa thì Chân như quan của Bát Nhã đến đây, không nhiều thì ít, cũng đã có khuynh hướng về phương diện tùy duyên rồi. Đó là một sự thật không còn hoài nghi. Chẳng hạn Khởi Tín Luận cho cái lý do của Chân như tùy duyên là do “hốt nhiên một niệm vô minh sinh khởi”, điểm này tưởng không cần nói ai cũng biết rằng kinh Bát Nhã vẫn chưa nói đến, nhưng nếu suy cứu cho thật tỉ mỉ thì ta sẽ thấy thuyết đó vẫn đã có sẵn trong Bát Nhã. Trước hết xin dẫn chứng nhận thức luận của Bát Nhã.

Theo Bát Nhã, thế giới của chúng ta đây vốn lấy vô minh làm căn bản, rồi do chấp trước và biểu tượng hỗ tương kết hợp mà sản sinh ra. Lấy đó là bản thể để diễn đạt thuyết Chân như thì cái thế giới hiện tượng này rốt cục chỉ là đám mây vô minh che lấp Chân như, mà đám mây lại do kết quả của một hình thái nhất định nào đã nằm sẵn ngay trong Chân như sản sinh ra, và đám mây đó không có gì khác hơn là sự chấp trước vào biểu tượng, cho nên chung cục ta có thể quy kết nó vẫn là “hốt nhiên một niệm vô minh sinh khởi” của Khởi Tín Luận.

Như vậy, mặc dầu, Chân như của kinh Bát Nhã chủ yếu đứng về phương diện bất biến, song trong đó vẫn có xu hướng về mặt duyên khởi, nếu suy cứu đến cùng ta thấy nó vẫn phù hợp với cách giải thích của Khởi Tín Luận, mà điều này, trong lịch sử tư tưởng Phật giáo, có một ý nghĩa đặc biệt trọng yếu mà từ trước đến nay chúng ta thường không chú ý mấy về sự quan hệ giữa tư tưởng thì nay, không nhiều thì ít, chúng ta đã phát hiện được.

Nói cho dễ hiểu hơn, Chân như tùy duyên luận của Khởi Tín Luận cũng lấy tư tưởng của Bát Nhã làm bối cảnh, đó là điều không thể không thừa nhận. Nếu lại hạn cuộc ở lập trường Chân như luận mà nói thì như đã nhắc đi nhắc lại nhiều lần, Khởi Tín lấy Chân như duyên khởi làm đặc trưng, nhưng Du già (tức Pháp Tướng Tông) thì lại nói Chân như yên nhiên không tạo tác các pháp, không có sức phát triển vạn hữu, và như vậy, đã trở thành sự tranh luận trường kỳ của hai phái.

Bây giờ theo Chân như quan của Bát Nhã mà quyết định thì Chân như quan của Pháp Tướng Tông tuy gần với Bát Nhã, nhưng Chân như quan của Khởi Tín Luận, thì như đã nói ở trên, cũng đã nằm trong Bát Nhã, vì thế mà Bát Nhã là uyên nguyên của cả hai phương diện này. Do đó, như một phái theo Huyền Trang nói rằng, tại Ấn Độ không có tư tưởng Chân như tùy duyên là một điều vô cùng lầm lẫn. Ngoài ra, từ vấn đề này mà suy cứu đến các vấn đề khác còn rất nhiều điểm cần phải được thuyết minh, nhưng sợ quá phiền tạp cho nên chỉ xin nói sơ lược thế thôi.

5) Ý nghĩa về *Phiếm Thần Quan* của *Bát Nhã*.

Trở lên chúng tôi đã trình bày một cách đại thể về Chân như quan của kinh Bát Nhã, nhưng vẫn còn một vấn đề mà thiết tưởng cũng cần phải bàn thêm, đó là vấn đề ý nghĩa Phiếm thân quan của Bát Nhã. Dĩ nhiên, vấn đề này tuy đã được đề cập đến ở nhiều chỗ, nhưng tôi muốn đem đúc kết lại ở mục này cho có mạch lạc hơn.

Như đã nói nhiều lần, Bát Nhã cho rằng hiện tượng giới là sản phẩm của mê vọng, có đầy rồi không đầy, như chớp nhoáng, như chiêm bao. Căn cứ vào đó, ta thấy thế giới quan của Bát Nhã hiển nhiên là Vô vũ trụ luận (Acosmism), Duy hiện tượng luận (Phenomenalism), hay tiến thêm một bậc nữa là Ảo tượng luận (Illusionism). Tóm lại, khi mang cặp kính vô minh mà nhận xét thì cái ý nghĩa hoặc giá trị của thế giới không ngoài việc phá màn vô minh để đạt đến cảnh vực đại Tự giác. Theo Bát Nhã, thế giới này là do tâm ta tạo nên. Cái tâm đó lấy ngã chấp, ngã dục làm nền tảng, tùy theo sự sinh hoạt phân liệt mà thế giới này cũng phân biệt do đó thiếu hẳn vĩnh viễn tính và phổ biến tính.

Nhưng, nếu lại lấy bất biến động Chân như làm lập trường để bình giá thế giới này, thì cùng với lập trường trên đây nó đã biểu hiện một ý nghĩa hoặc giá trị hoàn toàn bất đồng.

Về lập trường bất biến, bất động, giả sử, thế giới này là do vô minh mà có thì ít ra trong vô minh, Chân như tự nó cũng có một quy định. Và lại, khi đã phá tan được màn vô minh, thì lập tức đã thấy được tự thể của Chân như và như thế thì tất cả mọi hiện tượng chẳng qua cũng chỉ là những

biểu tượng khác nhau của Chân như mà thôi. Đến đây ta thấy thế giới quan Phiếm thần của Bát Nhã đã thành hình, và như vậy kinh Bát Nhã và thế giới quan của Duy tượng luận rất giống nhau.

Nhận xét theo quan điểm trên đây, ta có thể nói mê cũng được mà ngộ cũng được, nhưng nếu nói theo Đệ nhất nghĩa thì mê cũng không có mà giác ngộ cũng không có. tại sao? Vì tuy gọi là Chân như như đã nói ở trên, căn cứ theo Bát Nhã, rốt cục không ngoài cái tâm tuyệt đối của ta. Cho nên kinh Bát Nhã nói “Bồ tát nên nghĩ như thế này: ta nên độ cho vô lượng vô số chúng sinh đến cảnh Niết bàn. Tuy độ cho chúng sinh như thế nhưng đừng bao giờ có ý tưởng là đã độ chúng sinh cả, mà cũng không một chúng sinh nào được đến Niết bàn cả. Vì sao vậy? Vì hết thảy pháp tính bản lai vẫn như thế, xa lìa mọi tạo tác (Tiểu Phẩm, nguyên điển p.20, Đại Chính Tạng, quyển 8, p.590).

Tại sao lại như thế? “Hết thảy chúng sinh bản lai thanh tịnh” đó là câu trả lời thông thường của Bát Nhã. Về ý nghĩa này, trong phẩm Đại Như của Đại Phẩm Bát Nhã (Đại Trí Độ luận quyển 72, Long Thụ đã giải thích như sau:

“Trong Bát Nhã Ba La Mật có lúc phân biệt các pháp là không thuộc về phần thiện (nông cạn), có lúc lại nói các pháp thế gian tức cũng như Niết bàn thuộc phần thâm (sâu xa); các pháp có sắc tướng đều là Phật pháp”.

Ta có thể nói sự giải thích trên đây thật đã đúng với chân lý của Bát Nhã. Tóm lại, thế giới quan của Bát Nhã được thành lập do nhu cầu của hai phương diện:

a) Lập trường hướng thượng. Muốn đạt đến một thế giới đại tự do thì trước tiên phải phủ định hết thảy mọi hiện tượng, đó là lập trường “không”, nhưng một khi đã phủ định đến cực điểm thì tất nhiên nó lại trở thành một sự đại khẳng định (dĩ nhiên đã được canh tân), và đó là Chân như pháp giới.

Lấy đó làm điểm xuất phát để tìm cầu ý nghĩa của thế giới ấy là:

b) Lập trường hướng hạ, nhưng đến đây thì căn bản đã là khẳng định rồi, cho nên hết thảy đều đã được khẳng định. Thế giới quan phiếm thần về thực tướng của các pháp chính đã được thiết lập trên căn bản này. Vấn đề này nếu đứng về phương diện cá nhân tu chứng mà nói thì cần diệt trừ hết thảy mọi biểu tượng để biến thành một năng động thái thuận tụy rồi nhờ sự tu dưỡng mà có thể chứng nghiệm được. Song nếu đứng về phương diện nghiên cứu giáo lý mà nói, nhất là kinh Bát Nhã, thì vấn đề đó thật vẫn chưa được hoàn thành. Bởi thế ta thấy các giáo phái Đại thừa đã lần lượt xuất hiện mà đa số đều lấy Bát Nhã làm điểm xuất phát, mục đích muốn hoàn thành tư tưởng hệ của Bát Nhã về mọi phương diện. Chẳng hạn như tư tưởng của Bát Nhã về mọi phương diện. Chẳng hạn như tư tưởng “thế gian tướng thường trụ” trong kinh Hoa Nghiêm; lập trường phiền não tức Bồ Đề” của Thiền Tông, cho đến Tịnh Độ pháp môn trong Di Đà Bản Nguyện v.v... nếu truy nguyên ra thì tất cả tư tưởng kể trên đều đã phát xuất từ Bát Nhã, tức là không ngoài việc triển khai “Điều Hữu quan của Bát Nhã để đạt đến điểm mà Bát Nhã chưa hoàn thành.

Chương thứ sáu:
THIỀN VÀ Ý NGHĨA TRIẾT HỌC

Tiết thứ nhất:
Ý NGHĨA CỦA THIỀN

Muốn thảo luận về vấn đề này trước hết cần phải có một ý niệm khái quát về Thiền, nếu không thì sự thảo luận sẽ thiếu hẳn cơ sở.

Nói đến Thiền không phải chỉ đặc biệt đề cập đến cái gọi là Thiền Tông mà trong đó có nhiều loại khác nhau. Thiền là dịch âm của chữ Phạn dhyana và chữ Pali - jhana, nói đủ phải là Thiền na.

Nghĩa gốc của chữ dhyana là tư duy hay tịnh lự, nhưng trong lịch sử văn hóa Ấn Độ, cách dùng này không phải nhất định mà dường như còn có nhiều nghĩa khác. Phái Du Đà trong sáu phái đặt Thiền vào vị thứ bảy trong tám cấp tu hành. Tiểu thừa Phật giáo lập ra Tứ Thiền mà trong các loại Thiền, Tứ Thiền được gọi là một hành pháp đặc định. Đến Đại thừa thì trong Thiền na ba la mật bao hàm tất cả các loại Thiền. Tóm lại, cách sử dụng về ngôn ngữ tuy không đồng nhất, nhưng đến bản chất của Thiền thì chủ yếu làm cho cái tâm chuyên chú vào một cảnh giới hay

chuyên tư duy vào một sự kiện nào đó. Nếu phải miễn cưỡng chia thành cấp bậc thì Thiền và Tam Muội (samdhi) tuy có khu biệt, nhưng trên đại thể thì Tam Muội hay Thiền na cũng đều là một, nghĩa là dùng phương pháp quán tưởng để khiến cho cái tâm chuyên chú vào một sự kiện thì gọi là Thiền hoặc Tam Muội. Đó là một giải thích tổng quát và có thể được coi là ổn thỏa. Thuyết Bát chính đạo của Phật giáo nguyên thủy, chính định thứ tám là samyaksamadhi, cho nên khi nói Tam Muội tức là chỉ tất cả các phương pháp tu hành thuộc Thiền na một cách khái quát. Đến Đại thừa khi lập ra Lục Độ thì độ thứ năm là Thiền na ba la mật cũng lại đại biểu cho quan niệm đó.

Xem thế đủ biết khi nói đến Thiền là ám chỉ tất cả lối tu theo phép Thiền quán. Bởi thế, ở đây khi đề cập đến ý nghĩa của Thiền, tôi muốn căn cứ vào nghĩa rộng phổ thông đó. Thiền Tông được gọi là Thiền, về hình thức, ít ra cũng căn cứ vào định nghĩa bao quát trên đây, đó là điểm cần phải lưu ý. Các nhà học giả của Câu Xá luận nói một cách vụng về rằng Thiền chỉ hạn cục trong Tứ Thiền mà thôi; rồi đến các nhà nghiên cứu Du Đà phái thì lại so sánh một cách hời hợt rằng Thiền thấp kém hơn Tam Muội. Những nhận xét trên đây có lẽ là những sự kiện được thêm thắt vào sau này, bởi vậy ở đây tôi muốn trình bày sơ lược về Thiền trước đã.

Phép tu Thiền tuy là một phép tu toàn nhất cho thân, tâm tương ứng, nhưng nếu phân tích ra mà khảo sát thì nó đã thành hai phương diện, phương diện hình thức và phương diện nội dung.

Về mặt hình thức thì trước hết phải làm cho thân thể yên tịnh, đoan nghiêm để giúp cho tinh thần được thống nhất, đó là cách tu luyện thân thể. Đây là hình thức phổ thông đối với tất cả lối tu Thiền, mà nó cũng là yếu tố hết sức trọng yếu, nếu không có nó thì phép tu Thiền sẽ không thành tựu được.

Nhưng nghĩa căn bản của Thiền không phải cốt ở sự thống nhất tinh thần, bởi lẽ sau khi đã thống nhất tinh thần mà không tư duy về một sự kiện hoặc một cảnh giới nào đó thì ý nghĩa của Thiền hiển nhiên là chưa thể hoàn thành, vì thân, tâm duy đã có công năng yên tịnh nhưng chưa khai ngộ. Khai ngộ có nghĩa là thực hiện một lý tưởng nào đó trong tinh thần, vì chính vì muốn thực hiện lý tưởng ấy nên mới lấy sự tập trung thống nhất tinh thần làm căn bản tư duy. Đó là phần nội dung của Thiền.

Trong Phật giáo còn một danh từ nữa để thay cho Thiền, đó là Chỉ quán. Chỉ là làm cho tâm yên định, Quán là căn cứ vào sự yên định mà tư duy về một cảnh giới nào đó. Như vậy, Chỉ quán đã biểu hiện đúng với ý nghĩa của Thiền, nhưng Chỉ quán phải được quân bình nếu tâm được trấn định một cách thái quá sẽ trở thành hôn mê tri độn và như thế cố nhiên là không thể được. Song nếu tư duy một cách quá độ cũng lại khiến tâm tán loạn, cũng không được nốt. Vậy quân bình nghĩa là tâm yên định, trầm mặc, chuyên chú vào một mục tiêu lý tưởng đã được hoạch định, đó là sự quân bình của Chỉ quán, mà bản chất của Thiền cũng hoàn toàn ở điểm này.

Tiếp thứ hai:
CÁC LOẠI THIỀN

Lối tu Thiền không những chỉ nhắm vào việc thống nhất tinh thần mà trong đó còn bao hàm cả quan niệm, và nội dung của quan niệm đó như thế nào mà có vấn đề khu biệt về Thiền. Trong bài tựa quyển Thượng của bộ Thiền Nguyên Chư Thuyên Tập Đô, Tôn Mật Thiền Sư đời nhà Đường đã chia Thiền thành 5 loại:

1) Ngoại đạo Thiền, là lối tu niệm của những người ngoại đạo; ngoài bản ngã ra, họ tin có một vị Thiền thiêng liêng, họ chán ghét cái thế giới này, chỉ cầu mong được đạt đến cái thế giới của vị Thần đó.

2) Phàm phu Thiền, hạng người này tuy là tín đồ Phật giáo, nhưng chỉ tin đạo lý nhân quả, chứ chưa đạt đến đạo lý chân thực. Tôn Mật gọi những người này là chính tín nhân quả, nhưng cũng còn ý niệm vui, chán mà tu hành.

3) Tiểu thừa Thiền, hạng người này tin đạo lý vô ngã, và chỉ lấy sự diệt cái ngã làm mục đích tu hành.

4) Đại thừa Thiền, hạng người này vì muốn biểu hiện chân lý ngã pháp đều không mà tu hành, nghĩa là không những chỉ có bản ngã mà hết thấy mọi hiện tượng đều là không.

5) Như Lai tối thượng Thiền, hạng người tự biết mình vốn là Phật vì muốn thực hiện đó mà tu Thiền quán.

Tôn Mật nói: “Nếu biểu tự tâm bản lai thanh tịnh, vốn không có phiền não, đầy đủ trí tín vô lậu, tâm đó tức là Phật, không sai khác, theo đó mà tu hành thì gọi là Tối Thượng Thừa Thiền”. Pháp môn này còn được gọi là Tổ Sư Thiền. Lại cũng gọi là Nhất Hạnh Tam Muội, Chân như Tam Muội, Như Lai thanh tịnh Thiền. Môn đệ của Đạt Ma truyền lại chính là loại Thiền này.

Tôn Mật chia Thiền làm năm loại như trên tuy rất đơn giản song cũng có thể nói đã khá đầy đủ. Tuy nhiên, trên đại thể thì như thế, còn về chi tiết thì như trong Ngoại đạo thiền, nhất là phái Vedanta cũng có nhiều người hoài niệm và tu luyện theo một loại thể nói cũng tương tự như loại Như Lai tối thượng Thiền. Do đó sự phân loại của Tôn Mật chưa hẳn đã xác đáng.

Như vậy là Thiền đã có nhiều loại mà những người tu luyện cũng lại tùy theo từng loại mà có những sắc thái và sự khu biệt khác nhau, đó là một sự kiện không tránh khỏi. Chẳng hạn có người lấy thân, tâm phân cách làm mục đích, hy vọng phủ nhận ý chí sinh tồn mà tu hành, thì tự nhiên đã trở thành những người yếm thế, vô hoạt động, có người lại lấy sự vãng sinh về một thế giới cực lạc làm mục đích tu hành, mang nặng sắc thái tình cảm và tín ngưỡng, thì dĩ nhiên thành những người ỷ lại vào tha lực, lại có những người tin chính mình là thực tại, hoạt động để tự giải thích, tức nhiên là người hoàn toàn trông vào tự lực.

Trên đây là quan niệm tổng quát về Thiền, và cũng do đó mà ý nghĩa triết học và tôn giáo phải được đề cập đến. Ở đây nói ý nghĩa triết học tôn giáo chẳng qua cũng chỉ là vấn

đề sinh mệnh hoặc vấn đề Tự ngã, để xem Thiền có những căn cứ thế nào. Bởi lẽ tôn giáo có liên hệ trực tiếp phát huy ý nghĩa chân chính của mọi vấn đề nhân sinh. Đối với vấn đề này nếu không có đầy đủ căn cứ thì tôn giáo sẽ thiếu hẳn giá trị chân chính và vĩnh viễn.

Như vậy, đối với vấn đề sinh mệnh hoặc vấn đề Tự ngã, Thiền có những căn cứ ra sao? Vấn đề này tôi đã đề cập đến ở một vài đoạn khác (xin xem mục Giải Thoát luận ở trên). Trong những đoạn đó tuy không lấy Thiền làm trung tâm để thảo luận nhưng đối với nội dung của Thiền thì cũng đã tiếp xúc qua. Ở đây, để tránh sự lặp lại nhiều lần, chỉ chuyên đứng trên lập trường Tự ngã để phân biệt. Và trước hết cần phải nói rõ Tự ngã là gì?

Tiết thứ ba:
TỰ NGÃ LÀ GÌ?

Mục đích của các nhà triết học cũng như của các nhà sáng lập tôn giáo từ xưa thật sự đã là sự giải quyết vấn đề Tự ngã. Bên tây phương, Tô Cách Lan đã nói: “Anh hãy tự biết bản thân anh”. Từ xưa đến nay, vấn đề Tự ngã thường là trung tâm điểm của triết học. tại Ấn Độ từ hai, ba trăm năm trước khi Phật ra đời, học phái Upanishads đã kiện toàn vấn đề này đến cao độ, và cho đến ngày nay, đã trở thành nền tảng cho tất cả mọi sự khảo sát và suy tư. Do đó, những sự giải thích về vấn đề này mà thôi.

Theo thói thường thì Tự ngã là chỉ cái thân thể của mọi người. Chẳng hạn nếu ta hỏi những người tầm thường “cái ta” là gì, thì chắc chắn đa số sẽ trả lời toàn bộ thân thể là cái ta. Câu trả lời này có vẻ ngây ngô tầm thường đấy, nhưng nó cũng cho ta thấy cái xuất phát điểm của cách quan sát về Tự ngã. Tuy nhiên, cách quan sát về Tự ngã không phải chỉ hoàn toàn có thế. Nếu ta suy nghĩ một chút ta sẽ thấy ngay chỗ thiếu sót của nó. Nói một cách dễ hiểu hơn, nếu cho toàn bộ thân thể là cái “ta”, thì nếu không may gặp một tai nạn nào đó mà mất chân hoặc tay, lúc đó cái ta có còn hoàn toàn không hay đã thiếu một phần? Hoặc nói theo một khía cạnh khác, nếu cho thân thể này là ta, còn ngoài ta đều không phải ta, vậy thì vợ, con, anh, em sẽ đối đãi với nhau ra sao? Cứ thế mà suy cứu, ta thấy phương pháp suy tưởng cho thân thể này là ta, là một phương pháp

không xác đáng. Do đó, theo sự khảo nghiệm của riêng tôi, tôi nhận thấy quan niệm về Tự ngã của người ta có vẻ như có tính co giãn (flexibility). Nói cách khác, một mặt có khuynh hướng hướng nội, đồng thời, mặt khác có khuynh hướng hướng ngoại.

Hướng nội nghĩa là đưa bản chất con người dần dần trở về phương pháp nội tỉnh, qua một giai đoạn tâm lý phổ thông, tức là từ nhục thể tiến đến hô hấp tiến đến nội tâm. Lại nữa, cùng trong tâm như nhau, nhưng lại có phần năng kiến và sở kiến, một động tác và một bị động tác. Cho nên nếu lấy toàn thể làm Tự ngã thì hoàn toàn sai lầm. Trên cách thức Tự ngã có ý chỉ một nghĩa chủ thể thường nhất, bởi vậy nó có phương diện sở động, sở quan. Nếu ta cho toàn bộ thân thể là ta thì chính ta đã tự mâu thuẫn. Do đó, đối với vấn đề này, bất luận như thế nào, người ta đều phải hướng vào cái tâm sâu kín mà tìm cầu Tự ngã.

Song cái Tự ngã từ trong tâm sâu kín đó như thế nào? Nói tóm một câu là: cái cảm giác sở động, cái tri giác liên quan đến ngoại giới, nhưng mà tri giác phân biệt, tức là khái niệm tác dụng, tất cả rút cục cũng do kinh nghiệm mà có, nghĩa là nó bao gồm cả những yếu tố phi ngã, cho nên nếu dùng khái niệm của người ta mà trực tiếp với Tự ngã thì như thế không thể nào nói hết được. Tại sao? Vì nếu cho Tự ngã là như thế thì cái bản thân của Tự ngã đã trở thành đối tượng tri giác của người ta, mà cái bản thân ấy, xét kỹ thì nó ở một điểm nào sâu xa hơn.

Bởi thế Tự ngã là tuyệt đối. Đứng về mặt lý luận mà nói thì chẳng qua chỉ là giả định mà lập nên, còn nói về mặt

thực tế thì chỉ có dùng trực quan mới thấy được, và như vậy, nếu còn lẫn trong vòng ngôn ngữ, tư lự thì không thể đạt được.

Tiết thứ tư:
CÁI TA TUYỆT ĐỐI

Như đã được trình bày ở trên, phạm vi của Tự ngã tuy nhiều, nhưng ý nghĩa thực tế thì cái phạm vi rất thấp và rất hẹp là cách nhận xét lấy nhục thể làm Tự ngã. Nhục thể chẳng qua chỉ là một vật chiếm khoảng không gian chừng hơn một mét, hay nhiều lắm là hai mét, và tồn tại với thời gian khoảng sáu, bảy mươi năm, nếu thật đó là Tự ngã của ta thì nhân loại thật đáng thương. Con người nếu không có phạm vi sinh hoạt tinh thần, thì về nhiều phương diện, chúng ta còn kém động vật xa lắm, vì đa số chúng ta chỉ cặm cụi để thỏa mãn mọi dục vọng của nhục thể mà không bao giờ chịu tìm hiểu ý nghĩa của những dục vọng ấy, cho nên ta mới được mệnh danh là kẻ phàm phu. Trên thực tế, nếu ta ham mê nhục thể một cách thái quá thì bề ngoài ta không có được độ lượng dung nạp kẻ khác, mà bề trong ta cũng không có được cái năng lực nội tình. Trái lại, nếu ta chịu khó cắt bỏ dần dần những ràng buộc của nhục thể, đi sâu vào đời sống tinh thần, thì bề ngoài cái phạm vi hoạt động đó càng ngày càng được mở rộng, làm cho ta trở thành rộng lượng, dễ đồng tình với kẻ khác có thể coi người như chính mình, đó là cái ý tứ “trí thân vi nhân”. Thực tế cho ta thấy những người “trí thân vi nhân” hay quên mình vì kẻ khác, đều là những người có đạo hạnh tốt. Đó là những người đã bồi dưỡng được cái ta nội tình tuyệt đối. Nếu đem thích ứng nó ra bề ngoài thì ta có thể giải

thích đó là cái ngã nhất trí, quán thông với cái ngã của toàn vũ trụ. Nghĩa là khi quan niệm về cái ngã được phát triển thì cả hai mặt nội quan và ngoại duyên đều tiến song hành. Nội quan càng sâu thì sự hoạt động ngoại duyên càng mở rộng. Nói tóm lại, một khi người ta dứt bỏ được những yếu tố cảm giác nhục dục thì bất luận là bề trong hay bề ngoài, ta đều có thể nói một cách quả quyết rằng Tự ngã của ta đã dần dần khoáng đạt. Các bậc Thánh giả thường đi sâu vào nội quan, rồi vì lòng thương vô hạn mà thệ nguyện độ sinh chính là ở chỗ đó.

Cái tính chất Tự ngã của người ta đã như thế, vậy bản thể của nó ra sao? bản tính của người ta không thể không thừa nhận cái gọi là sinh mệnh tuyệt đối hoặc cái ngã tuyệt đối tồn tại. Nếu vậy thì cái thân thể của chúng ta cao không quá hai thước, và sống lâu bảy, tám mươi năm, bề trong cũng như bề ngoài, đều không thể duy trì được những nhu cầu khoáng trương vô hạn, còn sinh mệnh, tức Tự ngã của người ta thì bất luận về phương diện nào, thời gian hay không gian, đều hướng đến sự tiến triển vô hạn, vì bản tính đó vốn liên tiếp với Đại ngã vô hạn tuyệt đối, mà Đại ngã ấy, trên thực tế, không bao giờ tách rời khỏi bản tính của ta. Tại sao? Vì nếu nó tách rời với bản tính của ta thì đó là tha ngã, và nếu đã là cái khác với Tự ngã của ta thì không nên khoáng đạt Tự ngã.

Tướng không cần nói ai cũng biết rằng cái sinh mệnh tuyệt đối đó không nằm trong phạm vi nhận thức tương đối của ta, chúng ta chỉ có thể có một khái niệm như thế thôi, chứ thật ra cái chân tướng của nó ta không thể biết được.

Cái gọi là Chân như, Pháp thân, Phật tính cho đến cái mà người gọi là Thân minh, thật không ngoài cái ngã tuyệt đối đó.

Tiết thứ năm:

PHƯƠNG PHÁP THỰC HIỆN ĐẠI NGÃ VÀ THIỀN

Những điều vừa được trình bày ở trên tuy có nhiều điểm phức tạp, nhưng một mặt dự tưởng cái pháp tắc sinh mệnh hoạt động, mặt khác đặc biệt theo dõi con đường phát triển của Tự ngã, cuối cùng chúng ta đã đạt đến cái ngã tuyệt đối.

Nhưng làm thế nào để thực hiện được đại ngã đó? Nhận xét một cách đại thể thì sinh mệnh hoạt động của chúng ta, trong tất cả các lĩnh vực, đều hướng đến con đường thực hiện sinh mệnh tuyệt đối mà tiến tới. Điểm này tôi đã trình bày ở một nơi khác (xin xem mục “Ý nghĩa nhân sinh” trong sách này). Dĩ nhiên mục này đối với vấn đề của cái ngã tuyệt đối cũng là một luận lý thích đáng, vì thật ra Tự ngã không phải cái gì khác hơn cái đương thể của ý thức về sinh mệnh của chính mình, và giữa Tự ngã và tuyệt đối ngã hay đại ngã không có sự tồn tại khu biệt.

Song nếu tiến thêm một bậc nữa muốn trực tiếp thể nghiệm đại ngã trong chính Tự ngã, chúng ta không thể không hướng ngoại mà tìm cầu. Bất luận sự nghiên cứu về lịch sử của nền văn minh nào, thuyết minh cách tổ chức, thành lập các quốc gia, mô xẻ những hiện tượng đạo đức, tất cả đều đã không thể đáp ứng được nhu cầu thể hiện bản chất của đại ngã. Bởi lẽ tất cả cái đó tuy cũng là hoạt động hướng về sinh mệnh tuyệt đối, song chung cục vẫn chưa

thoát ra khỏi vòng tương đối. Nếu muốn đạt đến sinh mệnh tuyệt đối, ta cần nương theo một phương pháp tuyệt đối, và phương pháp đó chính là tôn giáo. Đứng về phương diện tiêu cực mà nói, tất cả tôn giáo tuy được thành lập để đáp ứng những nhu cầu giải thoát, nhưng về phương diện tích cực thì bất luận là dựa vào hình thái nào để lập thuyết tương đối, như Phật, Chân như, Không, Thần v.v... những danh từ đó tuy bất đồng, nhưng nguyên lý thành lập tuyệt đối thì đều muốn lấy sự dung hợp giữa Tự ngã và Đại ngã làm bản chất. Nói cách khác, tất cả danh từ sai biệt dùng để biểu hiện tuyệt đối chẳng qua cũng chỉ là tên khác của cái ngã tuyệt đối đó mà thôi.

Nhưng các tôn giáo dùng phương pháp gì để thực hiện và thể nghiệm cái tuyệt đối đó? Dĩ nhiên vì có nhiều tôn giáo nên phương thức cũng có nhiều loại khác nhau; nhưng phương thức được coi là trung tâm thì không ngoài hai phương diện này: một mặt chế ngự những cảm giác, mặt khác chuyên chú vào mục tiêu lý tưởng. Lấy ngã tuyệt đối làm nội tâm, cụ thể hóa phương pháp mà biểu hiện cái ý thức chính trực: đó là Thiên.

Thiên, như đã nói ở trên, có hai phương diện: hình thức và nội dung; do Chỉ và Quán quân bình mà thực hiện được một cách đồng thời cả hai phương diện chế ngự cảm giác và chuyên niệm lý tưởng: đó là đặc sắc của Thiên. Cái gọi là “trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật” của Đạt Ma Thiên chính là chỉ điểm đó.

Như đã trình bày ở trên, tuy cùng gọi là Thiên nhưng cũng có nhiều sự phân biệt khác nhau. Song sự khác nhau

đó chỉ tùy theo sự biểu hiện cái ngã tuyệt đối như thế nào, còn trên nguyên tắc thì bất luận Thiền phái nào cũng có điểm giống nhau, và đây là lý do mà chúng tôi lấy Thiền làm yếu điểm của tất cả các tôn giáo. Hơn nữa, tại Ấn Độ, trên thực tế, từ Áo Nghĩa Thư trở về sau, tất cả các học phái đều áp dụng Thiền cả.

Sự khai ngộ của Thiền là chỉ cái sức sống thống nhất tinh thần để đạt tới sự hòa đồng giữa mình và chân ngã. Trong Áo Nghĩa Thư tuy mệnh danh chân ngã đó là Diệu lạc, nhưng theo kinh nghiệm của các bậc khai ngộ thuộc Thiền Tông, một khi đã đạt đến cảnh giới đó thì cảm thấy một niềm hoan lạc dù muốn nói ra cũng không được. Đó đại khái là cái cảnh giới toàn nhất tuyệt đối, cắt đứt hẳn với cuộc đời phiền tạp nhiễu loạn. Song cái cảnh giới đó không thể nào dùng ngôn ngữ mà miêu tả được, vì nó vượt ra ngoài vòng đối đãi, ngoài sự thể nghiệm của chính mình ra không có phương pháp nào khác. Nhà Phật thường dùng thuật ngữ “âm thủy lãnh noãn tự tri”, nghĩa là khi uống nước lạnh hay ấm thì chỉ tự mình biết mà thôi. Nếu muốn miễn cưỡng lý luận để minh chứng một cách cụ thể cái cảnh giới đó thì cuối cùng chỉ thành một thuyết minh siêu luận lý.

Tiết thứ sáu:

ĐẶC SẮC CỦA ĐẠT MA THIỀN

Thiền tuy là con đường chủ yếu để thể nghiệm cái ngã tuyệt đối, nhưng cách áp dụng Thiền vị tất đã là đồng nhất vì chính Thiền cũng có nhiều phái biệt. Vị giác giải thoát là căn cứ vào lòng tự tín an tâm lập mệnh, đó tuy là điểm đồng nhất, nhưng khi thể hiện điểm đó vào cuộc sống cụ thể thì lại tùy theo giáo lý như thế nào mà phát sinh nhiều điểm bất đồng. Có phái chủ trương sống đạm bạc, ẩn tuấn, có phái lại chủ trương tham gia những hoạt động của xã hội thực tiễn, dùng mọi hình thức để biểu hiện mục đích của mình. Như ở tiết trên bàn về tư tưởng Tự ngã, tôi đã đề cập đến hai phương diện trái ngược nhau, tức là: một mặt chuyên chú lấy sự hướng nội làm chủ; mặt khác lại muốn hướng ngoại mà khoáng đại Tự ngã, do đó mà phát sinh nhiều điểm bất đồng.

Vậy thì điều mà được gọi là đặc sắc của Như Lai Thiền hay Tổ Sư Thiền của Đạt Ma ở chỗ nào? Điểm này, nếu nói một cách khái quát thì mục đích của nó tuy lấy “tự nội chứng” để đến sự khai ngộ, nhưng về phương diện hướng hạ, nghĩa là đem áp dụng vào mọi sinh hoạt, có thể nói nó còn có những đặc sắc chủ yếu khác nữa.

Khi Thiền Tông lấy bối cảnh giáo lý không chế cái “không” của Bát Nhã, tức là cái “không thuần túy hoạt động”, có nghĩa là lấy hình thức biểu hiện cái ngã tuyệt đối ra mọi hoạt động làm chủ. Thiền Tông thường cảnh giác

những hành giả cố chấp về tự nội chứng, tức là phương pháp hướng nội để thể nghiệm bản tính của mình, bằng cách nói rằng cái mà mình cho là tương tự điều khai ngộ không phải sự liễu ngộ chân thực. Về phương diện chủ quan, hướng nội tuy là phương pháp duy nhất để thể hiện đại ngã, nhưng nếu cố chấp phương pháp đó một cách thái quá thì về mặt khách quan, hành giả đã bỏ quên mất phương diện hướng ngoại khoáng đại, nghĩa là hoạt động của Tự ngã do sự cố chấp ấy, sẽ mất hẳn hiện toàn tính. Đúng như Thác Cốc Lỗ đã nói: “cái tệ bệnh của Ấn Độ từ xưa là ở chỗ cố chấp thái quá về mặt chủ quan mà quên hẳn mặt hoạt động khách quan. Muốn chữa mỗi tệ đó tuy có Đức Phật song khôn nổi là trong các môn đệ vẫn còn một số lớn theo chủ nghĩa “độc thiện kỳ thân”! Nhưng Thiên Tông đối với điều này thực đã thông triệt được nhân cách của Phật, lấy phương diện hoạt động hiện thực làm chủ nghĩa để phát khởi. Đó là đặc sắc rất lớn của Đạt Ma Thiên, đã từ các Thiên phái làm nổi bật một sắc thái riêng để rồi không bao lâu đã trở thành một phái độc lập.

Mục đích của người tu Thiên là muốn thể hiện ý nghĩa của cái ngã tuyệt đối ngay trong cõi hiện thực, những người này từ xưa đến nay sống trong vòng sinh tử, nhưng học vẫn cảm thấy tự do, tự tại, rất hoạt động mà vẫn giữ được vẻ thái nhiên tự nhiên, lảng lảng thanh thoát tựa hồ như không làm gì cả.

Nhưng ở đây có điểm ta cần phải lưu ý là trong số những nhà Thiên học của Thiên Tông cũng có người vì quá sốt sắng với sự thích ứng hoạt động đó mà đôi khi quên

bằng mất phần tự nội chứng rồi chỉ nhận phần hưởng ngoại là đặc sắc của Thiền. Đối với những người đó nếu không cảnh giới kịp thời sẽ rất có hại cho sự nghiệp tiến tu.

Bản chất của Thiền, bất luận là giải thích như thế nào cũng đều phải lấy phần tự nội chứng làm căn bản, nếu xa rời nó thì dù người tu Thiền có hướng ngoại hoạt động một cách xảo diệu đến đâu đi nữa cũng quyết không phải là sự diệu dụng của Thiền. Gần đây Thiền chân chính đã suy yếu, chỉ còn thịnh hành những công án cổ xưa mà thôi.

Chương thứ bảy:

SỰ KHAI TRIỂN CỦA TƯ TƯỞNG PHẬT GIÁO VÀ SỰ KHẢO SÁT VỀ THIỀN

Tiết thứ nhất:

ĐỊA VỊ CỦA THIỀN TRONG PHẬT GIÁO

Thiền (dhyana) hay Tam Muội (samadhi), xét về phương diện đức mục của Phật giáo, là một trong Tam học, Bát chính đạo và lục ba la mật, còn xét về lập trường các Tông phái thì Thiền là một trong các tông đó. Bởi vậy về mặt tu đạo trong Phật giáo, Thiền tuy được coi như có một địa vị trọng yếu, nhưng thật thì trong các pháp môn tu niệm, Thiền cũng chỉ là một trong số đó mà thôi. Song đây cũng mới chỉ là sự quan sát trên bề mặt. Nếu tiến thêm một bước nữa mà khảo sát thì Thiền không những là một trong những đức mục Phật giáo mà ngay cơ sở của tư tưởng Phật giáo, tất cả đều là kết quả của sự khảo sát về Thiền, và nhờ có tư duy về Thiền mà tư tưởng Phật giáo mới được thể nghiệm hóa. Nếu Cơ Đốc giáo giấp lia bỏ phần cầu nguyện thì Cơ Đốc giáo sẽ không còn sức sống; cũng thế, nếu Phật giáo ly khai Thiền quán thì Phật giáo sẽ mất hết sinh khí.

Song tư tưởng Phật giáo ngày một phân hóa, tuy bề trong có nói Thiền quán, nhưng bề ngoài phần nhiều chỉ chú trọng đến lý luận về giáo lý, và kết quả là Phật giáo đã dần dần sa vào vòng học giải, còn cái sinh khí thật thì cơ hồ đã mất. Theo một ý nghĩa nào đó, ta có thể nói đây là một điều đại bất hạnh cho Phật giáo. Câu Xá Tông thì như thế, đến như Thành Thật Tông, Pháp Tướng Tông, Thiên Thai Tông và Hoa Nghiêm Tông cũng lại như thế, vì tất cả các Tông phái đó khi kiến lập giáo lý làm nền tảng cho Tông phái mình đều lấy Thiền quán làm điểm trọng yếu, nhưng không phải thực tiễn Thiền mà là giáo tướng Thiền, chỉ thiên trọng về mặt luận lý nên đã trở thành những lý luận Tông, và mất hẳn ý nghĩa thực tu về đặc chất của Thiền. Nếu không có sự tu hành về Tứ Thiền, Tứ vô sắc định thì đã chẳng có Câu Xá Tông; không có Ngũ Trùng Duy Thức Quán thực tiễn thì không có Pháp Tướng Tông, không có Nhị Đế Không Quán thực tu thì Tam Luận Tông đã chẳng ra đời nếu không có sự thực nghiệm về chỉ quán thì Thiên Thai Tông sẽ mất hết sinh khí. Thiền Tông tuy ấy việc khôi phục lại tinh thần cố hữu của nó làm nhiệm vụ, nhưng cho tới ngày nay cũng vẫn thế, duy chỉ chú trọng đề xướng những vấn đề tổ truyền hoặc giảng giải về phương pháp ngồi Thiền mà quên hẳn cái trọng yếu tính của sự ngồi Thiền, và kết quả cũng chẳng khác học giải Phật pháp một chút nào cả.

Tóm lại, Phật giáo chân truyền-thể nghiệm Phật giáo-trước sau vẫn còn nằm trong Thiền hay Tam Muội; tất cả sự tổ chức giáo lý đều phát xuất từ Thiền, do đó về mặt thực tu cũng như về mặt lý giải Phật pháp, nếu muốn được

hoàn toàn, chúng ta không thể không phát kiến cái thỏa đáng tính tối hậu của Thiên.

Không có thực tu, thực chứng mà nói về Thiên thì chẳng khác nào một lũ xâm rờ voi. Chính tôi cũng thuộc hàng ngũ đó, nhưng ở đây, trên cương vị một học đồ muốn tìm tư tưởng Phật giáo một cách chính xác, tôi mạo muội nói lên quan điểm của mình về vấn đề này.

*Tiết thứ hai:***THIÊN QUÁN: MẪU THAI CỦA GIÁO LÝ**

Trước hết xin nói rõ về lý do tư tưởng Phật giáo được thành lập do kết quả của sự khảo sát về Thiên. Thật ra, không phải chỉ riêng Phật giáo mới lấy sự khảo sát về Thiên làm bối cảnh để thành lập tư tưởng, mà nói chung, tư tưởng Ấn Độ từ thời đại Áo Nghĩa Thư trở về sau (800-600 trang TL) đều lấy nội quán, tức là Du Đà (Yoga-tương ứng) làm phương pháp quan sát để phát kiến và thể nghiệm chân lý mà tiến triển. Sự khảo sát về Thiên trong Phật giáo cũng đã phát xuất từ cái học phong nhất ban đó. Ở đây tôi sẽ không đề cập đến cái học phong nhất ban ấy, mà chỉ đứng riêng về lập trường Phật giáo để tìm hiểu mối quan hệ giữa sự khảo sát về Thiên và tư tưởng Phật giáo mà thôi. Nhưng có điểm trọng yếu tôi xin nhấn mạnh là: tư tưởng Phật giáo, trên bề mặt, dù có hợp lý đến đâu đi nữa cũng quyết không phải chỉ lý luận hoặc cái biết ấy làm mục tiêu cốt tủy thì mới mong thấu suốt một cách triệt để tư tưởng Phật giáo, nhất là tư tưởng Thiên. Nếu thiết sự thể nghiệm hóa đó, ta sẽ không bao giờ thấy được bản chất của Thiên.

Về tính chất, Thiên có hai phương diện: tiêu cực và tích cực, về mặt tiêu cực, hành giả phải ngăn ngừa cảm giác, ức chế biểu tượng, trừ bỏ tất cả mọi vọng niệm, tạp nhiễm; về mặt tích cực, thống nhất tinh thần, triệt để tập trung vào sức chú ý, chuyên tư duy về một vấn đề (công án) nào đó để cuối cùng đi tới sự dung hòa với toàn ý thức.

Nói theo thuật ngữ thì mặt tiêu cực gọi là “Chi” (sammatha), mặt tích cực gọi là “Quán” (vipasyana), mà lập trường của Phật giáo là lấy sự quân bình của Chi, Quán làm phương pháp trọng yếu để phát kiến và thể nghiệm Chân lý, nghĩa là nhờ có Chi mà ngăn ngừa được tinh cảm, không để cho tinh thần tán loạn, dao động, đồng thời, có được cảm giác phóng khoáng mà không bao lâu sẽ tiến tới một trạng thái hỷ duyệt, nhờ có Quán là làm quan niệm nội dung nhất trí, không còn sự khu biệt về nội, ngoại, không còn sự đối lập về chủ quan, khách quan toàn vũ trụ là một công án suy nhất, và lúc đó hành giả sẽ cảm thấy chân lý xác thực là căn cứ tâm lý cốt tủy của mình. Bởi vậy, đứng trên lập trường của Phật giáo mà nói thì lý luận dù có tinh nhuệ đến đâu, lý tưởng dù có cao thượng đến bao nhiêu chẳng qua cũng ngừng ở phạm vi trí thức, tất kính chỉ là một thứ đồ án mà thôi. Dù lấy đồ án đó làm nền tảng rồi nhờ vào phương pháp Chi, Quán, nhưng nếu không triệt để dụng công hoán chuyển nội tâm thì quyết không thể cụ thể hóa đồ án đó được. Không những thế mà đến cái gọi là tám vạn bốn nghìn pháp môn cũng sẽ biến thành bánh vẽ nếu ta không dụng tâm cải tạo nội tâm ta. Đây cũng là lý do chính tại sao tư tưởng Phật giáo không phải đơn thuần lý luận, và Phật giáo không phải chỉ là một tôn giáo lấy sự cầu cúng làm mục tiêu sinh tồn vậy.

Tiết thứ ba:
NỘI DUNG CỦA THIÊN

Đến đây vấn đề được nêu lên là: nội dung Thiên quán của Phật giáo như thế nào? Tuy cũng gọi là Thiên, nhưng ngoại đạo Thiên, Phật giáo Thiên, Tiểu thừa Thiên, Đại thừa Thiên v.v... có những phương pháp quán tưởng khác nhau chứ không phải đồng nhất. Vấn đề này nếu nhìn qua tuy có vẻ rất đơn giản, nhưng thật thì nó rất phức tạp và đối với sự triển khai của tư tưởng Phật giáo nó cũng quan hệ rất mật thiết.

Trước hết, đứng trên lập trường bình phàm mà nói thì nội dung Thiên quán của Phật giáo đã xuất phát từ sự ngộ và thuyết giáo của Đức Phật, nghĩa là theo thủ tục tư duy của Phật đã thể nghiệm rồi đem áp dụng và thực hành Chỉ, Quán, đó là khóa trình chính yếu của sự khảo sát về Thiên. Song căn cứ vào lịch sử thì sự tu ngộ của Phật được thành tựu do công phu Thiên quán dưới gốc Bồ đề, về điểm này những hình tướng khác nhau trong Thiên quán Phật giáo của hậu thế vị tất đã miêu tả Tam Muội lịch sử của Phật, mà phần lớn có thể được coi là kết quả sáng tạo của các nhà tu Thiên quán sau này. Bởi vậy, khi khảo sát về nội dung Thiên quán Phật giáo, nếu không đề cập đến cái nguyên động lực sáng tạo đó thì không thể nói là hoàn toàn được. Vấn đề này nếu suy cứu cho cùng thì hết sức phức tạp, ở đây tôi xin chia ra ba đoạn để khảo sát.

Thứ nhất, liên quan đến cái gọi là nguyên động lực toàn thể, nghĩa là khi ngồi Thiền để thể nghiệm nội dung nhất định thì tại sao lúc đó có được trạng thái “pháp hỷ Thiền duyệt (khoái cảm tâm linh)”? Đây lại là sự khảo sát có liên quan đến căn cứ tâm lý. Nếu nói một cách đơn giản thì có được trạng thái đó là do hai yếu tố tạo thành: sự mong muốn về sinh mệnh vĩnh viễn và nhu cầu giải thoát. Điểm này, như sẽ được trình bày sau, là căn đề của mọi tôn giáo. Nhất là tại Ấn Độ, tất cả mọi tư tưởng từ thời đại Áo Nghĩa Thư trở về sau, đều lấy hai yếu tố lớn trên đây làm nền tảng. Nếu truy cứu đến nguồn gốc của nó thì Thiền quán Phật giáo cũng sẽ được trình bày sau - trên đại thể, yêu cầu giải thoát tuy là nguyên động lực mạnh mẽ, nhưng sự mong muốn một sự sống vĩnh viễn cũng đã dần dần trở thành một yếu tố có cường lực không kém. Do đó, mà nội dung Thiền quán, ít ra cũng trên bề mặt có nhiều chỗ bất đồng. Đây là điểm ta cần ghi nhận nếu ta muốn hiểu rõ nội dung Thiền quán của Phật giáo.

Thứ hai: chính cái nguyên động lực trên đã cấu tạo thành nội dung Thiền quán và hình thức biểu hiện của Đức Phật đã là điểm xuất phát của Thiền quán Phật giáo.

Theo truyền thuyết thì Đức Phật ngồi tư duy dưới gốc cây Bồ đề và kết quả cuối cùng đã đưa Ngài đến giác ngộ thành Phật, nhưng cái nội dung đó như thế nào? Đứng trên lập trường tự nội chứng mà nhận xét thì đây là một sự thần bí trong thần bí, là cái cảnh giới mà người ngoại cuộc không thể biết được, duy chỉ có Phật với Phật mới hiểu được mà thôi, nhưng Đức Phật không phải chỉ ngừng ở tự

nội chứng mà lại đưa ra một hình thức nhất định để biểu hiện nội dung ấy: Đó là cái mà mọi người đều biết như Tứ đế quan, Thập nhị nhân duyên quan, Tứ niệm xứ quan, Tứ vô lượng quan v.v... đã trở thành những đầu đề thuyết pháp trọn một đời. Cũng vì thế mà Thiền quán Phật giáo sau này, bất luận là hình thức hay nội dung, tất cả đều lấy những đề mục của Phật nói trên đây làm tiêu chuẩn, căn cứ vào lời Phật nói mà quy định.

Thứ ba: đứng về mặt hình thức mà nhận xét thì như đã nói ở trên, giáo lý của Phật nêu ra cùng với nội dung Thiền quán mà các đệ tử tu tập cần nhất trí. Trên nguyên tắc, cái gọi là “Giáo, Thiền nhất trí” chính là điểm này. Song ở đây, đối với sự quan hệ giữa nội dung Thiền quán và giáo lý biểu hiện chúng ta lại cần phải khảo sát sâu rộng hơn nữa.

Lấy Thiền quán làm bản vị thì giáo lý biểu hiện, vì là phiên dịch, nên giữa giáo lý và nguyên điển không phải đã hoàn toàn nhất trí, ta cần phải kiểm tra lại. Đó là lập trường “Giáo, Thiền nhất trí”, nhưng thực ra đây chỉ là một sự đòi hỏi thôi, trên thực tế, không những không nhất trí mà còn có điểm bất đồng sau đây:

a) Nội dung của Thiền quán trước sau vẫn là sự thể nghiệm tự nội chứng, nói cho cùng thì ngoài bản thân người thể nghiệm ra không một phương pháp nào khác có thể diễn tả một cách chính xác được. Bởi vậy khi đem phiên dịch nó để mà giáo lý hóa, tổ chức hóa, thì bất luận thể nào đi nữa, trên bề mặt, cũng không thể tránh khỏi sự

thêm thắt về ý nghĩa kinh nghiệm, do đó mà nội dung chân thực cũng bị ảnh hưởng.

b) Giữa những nhà giải thích về giáo lý, trên đại thể, tuy lấy sự nhất trí làm nguyên tắc, nhưng nếu chuyển sang lĩnh vực Thiền quán, thì các nhà Thiền quán nhờ vào nguyên động lực sáng tạo cùng kết hợp, đôi khi có những linh cảm nội dung khác hẳn với phần giáo lý biểu hiện. Đó là trường hợp rất thông thường.

c) Tứ đế quan, Duyên khởi quan, Tứ niệm xứ quan, Tứ vô lượng quan tuy được cho là vì nội dung Thiền quán mà quy định, nhưng khi được mở rộng, vì đã trở thành một mô hình, nên khi được áp dụng vào Thiền quán thì không phải lấy toàn bộ mà chỉ dùng một bộ phận làm công án cụ thể mà thôi. (Chẳng hạn Duyên khởi quan: do thức mà có danh sắc, do danh sắc mà có thức, lấy đó làm công án độc lập, trong Tứ niệm xứ quan thì lấy tâm vô thường làm một công án: trong Tứ vô lượng quan thì Từ quán hay Hỷ quán làm công án), cũng vì thế mà về mặt giáo lý biểu hiện ta thấy nhiều khi một bộ phận của nội dung Thiền quán được đề cao, đó là lẽ tất nhiên.

Vì ba lý do trên đây nên giữa nội dung Thiền quán của các đệ tử vào giáo lý biểu hiện của Phật, trên nguyên tắc tuy cần phải có sự nhất trí, nhưng trên thực tế, về trình độ rộng, hẹp, sâu hay về phương pháp biểu hiện hoá, không nhiều thì ít đã phát sinh những điểm bất đồng về nội dung Thiền quán đó lại được các đệ tử mang ra để biểu hiện hóa, giáo lý hóa, để bắt đầu việc tổ chức giáo lý sơ khởi thì ít ra

về mặt giải thích không thể nào tránh khỏi một vài sự thay đổi, đó cũng lại là lẽ tất nhiên vậy.

Như thế là giáo lý biểu hiện đã sức Thiên quán đưa đẩy dần dần đến chỗ phân hóa, phức tạp, để rồi cuối cùng đã tiến đến độ khai triển về mọi phương diện, nhất là Đại thừa cho ta thấy rõ điểm này hơn hết, vì Đại thừa coi trọng sáng tạo hơn truyền thống. Thí dụ: không quán của Bát Nhã là kết quả của sự quan sát về Duyên khởi quan của Phật giáo Nguyên thủy, Vô tận Duyên khởi quan của Hoa Nghiêm thì lại điều hòa mà theo biểu hiện trực quán, cho đến Phật thân quan, Tịnh độ quan lấy hai quan niệm trên làm bối cảnh, tất cả đều là kết quả của những linh cảm đạt được trong Tam Muội. Đó là tất cả những dữ kiện mà ta thấy trong kinh điển, cũng vì thế mà Thiên quán đã được giáo lý hóa, tổ chức hóa và nhất nhất đều có một lập trường tông phái riêng.

Tóm lại, đến Đại thừa tuy Phật giáo đã bị phân hóa nhiều, nhưng có thể nói đến đây những quan niệm về Tam Muội cũng đã phát triển và nội dung Thiên quán cũng đã dần dần được giáo lý hóa.

Thế là lấy Thiên làm trung tâm, giáo lý Phật giáo đã triển khai để rồi dần dần đi đến biến hóa và phức tạp, mà nguyên động lực của sự biến hóa đó chủ yếu là do sức sáng tạo tiềm tàng trong Thiên định Tam Muội mà trong đó “yêu cầu giải thoát” và sự “mong muốn một sinh mệnh vô hạn” tuy không hỗ tương liên hệ, nhưng có khi tác dụng mạnh về một mặt để hoặc trở thành giáo lý Chân Không hoặc trở thành sự quan sát về Diệu Hữu. Đó là những lý do có thể

nói đã khiến cho Phật giáo đồng nhất chia thành nhiều tông phái.

Tiết thứ tư:

SỰ PHỔ BIẾN HÓA CỦA NỘI DUNG THIÊN QUÁN

Đến đây, vấn đề được đặt ra là: nội dung Thiên quán, tức là điểm khế cơ của Tam Muội, khi được biểu hiện hóa và giáo lý hóa như thế nào? Vì bất luận ở Tam Muội nào, ngay trong đó tuy là một thế giới độc lập, nhưng nhận xét từ bề ngoài thì đó mới chỉ là sự thể nghiệm cá nhân chủ quan, chứ chưa có được thỏa đáng tính khách quan. Tam Muội của Ca Diếp, A Nan, không biết, và ngược lại Tam Muội của A Nan, Ca Diếp không biết, nhưng khi trao truyền đạo lý đó cho người khác, chẳng hạn ta mãi túc thì phải làm cho người khác cũng mãi túc, ta giải thoát phải làm người khác cũng được giải thoát, thì đại khái nhất ban đầu phổ thông. Tuy nhiên nếu đem cái nội dung Tam Muội đó mà giáo lý hóa thì cần phải có một thỏa đáng tính cho tất cả. Đó là một lập trường mới, là nguyên động lực khiến cho tông phái mới hưng khởi, và là điểm mà các nhà tổ chức giáo lý rất mong đạt đến, mà phương pháp tuy có nhiều, nhưng tôi tưởng nên đứng trên ba lập trường sau đây để quan sát:

Thứ nhất, khách quan hóa nội dung Tam Muội, nghĩa là coi nội dung đó như một biểu tượng hoặc tư niệm của sự thật. Khi nội dung đó được coi là chủ quan thì tuy nó là của riêng cá nhân, nhưng khi nó được biểu tượng hóa, khách quan hóa, sự thực hóa, thì tư niệm cá nhân cũng phải đứng

trên cơ sở cộng thông của toàn thể: có như thế mới có được phổ biến tính thỏa đáng và giá trị Thế giới quan hoặc Tịnh độ quan của Phật giáo đại khái cũng đã do sự kinh quá ấy được cấu tạo. Lấy tâm thái Thiền làm cơ sở để lập trường thuyết Tam giới: Dục giới, Sắc giới, Vô sắc giới là do sự quán chiếu về Bát chu Tam Muội (Pratyutpanna Samadhi-Phật hiện tiền Tam Muội); còn Phật và Tịnh độ thì do cái gọi là “chỉ phương lập hướng” như Tây phương Tịnh độ ở một phương hướng nhất định làm sự tồn tại khách quan.

Thứ hai, đem nội dung Thiền quán thiết lập thành tổ chức về mặt lý luận. Đây là điều vô cùng khó khăn, vì lẽ về phương diện đối tượng thì như Chân Không quan và Pháp giới quan thật khó mà biểu tượng hoá được. Tại sao? Vì đặc sắc của Thiền quán, trong giai đoạn kinh quá, tuy có lúc phải suy lý, nhưng đến chỗ chung cực thì nó vượt hẳn ra ngoài vòng suy lý và tư lự, chỉ nhờ vào trực quán mà khế hợp với chân lý. Do đó mà trong giáo lý của Phật giáo, Thiền quán được mệnh danh là “Hiện tượng trí” (kinh nghiệm trực tiếp).

Nhưng cái kinh nghiệm nội tại trực tiếp đó, về tính chất, duy chỉ có bản thân người thể nghiệm được nó là thỏa đáng, bởi thế khi nhất ban hóa nó thì trên căn bản luận lý, ít ra theo một thuận tự nào đó cũng cần phải cho nó một nguyên tắc tư duy. Đó tức là điểm khế cơ khai triển của triết học Phật giáo. Thí dụ như thuyết “không” của Trung Luận là muốn đứng trên Biện chứng luận để thuyết minh; như Duy Thức Luận lấy A lại gia làm trung tâm để rồi muốn đứng trên nhận thức luận mà khảo sát vạn hữu; rồi

đến Khởi Tín Luận thì lấy Chân như làm trung tâm mà muốn theo lập trường Bản thể luận (Bản nhận thức luận) để thuyết minh thế giới.

Tất cả những hình thức trên đây tuy có vẻ như thuần luận lý, nhưng thật ra đó là chân lý do thể nghiệm của Thiền mà trực quán rồi đem lý luận hóa theo hình thức khác nhau mà thôi.

Thứ ba, nhất ban hóa phương pháp lấy tâm truyền tâm. Có thể nói phương pháp này là hình thức phổ biến nhất, vì từ xưa các nhà tu Thiền quán, sau khi thể nghiệm được chân lý, muốn truyền cho đệ tử, đề áp dụng phương pháp trực tiếp là làm cho đệ tử cũng được thể nghiệm được chính mình. Những người đem nội dung của Thiền để thực tại hóa, tuy có đặt ra những phương thức luận lý, nhưng đó chẳng qua cũng chỉ nói rõ cái đề án và cách hành đạo mà thôi, còn như sức thể nghiệm bản thân thì thật ra, như đã nói nhiều lần, không thể nào thuyết minh hay luận lý và cái phương pháp thỏa đáng hơn cả mà thấy có thể dùng để trao truyền chân lý cho đệ tử là phương pháp “ lấy tâm truyền tâm”. Chính phương pháp này không những chỉ là lập trường căn bản của Thiền Tông, mà nó còn thông cả Đại thừa, Tiểu thừa, đó là một sự thật hiển nhiên. Duy có điểm đặc biệt là: Thiền Tông lấy Bát Nhã làm bối cảnh nên phương pháp lấy tâm truyền tâm được ứng dụng một cách triệt để.

Như vậy thì trong ba phương pháp trên đây nên căn cứ vào phương pháp nào? Có khi phải ứng dụng cả ba phương pháp, vì giáo lý Phật giáo từ nội dung Tam Muội

cá nhân biểu hiện thành hình thức tổ chức thì cả về nhận thức sự thật lẫn tổ chức lý luận, giáo lý Phật giáo hiện nhiên đã được thành lập trên những cơ sở đó. Lúc đầu thì Tam Muội là căn bản của giáo lý, nhưng về sau, trái lại Tam Muội được quy định bởi những quy phạm của giáo lý. Song đến đây sự tổ chức giáo lý tuy đã đến giai đoạn thể nghiệm hóa Thiên quán, nhưng vì sự thể nghiệm hóa ấy có tính chất cá nhân chủ quan nên, không nhiều thì ít, Tam Muội đã bị thêm thắt, đó cũng là lẽ tự nhiên, và chính cũng vì muốn đem những sự sáng tạo chủ quan đó biểu hiện thành giáo lý mà hiện tượng tông phái đã nảy sinh. Tuy nhiên, tư tưởng Phật giáo, như đã nói ở trên, nhờ có trải qua những giai đoạn như thế mới được phát triển tiến bộ.

Giết thứ năm:

THIÊN QUÁN LÀ PHƯƠNG PHÁP NHẬN THỨC

Phật giáo dùng sự khảo sát về Thiên để thể nghiệm và nhận thức chân lý, vậy nhiệm vụ khảo sát Thiên phải như thế nào? Tôi tưởng ở đây nên nói rõ đặc chất của tư tưởng Phật giáo.

Như chúng ta đều biết, Thiên là một phương pháp trực quán thần bí; ý nghĩa chung cục của Thiên là chỉ đường hết thảy mọi kinh nghiệm, trực tiếp dùng trí tuệ nội tâm mà đạt quan chân tướng của thật tại, do đó không thể nội tâm mà đạt chân tướng của thật tại, do đó không thể dùng phương pháp thuyết minh giáo nghĩa học mà khảo sát về Thiên được. Đường lối duy nhất để khảo sát Thiên là sự triệt ngộ tâm tính.

Bây giờ xin nói qua đến lập trường của Phật giáo về vấn đề này. Tự ngã quan, tâm tính quan, sinh mệnh quan của Phật giáo tuy có nhiều cách nhận xét, nhưng bất luận là cách nào, trên lập trường thực tiễn, chỗ lập cước căn bản vẫn là: “trước hết phải diệt trừ cái cố chấp về bản ngã nhỏ nhen của ta, rồi từ đó mở ra một chân trời (tâm cảnh) tự do, phóng khoáng”.

Để làm căn cứ thật sự cho việc xả trừ ngã chấp đó, Phật giáo chủ trương Vô ngã luận. Duyên khởi luận; để biểu hiện cái tâm tự do kia, Phật giáo dùng nhiều danh từ chuyên môn: hoặc gọi nó là không, là Như lai tạng, là Niết bàn, là Phật tính, hoặc là Thường lạc ngã tịnh. Chung quy,

tất cả những danh từ trên đây chỉ là sự phiên dịch khác nhau của hai câu: “ly niệm cảnh giới, duy chứng tương ung”. Tôi gọi sự sinh hoạt của Tiểu Ngã chấp là tiểu sinh mệnh (hay Tiểu Ngã), và gọi cái đương thể của sự đả phá Tiểu Ngã chấp là sinh mệnh tuyệt đối (hay Đại Ngã). Tóm lại, những quan niệm trên đây đại biểu cho hai phương diện sinh hoạt tinh thần của chúng ta. Nhìn qua Thiên hay Tam Muội Phật giáo, ta thấy nó hoàn toàn liên quan đến điểm này. Mặt tiêu cực, tức là phương diện “chỉ” đả phá tiểu ngã chấp; mặt tích cực, tức là phương diện “quán” về nội dung, tuy giả hiện nhiều biểu tượng; nhưng kết quả cuối cùng vẫn lấy một cái gì nhất trí, bất khả tư nghị làm mục tiêu tối cao. Duy khi phiên dịch cái đó ra thì, như trên vừa nói, hoặc gọi là không, Niết bàn, cho đến Đại nhật, A Di Đà, tuy có nhiều tên khác, nhưng về bản chất, nó không ngoài sự khai phát của tự thể tâm tính, không ngoài sự hoạt động linh diệu, tự do của tự thể sinh mệnh. Lấy sự khảo sát về Thiên làm trung tâm để triển khai, tư tưởng Phật giáo tất kính không ngoài việc quy định cái quan hệ giữa Tiểu sinh mệnh (sinh mệnh hiện thực) và sinh mệnh tuyệt đối như thế nào, và đem ứng dụng vào tổ chức Thiên như thế nào mà thôi.

Song, nếu luận như thế thì lập trường của Phật giáo cũng giống như lập trường của các phái Số Luận và Phê đàn đa hay sao? Đó là một nghi vấn tất nhiên. Mục tiêu của phái Phê đàn đa (Vedanta) và phái Số Luận (Samkhya) là diệt bỏ cái ta giả tạm để trở về với cái ta chân thực, mà phương pháp để thực hiện điều đó là Du Già (Yoga), tức là Thiên quán, như vậy cũng giống hệt như Phật giáo. Về vấn

đề này, tôi tưởng nên nêu ra hai điểm dưới đây để phân biệt đặc chất của tư tưởng Phật giáo.

Thứ nhất, Số luận và Phệ đàn đa coi sinh mệnh tuyệt đối là “Thể”, còn Phật giáo thì coi là “Dụng”. Đó là điểm bất đồng giữa Phật giáo, Số luận và Phệ đàn đa.

Thứ hai, Số luận và Phệ đàn đa vì an trụ vào sinh mệnh tuyệt đối sinh mệnh lý tưởng - nên đối với sinh mệnh hiện thực không quan hệ gì cả. Về mặt biểu tượng tuy có tích cực hóa sinh mệnh tuyệt đối, nhưng về mặt sinh hoạt thì lại rất tiêu cực, còn Phật giáo vì coi sinh mệnh tuyệt đối là dụng, nên về mặt biểu hiện sự hoạt dụng đó nếu không thông quá sinh mệnh hiện thực thì không thể nào thực hiện được. Đứng trên lập trường này mà nhận xét thì: về phương diện hướng thượng; phủ định mọi sinh hoạt hiện thực, nhưng về phương diện hướng hạ lại muốn đưa ra một ý nghĩa mới. Đạo lý đó đã biểu hiện ngay trong chính nhân cách của Phật, và về phương diện giáo lý thì Đại thừa đặc biệt chủ trương, Chẳng hạn như giai đoạn Thập địa Bồ tát khi đã hoàn thành được ngôi thứ tám Bình đẳng giới (cảnh địa của sinh mệnh tuyệt đối), nếu lại không chuẩn bị đem thích ứng với sai biệt giới ngôi thứ chín (sinh hoạt hiện thực) thì không thể nào thành tựu được quả vị Phật. Tức cũng như tín ngưỡng “Vãng sinh Tịnh độ” thì trong tướng “vãng” (trở về với sinh mệnh tuyệt đối) cần phải có tướng “hoàn” (trở lại sai biệt giới) v.v... Tóm lại, tất cả các phái Đại thừa, bất luận dưới hình thái nào, đều chủ trương từ Bình đẳng giới trở lại Sai biệt giới. Ở phái Số luận, Du già

và Phệ đàn đa, người ta không thể tìm thấy ý tứ đó. Ta có thể nói đây là điểm phát huy đặc biệt của Phật giáo.

Chương thứ tám:
**TƯ TƯỞNG PHẬT GIÁO VỚI
VĂN HÓA SỬ**

Tiết thứ nhất:
ĐỨC PHẬT VỚI TƯ TRÀO THỜI ĐẠI

Trước hết hãy căn cứ vào sự thành lập và khai triển của tư tưởng Phật giáo để tìm hiểu lập trường nội quán.

Tư tưởng Phật giáo tuy lấy nội quán làm nền tảng, nhưng vì nhiều yếu tố phức tạp được thêm thắt vào, nên kết quả sự thành lập cũng như khai triển của tư tưởng Phật giáo không thể nào nói một cách đơn giản được, nhất là Phật giáo Nguyên thủy và Phật giáo Đại thừa, như trên đã nói, đối với tư tưởng giới và phong khí xã hội thời bấy giờ có những quan hệ mật thiết. Nếu không hiểu được xu thế của nền văn hóa đương thời mà mong lý giải được chân lý của tư tưởng Phật giáo là một điều vô cùng khó khăn. Phật giáo tuy đã phát xuất từ sự tự giác của Đức Phật, nhưng vì bối cảnh của thời đại, vì muốn hướng dẫn lòng người, nên bất luận dưới hình thức nào, cũng cần phải có sự tiếp xúc với tinh thần thời đại. Do đó hãy thử đứng về phương diện này để tìm hiểu sự khai triển của tư tưởng Phật giáo.

Trước hết hãy đề cập đến Phật giáo Nguyên thủy.

Phật giáo Nguyên thủy là thành quả của sự tự giác của Đức Phật, đó là điều chúng ta thấy đã được ghi rõ trong các kinh điển Phật giáo, nhưng vì phương tiện giáo hóa quần chúng nên đối với xu thế của tôn giáo giới hoặc xã hội đương thời, Đức Phật ít ra đã phải suy nghĩ rất kỹ lưỡng.

Có một số học giả đã nói: “Đặc sắc của Phật là thái độ những sở trường của tôn giáo giới thời bấy giờ rồi đem phê phán, chế biến mà lập thành giáo thuyết của mình. Nếu đem tất cả những yếu tố đó trả lại nguyên bản của nó thì giáo thuyết của Phật không còn gì mới mẻ”. Dĩ nhiên đây là một nhận định có tính chất võ đoán và cực đoan, nhưng không phải hoàn toàn không đúng, vì dù sao thì sự thành lập Phật giáo Nguyên thủy đối với nền văn hóa đương thời cũng mang nợ rất nhiều, đó là điều không ai có thể phủ nhận. Trong nhiều thí dụ, xin cử ra đây một thí dụ rất hiển nhiên, đó là trường hợp “Duyên khởi quan” mà được coi là chỗ lập cước căn bản của Phật giáo Nguyên thủy.

Duyên khởi quan là một nguyên lý yếu ước, nó cho rằng tất cả các hiện tượng (lấy sinh hoạt tâm lý làm trung tâm) liên quan lẫn nhau mà tồn tại, cái này duyên cái kia, không một vật gì đứng riêng biệt. Đức Phật chính nhờ ở sự thấy triệt được lý Duyên khởi này mà thành chính giác. Về sau, tất cả tư tưởng Phật giáo đã phát xuất từ điểm cơ bản này, cho nên đối với Phật giáo nó đã hình thành một quan niệm nền tảng của giáo lý (xin xem Nguyên thủy Phật Giáo tư tưởng luận).

Các học giả cận đại thường đề cập đến Duyên khởi quan, nhưng đối với ý nghĩa Nguyên thủy của nó, Đức Phật cứu kính muốn dùng nó để giải quyết cái gì? Câu hỏi này đại khái là bất khả tư nghị, bởi vậy các học giả vẫn chưa có được sự lý giải rõ ràng. Theo chỗ tôi hiểu, lúc đầu lý Duyên khởi liên quan đến vấn đề giải quyết vận mệnh của con người. Nghĩa là lấy lão, bệnh, tử làm trung tâm suy cứu đến cái căn nguyên của khổ, vui, họa, phúc.

Đây cũng là một vấn đề trung tâm của tất cả tôn giáo giới thời bấy giờ, nhưng theo tư tưởng giới đương thời thì giải đáp cho vấn đề này có ba luận thuyết khác nhau:

1)-Tha Tác luận (Paramkata vada): tất cả sự khổ, vui, của kiếp người là do một tác dụng nào ngoài con người quy định, con người không biết được, đó là chủ trương của Tác mệnh luận.

2)-Tự Tác luận (Sayamkata vada): trái hẳn với thuyết trên, thuyết này cho rằng tất cả khổ, vui đều tự con người chuốc lấy, tất cả đều do mình tự tạo, đó là chủ trương của Tự do luận.

3) - Vô nhân vô duyên luận (Mahetu appaccaya) vada): thuyết này cho rằng tất cả khổ, vui, họa, phúc, đều là những sự kiện ngẫu nhiên.

Duyên khởi quan của Phật bài xích cả ba quan niệm về nhân sinh kể trên, nhưng đồng thời theo một ý nghĩa nào đó, cũng lại bao gồm cả ba thuyết ấy. Các kinh thường nêu ba thuyết trên ra để phủ định rồi sau mới nói đến Duyên khởi quan của mình.

Theo Phật thì khổ, vui, họa, phúc không phải là kết quả ngẫu nhiên, không phải là vận mệnh an bài, mà cũng không phải là chủ thể cố định tự mình chuốc lấy, mà là do nhiều nhân duyên, và chỉ cần biến đổi những nhân duyên đó thì khổ, vui, họa, phúc cũng có thể được biến đổi, mà căn bản của những nhân duyên đó là cái tâm của ta, nếu ta cố gắng hoán cải tâm ta thì ta có thể chinh phục được khổ, vui, họa, phúc. Nói cách khác, khổ đau, hay hạnh phúc là tùy theo thái độ tinh thần của mỗi người. Chủ ý của câu Phật thường nói: “Ta là người chủ trương nỗ lực luận” chính là ở điểm này.

Như vậy thì bản ý của Duyên khởi quan không phải là Tự do luận, mà cũng không phải là Túc mệnh luận, nhưng, không may vì bối cảnh tư tưởng như đã nói trên, vì thiếu sự khảo sát thâm sâu nên bản ý của Duyên khởi quan từ xưa đã bị hiểu lầm. Cho đến những năm gần đây tôi đã được thấy hai sự ngộ nhận công khai phát biểu như sau:

1) Lập trường Phật giáo, vì xây dựng trên nền tảng Duyên khởi quan, nên tất cả đều được coi như đã được quy định bởi những quan hệ nhân quả tất nhiên, do đó Duyên khởi quan của Phật giáo cũng gần như là Túc mệnh luận.

2) Duyên khởi quan thật ra chỉ là tự do quy định và cũng gần như Tự tác luận. Đó là những nhận định sai lầm.

Tóm lại, chỗ lập cước căn bản của Phật giáo đã có những quan hệ mật thiết với tư tưởng giới đương thời như thế thì, ngoài ra những đức mục, những phương pháp hành đạo và những quy luật giáo đoàn Phật giáo có quan hệ như

thế nào đối với tư tưởng giới hay chế độ tôn giáo thời bấy giờ, thiết tưởng do đó ta cũng có hiểu được phần lớn vậy.

Tiếp theo hai:

KINH ĐIỂN ĐẠI THỪA VỚI BỐI CẢNH VĂN HÓA SỬ

Về điểm nghiên cứu này, Phật giáo Nguyên thủy tuy cũng đã có nhiều tiến bộ, nhưng Phật giáo Đại thừa cũng ở trong một hoàn cảnh, nghĩa là cũng phải thích ứng với thời thế để phát triển, so với Phật giáo Nguyên thủy tựa hồ như chưa có gì đáng kể. Đó là một điều thật đáng tiếc. Sự nghiên cứu của Đại thừa, trên đại thể, hầu như chưa đạt đến điểm mà Phật giáo Nguyên thủy đã đạt. Phương pháp biểu hiện của kinh điển Đại thừa rất nghệ thuật và rất biến hình, cho nên nếu đem nó trực tiếp trở về với tình hình văn hóa đương thời mà khảo sát, người ta sẽ cảm thấy vô cùng phiền phức và khó khăn. Do đó, ở đây tôi chỉ có thể đứng trên lập trường đại lược mà tìm hiểu xem giữa sự hưng khởi của Phật giáo Đại thừa và thời thế lúc đó có những quan hệ mật thiết nào mà thôi, chứ nếu tìm cho ra tất cả các mối liên hệ một cách tường tận thì việc đó không thể làm được.

Nói một cách đại thể, đối với thời thế lúc đó, tư tưởng Đại thừa có quan hệ về hai phương diện tích cực và tiêu cực. Điểm này, theo tôi không còn hồ nghi gì nữa. Về mặt tích cực, vì muốn thích ứng với áng thơ Ma ha bà la đa (Mahabharata) gồm mười vạn bài tụng, thì đầu tiên là Đại bản Bát Nhã (Thập vạn tụng Bát Nhã) sản sinh ra mười vạn bài kinh tụng khác nhau, rồi lại trong tín ngưỡng giới Tân

Bà La Môn giáo đương thời có những quan niệm về các cõi Tịnh độ của Thần linh, thì để thích ứng với điểm này, Phật giáo cũng lại cố gắng đề xuất những tín ngưỡng Tịnh độ, cứ như thế mà đối chọi nhau, đó là về mặt tích cực. Còn về mặt tiêu cực, đối với thời thế tư tưởng lúc đó Phật giáo cũng thấy thiếu sót, nên nảy ra ý kiến bổ chính hoặc cải tạo mà biểu hiện ra nhiều hình thức, mà sứ mệnh của Phật giáo Đại thừa trên lĩnh vực văn hóa sử. Nhưng như vừa nói ở trên, vì còn nhiều điểm mà Phật giáo Đại thừa chưa đạt đến nên ở đây tôi chỉ xin nêu lên, ba điểm để tiến tới việc nghiên cứu toàn bộ.

Điểm thứ nhất, về chủ nghĩa Kim sắc nguyện trong kinh Di Đà bản nguyện, kinh Đại Vô Lượng nguyện thứ ba và thứ tư nói: “Xin cho nhân dân trong nước cùng toàn một sắc vàng”. Chủ ý của nguyện này là không có sự phân biệt sâu sắc. Nhưng nếu truy tầm cho kỹ ta sẽ thấy lời nguyện đó rõ ràng ngụ một lý tưởng đả phá giai cấp để thực hiện một sự bình đẳng nhân chủng. Đó là điều ta cần lưu ý, rồi đến kinh A Sơ Phật Quốc nói: “Nguyện cho nhân dân trong cõi Tịnh Độ của ta không có sắc màu xấu xí”. Lại trong Đại Phẩm Bát Nhã cũng có câu: “Nguyện cho nhân dân không có sự sai khác về sắc tướng”. Nhất là trong Đại Bản Bát Nhã (mười vạn bài tụng) lại nói “Trong cõi nước của Đức Phật ta không có các loài hữu tình sai khác về hình sắc như đoan chính hay xấu xí, mà tất cả đều là sắc vàng, trang nghiêm, đẹp đẽ, ai cũng muốn nhìn, thành tựu màu sắc trong sạch đầy đủ thứ nhất”.

Tóm lại, chủ ý của những câu kinh trên đây là nguyện cho tất cả mọi người, không trừ một ai, đều được cái hình tướng nhân chủng bình đẳng, vì sắc vàng thật ra cũng chỉ là một loại hình dung.

Nguyên lai sự phân biệt về nhân chủng đã trở thành cơ sở rồi từ đó đã phát sinh ra tứ tính (varna: sắc: tính) và do sự phân biệt tứ tính mà nhân loại đã có quan niệm về giai cấp, làm cản trở sự dung hợp giữa nhân dân. Đối với cái tệ tập phân biệt giai cấp của xã hội đương thời, muốn bài trừ, cho nên những bản nguyện trên đây bày tỏ một lý tưởng: lý tưởng xã hội bình đẳng. Điều này trong bản nguyện của Đại Bản Bát Nhã được ca ngợi một cách rõ ràng, đặc biệt trong nguyện 12 và 13 nói: “Trong cõi Tịnh Độ của ta không có sự phân biệt tứ tính, trong tất cả chúng sinh không có sự phân biệt thượng, trung, hạ” Rõ ràng là bản nguyện này do tình thế xã hội đương thời mà có, mục đích là bài trừ thành kiến về nhân chủng, và thủ tiêu sự tranh chấp giai cấp, mà phương tiện hòa giải là căn cứ vào tinh thần bình đẳng của Bát Nhã và lòng từ bi của Phật.

Tóm lại, nếu không thấy rõ được tình thế xã hội đương thời và thái độ của Phật giáo đối với tình thế đó, thì không thể lĩnh hội được các ý nghĩa đạo đức của bản nguyện Kim sắc trên đây.

Giờ đến điểm thứ hai, một đặc sắc lớn trong bản nguyện của Đại Phẩm Bát Nhã là dân chúng trong cõi lý tưởng đó không còn cái “nạn” đại tiện, tiểu tiện nữa, mới nghe qua, tuy có vẻ hoàn toàn là không tưởng, nhưng nếu đem bản nguyện này trở về với cái trạng thái của xã hội lý

tưởng sau khi Di Lạc giáng sinh mà khảo sát tinh thần của nó, ta sẽ thấy nó bao hàm một lý tưởng thiết bị về văn hóa. Khi Di Lạc giáng sinh thì tất cả mọi thiết bị về văn hóa đều hoàn mỹ, như về thiết bị tiểu tiện thì nói: “Lúc đó, dân chúng muốn đại, tiểu tiện thì đất tự nhiên nứt ra, xong rồi khép lại”, nói theo ngôn ngữ ngày nay thì câu trên có nghĩa là những nơi đại tiểu tiện phải được giữ gìn sạch sẽ, nhưng trong bản nguyện của Đại phẩm Bát Nhã ở trên lại đi xa hơn mà lý tưởng hóa cho đến không còn có cả cái nạn đại tiện, tiểu tiện nữa. Tại Ấn Độ cũng như tại Trung Quốc những thiết bị trong các nơi đại tiện, tiểu tiện rất nghèo nàn và nhơ nhớp; riêng trong các tự viện và tịnh xá của Phật giáo, những nơi đó mới luôn luôn được giữ gìn sạch sẽ mà thôi, điều này trong Luật tạng chỉ dạy rất cẩn kẽ. Đứng về phương diện văn hóa sử mà nhận xét, bản nguyện này có một ý nghĩa thật thú vị.

Trên đây, tuy chỉ đưa ra hai thí dụ nhưng những biểu hiện của Phật giáo Đại thừa, nhìn qua, tuy có vẻ như không tưởng, song nếu đưa căn bản của nó đặt trước vấn đề hiện thực, thì từ mặt đạo đức, văn hóa dẫn đến một lý tưởng tối cao, thật nó đã bao hàm một ý nghĩa rất sâu xa, Do đó, nếu không lý giải được tình huống của văn hóa đương thời thì đối với tư tưởng Phật giáo (nhất là về phương diện mượn nghệ thuật để biểu hiện) quyết không thể nào hiểu được chân ý của nó. Căn cứ vào hai thí dụ trên đây đại khái ta có thể thấy rõ điều đó (về điểm này, xin xem thiên thứ ba, tiết mục “Sự triển khai của tư tưởng bản nguyện”).

Tiết thứ ba:

KINH ĐIỂN ĐẠI THỪA VỚI SỰ BIỂU HIỆN NGHỆ THUẬT

Hai thí dụ trên tuy mới chỉ liên quan đến vấn đề xã hội hoặc văn hóa, nhưng ngoài điểm đó ra, các kinh điển Đại thừa cũng còn muốn dùng sự biểu hiện nghệ thuật làm cái phương án giải quyết các vấn đề nội bộ của giáo hội Phật giáo nữa. Về điểm này, theo tôi, tháp Đa Bảo trong kinh Pháp Hoa là thí dụ điển hình có ngụ ý ấy.

Lúc Phật đang nói kinh Pháp Hoa thì đột nhiên từ dưới đất mọc lên một ngôi đại bảo tháp và cứ lơ lửng giữa không trung. Trong tháp có toàn bộ xá lợi (di cốt) của Phật Đa Bảo, và từ trong xá lợi phát ra âm thanh lớn vui mừng khen ngợi và chứng minh kinh Pháp Hoa của Thích Ca. Trong lịch trình kinh Pháp Hoa, đến đây, nếu coi sự xuất hiện của bảo tháp này là sự trang trí cho đạo tràng Pháp Hoa thì nó có một ý nghĩa rất trọng yếu, nhưng tôi xin thú thật rằng, lúc đầu tôi đã đọc phẩm Pháp Hoa này với một cảm nghĩ phân vân thắc mắc, vì mặc dầu nói đó là xá lợi của Phật Đa Bảo, song nếu bắt một bộ xương khô là một việc trọng yếu như vậy (trừ ra đó là đối tượng của Thiền quán mang ý nghĩa Bảo tháp Tam Muội thì không nói, bởi đây là một vấn đề khác) thì thật là một việc quá vô lý, quá giả tạo, nhưng sau để ý đến vấn đề văn hóa sử, tôi mới nhận thấy rằng sự hiện diện của tháp Đa Bảo bao hàm một

ý nghĩa giải hòa cho hai chủ trương: đó là chủ nghĩa tôn sùng Xá Lợi và chủ nghĩa lấy Chính Pháp làm trung tâm.

Khi Phật nhập diệt có di chúc cho A Nan: “Hãy tự thấp đuốc lên mà đi; y chỉ vào mình chứ đừng y chỉ vào một ai khác, lấy Chính Pháp làm đuốc, y chỉ vào pháp chứ đừng y chỉ vào nơi nào khác”. Sau khi Phật nhập diệt, những lời di chúc đó đã trở thành tinh thần chỉ đạo cho Giáo Đoàn, vận mệnh của giáo đoàn tùy thuộc ở sự thực hành chính pháp, đó là điều tất nhiên. Song cùng với việc đó, cảm tình kính mến Đức Phật đã dần dần đưa đến một phong thái tôn sùng Xá Lợi của Phật, và cuối cùng thậm chí thừa nhận Xá Lợi là một sức linh thiêng thần bí, rồi phát động phong trào xây tới tám vạn bốn nghìn ngôi tháp, việc làm này, ít ra về hình thức, cũng đã phổ biến hóa Phật giáo một phần lớn, dù cho người ta chẳng biết đến ý nghĩa căn bản của Phật giáo, nhưng khi xây tháp cúng dường, lễ bái Xá Lợi cũng được vô lượng công đức. Dạy cho người ta có lòng tin đó, kết quả, về mặt hình thức, đã tăng thêm thế lực của Phật rất nhiều, điều này tưởng không cần nói, ai cũng biết.

Song, cùng với sự thịnh hành của phong tục lễ bái tháp Xá Lợi, phương diện khản yếu của chủ nghĩa lấy Chính pháp làm trung tâm, dù chưa thay đổi hẳn nhưng trên thực tế, cũng đã giảm sút rất nhiều, vì trong việc tuyên truyền Phật giáo, lấy việc xây tháp Xá Lợi làm việc cấp thiết, còn việc dùng giáo pháp để bồi bổ pháp thân thì lại bị sao lãng, đó là lẽ tất nhiên, khó tránh khỏi. Chính cũng vì thế mà trong giáo đoàn thuộc các bộ phái Phật giáo lúc bấy

giờ đã nảy sinh ra sự tranh luận về việc lễ bái tháp Xá Lợi. Phía Thượng tọa bộ thì như Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ, Pháp Tạng bộ v.v... cho rằng lễ bái tháp Xá Lợi được nhiều quả báo, còn về phía Đại chúng bộ thì như Ấn Đa La phái (Chế Đa Sơn bộ, Bắc Sơn Trụ bộ) chủ trương rằng lễ bái tháp không được quả báo gì cả. Phái này trước sau vẫn đứng trên lập trường lấy chính pháp làm trung tâm mà phát động phong trào phản đối tập tục lễ bái tháp Xá Lợi của đương thời. Sự tranh luận này tiếp tục đến Đại thừa, trên đại thể, Đại thừa thuộc Bát Nhã hệ vẫn lấy chủ nghĩa Chính Pháp trung tâm làm chỗ lập cước, như Tiểu phẩm Bát Nhã nói: “Dù cúng dường Xá Lợi toàn thể giới cũng không bằng thụ trì, đọc tụng một quyển kinh Bát Nhã”, rồi như kinh Duy Ma thì chủ trương lấy sự cúng dường Pháp thay cho việc cúng dường Xá Lợi (kinh Bát Nhã Tiểu phẩm, Bảo pháp Công đức phẩm thứ ba, Thường thân Công đức phẩm thứ 4, kinh Duy Ma: Pháp Cúng dường phẩm). Vấn đề này đã trở thành nguyên nhân của cuộc tranh luận trường kỳ trong giáo hội Phật giáo. Nếu nói theo ngôn ngữ ngày nay thì: vì muốn cho tinh thần Phật giáo phổ cập đến mọi tầng lớp dân chúng, nên lấy việc xây cất chùa cảnh, tháp miếu hoặc tổ chức giáo hội làm đầu, hay nên lấy sự thực hành tinh thần tự thể của Phật giáo làm đầu? Trên lý luận thì nên lấy việc thực hành tinh thần để làm chủ, nhưng trên vấn đề thực tế, nhất là phương diện dân chúng hóa, thì việc kiến tạo chùa cảnh, tháp miếu, sùng bái Thánh địa, thì ít ra cũng trên bề mặt, lại thích hợp với công việc khoáng trương Phật giáo, mà những người tán thành sự kiện này cũng không phải ít, vì thế mà vấn đề có vẻ rất khó quyết định, và vấn đề

này, ngay trong giáo hội Phật giáo tại Ấn Độ xa xưa cũng đã là nguyên nhân của nhiều cuộc tranh cãi rồi. Sự điều hòa và thống nhất được vấn đề này là con đường mà giáo hội nên tiến hành, và ý đồ muốn dùng sự biểu hiện nghệ thuật trang trí để thực hiện sự điều hòa đó chính là tháp Đa Bảo trong kinh Pháp Hoa. Đặc sắc của kinh Pháp Hoa là ở chỗ muốn điều hòa Đại thừa, Tiểu thừa, thống nhất chuyên môn và thông tục, cho nên đối với vấn đề này, muốn đưa ra con đường thống hợp cả hai chủ trương. Ngôi tháp từ dưới đất nhô lên rồi lơ lửng giữa không trung, tuy nói là tháp Xá Lợi, nhưng đó hoàn toàn không phải chỉ là vật kỷ niệm chết, mà trong đó ngụ ý nghĩa sinh động cực kỳ linh hoạt. Xá Lợi của Phật Đa Bảo được đặt trong tháp tán thán kinh Pháp Hoa không phải chỉ lấy di cốt làm đối tượng sùng bái, mà trái lại ngụ ý một ý nghĩa tượng trưng cái chân lý vĩnh viễn. Như việc vị chủ Pháp Hoa trong tháp Đa Bảo (Đức Phật Đa Bảo) cuối cùng đã thỉnh Phật Thích Ca vào tháp để tỏ hình thái: “Nhị Phật tịnh tồn hai Đức Phật đều còn”, như vậy là Đức Phật Thích Ca đã thành Xá Lợi, mà đã là đệ tử của Phật thì một mặt phải bảo tồn Xá Lợi, mặt khác phải cố xúy Pháp thân (giáo pháp lý pháp) của Phật, vì chân lý mà di cốt phát đại thanh, kết quả do đó mà được tương thọ mệnh vô lượng như Phật. Đó chính là điểm cốt yếu mà kinh Pháp Hoa dựa vào Xá Lợi của Phật Đa Bảo để biểu thị: vì Pháp thân mà thừa nhận ý nghĩa Xá Lợi, lại do Xá Lợi mà có thể phát kiến được ý nghĩa Pháp.

Dĩ nhiên, Pháp thân thường trụ quan của kinh Pháp Hoa không phải chỉ là thí dụ, mà thật ra đã được thực thể hóa. Cho nên căn cứ vào ý nghĩa trên đây mà giải thích cái

ý nghĩa đích thực của tháp Đa Bảo Phật tuy không phải đã thỏa đáng, nhưng dù sao ở đây đưa ra trường hợp tháp Đa Bảo Phật, ngoài cái ý nghĩa tượng trưng cho giáo lý thâm diệu ra, đối với các vấn đề thực tế trong nội bộ giáo hội, muốn tìm một phương án giải quyết, thật ra đã trở thành một tâm lý chủ yếu, và cũng là cái kết quả khổ tâm của hoàn cảnh: đó là điều chúng ta nên thừa nhận.

Chương thứ chín:
**KINH PHÁP HOA - ĐẠI BIỂU CHO ĐẠO
BỒ TÁT**

Đặc chất chủ yếu của Bồ tát gồm bốn điểm sau đây:

1)- Đứng trên lập trường chỉ dương giữa đạo tại gia và đạo xuất gia, phát tâm đại Bồ đề, lấy lòng Vô ngã và lòng thương yêu người khác mà thực hành mọi hạnh nguyện, hồi hướng công đức cho hết thảy chúng sinh để hoàn thành sự nghiệp cứu mình và cứu người.

2)- Cố gắng tích tập công đức, tu tập hạnh nguyện Bồ đề để từng bước tiến tới việc cắt đứt vòng luân hồi vô tận.

3) Coi hết thảy chúng sinh đều là Bồ tát, đều có khả năng tính thành Phật trong tương lai, bởi thế, bất luận là người nào đều nên lấy việc phát tâm tu hạnh nguyện Bồ tát làm lý tưởng cứu kính.

4) Theo nguyện lực “chúng sinh vô biên, thệ nguyện độ”, nên lấy việc cùng với chúng sinh xây dựng một nước Cực Lạc ngay trên thế gian làm lý tưởng.

Như vậy là khác với Tiểu thừa có tính cách chuyên môn, đạo Bồ tát (Đại thừa) lấy thông tục làm đặc sắc; Tiểu thừa theo chủ nghĩa tịch tĩnh, đạo Bồ tát lại lấy hoạt động

làm chủ. Nếu nói theo hình thức thì: Đại thừa là văn học, là thí dụ, Tiểu thừa là kỹ thuật, là thân học. Do đó, tất cả các kinh Đại thừa lấy việc thuyết minh đạo Bồ tát làm nhiệm vụ đều mang sắc thái kể trên. Tuy nhiên, trên thực tế, vì ở vào nhiều tình trạng khác nhau nên vị tất các kinh điển đã phát huy được toàn bộ đặc sắc, không những thế mà, trái lại, ta có thể nói rất ít kinh điển đã phát huy được toàn bộ đặc sắc. Về điểm này, kinh Diệu Pháp Liên Hoa có thể được coi là bộ kinh mô phạm cho đạo Bồ tát.

Giết thú nhất:

Ý NGHĨA SỰ XUẤT HIỆN CỦA KINH PHÁP HOA

Tư tưởng Chân Không Diệu Hữu của Bát Nhã đã được kinh Hoa Nghiêm Duy Ma dùng nhân cách hoạt động tự do vô ngại để khoáng trương làm cho tinh hoa của Phật giáo Đại thừa xán lạn, rực rỡ.

Nhưng tư tưởng của các bộ kinh trên đây, tuy nói là phát huy chân ý của Đức Phật, song thật thì chỉ hạn cuộc vào một giai cấp đặc quyền nào đó thôi, nếu đứng về phương diện thế nguyện của Bồ tát cứu độ hết thảy chúng sinh mà nhận xét, thì các kinh đó vẫn còn có điểm khiếm khuyết, thiếu sót đáng tiếc. Vì lẽ cái đối cơ của kinh Hoa Nghiêm chỉ thuộc riêng cho Bồ tát chứ không có Thanh Văn, nhất là kinh Duy Ma hay kinh Tư Ích còn đi xa hơn nữa mà muốn gạt hẳn Thanh Văn ra khỏi phạm vi của đạo Bồ tát Đại thừa. Nếu cái thái độ này là một sự cảnh cáo đối với những người có khuynh hướng trốn đời, lấy chủ nghĩa tịch tĩnh vô vi làm lý tưởng mà quên hẳn tinh thần hoạt động của Đức Phật thì còn tạm được, chứ nếu thật nó là một thái độ cố ý bài xích miệt thị, thì chính Đại thừa cũng chẳng còn gì đặc sắc hơn Tiểu thừa vì nếu như thế thì Đại thừa đã mất hẳn cái cứu độ tính phổ biến rồi. Lại nữa, về mặt lịch sử, kinh Bát Nhã là thực hiện cái gọi là Tam Thừa Tông Giáo. Như vậy, các kinh điển Đại thừa khác lấy Bát Nhã làm điểm xuất phát mà lại bài xích Nhị Thừa thì há

không phải đã đi ngược lại chủ ý của Bát Nhã rồi sao? Và câu “Chúng sinh vô biên thế nguyên độ” cũng chỉ còn là một câu văn vô nghĩa vì thái độ bài xích Nhị Thừa đó. Chính vì tự thấy thế mà Đại thừa cũng ý thức được cái sứ mệnh bản lai của mình là phải mở một con đường bao dung cả Tam Thừa để đưa về Nhất Phật Thừa, và chính kinh Diệu Pháp Liên Hoa (Saddharma pundarika sutra) là bộ kinh đã ý thức được sứ mệnh đó và dốc toàn lực để thực hiện.

Như trên đã nói, các kinh điển Đại thừa tuy đều phát huy đạo Bồ tát nhưng chỉ ở một phương diện nào thôi, chưa được toàn bộ, duy có kinh Pháp Hoa mới thật đã phát huy được toàn bộ đạo Bồ tát.

*Tiết thứ hai:***SỰ TỔ CHỨC CỦA KINH PHÁP HOA**

Đứng trên lĩnh vực sử học mà nói, sự thành lập kinh Pháp Hoa cũng có thứ tự của nó. Về các bản dịch chữ Hán, nên lấy bản dịch của La Thập gồm 7 quyển, 28 phẩm, (phẩm Đề Bà Đạt Đa là sau thêm vào) làm tiêu chuẩn, về nguyên điển thì nên lấy bản Ni Bạc Nhĩ do Khắc Lỗ Ân Thị (?) và Nam Điều Thị (?) xuất bản làm tiêu chuẩn. Trên đại thể hai bản này tuy có thể được coi là nhất trí, nhưng về chi tiết thành lập Pháp Hoa thì thật không có được điều đó. Căn cứ vào đây mà phân biệt sự tổ chức và nội dung của 28 phẩm Pháp Hoa như sau: 14 phẩm đầu là cách thuyết pháp được gọi là Tích Môn, 14 phẩm sau là Bản Môn, mà giữa hai môn này thái độ tư tưởng có đôi chỗ bất đồng. Sự phân biệt giải thích này là của Thiên Thai đại sư và từ trước đến nay nó đã trở thành một quy tắc phổ thông. Về sau các nhà chú thích kinh Pháp Hoa đại khái cũng đề theo quy tắc đó, nhưng theo tôi, đem chia cắt 28 phẩm làm hai để phối hợp hai Bản, Tích như thế thì có điểm hơi máy móc, vả lại, xét về phần nội dung thì giữa khoảng Bản, Tích đó cũng có chỗ lầm lẫn nhau. Nếu đứng về mặt sử học mà quan sát, thì ta không thể không thừa nhận điều này.

Song căn cứ vào đây để tìm cho ra sự liên lạc giữa sự khai triển lịch sử và tư tưởng của 28 phẩm ấy? Vấn đề này cần phải nghiên cứu từng phẩm với sự thành lập và quan hệ hỗ tương của nó để rồi sau mới có thể xác định được,

nhưng thật ra đây không phải là một việc dễ dàng. Ở đây, ta hãy tạm nhận là giữa 28 phẩm đó có sự quán thông toàn thể, và trải qua những giai đoạn triển khai về tư tưởng nó cũng có một vài lập trường bất đồng. Thừa nhận như thế rồi, bây giờ ta hãy đem toàn bộ tổ chức của 28 phẩm chia thành số mục mà quan sát như sau:

I- Phẩm Tổng Tựa (VidanaParvarta)

Điểm cốt yếu của phẩm Tựa này là nêu rõ cái nghi thức mà Phật Thích Ca ở hiện tại đang nói kinh Pháp Hoa, và cái nghi thức mà Phật Nhật Nguyệt Đăng Minh ở quá khứ đã nói kinh Pháp Hoa. Hai nghi thức này đều giống nhau. Ở đây ta nên lưu ý về mặt sử học: để chuẩn bị cho việc thuyết kinh Pháp Hoa, trước hết Phật đã nói kinh Vô Lượng Nghĩa. Trong ba bộ kinh Pháp Hoa lưu truyền đến ngày nay có kinh Vô Lượng Nghĩa do Đàm Ma Già Đà Gia Xá dịch), mà trong kinh đó có cả tên Bát Nhã, Hoa Nghiêm v.v... cũng có luôn cả câu nổi tiếng “Tứ thập dư niên vị hiển chân thực (hơn 40 năm chưa hiển Chân thật) của Phật nói, và trên thực tế từ xưa tới nay vẫn lấy đó làm kim chỉ nam cho việc nghiên cứu kinh Pháp Hoa. Song kinh Vô Lượng Nghĩa lưu truyền cho chúng ta ngày nay có giống với phẩm Tựa không? Hoặc giả tên kinh được nói đến trong phẩm Tựa này là đời sau thêm vào? Hay là dựa vào tài liệu kinh Vô Lượng Nghĩa mà làm phẩm Tựa này? Nếu thế thì có thể nói đó là sau này thêm vào. Dù sao đi nữa đây cũng là một đề mục đáng được nghiên cứu.

II- Pháp và Thở Đáng Tính của nó.

(Quyển Hội Tam Quy Nhất Thụ Ký thành Phật)

1) Cương lĩnh:

- Phẩm Phương Tiện (thứ 2)

2) Tương thuyết:

- Phẩm Thí Dụ (thứ 3)

- Phẩm Tín Giải (thứ 4)

- Phẩm Dược Thảo Dụ (thứ 5)

- Phẩm Thụ Ký (thứ 6)

- Phẩm Hóa Thành Dụ (thứ 7)

- Phẩm Ngũ Bách Đệ Tử Thụ Ký (thứ 8)

- Phẩm Thụ Học Vô Học Nhân Ký (thứ 9)

3) Kết luận:

- Phẩm Pháp Sư (thứ 10)

4) Truy thuyết phụ lục:

- Phẩm Đề Bà Đạt Đa (thứ 12)

- Phẩm Khuyến Trì (thứ 13)

- Phẩm An Lạc Hạnh (thứ 14)

III- Quyển Pháp Thật Vĩnh Viễn Tính:

1) Tựa:

- Phẩm Kiến Bảo Tháp (thứ 11)

- Phẩm Tòng Địa Dũng Xuất (thứ 15)

2) Phật thọ vô lượng và tính vĩnh viễn của Pháp:

- Phẩm Như Lai Thọ Lượng (thứ 16)

- Phẩm Phân Biệt Công Đức (thứ 17)

- Phẩm Tỳ Hỷ Công Đức (thứ 18)

3) Truy thuyết khuyến dụ:

- Phẩm Pháp Sư Công Đức (thứ 19)

- Phẩm Thường Bất Khinh Bồ tát (thứ 20)

- Phẩm Như Lai Thần Lực (thứ 21)

4) Kết luận:

- Phẩm Chúc Lũy (thứ 22)

IV- Pháp Và Nhân Cách Hoạt Động: (Lấy Bồ tát làm trung tâm)

1) Pháp Và Nhân:

- Phẩm Dược Vương Bồ tát Bản Sự (thứ 23)

- Phẩm Diệu Âm Bồ tát (thứ 24)

- Phẩm Quan Âm Bồ tát Phổ Môn (thứ 25)

- Phẩm Đà La Ni (thứ 26)

- Phẩm Diệu Trang Nghiêm Bản Sự (thứ 27)

2) Khuyến Thuyết Lưu Thông:

- Phẩm Phổ Hiền Bồ tát khuyến pháp (thứ 28)

Chia ra như trên đây mà khảo sát thì ta thấy sự tổ chức của kinh Pháp Hoa, trừ phẩm Tựa, gồm thành ba đoạn: đoạn thứ nhất nói rõ hết thủy chung sinh cuối cùng đều có thể quy về một Phật thừa; đoạn thứ hai hiển thị căn cứ của điều đó; và đoạn thứ ba thuyết minh pháp Nhất Phật Thừa và nhân cách hoạt động của Bồ tát, mà sự thành lập của kinh Pháp Hoa nếu có các giai đoạn lịch sử thì đại khái có thể nói đã trải qua ba giai đoạn trên đây mà khai triển.

Sau đây tôi xin căn cứ vào sự phân khoa kể trên để nói qua về những tư tưởng cương yếu của kinh Pháp Hoa.

Tiết thứ ba:

QUAN NIỆM CHỦ YẾU CỦA KINH PHÁP HOA

Kinh Pháp Hoa gồm 27 phẩm như trên, bởi thế nếu thu thập tất cả các câu văn rải rác trong đó lại, ta có thể cấu tạo thành nhiều giáo lý khác nhau. Tuy nhiên, cái tư tưởng nhất quán và cốt tủy của kinh Pháp Hoa là: “Hết thầy chúng sinh đều có thể thành Phật bất luận ở đâu và bất cứ lúc nào”. Tư tưởng này để phản lại với tư tưởng của Tiểu thừa xưa này vẫn cho rằng việc thành Phật chỉ dành riêng cho hạng người đặc biệt nhờ kết quả của sự tu dưỡng đặc biệt trải qua nhiều giai đoạn, còn hàng đệ tử (tức Thanh Văn) của Phật không thể tu thành như Phật được. Do đó mà giáo đồ tân tiến Đại thừa liệt Thanh Văn vào hạng người “tiêu nha bại chủng”, nghĩa là người diệt hại giống Phật. Hết thầy chúng sinh đều có thể thành Phật, vì muốn chỉ dẫn cho chúng sinh thể nhập được cái tri kiến của Phật nên Đức Phật mới ra đời. Muốn nói rõ điểm này là cái ý chỉ nhất quán của kinh Pháp Hoa.

Theo ý nghĩa đó thì chủ yếu của kinh Pháp Hoa là thuyết minh sự thích ứng phổ biến của tư tưởng Đại thừa, và như vậy, có thể nói Pháp Hoa là bộ kinh hoàn toàn về môn ứng dụng. Bởi lẽ, nếu so với các kinh Đại thừa khác, như Hoa Nghiêm, Bát Nhã, Duy Ma, những yếu tố triết học của kinh Pháp Hoa không quá mạnh, mà trái lại về mặt tôn giáo, Pháp Hoa lại lấy việc nhất ban hóa và thông tục hóa làm chủ yếu.

Các nhà chú thích Trung quốc, nhất là phái Thiên Thai, trong phẩm Phương Tiện cho rằng chân lý Thập Như Thị: Như Thị tướng, Như Thị tính, Như Thị thể, Như Thị lực, Như Thị tác, Như Thị nhân, Như thị duyên, Như Thị quả, Như Thị báo, Như Thị bản mặt cứu kính, là bản ý của Pháp Hoa, nhất là của cái gọi là Tích Môn, nhưng theo tôi thì đó chưa hẳn đã là chủ ý của kinh Pháp Hoa. Thập Như Thị kê trên ta thấy trong bản dịch của La Thập, nhưng trong Chính Pháp Hoa và bản Phạn ngữ đề không có, và đoạn văn Thập Như Thị trên đây trong bản Phạn ngữ là:

Yaca te dharma yatha ca te dharma Yadsasca te dharma yallaksanasca te dharma yatsvabhavasca te dharma ye ca yatha ca yadsasca yallaksanasca nasca yatsvabhavasca te dharma itij tesudharmesu tathagata eva praty akso paroksah iji.

Dịch:

“Các pháp đó là pháp chân thật, là những pháp thể, là những pháp như thể, là các pháp tướng như thể, là những pháp như thể, những pháp đó duy chỉ có Phật thấy được”.

Trong chính Pháp Hoa thì có: “Như Lai đều biết rõ nguyên do của các pháp, các pháp tự nhiên từ đâu mà đến, phân biệt những tướng mạo của các pháp, biết tất cả các pháp tự nhiên”.

Rồi đến Pháp Hoa kinh luận của Thế Thân thì lại đem mô xê đoạn văn trên thành ra cái gọi là “Ngũ Như Thị”: “Hà Đẳng Pháp, Vân Hà Pháp, Hà Tự pháp, Hà Tướng

Pháp, Hà Thê Pháp”, chứ tuyệt nhiên không có Thập Như Thị.

Tóm lại, vấn đề này tự nó tuy có giá trị về mặt nghiên cứu, nhưng lập trường chính của Pháp Hoa quyết không phải như Thiên Thai đã tưởng đặt trọng tâm vào cái gọi là Thập Như Thị đâu. Như Thị giáo chẳng qua chỉ muốn nói lên sự dụng lực của Phật khi thuyết kinh Pháp Hoa để chứng minh rằng kinh Pháp Hoa là chân lý mà thôi. Cho nên, căn cứ vào đó mà kiến thiết cái thế giới quan Tam Thiên Tam Đế, có thể nói là ngoài chân ý của kinh Pháp Hoa. Kinh Pháp Hoa sẽ dĩ được gọi là Pháp Hoa và hơn hẳn các kinh điển khác là hoàn toàn ở điểm “Mở hai hiển một, hội ba quy một”, cực lực nhấn mạnh điểm hết thảy quy vào một Phật Thừa, tức là nêu lên ý nghĩa của chân lý Tam Thừa không sai biệt vậy, mà hai chữ Sen Trắng (Bạch Liên - Pundarika) được thêm vào sau, ngoài ý nghĩa trong trắng ra, nó còn bao hàm cả ý nghĩa đại biểu cho cái tâm, ám chỉ cái căn cứ của một Phật Thừa đều có đủ trong tâm của tất cả mọi người. Theo tôi thì đây là chủ ý của kinh Pháp Hoa, tuy không liên quan gì đến thuyết Thập Như Thị, nhưng về phương diện Tích Môn, nhất là từ phẩm Phương Tiện đến phẩm Pháp Sư, ý nghĩa đó luôn luôn là lập trường thuần nhất của kinh Pháp Hoa. Nếu đứng trên lĩnh vực lịch sử mà nói thì bộ môn này hoàn chỉnh nhất và cũng nguyên thủy nhất. Tuy nhiên, tôi không dám coi nhẹ ý nghĩa và giá trị của phẩm Thọ Lượng hoặc phẩm Phổ Môn, mà trái lại tôi cho rằng tư tưởng Nhất Thừa của Pháp Hoa nếu không đạt được điểm đó thì sức diệu dụng và cái nguồn gốc của nó không thể nào hoàn thành được.

Nhưng nếu đem đối chiếu với các kinh điển khác thì ý nghĩa phẩm Thọ Lượng không những chỉ kinh Pháp Hoa mới có, mà ngay cả kinh Kim Quang Minh, kinh Niết Bàn, cho đến nhiều kinh điển khác cũng đều có cả, cũng như sự diệu dụng của Bồ tát Quan Âm không phải chỉ có trong kinh Pháp Hoa, mà trong các kinh khác cũng có dưới hình thức này hay hình thức khác, còn như việc lấy phẩm Phương Tiện làm trung tâm để khai ba hiển một, thụ ký thành Phật trong Tích Môn thì đến kinh Pháp Hoa mới nói một cách rõ ràng khúc chiết. Nếu không có bộ môn này thì dù có phẩm Thọ Lượng hay phẩm Phổ Môn đi nữa thì kinh Pháp Hoa cũng quyết không thể chiếm được địa vị trọng yếu trong các kinh điển Đại Thừa như thế. Theo ý nghĩa đó thì dù không có hai phẩm Thọ Lượng và Phổ Môn mà chỉ có từ phẩm Phương Tiện đến phẩm Pháp Sư, đối với các kinh khác, kinh Pháp Hoa đã trình bày, diễn tả cái lý do và quá trình của con đường “giai cộng thành Phật” (hết thấy đều thành Phật) với một bút pháp cực kỳ trong sáng, giản dị nhưng lại rất cao siêu.

Nói tóm lại, lập trường của kinh Pháp Hoa có tính cách tôn giáo hơn là triết học, thông tục hơn là chuyên môn, thực hành hơn là lý luận, xúc tiến lý tưởng tự giác hơn là minh chứng sự thực, và lại còn có thái độ bao dung, hòa hợp được sự đối chọi từ trước giữa Đại Thừa và Tiểu thừa bằng cách đưa hết thấy tới con đường tiến đến một Phật Thừa. Nhận xét về phương diện này, ta có thể nói đó là chỗ quý thú chân chính của kinh Pháp Hoa.

Tiết thứ tư:

**QUYỀN HỘI TAM QUY NHẤT, THỤ KÝ
THÀNH PHẬT**
(Quan niệm chủ yếu của Tích Môn)

Nếu đứng về phương diện lịch sử mà khảo sát vấn đề này, thì cái gọi là Thanh Văn (Sravaka), Độc Giác, (Pratyekabudha - Duyên Giác), Bồ tát hay Phật (Bodhisattva, or Samyaksambodhdha), tất cả đều phát xuất từ nhân cách hoặc sự kinh lịch của Phật lịch sử. Thanh Văn có nghĩa là những người nghe lời dạy của Phật, tức là các đệ tử hay tín đồ của Phật, Độc Giác, tuy ngồi dưới cây Bồ đề mà tự giác, nhưng vẫn chưa có khuynh hướng giáo hóa để giác tha. Quan niệm về Độc Giác đã có từ trước Đức Phật. Bồ tát được phỏng theo thời đại tu hành của Phật trong kinh Bản Sinh, tức là những người sẽ kế tiếp Phật. Nói một cách chặt chẽ thì không cần phải nhận có sự sai biệt giữa ba hạng này, nhất là sự quan hệ giữa Phật và Thanh Văn, tuy có sự phân chia Thầy và trò, nhưng tất cả đều nhắm đến cùng một con đường giải thoát trong đó không có sự khu biệt về bản chất, đó là quy tắc thông thường của Phật giáo Nguyên thủy.

Nhưng sau khi Phật nhập diệt, một mặt vì sự biến loạn về Phật thân phát triển quá nhanh chóng, mặt khác vì kết quả của sự khảo sát chi ly về La Hán (Thanh Văn) dần dần đã trở nên rõ ràng, còn Độc Giác thì hầu như được coi là một vị Thánh độc lập, do đó mới lập thành tư tưởng Tam

Thừa sai biệt. Kết quả: Phật, ngoài sự tự giác viên mãn rồi, lấy việc giác tha, lợi tha làm đặc trưng (Bồ tát là người kế tiếp Phật, lấy hành vi tinh tiến tự lợi, lợi tha làm đặc chất). Độc Giác, về điểm tự giác thì cũng bằng Phật, nhưng lại kém Phật ở điểm lợi tha, vì Độc Giác không giáo hóa để giác tha; Thanh Văn thì dù có được tự giác cũng chưa phải là hoàn toàn, vì hoàn toàn không có tinh thần lợi tha. Cho nên so với Độc Giác vẫn còn kém hơn. Đó là lập trường của các nhà Đại Thừa lấy đạo Bồ tát (Phật Thừa) làm mục tiêu mà phê phán như trên. Không những chỉ Đại Thừa có chủ trương đó, mà ngay cả các nhà Phật giáo truyền thống (Tiểu thừa) cũng thừa nhận rằng giữa Phật và các đệ tử (Thanh Văn) có sự khu biệt không thể vượt qua: người thường, tuy có thể là đệ tử Phật, nhưng không thể nào mong tu hành đầy đủ các đức tính như Phật. Khác với các nhà Đại Thừa, các nhà Tiểu thừa tuy không coi thường địa vị của Thanh Văn nhưng cũng thừa nhận rằng nếu muốn thành được như Phật thì trước hết phải lấy nhiệm vụ hóa độ chúng sanh làm bản chất, đó là một sự thật hiển nhiên.

Như vậy, vấn đề được nêu lên là: Tam Thừa sai biệt, nhưng đây là sự sai biệt về bản chất mà không có cách nào dung hợp được ư? Hoặc giả đây là cách tạm chia thành Tam Thừa để rồi cuối cùng sẽ đưa về một Phật Thừa? Về điểm này, như đã nói ở trên, về phương diện Tiểu thừa giáo mặc dầu không có bất đồng về bản chất, nhưng trên thực tế, giữa Tam Thừa vẫn có sự khu biệt mà không có cách nào dung hợp được. Giáo pháp Đại thừa trước thời Pháp Hoa (lấy Bát Nhã, Hoa Nghiêm, Duy Ma làm đại biểu) cũng vì thế mà cho rằng căn cơ của Như Thị thấp kém, không có tư

cách thực hành đạo Bồ tát, cứ như thế tranh luận nhau và kết quả là Phật giáo đã hiển nhiên chia làm hai: mà phái Tân Đại Thừa tuy có nêu lên những lý tưởng cao xa, nhưng thực tế thì lại chật hẹp, thiên vị, còn giáo đoàn truyền thống tuy chiếm được địa vị Nguyên thủy, nhưng thường bị các nhà Tân Đại Thừa dèm chê là trình độ thấp kém, do đó cũng mất đi những tư tưởng rường cột. Đó là tình hình giáo hội Phật trước thời Pháp Hoa xuất hiện.

Để dung hòa, đến một mức độ tối thiểu, cần phải có sự liên lạc và trao đổi tư tưởng giữa Đại Thừa và Tiểu thừa, một mặt vẫn duy trì được chủ nghĩa Bồ tát đạo, nhưng mặt khác cũng thừa nhận ý nghĩa của chủ nghĩa Thanh Văn đạo: đó chính là lập trường của kinh Pháp Hoa, mà chủ yếu là đề mục được trình bày trong cái gọi là Tích Môn.

Song làm thế nào có thể phát hiện được con đường của Pháp Hoa, nếu một mặt cứ duy trì địa vị của chủ nghĩa Đại Thừa? Về điểm này, trong kinh Pháp Hoa, trước hết Đức Phật nói riêng về Tam Thừa: đối với Thanh Văn, Phật nói về Tứ Đế; với Độc Giác (Duyên giác), nói 12 nhân duyên; với Bồ tát, nói Lục Độ. Nhưng theo Pháp Hoa, vì trình độ của chúng sanh cao thấp khác nhau, cho nên đó chỉ là những phương tiện chia ra để hóa độ mà thôi, vì nếu bắt đầu nói Đại Thừa ngay sơ nhiều người không hiểu sẽ sinh ra nghi ngờ mà cản trở con đường đặc đạo của mình. Pháp Hoa cũng còn dẫn chứng sự suy nghĩ của Phật dưới gốc cây Bồ đề làm cái lý do thuyết pháp của mình.

Sau khi giác ngộ, Phật ngồi lại dưới gốc Bồ đề 21 ngày để suy nghĩ xem có nên đem cái mà Ngài đã giác ngộ

để nói cho mọi người nghe không? Đã có lúc Ngài tự nghĩ sự giác ngộ của Ngài quá sâu xa vi diệu, người đời khó có thể lĩnh hội, tốt hơn nên nhập Niết bàn ngay, nhưng rồi Ngài bỗng hồi tưởng lại cái hành tích của tất cả Phật trong thời quá khứ, bất luận vị nào ra đời đều đặt phương tiện nói Tam Thừa. Song bản ý của Phật trước sau vẫn là Nhất Phật Thừa, Tam Thừa chẳng qua chỉ là phương tiện dắt dẫn mà thôi (Phẩm Phương Tiện). Như vậy là kinh Pháp Hoa đã chú hết tâm lực vào việc thông tục hóa, dùng mọi cách thí dụ để thuyết minh đạo lý đó, bởi thế mà Tích Môn trong kinh Pháp Hoa đã trở thành một bộ môn nổi tiếng.

Thứ nhất là dụ “Nhà lửa và ba xe” trong phẩm Thí Dụ. Ông trưởng giả vì muốn cứu lũ con con ngu dại ra khỏi ngôi nhà đang cháy, nên dùng phương tiện đặt ra cỗ xe dê, xe hươu và xe trâu phía ngoài nhà rồi thúc giục lũ con mau ra khỏi nhà lửa để thoát thân, nhưng khi chúng ra khỏi nhà thì ông trưởng giả không cho chúng xe nhỏ do dê và hươu kéo mà chỉ cho chúng một cỗ xe lớn do một con bạch ngưu (trâu trắng) kéo để cho chúng tất cả đều vui mừng. Phật cũng thế, vì muốn hóa độ cho bọn chúng sanh ngu dại, cứu ra khỏi cái nhà lửa ba cõi này mà trước hết cần phải dùng phương tiện nói đạo Tam Thừa, mục đích muốn cho chúng sanh mau ra khỏi ra khỏi nhà lửa chứ không phải nhắm vào Thanh Văn, Duyên Giác mà là nhắm vào Bồ tát Thừa, tức là Phật Thừa (bởi thế mà có câu nói rất phổ thông là: “Ba cõi này là của ta, chúng sanh trong đó đều là con ta, nhưng nay ba cõi rất nhiều hoạn nạn, chỉ có ta là người duy nhất có thể cứu giúp được”).

Thứ hai là dụ “Người cùng tử của Trương giả” trong phẩm Tín Giải. Gã nợ vốn là con của một trưởng giả giàu có, nhưng vì ham mê thú giang hồ, nay đây mai đó, lê gót khắp bốn phương trời, cuối cùng đã quên hẳn mình là con của trưởng giả và rất nghèo khổ. Sau dần dà trở về nhà cha và lâu lâu đã lại quen với nếp sống của một người con trưởng giả, sau cùng được hưởng cơ nghiệp của cha (trong phần kế tự sự cũng có vụ này).

Thứ ba là dụ “Mưa với cây cỏ” trong phẩm Dược Thảo Dụ. Nghĩa là cùng một trận mưa, nhưng vì cây cỏ lớn, nhỏ khác nhau nên sự thấm nhuần cũng bất đồng: tuy nhiên, bất luận là lớn hay nhỏ đều được lợi ích nhưng trong đó vẫn có sự sai biệt. Cũng như thế, Phật tuôn xuống những trận pháp vũ tuy tràn lan, nhưng vì trình độ thấm nhuần của chúng sanh có khác nên phải nói Tam Thừa khu biệt.

Thứ tư là dụ “Hóa thành” trong phẩm Hóa Thành Dụ. Tại hơn 500 do tuần tuy có một tòa kinh thành tráng lệ nhưng vì giữa đường gặp nhiều khó khăn hiểm trở, e rằng những hành giả trở nên sợ hãi chán nản mà thoái chí, nên người dẫn đường dùng phương tiện thần lực, tại khoảng 300 do tuần biến hiện ra một tòa Hóa Thành để tạm nghỉ ngơi rồi dần dần mới đưa hành giả đến mục đích địa (destination) chân thật tại 500 do tuần. Đức Phật cũng thế, tuy lấy Phật Thừa tại 500 do tuần làm mục tiêu, nhưng để chuẩn bị đi đến đấy, trước hết nói Thanh Văn Thừa tại 300 do tuần (Độc Giác tại 400 do tuần) rồi dần dần mới đưa đến Bồ tát Thừa, tức mục tiêu cuối cùng của Phật Thừa tại 500 do tuần.

Như vậy, Pháp Hoa đã dùng nhiều thí dụ khéo léo để nói lên cái ý chỉ Tam Thừa là phương tiện mà Nhất Thừa mới là chân thật, nhưng từ trước đến nay thành kiến phân cách Tam Thừa đã ăn sâu và chỉ cho Thanh Văn là mãn nguyện rồi, giờ muốn chuyển hướng về Đại Thừa thì phải làm thế nào? Ở đây Pháp Hoa vận dụng hai phương thức có thể bổ sung cho nhau.

Thứ nhất, nói về chư Phật quá khứ và các bậc đại Thanh Văn ở các kiếp trước đã từng có duyên với Pháp Hoa.

Thứ hai, nói về các bậc đại Thanh Văn trong tương lai đều sẽ thành Phật: đó là điều thường được mệnh danh là “thụ ký thành Phật”.

Trước hết hãy nói về phương diện chư Phật quá khứ.

Trong Phật giáo Nguyên thủy đã có tư tưởng về đạo Nhất Phật Thừa rồi, và dựa vào tư tưởng đó, đối với sự giác ngộ của Đức Phật tuy có cho nó một phổ biến tính và tất nhiên tính, nhưng đến tư tưởng Pháp Hoa mới thật sự thông tục hóa nó bằng cách dựa vào tinh thần huyền thoại của kinh Bản Sinh mà tạo thành một luận đàm về nhân duyên túc thế. Điểm này, đối với Pháp Hoa có một ý nghĩa rất trọng yếu. Trong kinh Pháp Hoa tuy vẫn chưa biểu hiện ý thức “hết thấy chúng sanh đều có Phật tính”, nhưng trong Nhân duyên đàm này đã ngầm chứa ý tưởng đó và chính cũng muốn biểu hiện nó về mặt thông tục. Theo kinh Pháp Hoa thì vì “trong Phật độ ở mười phương duy chỉ có pháp Nhất Thừa, không có hai cũng không có ba” (Thập phương Phật độ trung, duy hữu Nhất Thừa pháp, vô nhị, diệt vô

tam), cho nên tất cả chư Phật đều nói kinh Pháp Hoa. Do đó, nếu ở quá khứ có Phật, thì tất nhiên Phật cũng nói kinh Pháp Hoa như thế, và nếu chư Phật quá khứ đều đã nói kinh Pháp Hoa, thì hết thấy chúng sanh, trong cái vòng luân hồi vô tận này, tất cũng đã từng có lần được nghe kinh Pháp Hoa (giai thành Phật luận).

Như vậy, trong phẩm Tựa kinh Pháp Hoa, tuy có đề cập đến cái nhân duyên nói kinh Pháp Hoa của Phật Nhật Nguyệt Đăng Minh ở quá khứ, nhưng đặc biệt trong phẩm Hóa Thành Dụ lại muốn nói rõ công việc đó hiện nay Phật Thích Ca cũng đang làm. Theo ý nghĩa đó thì người con thứ mười sáu của Phật Đại Thông Trí Thắng (tức nay là Phật Thích Ca), sau khi được nghe kinh Pháp Hoa từ cửa miệng của cha, đã trải qua bao nhiêu đời tu đạo Bồ tát mãi đến nay mới nói đạo Nhất Phật Thừa để kết mối duyên Pháp Hoa với hết thấy chúng sanh vậy. Mà trong những kiếp xa xưa ấy cũng đều có Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên, Ca Diếp và tất cả các bậc Thanh Văn khác, nhưng chỉ vì đến nửa đường họ đã quên bẵng đi cái nhân duyên Nhất Phật Thừa, tự cho mình không có khả năng thành Phật, nên mới tự cảm thấy mình thấp kém, cũng hết như người cùng tử của nhà trưởng gia kia, tự quên đi cái thân phận của mình mà sa vào căn tính nô lệ. Nếu nói theo một thí dụ khác thì điều đó chẳng khác gì người mang sẵn trong mình một viên ngọc quý mà không biết cứ than khóc cho số phận của mình là nghèo khổ. Bởi vậy, khác hẳn với giáo đồ Tiểu thừa, hoặc một số các nhà Đại Thừa tướng. Pháp Hoa cho rằng lúc đầu là Thanh Văn, song cuối cùng là sự lấy sự ước thúc “tất cả thành Phật” làm phương châm hoạt động.

Không những thế mà ngay cả các vị La Hán đã nhập Niết bàn rồi cũng chưa thật đã tuyệt diệu mà vẫn còn chịu sự biến dịch sinh tử, và theo dòng biến dịch sinh tử đó để cuối cùng chuyển đến Nhất Phật Thừa mà thành Chính Giác. Nói một cách rôt ráo thì hết thầy chúng sanh, do những quan hệ ở quá khứ (đặc biệt lấy Bồ tát Thích Ca làm trung tâm), tất cả đều đã gieo hạt giống Phật (Phật chủng), cho nên cuối cùng đều có thể thành Phật. Đó là chủ trương của Pháp Hoa Tích Môn.

Như thế là kinh Pháp Hoa đã nói rõ cái lý do Nhi Thừa thành Phật (khai Tam hiền Nhất), đồng thời đã cho hàng Thanh Văn một sự cam kết sau này tất sẽ thành Phật, đó là điều mà thường được nói đến bằng một từ ngữ rất nổi tiếng là “thụ ký thành Phật”. Người đầu tiên được lựa chọn là Xá Lợi Phất. Trong kinh Duy Ma thì ông Xá Lợi Phất cũng như hầu hết các vị Thanh Văn bị liệt vào hàng “bại Phật chủng” (dứt giống Phật), nhưng đến kinh Pháp Hoa trong phẩm Thí Dụ thì Xá Lợi Phất được Phật thụ ký riêng như sau: trải qua trăm nghìn kiếp sau này sẽ được thành Phật, hiệu là Hoa Quang Như Lai (Padmaprabha), làm chủ nước Ly Cầu (Virajā) là một cõi Phật thanh tịnh hoàn toàn. Kế đó đến phẩm Thụ Ký thì bắt đầu với Đại Ca Diếp (nước Quang Đức, Quang Minh Như Lai), rồi lần lượt đến Tu Bồ Đề (nước Bảo Sinh, Danh Tướng Như Lai), Đại Ca Chiên Diên (nước Diêm Phù Đề, Kim Quang Như Lai), Đại Mục Kiền Liên (nước Đại Ma La Bạt, Chiên Đàn Hương Như Lai). Rồi đến phẩm thụ ký cho 500 người đệ tử thì bắt đầu với Phú Lâu Na, ngoài ra 1200 vị Thanh Văn khác cũng đều được thụ ký. Tiếp đến lại thụ ký riêng cho bọn ông

Kiều Trần Như 500 người. Rồi tiếp đến phẩm thụ ký cho những người có học và vô học thì bắt đầu với A Nan, La Hầu La cho đến 2000 vị La Hán thuộc hạng học và vô học, tất cả đều được Phật thụ ký. Như vậy là trước kia, trong kinh Duy Ma hầu hết hàng Thanh Văn bị coi như những người dốt hạt giống Phật thì nay tất cả lại đều được thụ ký thành Phật, đó là mục đích duy nhất của kinh Pháp Hoa cuối cùng đã được thấu tóm và đúc kết một cách trọn vẹn ở phẩm Pháp Sư thứ 19.

Song, tiến thêm một bậc nữa mà khảo sát, nếu chỉ nói như trên đây thì vẫn có điểm thiếu sót. Theo lập trường kinh Pháp Hoa thì hết thầy chúng sanh đều có thể thành Phật, nhưng vì quá chuyên chú vào việc dẫn dụ Nhị Thừa nên ngoài đời về Nhị Thừa ra, không hề đề cập đến cái đạo lý cỏ, cây, quốc độ thành Phật. Không những thế mà ngay cả đến hàng ngũ Tỷ Khưu Ni cũng là Thanh Văn mà lại quên bằng họ đi, không nhắc gì tới cả, bởi thế họ không khỏi có cảm giác bất an, có lẽ vì ý thức được sự thiếu sót đó và muốn biểu hiện đầy đủ nên mới có thêm những phẩm Đề Bà Đạt Đa và phẩm Khuyến Trì chăng? Trong phẩm Khuyến Trì, Ma Ha Ba Xà Ba Đề và Da Du Đà La, đại biểu cho hàng Tỷ Khưu Ni, cũng được Phật thụ ký. Do đó đã nói lên cái khả năng của phụ nữ cuối cùng cũng có thể thành Phật. Nhất là trong phẩm Đề Bà Đạt Đa, nếu tìm về quá khứ của ông, thì Đề Bà Đạt Đa là một người cực ác, song vì có nhân duyên với kinh Pháp Hoa nên cũng được thụ ký cho thành Phật với danh hiệu Thiên Vương Như Lai, rồi đến trường hợp của nàng Long Nữ mới chỉ tám tuổi cũng biến thành con trai mà thành Phật ở phương Nam trong thế

giới Vô Cầu. Hai trường hợp ác nhân và tiểu nữ thành Phật này đã đủ chứng minh cái đạo lý “hết thủy chúng sanh sau này nhất định đều sẽ thành Phật”. Duy ở đây có điều làm cho người ta thắc mắc là: theo phẩm Phương Tiện, khi Phật sắp nói kinh Pháp Hoa có 500 vị tăng thượng mạn Tỷ Khuru bỏ phòng giảng ra đi, nhưng kết quả của hành động này ra sao? Không ai biết. Trước kinh Tư Ích Phạm Thiên gọi họ trở lại với chính đạo Phạm Thiên trả lời: “Giả sử họ có muốn xa lìa chính đạo, họ xa cũng không được, cũng như chúng ta muốn xa hư không mà không thể nào xa nổi. Cho nên 500 người kia tuy có bỏ giảng đường nhưng vẫn có thể được coi như những người còn trong môn nội” (kinh Tư Ích, phẩm Hành Đạo).

Ở đây trái lại, kinh Pháp Hoa đối với những người xuất tịch chỉ nói “ra cũng được”, rồi người ta không biết sau đó kết quả ra sao, đó là điểm mà ta không thể không cảm thấy bất mãn. Cực ác như Đề bà Đạt Đa mà còn được cứu độ thì 500 Tỷ Khuru kia vì một phút khiêu mạn mà xuất tịch, ta tin rằng sau này nhất định họ sẽ hồi tiểu hướng đại mà thành Phật, nhưng kinh Pháp Hoa lại không hề đả động đến điểm đó, cho nên ta không thể không thắc mắc. Vấn đề Tăng thượng mạn Tỷ Khuru thật đã gây hoang mang, vì như bản ý của Tích Môn trước sau vẫn chủ trương Nhất Thừa là chân thật mà Tam Thừa chỉ là phương tiện. Để chứng minh đại khái ta có thể tóm tắt những điểm sau đây:

1)- Trong tất cả mọi người đều có khả năng tính thành Phật.

2)- Chỉ có Phật là đã hoàn toàn phát huy được khả năng tính đó, bởi vậy, nhất thiết chư Phật đều đặt trọng tâm, cực ý vào việc nói đạo Nhất Thừa.

3)- Vì trình độ của thượng, trung, hạ khác nhau, muốn dẫn dắt người trung, hạ căn nên mới phương tiện nói pháp Nhị Thừa.

4)- Từ Vô thủy đến nay chúng sanh lăn lộn trong vòng luân hồi, vậy trong khoảng thời gian dài dặc đó, mỗi chúng sanh từng đã có lần được nghe qua đạo Nhất Thừa, chỉ vì sự sai khác trong việc thực hiện hóa chúng tử nên mới chia ra có phàm phu và Tam Thừa.

5)- Do sự triển khai của hạt giống đã được gieo từ các kiếp quá khứ, cuối cùng, tất cả mọi người đều sẽ thành Phật; chính vì cơ duyên ấy mà Pháp Hoa nói pháp Nhất Thừa chân thực và sự ước thúc thụ ký thành Phật vậy.

Triết thức năm:
PHẬT PHÁP VĨNH VIỄN
(Tư tưởng trung tâm của Bản Môn)

Như thế hết thảy chúng sanh đã gieo hạt giống Phật ở các kiếp quá khứ, tuy đó là cái căn cứ để thành Phật, nhưng chỉ bảo cho chúng sanh biết điều đó và lại thụ ký cho tất cả sau này đều sẽ thành Phật thì chính là Phật Thích Ca. Do đó mặc dầu chúng sanh có khả năng tính thành Phật, song nếu không có Phật Thích Ca thì không thể thực hiện được. Bởi vậy Phật Thích Ca là người thụ ký cho vô lượng chúng sanh thành Phật.

Nhưng nếu đứng về phương diện thời đại thành lập kinh Pháp Hoa mà nói thì Phật Thích Ca đã nhập Niết Bàn lúc 80 tuổi, duy chỉ lưu lại tháp Xá Lợi để làm tiêu biểu cho một đại sự nhân duyên mà Ngài ra đời, chứ chính Phật thuyết pháp và thụ ký thì không còn ở thế gian nữa. Do đó vấn đề được đặt ra là: chúng sanh trong hội Linh Sơn lúc còn Phật tại thế thì có được người bảo chứng cho thành Phật, còn chúng sanh sau thời Phật nhập diệt, tuy có khả năng thành Phật, nhưng nếu chỉ lễ bái Xá Lợi thì liệu có đủ để thành Phật không? Về điểm này, không những chỉ đối với những người hiện diện trong hội Linh Sơn, mà đối với hết thảy chúng sanh trong tương lai muốn đưa ra cái bảo chứng thành Phật, nên Pháp Hoa đã bàn đến phần được gọi là Bản Môn, phần này lấy thuyết “Phật thọ vô lượng” làm

trung tâm để biểu thị bộ môn hoạt động diệu dụng của các vị Bồ tát.

Thông thường, khi nói đến phần Bản Môn của kinh Pháp Hoa, ta thường cho rằng nó bắt đầu từ phẩm Tòng Địa Dũng Xuất thứ 15, nhưng nếu đứng về phương diện đạo tràng mà nói, thì Bản Môn thật sự đã bắt đầu từ phẩm Kiến Bảo Tháp thứ 11. Vẫn nói theo phương diện đạo tràng: 10 phẩm trước lấy núi Linh Thứu làm trung tâm: còn từ phẩm Kiến Bảo Tháp trở đi thì lại biến thành cái nguyên do của pháp hội giữa không trung (Tích Môn lấy những người đến thời đại Đức Phật làm đối tượng, cho nên, bất luận về địa điểm hay về nhân vật, đều đã được quy định; còn Bản Môn thì lại lấy hết thủy chúng sanh ở tương lai làm đối cơ, cho nên ta có thể nói là lấy không trung bất định làm pháp hội), mà Bản Môn thì bất luận là phẩm Dũng Xuất, phẩm Thọ Lượng hay phẩm Phổ Môn, tất cả đều đã dự tưởng tháp Đa Bảo, và do sự xuất hiện của tháp Đa Bảo mà đến đây kinh Pháp Hoa đã đến một khúc quanh quan trọng.

Tóm lại, sự xuất hiện của tháp Đa Bảo đã đưa đạo tràng Pháp Hoa đến một khúc quanh mà xét về về mọi khía cạnh rất có hứng thú và cũng mang một ý nghĩa rất sâu xa.

Tháp Đa Bảo (Prabhutaranastupa) nguyên do ở thời quá khứ, về phương Đông, trong nước Bảo Tịnh (Ratnavisuddhaksetra) có Đức Phật hiệu là Đa Bảo (Prabhutaratna) đã nhập Niết Bàn và Xá Lợi của Ngài được thu vào tháp Đa Bảo, tuy là một lễ bất khả tư nghị nhưng muốn vì Pháp Hoa làm người bảo chứng nên bất luận ở địa phương nào, hễ có người nói kinh Pháp Hoa thì tháp Đa

Bảo cũng theo đó mà xuất hiện trước pháp hội để tán thán Pháp Hoa và chứng minh chân lý của nó. Do đó mà nay, khi Phật Thích Ca đang nói kinh Pháp Hoa thì bỗng nhiên tháp Đa Bảo cũng dưới đất nhô lên, rồi lơ lững giữa không trung và từ trong tháp vọng ra tiếng khen ngợi rằng: “Hay lắm thay! Hay lắm thay! Đức Thế Tôn Mâu Ni”. Rất tiếc là tôi vẫn chưa tìm ra được cái nguồn gốc của tư tưởng tháp Đa Bảo này đã xuất phát từ đâu và sự khai triển của tư tưởng đó như thế nào, nhưng dù sao đi nữa tôi cũng nhận rằng sự xuất hiện của tháp Đa Bảo ở đây mang một ý nghĩa rất trọng đại.

Trước hết nó có ý nghĩa đại biểu cho Phật quá khứ. Theo kinh Pháp Hoa thì Đức Phật Nhật Nguyệt Đăng Minh hay Phật Đại Thông Trí Thắng ở quá khứ tuy đã nói kinh Pháp Hoa rồi, nhưng nay tiếp đến Phật Thích Ca thì vẫn chưa biểu hiện tư thái đó. Bởi vậy, để chứng minh cho tính chất trường cửu của Pháp Hoa và việc Phật Thích Ca nói Pháp Hoa hiện tại chỉ là kế tục công việc của chư Phật ở quá khứ thì cần phải có sự bảo chứng, đó là yêu cầu của hậu thế, và sự xuất hiện của tháp Đa Bảo là để đáp ứng nhu cầu đó.

Thứ hai, nó biểu hiện ý nghĩa điều hòa giữa sự cúng dường Xá Lợi và sự cúng dường Pháp, rồi từ đó tiến lên mà muốn phát hiện ý nghĩa Pháp thân nằm trong tháp Xá Lợi. Do đó, hiện tại Phật Thích Ca tuy cũng thị hiện nhập Niết Bàn, nhưng không phải Niết Bàn như xưa nay người ta thường cho là tuyệt diệu, mà trong đó đã bao hàm ý nghĩa

mở đường đưa đến thuyết cho rằng Phật sống lâu vô lượng như trong phẩm Thọ Lượng đã nói rõ.

Tóm lại, sự xuất hiện của tháp Đa Bảo mục đích nói lên cái tính vĩnh viễn của chân lý Pháp Hoa và vĩnh viễn của chân lý Pháp Hoa và vĩnh viễn tính của Pháp thân, ta có thể nói đó là sự phối hợp rất linh hoạt giữa Phật hiện tại và Phật quá khứ. Về ý nghĩa này, Tiêu Đức, khi giải thích kinh Pháp Hoa, đã nói rằng Phật Thích Ca và Phật Đa Bảo chỉ là một. Đó là ý kiến rất xác đáng.

Như vậy là Pháp Hoa đã dựa vào bối cảnh trên đây cùng với sự xuất hiện đột nhiên vô số Bồ tát để chuẩn bị và chỉnh lý đạo tràng mà khai triển và thuyết minh, Đức Phật thật ra đã thành Phật lâu lắm rồi: đó là cách thuyết pháp trong phẩm Như Lai Thọ Lượng thứ 16 và được coi là trung tâm của Bản Môn vậy. Nếu nói một cách đại cương thì bản ý của thuyết đó là: tất cả chúng ta xưa nay đều tin rằng Đức Phật Thích Ca giáng sinh vào dòng họ Thích, xuất gia tu đạo tại miền phụ cận thành Già Da mà giác ngộ thành Phật, do đó Ngài là vị Phật đầu tiên mới thành, nhưng điều đó hoàn toàn vì phương tiện giáo hóa mà thị hiện ra như thế, chứ thật thì Ngài đã thành Phật trải qua vô lượng vô số kiếp rồi. Song ở phẩm Hóa Thành Du thì lại nói khi Phật còn là người con thứ 16 của Phật Đại Thông Trí Thắng, hoặc theo truyền thuyết vào thời Đức Phật Nhiên Đăng cũng vậy, Ngài phát tâm tu hành không phải chí tâm ở Phật đạo mà lại chí tâm ở Bồ tát đạo. Điều này chẳng qua cũng lại chỉ là cách thuyết pháp phương tiện để thể hiện cái nỗ lực tu hành vĩnh viễn bất tuyệt mà thôi, chứ

thật thì Như Lai đã hoàn thành quả vị Phật từ lâu lắm rồi. Do đó, dù ở hiện tại hay tương lai, Đức Phật cũng luôn luôn gần gũi chúng sanh để giáo hóa, còn việc Ngài thị hiện nhập Niết Bàn vào lúc 80 tuổi chỉ là phương tiện để bảo chúng sanh biết rằng phải gấp rút phát tâm cầu đạo giải thoát, chứ thật ra Ngài chưa diệt độ, và Đức Phật vĩnh viễn đó vẫn ở trên núi Linh Thứu và các nơi khác, luôn luôn nói pháp, không bao giờ gián đoạn, chỉ vì chúng sanh bị vọng kiến chi phối nên không thể thấy đó thôi. Nếu người nào chân thành muốn dùng tâm mà thấy Phật thì bất luận ở đâu và lúc nào Ngài cũng sẽ hiển hiện cho thấy. Bởi vậy, cái quốc độ mà ta ở đây nhờ thế cũng là một cảnh địa trong sạch, trong đó mọi người đều mãn túc, chỉ vì chúng sanh mê muội nên mới thấy thế giới này là khổ đau, là như bản đó thôi. Đó là đại cương của phẩm Như Lai Thọ Lượng. Như thế, nếu người ta chân thành lấy quả Phật làm lý tưởng mà mong cầu thành Phật thì bất luận ở thời gian nào hay địa phương nào Đức Phật cũng sẽ thể hiện mà thụ lý cho. Thế là sự bảo chứng thành Phật bất luận vào lúc nào hoặc với hạng người nào cũng đều có được.

Dĩ nhiên, những điều được trình bày trên đây chỉ mới thuyết minh về bề mặt mà thôi, còn nếu lại truy cứu về bề sâu để tìm tòi cái chân ý của Pháp Hoa thì vì Đức Phật lịch sử có tính các sinh lý vĩnh tục, mà là ám chỉ cái Pháp Thân thường trụ để làm chỗ lập cước, và chính ở đây mà giữa Bản Môn và Tích Môn đã có điểm bất đồng. Ở Tích Môn, Đức Phật ở thời Đại Thông Trí Thắng thì ứng hiện tu hành Báo Thân Phật, nghĩa là dùng hình thức Báo Thân để tạm thời dễ dàng thuyết minh cái Pháp Thân vô hạn vĩnh kiếp

của Phật. Câu “Thành Phật đã lâu xa; cõi người ta thanh tịnh, an ổn, trời người thường mãn túc” đều hàm ngụ ý nghĩa trên. Ngoài Pháp Thân ra không còn phương pháp nào để lý giải ý nghĩa đó. Chính vì thế mà ở đây tư tưởng Bản Môn của Pháp Hoa lại có chỗ cộng thông với tư tưởng Hoa Nghiêm (phẩm Phật Quốc trong kinh Duy Ma cũng thế), đó là lẽ tự nhiên vậy. Duy có điểm khác là trong kinh Hoa Nghiêm và trong phẩm Phật Quốc kinh Duy Ma, về thế gian, chưa chú trọng mấy đến tính vĩnh viễn của Phật, trái lại, trong phẩm Thọ Lượng của Pháp Hoa thì lại tận lực nói về điểm này, khiến cho năng lực trở nên hoạt động, trực tiếp phục vụ hết thảy chúng sanh, hết như tư tưởng của kinh Vô Lượng Thọ Phật. Đó là đặc trưng rất lớn của kinh Pháp Hoa.

Song, nếu đứng về phương diện thế giới quan, Phật Thân quan mà nói thì chỗ lập cước của Bản Môn có vẻ như Phiếm thân luận cùng với Thực tại luận của Tích Môn có chỗ bất đồng. Đó là một sự thật không thể che dấu được. Và nếu lại cứ theo tư tưởng đó mà suy cứu mãi lên thì điều được gọi là “Phật thành đã lâu xa rồi” chẳng qua chung cục vẫn chỉ là cái pháp tính hoặc Phật tính vĩnh viễn mà thôi. Dem vận dụng tư tưởng này, chủ trương biểu hiện hóa, chính là các kinh thuộc loại Như Lai tạng, đứng đầu là hai kinh Đại Thừa Niết Bàn: kinh Pháp Hoa tuy cũng hàm ngụ ý nghĩa đó nhưng vẫn chưa đạt đến trình độ của kinh Niết Bàn. Ở lĩnh vực triết học, tuy Pháp Hoa chưa biểu thị được tư tưởng đó, nhưng ở địa hạt tôn giáo thì Pháp Hoa đã mang lại nhiều hy vọng, ta có thể nói đó là đặc trưng của Pháp Hoa.

Tiết thứ sáu:
ĐẠO BỒ TÁT
PHÁP THÂN HOẠT ĐỘNG CỤ THỂ
(Lấy kinh Quan Âm làm trung tâm)

Như vậy là kinh Pháp Hoa tuy đã cố làm cho pháp Nhất Thừa và “Phật thành đã lâu” được nhất trí, nhưng đó mới chỉ là một đồ án lý tưởng thôi, chứ chưa phải là giá trị nhân cách chân chính. Muốn cho đồ án đó trở thành giá trị nhân cách chân chính thì cần phải thực hiện nhân cách của Phật. Mà muốn thế, nếu không đi sát với thế giới hiện thực để thanh tịnh hóa nó bằng những hoạt động cụ thể thì ý nghĩa ấy không được hoàn toàn. Do sự hoạt động nhân cách đó mà tư tưởng Nhất Thừa của Pháp Hoa cuối cùng chẳng qua cũng chỉ là quá trình của việc Diệu Hữu hóa Chân Không mà thôi. Nói một cách đơn giản thì xa lắm rồi, nhưng vì nguyện độ tận chúng sanh nên thị hiện tu chứng mà hoạt động giữa xã hội hiện thực, dùng mọi phương tiện diệu dụng để hóa độ người đời.

Để thỏa mãn nhu cầu đó mà khai triển chính là đoạn thứ ba của tư tưởng Pháp Hoa, và đứng về phương diện văn hiến mà nói, có lẽ đây là giai đoạn cuối cùng của kinh Pháp Hoa. Nói một cách khác, vì muốn thực hiện pháp Nhất Thừa nên tận lực nói đến thành tích và tác dụng của các vị Bồ tát ở quá khứ, ở hiện tại và tương lai, luôn luôn gánh lấy trách nhiệm phục vụ chúng sanh để cứu độ, và nhiệm vụ đó được kế tục từ kiếp này qua kiếp khác, không bao giờ gián

đoạn. Bởi lẽ Bồ tát là môi giới giữa Phật và chúng sanh: chúng sanh tu hành thành Phật hay Phật thị hiện để hóa độ chúng sanh, tất cả đều nhờ nhân cách Bồ tát mà thực hiện, và chính vì nhiệm vụ đó nên đã cố gắng nói lên thành tích của các vị Bồ tát vậy. Tựu trung, các Bồ tát ở quá khứ đã nỗ lực truyền trì pháp Nhất Thừa, tuy là vô lượng vô số, nhưng trong Bản Môn, để làm điển hình cho kinh Pháp Hoa, đại khái là Thường Bất Khinh Bồ tát (Sadaribhuta) và Dược Vương Bồ tát (Bhaisajvaraja). Cái tên Thường Bất Khinh Bồ tát tuy có thể khiến cho ta liên tưởng đến vị Thường Đề Bồ tát trong kinh Bát Nhã, nhưng theo kinh Pháp Hoa thì đây là một trong những tiền kiếp tiền thân của Phật Thích Ca. Đặc tính của vị Bồ tát này là bất luận gặp ai trong hàng đệ tử Phật cũng nói to lên rằng: “Trong tương lai Ngài sẽ thành Phật, bởi vậy tôi tôn kính Ngài và quyết không dám khinh Ngài”. Nói xong rồi chấp tay lễ lạy họ. Đối với thái độ đó chúng nhân lại hiểu lầm mà cho rằng chế giễu họ, nên người ta thường chửi mắng thậm tệ, có khi còn đánh đập nữa, nhưng vị Bồ tát ấy không hề chán nản, cứ tiếp tục công việc mình đã làm, do đó người ta mới đặt cho cái tên Thường Bất Khinh Bồ tát. Hành động và cử chỉ của Thường Bất khinh Bồ tát đã nói lên ý nghĩa tôn trọng nhân cách của hết thảy mọi người, vì lẽ ai ai cũng có Phật tính, vậy tôn trọng người tức là tôn trọng Phật tính. Bởi vậy, nếu ta độc lòng tu đạo, trước hết cần phải phát nguyện tôn trọng nhân cách của hết thảy mọi người.

Rồi đến Dược Vương Bồ tát được nói đến trong đạo tràng Bảo Tháp, vị Bồ tát này, ở quá khứ, dưới thời Đức Phật Nhật Nguyệt Tịnh Minh Đức tu theo Pháp Hoa, đã thề

nguyên lấy lòng thương yêu đối với hết thảy chúng sanh, do đó mà hết thảy chúng sanh đều muốn thấy Ngài (Sarvasattvavapriyadarsana). Vì nỗ lực tu hành để thực hiện lời thề nguyện đó nên Bồ tát Dược Vương đã chứng được Hiện Nhất Thiết Sắc Thân Tam Muội (Sarvarupasamdarsna samadhi). Tam Muội này thật y hệt như căn bản lực hiện vô số thân để cứu độ chúng sanh của Diệu Âm hay Quan Âm vậy, tức là cái sức Tam Muội do thệ nguyện thương yêu hết thảy chúng sanh mà có. Thêm vào đó, vị Bồ tát này rất nặng lòng về vấn đề ân đức. Khi Tôn Sư của ngài là Phật Nhật Nguyệt Tịnh Minh Đức nhập diệt, đã tự thiêu mình để báo ân Phật. Sau đó, đời đời, kiếp kiếp đã tận tâm, tận lực tu hành pháp Nhất Thừa trong Pháp Hoa và lấy danh hiệu là Dược Vương. Đó là sơ lược về tiểu sử của Bồ tát Dược Vương, nhưng sự kính lịch của vị Bồ tát này vẫn chưa được phát huy đến cái ý chung cục về Tam Muội “Hiện nhất thiết sắc thân”, mà chính phát huy ý nghĩa này lại là Diệu Âm và Quan Âm như trong kinh Pháp Hoa đã nói. Diệu Âm (Gadgadasvara) và Quan Âm (Avalokitesvara) là hai vị Bồ tát rất tương tự về tính cách, cũng do năng lực “Hiện nhất thiết sắc thân” mà hiện ra nhiều thân hình khác nhau để cứu độ chúng sanh. Về điểm này, có thể nói tuy hai nhưng thật ra thì chỉ là một Bồ tát. Duy có điểm khác nhau, theo kinh Pháp Hoa, thì Diệu Âm là vị Bồ tát ở cõi Tịnh Quang Trang Nghiêm về phương Đông, hiện đến thế giới Sa Bà này để biểu hiện lòng tôn kính đối với Phật Thích Ca, còn những hoạt động độ sinh của vị này chỉ được coi là tác dụng khác phần mà thôi. Quan Âm, trái lại cũng theo Pháp Hoa, là vị Bồ tát lấy thế

giới Sa Bà này làm trung tâm để hoạt động. Về điểm này, so với Diệu Âm thì Quan Âm đối với chúng ta có sự quan hệ thân thiết hơn. Dĩ nhiên, nếu nói một cách nghiêm khắc thì việc hiện thân để cứu độ chúng sanh là cái đặc trưng của tất cả các vị Bồ tát, và điều này, tất cả kinh điển Đại Thừa, bất luận thuộc phái nào, cũng đều thừa nhận như thế. Chẳng hạn như cái phong độ hoạt động của cư sĩ Duy Ma; cái phong độ hoạt động của đệ bát địa Bồ tát ở phẩm Thập Địa trong kinh Hoa Nghiêm đều có vẻ tương tự như Quan Âm hiện thân cứu độ chúng sanh vậy. Song lấy tất cả cái đó làm bối cảnh để dựng nên một vị Bồ tát có phong độ hoạt động độ sinh rất tổng hợp và rất hùng lực, rồi do đó mà muốn thuyết minh cái lý Phật thành đã lâu và cái nhân cách để thể nghiệm và thực hiện cái lý đó chính là Diệu Âm và Quan Âm của Pháp Hoa.

Theo Cựu Ma La Thập thì việc hiện ra 33 thân tướng để hộ sinh là đặc sắc của Quan Âm. Ba mươi ba thân là: Phật thân, Bích Chi Phật thân, Thanh Văn thân, Phạm Vương thân, Đế Thích thân, Tự Tại Thiên thân, Đại Tự Tại Thiên thân, Thiên Đại Tướng Quân thân, Tỳ Sa Môn Thiên thân, Tiểu Vương thân, Trưởng Giả thân, Cư Sĩ thân, Tể Quan thân, Bà La Môn thân, Tỷ Khuru thân, Tỷ Khuru Ni thân, Ưu Bà Tắc thân, Ưu Bà Di thân, Bà La Môn Phụ Nữ thân, Đồng Nam thân, Đồng Nữ thân, Thiên thân, Long thân, Dạ Xoa thân, Càn Thát Bà thân, A Tu La thân, Ca Lô Na thân, Khẩn Na La thân, Ma Hầu La Già thân, Chấp Kim Cương Thần thân, nhưng thật ra đem quy định thành 33 thân như thế là câu nê một cách quá máy móc vào số mục của Cựu Ma La thập. Trong bản Pháp Hoa bằng tiếng

Phạn chỉ có 16 thân mà thôi. Tức là: Phật, Bồ tát, Duyên Giác, Thanh Văn, Phạm Thân (Brahmarupa), Dạ Xoa (Yaksa), Tự Tại Thiên (Isvara), Đại Tự Tại Thiên (Maheisvara), Chuyển Luân Vương (Cakravartin), Quỷ Thần (Pisaca), Tỳ Sa Môn (Brahmana), Chấp Kim Cương (Vajrapani), mà không có Tề Tướng, Cư Sĩ, Trưởng Giả, A Tu La, Khẩn Na La, Ma Hầu La Già v.v... Bởi vậy, đem quy kết những thân thị hiện của Quan Âm thành 33 chưa hẳn đã là xác đáng. Và lại, cứ theo Phổ Môn (Samahamukha) thì đặc sắc độ sinh của Quan Âm là hiện tất cả thân hình, trong tất cả trường hợp, ở bất cứ nơi nào (Ý nghĩa về Thiên Thủ Quan Âm, và Thập Nhất Diệu Quan Âm chính đã phát xuất từ đó).

Mà đặc trưng độ sinh của Quan Âm không phải chỉ ở lĩnh vực thuyết pháp mà còn rất mạnh lĩnh vực thực tế nữa. Chẳng hạn như người cầu con được con, cầu của được của, rồi việc cứu hỏa tai, giặc cướp v.v... tất cả cái đó đã làm cho mặt sinh hoạt hiện thực cũng có đặc trưng tín ngưỡng về Quan Âm, và điều này cũng đã khiến cho kinh Quan Âm rất thịnh hành trong xã hội Trung Quốc và Nhật Bản. Song đứng trên lập trường Pháp Hoa mà nhận xét, nếu chỉ coi những tác dụng đặc thù đó mà cho Quan Âm là một Bồ tát đặc thù thì vẫn chưa bóc hết được cái chân tinh thần của nó. Lập trường của Pháp Hoa là Diệu Hữu hóa Chân Không, nghĩa là nhìn thực tướng bằng nhãn quan thế gian. Quan Âm tuy hiện nhiều thân, nhưng rốt ráo thì Quan Âm chỉ vì chúng sanh mà làm việc từ bi cứu độ, đồng thời cũng để thực hiện đạo lý “Phật thành đã lâu” mà thôi. Đạo lý “Phật thành đã lâu” đến đây được cụ thể hóa bằng cách

hoạt động, đó mới chính là phát huy cái thâm ý của nó. Nếu đứng trên lập trường lịch sử thành lập kinh Pháp Hoa mà nói thì kinh Quan Âm có lẽ đã được đặt vào thời kỳ tối hậu đó. Nhưng đứng về phương diện lịch sử mà nhận xét, lập trường của Pháp Hoa, từ “Khai Tam Hiển Nhất” tiến đến căn cứ tối hậu đó, nghĩa là vì chúng sanh mà hiển hiện cái Pháp thân “thực hành đã lâu”, vì chúng sanh mà hoạt động ở thế gian này, muốn dùng căn bản lực mà tịnh độ hóa thế gian, nhận xét theo lập trường đó thì tư tưởng Pháp Hoa, đến kinh Quan Âm có thể nói thật đã đạt đến kết quả hoàn toàn.

Thiên thứ ba
**ĐẠI THỪA PHẬT GIÁO THỰC
TIỀN LUẬN**

Chương thứ nhất:
Ý NGHĨA ĐẠO ĐỨC

Tiết thứ nhất:
GỢI ĐỀ

Điều mà tưởng không cần nói ai cũng biết rằng Phật giáo là một tôn giáo đậm màu luân lý. Luân lý đó đã được thể hiện trong giáo pháp của Phật, bắt đầu từ bốn câu kệ “Chư ác mạc tác, chúng thiện phụng hành; tự tịnh kỳ ý, thị chư Phật giáo” rồi nêu lên những đức mục khác để chỉ dạy đường lối tu dưỡng. Đối với tín chúng Đức Phật đã chỉ dạy từ việc lớn như quốc gia chính sự, đến việc nhỏ như hòa khí trong gia đình. Đó là sự thật ta thấy đầy dẫy trong các kinh điển. Nếu chiếu theo lịch sử, ta thấy tại những nơi Phật giáo thịnh hành, đạo Phật đã trở thành một tôn giáo của dân chúng. Nếu đứng về mặt xã hội mà nhận xét thì thay vì nói những giáo lý cao thâm, lại lấy đạo đức tiền thiên cận mà giáo hóa quốc gia dân chúng. Vua A Dục (Ashika) sau khi quy y Phật, cũng như lịch sử Phật giáo Trung Quốc, Nhật Bản đã chứng minh điều đó. Bởi thế trong số các học giả Tây Phương có nhiều người cho Phật giáo, nhất là Phật giáo Nguyên thủy, chỉ là cải tạo nền luân lý của Bà La Môn giáo, mà thôi. Dĩ nhiên đây là một nhận

xét chưa hẳn đã xác đáng, nhưng nói một cách tổng quát thì Phật giáo, thông cả Tiểu thừa và Đại Thừa, đều đề cao lòng từ bi, tôn trọng tâm quý (luong tâm) và lấy việc tu thiện, lánh ác làm đặc chất, đó là sự thật hiển nhiên.

Song, đồng thời với việc làm lánh lánh dữ, Phật giáo còn là một tôn giáo lấy việc giải thoát hẳn mọi khổ đau trong ba cõi làm lý tưởng tối hậu, điều này tưởng không cần nhắc lại, mà nội dung của Niết Bàn giải thoát, tuy có nhiều nhận xét khác nhau, nhưng bất luận thế nào cũng đều cho đó là cái cảnh giới sau khi đã siêu việt hiện thế, mà cảnh giới đó dĩ nhiên là không còn việc ác, nhưng ngay đến điều thiện cũng cần phải xả ly cả. Vì rằng cái gọi là thiện ác thuộc về sai biệt giới, còn giải thoát Niết Bàn thuộc bình đẳng giới. Cho nên bất luận là Tiểu thừa hay Đại Thừa, một mặt tuy ca ngợi và khuyến khích việc làm thiện, nhưng mặt khác lại phải vượt hẳn lên trên mọi sự thị phi thiện ác.

Do đó vấn đề được đặt ra là: nếu đã vậy thì đứng trên lập trường lý tưởng tối cao kia mà nhận xét, giáo lý đạo đức của Phật giáo đã chiếm một địa vị như thế nào? Nói cách khác, trong Phật giáo, yếu tố đạo đức là vật phụ thuộc, nếu có nó thì về mặt phát huy Phật giáo xã hội thực tế tuy có ích lợi, nhưng thí dụ không có nó thì có được hay không? Còn nếu nó là một thành phần tất yếu không thể thiếu thì ý nghĩa đó ra sao? Và Phật giáo đã gieo lập trường nào để đưa ra những nguyên lý đạo đức? Đó là những câu hỏi mà về phương diện giáo học của Phật giáo đã trở thành một vấn đề to lớn.

Về vấn đề này ý kiến của những nhà nghiên cứu Phật giáo có nhiều điểm dị đồng: có người cho yếu tố luân lý của Phật giáo hoàn toàn là vật phụ thuộc. Trong số các học giả Tây phương hiện nay, như đã nói ở trên, cũng có người một mặt cho Phật giáo chỉ là một phong trào cải tạo luân lý trong Bà La Môn giáo, mặt khác lại cho Phật giáo là tôn giáo, trên bản chất, rất nghèo nàn về phương diện đạo đức. Thêm vào đó, chính trong hàng ngũ những người theo Phật cũng có một số có vẻ coi thường yếu tố đạo đức: từ xưa trong một phái thuộc Tiểu thừa đã cho rằng lòng từ bi cũng là một thứ phiền não của chính mình, và chủ trương Phật không có lòng từ bi (Kathavatthu XVIII, 3) và chủ trương đó đã gây ảnh hưởng cho các cuộc vận động thực tế Phật giáo.

Phật giáo Nhật Bản đã đem lý tưởng cứu thế thích ứng với thời đại, tuy đã phát khởi nhiều công nghiệp xã hội vận động luân lý, nhưng làm thế nào để điều hòa nó với lý tưởng giải thoát? Về vấn đề này chưa có một giải đáp nào xác định cả.

Do đó, ở đây vấn đề được nêu lên là: như vậy thì luân lý trong Phật giáo chỉ là phương tiện, hay vì muốn tăng thêm cái hữu dụng tính của Phật giáo về mặt xã hội mà bổ sung và hoàn thành? Điều này, trên bề mặt, tuy có điểm khó điều hòa, nhưng trong các kinh điển cổ xưa đã giải thích rất cặn kẽ. Nếu cho tất cả những lời giáo huấn về đạo đức thế gian chỉ là phương tiện hoặc là những điều do hậu thế thêm thắt vào, thì bất luận thế nào đi nữa cũng không thể chấp nhận được ý kiến đó. Đương nhiên sự tu dưỡng

đạo đức, đối với Phật giáo, không phải là mục tiêu thực tiễn toàn thể, nhưng nó cũng lại là một nhiệm vụ căn bản không thể thiếu được. Theo một ý nghĩa nào đó, ta có thể nói điểm chủ yếu của Đại thừa là giải quyết vấn đề này, không phải căn cứ theo những sự giải thích do đời sau, thêm vào mà lấy hẳn thái độ hay lời thuyết pháp của chính Đức Phật làm nền tảng để thuyết minh ý nghĩa nội tại của vấn đề.

Tiết thứ hai:

Ý NGHĨA ĐẠO ĐỨC TRONG PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY

Trước hết hãy theo lập trường của Phật giáo Nguyên thủy để nói qua về khác nhau tính của đạo đức.

Tất cả các tôn giáo hữu thần đều cho rằng đạo đức bắt nguồn từ Thần minh. Thần minh là biểu tượng của đạo đức, cho nên nhân loại do Thần minh sáng tạo cũng là biểu tượng của đạo đức. Phật giáo Nguyên thủy, trái lại, không thừa nhận một vị thần có giá trị tuyệt đối, mà chủ trương rằng sự tồn tại của chúng ta lấy dục vọng làm cơ sở, bởi vậy ta cần phải luận cứu xem trong đó thành lập đạo đức như thế nào. Điểm này, chiếu theo các kinh điển, Đức Phật một mặt cho rằng bản tính của ta là do vô minh, mặt khác, về sự cần thiết của đạo đức, đưa ra những căn cứ có thể giải thích bằng nhiều cách. Theo tôi, có thể nêu lên ba căn cứ chủ yếu như sau:

1) Ai cũng biết cái lý nhân quả thiện ác: làm điều thiện được quả báo tốt, làm điều ác được quả báo xấu. Do đó, muốn được quả báo tốt, tất nhiên cần phải làm việc thiện, đó là điểm xuất phát từ cái gọi là lập cước địa công lợi.

2) Từ lập trường đồng tình. Khi mình gặp điều tốt lành mình thấy vui mừng, nếu gặp việc rủi ro mình thấy buồn khổ; cứ lý đó mà suy diễn ra thì đối với người khác mình cũng phải có sự đồng tình, nghĩa là đừng bao giờ gây

sự buồn khổ cho ai nếu không giúp họ được điều tốt lành. Đó là lập trường “hãy làm cho người khác những điều mình muốn người ta làm cho mình”, hay “đừng bao giờ làm cho người khác những điều mình không muốn người ta làm cho mình”.

3) Vì thế giới này được thành lập bởi nhân duyên (quan hệ) nên cần phải phù trì giúp đỡ lẫn nhau, đó là căn cứ vào điều kiện và quy luật thành lập thế giới (xin xem Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận, trang 322-330).

Vượt lên trên tất cả những căn cứ trên đây là căn cứ Vô Ngã Luận lấy Niết bàn làm lý tưởng tối cao. Người đời thường chấp ngã, cho cái ta là hơn hết, rồi tìm mọi cách để làm thỏa mãn mọi ngã dục, nhưng trong cái ngã chấp, ngã dục đó thật sự ta không thể tìm thấy cái ngã thể nào cả, cho nên gọi là Vô ngã. Ngăn ngừa ngã dục để hăng hái làm việc thiện là muốn mở rộng con đường giải thoát tối cao.

Căn cứ vào những điểm trên mà Đức Phật đã tưởng lệ việc thiện ở tất cả mọi trình độ, đó là giáo điều luân lý của Phật giáo.

Nhưng ở đây vấn đề được đặt ra là: sự tưởng lệ đạo đức như thế đối với đạo giải thoát có ý nghĩa và giá trị gì không? Nếu nói một cách đại thể thì ở đây ta có thể nhận thấy hai lớp quan hệ:

1) *Ý nghĩa phương tiện để đạt đến giải thoát.*

2) *Ý nghĩa hoạt động sau khi giải thoát.*

Điểm thứ nhất chuyên lấy giải thoát làm tiêu chuẩn để đi đến kết luận chính lý tất cả những lời dạy của Phật. Dĩ

nhiên đây không phải sự phân biệt do chính Đức Phật nói ra, nhưng nếu ta giải thích Nguyên thủy Phật giáo như một tôn giáo có chứa đựng nhân cách cũng như lời dạy của Phật thì đại khái ta có thể nhận xét và kết luận theo hai phương diện kể trên, nhưng sợ vẫn chưa đúng với ý nghĩa của Nguyên thủy Phật giáo. Bởi thế, giờ đây tôi xin căn cứ vào những nhận xét trên đây để bàn qua về ý nghĩa luân lý của Phật giáo Nguyên thủy.

1. Đạo đức là phương tiện:

Nói một cách tổng quát thì có nhiều cách để đạt đến giải thoát, nhưng phương pháp hiệu quả nhất là đức hạnh và nhiếp tâm, và phương pháp này đã được Đức Phật triệt để lưu ý, tức là làm việc thiện và tu Thiền định, nhưng vấn đề được đặt ra là: do Thiền định Nhiếp tâm mà diệt trừ vọng niệm, ức chế ngã dục, khiến cho tâm hồn giải phóng đến cảnh giới vô ngã, thấy rõ được đạo giải thoát rồi thì đạo đức phải có một ý nghĩa như thế nào mới có được quan hệ trực tiếp với đạo giải thoát? Như đã nói ở trên, thế giới đạo đức dù có giải thích theo cách nào đi nữa cũng vẫn thuộc về sai biệt giới, còn thế giới giải thoát thì trái lại lấy bình đẳng làm chân tướng. Về mặt giáo lý học, đối với điểm này tuy có nhiều giải thích khác nhau, nhưng theo chỗ tôi biết trong những yếu tố đạo đức có liên quan trực tiếp đến giải thoát, tất nhiên là phương diện tiêu cực trước hết, nghĩa là thay vì tích cực làm lành lại tiêu cực lánh ác, mà theo Đức Phật thì bất cứ điều ác nào cũng đều do tham, sân, si, lấy ngã dục, ngã chấp làm nền tảng trung tâm. Do đó, làm ác có nghĩa là tăng cường thêm ngã chấp, ngã dục, còn nếu

lánh ác, theo ý nghĩa xả ly ý ngã chấp, ngã dục, có quan hệ trực tiếp với giải thoát rồi. Bởi vậy, tuy không tích cực vì người ta mưu đồ thiện sự (theo ý nghĩa thế gian), nhưng tuyệt đối không được làm việc ác. Đó là ý nghĩa đạo đức của Phật giáo. Trong những đức mục của Phật giáo, như Ngũ Giới, Thập Thiện, nhận xét theo lập trường trên đây, chủ yếu là những đức mục tiêu cực cũng vì lý do đó. Nếu căn cứ theo ý nghĩa trên đây thì ta thấy trên bản chất, Phật giáo là một tôn giáo rất nhẹ màu sắc đạo đức, vì quan niệm rằng dù tích cực làm lành hay phát đại tâm từ bi, tất cả chẳng qua cũng đều là một loại phiền não. Song, nói đúng ra đây mới chỉ là một nhận xét phiến diện thôi. Nếu chỉ một mặt tiêu cực lánh ác không thôi thì chưa phải là đạo phá trừ ngã chấp một cách chân chính, vì những người “độc thiện kỳ thân” chưa phải đã hẳn hết ngã chấp. Nếu muốn đả phá hết ngã chấp để đạt đến cảnh tự do giải thoát thì tất nhiên cần phải tiến thêm một bước nữa vì người đời mà tích cực nỗ lực làm thiện mới được. Nhân loại xã hội đã như thế thì không thể không thực hiện cái đạo đả phá ngã chấp ngay giữa xã hội để tạo cho xã hội thành một cảnh giới cởi mở. Đức Phật trước sau vẫn chủ trương chủ nghĩa bất đề kháng, diệt trừ tất cả mọi dục vọng cá nhân, mưu hạnh phúc cho nhân loại để cuối cùng đạt đến đạo giải thoát tuyệt đối. Vô ngã luận (đứng về phương diện tích cực mà nói) chẳng qua cũng chỉ hàm ngụ cái ý nghĩa trong lịch trình xả thân tu thiện của hạnh nguyện Bồ tát mà thôi. Điều này đã được biểu hiện rõ ràng trong kinh Bản Sinh và ngay từ thời đại Phật giáo Nguyên thủy đến nay, hàng Phật tử vẫn lấy đó làm lý tưởng tối cao của mình.

Như vậy, về mặt tiêu cực, không làm ác, nhưng về mặt tích cực tất nhiên phải làm thiện. Tuy nói thế, nhưng tiến thêm bước nữa mà nhận xét trong phạm vi Dục giới, lấy “dục” làm cơ sở để làm thiện (nói theo thuật ngữ là hữu lậu thiện) cũng có thể cho là tư lương để đi đến đạo giải thoát. Đạo đức vô ngã tuy là lý tưởng của Phật giáo, nhưng con đường đạt tới đó thật vô cùng khó khăn. Nếu muốn đạt được con đường đó, điều kiện tiên quyết là phải chuẩn bị ngay từ đạo đức công lợi. Nói cách khác, nếu muốn hoàn toàn vô ngã, người ta phải coi lợi ích của người khác như lợi ích của chính mình. Đức Phật thường đặc biệt dạy tín đồ cái đạo lý: thiện nhân, thiện quả, ác nhân, ác quả” để họ tu thiện; ngừa ác, chính là ý ấy. Dự tưởng quả báo mà làm thiện tuy là có tính cách ngã chấp, nhưng trong đó không nhiều thì ít, nếu không hy sinh một phần ngã dục thì quyết không thể làm thiện được, và cứ như thế dần dần tiến lên diệt trừ ngã dục mà tiến sâu vào đạo giải thoát. Phương pháp suy tiến đạo đức này ta thấy đầy đầy trong các kinh điển, vì thế có người cho rằng đạo đức Phật giáo có nhiều sắc thái công lợi, nhưng thực ra đó chỉ là những giai đoạn để tiến đến đạo đức vô ngã mà thôi. Đó là điều chúng ta cần lưu ý.

Tóm lại, như đã nói ở trên, đạo đức Phật giáo trước sau vẫn chỉ là nấc thang để đạt đến đạo hạnh giải thoát, còn chính nó không có giá trị tuyệt đối độc lập nào cả. Hành vi đạo đức dĩ nhiên là nấc thang cần thiết, đối với vấn đề giải thoát nó bao hàm một giá trị tôn giáo, nhưng nó quyết không phải là toàn bộ tôn giáo. Lý tưởng tôn giáo trước sau vẫn chỉ là cảnh giải thoát, bình đẳng tuyệt đối, siêu việt tất

cả mọi sự thị, phi, thiện, ác. Bởi thế, ý kiến cho rằng Phật giáo chỉ là cuộc vận động luân lý của Bà La Môn giáo là một ý kiến sai lầm.

Von Hartmann chia giá trị con người thành ba giai đoạn để khảo sát. Giai đoạn thứ nhất là tự nhiên thái, thứ hai là đạo đức thái, và thứ ba là siêu đạo đức thái, mà khi nào đạt đến siêu đạo đức thái thì lý tưởng tối cao của con người mới có thể thực hiện được (Echische Studien 1898). Ở đây ta nhận thấy có thể điểm rất lý thú là cách khảo sát trên cũng tương đương với cách thuyết minh của Phật giáo lấy giải thoát làm lý tưởng. Nghĩa là, theo Phật giáo, cái bản tính của ta khi còn là vô minh hay khát ái, chưa hề tu dưỡng, thì cũng tương đương như cái gọi là tự nhiên thái, nói theo kiến giải của Phật giáo thì đó là phàm phu, chưa biết ức chế ngã dục. Dĩ nhiên, nếu giải thích đúng với tinh thần của Đức Phật, thì tự nhiên thái đó tuy lấy dục vọng làm cơ sở, nhưng phần nội dung vẫn đã sẵn có cái động lực mong cầu một sự giải thoát vĩnh viễn (Đại thừa gọi đó là Phật tính), nhưng về mặt biểu hiện nó chỉ được coi là tự nhiên thái, rồi từ cái động lực nội dung đó dẫn đến yêu cầu tự do giải thoát, mà bước đầu là phải qua giai đoạn đạo đức công lợi, rồi dần dần tiến lên quá trình đạo đức vô ngã, thì lúc đó có thể được coi là đạo đức thái. Cứ như thế cho đến khi đạt tới cảnh giới giải thoát tuyệt đối, trong đó không còn có gì gọi là thiện hay ác nữa, vì lúc đó không còn thấy có thiện để làm hay ác để tránh, nghĩa là cảnh giới tuyệt đối bình đẳng, và ta có thể gọi đó là siêu đạo đức thái.

Tóm lại, cách khảo sát của Von Hartmanni trên đây có thể nói là nhất trí với tu dưỡng quan của Phật giáo, đó là điểm rất thú vị. Dĩ nhiên, trong Phật giáo nếu chỉ trau dồi đức hạnh không thôi chưa đủ để đạt đến giải thoát, mà phải hoàn thành Tam học, nghĩa là Giới (đạo đức), Định (nhiếp tâm) và Tuệ (trí tuệ) mới có thể đạt được giải thoát hoàn toàn. Đó là nói một cách nghiêm khắc, còn nếu chỉ chuyên lấy đạo đức làm cơ sở để khảo sát thì ta có thể nhận định như trên.

2. Đạo đức sau khi giải thoát:

Những điểm được trên đây tuy chỉ bàn về ý nghĩa đạo đức lấy sự hướng thượng làm chủ yếu, nhưng thật ra nếu chỉ có thể thôi thì ý nghĩa đạo đức của Phật giáo chưa phải hoàn toàn. Tất cả sự giải thích ở trên đều thuộc Tiểu thừa. Nếu chỉ giải thích như trên thì người sau khi đã được giải thoát mà còn hoạt động đạo đức trong thế giới hiện thực thì người đó có thể nói là truy lạc, vì lẽ cứ theo cách xử lý ở trên, người đã giải thoát rồi không cần đến đạo đức nữa, vì đạo đức chẳng qua chỉ là phương tiện để đạt đến giải thoát mà thôi. Trên thực tế trong hàng ngũ La Hán của Tiểu thừa tuy cũng có người nghĩ như thế, nhưng nếu đứng trên phương diện toàn thể mà nhận xét thì lập trường của Đức Phật quyết không phải thế. Ở đây ta hãy tạm gác sang một bên tất cả những giáo điều liên hệ mà chỉ cần nói lên sự kinh lịch của vị Thủy Tổ của Phật giáo tức là Phật Thích Ca.

Lúc ba mươi lăm tuổi Đức Phật đã đến giải thoát, tức là cảnh giới đại Niết bàn, nhưng sự hoạt động của Ngài ở

thế giới hiện thực vẫn cứ được tiếp tục ròng rã trong bốn mươi lăm năm sau đó gần như không lúc nào gián đoạn, mà mục đích là hoạt động để cứu độ thế nhân, và những hoạt động cứu thế đó, như đã nói ở trên, không phải chỉ đề xướng đạo xuất gia giải thoát, mà đối với tất cả đạo đức thế gian, Phật đều quan tâm đến. Có lúc Phật đứng ra làm trọng tài để dàn xếp các cuộc tranh chấp giữa các quốc gia để chấm dứt chiến tranh, cũng có lúc tự lãnh lấy trách nhiệm hòa giải các cuộc cãi lầy giữa những cặp vợ chồng trong gia đình, thậm chí còn nói đến sự cần thiết tích trữ của cải để dành nữa. Ở đây có một điểm ta cần đặc biệt lưu ý là: tại Ấn Độ thuở xưa tất cả các bậc Thánh nhân đều được đặt tên hiệu là Mâu Ni (Muni). Mâu Ni có nghĩa là trầm mặc, mà những người đã đạt đến giải thoát thường ở trong thâm u tịch mịch chính là do ý nghĩa đó mà ra. Nhưng chỉ có Đức Phật theo tập quán phổ thông, tuy cũng được liệt vào hàng Mâu Ni, song thật thì chẳng có vẻ Mâu Ni chút nào. Nghĩa là Ngài không phải là người ưa sự tịch mịch, bất động, mà trái lại, trong suốt 45 năm hoạt động cứu đời không lúc nào gián đoạn, không biết mỏi mệt. Ngài đã tỏ ra là người đã phá chủ nghĩa ẩn tu trầm mặc, thật là một sự kiện độc đáo trong hàng ngũ Mâu Ni tại Ấn Độ thuở xưa.

Nhưng tất cả hoạt động và lời nói của Phật trong khoảng 45 năm có ý nghĩa gì? Vấn đề này đứng về phương diện giáo nghĩa học tuy có nhiều điểm bàn cãi, nhưng nếu nói tóm tắt cái cốt tủy của nó thì tất cả lời nói và hoạt động đó quyết không phải là phương tiện để được đạt đến giải thoát, đó là điều mà tưởng không cần nói ai cũng biết, vì lúc ba mươi lăm tuổi Đức Phật đã được giải thoát và như

thể, là Ngài đã đạt đến mục đích mong muốn rồi. Những hoạt động trong 45 năm của Đức Phật là những hoạt động giải thoát, do đó là sự giáo hóa về đạo đức giải thoát. Dĩ nhiên, khi Đức Phật giảng giải đạo hòa hợp giữa vợ chồng không có nghĩa là Phật nói chính mình sau khi giải thoát còn cần phải thực hành điều đó, cũng như khi Ngài nói đến chính trị không có nghĩa là tự Ngài cũng muốn tham gia việc quốc chính. Bản thân Đức Phật lúc cũng là một người xả thế, vượt hẳn lên trên mọi ràng buộc và thèm muốn của cuộc đời, đứng ra ngoài vòng tranh chấp của nhân thế, siêu việt, tự tại, sống cuộc đời ăn xin: đó là một sự thực lịch sử. Tóm lại, Đức Phật hoạt động và chỉ đạo ở mọi lĩnh vực vì Ngài cho đó là cái chức vụ của Ngài, và ta có thể nói đó là phạm vi hoạt động sau khi giải thoát.

Như vậy, nếu căn cứ vào những nhận xét trên đây, ta thấy đạo đức quan của Phật giáo Nguyên thủy không phải chỉ là phương tiện để đạt đến giải thoát, mà có thể coi đó là thuộc tính chủ yếu của tác dụng tự do sau khi giải thoát. Nhận xét theo kiểu kiến giải ở đoạn trên thì đạo đức là phương tiện để từ tự nhiên thái đạt đến siêu tự nhiên thái (giải thoát); còn nếu nhận xét theo đoạn này thì đạo đức từ siêu tự nhiên thái trở lại chiếu rọi vào tự nhiên thái mà đề cao cái giá trị tất yếu của nó trong lịch trình đến giải thoát. Song trường hợp trên đây lấy ngã chấp, ngã dục và tâm sở đắc, dù ở bất cứ hoàn cảnh nào cũng hoàn toàn vô ngã: có thể nói hoạt động đạo đức ở giai đoạn này chẳng qua chỉ là cái thiên chức tối cao tự mình quy định. Bởi thế đến đây, đạo đức không còn là phương tiện nữa mà là giá trị của giải thoát vậy.

Tóm lại, giữa sự đề cao giải thoát và tưởng thưởng đạo đức của Phật giáo Nguyên thủy, ta thấy một sự thực nhất trí rất hiển nhiên, mà về sau khi Đại thừa Phật giáo phát triển, cũng phải thừa nhận.

Tiết thứ ba:
ĐẠI THỪA GIÁO TỔNG HỢP

Trở lên, ta thấy giáo lý của Phật giáo Nguyên thủy đối với đạo đức có hai phương diện, nghĩa là coi đạo đức là phương tiện để đạt đến giải thoát, và đạo đức ứng dụng sau khi giải thoát. Nhưng nói đúng ra, nếu chỉ có thế thì vẫn chưa được hoàn toàn sáng tỏ, vì những lẽ sau đây:

1) Nội dung của giải thoát, ít ra cũng trên bề mặt, chưa được xác định.

2) Muốn đạt đến giải thoát phải lấy đạo đức làm phương tiện, nhưng sau khi giải thoát rồi trở lại hiện thực thì hoạt động đạo đức trên căn cứ nào, điều đó vẫn chưa được thuyết minh.

3) Sự hoạt động trở lại này tất kính có thể được thành như Phật, bất luận người nào đều có thể làm được hay có nghĩa vụ phải làm, điều này trong các kinh điển cũng chưa nói rõ.

4) Hãy tưởng tượng Phật đã nhập Vô dư Niết bàn mà sau trở lại hoạt động thì sự hoạt động ấy cũng sẽ khó mà thực hành được một cách trọn vẹn.

Như vậy, địa vị đạo đức trong Phật giáo rốt cuộc cũng cần chỉ là một giai đoạn - một giai đoạn ở trình độ thấp-để đạt đến giải thoát, còn hoạt động đạo đức sau giải thoát chẳng qua cũng chỉ là một hoạt động làm cảnh. Trong giáo lý Phật giáo cho lập trường này là lập trường Tiểu thừa. Dĩ

nhiên, trong thực tế, vị La Hán của Tiểu thừa cũng vì thế gian mà hoạt động nhiều cho các viện thiện, nhưng bất luận trong trường hợp nào đều lấy siêu thoát làm chủ đích, không thừa nhận đạo đức thế gian có một ý nghĩa to lớn: đó là đặc chất của giáo lý Tiểu thừa. Nói một cách đơn giản, các học giả Tiểu thừa, căn cứ vào kinh điển Nguyên thủy, tuy lấy việc thuyết minh ý nghĩa nhiệm màu của kinh điển đó làm mục đích, nhưng vì quá chuyên môn hóa và đề cao đạo xuất gia nên đối với những đức mục mà Phật đã nói cho hàng tại gia hầu như không đề cập tới. Đó là một sự thực lịch sử.

Không thỏa mãn với lập trường trên đây, muốn trở về với tinh thần của Đức Phật, tổng hợp cả hai pháp môn hướng thượng và hướng hạ mà trước kia mới chỉ được thể nghiệm bởi chính Đức Phật chứ trên giáo lý nó vẫn chưa được chỉnh lý, giờ muốn chỉnh lý vấn đề đó chính là Đại thừa Phật giáo, và chính đây là điểm khu biệt giữa Tiểu thừa và Đại thừa. Nói một cách cực đơn giản thì: Tiểu thừa chủ yếu là chú trọng về mặt biểu hiện của những lời Phật nói, mà cái chân ý của Phật lại nằm ở phía sau những lời nói đó. Trái lại, Đại thừa chỉ muốn chuyên căn cứ vào nhân cách của Phật để tìm hiểu tinh thần của Ngài. Tiểu thừa chuyên hướng về chủ nghĩa xuất gia, Đại thừa lấy Bồ tát-người thế tục cầu đạo-làm lý tưởng, cho nên hiển nhiên là có tính cách thông tục, còn về học phong, Tiểu thừa thích biến những lời Phật nói thành hình thức cố định rồi cố gắng đem phân tích nó một cách tinh tế. Đại thừa, trái lại, muốn tổng hợp để quan sát hết thấy, đó là đặc trưng của Đại thừa. Do đó, đối với vấn đề hiện tại, nghĩa là sự quan hệ giữa giải

thoát và đạo đức, Đại thừa đã phát huy cái đặc trưng đó như thế nào? Dĩ nhiên, về vấn đề này tuy cùng là Đại thừa, nhưng cũng có nhiều tôn phái khác nhau, cho nên không thể định đoán một cách nhất khái được. Mặc dầu vậy, nhưng điểm then chốt mà các tôn phái căn cứ để xác lập đạo đức vẫn là điểm dùng hình thức nào để thống nhất cái chung kết Niết bàn sau khi ngộ và cái nguồn gốc vô minh khi còn mê? Về vấn đề này, có thể nói các tôn phái đều có điểm cộng thông (xem lại Thiên thứ hai, chương ba và bốn).

Tiết thứ tư:
CHÂN KHÔNG DIỆU HỮU

Từ rất sớm, tư tưởng Bát Nhã đã trở thành tư tưởng căn bản của tất cả các tôn phái Đại thừa. Mà tư tưởng căn bản đó có thể thu tóm vào bốn chữ Chân Không Diệu Hữu. Nếu đứng trên lập trường tu dưỡng mà nói thì Chân Không là cái đương thể tối hậu của sự phủ định hoàn toàn ngã chấp, ngã dục, siêu việt hiện thực, nhưng tuyệt nhiên không có nghĩa là hư vô, mà trái lại có thể nói đó là cái tâm cảnh sung thực, tự do tuyệt đối. Về mặt giáo lý, Bát Nhã không lập ngẫu tượng, cho nên cái đương thể tối hậu đó, về phương diện biểu tượng, không làm cách nào để diễn tả được. Trên quan hệ, vì phải thoát ly cái cảnh giới cá biệt, và hạn chế này, nên về mặt tiêu cực, nói là Không, nhưng thật thì không ngoài việc thể nghiệm cái năng động thái thuần túy. Do đó, nếu nói theo tâm cảnh ấy thì tất cả hoạt động của chúng ta đều là để thanh tịnh hóa thế giới này, mà tất cả sự vật đều là cái ánh sáng phóng từ tướng Chân như ra (Diệu Hữu). Đứng ở một phương diện mà nhận xét thì thế giới quan của Bát Nhã có vẻ như vô vũ trụ luận; không những thế, nếu nhận xét ở một khía cạnh khác, thế giới quan tuy hiển nhiên đã biến thành Phiếm thần luận, nhưng rốt cuộc cũng không ngoài cái kết luận được rút ra từ tư tưởng Chân Không Diệu Hữu. Sự khảo sát về Chân Không Diệu Hữu tuy đã trở thành xuất phát điểm căn bản của tất cả triết học Đại thừa sau này, nhưng vấn đề ở đây-mối quan

hệ giữa giải thoát và đạo đức - theo lập trường Bát Nhã, nên xử lý như thế nào?

Theo Bát Nhã, nếu nói một cách phiến diện thì đạo đức vẫn chỉ là một trong những phương tiện để đạt đến cảnh giải thoát của Chân Không. Để đạt mục đích đó, như mọi người đều biết, cần phải tu hạnh Lục Độ, mà trong Lục Độ bao gồm những đức mục đạo đức như sự nghiệp từ thiện (bồ thí), đức hạnh (trì giới), nhẫn nại, nỗ lực v.v... Nhưng sở dĩ Bát Nhã có cái đặc sắc Bát Nhã thay vì chú trọng vào pháp môn hướng hạ. Dĩ nhiên, thật ra trong quá trình tu dưỡng, tuy không có hướng thượng hay hướng hạ khác nhau, nhưng giữa hướng thượng và hướng hạ, không thể không có một thái độ bất đồng. Đó là đặc sắc của Bát Nhã. Do đó, cái địa vị của đạo đức đối với giải thoát, nếu nói một cách phiến diện, thì tuy chỉ là phương tiện, nhưng ở một phương diện khác mà nói, thì trái lại nó phải là căn cứ giải thoát mới có thể hoàn thành được đạo đức chân chính. Nghĩa là Lục Độ là phương tiện để đi đến Chân Không, nhưng đồng thời, Lục Độ chân chính phải đạt đến Chân Không, mới có thể được hoàn thành, và như vậy nó lại là yếu tố không thể thiếu để tạo thành thế giới Diệu Hữu. Nói thế tuy có vẻ biến thành trừu tượng, nhưng nếu nói một cách cụ thể thì tuy là sự nghiệp từ thiện, nhưng sự nghiệp từ thiện bất luận là xuất phát từ động cơ nào đi nữa, nó cũng hàm chứa một sự hy sinh tự kỷ, đã phá ngã chấp, ngã dục làm phương tiện để thể hiện thế giới Chân Không. Theo ý nghĩa đó, Lục Độ được coi là hàng đầu, nhưng bồ thí mà nhằm cầu lợi cho chính mình dù chỉ một mảy may thôi, thì lập tức Bồ thí Ba la mật biến thành vô nghĩa, mất

chân chính. Bồ thí chân chính là phải có tính cách của cái gọi là “Tam luân thể không”, nghĩa là đừng bao giờ phân biệt mình là người cho, có kẻ nhận của mình cho, và có vật để mình cho; coi hành động bồ thí của mình chỉ là một phận sự cao cả nên làm, thể thôi. Có như thế bồ thí mới có được ý nghĩa chân chính, mà quan niệm này chỉ khi nào đạt tới cảnh giới Chân Không mới có thể được hoàn thành, đồng thời, khi bồ thí với tinh thần Tam luân không Diệu Hữu, đó là tinh thần của Bát Nhã, và tinh thần ấy không phải chỉ hạn cục trong lĩnh vực bồ thí từ thiện, mà bất cứ nỗ lực làm một việc gì có tính cách vì người, giúp đời, đều cũng phải xuất phát từ lập trường đó, nếu không sẽ trái ngược hẳn với tinh thần Bát Nhã. Cái gọi là vô duyên từ bi chính là chỉ tinh thần đó. Kinh Kim Cương nói “Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm” chẳng qua cũng chỉ biểu thị cái tinh thần và thái độ căn bản đó mà thôi. Chỉ khi nào theo tinh thần đó mà đạo đức hóa xã hội thì mới có thể thực hiện được Tịnh Độ Diệu Hữu. Cho nên tôi tưởng ta có thể giải thích thể giới quan Phiếm thần luận của Bát Nhã như sau chỉ hạn cục ở phương diện đạo đức thôi: Xây dựng trên cơ sở của tâm vô sở đắc để hoàn thành việc đạo đức hóa xã hội. Trong kinh Bát Nhã thường nói “Nhờ năng lực của Bát Nhã: người điếc được nghe, người mù được thấy, người què được đứng”. Những câu trên đây vốn ám chỉ cái trí kiến lực, nhưng ta cũng có thể giải thích nó là cái kết quả của năng lực đạo đức cứu tế xã hội theo tinh thần Tam luân thể không vậy.

Tóm lại, vào thời đại Nguyên thủy Phật giáo, Bát Nhã đã hoàn toàn thực hiện cái nhân cách của Đức Phật, đem

dung hợp và nhất ban hóa giải thoát và đạo đức để tạo cho triết học Chân Không Diệu Hữu một cơ sở mà có thể nói thật đã thấu triệt được chỗ lập cước của tinh thần chân thực của Phật. Đó cũng là lý do tại sao Bát Nhã, vốn thừa kế chân tinh thần của Phật giáo Nguyên thủy, được nhận là căn đề của Phật giáo Đại thừa (xem lại tiết mục Chân như quan của Bát Nhã ở trên).

Tiết thứ năm:
BÁT TRỤ NIẾT BÀN

Theo lập trường của Bát Nhã thì mục đích cuối cùng của chúng ta là phải cùng với hết thảy chúng sinh cùng tiến tới mới có thể đạt đến giải thoát. Nhưng ở đây vấn đề được đặt ra là: xuất phát từ lập trường này thì phải xử trí như thế nào về Niết bàn ở bên kia? Ở trên, đặc biệt là sự giải thích của Tiểu thừa, Niết bàn có hai loại: Hữu Dur Niết bàn và Vô Dur Niết bàn. Hữu Dur Niết bàn là quả vị trong đó hành giả tuy đã được giải thoát nhưng vẫn còn có thân thể lưu lại ở đời; Vô Dur là quả vị sau khi chết, nghĩa là cái quả vị tịch diệt không còn trở lại hiện thực giới nữa. Đó là giải thoát quan có tính cách cá nhân đã từ lâu chi phối Phật giáo giới. Song đến thời kỳ Đại thừa, vì giải thoát quan được mở rộng nên nếu chỉ có hai loại Niết bàn như trên thì không thể nào khiến cho người ta thỏa mãn được cái lý tưởng hay thể nguyện cứu độ. Niết bàn quan trên đây, như vừa nói, là bản vị cá nhân, còn Niết bàn quan ở thời kỳ Đại thừa có thể nói đã tiến đến bản vị xã hội. Nếu chỉ hoàn thành sự giải thoát của chính mình vốn là một bộ phận nhỏ bé trong một tập thể cộng đồng, mà không hoàn thành sự giải thoát cho những người khác thì chưa có thể nói là Niết bàn chân chính. Do đó, để thích ứng với lập trường này, Niết bàn quan đã được thừa nhận từ trước không thể không được mở rộng hoặc thay đổi ý nghĩa: đó là quan niệm đặc biệt về

Niết bàn giới của Đại thừa. Nói theo thuật ngữ của Phật giáo thì đó là Bất Trụ Niết Bàn (Apratis thitanirvana).

Bất Trụ Niết Bàn là tuy lấy bình đẳng giới làm lý tưởng tối hậu, nhưng không trụ ở bình đẳng giới, mà trái lại, trụ ở sai biệt giới để cùng với hết thảy chúng sinh cùng tiến tới, như vừa nói ở trên, dần dần đã phá sự tồn tại ở địa vị hạ đẳng mà tiến tới sự tồn tại ở địa vị cao đẳng, và chính đối với quá trình đó mà mệnh danh Bất Trụ Niết Bàn. Trên văn hiến; danh từ này đã được dùng trong các kinh Giải Thâm Mật và Nhập Lăng Già v.v... Dĩ nhiên về phần nội dung tư tưởng thì tuy đã có trong kinh Bát Nhã, kinh Pháp Hoa, nhưng danh từ bất Trụ Niết Bàn được thêm vào và được coi là một loại riêng thì hoàn toàn phát sinh sau thời đại tư tưởng Như lai tạng và tư tưởng Chân như đã được kiện toàn. Chẳng hạn phái Duy Thức, ngoài Hữu Dư và Vô Dư, thêm... thanh tịnh Niết bàn (tự thể của Chân như) cùng với Bất Trụ Niết bàn để cộng thành bốn loại Niết bàn.

Tóm lại, bất Trụ Niết Bàn điều hòa giữa hai tư tưởng luân hồi và giải thoát, tuy ở trong thế giới luân hồi, nhưng điều đó không phải là kết quả của nghiệp lực trói buộc, mà trái lại hoạt động một cách tự do, tự tại và tích cực cứu độ chúng sinh. Tuy lấy giải thoát làm lý tưởng, nhưng khác hẳn với trạng thái tịch tĩnh của Vô Dư Niết Bàn, có thể nói Bất Trụ Niết Bàn là cái đương thể mà một mặt là vĩnh viễn luân hồi, mặt khác lại là vĩnh viễn giải thoát, tức như Đức Phật lấy hạnh nguyện của Bồ tát để hoạt động và đem sự hoạt động đó làm sự khảo sát vĩnh viễn. Do đó, để thực hiện Niết bàn này, hành giả không nhất định phải xa rời

thực tế, mà trái lại ở ngay trong đời, đi thẳng vào cuộc đời, trụ vào cái tâm giải thoát vô sở đắc, cùng với hết thảy mọi người, tích cực hoạt động để chân thiện mỹ hóa cõi đời này, ta có thể nói đây là một tinh thần đã được phát huy đến cực điểm vậy.

Trong Phật giáo Đại thừa nói sinh tử tức Niết bàn, tất cả các pháp thế gian đều là Phật pháp, v.v... chính là muốn thuyết minh cái ý nghĩa chân chính của Bát Trụ Niết Bàn này. Do đó, sự thực hiện Niết bàn này không phải chỉ hạn cục ở những người xuất gia, mà những người sinh sống ngay giữa đời trần tục mà nhà Phật thường gọi là tại gia Bồ tát cũng có thể thực hiện được một cách dễ dàng, như Bồ tát Quan Âm hiện thân tướng tại gia và biến hóa ra vô số thân để cứu độ chúng sinh chẳng hạn, chính là thuyết muốn biểu hiện và cụ thể hóa tư tưởng Bát Trụ Niết Bàn.

Sự quan hệ giữa đạo đức và giải thoát trong Phật giáo đến đây thật đã dung hợp làm một và điều đó chẳng qua cũng chỉ là hệ thống hóa cái bản ý và chân tinh thần của chính Đức Phật mà thôi.

Tiết thứ sáu:
KẾT LUẬN

Trở lên tôi đã trình bày một cách rất sơ lược về sự phát triển tư tưởng giải thoát và đạo đức trong Phật giáo. Sau đây xin tóm tắt tất cả những điểm đã được nhận xét ở trên.

1) Lý tưởng tối hậu của Phật giáo, dù nói cách nào đi nữa, vẫn là siêu việt giới, bỉ ngạn giới, mà siêu việt giới hay bỉ ngạn giới tuy được gọi là điều thiện tối cao, nhưng nói theo ý nghĩa phổ thông thì không phải thiện cũng không phải ác, mà là thể giới siêu đạo đức.

2) Đạt đến thể giới đó, trong nhiều phương thức khác nhau, phương thức đạo đức là trọng yếu nhất. Nghĩa là dựa vào đạo đức để đả phá ngã chấp ngã dục, làm chủ tự nhiên thái, đồng thời khai sáng một thể giới tự chủ mới, đó là con đường chủ yếu hướng đến giải thoát.

3) Tuy giải thoát giới là lý tưởng tối cao của Phật giáo, nhưng đó không phải là nơi để cá nhân ngừng lại, mà phải trở về thể giới hiện thực, đi thẳng vào cuộc đời, dùng đạo đức hướng thượng để dắt dẫn chúng sinh cùng xu hướng tới thể giới lý tưởng. Đó là điều mà Đức Phật đã thực hành và đó cũng là một đặc sắc lớn của Phật giáo Đại thừa.

4) Như vậy, nói theo Phật giáo, đạo đức gồm có hai ý nghĩa hướng thượng và hướng hạ. Hướng thượng là đạo đức còn chỗ mong được, hướng hạ là đạo đức không còn

chỗ mong được, nhưng đứng về mặt thực hành mà nói thì xuyên qua đạo đức “hữu sở đắc” (có chỗ mong được) để đạt đến thế giới siêu đạo đức, rồi lại xuyên qua siêu đạo đức giới để mà trở xuống đạo đức “vô sở đắc” (không còn tâm mong được), như vậy về thủ tục khái niệm không khỏi có điểm phiền phức và xa vời. Do đó, muốn điều hòa và thống hợp cả hai thái độ trên đây để tiến hành thì phải có một đường lối khác: đó là tư tưởng Bất Trụ Niết Bàn (hay Bất Trụ sinh tử) vậy. Đạo đức, lấy thế giới vĩnh viễn làm lý tưởng, làm bối cảnh là con đường trực tiếp đưa đến giải thoát, đồng thời lại là hoạt động giải thoát mà trong đó muốn gạt bỏ hẳn sự phân biệt hưởng thượng, hưởng hạ và xuất gia, tại gia.

5) Duy trì cái lý luận đó mà phát khởi là từ tư tưởng Chân Không Diệu Hữu đến thuyết Như lai tạng hoặc thuyết Chân như v.v... trong triết học Đại thừa. Nói về mặt biểu hiện, tất cả chúng ta, tuy lấy ngã chấp, ngã dục làm trung tâm, nhưng đều có khả năng tính thành Phật, đó là lý luận mình, người bình đẳng. Do sự bình đẳng đó mà phát huy lòng từ bi vô hạn, thực hiện khả năng tính thành Phật của mình, của người một cách bình đẳng, nỗ lực khai triển Tịnh độ: đó là Bất Trụ Niết Bàn. Nếu nói một cách đơn giản thì cái đương thể của Bất Trụ Niết Bàn là cái tướng của Niết bàn vĩnh viễn và hoạt động vĩnh viễn.

6) Căn cứ vào những điểm nhận xét trên đây những người cho Phật giáo chỉ là cuộc vận động luân lý là do đã không chú ý đến giải thoát vĩnh viễn mà có sự hiểu lầm đó. Đồng thời, những người cho rằng sắc thái luân lý trong đạo

Phật rất bạc nhược là do đã không lưu tâm đến ý nghĩa đạo đức bất Trụ Niết Bàn mà có sự hiểu lầm như thế.

7) Từ trước tới nay, các nhà học Phật chuyên đóng khung trong quan niệm giới, thiếu hẳn tính cách thực tế hóa Đạo và Đời. Như thế thật đã không phù hợp với tinh thần của Đại thừa Phật giáo lấy nhân cách của Đức Phật làm trung tâm để phát triển. Bởi vậy, ở đây tôi đã lấy hoạt động làm bản vị để thảo luận một cách sơ lược như trên về sự quan hệ giữa giải thoát và đạo đức trong Phật giáo. Mong được các bậc cao minh phủ chính.

Chương thứ hai:
**QUAN NIỆM VỀ NGHIỆP CỦA PHẬT
GIÁO VỚI TỰ DO BÁO CHÍ**

Tiết thứ nhất:
PHẠM VI CỦA VẤN ĐỀ

Trong khi trình bày tư tưởng của Phật giáo Nguyên thủy, tôi đã cố gắng hết sức để nghiên cứu vấn đề này một cách rõ ràng về mặt lý luận mong đạt đến một kết luận thỏa mãn. Tựu trung, về vấn đề Nghiệp, tôi đã đứng về phương diện tâm lý và luận lý mà nhận xét để nói đến nhiều vấn đề khác tiềm tàng trong đó; và cái kết quả của sự khảo sát đó, tôi đã trình bày ở mục “Nghiệp và Luân Hồi” trong cuốn “Nguyên thủy Phật giáo Tư Tưởng luận”, (thiên thứ hai, chương thứ tư). Lúc đó tôi tưởng thế đã là được rồi, nhưng giờ tôi tự cảm thấy vẫn chưa được thỏa mãn, khi cố gắng thuyết minh về luật nhân quả của Nghiệp, tôi đã có ý kiến cho thuyết đó của Phật giáo tương tự như Cực Đoan Quyết Định Luận (Determinism) và Tất Nhiên luận (Necessitarianism). Dĩ nhiên là lập trường của Phật không phải như thế. Vấn đề hiện tại được nêu ra là: làm thế nào để có thể điều hòa giữa luật nhân quả của Nghiệp và ý chí tự do? Vì

chưa đề cập đến lý luận đó, cho nên không khỏi có chỗ còn khuyết điểm. Để bổ cứu sự thiếu sót đó, tôi xin nêu ra ở đây để giải thích, hy vọng các bậc cao minh phê phán và bổ khuyết.

Muốn nói đến vấn đề tự do ý chí trong Phật giáo Nguyên thủy, trước hết cần phải thuyết minh các vấn đề sinh mệnh quan và tâm lý quan, nhưng về những vấn đề này tôi đã thảo luận một cách rất tường tận trong Nguyên thủy Phật giáo Tư Tưởng luận rồi, cho nên ở đây, tôi chỉ xin đề cập đến những điểm cần thiết mà thôi.

Theo Phật thì hoạt động sinh mệnh của chúng ta lấy dục (tanha) làm trung tâm, nghĩa là lấy hữu dục (bhavatanha) làm cái hạch tâm rồi thành ái dục (kama tanha), phồn vinh dục (vibhava tanha) làm hiện tượng sinh mệnh mà hoạt động, nhưng theo Phật thì cái gọi là dục ấy về bản chất, vốn không phải là sự xung động ý thức mà là vô thức, cái gọi là vô minh chẳng qua chỉ là cái tên gọi được thêm vào cho xung động vô thức đó mà thôi. Cái mà Schopenhauer gọi là “ý chí mù quáng” chính là cái đó, nhưng trong cái “ý chí mù quáng vô minh” ấy, nếu nói là phát sinh thì có thể gồm có những yếu tố tâm lý như Sắc (cái tác dụng lấy vật chất hình thành), Thụ (cảm tình), Tưởng (biểu tượng), Hành (ý chí) và Thức (ngộ tính, lý tính). Tự trung, Thức là yếu tố khai triển đầu tiên. Vô minh là ý chí sinh tồn, để đạt đến mục đích sinh tồn đó, cần phải có một cơ quan chỉ đạo, cho nên Thức là yếu tố phát sinh đầu tiên để làm cái nhiệm vụ ấy. Thuyết “Biểu tượng phát sinh từ ý chí” của Shopenhauer chính là cái đó.

Như vậy, hoạt động sinh mệnh tuy đã biến thành hoạt động tâm lý, nhưng theo Phật, trong sự hoạt động ấy không có một vật gì cố định làm trung tâm để làm cho sinh mệnh và tâm lý hoạt động cả. Hết thủy là một dòng nước chảy liên tục, không một khắc nào ngừng ở một trạng thái giống nhau, nhưng theo Phật, cái nguyên tắc quán thông làm cho những hoạt động đó liên tục, không gián đoạn, là sự liên tục của kinh nghiệm, không những thế mà còn là tính cách của sự tích tụ kinh nghiệm. Nếu nói theo Phật thì: những hoạt động của ta, bất luận là căn cứ vào thức hay vô thức, đều ghi lại trong hoạt động tâm lý của ta một tính cách, và cái tính cách đó sẽ là cái nhân tố quyết định cho những hoạt động tới. Như vậy, từ hành động tiến đến tính cách, do tính cách tiến tới hành động: đó là hiện tượng của những hoạt động sinh mệnh hoặc tâm lý. Á Lý Sĩ Đa Đức (?) nói do hành động mà sinh tính cách, còn Shopenhauer thì lại nói do tính cách mà có hành động.

Nhưng Phật, vì thừa nhận kết quả của sự luân hồi vô hạn, thì cho rằng cả hai phương diện trên đều đúng cả. Những hoạt động ý chí của ta, tuy là một dòng nước luôn luôn biến hóa, nhưng nếu có một cái gì nhất quán giữ cho ta được đồng nhất, thì đó chính là cái tính cách liên tục trên đây vậy. Cái được gọi là Nghiệp trong Phật giáo thật ra cũng là ám chỉ cái tính cách được khắc thêm bởi hành động đó, và mối quan hệ nhất định giữa hành động và tính cách, tính cách và hành động ấy được gọi là nhân quả. Nói theo Đức Phật thì cái quan hệ nhân quả đó biểu hiện theo hai lớp: một về mặt hoạt động tâm lý và một về mặt hưởng thụ họa phúc. Nói một cách rõ ràng hơn thì người tạo nghiệp

thiện một mặt làm cho mình trở thành người tốt, mặt khác chính mình cảm thấy là người có hạnh phúc; còn người làm điều ác thì kết quả trái ngược hẳn với điều trên đây, mà chính những điều thiện, ác, họa, phúc đó là lý do khiến cho nhân loại trở thành thiên sai vạn biệt (xin xem Nguyên thủy Phật giáo Tư Tưởng luận, thiên thứ hai, chương thứ tư, mục Nghiệp và Luân Hồi).

Khảo sát như thế, ta thấy kiếp này chúng ta mỗi người có một vận mệnh khác nhau, tuy do ở sự hoạt động của tâm lý, nhưng thật thì hết thảy đều do cái nghiệp lực từ bao nhiêu kiếp trước mà nhà Phật gọi là vô thủy kiếp nó xui ra như thế. Như vậy, có thể nói tất cả đều tùy theo sinh mệnh mà quyết định cả. Tại sao? Vì từ lúc sinh ra tuy có tích tụ những kinh nghiệm, nhưng những kinh nghiệm đó chẳng qua cũng chỉ là kết quả của cái tính cách tiên thiên mà thôi. Nghĩa là khi người ta định thực hiện một hành động gì đều có hai loại động cơ trở lên, thì trong đó nên chọn động cơ nào? Sau khi khảo lự chắc chắn, người ta sẽ lựa chọn động cơ đầu tiên. Nếu căn cứ vào bề ngoài mà nói, ta thấy điều đó tựa hồ như tác dụng của ý chí tự do, nhưng trên thực tế, cái động cơ được lựa chọn đó rất cục cựa cũng nhất trí với tính cách tiên thiên. Nghĩa là tính cách tiên thiên có thể được coi là nguyên động lực vô thức quy định sự lựa chọn đó.

Như vậy, sự khảo sát của Đức Phật cuối cùng cũng giống như thuyết “Túc-Tác-Nhân-Luân (Pubba-Katahetu-Vada)”, hoàn toàn là người chủ trương định mệnh luận, không thừa nhận có ý chí tự do, còn từ hiện tại đến vị lai thì như các bộ phái Vương Sơn Bộ (Rajagirika), Nghĩa Thành

Bộ (Saddhatthika) v.v... chủ trương: “hết thảy đều do ở nghiệp-Sabbamidam Kammatoti” (Kattha Vatthu XVII, ba), quy kết tất cả cho túc nghiệp và cho đó là chân lý của Đức Phật.

Nhưng trên đây chỉ là những kiến giải đại lược thôi, chứ thật ra chưa phải là kết luận thỏa đáng của chính Đức Phật, vì người ta thấy trong các kinh điển có ghi lại những cuộc tranh luận của Đức Phật đối với những thuyết Cực đoan quyết định luận, Vận mệnh luận lưu hành ở thời bấy giờ. Chẳng hạn như trong bộ Trung A Hàm quyển thứ ba, Độ Kinh (Anguttar IP. In 3), đưa ra thuyết ba loại ngoại đạo để bài xích, mà trong đó ít ra đã có hai loại chủ trương Quyết định luận, còn loại kia chủ trương cái gọi là Thần ý luận (Issaranimmanaha tuvada) cho hết thảy đều do nơi Thần ý. Do đó đã đi đến kết luận là: tất cả hành động ý chí của ta đều có thần ý ngầm ngầm thao túng. Quyết định luận tức là Túc Nghiệp luận (Pubha kata hetu vada), một sự khảo sát cho rằng tất cả đều do cái nghiệp ở kiếp trước. Đức Phật không không chấp nhận Thần ý luận, mà đối với thuyết cho hết thảy đều do tiền nghiệp triệt để quyết định, cũng cực lực bài bác. Lại như trong kinh Sa Môn Quả (Samann Phala Sutta) nói đến phái Lục Sư, trong đó có Ma Ha Ly Cù Xà La (Makkhali Gosala) chủ trương tất cả đều do tự nhiên quy định. Đó là học phái không thừa nhận tự do ý chí của người ta. Đức Phật cho đó là một chủ trương rất phi lý, bởi thế đã cực lực bài bác. Nhất là xem trong Tạp A Hàm bằng văn PāLi (Samyutta Mikaya, IV, pp 230-231), có người tên là Thi Bà Ca (Moli Yasivaca) chủ trương tất cả những kinh nghiệm khổ vui đều do túc nghiệp. Người

này đem ý kiến đó hỏi Phật; Phật trả lời đó là nhận định sai lầm, vì sự khổ vui của người ta, tuy một phần nào do túc nghiệp, nhưng ngoài ra cũng còn có những nguyên nhân hậu thiên gây nên. Đối với vấn đề này Đức Phật đã thái độ minh bạch như thế, cho nên ta có thể nói Đức Phật quyết không phải chủ trương Tất nhiên luận và cố chấp vào quan niệm túc nghiệp. Hơn nữa, dù có chiếu theo chủ trương của các bộ phái sau này, tuy Vương Sơn Bộ, Nghĩa Thành Bộ, chủ trương Túc mệnh luận, nhưng Thượng tọa bộ chính thống coi những bộ phái đó là dị giáo. Điều này ta thấy rõ ràng trong Luận Sự (Kattha Vatthu), trong đó đã đưa ra những sự thực để bác ý kiến đó.

Lại như trong Dị Bộ Tôn Luân luận cũng nói: “Trong số những người mặt chấp thuộc Đại chúng bộ, có người chủ trương có những điều do chính mình làm, có những điều do người khác gây ra cho mình, có những điều vừa do chính mình vừa do người khác làm, có những điều do mọi nhân duyên sinh”. Đây là những câu nói rất khó hiểu từ xưa tới nay. Theo ý kiến của các nhà học Phật Trung Hoa, Nhật Bản, tuy cũng cho là khó hiểu nhưng theo sự lý giải của riêng tôi thì đó chẳng qua là muốn thuyết minh cái nguyên nhân của những sự khổ, vui mà thôi. Nghĩa là những kinh nghiệm khổ vui của chúng ta không phải hoàn toàn do cái nghiệp ở kiếp trước, mà là do kết quả của nhiều nguyên nhân kết hợp lại, Trong đó muốn chia ra mình, người, vừa mình, vừa người, và những nhân duyên để mà thuyết minh. Tóm lại, nó không ngoài ý nghĩa câu giải đáp của Đức Phật trả lời Thi Bà Ca ở trên, và thêm một chút phân tích để nói cho rõ ràng hơn mà thôi. Do đó, nếu đưa nó lập thành hình

thức Ý chí luận thì hoạt động ý chí của ta một phần tuy do nghiệp ở kiếp trước và những sự kiện khác quy định, nhưng một phần vẫn do chính mình phát động. Như vậy, đến thời đại các bộ phái, trừ một vài bộ như Vương Sơn Bộ, Nghĩa Thành Bộ, còn tất cả đều chủ trương Tự Do Luận đến một trình độ nào đó, và cho rằng như thế mới đúng với chân ý của Phật.

Chính Đức Phật thường nói: “Ta là người chủ trương Tác Dụng luận (Ahamiryavado). Nỗ lực luận (Ahamviriyavado). Chủ trương Tự do luận, ít ra cũng về mặt pháp tướng, là quy tắc phổ thông của Phật giáo. Do đó, những người cho rằng Phật giáo quy tất cả mọi sự cho túc nghiệp là đã phản lại chủ ý của Phật giáo.

Nhưng ở đây vấn đề được đặt ra là: lý luận đó căn cứ vào đâu? Cùng với túc nghiệp, thâm nạp cả thuyết Tự do, nếu nhận xét một cách đơn giản thì đó tuy là một thái độ trung đạo, nhưng nếu thiếu căn bản lý luận thì e đó chẳng qua là một sự thỏa hiệp mà thôi. Song nếu căn cứ vào những sự kiện khác mà suy định thì thuyết trung đạo của Đức Phật quyết không phải chỉ là thỏa hiệp. Trong thuyết trung đạo đó là căn cứ hoàn bị rồi, mà Đức Phật đối với bất cứ vấn đề nào cũng vậy-không coi trọng việc thuyết minh bằng lý luận suông. Vậy thì cái căn cứ của thuyết trên ở chỗ nào? Vấn đề này ngoài sự phát kiến toàn thể lập trường của Đức Phật, không còn cách nào khác.

Riêng phần tôi, khi đề xuất vấn đề này ở đây là có ý muốn thảo luận sơ qua về điểm này. Dĩ nhiên xét cho cùng thì vấn đề này hoàn toàn là Nghiệp Luận với Ý chí tự do.

Nếu nói rõ hơn thì đó là vấn đề tìm hiểu sự quan hệ giữa tính cách hay khí chất tiên thiên và hành động hậu thiên như thế nào? Cái phạm vi quan hệ của vấn đề tự do ý chí rất rộng, cho nên nếu hạn cục ở một phạm vi hay quan điểm nhất định thì không thể nào nắm được những chỗ chủ yếu.

Giới thứ hai:

CĂN CỨ CỦA TÍNH CÁCH VÀ Ý CHÍ TỰ DO

Để thuyết minh vấn đề này, cần phải nói qua lại cái tình hình của những hoạt động tâm lý.

Như đã nói trước kia, theo Phật thì bản chất của sinh mệnh tuy là ý chí vô thức, nhưng nếu liên hệ với phát động thì trong đó khai triển hoạt động tâm lý mà trở thành ý thức.

Trong 12 nhân duyên, theo thứ tự, lấy vô minh (ý chí căn bản), hành (ý chí), thức (chủ quan), danh sắc (khách quan) để nói sự khai triển của hoạt động tâm lý, mà tạo một hình thức hoàn bị, thì như trên đã nói, lấy bốn yếu tố: thụ (cảm tình), tướng (biểu tượng), hành (ý chí), thức (ngộ, tỉnh, lý tính) để quan sát thành lập: đó là tâm lý quan của Phật giáo. Trong bốn yếu tố đó, hành (ý chí) được coi là tác dụng của tâm, do đó, đứng trên lập trường bản chất của tâm mà nói thì ý chí là phần căn bản nhất. Đức Phật nói: “Hết thủy đều được thành lập bởi ý chí (hành)”. Song nếu đứng trên lập trường nhận thức của ý thức mà nói thì cái yếu tố đóng vai trò quan trọng nhất lại là thức, vì thức là chủ thể của nhận thức, là nguyên nhân làm cho tâm có một nguyên lý thống nhất, nhưng nếu theo thứ tự khai triển mà nói thì đối với hành, tức là tiên thiên ý chí, thức là hoạt động hậu thiên. Theo ý nghĩa này thì thức tuy ở sau hành, nhưng nói theo giá trị tâm lý thì dĩ nhiên có thể nói thức chiếm một địa vị trọng yếu hơn hết các yếu tố khác. Chính Đức Phật

cũng đã nói ở một chỗ khác rằng tất cả đều do thức mà được thành lập.

Vậy thì, tiến lên bước nữa mà nhận xét, cái quan hệ giữa hành và thức đó như thế nào? Có thể nói thức là người dẫn đạo của hành, trách nhiệm của thức là chỉ đường cho hành. Trong phạm vi đó, có thể nói thức chẳng qua là thừa hành ý muốn của ý chí tức là hành mà thôi. Song, ở đây ta cần chú ý là thức, đặc biệt là nhận thức của lý tính, không phải hoàn toàn nô lệ cho ý đâu. Khi mà lý tính nhận thức phát đạt mạnh thì đối với ý chí nó lại cũng biểu hiện tác dụng nội ứng, nghĩa là tác dụng của lý trí ức chế ngã chấp, ngã dục là những sản phẩm của ý chí. Nói tóm lại, cái quan hệ giữa thức và hành là: nếu thức phát đạt ít thì sự hoạt động của ta bị ý chí bản năng, tức là tiên thiên khí chất, chi phối; còn nếu thức phát đạt nhiều, cao độ thì ngược lại chi phối bản năng và có thể đạt đến giải thoát. Nói cách khác, nếu thức phát triển đến cao độ thì có thể chi phối tính cách bản tính. Ngược lại, nếu không phát triển thì sẽ phải chịu sự chi phối của tính cách tiên thiên. Cái căn cứ của tự do ý chí trong Phật giáo tức là ở đó. Nói một cách đơn giản thì: thức có tác dụng chi phối hành, tức là căn nguyên của ý chí tự do, vì hành phát động đúng theo nghiệp, tức là thuộc về tính khí tiên thiên, còn thức thì vì thuộc về những hoạt động hậu thiên cho nên có thể dựa vào đó mà chi phối hành. Đối với nghiệp lực có thể nói thức có một trình độ giải thoát.

Tiết thứ ba:

TƯ TƯỞNG ĐẠI THỪA VỚI NHỮNG QUAN NIỆM Ở TRÊN

Nếu tóm tắt những điểm vừa được trình bày ở trên, theo Đức Phật khi ta sinh ra do nghiệp lực của kiếp trước mà trong đó đã bao hàm một tính cách nhất định, và tất cả hành động của người ta thường do tính cách đó quy định. Do đó, nếu người ta cứ theo sự quy định ấy mà sống còn, không tu sửa hành động của mình, thì hoạt động ý chí của ta hoàn toàn bị tính cách đó quyết định. Song cái thức của ta không phải chỉ chiếu theo cái tính cách đó mà dẫn đạo ý chí, mà trái lại, đối với nội bộ ý dục, để thích ứng với giá trị sinh sống, thức còn có sức chỉ thị ý chí.

Song khi đem sự quan hệ trên đây chiếu theo quan niệm về pháp của Đức Phật mà khảo sát thì như thế nào? Đây tức là pháp môn Tứ Đế. Đứng trên lập trường Tứ Đế mà nhận xét thì đây chính là thuyết minh quan hệ đó ở hai phương diện. Nghĩa là Khổ, Tập, liên quan đến quy tắc sống còn, chính là thuyết minh phương diện vận mệnh tự nhiên. Trái lại, Diệt, Đạo liên quan đến vấn đề tu dưỡng. Khổ, Tập, bị luật nhân quả trói buộc cho nên không thể đạt được sự tự do triệt để. Diệt, Đạo trái lại đã phá tự nhiên để thực hiện sự tự do đó. Chính vì lẽ đó mà Đức Phật thường khuyến khích con người phải nỗ lực thoát ly cái quy tắc sống còn để thực hiện sự tự do giải thoát về mặt tu đạo.

Nhưng vấn đề ở đây được đặt ra là: có phải Đức Phật cho rằng kết quả tối cao của sự tu đạo là Niết bàn, một cảnh giới chỉ có thể thực hiện sau khi đã hoàn toàn đả phá sự sống còn hay không? Nói cho rõ hơn: Niết bàn chỉ có thể thực hiện sau khi chết? Bởi vì cái gọi là đả phá quy tắc sống còn thật ra không ngoài ý nghĩa tuyệt diệt sự tồn tại. Điểm này được giải thích là Vô Dư Niết bàn và coi đó là lý tưởng tối cao, nhưng đây chỉ là sự giải thích về bề mặt mà thôi, và có thể nói sự giải thích của Tiểu thừa, còn theo đúng với chân ý của Đức Phật thì cái cảnh giới lý tưởng đó có thể thực hiện ngay ở kiếp này, và có như thế mới hoàn thành được cái ý nghĩa tu dưỡng. Nếu nói theo sự tự nội chứng của Đức Phật thì những hoạt động của Ngài từ 35 tuổi sau khi thành đạo đến 80 tuổi khi nhập Niết bàn, tuy tất cả đều là sống động, nhưng thật ra đó chỉ là cái tự thể của Niết bàn tối cao được thực hiện hóa mà thôi (xem Nguyên thủy Phật giáo Tư Tưởng luận).

Song, đến đây một câu hỏi khác lại được đặt ra là: khi lấy sự thực ở trên đây để khảo sát quan niệm về pháp Tứ Đế thì sẽ như thế nào? Sự thực trên đây vì ở ngay trong sự tồn tại mà thể hiện Niết bàn, cho nên phải xây dựng trên quy tắc tồn tại (Khổ, tập đế), và cũng phải xây dựng quy tắc Niết bàn (Diệt, Đạo đế). Nếu không dự tưởng một quy tắc tồn tại thứ ba thì sự thực đó sẽ không có căn cứ.

Như vậy, Đức Phật có lập ra một quy tắc thứ ba để điều hòa giữa hai quy tắc Khổ Tập và Diệt Đạo không? Nếu nhận xét theo bề ngoài thì giáo thuyết của Phật chưa đạt đến điểm đó, mà muốn đạt đến điểm đó chính là Đại

thừa giáo sau này, nhất là đến tư tưởng Chân như quan của Khởi Tín Luận thì điểm đó đã được hoàn thành.

Đặc tính của Chân như của Khởi Tín Luận, một mặt lấy nó làm căn cứ tồn tại, mặt khác lấy nó làm căn cứ Niết bàn tối cao, và coi đó là một. Đến đây thì quy tắc Khổ Tập cũng như quy tắc Diệt Đạo đều có thể nói đã được chỉ dương thống hợp.

Để thích ứng với quy tắc thống hợp đó mà trở thành tiêu chuẩn hay phương thức cụ thể hóa nó là tư tưởng Bất Trụ Niết Bàn của Bồ tát. Tuy lấy Niết bàn làm lý tưởng tối cao, nhưng vì thế nguyện trên cầu đạo giác ngộ, dưới hóa độ chúng sinh, cho nên thường đặt chân trên con đường Niết bàn vĩnh viễn, mà không lúc nào ở yên trong Niết bàn. Đó chính thực là cái pháp tắc cụ thể hóa việc điều hòa giữa tồn tại và Niết bàn.

Đại thừa Phật giáo tuy nói sinh tử tức Niết bàn, nhưng thật thì chỉ có cái đương thể trên đây vậy. Do đó, nếu biến vấn đề tất nhiên thành vấn đề tự do thì cái chủ thể đó chính là từ tất nhiên mà đến tự do, rồi từ tự do mà lại đến tất nhiên cao hơn nữa, rồi lại đến tự do cao hơn nữa, cứ như thế mà tiến mãi, thật là một sự tu đạo hướng thượng vô cùng vô hạn. Câu nói “Tu đến Phật cũng không thôi” chính là ý ấy, mà chỉ khi đã đến được cảnh giới Bất Trụ Niết Bàn thì Tự Do luận của Đức Phật mới có thể được coi là đã đến trạng thái hoàn toàn.

Chương thứ ba:
**CHỦ NGHĨA TỰ LỰC VÀ CHỦ NGHĨA
THA LỰC**

Tiết thứ nhất:
TỰ LỰC VÀ THA LỰC CỦA NGOẠI GIÁO

Sự an tâm lập mệnh của chúng ta là do chính chúng ta nỗ lực mà đạt được hay do một cái gì ngoài chúng ta mà có? Về mặt tín ngưỡng tôn giáo, đây là một vấn đề rất lớn lao. Nếu nhìn qua các tôn giáo lớn trên thế giới, ta thấy như Cơ Đốc giáo, Hồi giáo và Bà La Môn giáo, đại để xây dựng trên cơ sở chủ nghĩa tha lực; còn như Phật giáo (đặc biệt là Phật giáo Nguyên thủy), Kỳ Na giáo (Jainism) v.v... đại để xây dựng trên cơ sở chủ nghĩa tự lực.

Song, thật ra đây chỉ là sự quan sát đại thể mà thôi. Nếu nói một cách chặt chẽ thì tự lực, tha lực, về mặt đối tượng của tín ngưỡng, chưa hẳn là vấn đề nhất trí với sự lập nhân cách khách thể hoặc không lập nhân cách khách thể. Căn cứ theo lịch sử tôn giáo cho biết thì: trong những tôn giáo lấy tín ngưỡng lý trí làm chủ có cả phần tự lực lẫn tha lực; đồng thời, trong những tôn giáo ấy tín ngưỡng tình

cảm làm chủ cũng lại bao gồm cả hai chủ nghĩa đó. Như vậy rất khác mà quyết định một cách nhất khái được.

Bây giờ ta hãy thử quan sát vấn đề này như sau:

Tín ngưỡng của Cơ Đốc giáo, như trên đã nói, đại để là chủ nghĩa tha lực: sự cầu nguyện của Gia Tô không phải là để đạt đến ý chí của chính Ngài, mà là lấy ý chí của Thượng Đế để đạt đến ý chí của chính Ngài: đó là chỗ lập cước của Gia Tô. Song đến thời kỳ Thần Học được giải thích thì vấn đề này không thể không được đề cập đến. Quan niệm cho rằng sự cứu rỗi là hoàn toàn nhờ vào ân huệ của Thượng Đế chứ con người không thể tự lực đạt đến được, đó là một phương diện. Ở một phương diện khác, đồng thời, cũng lại phát sinh một quan niệm cho rằng phải nhờ vào sự nỗ lực của chính mình mới có thể được hưởng sự ân huệ của Thượng Đế. Dĩ nhiên, ở vào thời kỳ đầu của nền Thần Học, các học giả chưa có một quan niệm nhất định về vấn đề này.

Hiện giờ phái Thần học chính thống điều hòa cả hai thuyết trên, chủ trương do tự lực và ân huệ mà được cứu rỗi để thành lập thuyết gọi là Thần nhân hiệp đồng luận (Synergisme), nhưng mà đạt đến điểm đó thật đã tốn nhiều công trình tư lự. Một điều đặc biệt thú vị là giữa các phái Lạt Ma Nô Ca (thành lập vào thế kỷ 12 sau Tây lịch) tại Nam, Bắc Ấn Độ cũng đã có những cuộc tranh luận tương tự những thuyết trên đây. Dĩ nhiên, tuy cùng mong cầu ân sủng tối cao của thần Tỳ Nữ Noa (Vis-nu) nhưng về điều kiện được cứu rỗi thì lại có sự tranh luận về tự lực và tha lực bất đồng. Phái Nam phương (Tengaila) chủ

trương: Thượng Đế cứu rỗi người ta cũng giống như mèo mẹ đối với mèo con vậy, nghĩa là mèo con không cần phải cố gắng uổng công mà mèo mẹ vẫn cứ tha chúng đi bất cứ chỗ nào mà nó cho là an toàn để gìn giữ nuôi nấng. Cũng thế, con người không cần phải cố gắng mà Thượng Đế vẫn cứu rỗi như thường. Do đó mà người ta mệnh danh cho phái này là phái Miêu thuyết (Marjara Nyaya-Thuyết Con mèo), còn phái Bắc phương (Vadagala) thì lại chủ trương: Thượng Đế tuy vì lòng bác ái mà cứu rỗi con người, nhưng để được cứu rỗi, con người cũng cần phải nỗ lực một chút mới mong được ân huệ cứu rỗi, cũng giống như con vượn con ôm lấy bụng vượn mẹ mà được che chở hay di chuyển đến chỗ an toàn. Do đó mà người ta mệnh danh cho phái này là phái Viên Thuyết (Mar kata Nyaya-Thuyết Con Vượn). Như vậy Miêu thuyết chủ trương tha lực chủ nghĩa tuyệt đối vô điều kiện, còn Viên thuyết lại chủ nghĩa chủ nghĩa tha lực có điều kiện tự lực để tạo thành một chủ thuyết mà hiển nhiên là tương tự như thuyết Thần nhân hiệp đồng (Synergisme) của Cơ Đốc giáo vậy: có thể nói đây là điềm rất thú vị.

Tiếp theo hai:

SỰ TRIỂN KHAI CỦA THUYẾT TỰ LỰC VÀ THA LỰC TRONG PHẬT GIÁO

Đúng trên lập trường tự lực chủ nghĩa mà nhận xét vấn đề này, ta thấy Phật Giáo Nguyên thủy dĩ nhiên đã không dựng lên một vị Nhân-Cách-Thần nào, mà trên đại thể, đã hoàn toàn là tự lực chủ nghĩa. Đến thời đại Bộ-phái, cũng có phái chủ trương theo đúng lời Phật dạy “Tự mình thấp đước lên mà đi” và lấy đó làm phương châm tu dưỡng. Nhưng đến điểm ngộ nhập thì trong đó lại phát sinh ra chủ trương tha lực, nghĩa là do người khác mà ngộ nhập Thánh-đạo. Vì nảy sinh ra tư tưởng đó (chủ trương của Đại-chúng-bộ) cho nên trong nội bộ giáo hội cũng lại phát sinh ra những mối tranh luận, đây là sự thật hiển nhiên trong thời kỳ đầu của lịch sử giáo hội. Về điểm này, đặc biệt thú vị là sự bất đồng giữa phái Du-Già (Yoga) và phái Số Luận (Samkhya). Phái Số Luận muốn do tự lực quan sát để đạt đến cảnh giới giải thoát an vui, trái lại Du Già phái lập nên một đấng thần linh để mong cầu sức phù trì gia hộ và coi đó là phương tiện để đạt đến mục đích giải thoát.

Xem hai chủ trương trên đây ta có thể nhận thấy sự đối lập giữa tự lực và tha lực chủ nghĩa. Nếu đem vấn đề này mà khai triển thêm thì dĩ nhiên ta không thể không đề cập đến Đại Thừa Phật Giáo. Cái gọi là sự hơn, kém giữa Tự-lực-thánh-đạo-môn và Tha-lực-tịnh-độ môn trong tín ngưỡng Phật Giáo, trong một trường hợp nào đó, chính là

vấn đề đã được bàn luận một cách sôi nổi. Một đặc trưng của giáo lý Đại Thừa là: một mặt thừa nhận Phật tính của ta, mặt khác lấy chủ thể từ bi cứu độ để khai triển tư tưởng Phật thân thường trụ, cho nên vấn đề tự lực và tha lực tự nhiên đã sinh khởi.

Thế là những người chủ trương tự lực chủ nghĩa thì cho rằng đức Phật tuy cũng cứu độ, nhưng điều đó chỉ có nghĩa như một người chỉ đường mà thôi, chứ thật sự việc giải thoát là phải do chính mình nỗ lực tự tạo lấy bằng cách mở mang trí tuệ và phát triển Phật tính; còn những người chủ trương tha lực chủ nghĩa thì lại cho rằng nhiệm vụ của Phật là dùng lòng từ bi vô điều kiện để cứu độ hết thảy chúng sinh, nhất là trường hợp Phật Di-Đà, vì đã phát nguyện nếu chưa độ hết chúng sinh thì không thành Phật, cho nên, để giữ lời nguyện ước đó, Ngài không đợi chúng ta phải cầu khẩn hay cố gắng, theo phương diện tương đối mà đến cứu độ. Và theo chủ trương đó, nhiều sự phê phán về phương diện hơn kém trong việc được cứu độ đã được thiết lập. Nếu lấy các tông phái Phật Giáo tại Nhật Bản hiện giờ mà nói Tịnh Độ Tông, Chân Tông thuộc về tha lực tịnh độ môn; còn tất cả các tông phái khác thuộc về Tự lực thánh đạo môn. Nhưng sự đối lập rõ rệt nhất là Chân Tông và Thiên Tông, Chân Tông quy tất cả về bản nguyện của Phật Di Đà, không thừa nhận một chút tự lực nào; còn Thiên Tông, trái lại vì chủ trương “trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật” cho nên quy tất cả cho tự lực: cả hai đều rất triệt để.

Mục đích của tôi ở đây không phải trình bày lịch sử của chủ nghĩa tự lực và tha lực, cho nên vấn đề phê phán sự thực cũng như sự hơn kém của nó xin miễn không bàn tới. Khi nêu ra vấn đề này, tôi chỉ muốn phát hiện sự điều hòa giữa hai chủ nghĩa đó thôi. Và theo chỗ tôi hiểu thì về ý thức tôn giáo, cái gọi là tự lực tha lực chẳng qua là sự bất đồng trên văn từ hoặc khái niệm, chứ về bản chất thật ra không có sự khu biệt nào cả. Trong tự bao hàm cả tha và ngược lại trong tha bao gồm cả tự, nhưng chỉ vì quá câu nệ về danh tướng nên chia có tự có tha. Bây giờ nếu ta muốn tìm hiểu cái bản chất của hai chủ nghĩa thì ít ra ta phải gạt bỏ mọi thiên kiến tông phái; đó là mục đích của tôi khi nêu lên vấn đề này để bàn luận.

Tiết thứ ba:

BẢN CHẤT HOẠT ĐỘNG CỦA SINH MỆNH

Muốn hiểu rõ bản chất của chủ nghĩa tự lực và chủ nghĩa tha lực, trước hết ta cần phải hiểu tự thể của ý thức tôn giáo như thế nào. Song, muốn thuyết minh tự thể của ý thức tôn giáo, ta cần phải hiểu cái bản chất hoạt động của sinh mệnh trước đã.

Ở đây ta hãy tạm gác vấn đề vũ trụ luận. Bản chất của sinh vật là ở ý chí muốn sống còn: đó là quan điểm của Phật và Schopenhauer. Song, cái ý chí muốn sống còn đó là cái tự thể vô minh; nói theo Schopenhauer thì đó là cái ý manh mục. Tuy nhiên, nó có thể hoạt động đầy đủ theo ba khuynh hướng. Nói theo Phật, con người lấy sinh tồn dục làm trung tâm mà hướng đến việc khoáng trương ái dục và danh lợi dục. Đó chính là biểu hiện bản năng thực dục (bảo tồn chính mình), tính dục (bảo tồn chủng tộc), du hí dục (tự do). Tất cả mọi sinh vật, bất luận là hữu thức hay vô thức, đều hoạt động theo ba cái dục căn bản đó.

Vậy ý thức tôn giáo có địa vị và ý nghĩa gì đối với hoạt động sinh mệnh? Hoạt động sinh mệnh tự thể tuy là manh mục (mù quáng), nhưng vì luôn luôn có khuynh hướng khai triển nên mới phát sinh ra những hoạt động tâm lý. Đức Phật nói do hành (ý chí) mà sinh thức, Schopenhauer nói do ý chí mà có biểu tượng chính là cái đó. Như vậy là do hoạt động sinh mệnh mà tiến triển đến hoạt động tâm lý, rồi phát đạt mà thành lý tính trong đó con

người tự sinh khởi ý thức. Sự dục động của ta, xét về mặt biểu hiện, chẳng qua là để thỏa mãn yêu cầu khát dục; nhưng một khi tìm đến ý nghĩa tiềm tàng tại nội bộ, thì sự dục động đó lấy việc duy trì, kế tục và tự do khoáng đại sinh mệnh làm mục tiêu mà tiến triển. Dĩ nhiên, không phải tất cả mọi người đều tự ý thức được nghĩa đó, nhưng mặc dầu vô ý thức, tất cả mọi người đều lấy đó mà mục đích trực tiếp hoặc gián tiếp mà hành động: đó là một sự thật hiển nhiên. Mà sự duy trì, kế tục, khoáng đại tự do đó cuối cùng tiến tới vô hạn. Do đó con người mới lấy vô hạn làm mục đích để tư duy và hành động: và căn cứ vào đó mà con người hữu hạn đã có những yêu cầu vô hạn.

Ta hãy tạm gọi đó là yêu cầu “câu sinh mệnh vô hạn” hoặc là “sinh mệnh tuyệt đối” Đương nhiên nếu nói theo tâm lý học thì yêu cầu đó là yêu cầu kéo dài cuộc sống hiện thực. Còn về phương diện tôn giáo, ta có thể nói yêu cầu đạt đến sinh mệnh tuyệt đối.

Giải thích:

YÊU CẦU VÔ HẠN SINH MỆNH VỚI Ý THỨC TÔN GIÁO

Một khi đã ý thức đến yêu cầu đó thì yêu cầu ý chí của chúng ta do đó cũng gồm có hai đặc tính: nghĩa là một xây dựng trên cơ sở dự động mà thực hiện khuynh hướng tìm cầu sự khoái lạc; còn một thì lại mong cầu một sự sống lý tưởng tuyệt đối. Mà hai yêu cầu đó tuy là hai khía cạnh ngoại diện và nội diện của chính sự sống, nhưng khi nghiên cứu nó thì tựa hồ nó lại biểu hiện một cách tuyệt đối không dung hợp nhau. Một là yêu cầu cấp thiết, còn một lại là toàn nhất, do đó yêu cầu trước có tính cách cá thể, còn yêu cầu sau có tính cách phổ biến; cái trước là vật chất, cái sau là tinh thần; cái trước là yêu cầu bất tuyệt mà không thỏa mãn, cái sau là lý tưởng tuyệt đối thỏa mãn ; cái trước là tạm bợ, cái sau là vĩnh cửu. Vậy hai yêu cầu này là một hay khác nhau? Điểm này, khi nói đến sự không dung hòa thì nó nghiêm nhiên trở thành đối lập.

Nếu khảo sát những hoạt động của sinh mệnh một cách toàn thể thì tất lại phải tiến đến vấn đề ý thức tôn giáo. Trong sự thành lập của các tôn giáo tuy có nhiều loại và trình độ khác nhau, nhưng nếu đứng về phương diện yêu cầu mà nói, thì bất luận tôn giáo nào cũng không ngoài việc lấy yêu cầu sinh mệnh tuyệt đối trên đây làm nội chứng để thực hiện yêu cầu của mình, tức là yêu cầu sinh mệnh vô hạn lấy liên tục, tự do và sáng suốt làm sáng suốt làm thuộc

tính. Mà lòng yêu cầu đó tức là tâm tôn giáo hoặc gọi là tâm Bồ Đề. Kết hợp tự giác với lòng từ bi cứu thế mà hoạt động trong trạng thái giải thoát. Lấy một vị Thượng Đế toàn trí, toàn năng của Cơ Đốc làm thuộc tính, lấy đức Phật Di Đà vô lượng quang, vô lượng thọ làm thuộc tính, lấy Phật Thích-Ca thường ở trên núi Linh Thứu làm thuộc tính đều là những chủ trương muốn thích ứng yêu cầu sinh mệnh tuyệt đối vậy. Nhất là trong Phật Giáo tuy cũng có phái lấy Niết-Bàn không tịch làm lý tưởng, nhưng Niết-Bàn không tịch đó chẳng qua cũng chỉ là sự biểu hiện khía cạnh khác của sinh mệnh tuyệt đối mà thôi.

Như vậy, tất cả các tôn giáo, mặc dầu khác nhau về trình độ nhưng bất luận dưới hình thái nào, trong thâm tâm ít ra cũng có thể nói rằng đều lấy sinh mệnh vô hạn làm mục tiêu và lấy sự thực hiện sinh mệnh đó làm bản chất.

Giết thú năm:

SỰ THỰC HIỆN SINH MỆNH VÔ HẠN VỚI THUYẾT TỰ LỰC VÀ THA LỰC

Như vậy các phương pháp để thực hiện sinh mệnh tuyệt đối đó như thế nào? Đây mới chính là vấn đề then chốt, một vấn đề trung tâm có mối quan hệ đến chủ nghĩa tự lực và chủ nghĩa tha lực.

Nhìn qua lịch sử tôn giáo, từ xưa đến nay, những phương pháp được các tôn giáo áp dụng tuy rất nhiều, nhưng nếu căn cứ theo ý thức tôn giáo vừa nói trên mà phân loại, thì đại khái có hai phương pháp hoàn toàn khác nhau: một chuyên lấy việc ức chế sinh mệnh hiện thực làm tôn chỉ, và một chuyên lấy việc trong đợi sự hoạt điệu của chính sinh mệnh tuyệt đối làm tôn chỉ.

Đứng về mặt phương pháp lấy ức chế sinh mệnh hiện thực mà nói thì chúng ta tuy có yêu cầu sinh mệnh vô hạn, nhưng sở dĩ không thực hiện được là vì chúng quá lệ thuộc vào những sinh hoạt hiện thực, bị vật dục trói buộc, không thể vươn lên lý tưởng sinh mệnh tuyệt đối được. Bởi thế, nếu muốn thực hiện được sinh mệnh tuyệt đối, cần phải vượt lên trên sinh hoạt hiện thực thì phải ức chế những dục vọng bản năng, nhất là ngã chấp, ngã dục. Ưc chế được ngã chấp, ngã dục thì sinh mệnh tuyệt đối tự nó sẽ biểu hiện, vì con người lúc đó đã tự giác, đã được giải thoát. Mà sự ức chế ngã-chấp, ngã-dục đó phải nhờ vào nỗ lực bản thân, phải có một tinh thần phấn đấu mạnh mẽ và bất tuyệt.

Đứng về mặt phương pháp chuyên trông đợi ở sự hoạt động của sinh mệnh tuyệt đối mà nói thì cái ta nhỏ bé này dù có cố gắng mấy đi nữa cũng chỉ là cái sức nhỏ nhoi, yếu ớt, không thể tự lực vươn lên đến sinh mệnh tuyệt đối được, cũng như người ta đứng lơ lửng giữa không trung được. Con người muốn thực hiện sinh mệnh tuyệt đối cần phải nhờ một sức thiêng liêng ở ngoài cái ta bé nhỏ hẹp hòi này. Vì trông đợi ở một đấng từ bi bác ái cứu thế ấy, nên mới dốc lòng cầu nguyện, mong đem cái tâm kiên thành cầu sự cứu rỗi giải thoát ở sức thiêng liêng đó, chứ không tin ở nỗ lực bản thân. Đó là lập trường của những người chủ trương tha-lực chủ nghĩa, nghĩa là chủ trương cho rằng sinh mệnh tuyệt đối chỉ có thể tìm ở ngoài bản thân.

Như vậy ta thấy về phương pháp thực hiện sinh mệnh tuyệt đối giữa các tôn giáo hoặc tông phái rõ ràng những quan điểm hoàn toàn bất đồng, mà chung quy cũng liên quan đến hai chủ trương căn bản là Tự-lực chủ nghĩa và Tha-lực chủ nghĩa.

Tiết thứ sáu:

SỰ QUAN HỆ GIỮA TỰ LỰC VÀ THA LỰC

Tiến một bước nữa mà khảo sát thì sự tương quan giữa hai chủ nghĩa trên như thế nào? Và con đường điều hòa giữa hai chủ nghĩa ấy ra sao? Nếu nói một cách tương đối, tuy có những khuynh hướng tự lực, tha lực khác nhau, nhưng lập trường của đa số tôn giáo tựa hồ cũng muốn điều hòa giữa hai chủ nghĩa này. Nghĩa một mặt do chủ nghĩa ức chế ngã chấp, ngã dục, mặt khác, trông mong một tha lực tuyệt đối từ bi cứu tế của một vị Phật hoặc một vị thần thiêng liêng làm chỗ an tâm lập mệnh. Nhìn vào hình thức hành đạo của tất cả các tôn giáo ta đều thấy hiện tượng đó. Ở đây tôi muốn tìm ra mối quan hệ cũng như sự điều hòa giữa hai chủ nghĩa và thử xem có hay không có cái khả năng tính thống nhất.

Như trên kia tôi đã nói qua, đối với vấn đề này, nếu chỉ nhận xét qua hình thức, thì giữa hai chủ nghĩa tuy có điểm tuyệt đối bất đồng, nhưng nếu nói theo kinh nghiệm thuần túy tôn giáo thì nó lại có điểm tương dung: có thể nói chẳng qua cùng một kinh nghiệm mà phiên dịch thành những biểu tượng khác nhau mà thôi.

Trước hết hãy đề cập đến chủ nghĩa tuyệt đối tự lực. Lập trường của Phật Giáo Nguyên thủy và Thiên-Tôn là: không ỷ lại vào Trời, không ỷ lại vào Thần, duy chỉ nhờ vào sự khắc phục lấy mình mà triệt để đại ngộ: đó là phương châm tu dưỡng của chủ nghĩa Tự-Lực. Tuy nhiên,

khi đạt đến giai đoạn chứng ngộ lại không thể không nhờ một thứ tha lực. Tại sao vậy? Vì phương pháp hành đạo để đạt đến chứng ngộ tuy có thể do ý chí của hành-giả quy định, nhưng cái đương thể của sự chứng ngộ thì cuối cùng lại phải tùy thuộc vào cái gọi là “thời tiết nhân duyên “. Nghĩa là dù cho hành giả có tự nỗ lực đến đâu đi nữa mà thời tiết nhân duyên chưa đến thì vẫn chưa có thể chứng ngộ được. Sự chứng ngộ ở đây có nghĩa là thực hiện sự giải thoát, mà giải thoát lại là trạng thái bộc phát bất thần, cho nên, đứng về phương diện của người tu hành mà nói, ta có thể cho đó là một loại “Thiên-khải”. Đức Phật phải mất sáu năm mới thành Chính-Giác; A Nan đã gần gũi Phật hai mươi lăm năm sau khi Phật nhập diệt mới khai ngộ. Sự bộc phát bất thần: tức là “hốt nhiên đại ngộ”; thật sự đã xảy ra trong mọi trường hợp chứng ngộ, đặc biệt ta thấy trong các truyện ký về ngộ đạo tại Trung Quốc và Nhật Bản điểm này rất rõ ràng. Tuy có phân chia Nam đốn, Bắc tiệm khác nhau, nhưng đến sự chứng ngộ thì được như một sự kiện “Thiên khai “ siêu việt hẳn sự tư lự và phân biệt. Dĩ nhiên sự “hốt nhiên đại ngộ” đó, trên đại thể, tuy là do kết quả do công khu tu luyện, nhưng cái đó chưa hẳn là điều kiện duy nhất, mà yếu tố “cơ hội bất khả tư nghị” (thời tiết nhân duyên) cũng đóng một vai trò quan trọng. Điểm này rất tương tự với cái gọi là Dự định luận của tính ngưỡng tha lực, nghĩa là sự cứu tế đến mau hay chậm là tùy thuộc ở ý chí của đấng Thiêng liêng tuyệt đối. “Hữu cầu tất ứng, hữu cảm tất thông” tuy là chủ nghĩa tha lực của Gia Tô Giáo, thể nhưng ngay đến chủ nghĩa tư lực của Thiên Tôn cái quan hệ” hữu cầu tất ứng, hữu cảm tất thông” đó cũng được

biểu hiện trong câu “Thối, chác đồng thời“, nghĩa là (theo truyền thuyết), cái trứng sắp đến lúc nở. Con chim con ở trong động đập thì ngay lúc đó chim mẹ ở ngoài mổ vỏ trứng để cho chim con ra. Cái cảnh giới chứng ngộ cũng vậy, do nỗ lực của hành giả cùng với thời tiết nhân duyên trong ngoài nhất trí mới ngộ đạt được. Theo một ý nghĩa sâu xa mà nói thì chủ nghĩa tự lực chung cùng cũng phải nhất trí tha lực, bởi vì cảnh giải thoát tuy có thể tìm cầu ngay trong chính mình, nhưng nếu siêu việt cái tự kỷ nhỏ bé thì lại tưởng đến một cái gì ở ngoài mình.

Bây giờ bước sang chủ nghĩa tha lực. Trung tâm của chủ nghĩa này là khước từ ý chí tự kỷ hoàn toàn và tuyệt đối trông cậy ở một đấng thiêng liêng tối cao. Nhưng nếu muốn có được đức tin ấy, trước hết không thể bỏ qua cái tác dụng của tự lực. Vì lòng khẩn cầu nhờ vào tha lực để đạt đến tuyệt đối, nhưng nếu không xả ly ngã chấp, ngã dục thì quyết không thể hướng đến tuyệt đối được. Mà xả ly ngã chấp, ngã dục tức là đã phải nhờ vào tự lực rồi. Chẳng hạn, tin tưởng niệm Phật, nhờ nguyện lực của Phật để được giải thoát, nhưng nếu không cùng một lúc tinh tiến diệt bỏ tham, sân, si thì chí nguyện không thể thành. Duy có điểm bất đồng giữa chủ nghĩa tự lực cho sự diệt trừ ngã chấp, ngã dục là nơi ý chí của chính mình, còn chủ nghĩa tha lực thì lại cho là do hơi tha lực giúp đỡ. Nhưng bất luận là giải thích theo cách nào đi nữa người ta cũng đều lấy ý chí xả ly ngã-chấp, ngã dục làm điều kiện tất yếu để được cứu rỗi hay chứng ngộ: có thể nói, trên thực chất điểm này hoàn toàn giống nhau.

Như vậy, nhận xét theo hai phương diện, nghĩa là trong tự lực bao hàm cái lý tha lực, và trong tha lực cũng bao hàm cái lý tha tự lực, ta thấy tự hay tha chẳng qua chỉ bất đồng trên quan điểm mà thôi. Hơn nữa, nếu nhìn vào tự thể ý thức tôn giáo thì cái cảnh giới đạt đến có thể nói là tâm thái đồng nhất. Lập trường của các phái tuy có chỗ khác nhau, nhưng giữa các bậc Thánh nhân, nếu ta quan sát một cách tường tận, ta sẽ thấy có nhiều điểm nhất trí khiến ta phải ngạc nhiên: đó là một sự thật. Cái gọi là Di-Đà là Thiên-Đế, là tâm tính, chẳng qua chỉ là sự phiên dịch thành biểu tượng và danh từ khác nhau của yêu cầu sinh mệnh tuyệt đối mà người ta muốn thể hiện bằng sự tự giác cái đương thể đó mà thôi.

Tiết thứ bảy:

PHƯƠNG PHÁP ĐIỀU HÒA GIỮA TỰ LỰC VÀ THA LỰC

Căn cứ vào những sự khảo sát trên để tiến đến tinh thần biểu tượng và thực hành, ta thấy có cách nào để điều hòa hai chủ nghĩa tự lực và tha lực không? Nói cách khác, dựa vào giáo lý nào để duy trì cái ý thức thuần túy trên đây? Và muốn thực hiện nó phải làm thế nào? Đó là những vấn đề không thể không bàn đến.

Trước hết hãy nói về phương diện giáo lý. Sự giáo lý hóa ý thức tôn giáo tuy có nhiều giai đoạn khác nhau nhưng theo A.Drew, có thể chia nó thành ba giai đoạn. Thứ nhất, trực quán cảm giác (Diesinnlich Anschauung); thứ hai, biểu tượng (Die Vorstellung); và thứ ba, lý niệm (Die Idee).

1) Trực quán cảm giác là cái gọi là Đa Thuần Giáo, ngoài tự kỷ ra lập nên nhiều Thần.

2) Biểu tượng là Nhất Thần giáo chủ trương Nhị nguyên luận, cho Thần là thống nhất và duy nhất, nhưng lại cho thế giới và sinh vật tồn tại ngoài Thần.

3) Lý niệm, A.Drew còn gọi nó là Nhất Nguyên luận cụ thể (Der konkrete Monismus), tuy cho Thần ở ngay trong tự kỷ, nhưng lại chủ trương ý thức cá nhân tồn tại ngoài Thần: có thể nói đây là một loại khảo sát Phiếm Thần luận (Arthur Drews, *Dre Religion als Selbstbewusstsein des Gottes*, pp. 163-184).

Vậy trong những thuyết trên đây, thuyết nào thích hợp với sự chỉ dương thông hợp giữa hai chủ nghĩa tự và tha lực? Đương nhiên là thuyết Lý niệm thứ ba thích hợp hơn cả. Tại sao? Vì Đa-thần trong cái gọi là đối tượng tạp tu tạp hành tuy là thích hợp, nhưng nếu theo đó mà thông hợp triệt để chủ nghĩa tự lực và tha lực thì rất khó, cho nên nó không thích hợp. Còn Nhất Thần Giáo siêu việt tuy cũng thích hợp để sinh khởi và duy trì chủ nghĩa tự lực, nhưng thông hợp cả hai thì nó lại không thích đáng. Đến tôn giáo lý niệm thì đặc biệt, trên tính chất, kiêm cả hai chủ nghĩa nên có thể đứng trên tư cách đó để thông hợp điều hòa. Trong Đại Thừa Phật Giáo, như triết học Khởi-Tín-Luận chính là đứng trên lập trường này để phê phán và thông hợp hai chủ nghĩa đó. Nghĩa là lấy tâm Chân-như (lý niệm thể) để thuyết minh quá trình thực hiện tự kỷ. Một mặt khác lại nói dùng các pháp thanh tịnh để huân tập tự thể Chân-như, tiêu diệt tác dụng mê tình: đó là phương pháp nhằm chỉ dương hai chủ nghĩa, mà lập công. Chính trong Áo Nghĩa Thư ta cũng thấy ý tứ phảng phất giống như lập trường tôn giáo lý niệm này. Cái chân ngã dù có nhờ Phệ Đà, nhờ năng lực lý giải, hay nhờ học nhiều đi nữa cũng không thể có được, mà duy chỉ nhờ chính cái chân ngã đó quyết định mới được. Nghĩa là, cái đương thể của chân ngã không phải nhờ ở sự tạp tu tạp hành mà có được, duy chỉ nhờ ở sự hoạt động thiên khai của chính chân ngã đó, trên đại thể tuy là chủ nghĩa tự lực, nhưng trong đó vẫn phảng phất cái ý tứ tha lực mà không mâu thuẫn, cho nên ta có thể cho đó là phương pháp ngụ ý tổng hợp hai chủ nghĩa. Sau này đến

phái Vedanta, cái tư tưởng đó của Áo Nghĩa Thư lại càng trở nên rõ rệt.

Cứ theo hai thí dụ trên đây, ta thấy tôn giáo lý niệm là tổ chức giáo lý duy nhất phù hợp với sự thống nhất hai chủ nghĩa, không những thế nó còn là hình thức thể hiện gần đúng với tự thể của tôn giáo nữa. Cái lý do tại sao tôn giáo lý niệm được coi là cao siêu nhất trong các tôn giáo chính là ở điểm này. Song, nếu đặt nó thành vấn đề lý luận mà khảo sát cho thật khúc chiết, để giải quyết mọi vấn đề tiềm tàng trong đó, thì không thể nói một cách đơn giản được vì đây là một vấn đề vô cùng trọng đại, bởi thế chỉ xin trình bày những chỗ đại thể mà thôi.

Sau nữa, phải có thái độ hay tâm địa nào để thích ứng với tôn giáo lý niệm đó mà thực hiện nó trong cuộc sống thực tế? Về vấn đề này, nếu nói một cách đơn giản thì: đặc trưng của chủ nghĩa tự lực ở chỗ nỗ lực; đặc trưng của chủ nghĩa tha lực là ở sự an vật. Như vậy, cái phương pháp điều hòa hai chủ nghĩa để thống nhất nó trong cuộc sống thực tế, tóm lại, là ở nơi sự cố gắng liên tục không ngừng. Mà hề thấu hiểu được tôn giáo lý niệm một cách triệt để thì tự nhiên cái thái độ hay tâm cảnh cũng xuất hiện, Vì nói theo tôn giáo lý niệm, tuyệt đối vì bản chất của ta và của thế giới, cho nên tuy chúng ta đã có thể bảo chứng được thân phận an trụ tuyệt đối, nhưng cái hiện được cái đương thể đó một cách như thực. Bởi thế, cần phải có sự nỗ lực liên tục, bất tuyệt trong công cuộc thực tu. Đây tuy là một thí dụ cổ xưa, nhưng, lấy lý niệm làm bối cảnh, thái độ của chúng ta đối với cuộc sống thực không thể không liên tục

mài dũa viên bảo châu, Mài gạch thành gương tuy là một công việc làm uổng công, nhưng mài ngọc để làm cho có ánh sáng là việc làm có hy vọng thành công. Cho nên, nỗ lực, hy vọng và hoan hỷ phải được thống hợp trong việc thực hành để thể hiện cái khả năng tính duyệt đối. Cái thái độ thực tế lấy tín ngưỡng lý niệm làm bối cảnh cũng thế. Nói một cách dễ hiểu hơn, được cổ vũ bởi lý tưởng vĩnh viễn, hành giả vui vẻ hăng hái tiến tới mục tiêu, tự lực cũng được mà tha lực cũng được, tất cả đều được thống hợp,

Chương thứ tư:
Ý NGHĨA CUỘC ĐỜI

Tiết thứ nhất:
NHU CẦU XÁC LẬP NHÂN SINH QUAN

Chúng ta từ đâu mà đến? Rồi từ đây, chúng ta sẽ đi đâu? Đó là những câu hỏi đã được đặt ra từ nghìn xưa. Phật Giáo thật đã vì muốn giải quyết vấn đề trọng đại đó mà xuất hiện. Nhưng trong giáo nghĩa học của Phật Giáo, vấn đề này vô cùng phiến tảo, cho nên, ở đây sự giải thích trong giáo nghĩa học về trạng thái trước khi sinh và sau khi chết xin không đề cập đến, mà chỉ chuyên đứng trên lập trường phê phán giá trị nhân sinh như thế nào để xem có phù hợp với tinh thần của đạo Bồ-Tát không thôi.

Một nhà văn Anh đã quan niệm về cuộc đời như sau:

Con người sinh ra đời cũng như người đi qua một cây cầu. Mà cây cầu đó hoàn toàn chìm trong sương mù. Nhìn vào tình trạng của những người qua cầu : hoặc có người đặt chân lên đầu cầu đã ngã và chìm trong sương mù; hoặc cũng có người đến giữa cầu thì đột nhiên bị trật chân mà té; cũng có người cố dò dẫm và phải khó khăn lắm mới đi qua được: hoặc cũng có một số rất ít ngay từ đầu đến cuối đã

dũng cảm vượt qua: tình trạng thật thiên sai vạn biệt. Nhưng bất luận là người mới đặt chân lên đầu cầu, hay đã đến giữa cầu hoặc đã cố gắng vượt qua, ai ai cũng ở trong cùng một tình trạng là chìm ngập trong lớp sương mù dày đặc: đó là vận mệnh chung của kiếp người.

Nói theo kinh nghiệm cuộc đời là một ảo ảnh đúng như quan niệm của nhà văn Anh trên đây, nhưng nó lại không phải hoàn toàn vô ý nghĩa. Mặc dầu những kẻ qua cầu phải lần mò, dò dẫm, có thể bị trật chân và ngã lúc nào không biết, nhưng ít ra bản thân của những người qua cầu cũng có một giá trị độc lập. Tuy chẳng nhìn rõ phía trước phía sau, nhưng chính những người qua cầu là thực tại chứ không là ảo ảnh. Do đó, nếu không đi sâu vào vấn đề trước khi sanh và sau khi chết, mà chỉ khảo sát ý nghĩa cuộc đời hiện tồn, ta thấy nó không phải hoàn toàn không có giá trị.

Tiết thứ hai:

TIÊU CHUẨN PHÊ PHÁN GIÁ TRỊ CUỘC ĐỜI

Nói đến ý nghĩa cuộc đời, có nhiều lập trường để phê phán giá trị của nó, vì lẽ cảnh ngộ cũng như khuynh hướng của người ta rất khác nhau. Do đó, nếu chỉ căn cứ theo cảnh ngộ đặc thù của cá nhân để phán đoán tất cả mọi người thì quyết không thể được một sự phê phán giá trị cuộc đời một cách triệt để, ta không thể không lấy cái tính chất rộng rãi, phổ biến làm tiêu chuẩn.

Như vậy, phải theo tiêu chuẩn nào để định giá trị cuộc đời cho có được phổ biến tính? Nếu nói một cách nghiêm khắc thì đây là một vấn đề rất lớn lao. Song, nếu nhìn vào vấn đề trước mắt “cuộc đời là khổ hay sướng” rồi căn cứ vào đó mà định giá trị cuộc đời, có thể nói là một đề mục phổ biến và trọng đại hơn cả. Vì bất luận nhìn vào khía cạnh nào, sự thật của cuộc đời cũng vẫn chỉ xoay quanh hai phương diện khổ và sướng, cho nên nếu có được một ý kiến xác đáng về khổ và sướng tức là đã cấu thành xuất phát điểm của nhân sinh quan đích thực. Bởi thế, theo tôi trước hết ta nên đứng trên lập trường này để nghiên cứu giá trị của cuộc đời.

Tiết thứ ba:

CHỦ NGHĨA KHOÁI LẠC VÀ CHỦ NGHĨA YÉM THẾ

Đứng trên lập trường sự thực mà nhận xét thì cuộc đời có khổ, có sướng, sướng, khổ giao thoa. Song, nếu chỉ quan sát thế thôi thì vấn đề có vẻ quá thường thức. Cho nên, lại phải tiến thêm một bước mà khảo sát xem cuộc đời vốn lấy khổ làm bản chất hay lấy sướng làm bản chất? Đây có thể nói là vấn đề nhân sinh quan tối sơ. Những người chủ trương bản chất của cuộc đời là vui sướng, dĩ nhiên thuộc phái theo chủ nghĩa Khoái Lạc. Chủ nghĩa này rất được tôn sùng tại Tây Phương. Ngược lại, những người cho bản chất của cuộc đời là khổ, hay ít ra khổ nhiều hơn sướng, thì tất nhiên là những người chủ trương chủ nghĩa yém thế. Bên Tây phương chủ nghĩa này cũng rất thịnh hành. Cơ Đốc Giáo Nguyên thủy đại khái cũng theo lập trường này, và nhất là gần đây, tại nước Đức, chủ nghĩa này càng ngày càng bành trướng.

Như vậy, Phật Giáo thuộc hệ phái nào, khoái lạc, hay yém thế? Điều này không cần phải nhắc lại, Phật Giáo ít ra cũng từ điểm xuất phát, dĩ nhiên là đứng trên lập trường chủ nghĩa yém thế. Coi cuộc đời là khổ và phải đối phó với cái khổ đó như thế nào? Đó chính là vấn đề trung tâm của Phật Giáo. Song ở đây có điều chúng ta cần phải lưu ý là đừng hiểu lầm cái khổ mà Phật giáo muốn nói theo cảm giác, chúng ta vừa có khổ, vừa có sướng và cũng có trạng

thái không khổ, không sợ, điều là trong tâm lý học của Phật Giáo đã được phân tích rất rõ ràng. Phật Giáo cho cuộc đời là khổ, ngoài cảm giác ra, nó còn xuất phát từ một lập trường thâm sâu hơn, đó là cái bản chất mâu thuẫn cố hữu của cuộc đời do lý tính của con người phát kiến.

Tiết thứ tư:

HAI PHƯƠNG DIỆN MÂU THUÃN CỦA CUỘC ĐỜI

Là con người, chúng ta phải đứng giữa hai cái thế rất mâu thuẫn và bất khả tư nghị. Một mặt phải nhờ thiên nhiên để sống còn vì nhìn bề ngoài, con người cũng là một hiện tượng thiên nhiên, cho nên dù bất cứ ở đâu con người đều không thoát khỏi các định luật tất nhiên của thiên nhiên. Nếu không có thiên nhiên con người không thể sống còn, do đó theo một ý nghĩa nào đó, thiên nhiên có thể được coi là người dưỡng dục chúng ta, và ta không thể không tỏ lòng biết ơn.

Nhưng nếu coi thiên nhiên như một vị đại ân nhân là một điều rất sai lầm, vì một mặt thiên nhiên tuy có giúp cho sự sinh tồn của con người, nhưng mặt khác thiên nhiên cũng lại là một ma lực thường xuyên đe dọa sự sống còn của nhân loại. Hãy tưởng tượng từ xưa đã biết bao nhiêu con người chết vì thiên tai, địa biến, ta sẽ thấy thiên nhiên đáng sợ như thế nào rồi. Nói cho công bằng thì thiên nhiên chẳng qua chỉ xoay vần theo cái định luật riêng của nó, con người nếu thích ứng được định luật đó thì sống còn, nhưng nếu đi ngược lại tất sẽ không tránh khỏi sự đe dọa khủng khiếp. Theo ý nghĩa đó thì sự sống còn của con người và sự sinh trưởng của cỏ cây, đứng trên lập trường thiên nhiên mà nói, đều không có cách lực chọn mà phải khuất phục định luật thiên nhiên nếu không muốn bị tiêu diệt.

Song trên đây mới chỉ nhận xét về một mặt. Con người sở dĩ được gọi là con người, vì con người con có cuộc sống tinh thần rất đầy đủ ngoài cuộc sống theo thiên nhiên, Mà cái đặc trưng của cuộc sống tinh thần này, thay vì lấy định luật tất nhiên của thiên nhiên làm đặc trưng, muốn dùng ý chí tự do của mình để quy định sự sinh hoạt của chính mình. Mặt trời thường mọc đằng đông, lặn đằng tây, nhưng nếu một người có chí “xẻ núi lấp sông” hay có sức mạnh “ vá trời lấp biển” thì tựa hồ muốn bắt mặt trời đi ngược lại, đó là tinh thần chỉ có trong loài người. Lại nữa con người sinh ra tất phải có già và chết, đó là là tự nhiên. Nhưng con người cứ muốn trẻ mãi không già, sống hoài không chết. Nói tóm lại, con người không nhiều thì ít, đều muốn chống lại thiên nhiên để thực hiện cái ý chí tự do triệt để của chính mình.

Như vậy, một mặt con người bị luật thiên nhiên ràng buộc, mặt khác thì lại muốn thoát ra khỏi cái định luật đó mà kiến tạo một thế giới tự do của mình sự sống mâu thuẫn này mới thật là nguồn gốc của khổ đau của con người. Cái yêu cầu tự do của con người càng mạnh, muốn quán triệt tự do bao nhiêu thì cái uy lực tất nhiên của thiên nhiên càng tăng thêm bấy nhiêu, và sống giữa cái thế giằng co đó, con người phải cảm lạng mà chịu khổ, đó là chân tướng của cuộc đời. Không những thế, sự mâu thuẫn này không phải chỉ tồn tại giữa thiên nhiên và tinh thần con người, mà nếu tiến thêm một bước nữa để khảo sát, thì sự thật ta thấy nó còn xảy ra chính ngay trong tự thể của tinh thần chúng ta nữa. Chẳng hạn cái tâm của ta gồm ba yếu tố trí, tình, ý, nếu khảo sát tính chất của nó. Ta sẽ thấy tình, ý tự lấy nó

làm trung tâm, rồi nhất thiết đều theo đó mà phán đoán tốt, xấu. Trái lại, trí thì quên mình mà thích ứng với đối tượng. Tác dụng tâm lý này, trong những trường hợp phổ thông, tuy có thể thoả hiệp, nhưng cũng có trường hợp trở nên xung động kịch liệt mà khiến cho nội tâm bất an, đây là một kinh nghiệm thực tế mà chúng ta thường thấy trong sự sống hằng ngày. Và như thế thì ngay trong tâm ta cũng chứa sẵn một nỗi khổ não âm thầm.

Tiết thứ năm:

SỰ MÂU THUẤN CỦA CUỘC ĐỜI VỚI QUAN NIỆM KHỔ

Con người, đối với sự sống của chính mình, nếu suy tư sâu xa bao nhiêu thì niềm mơ ước càng cao bấy nhiêu; và trí tìm hiểu chân tướng của sự vật phát triển bao nhiêu thì sự nhận thức về những nỗi thống khổ của cuộc đời càng rõ ràng bấy nhiêu. Và điểm này duy chỉ có những người mà lý trí phát đạt mới có thể nhận thức được. Còn động vật, thực vật và ngay cả những người bình phàm cũng như trẻ con không thể cảm nhận được nỗi thống khổ dần vật đó. Cái nhận thức về khổ hay sướng của động vật và con trẻ chỉ là cảm giác, cho nên cái nhận thức đó dễ tiêu tán tùy theo nhịp độ của khổ hoặc sướng qua đi. Đến như cái thống cảm của những người mà lý trí phát đạt thì khác hẳn; đôi khi bên ngoài trông họ có vẻ bình thản, an tịnh, nhưng thật thì trong thâm tâm họ trực nhận có một cái gì dày vò khó tả. Sự mâu thuẫn cố hữu đó hoàn toàn do kết quả của sự trấn áp tinh thần mà có. Cho nên, với nền văn minh tiến bộ, cảm giác về thống khổ tuy có vẻ dần được diệt trừ, nhưng nhìn vào tổng thể của cuộc đời, ta thấy con người ngày nay nhiều khổ não hơn con người ngày xưa. Cái lý do tại sao đức Phật cho thế giới này là khổ giới chính là ở đó. Chúng ta cần ghi nhận điểm này.

Giải thích sáu:

GIÁ TRỊ CUỘC ĐỜI THEO QUAN NIỆM PHẬT GIÁO

Theo quan niệm Phật Giáo, cuộc đời có đáng chán không? Đáng ruồng bỏ không? Xin quả quyết ngay rằng: Không! Schopenhauer nói: “Ngủ dĩ nhiên là hay, nhưng nếu chết đi mà đừng phải sinh ra nữa thì lại càng hay biết mấy!” Ý nghĩa của câu nói trên đây mới nghe qua, tuy phảng phất giống như nhân sinh quan nghe của Phật Giáo, nhưng cái tinh thần của nó thì khác biệt vô cùng. Tại nước Đức, rất nhiều nhà triết học có tư tưởng yếm thế mà Schopenhauer là một trong những nhà triết học trứ danh đó. Thậm chí khi bàn đến triết học giải thoát, có người chủ trương tự sát! Tâm trạng đó tuy có khiến cho các nhà triết học Đức xích gần lại với Phật Giáo, nhưng trên thực tế cũng như trên tinh thần, nhân sinh quan này của họ quyết không phù hợp với chân ý của Phật Giáo.

Phật Giáo tuy một mặt cho rằng đời là khổ, nhưng đồng thời mặt khác đứng trên lập trường tôn giáo và đạo đức, lại thừa nhận cuộc đời có một ý nghĩa rất sâu xa. Chính vì lý do đó mà Phật Giáo cấm ngặt vấn đề tự sát. Không những thế, Phật Giáo còn cho rằng người ta được sinh ra đời cũng như con rùa mù gặp được khúc gỗ nổi: đó là cơ hội “ngàn năm một thuở”, cho nên trong kinh Phật thường nói “Nhân thân nan đắc, Phật Pháp khó gặp) để nói lên cái cơ duyên hy hữu và thù thắng đó. Còn một điều

thích thú hơn nữa là Phật Giáo cho rằng được sinh vào một thế giới nhiều khoái lạc.

Thế giới quan của Phật Giáo lấy núi Tu Di làm trung tâm, bốn phương có bốn thế giới. Tựu trung, thế giới của chúng ta được gọi là Nam Thiên-Bộ-Châu, đứng ở phía Nam; ở phương Bắc thì có Bắc Câu Lư Châu, tương đương với như cái gọi là Utopia hay Bồng Lai Châu. Người sinh vào châu này sống lâu một nghìn tuổi. Chính phủ, pháp luật kinh tế, lao động, thương mại, tất cả đều không có: có thể nói một quốc gia mà trạng thái khoái lạc hoàn toàn tự nhiên. Tóm lại, ta có thể cho đó là Tiên-cảnh. Ấy thế mà Phật Giáo lại cho rằng sinh vào quốc độ đó là điều bất hạnh. Tại sao? Vì nơi nào không có khổ đau thì nhân cách con người không có đường tiến bộ, còn nơi nào có khổ đau thì con người mới phấn đấu, mới nỗ lực để mở ra một thế giới giải thoát mới. Chính vì thế mà Nam-Thiên-Bộ-Châu hơn Bắc-Câu-Lư-Châu.

Như vậy, một mặt tuy nhấn mạnh về sự khổ đau của thế giới nhưng mặt khác lại chính ngay trong khổ đau đó mà thừa nhận giá trị của cuộc đời: đó là nhân sinh quan đặc thù và lập trường trung tâm của Phật Giáo vậy. Bởi thế nếu cho quan niệm yếm thế của Tây-phương là một điều rất sai lầm. Vì chữ Pessimisme hoàn toàn biểu diễn sự thất vọng về cuộc đời, thậm chí còn đưa đến trạng thái tâm lý muốn tự sát là khác. Quan niệm yếm thế của Phật Giáo tuy cho chân tướng của cuộc đời là khổ, nhưng không phải vì thế mà chán nản, không muốn sống, mà ngược lại, nhìn thẳng vào khổ đau và nỗ lực khắc phục nó để tìm đường giải

thoát: chính vì thế mà cuộc đời trở thành có ý nghĩa. Người Phật tử chân chính nhờ đạt quan được chân tướng cuộc đời, cho nên tuy sống trong khổ đau mà không bị khổ đau chi phối, trái lại, vẫn ung dung thanh thản và mạnh tiến trên con đường tu dưỡng để chinh phục hoàn toàn khổ đau.

Tiết thứ bảy:

Ý NGHĨA CỦA CUỘC SINH HOẠT VỚI QUAN NIỆM KHỔ

Cái đặc trưng của nhân sinh quan Phật Giáo tuy nhấn mạnh về khổ đau nhưng có điểm ta cần ghi nhớ là nếu chỉ phát hiện cái khổ cố hữu của cuộc đời thì sự sinh hoạt sẽ không có giá trị. Khổ đau trở thành giá trị sinh hoạt là ở chỗ nó phải được khắc phục. Nói một cách dễ hiểu thì: nếu chúng ta mang thương tích ở chỗ nào sẽ cảm thấy rất đau đớn. Mà cái giá trị của sự đau đớn là ở chỗ chúng ta trị liệu vết thương để ngăn ngừa sự suy ngược của toàn thân. Khổ đau là lẽ thường của cuộc đời, nếu chán ghét mà trốn tránh nó thì sự sinh hoạt trở thành vô giá trị. Cho nên sống trong cuộc đời khổ đau cũng như người trèo núi, phải can đảm vượt qua mọi khó khăn nguy hiểm để đi lên, nếu sợ chông gai hoặc những mỏm đá cheo leo mà ngừng lại hay trở lui thì cuộc trèo núi mất hết ý nghĩa mà người ta không bao giờ được thưởng thức bầu không khí thanh thoát nhẹ nhàn trên đỉnh núi cao. Cuộc đời cũng vậy, chúng ta phải nhìn thẳng vào khổ đau tìm cách đối phó và khắc phục nó: chính ở đây mà sự sinh hoạt của chúng ta có ý nghĩa và thêm nhiều hứng thú. Trái lại, nếu chúng ta thiếu dũng khí và không có phương pháp khắc phục khổ đau thì khổ đau đối với chúng ta là một hình phạt và cuộc đời ta thành tuyệt vọng.

Sở dĩ tôi đặc biệt phải nhấn mạnh về điểm này, một mặt khác cũng muốn đính chính một vài thái độ sai lầm của người đời nữa. Từ xưa tới nay có nhiều người cho cuộc đời là khổ, nhưng đa số họ lại không phát huy được cái giá trị bao hàm trong đó, rồi giữ thái độ sống cho qua ngày đoạn tháng! Trên đại thể, tôi tưởng có thể chia những người này thành hai hạng. Hạng thứ nhất, như trên đã nói, tức là hạng cho đời là khổ chủ trương yếm thế cực đoan mà đề xướng con đường tự sát. Hạng thứ hai, tuy cũng biết chân tướng cuộc đời là khổ nhưng lại cho tất cả đều vô nghĩa, phủ định mọi giá trị nhân sinh, rồi vùi đầu vào những cuộc truy hoan, khoái lạc để “Miễn được phút nào cho sướng kiếp”. Nếu chiếu theo văn học thì quan niệm đó đại khái có thể được gọi là chủ nghĩa hư vô, và trên thực tế, những tình trạng đời bại gàn đây đã phát xuất từ nhân sinh quan đó.

Nói tóm lại, nếu khổ trở thành cái đối tượng để ta chinh phục thì ta sẽ phát huy được cái giá trị đạo đức vĩ đại của nó. Ngược lại, nếu ta đề cho khổ đau chi phối và khuất phục được ta thì đời sống ta sẽ trở thành vô giá trị, đó là cái tinh thần căn bản của Phật Giáo.

Tiểu thư tám:

VĂN HÓA DÙNG PHƯƠNG PHÁP TIÊU CỰC ĐỂ CHINH PHỤC KHỔ

Ở đây vấn đề lại được đặt ra là: làm thế nào để chinh phục được khổ? Theo một ý nghĩa nào đó thì đây là một vấn đề rất lớn kể từ khi có loài người. Nếu nói một cách nhạt khải thì có rất nhiều phương pháp. Gần đây đã có một thời kỳ người ta luôn nói đến văn hóa và cho nó đứng về mặt tiêu cực, tất kính là một phương pháp chinh phục khổ đau.

Văn hóa, theo cách giải thích phổ thông, có nghĩa do sức người mà cải tạo thiên nhiên, hoặc do sức người mà sáng tạo và phát triển giá trị sinh hoạt. Nó là phương pháp bổ ích để trừ khử những nỗi khổ não trối buộc con người trong cuộc sống. Cho nên, người ta cũng bảo nhân loại sản sinh ra văn hóa chẳng qua chỉ là để chinh phục khổ đau mà thôi. Song, cái giá trị nhất ban của văn hóa lại chia thành Chân (học vấn), Thiện (đạo đức). Mỹ (mỹ thuật, âm nhạc v.v.), Thánh (tôn giáo) bốn loại để tạo nên cái gọi là Trị học Phương pháp của học phái Tây-Nam ở nước Đức. Nếu lại thêm Chính trị và Kinh tế nữa thì thành ra sáu loại. Mặc dầu chia ra như thế nhưng bất luận là loại nào, nếu nói một cách tích cực, thì nó là cái phương thứ để tăng tiến giá trị sinh hoạt, còn nếu nói một cách tiêu cực, thì nó là phương pháp chinh phục những nỗi khổ não cố hữu của con người.

Tựu trung, khoa học, đến một trình độ nào đó, chinh phục thiên nhiên để phục vụ lợi ích của nhân loại, chính trị, kinh tế vận dụng chính xác để điều hòa cuộc sống cộng đồng: đó là cái được mệnh danh là văn minh vật chất và sinh hoạt vật chất là phương pháp trọng yếu để chinh phục khổ đau của con người, Cái đặc trưng của nền văn hóa cận đại là ở chỗ dồn hết tâm lực vào ba lĩnh vực (khoa học, chính trị, kinh tế) trên.

Song ở đây có điều nên chú ý là một số người quá tin tưởng vào sự tiến bộ của khoa học, sự tổ chức của chính trị, kinh tế và lấy đó làm ý tưởng tối cao. Họ tin rằng, với đà tiến triển của khoa học và sự tổ chức hoàn bị của chính trị và kinh tế, con người không bao lâu sẽ thoát khỏi hẳn mọi nỗi thống khổ ở đời. Với nền văn minh vật chất chắc chắn con người sẽ được thỏa mãn về mọi phương diện vật chất. Song, nếu nhìn toàn diện của cuộc sống nhân loại, đó chẳng qua mới chỉ là một bộ phận mà thôi. Không những thế, dục vọng của chúng ta vốn vô hạn, cho nên sự thỏa mãn nhất thời, chẳng bao lâu sẽ lại trở thành bất mãn. Nếu chúng ta lấy sự sinh hoạt vật chất làm nền tảng thì vĩnh viễn không bao giờ chúng ta được thỏa mãn, mà không thỏa mãn, tức là thấy khổ đau. Cuộc sống của chúng ta ngày nay so với cuộc sống của cha ông ta thuở xưa, về nhiều điểm tuy có hoàn bị hơn nhưng đứng trên quan điểm hạnh phúc mà nói, chưa chắc chúng ta có nhiều hạnh phúc hơn ông cha ta ngày xưa. Đó là sự thật mà không mấy ai không thấy. Hơn thế nữa, có thể nói chúng ta ngày nay bạc nhược hơn người xưa, và cái trình độ thông cảm những nỗi khổ muộn, ảo não cũng lại mạnh hơn.

Nói thế không có nghĩa là chúng ta chê trách nền văn minh cận đại. Nền văn minh vật chất, đối với việc tăng thêm giá trị của cuộc sống, không những là một nhu cầu tất yếu, không thể thiếu hơn nữa. Song đối với những ai đặt quá nhiều tin tưởng vào nó, cho rằng chỉ có nó mới có thể tiêu diệt được những khổ đau của cuộc đời, và mới thật sự làm cho con người được hạnh phúc yên vui, thì hãy xin xét lại thái độ của mình.

Tiết thứ chín:

XÉT VỀ Ý NGHĨA VĂN HÓA THEO QUAN NIỆM PHẬT GIÁO

Phật Giáo có tiêu ngữ: “Bạt khổ dữ lạc”, nghĩa là dứt khổ, cho vui. Đức Phật đặt ra nhiều phương tiện để nói pháp, nhưng chỗ quy kết thì không ngoài việc nói rõ làm các nào để thoát khỏi mọi khổ não cố hữu của cuộc đời mà được hưởng một cuộc sống hòa bình, yên vui.

Thế thì, cái phương pháp mà Phật Giáo dạy về “bạt khổ dữ lạc” như thế nào? Nói một cách nhất khái thì Phật là người theo chủ nghĩa tiệm tiến, cho nên cái phương pháp bạt-khổ-dữ-lạc của Ngài cũng có nhiều giai đoạn.

Trước hết, hãy nói đến cái phương pháp thường thức nhất. Như trong tiết trước đã nói nếu tuyệt đối tin tưởng ở chính trị, kinh tế và khoa học sẽ tận diệt được mọi khổ đau của nhân loại, làm cho con người hoàn toàn yên vui, là một điều không thể có được. Nhưng đây chỉ đứng về mặt tuyệt đối mà nói thôi, còn về mặt tương đối thì cuộc sống của chúng ta, dù muốn dù không, không thể tách rời những yếu tố đó. Song, có điều ta cần nhớ là trong cuộc sống thực tế, dù có đề xướng phương pháp cải tạo xã hội chẳng qua cũng chỉ nói để mà nói chứ thật không có cái bản chất cấu tạo. Những nhận xét sai lầm như trên thật đã phát xuất từ chỗ không hiểu Phật Giáo một cách chân chính, mới chỉ nhìn Phật Giáo ở một phương diện chứ chưa đạt quan toàn diện giáo nghĩa của đức Phật, vì lòng từ bi, dùng mọi quyền

nghi phương tiện, để mục đích giúp người ta thoát khỏi khổ não ở thế gian mà sống cuộc đời yên vui hạnh phúc: đó chính là nỗi bận tâm của Phật trong suốt cuộc đời Ngài, và cái nền tảng mà trên đó Phật Giáo được thành lập cũng chính là do lòng từ bi ấy. Trên thực tế, nhìn vào sự thực lịch sử, giữa các bậc hiền triết tại Ấn Độ đương thời ta có thể nói đức Phật là nhà đạo sĩ tiếp xúc nhiều nhất với xã hội hiện thực. Hơn nữa, Phật Giáo tại Ấn Độ, Trung Quốc, Nhật Bản đã có nhiều thời kỳ cực thịnh, mà nguyên nhân của sự cực thịnh đó không phải chỉ vì cái giá trị ưu việt về mặt xuất thế, mà thật ra, phần lớn đã vì cái thác triết đề. Đó là điều ta cần ghi nhận, trong các xứ mà Phật Giáo được thịnh hành, các sự nghiệp xã hội cũng rất phát đạt. Nhìn vào sự thực của lịch sử, ta thấy điểm này rất rõ ràng.

Tiết thứ mười:

SỰ CẢI TẠO TÂM VỚI SỰ BẠT KHỔ DỮ LẠC

Đối với cuộc sống thực tế đức Phật đã đứng trên lập trường công lợi chỉ bày phương pháp bạt khổ dữ lạc. Nhưng cái phương pháp đó không phải chỉ nhất diện mà là đa diện.

Như đã nói qua nhiều lần, những khổ đau cố hữu của con người nếu đứng ở một phương diện mà nhìn, tuy nguyên nhân chủ yếu tựa hồ do sự áp bức của thiên nhiên. Nhưng nếu đứng ở một phương diện khác mà nhìn, thì ngược lại, cái nguyên nhân chủ yếu là lòng tham cầu vô hạn của chúng ta không được thỏa mãn mà sinh ra khổ đau. Dù cho cuộc sống bên ngoài có đầy đủ mọi tiện nghi, song nếu chúng ta không nhìn vào tự thể của đời sống nội tâm thì không thể giải quyết vấn đề một cách rốt ráo. Và lại, những tiện nghi của cuộc sống bên ngoài cũng còn tùy thuộc rất nhiều vào sự vận hành tất nhiên của thiên nhiên, mà sự vận hành đó còn có rất nhiều bí mật mà chúng ta chưa khám phá ra. Chưa hết, ngay trong những tổ chức và các cơ cấu xã hội, ta còn thấy rất nhiều hành vi không hợp lý tính. Cho nên, muốn cải tạo giá trị của cuộc sống, ngoài việc thích ứng với hoàn cảnh bên ngoài, ta không thể không hướng nội để cải tạo bản thân của ta. Đức Phật tuy có đề cập đến những phương pháp thông thường ở những lĩnh vực kinh tế, xã hội v.v... nhưng tiến lên bước nữa, ở giai đoạn hai, do sự cải tạo tâm tà mà cấu thành phương pháp

bạt khổ dữ lạc: đó mới chính là trung tâm điểm của Phật Giáo.

Cái phương pháp để đạt đến sự yên vui triệt để mà Phật Giáo đề xướng, đại thể có thể chia thành hai loại: phương pháp tiêu cực, và phương pháp tích cực. Dĩ nhiên, nói một cách thực tế, hai phương pháp này quan hệ nhau, biểu lý nhau, nếu tách rời ra thì không thể có ý nghĩa cộng đồng được, nhưng vì muốn cho tiện việc quan sát nên tạm chia thành hai phương diện mà thôi.

Tiết thứ mười một:
**SỰ ƯC CHẾ NHỮNG CẢM GIÁC THAM CẦU
VỚI SỰ DIỆT KHỔ**

Trước hãy nói về mặt tiêu cực. Tiêu cực ở đây có nghĩa là phải hết sức hạn chế dục vọng của mình, nhất là phải hạn chế những cảm giác tham cầu. Như đã nói trên, theo Phật, cái căn nguyên của mọi thống khổ rất ráo ở như chỗ không làm thỏa mãn được những dục vọng của chúng ta, bởi vậy, nếu dục vọng càng nhiều thì trình độ thống khổ cũng càng tăng. Do đó nếu muốn trừ khử cái căn nguyên của khổ não tất phải hướng nội để diệt trừ lòng mong cầu bất hợp lý, nghĩa là những dục vọng không thể thỏa mãn. Đó chính là giáo điều Tứ Đế mà ai cũng biết đã nói rõ về điểm này.

Thứ nhất là Khổ Đế: phê phán giá trị của cuộc sống hiện thực.

Thứ hai là Tập Đế: nói rõ cái nguồn gốc khổ não là ở như tham dục.

Thứ ba là Diệt Đế: nêu lên cái lý tưởng diệt khổ.

Thứ tư là Đạo Đế: chỉ bày rõ cái phương pháp diệt khổ. Đó là tinh thần thực hành của pháp Tứ Đế.

Đức Phật tán thán sự thanh bần, đề cao sự tri túc, xả ly tất cả mà sống cuộc đời thụ thái, thanh nhàn, an vui tự tại: đó chính là lý do đã đưa đến chủ nghĩa xuất gia. Nhưng ở đây có điểm ta cần chú ý là Phật Giáo dù là về mặt tiêu

cực, quyết không bao giờ trừ khử cái dục vọng tầm cầu chân lý và chính nghĩa. Vì lòng mong muốn đó tuy cũng gọi là dục, nhưng là Pháp dục, nó nâng cao giá trị cuộc đời, cho nên dù có phải hy sinh tất cả để mà bao tồn nó, người Phật tử vẫn sẵn sàng hy sinh. Phật Giáo không phải vì khiếm nhược mà chủ trương trốn tránh cuộc sống gay go, đầy phấn đấu. Phật Giáo nói xả ly dục vọng, theo thuật ngữ là xả ly khát ái, chủ yếu chỉ về mặt ngã dục. Theo Phật khát ái hay ngã dục, tuy có lúc cũng cảm thấy được thỏa mãn, nhưng sự thỏa mãn đó tuyệt nhiên không làm cho giá trị chân chính của cuộc sống con người tăng thêm. Nhưng trên thực tế, cái tính chất của lòng khát ái không bao giờ có thể làm cho thỏa mãn được, trái lại, càng tham cầu bao nhiêu nó càng hỏi bấy nhiêu, làm cho con người truy cầu luôn luôn sống trong trạng thái bất an. Đức Phật, với cái trí kiến như thực, Ngài đã thấu suốt điều đó, nên mới đề xướng Tứ Thánh Đế dạy người ta, thay vì chạy theo ngoại cảnh, tìm kiếm hạnh phúc, hãy trở lại nội tâm, diệt trừ tận gốc những dục vọng không bao giờ thỏa mãn, khiến cho cõi lòng thanh thản, yên tịnh: chính đó mới là hạnh phúc chân thật.

Nhưng công cuộc diệt trừ khát ái để tầm cầu pháp dục không phải là một việc dễ làm, không phải ai ai cũng có thể thực hiện được, mà trái lại nó vô cùng khó khăn. Tuy nhiên, như trên đã nói, trèo núi tuy là việc khó khăn, nhưng cứ từng bước tiến lên đỉnh núi lý tưởng, để cuối cùng đạt đến cái gọi là là cảnh giới “Pháp hỷ thiên duyệt” thì đó là cái khó khăn đầy hy vọng và sáng sủa. Do đó, ngay trong cái khó khăn đã mang sẵn một giá trị sâu xa, ta có thể nói nó là sự khó khăn rất quang vinh. Đức Phật đã ví nó với

lòng dũng cảm của một dũng sĩ trên chiến trường, nhưng sự oanh liệt của kẻ tự thắng lòng mình lại vẻ vang hơn sự oanh liệt của một dũng sĩ chiến thắng ngàn quân địch trên bãi chiến.

Vì không hiểu sự khu biệt giữa khát ái dục, nên nhiều người không am hiểu Phật Giáo, cho rằng Phật Giáo lấy việc xả ly tất cả mọi thứ dục vọng, dù tốt hay xấu, làm tôn chỉ. Đó là sự nhận xét hết sức sai lầm.

Tóm lại, sự thỏa mãn tuyệt đối của cảm giác dục vọng chỉ là một điều không tưởng, vậy cứ cố sức để nắm bắt lấy cái không tưởng đó mà chuốc lấy phiền muộn tức là người không đạt quan. Cái cảnh tự do của tinh thần đó. Nếu ta cứ chấp chặt vào dục vọng vật chất thì quyết không thể thực hiện được. Cho nên, nếu thật ra muốn có một cuộc sống yên vui thanh thản, cần phải trừ khử mọi dục vọng lấy vật chất làm cơ sở. Nếu có một thái độ như vậy rồi thì sự nghèo cùng, tật bệnh, già và ngay cả cái chết nữa, đối với ta chỉ là “người gỗ ngấm chim hoa”, tất cả không cho ta bận tâm, phiền muộn: thế giới siêu nhiên đã hé mở mắt ta. Đó chính là cái phương pháp bạt khổ dữ lạc ở giai đoạn hai mà đức Phật chỉ dạy.

Giết thứ mười hai:

ĐẠO BỒ TÁT - PHƯƠNG PHÁP DIỆT KHỔ

Căn cứ theo những sự trình bày ở trên, ta thấy cái phương pháp diệt khổ dữ lạc của Phật Giáo hiện nhiên có hai phương diện. Thứ nhất đối với thế giới hiện thực, đứng trên lập trường công lợi, xúc tiến đời sống yên vui, lương hảo trong gia đình, xã hội và quốc gia. Thứ hai, tiến lên bậc nữa, dĩ nhiên là khó khăn, cắt đứt căn nguyên của dục vọng vật chất, không để cho lợi dục chi phối, gây phiền não, đó là phương pháp tiêu cực.

Phật Giáo thông thường phân loại gọi phương diện thứ nhất là đạo tại gia, phương diện thứ hai gọi là đạo xuất gia. Trong Tôn-nghĩa-học, thì loại thứ nhất gọi là Nhân-Thiên-Thừa, loại thứ hai là La Hán Thừa (cũng gọi là Thanh Văn Thừa). Nhưng trong Phật Giáo không phải chỉ dạy có hai đạo trên.

Nếu chỉ có hai đạo trên thôi tuy cũng có thể được, nhưng nếu tiến thêm một bước nữa mà khảo sát, chỉ có thể thì vẫn còn thiếu sót. Vì cứ thực hành theo hai phương pháp trên đây, tuy cũng thực tế đầy, nhưng vẫn chưa đủ. Bởi lẽ, một đảng phải thỏa hiệp với cuộc sinh hoạt hiện thực và như thế tất phải nặng về mặt thế tục. Ngược lại, một đảng chỉ chuyên trừ khử dục vọng thế tục, trên thực tế, không những là công việc rất khó khăn, mà nó còn có vẻ quá tiêu cực, phi xã hội, và thuần túy cá nhân, nếu lấy nhân

loại làm một khối toàn thể mà khảo sát thì phương pháp này không khỏi có nhiều khuyết điểm bất ổn.

Như vậy, vấn đề được đặt ra là có phương pháp nào có thể chỉ dương, thống hợp cả đạo tại gia và đạo xuất gia không? Nghĩa là một phương pháp thừa nhận xã hội, khẳng định nhân sinh mà vẫn thể nghiệm được đạo xuất gia. Đáp ứng nhu cầu này mà đề xướng nhân sinh quan tối cao của Phật Giáo chính Đại Thừa, hoặc còn được gọi là đạo Bồ tát. Đạo Bồ tát chủ yếu lấy sinh hoạt tại gia làm cơ sở mà tu hạnh Bồ Đề, tức là ở tại gia mà cầu đạo Giác-ngộ. Dĩ nhiên, nếu đứng về phương diện đó cũng có nhiều phái biệt, vì thế về nhân sinh quan vị tất đã đồng nhất.

Vậy thì, cái phương pháp hay phương châm bạt khổ dữ lạc căn cứ theo đạo Bồ-Tát này như thế nào? Như đã nói trên kia, một mặt chúng ta phải sống theo sự vận hành tất nhiên của thiên nhiên, dù muốn dù không, chúng ta vẫn bị ràng buộc, không nhiều thì ít, bởi những quy định tất nhiên của thiên nhiên.

Mặt khác, đồng thời cuộc sống tinh thần của chúng ta lại đòi hỏi quán triệt tự chủ, tự do. Nỗi khổ não đặc hữu của con người chính là ở đó, và dù cho Bồ-Tát đạo cũng không ra khỏi cái công lệ đó. Bởi vậy, công cuộc giải phóng tự kỷ thoát khỏi quy định thiên nhiên để mở ra cảnh giới tự do của tinh thần được coi là hạnh phúc tối cao của con người. Về điểm này, đạo Bồ tát cũng tương đồng với đạo xuất gia nói trên, và đây cũng là lý do tại sao Bồ tát cũng tán thán đạo xuất gia.

Nhưng cái đặc trưng tối đại của đạo Bồ-Tát là, trong khi mở ra cái cảnh giới tự chủ của tinh thần vẫn không xa lánh, trốn tránh những thống khổ cố hữu của kiếp người. Trái lại, lấy khổ làm cơ duyên, không xa hơn nữa, còn coi thống khổ tự nó cũng là yếu tố nằm trong hoạt động tự chủ, và lấy đó hướng tới lý tưởng vĩnh viễn tối cao. Như trên kia đã nói, cái sắc thái đặc thù của nhân sinh quan Phật Giáo là ở ngay trong khổ đau mà tìm ra giá trị, ý nghĩa tôn giáo và đạo đức. Theo như đạo tại gia và đạo xuất gia thì, nếu theo phương pháp ấy mà diệt khổ đau, lập tức hành giả phát hiện ngay trong khổ đau cái lý tưởng vĩnh viễn tối cao rồi, và đến đây thì không còn gì để tiến thêm nữa. Ngược lại, theo đạo Bồ tát, cái giá trị hay ý nghĩa cuộc đời không phải lấy sự sướng, khổ làm tiêu chuẩn để phân biệt, mà lấy sự thực hiện sinh mệnh vĩnh viễn làm lý tưởng tối cao, và lấy đó làm tiêu chuẩn cho tất cả mọi giá trị. Mà muốn thực hiện điều đó cần phải vượt qua mọi khổ đau, không lưu tâm tới nó, nhờ thế mà lý tưởng vĩnh viễn lần lần được thực hiện từng bước, trái lại thì đành cam chịu khổ đau. Đó là đặc sắc của đạo Bồ tát và chính cũng ở điểm này mà đạo Bồ tát khác với đạo tại gia và đạo xuất gia. Nói một cách đơn giản thì đạo Bồ tát coi giá trị cuộc sống là ở như chỗ coi thường khổ đau và vui sướng, không để chúng làm bận tâm, luôn luôn tự chủ cuộc sống. Chính ở đây mà ta thấy ý nghĩa hay giá trị cuộc đời có hứng thú là nhờ cái phương châm tích cực vốn là tinh thần căn bản của đạo Bồ tát vậy.

Giết thứ mười ba:
TINH THẦN CĂN BẢN CỦA ĐẠO BỒ TÁT

Như đã được trình bày nhiều lần, cuộc sống của chúng ta bên ngoài bị thiên nhiên thúc phược, bên trong bị ý chí mù quáng thao túng: đó là điểm xuất phát của nhân sinh quan Phật Giáo. Nhưng, đồng thời, nói theo tinh thần đạo Bồ tát, trong sự thúc phược đó, con người tự thâm tâm thâm kín, vẫn hoài bão yêu cầu tự do vĩnh viễn. Và chính cái tinh thần hoài bão đó là nguồn gốc phát xuất của tất cả lý tưởng cao thượng và tôn vinh. Cái gọi là Phật tính Bồ Đề chẳng qua cũng chỉ là cái tâm căn bản nhiên đó mà thôi. Yêu cầu giải thoát khỏi sự ràng buộc nội diện cũng như ngoại diện của đời sống chúng ta rốt cục cũng chỉ là kết quả tiêu cực của sự phát động Phật tính đó mà thôi. Cũng như yêu cầu đạt đến cảnh giới Vô-lượng-quan, Vô-lượng-thọ là kết quả tích cực của sự phát động Phật tính ấy. Đó là sự giải thích của Bồ-Tát Thừa.

Tóm lại, không như các phái Tiểu Thừa, duy lấy việc xã ly tất cả dục vọng vô hạn-nguyên nhân của khổ đau- làm tôn chỉ, đạo Bồ-Tát, trái lại, còn cố gắng tiến xa hơn, tùy theo căn bản của dục vọng, muốn phát hiện cái căn cứ lý tưởng tối cao của con người: điểm này được gọi là khế cơ điểm của Đại Thừa.

Đến đây vấn đề được nêu ra là, đạo Bồ-Tát thực hiện lý tưởng đó như thế nào? Nếu phân biệt cho rõ ràng và tường tận, thì đặc trưng trọng yếu nhất của đạo Bồ-Tát là

sự nghiệp tự lợi, lợi tha. Nói cách khác, nếu tự mình muốn đạt đến lý tưởng giới thì tất phải đưa người khác cũng đạt như mình; và đưa người khác đạt đến lý tưởng giới tức là chính mình đạt đến vậy. Đương nhiên, nói một cách thực tế, trước phải tự cứu mình rồi sau mới cứu người được, đó là lẽ thường, thế nhưng đứng về mặt thế nguyện mà nói, thì thay vì, vì mình, trước hết phải vì người: đó là tâm từ bi và hạnh từ bi của BỒ-TÁT. Mà điều này không phải là chủ trương bác ái, mà là kết quả tất nhiên phát xuất từ căn bản của đạo BỒ-TÁT. Do đó, trong cái lý tưởng sinh mệnh vĩnh viễn vô hạn (Phật tính xuất phát từ đạo BỒ-TÁT, bao hàm một ý nghĩa thống nhất tất nhiên, mà trong sự thống nhất đó tất nhiên phải bao hàm hết thảy chúng sinh. Cho nên, nếu chỉ hoàn thành cái ta nhỏ nhoi của mình mà không hoàn thành cho kẻ khác, thì cái lý tưởng kia vẫn chưa được thực hiện một cách trọn vẹn. Điều kiện tiên quyết để thực hiện lý tưởng tối hậu kia là phải cùng với tất cả chúng sinh cùng tiến tới, nếu không, cái mục đích đó không thể đạt tới được: đó là tinh thần căn bản của đạo BỒ-TÁT. Trong đạo BỒ tát thường nhấn mạnh tiêu ngữ “Thượng cầu BỒ ĐỀ, hạ hóa chúng sinh. Trên cầu đạo Giác Ngộ, dưới hóa độ chúng sinh” thật đã hoàn toàn biểu hiện tinh thần đó.

Giết thú mười bốn:
BỒ TÁT ĐẠO VỚI TỊNH ĐỘ

Xuất phát từ tinh thần trên, đạo Bồ-Tát lấy việc kiến thiết Tịnh Độ để nâng cao lý tưởng Bồ-Tát. Sánh với Tiểu Thừa (Tiểu Thừa không nói đến Tịnh Độ), đây là một đặc trưng của đạo Bồ-Tát.

Lý tưởng của Tiểu Thừa, như đã nói ở trên, hoàn toàn siêu việt, vả lại có tính cách hoàn toàn cá nhân, cho nên tất không cần dự tưởng Tịnh Độ có tính cách đoàn thể. Trái lại, đạo Bồ-Tát nếu muốn thực hiện lý tưởng tối cao, tất phải cùng với chúng sinh cùng tiến, cho nên ở đây tất nhiên cần phải nói đến Tịnh Độ, hoặc Phật Độ, tức là lý tưởng đó đã trở thành xã hội hóa. Theo ý nghĩa này, ta có thể nói nếu xa lìa tư tưởng Tịnh Độ thì tư tưởng Bồ-Tát cũng mất ý nghĩa.

Vậy thì, theo đạo Bồ-Tát, Tịnh Độ phải được kiến thiết như thế nào? Nếu giải thích một cách tổng quát thì đạo Bồ-Tát hoàn thành tư tưởng về các đức Phật. Chẳng hạn, phương Tây có Phật A-Di-Đà, phương Đông có Phật A-Sơ v.v..., do lòng từ bi và nguyện lực của các Ngài, nếu chúng ta trì niệm danh hiệu, sẽ được các Ngài tiếp dẫn về các phương đó. Tư tưởng Tịnh Độ này đã được hoàn thành rất sớm và rất có thể lực trong Phật Giáo. Song đây mới chỉ là một loại Tịnh Độ quan chú chưa thể nói là toàn thể được. Tịnh Độ tư tưởng tuy phổ biến rất rộng và rất mạnh, nhưng nếu lại tiến đến lĩnh vực luân lý của đạo Bồ-Tát, thì không

những có thể vãng sinh Tịnh Độ, mà tiến lên bậc nữa tự mình có thể thành Phật, do đó có thể cấu tạo thành Tịnh Độ mới. Vì mỗi người đều có Phật tính, mỗi người đều có thể thành Phật để có khả năng tính cấu thành Tịnh Độ mà thực hiện Tịnh Độ.

Tiết thứ mười lăm:

THẾ GIỚI LÝ TƯỞNG VÀ TỊNH ĐỘ

Nhận xét theo lập trường trên, chúng ta muốn đạt đến Tịnh Độ, nhưng thật thì vẫn chưa hoàn thành được, cho nên, phải sáng tạo Tịnh Độ ngay ở hiện tại và lấy đó làm xuất phát điểm để kiến thiết Tịnh Độ.

Phật A-Di-Đà cấu tạo Tịnh Độ ở phương Tây, Phật A-Sơ cấu tạo Tịnh Độ ở phương Đông để tiếp dẫn chúng ta. Chúng ta ở thế giới Sa Bà này vẫn chưa đạt đến cái đương thể chân thực. Song đức Phật cũng muốn tạo thế giới Sa Bà này thành cảnh Tịnh Độ. Như trong các kinh, Phật nói: “Sa-bà tức là Tịnh Quang, Tịnh Độ”; “Cực Lạc cách đây không xa”; “Trong cõi nước yên ổn này của ta, Trời người thường được sung mãn” v.v... đều là những chứng minh cụ thể. Đương nhiên, từ trước đến nay, những câu Phật nói trên đây thường được giải thích cho là quan niệm giới thuộc phần “tự nội chứng”. Sự giải thích này tuy không trái với ý của Phật, nhưng theo tôi những câu trên vẫn mang một ý nghĩa hiện thực.

Tóm lại, từ trước đến nay, phần nhiều người khi giải thích về giáo pháp của Phật thường hay ngừng lại ở quan niệm giới, mà lơ là phương diện cụ thể hóa thực tế của giáo pháp. Tôi không dám phủ nhận Phật Giáo con có nhiều phương diện khác, nhưng nếu chỉ dừng ở điểm quan niệm giới thì cái chân ý của Phật Giáo vẫn chưa được phát huy một cách triệt để. Dĩ nhiên, nếu ta muốn kiến thiết Tịnh Độ,

tinh thần tuy là nền tảng, nhưng có điều cần phải hiểu là nếu không đem nó mà cụ thể hóa về phương diện khách quan thì cái ý nghĩa về Tịnh Độ phổ biến không thể được hoàn thành. Cái đặc trưng của Tịnh Độ tôi cho rằng cần phải được nhận định về mặt cụ thể. Tịnh Độ chân chính tuy đều là lý tưởng lớn, tinh thần lớn, nhưng nếu không thể hiện cái đương thể của nó về mặt vật chất khách quan thì không thể được. Và lại, nếu chiếu theo giáo lý nhất ban của Phật Giáo, thì Phật Giáo cũng không đặc biệt phân chia vật chất và tinh thần một cách cực đoan, mà trái lại, lấy chủ trương “thân, tâm bất nhị -thân, tâm là một” làm đặc trưng. Vì thế, cuộc sống tinh thần chân chính trong Phật Giáo tất phải biểu hiện ra thân thể để thể hiện thành hành vi. Nếu nói một cách rộng rãi, thì hoạt động tinh thần cần phải được vật chất hóa. Nhất là đạo Bồ-Tát, vì sống ngay trong thực tế mà mong cầu thực hiện đại lý tưởng, cho nên Tịnh Độ đáo cùng phải lấy cụ thể làm bản chất.

Vậy thì, Tịnh Độ lý tưởng trong tương lai cần phải được kiến tạo trên nền tảng đó.

Tiết thứ mười sáu:

SỰ KIẾN THIẾT TỊNH ĐỘ VỚI LUÂN HỒI

Tịnh Độ cụ thể quyết không thể trong một sớm một chiều có thể hoàn thành được (Rome was not built in a day). Do đó, dù là một vị Bồ-Tát cũng không thể hoàn thành Tịnh Độ trong hiện tại hoặc tương lai gần mà cần phải phát nguyện thực hiện trong bất kỳ thời gian lâu xa nào. Chúng ta sinh ra rồi chết đi, bỏ thân này chịu thân khác, sống trong vòng luân hồi vô cùng tận, cho nên cái nỗ lực kiến tạo Tịnh Độ cũng không bao giờ dừng nghỉ.

Phật Giáo thông thường có câu “Liễu sinh tử, đắc Niết-Bàn, rõ được sinh tử tức chứng Niết Bàn”, nhưng nếu sinh tử được hiểu là hoạt động thái và lấy Niết Bàn là Tĩnh tĩnh thái, và lấy Niết -Bàn làm tự mãn, thì đối với những người ấy, cần phải cảnh giác. Nếu chỉ lấy sự tự cứu mình làm mục đích, điều đó nên hay không, ta không biết, nhưng nếu nói đến tinh thần đạo Bồ-Tát, cùng với tất cả chúng sinh cùng chung kiến tạo thế giới Tịnh Độ, không một mình xả ly ứ độ để sống yên tịnh trong Niết-Bàn : đó là mục tiêu của đạo Bồ-Tát là thề cùng với chúng sinh lăn lộn trong vòng luân hồi, sinh tử, kiếp này qua kiếp khác, từng bước từng bước tiến lên, nhất định khi nào thực hiện được lý tưởng tối cao mới thôi.

Trong giáo nghĩa học Phật Giáo nói về Bồ tát: “Tự nguyện vào ác thú”, có thể chứng Niết-Bàn rồi, nhưng lại tình nguyện ở lại trong sinh tử, Thệ nguyện hết thảy chúng

sinh thành Phật, nhưng mình không thành Phật vội. Cho đến Niết-bàn của Bồ tát cũng an trụ trong hoạt động, cũng là Bất trụ Niết-Bàn: tất cả ý nghĩa trên đây đều biểu diễn cái chí nguyện vị tha của đạo Bồ-Tát. Không những thế, ngay việc niệm Phật để cầu vãng sinh Phật quốc theo tinh thần của đạo Bồ tát, ý nghĩa vãng sinh cũng rất hạn định. Giả sử vãng sinh có nghĩa là đi luôn một mạch không trở lại, thì đó là quan niệm chán ghét cõi uế độ này, muốn được sớm vào cõi Niết-Bàn tịch tĩnh vô vi của Tiểu Thừa La Hán: như thế là đã đi ngược lại tinh thần đạo Bồ-Tát. Có vãng sinh Cực Lạc nhưng cũng có hồi chuyển Sa Bà, trong quan niệm đó, người đã được vãng sinh trở về, lấy chân tướng Cực Lạc làm mô hình, nỗ lực cực lạc hóa Sa Bà, đó mới là ý nghĩa vãng sinh chân chính.

Tiết thứ mười bảy:

KẾT LUẬN

Tóm lại, nói theo tinh thần đạo Bồ-Tát, muốn thoát khỏi khổ đau, không thể chán ghét khổ đau, không thể xa lìa những hoạt động trong luân hồi giới mà thiên cầu tịch tịnh; không thể gác bỏ vật chất giới ra ngoài mà chỉ lấy việc an trụ cô lập trong hoạt động tinh thần làm lý tưởng. Mục đích của chúng ta trước sau vẫn là cụ thể hóa sinh mệnh vĩnh viễn, mà điều đó không phải chỉ hạn cục ở cảnh giới “tự nội chứng” mà phải cùng với hết thảy chúng sinh thực hiện nó về mặt khách quan. Và trong quá trình tiến tới mục đích đó, về phương diện cảm giác, có khổ, có sướng, hoặc khổ nhiều, sướng ít hay ngược lại, chúng ta đều thân nhiên, không bận tâm, không đề khổ, vui chi phối, vượt lên tất cả để chỉ nỗ lực vào công cuộc kiến thiết Tịnh Độ.

Như vậy, bất cứ một công việc gì chúng ta thực hiện, nhất nhất đều là một bộ phận trong công cuộc kiến tạo Tịnh Độ, và như thế cuộc sống của ta mới thật sự thống nhất, và cái ý nghĩa hay giá trị của sự sinh tồn mới có được một căn cứ chân chính.

Chương thứ năm:
**SỰ TRIỂN KHAI CỦA TƯ TƯỞNG BẢN
NGUYỆN VÀ Ý NGHĨA ĐẠO ĐỨC VĂN
HÓA VÀ TÔN GIÁO CỦA NÓ**

Tiết thứ nhất:
LỜI MỞ ĐẦU

Phật Giáo, nhất là Đại Thừa Phật Giáo, Thường nói đến Bản Nguyện của các vị Bồ-Tát (Purvapra- nidhana). Bồ-Tát trong thời tu hành, đối với việc hoàn thành Phật đạo trong tương lai, hay thực hiện việc kiến thiết Phật quốc độ, tất phải có thệ nguyện. Không phải chỉ phát nguyện thành tựu trong một kiếp này mà còn thệ nguyện tu hành hết kiếp này, qua kiếp khác trong vòng luân hồi vô tận để cuối cùng thực hiện cho bằng được những kế hoạch mà mình đã phát nguyện thực hiện. Đó là đặc chất tư tưởng bản nguyện.

Thông thường, người ta chia bản nguyện đó thành hai loại khác nhau: tổng nguyện (Samanya-pranidhana) và biệt nguyện (Visesa-pranidhana). Tổng nguyện là cái thệ nguyện cộng thông của hết thảy các vị Bồ-Tát. Nếu nói một cách đơn giản thì tổng nguyện đó là của tất cả bậc trí giả,

tức là của các vị Phật, và thông lệ thường chia đôi nội dung của nó thành bốn: “Chúng sanh vô biên, thệ nguyện độ; Phiền não vô tận, thệ nguyện đoạn; Pháp môn vô lượng, thệ nguyện học; Phật đạo vô thượng, thệ nguyện thành”.

Bốn câu trên đây được tóm tắt thành một tiểu ngữ “Thượng cầu Bồ Đề, Hạ hóa chúng sinh” là cái tinh thần cơ bản của Phật Giáo Đại Thừa.

Đối lại với tổng nguyện trên là biệt nguyện. Biệt nguyện liên quan đến những thệ nguyện đặc thù ở lĩnh vực “hạ hoá chúng sanh”, tùy theo từng đức Phật hay các vị Bồ-tát mà tính chất hay chủng loại của nó cũng có chỗ khác nhau. Chẳng hạn, nói theo số mục thì: Thiên Thủ Quan Âm có sáu nguyện Dược Vương Như Lai có mười hai nguyện, Phật A-DI-Đà có hai mươi bốn nguyện hay bốn mươi tám nguyện, Phật Thích-Ca có năm trăm đại nguyện. Nếu đứng về mặt tiêu cực mà nói, thì Phật hay Bồ-Tát tùy theo vô lượng chúng sinh có vô lượng nhược điểm mà cứu độ họ, do ý đồ đó chú lực về phương tiện nào mà có sự sai khác. Nếu đứng về phương tiện tích cực mà nói thì Phật Bồ-Tát trong khi kiến thiết quốc độ lý tưởng (Tịnh Độ), có thể nói, do ở thị hiếu mà có chỗ bất đồng. Điều này tuy đã thành thông lệ, nhưng trong quá trình phát triển của tư tưởng cũng nảy sinh nhiều điểm bất đồng, đó là điều tất nhiên.

Trong hai loại bản nguyện tổng và biệt, bất luận đứng về phương diện lịch sử, giáo lý hay ý nghĩa hiện đại mà nói, tư tưởng biệt Nguyện vẫn có hứng thú hơn. Tổng nguyện tuy là đại biểu cho tinh thần căn bản của Phật Giáo Đại thừa, nhưng đó chẳng qua là tiêu ngữ trừu tượng. Biệt

nguyện trái lại, có những qui định cụ thể trong đó có nhiều lời giáo huấn và ám thị mà dấu cho đến nay, giữa thời đại chúng ta, cũng có thể lấy đó làm mục tiêu văn hóa tối cao để học tập. Do đó, ở đây chúng tôi sẽ không nói nhiều về tông nguyện mà chỉ chuyên đề cập đến tư tưởng biệt nguyện mà thôi.

Về tính chất của vấn đề này cần phải nhìn ở hai phương tiện. Thứ nhất, về quá trình khai triển của tư tưởng bản nguyện, tức là bộ môn lịch sử. Thứ hai, căn cứ vào tài liệu trên, theo ý nghĩa đạo đức, văn hóa và tôn giáo, rồi tiến đến lập trường giáo nghĩa học Phật Giáo để tìm hiểu nội dung của nó, tức bộ môn tổ chức.

Tiết thứ hai:
**SỰ TRIỂN KHAI CỦA TƯ TƯỞNG
BẢN NGUYỆN**
(Lấy số Nguyên làm tiêu chuẩn)

**1) Sự Triển Khai Của Tư Tưởng Bản Nguyện Và
Quá Trình Thành Lập Kinh Điển.**

Cũng như các vấn đề khác, vấn đề tư tưởng bản nguyện cũng trải qua nhiều giai đoạn khai triển mới đạt đến trạng thái hoàn chỉnh. Xưa nay mười hai nguyện của Dược Sư, bốn mươi tám nguyện của Di Đà, tất cả tuy đều được coi như chính Phật Thích-Ca nói ra, nhưng nếu căn cứ vào sự nghiên cứu lịch sử Phật Giáo, thì đáo cùng, nhận định đó không thể được nhìn nhận. Lấy Phật Giáo Nguyên thủy làm điểm xuất phát, trải qua Bộ-phái Phật Giáo (Tiểu Thừa) đến Đại Thừa cũng phải qua nhiều giai đoạn tư tưởng mới được hoàn chỉnh. Đó là một sự thật mà không một nhà nghiên cứu Phật Giáo có óc phê phán không thừa nhận. Song, theo chỗ tôi biết, chưa có một nhà Phật học nào đặc biệt quan tâm đến tư tưởng bản nguyện, và đem thứ tự triển khai của nó trình bày thành luận cứ hoặc trừ tác thành văn phẩm. Cũng vì chưa có ai đặc biệt chú ý tới điểm này, nên không những bỏ qua những chi tiết phiền toái, tôi tưởng phải lấy Phật Giáo Nguyên thủy làm điểm xuất phát để nghiên cứu lịch trình tiến triển của nó qua các giai đoạn. Mà khi luận cứ vấn đề này, không những chỉ liên quan đến tư tưởng bản nguyện tự thân, mà còn phải nghiên cứu quá trình thành lập

của những kinh điển có liên quan với tư tưởng bản nguyên nữa.

2) Phật Giáo Nguyên Thủy Với Bản Nguyên.

Trước hết chiếu theo Phật Giáo Nguyên thủy, dĩ nhiên cái gọi là Niệm nguyên (Panidhana, Panidhi) hoặc là Hy nguyên (Panidahati) tuy thường được áp dụng nhưng vẫn chưa được thâm nhập vào phạm vi tư tưởng như sau này nó đã được thâm nhập. Mục tiêu của Phật lịch sử là bỏ mọi hy nguyên xa vời mà muốn trực tiếp thể chứng Niết-Bàn cứu kính. Chính Đức Phật thường nói, sứ mệnh của Ngài là tự mình chứng được Niết-Bàn rồi cũng phải làm cho người khác hết như mình. Mà điều đó không phải chờ đến kiếp lai sinh xa vời, mà ngay ở hiện tại thực hiện Niết-Bàn đó: Ta có thể nói, theo một ý nghĩa nào đó, chủ trương này là chủ nghĩa hiện thực rất mãnh liệt. Do đó nếu nói theo lập trường của chính đức Phật, thì chứng ngộ hay giải thoát giữa Phật và đệ tử (Thanh Văn) của Phật không có gì khu biệt cả. Nhưng đến sau thì giữa Bồ-Tát (hậu bồ của Phật) và Thanh Văn, cái tư cách lại có sai biệt: Bồ-Tát thì lập thế nguyên hòa đồng cùng chúng sinh để cứu độ họ, nhưng Thanh Văn thì chỉ cầu giải thoát cho chính mình. Trong thời kỳ Phật Giáo Nguyên thủy tư tưởng này vẫn chưa nảy sinh.

Như thế thì trong thời kỳ Phật Giáo Nguyên thủy, tư tưởng bản Nguyên vẫn chưa có manh nha sao? Vấn đề này chưa ai có thể quyết đoán được. Cũng các Giáo lý khác tư tưởng bản nguyên cũng ngấm ngấm phát sinh trong thời kỳ Phật Giáo Nguyên thủy và lần lượt khai triển, đó là điều ta

cần ghi nhận. Ở đây tôi tưởng cần phải nói rõ cái lý do của sự khác biệt giữa Phật và các đệ tử của Ngài như thế nào, và ta có thể nêu ra hai điểm: Thứ nhất, trên lý luận, đức Phật cũng như các đệ tử (Thanh Văn) của Ngài cũng là những người đã chứng ngộ, những giải thoát; nhưng trên thực tế giữa Phật và các đệ tử về phương diện có một sự thực cách biệt mà không ai thừa nhận. Điểm rõ ràng nhất là, Sự giải thoát của đức Phật là kết quả của cái gọi là “vô sư tự ngộ”, còn sự giải thoát của các đệ tử thì do kết quả của sự dẫn dắt và những lời dạy của Phật mà được, chứ không phải tự mình chứng ngộ một cách sáng tạo. Chính vì thế mà Phật được tôn xưng là bậc” Toàn giác”, còn các đệ tử được gọi là Thanh Văn tức là thính chúng. Song cái nguyên nhân của sự bất đồng đó phát khởi như thế nào? Ở đây lại phải tìm hiểu cho rõ lý do của nó.

Thứ hai, cái mà Nguyên thủy Phật Giáo hết sức đề cao tuy là sự giải thoát ngay ở kiếp này, nhưng trong số những người tu hành, có rất nhiều người mới tu nửa chừng mà đã tạ thế. Tuy nhiên, không phải vì thế mà sự tu hành của họ không có hiệu quả, không được an lạc. Hơn nữa, những người đó thừa nhận sẽ tiếp tục tu hành trong những kiếp lai sinh. Đến thời kỳ này, tín ngưỡng luân hồi mới trở thành bảo chứng cho sự kế tục tu hành đời đời kiếp kiếp. Trong bốn quả la hán, ba quả trước thật đã an lập theo tư tưởng này.

Kết hợp hai quan điểm trên đây, đặc biệt thích ứng với Phật Đà quan, thì cái kết quả của sự tu hành của đức Phật cũng hợp như thế. Nghĩa là, không phải Phật chỉ tu

hành trong hiện thế mà là trải qua vô số kiếp ở quá khứ và sự thành Phật ở kiếp này chẳng qua là kết quả cuối cùng của sự tu hành trong vô số kiếp xa xưa, và sự tin tưởng có những điềm kỳ lạ khi Phật đản sinh chính cũng do đó mà được tạo thành. Và cũng do đó mà có sự khu biệt giữa Phật và các đệ tử của Ngài. Vì sự tu hành của Thanh Văn chỉ trải qua một vài đời kiếp, còn phần nhiều phải trải qua sự giáo hóa của Phật mới được khai ngộ. Cái đặc tướng của Phật Giáo là ở chỗ cho rằng người nhờ công phu tu hành mà được viên mãn chứ không phải do thiên nhiên mà thành Thánh, cho nên nhân cách được viên mãn hay không, sự dụng lực sâu rộng hay cạn hẹp: tất cả điều do thời gian tu hành dài hay ngắn và sự nỗ lực nhanh hay chậm mà có sự sai khác. Điều này, không có liên quan gì với chủ thuyết bình đẳng của đức Phật. Cái địa vị giữa Phật và đệ tử mặc nhiên là phải có sự sai biệt về thứ tự. Cũng do đó mà từ Tiểu Thừa đến Đại Thừa tuy đã phát sinh nhiều giải thích phần học rất phức tạp, nhưng đồng thời ở một khía cạnh khác, các kiếp tiền sinh của đức Phật, tức liên quan đến những ngụ ngôn trong thời kỳ tu hạnh Bồ-Tát, cuối cùng đã hình thành một tác phẩm đại văn học: đó là kinh Bản Sinh (Jataka). Sự giải thích về thần học chỉ hạn cục trong phạm vi giáo lý và do các nhà chuyên môn đàm luận. Trái lại kinh Bản Sinh đóng một vai trò vô cùng quan trọng là đem tinh thần của Phật Giáo phổ biến trong xã hội để thông tục hóa và nhất ban hóa. Theo một ý nghĩa nào đó, ta có thể nói thay vì giải thích những giáo lý trung tâm rất khó khăn của Phật Giáo Nguyên thủy hoặc Phật Giáo Tiểu Thừa, lại đem

tinh thần Phật Giáo dệt thành kinh Bản Sinh làm cho Phật Giáo được phổ cập khắp xã hội.

Cái manh nha của tư tưởng Bản Nguyên thật đã bắt nguồn từ kinh Bản Sinh này. Trong vô số kiếp tu hạnh Bồ-Tát đó, hiện thị nhiều thân, hy sinh tự kỷ, nỗ lực vì người, vì đạo. Tuy nhiên gấp trăm gấp nghìn truyện được ghi trong Bản Sinh (trong kinh Bản Sinh được lưu truyền hiện nay chỉ có hơn năm trăm truyện), nhưng nếu đem cái nỗ lực hy sinh đó mà giải thích thì tất cả chỉ là bản nguyện mà thôi. Nghĩa là, những nỗ lực tối hậu là Bồ Đề (Bodddhi), tức trí tuệ, giác ngộ, làm nội dung mà thành Phật, mà thành Phật để cứu độ chúng sinh mê vọng tức là cái tổng nguyện “ thượng cầu Bồ Đề, hạ hoá chúng sinh “ vậy. Điều này đã được nói rõ trong kinh Bản Sinh Nguyên thủy. Cho nên các kiếp trước của Phật -bất luận là thị hiện làm vượn hay thỏ được gọi là Bồ-Tát (Bodddhisatta Bồ Đề tát đỏa, người cầu nhất thiết trí), tất cả đều tu hành theo đạo trình tiến đến thành Phật. Sau này, khi Đại Thừa phát triển thì Bồ-Tát lập bản nguyện tự kỷ nỗ lực thành Phật, đồng thời, kiến thiết tịnh độ để tiếp độ chúng sinh cùng giác ngộ. Tư tưởng này chẳng qua là sự miêu tả khoáng đại tư tưởng trong kinh Bản Sinh mà thôi.

Tóm lại, tư tưởng bản nguyện nếu đứng trên lập trường biểu diện của Phật Giáo Nguyên thủy mà nhận xét thì nó không phải là đại biểu cho tư tưởng trung tâm của Phật Giáo mà chỉ đóng vai trò phụ thuộc thôi. Song, nếu đứng ở một khía cạnh khác mà nhận xét thì mầm mống tư tưởng hiện nay đã nằm sẵn trong những vấn đề trung tâm

của Phật Giáo Nguyên thủy, có liên hệ trực tiếp với Phật Đà-quan, và phong trào vận động thông tục hóa Phật Giáo. Do đó nếu không tìm về Phật Giáo Nguyên thủy để khảo sát thì không thể nói rõ cái nguyên ủy của tư tưởng bản nguyên.

3) Sự Khai Triển Của Tư Tưởng Bản Nguyên Trong Kinh Bản Sinh.

Tư tưởng Bản Nguyên tuy bắt đầu từ kinh Bản Sinh, nhưng chính Bản Sinh cũng trải qua nhiều giai đoạn biến đổi và triển khai. Bởi thế mà tư tưởng Bản Nguyên cũng phải lần lượt phát triển để thích ứng với hệ thống của kinh Bản Sinh. Mà kinh Bản Sinh lại được thừa nhận là sản phẩm khai sinh từ khoảng giữa thời đại Phật Giáo Nguyên thủy đến Phật Giáo Đại Thừa: tác phẩm cổ thuộc Phật Giáo Nguyên thủy, tác phẩm mới thuộc Đại Thừa. Phần mới thuộc Đại Thừa có thể được coi là đại biểu cho lịch sử tư tưởng Bản Nguyên phát đại ở thời kỳ sơ khởi, và điểm này có thể chia thành ba đoạn để khảo sát. Thứ nhất, tư tưởng Bản Nguyên đại biểu cho hơn năm trăm chủ đề trong Bản Sinh kinh. Thứ hai, tư tưởng Bản Nguyên đại biểu cho jatakamala, bản Hán dịch là Bồ-Tát Bản Sinh Man luận (16 quyển), do Aryasura (Thánh Dũng) biên soạn. Thứ ba, là Lục Độ Tập kinh (8 quyển, do Ngô Khương Tăng Hội dịch). Loại thứ nhất được truyền bằng tiếng Pàli, loại thứ hai bằng tiếng Phạm (Sanskrit) và các bản Hán dịch; và loại thứ ba duy chỉ còn bản Hán dịch; mà thôi. Tựu trung, tư tưởng Bản Nguyên ở đoạn thứ nhất dĩ nhiên là chưa phát đạt, chẳng qua đó chỉ là muốn đem những lời ngụ ngôn và

giáo huấn lưu hành tại đương thời để dệt thành cái gọi là Bồ-Tát Đàm, do đó nó gần như không có quan hệ gì với tư tưởng Bản Nguyên. Tuy nhiên, cái Bản Nguyên trọng yếu là một vị Bồ-Tát tu nhất thiết công đức rốt ráo hồi hướng cho nhất thiết trí (tức Phật) đã được ghi chép rõ ràng trong kinh điển Bản Sinh. Không những thế, trong các loại Bản Sinh rất đề cao cái gọi là “chân thực kỳ thệ” (Saccakiriya), bất luận khi Bồ-Tát, thực hiện một đại sự đều phát “chân thực kỳ thệ” và nhờ năng lực của kỳ thệ mà hoàn thành đại sự ấy. Điều này vẫn chưa có liên quan đến tương lai, cho nên tuy không thể nói là Bản Nguyên, nhưng dù sao thì năng lực kỳ thệ cũng bao hàm ý nghĩa thực hiện của nó, cho nên cũng có thể trở thành một yếu tố của tư tưởng Bản Nguyên sau này. Rồi tiến đến Jatakamala và các bản dịch, tuy nói là Phạm ngữ, nhưng về phương diện tư tưởng so với nguyên điển Phạm ngữ hiện tại thì bản Hán dịch “Bản Sinh Man Luận” nếu nói theo đề tài ngụ ngôn, tuy cũng giống với kinh Bản Sinh, nhưng về ý nghĩa tôn Giáo thì đã xa hơn kinh Bản Sinh một tầng. Nhất là trong Bản Sinh Mang Luận, bản dịch chữ Hán, nói đến việc xưng niệm Phật, niệm công đức Tam Bảo đã mang một ý nghĩa trọng đại và là tiền khu của tư tưởng Bản Nguyên. Sau hết đến Lục Độ Tập Kinh, có thể nói kinh này là sản phẩm ở thời kỳ Tiểu Thừa sắp muốn Đại Thừa hóa, và ở giai đoạn này, tư tưởng Bản Nguyên lại càng trở nên rõ ràng hơn. Mạnh nha của tư tưởng biệt nguyên có thể được tìm thấy trong tổng nguyện thành Phật trong tương lai. Nghĩa là một vị Bồ-Tát khi gặp sự khổ đau không chính đáng nào, tuy tự mình phải chịu đựng, trong tương lai thành Phật, điều cần

yếu là phải thệ nguyện trừ khử cái nguyên nhân của sự khổ đau đó. Hãy lấy một vài thí dụ: ở kiếp xa xưa, khi Bồ-Tát tu hạnh nhẫn nhục, có một ông vua hung ác tên Ca Lợi cắt hết chân tay của Bồ-Tát, tuy Bồ-Tát chịu nổi thống khổ đó, nhưng cũng tự nghĩ : “Ta chỉ dốc chí tu hành cho thành đạo, không tranh giành hơn thua mà ông vua kia còn hại đến thân thể của ta, thế thì đối với lê dân ông ta chắc còn tàn bạo hơn nữa. Ta nguyện thành Phật để trước hết cứu độ cho ông vua hung ác kia, và khiến cho chúng sinh đừng bắt chước những hành vi tàn bạo của ông ta”.

Một thí dụ nữa: Khi Bồ-Tát từng là loài vượn, khi cũng đã cứu người nhưng lại bị người hãm hại. Bồ-Tát tự nghĩ: “Sức ta kiếp này không thể độ được người, nguyện kiếp sau thường gặp chư Phật, y theo giáo pháp tu hành mà được độ, đời đời kiếp kiếp không bao giờ có ý nghĩa ác như người kia” (Hai thí dụ trên đều thấy trong Lục Độ Tập Kinh, quyển thứ 5). Đồng thời với tông nguyện tương lai thành Phật còn có biệt nguyện tế độ những kẻ ác độc để trừ họa hoạn cho đời. Tuy đây chỉ là những thệ nguyện vụn vặt và không khỏi có tính cách tiêu cực, nhưng nếu nghĩ đến những Bản Nguyện tích cực được chỉnh lý và hoàn toàn thành sau này, ta thấy nó đã bắt nguồn từ những thệ nguyện vụn vặt đó, và như vậy, hiển nhiên nó đã là những tài liệu không thể bỏ qua.

Như vậy, truy cầu đến văn hiến thuộc hệ thống Bản Sinh Đàm, tư tưởng Bản Nguyện trong Lục Độ Tập Kinh, tuy đã rất đầy đủ, nhưng bất luận nói cách nào đi nữa, Lục Độ Tập Kinh vẫn chưa trút bỏ hẳn sắc thái Tiểu Thừa. Vì ở

đây tuy tư tưởng thập phương chư Phật cũng đã xuất hiện nghĩa là thụ ký thành Phật, hay biến sinh nam tử để thành Phật, cho đến có cả truyền thuyết tiên khu về thường Đề Bồ-Tát trong kinh Bát-Nhã v.v... ,nhưng thuyết Bồ-Tát, theo một ý nghĩa nào đó, chỉ mới hạn cục trong các kiếp tiền sinh của Phật Thích-Ca chứ chưa tiến đến thuyết Bồ-Tát, đồng thời tồn tại ở các phương khác. Từ đây tiến lên bước nữa mà thừa nhận các Bồ-Tát đồng thời tồn tại và có những Bản Nguyên khác nhau chính là kinh điển văn học thuộc Đại Thừa.

4) Các Kinh Điển Đại Thừa Với Tư Tưởng Bản Nguyên.

Ở đây, vì không phải bàn về sự khu biệt giữa Tiểu Thừa và Đại Thừa, nên trước hết chỉ cần tìm hiểu cái phạm vi của tư tưởng Bản Nguyên, rồi sau hãy bàn đến vấn đề Bản nguyên tự thân.

Mục tiêu của Tiểu Thừa là giải thoát cá nhân, không lấy việc độ tha làm điều tất yếu. Cái địa vị lý tưởng tối cao của Tiểu Thừa là sự thỏa mãn được làm đệ tử (Thanh Văn) của Phật. Còn việc thành Chính Đẳng Giác và cứu độ hết thảy chúng sinh như Phật tuy cũng có hy vọng, nhưng lại cho rằng mình không đủ khả năng để thực hiện điều đó. Đức Phật là một đấng được lựa chọn, hàng ức triệu năm mới xuất hiện một lần, và lại không thể có hai Đức Phật cùng ra đời một lúc: đó là sự giải thích thông lệ của Tiểu Thừa. Do đó Thiếu Thừa chỉ thừa nhận vị Bồ-Tát chí nguyện thành Phật là tiền thân của Phật Thích-Ca (hay Phật quá khứ) chứ không chấp nhận các vị Bồ-Tát như Văn Thù,

Phổ Hiền hay Quan Âm và sự tu hành tích lũy vô số công đức cũng như các thể nguyện của mấy vị này. Trái lại, đặc chất của Đại Thừa là nếu tự mình đã thành Phật thì cũng phải làm cho người khác thành Phật, có thể nói Đại Thừa lấy việc xã hội hóa địa vị Phật làm điều kiện tất nhiên. Do đó bất cứ người nào, nếu chí nguyện thành Phật thì điều có thể thực hiện được nguyện vọng đó; đồng thời, không phải chỉ có Phật Thích-Ca là vị Phật độc nhất đã thành mà ở các phương khác cũng nhiều Phật, và cũng rất nhiều Bồ-Tát giúp Phật để làm cho cõi nước Phật (Buddhaksera) được thanh tịnh. Điều này thật khác xa với Tiểu Thừa lấy việc giải thoát cá nhân làm lý tưởng.

Như vậy, cái đặc chất quyết định Đại Thừa ta phải nhìn vào quá trình khai triển của tư tưởng Bản Nguyện trong các kinh điển Đại Thừa. Đại Thừa có rất nhiều kinh điển, lập ra vô số Phật và Bồ-Tát và để thích ứng với điều đó, Bản Nguyện cũng có rất nhiều. Tuy nhiên, trong vô số Bản Nguyện ta vẫn có thể tìm ra manh mối và mạch lạc của sự phát triển của nó, nghĩa là ta có thể tìm ra cái tình hình gia tăng những điều mục của Bản Nguyện. Chẳng hạn, có vị Bồ-Tát có sáu, có vị Phật có mười hai nguyện, có vị lại hai mươi bốn nguyện v.v... Điều này cho thấy rõ ràng có một trật tự nhất định trong các giai đoạn phát triển.

Đương nhiên, nói một cách thực tế, nếu chỉ căn cứ số mục nhiều hay ít mà quyết định sự phát triển thì rất nguy hiểm, cho nên cùng với việc kiểm tra số mục, ta cần phải khảo sát tính chất của nội dung tư tưởng rồi sau mới quyết định được.

Nhưng đại lược thuộc cùng một tư trào, căn cứ vào những điều mục của Bản Nguyên nhiều hay ít trong các kinh điển mà tìm hiểu quá trình khai triển của nó cũng rất cần thiết. Mà sự khai triển tăng gia số mục này có một trật tự nhất định và đã được coi là tư liệu của Phật Giáo Nguyên thủy và cũng được nói rõ trong các kinh điển. Chẳng hạn như Ngũ Cái Chướng hay Thất Giác Chi: thuyết này tuy những người không phải là Phật Giáo đồ cũng biết, nhưng tại sao số năm biến thành mười, và số năm biến thành mười bốn thì Phật chỉ có đồ mới biết. Theo chỗ tôi nghiên cứu thì tư tưởng Bản Nguyên của Đại Thừa thật đã khai triển từ cái qui tắc pháp số này. Xưa nay các học giả tuy không chú ý mấy về điểm này, nhưng nếu nghiên cứu trên văn hiến thì hiển nhiên nó là một sự thật lịch sử.

5) Tiểu Phẩm Bát-Nhã Với Tư Tưởng Sáu Nguyên.

Theo kinh Bản Sinh thì đức Phật, trong các tiền kiếp tu hạnh Bồ-Tát, đã biến hiện thành tất cả thân hình để thực hiện mọi việc thiện. Mà sự thực hiện tất cả thiện sự này đến một trình độ hoàn toàn nhất được gọi là Ba-La-Mật (Đa) (Paramita), tức là thực hiện hoàn toàn. Hành Ba-La-Mật là hạnh đặc thù của Bồ-tát (Ba-La-Mật còn được gọi là Độ). Muốn hạnh tu của Bồ-tát được chia thành sáu loại hoặc mười loại, gọi là lục Ba-La-Mật, đó là phương thức phân loại trong kinh Bản Sinh và nhất là Lục Ba-La-Mật đã trở thành thông lệ. Đó là cái lý do tại sao các kinh điển đại biểu cho kinh Bản Sinh ở thời kỳ sau cùng được mệnh danh là Lục Độ Thập Kinh. Tức là chia hạnh của Bồ-Tát thành sáu đức mục: từ thiện (bố thí) đức hạnh (trì giới), nhẫn nại

(nhẫn nhục), thống nhất tinh thần (thiền định) và tuệ trí (trí tuệ) để phối trí với các loại ngũ ngôn.

Như thế là tu hạnh Lục Ba-La-Mật (Lục Độ) đã trở thành đặc trưng của Bồ-Tát, và đến đại thừa, tư tưởng Bồ-Tát chiếm phần trung tâm thì tư tưởng Lục Ba-La-Mật cuối cùng cũng khai triển đến cực điểm. Nói theo một ý nghĩa nào đó thì các pháp tướng, giáo tướng của Đại Thừa có thể nói rất ráo không ngoài sự phân hoá của tư tưởng Bản Nguyên không thể bỏ qua tư tưởng Lục Ba-La-Mật. Nhất là hành Lục Ba-La-Mật toàn thể là hồi tưởng cho tổng nguyện, đồng thời còn có biệt nguyện xây dựng tịnh độ về mặt đạo đức, văn hóa, cái đặc trưng đó chỉ có trong kinh điển Đại Thừa chứ kinh Bản Sinh của Tiểu Thừa không có. Điều này nêu được trung ra văn hiến thì kinh điển xưa nhất làm cho Lục Ba-La-Mật và Bản Nguyên tương quan chính là tiểu phẩm Bát-Nhã (Astasahasrika Prajnaparamita), Bát thiên Tụng Bát-Nhã, Phật Mẫu, Đạo Hành v.v... Vì tư tưởng Bát Nhã nguyên xuất phát và khai triển từ Ba-La-Mật thứ sáu, tức Trí Tuệ (Bát-Nhã) trong Lục Ba-La-Mật. Tóm lại Tiểu phẩm Văn hiến, nhất là sau khi đã được chỉnh lý và thích ứng, đại biểu cho thời kỳ sơ khởi của đại Thừa và mang một ý nghĩa rất trọng yếu. Trong tiểu phẩm Bát-Nhã, thuyết tư tưởng Bản Nguyên được biểu hiện trong phẩm Thâm Thâm Nghĩa thứ 19 của Phật Mẫu Bát-Nhã. Ở đây, tu hạnh Lục Ba-La-Mật, về phương tiêu cực, chinh phục những tư dục của nội tâm, giải thoát tất cả những khổ não và sợ hãi, đồng thời nhờ công đức đó, một khi kiến thiết tịnh độ trong tương lai sẽ không còn thống khổ, sợ sệt

hay những việc bất như ý. Đó là Bản Nguyên dựa vào tinh thần Bồ-Tát trong Bát-Nhã mà được thành lập. Giờ xin nói một cách tóm tắt như sau:

Nhờ tu hạnh bố thí Ba-La-Mật nên dù có gặp tai nạn trong nơi ác thú cũng không sinh lòng sợ hãi, vì Bồ-Tát có thể xả bỏ tất cả, không màng tưởng một chút gì cho chính mình. Nhưng trong việc xây dựng cõi Phật ở tương lai thì lại nguyện rằng, ngay từ đầu, cõi nước đó sẽ không có một loài ác thú. Nhờ công đức trì giới và nhẫn nhục, về mặt tinh thần, tuy có thể giải thoát mọi sự sợ hãi của oán tặc, nhưng trong Phật độ ở tương lai thì lại nguyện ngay từ đầu sẽ không có oán tặc. Nhờ công hạnh tinh tiến dứt trừ được lòng khát ái, tuy không còn khổ khát ái, nhưng trong cõi Phật ở tương lai thì lại ngay từ đầu sẽ tràn đầy thứ nước tám công đức. Do tu thiền định, tuy được món ăn pháp hỷ thiền duyệt, không còn đói nữa, nhưng trong cõi Phật ở tương lai thì lại nguyện ngay từ đầu sẽ đủ các thức ăn không có đói khổ, Nhờ tu trí tuệ tuy thường quan sát bệnh khổ, biết rõ không ai không bệnh, trong cõi Phật ở tương lai thì xin cho ngay từ ban đầu sẽ không có bệnh khổ mà là cõi đầy kiện khang (Nguyên điển phạm Ngũ trang 300, Phật Mẫu Bát-Nhã quyển thứ 18, Thi Hộ dịch).

Tóm lại, những đức mục trên đây, một nửa trước có tính cách tiêu cực, căn cứ vào bát nhã, nhờ Chân-Không quán, nói rõ công đức giải thoát tất cả mọi thống khổ về mặt tinh thần; nửa phần sau, ứng dụng sức Chân không trong công cuộc kiến thiết tịnh độ ở tương lai hoá chuyển nó về phương diện Diệu-Hữu với tinh thần tích cực để hoàn

thành Bản Nguyên có tính cách đạo đức và văn hóa. Đem so với tư tưởng Bản Nguyên được biểu hiện trong Lục Độ Tập kinh đã nói ở trên, nhưng đức mục này tuy đã có hệ thống, nhưng nếu phối hợp với Lục Ba-La-Mật mà làm biệt nguyện thì ta thấy hiển nhiên là lý tưởng tịnh độ đã được tích cực hóa, và có thể nói đây là sự khai triển rõ rệt của Đại Thừa. Mà tư tưởng lục nguyện này sau đã trở thành nền tảng cho tất cả các điều mục bản nguyện khác: đó là điều ta cần hết sức chú ý về phương diện lịch sử của bản nguyện.

6) Lấy Sáu Nguyện Làm Cơ Sở Để Tiến Tới Bốn Mười Tám Nguyện.

Kinh tiêu-phẩm Bát-Nhã lúc đầu kết hợp Lục Độ để xác lập tư tưởng Lục-Nguyện, nếu đứng về mặt số mục mà nói, thì trên văn tự lần lần đã trở thành tư tưởng Thập Nguyện, để thích ứng với tư tưởng Thập Ba-La-Mật lấy kinh Hoa Nghiêm làm trung tâm. Trong lịch sử giáo lý của Phật Giáo chủ trương lấy Lục Độ làm trung tâm, như sẽ bàn sau, thuộc hệ thống này thì chủ trương lấy kinh Hoa Nghiêm làm trung tâm không được phát triển mấy và chỉ được coi là phụ thuộc hệ thống Bản Nguyên mà thôi.

Nếu lấy Lục Độ làm trung tâm, trước hết cần phải kể đến tư tưởng mười hai nguyện là chính hệ, rồi từ đây, số mục lại tăng lên thành hai mươi bốn nguyện, rồi bốn mươi tám nguyện. Và đến đây, lịch trình khai triển đã đạt đến điểm hoàn chỉnh nhất. Những số mục Bản Nguyên trên đây đều thấy giữ nguyện hình thức văn hiển hoàn chỉnh này, ở bất cứ nơi nào. Nhưng thật ra, nếu lại nghiên cứu một các tỉ mỉ hơn về thứ tự tăng gia số mục, thì thay vì mười hai theo

quá trình lũy tiến, nó đã theo thứ tự cứ từ sáu nguyên tăng lên cho tới bốn mươi tám nguyên. Như vậy đúng ra, hình thức hoàn toàn đầy đủ phải là : sáu nguyên, mười hai nguyên, mười tám nguyên, hai mươi bốn nguyên, ba mươi nguyên, ba mươi sáu nguyên, bốn mươi hai nguyên và bốn mươi tám nguyên. Đúng ra, số mục bản nguyên đã tiến triển theo lịch trình trên, nhưng dĩ nhiên trường hợp bốn mươi hai nguyên tôi vẫn chưa tìm ra trong văn hiến độc lập. Tóm lại, sự khai triển của Bản Nguyên đã tiến hành theo trình tự trên đó là một sự thật mà theo tôi, từ xưa vẫn chưa có ai đề cập đến một cách rõ ràng. Bởi thế, sau đây tôi sẽ theo thuận tự từ mười hai nguyên đến bốn mươi tám nguyên, dẫn chứng về mặt văn hiến và tìm hiểu sự biến thiên về phần nội dung tư tưởng của nó.

7) Mười Hai Nguyên Trong Kinh A-Sơ Phật-Quốc Với Mười Tám Nguyên.

Trước hết hãy nói đến mười hai nguyên. Mười hai nguyên này đã được nói rất rõ trong kinh Dược Sư Như-Bản Nguyên. Song nói đúng ra mười hai nguyên này do ảnh hưởng tư tưởng Mật Giáo mà phát khởi vào cuối thời kỳ Đại Thừa, cho nên không thể được coi là trực tiếp kế thừa tư tưởng sáu nguyên của Bát-Nhã mà phát khởi. Theo chỗ tôi nghiên cứu, bộ kinh cùng một trào lưu với tiểu phẩm Bát-Nhã, nhưng được thành lập sau tiểu phẩm Bát-Nhã, đã lấy mười hai nguyên (và mười tám nguyên) làm chủ thể mà thuyết minh tư tưởng Bản Nguyên, đó là bộ kinh A -Sơ-Phật-Quốc. Bộ kinh này có hai bản dịch, một do Chi-Lâu-Ca-Sấm dịch và một do Bồ Đề-Lưu -chi, và đại

khái cũng cùng một nội dung: Ở phương Đông có Phật A-Sơ (Aksobhya Bất Động) xuất hiện ở cõi nước Ngài để giáo hóa chúng sinh. Lấy tín ngưỡng này làm nền tảng, chủ ý muốn nói lên các bản Nguyên của đức Phật A-Sơ khi còn là Bồ -Tát, rồi nói kết quả thành tựu của Bản Nguyên ấy là trạng thái Phật-Quốc, rồi nói cả đến tình hình giáo hóa của Phật cho đến trạng huống Phật Niết-Bàn. Từ tín ngưỡng A-Sơ ở quá khứ dẫn Khởi-Tín ngưỡng về Phật Di-Lặc ở tương lai. Mà tín ngưỡng Di-Lặc Phật là đối với Tiểu Thừa; còn tín ngưỡng Phật A-Sơ thì lấy tư tưởng Bát-Nhã làm bối cảnh để thành lập, cho nên về điểm này, có thể nói là thuận Đại Thừa, tín ngưỡng này rất có thể lực. Bản Nguyên của đức Phật này được coi là Ngài đã đối trước Đại Nhật Như-lai ở thời quá khứ mà thệ ước, nhưng kỳ thực thì đó chỉ là cái phương châm tu hành của chính Ngài đã biến thành lời thệ nguyện mà thôi, Theo chỗ tôi nghiên cứu thì Bản Nguyên đó gồm có hai mươi một điều, trong đó được kể là trung tâm thì có mười hai điều. Bốn điều đầu tiên là lời thệ ước dự bị trước khi được mệnh danh là A-Sơ tức Bất Động; năm điều sau cùng sớ nhìn vào văn thể của kinh điển mà nhận xét, thì tựa hồ như phần phụ lục; còn mười hai điều ở khoảng giữa mới chính là những thệ nguyện căn bản. Mười hai điều ấy là:

1. Tất cả công phu tu hành đều hồi hướng đến nhất thiết trí (tức thành Phật).
2. Hết thầy lời nói đều tương ứng với niệm Phật.
3. Đòi đòi được xuất gia.
4. Xuất gia lại tu theo mười hai hạnh đầu đà.

5. Thành tựu bốn trí vô ngại.
6. Nghiêm giữ ba uy nghi: đi, đứng, ngồi.
7. Không phạm những tội căn bản.
8. Đối với đàn bà mà nói pháp không khởi dục niệm.
9. Khi nghe Phật và Bồ-Tát thuyết pháp đều chăm chú.
10. Không nghe những thuyết dị đoan của ngoại đạo.
11. Khi bố thí tài hoặc pháp, đều giữ tâm bình đẳng, không phân biệt, bỉ, thử.
12. Khiến những kẻ phạm tội đều được cứu giúp (Xem kinh Bảo-Tích, Bất-Động-Hội và kinh A-Sơ Phật-Quốc, quyển thượng).

Nhìn vào nội dung của những nguyện này tuy không có vẻ gì liên quan mật thiết với tư tưởng lục nguyện được đề xuất trong Tiểu phẩm Bát-Nhã, có thể nói đó là lục nguyện đã được dự tưởng và gập đôi lên. Không những thế, những điều trên đây chỉ liên quan đến phương pháp tu hành tự kỷ chứ không phải những thệ nguyện kiến tạo quốc độ Phật để khiến chúng sinh vãng sinh quốc độ đó. Hơn nữa, trong kinh cũng có nói đến công đức của quốc độ một cách tích cực, mà nội dung đó rõ ràng là đại biểu cho tư tưởng đại nguyện giữa khoảng từ Tiểu phẩm Bát-Nhã đến tư tưởng ba mươi nguyện của Đại phẩm Bát-Nhã. Tóm lại, có thuyết cho rằng, kinh A-Sơ Phật-Quốc là sản phẩm giữa khoảng từ Tiểu phẩm Bát-Nhã đến Đại phẩm Bát-Nhã, do đó mỗi liên quan có tính cách lịch sử giữa khoảng lục

Nguyện trước và mười hai nguyện bây giờ cũng rất mật thiết.

Như vậy, cái quan niệm tích cực về tịnh độ đó như thế nào? Đây là một vấn đề rất thích thú, vì ở đây chúng ta có thể nhìn thấy cái mô hình của thuyết mười tám nguyện. Dĩ nhiên, trong kinh đã không nói rõ là mười tám, mà cũng không gọi là Bản Nguyện, nhưng theo tôi, đặc tướng tịnh độ của kinh A-Sơ có thể thu vào mười tám điều, và những điều này, về sau, trong các kinh điển, bất luận là phương diện nào, đều nói là Bản Nguyện và xét theo phương diện này, ta có thể nói nó nghiêm nhiên là kết quả của Bản Nguyện của Phật A-Sơ trong thời đại tu nhân.

Nay hãy thử kể những con số của nó như sau:

1. Trong quốc độ của A-Sơ Như-lai không có ba đường dữ.
2. Tất cả mọi người đều tu việc thiện.
3. Cõi đất bằng phẳng.
4. Đất mềm như nhung tơ.
5. Không có ba thứ bệnh phong, hàn và khí.
6. Nhân dân không có sắc xấu và hôi thối.
7. Ít dâm, nộ, si.
8. Trong nước không có lao ngục.
9. Không có tà thuyết dị giáo.
10. Cây cối hoa quả xanh tốt, dân chúng lấy cây cỏ đó làm áo mặc.
11. Áo mặc của dân chúng đều có mùi hương.

12. Cơm ăn tự nhiên xuất hiện.
13. Nhà ở đều bằng đồ thất bảo.
14. Nước tắm công đức đầy đầy trong ao.
15. Đàn bà cực kỳ trinh khiết.
16. Giường nằm cũng toàn bằng đồ thất bảo.
17. Thức ăn uống hơn hẳn ở cõi Trời và cõi người.
18. Trong nước không có danh hiệu vua mà vua được gọi là Pháp Vương (kinh A-Sơ

Phật Quốc, quyển thượng, A-Sơ-Phật-Sái-Thiện-Khoái phẩm thứ hai).

Nếu so sánh 18 nguyện này với 12 nguyện trên, ta thấy 12 nguyện lấy chủ nghĩa xuất gia làm trung tâm, nhưng 18 nguyện này hiển nhiên là đề cao lý tưởng tại gia: đó là điểm bất đồng lớn (nên chú ý là ở đây đã có chịu ảnh hưởng của tư tưởng Di Lạc Tịnh Độ).

Sự quan hệ giữa 12 nguyện và 18 nguyện được đặt thành vấn đề và để tiện cho sự khảo sát. Ta có thể gọi 12 nguyện là tự hành nguyện và 18 nguyện là tịnh độ nguyện. Nói theo tính chất thì một bên là nhân hạnh, một bên là kết quả của nhân hạnh, cho nên cả hai phái tương hợp mới có thể trở thành thể hệ Bản Nguyện hoàn toàn. Nhưng có điều ta cần muốn biết là: số 12 và 18 đã được thành lập cùng một lúc hay đã phải trải qua một quá trình khai triển lịch sử rồi sau mới được kết hợp mà thành? Về vấn đề này tôi sẽ đem ra để khảo sát dưới đây.

Thoạt tiên, Bản Nguyện A-Sơ lấy 12 làm chủ thể, sau A-Sơ biến hình mà Dược Sư được thành lập thì Bản

Nguyện đó mới được xác định là 12. Song về tính chất, nếu chỉ có 12 nguyện trước thì sẽ thiếu hẳn cái đồ án Tịnh-độ, như thế chưa hoàn toàn, cho nên, đồng thời với 12 nguyện tất phải thành lập Bản Nguyện kiến thiết Tịnh độ. Mà bộ phận này, kế thừa tư tưởng Di Lạc hạ sinh và hình thức quốc độ lý tưởng được thực hiện, hơn nữa, như đã nói ở trên, xuất phát từ quan niệm tích cực của Tiểu phẩm Bát-Nhã, lần lượt khai triển, cuối cùng về số mục, đã vượt quá 12 nguyện chủ thể mà tiến tới 18. Như vậy, số 18 đã thành hình thức nhất định và được truyền đến ngày nay là kinh A-Sơ. Tính ngưỡng A-Sơ quyết không phải bắt đầu từ kinh A-Sơ Phật Quốc, mà về phương diện tín ngưỡng đã có rất sớm, và trải qua nhiều giai đoạn biến thiên mới truyền đến nay. Bởi thế, theo tôi, Tịnh Độ nguyện, nếu khảo sát về phần nội dung, tuy cũng bắt đầu một lúc với 12 nguyện, nhưng nếu đặc biệt kết hợp nó với đặc tướng 18 thì số đã được thêm vào 12 sau một giai đoạn triển khai của lịch sử.

8) Kinh Vô Lượng Thanh Tịnh Bình Đẳng Giác Với Thuyết 24 Nguyện.

Trong kinh A-Sơ Phật Quốc, ta đã thấy thuyết 12 nguyện và thuyết 18 nguyện, giờ đến thuyết 24 nguyện ta cũng nên tìm hiểu. Thuyết này, trên văn hiển, hiển nhiên đã được ghi rõ là số Bản Nguyện: đó tức là Bản Nguyện của Bồ-Tát Pháp Tạng (Dharmakara-danh hiệu Bồ-Tát của Phật A -Di-Đà) được nói trong kinh Vô Lượng Thọ tại thời kỳ đầu. Kinh Vô Lượng Thanh Tịnh Bình Đẳng Giác do Chi Lô Ca sám (147-186 sau T.L) là những văn kiện đại biểu cho Bản Nguyện này (Bản của Chi Lô được gọi là Hán

Dịch, bản của Chi Khiêm được gọi là Ngô-Dịch). Về nguồn gốc tư tưởng Phật Di Đà tuy có nhiều thuyết khác nhau, nhưng bất luận thuyết nào đi nữa, so với tư tưởng A-Sơ, tư tưởng Di Đà vẫn phát khởi sau, và không những đã được khích động bởi tư tưởng A-Sơ mà chính còn vì đối kháng tư tưởng đó mà tư tưởng Di-Đà được phát khởi. Chẳng hạn, đem thế giới Cực Lạc của Phật Di Đà đặt ở phương Tây chính là có ý muốn đối chọi lại với quốc độ ở phương Đông của Phật A-Sơ. Giữa hai tín ngưỡng này tôi cho rằng đã có sự quan hệ mật thiết. Do đó, ta có thể nói, 24 nguyện Di Đà chẳng qua chỉ là sự tu chính, tăng bổ của 18 nguyện A-Sơ mà thôi.

Bây giờ hãy kể đến 24 nguyện trong kinh Bình Đẳng Giác như sau:

1. Trong cõi nước không có ba đường dữ (giống với nguyện thứ nhất trong Tịnh độ nguyện A-Sơ).
2. Từ quốc độ của ta không còn lui trở lại ba ngã ác nữa.
3. Nhân dân đều một sắc vàng (giống với nguyện thứ sáu không có màu sắc xấu xí hôi thối trong A-Sơ).
4. Không có sự khu biệt cõi trời hay cõi người.
5. Nhân dân trong nước đều có túc mệnh thông.
6. Có thiên nhãn thông.
7. Có tha tâm trí.
8. Đều bay đi tự tại.
9. Có thiên nhĩ thông.
10. Dân chúng không có ái dục (A-Sơ nguyện thứ 7).

11. Tất cả nhân dân cuối cùng đều được Niết-Bàn.
12. Có vô số đệ tử và La Hán.
13. Chính mình có vô lượng ánh sáng.
14. Thọ mệnh cũng vô lượng.
15. Dân chúng trong nước cũng sống lâu vô lượng.
16. Nhân dân trong nước không có tâm ác (A-Sơ nguyên thứ hai).
17. Tiếng tăm của ta lừng lẫy khắp mười phương, và hết thảy chúng sinh đều nguyện sinh sang cõi nước của ta.
18. Nếu chúng sinh nào lấy tâm thanh tịnh niệm danh hiệu của ta, thì ta và đệ tử ta đều đến đón rước.
19. Tuy là kẻ ác, nhưng nếu được nghe thấy danh hiệu của ta mà ăn năn hối cải thì cũng được sinh sang cõi ta.
20. Tất cả các Bồ-Tát trong quốc độ ta đều là ngôi nhất sinh bổ xứ (những người có tư cách thành Phật ở kiếp tới).
21. Nhân dân trong nước đều có đủ 32 tướng.
22. Những tư liệu để cúng dường chư Phật đều tự tại, đầy đủ.
23. Ăn uống cũng tự tại (A-Sơ, nguyên 12).
24. Tất cả các Bồ-Tát trong quốc độ ta đều tu hành và thuyết pháp như Phật (Phật tuyệt Thanh Tịnh Bình Đẳng Giác Kinh Đệ Nhất, Địa Bát).

Nếu so sánh với 18 nguyện trước, thì trong 24 nguyện này, xét về mặt biểu hiện, tuy chỉ có năm hay sáu nguyện là giống nhau, nhưng về mặt tinh thần tổng quát thì vô cùng

tương đồng. Không những thế, thuyết 24 nguyện do Chi Khiêm dịch đại thể tuy cũng giống với thuyết 24 nguyện trong kinh Bình Đăng Giác, nhưng trong đó cũng có chỗ bất đồng, và cái gọi là Quốc độ thanh tịnh nguyện (A-Sơ thứ ba, thứ 4), con gái biến sinh thành con trai (phát xuất từ nguyện thứ 14 của A-Sơ) cũng có. Sự thật sau đây càng làm sáng tỏ hơn mối liên lạc giữa 18 nguyện A-Sơ và 24 nguyện Di Đà: 24 nguyện Di Đà đã dựa theo 18 nguyện A-Sơ mà được thành lập. Nhưng điểm bất đồng giữa hai thuyết đó là: quốc độ của Phật A-Sơ có tính cách đạo đức và văn hóa, còn thế giới Cực Lạc của Phật Di Đà thì lại thêm màu sắc nghệ thuật và tôn giáo; quốc độ của Phật A-Sơ có tính cách hiện thực, còn thế giới Cực Lạc đã hoàn toàn được lý tưởng hóa. Và chính điểm này cho ta thấy cái ý muốn lập Phật Di Đà siêu việt hẳn Phật A-Sơ, Cũng do đó mà tư tưởng Di Đà càng ngày càng hưng khởi, còn tư tưởng A-Sơ thì cứ giảm sút lần lần, cho đến cuối cùng không còn cách nào phục hưng được, nên người ta phải lấy cái biến hình của A-Sơ mà dựng nên Dược Sư để điều hòa với tín ngưỡng Di Đà mong làm sống lại tư tưởng A-Sơ.

9) Thuyết Ba Mười Nguyện Của Đại Phẩm Bát-Nhã.

Như vậy, tín ngưỡng Di Đà tuy muốn chỉ dương tín ngưỡng A-Sơ, nhưng sự tiến triển của tư tưởng Bản Nguyện A Di Đà hiển nhiên là tha lực: một cuộc vận động duy trì Bản Nguyện tự lực của A-Sơ, đồng thời lại muốn siêu việt hẳn 24 nguyện Di Đà: đó là tư tưởng Bản Nguyện được biểu hiện trong kinh Đại phẩm Bát-Nhã (Đại Bát-Nhã

kinh, phần thứ 2-25 nghìn Tụng Phóng Quang Bát-Nhã Quang Tán Bát-Nhã-La Thập dịch 27 quyển, bản Ma Ha Bát-Nhã v.v...). Chắc chắn rằng Đại phẩm Bát-Nhã là kinh điển đã được tăng bổ và mở rộng từ tiểu phẩm Đại Thừa, và đến đây, tư tưởng A-Sơ, tư tưởng Di Đà đã đều đặt thành nền tảng cho Đại Thừa. Nhưng trong khi đặc biệt vẫn duy trì mối quan hệ mật thiết với tư tưởng A-Sơ, Đại phẩm Bát-Nhã lại cũng cố cho mình một địa vị ưu việt và muốn vượt lên trên thuyết 24 nguyện nên mới dành một phẩm đặc biệt nói về Bản Nguyện, đó là Mộng Hành Phẩm thứ 58 (do La Thập dịch) trong Đại phẩm Bát-Nhã. Cứ theo thể văn trong kinh mà nhận xét thì phẩm Mộng Hành này đã khai thác phần nội dung của phẩm Thâm Thâm Nghĩa trong Tiểu phẩm Bát-Nhã để trở thành một phẩm độc lập. Nghĩa là, để thích ứng với Lục-Ba-La-Mật, Tiểu phẩm Bát-Nhã đã thành lập sáu nguyện, đến Đại phẩm Bát-Nhã đại khái cũng theo y như thế, nhưng đồng thời lại thêm vào 24 nguyện mà thành 30 nguyện để làm Bản Nguyện kiến tạo Tịnh Độ của các vị Bồ-Tát. Và sau đây là nội dung của 30 nguyện:

1. Nguyện trong nước có đầy đủ y thực và các vật cần thiết khác của đời sống (A-Sơ thứ 10, 12; Di Đà 23).

2. Nguyện trong nước không có ai mắc bệnh tật mà toàn những người khỏe mạnh (A-Sơ 5).

3. Nguyện nhân dân trong nước thương yêu và giúp đỡ nhau như cha con, anh em.

4. Nguyện nhân dân tinh tiến tu tam Thừa để được giải thoát.

5. Nguyên mọi người đều thống nhất tinh thần mà an trụ nơi chính niệm.

6. Nguyên không có những kẻ tà kiến mà tất cả đều an trụ nơi chính kiến (A-Sơ 9)-(Sáu nguyên trên đây là thích ứng với sáu độ (Lục Ba-La-Mật), trên đại thể, cũng giống với sáu nguyên của Tiểu phẩm Bát-Nhã).

7. Nguyên tất cả chúng sinh đều được chánh định và trụ nơi Niết-Bàn (Di Đà 11).

8. Nguyên không có ngã ác (A-Sơ 1; Di Đà 1).

9. Nguyên đất nước đều thanh tịnh (A-Sơ 3; Di Đà 3 bản của Chi Khiêm).

10. Nguyên đất toàn bằng vàng.

11. Nguyên không có tâm ái dục và luyến trước (A-Sơ 7, Di Đà 10).

12. Nguyên không có sự phân biệt bốn giai cấp.

13. Nguyên không có sự đối xử phân biệt thượng, trung, hạ giữa chúng sinh (hai nguyên này hợp thành nguyên thứ 4 trong Di Đà?).

14. Nguyên giữa chúng sinh không có sự sai khác về sắc tướng (A-Sơ 6; Di Đà 3).

15. Nguyên chỉ có Pháp Vương chứ không có danh hiệu vua chúa (A-Sơ 18).

16. Nguyên không có ngũ thú hay lục thú.

17. Nguyên tất cả đều hóa sinh chứ không có bốn loài sinh khác nhau.

18. Nguyên nhân dân trong nước đều được năm thân thông (A-Sơ 5-9).

19. Nguyên trong nước không còn cái nạn đại, tiểu tiện.

20. Nguyên nhân dân có ánh sáng vô lượng (Di Đà 13).

21. Nguyên không có cái tên gọi ngày, tháng, năm (Di Đà 15).

22. Nguyên sống lâu vô lượng (Di Đà 14, 15).

23. Nguyên tất cả đều có đủ 32 tướng (Di Đà 21).

24. Nguyên lấy việc vun trồng thiện căn cúng dường chư Phật.

25. Nguyên không có ba độc, bốn bệnh.

26. Nguyên không có hai thừa, tất cả đều quy về một Đại Thừa (Di Đà 24?).

27. Nguyên trong nước không có những kẻ tăng thượng mạn.

28. Nguyên ánh sáng vô lượng, thọ mệnh vô lượng, số đệ tử vô lượng (Di Đà 12-14).

29. Nguyên quốc độ lớn hợp thành vô số Phật độ.

30. Nguyên chúng sinh đều hiểu rằng, tuy ở trong sinh tử nhưng thật không sinh mà cũng không giải thoát (Kinh Bát-Nhã, quyển thứ 17, La Thập dịch, Đại Chí Tạng 8, 347 trang 9. Phóng Quang Bát-Nhã, quyển 13, Đại Chính Tạng 8, trang 92. Kinh Đại Phẩm Bát-Nhã, phần đầu, Phẩm Nguyên Hành cũng có 30 nguyện này).

Nếu so sánh và đối chiếu với 18 nguyên A-Sơ và 24 nguyên Di Đà, ta sẽ thấy trong số 30 nguyên trên đây, có 5 nguyên giống với A-Sơ và Di Đà, có 12 giống với 24 nguyên Di Đà và ba giống với 18 nguyên A-Sơ: đó là đại ước những điểm mà thuyết 30 nguyên đã khai thác và lợi dụng. Mà trong đó thuyết 24 nguyên được khai thác nhiều nhất, cho nên, về điểm này, ta có thể nói chắc rằng, 30 nguyên trên đây là những Bản Nguyên đã trực tiếp phát triển từ thuyết 24 nguyên.

Nhưng nếu xét ở một phương diện khác, thì nguyên “Không danh hiệu vua chúa” chỉ lợi dụng Bản Nguyên A-Sơ thôi, rồi sau hoàn toàn cất bỏ Bản Nguyên có tính cách tha lực chủ nghĩa của thuyết 24 nguyên. Nhận xét theo điểm này, ta thấy 30 nguyên của Đại phẩm là sản vật tư tưởng, như trên đã nói, muốn đứng trên lập trường Bát-Nhã mà kiến tạo phương diện Diệu-Hữu để vượt lên trên thuyết 24 nguyên. Nhất là nguyên thứ 30 đề cao tư tưởng đạt quan “Sinh tử nhất như” Đã cho ta thấy rõ dấu hiệu đó.

10. Thuyết Ba Mươi Sáu Nguyên Của Kinh Vô Lượng Thọ Trang Nghiêm.

Với thuyết Ba mươi nguyên, Đại phẩm Bát-Nhã muốn siêu việt thuyết 24 nguyên trung tâm Di Đà. Giờ đây, tiến tới một bước nữa, lại có thuyết muốn siêu việt thuyết 30 nguyên, và nếu muốn biết thuyết này ra sao, ta không thể không đề cập đến phương diện tín ngưỡng Di Đà. Trên văn tự, thích ứng với nhu cầu mà biểu hiện là thuyết 36 Nguyên của kinh Vô Lượng Thọ Trang Nghiêm (ba quyển, do Pháp Hiền dịch).

Bộ kinh này được dịch ra chữ Hán vào thời Tống (982-1001) và nếu cứ theo niên đại này mà nhận xét, thì tuy nó ra đời sau thuyết 48 Nguyên (kinh Phật-Thuyết-Vô-Lượng-Thọ, do Khương Tăng Khải dịch vào đời Ngụy, và Vô Lượng Thọ Như-lai- hội trong kinh Đại Bảo Tích, do Bồ Đề Lưu Chi dịch vào đời Đường), nhưng nếu căn cứ vào tính chất số mục Bản Nguyên mà nhận xét, thì kinh này nhất định đã được thành lập trước thuyết 48 Nguyên, mãi về sau, khi phong trào dịch thuật phát đạt, người ta mới chú ý đến và đem dịch ra chữ Hán đó thôi. Nếu so với thuyết 24 Nguyên thì thuyết 36 Nguyên này hơn những 12 Nguyên, nhưng đó không phải do số 24 mà tăng vọt lên 36, mà chính nó là sản phẩm từ 30 Nguyên của Đại phẩm Bát-Nhã rồi tiến đến 36 vậy. Cứ chiếu theo lịch trình tiến triển của số mục bản nguyên trong những thuyết đã nói trên ta sẽ thấy đó là một sự thật.

Vậy thì, trong thuyết 36 Nguyên này, những Nguyên nào mới được thêm vào? Vấn đề này, nếu cứ theo như thủ tục trên kia, nghĩa là kể hết ra để mà so sánh, đối chiếu thì sợ phiền phức quá, nên ở đây tôi sẽ chỉ đề cập một cách khái quát đến kết luận của thuyết này như sau:

Về hình thức, thuyết này muốn siêu việt thuyết 30 Nguyên của Đại Phẩm Bát-Nhã, nhưng về nội dung thì lại không thể trút bỏ hẳn được cái hình tích Bát-Nhã.

Nếu cứ theo đúng lịch trình tiến triển của số mục Bản Nguyên như trên thì sau thuyết 36 Nguyên, tất phải đến thuyết 42 Nguyên, nhưng như trên tôi đã nói qua, tôi vẫn

chưa phát hiện được kinh 42 Nguyên: đó là điều rất đáng tiếc.

11. Thuyết 48 Nguyên Của Kinh Đại Vô Lượng Thọ.

Như vậy là thuyết Bản Nguyên đã lần lượt tiến đến con số 48 Bản Nguyên Di Đà được truyền đến nay là hình thức hoàn chỉnh nhất. Về văn hiển, thuyết này được biểu hiện trong các kinh Đại Vô Lượng Thọ (nói tắt là Đại Kinh, bản dịch của Khương Tăng Khải, đời Ngụy) và kinh Đại Bảo Tích, bản dịch của Lưu Chí đời Đường). Đại Kinh được dịch vào thế kỷ thứ tám (693-713). Song Đại Kinh, tại Trung Quốc, có rất nhiều dấu hiệu rõ ràng được thêm thắt vào, cho nên đại khái chỉ có Bảo Tích Kinh bản mới thật đại biểu cho nguyên điển Phạm Văn. Nhưng thuyết 48 Nguyên, về hình thức cũng như nội dung, trừ một vài điểm nhỏ, còn ngoài ra, cả hai bộ kinh này đều nhất trí. Do đó, để tiện cho việc khảo sát, ở đây, tôi sẽ căn cứ theo kinh Vô Lượng Thọ do Khương Tăng Khải dịch, rồi tham chiếu cả bản dịch đời Đường và luôn cả nguyên điển Phạm Văn mà nhận xét thuyết 48 Nguyên.

Cái đặc trưng của thuyết 48 Nguyên ở chỗ nào? Vấn đề này, trước hết phải tìm trong thuyết 48 Nguyên, Trên đại thể, thuyết 48 Nguyên tuy giống với thuyết 28 Nguyên trong kinh Bình Đăng Giác, nhưng nó đã phát huy một đặc chất rõ rệt nhất, đó là tư tưởng “mười niệm vãng sinh”. Theo toàn văn được dịch từ tiếng Phạn là:

“Nếu sau khi ta thành tựu được Bồ Đề, chúng sinh trong Vô Lượng, vô số Phật độ nghe danh hiệu của ta, muốn sinh sang cõi nước ta, phát nhất tâm niệm (citta),

trông mọi thiện căn, hồi hướng vãng sinh, cho đến phát mười niệm tương tục (dasabhiscitta utpadraivarltaih) mà không được sinh sang cõi nước ta thì ta nhất định sẽ không chúng ngời Vô Thượng Chính Đẳng Giác. Chỉ trừ những chúng sinh tạo nghiệp vô gián và những kẻ phi báng Chính Pháp (Nguyên điển Phạm ngữ nguyện 19, bản dịch đời Ngụy, nguyện 18 và 20; bản dịch đời Đường, nguyện 18)”.

Việc niệm danh hiệu Phật Di Đà mà có thể được vãng sinh thì tuy ở thời kỳ 24 nguyện cũng đã được biểu hiện, nhưng ở đây, đề cao đạo tha lực dễ thành mà tiến đến điểm duy chỉ nhờ “mười niệm tương tục” cũng có thể được vãng sinh thì đó là một đặc trưng của thuyết 48 Nguyện. Nhất là bản dịch đời Ngụy, Nguyện 18 nói: “Dốc lòng tín nhạo, muốn sinh sanh nước ta, cho đến mười niệm v.v...” đã đề cao sự chuyên niệm chính là nhân để vãng sinh tịnh độ. Nhưng sự phiên dịch này có đúng với nguyên điển Phạm ngữ không? Về vấn đề này, giữa các học giả tuy có những ý kiến bất đồng, nhưng bất luận thế nào đi nữa cũng đều thừa nhận rằng nguyên điển Phạm ngữ và các bản dịch đời Ngụy, Đường đều có đoạn “mười niệm” cả. Do đó, cơ sở của Bản Nguyện tha lực, trong Tịnh Độ giáo là rất trọng yếu. Nhưng cái chướng ngại cho Bản Nguyện này là ở những điểm trừ những kẻ tạo nghiệp Vô gián (chúng sinh phạm tội Ngũ nghịch) và những kẻ phi báng Chánh pháp, vì đây là một sự hạn chế trong sự vãng sinh. Mà điều này trong thuyết 24 Nguyện cũng như thuyết 36 Nguyện đều không có, không những không có mà còn như ngược lại nữa. Chẳng hạn, thuyết 24 Nguyện nói “Tuy kiếp trước tạo nghiệp ác, nhưng nếu như kẻ tạo ác sám hối niệm Phật

cũng được vãng sinh” (bản dịch của Ca Sám Nguyên 19, bản dịch của Chi Khiêm Nguyên 5). Như vậy, đứng trên lập trường thuần túy tha lực mà nói thì đây là một khuyết điểm lớn của thuyết 48 Nguyên.

Sau đây là những số nguyên của thuyết 48 Nguyên căn cứ theo các bản dịch đời Ngụy và Đường; nhưng từ nguyên thứ nhất đến thứ 25 tuy có khác nhau chút ít, nhưng trên đại thể thì giống với 24 Nguyên trong kinh Bình Đẳng Giác, bởi vậy ở đây tôi chỉ kể từ nguyên thứ 26 trở đi:

26. Nguyên nhân dân trong nước đều có thân hình của Na-La-Diên. (Thuyết 36 Nguyên, bản dịch của Pháp Hiền, đời Tống, nguyên thứ 22).

27. Nguyên cõi nước hình sắc rất trang nghiêm.

28. Bất luận người nào cũng đều được thấy cây Bồ Đề lớn.

29. Nguyên nhân dân trong nước đều có bốn trí vô ngại, thuyết pháp tự do (Ngô dịch 18, Tống dịch 23).

30. Nguyên nhân dân trong nước đều có vô hạn trí tuệ và biện tài.

31. Nguyên cõi nước bằng phẳng trong ánh sáng như gương (Ngô dịch 3, Tống dịch 25).

32. Nguyên trong nước đầy dẫy hương thơm vi diệu (Tống dịch 24).

33. Nguyên nhờ sức quang minh của Phật, thân tâm của dân chúng khắp các quốc độ đều nhu hòa (Tống dịch 26).

34. Nguyên nhờ nghe danh hiệu Phật, bắt luận người nào cũng được ly sinh và tổng trì.

35. Nguyên nhờ nghe danh hiệu mà chuyển được thân nữ nhân thành nam tử (Tổng dịch 27).

36. Nguyên nhờ nghe danh hiệu mà nhân dân tu tập phạm hạnh và cuối cùng đều thành Phật (Tổng dịch 28).

37. Nguyên nghe danh hiệu, tu hạnh BỒ-TÁT, tất cả đều kính người, trời (Tổng dịch 29).

38. Nguyên y thực của nhân dân trong nước đều tự nhiên có (Tổng dịch 30).

39. Nguyên những người sinh vào cõi nước của ta thân tâm thanh tịnh và vui vẻ như những người giải thoát (Tổng dịch 31).

40. Nguyên nhân dân trong cõi nước ta, trong khi ngồi dưới hàng cây báu, được thấy vô số Phật độ khác.

41. Nguyên dân chúng trong nước tất cả đều đầy đủ các căn.

42. Nguyên chúng sinh ở các cõi khác, nghe danh hiệu ta được Tam Muội Thiện phân biệt (Suvibhaktavatisamadhi), thấy tất cả chư Phật trong mười phương (Tổng dịch 32).

43. Nguyên chúng sinh ở các cõi khác, nghe danh hiệu của ta đều được sinh vào những nhà tôn quý đời đời.

44. Nguyên chúng sinh các cõi khác, nghe danh hiệu ta đều có thể nỗ lực tu hành và hoan hỷ nhất trí (Tổng dịch 33).

45. Nguyên người nào nghe danh hiệu ta sẽ được Tam Muội Phổ Chí (samantanugatasamadhi), chỉ trong khoảnh khắc có thể cúng dường chư Phật ở mười phương (Tống dịch 34).

46. Nguyên chúng sinh trong cõi nước ta đều tùy ý muốn được nghe pháp (Tống dịch 34).

47. Nguyên người nào nghe danh hiệu ta, bất luận ở cõi ta hay cõi khác, đều được ngôi vị bất thoái chuyển (Tống dịch 36).

48. Nguyên người nghe danh hiệu ta, đều được vô-thượng pháp-nhãn, đạt đến chân lý Tam Bảo (Tống dịch 36). (Xin xem kinh Phật Thuyết Vô Lượng Thọ, bản Phạm ngữ của Nam Điều và các bản Hán dịch, Đại Tạng quyển 12).

Nhìn vào số mục trên, ta thấy trong 48 Nguyên thì 24 Nguyên sau đại khái đã phát triển từ thuyết 36 Nguyên, nhưng hơn thuyết 36 Nguyên ở chỗ đề cao công đức trì niệm danh hiệu của Phật để khuyến khích chúng sinh ở các cõi khác, và nói rõ sự hoàn bị của Tịnh Độ về mặt văn hóa: đó là đặc trưng của thuyết 48 Nguyên.

Tóm lại, đến thuyết 48 Nguyên, một mặt quyết định cơ sở cho Bản Nguyên tha lực, đồng thời, mặt khác triệt để nỗ lực vào việc lý tưởng hóa Tịnh Độ. Hơn nữa, đối với chúng sinh ở các cõi khác nói rõ công đức trì niệm danh hiệu Phật: đó là đặc chất lớn của thuyết này. Cũng vì thế mà, trên văn hiến, thuyết 48 Nguyên này đã chiếm địa vị tối thượng trong các thuyết Bản Nguyên. Về sau, tuy có đề xướng thuyết 500 Nguyên của Thích-Ca, song cuối cùng

cũng vẫn không dịch lại được thể lục của thuyết 48 Nguyên.

12. Kết luận về số mục Bản Nguyên.

Trở lên ta đã thấy nguồn gốc chủ yếu của tư tưởng bản Nguyên và sự khai triển theo thứ tự của nó, nhưng theo văn hiến Bản Nguyên trong Phật Giáo, ta quyết chưa thể biết hết được. Ngoài những trào lưu kể trên còn có rất nhiều thuyết Bản Nguyên khác nữa, hoặc là bàng hệ hay là hậu kế của những trào lưu đó, như: Bản Nguyên Di Lạc, Bản Nguyên văn Thù, Phổ Hiền, bản Nguyên Quan Âm, Dược Sư, v.v... chính là thuộc về loại này. Nhất là kinh Văn Thù Sư Lợi Phật Độ Nghiêm Tịnh (hai quyển, do Trúc Pháp Hộ dịch), dự tưởng Bản Nguyên A-Sơ và Di Đà, tuy không thành công mấy, nhưng mục đích là muốn vượt hẳn A-Sơ và Di Đà. Ngoài ra, kinh Bi Hoa, theo một ý nghĩa nào đó, có thể cho là Bản Nguyên Tùng Thư, đối với mối quan hệ của tư tưởng Bản Nguyên, đã sưu tập tất cả những Bản Nguyên từ trước để mong điều hòa. Do đó, 500 Bản Nguyên của Thích-Ca cũng được ghi vào kinh này (500 Bản Nguyên Thích-Ca đại khái muốn phỏng theo 500 chủ đề trong kinh Bản Sinh mà thành lập thuyết Bản Nguyên). Nếu muốn nghiên cứu một cách cặn kẽ tư tưởng Bản Nguyên, ta đọc tất cả các văn hiến để tìm hiểu mối tương quan của nó, nhưng theo chỗ tôi nghiên cứu, tất cả các kinh văn có liên quan đến tư tưởng này, về khí phách cũng như về quy định số mục, bất luận thuộc trào lưu nào, đều không có được tinh thần nhất quán, đó là một sự thật. Sau đây xin

tóm tắt sự nghiên cứu về tư tưởng Bản Nguyên và sự triển khai của nó trong mấy điểm.

1. Tư tưởng Bản Nguyên tuy đến thời kỳ Đại Thừa mới thật sự phát triển mạnh nhưng nó đã bắt nguồn và nảy nở từ thời kỳ Phật Giáo Nguyên thủy, và đặc biệt có liên quan rất mật thiết với Bản Sinh Đàm.

2. Khai triển từ tư tưởng Lục Ba Mật trong Bản Sinh Đàm rồi đề thích ứng với Lục Ba La Mật mà phát khởi tư tưởng Lục Nguyên.

3. Lấy tư tưởng Lục Nguyên làm nguyên hình, Bát-Nhã Giáo hệ thay nhau triển khai số mục Bản Nguyên, cứ mỗi lần triển khai lại thêm lên sáu nguyên, cho đến cuối cùng đã đạt đến con số tột đỉnh là 48 Nguyên của Tịnh Độ Giáo hệ.

4. Xét về nội dung tư tưởng, lúc đầu tuy không phải chỉ lấy tội lỗi hoặc khổ nạn có tính cách tiêu cực làm mục tiêu, nhưng dần dần đã đi đến chỗ tích cực hóa, lấy văn hóa, đạo đức và nghệ thuật làm nội dung Bản Nguyên.

5. Bản Nguyên là cái phương châm hay cái đồ án kiến thiết Tịnh Độ, bởi thế, sự khai triển của tư tưởng Bản Nguyên đáo cùng chẳng qua cũng chỉ là sự phát đạt của quan niệm về một quốc gia lý tưởng của Phật Giáo mà thôi.

Tiết thứ ba:

Ý NGHĨA ĐẠO ĐỨC, VĂN HÓA VÀ TÔN GIÁO TRONG TƯ TƯỞNG BẢN NGUYỆN

1) Nhận Xét Tư Tưởng Bản Nguyên Theo Ba Phương Diện.

Bản Nguyên chủ yếu là lời thề tự mình làm cho mình trở nên hoàn toàn, đồng thời cũng làm cho người khác cũng trở nên hoàn toàn như mình. Nó là cái nguyện vọng muốn thực hiện một xã hội lý tưởng trên toàn thế giới trong hiện tại và cả trong tương lai. Mà những số mục Bản Nguyên, như đã kể trên, chẳng qua cũng chỉ là cái quy định muốn đem thể hiện cái xã hội lý tưởng đó khắp bốn phương, tám hướng mà thôi. Giả sử bảo đây chỉ là một ảo tưởng cũng được đi, nhưng mà nhân loại sống trong thế giới hiện thực đầy khổ đau cũng có lúc mơ ước, mặc dầu chỉ là một ảo tưởng, đến một cảnh giới lý tưởng, và nếu vậy thì đó là cái nguyên động lực làm cho con người phát triển hướng thượng. Nếu thế, ở đây theo một ý nghĩa nào đó, ta có thể tìm thấy trong Bản nguyện một tinh thần chỉ đạo văn hóa tối cao. Một điểm rất thích thú là trong những Bản Nguyên không phải chỉ nói đến quốc độ Phật ở các phương khác xa xôi, mà ngay trong thế giới hiện thực này cũng có nhiều chỗ muốn cải tạo nó thành một thế giới tốt đẹp. Nếu phê phán theo điểm này, thì ngoài lý tưởng tôn giáo ra, ta còn có thể nhận thấy ý nghĩa văn hóa sống động trong các Bản Nguyên.

Tóm lại, trên kia tôi mới chỉ nói qua về lịch sử khai triển của Bản Nguyên chứ về phần nội dung tư tưởng chưa khảo sát được một cách có tổ chức, bởi thế ở đây cần phải đi sâu vào tư tưởng Bản Nguyên. Và để tiện cho việc khảo sát, ta hãy đứng trên ba lập trường đạo đức, văn hóa (theo nghĩa hẹp) và tôn giáo mà nhận xét. Cuối cùng, ta phải giải thích ý nghĩa tư tưởng Bản Nguyên như thế nào cho quán thông tinh thần Phật Giáo và phù hợp với những lập trường phổ biến để có thể đi đến kết luận.

2) Nhận xét theo phương diện Đạo Đức:

Ở đây không phải tôi đề cập đến sự quan hệ căn bản giữa tôn giáo và đạo đức. Phật Giáo, ngay từ đầu, đã là một tôn giáo mà sắc thái luân lý sâu đậm, điều đó tưởng không cần nhắc lại người ta mới hiểu. Các học giả Tây Phương có người dịch thuật ngữ “Chuyển Pháp Luân” (Dhammacakka Pavattana- cuộc thuyết pháp đầu tiên của đức Phật) ra tiếng Anh là “Sự kiến thiết Vương Quốc Chính Pháp”. Cách dịch này, ở nhiều điểm rất có ý vị. Trên thực tế, đức Phật chính là một vị Pháp Vương muốn xây dựng một Vương Quốc Chính Pháp. Đưa cái lý tưởng Vương Quốc Chính Pháp đó đến cực độ mà phác họa nó thành cụ thể chính là thuyết Tịnh Độ. Tịnh Độ tuy có nhiều đặc tướng, nhưng cái đặc tướng hiển trứ nhất là sự hoàn bị trật tự đạo đức. Điều này cứ nhìn ngay vào danh hiệu của các vị lập Bản Nguyên cũng đủ rõ. Tiên thân của Phật Di Đà được mệnh danh là Dharma-akara, nếu dịch theo nghĩa đen là Thụ Pháp (truyền trao giáo pháp) còn theo ý nghĩa dịch bóng là Pháp Tạng hoặc là Tác Pháp; rồi như A-Sơ (Aksodhya) dịch là

Bất Động; Di Lạc (Maitreya) dịch là Từ Bi v.v... tất cả những ý nghĩa trên đây đều lấy trật tự hoặc tình thái đạo đức để biểu dương Bản Nguyên của các vị lập thế nguyên. Hơn nữa, nếu nhìn vào phần nội dung của Bản Nguyên, ta thấy trong bất cứ Bản Nguyên nào cũng vậy đều ám chỉ điểm này: về phương diện tiêu cực, ngăn ngừa mọi việc bất chính, gian ác; về phương diện tích cực, khuyến khích mọi người cùng tiến đến đạo đức. Bởi thế điều kiện tiên quyết của Tịnh Độ là phải thực hiện đạo đức trong xã hội, đó là một sự thật hiển nhiên.

Ở đây, trước hết hãy đứng trên lập trường thống trị để nhận xét. Lý tưởng của Đại Thừa Phật Giáo dĩ nhiên tuy muốn thống nhiếp toàn vũ trụ thành một pháp giới, thế nhưng, cứ nhìn vào nội dung của Bản Nguyên trên kia, ta sẽ thấy Tịnh Độ quyết không phải là duy nhất. Ở phương Tây có thể giới Cực Lạc, ở phương Đông có A-Sơ Phật Quốc, như vậy ta thấy các cõi Tịnh Độ cũng chỉ là tương đối quan hệ rất mật thiết, lấy việc giao thiệp hỗ trợ và bất tuyệt về mặt tôn giáo và đạo đức làm lý tưởng. Điều này ta thấy được ghi chép rất rõ trong các kinh điển nếu ở một cõi Phật này có đại sự xảy ra (như cuộc đại thuyết pháp chẳng hạn) thì các cõi Phật khác đều có phái sứ giả đến để tùy hỷ và tán thán. Nhất là trong 48 Nguyên Di Đà, Nguyên thứ 23 (Phạm ngữ, thứ 21) Nguyên được cúng dường chư Phật ở mười phương; nguyên 40 (Phạm ngữ, thứ 38) nguyên được thấy các cõi Phật ở mười phương; rồi đến Nguyên 42 và 45 (Phạm ngữ thứ 40 và 43) thì nguyên lúc nhập định được thấy và cung kính chư Phật. Trong tất cả các nguyên đó ta thấy đều biểu dương ý nghĩa lấy sự liên

kết quan hệ giữa các cõi Tịnh Độ. Do đó, tuy có những Tịnh Độ đối lập nhau, nhưng nếu xét về tinh thần Bản Nguyên, thì đó chẳng qua chỉ khác biệt về cái gọi là hành chính mà thôi, và tuy có ít nhiều sự bất đồng về đặc sắc văn hóa, nhưng đến mỗi quan hệ hỗ tương thì tuyệt nhiên không có ý nghĩa xung đột nào cả. Về sau Mật Giáo lấy Đại Nhật Như-Lai làm trung tâm, thống nhất các cõi Phật thành một Đại Mạn Đà La (Đại quốc độ): Tây phương Cực Lạc, Đông phương Phật độ: tất cả không ngoài chủng tướng của Mạn Đà la. Chủ trương này thật đã là kết quả của sự quan hệ giữa các cõi Phật đã đạt đến điểm cực độ.

Nhưng bất luận nói cách nào đi nữa hiển nhiên ta thấy về mặt biểu hiện vẫn có những Phật độ đối lập nhau. Như vậy, người thống suất trong những Phật độ đó là ai? Dĩ nhiên, người ấy là một đức Phật đặc định, tức là người đã tạo dựng nên Tịnh Độ đó. Chẳng hạn, Cực Lạc thế giới là Phật Di Đà và nước Diệu-Hỷ là Phật A-Sơ. Mà trong một Tịnh Độ tất chỉ do một đức Phật chi phối chứ quyết không có hai Phật cùng xuất hiện: đó là cái quy định thông lệ của tất cả các cõi Tịnh Độ. Về tinh thần căn bản (tổng nguyên) thì các Tịnh Độ vốn là nhất trí, thế nhưng phải chia ra nhiều là vì mỗi vị Phật đều có những biệt nguyện đặc tịnh theo đó mà kiến thiết Tịnh Độ của mình, và nếu đã có những biệt nguyện khác nhau thì đương nhiên không thể có hai Phật cùng xuất hiện ở một cõi. Đến như vua chúa thế tục cũng không được tham gia vào việc điều khiển Tịnh Độ. Điều này đã được nói rất rõ trong Bản Nguyên A-Sơ (Nguyên 18) và Bản Nguyên Đại Phẩm Bát-Nhã (Nguyên 15): “Nguyên trong cõi nước không có danh hiệu Vương giả mà

chỉ có danh hiệu Pháp Vương”. Mới nhìn qua, kết luận trên đây có vẻ như cực đơn giản, nhưng thật ra, về mặt lịch sử, nó đã trải qua một quá trình khai triển của tư tưởng rất lý thú, cho nên ở đây cần phải nói rõ thêm một chút nữa.

Trước hết hãy nhận xét về phương diện tư tưởng Nhất Phật: Từ Nguyên thủy Phật Giáo đến Tiểu Thừa Phật Giáo tuy thừa nhận có nhiều Phật kế tiếp ra đời, nhưng không thừa nhận sự xuất hiện của hai Phật cùng một lúc, đó là đặc trưng lớn về Phật đà quan. Song đến Đại Thừa, vì những lý do đã nói ở trên, lại thừa nhận có nhiều Phật đồng thời tồn tại và giữa chư Phật có sự giao thiệp hỗ tương. Nhưng ở đây một vấn đề nan giải được đặt ra là: nếu chư Phật Thế Tôn cùng thống lĩnh việc giao hóa trong một quốc độ thì giữa các đức Phật, không nhiều thì ít, cũng có sự bất đồng và như thế sẽ không tránh khỏi xung đột, còn nếu hết thầy chư Phật là đồng nhất thì tại sao lại phải lập nên nhiều Phật? Do đó, cuối cùng đã phải đưa đến kết luận như thế này: như đã nói trên kia, về phương diện tổng nguyện thì chư Phật tuy là nhất trí, nhưng về phương diện biệt nguyện thì mỗi Phật một quốc độ riêng. Ở đây, ứng dụng chủ nghĩa Nhất-Phật của Tiểu Thừa vào việc thành lập chủ nghĩa Đa-Phật thật là một kết quả khổ tâm.

Thứ đến, hãy nhận xét về quá trình bài xích Vương hiệu: từ thời đại A-Dục-Vương (Ashoka), nền chính trị của Ấn Độ thối xưa do các lãnh chúa không chế. Bọn này tuy cũng xưng vương nhưng không bao giờ thực hành Vương đạo, họ chỉ mưu đồ và bảo vệ quyền lợi của chính họ bằng cách áp chế và bóc lột dân chúng, do đó đối với nhà vua,

dân chúng rất sợ hãi và kính tởm. Chính vì lẽ đó mà trong kinh Phật nạn vua được nói đến sau nạn lửa, nạn nước và nạn giặc cướp. Để bổ sung cho điều này, Phật Giáo đề cao cái gọi là Chuyển Luân Thánh Vương. Nghĩa là một vị vua lý tưởng lấy Chính Pháp làm quyền uy, thống nhất thiên hạ trong hoà bình và khiến cho nhân dân phần vinh hạnh phúc. Phật Giáo đã thu dụng lý tưởng đó dưới nhiều hình thức. Trước tiên là từ ngữ:” Chuyển Pháp Luân”, từ ngữ này thật đã phát xuất từ tình hình thống trị của Chuyển Luân Vương. Nghĩa là sứ mệnh hoặc sự tự giác của đức Phật là đem cái lý tưởng Chuyển Luân Vương lấy Chính Pháp thống trị bốn biển ứng dụng vào tinh thân giới. Tư tưởng Pháp Vương trong Tịnh Độ cũng đích thực là cái tinh thân đó được nhân cách hóa. Do đó mà tiêu Vương cũng muốn siêu việt hẳn Luân Vương bằng Bản Nguyên trong nước không có danh hiệu vua chúa. Rồi muốn ứng dụng tinh thần đó ngay trong chính trị thực tế thì ta thấy ở Ấn Độ bắt đầu từ A Dục Vương, rồi đến Trung Quốc và Nhật Bản đã trở thành lý tưởng Đế Vương trong Phật Giáo. Nhất là tại Nhật Bản, như Thượng Cung Pháp Vương Thái Tử muốn lấy tinh thần Đại Thừa Phật Giáo làm nền tảng cho chính trị.

Rồi như Thánh Vũ Đế thời lại muốn lấy tinh thần Vô tận duyên khởi trong Hoa Nghiêm làm giềng mối cho chính trị: đây có thể nói là nỗ lực muốn thực hiện lý tưởng Pháp Vương ngay trên trái đất này!

Thứ nữa, ta hãy xét xem cái trạng thái đạo đức của quốc dân bị chi phối trong cõi Pháp Vương đó ra sao.

Đương nhiên, về mọi phương diện các đoàn thể nhân dân đều hướng đến việc hoàn thành đạo đức tối cao. Đã nói là Pháp Vương thì tất không còn bị khống chế bởi bất cứ một thứ pháp luật nào khác. Tự mình đã là người hoàn toàn, lại khiến cho tất cả mọi người đều trở nên hoàn toàn, do đó nếu đạo đức (tôn giáo) không được hoàn thành thì Tịnh Độ sẽ mất hẳn ý nghĩa tồn tại. Bởi thế, mối quan hệ hỗ trợ giữa dân chúng, ngoài sự sai biệt độc nhất là có người giác ngộ trước, có người giác ngộ sau, ra trước Phật và Pháp thì hoàn toàn được bình đẳng chứ không có những bất công như trên trái đất. Một điều đặc biệt thích thú là có nhiều Bản Nguyên cực lực chủ trương lý tưởng nhân chủng bình đẳng và đã phá giai cấp. Nguyên thứ 6 trong kinh A-Sơ nói: “Nguyên trong cõi nước ta không có ai mang màu sắc xấu xí”; Nguyên thứ 14 trong Đại Phẩm Bát Nhã nói: “Nguyên nhân dân trong nước không có sự bất đồng về sắc tướng”; rồi Nguyên thứ 3 trong Đại Kinh thì nói: “Nguyên cho nhân dân trong nước đều một sắc vàng” v.v...những nguyên trên đây cùng một chủ ý, nghĩa là muốn thủ tiêu chế độ phân biệt chủng tộc để thực hiện lý tưởng nhân chủng bình đẳng trong cõi Tịnh Độ. Lại như nguyên 12 và 13 trong Đại Phẩm Bát Nhã nói không có sự phân biệt bốn giai cấp, không có thượng, trung, hạ sai khác; và nguyên thứ 4 trong Đại Kinh thì nói không có sự sai biệt về cõi trời, cõi người v.v...tất cả Bản Nguyên đó đều mang chung một ý thức, nghĩa là cùng muốn hủy bỏ sự phân biệt giai cấp. Do đó, trong Tịnh Độ nếu không có sự tranh chấp về nhân chủng vàng, trắng, đen thì tất nhiên cũng không còn những cuộc đấu tranh giai cấp, tự nhiên lòng người sẽ dung

hợp, nhất trí, tất cả đều coi nhau như cha mẹ, anh em (Đại Phẩm Nguyên thứ 3), chung sống trong hòa bình, chỉ vui cùng Đạo và sống theo Đạo. Nhất là trong cõi Tịnh Độ cuộc sống rất thư thái vì tất cả đều đã được dự liệu (Nguyên y thực và trụ trạch tự nhiên thành tựu). Thêm vào đó, trong Tịnh Độ chỉ có một vị Pháp Vương chi phối cho nên không có những tà thuyết dị đoan (A-Sơ Nguyên thứ 9), bởi thế không có sự bất ổn về kinh tế và sự chia rẽ về tư tưởng là những cái vốn làm cho nhân tâm ly tán và gây nên nhiều bất công trong xã hội. Còn về vấn đề ngôn ngữ trong những Bản Nguyên trên tuy không cho thấy một quy định đặc biệt nào, nhưng đến thời kỳ Di Lạc ra đời thì lúc đó “chỉ có một thứ ngôn ngữ” mà thôi. Như vậy, dĩ nhiên trong Tịnh Độ sẽ không còn sự phiền phức về vấn đề ngôn ngữ bất đồng.

Những ý niệm trên đây tuy chỉ là không tưởng, nhưng nếu đối chiếu với cuộc sống thực tế của xã hội thời bấy giờ thì ta thấy Ấn Độ thật đã có nhiều chủng tộc nhiều giai cấp (bốn giai cấp) và nhiều ngôn ngữ, Nếu ta khảo sát đến tình trạng phân hóa của xã hội đương thời thì ta sẽ thấy những lý tưởng trên đây của Phật Giáo thật đã có một ý nghĩa phản kháng mãnh liệt và sâu xa.

Nói theo Phật thì cái nguyên động lực tạo thành xã hội lý tưởng trên đây vốn là Bản Nguyên nghiệp lực của đức Phật, nhưng điều ta nên ghi nhớ là dân chúng trong xã hội đó ai cũng nghiêm tòn (Đại phẩm Bát-Nhã Nguyên 27), không có tư dục (Đại phẩm Nguyên 11, A-Sơ Nguyên 7), an trụ nơi chính niệm (Đại phẩm Nguyên 5, 6), thường

hành tinh tiến, tự mình phản tỉnh để làm cho tâm tương ứng với lý tưởng tối cao, tất cả những đức tính ấy, ngoài Bản Nguyên của Phật, cũng là những yếu tố quan trọng để tạo nên một xã hội lý tưởng. Tóm lại, theo một ý nghĩa nào đó thì Tịnh Độ quan của Phật Giáo lấy việc tự giác, thanh tịnh hóa tự kỷ làm cơ sở và điểm xuất phát để cấu tạo.

Tóm lại, nhận xét về phương diện đạo đức thì lý tưởng Tịnh Độ lấy giá trị nhân cách bình đẳng làm nền tảng, kết hợp giữa người giác ngộ trước và người giác ngộ sau cùng với những người chưa giác ngộ, và lấy chính nghĩa, từ bi, tinh tiến làm những yếu tố thông trị. Nếu đứng ở một phương diện mà nói, như thế tuy đã đạt đến trạng thái hoàn toàn, nhưng nếu đứng về phương diện lấy việc hoàn thành vô cùng làm lý tưởng mà nhận xét thì Tịnh Độ làm điều kiện trọng yếu. Và điểm này, theo tôi, là một đặc trưng lớn của Phật Giáo, bởi lẽ trong các Thần độ quan của những giáo phái đương thời tại Ấn Độ đều cho Thần Độ là nơi đề hướng lạc.

3) Nhận xét theo phương diện Văn Hóa.

Tịnh Độ không những là một nơi hoàn bị về đạo đức mà đồng thời về phương diện sinh hoạt văn hóa cũng rất hoàn bị. Điều này tuy cũng tùy theo sự triển khai của tư tưởng Bản Nguyên mà dần dần được biểu hiện, nhưng có điểm cực kỳ thú vị là trong đó có nhiều chỗ rất gần với những sự thi thiết văn hóa hiện đại.

Trước tiên, hãy nhìn vào khía cạnh toàn thể của Tịnh Độ. Lĩnh vực của Tịnh Độ rất rộng lớn, điều này đã được nói đến trong Đại Phẩm Bát-Nhã (Nguyên 29) và trong các

Bản Nguyên khác. Bất luận cõi Tịnh Độ nào cũng đều là nơi nghiêm tịnh, phong nhiêu và suốt bốn mùa vui thích an nhàn. Điều này rất được đề cao trong các kinh Bản Nguyên. Nhưng thật ra đây không phải là đặc trưng của Tịnh Độ quan Phật Giáo vì trong Tịnh Độ quan của Bà-la-môn giáo cũng bao hàm những bản chất kể trên. Duy đứng về phương diện văn hóa mà nhận xét, ta mới thấy cái đặc trưng của Tịnh Độ quan Phật giáo. Nhất là về tình trạng đường xá trong cõi Tịnh Độ có điều rất đáng chú ý. Trong kinh Di Lặc đã phác họa trạng thái của đường xá khi Di Lặc giáng sinh như sau: “Đường xá bằng phẳng như mặt gương”. Ý tứ này sau được kinh A-Sơ và các kinh khác thừa kế và đưa vào các Bản Nguyên rồi được biểu hiện và thuyết minh bằng nhiều cách. Như: “Nguyên đất bằng phẳng, sáng cũng như gương” (A-Sơ Nguyên 2, Đại Phẩm Nguyên 9, và Đại kinh Nguyên 31); “Nguyên đất toàn như vàng” (Đại Phẩm Nguyên 10); “Nguyên đất mềm mại như nhung tơ (A-Sơ Nguyên 4). Có thể nói tất cả Nguyên được biểu hiện trên đây để hình dung cõi nước đều liên quan đến trạng thái đường xá.

Khi còn tại thế, đức Phật thường khuyến khích dân chúng trồng cây dọc theo hai lề đường cho đẹp đẽ và lấy bóng mát; Ngài cũng khuyến khích đào giếng nước khắp nơi. Tinh thần truyền thống đó đến nay đã được cụ thể hóa trong Tịnh Độ. Như vậy ta thấy về mặt giao thông các Bản Nguyên cũng đặc biệt chú ý.

Để thích ứng với điều kiện giao thông hoàn bị trên đây, về trạng thái ăn, mặc và ở của dân chúng cũng rất

hoàn bị. Vì đất cát phong phú, phì nhiêu nên dân chúng không cần phải làm lụng vất vả mà cơm áo vẫn có đầy đủ: đó là nguyên “ăn, mặc, ở đều tự nhiên thành tựu” (A-Sơ Nguyên 11,12; Đại phẩm Nguyên một; Bình Đẳng Giác kinh nguyên 23; Đại Kinh Nguyên 38). Như vậy, trạng huống kinh tế và đời sống của dân chúng trong Tịnh Độ rất dễ dàng và sung sướng. Nhất là về vấn đề nhà ở, trong các kinh đều đề cao đặc điểm bền chặt, tiện lợi và mỹ quan. Còn phần bài trí trong nhà dĩ nhiên cũng rất tinh tế. Trước hết là về vấn đề đèn thì ai cũng biết đã có nguyên “ánh sáng vô lượng” (Đại Phẩm Nguyên 28; Đại Kinh Nguyên 12); về vấn đề nước thì có Nguyên “nước tám công đức” (A-Sơ Nguyên 12). Nếu giải thích những thiết bị trên đây theo tinh thần văn hóa hiện đại ta thấy có điểm rất thú vị, nghĩa là trong nhà có đầy đủ tiện nghi đèn, nước. Đặc biệt là vấn đề thiết bị tiểu tiện và đại tiện lại càng thú vị hơn nữa. Nguyên thứ 19 trong Đại Phẩm Bát-Nhã nói: “Nguyên nhân dân trong quốc độ của ta không có cái nạn đại tiện, tiểu tiện”. Mới nhìn qua, ta thấy nội dung của Nguyên trên có vẻ là không tưởng, nhưng nếu suy nghĩ một chút ta thấy nó hoàn toàn muốn ý tưởng hóa vấn đề vệ sinh, nghĩa là đưa những thiết bị tại các nơi đại, tiểu tiện đến một trạng thái thật hoàn toàn. Bối cảnh của nguyên trên đây là dựa vào ý nghĩa câu sau này mà ai cũng biết: “Lúc đó (chỉ thời kỳ Di Lạc hạ sinh), nam nữ muốn đại tiểu tiện thì đất tự nhiên nứt ra, song rồi đất lại liền lại”. Ý nghĩa của câu này có thể được giải thích là nơi đại tiểu tiện phải được lau chùi rửa ráy cho sạch sẽ. Còn ý nghĩa của Nguyên “không có cái nạn đại tiểu tiện” là đối với việc đại, tiểu tiện không còn

phải lo vì đã có đủ mọi thiết bị tiện nghi. Cách đây hơn hai nghìn năm trăm năm, đối với đặc tướng Tịnh Độ mà đã đạt đến một dự tưởng như thế, theo một ý nghĩa nào đó, đối với chúng ta, thật đã có điểm cực kỳ tiến bộ.

Rồi đối với các cơ quan thông tin hay giao thông tuy bề ngoài không được biểu hiện rõ ràng, nhưng phần nội tại trong các Bản Nguyên cũng có ngụ ý đó. Chẳng hạn ai cũng biết Bản Nguyên Ngũ Thông (Đại Phẩm Nguyên 18, Đại Kinh Nguyên 5-9), nghĩa là Nguyên nhân dân trong nước đều được năm thứ thân thông là: Thiên nhãn, Thiên nhĩ, Túc mệnh, Tha tâm và Thân cảnh. Thiên nhãn nghĩa là cái năng lực thấy được tất cả những vật nhỏ li ti ở rất xa, thiên-nhĩ là cái sức nghe được tất cả âm thanh ở xa, túc mệnh là biết được sự tình ở quá khứ, tha tâm là năng lực biết được lòng người khác; và Thân-cảnh-thông là năng lực bay, đi được tự tại.

Tất cả những ý niệm trên đây nếu được phiên dịch thành ngôn ngữ ngày nay thì ta có thể nói đó là điện tín, điện thoại, vô tuyến điện, máy bay, xe hơi, xe lửa cho đến tất cả những thiết bị khoa học khác đều đầy đủ. Duy có điểm bất đồng là khoa học ngày nay tìm những thiết bị đó ở bên ngoài. Còn Bản Nguyên thì lại tìm nó ở trong năng lực nội tại của chúng sinh. Điều này tuy là không tưởng thật đấy, thế nhưng trong đó, ít ra nó cũng tiềm tàng một yêu cầu văn hóa: đó là điểm ta nên ghi nhận.

Như vậy, nhờ những thiết bị và trạng thái trên, dân chúng sống trong Tịnh Độ, như đã nói ở trên, đều được sung túc về ăn mặc ở, và dĩ nhiên thoát khỏi tai nạn tam

độc, tứ bệnh (Đại Phẩm Nguyên 25), các căn đều đầy đủ (Đại Kinh Nguyên 41), tất cả đều một màu sắc và đều có 32 tướng (Đại Phẩm Nguyên 23; Đại Kinh Nguyên 21) và sức mạnh hùng đại cũng như thân Thần Na La Diên (Đại Kinh Nguyên 26), còn thọ mệnh thì vô lượng (Đại Phẩm Nguyên 26), còn thọ mệnh thì vô lượng (Đại Phẩm Nguyên 21,22; Đại Kinh Nguyên 13,15) và nuôi thân mệnh bằng Pháp Hỷ Thiên Duyệt.

Tóm lại, đứng trên lập trường văn hóa mà nhận xét thì Tịnh Độ trong Bản Nguyên có tính cách mỹ thuật, đồng thời có thể nói có tính cách khoa học rất tiên bộ nữa. Nếu nhìn thoáng qua thì tất cả đều có vẻ chỉ là không tưởng, nhưng nếu nhận xét kỹ một chút ta sẽ thấy tất cả đều là lý tưởng của cuộc sinh hoạt thực tế, mà điều lý thú là trong đó, đến nay, có nhiều phương diện đã dần dần được thực hiện. Trong Phật Giáo, vì nhận thấy khó có thể thực hiện được cái lý tưởng đó trên cõi thế gian đầy tham, sân, si này cho nên mới mong thực hiện nó ở một cõi Phật khác. Tuy nhiên, cái lý tưởng đó vốn là đầu ảnh (projection) của cuộc sống hiện thực cho nên cần phải trở lại cuộc sống hiện thực mà giải thích nó, đồng thời, tiến lên bước nữa, phải nỗ lực thực hiện hóa nó: đó là nghĩa vụ của những người tin ở Bản Nguyên. Nghĩa là, khai thác tất cả những cái từ xưa đến nay bị đóng kín ở lĩnh vực quan niệm luận rồi thể hiện nó sang lĩnh vực thực tại luận: đó là một đặc chất lớn của tư tưởng Bản Nguyên mà ta cần phải chú ý.

4) Nhận Xét Theo Lập Trường Tôn Giáo.

Như đã trình bày ở trên, trong các Bản Nguyên tuy có phương diện đạo đức, phương diện văn hóa, nhưng cái yếu tố trung tâm vẫn là cái mãn cảm về yêu cầu tôn giáo. Những hoàn bị về đạo đức và văn hóa rốt cục đều phải hòa vào với yêu cầu tôn giáo thì mới có thể chiếm được địa vị trong thể hệ Bản Nguyên. Do đó mà ở đây ta không thể không đề cập đến vấn đề yêu cầu tôn giáo là gì? Song không thể đi sâu vào chi tiết một cách tường tận mà chỉ đưa ra kết luận của nó để nhận xét ý nghĩa Bản Nguyên mà thôi.

Như đã từng nói qua ở trên, nếu nhận xét về mặt tâm lý thì yêu cầu tôn giáo được thành lập theo hai yếu tố. Một là yêu cầu sinh mệnh vô hạn, hai là yêu cầu giải thoát. Yêu cầu sinh mệnh vô hạn lấy ý chí muốn sống làm điểm xuất phát, cầu sự sống vô hạn và tự do liên tục. Còn yêu cầu giải thoát là muốn vượt ra ngoài tất cả mọi sự trói buộc, mọi nỗi bức bách và những thống cảm của thực giới. Hai yêu cầu trên đây, về mặt hoạt động, tuy có tích cực và tiêu cực khác nhau, nhưng về trung tâm điểm thì chúng vẫn hỗ tương quan hệ, bổ sung cho nhau, đó là cái đặc trưng của tâm tôn giáo.

Như vậy, nếu chiếu theo tư tưởng Bản Nguyên thì yêu cầu tôn giáo hoàn toàn là sự thỏa mãn hai yêu cầu trên đây. Đặc biệt có điểm thú vị là cùng với sự khai triển của tư tưởng Bản Nguyên, ngoài bề mặt, tuy dần dần từ tiêu cực (giải thoát) biến thành tích cực (sinh mệnh vô hạn), nhưng bề trong, bất cứ lúc nào cũng chuẩn bị để biểu hiện hóa hai yêu cầu đó. Chẳng hạn như trước đã nói, khởi đầu kinh Bản

Sinh chỉ chuyên lấy sự giải thoát khỏi tội ác và khổ đau làm Bản Nguyên; đến Tiểu Phẩm Bát-Nhã nửa lấy giải thoát làm mục tiêu, nửa lấy hoạt động sinh mệnh tích cực làm mục tiêu; từ đó đến A-Sơ, Bình Đăng Giác, Đại Phẩm Bát-Nhã và Đại Vô Lượng Thọ Kinh thì phương diện tiêu cực thì trở thành lập trường biểu diện. Nhưng trong bất luận trường hợp nào yếu tố căn bản vẫn là yêu cầu giải thoát. Nếu nói theo thuật ngữ thì: khởi đầu, chủ ý Bản Nguyên là chú trọng ở Chân-Không, dần dần tuy có khai triển về mặt Diêu-Hữu nhưng không lia Chân-Không, đó là lập trường từ xưa của Đại Thừa. Hai phương diện này chẳng qua chỉ khác nhau về mặt biểu lý.

Bản Nguyên tuy tâm cầu sự mãn túc về yêu cầu tôn giáo, nhưng đặc chất hiển trí về mặt tích cực cũng tức là tâm cầu sự mãn túc đối với yêu cầu sinh mệnh tuyệt đối. Điều này tuy đã được dự liệu trong Phật Giáo Nguyên thủy, nhưng đã phải trải qua nhiều giai đoạn khai triển của tư tưởng để rồi cuối cùng mới trở thành tư tưởng Bản Nguyên hóa. Đặc chất đó tuy được phát huy trong nhiều điều mục của Bản Nguyên nhưng cái điều mục rõ ràng nhất mà ai cũng biết đó là nguyện Thọ Mệnh Vô Lượng, và Quang Minh Vô Lượng (Bình Đăng Giác thứ 13,15; Đại Phẩm thứ 20,22; Đại Kinh nguyện 12,13,15). Nguyện Thọ mệnh vô lượng dĩ nhiên là đối với yêu cầu vô hạn liên tục; nguyện Quang Minh Vô Lượng là đối với cái đương thể sung thực của sinh mệnh. Nói chung lại: nó là cái yêu cầu thể hiện sinh mệnh lấy sự liên tục vô hạn và tự do tuyệt đối làm thuộc tính. Mà nguyện này vì được thực hiện ở Tịnh Độ cho nên cái sức tin tưởng ở Bản Nguyên đó là cơ năng tôn

giáo. Lòng tin ấy khiến cho hành giả có một niềm hoan hỷ tuyệt diệu và muốn được cùng với Phật ở Tịnh Độ dung hợp: đó là giá trị tôn giáo của Bản Nguyện Vô Lượng Thọ, Vô Lượng Quang. Mà điểm này trong lịch sử tư tưởng Bản Nguyện từ Tiểu Phẩm Bát-Nhã đến Kinh A-Sơ vẫn chưa biểu hiện rõ ràng, mãi đến kinh 24 Nguyện A Di Đà làm trung tâm để phát huy. Cho nên, nguyện chủ là Pháp Tạng Bồ-Tát, có nghĩa Vô Lượng Thọ (Amitayus), Vô Lượng Quang (Amitabha) được cái danh hiệu là A Di Đà (Vô Lượng) quyết không phải là sự ngẫu nhiên. Song, thật ra về phần nội dung, điểm này phổ thông trong tất cả Bản Nguyện, chẳng qua đến Pháp Tạng Bản Nguyện nó mới được biểu hiện rõ về mặt ý thức mà thôi. Về sau, Đại Phẩm Bát-Nhã lấy Chân-Không làm chủ cũng thấu dụng điểm này. Như vậy, nhận xét theo quan điểm này, ta có thể nói chỗ quy kết là bất cứ người nào cuối cùng điều thành Phật A Di Đà: đó là điểm then chốt và cộng thông của tất cả Bản Nguyện.

Nhưng vấn đề này ở đây là, vẫn biết chủ ý quán thông của tất cả các Bản Nguyện là ai cũng trở thành Phật A Di Đà, thế nhưng làm thế nào để thành được Phật A Di Đà? Nói cách khác, tự mình cố gắng mà thành Phật Di Đà hay nhờ sự cứu hộ của Phật Di Đà mà thành? Nghĩa là nhờ tự lực hay do tha lực? Nếu nói theo lịch sử thì điểm này, như đã trình bày ở trên, tuy có biến thiên, nhưng nói một cách tổng quát, đứng về phương diện Bản Nguyện chủ mà nhận xét, thì việc kiến thiết cũng như việc chi phối Tịnh Độ dĩ nhiên đều do nỗ lực của chính mình mà thành. Song việc xây dựng Tịnh Độ không phải vì mình để hưởng lạc mà là

vì muốn dắt dẫn tất cả mọi người về Tịnh Độ. Nếu nhận xét về phương diện này thì giá trị Bản Nguyện có thể nói là toàn ở như tha lực. Bản Nguyện Di Đà đã biểu dương điểm này: trì niệm danh hiệu Phật, cho đến mười niệm cũng có thể được cứu độ. Nói theo một ý nghĩa nào đó thì điều này rất dễ làm và rất tiện nghi, đó là cái được gọi là tha lực Bản Nguyện. Song nếu căn cứ vào đây mà cho rằng chủ ý của Bản Nguyện là sự cứu độ tức khắc, tuyệt đối vô điều kiện thì ít ra, về phương diện văn tự là một sự lầm lẫn. Như đã nói trên kia, Nguyện được coi là có tính cách tha lực rất tinh luyện là Nguyện thứ 18 trong bản Nguyện Dịch. Trong truyện này có câu “Trừ Ngũ nghịch, phỉ báng Chính Pháp”. Nhớ chữ “trừ”; trừ tất nhiên là có trường hợp ngoại lệ, nhưng nhờ sám hối. Như vậy, cái gọi là cứu độ, là bất tư nghị lực, rốt cuộc chỉ là sự tự giác, sự phản tỉnh, là trực quan thân bí. Do đó, trong những Bản Nguyện lấy tha lực làm đặc chất vẫn dự liệu cái căn cứ của yếu tố tự lực, cho nên, cái gọi là “ngũ thể đầu địa, chí thành sám hối” chẳng qua là biểu lộ cái tâm khiêm nhượng, vô ngã để cho sức Bản Nguyện có thể hoạt động theo trực quan thân bí mà thôi. Hơn nữa, Bản Nguyện tha lực chỉ là thủ tục trước khi vào Tịnh Độ; sau khi đã vào Tịnh Độ rồi lấy đó làm đạo tràng tu tiến. Theo sự hướng dẫn của vị Giáo chủ của Tịnh Độ, sống cuộc đời hoan hỷ và hăng hái tu hành cho đến thành Chính Đẳng Giác mới thôi (chính mình thành Phật Di Đà). Như vậy, trên văn tự, chủ ý của Bản Nguyện, ít ra, đều lấy sự tự tu làm chủ yếu. Điểm này cũng tương tự như chủ trương của Viên Tử Phái thuộc Ấn Độ Giáo.

Vào khoảng thế kỷ XII, từ Ấn Độ Giáo phát sinh một giáo phái lấy tên là Ra Ma Nu Da (Ramanuja); phái này sau lại chia thành hai. Một là Viên Tử Phái (Viên Thuyết), hai là Miêu Tử Phái (Miêu Thuyết). Viên Tử Phái chủ trương Thần cứu độ cũng có điều kiện, như con vượn con tịt nó phải bám lấy thân thể của mẹ nó. Vì chủ trương như thế cho nên phái này được mệnh danh là Điều Kiện phái. Còn Miêu Tử Phái thì chủ trương Thần cứu độ người cũng như mèo mẹ ngậm lấy cổ mèo con để đưa đến nơi an toàn mà không cần điều kiện gì cả. Vì chủ trương như thế nên phái này được mệnh danh là Vô Điều Kiện Phái. Nếu đem đối chiếu những chủ trương trên đây với Bản Nguyên thì nhận xét theo lập trường của chính các kinh điển, ta thấy chủ ý của các Bản Nguyên, bất luận nói cách nào, cũng đều là chủ trương của Viên Tử Phái.

5) Nhận Xét Theo Lập Trường Giáo Nghĩa Học Phật Giáo.

Ba phương diện trên đây tuy không phải hoàn toàn, nhưng là điểm chủ yếu để nghiên cứu ý nghĩa nội dung của tư tưởng Bản Nguyên. Song nếu nhận xét nó theo lập trường giáo nghĩa học của Phật Giáo thì vẫn còn có vài vấn đề cần phải luận cứu. Và sau đây xin nói qua về những vấn đề này.

Như đã nói trên kia, Tịnh Độ nhìn ở một phương diện thì nó là một nơi khoái lạc, nhưng nhìn ở phương diện khác thì đó là đạo tràng để tu hành. Nhưng vấn đề được đặt ra là: những người trong Tịnh Độ toàn là những nhà tu hành

chuyên môn (Thánh nhân) hay cũng bao gồm cả những người thế tục (Phàm phu)?

Trong Phật Giáo, nói theo lập trường tu dưỡng, người ta được chia thành ngoại đạo và nội đạo. Trong nội đạo lại được chia thành tại gia (thiện nam, tín nữ) và xuất gia (Tỷ khưu, tỷ khưu ni) tùy theo khả năng và hoàn cảnh đề hướng thượng. Nhưng trong Tịnh Độ Bản Nguyên vấn đề này nên phải xử lý như thế nào? Vấn đề này nếu chiếu theo các đề mục Bản Nguyên thì trên tính chất, trong Tịnh Độ dĩ nhiên không có người ngoại đạo dị giáo, thế nhưng giữa Phàm phu và Thánh nhân, do thể hiện Bản Nguyên cũng như Tịnh Độ quan, có nhiều chỗ bất đồng. Nhìn vào lịch sử ta thấy điều này phát đạt rất rõ ràng.

Khi Di Lặc giáng sinh thì nhân dân ở thế giới này đều là phàm phu, Di Lặc mở hội Long Hoa thuyết pháp để cứu độ khiến cho tất cả đều trở thành Thánh nhân. Rồi từ đây tiến lên bước nữa mà cầu Tịnh Độ ở phương khác là A-Sơ Phật độ. Tuy nhờ công đức và năng lực Bản Nguyên mà đến được cõi này nhưng chưa phải hoàn toàn là Thánh nhân mà vẫn còn lẫn cả tại gia tín chúng; và ở cõi này vẫn còn việc kết hôn, sinh đẻ, đàn bà rất trinh thực và sinh nở rất dễ dàng. Nhiệm vụ của Phật A-Sơ là phải giáo hóa cho họ để tất cả đều tiến đến chỗ cứu kính. Nhưng đến Tịnh Độ quan của Đại Phẩm Bát-Nhã hoặc của kinh A Di Đà thì trong Tịnh Độ không có đàn bà nữa, do đó không có đạo phu phụ, tất cả đều hóa sinh, tất cả đều là những người hành đạo Thánh nhân, tập chú vào sinh hoạt tinh thần. Như vậy ta thấy Tịnh Độ quan đã phát triển theo thứ tự này:

Khởi sơ, trong cái gọi là Phàm phu độ, lấy việc giáo hóa quần chúng tiến đến Thánh đạo làm chủ ý. Thứ đến, trong cái gọi là Phàm, Thánh đồng cư độ thì lấy việc hóa Phàm thành Thánh, rồi lại khiến cho Thánh nhân hưởng thượng làm chủ ý. Cuối cùng duy chỉ còn có Thánh nhân và lấy việc dẫn đạo Thánh nhân đến chỗ cứu kính làm chủ ý. Đó là thứ tự khai triển lịch sử, đồng thời nhận xét ở một phương diện khác, nếu coi Tịnh Độ là đạo tràng tu dưỡng, thì cái giai cấp tiến triển của sự tu đạo trong Tịnh Độ đại khái cũng có thể như thế.

Lý tưởng của Tịnh Độ là ở điểm dắt dẫn phàm phu hướng Thánh Đạo, mà Thánh đạo theo Phật Giáo thì có ba loại: Bồ-Tát Thừa (cũng kêu là Phật Thừa), Độc Giác Thừa, và Thanh-Văn Thừa. Bồ-Tát là những bậc Thánh lấy việc tự mình thành Phật, kiến lập Tịnh Độ để cứu độ chúng sinh làm mục tiêu tu hành, đây cũng gọi là Phật Thừa. Độc Giác Thừa (hay Duyên Giác Thừa) là những vị Thánh về phần chứng ngộ nội tại tuy cũng giống như Phật, nhưng không có khả năng kiến thiết Tịnh Độ. Thanh-Văn Thừa là những người nghe Phật thuyết pháp tu hành cầu giác ngộ và cuối cùng lấy việc nhận Niết-Bàn vĩnh viễn làm mục tiêu. Tam Thừa tuy cùng là Thánh đạo nhưng nếu nhận xét về mặt tác dụng thì ít ra, trong đó cũng có giá trị giai đoạn. Đại Thừa Tôn (Học phái lấy Bồ-Tát làm lý tưởng) thường chia Bồ-Tát Thừa đứng hàng đầu, thứ đến Độc Giác Thừa, và cuối cùng là Thanh-Văn Thừa. Do sự phân chia này mà vấn đề được nêu ra là: bản ý của Phật Giáo coi Tam Thừa là đạo khác biệt nhau hay sự phân chia Tam Thừa chỉ là tạm thời mà cuối cùng hết thấy đều quy kết về một Phật

Thừa? Theo một ý nghĩa nào đó thì trong Đại Thừa Phật Giáo vấn đề phân chia đó đã thành phổ thông, và kinh Pháp-Hoa đã tận lực nói lên ý nghĩa Nhất Thừa chân thực. Do vậy mà vấn đề ở đây lại được đặt ra là: các Thánh nhân trong Tịnh Độ có phải là Tam Thừa của cái Nhất Thừa kia không? Nói cách khác, chủ ý của Bản Nguyên là hướng dẫn theo Tam Thừa khác biệt, hay như kinh Pháp-Hoa, lấy việc quy kết về Nhất Phật Thừa làm mục tiêu tu hành trong Tịnh Độ?

Nhận xét trên đại thể thì tư tưởng Bản Nguyên vốn lấy tư tưởng Bồ-Tát làm trung tâm để phát triển, cho nên về điểm này, chủ ý của Bản Nguyên tất nhiên là lấy việc quy kết tất cả về một Phật Thừa làm căn cứ. Nhưng thật ra cái lịch trình đạt đến kết luận này thật là quanh co, khúc chiết. Khởi sơ, tất cả các vị Thánh giả do Di Lặc giáo hóa trong cái gọi là Hội Long Hoa đều là chúng Thanh-Văn; đến kinh A-Sơ thì lại có Đệ-Tử-Học-Thành phẩm (Thanh-Văn Thừa) và Chư Bồ-Tát Học Thành phẩm, như vậy, ngoài Thanh-Văn ra, còn lấy việc giáo hóa các Bồ-Tát làm đối tượng để phát huy đặc sắc Đại Thừa hóa. Rồi từ đó tiến đến Bát-Nhã-Bát-Nhã thường được coi là giáo phát thông cả Tam Thừa, về điểm này, hiển nhiên coi Tam Thừa là đạo khác biệt. Điều này đã được nói rõ trong Nguyên thứ ba trong Đại Phẩm Bát-Nhã “Chúng sinh trong quốc độ ta nhờ pháp Tam Thừa mà được giải thoát”. Song đến đây thì tư tưởng Nhất Thừa cũng đã dần dần lộ rạng: “Nguyên trong quốc độ ta không có danh hiệu Nhị Thừa (Thanh-Văn, Duyên Giác) (Nguyên thứ 24). Như vậy, nhận xét theo điểm này, các vị Thánh nhân trong quốc độ tuy có Tam Thừa khác

nhau, nhưng cuối cùng đều quy về một Phật Thừa. Nhưng ở một phương khác, lại cũng có những Nguyên vô số chúng đệ tử (Thanh Văn), điểm này, trên tổng thể không khỏi thiếu tính chất triệt để. Điều này, đến những Bản Nguyên trong kinh Đại Vô Lượng Thọ thì hiển nhiên đã khai triển rất nhiều, tuy nhiên đứng về mặt triệt để mà nói, vẫn chưa đạt đến chỗ rốt ráo.

Đứng trên lập trường đạo lý, thì như trên đã nói, cái cực ý của Bản Nguyên Di Đà là khiến cho hết thảy chúng sinh cùng được như Phật Di Đà, nhưng trên văn hiển từ kinh 24 Nguyên, cho đến thuyết 48 Nguyên vẫn còn có nhiều chỗ đề cập đến chúng Thanh-Văn. Chẳng hạn Nguyên Thanh-Văn vô số thứ 14, Nguyên lâm chung hiện tiền thứ 14, v.v... đều nói lên ý ấy. Nhưng đến đây tư tưởng Nhị Thừa chuyển hướng Đại Thừa đã trở thành mục tiêu rõ rệt: kinh 36 Nguyên (bản Tổng dịch) Nguyên 28 (Đại Kinh Nguyên thường tu phạm hạnh 36) nói “nhờ nghe danh hiệu Di Đà cuối cùng Thanh-Văn, Duyên Giác được thành Vô Thượng Chính Đẳng Giác (Phật Thừa)”. Song Bản Nguyên có ý nghĩa sâu xa này lại không có trong nguyên điển Phạm ngữ, mà trong bản dịch đời Ngụy, đời Đường chỉ nói đến Bồ-Tát để thay thế cho Thanh-Văn, Duyên Giác, chứ tuyệt nhiên không ngụ ý nghĩa chuyển hướng Đại Thừa. Nhận xét theo điểm này, ta thấy trong Bản Nguyên Di Đà đã không có được cái phong thái của kinh Pháp-Hoa đem Tam Thừa quy kết về Phật Thừa. Mãi sau, đến kinh Văn Thù Sư Lợi Phật Độ Nghiêm Tịnh mới cố gắng bổ cứu chỗ thiếu triệt để này bằng Bản Nguyên “Nguyên trong quốc độ ta không có danh hiệu Thanh-Văn,

Duyên Giác tất cả thuần là Bồ-Tát, diệt trừ sân hận, tịnh tu phạm hạnh trong khắp cõi Phật”.

Tóm lại, nếu coi Tịnh Độ là một giáo đoàn (Tăng Già) theo nghĩa rộng, thì khởi sơ nó là một đoàn thể gồm cả tại gia và xuất gia (phàm, Thánh câu hội). Tiếp đó, dần dần nó có vẻ như đã biến thành một đoàn thể chỉ gồm toàn những người chuyên môn tu hành Thánh đạo (Thánh chúng hội), rồi cuối cùng, trong hàng ngũ những người chuyên môn tu Thánh đạo đó, tuy chia ra ba loại nhưng lại coi Bồ-Tát Thừa là tối cao, đó là những giai đoạn thứ tự khai triển của tư tưởng Bản Nguyên, và đó cũng là ý nghĩa đạo trình tiến triển của sự tu hành trong Tịnh Độ. Nhưng cái giai đoạn quy kết cả Tam Thừa về Nhất Thừa không khởi có tính cách chậm chạp. Tịnh Độ tuy được coi như đạo tràng tu nghiệp. Nhưng ở một khía cạnh khác, nó cũng có tư chất của một Lạc Độ, bởi thế đứng trên lập trường Lạc Độ mà nói thì Thanh-Văn, Duyên Giác cũng có sự tự thụ dụng Pháp lạc. Song, theo cực ý của Đại Thừa nếu không thừa nhận ý nghĩa “trên cầu đạo Bồ Đề, dưới hóa độ chúng sinh” thì sự tu hành trong Tịnh Độ không thể đi đến chỗ kết thúc được. Mà “trên cầu đạo Bồ Đề, dưới hóa độ chúng sinh” vì là mục tiêu tu hành của Bồ-Tát nên điểm then chốt của Bản Nguyên là muốn khiến cho hết thảy chúng sinh trong đạo tràng Tịnh Độ trở thành Bồ-Tát hết. Nhìn vào điểm này, ta thấy Tịnh Độ luận của Thế Thân chủ trương khởi sơ trong Tịnh Độ không có những người Nhị Thừa mà duy chỉ có Bồ-Tát: đến đây, tư tưởng Đại Thừa đã tiến thêm một bậc nữa.

Lấy Tịnh Độ làm Lạc độ, đồng thời lại coi đó là đạo tràng tu hành, đó là đặc trưng của Tịnh Độ quan Phật Giáo, không những thế mà còn muốn biến nó thành đạo tràng tu hành của Bồ-Tát đạo. Về điểm này trên văn hiến tuy chưa được biểu hiện rõ ràng, nhưng suy cứu đến tinh thần thì ít ra là chủ ý của Bản Nguyên từ Đại Phẩm trở về sau. Cho nên vấn đề được nêu ra ở đây là: trong Tịnh Độ, phương pháp hoàn thành thế nguyện “hạ hóa chúng sinh” như thế nào? Vấn đề này, điểm thứ nhất cần phải khảo sát là: trong Tịnh Độ cũng có những người tiên tiến và hậu tiến, bởi thế, người tiên tiến lấy vị Giáo Chủ Tịnh Độ làm căn bản, có nghĩa vụ giúp đỡ và dạy dỗ những người hậu tiến. Do đó mà cái trách nhiệm “hạ hóa chúng sinh” trong Tịnh Độ được hoàn thành. Trong Nguyên Thuyết Nhất Thiết Trí (Đại kinh Nguyên 25, Nguyên điển Phạm ngữ Nguyên 23) nói các Bồ-Tát trong Tịnh Độ có năng lực thuyết pháp cũng tương đương như một vị Nhất Thiết Trí (Phật Thừa) cũng chính là muốn nói lên sự cần thiết hoàn thành trách nhiệm “hạ hóa chúng sinh” đó. Nhưng nếu chỉ có thể thôi thì chưa phải là “hạ hóa chúng sinh” một cách toàn bộ, bởi lẽ cái tông nguyện của Bồ-Tát là cứu độ vô biên chúng sinh mà nếu chỉ giáo hóa ở cõi Tịnh Độ là nơi không có ngã ác thì mục đích của đại nguyện đó không thể đạt được. Do đó mà điểm thứ hai cần phải khảo sát là: từ Tịnh Độ trở lại uế độ để hoàn thành đại nguyện, nói theo thuật ngữ là “hoàn tướng hồi tướng”. Tuy điều này là kết luận tất nhiên phải có, nhưng như đã nói ở trên, lịch trình đạt đến quy kết đó đã trải qua nhiều giai đoạn khai triển của tư tưởng. Chiếu theo văn hiến thì trong Bản Nguyên A-Sơ,

Bản Nguyên Đại Phẩm đều chưa có kết luận đó, chỉ đến Bản Nguyên Đại Kinh nó mới được biểu hiện mà thôi. Đó tức là Nguyên “Tất chí bồ xứ” thứ 22 (nguyên điển Phạm ngữ 20) và Nguyên “quyển thuộc trường thọ” thứ 15 (nguyên điển Phạm ngữ nguyên 14). Tất chí bồ xứ là thế nguyên sinh ở Cực Lạc Tịnh Độ cho đến khi nào đạt được quả vị Phật thế nhưng đến kinh 36 Nguyên trở về sau thì câu trên đây đã được thêm thắt ít nhiều. Đó là: “thông đạt tất cả nghĩa lý thế gian, điều phục tất cả thế gian, đưa tất cả thế gian đến Niết-Bàn, tu hạnh Bồ-Tát tại hết thủy thế gian, phụng sự hằng sa chư Phật, an lập vô số chúng sinh ở ngôi tối thượng giác, rồi sau đó tự mình mới tiến đến ngôi tối thượng giác”. Nhất là sự phát tâm tế độ hết thủy chúng sinh đến cùng tận mới thôi, không bao giờ đình chỉ hoạt động “thượng cầu Bồ Đề, hạ hóa chúng sinh”. Các Bồ-Tát lập thế nguyên như thế tại Tịnh Độ không phải vì ngôi vị Bồ Xứ mà là trở lại hạnh nguyên vĩnh viễn tế độ chúng sinh (hạnh Phổ Hiền). Rồi như Nguyên thủy Quyển thuộc trường thọ là Nguyên tất cả những người sinh ở Cực Lạc đều được thọ mệnh vô lượng cũng lại là Nguyên, vì tế độ hết thủy chúng sinh mà Bồ-Tát trở lại uế độ. Căn cứ theo sự chú giải trên đây, ta thấy “hoàn tướng hồi tướng”, nghĩa là từ Tịnh Độ trở lại uế độ là tình hình đặc thù chứ tuyệt không phải là nghĩa vụ nhất ban. Tình hình đó tuy là lệ ngoại nhưng có thể nói nó là một bước tiến lớn của tư tưởng Bản Nguyên, và chân tinh thần của đạo Bồ-Tát cũng dần dần được phát huy bởi Tịnh Độ Bản Nguyên. Từ đây tiến lên bước nữa, đem lệ ngoại biến thành bản tắc là bốn pháp tinh tiến trong thuyết Bản Nguyên của kinh Bi Hoa.

Căn cứ theo kinh Bi Hoa, Bản Nguyện có bốn pháp giải đãi và bốn pháp tinh tiến. Bốn pháp giải đãi là:

1) Nguyện ở thế giới thanh tịnh, không ở thế giới bất tịnh.

2) Nguyện chỉ té độ những người thiện, không té độ kẻ ác.

3) Nguyện chỉ thành Phật, không nói Pháp Thanh-Văn, Duyên Giác (không nỗ lực chuyển hướng Đại Thừa).

4) Nguyện sau khi thành Phật chỉ hưởng Vô Lượng Thọ, không nguyện xả thọ.

Kinh Bi Hoa đã phá loại người phát Bản Nguyện này, cho rằng tuy họ là Bồ-Tát (Bodhisattva-người cầu đạo giác ngộ), nhưng không phải là Ma Ha Tát (Mahasattva-người lớn). Bốn pháp tinh tiến là:

1) Nguyện ở thế giới bất tịnh.

2) Nguyện ở giữa các kẻ ác mà kiến lập Phật Pháp.

3) Sau khi thành Phật nói pháp Tam Thừa (nỗ lực chuyển hướng Đại Thừa).

4) Nguyện thọ mệnh ở Tịnh Độ không dài không ngắn.

Đó là Bản Nguyện lấy hạnh Phổ Hiền làm lý tưởng, nghĩa là không màng sự hưởng lạc, mà thề nguyện hoàn thành sự nghiệp cứu độ vô biên chúng sinh, và lấy điều kiện đó làm lý tưởng. Kinh Bi Hoa tán dương hạng người phát Bản Nguyện như thế và cho đó mới thực là Bồ-Tát, là Ma-Ha-Tát (kinh Bi Hoa quyển 8, Đại Tạng ba, trang 218). Theo một ý nghĩa nào đó mà nói thì đây tuy có vẻ phản

kháng tư tưởng cực lạc, nhưng thực thì nó muốn suy tiến và phát huy tinh thần đó. Điều này cứ xem trong kinh Bi Hoa lúc đầu thâm nhập các Bản Nguyên Di Đà, A-Sơ và các Bản Nguyên khác cũng đủ rõ. Tịnh Độ luận của Thế Thân lại đem nó thích ứng với Bản Nguyên Di Đà, lấy môn thứ năm trong Năm môn thành tựu làm xuất môn, lấy việc tế độ hết thảy chúng sinh mà trở lại khổ giới làm bản hoài vãng sinh do đó mới lập ra hai thuyết Vãng tướng (phương diện tự thụ dụng) và Hoàn tướng (phương diện tha thụ dụng), mà sự thừa nhận Hoàn tướng nhiều ý nghĩa hơn Vãng tướng là nỗ lực bảo cứu của các nhà Tịnh Độ Giáo Trung Hoa và Nhật Bản.

Đến đây vấn đề được nêu lên là, sự tiến bộ của tư tưởng Bản Nguyên đã là việc từ Tịnh Độ trở lại khổ giới để giáo hóa chúng sinh thì cái cõi Tịnh Độ kia tất kính cũng vẫn là một loại luân hồi giới? Bởi lẽ, vãng sinh để trở lại thì ngoài con đường sinh tử ra không còn có cách nào khác. Song nếu đứng ở một khía cạnh khác mà nhận xét thì trong Tịnh Độ Bản Nguyên còn có nguyện “Tất chí Niết-Bàn” (Đại Phẩm Nguyên 7, Đại Kinh Nguyên 11), có nguyện “Bất Thoái chuyển” (Đại Kinh Nguyên 47). Do những cách nhận xét khác nhau, cho nên cũng có quan niệm cho việc vãng sinh Tịnh Độ như trực tiếp đến Niết-Bàn. Nhưng thực ra, vấn đề này, trong giáo nghĩa học Phật Giáo rất phiền phức. Bởi thế giữa các nhà chuyên môn từ xưa đã có nhiều thuyết khác nhau, nhưng ở đây tôi sẽ không bàn đến những thuyết đó.

Nếu khảo sát về phương diện lịch sử thì giữa tư tưởng vãng sinh Tịnh Độ và tư tưởng sinh thiên có liên quan rất mật thiết, đó là sự thật không thể phủ nhận. Do đó, nếu lại đứng trên lập trường lấy tịch tĩnh giải thoát làm lý tưởng mà nói thì bất luận giải thích cách nào đi nữa, sự sinh hoạt ở Tịnh Độ là lý tưởng thứ nhì, cuối cùng nếu không nhập Niết-Bàn thì không thể kết thúc được. Bản Nguyên Di Đà, như đã nói ở trên, có Nguyên “Tất chí diệt độ” (tất định nhập Niết-Bàn) chính là vì lý do đó. Lại tiến một bước nữa mà nhận xét, về phần Nguyên-Chủ tuy là bản thân đức Phật kiến thiết Tịnh Độ nhưng sau cuối cùng cũng vẫn nhập Niết-Bàn tịch tĩnh: điều này đã được nói đến trong tất cả kinh văn của Đại Thừa. Bất luận căn cứ vào bộ kinh nào, Di Lạc A-Sơ, Pháp-Hoa, các đức Phật kiến thiết Tịnh Độ, sau khi giáo hóa rồi, truyền trao cho người kế vị và cuối cùng nhập Niết-Bàn. Còn về A Di Đà, nếu căn cứ vào ba bộ kinh, thì tuy không có việc đó, thế nhưng đến kinh Quan Âm Thụ Ký vẫn nói Di Đà nhập Niết-Bàn, lấy Quan Âm làm người kế vị của Ngài. Như vậy, không có một trường hợp ngoại lệ nào. Theo ý nghĩa này, nếu so sánh cảnh giới Tịnh Độ với giáo lý Tiểu Thừa thì Tịnh Độ cũng tương đương như quả Bất Hoàn thứ ba trong Tứ Quả. Theo một ý nghĩa nào đó ta cũng có thể nói tư tưởng quả Bất Hoàn thứ ba đã được thông tục hóa và tích cực hóa. Bởi vậy, nếu phân chia Niết-Bàn và luân hồi hiển nhiên đối lập nhau, thì có thể nói Tịnh Độ thuộc về luân hồi giới. Đứng trên lập trường lấy Niết-Bàn không tịch làm lý tưởng tối cao mà nói thì Cực Lạc thế giới, A-Sơ Phật độ tuy là những quốc độ đã tiến bộ nhưng chưa phải là những cõi cứu kính. Song đây

chỉ là sự giải thích đại khái mà thôi chứ chưa hẳn đã phù hợp với tinh thần tư tưởng Bản Nguyên hoặc tư tưởng Tịnh Độ. Do đó, ở đây cần lại phải thuyết minh lập trường căn bản của Đại Thừa. Nhưng nếu nói một cách tường tận thì rất phiền phức nên chỉ đề cập đến điểm chủ yếu mà thôi.

Tiêu ngữ cộng thông cho tất cả Đại Thừa là bốn chữ “Chân-Không Diệu-Hữu”. Tức là lấy “Ngã-chấp, ngã-dục làm cơ sở để đả phá tự nhiên-thái là Chân-Không, rồi có lúc lại khai thác một cảnh giới tự do mới là Diệu-Hữu. Và hai phương diện này hoàn toàn lấy thể nghiệm làm nền tảng mà thành lập. Tất cả giáo lý Đại Thừa rốt ráo không ngoài quan hệ Chân-Không Diệu-Hữu, còn nếu có sự bất đồng thì đó chẳng qua là bất đồng về mặt biểu tượng mà thôi. Tư tưởng Bản Nguyên là tư tưởng Tịnh Độ cũng lấy đó làm bối cảnh, từ Chân-Không dần dần tiến đến phương diện Diệu-Hữu đặc biệt dùng sắc thái đạo đức, văn hóa và nghệ thuật để biểu hiện. Tư tưởng Tịnh Độ tuy có điểm bị ảnh hưởng thân thoại của phái Hữu Thần đương thời, nhưng chung cục vẫn kết hợp với tinh thần Phật Giáo là nhờ ở điểm này.

Do đó, bây giờ đem kết hợp với vấn đề luân hồi với Niết-Bàn mà khảo sát thì cảnh giới Chân-Không đả phá tất cả những cái cá biệt; trong cảnh giới đó không có mê, không có tình chấp, lấy đó làm cơ sở thì nghiệp và nghiệp tập cũng không có; đứng trên lập trường tự nội chứng mà nói thì hoàn toàn lấy luân hồi làm đương thể của giải thoát. Đó tức là tịch diệt Niết-Bàn và Nguyên thủy Phật Giáo hay Tiểu Thừa Phật Giáo lấy đấy làm cùng cực. Mà Đại Thừa

cũng lấy đó làm thông quy. Nhưng đặc chất của Đại Thừa là không thỏa mãn với sự kết thúc đó, mà trái lại muốn ở trong cái không đó kiến thiết một thế giới cao hơn. Theo lập trường của Nguyên-chủ là Phật, đồng thời với Tịnh Độ muốn thông qua thế giới đó để tiến đến không thể cho các vị tu hành trong Tịnh Độ là các Bồ-Tát thực hành ý nghĩa Tịnh Độ. Điều này có ý nghĩa là: Tịnh Độ, nhận xét về phương diện Phật, có thể nói là từ giai đoạn “không” trở xuống “hữu”, còn xét về phương diện Bồ-Tát thì có thể nói là từ giai đoạn “hữu” tiến lên “không”. Như Nguyên Vô Lượng quang, Vô Lượng Thọ chính đã xuất phát từ lập trường trên; còn như Nguyên Tất Chí diệt độ chính đã xuất phát từ lập trường dưới. Ý nghĩa Tịnh Độ xuất phát từ lập trường chỉ đương hai nghĩa trên đây chính là nghĩa “không mà có, có mà không”. Nếu giải thích theo cách khác thì ta có thể nói là thông nhất không, hữu về một hạnh là hạnh Phổ Hiền. Do đó, ở đây tuy không có nghiệp và luân hồi nhưng có thể nói có nghiệp vô tác và luân hồi thì cũng không nên có hạnh Phổ Hiền. Cái gọi là “Bản Nguyên nghiệp lực” rốt ráo cũng không ngoài ý nghĩa đó. Duy có điểm bất đồng với trước kia là: trước kia thích ứng với tự nhiên thái ngã chấp, ngã dục, bị cái quy tắc tất nhiên của nghiệp và luân hồi chi phối, không có tự do, còn đến đây thì nghiệp và luân hồi chi phối, không có tự do, còn đến đây thì nghiệp và luân hồi tất cả đều do phạm vi tự chủ, tự do mà có. Nói cách khác, nghiệp, luân hồi tất cả đều do hoạt động tự phát để hoàn thành sự nghiệp “thượng cầu Bồ Đề, hạ hóa chúng sinh”. Tự trung, tuy là sinh tử luân hồi nhưng không phải do nghiệp định mà là tự chủ để thể hiện

lời thề “chúng sinh vô biên thệ nguyện độ”. Theo một ý nghĩa nào đó mà nói thì sự luân hồi như vậy đã biến thành “Du Hý Tam Muội” của Bồ-Tát. Mà cái lý do căn bản trong Phật Giáo thường gọi là luân hồi là giải thoát tất kính là trừ khử sự sinh hoạt tha chủ, rồi trong cảnh giới giải phóng đó kiến lập sinh hoạt tự chủ. Và hoạt động luân hồi tự phát đó ngược lại cũng có thể nói là Niết-Bàn hoàn toàn tịch diệt mà chính là Bất Trụ Niết-Bàn. Tuy ở trong sinh tử nhưng không bị sinh tử chi phối, tuy ở trong cảnh giới giải thoát, an ổn nhưng không ham đắm Tam Muội tự thụ dụng, trước sau không bao giờ bỏ hoạt động cứu độ chúng sinh: đó là Bất Trụ Niết-Bàn, và Pháp Tướng Tôn cho đó là một trong bốn loại Niết-Bàn. Trong Bản Nguyện, thuật ngữ này tuy không được nói đến, nhưng vì Tịnh Độ đặt nặng vấn đề hoàn tướng, coi việc cứu độ chúng sinh làm nhiệm vụ và sinh hoạt Tịnh Độ, cho nên cũng có thể đoán định hoạt động ấy là Bất Trụ Niết-Bàn.

Chương thứ sáu:
**TỊNH ĐỘ QUAN NIỆM, TỊNH ĐỘ THỰC
TẠI VÀ SINH THÀNH**

Tiết thứ nhất:
THIÊN ĐỊNH VÀ TỊNH ĐỘ

Lập trường căn bản của Phật Giáo Nguyên thủy, là do nơi tâm ta mà giải quyết tất cả mọi vấn đề. Giá trị thế giới cũng được quy định bởi trạng thái do tâm chủ trì: mê ngộ, hạnh phúc, khổ đau, ma quỷ, Phật Thánh: tất cả đều do nơi tâm. Đối với ý nghĩa này, lập trường của Phật Giáo Nguyên thủy tuy không thể nói là triết học Quan niệm-luận, nhưng ít ra là thực tiễn Duy tâm luận. Chúng ta có thể gọi là Do-tâm-luận hay cũng có thể gọi là Luân lý duy tâm luận. Nhưng bất luận mệnh danh như thế nào đi nữa, Phật Giáo lúc khởi thủy rõ ràng là lấy khuynh hướng Quan niệm luận làm đặc sắc, đó là điều ta cần ghi nhận nếu ta muốn hiểu rõ Phật Giáo. Song, điều ta cần lưu ý ở đây là: Phật Giáo tuy cho tâm là căn bản của hết thảy sự vật, nhưng quyết không phải hoàn toàn đóng khung tất cả trong chủ quan, phủ định hết thảy đối tượng của tâm ở ngoại giới. Đứng trên lập trường nhận thức mà xét thì tâm, trong sự phát hiện, phải

đủ cả phần chủ quan và khách quan. Về điều kiện khách quan đó, ít ra cũng phải dự liệu một thứ ngoại giới theo ý nghĩa đối tượng. Đương nhiên cái đối tượng đó không hẳn cần phải là thực tại khách quan mà cũng có thể là quan niệm hoặc ảnh tượng được cấu tạo trong nội tâm. Phật Giáo tuy trước sau vẫn đặt trọng ở nội tâm, nhưng về điều kiện phát động của tâm thì ít ra ở thời đại Nguyên thủy Phật Giáo cũng đã thừa nhận sự tồn tại khách quan ngoài tâm. Và ngoài trường hợp nhận thức phổ thông ra, Phật Giáo còn khoáng trương cái đối tượng của Thiền định tư niệm, khuynh hướng cho đối tượng của tư niệm ấy một thực tại tính. Mà Thiền-định Tam Muội lại chiếm địa vị trung tâm trong tu hành quan của Phật Giáo nên cái đối tượng tư niệm ít ra cũng trở thành mục tiêu sinh hoạt tinh thần, và dưới nhiều hình thái đã hình thành chủng tử của thế giới quan Phật Giáo, từ Phật Giáo Nguyên thủy đến Đại Thừa, đều này đã trở thành đặc chất nhất quán của Phật Giáo.

Phật Giáo tuy lấy tâm hay quan niệm làm điểm xuất phát nhưng dần dần đã thừa nhận có thực tại khách quan. Do đó, vấn đề được nêu lên ở đây là: Như-lai và Tịnh Độ nên được coi là sự tồn tại trong quan niệm hay đó là thực tại khách quan?

Tưởng không cần nói ai cũng biết rằng đặc chất của giáo lý Đại Thừa lúc đầu, theo lập trường Đệ Nhất Nghĩa Đế, ít ra đã chủ trương thuyết “không”, nghĩa là hết thấy không ngoài sự biến hiện của tâm, mà ngay chính cái tâm cũng không còn tồn tại tính: đó là lập trường của Phật Giáo Đại Thừa lấy Bát-Nhã làm trung tâm. Song, đồng thời, Đại

Thừa giáo, để phương tiện đạt đến không quán thực tiền đó, đã thành lập nhiều loại Tam Muội mà trong đó sự thanh tịnh hóa, tâm về mặt biểu tượng, là Tam Muội có một nội dung tích cực. Đặc biệt một điểm rõ rệt là nhờ tư niệm các đức Như-lai và các cõi Tịnh Độ của Ngài mà tâm được vui mừng, diệt bỏ được phiền não, rồi dần dần tiến sâu vào không quán tự thân để tạo thành cái gọi là “Bát chu Tam Muội Phật hiện tiền định” hay là “Quán Phật Tam Muội”. Trong Đại Thừa, đứng trên lập trường Thiên Định, có thể nói đã theo Phật hiện tiền Tam Muội hoặc Quán-Phật-Tam Muội này mà lập nên các thuyết về Phật-Đà. Mà điểm hữu hiệu nhất là tư niệm Phật A-Di-Đà và Tịnh Độ của Ngài là thế giới Cực Lạc, hay nói theo một ý nghĩa khác là quán Vô Lượng Thọ, đại khái là đại biểu cho Quán Phật Tam Muội. Cho nên, trong Đại Thừa lúc đầu, cái điều kiện tất nhiên để quán chư Phật là nhập Thiên Định, nói cách khác nếu xa lìa Thiên quán thì không thể thấy được Phật. Điều đó đã được nói rõ trong Bát-Nhã, Pháp-Hoa và nhất là trong kinh Quán Phật Tam Muội, kinh Bát Chu Tam Muội (kinh Chư Phật Hiện Tiền Tam Muội), và kinh Quán Vô Lượng Thọ Phật A Di Đà và thế giới Cực Lạc của Ngài lúc đầu cũng đã do đối tượng của Thiên quán mà được thành lập. Bởi thế, cái gọi là Như-lai (Di Đà) và Tịnh Độ (Cực Lạc) bản lai là sự tồn tại trong quan niệm, đây là một sự thật hiển nhiên trong giáo lý của Phật Giáo.

Song, ở đây ta cần lưu ý: lúc đầu Như-lai hay Tịnh Độ điều chỉ là vì phương tiện hoặc đối tượng của Thiên quán mà được thành lập, thế dần dần nó đã đạt đến một ý nghĩa và biểu tượng độc lập khách quan. Chủ nghĩa quan niệm

tuy đã tiến đến cái gọi là “tự thân tức Di Đà, duy tâm tức Tịnh Độ”, nhưng về phương diện thông tục hóa thì Như-Lai và Tịnh Độ đã xa lìa Thiền quán mà tự thân ở vào một phương sở nhất định, rồi do lòng từ bi và năng lực trí tuệ mà tiếp dẫn và cứu độ những chúng sinh biết tư niệm đến. Do đó, đến đây, sự chỉ phương lập hướng không còn là một quyền nghi phương tiện nữa mà đã trở thành một chân lý như thực. Đúng như Phật Giáo Nguyên thủy-thời đại Tiểu Thừa giáo, do tâm thái Thiền mà rồi Dục, Sắc, Vô Sắc chung cùng đã tiến đến thế giới khách quan. Và cái tư tưởng dùng Thiền quán để đạt đến quả Bất Hoàn (sinh lên Thiên giới và ở đó nhập Niết-Bàn) của thời đại Nguyên thủy Phật Giáo đã được ứng dụng và biến thành tư tưởng niệm Phật Di Đà cầu vãng sinh Cực Lạc và ở vào ngôi vị Bất Thoái Chuyển (tương đương với quả Bất Hoàn). Không bao lâu Cực Lạc được giải thích là một cảnh giới đứng sau Niết-Bàn: đó là lập trường của kinh Đại Vô Lượng Thọ.

Tịnh Độ giáo trong Phật Giáo thật đã khai triển như trên chứ không phải lấy Di Đà hay Tịnh Độ làm lý niệm mà là do tín ngưỡng cụ thể có thể thấy được thật sự, chính đó là cái đặc trưng của Tịnh Độ giáo. Nhất là Tịnh Độ giáo tại Trung Quốc và Nhật Bản đã ly khai ý nghĩa và húng vị Thiền quán, chiếu theo văn tự mà nhận xét thì việc nhờ ở sự dẫn dụ của Phật Di Đà ở thế giới Cực Lạc bên phương Tây mà được vãng sinh đã trở thành tín ngưỡng đệ nhất nghĩa. Nói theo lập trường này thì tuy Tịnh Độ giáo có đủ ý nghĩa quan niệm dự liệu bên trong, nhưng về mặt biểu diện thì thuyết chỉ phương lập hướng của Thiên Đạo Đại sư ít ra cũng đại biểu cho chủ ý của Tịnh Độ giáo, nếu cho nó chỉ

tồn tại trong quan niệm thì nói theo một ý nghĩa nào đó,
hẳn là đã đi ngược lại với Thánh Đạo Môn.

Giải thích hai:

ĐIỂM LỢI. HẠI CỦA THUYẾT QUAN NIỆM VÀ THUYẾT THỰC TẠI

Bây giờ, lấy vấn đề Kim Tử (cho rằng Như-Lai và Tịnh Độ là sự tồn tại quan niệm) làm trung tâm để thảo luận vấn đề Tịnh Độ quan niệm và Tịnh Độ thực tại, thì đứng trên lập trường giáo lý sử mà nhận xét, bất luận vấn đề nào cũng có lý do tương đương của nó. Sự bất đồng chủ yếu trong vấn đề này là: căn cứ vào điểm xuất phát là quan niệm Thiên mà nhận xét hay căn cứ vào kết quả của sự biểu tượng hóa của Thiên mà nhận xét? Nếu đứng trên lập trường chân tông truyền thống Tịnh Độ mà nói thì thuyết của Kim Tử hơi tiền tiến thái quá, đó là điều công còn hồ nghi gì nữa. Song cái nhận xét đó dù có phù hợp với chân ý của Phật Giáo cũng như có thỏa mãn được nhu cầu lý tính của chúng ta không? Vì phương diện biểu tượng tuy có, nhưng cái lập trường nhất quán của Phật Giáo thông cả Tiểu Thừa và Đại Thừa là tất cả đều do nơi tâm, hơn nữa, cái căn cứ chung cùng của tôn giáo là phải tìm nơi tinh thần: đó là phương pháp bất biến từ ngàn xưa. Như vậy trong thuyết Quan niệm của Kim Tử, đứng về mặt truyền thống mà nói, có nhiều điểm hợp lý. Đối lại với vấn đề này là lý tưởng tôn giáo tìm ở ngoài tâm, theo thuyết truyền thống Chỉ phương lập hướng mà tiến hành, tín niệm Phật A Di Đà trong thế giới Cực Lạc ở phương Tây, cầu sự tiếp dẫn để mong được an tâm lập mệnh.

Như vậy, nếu có thể nói có điểm lợi, hại trong vấn đề quan niệm và thực tại thì đó là do có chỉ dương thống hợp được hai phương diện này để tìm ra con đường chung mà tiến hành Tịnh Độ Giáo hay không. Duy có điều đáng tiếc là vấn đề này đã phát sinh nhiều nghị luận mà trong đó không có một người nào đã có thể thử đưa ra phương pháp điều hòa hai thuyết trên đây. Đa Điền Đình không cho thuyết quan niệm của Kim Tử là quan niệm cá nhân của chúng ta mà lại cho nó là quan niệm của đức Thích Tôn rồi đưa ra ý kiến tu chính. Song khốn nỗi cái ý kiến tu chính đó lại không có được thỏa đáng tính lịch sử. Sự thống hợp chân chính là phải lấy lịch sử làm bối cảnh, biện minh đặc chất của giáo lý, rồi phải khảo luận điểm lợi, hại của yêu cầu mới có thể thí nghiệm được, bằng không thì đó chẳng qua là sự độc đoán mà thôi.

Tiết thứ ba:

THUYẾT SINH THÀNH THÔNG HỢP HAI THUYẾT TRÊN

Trong khi tổng hợp Quan niệm Tịnh Độ và Thực tại Tịnh Độ, đồng thời để cho phù hợp với mục đích của nó, đối với cuộc vận động xã hội của Phật Giáo, cần phải đề xuất một nguyên lý chỉ đạo. Đó là vấn đề coi Như-Lai và Tịnh Độ là mục tiêu lý tưởng có thể thực hiện ở tương lai. Nói cách khác, Như-Lai và Tịnh Độ tuy được coi như là quan niệm chủ quan, nhưng điều đó quyết không phải chỉ thuộc về không tưởng, mà do ý chí của ta, nó có thể được coi là một đề án thực hiện được và sáng tạo được. Điều này căn cứ vào cái gọi là “Nghịệp Luận Tổng Hợp pháp” của Phật Giáo. Nghĩa là, nó được xây dựng trên thuyết Do Nghịệp (ý chí, hành vi, tập khí) mà hình thành cái lý pháp của chính mình và thế giới trong tương lai, một đề án lý tưởng giới dự định có thể thực hiện được. Nhận xét này phù hợp với tinh thần kiến thiết Cực Lạc thế giới của Phật Di Đà. Nói theo kinh Đại Vô Lượng Thọ thì Phật A Di Đà, trong thời kỳ còn là Bồ-Tát, đã tham quan vô số Tịnh Độ, trải qua nhiều kiếp cố gắng, nhờ cái gọi là Bản Nguyện Nghịệp-lực, cuối cùng đã kiến thiết nên thế giới Cực Lạc. Tham-quan các Tịnh Độ chính là để cấu thành đề án, nhiều kiếp tu hành và cuối cùng do nghịệp lực mà sáng tạo và thực hiện được. Nghĩa là, Phật Di Đà do đề án mà sáng tạo Cực Lạc, còn chúng ta lại lấy Cực Lạc làm đề án rồi nhờ

vào nỗ lực của ý chí chúng ta mà trù hoạch việc thực hiện thế giới lý tưởng: đó là ý nghĩa quan niệm Như-Lai và Tịnh Độ. Duy Tịnh Độ của Phật Di Đà do Bản Nguyên nghiệp lực mà có, tuy đã được hoàn thành rồi, nhưng nói theo lập trường của chúng ta, thì nó là cảnh giới sẽ được thực hiện trong tương lai. Đó là ý nghĩa Tịnh Độ đã phát xuất từ lập trường này. Trong kinh Pháp-Hoa và Bát-Nhã đều nói các Bồ-Tát do Bản Nguyên và nỗ lực, tương lai sẽ được thành Phật và kiến thiết Tịnh Độ riêng của mình. Mà Bản Nguyên nghiệp lực. Tóm lại không ngoài nghĩa ý chí phát động hợp lý, do ý chí phát động hợp lý mà thế giới lý tưởng dần dần được sáng tạo và thực hiện: đó là căn cứ lý luận của việc kiến thiết Tịnh Độ. Do đó, nếu xuất phát từ lập trường này, việc kiến thiết Tịnh Độ, tuy cũng biến thành Bản Nguyên tự lực, nhưng thích ứng nó với lòng khao khát thực hiện Như-Lai hay Tịnh Độ (gọi là Bồ Đề Tâm hay Phật Tính) thì quên mất nỗ lực tự kỷ, quên sự khổ nhọc của chính mình mà lại hoài bảo tha lực giúp đỡ, do đấy mà đã không còn là tự lực mà thuần nhiên đã biến thành Bản Nguyên tha lực. Cái mô phạm để hoàn thành Như-Lai và Tịnh Độ tối cao cũng có thể được coi là tín ngưỡng. Di Đà và Cực Lạc đã biến thành chủ nghĩa tha lực chính cũng không ngoài cái kết quả cực độ đó. Song mà lý tưởng thì bất luận ở đây cũng đều là lý tưởng; chân ý của Tịnh Độ vãng sinh là ở như tự mình thành A Di Đà, tự mình cấu tạo thế giới Cực Lạc, đến đây thì quan niệm và thực tại đã không nhất trí: đó là điểm ta không thể quên.

Tóm lại, sự liên lạc giữa quan niệm và thực tại là quá trình sáng tạo của ý chí và căn cứ vào đó mà được đổi

thành cái gọi là Tịnh Độ Sinh Thành. Mà quan điểm này, trừ kinh Đại Vô Lượng Thọ ra, còn nếu nhận xét theo lập trường của nhất ban luận thì, trên giáo lý sử của Phật Giáo, nó là Tịnh Độ quan có một địa vị trọng yếu. Duy có điều bất hạnh là cho tới nay ý nghĩa của Tịnh Độ quan đó vẫn chưa được thể hiện. Phật Giáo đồ ngày nay tuy đã khởi xướng nhiều hoạt động xã hội, nhưng vì quá khổ tâm về lý tưởng nên đã quên đi ý nghĩa thiền cận của Tịnh Độ quan đó, nghĩa là họ đã quên đi vấn đề của chính mình là kiến thiết Tịnh Độ ngay trong hiện thực giới. Cái gọi là Tịnh Độ là căn cứ vào sự hoán chuyển của tâm (Quán chiếu Tịnh Độ, hay nghệ thuật Tịnh Độ) hay phải đợi đến sau khi chết mới thực hiện được ở một cõi khác? Phật Giáo đồ tuy có những nguyên lý chỉ đạo xã hội rất phong phú nhưng không khai thác được chúng một cách triệt để. Nếu nghiên cứu kỹ ta sẽ thấy những phương châm cụ thể để chỉ đạo xã hội có đầy đầy trong các Bản Nguyên của chư Phật và Bồ-Tát (xem lại mục “Sự khai triển của tư tưởng Bản Nguyên”). Đối với ý nghĩa đó, chúng tôi thường chủ trương vận dụng tinh thần Phật Giáo, trước hết là tinh thần Bản Nguyên theo ý nghĩa tôn giáo, đạo đức và văn hóa, vào ngay cuộc sống hằng ngày mà trái lại là để phát huy ý nghĩa đã có sẵn trong giáo lý Phật Giáo từ lâu rồi. Tôi tin chắc những vị nào đã từng nghiên cứu Phật Giáo theo lập trường văn hóa sử sẽ rất dễ đồng ý với quan điểm đó.

Nhưng chúng tôi cũng quyết không phải vì nhiệt thành với đối tượng mà quên hay phủ định “thế giới bên kia” (thế giới bên kia). Song đồng thời với thế giới bên kia, ta cũng cần phải nỗ lực thực hiện Tịnh Độ ngay trên

“thế giới thử nghiệm” (thế giới bên này) nữa: đó là nhiệm vụ mới của tất cả Phật Giáo đồ.

Chương thứ bảy:
HIỆN THỰC VÀ TÌNH ĐỘ

Tiết thứ nhất:
HAI SỨ MỆNH LỚN CỦA PHẬT GIÁO

Đến đây, tôi thiết tưởng nên nói qua về sự điều hòa giữa cuộc sống lý tưởng và cuộc sống thực tế trong Phật Giáo như thế nào.

Phật Giáo, trên phương diện học vấn, đã dần dần coi trọng việc nghiên cứu. Có thể nói, Phật Giáo Nhật Bản từ khi du nhập, có lẽ chưa bao giờ mà sự nghiên cứu thịnh hành như ngày nay. Ngày xưa, những người học Phật là những người đặc thù chứ chưa phải nhất ban, phổ biến như ngày nay. Ngày nay, số tăng lữ tuy có nhiều nhưng ít người có học. Trái lại, giữa đám người phổ thông đã có rất nhiều người lưu tâm nghiên cứu Phật Giáo, do đó, ta thấy thành tích nghiên cứu vô cùng phong phú. Trong các trường Đại Học của chúng ta cũng có nhiều cơ quan Phật Giáo, số giáo thụ và trợ giáo cùng số giảng sư cũng đã tăng thêm rất nhiều; số sinh viên chuyên môn nghiên cứu Phật học mà không hẳn là tăng lữ cũng tăng lên nhiều, thế rồi trong các giảng đường số thính giả phụ nữ cũng nhiều. Nhìn vào hiện

trạng đó, ta thấy sự nghiên cứu Phật Giáo ngày nay thật phi thường thịnh hành. Có lẽ chúng ta có thể tự hào mà nói rằng, Nhật Bản là nơi trung tâm nghiên cứu Phật Giáo. Sự nghiên cứu Phật học đã phổ biến như thế cho nên sự nghiệp xã hội do Phật Giáo đề tạo dựng cũng rất nhiều và nhìn vào những hoạt động ấy khiến người ta phải ngạc nhiên. Tuy nhiên, đó chưa phải là điều làm cho người ta hoàn toàn thỏa mãn.

Về phương diện học vấn tuy nỗ lực nghiên cứu học vấn, nhưng làm thế nào để xuy động xã hội thực tế? Về điểm này, từ trước, ta thấy một phong-khí thờ ơ. Còn về mặt xã hội thì người kinh doanh chuyên đứng trên bản vị sự nghiệp cho nên chủ yếu đại khái là theo phong khí Châu Âu, chẳng hạn, những trường học Chủ nhật, cô nhi viện, v.v... Tuy phỏng theo phong khí Âu Mỹ, nhưng căn cứ trên nguyên lý căn bản của Phật Giáo thì ta thấy nó thiếu hẳn tinh thần và khí phách, do đó mà mất tính cách triệt để. Thí dụ, một lớp học Chủ nhật được đặt tại một ngôi chùa, đến ngày giờ học thì bỗng có người đến xin cúng đám, thế là đám cúng được coi là chủ yếu mà lớp học thì biến thành phụ thuộc, rồi nhà chùa cho biết hôm đó nghỉ học. Đứng trên lập trường tinh thần căn bản của Phật Giáo mà nói thì tác phong ấy hoàn toàn thiếu sót. Căn cứ theo điểm này, Phật Giáo, về mặt học vấn tuy được phổ cập hơn trước, nhưng về mặt xã hội, dùng động lực căn bản để xuy động sự nghiệp thì còn có nhiều khuyết điểm.

Tôi thường tự nghĩ, theo Phật Giáo, đặc biệt là theo lập trường của Tịnh Độ chân tông mà nói, giả sử có người

vô ý rớt xuống sông và gần chết đuối, người Phật tử khi gặp trường hợp như thế thì cần phải làm gì để giúp kẻ bất hạnh? Nên bảo cho họ biết là họ không còn hy vọng thoát chết và phải niệm mười câu danh hiệu Phật rồi buông tay trôi theo dòng nước, hay tuy biết rằng không còn cách nào cứu họ thoát chết, nhưng vẫn thân nhiên nhảy xuống nước để mong cứu họ? Trong hai cách đó, đâu cùng cách nào phù hợp với tinh thần căn bản của Tịnh Độ chân tông? Hiển nhiên đây là vấn đề không dễ gì mà điều hòa được.

Nói theo lập trường của Tịnh Độ chân tông, thế giới này là thế giới ô uế. Giả sử có người té xuống nước, không muốn cho họ ra khỏi mà muốn họ niệm Phật lần cuối cùng rồi cứ thế mà trôi đi, về phương diện Tịnh Độ thì thái độ đó không thích đáng. Tuy biết không thể làm được nhưng vẫn cứ tìm đủ mọi phương pháp, hoặc hy sinh tính mệnh của mình để cứu người: đó có phải lập trường “lân mẫn chúng sinh” của Phật Giáo không? Vấn đề này nên phải giải quyết như thế nào? Vì phạm vi của Phật Giáo vô cùng rộng rãi, nên tư tưởng chán ghét uế độ cũng có, mà tư tưởng khẳng định hiện thế cũng có, vậy thì vấn đề đó, theo lập trường Phật Giáo phải giải quyết như thế nào? Về điểm này, có rất nhiều người nghiên cứu Phật Giáo chưa được rõ. Như vậy sự nghiên cứu Phật học tuy có vẻ rất tiến bộ, nhưng theo một ý nghĩa nào đó mà nói thì nó cũng có vẻ lạc hậu. Đó là một điều đáng tiếc! Trong khi nghiên cứu chúng tôi thường lưu tâm đến vấn đề này. Chúng tôi tự hỏi nên phải xử lý như thế nào khi đem lý tưởng Phật Giáo thích ứng với lập trường căn bản của xã hội thực tế? Vấn đề này chúng tôi đề

xuất một cách sơ lược hai sứ mệnh lớn của Phật Giáo như sau:

- 1. Yêu cầu giải thoát.*
- 2. Hoàn thành việc kiến thiết một thế giới tốt đẹp hơn.*

Hai phương diện trên đây tuy đều nằm trong Phật Giáo, nhưng nếu không điều hòa được nó thì đó là một khuyết điểm lớn. Trên thực tế, có thể điều hòa được không? Về điểm này, ở một nơi khác tôi đã từng nói qua, nên ở đây không cần lập lại căn cứ giáo lý của Phật Giáo mà chỉ trực tiếp đề cập đến cái kết luận của sự quan sát giữa hai cương mục lớn trên đây.

Tiết thứ hai:

LÝ TƯỞNG TÍNH ĐỘ KẾT HỢP HAI SỨ MỆNH LỚN

Như vậy là Phật Giáo, trên phương diện tổng thể, gồm có hai đề mục lớn, và phải điều hòa chúng như thế nào? Đây thật là vấn đề trọng đại trong Phật Giáo.

Đứng về mặt yêu cầu giải thoát mà nói thì đại khái cần phải phủ định sinh hoạt hiện thực, còn việc kiến thiết một “Thế giới tốt đẹp hơn” thì vì thuộc hiện thực nên trong đó không tránh khỏi sự mâu thuẫn. Điều này đem đối chiếu với Phật Giáo sử Nhật Bản thì Phật Giáo Nhật Bản vì là Đại Thừa, nên vào triều đại Nam Lương, Phật Giáo đồ đã tận lực cải tạo xã hội thành một nơi tốt đẹp hơn như Hạnh Cơ, Quang Minh hoàng hậu, v.v... đều là những nhân vật mô phạm. Nhưng đồng thời với việc cải tạo xã hội, chủ nghĩa giải thoát cũng thịnh hành, nhất là đến cuối triều đại Bình An, điều này rất rõ rệt. Như đọc tiểu thuyết, ta thấy như Tây Hạnh Pháp sư đều là những người vì tránh phiền lụy ở đời mà xuất gia, tìm cầu đạo giải thoát. Tuy đó chỉ là tiểu thuyết, nhưng truyện đã được dựng nên và miêu tả một cách rất thù thắng và lý thú. Trên thực tế, chính tôi cũng muốn cái lối sống đó được hiển hiện trên thế gian này. Bỏ tất cả mọi sự tình ở đời để sống một cuộc sống tịch tĩnh, đứng về mặt toàn thể xã hội mà nói tuy là một việc khó nhưng cũng muốn biểu hiện ít nhiều. Thế gian dần dần đã biến thành trường cạnh tranh kịch liệt, người làm ác cũng

nhieu, kẻ tuyệt vọng cũng lắm, những người đó cuối cùng muốn trốn tránh thế gian, mong tìm cuộc sống bình thản trong các đạo việc. Từ xưa, Phật Giáo Nhật Bản vốn đặt trọng tâm trong rừng núi nên các đạo việc tu hành mới có được bầu không khí thanh tịnh tịch tịch. Nhưng ngày nay rủi ro Phật Giáo Nhật Bản đã tiến đến cái gọi là “Tự viện kinh doanh” cho nên dần dần các cảnh chùa không còn thích hợp cho đạo giải thoát chân chính, cho tổ chức khai ngộ nữa: đó thật là một tình trạng bi thảm. Theo tôi, Nhật Bản nên phải có mười nơi thanh tịnh để cho những người đã vứt bỏ tất cả mọi phiền lụy ở đời cư trú, nhưng ngày nay người ta không còn tìm thấy một nơi nào như vậy, thật là một điều đáng tiếc! Tại Tích Lan có rất nhiều nơi như thế. Như những người Đức xuất gia mà tôi biết đã nói Phật Giáo Nhật Bản không phải là Phật Giáo chân chính thế rồi họ bỏ đi qua Tích Lan. Ngày nay tại Tích Lan, một mặt nghiêm trì giới luật, tu Thiền định, mặt khác nghiên cứu và phiên dịch Phật điển bằng văn Pàli. Riêng tôi, tôi rất hâm mộ sự sinh hoạt này.

Song theo lập trường cố hữu của Đại Thừa thì trên đây là phương diện thuộc Tiểu Thừa giáo. Tinh thần chân chính của Đại Thừa Phật Giáo tuy an trụ ở giải thoát, nhưng đồng thời cũng lấy việc thanh tịnh hóa xã hội hiện thực làm lý tưởng để hướng thượng. Gần đây Phật Giáo đồ Nhật Bản rõ ràng đã chú mục vào các vấn đề xã hội, muốn đóng góp phần mình vào công cuộc tiến hóa và phát triển của xã hội, đó thật là kết quả của tinh thần giác tỉnh trong Phật Giáo, thật đã muốn căn cứ vào tinh thần Đại Thừa mà theo dõi hành tích và hảo ý của Hạnh Cơ Bồ-Tát và Quang

Minh hoàng hậu vậy. Song thật ra những hoạt động đó vẫn chưa được phổ cập, phần lớn các tự viện vẫn chưa ý thức được nhiệm vụ xã hội của mình, chẳng qua mới chỉ biểu hiện một cách hình thức giải thoát pháp hoặc pháp sự mà thôi. Do đó, tuy có lưu tâm đến hai sứ mệnh lớn của Phật Giáo đồ tôi có sách động nhưng đại khái thì công việc của họ rớt cuộc cũng chỉ có tính cách đầu voi đuôi chuột mà thôi.

Vậy thì cái phương pháp chung cực để điều hòa giữa lý tưởng giải thoát và lý tưởng xây dựng một thế giới tốt đẹp hơn phải như thế nào? Về điểm này tôi có lý luận khó hiểu nhưng đưa ra đề án giải quyết chính là lý tưởng của Tiểu Thừa chuyên về chủ nghĩa giải thoát, thành ra Tịnh Độ cá nhân không có lý tưởng xã hội; còn lập trường của Đại Thừa thì có thể nguyện “trên cầu đạo Bồ Đề, dưới hoá độ chúng sinh”, lấy tiêu ngữ “giai cộng thành Phật, tất cả đều thành Phật” làm lý tưởng, cho nên mới biến toàn thể xã hội thành một Vương Quốc lý tưởng, do đó trong Đại Thừa mới có Tịnh Độ. Mà lý tưởng Tịnh Độ đó đứng ở một phương diện mà nói thì lấy hiện thực không hoàn toàn làm mục tiêu giải thoát siêu việt và ở một phương diện khác, cũng có mục tiêu xây dựng một thế giới rất hoàn toàn, cho nên, ở đây mới biến giải thoát thành sự kiến thiết quốc độ lý tưởng. Song, tôi cũng nói là Tịnh Độ nhưng có nhiều quan niệm khác nhau, cho nên do cách giải thích tương tự mà cũng có ý nghĩa phủ định hiện thực. Trong các Tịnh Độ quan xưa nay, khuynh hướng này rất rõ rệt. Nhưng trong toàn thể Phật Giáo cũng có phương diện muốn kiến thiết Tịnh Độ như thực ngay trong hiện thực giới. Bởi vậy, hãy

lấy đó làm trung tâm để nói qua về Tịnh Độ quan sau đây. Trên đại thể, tôi tưởng nên chia Tịnh Độ quan của Phật Giáo thành ba loại:

1. *Quán Chiếu Tịnh Độ.*
2. *Tha phương Tịnh Độ.*
3. *Tịnh Độ trong tương lai ở ngay cõi này.*

Tiết thứ ba:
QUÁN CHIẾU TỊNH ĐỘ

Trước hết hãy nói về Quán Chiếu Tịnh Độ, đây là một phương pháp dựa vào tâm thanh tịnh mà cải tạo hiện thực thành một loại Tịnh Độ. Thế giới này cứu kính là tốt hay xấu? Hợp với tâm ý hay trái với tâm ý? Quyết định điều đó như thế nào? Thông thường người ta lấy dục làm tiêu chuẩn: Hợp với lòng dục là tốt, mà trái với lòng dục là xấu. Chẳng hạn trời mưa mà lặn lội trở về nhà, nếu cảm thấy chán nản thì mưa trở thành đáng ghét, nhưng nếu trừ được lòng tư dục của người ta vốn là vô hạn, do đó ở thế giới này không thể có sự không thể có sự thỏa mãn lòng dục. Cho nên nếu lấy dục làm tiêu chuẩn thì thế gian này là một cảnh giới bất mãn thường xuyên, là một vũ đài của khổ não. Trái lại, nếu bỏ được lòng dục, dựa vào tâm thanh tịnh mà cải tạo thế giới, thì đó là sự triển khai một thế giới tốt đẹp. Trong Tịnh Độ quan của Phật Giáo, đã lấy lòng dục vĩnh viễn không được thỏa mãn làm lý tưởng thì thế giới này tuy là khổ giới, nhưng nếu chúng ta trừ khử sự lợi hại của cá nhân mà nhận xét thì thế giới này tự nó sẽ sáng sủa. Trong kinh Duy Ma đã phát sinh nghi vấn cho thế giới này do Phật Giáo hóa mà sao lại ô nhiễm. Để trả lời, đức Phật bảo là tại tâm chúng sinh ô nhiễm nên mới thấy thế giới này bất tịnh, nếu chúng sinh diệt được lòng tư dục như nhớp thì lập tức sẽ thấy thế giới này trong sạch và tươi đẹp. Đó là ý nghĩa câu văn rất nổi tiếng “tâm tịnh nhi quốc độ tịnh”.

Đúng! Dưới mắt chúng ta, một cánh hoa rơi hay một tàu lá rụng không gợi lên một ý nghĩa gì cả, nhưng dưới mắt một nhà thơ nó có một ý nghĩa xao xuyến, khó tả. Tức là nếu đứng trên lập trường lý dục mà nhận xét thì tất cả đều đẹp, đều là nghệ thuật. Nếu ta cảm thấy mưa là chán ghét thì vẻ đẹp của mưa không thể hiện ra được; và nếu cho tuyết lạnh thì cái vẻ đẹp của tuyết cũng không thể thấy. Nếu bỏ được lợi hại của tự kỷ mà nhìn thì mưa hay tuyết đều có vẻ đẹp của nó. Phật Giáo gọi phương pháp tư tưởng đó là Quán Chiếu Tịnh Độ và Liên Hoa Tạng thế giới là tiêu bản của nó.

Giải thích tư:

THA PHƯƠNG TỊNH ĐỘ

Thứ đến Tha-Phương Tịnh Độ. Quán Chiếu Tịnh Độ căn cứ vào tự tâm thanh tịnh mà nhận xét tất cả đều đẹp, tất cả đều là sự phát hiện của lý niệm Chân-như pháp tính. Theo lập trường này mà nhận xét thì các loài hữu tình cư ngụ trên toàn thế giới đều là Bồ-Tát, đều là thiện nhân: đó là cái thông quy của Tịnh Độ quan. Song, đứng trên lập trường luân lý mà nói thì điều đó trở thành kết luận hết sức phiến toái. Giả định tất cả đều là Bồ-Tát, là thiện nhân, thì những kẻ ác mà chúng ta thường gọi là giặc cướp, sát nhân, những kẻ đốt nhà v.v... đều biến thành Du Hý Tam Muội của Bồ-Tát. Đương nhiên, những kẻ ác trên màn kịch, dù là giặc cướp hay sát nhân đều đẹp cả, nếu đứng trên lập trường quán chiếu mà nhận xét thì cái thế giới rối bời này cũng có thể được coi như một vở tuồng mà thôi. Nhưng trên thực tế coi thiện, ác như nhau, đáo cùng có phù hợp với chân ý của Phật Giáo không? Ý nghĩa “chư ác mạc tác” ra sao? Ngoài thế giới nghệ thuật ra chúng ta còn phải sống trong thế giới đạo đức, thế giới lợi hại, cho nên không thể nói tất cả đều cùng một duộc- có người lương thiện cũng có những kẻ sát nhân và trộm cướp, tất cả đều sống trong thế giới lợi hại hiện thực. Còn Quán Chiếu Tịnh Độ là cảnh giới đặc thù của các nhà đại thi hào, đại tôn giáo, tuy đáng kính thán, nhưng đối với quần chúng phổ thông thì cảnh giới đó không phải là thông dụng. Nói thế không có nghĩa

là hoàn toàn vô hiệu đối với giá trị nhất ban. Tinh thần văn hóa Đông Phương chính đã được bồi dưỡng nhiều nhờ sức quán chiếu, đó là một sự thật không thể phủ nhận, nhất là nền văn học và nghệ thuật Nhật Bản đã nhờ đó mà được tạo thành. Điển hình là tinh thần Trà Đạo của Nhật Bản, muốn trong cái không gian hữu hạn mà hiện xuất một cái gì vô hạn, có thể nói điều này đã phát xuất một cái gì vô hạn, có thể nói điều này đã phát xuất từ Du Hý Tam Muội của Quán Chiếu Tịnh Độ và rất khó hiểu đối với người Tây Phương, vì người Tây Phương chỉ hiểu cái gì được cụ thể hoá mà thôi.

Song đứng về mặt toàn thể mà nói, nếu chỉ có Quán Chiếu Tịnh Độ thì chưa đủ; theo điểm này, đem quan niệm lợi hại đối chiếu với những sự xuất hiện xưa nay thì quyết không phải ở thế giới hoàn toàn viên mãn sau khi chết: tức là lý tưởng Tha Phương Tịnh Độ. Từ rất sớm, tuy đã có Tịnh Độ của Phật A-Sơ, nhưng phổ thông, Tịnh Độ Cực Lạc của Phật Di Đà mới là Tịnh Độ của Phật Giáo. Quán Chiếu Tịnh Độ nếu không phải là những cao thủ thì khó có thể hoàn thành, còn tín ngưỡng Cực Lạc Tịnh Độ thì bất luận người nào hể chí tâm tín niệm Phật Di Đà đều có thể cảm hứng được. Do đó, đứng về phương diện tôn giáo mà nói, Cực Lạc Tịnh Độ phổ cập mọi tầng lớp và dễ tin hơn. Ngày nay tại Trung Quốc, bất luận là Thiên Tông hay Thiên Thai Tông đều y vào sáu chữ Nam Mô A Di Đà Phật mà cầu vãng sinh và điều này đã trở thành nhất trí trong tất cả các tôn phái. Do đó, ta cũng có thể nói Đại Thừa Phật Giáo do Thiên và niệm Phật chi phối, và điều này không phải ngẫu nhiên.

Giết thú năm:

TỊNH ĐỘ TƯƠNG LAI TRÊN CỖI NÀY

Ngoài thế giới này ra, cầu sinh về thế giới Cực Lạc cố nhiên là một việc tốt, nhưng thế giới này đối với chúng ta như thế nào? Tất cả đều lấy thế giới Cực Lạc làm lý tưởng mà coi thế giới này không đáng thì e đó không khỏi là một điều đáng phàn nàn. Đứng ra chúng ta hiện sống trong thế giới này phải coi nó cũng là nơi đáng sống nữa! Những người vì thấy thế giới này quá bẩn thỉu đâm ra chán ngấy rồi buông xuôi tất cả mà chỉ chăm chú vào việc cầu mong sinh sống một thế giới Cực Lạc ở tận đâu đâu thì cũng là cố chấp thái quá. Thế giới này như nhớp, điều đó không ai phủ nhận nhưng tại sao chúng ta không nỗ lực cải tạo nó, thanh tịnh hóa nó, cố tâm biến nó thành một nơi sạch sẽ trang nghiêm? Khi yêu cầu đó được đặt ra tức là người ta phải nghĩ đến Tịnh Độ Tương Lai trên cõi này. Đại biểu cho loại Tịnh Độ này là Di Lạc Tịnh Độ.

Tín ngưỡng Di Lạc Tịnh Độ có hai loại. Một tin rằng hiện nay Bồ Tát Di Lạc ở trên cung trời Đâu Suất và thường thuyết pháp tại đó và chúng ta, sau khi chết được sinh về cõi trời Đâu Suất. Tín ngưỡng này được gọi là Di Lạc Tịnh Độ và đã một thời trở thành Tịnh Độ Vãng Sinh Quan Được thực hành tại Trung Quốc, Ấn Độ và Nhật Bản.

Một loại khác tin rằng trong tương lai Phật Di Lạc sẽ xuất hiện trên cõi này, rồi cùng hiệp lực với Chuyển Luân Vương cải tạo để biến cõi này thành Tịnh Độ về hai

phương diện văn hóa và tinh thần. Tín ngưỡng này từ xưa đã được các bậc cao tăng đại đức tin mạnh. Tại Ấn Độ có nhiều vị La Hán vì tin như thế nên đã nhập định để chờ ngày Di Lặc xuất thế. Ở Nhật Bản thì có Hoàng pháp Đại-sư cũng nói rằng khi nào Di Lặc giáng sinh thì Ngài cũng xuất hiện trở lại và hiện giờ thì đang nhập định. Cho đến nay, ít ra là vùng Cao Dã Sơn vẫn tin như thế. Mà theo tôi, tôi cho rằng tín ngưỡng Phật Di Lặc tương lai này có ý nghĩa rất sâu xa. Sâu xa không phải ở điểm lấy việc vãng sinh Đâu Suất làm đối tượng, mà ở chỗ trong tương lai Phật Di Lặc sẽ xuất hiện trên cõi này để cải tạo nó thành Tịnh Độ. Thời kỳ xuất hiện đó đại khái nói là 56 triệu năm nữa, nhưng niên số này không nhất định. Tóm lại, tín ngưỡng Phật Di Lặc sẽ thanh tịnh hoá thế giới này, biến nó thành Tịnh Độ, để đối lại với các Tịnh Độ vĩnh viễn ở các phương khác. Như vậy, ở đây ý nghĩa yêu cầu giải thoát và việc kiến thiết một thế giới tốt đẹp hơn có lẽ sẽ được Di Lặc Tịnh Độ điều hòa không? Về điểm này, riêng tôi, tôi rất hy vọng như thế. Cái gọi là Tịnh Độ và tinh thần đó một cách toàn vẹn, không phải chỉ thuộc ở lĩnh vực tinh thần mà ngay trong vật chất giới cũng có thể thực hiện được những điều đó.

Gần đây có nhiều người than phiền là cuộc sống tinh thần càng ngày càng sút kém, lại cũng có nhiều người nguyên rủa sự tiến bộ của nền văn minh vật chất, tôi cho rằng những quan niệm đó đều không chính xác. Dĩ nhiên, nếu cho chủ nghĩa vật chất là vạn năng thì không nên, nhưng sinh hoạt tinh thần chân chính phải thông qua vật chất mà biểu hiện mới hoàn toàn, liả vật chất mà cô lập thì

tức khắc sẽ mất thăng bằng. Nếu cho vật chất là vật chất, tinh thần là tinh thần, hai cái không tương quan gì với nhau, thì nền văn hóa đó không thể hoàn toàn. Nếu đặt văn hóa vật chất lên hàng đầu mà coi thường tinh thần như thế là quên mất sinh hoạt tự do của tinh thần, cho nên đối với quan niệm cho vật chất là vạn năng, chúng ta cần phản đối, nhưng nếu lại đi quá trớn mà coi tinh thần là độc tôn thì như thế đã bỏ một cực đoan này để chạy sang một cực đoan khác, thái độ ấy cũng sai lầm. Thí dụ: đèn dầu hoặc nến, thế nhưng dầu hay nến cũng vẫn là văn minh vật chất phải bỏ cả chúng đi để dùng ánh trăng. Như thế có thể gọi là văn minh tinh thần không?

Căn cứ theo kiến giải trên đây, Phật Giáo khi nhìn tướng trạng Tịnh Độ, thì Quán Chiếu Tịnh Độ tuy cũng hết như thế, nhưng như đã nói trên, Tịnh Độ không phải chỉ thanh tịnh viên mãn ở phương diện tinh thần, mà về phương diện vật chất cũng phải là một nơi lý tưởng nữa. Trong kinh văn thường nói về Tịnh Độ như sau: “Đất toàn bằng lưu ly, hàng rào toàn bằng giây vàng, bảy hàng cây báu, đủ các màu sắc và có hoa trái tứ thời”. Nghĩa là tư cách Tịnh Độ còn là một cõi rất hoàn bị về phương diện văn hóa nữa. Đọc qua kinh điển ta thấy trong thế giới của Di Lặc sau này đường sá bằng phẳng như mặt gương, tất cả mọi người trong toàn thế giới nói chung một ngôn ngữ duy nhất chứ không có những ngôn ngữ khác biệt như Anh, Pháp, Nhật, v.v... Lại do tâm thống nhất mà người trên toàn thế giới đều coi nhau như anh em. Lúc đó sẽ không còn có nhà tù vì không còn ai phạm tội nữa. Cái thế giới lý tưởng ấy tức là lý tưởng Tịnh Độ. Không một ai tưởng

tượng đến hệ thống giao thông trong Tịnh Độ của Di Lặc là vật chất thì cái lý tưởng văn minh cận đại có rất nhiều điểm tương tự. Chẳng hạn, trong Tịnh Độ Di Lặc núi với núi là bằng phẳng, giữa bể và lục địa có sự giao tiếp nhau, thì điều đó có thể là dự tưởng về xe lửa, tàu biển, v.v... Ngôn ngữ thống nhất thì tựa như cuộc vận động thế giới ngữ. Nhất là việc vệ sinh, trong Di Lặc Tịnh Độ xuất xứ xong rồi đất tự nhiên khép lại, có lẽ cũng dự tưởng cái phong khí trong các nơi vệ sinh tân tiến ngày nay. Duy về phương diện đạo đức và tôn giáo thì giữa văn minh cận đại và lý tưởng Tịnh Độ cách xa nhau xa lắm, cho nên cần phải đợi đến 56 triệu năm sau.

Tóm lại, nếu đứng về phương diện lịch sử mà nói thì tư tưởng Di Lặc hạ sinh phát xuất trước Quán Chiếu Tịnh Độ quan và Di Đà Tịnh Độ quan rất sớm. Ở nhiều điểm, tư tưởng Di Lặc hạ sinh còn chắt phác và chưa triệt để, nhưng chính như thế mới thực tế ấy mới có điểm thích thú, bởi lẽ nó phù hợp với những điều kiện hiện thực. Cho nên, về mặt văn hóa và đạo đức Tịnh Độ, tôi hy vọng nhiều ở Di Lặc Tịnh Độ. Nhưng ở đây vấn đề được đặt ra là: nếu như thế thì cái đại tiền đề của Phật Giáo là giải thoát sinh tử nên phải nghĩ như thế nào cho đúng? Nếu phải đợi đến 56 triệu năm để thực hiện Tịnh Độ thì trong khoảng thời gian sinh tử của Phật Giáo nên được xử lý ra sao? Riêng ý kiến tôi về vấn đề này là: nếu người đã chí nguyện kiến thiết Tịnh Độ Di Lặc thì cái thời luân hồi sinh tử vô cùng tự nó đã là giải thoát rồi, bởi thế nếu đi tìm cầu giải thoát sinh tử ở bên ngoài thì không thể có được. Chúng ta, do tạo nghiệp mà phải lưu chuyển trong dòng sinh tử ở bên ngoài thì không

thể có được. Chúng ta, do tạo nghiệp mà phải lưu chuyển trong dòng sinh tử vô hạn để kiến thiết Tịnh Độ Di Lạc thì sinh tử tự nó biến thành hoạt dụng của đạo Bồ-Tát. Và sự sinh tử ấy có thể gọi là Nguyện sinh luân hồi, hoặc là Bất Trụ Niết- Bàn. Cái gọi là giải thoát là không do người khác cưỡng bách, chi phối, mà do ý chí tự do của mình, tự nguyện làm như thế, theo ý nghĩa đó thì sinh tử là giải thoát, là Niết-Bàn.

Giết thứ sáu:
KẾT LUẬN

Nếu Phật giáo đòi chúng ta đem tâm niệm đó mà hoạt động thì hai sứ mệnh lớn của Phật Giáo tự nhiên được điều hòa, thống nhất và do đó sẽ mở ra con đường tiến triển vô hạn.

Sau hết xin thêm vài lời, đó là: chúng ta đừng quan niệm tín ngưỡng Di Lặc Tịnh Độ tương lai cũng giống như tín ngưỡng Di Lặc thần thoại được nhiều người tin tưởng xưa nay. Theo tín ngưỡng Di Lặc thần thoại thì A Dật Đa là một nhân vật đặc biệt, do tu hành mà thành Di Lặc Bồ- Tát, khi thế giới này có một Chuyển Luân Thánh Vương xuất hiện thì Bồ- Tát giáng sinh thành Phật Di Lặc, rồi ngồi dưới gốc cây Long Hoa khai Ba Hội thuyết pháp mà cứu độ chúng sinh đó là thuyết “Long Hoa Tam Hội”. Nhưng tín ngưỡng của chúng ta không quan niệm Di Lặc như một nhân vật đặc biệt thành Phật mà chính mỗi người chúng ta cũng hoài bão lý tưởng Di Lặc, cũng tự mình tham gia công tác kiến tạo trong mọi lĩnh vực tinh thần, vật chất, tôn giáo, chính trị, xã hội, tất cả đều thống nhất theo một nguyên lý, tổng hợp tất cả các lập trường để chung cùng biến cái thế giới này thành một cõi đại Tịnh Độ trang nghiêm thanh tịnh!

Chương thứ tám:
Ý NGHĨA CHÍNH TRỊ

Tiết thứ nhất:
CĂN CỨ CHÍNH TRỊ QUAN CỦA PHẬT GIÁO

Nếu nói trong Phật Giáo có Chính Trị Luận chắc không khỏi có người cho là kỳ quái. Vì bản ý của Phật Giáo là ở sự giải thoát nên những vấn đề thế tục như chính trị chẳng hạn rất dễ bị bỏ qua. Hơn nữa, nhìn qua lịch sử của vị Thủy Tổ của Phật Giáo thì đức Phật vốn là con của vị vua, ngài có thể nắm trọn guồng máy chính trị trong nước, nhưng đã bỏ địa vị đó để xuất gia. Như vậy theo quan điểm này, có thể nói cái gọi là quốc gia, chính trị không phải là mối quan tâm của đức Phật. Điều này đại khái đúng. Song, thật ra, nếu giải thích Phật Giáo theo cách đó thì e rằng không được chính xác. Khác với Nho Giáo, Phật Giáo không trực tiếp lấy việc trị quốc bình thiên hạ làm tiêu chí, nhưng lý tưởng của Phật Giáo như trên đã nói, là mưu cầu cuộc sống thực tế tự do, giải thoát và hướng thượng. Nếu chính trị cũng là cuộc sinh hoạt thực tế thì cái gọi là chính trị đạo đức quyết không phải là vấn đề Phật Giáo bỏ qua. Trong những buổi thuyết pháp, đức Phật cũng

đã thường đề cập vấn đề chính trị. Mà sự đề cập đó tuy ngu một lý tưởng cao xa, nhưng cũng rất phù hợp với thực trạng của đương thời. Không những chỉ những người thời bấy giờ được hưởng lợi ích thực tế mà đối với chúng ta ngày nay cũng có nhiều ám thị và chỉ đạo.

Vì lẽ trên, nên ở đây tôi muốn bàn qua về Chính Trị quan của Phật Giáo. Nhưng nếu muốn biết rõ Chính Trị quan của Phật Giáo, trước hết ta cần phải hiểu qua cái thực trạng quốc gia và chính trị của Ấn Độ ở thời đại đức Phật như thế nào đã. Đương nhiên, đứng trên lập trường văn minh sử của Ấn Độ mà nói, đây là một vấn đề trọng đại, không thể một sớm một chiều có thể nói cho tường tận được, bởi tôi chỉ có thể nói một cách rất đơn giản, và tóm tắt những điểm quan yếu mà thôi.

Ấn Độ vào thời đại đức Phật (thế kỷ V trước Tây lịch) chia ra mười mấy nước trong đó những nước lớn mạnh thường muốn thôn tính những nước nhỏ yếu, cho nên tình trạng giữa các nước rất rối ren. Những nước nhược tiểu tìm đủ mọi biện pháp chống trả để bảo vệ sự sống còn, có khi liên minh với các nước nhỏ khác để tạo thành liên bang cho đủ sức mạnh để đối địch lại với các nước cường quốc. Nhưng trong tổ chức liên minh với các nước nào có thể lực hơn thì lại giành quyền làm bá chủ, thành thử giữa các nước nhỏ cũng lại tranh chấp nhau không dứt. Tình trạng Ấn Độ vào thời kỳ này thật có nhiều điểm tương tự như tình hình Trung Hoa ở thời Xuân Thu Chiến Quốc vậy. Nếu nói về tình hình nội chính thì trong hơn mười tiểu quốc đó có nước là Vương Quốc, có nước là Cộng Hòa, chính

thể tuy khác nhau nhưng người nắm quyền chính trị thì đại khái là những người thuộc giai cấp Sát đế lị (Sĩ-tộc), mà những người này vì muốn nắm lấy cơ hội biến động để quật khởi nên một mặt muốn được sự tin tưởng của giai cấp Bà-la-môn (giai cấp tăng lữ, trí thức), mặt khác lại muốn mua chuộc lòng tin cậy của giai cấp Thủ Đà (nông nô), đó là một việc không phải dễ dàng, nếu vô lý một chút có thể bị quần chúng oán thán, do đó uy quyền sẽ suy giảm. Vì công việc nội chính, ngoại giao phức tạp và khó khăn như thế nên các nhà làm chính trị thường mong đợi ở một nhà tôn giáo danh tiếng giúp ý kiến để vượt qua những khó khăn ấy. Đức Phật là một trong những vị đạo sư danh tiếng thời bấy giờ, cho nên người ta không lấy là lạ khi thấy Đức Phật cũng được hỏi ý kiến liên quan đến những vấn đề chính trị. Và chính vì để giải pháp những vấn đề thực tế đó mà Đức Phật đã phát biểu quan niệm chính trị của Ngài. Trong số đệ tử hoặc tín đồ của Phật vì có nhiều quốc vương, đại thần nên Phật đã có nhiều cơ hội để trả lời những câu hỏi của họ về đạo giải thoát cũng như các vấn đề chính trị chủ yếu, do đó mà Phật Giáo đã có Chính trị quan một cách ngoài ý định.

Phật Giáo về phương diện này tuy có nhiều tài liệu nghiên cứu nhưng tài liệu xưa nhất là tài liệu rải rác trong bộ kinh A Hàm. Những tài liệu nổi tiếng về vấn đề này là những kinh sau đây:

Vương Pháp Chính Luận kinh (Phật nói cho vua Ưu Điền, một quyền), Giản Vương kinh, Vương Pháp kinh (Phật nói cho Thắng Quang Thiên Tử), Thủ Hộ Quốc Giới

Chủ Đà La Ni kinh (10 quyển), và Kim Quang Minh Tối Thắng Vương kinh. Ngoài ra, còn có Đại Tát Gia Ni Kiên Tử Sở Thuyết kinh, mượn lời Đại Tát Gia Ca để nói những điểm chủ yếu về chính trị. Căn cứ vào những tài liệu trên đây Tin Thượng Ngũ Lang (người Nhật) đã xuất bản một cuốn sách nhỏ nhan đề “Chính trị và Phật Giáo” là một tài liệu cũng cần thiết cho việc nghiên cứu Chính Trị Quan Phật Giáo. Song ở đây tôi chỉ lấy kinh A Hàm làm trung tâm để nói một cách đơn giản về Chính trị của Phật Giáo.

Chính Trị Quan Phật Giáo, như đã nói trên kia, chủ yếu là những lời giải đáp của Phật về những câu hỏi của các nhà chính trị, đặc biệt là các Quốc Vương, cho nên hình thức chuyên nói về Vương Đạo Luận. Tuy nhiên, điểm qui kết là lấy việc vua, tôi hòa thuận, trên dưới nhất trí làm trọng điểm cho chính trị. Bởi thế, Vương Đạo Luận của Phật Giáo cũng mang đầy đủ ý nghĩa của Nhất ban chính trị luận, chính vì theo nghĩa rộng đó mà gọi là Chính Trị Quan Phật Giáo.

Tiết thứ hai:
NGUỒN GỐC CỦA QUỐC GIA

Cái gọi là chính trị, chủ yếu không ngoài việc phát huy một cách hoàn toàn những tài năng quốc gia, do đó, nếu trước hết không biết rõ nguồn gốc quốc gia thì không thể hiểu được chức năng quốc gia ở chỗ nào.

Nói theo Phật Giáo thì quốc gia, nhận xét về mặt tự nhiên thái, bắt nguồn từ việc lấy lợi ích của mọi người làm trung tâm. Căn cứ theo kinh Thế Kỳ, Thế Bản Duyên phẩm (Trường A Hàm, quyển 22) thì khởi sơ thế giới này là một lạc độ, cuộc sống con người không cần khó nhọc hay lo âu về miếng ăn, manh mặc. Nhưng về sau, một mặt vì lòng dục của con người mỗi ngày một tăng thêm, mặt khác vì sự thiếu thôn những vật thực thiên nhiên, cho nên đối với đất đai đã phát sinh chế độ tư hữu, và phải do tự lực cày cấy mới có ăn. Trong những điều kiện ấy, lòng dục con người lại càng phát mạnh, một mặt tích trữ và phòng thủ tài sản của chính mình, mặt khác lại đi cướp bóc tài sản của kẻ khác. Thêm vào đó, lại có bọn người “ngồi mát, ăn bát vàng”, tự mình không muốn lao động, chỉ muốn thụ hưởng kết quả lao động của kẻ khác. Do đó, mà nhân gian đã phát sinh những cuộc tranh đấu không ngừng. Dân chúng vì không chịu nổi sự thống khổ đó nên mới cùng nhau suy tôn người có uy đức lên làm vua, hay lãnh chúa để che chở, bảo hộ họ, phân xử những điều chính, tà và thay họ để phân chia tài sản, lập nên chế độ tiết ước: thế là nguồn gốc quốc

gia bắt đầu. Nói một cách đơn giản thì quốc gia là cái quyền thống trị được quy định bởi kết quả dân ước trong đó mỗi người dân đều muốn được bảo vệ quyền lợi và tài sản tư hữu của mình, điều này có điểm phảng phất như tưởng pháp của Rousseau. Đương nhiên, tưởng pháp này chưa hẳn đã là tưởng pháp riêng của đức Phật mà có thể là nhiều nhà luật học Bà-la-môn thời bấy giờ cũng cùng chung ý kiến ấy. Luật điển của Bà-la-môn đã quy định nhiệm vụ của nhà vua là làm công bộc cho quốc dân, để mưu đồ sự thịnh vượng và công bằng trong nước, nhân dân phải lựa chọn lấy vua của mình. Nhưng ta có thể nói cái phương pháp lấy dục làm trung tâm mà hạn chế tư dục để trừ mưu cuộc chung sống, chung hưởng, giữa quốc gia và quốc vương phải có cơ năng là của Phật Giáo.

Như vậy, là đặc biệt trong Phật Giáo cũng có quốc gia quan mà về sau đã dần dần được thuyết minh một cách rất tường tận trong các kinh luận (như luận Câu Xá, Thế-gian phẩm). Nhưng thật ra, mục đích chủ yếu của đức Phật không phải dùng tự nhiên thái để luận về quốc gia. Sở dĩ Phật Giáo dùng tự nhiên thái để nói đến nguồn gốc quốc gia là muốn từ nay tiến đến đạo đức thái để mà phát huy cái lý tưởng nội tại đó mới là cái yếu chỉ của chính trị.

Trên đại thể, Phật Giáo chia chính trị quốc gia thành hai giai đoạn: thứ nhất nói về chính trị trong các quốc gia đối lập hiện thực. Thứ hai nói về chính trị trong một quốc gia thống nhất lý tưởng. Nói một cách đơn giản, chính trị quan Phật Giáo nhằm mục đích đưa các quốc gia đối lập

nhau tiến đến một quốc gia thống nhất, đó là tinh thần căn bản trong chính trị quan của Phật Giáo.

Tiếp thứ ba:

CHÍNH TRỊ ĐỐI VỚI CÁC QUỐC GIA ĐÔI LẬP

Như đã nói trên, Ấn Độ vào thời đại Phật chia thành nhiều quốc gia đối nghịch nhau. Chính trị quan của Phật đối với các quốc gia đôi lập thật đã thích ứng với thực trạng đó. Do đó, chính trị quan của Phật không khỏi bị hạn chế bởi thời gian và không gian. Nhưng trong sự hạn chế đó vẫn có thể thực hành được.

Và lại trong công cuộc cứu độ, đức Phật đối với tất cả sự kiện đều vận dụng một cách khéo léo, uyển chuyển cho hợp với cơ sở nhất ban luận. Bởi thế, chính trị quan về điểm này, cũng có đặc trưng của nó, cho nên, không những thời bấy giờ nó đã được coi là đặc thù mà ngay đến ngày nay nó vẫn có nhiều thỏa đáng tính.

Để tiện việc khảo sát, sau đây tôi chia ra từng số mục nhỏ để dễ hiểu hơn.

1) Bảy Điều Kiện Để Kiện Toàn Quốc Gia.

Phải kiện toàn quốc gia như thế nào để đề phòng sự xâm nhập thù địch từ bên ngoài? Về vấn đề này, đức Phật đã có ý kiến rất rõ. Để phòng bị sự xâm lược của một nước hùng cường nhất thời bấy giờ là nước Ma Kiệt Đà (Magadha), dân tộc Bạt Kỳ (Vajji) thành lập một nước Cộng Hòa Liên bang, họ đến hỏi Phật về sách lược kiện toàn quốc gia và Phật đã trả lời họ về vấn đề này. Truyện được ghi trong bộ Trường A Hàm quyển thứ hai, kinh Du

Hành (Pàli, Trường Bộ thứ 16, kinh Đại Ban Niết-Bàn), trong đó tuy đức Phật có đề cập đến nhiều điều kiện để kiện toàn quốc gia, nhưng căn bản nhất thì có bảy điều kiện sau đây:

Thứ nhất, thường phải tập hợp nhau lại (Hán dịch: phải hội họp luôn để luận đàm chính sự). Nghĩa là, những người có trách nhiệm về chính trị phải hội họp luôn để kiểm khảo những ưu, khuyết điểm trong chính phủ hầu bỏ chính những chỗ sai lầm, bất lợi.

Thứ hai, lấy tinh thần hòa hợp mà nhóm họp, lấy tinh thần hòa hợp mà thảo luận quốc sự (Hán dịch: Vua, tôi hòa thuận, trên dưới kính, nhường). Nghĩa là phải lấy quốc gia làm trung tâm, lấy tinh thần công chính mà lo quốc sự. Thánh Đức Thái Tử đặt câu sau đây trong điều thứ nhất của Hiến Pháp “Lấy hòa làm quý, lấy nhu thuận làm tôn” đại khái đã chịu ảnh hưởng tinh thần trên đây. Lấy sự lợi hại của một đảng phái mà tham dự quốc sự thì quyết không phải là chính sách làm cho quốc gia phồn vinh: điều này đức Phật đã bảo cho chúng ta biết từ lâu lắm rồi.

Thứ ba, tôn trọng luật pháp truyền thống của quốc gia, không làm theo luật lệ không ban hành (Hán dịch: phải tuân hành pháp cấm kỵ, không trái lễ độ). Mỗi nước đều có lịch sử và tập quán riêng, dân chúng theo đó mà quy định sự sinh hoạt của mình, cho nên những cái đó phải được tôn trọng, nếu hủy bỏ nó để đặt ra những luật lệ mới một cách bừa bãi thì đó tức là đã coi thường truyền thống.

Thứ tư, kính trọng những bậc trưởng thượng trong nước, nghe ý kiến của họ (Hán dịch: hiếu thờ cha mẹ, kính

thuận sư trưởng). Trong bản Hán dịch tuy chỉ nói là hiếu thuận cha mẹ, kính thuận sư trưởng, nhưng theo văn Pàli thì ý nghĩa chính trị của câu này có thể nói là phải tôn kính những người lão luyện thông hiểu chính tình hoặc tập quán của quốc gia và coi trọng ý kiến của họ. Về điểm này, có thể nói Phật muốn ám chỉ ý nghĩa Cơ Mật Viện hay Nguyên Lão Viện.

Thứ năm, phụ nữ trong nước phải giữ hạnh tiết tháo trinh bạch (Hán dịch: khuê môn chân chính, khiết tịnh vô ố). Muốn kiện toàn quốc gia phải bắt đầu từ việc kiện toàn gia đình. Mà kiện toàn gia đình phải lấy việc khuê môn chân chính làm trung tâm. Trong Pàli tuy chỉ nói đến phụ nữ, nhưng ở một phương diện khác, Phật cho đàn ông cũng phải có tiết tháo mới kiện toàn được gia đình.

Thứ sáu, tôn sùng các nơi linh miếu trong nước (Hán dịch: cũng sự tôn miếu, trí kính quý thần). Đứng trên lập trường Đệ Nhất Nghĩa Đế, về hình thức sùng bái tôn miếu, có thể nói đức Phật tuy không coi là trọng yếu, nhưng về phương diện quần chúng phổ thông, đại khái Phật muốn dùng hình thức đó để giáo dục mọi người hầu dần dần tạo thành một tập tục kiền kính đôn hậu.

Thứ bảy, như pháp tôn kính và bảo hộ các vị A La Hán (Hán dịch tôn thờ Sa Môn, cung kính những người trì giới). Ở đây nói La Hán chủ yếu chỉ là các vị tu sĩ Phật Giáo. Ở mục trên Phật bảo phải sùng bái các nơi tông miếu là vì Phật tôn trọng tinh thần truyền thống và tập tục của dân Bạt Kỳ. Còn ở đây Phật muốn khuyến khích họ kính trọng các nhà tôn giáo chân chính và nghe theo lời giáo hóa

của họ. Tôi cho rằng điều thứ hai trong Hiến pháp Thánh Đức Thái Tử có lẽ đã phát xuất từ điều thứ bảy này.

Tóm lại, tất cả những điều kiện trên đây hoàn toàn đứng trên cơ sở đạo đức và tôn giáo. Theo Phật thì sự kiện toàn quốc gia chân chính phải lấy việc kiện toàn đạo đức làm trung tâm. Đương nhiên, như sẽ trình bày ở sau, Phật Giáo tuy cũng dạy phải chinh bị quân sự, phát triển tài chính, cải thiện vệ sinh, v.v... nhưng trung tâm điểm thì trước sau vẫn ở chỗ phải gìn giữ chính pháp: đó là quan niệm căn bản về chính trị của Phật Giáo. Điều thích thú là quan niệm đó không phải chỉ là lý luận, mà nó có hiệu quả rất thực tế: nhờ thi hành theo bảy điều kiện trên mà dân tộc Bạt Kỳ trở nên hùng cường và nước Ma-Kiệt-Đà không thể nào chinh phục được. Đây là một sự thật lịch sử hiển nhiên.

2) Về Nghĩa Vụ Của Nhà Vua.

Những điều kiện trên, đặc biệt không có quy định quyền lợi và nghĩa vụ của nhà vua. Nhưng các nước Ấn Độ ở thời đại Phật phần nhiều theo chế độ quân chủ, cho nên đối với nghĩa vụ của nhà vua, đức Phật đã nói đến rất nhiều trong quan niệm chính trị của Ngài. Trong một nước quân chủ, theo nguyên tắc, trung tâm chính sự là nhà vua. Hơn nữa, các vua chúa thời bấy giờ, trên thực tế phần nhiều nhờ vào binh lực mà duy trì địa vị, bởi thế dụng tâm của họ đối với việc nước, tốt hay xấu rất có ảnh hưởng trực tiếp và to lớn. Đặc biệt trong luật điển của Bà-la-môn đã có riêng một chương nói về quyền lợi và nghĩa vụ của nhà vua. Ở lĩnh vực chính trị vấn đề này là một vấn đề hết sức trọng đại.

Trong lúc còn là Thái Tử chính Phật cũng đã nghiên cứu pháp điển, thấu thập ý kiến rồi phụ thêm lý tưởng của Phật để cảm hóa những ông vua đã quy y Ngài.

Quốc vương, vì là một người thống lĩnh muôn dân, nên về mặt nghi biểu, điều làm cho người ta chú ý nhất là cái tư đức. Nếu một ông vua không có tư đức thì dù có những thủ đoạn xảo diệu đến đâu cũng không thể tâm phục được dân chúng. Do ý nghĩa ấy cho nên đức Phật, khi nói chuyện với các vị quốc vương về chính sự, thường khuyên họ trước hết phải bồi dưỡng tư đức. Nghĩa là, nhà vua phải thanh liêm khoan hậu, đạo đức nhân từ, không nên uống rượu, việc khuê phòng cần có tiết tháo, trình nhân cách hướng thượng (Tăng Nhất A Hàm quyển 42, nói về 10 đức của nhà vua - tham chiếu Nguyên thủy Phật Giáo Tư Tưởng luận, trang 351-352). Lấy nỗ lực tranh thủ nhân tâm: đó là thủ đoạn cần thiết. Mà việc thu phục nhân tâm điều chủ yếu là phải làm thế nào cho quan quân hòa mục nghe theo những lời trung thực, niềm nở với mọi người, và yêu thương nhân dân. Về vấn đề quân sự phải vận dụng một cách điều độ, phát triển kinh tế và tài chính, dùng người phải căn cứ vào khả năng và đặt đúng chỗ, đặc biệt chú ý về vệ sinh: đó là những điều cần thiết để tạo nên một nền chính trị lành mạnh (xem kinh Phật Vi Ưu Điền Vương Thuyết Vương Pháp Chính Luận). Mà cái phương châm chính trị đó trước sau phải lấy chính pháp làm nền tảng, dùng chính nghĩa và nhân ái mà chi phối nhân dân. Ở điểm này, nếu nói một cách lý tưởng, thì không để cho một chút tư lợi, tư dục xen vào. Việc thu thuế má, việc xét xử phán quyết, tất cả đều phải y theo pháp luật (trong 10 đức của

nhà vua). Pháp luật đây chỉ là những luật pháp đã viết thành văn do pháp điển quy định, hoặc là những luật pháp không được viết thành văn do tập quán, phong tục quy định. Tóm lại tuy là vua nhưng không được sửa đổi những luật pháp đó để khuynh hướng đến chỗ độc tài chuyên chính: có thể nói quan điểm này rất có cái khí vị cận đại. Chính trị tuy xây dựng trên tinh thần nhân ái, nhưng đối với những kẻ phạm pháp bất nghĩa thì nhà vua có nhiệm vụ phải nghiêm trị.

Trong kinh Kim Quang Minh Tối Thắng Vương đã có những điều cảnh giác sau đây:

Thứ nhất, nếu nhà vua không ngăn cấm những kẻ ác tức là đã đi ngược lại với chính lý. Phải theo đúng chính pháp mà trị dân. Có theo đúng chính pháp mới xứng đáng làm vua. Nếu không làm theo chính pháp ắt sẽ bị nhân dân lật đổ một cách dễ dàng cũng như voi dẫm lên bông sen.

Thứ hai, nếu lấy điều phi pháp trị dân thì dân sẽ làm loạn, quần thần phải chết, bản thân vua cũng chẳng yên, những kẻ địch ở ngoài xâm lược, quốc gia tiêu vong.

Thứ ba, dù có mất ngôi vua, hại đến thân mệnh cũng quyết không làm điều phi pháp. Điều tai hại nhất là dùng những kẻ xiểm nịnh, cũng như người thả voi vào vườn hoa, dùng kẻ xiểm nịnh sẽ có ngày mất ngôi vua. Nếu vua coi người thân thuộc và nhân dân đều bình đẳng, làm đúng chính pháp, không gây bè phái, thiên vị thì danh tiếng vua được lừng lẫy. Cho nên, người làm vua phải quên mình mà mở mang chính pháp, tôn trọng chính pháp, dạy người làm

10 điều lành, nếu được thế thì quốc gia phú cường, nhân dân an lạc (Tân dịch Phật Giáo Thánh Điển, trang 1367).

Theo Phật thì cái tư cách của nhà vua mới là quan trọng chứ không phải là thủ đoạn hay sức mạnh, mà tư cách đó chính là tinh thần làm theo chính pháp, tránh xa ác pháp.

3) Đặc Biệt Về Chính Trị Và Kinh Tế.

Theo Phật Giáo thì điều chủ yếu trong chính trị là mưu đồ và hoàn thành sự cộng tồn, cộng vinh cho dân chúng. Nghĩa là, không ai xâm phạm đến ai, cùng nhau chung sống để tăng tiến tự do và hạnh phúc của mọi người. Do đó, mà giữa sinh hoạt chính trị và kinh tế của dân chúng có sự quan hệ mật thiết. Theo một ý nghĩa nào đó, ta cũng có thể nói, mục đích của chính trị là hy vọng phân phối tài sản một cách công bằng và chính trực. Mà điều này tất cả các nhà luật học và chính trị học của Ấn Độ đều chủ trương như thế.

Nhưng theo Phật Giáo, làm thế nào để an định đời sống kinh tế của quốc dân? Về vấn đề này, theo chỗ tôi nghiên cứu, tuy không có phương pháp cụ thể nào được nói đến một cách tường tận, nhưng chủ ý căn bản của Phật Giáo là muốn vấn đề phân phối tài sản giữa dân chúng phải hết sức công bằng đừng để ai phải lo âu về việc ăn mặc. Một hôm đức Phật thấy một nhà đại phú đang lập một đảng tế lễ lớn, sau khi hỏi về phương pháp tế lễ, đức Phật nói “Bày việc tế-lễ lớn, tốn tiền của mà không ích lợi, trái lại lợi ích lớn nhất là hãy làm cho tất cả dân chúng đều được no đủ”. Lại như kế sách làm cho quốc gia thái bình an lạc,

đức Phật cũng có ý kiến “Đại Vương! Vì muốn chấm dứt những hành động phi pháp của dân chúng mà Đại-Vương đã ra những luật lệ phạt tiền, trục xuất, hạ ngục và xử tử, tuy phương pháp đó mãnh liệt thật nhưng không công hiệu bằng phương pháp này: những người làm ruộng và chăn nuôi thì cấp cho họ hạt giống và thực vật, những người buôn bán thì cấp vốn cho họ, những người làm quan thì phải tùy theo khả năng mà thăng trường luôn, nếu làm được như thế thì mọi người đều hết lòng phục vụ mà quốc gia không sinh biến loạn” (Xem Pali Trường Hàm quyển 15-Kutadantasutta-Tân dịch Phật Giáo Thánh Điển 55). Suy đó thì biết đức Phật cũng nhận là hễ ăn mặc đầy đủ thì có lẽ tiết. Tóm lại, quan niệm của Phật là nếu muốn cho đời sống kinh tế của dân chúng được ổn định, sự phân phối tài sản phải triệt để công bằng.

4) Phật Giáo Với Chủ Nghĩa Tiệm Tiến.

Trong các tôn giáo tại Ấn Độ, đức Phật, một mặt là một nhà đại lý tưởng, đồng thời mặt khác, lại là một nhà tôn giáo rất thực tế, áp dụng phương pháp tiệm tiến được mệnh danh là: “thiện xảo phương tiện” để thực hiện mục tiêu lý tưởng. Bởi vậy, công cuộc tịnh hóa xã hội, Phật Giáo chủ trương đường lối tiệm tiến, chứ không chủ trương cách mệnh tiến. Nói một cách cụ thể, về vấn đề xã hội, Phật tuy không chủ trương xóa bỏ triệt để sự phân biệt giai cấp, nhưng thừa nhận mọi người trong xã hội đều có quyền lợi và nghĩa vụ như nhau; tuy không phải đối chế độ tài sản tư hữu, nhưng như đã nói ở trên, hy vọng sự phân phối tài sản phải công bằng. Tuy vẫn duy trì cái nhân cách tôn nghiêm,

nhưng phải dựa vào nhau, giúp đỡ nhau, lấy cái gọi là “công nghiệp sở cảm” để đưa quốc gia đến chỗ hòa bình an lạc đạo đức, phồn vinh làm trung tâm điểm của chính trị.

Giải thích:

QUỐC GIA LÝ TƯỞNG VÀ CHÍNH ĐẠO

Chính trị quan nói trên tự nó có tính cách rất lý tưởng rồi, nhưng nó vẫn lấy thực trạng của các quốc gia đối lập đương thời làm mục tiêu. Song lý tưởng tối cao của Phật về quốc gia quyết không phải ngừng lại ở trạng thái quốc gia đối lập, mà là muốn thống nhất tất cả thành một quốc gia lý tưởng duy nhất. Trong Phật Giáo có nhiều cách thuyết minh lý tưởng đó, nhưng tựu trung đại biểu cho những hình thức đó là tư tưởng “Chuyển Luân Thành Vương” (Cakravartin). Tư tưởng Chuyển Luân Thành Vương đã phát sinh vào thời đại đức Phật; Ấn Độ lúc đó tuy chia thành nhiều nước nhỏ đối lập nhau, nhưng cũng đã có khuynh hướng dần dần tiến đến sự thống nhất mà vị vua thích ứng với tư tưởng này cũng tương tự như lý tưởng chúa cứu thế của Do Thái. Sau khi Phật giảng sinh không lâu đã có ông thầy tướng đoán rằng nếu Phật không đi tư tưởng mà làm vua thì sẽ thành một vị Chuyển Luân Vương, truyền thuyết này chính đã xuất phát từ tư tưởng trên. Mà Phật vì xuất gia làm bậc Chuyển Luân Vương của Pháp giới, nên ở lĩnh vực chính trị lý tưởng, tuy nhiên vẫn lấy quốc gia do Chuyển Luân Vương chi phối làm tối cao, chiếu theo nhiều trung-chứng, ta thấy đó là một sự thật.

Song Chuyển Luân Vương là một vị vua như thế nào? Về vấn đề này, căn cứ theo sự ghi chép nhất luật trong các kinh điển thì Chuyển Luân Vương phải thành tựu bảy thứ

báu, tức là: bạch tượng, cám mã (ngựa đỏ), thần châu, ngọc nữ, cư sĩ, chủ bi và luân (bánh xe). Bạch tượng và cám-mã tượng trưng cho sự hoàn bị về sản sinh và giao thông, thần châu tượng trưng cho nền tài chính sung thực, ngọc nữ và cư sĩ tượng trưng cho nhân dân lương thiện, chủ bích có thể nói tượng trưng cho uy quyền, còn luân thì tượng trưng cho sự thực hành Chính pháp một cách trọn vẹn, đầy đủ. Như vậy, ý nghĩa câu “chuyên Chính Pháp Luận” đã xuất phát từ đây.

Theo truyền thuyết thì Chuyển Luân Vương là người đủ tư cách bày báu trên và vào đêm trăng tròn từ trên trời tự nhiên hiện xuống. Nhưng đây chỉ là thí dụ. Thật ra, Chuyển Luân Vương lấy chính nghĩa làm trung tâm, khi có đủ sáu điều kiện tức là đã có tư cách thống nhất thiên hạ, thì xuất hiện. Lấy bánh xe Chính pháp làm cơ hiệu, trước hết chinh phục phương Đông, nhờ uy lực của Ngài, không dấy can qua, nguy hiểm trở lại bình an, công thành thắng, tự nhiên bình định. Rồi lại từ các phương Tây, Nam Bắc cũng như thế, cho đến cuối cùng toàn thể thế giới thống nhất trong hòa bình: Đó là cái uy lực đặc hữu của Luân Vương chủ yếu là lời giáo huấn đạo đức. Quy tắc thông thường là: “không giết hại, không đạo đức, không gian dâm, không uống rượu”. Đối với các quần thần nhà Vua thường nói: “Chỉ dùng Chính-pháp mà trị, không để cho những việc phi pháp xảy ra trong nước”. Nhờ đó mà nhân dân dưới quyền thống trị của Chuyển Luân Vương đều được thỏa mãn, không ai bất bình, không có đấu tranh, v.v... Trong kinh cũng nói: “Đất cát phi nhiều, nhân dân thịnh vượng, tính tình nhu hòa, từ hiếu trung thuận” (Trường Hàm quyển 6,

Chuyện Luân Vương Tu Hành kinh, Đại Chính Tạng I, 39, trang 40).

Nhưng khi nào thì Chuyện Luân Vương xuất hiện? Về điểm này, có câu nói: “Chính pháp tại thế, Luân Vương bất tuyệt kỳ kế”. Nghĩa là bất luận khi nào có Chính Pháp thì Luân Vương sẽ xuất hiện tại đó. Nhưng, trên thực tế, kể cả thời đại Phật, cho đến nay vẫn chưa thấy Chuyện Luân Vương ra đời. Theo truyền thuyết Phật Giáo thì vị vua này tuy cũng thường xuất hiện, nhưng khi xuất hiện với tất cả mọi hình thái chân chính thì có lẽ còn ở một tương lai lâu xa lắm. Nghĩa là trong tương lai, khi Phật Di-Lặc ra đời thì Pháp giới Chuyện Luân lúc đó sẽ dùng hình thái của Chuyện Luân thế tục giới là Sankha mà xuất hiện. Về cái trạng thái của thế giới lúc đó tuy có vẻ rất không tưởng, nhưng cũng có nhiều ám thị rất phong phú, và sau đây xin trích dịch một vài đoạn trong các kinh để dẫn chứng:

“Lúc bấy giờ, cõi diêm phù (toàn thế giới) Đông, Tây, Nam, Bắc, trong khoảng mười vạn do tuần sông, núi và đá đều tự tiêu diệt, nước trong bốn biển lớn tụ lại một phương. Đất cõi diêm-phù lúc đó rất bằng phẳng và sáng như mặt gương, thóc lúa đầy đầy, nhân dân no ấm, rất nhiều của báu, các thôn ấp liền nhau, và chim chóc ca hát suốt ngày.

Lúc đó, những cây trái xấu sẽ chết khô, mùi hôi thối tự nhiên tiêu diệt và thay vào đó, cây trái ngon ngọt, hương vị thơm tho sinh trưởng. Khí trời hòa dịu, bốn mùa thuận tiết, thân thể không sinh bệnh tật, tham dục, sân nhuế và ngu si không phát động. Lòng người bình đẳng, đều cùng một ý, thấy nhau là vui mừng, nói với nhau những lời tốt

lành, cùng nói một thứ tiếng, không có sai khác, đúng như người ở Bắc-Câu-Lư-Châu. Khi muốn đại tiểu tiện thì đất tự nhiên mở ra và sau khi xong rồi tự nhiên khép lại.

Lúc ấy trong cõi Diêm-Phù, gạo tự nhiên sinh, không có vỡ trấu, mùi thơm rất ngon. Còn vàng bạc, trân bảo, xà cừ, mã não, trân châu, hồ phách thì rải rác đầy mặt đất, không ai thu nhặt. Lúc ấy, nhân dân tuy cầm của báu đó mà nói với nhau: “Ngày xưa, vì những của báu này mà người giết nhau, giam cầm trong ngục, gây cho nhau nhiều khổ não. Còn ngày nay thì những của báu này cũng như gạch ngói, không ai lấy giữ” (Tăng Nhất Hàm, quyển 44, Đại Chính Tạng II, 787, trang 8). Nếu tóm tắt một cách đơn giản những đặc chất đó thì:

1. Toàn thể giới được thống nhất, bất luận núi hay biển đều không làm chướng ngại sự giao thông.

2. Mọi người đều sống cuộc đời an nhàn và phát huy những thiết bị văn hóa.

3. Ngôn ngữ trên thế giới cũng thống nhất, mọi người đều cùng một lòng.

4. Vàng bạc châu báu mất hết giá trị: đó là cơ điểm chủ yếu.

Điều thú vị là Phật Giáo dự đoán những hiện tượng này có phải là một lý tưởng? Nhiều điểm, chẳng hạn, sự phát triển giao thông trên toàn thế giới, sự hoàn bị về đường sá, ngày nay đã thực hiện rất nhiều. Duy có điều không may là ngày nay thế giới ngôn ngữ chưa được thống nhất, nhân loại vẫn chưa tiến đến chỗ gặp nhau vui mừng, nhất là đối với vàng bạc châu báu thì lòng tham càng tăng

thêm đến nỗi biến nó thành nguồn gốc của mọi tội ác, đó là trạng thái của thế giới hiện nay.

Nhưng dù sao những lời dự đoán trên không phải hoàn toàn không tưởng, trái lại, cũng có điều có thể thực hiện được. Không những thế, dù công cuộc xúc tiến Chính-pháp nên những lý tưởng ấy tất sẽ có thể thực hiện trên thế giới này. Chúng ta tin chắc cuối cùng thế giới có thể được thống nhất theo lập trường nhân đạo và văn hóa. Song lúc đó thì cái gọi là Chuyên Luân Vương sẽ xuất hiện dưới hình thái nào? Dĩ nhiên đây là điều không thể quyết đoán ngay được. Nhưng bất luận dưới hình thái nào, lấy lý tưởng Luân Vương làm tiêu chuẩn, nỗ lực theo phương diện nhân đạo và văn hóa mà xúc tiến công cuộc thống nhất thế giới: Đó là nghĩa vụ đạo đức của tất cả cá nhân cũng như các quốc gia mà Phật Giáo đã đề xướng.

Lấy quốc gia chi phối bởi Luân Vương mà lý tưởng, hóa thêm một bậc nữa tức là tư tưởng Chân Phật Tịnh Độ. Nhưng về xã hội lý tưởng Tịnh Độ vì đã nói ở các chương khác rồi, nên ở đây thiết tưởng không cần phải lập lại nữa.