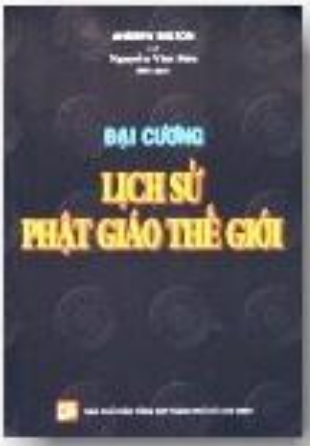
Đại Cương
Lịch Sử Phật Giáo Thế Giới
A Concise History Of Buddhism



Andrew Skilton (Dharmacari Sthiramati)
Tỳ-kheo Thiện Minh chuyển dịch

Tỳ kheo Thiện Minh

(Bhikkhu Varapanno)

---o0o---

Nguồn

http://www.budsas.org

Chuyển sang ebook 30-10-2015

Người thực hiện :

Nguyễn Ngọc Thảo - thao.ksd.hng@gmail.com

Nam Thiên - namthien@gmail.com

Link Audio Tại Website http://www.phapthihoi.org

Mục Lục

LỜI GIỚI THIỆU
TÁC GIẢ
CÁCH PHÁT ÂM CHỮ PHẠN
LỜI TỰA
PHẦN I PHẬT GIÁO Ở ẤN ĐỘ
01-BỐI CẢNH ẤN ĐỘ CỔ ĐẠI-TIỀN SỬ PHẬT GIÁO
Nền Văn Minh Lưu Vực Sông Indus
Văn Hóa Vêđa
02 - ĐỨC PHẬT
03 - LỜI DẠY CỦA ĐỨC PHẬT
Các Bậc Hiểu Biết
Tuệ Giác Của Đức Phật
04 - ĐƯỜNG GIÁC NGỘ
Giới (Śīla)
Định (Samādhi)
Các Nhân Tố Giác Ngộ (Bodhyaṅgas)
Mục Tiêu
05 - TĂNG GIÀ ĐẦU TIÊN
06 - CÁC ĐẠI HỘI
Đại Hội Thứ Nhất
Đại Hội Thứ Hai
Các Đại Hội Khác
07 - SỰ PHÁT TRIỂN CỦA TĂNG GIÀ *(cho tới TK I trước CN)*
Tổ Chức Của Tăng Già
Trú Xứ Của Tăng Già
Những Phát Triển Về Việc Hành Đạo
Những Ảnh Hưởng Chính Trị – Sự Bảo Trợ Và Việc Ngược Đãi Của Nhà Nước
08 - CÁC TRƯỜNG PHÁI PHẬT GIÁO
Bối Cảnh Việc Hình Thành Các Trường Phái Phật Giáo
Các Trường Phái Ngoài Đại Thừa
09 - TAM TẠNG KINH ĐIỂN PHẬT GIÁO CHÍNH TRUYỀN

Luật Tạng

Cấu Trúc Của Kinh Tạng (Sūtra Piṭaka)

10 - VI DIỆU PHÁP (Abhidharma)

Định Nghĩa

Nguồn Gốc Và Bối Cảnh

Khía Cạnh Văn Học

Các Sách Thuộc Bộ Luận Tạng Của Theravāda

Các Sách Thuộc Bộ Luận Tạng Của Sarvāstivādin

11 - NGUỒN GỐC CỦA ĐẠI THỪA

12 - CÁC KINH ĐẠI THỪA - KINH ĐIỂN MỚI

Nguồn Gốc

Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa (Prajñāpāramitā Sūtra)

Kinh Diệu Pháp Liên Hoa Kinh (Saddharma-Pundarika Sūtra)

Kinh Sukhāvatī-vyūha Sūtra

Kinh Vimalakīrti-nirdeśa

Các Kinh Samādhi

Các Kinh Sám Hối

Kinh BuddhAvatamsaka (hay Avatamsaka)

Các Kinh Duy Thức

Các Kinh Tathagatagarbha

Các Tuyển Tập Kinh

Các Kinh Về Luân Hồi

Các Kinh Về "Giới Luật"

Các Kinh Về Các Nhân Vật

13 - LÝ TƯỞNG SIÊU NHIÊN MỚI: VỊ BỒ TÁT

Con Đường Bồ Tát

14 - CÁC TRƯỜNG PHÁI ĐẠI THỪA (I) - TRƯỜNG PHÁI MADHYAMAKA

15 - CÁC TRƯỜNG PHÁI ĐẠI THỪA (II) - TRƯỜNG PHÁI YOGĀCĀRIN

Học Thuyết Ba Bản Tính

Việc Thực Hành Của Yogācārin

Kết Luận Về Các Trường Phái Đại Thừa

16 - HỌC THUYẾT TATHĀGATAGARBHA

17 - PHÁI TANTRA VÀ PHẬT GIÁO MẬT TÔNG

18 - SỰ SUY TÀN CỦA PHẬT GIÁO TẠI ẤN ĐỘ

PHẦN II - PHẬT GIÁO Ở NGOÀI ẤN ĐỘ

19 - PHẬT GIÁO Ở SRI LANKA

20 - PHẬT GIÁO Ở ĐÔNG NAM Á

Miến Điện

Căm Bốt

Thái Lan

Việt Nam

Inđônêxia

21 - PHẬT GIÁO TẠI TRUNG Á VÀ KASHMIR

22 - PHẬT GIÁO Ở TRUNG QUỐC

Các Trường Phái Ấn Độ Ở Trung Hoa

Các Trường Phái Phật Giáo Bản Gốc Trung Hoa

Giai Đoạn Cuối Của Phật Giáo Trung Hoa

24 - PHẬT GIÁO Ở NHẬT BẢN

Các Hình Thức Phật Giáo Nhật Bản

Thời Kỳ Truyền Đạo Đầu Tiên

Thời Kỳ Truyền Đạo Lần Thứ Hai

Các Dòng Phật Giáo Tây Tạng

26 - PHẬT GIÁO Ở MÔNG CỔ

27 - PHẬT GIÁO Ở NÊPAL

28 - PHẬT GIÁO Ở BA TƯ

CHÚ THÍCH

PHỤ ĐÍNH

---o0o---

LỜI GIỚI THIỆU

Quyển "*Đại Cương Lịch Sử Phật Giáo Thế Giới*" mà quý độc giả hiện có trong tay do Andrew Skilton tức Đại đức Dharmacari Sthiramati biên soạn bằng Anh ngữ, được Tu sĩ Nguyễn Văn Sáu dịch ra tiếng Việt, giới thiệu một cách bao quát về sự phát triển của Phật giáo ở Ấn Độ và các nước trên thế giới. Trong tựa đề nguyên tác, tác giả chỉ ghi là "*Đại Cương Lịch Sử Phật Giáo*" (*A Concise History Of Buddhism*) nhưng tựa đề bản dịch tiếng Việt ghi thêm từ "Thế Giới" có lẽ vì dịch giả nhận thấy một phần ba số trang của quyển sách đề cập đến sự du nhập và phát triển của Phật giáo ở các nước châu Á nói riêng và thế giới nói chung.

Hiện nay, có ít nhất ba quyển sách giới thiệu về Phật Giáo Thế Giới:

Quyển thứ nhất có tựa đề là "*2500 Năm Phật Giáo*" (*2500 Years of Buddhism*) dày hơn 400 trang, do một tập thể tác giả biên soạn dưới sự chủ biên của giáo sư P.V. Bapat, được bộ Thông Tin và Tuyên Truyền của Chính phủ Ấn Độ xuất bản lần đầu vào năm 1956, được Nguyễn Đức Tư và Hữu Song dịch ra tiếng Việt và NXB Văn Hóa Thông Tin xuất bản năm 2002. Mặc dù, tựa đề tác phẩm đề cập đến chiều dài 2500 năm của Phật giáo, nội dung của tác phẩm lại nhấn mạnh đến việc giới thiệu các phương diện khác nhau của Phật giáo như văn học Phật giáo, nền giáo dục Phật giáo, nghệ thuật Phật giáo, thánh địa Phật giáo, tín đồ Phật giáo, các công trình nghiên cứu về Phật giáo; dĩ nhiên cũng có chương giới thiệu về nguồn gốc của đạo Phật, bốn thời kỳ biên tập Kinh điển Phật giáo, các trường phái Phật giáo. Cách tiếp cận học đường như vậy tuy phong phú nhưng lại khó giúp cho độc giả nắm bắt được tiến trình phát triển của Phật giáo trải qua chiều dài lịch sử mấy ngàn năm ở khắp năm châu và bốn biển.

Quyển thứ hai là quyển "*Phật Giáo Khắp Thế Giới*" (gần 500 trang) của Đại đức Thích Nguyên Tạng biên soạn và xuất bản tại châu Úc vào năm 2001. Tác phẩm này thực ra là tuyển tập các bài biên dịch bao quát của tác giả đăng tải trên báo và nguyệt san Giác Ngộ từ năm 1990 đến 2001 (dĩ nhiên đã đưa lên trang nhà Đạo Phật Ngày Nay, *http://buddhismtoday.com* và trang nhà Quảng Đức, *http://quangduc.com*) về ba phương diện: a) xứ sở Phật giáo, b) nhân vật Phật giáo và c) các sự kiện Phật giáo khắp thế giới. Quyển sách nhấn mạnh đến sự ra đời và phát triển của Phật giáo ở 20 nước thuộc châu Âu, châu Mỹ và châu Úc, bên cạnh Trung Quốc, Nhật Bản, Việt Nam, Triều Tiên, Thái Lan. Đóng góp chính của tác phẩm này là ở chỗ ngoài 20 nước có sự hiện diện của Phật giáo, còn giới thiệu các tổ chức, hội đoàn, các nhân vật Phật giáo nổi tiếng và các sự kiện Phật giáo quan trọng xảy ra trong suốt quá trình mà Phật giáo đã du nhập vào các nước có nền văn minh hoàn toàn xa lạ với đạo Phật.

Quyển thứ ba là quyển "*Phật Giáo Việt Nam và Phật Giáo Thế Giới*" của cư sĩ Nhất Tâm và Thiền sư Đinh Lực biên soạn và được NXB Văn Hóa Thông Tin ấn hành vào năm 2003. Phần lịch sử Phật giáo gồm 200 trang, trong khi phần giới thiệu về Thiền

và Phật giáo chiếm hơn 400 trang. Điều rất ngạc nhiên là cư sĩ Nhất Tâm đã copy (?) nguyên xi toàn bộ phần này của Đại đức Thích Nguyên Tạng, với vài thay đổi nhỏ về cách xếp thứ tự của các nước Phật giáo trong mục lục, mà không nói rõ xuất xứ trong lời nói đầu, làm cho người đọc có cảm giác cư sĩ Nhất Tâm chính là tác giả của phần này, thay vì Đại đức Thích Nguyên Tạng!

Sở dĩ chúng tôi điểm qua ba quyển sách trên là vì nhờ so sánh với bố cục của chúng mà chúng ta thấy được sự đóng góp của tác giả Andrew Skilton trong tác phẩm của mình.

Tác giả đã dành hai phần ba sách giới thiệu về Phật giáo của Ấn Độ, vì đây là cái nôi đã khai sinh ra đạo Phật. Trong phần này, tác giả giới thiệu bối cảnh Ấn Độ cổ đại trước khi Phật giáo ra đời để giúp cho độc giả thấy được sự đóng góp to lớn của đức Phật cho lịch sử tôn giáo và văn minh Ấn Độ nói riêng và Ấn Độ nói chung. Tác giả đã trình bày một đức Phật lịch sử, với những lời dạy về đạo đức và trí tuệ rất đặc sắc, loại bỏ các yếu tố thần quyền và huyền thoại. Con đường hoằng pháp của Phật, giáo đoàn đầu tiên của Ngài, sự phân chia giáo phái Phật giáo do bất đồng về quan niệm Giới luật, học thuyết và phương thức hành trì, các đại hội biên tập Kinh điển, ba kho tàng kinh sách Phật giáo v.v... đã được tác giả trình bày rất cô động và rõ ràng. Các trường phái chính của Phật giáo Đại thừa hay còn gọi là Phật giáo phát triển, như Trung Quán Tông (*Madhyamaka*), Duy Thức Tông (*Yogācāra*) và Mật Tông (*Tantric Buddhism*) cũng như một số học thuyết quan trọng của Phật giáo Đại thừa đã được tác giả trình bày rất khách quan và nghiêm túc. Nguyên nhân của sự suy tàn Phật giáo tại Ấn Độ cũng là mối quan tâm của tác giả, vì nó giúp cho các giáo hội Phật giáo ngày nay tránh được vết xe lịch sử.

Riêng về phần Phật giáo ở ngoài Ấn Độ, tác giả chỉ giới thiệu các nước thuộc châu Á như Nepal, Tích Lan, Miến Điện, Campuchia, Trung Quốc, Nhật Bản, Triều Tiên, Việt Nam, Tây Tạng, Mông Cổ, Ba Tư (nay là Iran) và vài nước Trung Á. Sự du nhập và tương tác của Phật giáo trong các nền văn hóa châu Âu, châu Mỹ, châu Phi và châu Úc lẽ ra là phần mà tác giả nên chú trọng tương đương với các nước châu Á, lại không được đề cập đến. Có lẽ chủ ý của tác giả là nhằm giới thiệu các hình thái của đạo Phật ở châu Á cho người phương Tây, hơn là sự xuất hiện quá mới mẻ của Phật giáo ở các xứ sở của họ.

Riêng về bản dịch, Đại đức Thiện Minh đã để nguyên nhân danh và địa danh có nguồn gốc từ tiếng nước ngoài, theo mặc ước học đường. Tên của các tác phẩm, dịch giả cũng giữ nguyên nguyên bản. Đối với độc giả Việt Nam có thói quen đọc nhân danh, địa danh nước ngoài theo phiên âm Hán Việt, dịch giả nên chua phần phiên âm và dịch nghĩa được sử dụng quen thuộc trong các sách Phật học từ trước đến giờ, để độc giả khỏi ngỡ ngàng khi gặp các từ nước ngoài.

Tác phẩm này được xem như một quyển sổ tay cho các du khách Việt Nam có thể tự mình cất bước trên cuộc hành trình tìm về quê hương của Phật giáo cũng như những nước mà giáo lý Phật giáo đã trở thành một phần văn hóa tinh thần của người địa phương. Nhờ cuộc tự hành trình không mạo hiểm nhưng đầy thú vị của quyển sách này, quý độc giả sẽ thấy được tính thích ứng của Phật giáo ở mọi thời và mọi nơi, không giới hạn trong quốc gia, sắc tộc hay tôn giáo.

Phật giáo lúc đầu xuất hiện như một "viếng sáng châu Á" nhưng dần dần đã trở thành ánh đạo vàng của Đông Tây, hiện hữu ở mọi châu lục, đáp ứng được nhu cầu cao cấp của đời sống tâm linh của nhân loại, không lệ thuộc vào thần quyền, tha lực, nhưng đặt nặng sự chuyển hóa tâm tư bằng những nỗ lực tự thân như thiền định, đời sống đạo đức và nhận thức tuệ giác.

Vấn đề chính yếu của người Phật tử Việt Nam không phải là làm thế nào để truyền bá Phật giáo sâu rộng ở các nước phương Tây, mà là làm thế nào để Phật giáo Việt Nam có lịch sử trên dưới 2000 năm tại đất nước con Rồng cháu Tiên. Hy vọng rằng quyển *Đại Cương Lịch Sử Phật Giáo Thế Giới* sẽ giúp độc giả Việt Nam nhìn thấy được các thành tựu ngoạn mục của Phật giáo ở Âu Mỹ trong vòng 200 năm để nhìn lại chính mình đã, đang và sẽ làm gì cho sự phát triển của Phật giáo Việt Nam, trong bối cảnh của cuộc cách mạng tin học hiện nay.

Trên tinh thần này, chúng tôi xin trân trọng giới thiệu dịch phẩm này đến với quý độc giả.

Giác Ngộ, ngày 30-10-2003
Kính ghi
Đại đức Thích Nhật Từ

---o0o---

TÁC GIẢ

Sinh tại Croydon, nước Anh, năm 1957, ANDREW SKILTON đã bắt đầu quan tâm đến Phật giáo nhiều năm trước khi ông được thụ giới để trở thành một Tỳ khưu của Phật giáo Phương Đông năm 1979, và nhận Pháp danh Sthiramati. Ông đã hoạt động nhiều năm trong việc phát triển một trung tâm Phật giáo ở Croydon, trước khi ông đến Briston và khởi xướng những hoạt động của trung tâm Phật giáo Briston năm 1980. Ngày càng được lôi kéo nhiều hơn

vào việc nghiên cứu giáo lý và lịch sử Phật giáo, ông miệt mài học tập và năm 1988 ông tốt nghiệp Cử nhân Thần học và Tôn giáo tại Đại học Bristol. Sau khi bắt đầu học tiếng Phạn và tiếng Pāli tại đây, ông đã dành ba năm để nghiên cứu riêng, dịch và viết sách, trước khi ông đến Oxford năm 1991 để bắt đầu nghiên cứu chuẩn bị cho một luận án về kinh Samādhirāja Sūtra.

Hiện ông đang là một nghiên cứu sinh tại Học viện College, Oxford, và là thành viên của Hội Hoàng gia về châu Á. Cộng tác với Kate Crosby, ông vừa hoàn thành một bản dịch và nghiên cứu về tác phẩm Bodhicaryāvatāra của Śāntideva, được Oxford University Press xuất bản năm 1995 trong bộ sách Các Tác Phẩm Cổ Điển của Thế Giới.

---o0o---

CÁCH PHÁT ÂM CHỮ PHẠN

Trong sách này, các thuật ngữ chuyên môn thường được trích dẫn bằng tiếng Phạn thay vì tiếng Pali, trừ khi trích trực tiếp từ bản văn gốc Pali. Tất cả các tham chiếu về kinh điển Pali đều dựa trên các ấn bản của Hội Pali Text. Khi số tham chiếu nói về cả một kinh Sutta, thì chỉ ghi số của kinh Sutta đó. Khi tham chiếu nói về một đoạn trích trong một kinh, thì có ghi cả số quyển và số trang của bản văn Pali (theo lối thực hành quy ước). Trong các bản dịch tiếng Anh do Hội Pali Text xuất bản, những số này thường được in ở đầu trang, phần lề phía trong.

Việc dùng các thuật ngữ bằng chữ Phạn và Pali trong sách này là không thể tránh được. Chúng được in với các dấu phụ (âm tiết, trọng âm) được sử dụng để chuyển âm 48 chữ cái của tiếng Phạn sang 25 chữ cái của tiếng Latinh. Những bạn độc giả không biết tiếng Phạn và tiếng Pali có thể thấy rắc rối, nhưng hướng dẫn dưới đây sẽ cho các bạn những âm xấp xỉ tương đương với các âm tiếng Việt. Các nguyên âm "ngắn" (*a, i, u*) được phát âm ngắn hơn các nguyên âm "dài" (*ā, ī, ū*). Dấu trọng âm thường rơi vào âm tiết áp chót của một từ, trừ khi âm tiết này có một nguyên âm ngắn theo sau là một phụ âm, trong trường hợp này dấu nhấn được chuyển ngược trở về phía trước tới một âm tiết không có những đặc tính đó. Ví dụ, trọng âm được đặt ở âm tiết đầu tiên trong từ *sāsana.* Mỗi khi có thể, các thuật ngữ kép được gạch nối để giúp dễ đọc.

Dưới đây là một ít hướng dẫn về cách phát âm:

Nguyên âm:

a giống như a trong cát
ā giống như a trong cam
i giống như i trong ít
ī giống như i trong chim

u giống như u trong út
ū giống như u trong thun
e giống như ê trong tê
o giống như ô trong ô tô
ai giống như ai trong hai
au giống như ao trong sao

Phụ âm:

g giống như g trong ga
c giống như ch trong chào
j giống như d trong dao
ś và **ş** giống như s trong sang
d đọc như đ trong tiếng Việt.
t đọc như t trong tiếng Việt.

Các âm mũi: **ṅ, ñ, ṇ, n,** và **m**:

Trước một phụ âm, đọc giọng mũi bình thường kèm theo phụ âm đi liền nó:

ṅk đọc như ngk
ṅg đọc như ng
ñc đọc như ngch
ñj đọc như ngd
ṇ đọc như n
m đọc giống m tiếng Việt

Trước một nguyên âm: **ñ** giống như nh trong nhà

Các phụ âm có tiếng gió như: **gh, ch, th**,. . . . đọc giống trong tiếng Việt.

Các phụ âm đôi đọc đầy đủ cả hai phụ âm: *sadda* đọc là xáđ-đa

---o0o---

LỜI TỰA

Có thể nói về Phật giáo bằng nhiều cách khác nhau. Trong số những thuật ngữ xấp xỉ đồng nghĩa với nhau, tôi thấy gama là một thuật ngữ có ý nghĩa đặc biệt phong phú. Nó dùng để nói về một di sản kinh điển được lưu truyền từ đời nọ sang đời kia, đặc biệt là những bài giảng của Đức Phật, cũng được gọi là gama trong những trường phái Phật giáo Ấn Độ sử dụng tiếng Phạn làm ngôn ngữ viết. Hiểu theo nghĩa hẹp hơn, thuật ngữ này có nghĩa là "cái gì đến" theo nghĩa là một cái gì được lưu truyền tới

chúng ta bằng một truyền thống có sẵn, và vì vậy, theo tôi, nó không chỉ nói về một sưu tập các văn bản, mà còn bao gồm những phương pháp đã được công nhận trong việc chú giải, hiểu, và áp dụng những bản văn đó - rồi đến lượt những phương pháp này lại được chấp nhận và làm giàu thêm bởi những tổ chức của Phật giáo. Chính vì những hàm ý rộng lớn này mà tôi thấy thuật ngữ gama giàu ý nghĩa nhất, vì nó nhấn mạnh rằng Phật giáo là một cái gì được để lại, được lưu truyền lại qua các thế hệ Phật tử nối tiếp nhau trong suốt 25 thế kỷ qua.

Tuy có sự nối tiếp liên tục này, truyền thống Phật giáo lại vô cùng khác biệt, và đây là lý do chính thúc đẩy tôi viết ra cuốn sách thuộc loại này. Cách đây khoảng 18 năm, khi tôi thực sự tiếp xúc với Phật giáo lần đầu tiên, tôi mang một cảm giác ngạc nhiên, sửng sốt, thất vọng, và hoang mang vì sự khác biệt này - nhưng ở đây tôi không muốn xác định cảm giác nào là mạnh hơn. Chủ yếu lần sơ ngộ đó đã cho tôi một nguồn cảm hứng để cố gắng tìm ra những lý tưởng nòng cốt của Phật giáo, nhưng cũng còn có cảm giác vui khóai, thích thú, và đôi khi bán tín bán nghi đối với một số điều mâu thuẫn bề ngoài hay thực sự của nó. Dần dà, nó đã tạo cho tôi một sự tò mò không thể nào dập tắt.

Tôi không phải người đầu tiên cảm nghiệm sự tò mò này, vì truyền thống Phật giáo đã có biết bao thế hệ sử gia trước thế hệ của chúng ta rồi. Tôi càng không phải người duy nhất ở thế kỷ này đã chứng kiến sự đua nở của vô số các cố gắng nhằm tháo gỡ những nút thắt của các truyền thống địa phương, để đan kết lại thành một lịch sử duy nhất về Phật giáo. Tôi luôn luôn tự đặt ra những câu hỏi về truyền thống, những câu hỏi mà đôi khi hình như không có câu trả lời đầy đủ hay không phù hợp với đầu óc hoài nghi của tôi. Tôi không nghi ngờ cuốn sách này phản ánh sự thôi thúc đó, nhưng tôi luôn xác tín rằng mang tâm trạng hoài nghi không phải là vô đạo, cũng không phải là thiếu đức tin. Dù sao, nó cũng có những nguy hiểm, đặc biệt nếu chúng ta để mình rơi vào thái độ ngạo mạn hay bất cần đời, và tôi hi vọng tôi đã tránh được cả hai mối nguy hiểm này khi viết về truyền thống Phật giáo trong cuốn sách này.

Tôi có nhiều tham vọng khi viết cuốn "lịch sử" này. Nó được bắt đầu do lời yêu cầu của Dharmacri Lokamitra, để đáp ứng những nhu cầu của một chương trình nghiên cứu của trường Trailokya Bauddha Mahsangha Sahayak Gana. Tuy nhiên, nó cũng được viết cho một thành phần độc giả rộng hơn, với hi vọng rằng, tuy ngắn gọn, nó có thể mang lại lợi ích cho bất cứ ai muốn có một hình ảnh toàn diện về lịch sử phát triển của Phật giáo.

Tôi hi vọng quyển sách này sẽ cung cấp một cái nhìn tổng thể về lịch sử Phật giáo để làm cơ sở nghiên cứu xa hơn, dù là về Giáo pháp hay về lịch sử. Tôi tin rằng cuốn sách này có thể hữu ích cả cho những người muốn tìm hiểu Phật giáo lẫn những tín đồ Phật giáo, cả hai có lẽ đều đã có một số hiểu biết về Phật giáo rồi, nhưng muốn có một

cái nhìn tổng thể để có thể đi sâu hơn và chuyên môn hơn, hay để làm bối cảnh đối chiếu các kinh nghiệm của bản thân họ về Giáo pháp.

Tôi xác định tôi đã dành phần lớn cuốn sách này để nói về lịch sử Phật giáo Ấn Độ, và chỉ trình bày lịch sử này cho tới thế kỷ XIX mà thôi. Việc mô tả lịch sử Phật giáo hiện đại không phải là mục tiêu tôi đề ra cho mình khi đặt bút viết cuốn sách này, và tôi mừng vì đã trung thành với sự giới hạn này. Tuy nhiên, tôi hi vọng tác phẩm này có thể giúp độc giả có một cái nhìn quân bình hơn về sự phát triển của Phật giáo trong thế giới ngày nay, và có thể đạt được một sự hiểu biết tận ngọn nguồn những hình thức Phật giáo mà chúng ta sẽ gặp trong cuộc sống của thế giới hiện đại.

Có thể một số Phật tử cảm thấy chướng tai khi nghe nói đến một lịch sử Phật giáo, vì họ vẫn coi lịch sử này chỉ như là những tia sáng chợt loé lên rồi vụt tắt và chỉ là một thứ trang sức không cần thiết cho công việc chủ yếu là thành thạo giáo thuyết và thực hành. Tôi cũng nhìn nhận rằng cốt tuỷ của Phật pháp là phi lịch sử, theo nghĩa nó nói về những chân lý phổ quát và nhắm vào thân phận phổ quát của con người, nhưng lịch sử của Giáo pháp cũng tỏ lộ cho chúng ta thấy những cố gắng mà các bậc tiền bối của chúng ta đã làm để thể hiện giáo lý và thực hành trong đời sống xã hội, và để khắc phục được cản trở to lớn nhất trong việc đạt mục tiêu ấy - đó là bản tính con người. Là những Phật tử thời nay, chúng ta sẽ rơi vào nguy hiểm nếu chúng ta bỏ qua những bài học lịch sử của mình.

ANDREW SKILTON
(Dharmacari Sthiramati)

---o0o---

PHẦN I
PHẬT GIÁO Ở ẤN ĐỘ

01-BỐI CẢNH ẤN ĐỘ CỔ ĐẠI-TIỀN SỬ PHẬT GIÁO

Nói về lịch sử Phật giáo là phải bắt đầu với tiểu sử của vị sáng lập ra nó là Thích Ca Cồ Đàm, tức Đức Phật lịch sử. Tuy nhiên, nếu chúng ta muốn đánh giá đúng mức tiểu sử này, chúng ta cũng cần biết đôi chút về lịch sử Ấn Độ thời kỳ đầu, về bối cảnh mà Đức Thích Ca Cồ Đàm khởi sự cuộc tìm kiếm tâm linh của Ngài. Lịch sử Ấn Độ là một câu chuyện dài, trở ngược về cả ngàn năm trước thời của Đức Phật, nên trong mục tiêu tìm hiểu của chúng ta, tốt nhất chúng ta nên bắt đầu với những di tích đầu tiên có ý nghĩa của nền văn minh đã vượt qua được sự tàn phá của thời gian để tồn tại.

Giống như phần lớn lịch sử, lịch sử Ấn Độ thời cổ bị chi phối bởi một số đặc điểm địa lý. Phía Bắc bán lục địa này là dãy Hi Mã Lạp Sơn sừng sững như một bức tường thành khổng lồ ngăn chặn đường tiếp xúc với các nền văn hóa ở phía Đông và Bắc. Chỉ có một kẽ hở duy nhất là những con đường núi đi qua Afghanistan, nằm ở phía Tây Bắc của bán lục địa. Cũng có hai lưu vực lớn là lưu vực sông Indus ở Tây Bắc và lưu vực sông Hằng ở Đông Bắc bán lục địa, cả hai con sông đều tạo thành những môi trường bảo vệ quan trọng để củng cố một nền văn minh phức tạp.

---o0o---

Nền Văn Minh Lưu Vực Sông Indus

Lưu vực thứ nhất đóng vai trò quan trọng trong lịch sử này là lưu vực của Sông Indus. Tại đây, vào thiên kỷ thứ 3 trước Công Nguyên (CN.), trên cơ sở một nền văn minh thời đồ đá mới của dân bản xứ, đã phát sinh một nền văn minh đô thị, từng được biết đến với cái tên "Văn hóa Lưu vực Indus", phồn thịnh nhờ những sản phẩm nông nghiệp, ngoại thương, và ngư nghiệp. Hai khu tập trung dân cư đô thị lớn là ở Mohenjo Daro và Harrapa, và vì vậy nền văn hóa này cũng được đặt tên là "Nền Văn hóa Harrapa".

Có vẻ đây là một xã hội đã có tổ chức cao, tập trung, và rất bảo thủ, không thay đổi bao nhiêu qua nhiều thế kỷ. Những cố gắng nhằm tái hiện những phong tục và tin tưởng của xã hội này phần lớn chỉ là những suy đoán, tuy rõ ràng cũng đã có những hình thức tế tự khá tinh vi như nghi lễ thanh tẩy để biểu trưng sự trong sạch của tâm hồn. Những di vật có ý nghĩa nhất đã được phát hiện gồm nhiều con dấu ấn được sử dụng rộng rãi trong việc buôn bán và đặc biệt gặp thấy nhiều ở các vùng bờ biển. Những con dấu này khắc một loại chữ viết (nay vẫn chưa giải mã được) và những hình vẽ nhỏ xíu nhưng tuyệt đẹp, một số hình vẽ mô tả những nghi tiết. Một con dấu nổi tiếng vẽ một hình người ở tư thế ngồi thiền, mà một số học giả nghĩ là mô tả một hình thức ngồi thiền hay suy niệm thời sơ khai.

Nền văn minh này bắt đầu suy vong dần từ khoảng 1200 trước CN., có lẽ là do hậu quả của những thay đổi về môi trường, nhưng chắc hơn là do sự đổi hướng dòng chảy của sông Indus, tuy cũng có những dấu vết của sự tàn phá do chiến tranh. Tuy nhiên, những dấu vết này không liên quan gì đến sự xuất hiện cùng thời của những bộ tộc xâm lăng từ phía Tây Bắc tràn xuống. Rất có thể những bộ tộc này đã đến đây đúng vào lúc nền văn hóa này đang tàn lụi.

---o0o---

Văn Hóa Vêđa

Người ta vẫn còn tranh cãi về bản chất đích thực của cuộc xâm lăng này và các tác giả hiện đại đã coi nó như là một sự thẩm thấu văn hóa hơn là một cuộc xâm nhập bằng quân sự. Tuy nhiên, phần lớn các tác giả đều mô tả về những bộ tộc mới tới này như là những đợt di dân nối tiếp nhau của các bộ tộc du mục bị đẩy ra khỏi quê hương của họ vốn từng trải dài từ Trung Âu sang Trung Á, nên đã mở đường xuống phía Đông Nam để tìm những miền đất mới làm chỗ cư ngụ. Ngày nay, chúng ta biết họ là những tổ tiên của các dân tộc Ấn Âu, các bộ tộc chiến binh rong ruổi trên lưng ngựa và sử dụng những cỗ xe ngựa làm vũ khí để chiến đấu. Sau khi vượt qua những con đường xuyên qua Hi Mã Lạp Sơn dẫn tới phía Tây Bắc của biên giới Ấn Độ ngày nay, họ kiên trì nhưng quyết liệt càn quét theo hướng Đông băng qua toàn thể bán lục địa, mà phải mất nhiều thế kỷ sau họ mới hoàn toàn chiếm cứ được.

Họ mang theo nền văn hóa đặc trưng riêng của họ, gồm những vị thần riêng của họ như Indra, Varuna, Rudra, Vjus, v. v. . ., rất giống với những thần Hi Lạp cổ, ví dụ Dyaus Pitr, thần Bầu Trời, rõ ràng rất giống với thần Zeus của Hi Lạp và thần Jupiter của Roma. Họ cũng mang theo cơ cấu xã hội đặc trưng của họ được chia làm ba thành phần là tư tế, chiến binh, và nông dân. Thành phần thứ nhất gồm những gia đình đặc biệt chuyên làm nghề ngâm vịnh và cử hành nghi lễ, là tiền thân của giai cấp tư tế *brāhmaṇa* sau này*;* hai thành phần sau sẽ trở thành những giai cấp chiến binh *kṣatriya* và giai cấp thứ dân *vaiṣya.*

Họ cũng mang theo một thứ nguyên liệu bí ẩn gọi là *soma,* có thể là một thứ rượu hay nấm gây ảo giác, hình như để tạo ra những trạng thái xuất thần. Bất luận nó là gì, hình như nó đã gợi hứng cho rất nhiều bài thánh ca và bài thơ còn được lưu truyền từ thời kỳ này và sẽ trở thành bộ kinh *Vêđa.* Những nghi lễ do những nhà chuyên môn này thực hiện sẽ mang một ý nghĩa đặc biệt, vì các giai đoạn và các yếu tố của nghi lễ được nhìn như là phản chiếu và điều khiển các khía cạnh của vũ trụ - vì vậy việc thực hiện nghi lễ một cách đúng đắn sẽ bảo đảm cho vũ trụ này được tiếp tục tồn tại. Hơn nữa, cũng như vũ trụ được duy trì nhờ việc các tư tế "đặt tên" cho các đồ vật một cách mầu nhiệm, một số các tư tế bắt đầu nghĩ rằng có thể vũ trụ này đã phát sinh từ "Một" và nếu con người có thể đặt tên được cho cái "Một" này, thì họ sẽ có khả năng điều khiển được cái là nền tảng của toàn thể vũ trụ. Theo nghĩa này, việc thực hành tôn giáo ở thời kỳ này có thể được coi như là một cuộc tìm kiếm quyền năng.

Chúng ta biết được tất cả những điều trên đây nhờ những văn bản do những người này đã viết ra. Không hẳn chúng đã được viết ngay từ thời kỳ đầu, vì lúc ban đầu truyền thống đã được lưu truyền bằng miệng - được giữ riêng trong giới các gia đình tư tế, và được truyền từ đời cha sang đời con. Các tài liệu này đã được làm thành ba sưu tập lớn gọi là *Rg, Yajur,* và *Sma Veđa,* tạo thành bộ kinh được coi là Kinh thánh cung cấp ba nguồn tri thức. Một sưu tập *Vêđa* thứ tư được soạn hơi muộn hơn, gồm những lời bùa chú để xua đuổi ma quỉ, gọi là *Atharva Veđa.* Sau đó, những sưu tập này lại lần lượt được tiếp nối bằng hai đợt biên soạn liên tiếp để hình thành các bộ kinh gọi là *Brhmaṇas* và *Āraṇyakas,* trong đó ta càng ngày càng thấy rõ khuynh hướng suy tư huyền bí về bản chất vũ trụ và việc điều khiển vũ trụ bằng pháp thuật "đặt tên" cho các sự vật.

Một thời gian ngắn trước Đức Phật, bản kinh *Upaniṣads* bằng văn xuôi đã được biên soạn. Như tên của nó gợi ý, kinh *Upaniṣads* thu thập những lời giảng bí truyền, chỉ truyền từ ông thầy sang học trò mà thôi, vì chữ *upa-ni-sad* có nghĩa là "ngồi gần". Bộ kinh này được coi là giai đoạn cuối cùng của kinh Vêđa, và vì thế được gọi là *Vedānta,* "kết hay tột đỉnh của Vêđa". Ở đây, các yếu tố nghi lễ không có tầm quan trọng như trong các bộ kinh thời kỳ trước, thay vào đó, chúng ta thấy nhấn mạnh lời giảng dạy bí truyền và đầy ấn tượng về sự tái sinh và đầu thai. Sự quan tâm này rõ ràng thúc đẩy việc tìm kiếm cái "Một" là nền tảng của vũ trụ, và nhờ việc điều khiển được nó (bằng việc biết nó và gọi tên nó), người môn sinh có thể kiểm soát được vũ trụ, và nhờ đó thoát được vòng luân hồi vô tận của cái chết.

Phương pháp tìm kiếm này có hai khía cạnh - một mặt người ta đi tìm cái nền tảng của thế giới hiện tượng, cốt tuỷ của mọi đồ vật và sự vật ngoại giới, và cái đó được gọi là *brahman;* mặt khác người ta đi tìm cái sự vật hiện hữu tối hậu *bên trong* mỗi cá nhân, là cái cho chúng ta sự sống và ý thức, và cái này được gọi là *ātman.* Có lẽ tất yếu người ta sẽ đi đến giáo huấn bí truyền cuối cùng là đồng hóa hai thực tại này, và cho rằng *tman* và *brahman* chỉ là một thực tại duy nhất. Trực giác này được tóm gọn trong các kinh *Upaniṣads* bằng những phát biểu nổi tiếng như *tat tvam asi,* "ngươi là cái đó," và *brahmo'ham,* "tôi là brahman," v. v. . . Người ta nghĩ rằng khi suy niệm những lời giảng này, người môn sinh đưa trực giác đó vào nội tâm của mình, nhờ đó được giải thoát khỏi vòng tái sinh và khỏi cái chết.

Trên đây là bức tranh khái quát về bối cảnh tôn giáo của Đức Phật, nhưng chúng ta cũng còn phải ghi nhận những đổi thay xã hội tổng quát hơn và có tầm quan trọng vào thời kỳ đó. Đặc biệt, chúng ta phải ghi nhận sự phát triển của kỹ thuật thời Đồ Sắt vào cùng thời kỳ này, bắt đầu khoảng 800 năm trước CN., giúp cho việc khai hoang những vùng rừng thưa rộng lớn để lấy đất canh tác - khiến cho cả vùng lưu

vực sông Hằng đã trở thành khu dân cư từ khoảng 600 trước CN. - và nó cũng giúp phát sinh một kiểu chiến tranh mới cho giai cấp chiến binh *kṣatriya.* Các phương pháp nông nghiệp mới, đặc biệt lưỡi cày bằng sắt, giúp cải tiến sản xuất và thậm chí tạo ra một sản phẩm dư thừa, có thể dùng để cung cấp cho những tổ chức chính quyền và tôn giáo rộng lớn hơn.

Có những sự thăng trầm xã hội rộng lớn do sự tranh giành quyền lực của các vua chúa muốn bành trướng vương quốc của mình, dần dần thâu tóm những cơ cấu xã hội cũ theo cơ chế gia đình và bộ tộc của thời kỳ Vêđa. Đến thời Đức Phật sinh ra, chỉ còn có 16 thành phố tự trị trong các vùng Trung và Đông Bắc Ấn Độ do người Aryan xâm chiếm. Cũng như sự phát triển của tôn giáo Bà La Môn đã đi song song với cuộc xâm lăng từ từ của các bộ tộc Aryan ở khắp miền Bắc bán lục địa, thì tôn giáo của thời *Vêđa và Brāhmaṇa* cũng ngày càng liên kết với sự chính thống của cơ cấu xã hội, và với những chính quyền tập trung của thời kỳ đó.

Một hệ quả rất quan trọng của điều này là sự sản sinh ra một giai cấp thực hành tôn giáo mới từ bỏ những truyền thống Bà La Môn cũ và phủ nhận lời tuyên bố của họ là có đặc quyền trong việc hiểu biết sự khôn ngoan thần linh (kinh *Vêđa)* do giai cấp của họ được thừa hưởng. Giai cấp mới này được gọi là hành giả (*parivrjaka)* hay người khất sĩ. Vị hành giả (*parivrjaka)* là người bất mãn với những cơ cấu của xã hội hiện hành và với tôn giáo vụ lễ nghi của xã hội này, đã bỏ nhà và vai trò của mình trong xã hội để đi lang thang khắp nơi tùy thích, sống nhờ của bố thí và tìm kiếm giải thoát tâm linh. Sau này chính Đức Phật cũng gia nhập giai cấp những vị hành giả này khi Ngài bắt đầu con đường tìm kiếm giải thoát cho mình.

Chúng ta có những tài liệu vững chắc về ba phương pháp mà những vị hành giả (*parivrjaka)* này sử dụng để thể hiện cuộc tìm kiếm của họ[1] . Có những người nhấn mạnh vào tính siêu thế, tu luyện nhiều phương pháp luyện thiền khác nhau, giữ tâm linh thanh thản và tập trung vào một vật duy nhất. Nhóm người thứ hai nhấn mạnh sự tự tại và sức mạnh hầu như dựa trên ma thuật mà họ có thể đạt được nhờ trực giác được bản tính, thậm chí biết được tên gọi của nguyên lý tối cao làm nền tảng cho vũ trụ. Rồi cũng có những người thuộc nhóm thứ ba quan tâm hơn tới sự thanh tịnh và ô trọc của thân xác con người, nên dùng những hình thức tu đức khác nhau để thanh tẩy tâm hồn mình nhờ đó tâm hồn được nhẹ bớt khỏi những sự ô uế và có thể bay bổng lên tới đỉnh cao vũ trụ tâm linh. Các vị thiền sư thuộc các trường phái

---

[1] Carrithers, tr. 2607

dị biệt này được gọi là Sa-môn (*srmanas),* có nghĩa là "người cố gắng" hay "người mệt mỏi [vì thế giới?]"(chán đời).

Cũng còn có những nhóm các vị hành giả khác chủ trương những quan điểm triết học khác nhau. Có thể kể đến những người Ajīvakas - những người theo thuyết tất định, chăm chú phân tích chi tiết hiện tại, và chủ trương rằng mọi chúng sinh đều dần dần tiến tới sự hoàn thiện bất kể họ có cố gắng hay không; những người Lokyatas - những người theo thuyết duy vật, bề ngoài có vẻ chủ trương khoái lạc thuyết, vì họ phủ nhận nhân quả thuyết và cho rằng người ta phải hành động theo ý thích của mình; rồi cũng có những người theo thuyết hoài nghi - thường được đề cập đến trong Kinh Phật bằng biệt danh xấu là *amavrvikkhepikas* (kẻ giỏi luồn lách) - họ không nhìn nhận mà cũng chẳng phủ nhận bất kỳhọc thuyết hay niềm tin đặc biệt nào; và ta có thể họ là đa số những vị hành giả này chẳng nhắm mục tiêu tìm kiếm tâm linh nào cả, mà chỉ là thích một cuộc sống khoáng đạt và trốn tránh trách nhiệm xã hội mà thôi. Ta có thể tìm hiểu một số quan điểm của một số người đương thời với Đức Phật trong các kinh *Phạm Võng Kinh (Brahmajla)* và *Sa-môn quả Kinh (Smannaphala)* trong Trường Bộ Kinh (*Dīgha-Nikya*[2]*)*

---o0o---

02 - ĐỨC PHẬT

Chúng ta đã tìm hiểu bối cảnh văn hóa và tôn giáo Ấn Độ từ thời kỳ đầu cho tới thời Đức Phật, vậy còn bản thân Đức Phật thì sao? Đức Phật sinh tại Lumbinī, một thành phố ở gần Kapilavastu, thủ phủ của một vùng mà ngày nay nằm giữa biên giới Ấn Độ và Nêpal, bản địa của bộ tộc Thích Ca (Sakya). Trước kia, dựa vào các tài liệu sử học Sri Lanka cổ xưa, các học giả phương Tây vẫn chấp nhận năm sinh của Đức Phật là 563 trước CN., một truyền thống thứ hai xuất phát từ Ấn Độ đã nhận năm sinh của Đức Phật là 450 trước CN. Các nghiên cứu mới nhất dựa vào *Dīpavamsa* gợi ý rất có thể Ngài sinh năm 485 trước CN [3].

Thời Đức Phật sinh ra, ở vùng chân núi Hi Mã Lạp Sơn vẫn còn có một số nước cộng hòa sống theo tổ chức bộ tộc chống lại sự bành trướng ngày càng gia tăng của các chế độ quân chủ mới ở vùng lưu vực trung phần sông Hằng. Trong số những nước này có nước của bộ tộc Thích ca (Sakya), và cha của Thích Ca Cồ Đàm là một người cai trị bộ tộc này. Cha của Ngài là một thành viên thuộc thiểu số cầm quyền của bộ tộc và đồng thời Ngài cũng là một chiến binh, và mặc dầu vào thời đó, có thể xã hội Bà La Môn truyền thống như đã mô tả ở chương trước chưa tạo

---

[2] DN. 1 và 2
[3] Gombrich 1992

được ảnh hưởng quan trọng nào trong vùng ven lưu vực sông Hằng, nhưng khi Đức Phật đã qua lại giữa xã hội Bà La Môn, Ngài cảm thấy có thể mô tả thích hợp nhất nguồn gốc xã hội của mình là thuộc giai cấp chiến binh *ksatriya*. Các truyền thống sau này, vì chỉ biết đến những chế độ quân chủ đã từng xâm chiếm các nước cộng hòa trước kia, nên đã ngộ nhận khi gọi Thích Ca Siddhartha là một "hoàng tử" và cha Ngài là một "ông vua".

Ngay từ đầu, đời sống của vị sáng lập ra con đường giải thoát của Phật giáo đã được các môn đệ của Ngài hết sức quan tâm. Thế nhưng có điều nghịch lý là, mặc dù đã có khá nhiều sách viết về tiểu sử Đức Phật, nhưng chúng ta không thể chắc chắn điều nào là sự kiện lịch sử và điều nào có thể chỉ là kết quả của lòng sùng mộ và của sự thêu dệt do ý hướng tốt lành. Trong kinh điển của truyền thống Pali, có một số kinh cung cấp cho chúng ta từng mảnh lẻ tẻ những chi tiết chủ yếu về tiểu sử Đức Phật. Kinh *Āriyapariyesana Sutta*[4] mô tả thời kỳ đầu và cuộc Giác ngộ sau này của Đức Phật; giai đoạn này cũng được mô tả trong các kinh *Bhayabherava, Dvedvittaka,* và sách *Mahsaccaka Suttas*[5]. Kinh *Mahparinibbna Sutta*[6] mô tả những ngày tháng cuối cùng cuộc đời Đấng Giác ngộ. Những năm giữa cuộc đời, từ sau cuộc Giác ngộ, Đức Phật đi chu du khắp vùng đồng quê ngày nay là các nước Bihar và Đông Uttar Pradesh, bao gồm một lượng lớn các bài thuyết pháp của Đức Phật, gọi là *suttras*, như được lưu lại trong Tam Tạng (*Suttra Pitaka)* của thánh điển. Những bài giảng này không được sắp xếp theo thứ tự thời gian của cuộc đời Ngài, nên người đọc phải sử dụng những bản văn khác nhau để có một hình ảnh chung về cuộc đời giảng thuyết của Đức Phật.

Hình như việc biên soạn một tiểu sử đúng nghĩa không phải mối quan tâm chủ yếu của thế hệ các môn đệ đầu tiên; hơn nữa khi được biên soạn, nó thường theo khuynh hướng khai triển một câu chuyện cơ bản, là một đặc điểm dễ nhận ra ngay cả ở những sách "tiểu sử" được biên soạn sớm nhất. Một khía cạnh quan trọng trong việc biên soạn này là việc kể lại rất nhiều những cuộc đời của Đức Phật khi chưa giác ngộ, được gọi là Bồ Tát, là thời kỳ Ngài làm vô vàn những hành động cao quý để chuẩn bị cho cuộc đời khi Ngài đã giác ngộ. Trong số những tiểu sử này, có thể kể đến *Phật Bản Hạnh Trường Kinh (Mahvastu)* của Trường Phái *Mahasanghika* (thế kỷ II trước CN.), Kinh *Phật sở hành tán (Buddacarita)* của thi sĩ *Asvaghoṣa* (thế kỷ I CN.), cuốn *thần thông du hí Kinh*

---

[4] MN. 26
[5] MN. 4, 19 & 36
[6] DN. 16

(Lalitavistara) của Trường Sarvstivdin (thế kỷ I trước CN.), cuốn *Nidnakath,* chú giải Theravdin về *Jtaka* (thế kỷ IV CN.), và cuốn *Abhiniṣkramaṇa Sūtra,* có lẽ thuộc về bộ *Dharmaguptaka.*

Tuy nhiên, trong tất cả các nguồn tài liệu này, ta luôn luôn tìm thấy một hạt nhân chung cho mọi nguồn tài liệu, và chúng ta có thể tin rằng nó phản ánh những biến cố thực sự của cuộc đời Đức Phật, ít ra theo như cảm nghiệm của các đệ tử của Ngài. Tiểu sử "hạt nhân" này giữ vai trò mẫu mực cho các Phật tử qua nhiều thế kỷ, và chúng tôi có thể cống hiến một tóm lược các chi tiết ở đây.

Thích Ca Cồ Đàm xuất thân trong một gia đình quý tộc. Cha Ngài, ông Suddhodana, là một người giàu có và quyền thế, và mẹ Ngài, bà Mayadevi, là một phụ nữ phong lưu và tinh tế. Khi Ngài sinh ra, một nhà tiên tri tên Asita đã tiên báo cậu bé sẽ có mệnh nắm giữ một vương quốc chính trị hay một vương quốc tinh thần, và hẳn nhiên cha mẹ cậu cảm thấy lời tiên tri này thích hợp cho con của họ. Có lẽ vì vậy họ đã chọn cho con một tên gọi đúng với ý nghĩa này, là *Sarvrthasiddha,* "người thành đạt mọi mục tiêu", hay *Siddhrtha*,"người thành đạt mục tiêu của mình". Mẹ cậu chết không bao lâu sau khi sinh ra cậu, và cậu sớm được nuôi dưỡng và trông nom bởi bà cô tên là Mahprajpati. Tuy quan tâm chủ yếu là việc huấn luyện thích hợp cho một thiếu niên ở địa vị của mình, tuổi trẻ của cậu tràn đầy sự xa hoa, vì cha cậu muốn đứa con trai yêu quý của mình phải được gắn liền với những lợi thế từ của cải và quyền lực, nghĩa là ông muốn chọn cho cậu đời sống của một vương quốc chính trị. Khi cậu 16 tuổi, cha cậu đã cưới cho cậu một cô vợ trẻ tên là Yaśodhar.

Thế nhưng ông sẽ không thành đạt các dự tính của mình, vì vào khoảng thời gian này, cậu con trai của ông đã bắt đầu cuộc tìm hiểu môi trường sống vật chất và tinh thần của mình, và cuộc khám phá này sẽ dẫn đến những hậu quả to lớn khôn lường. Thời kỳ phát triển này được mô tả một cách biểu tượng bằng câu chuyện về "bốn thị kiến," là bốn kinh nghiệm mà chàng trai này đã trải qua khi đi chu du trên cỗ xe của mình ra ngoài lãnh thổ. Vừa gặp một ông lão bên đường, chàng trai trẻ Thích Ca lần đầu tiên chứng nghiệm được sự tất yếu của tuổi già, tiếp theo là những lần đối diện với bệnh tật và cái chết, những "thị kiến" về thân phận con người này đã làm đảo lộn sự tự mãn vốn có của chàng trong đời sống xa hoa tiện nghi của mình và buộc chàng nhận ra rằng cuộc sống đau khổ và khốn nạn đó đang chờ đợi chàng và cô vợ trẻ đẹp của chàng, cũng như nó chắc chắn đang chờ đợi hết thảy chúng sinh. Thị kiến thứ bốn, khi Ngài gặp một người khất sĩ, gọi là *parivrjaka,* đã gieo vào tâm trí chàng một hạt giống để chàng ngẫm nghĩ trong những tháng tiếp theo về thân phận của mình, để rồi hạt giống ấy lớn lên thành

niềm xác tín rằng người ta không tất yếu phải thụ động cam chịu sự đau khổ và sự huỷ diệt, nhưng có thể tìm kiếm con đường giải thoát, tuy rằng con đường này cũng đòi hỏi sự từ bỏ triệt để và hành động quyết liệt, thậm chí rất đau đớn.

Sau cùng, một biến cố có vẻ như đã đẩy Ngài đi tới tột đỉnh của quyết định tìm kiếm tự do để khám phá ra "Chân đế," và cuộc tìm kiếm này sẽ dẫn đưa Ngài tới vương quốc tinh thần mà nhà tiên tri Asita đã tiên báo. Đó là khi đứa con trai Yaśodhar sinh ra. Trong tâm trạng thất vọng, Ngài coi con trai mình sinh ra như là sự xuất hiện một gông cùm xiềng xích vậy.

Phản ứng của ngài trước biến cố này tỏ ra rất quyết liệt. Chẳng được sự chấp thuận của cha mẹ, hoặc giả ngay cả các ngài không hề hay biết, Ngài đã bỏ trốn khỏi nhà, để lại vợ và đứa con nhỏ, cùng với gia đình và địa vị xã hội, mọi thú vui và những đặc quyền đặc lợi. Ngài xuống tóc đi tu ở tuổi hai mươi chín, mặc bộ áo cà sa rách rưới của một người khất sĩ, và bắt đầu cuộc truy tìm chân đế và sự giải thoát.

Ý tưởng đầu tiên của Ngài là phải tìm một vị thiền sư. Ngài đi xuôi xuống miền Nam, và khi tới Rajagha, Ngài gặp nhà vua nước Magadha tên là Bimbisāra - một giai thoại được mô tả rất cảm động trong bản thi ca thời kỳ đầu, đó là bản *Pabbajjā Sutta* của *Sutta Nipāta*[7]. Ngài đã gặp vị thiền sư đầu tiên của mình, tên là Ālāra Kālāma, vị thiền sư này đã dạy Ngài cách hành thiền có thể dẫn tới nhập định, được gọi bằng thuật ngữ chuyên môn là *ākiyẹcanyāyatana,* nghĩa là "không vô biên xứ". Thế nhưng, tuy Ngài đã luyện được một mức độ ngang với thầy mình, Thích Ca nhận ra rằng tình trạng nhập thiền này, nếu không kèm theo tính chất đạo đức và tri thức [8] thì cũng không thể tạo được sự khác biệt triệt để nào cho thân phận con người của mình: vẫn còn già, vẫn còn bệnh, vẫn còn chết, và vì thế Ngài chưa đạt được sự tìm kiếm của mình. Tuy thầy Ālāra Kālāma đề nghị Ngài phụ tá thầy trong việc trông coi các đệ tử, Thích Ca đã từ khước và bỏ đi để tiếp tục cuộc tìm kiếm của mình. Ngài gặp một vị thầy khác, Udraka Rāmaputra, ông này dạy Ngài đạt tới bậc thiền gọi là *naivasayjñānāsayjñaàyatana,* "phi tưởng, phi phi tưởng xứ" và cuối cùng vị thầy này cũng đề nghị Thích Ca một mình dạy dỗ các đệ tử của ông. Một lần nữa, đây cũng không phải mục tiêu tìm kiếm của Ngài, và bây giờ Ngài quyết tâm đi vào phương pháp khổ luyện với hi vọng phương pháp này có thể tỏ lộ một giải pháp cho cuộc tìm kiếm của mình. Ngài sống khoảng 5 tới 6 năm ở Uruvilvā, bên bờ sông Nairañjanā, cùng với năm bạn khổ tu, lúc đầu là những người bạn, sau trở thành đệ tử của Ngài. Ngài thực hiện những việc hành xác khắc

---

[7] Sn. v.v. 405-24
[8] MN. 8

khổ tột độ, nín hơi thở rất lâu, và thời kỳ sau còn nhịn ăn nhịn uống. Những câu chuyện về giai đoạn tìm kiếm này của Ngài được kể trong *Mahāsaccaka Sutta*[9].

Lối sống khổ luyện này suýt làm Ngài mất mạng, nhưng kết quả của nó đã không làm Thích Ca thỏa mãn. Ngài từ khước lối sống này và coi nó là nguy hiểm và phí thời giờ. Ngài bắt đầu ăn uống đều đặn trở lại, vì thế các đệ tử của Ngài ruồng bỏ Ngài và họ bỏ đi nơi khác, tới rừng nai ở Isipatana, gần nơi ngày nay gọi là Benares. Trong tâm trạng đầy quyết tâm thâm sâu, Ngài ngồi dưới gốc một cây bên bờ sông Nairañjanā, ở đây Ngài gợi nhớ lại một kinh nghiệm thiền tự nhiên và không gò bó là *dhyāna,* một loại thiền trầm tưởng, mà Ngài từng kinh nghiệm thời còn trẻ khi ngồi dưới gốc cây; Ngài coi đây như dấu chỉ của một phương pháp hài hòa và quân bình hơn để đi tìm chân lý, và ban đêm, khi suy niệm về điều huyền bí của sanh và tử, cuối cùng Ngài đã có được thiền quán mới mẻ và sâu xa về bản chất thân phận con người, và về bản chất thực nơi vạn vật. Đây là cuộc Giác ngộ của Ngài, sự "tỉnh thức" của Ngài để hiểu biết chân tính sự vật (*yathaàbhūta*), và vì lí do này Ngài bắt đầu có tên gọi là Phật, tức là "người đã tỉnh thức". Sự kiện này xảy ra khi Ngài 35 tuổi.

Chúng ta còn phải kể lại phần sau của cuộc đời Ngài, về sự nghiệp kéo dài thêm bốn mươi năm nữa của cuộc đời Ngài, thời kỳ Ngài giong ruổi khắp các xứ ở miền Bắc Ấn Độ, cho tới các thành phố và các quận ở lưu vực Trung bộ sông Hằng. Ngay sau khi được Giác ngộ, Ngài ở lại một ít tuần ở gần khu vực cây Bồ Đề (sau này được gọi là vùng Bodh Gay), trầm tư mặc tưởng và hấp thụ ảnh hưởng của trực giác biến đổi cuộc đời của Ngài[10]. Ngài hoài nghi về giá trị của việc chia sẻ kinh nghiệm này cho người khác, nhưng được phạm thiên *brahm* tên là Sahaypati kêu nài, Ngài đã đi chia sẻ cho những ai có thể hưởng nhận lợi ích khi hiểu được thông điệp của Ngài. Ngài nghĩ trước hết tới các vị thầy dạy trước kia của Ngài, Alra Klma và Udraka Rmaputra, nhưng khi biết rằng lúc này các vị đó đã chết cả rồi, thì Ngài bắt đầu nhớ tới các bạn tu khổ luyện đã từng rời bỏ Ngài với sự khinh bỉ, nên giờ đây Ngài tìm đến với họ ở Isipatana (nay là Sarnath). Tại đây Ngài giảng dạy trong công viên nai, cách thành phố chính khoảng sáu dặm về phía Bắc, và do lúc ban đầu họ còn rất miễn cưỡng nghe Ngài giảng, nên thời gian đã phải kéo dài khá lâu, nhưng rốt cuộc Ngài cũng đã mang đến được cho năm vị này sự giác ngộ mà bản thân Ngài đã chứng nghiệm được ở Bodh Gay.

---

[9] MN. 36
[10] V.i. 1-5 và Nidanakatha, Rhys Davids, tr. 199ff.

Sau cuộc thành công đầy vất vả này, việc hoằng pháp của Ngài được tưởng thưởng bằng một thành công lớn trong việc giảng dạy cho thêm 55 thanh niên nữa, từ đó Ngài đã có được một nhóm đồ đệ tiên khởi là 60 người, mỗi người phân tán đi một ngả, nhưng tất cả cùng chung sức loan truyền sự giác ngộ này về chân chất của sự vật, vì lợi ích của nhiều người (*bāhujanahitya*). Phần Đức Phật, Ngài còn tiếp tục giảng dạy thêm một thời gian 45 năm nữa. Đoàn đệ tử của Ngài cứ ngày một gia tăng, và tuy rõ ràng Ngài ưa thích sự cô tịch [11], nhưng các kinh đều ghi nhận rằng Ngài sống phần lớn thời gian ở các trung tâm đô thị, như Rjagqha, Vaiśly, và Śrvasty, vì tại những nơi này Ngài thường có cơ hội tiếp xúc với một số đông đảo quần chúng hơn. Trong thực tế, hình như Ngài đã sống 20 hay 25 năm cuối cuộc đời của mình ở Śrvasty [12], thủ phủ của Kośala, một thành phố lớn và phồn thịnh ở giao lộ của hai con đường thương mại lớn, tại đây một môn đệ quan trọng sống tại gia tên là Anthapiṇḍada đã dâng cúng một công viên rất đẹp để cho Đức Phật và các môn đệ của Ngài sử dụng.

Khi 80 tuổi, Đức Phật ngã bệnh nặng tại Vaiśly, và Ngài biết rằng chỉ còn ba tháng nữa mình sẽ chết, hay vào cõi Niết bàn. Nguyên nhân trực tiếp của cái chết của Ngài là một bữa ăn (món thịt heo hay món nấm, chúng ta không thể chắc) do một người thợ sắt tên là Cunda dâng cho Ngài, khiến Ngài bị kiết lỵ. Ngài qua đời tại một khu rừng cây nhỏ ở Kuśinagara. Những lời sau cùng của Ngài là *vayadhamm saṃkhr, appamdena sampdetha,* "Mọi loài mang xác thể đều sẽ phải hoại diệt; hãy cố ghi nhớ điều này" [13].

Bảy ngày sau, xác Ngài được hoả táng, và tro cốt của Ngài được phân phối cho các vị vương công địa phương để đặt trong mười đài kỷ niệm gọi là các Bảo Tháp *stpa*.

---o0o---

03 - LỜI DẠY CỦA ĐỨC PHẬT

Đức Phật được giác ngộ năm Ngài 35 tuổi. Ngài dành phần còn lại của đời mình chuyên lo truyền đạt lại kinh nghiệm này cho những người khác, và Ngài khuyến khích các môn đệ cũng làm như Ngài. Đức Phật đã ngộ được chân lý thâm sâu về bản chất thân phận con người để dẫn tới sự giải thoát. Giác ngộ chân lý này có nghĩa là chính bản tính của Thích Ca Cồ Đàm đã được biến đổi tận căn. Nó đã biến đổi hoàn toàn đến nỗi Ngài không còn phải chịu lệ thuộc chu kỳ chết và tái sinh

---

[11] MN. 67
[12] (D) Lamotte, 1988, tr. 19-20 và (1) Ling, 1973, tr. 100
[13] DN. ii. 156

liên tục ở trần gian này nữa, như số phận bình thường của chúng sinh không giác ngộ mà truyền thống gọi là vòng luân hồi *(saṇsāra)*. Chính sự giác ngộ này, sự giác ngộ có tính biến đổi tận căn thế giới và con người này, tạo nên nền tảng của trí tuệ, hay *prajñ,* trong truyền thống Phật giáo.

---o0o---

Các Bậc Hiểu Biết

Chúng ta có thể nói gì về sự Giác ngộ của Phật? Có gì để nói về nó không? Theo một quan điểm nào đó thì câu trả lời phải là "Không!" Thế nhưng những bằng chứng về đời sống của bản thân Đức Phật cho thấy hiển nhiên cũng đáng để thử nói về nó. Người ta có thể trả lời "không" nếu người ta suy tư về bản chất sự giác ngộ mà Đức Phật đã đạt được vào đêm lịch sử ấy, vì từ trước đến giờ ai ai cũng hiểu rằng sự giác ngộ ấy là cái gì siêu vượt lí trí, siêu vượt trí hiểu, và đó chính là lý do nó có một tác động biến đổi to lớn đến thế, cả đối với Phật cũng như đối với những môn đệ nào của Ngài đã từng đạt đến cùng sự giác ngộ ấy. Vì thế, vượt quá trí hiểu và những phương tiện truyền đạt của trí hiểu tức là lời nói, bản chất sự giác ngộ của Đức Phật là cái gì không thể diễn tả được. Vẫn có nhiều bài tường thuật hay tóm lược để mô tả bản chất sự giác ngộ của Phật, nhưng rốt cuộc chúng cũng không diễn tả nổi chính kinh nghiệm ấy - nếu không người ta đã có thể trở thành Phật mà chỉ cần đọc một cuốn sách, hay nghe một bài chú giải Phật Pháp.

Cách phân biệt giữa các mức độ hiểu biết, mức độ trí tuệ này, được nhìn nhận đầy đủ nơi truyền thống Phật giáo, và được triển khai như một cuộc tiến lên dần thông qua ba bậc trí tuệ, hay *prajñ.* Trước hết có bậc *śrutamayẏ prajñ,* là sự hiểu biết bằng việc lắng nghe, *sruta.* Đây là loại hiểu biết ta có được sau khi nghe giảng giải bằng lời, hay đọc trong sách. Đây là loại hiểu biết hời hợt nhất mà chúng ta có thể có. Đây là giai đoạn hiểu biết mà chúng ta chấp nhận sự vật dựa trên sự tin tưởng vào lời nói của một người khác.

Mức độ hiểu biết thứ hai *(cintamayẏ prajñ)* là trí tuệ hay, hiểu biết nhờ suy tư *(cint),* sự sáng suốt mà người ta tạo cho bản thân mình thông qua việc suy niệm liên tục về một đề tài đặc biệt nào. Cần nhớ rằng ba bậc tri thức tạo thành một thang hiểu biết lên dần, có nghĩa là truyền thống Phật giáo coi sự hiểu biết bằng suy tư thì cao hơn sự hiểu biết nhờ nghe một người khác hay đọc một cuốn sách *(điều này gợi ý rằng "đức tin" hiểu theo nghĩa tin tưởng chấp nhận thụ động một chân lý là điều xa lạ đối với quan điểm Phật giáo, và khi chúng ta gặp từ "đức tin" trong một văn mạch Phật giáo, chúng ta phải hiểu nó theo một nghĩa khác với nghĩa chúng ta thường hiểu trong bối cảnh thần học).*

Mức độ hiểu biết thứ ba *(bhvanmayī prajñ)* là trí tuệ hay sự hiểu biết được phát huy nhờ tham thiền *(bhvan),* dịch sát chữ là "làm cho trở thành". Mức hiểu biết này là sự đồng hóa hoàn toàn một tập hợp các ý tưởng để nó thấm sâu vào một con người. Đây là loại hiểu biết sâu nhất mà ta có thể có - một sự hiểu biết không chỉ về một sự vật ta được nghe, cũng không phải chỉ là một tư tưởng có trong đầu óc ta, mà là đưa sự vật hoàn toàn vào trong cái tâm của ta, khiến cho mỗi suy nghĩ, hành động, hay tri giác đều luôn luôn được thấm nhuần sự hiểu biết mới của mình. Hơn nữa, bậc hiểu biết cao nhất này chỉ có thể đạt được nhờ tích cực tu luyện hành thiền mà thôi.

---o0o---

Tuệ Giác Của Đức Phật

Tuệ giác mà Đức Phật đạt được trong đêm Ngài Giác ngộ đã được thuật lại trong nhiều kinh, và mỗi nơi nó lại được mô tả theo một kiểu khác nhau. Tại một số nơi, nó được mô tả như một bậc đã tới ba bậc thần thông *(abhijñ)* là thiên nhãn, sự nhớ lại các tiền kiếp và sự huỷ diệt những thành kiến. Ở nơi khác, nó được mô tả như sự hiểu biết của Phật về *pratyya-samutpda* (duyên sinh, hay tính lệ thuộc phổ quát của vạn vật). Ở nơi khác nữa, nó được mô tả như là *skandha* (những yếu tố cơ bản tạo thành hiện hữu có điều kiện). Trong khi đó, kinh *Āriyapariyesana Sutta*[14] lại có một kiểu mô tả độc đáo của mình. Tất cả những điều này xác nhận có khó khăn nội tại trong việc sử dụng những từ ngữ để tả lại kinh nghiệm giác ngộ của Đức Phật. Vì vậy, có lẽ tốt hơn hết chúng ta nên nhìn vào những lời giảng mà truyền thống cho là của Đức Phật giảng cho năm môn đệ tu khổ hạnh tại Vrṇasy. Những lời giảng này được giữ lại trong hai kinh gọi là kinh *Dhammacakkappavattana Sutta*[15] và kinh *Anattalakkhaṇa Sutta*[16]. Tôi sẽ trình bày chung hai kinh này như một toàn thể duy nhất.

---o0o---

A - Thế Giới Ba Đặc Tướng (*Lakxaịa*)

Chúng ta có thể bắt đầu bằng một câu tóm gọn kinh nghiệm giác ngộ của Đức Phật "nhìn thấy bản chất thật của sự vật". Đó cũng là ý nghĩa của câu *yath-bhūta-jñna-darśaṇa,* "biết và thấy được sự vật nơi bản chất thật sự của chúng", là câu thường gặp thấy trong nhiều kinh (*sūtras)*.

---

[14] MN. 26
[15] V.i. 6.17 và SN. v. 420
[16] V.i. 6.36

Câu này có nghĩa là bản chất kinh nghiệm giác ngộ của Đức Phật hệ tại chỗ Ngài thấy rõ thế giới và thân phận con người trong bản chất của nó, và đồng thời ngầm hiểu rằng người không giác ngộ thì không thể thấy được như thế.

Vậy, Phật đã thấy thế giới thế nào? Truyền thống kể lại rằng Ngài thấy thế giới và mọi sự trên thế giới gồm ba đặc tính hay nét đặc trưng, gọi là ba tướng *(lakṣaṇas)*. Ba đặc tướng này là vô thường*(anitya)*, khổ não *(duhkha)* và vô ngã *(antman)*.

1) Vô thường (Anitya)

Đặc tướng hay đặc trưng thứ nhất là *anitya,* vô thường, có nghĩa là mọi sự vật đều hữu hạn, không thường hằng, và mau qua chóng hết. Phật thấy mọi sự vật trong vũ trụ đều có một khởi đầu và vì vậy tất yếu phải có một kết thúc cho sự tồn tại của chúng. Đây là sự giác ngộ Ngài đạt được qua loại thần thông *(abhijñā)* thứ nhất và thứ hai, cho rằng mọi chúng sinh đều có sinh có tử, kiếp này tiếp nối kiếp khác. Điều này được phản ánh trong vũ trụ luận của Phật giáo, theo đó có một vũ trụ của một không gian và thời gian vô hạn, trong đó vô số các vũ trụ nối tiếp nhau xuất hiện rồi biến mất; điều này cũng được phản ánh trong thế giới vi mô gồm những phân tử nhỏ nhất có thể hình dung ra và được quan niệm không phải như những nguyên tử bất động (quan niệm này ngày nay cũng bị các nhà vật lý loại bỏ), mà như là những mẫu năng lượng thay đổi không ngừng qua sự tương tác. Hơn nữa, vũ trụ không bao gồm những miền đất được cư ngụ bởi những con người bị kết án hay được giải cứu vĩnh viễn, mà bởi những tình trạng tâm linh được khách thể hóa. Nói cách khác, các tình trạng tâm linh chủ quan được kinh nghiệm như là những thế giới khả giác mà dù chúng có thể tồn tại qua nhiều thế đại, chúng cũng sẽ có ngày bị tiêu tan do sự cạn kiệt những động lực tâm linh đã tạo ra chúng. Cá nhân mỗi người cũng sinh ra rồi chết đi, và khắp nơi đời sống phù du này thay đổi ngày này qua ngày khác, lúc này qua lúc khác. Không có gì thường hằng.

2) Khổ não (Duhkha) và Tứ Diệu Đế

Điều này đưa chúng ta tới đặc tính thứ hai của sự tồn tại hữu hạn, đó là sự đau khổ *(dukkha)*. Khổ không chỉ là đặc tính thứ hai trong tam tướng, nó còn là đề tài của một trong những giáo lý nổi tiếng nhất của Phật giáo, giáo lý về Tứ Diệu Đế hay Bốn chân lý về sự Khổ *(catvri ryasatyni)*[17]. Chân lý thứ nhất trong bốn chân lý này là chân lý về sự khổ. Đây là sự chẩn đoán của Đức Phật về căn bệnh của loài người.

---

[17] (D) Sangharakshita 1993, tr. 143ff. và (1) Gombrich, 1988, tr. 59

Sau khi đã đề cập tới *lakṣaṇa* thứ nhất, chúng ta có thể hiểu cơ sở của ý tưởng rằng hiện hữu giới tướng là một nguồn gây đau khổ. Điểm mấu chốt ở đây không phải chỉ vì đời sống là khổ, cũng không phải đau khổ thì có thực hơn là sung sướng, nhưng khổ và sướng trong cuộc đời luôn đi đôi với nhau. Ở mức độ đơn giản nhất, điều này có nghĩa rằng một số niềm sung sướng luôn luôn mang theo một kinh nghiệm hối tiếc hay ân hận. Ăn một thanh kẹo sôcôla, uống một ly bia, hay hút một điếu thuốc lá có thể làm ta khoan khoái lúc này, nhưng mỗi thứ đều mang theo một tiềm năng gây đau khổ - có thể là béo phì, bệnh tim, hay chỉ choáng váng hay hơi thở có mùi. Nhưng nó cũng có nghĩa là bất cứ kinh nghiệm sảng khoái nào, dù tốt lành đến đâu, cũng gây ra một sự đau khổ nào đó khi kinh nghiệm sảng khóai đó chấm dứt ở đây. Cuối cùng chúng ta có thể bắt đầu nhìn thấy mối tương quan giữa *lakṣaṇa* này và *lakṣaṇa* trước, vì tâm lý mọi người luôn luôn mong muốn các kinh nghiệm vui sướng kéo dài mãi, và chúng ta luôn cảm thấy thất vọng nếu một niềm vui sướng, dù nhỏ bé đến đâu, bị lấy mất khỏi chúng ta. Vấn đề của loài người, theo Đức Phật, chính là những lạc thú này luôn luôn bị lấy đi, vì theo đặc tính thứ nhất đã nói trên, mọi vật đều là vô thường, mau qua chóng hết. Vì mọi điều này sẽ qua đi, chúng là đau khổ *(duhkha).*

Điều này làm cho Phật giáo trở thành một tôn giáo bi quan chăng? Dưới cái nhìn lịch sử, lời cáo buộc này mang tính chất mỉa mai, thay vì nhìn vào Đức Phật, chúng ta phải tìm đến những hệ thống của những người theo phái tất định gọi là Ājỵvakas, và thậm chí của giáo lý chính thống Bà La Môn để gặp thấy quan điểm thực sự bi quan về thân phận con người. Vì chính ở đó chúng ta gặp thấy sự chấp nhận hoàn toàn số phận của mỗi người trong cuộc đời, một thứ thuyết định mệnh đạt tột đỉnh trong lời dạy của kinh *Bhagavad Gỵt,* trong đó chúng ta được dạy rằng mỗi người phải thi hành bổn phận của mình trong cuộc đời mà không cần nghĩ gì đến những hậu quả của các hành động đó. Nhưng nếu chúng ta nhìn vào bài giảng đầu tiên của Phật, trong đó chứa đựng đầy đủ giáo huấn của Ngài về đề tài khổ *(duhkha),* chúng ta có thể thấy Ngài trình bày cả Bốn Chân Lý chứ không chỉ có một. Trong khi Ngài xác định vấn đề đau khổ trong chân lý thứ nhất, và nguyên nhân gây ra đau khổ trong chân lý thứ hai (là sự ham muốn và giận ghét gây ra do ảo tưởng tâm linh sâu xa của chúng ta), thì chân lý thứ ba lại khẳng định vững vàng rằng chúng ta có thể vượt qua sự đau khổ vốn là đặc tính của sự hiện hữu giới hạn của chúng ta. Hơn nữa, chân lý thứ tư bắt đầu mô tả những phương thế nhờ đó mỗi người chúng ta có thể thực hiện được sự biến đổi. Phương thế này chính là Bát Chánh Đạo *(ryṣṭṇgikamrga),* con đường thực hành để dẫn chúng ta đi từ thế giới của đau khổ sang thế giới của kinh nghiệm tự do và hạnh phúc.

3) Vô ngã (Antman) và Duyên sinh (Pratyya-Samutpda)

Để hiểu đặc tính thứ ba là Vô ngã *(Antman),* chúng ta phải nhớ rằng tôn giáo Bà La Môn ở thế kỷ V trước CN. tin rằng mỗi chúng sinh đều có một *tman,* bản ngã, thanh tịnh, tế nhị, vĩnh cửu, và truyền từ kiếp này sang kiếp khác. Rõ ràng là, theo đặc tính thứ nhất của ba đặc tính *lakṣaṇas,* lý thuyết này bị đưa ra tranh cãi. Thực vậy, chỉ cần lý luận chặt chẽ là có thể rút ra đặc tính thứ ba, vô ngã *(antman)*, từ đặc tính thứ nhất, vô thường *(anitya)*. Thực vậy, cũng như mọi khía cạnh của thế giới bên ngoài đều được coi là vô thường, thay đổi không ngừng, thì cá nhân mỗi người cũng không thể được coi là có một linh hồn hay bản thể thường hằng bất biến nhập thể tạm thời ở trên trái đất này, nhưng phải được coi là một dòng lưu chuyển liên tục của những trạng thái và sự kiện tâm linh phát sinh từ những điều kiện và đến lượt chúng lại làm phát sinh những trạng thái tâm linh khác.

Nhưng không được hiểu *lakṣaṇas* này một cách máy móc theo nghĩa chữ. Theo một nghĩa khác, nó là một lời cảnh cáo chống lại tri giác sai lạc về thế giới nảy sinh từ thói quen của trí khôn chúng ta thích đặt tên cho sự vật, xếp loại các sự vật theo các phạm trù, khái niệm tuỳ tiện mà không tương ứng thực sự với kinh nghiệm. Chúng ta có thể minh hoạ điều này bằng ví dụ của một chiếc lá cây, vào mùa thu đổi màu xanh sang màu vàng. Tự nhiên chúng ta cho rằng có một vật được gọi là lá cây, và chiếc lá cây này chịu sự biến đổi về thuộc tính của nó là màu sắc. Nhưng người Phật giáo nói rằng thực sự không phải vậy. Chiếc lá không phải một sự vật, nó không có bản thể hay *tman* hiện hữu biệt lập với tập hợp các thuộc tính của nó. Chúng ta có thể hình dung ra một chiếc lá không có màu sắc gì không? Chính sự tồn tại của chiếc lá như là một thực thể đòi hỏi nó phải gắn liền với màu sắc và những thuộc tính khác của nó. Điều mà truyền thống Phật giáo nói chính là chiếc lá, trong thực tế, là toàn thể các yếu tố và các phần khác nhau của nó. Trong ví dụ của chúng ta, chiếc lá vàng xuất hiện dựa trên chiếc lá xanh trước đó, không hoàn toàn khác mà cũng không hoàn toàn là một với chiếc lá xanh ấy. Như vậy, trong khi *lakṣaṇas* thứ nhất nói rằng mọi sự thay đổi, thì *lakṣaṇas* thứ ba cho thấy rõ rằng trong thực tế không có thế giới của những sự vật cố định nào có thể thay đổi. Trừu tượng hóa thành những thực thể cố định từ dòng chảy liên tục của những biến cố thay đổi xung quanh chúng ta, rồi nói rằng có sự thay đổi xảy ra cho những thực thể cố định này, là do một ảo tưởng.

Ví dụ này cũng làm sáng tỏ ý nghĩa của một giáo lý khác của Phật trong bài giảng đầu tiên, đó là Trung Đạo. Trung Đạo có hai ý nghĩa, vì Phật đề cập tới một con đường ở giữa sự nuông chiều nhục dục và sự khổ hạnh tự diệt (cả hai con đường đều đã được Ngài suy nghĩ trong chính đời sống của Ngài trước khi Giác ngộ), và

một con đường giữa hai thái cực siêu hình là chủ nghĩa vĩnh cửu và chủ nghĩa hư vô. Ngài dạy rằng sự vật không hiện hữu thường hằng, cũng không tuyệt đối không hiện hữu. Cũng giống như chiếc lá, khi chiếc lá vàng xuất hiện từ chiếc lá xanh, không hoàn toàn khác với nguyên nhân của nó, cũng không hoàn toàn là một, thì mọi sự vật hữu hạn khác cũng xuất hiện từ những nhân tố khác, không hoàn toàn khác mà cũng không hoàn toàn giống. Lãnh vực áp dụng quan trọng nhất cho nguyên tắc này là lãnh vực đạo đức hay luân lý, vì chính trong lãnh vực này Phật chứng minh rằng mọi hành vi cố ý, *karman,* nghiệp, đều mang theo những hậu quả [18]. Nguyên tắc lớn này Phật gọi là *pratyṭya-samutpda,* nguyên tắc duyên sinh. Để cắt nghĩa tác động của nguyên tắc này trên bình diện đạo đức, trong thời kỳ giảng dạy sau này, Đức Phật phân tích thân phận con người, cho thấy những giai đoạn khác nhau mà những hành động quá khứ chi phối các trạng thái tâm linh trong tương lai. Qua phân tích này, người ta có thể cắt đứt được những hành động tiêu cực của tập quán, và biến đổi đời sống mình cho phù hợp với tâm linh đã được giác ngộ của Phật.[19] Chúng ta cũng có thể thấy rằng Tứ Diệu Đế chỉ là sự áp dụng thực hành của nguyên tắc này, cho thấy rõ những điều kiện làm phát sinh và chấm dứt khổ đau *(duhkha).*

Kết luận

Ba tướng trạng *(lakṣaṇas)* là những đặc trưng của toàn thể hiện hữu có giới hạn, của vòng luân hồi. Theo một nghĩa nào đó, có thể coi những đặc tính này như sự phủ nhận lời giảng dạy của kinh *Upaniṣads* rằng Thực tại là *sacchidnanda,* "thường hằng, có ý thức và hạnh phúc".[20] Đức Phật nhận ra rằng điều mà *Upaniṣads* mô tả như là *sat,* thường hằng, thì lại là *anitya,* vô thường; điều là *cit,* tâm, thực ra lại là *antman,* vô ngã; điều được nghĩ là *nanda,*hạnh phúc, thực ra lại là *duhkha,* đau khổ. Có thể nói bản chất kinh nghiệm giác ngộ của Đức Phật, cốt tuỷ trí tuệ của Ngài, là sự hiểu biết mà Ngài đã đưa vào tận cõi thâm sâu của hữu thể của Ngài, rằng mọi vật hữu hạn đều thay đổi. Nếu chúng ta lại hỏi tại sao *duhkha* chứ không phải *anitya* là đề tài bài thuyết giáo đầu tiên của Ngài, chúng ta chỉ có thể phỏng đoán rằng mối quan tâm của Ngài là được nói với dân chúng và với kinh nghiệm của họ về thế giới. Người ta rất thường hay ví Đức Phật như một vị thầy thuốc, và trong vai trò này, Ngài muốn đề cập tới những vấn đề trực tiếp của thế giới.

---

[18] AN. iii. 415

[19] SN. ii. 10

[20] R. Gombrich, Jordan Lecture, Seminar 1, tháng 11-1994 (sắp xuất bản)

---o0o---

B - Niết Bàn, Cái Vô Bờ *(Nirvàịa)*

Ở những trang trên đây chúng ta đã bàn đến sự giác ngộ của Phật về bản chất của hiện hữu có giới hạn, về bản chất của luân hồi*(samsra)*. Có thể nói gì về Niết bàn *(nirvṇa)*, là trạng thái mà Phật đã đạt tới lúc Ngài được Giác ngộ không? Ở đây câu trả lời cũng là "không", bởi lẽ trạng thái Niết bàn là trạng thái vô hạn, nó hoàn toàn ở ngoài thế giới lệ thuộc, thế giới mà chúng ta cảm nghiệm trong trạng thái không được giác ngộ của chúng ta. Nhưng chúng ta có thể nghĩ ra một sự mô tả tạm thời bằng cách nhìn lại những tướng trạng (*lakṣaṇas)*. Khi áp dụng những đặc tính vào các sự vật hữu hạn, chúng ta có thể giả thiết rằng cái vô hạn thì có những đặc tính đối nghịch với những tướng trạng *(lakṣaṇas)* của những cái hữu hạn. Như thế, khi kinh *Dhammapada* nói *"Mọi vật hữu hạn đều là vô thường"*. Khi ai hiểu và thấy được điều này, người ấy sẽ không còn quan tâm gì tới cái khổ nữa; đó là "Đạo Thanh tịnh", có lẽ chúng ta có thể hiểu rằng cái vô hạn là cái gì thường hằng và vững bền; khi kinh nói rằng *"Mọi sự vật hữu hạn đều đau khổ"*. Khi ai hiểu và thấy được điều này, người ấy sẽ không còn quan tâm gì tới cái khổ nữa. Đó là Đạo Thanh tịnh, chúng ta có thể hiểu rằng cái vô hạn là cái thoả mãn, là cái hạnh phúc; nhưng về tướng *lakṣaṇas* thứ ba thì kinh nói rằng "*Mọi sự vật (bất kỳ là gì) đều không có một bản ngã bất biến"*. Khi ai hiểu và thấy được điều này, người ấy sẽ không còn quan tâm gì tới cái khổ nữa. Đó là "Đạo Thanh tịnh" [21]. Ở đây chúng ta phải hiểu rằng ngay cả cái vô hạn cũng không thể được gọi là bản ngã *(tman)*. Nói theo những đặc tính của loài người, chúng ta thấy rõ các kinh đều nói rằng Quả Phật là trạng thái trí tuệ sâu thẳm, cảm thông bao la, và năng lực tràn trề.

Và phải chăng có thể theo cách này mà xét về những gì là hư hoại, đau khổ, và dễ thay đổi:

"Cái này là của tôi. Tôi là cái này. Cái này là tôi chăng?".

"Bạch Thế Tôn, Điều đó không thể được"[22].

---o0o---

04 - ĐƯỜNG GIÁC NGỘ

---

[21] Dh. 273-9
[22] V.i. 6.42

Phải chăng Đức Phật chỉ cống hiến một kinh nghiệm giác ngộ về thân phận của chúng ta, hay Ngài còn dạy các môn đệ một phương pháp để thực hiện sự biến đổi? Câu trả lời tất nhiên là Ngài đã dạy ta con đường dẫn tới giải thoát, và các kinh sách đã ghi lại nhiều bài tường thuật về những việc thực hành giúp người ta đạt tới Giác ngộ. Nổi tiếng nhất trong số này là Bát Chánh Đạo, *ryṣṭṅgikamrga,* chủ đề của Chân lý thứ tư của Phật. Cốt tuỷ của Bát Chánh Đạo gồm tám ngành (*aṅgas),* hay "nhân tố" mà đạt được sự hoàn thiện của các nhân tố này sẽ dẫn tới giải thoát, hay Giác ngộ; hai nhân tố đầu là Chánh Kiến và Chánh Tư Duy - khía cạnh tri thức và hiểu biết của trí tuệ, tương ứng với việc làm cho mỗi cá nhân hiểu biết sâu xa và đồng hóa vào bản thân mình kinh nghiệm giác ngộ của Đức Phật, như đã mô tả ở chương trước. Chánh Ngữ, Chánh Nghiệp, Chánh Mạng, là ba nhân tố có tính luân lý, và có mục đích hướng dẫn người thực hành biết cư xử đúng đắn nơi thân và khẩu như hai nhân tố đầu giúp cho việc cư xử theo trí tuệ. Chánh Tinh Tấn, Chánh Niệm, Chánh Định liên quan tới việc phát huy tâm bằng thiền định. Như vậy chúng ta thấy Bát Chính Đạo gồm ba lãnh vực: *śyla* (Giới, luân lý), *samdhi* (Định, suy niệm), và *prajñ* (Huệ, trí tuệ), tức là một con đường duy nhất nhưng bao gồm ba khía cạnh. Chúng ta đã đề cập tới hai nhân tố Chánh Kiến và Chánh Tư Duy ở chương trước khi nói về trí tuệ. Ở đây chúng ta sẽ đề cập tổng quát đến các nhân tố còn lại thuộc nhóm *śyla* (giới), và *samdhi*, (định).

---o0o---

Giới (Śīla)

Những nguyên tắc luân lý do Đức Phật chủ trương không phải là những lệnh truyền của một vị thần phi lý, cũng không phải những quy luật của một giáo phái, mà là những "nguyên tắc huấn luyện" hay giới luật, *śikṣāpada,* gồm những bản liệt kê dài ngắn khác nhau, có khi là 5, có khi là 8, có khi là 10 giới luật. Hình thức đầy đủ nhất của mười giới luật *daśakuśalakarmapatha,* con đường của mười hành vi chân chính, là những hành vi sau đây: tránh sát sanh và thực hành từ tâm; tránh trộm cắp và thực hành quảng đại; tránh dâm ô và thực hành sự tự chế; tránh nói dối, lăng mạ và rủa sả, cũng như những lời nói vô ích phù phiếm, và thực hành lời nói chân thật, tử tế và nhã nhặn, ích lợi và hòa hợp; tránh tham làm và thực hành tâm hồn thanh thản; bỏ sự độc ác và thực hành lòng cảm thông; và cuối cùng, bỏ những quan niệm sai lạc và thực hành trí huệ - cả mười giới luật này hữu ích cho con người trọn vẹn vì nó bao gồm những hoạt động của thân, khẩu và ý [23].

---

[23] Sangharakshita 1989

Năm giới luật thường được biết đến là *pañcaśīla*, bao gồm bốn giới luật đầu tiên trên đây, và kết luận bằng sự cố gắng để tránh cho tâm trí khỏi bị đầu độc bằng những tư tưởng xấu, và luyện tập huệ để thay thế vào chỗ đó. Xét toàn thể, hai bộ giới luật này đều mô tả hành vi tự nhiên, không gò bó của người Giác ngộ, và nhờ việc thực hành những giới luật này, người Phật tử làm cho hành vi của mình phù hợp với hành vi của Đức Phật.

Không nên lầm lẫn thập giới *(daśakuśalakarmapatha)* này với thập giới của các Sa di và Tỳ khưu, gồm có ngũ giới *pañcaśīla* kèm thêm những việc phải kiêng sau đây: ăn phi thời, nhảy múa, ca hát, âm nhạc, và trình diễn; nước hoa, hương thơm, mỹ phẩm và đồ trang sức; giường ngủ xa hoa; và nhận vàng và bạc (nghĩa là tiền). Ở Đông Nam Á, vào những ngày rằm và ngày ba mươi những người thiện nam tín nữ tuân giữ bát giới *(upsakas)*. Những giới này cũng giống như thập giới của các Tỳ khưu và Sa di, ngoại trừ hai giới 7 và 8 gộp chung lại với nhau, và bỏ giới luật cuối là cấm nhận vàng và bạc.

---o0o---

Định (Samādhi)

Thiền định được coi là phương pháp trực tiếp nhất để biến đổi cái tâm từ tình trạng không giác ngộ sang tình trạng giác ngộ. Có nhiều phương pháp thiền đã được Đức Phật dạy cho các môn đệ khác nhau của Ngài, và Ngài tuỳ theo tính khí khác nhau của mỗi người mà chọn lựa phương pháp này hay phương pháp khác. Tuỳ dịp, mỗi phương pháp thiền được chứng minh là dẫn đến sự Giác ngộ hoàn toàn. Nhưng phương pháp này gồm việc thực hành sáu niệm *(sati),* hay chánh niệm (niệm Đức Phật, Giáo pháp, Tăng Giới, giới Đại Bố Thí và tình trạng hạnh phúc của các thần linh); hay của thân xác, gồm những giai đoạn thân xác bị phân huỷ; suy niệm về sự chết; phân tách những yếu tố; suy niệm vào một vật có màu sắc hay một dụng cụ (*kasina*); và cả việc quán tưởng về sự ghê tởm của thức ăn. Nhưng có hai phương pháp cao nhất được Đức Phật khuyên luyện tập: luyện tập hơi thở, và chiêm niệm cái khôn lường (*apramṇa*) - phương pháp thứ hai này gồm việc phát triển lòng nhân ái (*maitrỵ*), cảm thông (*karuṇ*), hân hoan (*mudit*), và thanh thản (*upekṣ*). Những trạng thái mà các phương pháp này dẫn đến được mô tả ít là theo hai cách: hoặc là bằng một chuỗi những tình trạng siêu thức gọi là thiền *(dhyna),* với trạng thái tập trung cao độ; hay là bằng sự đi vào trong Phạm trú *(brahm vihras),* nơi ở của Phạm Thiên (Brahm) được đồng hóa với sự chiêm niệm khôn lường. Trong khi giáo lý chính thống của Phật giáo nguyên thủy sau này chỉ gán cho những tình trạng này một vai trò thứ yếu, thì các kinh lại ghi lại những trường hợp mà Phạm

trú brahm vihras được sử dụng để luyện tập nhằm đạt tới sự giác ngộ giải thoát[24]. Những phương pháp thiền dẫn tới những trạng thái thanh tịch này được gọi là *śamath,* hay thiền nhập định, khác với *vipaśyan,* hay thiền minh sát, thường gồm việc thực hành định tâm, đóng dấu sự biến đổi nhận thức nhờ đó người thực hành có thể thấy được "sự vật đúng theo bản chất của nó" [25].

---o0o---

Các Nhân Tố Giác Ngộ (Bodhyaṅgas)

Khác với Bát Chánh Đạo, chúng ta cũng cần nghiên cứu vắn tắt một hình thức của Đạo biểu hiện tính chất tích luỹ của nó. *Bodhyaṅgas,* các 'nhân tố của *bodhi* (Giác ngộ)', là một chuỗi gồm bảy giai đoạn hay nhân tố, mỗi nhân tố mới xuất hiện tuỳ thuộc vào sự thể hiện hoàn toàn của nhân tố đi trước nó.

a) Nhân tố đầu tiên là niệm giác chi *(smqti),* thường được hiểu là ý thức về thân xác, cảm giác, trí khôn, và các ý tưởng của nó, và sau cùng là về các *dharmas* - được hiểu như là những đối tượng của trí khôn, hay như là Dharma (Pháp) và Thực tại mà nó biểu trưng.

b) Từ niệm giác chi chung chung, người ta đi tới niệm giác chi riêng về những trạng thái tâm linh của mình, nhờ trạch pháp giác chi *(dharmavicaya)* và sự xác định ra những trạng thái tâm linh đó là những điều tích cực và giúp cho người ta đạt tới đời sống thiêng liêng.

c) Nhân tố thứ ba là tinh tấn giác chi *(vyṛya),* được hiểu theo nghĩa là sự cố gắng cần thiết để vun trồng những tâm thức tích cực được xác định trong giai đoạn thứ nhất, và cũng được hiểu như là năng lực được phóng thích bởi tâm thức sáng suốt ngày càng gia tăng mà người thực hành đã đi vào.

d) Sự phóng thích và áp dụng tinh tấn tạo nên hỷ giác chi *(prẏti*), một sự khóai cảm và hỷ lạc lan toả khắp thân tâm sinh lý của con người.

e) Trong khi vẫn tồn tại những yếu tố thô thiển của hỷ lạc giác chi *(prẏti)* người ta lại cảm nhận được *praśrabdhi,* một trạng thái sung sướng thiêng liêng làm cho ý thức của người ta về ngoại giới giảm xuống mức tối thiểu và người ta bị cuốn hút vào niềm hạnh phúc vô bờ.

f) Khuynh hướng đi vào trạng thái hỷ giác chi ở giai đoạn trên thúc đẩy người ta một cách tự nhiên đi vào những trạng thái siêu thức được mô tả bằng thuật

---

[24] MN. i. 351; i. 38; SN.v.115-21; AN. i. 193-6
[25] Xem Vajiranana, 1962, về một mô tả cổ điển của Theravaða về hai loại thiền này.

ngữ *samdhi,* định. Những thiền *dhynas* này diễn tả những trạng thái kết hợp toàn diện, hòa hợp nhịp nhàng và không gò bó của tâm.

g) Đạo đạt tột đỉnh với trạng thái gọi là *upekṣ,* xả giác chi là trạng thái quân bình năng lực. Người ta trở nên thăng bằng, không bị giằng co giữa những thái cực tâm lý hay thiêng liêng. Đây là trạng thái thanh thản và tuệ giác, đồng nghĩa với Giác ngộ.

---o0o---

Mục Tiêu

Sự nhận thức thấu triệt tính vô thường, đau khổ, và tính vô ngã của hiện hữu thế tục xảy ra từng bước một, và bao gồm việc phá vỡ một số các chướng ngại (*saṇyojana*) gồm mười thứ sau: [1]thân kiến *(satkya-dqṣṭi);* [2] hoài nghi *(vicikits);* [3] giới cấm thủ *(śīlavrata-parmarśa);* [4] tham ái *(kma-rga);* [5] sân hận *(vypda);*[6] tham trong sắc giới *(rūpa-rga);* [7] tham trong vô sắc giới *(arūpa-rga);* [8] tự phụ *(mna);* [9] bất an *(auddhatya);* và [10] vô minh *(avidy).* Những giai đoạn phát triển dẫn tới tuệ giác được đánh dấu bằng sự tận diệt hay làm suy yếu những nhóm chướng ngại khác nhau nói trên. Những người đạt tới những bậc này được xác định tuỳ theo mức độ giải thoát họ đạt được và được mô tả là đã bước vào "Đạo siêu thế", *lokottaramrga,* đối chọi với "đạo thế tục" mà họ theo đuổi trước khi đạt tới tuệ giác. Bậc thứ nhất được gọi là *śrotpañña,* "nhập lưu", của những người đã tận diệt được ba chướng ngại đầu tiên, và chỉ còn có bảy lần tái sinh vào kiếp người hay giới siêu nhiên trước khi đạt sự giải thoát hoàn toàn. Bậc Nhất lai (Tư đà hàm, *agamin),* đã làm suy yếu hai chướng ngại thứ tư và thứ năm, sẽ chỉ tái sinh một lần và sẽ được Giác ngộ ở lần tái sinh này. Bậc Bất lai (A na hàm, *anagami),* đã phá vỡ cả năm chướng ngại đầu tiên, được tái sinh trong giới siêu nhiên và được Giác ngộ trong giới siêu nhiên. Sau cùng, bậc A La Hán, *arhat,* bậc thánh thứ tư, đã phá vỡ được tất cả mười chướng ngại, và nhờ đó đã đạt được Giác ngộ trong đời sống này. Bốn bậc tuệ giác này nói lên mục đích của việc thực hành tâm linh cá nhân, và hợp chung lại để xác định những thành phần của cộng đồng sau này sẽ mang tên là Tăng Già Cao Quý, Ārya-Saṅgha. Tăng Già Cao Quý đã trở thành Tăng Già Ưu Tú cho những trường phái Phật giáo đầu tiên.

---o0o---

05 - TĂNG GIÀ ĐẦU TIÊN

Với những ai quy y Đấng Giác Ngộ, Giáo pháp và Tăng Già; những ai thấu hiểu Tứ Diệu Đế, đây là đau khổ, nguồn gốc đau khổ, vượt qua đau khổ, và Bát Chánh Đạo dẫn tới diệt khổ, thì đây là sự quy y an toàn, là sự quy y tuyệt vời nhất. Tìm đến sự quy y này, người ta được giải thoát khỏi đau khổ[26].

Những ai có ước vọng đều trở thành môn đệ của Đức Phật khi tìm đến quy y với Ngài. Thường những người này tự nguyện nói lên ước vọng của mình để đáp lại lời dạy của Đức Phật hay chính bản thân của Ngài. Hành động quy y nói lên một quyết tâm trọn vẹn và một sự tái định hướng triệt để của con người do lòng mộ mến đời sống gương mẫu của Đức Phật, và của Giáo pháp mà Ngài giảng dạy. Bằng chứng cho thấy điều này lúc đầu được thực hiện bởi một công thức gồm hai phần nói về Đức Phật và Giáo pháp của Ngài [27], nhưng không lâu sau nó đã được thay thế bằng một công thức quen thuộc gồm ba phần, khi Tăng Già ngày càng lớn mạnh [28]. Sáu mươi môn đệ đầu tiên của Đức Phật đều đã có quan hệ trực tiếp và gần gũi với Ngài, nhưng sau khi họ phân tán đi khắp nơi, họ đã đưa về nhiều người khác cũng muốn trở thành môn đệ của Đức Phật, và con số này ngày càng gia tăng. Để tránh những bất tiện của con số quá đông này, Đức Phật đã lập ra một tiêu chuẩn để các môn đệ tự mình có thể theo đó mà tiếp nhận những người mới gia nhập Tăng Già. Đó là bằng việc họ chấp nhận sự hướng dẫn từ ba điều mà ngay từ thời kỳ đầu đã được mệnh danh là Tam Bảo: Phật, là mẫu mực thiêng liêng, Giáo pháp, là lời giảng của Ngài, và Tăng Già, là cộng đồng thiêng liêng: theo tiếng Pali là, *buddhaṃ saraṇaṃ gacchmi, dhammaṃ saraṇaṃ gacchmi, sanghaṃ saraṇaṃ gacchmi* – 'Con tìm sự nương tựa nơi Phật, con tìm sự nương tựa nơi Giáo pháp, con tìm sự nương tựa nơi Tăng Già'. Công thức đơn sơ này được lặp lại ba lần, nhưng được cảm nhận sâu xa trong tâm, chính là tiêu chuẩn để những người thọ đạo tỏ quyết tâm công khai của mình trong việc thực hành đạo của Phật. Việc thể hiện quyết tâm này đã và còn đang được diễn tả qua việc tuân giữ các giới luật.

Chúng ta đã thấy Phật sai 60 môn đệ đầu tiên của Ngài đi rong ruổi khắp các làng mạc và thành phố như thế nào để truyền giảng Giáo pháp: "Này, các Tỳ khưu hãy ra đi, hãy rong ruổi khắp nơi vì lợi ích của chúng sinh, vì hạnh phúc của chúng sinh, vì sự cảm thương đối với thế giới, vì điều thiện, lợi ích, và hạnh phúc của các chư thiên và loài người [29]". Từ chỗ này chúng ta hiểu được rằng Tăng Già, cộng đồng thiêng liêng môn đệ của Phật, tự nguồn gốc là một tổ chức khoáng đạt những

---

[26] Dh.vv. 190-2
[27] V.i. 4; J. i. 80-1
[28] V.i. 16-17
[29] V.i.11.1

con người khất sĩ vô gia cư, *parivrjakas,* những con người không có nơi ở cố định nhưng vào mùa nắng thường ngủ ngoài trời và đi khất thực. Chính vì vậy họ được gọi là *bhikkhus,* Tỳ khưu, vì họ muốn chia sẻ thức ăn với cộng đồng.

Vào mùa mưa họ thường tụ tập lại một nơi, có thể là dưới những lùm cây của một cánh đồng do một chủ nhà mộ đạo nào dâng hiến, hay có thể là ở một khu rừng thưa thời đó còn bao phủ khắp vùng lưu vực sông Hằng. Một số kinh cho chúng ta một thóang nhìn về nếp sống nhịp nhàng của chư vị, ăn xin, suy niệm, giúp đỡ lẫn nhau, và dạy dỗ những người mới gia nhập nhóm khi có thời cơ thuận tiện[30] .

Những người khất sĩ sơ khởi này thường định kỳ tụ họp lại để nhắc lại những quyết tâm và lý tưởng của mình và chia sẻ với nhau. Ban đầu, Tỳ khưu trưởng đọc lên những giới luật rồi từng cá nhân sẽ xưng thú nếu có vi phạm. Về sau, có thể do sự phạm giới, người ta đọc chung với nhau các giới luật, rồi các Tỳ khưu từng hai người một xưng thú riêng những vi phạm của mình[31]. Những điều họ đọc lên có thể nguyên thủy chỉ là lời phát biểu những lý tưởng mà họ cùng chia sẻ với nhau. Việc thực hành này gọi là *prtimokṣa,* hiểu theo nghĩa là "thanh tẩy"[32] hay "ràng buộc" [33], và một số người cho rằng nó phát xuất từ một vị Phật trước kia, tên là Vipassy:

Kiên nhẫn chịu đựng là hình thức khổ hạnh cao nhất. "Niết bàn là đỉnh cao nhất," các bậc Giác Ngộ đã dạy như thế. Sa Môn thì không lăng nhục người khác, cũng không làm hại người khác.

Không làm điều ác, nhưng làm điều thiện, thanh tẩy tâm hồn mình: đó là lời dạy của Chư Phật.

Không nói xấu, không lăng mạ, tự chế theo luật tự chủ về ăn uống, sống ẩn cư, theo đuổi những tâm thức cao hơn: đó là hạnh của Chư Phật[34] .

Vào thời Đức Phật, Tăng Già hợp nhất nhờ sự gắn bó trực tiếp với Ngài. Sau khi Đức Phật qua đời, việc tụng giới và xưng thú lỗi lầm là yếu tố liên kết cộng đồng, đặc biệt vì Đức Phật đã xác định rõ ràng rằng sẽ không có cá nhân nào kế vị Ngài để đứng đầu cộng đồng [35]. Sau khi Ngài qua đời, các môn đệ của Ngài sẽ lấy pháp và luật làm kim chỉ nam cho mình[36] . Tuy về mặt tổ chức bề ngoài, Tăng Già bị

---

[30] MN.128
[31] Gombrich 1991, tr. 35
[32] như trên, và (1) Gombrich, 1988, tr. 109
[33] Dutt 1962, tr. 67
[34] DN.ii. 49
[35] MN.iii. 9-10
[36] DN.ii. 154

ràng buộc bởi những luật pháp của chế độ quân chủ (ví dụ: các nô lệ và các tôi tớ của hoàng cung không được phép gia nhập Tăng Già), nhưng về tổ chức nội bộ, giới luật của Tăng Già phản ánh những cơ chế cộng hòa thời xưa của các bộ tộc mà từ đó chính Đức Phật đã xuất thân[37].

Có lẽ dường như có một sự mềm dẻo nào đó trong bộ luật *(Vinaya)* thời kỳ đầu, là bộ luật có xác định phần nào, nhưng chưa phải là một bộ luật đầy đủ ở thời điểm Đức Phật qua đời. Có lẽ Ngài đã muốn thích nghi các luật hành xử với những hoàn cảnh và mức độ đạt đạo của từng cá nhân. Có một số ghi nhận chứng tỏ Đức Phật chuộng một thứ kỷ luật tinh thần hơn là kỷ luật thể chất[38] và có một trường hợp Ngài cắt nghĩa cho một *parivrjaka* tên là Udyin rằng các môn đệ khác ngưỡng mộ Phật không phải vì Ngài tuân giữ các luật *prtimokṣa,* mà vì Ngài đã thực hành *syla* (giới),*samdhi* (định), và *prajñ* (huệ)[39] .

Chắc hẳn ở thời kỳ đầu, Tăng Già được thiết lập mạnh nhất ở các xứ mà chính Đức Phật đã đi qua và hoằng pháp, đó là Magadha và Kośala, tuy cũng có khá đông môn đệ đến từ những vùng phía Đông là Videhas, Koliyas, và Licchavis. Trong khi có vẻ như Tăng Già tạo được ít ảnh hưởng hơn ở các vùng phía Bắc và Tây, các tài liệu lịch sử lâu đời nhất đều cho thấy những bằng chứng về những tiếp xúc từ xa và lẻ tẻ tại các vùng này. Kinh *Sutta Nipta* ghi lại mối quan tâm của một vị thầy đối với Đức Phật. Vị này sống ở vùng Mūlaka, nay là Maharashtra, ông đã sai 16 đệ tử của mình tới thỉnh vấn Đức Phật[40]. Một tài liệu khác ghi lại rằng một số những đệ tử này, trong số đó có một người tên là Piṅgiya, đã được Đức Phật cảm hóa, trở về vùng Auraṅgabad và lập ở đó một trong những cộng đồng Phật giáo đầu tiên. Kinh *Theragth* ghi lại sự kiện ba *theras,* 'trưởng lão', từ vùng Maharashtra tới: ông Puñña đến từ Sopara và sau khi được Đức Phật cảm hóa tại Śrāvastī, ông đã trở về quê mình và thiết lập một cộng đồng tại đây. Ông đã giúp cải hóa một người tên là Isidinna ở miền Nam Konkan, rồi còn có một người thứ ba tên là Vaḍḍha, cũng được Đức Phật cảm hóa, và là người ở vùng Broach. Có vẻ như cả ba người này đều là những thương gia, điều này chứng tỏ giới thương gia thời đó đã hỗ trợ công việc hoằng pháp của Đức Phật rất nhiều. Hình ảnh này về những cuộc tiếp xúc lẻ tẻ ở miền Đông Ấn Độ, bên ngoài "quê hương" của Phật giáo, chắc chắn cũng là sự thật ở những vùng xa xôi khác.

---

[37] DN.ii. 73-80
[38] MN.56
[39] MN.ii. 8-9
[40] Sn.976-1149

Sinh thời, Đức Phật đã huấn luyện được hàng loạt những môn đệ lỗi lạc và tính cách của họ được kể lại trong các sách kinh. Đó là Kauṇḍinya, người đầu tiên trong năm tỳ khưu khổ hạnh được Giác ngộ; Śriputra, chuyên gia về Giáo pháp, và bạn của Ngài, *Maudgalyāyāna*, người có nhiều phép thần thông; Ānanda, em họ của Đức Phật trong gần 30 năm, và là nhân chứng cho phần lớn lời giảng dạy của Đức Phật trong thời gian đó; Upli, chuyên gia về những vấn đề liên quan tới "quy luật" của Tăng Già, và Aṅguliml, người thực hiện việc canh tân các kinh điển *tantra*[41]. Cũng có các Tỳ khưu nữ, bắt đầu là bà Mahprajpaty, người dì và mẹ nuôi của Đức Phật, chính bà đã phải nài xin với Đức Phật và phải nhờ Ngài Ānanda nói hộ để được phép gia nhập cộng đồng những người khất sĩ[42]. Các thành viên trong gia đình của Đức Phật cũng theo Ngài gia nhập cộng đồng Tăng Già, gồm con của Ngài, Rāhula, và cha của Đức Phật tên là Śuddhodana đều đã trở thành những A La Hán. Nhìn chung, theo các chứng cứ của các tài liệu cổ xưa, phần lớn Tăng Già đều xuất thân từ giới Bà La Môn và chiến binh, tuy cũng hiển nhiên là mọi thành phần đều có thể gia nhập giới này, và chính Đức Phật đã đặc biệt gạt bỏ mọi sự phân biệt giai cấp trên bình diện tinh thần, và Ngài cho rằng sự cao cả đích thực là do tuệ giác và hành vi đạo đức chứ không phải do gốc gác lý lịch[43].

Đức Phật cũng đã lôi kéo được nhiều môn đệ sống tại gia, những người này mến mộ lời giảng và con người của Đức Phật nhưng không thể hay không muốn chấp nhận nếp sống vô gia cư. Các kinh thường mô tả cảnh Đức Phật giảng dạy cho những hạng người này (gồm cả cha của Ngài), vd. kinh *Sigālovāda Sutta*[44], và nhiều người, như thương gia Anāthapiṇḍada, đã trở thành những người bảo trợ quảng đại cho Tăng Già, họ dâng cúng đất đai và tu viện cho Tăng Già sử dụng[45]. Thường những môn đệ tại gia được khuyến khích nâng đỡ vật chất cho giới xuất gia, nếu chính bản thân họ không thể gia nhập giới này, và có những tài liệu cho thấy rằng giới tại gia này không được nghe giảng đầy đủ toàn bộ Giáo pháp[46], nhưng vẫn có những người tại gia, như Ugra, tuy không gia nhập cộng đồng xuất gia, nhưng đã sống một đời sống tuyệt đối theo Tam Bảo - giữ giới luật, và giảng dạy Giáo pháp[47].

---

41 (17) Gombrich 1994
42 V.x.1-6
43 Sn.136; MN. ii. 147ff
44 DN.31
45 V.vi.4; SN. x. 8
46 (1)Gombrich, 1988, tr. 73-4, tóm lược MN. iii. 261
47 AN.iv. 211

Các sự tích như chuyện Đức Phật đi thăm một môn đệ tên là Soṇa cho thấy Ngài thương yêu và quan tâm đến các môn đệ nhiều thế nào, và cũng bộc lộ rằng, ngay từ sinh thời của Ngài, đã có những cá nhân học thuộc lòng các đoạn giảng dạy ngắn của Ngài. Khi được Đức Phật yêu cầu, môn đệ Soṇa đã đọc thuộc lòng đoạn "Bát" nay là quyển bốn của kinh *Sutta Nipta*[48]. Cả khi thầy đã qua đời, các môn đệ vẫn đáp lại Ngài với lòng tin yêu sâu xa, như môn đệ đáng kính Piṅgiya đã làm chứng.

Chính con thấy vị ấy
Với tâm ý thanh tịnh
Ngày đêm không phóng túng
Bà La Môn đáng kính
Con trải qua suốt đêm
Hạ mình lễ vị ấy
Do đó con nghĩ rằng
Con không xa vị ấy. [49]

---o0o---

06 - CÁC ĐẠI HỘI

Trong khi cộng đồng Tăng già Nguyên thủy đã sớm thiết lập ngay từ đầu những cuộc hội họp định kỳ hằng tháng gọi là *uposatha,* nhằm mục đích duy trì sự đoàn kết và điều hành đời sống của cộng đồng, thì trong suốt thời gian bốn tới năm trăm năm đầu của họ, cũng còn có những cuộc hội họp lớn hơn gọi là những Đại hội, để thảo luận và làm sáng tỏ những vấn đề có tầm mức quan trọng hơn. Các truyền thống đưa ra những con số khác nhau về các lần Đại hội này, và nhiều tư tưởng ngày nay về các Đại hội này đều dựa vào những mô tả của tông phái *Theravdin* bảo thủ.

---o0o---

Đại Hội Thứ Nhất

Người ta cho rằng Đại hội thứ nhất đã diễn ra ngay sau khi Phật nhập Niết bàn, được thuật lại như sau: Sau khi Phật qua đời, các môn đệ của Ngài dần dần bắt đầu quy tụ lại, trong số đó có Kśyapa. Các môn đệ đã Giác ngộ thì hiểu rằng mọi sự là vô thường, trong khi các môn đệ chưa giác ngộ thì than khóc về sự viên tịch của

---

[48] Ud.v.6; V.v. 13.8
[49] Sn.1142-4 bản dịch Hare

Bhagavan, Đức Thế Tôn. Thế nhưng, một tỳ khưu tên là Subhadra lại tỏ ra thoải mái vì từ nay anh và những người khác không còn phải gò bó vì những lời giảng dạy của Phật nữa. Đáp lại thái độ này, Kśyapa đề nghị mọi người hội lại để đọc những lời giảng và kỷ cương của Phật, cùng Giáo pháp (Dharma) và Luật (Vinaya) của Ngài. Kāśyapa cũng được đề cử chọn những người tham dự Đại hội, và Ngài đã lên một danh sách gồm 499 vị A La Hán. Có người đề nghị cho Ngài Ānanda tham dự, vì tuy Ngài không phải một A La Hán, nhưng từng là bạn đồng hành lâu năm của Đức Phật, và đề nghị này đã được chấp nhận. Đại hội được tổ chức vào mùa an cư kiết hạ, và bắt đầu bằng việc Kāśyapa hỏi hai người tham dự là Upāli và Ānanda, một người về những giới luật, còn người kia về các bài giảng. Upāli, trước đây là một thợ cạo, nên biết rất rõ các quy luật về việc thụ giới và giới bổn *prātimokṣa,* vì ông có nhiệm vụ cạo đầu cho những người sắp sửa thụ giới. Còn Ānanda, vì có diễm phúc là bạn đồng hành của Phật trong 30 năm, nên tất nhiên có thẩm quyền trong việc xác định lời giảng nào là do chính Đức Phật đã nói. Một chi tiết thú vị được ghi lại, đó là Purāṇa, thầy dạy khoảng 500 môn đệ, nhưng lại mãi đến cuối thời gian Đại hội mới đến. Khi ông được yêu cầu tham dự và ký tên vào kết quả của Đại hội, ông đã từ chối, viện cớ ông có thể nhớ những lời giảng của Phật khá đủ cho chính mình [50].

Đại hội thứ nhất này quan trọng vì nó cho thấy Tăng Già thời kỳ đầu đang cố gắng tổ chức cộng đồng của mình, tạo nên diện mạo riêng và tính liên tục của nó, với một tập hợp xác định các lời giảng dạy và giới điều, Giáo pháp riêng *(Dharma)* và Luật riêng *(Vinaya); (*xem chi tiết ở chương 9*).* Cách riêng, trường hợp của Subhadra trên đây gợi ra nhu cầu thống nhất Tăng Già dựa trên một cơ sở khác hơn là uy tín cá nhân của Đức Phật. Nó cũng gợi ý rằng Rājagqha là một trung tâm quan trọng của Tăng Già, vì tại đây tập trung một số lớn các môn đệ của Đức Phật và có khá đủ điều kiện về ăn ở cho một Đại hội đông người như thế. Tuy nhiên, vẫn còn một nghi ngờ lớn, liệu một Đại hội quy mô lớn như thế đã có thể diễn ra trong thời gian và không gian như được mô tả hay không; vì Rājagqha cách xa Kuśinagarī khoảng 500 kilômét. Hơn nữa, ta thấy khá rõ rằng nhiều phần của sưu tập các bài giảng và các quy luật tu viện (*Sūtra* và *Vinaya Piṭaka*) như chúng ta có hiện nay thuộc về một thời đại muộn hơn thời kỳ đó rất nhiều. Điều chắc chắn hơn là một số đông các môn đệ của Đức Phật đã quy tụ lại, và đã có một số cố gắng để thu thập lại những lời giảng của Ngài, có lẽ đã được sắp xếp theo văn phong và nội dung của họ, và họ đã đọc chung với nhau một hình thức nào đó của giới

[50] V.ii. 189ff

bổn *prātimokṣa*, có thể giống như được mô tả ở chương trước. Sau cùng, sự kiện liên quan tới thầy Purāṇa cho thấy rõ cũng có người đã quyết định không tham gia vào những hoạt động thiết lập quy chế này, và không chấp nhận chúng. Việc Purāṇa không bị trách cứ là một bằng chứng cho thấy mọi người coi thái độ của ông là hợp pháp.

---o0o---

Đại Hội Thứ Hai

Các truyền thống liên quan tới Đại hội thứ hai thì hỗn tạp và mơ hồ. Thực tế có vẻ như đã có hai cuộc hội nghị cách xa nhau một thời kỳ xấp xỉ bốn mươi năm, và tuy người ta nhất trí nhìn nhận rằng kết quả chung đã dẫn đến cuộc li khai đầu tiên trong Tăng Già, giữa phái Sthaviravāda và Mahāsaṅgha, nhưng người ta không hoàn toàn hiểu rõ được nguyên nhân của cuộc li khai này là gì.

Theo truyền thống Phật giáo Nguyên thủy, Đại hội thứ nhất trong hai Đại hội này đã diễn ra tại Vaiśālī, khoảng 100 năm sau khi Đức Phật nhập Niết bàn. Ngày nay người ta biết rằng con số 100 là một con số tròn rất thích hợp để mô tả một thời kỳ dài, và có lẽ chắc hơn Đại hội này đã diễn ra khoảng 60 năm sau khi Đức Phật nhập Niết bàn, tức là năm 345 trước CN. Nó liên quan tới lời cáo buộc rằng một Tỳ khưu nào đó ở Vaiśālī đã cho phép thực hành mười điều không được phép trong cộng đồng của họ, dẫn tới những vi phạm một số các quy luật nhỏ của Vinaya, hay các luật về hành vi, như việc sử dụng tiền bạc, ăn sau giờ Ngọ, và không tuân giữ một số luật liên quan tới sự phân biệt giữa các bậc thụ giới *nikāyas*. Đại hội được triệu tập, người ta yêu cầu trưởng lão Sarvagāmin (một môn đệ của Ānanda) tuyên phán quyết có thẩm quyền về mười điểm vi phạm trên, Ngài đã lên án Chư vị phạm giới, sau đó Đại hội bế mạc.

Hội nghị thứ hai của thời kỳ này, tuy không được ghi lại trong sử sách của Phật giáo Nguyên thủy như một Đại hội, đã diễn ra tại Pāṭaliputra khoảng 37 năm sau đó, và liên quan tới những lời giảng dạy của một Tỳ khưu tên là Mahādeva. Tỳ khưu này chủ trương năm luận đề liên quan tới A La Hán, đó là A La Hán có thể bị cám dỗ, có thể còn một số điều ngu dốt, có những nghi ngờ, cũng phải học hỏi nơi người khác, và nhập được Đạo siêu sắc giới bằng một lời cảm thán như "Khổ!" hay cũng có thể lìa xa Đạo [51]. Những luận đề này bị một số người đối lập cho là hạ giá bậc A La Hán. Vua của Magadha là Mahāpadma Nanda được yêu cầu triệu tập một Đại hội để làm sáng tỏ lập trường, nhưng vì vua không có uy tín hay thẩm quyền

---

[51] (8) Cousins 1990

về giáo lý, ông đã quyết định phân xử bằng cách tính theo số người của mỗi phía, phía nào đông thì được. Vua thấy số người ủng hộ Mahādeva đông hơn. Phe này tự đặt tên cho mình là Mahāsaṅgha, "Đại Tăng Giới", còn phe kia tự gọi mình là Sthaviras, "Trưởng lão", cho mình là trung thành với lời dạy "nguyên thủy" của Đức Phật, và họ tố cáo phe kia là xuyên tạc lời dạy nguyên thủy này [52].

---o0o---

Các Đại Hội Khác

Lịch sử còn ghi nhận thêm hai Đại hội nữa trong hai thế kỷ tiếp theo, nhưng vì những Đại hội này rất ít quan trọng đối với lịch sử toàn thể của Tăng Già, nên sẽ được bàn tới sau này khi nói về các vua Aśoka và Kaniṣka, là những người bảo trợ cho hai Đại hội đó.

---o0o---

07 - SỰ PHÁT TRIỂN CỦA TĂNG GIÀ
(cho tới TK I trước CN)

Tổ Chức Của Tăng Già

Chương 5 đã mô tả Tăng Già như một tập hợp những người khất sĩ *(parivrājakas)* đi lang thang khắp các vùng đồi núi và thành phố ở Magadha, Kośala, và xa hơn nữa, những người này hằng năm thường quy tụ lại với nhau để tụng kinh và suy niệm vào mùa mưa, là thời gian không thể đi lại được nhiều. Dần dần, vào những thế kỷ tiếp theo, hình ảnh này đã bắt đầu thay đổi. Do ảnh hưởng của những cuộc tĩnh tâm thường kỳ này và của số đất đai và trú xứ mà những thí chủ giàu có dâng cúng, cộng đồng ngày càng có khuynh hướng định cư hơn. Một giai đoạn trung gian đã đạt tới khi hầu hết các Tỳ khưu đi lang thang vào mùa xuân và mùa hạ nhưng trở về lại cùng một nơi ở vào mỗi mùa mưa. Cuối cùng, nhiều người không còn đi lang thang nữa, nhưng đã định cư ở một nơi ở duy nhất. Hiển nhiên vẫn còn nhiều người tiếp tục thực hành nếp sống khất sĩ, nhưng hình như vào cuối thế kỷ I sau Đức Phật, nếp sống trung bình của các Tỳ khưu không phải là du hóa mà là định cư. Từ thời kỳ này, có thể mô tả nếp sống của Tăng Già là nếp sống 'tu trì'. Cũng từ thời kỳ này mà Bộ giới luật Vinaya, một tổng hợp các lề luật và quy chế, bắt đầu phát triển. Một lý do nữa để tăng thêm sự nhấn mạnh vào cộng đồng tu mới này là nó biểu trưng cho cơ chế chính để bảo tồn bằng việc đọc to tiếng các lời dạy của Phật (sau này trở thành Tạng Piṭaka). Những tín đồ tại gia không có cơ chế tập thể như thế để bảo tồn Giáo pháp. Trong khi trước đây các Tỳ

---

[52] (D) Lamotte 1988, tr. 172

khưu khi đi lang thang vùng đồng quê đã đến với những tín đồ này và chia sẻ Giáo pháp với họ, thì tình hình bây giờ đã thay đổi, và vì thế những tín đồ tại gia, nếu muốn nghe giảng lời của Phật, thì phải đi đến một tu viện và ở đó một Tỳ khưu sẽ có thể đọc lời của Phật cho họ.

Tình trạng ổn cư này làm phát sinh những Tăng Già tách biệt theo vị trí địa dư. Nguyên tắc cốt tủy của sự phát triển này là mọi hành động của Tăng Già theo lý tưởng là phải được thực hiện trong sự hiệp nhất. Thế nhưng không tránh được những tranh cãi và bất đồng, và vì số lượng Tỳ khưu tối thiểu cho một Tăng đoàn Tăng Già hợp pháp là 4 vị, nên hễ có từ 4 Tỳ khưu trở lên cùng đồng ý với nhau về một điểm gây tranh cãi nào, họ có thể tách ra để lập thành một Tăng Già riêng và trở thành độc lập về pháp hay luật. Kết quả là họ có thể tổ chức những cuộc hội họp *upavasatha* riêng. Một khi xảy ra sự phân tách này, họ không còn cùng cộng tác cho những mục đích thụ giới, với hậu quả là có sự phát sinh những dòng thụ giới tách biệt. Những Tăng Già địa phương mới này, gọi là *nikāyas,* trở thành một đặc tính vô cùng quan trọng của cộng đồng tu trì, và người ta chú ý rất nhiều về những ranh giới (*sym*) để xác định từng *nikāyas,* và để xác định ai sẽ có thể nhìn nhận hay không nhìn nhận việc thụ giới của một người khác, và ai có thể hay không có thể sử dụng một nơi cư ngụ nhất định nào. Không hẳn mọi sự tách biệt này đều là kết quả của các trường hợp bất đồng ý kiến, vì sau một thời gian, sự xa cách về địa dư tất nhiên cũng đã làm cho các cuộc hội họp không thể hoặc rất khó thực hiện, và đây có thể là yếu tố chính thúc đẩy việc cổ võ phát triển những *nikāyas* mới.

Ngoài việc bộ luật Vinaya ngày càng trở nên phức tạp hơn, vì nó phải bao gồm nhiều chi tiết mới của đời sống tu trì, những thế kỷ đầu tiên này đã chứng kiến việc áp dụng một thủ tục thụ giới mới, theo đó lối thực hành cũ bằng việc chấp nhận một người qua việc họ tuyên bố thực hành Tam Bảo được thay thế bằng một nghi thức mới bao gồm ba lời yêu cầu được chấp nhận vào Giáo hội, kèm theo những câu chất vấn chi tiết để bảo đảm người xin gia nhập không vướng mắc một trở ngại nào, kể cả bệnh tật hay nghĩa vụ quân sự [53]. Thời kỳ này cũng chứng kiến việc phát triển nghi lễ bố-tát *upavasatha* là nghi lễ tụng đọc các giới bổn *prātimokṣa*[54], sau khi đã đọc lời thú tội công khai, thay cho việc thực hành có tính cách cá nhân hơn và thực tiễn hơn của thời Đức Phật [55]. Người ta cũng bắt đầu nhấn mạnh nghi lễ *kaṭhina,* hay nghi lễ dâng y, vào cuối mùa an cư. Trong nghi lễ này, những tín đồ

---

[53] V.i. 27; và (B) Warren, tr. 393-401
[54] V.ii. 1
[55] (B) Warren, tr. 405-10

ngoài đời sẽ dâng cúng cho các Tỳ khưu quà, đặc biệt là vải vóc để may áo mới. Việc thực hành đạo của người thế tục ngày càng được hạn chế vào việc thực hành công đức, chủ yếu bằng việc dâng cúng *(dāna)* cho các Tỳ khưu.

---o0o---

Trú Xứ Của Tăng Già

Thời kỳ này cũng chứng kiến sự phát triển đáng kể về việc xây dựng trú xứ của các Tỳ khưu. Nhìn chung có sự gia tăng về kích thước của các *āvāsas* (khu cư trú do chính các Tỳ khưu tự làm lấy cho mình, và việc này được quy định ở luật *Vinaya* ī), và những *(aramas)* khu cư trú do các tín đồ Phật tử xây dựng cho Tăng Già, thường ở gần các thành phố và làng mạc để dễ cho việc khất thực. Bên trong những *āvāsas* hay *ārāmas* có dựng một căn lều gọi là vihāra, tuy sau này *vihāra* được dùng để chỉ toàn thể khu cư trú. Một trong số các *aramas* đầu tiên được xây dựng ở gần Rājagqha, trong khu rừng xoài Jīvaka, khu vườn đó được Kinh Pali ghi nhận là được dâng cúng vào thời Đức Phật. Các tra cứu khảo cổ học đã phát hiện những di tích của các khu sinh hoạt, một hội trường (để giảng dạy và tụng đọc *prātimokṣa*) và một lối đi. Không có dấu hiệu nào cho thấy có những điện Phật vào thời kỳ đầu. Các kiến trúc thời sau, từ khoảng thế kỷ II trước CN., bao gồm các liên thất để đặt một *caitya* hay tháp *(stūpa)* bằng đá hay gạch, chung quanh có một lối đi để đi đi lại lại. Hình như đây là kiến trúc tiêu chuẩn cho một điện thờ hay Phật đường.

Một khu vực các tăng già phát triển đáng kể vào thời điểm nay chính là Miền Tây Ấn độ, và nơi qui tụ các đầu mối giao thông buôn bán nhộn nhịp. Và cũng tại nơi đây các thương gia đạo hữu đã giúp truyền bá và hỗ trợ Phật giáo rất đắc lực. Vào năm 200 trước CN rất nhiều tập thể Phật giáo đã được thiết lập tại Maharashtra, và giữa thế kỷ thứ hai trước CN và thế kỷ thứ hai sau CN, một số khoảng bốn mươi lăm nơi ở được xây cất tại các hang động đá (lena) đã được chuyển tới Miền Tây Ghats. Hang động tiên khởi thuộc loại này đã được thiết lập tại Bhja,[56] trước những năm 200 trước CN và một hang động lớn nhất đã được thiết lập tại Karle, Vào những năm 300 trước CN, Đạo Phật đã lan rộng tới miền Trung Ấn Độ và vùng Deccan, Nagpur là một vị trí có một cộng thể Phật giáo quan trọng đầu tiên vào thời đó.

---o0o---

Những Phát Triển Về Việc Hành Đạo

---

[56] (D) Lamotte, 1988, tr. 499ff

Thời kỳ này cũng có sự phát triển về việc thờ cúng Xá Lợi Phật, đặt trong các bảo tháp *(stūpa)*, hay những gò mộ, ở tất cả những địa danh chính liên quan tới các sự kiện trong đời sống của Ngài - Khu vườn Lumbinī ở Kapilavastu, nơi Phật sinh ra; Cây Bồ đề ở Gaya, nơi Ngài Giác ngộ; Công viên Nai ở Isipatana, gần Vārāṇasi, nơi Ngài hoằng pháp lần đầu tiên; và khu rừng gần Kuśinagara, nơi Ngài qua đời. Tất cả những nơi này đã trở thành những địa điểm hành hương. Tại những nơi này thường mọc lên những tu viện, và Tỳ khưu sống trong những tu viện này thường lo trông coi các tháp. Nhưng việc thờ cúng tại tháp này không chỉ giới hạn cho các tín đồ ngoài đời - các luật *(Vinaya)* của mọi trường phái, ngoại trừ phái Nguyên thủy Theravāda, có những luật quy định việc thờ cúng ở các tháp cho các Tỳ khưu [57]. Việc thờ cúng này bao gồm việc trang hoàng và đi vòng quanh khu vực, và việc dâng cúng tặng vật để bảo trì các khu vực thờ cúng này.

Cũng có bằng chứng cho thấy có việc dâng hoa cho Phật, cũng như việc xây dựng các *kuṭīs,* hay lều theo kiểu *gandhakuṭī,* lều ở của Phật tại Śrāvastī [58], như là một nghi lễ cầu Phật và nhắc nhở sự hiện diện của Ngài … Về sau từ *gandhakuṭī* được dùng để chỉ Phật đường trong một *vihāra* trong đó có để ảnh tượng Phật. Việc tụng đọc hay hát chung các thánh ca để ca tụng Phật cũng là một đặc trưng quan trọng trong thời kỳ này, và có liên quan mật thiết với việc thực hành niệm Phật *(buddhānusmqti)*, rất có thể được phản ánh trong những bài thánh ca của Mātqceṭa (thế kỷ II CN.).

---o0o---

Những Ảnh Hưởng Chính Trị – Sự Bảo Trợ Và Việc Ngược Đãi Của Nhà Nước

Tuy Phật giáo nhận được sự bảo trợ của các vị vua vào thời của Phật và cả thời sau đó, từ những nhân vật như Bimbisāra và Mahāpadma Nanda, nhưng sự phát triển Giáo pháp chỉ đạt được những bước tiến khiêm tốn trong thế kỷ đầu tiên sau khi Phật niết bàn, và sự phát triển này chủ yếu vẫn còn ở phạm vi địa phương cho tới giữa thế kỷ IV trước CN. Sự gia tăng dần dần về quyền lực và ảnh hưởng của các chế độ quân chủ ở lưu vực sông Hằng đã đạt đến cao điểm ở sự bá chủ hầu như hoàn toàn của vương quốc Magadha trong vùng. Sau đó, vương quốc này tạo thành một lãnh thổ trung tâm đặt dưới sự cai trị của một triều đại đế quốc bắt đầu bằng quyền thống trị của Candragupta Maurya, khoảng 322 trước CN. Vị hoàng đế thứ

---

[57] Bareau 1962 và Schopen 1989 (JPTS)
[58] Strong 1977 và 1979

ba của dòng vua này là Aśoka (269-232 trước CN.) lúc đầu tỏ ra là một ông vua hiếu chiến và bành trướng, nhưng đã được cải hóa thành một Phật tử sau khi ông chứng kiến những cảnh kinh hoàng do chiến dịch chinh phục Kaliṅga của chính ông. Từ đó về sau, ông chỉ chuyên chăm vào chiến dịch "chinh phục bằng Phật pháp", từ bỏ việc sử dụng mọi vũ lực, chọn chính sách bao dung tôn giáo hoàn toàn, và bắt đầu tìm cách cải thiện đời sống của dân ông, lúc bấy giờ trải khắp phần lớn bán lục địa Ấn Độ.

Câu chuyện độc đáo này được kể lại từ những chỉ dụ của vua, được khắc trên những bia đá và những cột kỷ niệm tại những nơi công cộng trên khắp lãnh thổ của ông, và chỉ được khám phá và giải mã từ thế kỷ XIX. Địa vị quan trọng của ông vua này đối với truyền thống Phật giáo được phản ánh trong rất nhiều câu chuyện về ông trong phần lớn các kinh điển của Phật giáo, mà nổi tiếng nhất là Aśokā*vadāna,* và *vaṃsa,* hay Biên niên sử của Sri Lanka. Aśoka có liên quan tới nhiều cuộc phát triển lịch sử có tầm quan trọng lớn trong lịch sử Phật giáo. Ông đã gửi những đoàn truyền đạo Phật giáo tới nhiều nước ngoài để chứng tỏ ông đã được Phật pháp chinh phục. Nổi tiếng nhất là đoàn truyền đạo do Mahinda con ông cầm đầu tới Sri Lanka, nhưng còn có các đoàn khác được gửi tới miền Bắc Kanara, Karṇaṭaka, Kashmir, vùng Hi Mã Lạp Sơn, và Miến Điện. Trước đó chỉ có tính chất địa phương, nay Phật giáo trở thành một tôn giáo quốc tế, và mặc dù một số những phái đoàn này có vẻ không đạt được điều gì, nhưng chúng đã tạo nên một sự khởi phát cho việc bành trướng của Phật giáo dẫn đến những kết quả lâu dài và sâu rộng. Một số đoàn truyền giáo được gửi tới các vương quốc Hi Lạp Bactria (di sản của các cuộc chinh phục của Alexandre trong các năm 327-325 trước CN., nay là một phần của Afghanistan), và chính từ khung cảnh này đã phát sinh tác phẩm nổi tiếng *Milinda Pañha*, (*Các Câu Hỏi của Vua Milinda*), ghi lại những cuộc đối thoại giữa một vua Hi Lạp Menander là người cai trị vào giữa thế kỷ II trước CN., với một vị thầy Phật giáo, Nāgasena (Tỳ khưu Na Tiên). Việc soạn tác có thể là vào ngưỡng cửa của thiên niên kỷ.

Aśoka cũng được kể là có công xây dựng 84 ngàn tháp và con số này tuy rõ ràng là cường điệu, nhưng thực tế ông đã tạo đà thúc đẩy lớn trong việc xây dựng những đền đài tại những nơi liên quan tới những sự kiện lịch sử hay truyền thuyết của đời sống Đức Phật và của những vị Phật thời trước ông. Sau cùng, ông có vai trò lớn trong Đại hội Phật giáo lần thứ ba, tổ chức tại Pāṭaliputra, khoảng năm 250 trước CN. Động cơ trực tiếp của Đại hội này là nguy cơ làm suy yếu Tăng Già tại Pāṭaliputra do việc cho gia nhập những người ngoại đạo vào Dòng thụ giới. Vì vậy Aśoka đã lãnh trách nhiệm thanh tẩy Tăng Già này, và mời một trưởng lão tên là

Moggaliputta Tissa để triệu tập một Đại hội. Một ngàn nhà sư đã đến dự Đại hội, cùng bác bỏ và trục xuất những thành phần vi phạm. Những lý luận bác bỏ các quan điểm đã được ghi lại, và tạo thành nòng cốt của bộ kinh sau này gọi là *Kathāvatthu,* (*Các Điểm Tranh Cãi*), ngày nay có ở trong Vi Diệu Pháp của truyền thống Nguyên thủy. Tuy các người theo phái Theravāda sau này cho rằng đây là một Đại hội toàn nước Ấn Độ tại đó phái Theravāda bác bỏ tất cả những quan điểm Phật giáo đối lập, và họ cũng nhận được sự ủng hộ trực tiếp của vua Aśoka, nhưng hiển nhiên không phải vậy. Từ những tài liệu do chính vua Aśoka để lại trong các chỉ dụ của ông, các nhà sử học đã kết luận rằng Đại hội được triệu tập để giải quyết một vấn đề địa phương, liên quan tới Tăng Già ở Pāṭaliputra, và vua Aśoka không quan tâm tới việc bênh vực một trường phái chống lại những trường phái khác, mà chỉ muốn giải quyết một tình hình đang làm cho Tăng Già phải mang tai mang tiếng [59]. Sách Aśokā*vadāna* cũng kể lại rằng vào cuối đời, khi vua Aśoka lâm trọng bệnh, vua đã di chúc lại cho Tăng Già hầu hết của cải của nước và của riêng ông. Lo sợ xảy ra thảm hoạ kinh tế, các quan cận thần không cho vua vào kho bạc và truất quyền của vua.

Sau khi vua Aśoka mất, vương quốc Maurya sụp đổ và Phật giáo rơi vào một thời kỳ bị ngược đãi dưới triều đại Puṣyamitra Śuṅga. Tuy nhiên, nhìn chung toàn thể thời kỳ này (188-175 trước CN.), người ta vẫn thấy có sự nở rộ các trường phái nghệ thuật điêu khắc Phật giáo ở Sañchi, Amarāvati, Bodh Gaya, và các nơi khác, liên quan tới các tháp thờ tại đây. Trong thế kỷ trước, người ta vẫn nghĩ rằng vào thời kỳ đầu không ai vẽ hình ảnh thật của Phật, mà chỉ có những biểu tượng về sự hiện diện của Ngài như một bánh xe Giáo pháp *(dharma-cakra),* một cái ngai, một cái lọng, hay một dấu chân. Nhưng gần đây hơn, người ta lại gợi ý rằng những hình ảnh đó nên được hiểu theo nghĩa trực tiếp của nó, và lối giải thích biểu tượng trước kia (không có cơ sở giáo lý) [60] mâu thuẫn với những bằng chứng hiển nhiên. Các đề tài điêu khắc được ưa thích đều lấy từ những câu chuyện trong tiền thân kể về cuộc đời tại thế của Đức Phật *(Jātakas)*.

Một vị vua thứ hai nổi tiếng bảo trợ cho Phật giáo là Kaniṣka (thế kỷ I tới II CN.). Vua Kaniṣka là vị vua thứ ba thuộc dòng những kị sĩ của Trung Á đã xâm chiếm miền Tây Bắc Ấn Độ vào đầu thế kỷ I CN. Ông cai trị một vương quốc nhỏ bé bao gồm một vùng rộng ở phía Bắc và Tây Bắc Ấn Độ, gồm Sindh, Rajasthan, Malwa, bán lục địa Kathiawar, và Mathurā, và tự hào có một triều đình giàu có và thuộc nhiều chủng tộc. Tuy tâm tính rất thích hợp với Phật giáo, nhưng ông không bao

---

[59] (8) Bechert 1982
[60] Huntington 1990

giờ theo chính sách từ bỏ vũ lực, và đã kéo dài một chuỗi những cuộc tàn sát đẫm máu, vì thế ông bị người ta căm ghét. Nhưng ông cũng đã xây dựng tu viện lớn ở Peshawar, và cống hiến nhiều tiền của cho các công trình xây dựng khác, và nổi tiếng trong các truyền thống Phật giáo của Bắc Ấn Độ như một vị bảo trợ lớn cho Giáo pháp. Đại hội Phật giáo lần thứ tư diễn ra ở Kashmir dưới sự bảo trợ của ông. Tại Đại hội này, 499 vị sư Sarvāsitvādin hội họp lại để soạn thảo một kinh điển mới, và hệ thống hóa những học thuyết của trường phái thành một bộ Luận đồ sộ gọi là *Mahāvibhāṣa* (*Đại Tỳ-bà-sa*). Người ta nói thi sĩ Aśvaghoṣa đã làm việc tại triều đình của vua Kaniṣka. Ông là tác giả của *Buddhacarita* (Phật *Sở Hành Tán Ca*), một tác phẩm viết về tiểu sử Đức Phật bằng thơ, cuốn *Saundarananda,* một thi phẩm mô tả cuộc trở lại của Nanda, người em cùng cha khác mẹ với Đức Phật, và cũng là tác giả của ít là một vở kịch. Cũng làm việc tại cung điện của vua còn có thầy Saṅgharakṣa, tác giả của một tác phẩm tên là *Yogācārabhūmi,* phản ánh những việc thực hành của các trường phái thiền phát triển vào thời kỳ này ở Kashmir và Trung Á.

Sau cùng, cũng phải nhắc tới triều đại Śātavāhana, nổi lên như một thế lực lớn ở vùng Deccan sau khi đế quốc Mauryan sụp đổ. Đất bản gốc của triều đại này hình như nằm ở Āndhra, giữa hai con sông Krishna và Godavarī ở Nam Ấn Độ, sau đó nó đã bành trướng rất nhanh về hướng Tây và hướng Bắc, nhưng rồi bị thu nhỏ lại trong một thời kỳ và cuối cùng đã suy tàn vào giữa thế kỷ III CN.. Triều đại này được ghi nhớ là đã bảo trợ một cộng đồng Phật giáo rất phồn thịnh mà chúng ta có thể thấy được cao điểm của nó nhờ những di tích ở Amarāvati và Nāgārjunakoṇḍa. Hsuan-tsang người Trung Quốc khi đi hành hương tại đây đã đếm được 20 tu viện tại đây, với ba ngàn Tỳ khưu. Vùng này cũng nổi tiếng vì là quê hương của Nāgārjuna, người đã viết một lá thư còn được lưu trữ đến nay có tên là *Suhqllekhā* để cố vấn cho một vị vua Śātavāhana đương thời. Người ta cũng biết rằng địa danh Āndhra từng có liên hệ quan trọng với Miến Điện và từng là một nguồn đưa Phật giáo vào Miến Điện.

---o0o---

08 - CÁC TRƯỜNG PHÁI PHẬT GIÁO

Chương trước đã bàn về nguồn gốc của cuộc li khai đầu tiên trong Tăng Già Phật giáo, giữa hai trường phái Sthaviravādin và *Mahāsaṅghika*. Đây là cuộc li khai đầu tiên trong một chuỗi các cuộc li khai khác, từ đó phát sinh những trường phái khác nhau. Truyền thống Phật giáo ghi nhận có 18 trường phái không thuộc Đại Thừa, tuy chúng ta biết có đến hơn 30 tên của các trường phái khác nhau, hơn nữa hình

ảnh thật thế nào chúng ta cũng không được biết rõ. Một phần sự mơ hồ này là do chúng ta không hiểu rõ bản chất của những trường phái khác nhau này. Trong thực tế có ba loại trường phái Phật giáo khác nhau rõ rệt, được phân biệt dựa vào chức năng riêng của mỗi trường phái. Một là các *nikāyas,* nghĩa là các cộng đồng Tăng Già địa phương, dựa trên những khác biệt về giới luật *(Vinaya)* như giữa hai trường phái Sthaviravādin và *Mahāsaṅghika*; hai là các *vādas* (học thuyết) khác nhau, dựa trên những khác biệt về giáo lý; và ba là các "trường phái triết học", mặc dù không có truyền thống nào dùng thuật ngữ này, và về cơ bản thì các trường phái triết học là những biến thể của các trường phái về học thuyết [61].

---o0o---

Bối Cảnh Việc Hình Thành Các Trường Phái Phật Giáo

** Khác Biệt Về Luật*

Để hiểu các trường phái đã hình thành như thế nào, chúng ta phải xét đến một số các vấn đề liên hệ. Chúng ta phải nhớ rằng nền văn hóa Ấn Độ nhấn mạnh vào điều được gọi là "thực hành chính thống" hơn là "lý thuyết chính thống". Vì vậy bản chất và tính liên tục của các tổ chức tôn giáo ở Ấn Độ có khuynh hướng được thiết lập dựa trên sự liên tục của việc thực hành và hành vi cư xử hơn là dựa trên sự phù hợp của các ý tưởng. Lập trường chung này cũng áp dụng cho Phật giáo, vì các cuộc li khai, gọi là *saṅghabheda,* luôn luôn phát sinh từ việc thực hành những luật cư xử và những giới luật khác nhau, hơn là từ những cách cắt nghĩa khác nhau về giáo lý.

Tạo sự li khai bị coi là một trong sáu trọng tội, trong đó có việc làm hại một vị Phật và giết cha hay mẹ, và vì vậy điều này nói lên mối quan tâm rất lớn trong Tăng Già nhằm bảo vệ mình khỏi sự chia rẽ đau đớn và có thể dẫn tới chỗ tan vỡ. Tất nhiên, không phải mọi cuộc li khai đều là cố ý hay phát sinh từ sự thù nghịch, và có vẻ như sự xa cách về địa dư do các hoạt động truyền đạo trong thời vua Aśoka đã đóng một vai trò quan trọng trong việc phát sinh các khác biệt về việc thực hành giới Bổn *(prātimokṣas)* trong nhiều cuộc hội họp khác nhau [62]. Kết quả của tất cả những yếu tố này có thể thấy qua bảy lần tu chỉnh giới luật *(Vinaya)* mà chúng ta còn giữ được cho tới ngày nay. Xét về cơ bản, bộ luật này vẫn còn cho thấy sự trung thành với năm hay mười giới luật, còn những khác biệt có trong

---

[61] Bechert 1981

[62] Frauwallner 1956

những bộ luật khác nhau mà đã làm phát sinh những cuộc li khai *(saṅghabheda)* thì phần lớn đều xoay quanh những vấn đề không mấy quan trọng. Những sự thay đổi nho nhỏ thuộc loại này đã là nguồn gốc phát sinh những khác biệt giữa các trường phái, chẳng hạn về màu sắc y phục của các tỳ khưu thuộc các phái Theravāda, Tây Tạng, và Thiền, hay về cách mặc những y phục này. Sự khác biệt lớn nhất là trong lãnh vực các luật về oai nghi tế hạnh, cách ăn mặc, ăn uống, và nói năng [63]. Một điều quan trọng cần nêu rõ là những khác biệt cục bộ này chỉ xoay quanh các khác biệt về giới luật, nên chỉ liên quan tới các Tỳ khưu Tăng và Ni, chứ không liên quan gì tới các tín đồ ở ngoài đời.

---o0o---

** Khác Biệt Về Giáo Lý*

Khái niệm li khai cắt nghĩa trên đây cần được phân biệt rõ với sự khác biệt về giáo lý. Có vẻ như những khác biệt trong cách cắt nghĩa giáo lý chủ yếu là những khác biệt liên quan tới cá nhân, vì rõ ràng các tỳ khưu thuộc các trường phái giáo lý khác nhau vẫn sống khá chan hòa trong cùng một tu viện, tuân giữ cùng giới luật Vinaya, như đã được kể lại do những người Trung Quốc hành hương tới Ấn Độ vào các thế kỷ V và VII. Một ví dụ là những người thuộc phái *Sautrāntika* (Kinh Lượng Bộ), những người này vì không có luật riêng của mình nên buộc phải sống chung với các Tỳ khưu của các trường phái khác. Và quy luật họ tuân giữ sẽ tuỳ theo họ đã được thụ giới trong *Nikāya* nào. Vì giáo lý của *Sautrāntika* phát triển để phản ứng lại phái *Vaibhāṣika*Sarvāsitvādin (xem ở dưới), nên có thể chắc là các tỳ khưu *Sautrāntika* tuân theo luật của phái Sarvāsitvādin. Như thế họ khác với phái Mūla-Sarvāsitvādins, những người này có cùng lập trường với phái Sarvāsitvādins, nhưng có luật riêng và vì thế tạo thành một giới *nikayra* khác. Điều này có nghĩa là họ không thể sống chung thành một cộng đoàn duy nhất với những người Sarvasitvādins mặc dù họ chia sẻ cùng những quan điểm giáo lý với phái này.

Chắc hẳn có nhiều yếu tố đã thúc đẩy việc phát sinh những khác biệt giáo lý này. Chúng ta đã thấy Đức Phật từ chối không muốn cử người kế vị Ngài để đứng đầu Tăng Già. Hơn nữa, bản thân Tăng Già có cấu trúc không tập trung. Đức Phật còn rõ ràng khuyên các môn đệ của Ngài sống cách biệt như những hòn đảo. "Vì vậy, này Ānanda, dù là bây giờ hay sau khi ta viên tịch, dù các ngươi là ai, các ngươi phải sống như những hòn đảo đối với chính mình, như những hàng rào với Giáo pháp làm hòn đảo của ngươi, và Giáo pháp làm hàng rào của các ngươi, đừng quan

---

[63] (9) xem luật śaikṣya trong Vinaya Piṭaka, Prebish 1975

tâm gì tới những hòn đảo khác và những hàng rào khác[64]". Chúng ta đã thấy ví dụ của Purāṇa ở Đại hội thứ nhất, và rất có thể Đại hội các môn đệ đã theo giới lệnh này của Phật, tiếp tục cho phép phát triển các sự khác biệt về giáo lý và kỷ luật. Cũng rất có thể là sau khi các tỳ khưu đã đến định cư ở một khu nhất định nào đó, thì việc gia tăng khả năng phát triển các lối cắt nghĩa khác nhau về lời dạy của Phật là điều đương nhiên.

Do sự mở rộng phạm vi địa dư của việc truyền bá lời Phật dạy, những cuộc chú giải các bài giảng của Phật và Luật Tông bắt đầu ghi lại những bài giảng của Phật bằng những thổ ngữ và ngôn ngữ địa phương khác nhau. Phần nào tình hình này đã được chính Đức Phật khuyến khích, vì Ngài đã từ chối không để cho lời dạy của Ngài bị chuẩn hóa trong một thổ ngữ hay dạng thức nhất định nào[65]. Không có một ngôn ngữ chung để truyền đạt Giáo pháp, việc sử dụng các ngôn ngữ khác nhau có thể đã góp phần tạo nên những lối hiểu sai, và chắc chắn đã tạo nên những lối cắt nghĩa khác nhau về các vấn đề giáo lý.

Thiếu một hệ thống, cộng với những trường hợp không rõ ràng, ngay cả trong lời dạy của chính Đức Phật được truyền đạt cho các cá nhân khác nhau trong suốt 40 năm giảng dạy, tất yếu đã khuyến khích các Phật tử thời sau phải tìm ra những lối diễn nghĩa. Ví dụ, trong bất cứ bài giảng nào, người ta đều có thể đặt câu hỏi: phải hiểu lời Phật theo nghĩa đen hay nghĩa thông tục, nghĩa truyền thống hay cần phải diễn nghĩa lại?

Sau cùng, cũng có những Tỳ khưu tập hợp quanh một vị thầy thành thạo chuyên môn về một khía cạnh nào đó của Giáo pháp hay giới luật. Chúng ta được biết một trường phái có tên là Dharmaguptaka, có thể là tên gọi để chỉ về những người đi theo một vị thầy tên là Dharmagupta; cũng vậy, có trường phái Vātsīputrīya của những người đi theo thầy Vatsīputra. Ngay cả những môn đệ của chính Đức Phật cũng có một số biệt tài theo kiểu này. Śāriputra có thể được coi là một nhà phân tích triết học (và được truyền thống cho là tác giả của Vi diệu pháp), Upāli, vị Tỳ khưu được truyền thống ghi nhận là đã đọc thuộc lòng toàn bộ Luật tạng, rõ ràng là một chuyên viên về Giới luật, còn Ānanda có thể được nhìn nhận là một uyên thâm *(suttantika),* một bậc thầy về giảng thuyết. Thực vậy, trường phái *Sautrāntika* coi Ānanda là tổ phụ của mình.

Từ những quan sát trên đây, rõ ràng sự khác biệt tự nó không phải một điều xấu. Nó cho phép thích nghi giáo lý với những nhu cầu của từng thính giả, và rất thích

---

[64] DN. iii. 59f
[65] (3/4) Brough 1980

hợp để gán cho Đức Phật tước hiệu của vị lương y, vì Ngài biết cho mỗi người bệnh một thứ thuốc thích hợp. Ngoài ra, trước khi đi vào từng trường phái riêng, chúng ta cần lưu ý rằng nhiều sự khác biệt giáo lý phần lớn chỉ nằm trên phạm vi lí thuyết, và người ta dễ cường điệu những sự khác biệt giữa các trường phái Phật giáo.

---o0o---

** Các Trường Phái Triết Học*

Truyền thống thời sau của cả Phật giáo lẫn không Phật giáo thường liệt kê bốn trường phái tư tưởng hay triết lý Phật giáo: *Sarvāstivādin* (Nhất Thiết Hữu Bộ), *Sautrāntika* (Kinh Lượng Bộ), Mādhyamika (Trung Quán Tông), và Yogācārin (Duy Thức Tông). Hai trường phái sau là những trường phái Đại Thừa và sẽ được bàn ở những chương riêng, nhưng cả bốn trường phái này đều triển khai những hệ thống tư tưởng nhất quán để trở thành tiêu chuẩn tranh luận cho những nhà tư tưởng thời sau. Theo nghĩa rộng này, đây là những trường phái đã có sự đóng góp độc đáo của mình cho tài sản tri thức chung về khung cảnh tôn giáo Ấn Độ. Ngược lại, các trường phái giáo lý chỉ trao truyền những học thuyết không có ảnh hưởng gì ở ngoài trường phái của họ. Vì vậy cá nhân mỗi Phật tử có thể theo triết lý của bất kỳ trường phái nào trong bốn trường phái trên đây, bất kể họ thuộc dòng thụ giới nào, *nikāya* nào, hay theo Tiểu thừa hoặc Đại Thừa. Đây là sự chọn lựa duy nhất cho những thành phần của các *nikāyas* mà không có quan điểm giáo lý riêng nhất định nào của mình.

---o0o---

Các Trường Phái Ngoài Đại Thừa

Trong một cuốn lịch sử Phật giáo nhỏ như thế này, không thể nào nói chi tiết về tất cả các trường phái, cũng không thể có một hình ảnh quân bình về những phát triển của chúng. Những người Trung Quốc hành hương vào thời Trung Cổ thường nhắc tới các trường phái Mahāsaṇghika, Sthaviravādin, Pudgalavādin, và Sarvāsitvādin là những trường phái ngoài Đại Thừa, và ta có thể kể thêm trường phái triết học *Sautrāntika*. Bây giờ chúng ta sẽ tập trung phân tích năm trường phái này, và xem chúng khác nhau thế nào theo chức năng của mỗi trường phái.

---o0o---

** Trường Phái Mahāsaṅghika*

Như ta đã thấy, trường phái *Mahāsaṅghika* tách biệt với trường phái Sthaviravādin do một Đại hội được tổ chức khoảng một trăm năm sau ngày Phật niết bàn. Cho

đến nay, do ảnh hưởng của trường phái Theravāda chính thống, các sử gia hiện đại luôn có khuynh hướng coi *Mahāsaṅghika* như một nhóm người phóng khoáng và li khai không muốn chấp nhận lời dạy của Phật một cách triệt để. Kết quả là khi cố gắng tìm hiểu tính chất của Tăng Già Phật giáo thời kỳ nguyên thủy, người ta đã luôn tập trung chú ý vào những chứng cớ do trường phái Theravādin cung cấp, coi họ như là phát ngôn viên của lời giảng dạy nguyên thủy hay tinh truyền của Phật. Tuy nhiên, những chứng cớ mà *Mahāsaṅghika* cung cấp lại cho một hình ảnh khác hẳn, gợi ý rằng Sthaviravāda mới là nhóm li khai muốn thay đổi giới luật nguyên thủy, và có thể trong tương lai, các sử gia sẽ quyết định rằng việc nghiên cứu trường phái *Mahāsaṅghika* sẽ cống hiến một hình ảnh trung thực về Giáo pháp-Giới luật hơn là trường phái Theravādin.

Tuy nhiên, việc nghiên cứu như thế sẽ có vấn đề, vì những thông tin chúng ta có về trường phái *Mahāsaṅghika* rất hiếm và thiếu sót, vừa vì chính bản thân trường phái này vừa vì lượng kinh điển lớn của họ đã bị phá hủy bởi cuộc xâm lăng của Hồi giáo vào thời Trung cổ. Chúng ta biết chắc chắn trường phái này rất mạnh ở Magadha, đặc biệt ở Pāṭaliputra, và cũng có những chứng cớ bằng chữ khắc về sự hiện diện của nó ở Mathurā, đề năm 120 trước CN. Trường phái này đã phát triển kinh điển riêng của mình, và làm phát sinh một số trường phái con. Thời sau, nó đã phát triển một trung tâm ở miền Nam Ấn Độ, tập trung ở vùng Guntur, quanh khu vực Amarāvatī, Jaggayapeṭa, và Nāgārjunakoṇḍa, tuy những thành viên của nó thuộc mọi thành phần ở rải rác trên khắp các trung tâm của Phật giáo.

Bất luận nguyên nhân cuộc li khai này là gì, một sự phát triển học thuyết quan trọng của *Mahāsaṅghika* chính là học thuyết *lokottaravāda,* hay Phật "siêu phàm"- *lokottara* hiểu theo nghĩa đen là "siêu việt thế giới" [66]. Trước khi đi vào chi tiết, chúng ta cần làm sáng tỏ một vài điểm về bản tính của Phật. Cần nhấn mạnh rằng Đức Phật không bao giờ được coi như là một con người thuần tuý. Ví dụ người ta thường tả Ngài như có 32 tướng tốt và 80 vẻ đẹp của *(mahāpurusa)* "siêu nhân"; bản thân Ngài cũng phủ nhận mình là người hay là thần[67]; và trong kinh *Mahāparinibbāna* Ngài tuyên bố Ngài có thể sống một thời gian vô tận nếu người ta yêu cầu như thế [68]. Ngoài tính cách con người và vai trò của Ngài như tiêu điểm của một phong trào tôn giáo mới là Phật giáo, người ta còn thường xuyên nhắc tới các năng lực siêu phàm của Ngài.

---

[66] xem (D) Williams 1989, tr. 16ff
[67] V.i. 6.8
[68] DN. ii. 102-18

Học thuyết mới *lokottaravāda*, hay học thuyết về tính siêu phàm của Phật, xuất hiện trong các tác phẩm của trường phái *Mahāsaṅghika*, ví dụ *Mahāvastu* và *Lokānuvartana Sūtra*, mặc dù những phát biểu liên quan tới học thuyết này có thể thấy trong Kinh điển Pāli, ví dụ trong kinh *Āriyapariyesana Sutta*, Đức Phật tự mô tả mình như là *sabbesu dhammesu anūpalitto*, "ở giữa những vật vô tì tích" [69]. Chúng ta cũng cần lưu ý tới ảnh hưởng của việc quảng bá các câu chuyện *Jātaka*s, một tác phẩm phổ biến và bình dân kể lại cuộc đời trước khi niết bàn của Phật, và mô tả công đức (*puṇya*), mà Ngài đã thu tích được nhờ những hành vi đạo đức. Khi nghe những câu chuyện như thế, tự nhiên người nghe dễ đi đến kết luận rằng nếu Phật đã thu tích được nhiều công đức như thế, hẳn Ngài không thể nào chỉ là một con người bình thường. Dù lấy từ nguồn nào, ý tưởng đại thể của *lokottaravāda* là kết luận rằng Đức Phật không hề vướng mắc một tì vết ô trọc nào của trần thế này. Vì vậy trường phái Mahāsaṅghika đã mô tả Ngài như là siêu phàm [70]. Ngài ở trong thế giới này, nhưng không bị ô uế bởi nó. Ngài được sinh ra không do việc ăn ở vợ chồng, nhưng được sinh ra một cách nhiệm mầu bởi mẹ Ngài. Dù vậy Ngài là một con người thực sự, nhưng hình dáng và hoạt động bề ngoài của Ngài chỉ là ảo ảnh.

Điểm cuối cùng này quan trọng và cần làm sáng tỏ. Trong những tài liệu cổ xưa, thuật ngữ *lokottara* được dùng để nói về những thành phần của Tăng Già Cao Quý (Ārya Saṅgha) và về Niết bàn. Nghĩa đen là "siêu việt thế giới", và dùng đối nghĩa với thuật ngữ *laukika* - nghĩa là "phàm tục, không được giải thoát". Bản chất đích xác của "tính siêu phàm" này được làm sáng tỏ bởi quan điểm của *Mahāsaṅghika* cho rằng Đức Phật được sinh ra một cách lạ lùng - dịch sát chữ là *upapāduka,* nghĩa là "tự sinh". Kinh *Saṅgīti Sutta*[71] cắt nghĩa tự sinh là một trong bốn loại sinh đẻ - ba loại kia là sinh từ lòng mẹ, từ trứng, hay từ sự ẩm ướt. Theo vũ trụ luận Phật giáo, tự sinh là đặc quyền của các Chư Thiên là loại sinh ra cao quý thanh tịnh nhất. Nhưng kiểu sinh này không phản ánh một tiến trình thần thánh hóa theo lối hiểu của các tôn giáo hữu thần, vì các thần trong vũ trụ luận Phật giáo cũng mang bản tính phải chết và tái sinh giống như chúng ta. Các thần được sinh ra trong vòng tròn sinh tử và tái sinh, nhưng sự sinh ra của họ thuộc loại thanh tịnh hơn kiểu sinh ra của chúng ta. Vì vậy, sự đối chọi giữa lokottara và laukika không phải sự đối chọi giữa cái ảo ảnh và cái hiện thực, nhưng là giữa cái thô thiển và cái tinh tế. Thuyết *lokottaravāda* không phải một hình thức của thuyết

---

[69] MN. i. 171
[70] Mv. i. 161-72
[71] DN. iii. 230

giả hình người, tuy nó được mô tả đúng như thế trong *Kathāvatthu*[72] của Theravādin. Điều không thực là sự kiện Đức Phật tỏ ra mình là một con người bình thường.

Việc nâng cao thân phận của Đức Phật có thể được nhìn như tương ứng với việc hạ thấp địa vị của bậc A La Hán, như có vẻ được diễn tả trong năm điểm của Mahādeva. Dù nhìn một cách khách quan, lập trường của Mahādeva cũng khác rất ít với lập trường về A La Hán trong Kinh điển Pali. Nếu thực sự thế, thì có thể các điểm của Mahādeva diễn tả một phản ứng trước việc quá lí tưởng hóa bậc A La Hán, một sự lí tưởng hóa đã bắt đầu làm cho bậc A La Hán trở thành một mục tiêu không thể nào đạt tới, và có khuynh hướng phục vụ lợi ích của một thiểu số Tỳ khưu ưu tú tự nhận mình là A La Hán. Nếu đúng là thế, thì chúng ta có thể hiểu Mahādeva đang cố gắng khẳng định lại địa vị nguyên thủy của A La Hán nhằm dung hòa khuynh hướng này. Mặt khác, cũng có thể bản thân Mahādeva là một đồ đệ của lí tưởng Đại Thừa mới về Quả Phật, và vì vậy ông coi bậc A La Hán như là một sự thành đạt thấp hơn. Bất luận thế nào, thuật ngữ *lokottaravāda* trong lịch sử có thể giúp chúng ta hiểu sự phát triển của ý tưởng về Phật nguyên mẫu trong Đại Thừa.

Một giáo lý mới và có ảnh hưởng nữa của trường phái *Mahāsaṅghika* là việc mô tả sự nghiệp Đức Phật như là vị Bồ tát, trước kiếp sống sau cùng của Ngài như là Thích Ca Cồ Đàm, theo kiểu một tiến trình qua mười giai đoạn hay *bhūmis* - hơn nữa, như một con đường mở ra cho những người khác đi theo. Những *bhūmis* này được khai triển dài dòng trong *Mahāvastu*[73], và được lấy lại trong Đại Thừa. Sau cùng, một số trường phái con của *Mahāsaṅghika* chủ trương giáo lý *dharmaśūnyatā,* một lập trường có tầm quan trọng lớn cả cho Vi diệu pháp (Abhidharma) và cho Đại Thừa[74].

---o0o---

* *Trường Phái Sthaviravādin*

Trường phái *Sthaviravādin* đã tạo một ảnh hưởng sâu đậm đối với quan niệm của chúng ta về Tăng Già nguyên thủy. Đại diện duy nhất của trường phái này (hay của bất cứ trường phái ngoài Đại Thừa nào) còn tồn tại ngày nay là trường phái *Theravādin* của Sri Lanka và Đông Nam Á, đã tự xác định mình là phe duy nhất li khai với trường phái *Mahāsaṅghika* ở Đại hội lần thứ hai. Điều này được

---

[72] (9) Kathāvatthu "Các Điểm Tranh Cãi', tr. 323f
[73] Mv. i. 63-157
[74] Lokānuvartana Sūtra, Harrison 1982

biểu hiện qua tên gọi, vì từ Pāli *thera* tương đương với từ Phạn *sthavira,* và điều này đã khiến cho các sử gia phương Tây xưa kia nghĩ rằng hai trường phái này chỉ là một. Nhưng thực tế không phải vậy, vì vào thời vua Aśoka, trường phái *Sthaviravādin*đã tự tách ra thành các trường phái con là *Sammitīya, Sarvāstivādin,* và *Vibhajyavādin*. Về sau trường phái *Vibhajyavādin* cũng tách thành hai phe, trường phái *Mahīśāsika*, được lập ở miền Đông Nam lục địa, và trường phái *Theravādin*, được lập ở Sri Lanka khi vua Aśoka phái con của mình là Mahinda đến đây. Một lí do nữa làm cho trường phái Theravādin trổi vượt là nó đã bảo tồn được kinh điển Phật giáo đầy đủ duy nhất bằng ngôn ngữ gốc là Pāli, mặc dù chúng ta không rõ đây có phải kinh điển nguyên thủy của *Sthaviravādin* hay không.

Dù sao, với một chút ít dè dặt, ta vẫn có thể coi trường phái Theravādin như là đại diện của trường phái *Sthaviravādin* nói chung. Hiển nhiên, do xuất xứ của nó, trường phái Theravādin bảo thủ trong học thuyết và thực hành. Trường phái này coi Đức Phật như là một con người bình thường (mặc dù có mâu thuẫn với một số điều được nói đến trong chính kinh điển của nó). Nó chủ trương rằng chỉ có một Bồ tát hiện hành là Maitreya. Ngài hiện đang ở trên trời Tuṣita, từ đó Ngài sẽ tái sinh làm người khi Phật pháp đã chấm dứt. Các A La Hán hoàn hảo trong mọi khía cạnh, không thể đảo ngược, và giống hệt Đức Phật trong những thành đạt của họ. Trong khi có những trường hợp các môn đệ sống ngoài đời trở thành những A La Hán trong Kinh điển Pāli, trường phái này cho rằng hiện tại thì chuyện này hầu như không thể xảy ra, và theo quan điểm rằng không thể có ai đạt tới bậc A La Hán trong thời đại suy đồi này.

Một nét đặc trưng hơn của trường phái Theravādin như một nhánh của trường phái *Vibhajyavādin*, đó là sự nhấn mạnh về phân tích lý thuyết, đặc biệt về *dhammas,* các Giáo pháp, vì đó là một quan tâm chủ yếu của trường phái mẹ của nó, biểu hiện trong tên gọi của trường phái mẹ này - *vibhajya* nghĩa là "phân chia, phân tích". Trường phái Theravādin khai triển một hệ thống học thuyết khá nghiêm ngặt, được cô đọng trong những tác phẩm của học giả Buddhaghosa của thế kỷ V, đặc biệt trong tác phẩm *Vishddhi-magga* của ông, mà trên bình diện lý thuyết có khuynh hướng loại trừ mọi lý thuyết và thực hành không phù hợp với những mối quan tâm ưa thích của trường phái. Một điển hình của việc loại trừ này có thể là những cách thức hành thiền được gọi làVô lượng tâm, trong Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) và trong văn chương chú giải lại được chuyển thành một chức vụ phụ thuộc mà thôi. Trong khi đó, chính kinh Phật đã ghi lại nhiều ví dụ điển hình thực chất đã loại bỏ vai trò này. Các đoạn Kinh Phật thường chứa đựng những

phần biên tập thêm nhằm 'giảm' phần quan trọng của *vô lượng tâm,* nhưng nơi những bản Kinh Phật tương ứng vẫn còn thấy tồn tại trong tạng Đại Chúng Bộ (Mahsanghika), điều rất thú vị là không nhất thiết phải đề cao những hình thức thực hành theo cách đó[75]. Điều này tiêu biểu một khuynh hướng nơi trường phái Phật Giáo Nguyên Thuỷ (theravda) chủ trương quan điểm cho rằng chánh đạo ủng hộ việc tu luyện một loại thiền quán 'không pha tạp' chỉ đạt được thông qua hành thiền phân tích mà thôi.

---o0o---

** Trường Phái Pudgalavdin*

Pudgalavdin là một tên được dùng để gọi một trường phái chủ trương một học thuyết liên quan đến *pudgala,* "con người". Trường phái được thiết lập do sự chia rẽ về giáo lý trong nội bộ trường phái *Sthaviravādin* ở thế kỷ III trước CN., và tồn tại cho tới thế kỷ IX hay X CN. Khởi thủy trường phái này tên là Vātsīputrīya, theo tên gọi của vị sư tổ là Vatsīputra, sau lại được gọi là *Sammitīya*, và từ đó phát sinh nhiều trường phái con. Tuy giáo lý về *pudgala* của trường phái bị các trường phái đối lập cho là hoàn toàn phi Phật giáo, nhưng trong thực tế nó đã thu hút được rất đông đồ đệ, và các đoàn hành hương Trung Quốc sang Ấn Độ vào thế kỷ VII ước lượng rằng đa số các Tỳ khưu ngoài Đại Thừa đều là người thuộc phái Pudgalavādin. Bất hạnh thay, không dễ dàng tìm thấy được bức tranh tòan diện cho học thuyết vì tất cả kinh văn bị thất lạc, ngoại trừ bốn tác phẩm Abhidhamma còn lại trong bản dịch chữ Tàu. Điều này cho thấy rằng có tất cả mười sáu phái trực thuộc trường phái Pudgalavādin mà chính bản thân nó đã khác hẳn những trường phái khác.[76]

Học thuyết *pudgala* đã gây phản ứng dữ dội nơi các đối thủ vì nó dạy rằng, tuy giáo lý *anātman*, vô ngã, về Đức Phật hoàn toàn đúng theo nghĩa bình thường, nhưng vẫn có một *pudgala,* nhân vị. "Nhân vị" này là một vật hiện thực, là cái bản thể cho phép có sự liên tục giữa các lần tái sinh, trí nhớ, và sự chín muồi sau này của các hành vi hữu ý (nghiệp, *karman*) làm trong hiện tại hay quá khứ. Nếu không có nhân vị nào cả như học thuyết của các trường phái đối thủ tuyên bố, thì Phật giáo sẽ bị tố cáo là một học thuyết hư vô và vô đạo đức, vì sẽ không có con người nào để chịu trách nhiệm về các hành vi đạo đức. Nó nhấn mạnh rằng *pudgala* thì bất định trong tương quan với các *skandhas* (các yếu tố cơ bản cấu thành hiện hữu), không ở ngoài cũng không ở trong chúng; không đồng nhất cũng không khác

---

[75] So sánh hai bản văn của kinh Mahagovinda Sūtra; DN. ii. 251-2 và Mv. iii. 224
[76] Thích Thiện Châu 1984

biệt với chúng. Thực ra chỉ có các vị Phật mới nhận thức được nó. Để củng cố lập trường của mình, trường phái thường trích dẫn những lời của Phật như "Này các Tỳ khưu, chỉ có một con người duy nhất sinh ra ở đời này vì sự thịnh vượng của nhiều người, vì hạnh phúc của nhiều người, vì lòng bi mẫn đối với thế giới, vì lợi ích sự thịnh vượng và hạnh phúc của các vị Chư Thiên và loài người. Con người duy nhất đó là ai? Đó là Đức Như Lai *(Tathāgata)*, Đấng Giác Ngộ Viên Mãn và Tuyệt Hảo" [77]. Đáp lại, những đối thủ của phái Pudgalavāda tuyên bố rằng câu nói này của Phật phải được hiểu theo nghĩa bình thường, không thể hiểu theo nghĩa đen.

Xét theo bối cảnh lịch sử, hình như thuyết này một phần là phản ứng trước việc hạ thấp giá trị nhân vị của Vi diệu pháp, nhưng ta cũng có thể nói rằng trường phái Pudgalavāda biểu trưng cho một trào lưu dai dẳng và bị tranh cãi nóng bỏng trong tư tưởng Phật giáo khi muốn mô tả tích cực về cái hiện thực. Chúng ta có thể thấy lập trường này về sau được phản ánh trong các lý thuyết *Tathāgatagarbha* của Đại Thừa, các trường phái Thiền và Thiên Thai của Trung Hoa, và các Dòng Phật giáo rNying-ma và Jo-nang của Tây Tạng.

---o0o---

** Trường Phái Sarvāstivādin*

Trường phái *Sarvāstivādin* được thành lập từ một cuộc li khai khác, theo nghĩa là *saṅghabheda,* trong nội bộ trường phái *Sthaviravādin* vào một thời kỳ nào đó của thế kỷ III trước CN. (Phái còn lại của trường phái *Sthaviravādin* lấy tên là *Vibhajyavādin*). Người ta vẫn chưa rõ về nguồn gốc chính xác của trường phái, và cũng không rõ động cơ xuất hiện trường phái có phải là kết quả của Đại hội thứ ba hay không, hay là kết quả của những phái đoàn truyền giáo do Aśoka phái tới vùng Gandhāra [78]. Điều người ta biết rõ là nó được thiết lập vững chắc ở vùng Tây Bắc Ấn Độ ngay từ rất sớm. Trong Đại hội lần thứ tư, tổ chức dưới sự bảo trợ của vua Kaniṣka, năm trăm Tỳ khưu *Sarvāstivādin*đã quy tụ lại, lập một kinh điển, và soạn thảo một số tác phẩm chú giải gọi là *Vibhāṣas.* Từ đó về sau, trường phái này sẽ làm chủ cả vùng Bắc và Tây Bắc Ấn Độ trong ít nhất là mười thế kỷ nữa, và vì nó cũng lan tới Kashmir và Trung Á, nên các học thuyết *Sarvāstivādin* sẽ tìm đường vào đất Trung Hoa. Tác phẩm nổi tiếng nhất và dễ tìm nhất trình bày các học thuyết của trường phái này là *Abhidharmakośa.*

---

[77] AN. i. 22; và xem SN. iii. 25
[78] (7) Scott 1985

Trường phái *Sarvāstivādin* đã triển khai một số học thuyết đặc trưng của mình. Giống như trường phái *Mahāsaṅghika*, nó chất vấn thân phận tuyệt đối của A La Hán, thậm chí cho rằng thân phận này có thể bị đảo ngược. Nhưng cái làm cho trường phái nổi bật chính là học thuyết của nó mà người ta dùng để đặt tên cho nó. *Sarvāstivāda* có lẽ là do cụm từ *sarvam asti*, "mọi sự hiện hữu", nhắc tới một giáo huấn liên quan tới cơ chế của trí nhớ và *karman*, là lời dạy phổ quát của Phật rằng bản chất đạo đức của các hành vi sẽ quyết định những kinh nghiệm tương lai của người làm các hành vi ấy. Học thuyết này nêu lên mệnh đề sau đây: trong khi các *dharmas*[79], tức là các yếu tố không thể giản lược của hiện hữu, có thể là tạm thời, nhưng chúng cũng hiện hữu trong quá khứ và tương lai. Thực vậy, ba thời - quá khứ, hiện tại, và tương lai phải được xem như là những "cách", và sự trôi qua của thời gian phải được xem như là sự trôi qua của những *dharmas* cá nhân giữa ba cách này, dưới sự kích thích của những điều kiện thích hợp. Học thuyết này vừa phù hợp với học thuyết vô thường, vừa cắt nghĩa được làm sao một hành vi quá khứ có thể có hậu quả trong tương lai: đó là vì những *dharmas* cấu tạo nên hành vi quá khứ đó vẫn còn tồn tại, mặc dù theo "cách" quá khứ, và do đó có thể tạo được ảnh hưởng ở một thời điểm sau đó. Học thuyết này cũng cắt nghĩa về trí nhớ, vì trí nhớ không là gì khác hơn sự nhận thức về một đối tượng, và vì theo một tiên đề của Phật giáo, người ta không thể có nhận thức mà không có đối tượng, nên nói rằng các *dharmas* quá khứ vẫn còn tồn tại sẽ cho phép trí nhớ có đối tượng cần thiết của nó.

Trường phái *Sarvāstivādin* cũng nổi tiếng về học thuyết liên quan tới Bảo Ngọc của Phật. Lý thuyết này nhìn thấy một vấn đề trong việc đi tìm Tam Bảo nơi Phật một khi con người lịch sử của Ngài đã chết đi, và nó lập luận rằng thể xác vật lý của Ngài không thể là đối tượng của việc đi tìm Tam Bảo. Nó không bằng lòng với lối cắt nghĩa rằng phải đồng hóa Phật với *dharmakāya,* theo nghĩa là một hệ thống Giáo pháp, vì như thế sẽ là đồng hóa Phật Bảo với Pháp Bảo. Học thuyết này dạy rằng Phật Bảo bao gồm tất cả những *dharmas* làm nên Đức Phật như một Con người Giác ngộ - các hiểu biết và các *skandhas* của Ngài. Với học thuyết này, trường phái đã thiết lập một khuôn mẫu quan trọng cho những lý thuyết Đại Thừa sau này về Đức Phật[80]. Nó cũng khai triển một lược đồ của đạo với sáu việc thực hành hoàn hảo - quảng đại, đạo đức, kiên nhẫn, nghị lực, suy niệm, và trí tuệ - học thuyết này cũng sẽ có ảnh hưởng sâu xa tới quan niệm Đại Thừa về Bồ tát[81]. Sau

---

[79] Vấn đề tranh luận này chỉ có thể hiểu đầy đủ trong bối cảnh mà Chương 10 mô tả.
[80] AK. 1136-48
[81] AK. 693

cùng, học thuyết này cũng là nguồn gốc phát sinh "Bánh Xe Đời Sống" rất nổi tiếng, vẽ lại sáu lĩnh vực hiện hữu và mười hai mắt xích, *nidānas* của *pratītya-samutpāda* (= tính điều kiện phổ quát của hiện hữu), mà trường phái thường vẽ phía trong cổng tu viện. Việc thực hành này về sau không còn trong trường phái này, nhưng đã được bảo lưu bởi những trường phái Tây Tạng cho tới thế kỷ XX[82] .

Những trường phái con nổi tiếng nhất phát sinh từ trường phái *Sarvāstivādin* là hai trường phái *Vaibhāṣika* và *Sautrāntika*. Trường phái *Vaibhāṣika* tự hào vì bộ chú giải *vibhāṣa* rất đầy đủ và đồ sộ được biên soạn trong trường phái *Sarvāstivādin* vào thế kỷ II CN. Cơ sở của trường phái nằm ở Kashmir, nhưng nó có nhiều ảnh hưởng đối với các Phật tử khác và trở thành tinh hoa của kinh viện Phật giáo nhờ nó nhấn mạnh về Vi diệu pháp *(Abhidharma)*.

---o0o---

**Trường Phái Sautrāntika*

Trường phái *Sautrāntika* xuất hiện như một phản ứng đối với trào lưu chú giải và đề cao *Abhidharma* của trường phái *Vaibhāṣika*, phủ nhận giá trị của những thủ bản và khảo luận rắc rối mà trường phái *Vaibhāṣika* biên soạn. Tên *Sautrāntika* có nghĩa là "*Sūtra* là tối hậu", vì thế trường phái chủ trương rằng kinh điển kết thúc với kinh *Sūtra Piṭaka*, sưu tập kinh thứ hai trong kinh điển, còn những khảo luận khác không phải lời dạy của Phật. Các quan điểm của trường phái này được trình bày rõ nhất trong *Abhidharmakośabhāṣya,* tác phẩm này công khai bác bỏ Abhidharma, và sẽ được đề cập tới ở chương 10.

Có một số điểm khác mà trường phái *Sautrāntika* tương phản với trường phái *Sarvāstivādin*. Đặc biệt nó bác bỏ khái niệm *dharmas*của *Sarvāstivādin* về ba "cách" của thời gian, nhưng cho rằng mọi *dharmas* đều chỉ hiện hữu nhất thời, *kṣaṇika*[83]. Lý thuyết này dẫn đến lập trường là không thể có nhận thức trực tiếp một sự vật. Cái mà người ta tri giác là những hình ảnh trong trí khôn được tạo ra bởi các giác quan (tự chúng cũng chỉ hiện hữu nhất thời trong hoạt động của chúng) chi chúng tiếp xúc với những sự vật nhất thời, nhưng những hình ảnh này tất yếu để lại sau chúng sự hiện hữu nhất thời của sự vật và của chính các cảm giác. Đó là vì hình ảnh trong tâm trí được tạo ra bởi sự tiếp xúc, và vì vậy phải theo sau sự tiếp xúc này về thời gian. Nếu nó xảy ra hoàn toàn đồng thời với sự tiếp xúc này, thì không thể nói nó lệ thuộc vào sự tiếp xúc này.

---

[82] Khantipalo 1970

[83] AK. 810-16

Để giải quyết các vấn đề về *karman* mà trường phái *Sarvāstivādin*đã tìm cách giải quyết nhờ ý tưởng các pháp tồn tại qua cả ba thời, trường phái *Sautrāntika* chủ trương rằng các hành động của người ta "tỏa hương thơm" khắp môi trường tâm linh của một người để tạo ra những kết quả nhất định. Lý thuyết này khiến họ gặp khó khăn và họ đã phải khai triển ý tưởng về các *bījas,* hạt giống, được "trồng" bởi một hành vi với một đặc tính đạo đức nhất định, để sau này mới "đâm chồi" khi các điều kiện cho phép, và phát sinh "quả" phù hợp với hành vi ban đầu [84].

---o0o---

09 - TAM TẠNG KINH ĐIỂN PHẬT GIÁO CHÍNH TRUYỀN

Kinh điển Phật giáo chính truyền được tất cả các phái Đại Thừa và ngoài Đại Thừa chấp nhận, gồm ba phần lớn. Mỗi phần được gọi là *Piṭaka,* thường được hiểu là cái "giỏ đựng" và vì thế có nghĩa là "sưu tập". Tuy nhiên, thuật ngữ này cũng có thể phát sinh từ *pitq,* nghĩa là "cha", và nguyên thủy có nghĩa là "điều thuộc về Cha", tức là những điều mà Cha, là Đức Phật, đã truyền lại. Từ này có thể tương ứng với ẩn dụ mà các Tỳ khưu dùng để tự xưng là *śākyaputra,* "con của Śākya", nghĩa là con của Phật, vì Đức Phật xuất thân từ bộ tộc Śākya. Bất kể nguồn gốc của từ này là gì, toàn bộ kinh điển được gọi là Tam Tạng, nghĩa là sưu tập lớn gồm ba phần. Ba phần lớn này được gọi tuần tự là: *Vinaya Piṭaka*, Luật tạng là phần trong kinh điển liên quan tới các quy luật điều hành đời sống các Tăng và Ni của Phật giáo; *Sūtra Piṭaka*, nghĩa là các bài giảng của Đức Phật; và thứ ba là *Abhidharma Piṭaka*, liên quan tới việc giải thích và sắp xếp có hệ thống những lời giảng dạy và phân tích, nghĩa là những lời giảng dạy và phân tích chứa đựng trong *Sūtra Piṭaka*. Có lẽ tên gọi *Piṭaka* mãi đến thế kỷ II trước CN. mới bắt đầu được sử dụng [85].

Mặc dù truyền thống cho rằng những kinh này đã được kết tập ở Đại hội lần thứ nhất qua những lời tụng đọc của UPāli và Ānanda, mỗi người đều nhớ thuộc lòng toàn bộ các Giới luật và bài giảng mà nay tạo thành hai *Piṭaka* đầu tiên, nhưng có vẻ sự thực không đúng như câu chuyện kể. Tuy chắc chắn thời đó người ta có trí nhớ hết sức kỳ diệu có thể đọc thuộc lòng một lượng lớn chất liệu, nhưng có những yếu tố gợi ý rằng các kinh *Piṭaka* chúng ta có ngày nay không phải được soạn vào thời kỳ đó. Thứ nhất, một số bản văn có trong các kinh *Piṭaka* rõ ràng đã được biên soạn sau khi Đức Phật viên tịch một khoảng thời gian. Trong một vài trường hợp,

---

[84] AK. 211-12
[85] (D) Lamotte 1988, tr. 150

chúng ta có thể khẳng định điều này bởi vì chúng kể lại những sự kiện xảy ra sau đại hội đó, trong những trường hợp khác, vì chúng chứa đựng những học thuyết hay những cách phát biểu học thuyết đặc biệt chỉ có thể có sau thời của Đức Phật. Toàn bộ luận tạng là một ví dụ rõ ràng minh chứng điểm thứ hai này, và được xác nhận như thế bởi sự kiện các trích dẫn thời kỳ đầu về toàn bộ kinh điển chỉ nói đến một Pháp – Luật Dharma-Vinaya mà thôi. Vì Vi Diệu Pháp Abhidharma liên quan tới một sự phát triển trong việc thực hành Phật giáo, nên nó sẽ được bàn đến riêng biệt ở chương sau.

Hình như mỗi trường phái đều có các kinh điển riêng của mình, có những sưu tập riêng các lời dạy của Phật *(Buddhavacana).* Một số trường phái còn có nhiều hơn là tam tạng. Trường phái *Mahāsaṅghika* còn có *Dhāraṇī Piṭaka* và một *Kṣudraka Piṭaka*thêm vào tam tạng kể trên[86]. Chúng ta đã thấy các sự khác biệt về luật đã xuất hiện như thế nào, và những khác biệt này đã có ý nghĩa ra sao đối với cộng đồng Phật giáo ban đầu. Các sưu tập lời giảng của Phật không có cùng tầm quan trọng toàn thể như các luật, và tuy chúng phát xuất từ một kho truyền thống và ký ức chung về Đức Phật, nhưng mỗi sưu tập có thể đã phản ánh những quan tâm và thực hành riêng biệt của cộng đồng lưu giữ chúng. Chỉ còn tồn tại một bản bằng tiếng Pāli gồm một tập hợp các Kinh, Luật và tạng Luận được trường phái Theravādin bảo tồn được. Kết quả là bản này đã được nhìn nhận là bản tường thuật duy nhất có thẩm quyền về Buddhavacana ở Sri Lanka, Miến Điện, Thái Lan, Lào, và Campuchia, quê hương của trường phái Theravādin.

Đi kèm với Luật và là một tập hợp các bản văn bình luận, cắt nghĩa những chi tiết của các kinh trong mỗi phần. Ở đây cũng vậy, có thể có nhiều truyền thống chú giải khác nhau của mỗi trường phái, nhưng chỉ có truyền thống chú giải gắn liền với Theravāda là còn tồn tại bằng tiếng Ấn Độ. Người ta cho rằng khối lượng sách chú giải này lấy từ những bản gốc tiếng Ấn Độ, được tóm tắt và dịch sang tiếng Pāli bởi Buddhaghosa vào thế kỷ IV hay V. Một số bản chú giải bằng tiếng Pāli do Dhammapāla viết vào thế kỷ V hay VI.

Vì hai bộ Luật và Kinh là hai phần khác biệt nhau về nội dung và mục đích, chúng ta sẽ trình bày chúng riêng rẽ.

---o0o---

Luật Tạng

---

[86] như trên

Có nhiều lý do tại sao chúng ta nên bắt đầu với Luật tạng. Theo truyền thống, việc kết tập kinh điển Phật giáo bắt đầu bằng phần Luật, vì Upāli là người đầu tiên được yêu cầu trả lời tại đại hội. Điều này có ý nghĩa, vì rất có thể mối quan tâm đầu tiên của các thành viên đại hội là xác định Tăng Già của Phật giáo, xác định bản chất của cộng đồng mình, sau khi đấng sáng lập của mình đã qua đời. Hơn nữa, các truyền thống của các tu viện không thấy có sự phân rẽ nào giữa những lời dạy của Đức Phật và những quy luật tu trì, mà một cách ngẫu nhiên những điều này lại luôn luôn do các Tỳ khưu truyền đạt lại [87].

Có tất cả bảy bộ Luật khác nhau còn được lưu truyền cho tới hôm nay. Bộ được biết đến nhiều nhất là của trường phái Theravāda, bằng tiếng Pāli, nhưng mới đây những bộ Luật của trường phái *Mahāsaṅghika*, Sarvāstivāda, và Mūla-Sarvāstivāda đã được tìm thấy bằng tiếng Phạn, và những bộ của trường phái *Mahīśāsika*, Kāśyapīya, và Dharmaguptaka còn tồn tại bằng bản dịch tiếng Trung Hoa. Các bộ luật rất quan trọng đối với lịch sử Phật giáo, vì chúng không chỉ được các trường phái ngoài Đại Thừa sử dụng, mà cũng được chấp nhận và sử dụng bởi các trường phái Đại Thừa và Mật tông sau này, cả ở trong lẫn ngoài Ấn Độ.

Tính chất văn học của luật khá nghiêm túc, vì những phần được các cộng đồng Tỳ khưu sử dụng nhiều nhất lại không có trong kinh điển, tức là không có trong tạng Luật. Đó là những phần *Prātimokṣa* và *Karmavācā.* Cả hai đều có tính chất thực tiễn. Phần *Prātimokṣa* là một bản liệt kê những quy luật mà các Tỳ khưu cả nam lẫn nữ phải tuân giữ. Trên nguyên tắc, kinh này phải được tụng thường xuyên vào mỗi ngày trăng tròn (*upavasatha*) bởi những cộng đồng tu viện địa phương (*nikāyas*). Tuy được gọi là một *Sūtra* (kinh), nghĩa là lời của Phật, nhưng rõ ràng đây là một soạn tác thời sau. Điều này được phản ánh bởi sự kiện là các *Prātimokṣa* của các trường phái khác nhau có những bản liệt kê số quy luật khác nhau. Nhưng những khác biệt chỉ liên quan tới những quy luật nho nhỏ, như *śaikṣya-dharmas,* về phép cư xử. Kinh *Karmavācā* liên quan đến nghi lễ hay phượng tự, được dùng trong những lễ nghi khác nhau của Tăng Già, như trong những lễ nghi thụ giới.

Các bản văn giới luật nghĩa là nằm trong tạng luật gồm hai, đôi khi ba phần: *Sūtravibhaṅga, Skandhaka,* và *Phụ lục.* Các *Phụ lục*trong kinh điển Pāli gọi

---

[87] Frauwallner 1956, tr. 65

là *Parivāra,* là một tóm lược về hai phần trên dưới dạng một bài giáo lý, và mang bản chất riêng của từng trường phái khác nhau.

Các bản văn là sưu tập các kinh của Phật, hay các lời dạy của Ngài. Bản đầy đủ duy nhất còn tồn tại là bằng tiếng Pāli. Dựa vào những bản thảo còn tồn tại ở Trung Á, người ta biết được rằng đã có những bản kinh bằng tiếng Phạn, Prakrit, Gandhari, và các ngôn ngữ địa phương khác thuộc những trường phái khác nhau thời ban đầu. Một phần khá lớn những *(Sūtra Piṭaka)* khác còn tồn tại bằng bản dịch Trung Hoa, tuy chỉ có một phần nhỏ những bản này đã được dịch sang một ngôn ngữ châu Âu, và người ta còn đang chờ đợi có một công trình đối chiếu đầy đủ giữa các bản này với bản Kinh tạng bằng tiếng Pāli [88]. Trong bản Pāli, có trên 17 ngàn kinh được tập hợp lại, trình bày hoạt động giảng dạy của Đức Phật trong hơn 45 năm. Vì những kinh này được cho là do Ānanda đọc ở Đại hội thứ nhất và vì thế nhiều người được nghe những gì ông đọc, nên mỗi kinh đều bắt đầu bằng câu, "Tôi đã nghe thế này. Có một lần . . . " Tuy nhiên, như chúng ta đã nhận xét, nhiều đoạn rõ ràng là do soạn tác thời sau, và một số đoạn mang tính chất soạn tác hỗn hợp, với những điểm thêm thắt xoay quanh một hạt nhân chính.

Mỗi kinh đều có một lời nhập đề mô tả bối cảnh Đức Phật hoằng pháp, và thường có kể tên những người khác hiện diện. Điều này có phản ánh đúng thực tại hay không, chúng ta không thể nào biết được. Không phải các lời giảng luôn luôn được ghi lại như lời của Đức Phật. Một số bài cho thấy các môn đệ quan trọng nhất của Ngài, như Śāriputra hay Dhammadinna. Nhiều bản văn xưa viết bằng những đoạn thơ đơn sơ, phần lớn không có nhập đề, nhưng một số đoạn với nhập đề bằng văn xuôi là soạn tác thời sau. Văn phong của kinh rất hay lặp đi lặp lại, vì vào bốn tới năm thế kỷ đầu, chúng chỉ được lưu giữ bằng miệng. Bản Kinh tạng bằng tiếng Pāli chỉ được viết lần đầu tiên vào cuối thế kỷ I trước CN. ở Sri Lanka, vào một thời kỳ mà người ta lo ngại rằng toàn bộ Tam Tạng có thể bị mất bởi vì có quá ít Tỳ khưu có thể nhớ thuộc lòng được nó.

---o0o---

Cấu Trúc Của Kinh Tạng (Sūtra Piṭaka)

Có bằng chứng cho thấy việc sắp xếp những bài giảng của Đức Phật được dựa trên những nguyên tắc văn học, vì hình như từ đầu, Tăng Già đã quyết định kết tập những bài giảng của Đức Phật và phân chúng thành mười hai thể tài, gọi

---

[88] xem Thích Minh Châu 1991 và (1) MacQuēn 1988

là *aṅgas*[89]. Nhưng đây có phải lối sắp xếp được chọn tại Đại hội lần thứ nhất hay không thì chúng ta không thể biết chắc. Các thể loại bài giảng đó là: khế kinh văn xuôi *(sūtra),* trùng tụng *(geya),* lối phân tích, giải thích*(vycarana),* loại phúng tụng hay thi kệ *(gth),* cảm hứng ngữ hay vô vấn tự thuyết *(udna),* Phật thuyết như vậy *(ityukta),* chuyện kiếp trước *(jtaka),* vị tằng hữu hay hy hữu *(adbhūtadharma),* phương quảng tức các bài giảng đạo mở rộng *(vaipulya),* quảng thuyết hay nhân duyên tức các bài giảng được giới hạn trong phạm vi nguyên thủy *(nidna),* các kỳ tích hay diễn thuyết giải ngộ *(avadna)* và luận nghị *(upadeśa)*. Lối phân chia này được tất cả các trường phái ngoài Đại Thừa ghi nhận trong các sưu tập kinh của họ, và được tiếp tục bởi Đại Thừa.

Nhưng về sau, một hệ thống phân chia khác đã thay thế hệ thống mười hai *aṅgas* nói trên trong các trường phái ngoài Đại Thừa, bao gồm việc phân phối các bài giảng của Phật thành bốn hoặc năm loại. Lối phân chia này được gọi là *Āgamas* trong tiếng Phạn, nghĩa là "điều được truyền lại", hay "truyền thống". Ngược lại, truyền thống Pāli sử dụng từ *Nikāya* (không được lẫn với *nikāya* nghĩa là các cộng đồng Tăng Già địa phương và các dòng thụ giới). Lần này các nguyên tắc phân phối nội dung là một sự phối hợp về độ dài ngắn cho hai sưu tập đầu, và về nội dung cho hai sưu tập sau.

Phần thứ nhất là phần *Dīrghāgama* (*Trường Bộ Kinh,* Pāli: *Dīgh-Nikāya*), ở đây các bài dài nhất được xếp chung với nhau - *dīrgha* nghĩa là "dài". Bản Pāli gồm 34 bài, được chia thành 3 đoạn. Đoạn dài nhất là *Mahāparinibbāna Sutta*, tổng cộng 95 trang, phần còn lại dài trung bình 30 trang mỗi đoạn. *Dīrghāgama* của trường phái Dharmaguptaka gồm 30 *Sūtra*s, còn tồn tại bằng tiếng Trung Hoa.

Phần thứ hai gồm tất cả những kinh còn lại với đủ độ dài ngắn khác nhau và vì vậy được gọi là *Madhyamāgama* (Pāli: *Majjhima-Nikāya*) - nghĩa là "*Trung Bộ Kinh* tức tuyển tập các bài kinh có độ dài trung bình". Bản Pāli gồm 152 *Sutta*s. Một bản *Madhyamāgama* của trường phái *Sarvāstivādin* gồm 222 *Sūtra*s, còn tồn tại bằng tiếng Trung Hoa[90].

Các kinh trong bản *Ekottarāgama* (*Tăng Nhất A-hàm,* Pāli:*Aṅguttara-Nikāya*) tập hợp thành nhóm theo con số (gồm từ một đến mười một) các đề mục giáo lý được trình bày trong đó. Các nhóm đề mục này được xếp theo thứ tự lên dần - vì thế có

---

[89] (D) Lamotte 1988, tr. 143ff
[90] Thích Minh Châu 1991

tên gọi ekottara, nghĩa là "thêm một". Lối phân chia này gồm trên 2,300 kinh trong bản Pāli. Có một lần nhuận chính bản *Ekottarāgama* trong bản dịch Trung Hoa mà người ta nghĩ là thuộc về kinh điển của *Mahāsaṅghika*[91].

Sau cùng, một số trường phái cũng có một sưu tập gọi là *Kṣudrakāgama* (*Tiểu Bộ Kinh,* Pāli: *Khuddaka-Nikāya*), là một sưu tập nhỏ hơn. Rõ ràng có thêm phần này để đưa vào các đề mục khó đưa vào bốn phần khác, và vì thế phần này gồm những đề mục linh tinh. Bản Kinh tạng bằng tiếng Pāli cũng có phần này, gồm 15 bản văn khác nhau. Chúng rất đa dạng, một số được soạn vào một thời kỳ rất muộn, như *Buddhavaysa và Cariyapiṭaka,*nhưng số khác rất sớm và rất hữu ích để cho ta một cái nhìn thoáng qua về tính chất lời giảng và hoạt động lúc ban đầu của Phật vào giai đoạn trước khi được soạn tác lại một cách quy mô. Trong số những bản văn này có thể kể bản nổi tiếng *Dhammapada,* bản *Sutta Nipāta,* bản *Itivuttaka,* và bản *Udāna.* Sưu tập *Khuddaka-Nikāya* cũng chứa phần *Thera-* và *Therī-gāthā,* "Các vần thơ của các Tăng Ni" - thường là những câu thơ ứng khẩu của các môn đệ của Phật. Một trong những đoạn phổ thông nhất của sưu tập *Āgama* này là *Jātaka,* các câu chuyện về cuộc đời tại thế của Phật. Nhiều câu chuyện trong đoạn này còn tồn tại bằng các bản dịch Trung Hoa và Tây Tạng, ví dụ có ba bản của Dhammapada bằng tiếng Trung Hoa. Nếu một trường phái không có sưu tập *Kṣudrakāgama,* thì không có nghĩa trường phái đó bác bỏ những bản văn này, nhưng họ đưa nó vào một trong các sưu tập khác.

Nội dung của kinh tạng rất đa dạng, và khá hấp dẫn nơi hình ảnh mà chúng vẽ ra về Đức Phật và các môn đệ của Ngài. Một số bài giảng có tính triết học, nhưng một số có tính thuật chuyện; một số mang tính chuyên môn, số khác là thi ca; một số trình bày các sự kiện lịch sử, số khác ghi lại những truyền thuyết. Nhìn tổng thể, chúng diễn tả một sự đơn sơ và vĩ đại đầy cảm kích, nhưng cũng không thiếu chỗ rất dí dỏm. Người ta thấy rõ Đức Phật có một tính khôi hài rất mạnh, mà Ngài thường dùng để làm bẽ mặt những hạng người trí thức ngạo mạn [92]. Nhiều Phật tử coi kinh tạng là một kho tàng vô giá, vì khi đọc hay nghe những câu chuyện trong đó, họ cảm thấy như mình đang ở trước mặt Đức Phật, và đang nghe Buddhavacana.

Này các Tỳ khưu, như đại dương bao la có một vị, vị của muối.

Giáo pháp này cũng có một vị, vị giải thoát[93].

---

[91] Aṅguttara Nikāya, Thích Huyền Vi
[92] DN. 5 và 24
[93] Ud. v. 5

---o0o---

10 - VI DIỆU PHÁP (Abhidharma)

Định Nghĩa

Abhidharma, Vi Diệu Pháp, không phải một trường phái, mà là một tập hợp kinh điển. Không phải trường phái ban đầu nào cũng có một tập hợp kinh điển như thế, nhưng nếu có tập hợp kinh điển này, họ luôn luôn đưa nó vào trong kinh điển. Về bản chất đó là một sự sắp xếp và giải thích những thuật ngữ nòng cốt và những loại phân tích có trong các kinh. Tiền tố *abhi* - có nghĩa là "ở trên" hay "vì, về", cho nên tên gọi này thường được hiểu theo nghĩa là "cái ở bên trên Dharma" hay "lời dạy kỳ diệu hay đặc biệt". Nhưng cũng có thể hiểu nó theo nghĩa là "vì Giáo pháp" hay "để phục vụ Giáo pháp".

Vi Diệu Pháp được coi là đặc biệt vì nó trình bày Giáo pháp trên bình diện lý thuyết tinh truyền thay vì trình bày nó trong một bối cảnh lịch sử như các kinh - tuy không thể nói rằng đây là một ưu điểm của nó. Nó được coi là Giáo pháp "cao siêu" vì người ta nghĩ nó cung cấp một sự cắt nghĩa các thuật ngữ cao hơn lối cắt nghĩa của chính các kinh.

---o0o---

Nguồn Gốc Và Bối Cảnh

Có vẻ như Abhidharma phát sinh, hay được xây dựng xoay quanh *mātqkā* - nghĩa là những danh sách các khái niệm chuyên môn, lúc ban đầu được dùng như một loại giúp trí nhớ để ghi nhớ các lời dạy của Phật [94]. Ví dụ, danh sách 37 phẩm trợ đạo Bồ Đề *(bodhipakṣika-dharmas)*, "những giáo huấn cần thiết để đạt Giác ngộ" [95] có thể là một ví dụ do chính Đức Phật đưa ra. Chúng ta còn có một ví dụ khác về khuynh hướng này trong *Saṅgīti Sutta*[96], trong đó *Sāriputta*, người được truyền thống gắn liền với nguồn gốc của Abhidharma, đã đọc ra các danh sách những lời dạy được sắp xếp theo số thứ tự. Nhìn tổng thể, Abhidharma biểu trưng cho những cố gắng nhằm rút ra từ các bài giảng của Phật một phát biểu xuyên suốt và toàn diện về Giáo pháp.

Đa số các kinh sử dụng các hệ thống phân tích khác nhau về thế giới khả giác, về những gì con người có thể nhận thức được. Hệ thống phân tích phổ biến nhất là hệ

---

[94] Gethin 1992 và Jaini 1959, tr. 40ff
[95] DN. ii. 120
[96] DN. 33

thống phân chia con người thành năm yếu tố cơ bản *(skandhas)* là: *rūpa,* sắc; *vedanā,* thọ; *sayjñā,* tưởng; *sayskāra,* hành; và *vijñāna,* thức. Các hệ thống phân tích phổ biến khác chia con người thành mười hai *(āyatana)* và mười tám *(dhātu):* hệ thống mười hai *āyatana* nhìn kinh nghiệm dưới góc cạnh của sáu giác quan và các đối tượng liên hệ của chúng; hệ thống mười tám *dhātu* gồm mười hai thứ này cộng với sáu lãnh vực giác quan tương ứng. Mọi yếu tố khác của con người có thể được sắp xếp theo các đề mục phân tích chính này, và vì thế chúng đặc biệt ích lợi cho những người biên soạn Abhidharma, họ có thể sử dụng chúng để tổ chức toàn thể tập hợp các chất liệu.

Chính ở phần Abhidharma của Kinh tạng chúng ta có thể thấy rõ những khác biệt lớn nhất giữa các trường phái, vì các trường phái khác nhau có những sưu tập Abhidharma độc đáo riêng của mình. Vì chúng là những tác phẩm trình bày và sắp xếp có hệ thống, nên các nhà sưu tập thường sử dụng hay trình bày các lý thuyết đặc trưng mà trường phái của họ chủ trương, và ở nhiều chỗ họ tìm cách bác bỏ những lí thuyết của các trường phái đối thủ. Bản *Kathāvatthu* của trường phái Theravāda chẳng hạn, là một thủ bản có mục đích bác bỏ "năm trăm quan điểm dị giáo" của 26 trường phái ngoài Theravāda.

---o0o---

Khía Cạnh Văn Học

Vị trí của luận tạng *(Abhidharma Piṭaka)* trong kinh điển Phật giáo là một điều nghịch lí khi nó được coi như lời của chính Đức Phật. Một số quyển của bộ sưu tập này rõ ràng được biên soạn sau khi Phật nhập Niết bàn khoảng ít là một thế kỷ, thế nhưng những tài liệu biên niên sử và bình luận sau kinh điển lại cho rằng việc kết tập luận tạng đã được thực hiện dựa vào những lời đọc ở Đại hội lần thứ nhất. Các bản văn kinh điển chỉ nhắc tới việc đọc một bản *mātqkā.* Chỉ có thể lí giải việc đưa Abhidharma vào trong kinh điển theo kiểu này nếu hiểu theo nghĩa bản *mātqkā* nguyên gốc là tác phẩm của chính Đức Phật, và có thể đã được đọc ở Đại hội lần thứ nhất qua việc tóm lược lời dạy của Phật. Khối lượng lớn các tác phẩm của Abhidharma còn tồn tại là sản phẩm của thời kì giữa Aśoka (thế kỷ III trước CN.) và Kaniṣka (thế kỷ I trước CN.). Điều này rất quan trọng, vì nó có nghĩa là chúng thuộc về một thời kì xấp xỉ cùng với thời kỳ của các kinh Đại Thừa sớm nhất.

Hai bộ Luận tạng đầy đủ còn tồn tại tới ngày nay; bộ của trường phái Theravāda ở Đông Nam Á, và bộ của trường phái *Sarvāstivādin* ở Tây Bắc Ấn Độ. Mỗi bộ này đều bao gồm bảy khảo luận, nhưng ngoài ra không có một sự tương đồng nào khác

giữa hai bộ. Trên thực tế, trường phái *Sarvāstivādin*, ngoại trừ trường phái con của nó là *Vaibhāṣika* ở Kashmir, sẵn sàng nhìn nhận rằng các tác phẩm của Abhidharma là sản phẩm của các tác giả khác nhau, trong đó có Śāriputra và *Maudgalyāyāna*, là những môn đệ trực tiếp của Đức Phật. Quyển *Jñānaprasthāna* là tác phẩm của A La Hán Kātyāyanīputra (khoảng 200 trước CN.), và những người biên soạn kế tiếp đã sắp xếp sáu khảo luận Abhidharma còn lại xoay quanh quyển này.

Ngược lại, trường phái Theravāda nhấn mạnh rằng Abhidharma của họ là tác phẩm của chính Đức Phật - được Ngài soạn trong tuần lễ thứ tư khi Ngài đến ở Cây Bồ Đề sau khi Giác ngộ, và được Ngài diễn giải thêm sau này, lần đầu cho mẹ của Ngài và sau đó cho môn đệ của Ngài là Śāriputra - và chính môn đệ này đã đọc lại cho Đại hội lần thứ nhất. Chỉ có một ngoại lệ là kinh *Kathāvatthu, được* cho là đã được Moggaliputta Tissa khai triển ở Đại hội lần thứ ba, nhưng dù sao vẫn thực sự là tác phẩm của chính Phật, vì Ngài đã dự kiến trước những sự bất đồng về giáo lý sẽ xảy ra sau này, và đã phác họa một *mātqkā* bằng cách nêu ra một mục lục cho nội dung của *Kathāvatthu.* Công việc của Moggaliputta Tissa chỉ là mở rộng những tựa đề này để làm thành khảo luận được đưa vào trong Abhidharma *Piṭaka*. Dù sao, trên thực tế, có thể quyển được soạn sớm nhất trong sưu tập của Theravada là quyển *Dhammasaṅganī,* đã được soạn một thế kỷ sau Phật.

Bộ sưu tập của Theravāda là bộ sưu tập Abhidharma duy nhất còn tồn tại đầy đủ trong bản văn gốc Ấn Độ. Bộ Abhidharma của *Sarvāstivādin*, nguyên bản bằng tiếng Phạn, chỉ còn lại bản dịch tiếng Trung Hoa và Tây Tạng. Sau đây là phân tích tóm tắt những tác phẩm của hai bộ sưu tập này.

---o0o---

Các Sách Thuộc Bộ Luận Tạng Của Theravāda

*1) Dhammasaṅganī, "*Bộ pháp tụ" - liệt kê và định nghĩa những tâm thức thiện, ác, và trung lập, và một phân tích về hình thể vật chất.

*2) Vibhaṅga, "*Bộ phân tích"- phân tích hay phân loại chi tiết mười sáu chủ đề chính của Giáo pháp, gồm các skandas, *nidānas,* các yếu tố, các khả năng, sự chú tâm, các yếu tố giác ngộ (*bojjhaṅgas*), việc nhập định (*jhānas*), và tuệ giác.

3) Dhātukatha, "Bộ chất ngữ" - dựa trên những phân tích về các *skandas* và *ayatanas,* và tiến hành bằng cách hỏi đáp.

4) Puggalapaññati, "Bộ nhân chế định" - phân tích những loại tính tình, bằng những nhân tố khác nhau gồm từ một đến mười nhân tố.

5) Kathāvatthu, "Bộ ngữ tông"- bác bỏ các quan điểm dị giáo của các trường phái Phật giáo khác.

6) Yamaka, "Bộ song đối" - liên quan đến việc định nghĩa rõ ràng các thuật ngữ.

7) Paṭṭhāna, "Bộ vị trí" - tranh luận đầy đủ về *pratītya-samutpāda* (tính điều kiện phổ quát).

---o0o---

Các Sách Thuộc Bộ Luận Tạng Của Sarvāstivādin

1) Jñānaprasthāna, "khởi đầu của trí tuệ" của tác giả *Kātyāyanīputra* - liên quan tới định nghĩa các từ ngữ.

2) Prakaraṇapāda, "cơ sở trình bày" của Vasumitra - thảo luận về những yếu tố nằm trong lãnh vực phân tích các skandas và một sự duyệt xét sự phân tích này dưới các tiêu đề sắc *(rūpa),* tâm *(citta),* và sở hữu *(caitasika dharmas)*; còn có một danh sách mười sự kiện tâm linh tích cực.

3) Vijñānakāya, "sưu tập về thức" của Devaśarman - liên quan tới việc xác nhận các học thuyết *Sarvāstivādin* về hiện hữu quá khứ và tương lai của các *dharmas,* và *anātman* (vô ngã).

4) Dharmaskandha, "các yếu tố chất đống" của Śāriputra - trình bày các *kleśas, āyatanas,* và *skandhas,* và các việc thực hành cần thiết để đạt bậc A La Hán.

5) Prajñaptiśāstra, "khảo luận về các cách gọi tên" của *Maudgalyāyāna* - trình bày sự phát sinh các sự kiện tâm thức, và vũ trụ luận.

6) Dhātukaya, "sưu tập các yếu tố" của Pūrṇa - trình bày các sự kiện tâm thức tiêu cực và thường hằng.

7) Saṅgītiparyāya, "cách thức sắp đặt các sự vật để nhớ lại" của Mahākauṣṭhila (hay Śāriputra) – bản chú giải về *Saṅgīti Sūtra.*

Các bản dịch riêng rẽ của các trường phái Dharmaguptaka, Pudgalavāda, và *Mahāsaṅghika* còn tồn tại trong các bản dịch bằng tiếng Trung Hoa.

---o0o---

**** Các Phương Pháp Của Abhidharma***

Khi Đức Phật phân tích về thế giới khả giác trong các kinh, Ngài đưa ra một sự phân biệt cơ bản giữa các sự vật như chúng ta nhìn thấy (sự vật xuất hiện thế nào đối với người không giác ngộ) và các sự vật hiện thực (sự vật thực sự là thế nào - *yathaàbhūta*). Sự phân biệt này được nêu lên trong Abhidharma như là sự phân

biệt giữa hai chân lý: *saṃvṛti-satya* - chân lý thông thường - kiểu sự vật xuất hiện, và *paramārtha-satya* - chân lý tối thượng, là đối tượng của *yathā-bhūta-jñāna-darśana,* "biết và thấy sự vật đúng theo bản chất thực của chúng". Kế hoạch của Abhidharma là một cố gắng hệ thống hóa và phân tích mọi cái hiện hữu, thế giới của nhận thức thông thường, để đưa chúng về những khối các hiện thể tối hậu gọi là *dharmas,* nhờ đó tỏ lộ cách thức mà các sự vật thực sự là thế nào. Dụng cụ để phân tích là việc suy niệm và tư duy phân tích rõ ràng, sáng sủa. Chỉ những sự vật nào vượt qua được sự phân tích bằng những dụng cụ này mới có thể coi là những hiện thể tối hậu. Khi những "yếu tố" như thế được xác định, chúng được gọi là những *dharmas* - kết quả là có sự trùng lặp khá lẫn lộn về từ ngữ. Trong bối cảnh này, pháp là một cái gì hiện thực, và nó được coi là hiện thực vì nó không thể giản lược được nữa. Nó không thể giản lược là vì nó không được kết hợp bởi những thành phần, dù là thể chất hay phẩm chất.

Chư pháp không phải những sự vật cố định, thường hằng, nhưng là những lực tạm thời liên tục phát sinh trong một dòng chảy. Chúng hiện hữu trong một thời gian rất ngắn, và trong thời gian đó chúng có sự hiện hữu thực sự. Tâm pháp kéo dài bằng một phần bảy thời gian của sắc pháp. Vì lý do này, chúng ta thường đồng hóa "bản ngã" với thân xác, vì có vẻ nó thường hằng hơn những trạng thái tâm linh thóang qua của chúng ta. Các pháp có thể được mô tả như là những lực độc nhất, sơ đẳng tạo thành hay làm cơ cở cho dòng chảy của thế giới thông thường. Vi Diệu Pháp Abhidharma khai triển một khái niệm có tên là *svabhāva,* theo đó mỗi loại và mọi loại pháp đều khác với mỗi loại *dharma* khác do việc nó sở hữu những đặc tính xác định độc đáo. Mỗi *dharma* đều có *svabhāva,* "tự tính" hay *"*hữu thể" riêng của nó - là bản thể nhờ đó nó khác với mọi *dharmas* khác. Sự khác biệt này có tính chức năng - bản thể của mỗi *dharma* được xác định do cái nó *làm.* Như thế đặc tính xác định của một sắc pháp *(rūpa dharma)* là hành động của nó kháng cự lại nhận thức chủ quan của chúng ta, nghĩa là "tính vật thể" của nó. "Tính vật thể" này có bốn hình thức sơ đẳng: cứng, lỏng, nóng, và rung, được ghi nhận bằng những từ đất, nước, lửa, và khí. Trực giác của Abhidharma là: những sự vật thông thường của thế giới hằng ngày, như các chiếc bình và cục đá, không có *svabhāva* bởi vì chúng chỉ là những cấu trúc của tâm thức được phóng chiếu một cách sai lạc lên những *dharmas* "thực" là cái ẩn bên dưới hiện tượng phức tạp ở bề ngoài.

Trong khi gắn liền sự phân tích này với lối hiểu thông thường của chúng ta về việc thực hành thiêng liêng, mục đích của sự phân tích này là làm cho các tăng ni phát triển khả năng thường xuyên phân tích kinh nghiệm thành những các pháp *dharmas* như thế. Những mục tiêu chính mà sự phân tích quyết liệt này nhắm

vào là khuynh hướng thâm căn cố đế nhưng đầy ảo tưởng của một người muốn kinh nghiệm về bản thân mình như là một thực thể cố định và không thay đổi cùng với lòng ham muốn và căm ghét mà khuynh hướng này kèm theo. Khuynh hướng này được coi là nguyên nhân đệ nhất của mọi đau khổ trên thế giới, và chức năng chính của việc thực hành thiêng liêng Phật giáo là việc khử trừ sự đau khổ này. Vì vậy, khi các chuyên gia Abhidharma phân tích thế giới mà họ tri giác (gồm cả con người của họ) thành những hiện thể tối hậu gọi là *dharmas,* họ đứng trước sự kiện là không hề có một thực thể thường hằng và cố định gọi là "một người". *Prajñā* hay trí tuệ này, mục tiêu tiên quyết của phân tích của Abhidharma được gọi là *pudgalanairātmya,* "sự vô ngã nơi con người". Rồi điều này sẽ giúp họ nhìn thấy sự vật đúng theo bản chất của sự vật, trong khi họ xoá sạch được sự dốt nát và khử trừ được lòng ham muốn và căm ghét.

---o0o---

** Các Trường Phái Bác Bỏ Vi Diệu Pháp Abhidharma*

Không phải mọi trường phái ngoài Đại Thừa đều chấp nhận kế hoạch của Abhidharma. Hình như có hai lý do cho sự bác bỏ này:

a) Trường phái *Sautrāntika* bác bỏ lời tuyên bố rằng Abhidharma có thẩm quyền tối thượng. Tên của trường phái này có nghĩa là "*Sūtra* là tối hậu", ngụ ý rằng theo họ, không có gì được gọi là kinh điển sau Tạng kinh, tức Tạng thứ hai. Thực ra, nguồn gốc của trường phái *Sautrāntika* nằm ở việc phủ nhận việc mở rộng không ngừng các *Vibhāṣa*, tức các tác phẩm tóm lược kinh của trường phái *Vaibhāṣika-Sarvāstivādin*. Sự đối kháng này ngày càng trở nên sâu đậm cho tới khi thầy Vasubandhu ở thế kỷ IV viết tác phẩm nổi tiếng *Abhidharmakośa,* trong đó, ở những đoạn bằng thơ, thầy nêu lên học thuyết *Vaibhāṣika* như thầy đã học được nơi sư phụ của mình là Saṅghabhadra. Trong phần chú giải bằng văn xuôi các đoạn thơ nói trên, thầy phê bình học thuyết này từ một quan điểm của trường phái *Sautrāntika*. Có vẻ như thầy rất thành công với các phê bình của mình đến nỗi rốt cuộc trường phái x*Vaibhāṣika* đã biến mất, tuy những chủ điểm của nó vẫn còn được học tại các trường tu viện vì giá trị nội tại của chúng. Từ đó về sau, tác phẩm của Vasubandhu được coi là một sách giáo khoa chính thức về Abhidharma, trình bày những triết lý của cả phái *Sarvāstivādin* và *Sautrāntika*, và là điểm tập trung chú ý chính cho các trường phái Đại Thừa trong lãnh vực này, và vẫn còn là như thế trong các trường Phật giáo Tây Tạng ngày nay. Cũng cần vạch ra rằng, mặc dù một số trường phái chắc chắn bác bỏ những khảo luận của Abdhidharma như là sách kinh điển và vì thế không có luận tạng, nhưng họ vẫn có những khảo luận hay

sách giáo khoa không kinh điển của riêng họ và những sách này cũng có chức năng giống như thế.

b) Cũng có những trường phái, tuy có thể tạm thời chấp nhận phân tích về pháp, nhưng phủ nhận ý tưởng rằng những pháp này là hiện thực hay tối hậu. Trong số những trường phái này, có thể kể trường phái *Pīrvaśaila* (một trường phái phát sinh từ phái *Mahāsaṅghika*), là trường phái chủ trương cái gọi là một quan điểm *dharmaśūnyatā* trong kinh *Lokānuvartana Sūtra*[97] của mình. Thuật ngữ *dharmaśūnyatā,* "pháp không hay tính trống rỗng của mọi sự vật hiện tượng" được dùng để chỉ rằng, cũng giống như các vật thể thông thường trong thế giới phải được coi là những vật vô ngã, *svabhāvaśūnya,* thì những *dharmas* của phân tích Abhidharma cũng phải được coi như thế. Vì vậy, các pháp không thể được coi là những hiện thể tối hậu. Các học thuyết về *Dharmaśūnyatā* cũng xuất hiện trong tác phẩm thuộc trường phái *Mahāsaṅghika* là *Thành Thành Luận* (*Satyasiddhi-śāstra*) của Harivarman (thế kỷ III) [98].

Sự kiện có những bất đồng ý kiến về giá trị việc phân tích của Abhidharma, và sự kiện lý thuyết về các "pháp hiện thực" bị một số nhà Phật học bác bỏ, là những sự kiện có ý nghĩa lớn đối với lịch sử phôi thai của Đại Thừa.

---o0o---

11 - NGUỒN GỐC CỦA ĐẠI THỪA

Trong những thế kỷ trước và sau khởi đầu của công nguyên, đã bắt đầu xuất hiện những học thuyết phê bình các khía cạnh của Phật giáo của các trường phái Nguyên thủy, và đưa vào những quan tâm tôn giáo mới riêng của họ. Dưới góc nhìn thời nay, không thể nào biết được chính xác bối cảnh của những sự tiến triển này, ngoài sự kiện chúng được lồng vào những kinh mới không thuộc về Tam Tạng của các trường phái thời kỳ đầu. Dần dần, phong trào mới này tự gọi mình là *Mahāyāna*, có nghĩa là "Đại Đạo", bằng cách đối lập với những trường phái không phải *Mahāyāna* mà họ gán cho cái tên gọi là Hīnayāna, nghĩa là "Tiểu Đạo hay Hạ Đạo". (Từ *yāna* cũng thường được hiểu với nghĩa là "cỗ xe". Nghĩa này cũng thích hợp, nhưng trong kinh *Saddharma-puṇḍarīka Sūtra* của Mahāyāna thời kỳ đầu, rõ ràng *yāna* được hiểu theo nghĩa rộng là "đường", hay "đạo". Có lẽ sự lẫn lộn này đã bắt nguồn từ những bản dịch tiếng Trung Hoa của *Saddharma-puṇḍarīka Sūtra*[99] - *Kinh Diệu Pháp Liên Hoa*) *[*]* Phái Đại Thừa cho rằng những

---

[97] (8) Harrison 1982
[98] Sastri tr. 20 và 298
[99] Gombrich 1992

mục tiêu và ước vọng của các trường phái ngoài Đại Thừa - đạt sự giải thoát cá nhân và bậc A La Hán - là ích kỷ và thiếu sót, và họ thay thế bằng sự nhấn mạnh triệt để vào sự vị tha và Giác ngộ hoàn toàn, trở thành Bồ tát, và trở thành một vị Phật toàn giác để có thể cứu độ chúng sinh.

[*] Ngoại trừ đoạn này của tác giả, tất cả các chỗ khác trong bản dịch này vẫn dùng tên gọi "Đại thừa" để dịch Mahàyàna, và "Tiểu thừa" để dịch Hìnayàna, theo lối nói thông dụng tại Việt Nam (người dịch).

Tuy nhiên, việc tự đặt tên cho phái của mình là "Đại Thừa" không phải đã xuất hiện ngay từ đầu. Những đoạn văn cổ xưa nhất của kinh *Saddharma-puṇḍarīka* và *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā Sūtra* không có một số thuật ngữ Đại Thừa trọng yếu [100], và những kinh *Vajracchedikā* và *Kāśyapa-parivata* không nhắc đến lý tưởng Bồ tát [101]. Kinh *Ajitasena Sūtra* được xem là một kinh tiền - Đại Thừa [102(107)], mô tả một *śrāvaka* và một bà già giặt quần áo cùng được tiên báo sẽ trở thành Phật toàn giác, và trong suốt kinh này không hề có chỗ nào phê bình các lí tưởng thiêng liêng của các trường phái ngoài Đại Thừa, cũng không hề nhắc tới từ Mahāyāna. Nhìn chung, các chứng cớ trong văn bản cũng như trên các bia khắc đều không cho thấy tên gọi Mahāyāna được thịnh hành trước thế kỷ IV. [103] Nhưng những bản văn cổ xưa này cho thấy ba lãnh vực đặc trưng cho những mối quan tâm riêng của phái Đại Thừa, đó là: lập trường giáo lý và những việc thực hành của các trường phái Abdhidharma, sự thay đổi thân phận của Đức Phật, và mối tương quan giữa thân phận của người xuất gia và người phàm trong việc đạt giác ngộ - từng điểm một đều là những câu trả lời cho những xu hướng phát triển được thấy rõ trong những trường phái ban đầu.

Trong số các kinh cổ xưa nhất của Đại Thừa, các kinh *Bát-nhã Ba-la-mật* (Perfection of Wisdom) đả kích quan điểm được gán cho những người theo Vi Diệu Pháp (và có lẽ là một ám chỉ trực tiếp tới thuyết *sarvam asti* của phái *Sarvāstivādin*[104]), vì quan điểm này cho rằng các *dharmas* của Vi Diệu Pháp có một loại hiện hữu tối hậu, theo nghĩa là chúng biểu trưng cho những yếu tố thường hằng và không thể giản lược, từ đó phát sinh các sự vật của thế giới kinh nghiệm. Trọng tâm của cuộc tranh luận này là khái niệm *svabhāva,* "tự tánh hay bản thể" mà Vi Diệu Pháp dùng để nói về đặc tính độc đáo xác định các *dharmas.*

---

[100] (12) Lancaster 1968 và (12) Rawlinson 1972
[101] (14) Kalupahana, 1991, tr. 24
[102] (D) Williams 1989, tr. 26ff
[103] Schopen 1979
[104] (12) Asta., Conze 1973, tr. 87

Kinh Bát-nhã mở rộng ý nghĩa "đặc tính xác định" của thuật ngữ *svabhāva* này để hiểu nó đồng nghĩa với "hiện hữu nội tại", nghĩa là hiện hữu thường hằng, tối hậu. Hiểu như thế, *svabhāva* không chỉ trở thành một khái niệm chuyên môn của Vi Diệu Pháp, mà còn là một tóm lược các quan điểm thông thường về sự thường hằng và hữu ngã trong thế giới. Phê bình này lập luận rằng, mặc dù Vi Diệu Pháp cho rằng nó đã đạt tới chân lí tối thượng bằng việc phân tích mọi kinh nghiệm thành những yếu tố cấu thành nó là những *dharmas,* trong thực tế Vi Diệu Pháp đã rơi vào cùng một sai lầm giống như con người không giác ngộ, vì nó gán cho những *dharmas* này một sự hiện hữu thường hằng, tối hậu. Nếu như Vi Diệu Pháp dạy về *pudgalanairātmya,* "nhân không hay con người không có bản ngã" thế nào, thì *Kinh Bát-nhã* cũng dạy về *dharmaśūnyatā*, "sự trống rỗng của *dharma"* như thế.

Ngoài ra, Vi Diệu Pháp có vẻ như khai triển một khái niệm tương đối tiêu cực về Niết bàn. Điều này được biểu hiện qua việc coi sự thực hành kinh nghiệm thiêng liêng một cách khá hẹp hòi và không phù hợp với cảm xúc, loại bỏ khả năng tiến bộ thiêng liêng qua sự tương tác cá nhân và sự mộ đạo [105] - mặc dù trong kinh điển Pāli có nhiều gợi ý rằng những việc này nguyên thủy rất quan trọng. Hơn nữa, Vi Diệu Pháp thời kỳ sau tạo ấn tượng rằng chỉ cần thấu triệt được con số các yếu tố cũng được coi là đạt được trí tuệ thiêng liêng [106]. Vì thế Đại Thừa nhấn mạnh về sự "hoàn thiện" trí tuệ, sự thành đạt trí tuệ, là điều hoàn toàn siêu vượt trí tuệ của Vi Diệu Pháp.

Người ta thấy rõ rằng bản tính của Độc giác và của Phật Bảo là một vấn đề được quan tâm và tranh cãi trong các trường phái ngoài Đại Thừa. Nhiều kinh Đại Thừa làm chứng về những ước vọng sâu xa của nhiều Phật tử là được thấy các vị Phật, dù là Phật Thích Ca Mâu Ni hay những vị Phật khác sau này. Sự phát triển này rõ ràng có liên quan tới những trường phái thiền ở Kashmir và Trung Á, từ đó có thể đã phát sinh những ý tưởng về các vị Phật "Thiền" và Bồ tát. Các kinh Đại Thừa mới trình bày một số hình thức thực hành thiêng liêng xoay quanh việc tôn sùng những vị Phật và Bồ tát lý tưởng mới này [107]. Bối cảnh lịch sử của thời kỳ phát sinh Đại Thừa này là một thời kỳ chính trị đầy rối loạn và nhiễu nhương ở miền Bắc Ấn Độ. Các cuộc ngược đãi Phật giáo của Puṣyamitra Śuṅga (183-147 trước CN.) được tiếp nối bằng những cuộc xâm lăng liên tục từ phía Tây Bắc, bắt đầu là cuộc xâm lăng của những người Śakas (khoảng 90 trước CN.). Vua Kaniṣka là một vị

---

[105] (D) Hardy, tr. 97
[106] (10) ví dụ Gethin 1992, tr. 165-6
[107] Harrison 1992; (12) Harrison 1978

vua bảo trợ Phật giáo, đã giành được quyền kiểm soát vương quốc ở phía Tây Bắc từng được thiết lập bởi làn sóng xâm lăng thứ hai bắt đầu vào đầu thế kỷ I CN. Có thể chắc là tình trạng bất ổn định và thiếu an toàn của thời kỳ này đã góp phần làm phát sinh những hình thức tôn giáo mới được mô tả là phái Đại Thừa, và có thể là ở nhiều nơi, việc thực hành *buddhānusmqti,* niệm Phật, được khuyến khích như là một liều thuốc giải chống lại sự sợ hãi [108].

Các kinh Đại Thừa rõ ràng đánh giá lại những vai trò tương quan giữa người hành đạo xuất gia và những người thế tục, cho thấy rõ rằng phong trào mới này ít nhấn mạnh ở danh nghĩa là một người xuất gia như điều kiện tiên quyết để trở thành Bồ Tát. Điều này được gợi ý từ những dẫn chứng thường xuyên về những con người thế tục, đôi khi là phụ nữ, đã đạt tới những mức độ cao, và đạt tột đỉnh nơi nhân vật Duy-ma-cật (*Vimalakīrti*), một vị Bồ tát tại gia vượt lên trên tất cả những *śrāvaka*s và cả những vị Bồ tát mẫu mực nữa. Nguyên tắc ở đây có lẽ là việc đạt bậc thánh không bị giới hạn hay xác định bởi địa vị hay vai trò chính thức mà người ta có trong Tăng Già.

Tuy nhiên, điều này không nhằm công nhận Đại Thừa là do các tục nhân khởi xướng, như thường được khẳng định như vậy, đặc biệt nơi các học giả Nhật Bản. Điều như vậy không thể xảy ra được vì những cải cách đổi mới xuất hiện nơi Phái Đại Thừa luôn luôn có liên đới với các nhà sư. Nhân vật đề xuất vĩ đại các Kinh Bát nhã Ba-la-mật-đa (Perfection of Wisdom) này chính là nhà sư tên là Long Thọ – ngrjuna , và ngay cả khi có người đặt vấn đề về tính chính xác nơi những bản kinh mới, thì việc buộc tội cũng không bao giờ nhắm vào những sáng tạo phàm tục. Có một bằng chứng khắc trên đá không thấy ám chỉ bất kỳ một bảo trợ đáng kể nào thuộc phần người đời có dụng ý tham gia vào phong trào Đại Thừa này, mãi cho đến thế kỷ thứ sáu sau CN, tức là sáu trăm năm sau ngày Các Kinh Đại Thừa được biên soạn, vào thời điểm, tính theo cách sắp xếp các nghiên cứu niên đại qui ước cho thấy, trường phái Kim Cương Thừa (Vajrayana) đã thế chỗ Trường Phái Đại Thừa. Không có bằng chứng nào cho thấy Trường Phái Đại Thừa đã toan tính phỉ báng hay loại bỏ cách sống tu trì (như một số người thường cho rằng việc này có liên quan đến một cuộc 'chống đối' của nhân tố người đời ở đây. Nếu như điều này ghi lại được bất kỳ điều gì thuộc quan điểm chánh đạo khổ hạnh hơn, thì đó cũng chỉ là những lời phê phán được lặp đi lặp lại về những nhà sư nào quay trở lại với đời sống ngoài đời. Như trong Tam Tạng Kinh thuộc các trường phái ngoài Đai Thừa, những Kinh gồm cả những người đối thoại phàm tục lẫn các vị ẩn sĩ. Và

---

[108] (D) Williams 1989, tr. 218

những giáo lý dành cho các cộng đoàn người cư sĩ lẫn người xuất gia (thí dụ: Kinh *Ugradattapariprccha và Upalipaiprccha)* Các Kinh Phật thuộc phái Đại Thừa rõ ràng là sản phẩm chỉ xuất hiện nơi bối cảnh tu trì mà thôi. Đặc biệt các kinh có liên quan đến hành thiền như đã nhắc đến ở trên, vì những cuộc hành thiền tập trung cao độ chắc chắn chỉ là đặc ân thấy nơi các vị chuyên viên đã thoát khỏi mọi ràng buộc trách nhiệm gia đình. Tuy nhiên, rõ ràng những vị sư này đã có tầm nhìn phát triển tâm linh, vượt lên hẳn những thói hình thức tu hành, và rất có thể điều này có liên quan đến với trào lưu rõ ràng nơi một số các trường phái thời ban đầu đã đặt vấn đề về thân phận một vị A-la-hán.

Cần nhớ lại rằng vào thời kì này (thế kỷ I trước CN. tới thế kỷ I CN.), Phật giáo đã trở thành một hiện tượng ít sôi động hơn là cộng đồng ban đầu vào thời Đức Phật. Phật giáo lúc này được thừa hưởng nhiều của cải đất đai do dâng cúng, và được các vị vua bảo trợ, đặc biệt các vị vua xâm lăng ngoại quốc muốn tìm sự ủng hộ của Phật giáo để chống lại học thuyết Bà La Môn giáo của Ấn Độ, vì Bà La Môn giáo luôn coi người nước ngoài như là thành phần ti tiện nhất trong xã hội và tôn giáo. Việc phát triển đời sống tu viện, sự tăng dần tính phức tạp của nó (biểu hiện nơi sự phát triển luật Vinaya) chắc hẳn đã làm phát sinh sự phân cách sâu xa hơn giữa đời sống tu và đời sống thế tục.

Có thể những nhân vật thế tục được trình bày một cách rất tích cực trong các kinh Đại Thừa, là một sự phê bình mặc nhiên mà những người thuộc trường phái Mahāsaṅgha dùng để chống lại những Tỳ khưu bảo thủ và tự phụ, những người tuyên bố rằng giác ngộ chỉ dành cho các Tỳ khưu, và vì thế chỉ Tỳ khưu là có được đặc quyền của bậc A La Hán. Trong khi vào thời Đức Phật, Giác ngộ được nhìn như là một sự thành đạt duy nhất, không phân biệt, theo nghĩa sự Giác ngộ mà người môn đệ đạt được thì cũng hoàn toàn giống sự Giác ngộ mà Đức Phật đã đạt được, thì người Đại Thừa lại nhấn mạnh sự khác biệt giữa hai sự thành đạt này để hạ thấp địa vị của những người được coi là A La Hán trong các tu viện, và để khẳng định lại những giá trị thiêng liêng nguyên thủy trong lời dạy của Đức Phật. Mặt khác, việc nhấn mạnh vào các năng lực kỳ diệu của các môn đệ thế tục có thể cũng được dùng như là những ẩn dụ để nói về năng lực của những lí tưởng thiêng liêng được đề cao trong các kinh điển mới. Dù thế nào, vì mục tiêu trở thành Phật toàn giác sẽ được coi là cao hơn bậc A La Hán, nên người thế tục với khả năng trở thành Bồ tát cũng có một tầm quan trọng lớn. Về phương diện này, ảnh hưởng của các câu chuyện trong tiền thân *(Jātaka)* có một ý nghĩa rất lớn, vì trong những câu chuyện này, người sẽ trở thành Phật được mô tả như những con người bình thường,

thậm chí như những con vật, mà truyện *Jātaka* lại luôn luôn là một trong những phương tiện phổ biến nhất để giáo hóa người ta.

Nhưng động lực nằm trong sự phát triển này không phải là một sự li khai theo nghĩa chuyên môn. Trong khi lý thuyết Đại Thừa tiến triển nhất phê phán những thái độ của Tiểu Thừa, điều này phát xuất từ ý thức cá nhân, chứ không phải từ một cơ chế có tính chất kỳ thị. Không hề có cái gọi là luật Vinaya Đại Thừa. Mọi tỳ khưu Đại Thừa đều được thụ giới trong các *Nikāyas* của các trường phái ngoài Đại Thừa, và tuân giữ bất cứ loại luật Vinaya nào thuộc về *Nikāya* đó. Các tỳ khưu Đại Thừa sống trong cùng các tu viện với các huynh đệ "Tiểu Thừa" của mình, như ghi nhận của các người hành hương Trung Hoa thời trung cổ, tuy rằng họ cũng bổ sung luật Vinaya chung bằng những quan điểm đặc trưng của riêng họ về luân lý. Xét riêng, học thuyết mới về *upāya,* "phương tiện [hiệu quả]" đã tương đối hóa luật Vinaya bằng cách khẳng định lại tính thiết thực thiêng liêng trong việc thực hiện từ bi vượt qua tính hình thức của luật. Ngay cả ngày nay, các Phật tử Tây Tạng tất cả đều theo giáo lý Đại Thừa, nhưng họ đều giữ luật Vinaya của trường phái *Mūla-Sarvāstivādin*.

Ngoài việc thờ những vị Phật và Bồ tát mới, hình như Đại Thừa thời kỳ đầu cũng thờ các kinh *Sūtra* mới. Nhiều kinh *Sūtra* xưa có những đoạn trong đó người nghe được khuyến khích thờ kinh, dùng hương, cờ, và chuông, giống như đối với việc thờ tháp stūpa [109]. Trên bình diện tổ chức, hình như từ đầu, Đại Thừa là một hình thức liên minh không chính thức giữa những người tôn thờ những kinh mà họ yêu mến, trong những cuộc hội họp họ đọc, học, và thờ các kinh riêng của họ.

Các kinh Đại Thừa vẽ lên một bức tranh cho thấy họ đã được phổ biến rộng rãi, để nói rằng phong trào này đã thành công lớn và mau chóng giành được sự ủng hộ của mọi người, trừ những người có tinh thần cố chấp và thiển cận nhất. Nhưng sự thực có thể không hoàn toàn như thế. Như đã nhắc tới ở trên, không có chứng cớ cho thấy nó được giới thế tục ủng hộ trước thế kỷ VI, hay đã có người tự nhận mình là Đại Thừa trước thế kỷ IV. Những người Trung Hoa hành hương tới Ấn Độ từ thế kỷ V tới giữa thế kỷ VII đã nhận xét rằng đa số các Tỳ khưu tại đây đều thuộc trường phái Tiểu Thừa. Nhà sử học Tây Tạng ở thế kỷ XIV, Tārānātha, ghi nhận rằng phần lớn Phật tử Ấn Độ bác bỏ giá trị kinh điển của các kinh Đại Thừa, với lý do những kinh này không có trong Tam Tạng, và vì thế không thể là lời dạy của Phật[110] .

---

[109] Schopen 1985; (12) Asta., Conze 1973, tr. 105 và 116; Saddharma-puṇḍariika Sūtra, ch. 16
[110] (C) Chattopadhyaya, tr. 99

Có thể là dần dần chúng ta sẽ phải thấy Đại Thừa ở chính Ấn Độ như một mối quan tâm chủ yếu trong giới Tỳ khưu, giới hạn vào một thiểu số Tỳ khưu nào đó mà thôi. Nhưng Đại Thừa đã đạt những thành công lớn nhất ở ngoài Ấn Độ, khi nó bành trướng qua ngả Trung Á đến Tây Tạng, Trung Hoa, Triều Tiên, và Nhật Bản, là những nơi nó có khả năng hoàn toàn thay thế vị trí của các trường phái ngoài Đại Thừa.

---o0o---

12 - CÁC KINH ĐẠI THỪA - KINH ĐIỂN MỚI

Nét đặc trưng phổ biến nhất về sự xuất hiện và phát triển về sau của phái Đại Thừa là việc biên soạn rất nhiều kinh *Sūtra* để dạy những học thuyết Đại Thừa, và đề cao lý tưởng tôn giáo mới của Đại Thừa, vị Bồ tát. Khác với các kinh trong Tam Tạng mà phần lớn có tính chất lịch sử, các kinh Đại Thừa có khuynh hướng hoặc dài dòng và trừu tượng, hoặc vẽ lại một thế giới thần thông của các nhân vật mẫu mực lí tưởng tách rời với thời gian và không gian lịch sử, và khêu gợi mạnh trí tưởng tượng thiêng liêng, mà các kinh này khai triển và biến đổi bằng những câu chuyện thị kiến[111]. Kinh điển mới không tạo thành một tập hợp học thuyết thuần nhất và hệ thống; nhưng trình bày những học thuyết khác nhau và thậm chí có vẻ mâu thuẫn nhau. Hơn nữa, nhiều kinh rõ ràng là những tác phẩm kết hợp, được soạn tác qua nhiều thế kỷ, và bản văn cuối cùng được hình thành bởi những tầng chất liệu của những thời đại khác nhau, và đôi khi có những quan điểm khác nhau, khiến cho mỗi kinh không nhất thiết trình bày một học thuyết nhất quán, thống nhất. Hậu quả của tình trạng này là sự phát sinh những truyền thống diễn giải khác nhau để cắt nghĩa học thuyết của các bản văn mới, và những truyền thống nào nhất quán hơn sẽ tạo thành những trường phái riêng biệt[112].

Các kinh mới đã xuất hiện qua nhiều thế kỷ, từ thế kỷ I trước CN. tới ít là giữa thiên niên kỷ thứ nhất của công nguyên. Tất cả những kinh Đại Thừa cổ xưa nhất được soạn bằng ngôn ngữ Ấn-Āryan Trung (Middle Indo-Aryan - MIA), về sau được Phạn hóa, có thể là dưới ảnh hưởng của triều đại Gupta (khoảng 320-540 CN.), là triều đại chọn tiếng Phạn làm ngôn ngữ chính thức. Những phần cổ xưa hơn bằng văn vần của các kinh này còn tồn tại bằng ngôn ngữ kết hợp MIA/Phạn.

---

[111] The Drama of Cosmic Enlightenment, Sangharakshita 1993
[112] xem các chương 14, 15, và 16

Những bản văn muộn nhất được viết hoàn toàn bằng tiếng Phạn bình thường. Không có kinh điển riêng của Đại Thừa để đối chiếu với Tam Tạng của các trường phái ngoài Đại Thừa, vì bản chất giáo huấn của Đại Thừa là đại đồng chứ không độc quyền. Vì vậy ngoài các kinh của mình, Đại Thừa cũng chấp nhận và kính trọng tất cả các kinh của bộ Tam Tạng. Trong một số kinh của Đại Thừa có nhắc đến mười hai thể loại Kinh (aṅgas), mà có thể dựa theo đó Tam Tạng đã được tổ chức trong hình thức nguyên thủy của nó.

Nhiều kinh của Đại Thừa được mô tả là *Kinh Phương Quảng* (*vaipulya*), nghĩa là "mở rộng", theo nghĩa là chúng thường dài hơn rất nhiều so với những kinh dài nhất của Tam Tạng, và cũng theo nghĩa chúng hàm chứa một viễn tượng toàn diện về Giáo pháp. Chúng ta không biết rõ những bản văn này nguyên thủy đã được truyền miệng hay được soạn tác thành văn. Có thể là, do những bản văn này rất dài, mỗi Tỳ khưu chỉ có thể nhớ được một hay hai trong số những sưu tập này, khác với những sưu tập đầy đủ của Tam Tạng mà các *bhāṇakas* của các trường phái ngoài Đại Thừa có thể đọc thuộc lòng. Giống như các Tam Tạng, các kinh Đại Thừa đã tạo ra những tác phẩm bình luận được viết cả ở Ấn Độ lẫn những nước khác [113].

---o0o---

Nguồn Gốc

Truyền thống Đại Thừa luôn luôn nhất trí rằng, tuy có những khác biệt về sự nhấn mạnh giữa các kinh Đại Thừa và Tiểu Thừa, nhưng tất cả đều được chính Đức Thích Ca Mâu Ni của lịch sử giảng dạy. Trong khi các kinh của Tam Tạng được chấp nhận như là giảng theo lối hiểu của những con người bình thường, thì các kinh Đại Thừa được cho là giảng trên một bình diện hiện hữu tinh tế, cao quý hơn, cho một thành phần thính giả gồm những thần thánh, những môn đệ tiến bộ nhất của Đức Phật, và những vị Bồ tát ở các hành tinh khác như Văn Thù Sư Lợi (Mañjuśri), Quán Thế Âm (Avalokiteśvara) và Đại Thế Chí (Mahāsthāmaprāpta). Thậm chí cũng có một truyền thống về một Đại hội "lần thứ nhất" khác trong đó người ta đọc tất cả các kinh Đại Thừa, do Bồ tát Mañjuśri chủ trì, và Đại hội này đã diễn ra trên cùng bình diện thực tại giống như chính các kinh lần đầu tiên được Thích Ca Mâu Ni mạc khải. Tuy nhiên, những chứng cớ về ngôn ngữ, văn bản, xã hội, và đôi khi về học thuyết do chính những kinh cung cấp cho thấy việc soạn tác

---

[113] Ksitigarbha Sūtra of the Past Vows of Earth Store Bodhisattva, Heng Ching, 1974, một tác phẩm bình luận về kinh Heart Sūtra; Sangharakshita, 1993 và 1993, hai bình luận mới của phương Tây; (15) Abhisamayalankaraloka, Conze, 1954, một bình luận Yogācārin về kinh AṣṭasāhasrikāPrajñāpāramitā Sūtra.

ở một thời muộn hơn, và điều có tính quyết định nhất, là những kinh này minh nhiên phê bình một số giáo lý và thực hành của Tiểu Thừa mà rõ ràng chúng thấy là đã có trước chúng.

Có thể suy diễn ra nhiều yếu tố để giải thích sự xuất hiện của những "kinh" mới này. Trước hết, có khả năng các kinh Đại Thừa ghi lại thực sự những lời dạy của Đức Phật lịch sử mà Tam Tạng không ghi lại, và chỉ bắt đầu thấy rõ nhiều thế kỷ sau khi Đức Phật qua đời. Câu chuyện về Purāṇa ở Đại hội lần thứ nhất gợi ý cho thấy một cách mà điều này có thể đã xảy ra. Khả năng còn lại là việc viết thành văn bản như một phương tiện để bảo tồn lời dạy của Phật vào khoảng thời kỳ này (vd., Tam Tạng Pāli được viết năm 17 trước CN.) đã đóng một vai trò quan trọng trong việc bảo tồn và phổ biến những bài giảng xa lạ đối với Tam Tạng, dù chúng có thực sự phát xuất từ chính Đức Phật hay không. Thứ hai, nhiều kinh Đại Thừa liên quan tới những kinh nghiệm thiền định sâu xa, và ít là có một kinh, kinh *Pratyutpanna Sūtra,* dạy một kiểu thiền định *samādhi* có thể làm cho người ta thấy một hay nhiều vị Phật, nghe họ giảng dạy, và sau đó người ta sẽ có thể truyền đạt lời giảng dạy ấy cho người khác [114]. Thứ ba, trong Đại Thừa, nguyên tắc để một điều gì đó có thể được coi là một lời nói của Giáo pháp thì rộng rãi hơn nhiều. *Śāntideva* trích dẫn kinh *Adhyāśayasaṃcodana Sūtra* về bốn tính chất của một lời giảng dạy chứng minh nó là lời của Phật:

a) Nó phải liên quan tới chân lý;

b) Nó phải liên quan tới Giáo pháp;

c) Nó phải giúp người ta từ bỏ những thói hư tật xấu;

d) Nó phải phản ánh những tính chất của Niết bàn, chứ không phải của luân hồi [115].

Thay vì coi kinh điển như đã kết thúc không còn gì để thêm vào nữa, giống như Tam Tạng được coi như kết thúc ở Đại hội lần thứ nhất, Đại Thừa rõ ràng chấp nhận một thái độ rộng mở, sẵn sàng đón nhận mọi lời giảng dạy nào hiệu quả - tự nó là phản ánh học thuyết mới về *upāya, "*phương tiện [hiệu quả]" (xem dưới đây).

Khoảng 600 kinh Đại Thừa còn tồn tại tới ngày nay, bằng tiếng Phạn hay bằng những bản dịch Tây Tạng và Trung Hoa. Sau đây là khái quát những nhóm kinh khác nhau được tập hợp thành nhóm dựa theo bản chất những lời giảng dạy của các kinh, nhưng cũng cần nhớ rằng, những lối phân nhóm này không phải tự nhiên, và

---

[114] Harrison 1978
[115] Siksasamuccaya, Bendall và Rouse, tr. 17

nhiều kinh không thể xếp riêng vào một nhóm nào, mà thích hợp hơn nên kể nó vào loại chung "Đại Thừa".

---o0o---

Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa (Prajñāpāramitā Sūtra)

Các kinh *Prajñāpāramitā*, Bát nhã ba la mật, nghĩa là sự toàn thiện của trí tuệ, là một tập hợp các tác phẩm bàn về đề tài *prajñā,* hay trí tuệ mới, do Đại Thừa giảng dạy. Được dùng như là phương tiện giảng dạy trong chính Đại Thừa thời kỳ đầu, một số bản văn thuộc loại này là những kinh Đại Thừa cổ xưa nhất, có lẽ đã có từ thế kỷ I trước CN. . Có bốn giai đoạn được công nhận trong sự phát triển những bản kinh chính [116].

a) 100-100 trước và sau công nguyên: kinh Ratnagunasamcayagāthā và kinh Astasāhasrikā (8.000 dong)

b) 100-300 công nguyên: giai đoạn phát thảo bản dịch, khoảng 18.000, 25.000 và 100.000 dòng (có khả năng là kinh Vajracchedika).

c) 300-500 công nguyên: giai đoạn hoàn thành kinh trái tim (mặc dù có một số điển hình chứng minh cho thấy những bản kinh đặc biệt đó được viết bằng chữ Trung Quốc và sau đó dịch sang tiếng Sanskrit [117]

d) 500-1000 công nguyên: giai đoạn phát triển và ảnh hưởng kinh văn.

Các kinh tự nó không khai triển một lý luận triết học nào, mà chỉ là khẳng định cách thức thực sự của sự vật, đó là không có gì là hiện hữu tối hậu, cho dù là các *dharmas* mà phân tích của Vi Diệu Pháp cho là thực hữu. Các kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa, và lập trường của chúng về *dharmaśūnyatā* (pháp không) không được mọi người thuộc trường phái Đạo Bồ tát chấp nhận [118].

---o0o---

Kinh Diệu Pháp Liên Hoa Kinh (Saddharma-Pundarika Sūtra)

Niên đại sớm nhất có thể chắc chắn về kinh này là từ khoảng 100 trước CN. tới 100 CN. Đây là một tập hợp văn bản, được chia thành hai phần lớn, phần thứ nhất bàn về học thuyết phương tiện *upāya* và nhất thừa *ekayāna,* và phần thứ hai bàn về tuổi thọ của Đức Phật. *Upāya,* nghĩa là "phương tiện hiệu quả", là học thuyết trung tâm của kinh, và mô tả cách thức mà Đức Phật thích nghi lời giảng dạy của mình

---

[116] Conze 1978
[117] Nattier 1992
[118] Asta., Conze 1973, tr. 139

với tâm trạng và trình độ của người nghe, nghĩa là giá trị của một lời giảng dạy tuỳ thuộc vào hiệu quả của nó. Học thuyết này đã trở thành phương tiện hàng đầu để giải thích sự đa dạng của lời giảng dạy của các kinh, vì những kinh được nghĩ là không giảng dạy chân lý tuyệt đối, *paramārtha-satya,* đều được coi là những *upāya* của Đức Phật. Lời dạy về *ekayāna,* một con đường, dạy rằng cả ba *yānas* là *śrāvaka-yāna* (Thanh Văn thừa), *pratyekabuddha-yāna* (Độc Giác thừa, tức con đường của những vị Phật đã tự mình đạt Giác ngộ, và không giáo hóa chúng sinh), và *bodhisattva-yāna* (con đường của Bồ tát) không phải là ba phương pháp biệt lập dẫn tới những mục tiêu khác nhau, mà chỉ là một *yāna,* được đồng hóa với *boddhisattva-yāna* con đường của việc thực hành Đại Thừa bao gồm Lục độ và dẫn tới bậc Phật hoàn hảo sung mãn. Những *yāna* trước chỉ là những *upāya,* là những sự thích nghi mà Phật đã sử dụng cho phù hợp với khả năng và mức độ phát triển thiêng liêng của những cá nhân khác nhau. Trong số những lí do khiến cho kinh này trở thành phổ biến, phải kể đến việc sử dụng rất dồi dào và mạnh mẽ các dụ ngôn để minh hoạ *upāya* và *ekayāna.* Người ta cho rằng những người ca ngợi và phổ biến kinh này nhận được nhiều lợi ích to lớn, và ở Trung Hoa và Nhật Bản, người ta cho rằng kinh này có quyền lực thần thông.

Khi vị Phật Prabhūtaratna xưa xuất hiện, ở chương 11, Ngài tỏ lộ rằng kinh này không phải mới, nhưng đã thường xuyên được giảng dạy trong các thế đại trước. Sự xuất hiện của Ngài cũng chứng tỏ rằng nhiều vị Phật có thể cùng hiện hữu trong một thời và tại một nơi, ngược với quan điểm trước kia rằng chỉ có một vị Phật có thể xuất hiện tại một nơi trong cùng một lúc. Nó cũng khẳng định rằng một vị Phật sau khi nhập Niết bàn thì vẫn có thể gặp được, vì Phật Prabhūtaratna đã chết từ nhiều thế đại trước. Điều này chứng minh rằng ngay cả sự viên tịch của Phật Thích Ca Mâu Ni cũng là một *upāya.* Trong thực tế, tuổi thọ của Ngài dài không thể tưởng tượng nổi, vì Ngài đã thu tích được vô vàn công đức qua vô số những kiếp sống đã qua của Ngài.

---o0o---

Kinh Sukhāvatī-vyūha Sūtra

Tiểu Kinh Tịnh Độ (*Sukhāvatī-vyūha Sūtra*) mô tả và cắt nghĩa về nguồn gốc của Tịnh Độ (Pure Land) của Phật A Di Đà vô lượng quang, "sự Rực rỡ vô biên", Ngài cũng được nhắc tới trong kinh *Lotus* và *Pratyutpaññā Sūtras*. Trong *Đại Kinh Tịnh Độ* (*Sukhāvatī Sūtra*), vị Bồ tát Dharmākara tuyên bốn mươi sáu lời thề, trong đó Ngài cam kết xây dựng một miền đất thanh tịnh để cho chúng sinh có thể thực hành Phật pháp một cách hết sức dễ dàng. Đất này được gọi là *Sukhāvatī,* "cực

lạc", được mô tả hết sức chi tiết, có vẻ như kinh này được soạn để dùng làm cẩm nang suy niệm thị kiến, và cũng gây một ấn tượng về một thế giới thần thông với sự hoan lạc về âm thanh và hình ảnh. Dharmākara, lúc này đã trở thành Phật A Di Đà, chủ trì đất này, trong đó chúng sinh chỉ cần tôn sùng Ngài là có thể được sinh ra trên đời này. Điều này có thể được, bởi vì bây giờ Ngài chuyển sang cho họ những công đức bao la mà Ngài đã thu tích được qua việc thực hiện các lời thề của Ngài. Những ai muốn tái sinh trên đất này phải sống một đời sống thanh tịnh, phải luôn tưởng nhớ đến A Di Đà, ca ngợi Ngài, kể lại những nhân đức của Ngài, và lặp đi lặp lại tên của Ngài. Họ phải tin vững vào hiệu quả lời thề của Ngài, và phải hình dung ra Ngài trong Đất Thanh Tịnh của Ngài. Shukhāvatī cung cấp cho họ những điều kiện tốt nhất cho việc thực hành siêu nhiên, nhờ đó bảo đảm được Giác ngộ.

Các kinh Tịnh Độ rất phổ biến ở Kashmir và Trung Á, có lẽ là nơi những kinh này đã phát xuất. Các kinh này được truyền sang Trung Hoa từ rất sớm (kinh dài nhất được dịch sang tiếng Trung Hoa năm 223 CN.), tại đây nó đã có một ảnh hưởng lớn, và tạo thành cơ sở cho trường phái Thanh Tú. Phật A Di Đà được nhắc đến ở thế kỷ II CN.[119] bởi Nāgārjuna, người được coi là ông tổ đầu tiên của truyền thống Tịnh Độ tại Trung Hoa.

---o0o---

Kinh Vimalakīrti-nirdeśa

Kinh *Vimalakīrti-nirdeśa Sūtra,* hay "*Kinh Duy-ma-cật Sở Thuyết*", kể lại việc hoằng pháp của một người thế tục là *Vimalakīrti* cho một thành phần thính giả gồm các vị Bồ tát và Tỳ khưu. Sách này là một khẳng định triệt để về giá trị của việc hành đạo trong giới người thế tục ngoài giới tăng lữ, và mối nguy hiểm của việc đánh giá người khác một cách hời hợt dựa vào dáng vẻ bề ngoài. Về giáo lý, kinh này trình bày lời giảng về Trí tuệ rất giống với lời giảng trong các kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa. Nó cũng tranh luận về việc thanh luyện *buddha-kṣetra,* Phật độ, hay môi trường ảnh hưởng của một vị Phật, và vì thế có tương quan phần nào với những lời dạy của Tịnh Độ. Có lẽ sách được soạn một thời gian ngắn trước 150 CN., và đã rất phổ biến ở Trung Hoa và Nhật Bản, là những nước mà người ta nghĩ nó phù hợp hơn với đạo đức gia đình và xã hội.

---o0o---

[119] (14) Suhrllekha v.121, Lozang Jamspal và tác giả khác, tr. 66

Các Kinh Samādhi

Một số kinh Đại Thừa dạy về những trạng thái sâu xa của *samādhi,* thiền định, hay những thành đạt cao của thiền. Những kinh này gồm *Samādhirāja Sūtra, Pratyutpaññā Sūtra, và Śūraṅgama-samādhi Sūtra,* hai sách sau này nằm trong số những kinh có sớm nhất của Đại Thừa. Điều này chứng tỏ kinh nghiệm thiền định đã đóng một vai trò chính ngay trong thời kì đầu của phong trào Đại Thừa. Kinh đầu tiên trong số này, *Samādhirāja Sūtra,* rất dài, và dựa trên một đối thoại giữa Đức Phật và một thanh niên tên là Candraprabha, và bao gồm một số câu chuyện có giá trị văn chương về những kiếp sống trước của Đức Phật. Kinh thứ hai trong nhóm này mô tả một loại *samādhi* cho người ta có thể nhìn thấy các vị Phật, nghe các Ngài hoằng pháp, và rồi đem truyền bá những lời giảng ấy. *Śūraṅgama-samādhi Sūtra* trình bày lối thiền *Śūraṅgama,* "bước tiến anh hùng", nhờ đó vị Bồ tát đạt được Toàn giác, nhưng cũng có thể làm nhiều hành vi minh chứng Phật pháp ngay trong vòng luân hồi.

---o0o---

Các Kinh Sám Hối

Hai kinh nói về tầm quan trọng của việc xưng sám hối trong Đại Thừa, có lẽ là một cách để phê bình lối thực hành thú tội quá hình thức của các tỳ khưu khi thực hành nghi thức Upavasatha. *Triskandha Sūtra,* có khi được coi là một chương của *Upāliparipqcchā* cổ xưa, là một bản văn ngắn để đọc lời thú tội với 35 vị Phật "Thú tội", và sẽ đóng một vai trò quan trọng về nghi tiết trong Phật giáo Đại Thừa được *Śāntideva* khuyên đọc hằng ngày.[120] Trọng tâm nguyên thủy của *Suvarṇaprabhāsa Sūtra* là chương ba đề cập tới việc thú tội với các vị Phật, tuy qua những thế kỷ sau đã được thêm vào nhiều chương linh tinh khác, trong số đó có nhiều chương nói về việc kinh này được các thần thánh giữ gìn.

---o0o---

Kinh BuddhAvatamsaka (hay Avatamsaka)

Kinh *Avatamsaka Sūtra* hay Hoa Nghiêm là một tác phẩm dài kết hợp. Hình như các bản dịch Trung Hoa đã đưa vào tác phẩm này một lượng lớn chất liệu vốn được lưu hành riêng biệt, một số đã được dịch sang tiếng Trung Hoa bởi Lokakṣema vào nửa sau của thế kỷ II CN. Người ta nghĩ nó đã được kết hợp vào khoảng giữa thế kỷ IV[121] để trở thành hình thức mà chúng ta có ngày nay. Kinh

---

[120] Bodhicaryāvatāra 5.98; Siksasamuccaya, Bendall và Rouse, tr. 263-4
[121] (D) Nakamura, tr. 194

này cũng bao gồm hai kinh khác được lưu hành riêng biệt, và còn tồn tại bằng tiếng Phạn. Đó là *Daśabhūmika Sūtra*, dạy về mười *bhūmis,* nghĩa là mười giai đoạn của đời sống vị Bồ tát, và kinh *Gaṇḍavyūha Sūtra,* mô tả cuộc tìm kiếm bạn thiêng liêng đích thực, thiện hữu tri thức - *kalyāṇa-mitra* của chàng thanh niên có tên là Sudhana. Phật vào khoảng giữa thế kỷ Vairocana xuất hiện trong kinh *Buddhāvatamsaka Sūtra,* rõ nhất trong chương "*Gaṇḍavyūha*", là nguồn gốc của việc thờ vị Phật này về sau được đưa vào *Mahāvairocanābhisaỵbodhi Tantra* của giai cấp *caryā.* Về tổng thể, kinh *Avataỵsaka* dạy giáo lý về sự tương nhập (và về *Tathāgatagarbha*), và có ảnh hưởng lớn trong Phật giáo Trung Hoa, tạo cơ sở cho Trường phái Hòa Yên, và từ đó cũng truyền sang Nhật Bản và Triều Tiên.

---o0o---

Các Kinh Duy Thức

Các kinh duy tâm, một thuật ngữ không có trong truyền thống, là một nhóm sách tuyệt đối quan trọng dạy về giáo lý *cittamātra,* "duy tâm". Các kinh này được trình bày như là lời giảng dạy về chân lý tối thượng bởi trường phái Yogācārin, và sẽ được quảng diễn trong chương nói về trường phái này.

---o0o---

Các Kinh Tathagatagarbha

Gồm một số các kinh dạy về sự hiện diện của *Tathāgatagarbha*, "Tathāgata phôi thai" trong hết thảy chúng sinh. Sẽ được trình bày trong chương nói về học thuyết *Tathāgatagarbha*.

---o0o---

Các Tuyển Tập Kinh

Có hai bộ kinh lớn gồm những sưu tập các kinh ngắn hơn. *Mahāratnakūṭa Sūtra* gồm 49 tác phẩm, tuy nòng cốt nguyên thủy là tác phẩm số 43, tên là *Kāśyapa-parivarta.* Số lớn các kinh phụ thuộc được soạn dưới dạng *paripqcchās,* những hỏi đáp của Đức Phật bởi một người đối thoại, nhưng không có một chủ đề tổng thể cho các lời giảng dạy trong các kinh. Gồm có các kinh về sự Bát Nhã Ba La Mật Đa, Tịnh Độ, luật Vinaya, Tathāgatagarbha, và những học thuyết khác, kể cả những học thuyết xuất hiện độc lập ở những kinh khác. Một số kinh đã có từ rất xưa, nhưng có lẽ bộ sưu tập đã được tổ chức vào

một thời kỳ nào đó sau thế kỷ V, và ở Trung Á.[122] *Mahāsaṇnipāta* gồm 17 kinh ngắn hơn, một kinh trong số này đã lưu hành từ trước 150 CN., trong khi toàn thể sưu tập chắc hẳn đã được tổ chức vào thế kỷ V hay sau đó.

---o0o---

Các Kinh Về Luân Hồi

Bao gồm một số kinh mô tả những hành vi dẫn tới các môi trường hiện hữu khác nhau, vd, *Saddharma-smqtyupasthāna Sūtra,* và những kinh như *Śālistamba Sūtra,* phân tích mười hai *nidānas,* tức là mười hai mắt xích của *pratītya-samutpāda,* "hiện hữu lệ thuộc".

---o0o---

Các Kinh Về "Giới Luật"

Nhiều kinh Đại Thừa nêu lên một cách hệ thống những nguyên tắc phải hướng dẫn hành vi cư xử của vị Bồ tát. Các kinh này gồm *Kāśyapa-parivarta Sūtra, Bodhisattva-prātimokṣa Sūtra,* còn gọi là *Upāliparipqcchā Sūtra,* và kinh *Brahmajāla Sūtra.*

---o0o---

Các Kinh Về Các Nhân Vật

Nhiều kinh diễn tả sự sùng mộ và ca ngợi bản tính và nhân đức của các vị Phật và Bồ tát. Lòng từ bi của *Avalokiteśvara* được ca tụng trong *Kāraṇḍa-vyūha Sūtra,* trong khi vị Phật Dược Sư, Bhaiṣajyaguru, xuất hiện trong ít là bốn kinh có tên của Ngài trong tựa đề. Vị Bồ tát Địa Tạng Kṣitigarbha, người đã đi xuống địa ngục để cứu chúng sinh tại đó, là chủ đề của nhiều kinh có nguồn gốc từ Trung Á, cũng như vị Phật tương lai Di Lặc Maitreya, và Tịnh Độ của vị Phật Akṣobhya được mô tả trong kinh *Akṣobhya-vyūha Sūtra.*

---o0o---

13 - LÝ TƯỞNG SIÊU NHIÊN MỚI: VỊ BỒ TÁT

Nếu cần tìm một yếu tố đặc trưng để phân biệt Đại Thừa với các trường phái ngoài Đại Thừa, thì lý tưởng Bồ tát có thể là yếu tố thích hợp nhất. Trong các trường phái ngoài Đại Thừa, vị Bồ tát duy nhất được nhìn nhận như là được tái sinh làm Thích Ca Cồ Đàm và những tiền kiếp của Ngài đã được kể lại trong các kinh *Jātaka* của

---

[122] Pederson 1980

kinh *Khuddaka-Nikāya,* và Maitreya, vị Phật hiện tại. Mục tiêu tôn giáo duy nhất là mục tiêu trở thành A La Hán, nghĩa là thành viên của Tăng Già Arya, tuy các tài liệu sau này bắt đầu nói đến một hình ảnh gọi là *pratyekabuddha,* một người đã đạt giác ngộ độc lập, giống như một vị Phật, nhưng không giảng dạy. Bồ tát, nghĩa đen là "con người giác ngộ", là người theo đuổi mục tiêu trở thành Phật toàn giác, hơn là trở thành A La Hán, và trong Đại Thừa, mục tiêu này được trình bày như mục tiêu lý tưởng mà mọi người theo Phật đều phải hướng tới. Hơn nữa, Bồ tát là người nhắm tới Phật toàn giác vì lợi ích của mọi chúng sinh, cho nên thường được gọi là Bodhisattva Mahāsattva - Bodhisattva chỉ ước vọng bản thân trở thành giác ngộ, còn Mahāsattva chỉ ước vọng cứu độ chúng sinh.

Chắc chắn lý tưởng Bồ tát biểu trưng cho một sự nhấn mạnh trở lại về lòng từ bi, và gián tiếp cáo buộc những đại diện của truyền thống ngoài Đại Thừa, những người śrāvakas và mục tiêu A La Hán của họ, là thiếu đức tính này. Bất luận sự cáo buộc này đúng hay sai đối với Tăng Già Tiểu Thừa thời ấy, luôn luôn phải vạch rõ rằng lòng từ bi vốn là một yếu tố chính trong đời sống và lời giảng dạy của Đức Phật, như nhiều giai thoại về cuộc đời của Ngài đã minh chứng. Vì vậy sự nhấn mạnh của Đại Thừa biểu trưng phần nào cho việc khẳng định lại điều vốn vẫn có trong lời dạy của Phật, tuy đã bị một số người hiểu một cách thiếu sót ngay từ thời kỳ đầu. Lý tưởng Bồ tát đã và vẫn còn là sự quyết tâm đạt giác ngộ với sự nhìn nhận tầm quan trọng ngang nhau của trí tuệ và lòng từ bi. Vị Bồ tát tìm sự cứu độ bản thân nhờ trí tuệ, nhưng sự cứu độ đó đạt được là vì lợi ích của chúng sinh, do lòng từ bi đối với chúng sinh. Vị Bồ tát khao khát trở thành Phật vì chỉ có Phật mới có hiểu biết và phương tiện để cứu độ tối đa mọi chúng sinh.

Có ba yếu tố được nói là đặc trưng cho Bồ tát: trí tuệ uyên thâm phi nhị nguyên, lòng từ bi bao la, và sự hiện diện của tâm thức Giác ngộ, nghĩa là "ý thức hay ý muốn đạt Giác ngộ". Tâm thức giác ngộ không chỉ là một ý tưởng thuần lý trí về giác ngộ, mà là một sức mạnh hay sự thôi thúc biến đổi hoàn toàn đời sống của vị Bồ tát tương lai, đến độ nó trở thành giống như người ta được tái sinh trong một gia đình mới. [123] Nāgārjuna đã mô tả nó như một cái gì hoàn toàn ở bên ngoài các skandhas, một cái gì không thuộc hiện hữu trần tục. [124] Người ta đã triển khai nhiều phương pháp để vun trồng tâm thức giác ngộ. Một phương pháp phổ biến nhất là *anuttarapūjā,* "tôn thờ tuyệt đối". Phương pháp này được mô tả sớm nhất trong chương cuối của *Gaṇḍavyūha Sūtra,* cũng được lưu hành dưới tựa đề *Bhadracarīpraṇidhānagāthā,* "Các vần thơ về những lời nguyện cư xử của

---

[123] Bodhicaryāvatāra, 3.22-27
[124] Bodhicittavivarana v.2, (14) Lindner, 1987, tr. 187

Bhadra". Phương pháp *anuttarapūjā* hệ tại việc vun trồng bảy tâm trạng hay kinh nghiệm siêu nhiên: thờ các vị Phật, vái chào Tam Bảo, Quy Y, xưng thú lỗi lầm, vui mừng vì công đức của người khác, xin lời giảng dạy, và chuyển công đức của mình cho người khác.[125] Một việc thực hành cổ xưa khác, được Vasubandhu (thế kỷ IV) khuyến khích, gồm bốn việc suy niệm: tưởng nhớ các vị Phật, nhìn thấy các khuyết điểm của hiện hữu có điều kiện (củng cố ước vọng được giải thoát khỏi hiện hữu này), quan sát những đau khổ của chúng sinh (vun trồng lòng từ bi), và chiêm ngắm nhân đức của các Đức Như Lai Tathāgatas. [126] *Śāntideva* (thế kỷ VIII) - được cho là người sáng lập ra một phương pháp được trình bày trong tác phẩm *Bodhicaryāvatāra* của ông, được hiểu như sự "trao đổi giữa bản thân và người khác" và dựa trên đoạn cuối của phương pháp *anuttarapūjā.* Trong phương pháp của *Śāntideva*, người thực hành gánh lấy những đau khổ của tất cả chúng sinh khác, và ngược lại, dâng hiến thân, khẩu, ý và mọi công đức của mình cho họ [127].

---o0o---

Con Đường Bồ Tát

Con đường của Bồ tát dài và gian lao vô cùng, được quan niệm như trải qua nhiều kiếp sống, qua nhiều A Tăng Kỳ. Vị Bồ tát theo đuổi con đường này bằng cách thực hành sáu *pāramitā,* ba la mật hay sự hoàn thiện: *dāna,* bố thí; *śīla,* trì giới; *vīrya,* tinh tấn; *kṣānti,* nhẫn nhục; *samādhi,* thiền định; và *Prajñā,* trí tuệ. Nhờ việc thực hành những sự hoàn thiện này, vị Bồ tát trở thành Phật. Những ba la mật này được dùng làm nền tảng để trình bày đời sống của vị Bồ tát, như trong *Bodhicaryāvatāra* của *Śāntideva* và *Pāramitāsamāsa* của Aryaśūra. Một số truyền thống còn thêm vào bốn ba la mật nữa, có lẽ muốn liên kết chúng với các giai đoạn *bhūmia'*- Địa. *Đó là upāya,* phương tiện hiệu quả; *praṇidhāna,* lời nguyền thành Phật; *bala,* sức mạnh; và *jñāna,* trí tuệ. Tất cả cử chỉ của Bồ Tát đều thực hành đầu tiên năm pháp độ, lấy trí tuệ độ làm tiêu chuẩn, tưởng tri trực tiếp sự rỗng không của vạn pháp- dharmasùnyatà. Điều đó cho thấy rằng vị Bồ Tát cảm nhận được sự tạm bợ của chúng sanh mà chúng ta còn phải bị nô lệ. Lòng từ bi đối với tất cả chúng sanh, đó là tâm đại bi- mahàkàruna của chư Phật và chư Bồ tát –

---

[125] Xem Bodhicaryāvatāra, Crosby và Skilton, dẫn nhập vào các chương 2 và 3

[126] Trong chương 2 của Bodhicittotpada-Sūtra-śāstra (không có bản dịch). Bản văn tiếng Phạn trong 'Fa Fu T'I Ching Lun, Bodhicittotpada-Sūtra-śāstra of Vasubandhu', Bhadanta Santi Bhiksu, Visva-Bharati Annals 2 (1949), tr. 185-243

[127] Xem Bodhicaryāvatāra, Crosby và Skilton, dẫn nhập vào chương 8.

liên quan đến nhiều kinh điển mô tả rất chi tiết một số luận thuyết của đại thừa.[128] Sáu pháp độ tu tập để tạo nên bờ giác, nhờ huân tập phước đức và trí tuệ.

Nhiều mô tả về các giai đoạn của Con Đường Bồ Tát được ghi lại trong các sách kinh và bình luận của Đại Thừa. Phổ biến nhất là phần mô tả mười *bhūmis* mà Bồ tát trải qua trên đường đạt tới Phật toàn giác. Cũng có nhiều bản mô tả khác, kể cả một bản của kinh *Mahāvastu* tiền - Đại Thừa của trường phái *Mahāsaṅghika*,[129] nhưng bản mô tả được chấp nhận rộng rãi nhất được tóm lược trong *Daśabhūmika Sūtra,* "Kinh giảng về Mười Giai Đoạn của Bồ-tát". Các giai đoạn này là:

- Hoan hỷ địa;
- Ly cấu địa;
- Phát quang địa;
- Diệm huệ địa;
- Nan thắng địa;
- Hiện tiền địa;
- Viễn hành địa;
- Bất động địa;
- Thiện huệ địa;
- Pháp vân địa.

Người ta chỉ vào được giai đoạn thứ nhất sau khi đã có tâm thức Bồ tát, và mỗi giai đoạn tiếp theo đều cho một cuộc tái sinh vào những miền ngày càng cao cả hơn, với hình dạng và nhân đức chói sáng hơn. Qua hết mười *bhūmi* là tình trạng Phật toàn giác.

Cần nhấn mạnh rằng quyết tâm của Bồ tát đi qua tất cả các giai đoạn gian lao này phát xuất từ một ước vọng phát triển mọi khả năng thế tục và tâm linh để có thể cứu giúp chúng sinh một cách hiệu quả hơn.

Các câu chuyện kể trong dân gian thường nói tới việc Bồ tát từ chối thành Phật để có thể tiếp tục cứu độ chúng sinh. Theo những điều chúng ta đã nói ở trên, lối cắt nghĩa này làm sai lệch sự thật. Bồ tát được thúc đẩy bởi lòng từ bi và vì thế không thể từ bỏ Giác ngộ, bởi vì Phật là tình trạng hiệu quả nhất để có thể cứu độ chúng sinh. Hơn nữa, siêu hình học Đại Thừa phủ nhận quan niệm cho rằng niết bàn là một nơi tách biệt với thế giới trần tục, và là nơi người giác ngộ "đi vào", vì theo

---

[128] (12) Lamotte, ch. XLII
[129] Mv. i. 76ff

siêu hình học Đại Thừa, cả vòng luân hồi lẫn niết bàn đều là trống rỗng, và vì thế không khác nhau.

---o0o---

14 - CÁC TRƯỜNG PHÁI ĐẠI THỪA (I) - TRƯỜNG PHÁI MADHYAMAKA

Theo truyền thống, các kinh Đại thừa không phát sinh từ hoạt động văn học của các trường phái Phật giáo. Đúng hơn, những trường phái Đại Thừa khác nhau đã phát triển do nhu cầu diễn giải ý nghĩa của những kinh hay nhóm kinh nhất định. Những sản phẩm văn học của các trường phái được gọi là những *śāstra,* "khảo luận", khác với *Sūtra, "*kinh", vì chúng là những tác phẩm bình luận. Các trường phái Đại Thừa Ấn Độ phát sinh từ một cố gắng nhằm hệ thống hóa các lời dạy thành hai nhóm kinh. Trường phái Madhyamaka làm sáng tỏ và rút ra những ý tứ của các kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa, trong khi trường phái Yogācārin hệ thống hóa các lời dạy của một nhóm kinh có thể gọi là "duy tâm", một thuật ngữ không có trong truyền thống. Hợp chung lại, hai phái Madhyamaka và Yogācārin tạo thành một mạch phát triển thuần nhất về giáo lý đi trở ngược lên tới Vi Diệu Pháp qua các kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa. Họ tạo thành hai đại biểu Đại Thừa trong số bốn trường phái "triết học" của Phật giáo mà cả người Phật giáo và ngoài Phật giáo thời sau đều nhắc đến. Cả hai trường này đều có nhiều đại diện nổi tiếng trong Phật giáo Ấn Độ, Tây Tạng, và Viễn Đông, và qua một tiến trình tương tác phức tạp, họ đã có khuynh hướng thống trị sự phát triển sau này của phần lớn học thuyết Phật giáo Đại Thừa. Các trường phái thời sau thường kể mình đứng về phía lập trường cổ điển của một trong hai phái này. Cách riêng, *Śāntarakṣita* (khoảng 680-740 CN.) đã tổng hợp học thuyết của hai trường phái Yogācāra và Madhyamaka trong tác phẩm *Tattvasaygraha* của ông, và học trò của ông là Kamalaśīla (khoảng 700-750 CN.) cho rằng tổng hợp này của thầy mình vượt hẳn trên học thuyết của từng trường phái riêng rẽ đó.

Theo truyền thống, người sáng lập trường phái Madhyamaka là nhà sư lỗi lạc Nāgārjuna, sinh ở vùng Vidarbha của Maharashtra trong thế kỷ II CN., nhưng sau thời kỳ đào luyện Tỳ khưu ở Nālandā, Nāgārjuna đã đến sống ở Andhra. Ông có quan hệ với triều đại Sātavahana của Deccan, bằng chứng là còn tồn tại một lá thư ông viết cho một vị vua trong thời kỳ này. Người ta còn giữ được một số khá lớn các tác phẩm được cho là của ông, trong đó tác phẩm chính là *Mūlamadhyamaka-kārikā,* "Những Vần thơ Nền tảng về Trung Đạo". Một tên tuổi khác cũng được

cho là gắn liền với việc sáng lập trường phái này là Aryadeva, người Sri Lanka, mà một số ít tác phẩm của ông còn tồn tại. Tác phẩm chính của ông là *Catuṛśatakastava,* "Bốn trăm vần thơ". Có thể nói các tác phẩm của ông bổ túc cho các tác phẩm của Nāgārjuna, vì ông nhấn mạnh nhiều về Con Đường Bồ Tát hơn là trong những tác phẩm của Nāgārjuna. Vào những thế kỷ sau, giữa bối cảnh thách đố và tri thức tinh vi hơn của những tu viện đại học ở Nālandā, Valabhī, v.v…, trường phái Madhyamaka lại chia thành những trường phái con - mà hai trường phái chính trong số này là Prasaṅghika và Svātantrika Madhyamaka. Học thuyết của trường phái thứ nhất do Buddhapālita (470-540 CN.) khởi xướng, nay còn được lưu truyền trong Dòng dGe-lugs ở Tây Tạng. Học thuyết của trường phái Svāntantrika Madhyamaka do Bhāvaviveka (500-570 CN.) khởi xướng, phê bình học thuyết của Buddhapālita - nhưng phê bình này đã bị Candrakīrti (600-650 CN.) bác bỏ. *Śāntideva*, tác giả của *Bodhicaryāvatāra,* là người theo trường phái Prasaṅgika Madhyamaka vào thế kỷ VIII.

Kinh cơ bản của trường phái Madhyamaka là các kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa; các kinh này không phải là những khảo luận. Trường phái này chỉ khẳng định các lời dạy của các kinh này - thường bằng cách sử dụng những lối nói ẩn dụ nghịch lý và hình ảnh. Trường phái Madhyamaka là một cố gắng nhằm hệ thống hóa lời dạy của những kinh này. Lời dạy quan trọng nhất là về *dharmaśūnyatā,* sự trống rỗng của mọi *dharmas.* Tiên đề nòng cốt của học thuyết Madhyamaka là mọi sự đều là *svabhāva-śūnya*, trống rỗng hiện hữu nội tại. Nāgārjuna lý luận rằng không một vật gì có hiện hữu nội tại *svabhāva,*, kể cả các *dharmas* của Vi Diệu Pháp - không vật gì có thể hiện hữu độc lập với những điều kiện ngoại tại. Điều quan trọng là Nāgārjuna không coi học thuyết này là theo chủ nghĩa hư vô. Ngược lại, ông chứng minh rằng học thuyết này biểu trưng cho Trung Đạo, là con đường ở giữa chủ nghĩa hằng cửu và chủ nghĩa hư vô, vì nó nhìn nhận sự hiện hữu thông thường của các đối tượng xuất hiện trong dòng chảy liên tục của *pratītya-samutpāda,* "sự phát sinh lệ thuộc các điều kiện". Ông chủ trương rằng, tuy không một vật gì có *svabhāva* và vì thế không một vật gì có hiện hữu tuyệt đối, nhưng thế giới mà chúng ta đang sống thì hiện hữu thực sự như là sản phẩm của những điều kiện nhất thời. Ông phê bình ý tưởng về hiện hữu tự tại, chứ không phê bình ý tưởng về hiện hữu thông thường. Thế giới thông thường là thế giới hiện thực chứ không ảo tưởng, nhưng tự cơ bản có tính vô thường (nghĩa là không có *svabhāva*), và chỉ có thể mô tả là hiện thực theo nghĩa thông thường. Sự nhìn nhận hai chân lý, đó là *paramārtha-sattya,* chân lý tuyệt đối về sự vắng mặt toàn diện của *svabhāva,* và *saỵvqti-satya*, chân lý tương đối về thế giới thông thường, tạo thành Trung Đạo giữa thuyết hằng cửu và thuyết hư vô. Lập trường này được diễn

tả rõ ràng trong tựa đề tác phẩm lớn của ông, *Những Vần thơ Nền tảng về Trung Đạo,* và cả trong tên gọi Madhyamaka, có nghĩa đen là "trung đạo".

Những yêu sách đang cuốn hút Trường Phái Đại Thừa gồm những gì giúp khẳng định *Tự Tính (Svabhava)* tồn tại. Theo định nghĩa *Tự Tính* không thể phân tích được, có nghĩa là tự tính tồn tại một cách độc lập, nhưng Long Thọ - ngrjuna lại chứng minh, một khi ta điều tra nghiên cứu kỹ lưỡng, thì toàn bộ đối tượng thuộc hạ giới qui ước đơn giản đều tan biến đi như thể chúng biến đổi thành những yếu tố cấu thành (cho dù tạm thời chỉ một phần mà thôi) chúng mang đặc tính phụ thuộc lẫn nhau, toàn bộ những yếu tố cấu thành đó đều không tồn tại đến cùng. Xét dưới ánh sáng này, Long Thọ - ngrjuna chỉ đơn giản tái khẳng định lại học thuyết *duyên sinh (pratitya samutpada)* nguyên thuỷ mà thôi "Chúng ta coi như" sự trống rỗng (emptiness) chỉ là căn nguyên duyên khởi thông qua nguyên nhân có điều kiện mà thôi [130]. Điều này được khẳng định thông qua sự thật là chẳng có điểm nào trong tập chú giải *Mulamadhyamaka* ngài thượng toạ có thể rút ra được trong Kinh Phật Đại Thừa để làm tài liệu kinh phật đáng tin cậy, nhưng thay vào đó ngài liên tục muốn ám chỉ các kinh này đều đồng nhất với các Kinh A-hàm thuộc các trường phái ngoài không phải Đại Thừa [131]. Những phân tích của ngài chứng tỏ không thấy có sự hiện hữu vốn có được áp dụng đối với chính duyên sinh nguyên thuỷ (Pratitya samutpada), và ngay cả đối với Đức Phật lẫn Níp-bàn nữa. Mọi vật đều thiếu vắng *Tự tính* (*svabhava)* hay sự hiện hữu vốn có của mình.

Nāgārjuna bị cáo buộc là phá hoại Giáo pháp bằng lối lý luận như trên, nhưng ông đã bác bỏ lời cáo buộc này. Trên bình diện *paramārtha-satya,* chân lý tuyệt đối, thì thế giới thông thường không hiện hữu, nghĩa là nó không có *svabhāva.* Nhưng nó hiện hữu trên bình diện thông thường, và chính trên bình diện hiện hữu thông thường này mà những lời dạy của Phật giáo có ý nghĩa và hiệu quả. Thực vậy, nếu có thể có Giác ngộ, thì thế giới thông thường phải không có *svabhāva,* bằng không nó sẽ cố định và không thể thay đổi - vì cái gì có *svabhāva* thì theo định nghĩa đều phải không thay đổi. Và Nāgārjuna vặn lại rằng nếu khẳng định vật gì có *svabhāva* mới là phá hoại Giáo pháp, vì như thế không thể có Giác ngộ được. Một khi cho rằng vật nào đó có một bản thể vĩnh cửu không thay đổi, thì sự thay đổi triệt để không thể nào có được. Để tránh lẫn lộn, cần hiểu rõ rằng đối với Nāgārjuna và trường phái Madhyamaka Ấn Độ, *śūnyatā,* "sự trống rỗng", tự nó chỉ là một khái niệm trừu tượng. Nó là một cái gì tuyệt đối về mặt nhận thức, nghĩa là nó là cái tuyệt đối đúng, và vì vậy là cái duy nhất có thể biết được về sự vật. Nó

---

[130] Mula-madhyamaka-karika, 24.18
[131] Warder 1973

không phải một "sự vật" tự tại, càng không phải một sự vật được cho là có hiện hữu tuyệt đối, *svabhāva.* Nó không có bản chất hữu thể luận. Vì vậy sự trống rỗng được mô tả là trống rỗng - *śūnyatā* là *śūnyatā.*

Trường phái Madhyamaka không khởi xướng một loại hệ thống triết học nào. Bản thân Nāgārjuna đã nhấn mạnh ông không hề có một luận đề riêng của ông. Ông chỉ làm công việc phân tích phê bình những tuyên bố của tất cả những người khác liên quan tới hiện hữu tuyệt đối - cả những tuyên bố của những người Phật giáo khác. Ông không đưa ra mệnh đề triết học nào, mà chỉ nói lên sự thiếu vắng hoàn toàn và toàn diện hiện hữu tự tại - *śūnyatā,* sự trống rỗng.

Trường phái Prasaṅgika Madhyamaka sử dụng lý luận để chứng minh rằng những tuyên bố của một đối thủ là vô lý và không thể chấp nhận - đặc biệt bằng cách chứng minh rằng lập trường của đối thủ, nếu đẩy đến cùng, sẽ dẫn đến những hậu quả xấu, *prasaṅga,* thậm chí những mâu thuẫn vô lý. Phương pháp cơ bản của Prasaṅgika là tiêu diệt quan điểm của đối thủ bằng việc sử dụng loại lý luận *reductio ad absurdum,* dồn đối thủ tới chỗ vô lý. Đây cũng là điểm khác biệt cơ bản giữa trường phái Prasaṅgika và trường phái Svātantrika, vì trường phái thứ hai này cho rằng cần phải củng cố những lý luận của mình bằng cách đặt chúng vào văn mạch suy luận lôgíc mà những truyền thống Phật giáo và ngoài Phật giáo khác có thể nhận ra được. Trường phái này chủ trương rằng các lý luận phải dựa trên suy luận lôgic độc lập và hợp lệ, *svatāntra-anumāṇa* - từ đó có tên gọi của trường phái này.

Trường phái Madhyamaka phân biệt giữa những ý tưởng *svabhāva* bẩm sinh và những ý tưởng *svabhāva* nhận được. Những ý tưởng nhận được về hiện hữu là những ý tưởng đã học được, như về sự hiện hữu của một vị thần hay của linh hồn. Vì là những ý tưởng nhận được do học hỏi, cũng có thể bị bác bỏ bằng tranh luận hay lý luận. Ngược lại, những ý tưởng bẩm sinh về *svabhāva* là những ý tưởng quyết định cho hành vi ở mức độ cơ bản - hành vi hằng ngày mà khi chúng ta tuyên bố chúng ta suy nghĩ bất kỳ điều gì, chúng ta vẫn đều coi những sự vật của thế giới thông thường như là những thực thể hiện hữu tuyệt đối. Khái niệm bẩm sinh về *svabhāva* này phản ánh một tình trạng không giác ngộ của trí khôn chúng ta. Lý luận bằng lý trí không thể sửa chữa được tình trạng này, mà chỉ có cách duy nhất là suy niệm về tính trống rỗng của mọi vật có điều kiện. Dù sao, phương pháp của Madhyamaka cũng dẫn tới một khuynh hướng chung, đặc biệt trong Dòng Phật giáo dGe-lugs của Tây Tạng, đó là đi theo con đường tranh luận bằng lý trí và sử dụng trí khôn suy diễn để khẳng định chân lý của *śūnyatā.*

---o0o---

15 - CÁC TRƯỜNG PHÁI ĐẠI THỪA (II) - TRƯỜNG PHÁI YOGĀCĀRIN

Yogacara là trường phái thứ tư chúng ta đề cập đến trong số các trường phái triết học lớn của Phật giáo; ba trường phái kia là Sarvāstivādin, Sautrāntica, và Madhyamaka. Trường phái Yogācārin được gắn liền với những học thuyết của một số kinh duy tâm, trong đó bản kinh cổ xưa nhất là *Saṇdhinirmocana Sūtra*(thế kỷ II CN.). Sách *Laṅkāvatāra Sūtra* muộn hơn (thế kỷ IV) cũng khai triển học thuyết của trường phái Yogācārin. Một số kinh như *Pratyupaññā* (khoảng thế kỷ I CN.) và *Daśabhūmika* (trước thế kỷ III CN.) cũng chứa những yếu tố duy tâm. Người sáng lập trường phái Yogācārin là học giả lớn Asaṅga (khoảng 310-390). Theo truyền thuyết, Asaṅga đã nhận được một số bản văn cơ bản của trường phái từ vị Phật tương lai là Maitreya, tại thánh địa Tuṣita (mà người ta cho là nơi ở của Phật Maitreya). Những bản văn này gồm *Madhyāntavibhāga, Mahāyāna-sūtrālaṇkāra,* và *Abhisamayālaṇkāra.* Người ta cũng nói ông là tác giả của một số tác phẩm khác như *Mahāyānasaṇgraha, Abhidharmasamuccaya,* và *Yogācārabhumi.* Tác phẩm *Yogācārabhumi* có thể là khảo luận có sớm nhất của trường phái Yogācārin, phần nào đồng thời với *Saṇdhinirmocana Sūtra,* và rất có thể là công trình kết hợp của nhiều tác giả.

Các nhà chú giải khác có liên quan tới nguồn gốc trường phái Yogācārin là Vasubandhu (khoảng 320-400), tác giả của một lượng tác phẩm nhiều hơn gồm *Trisvabhāva-nirdeśa, Viṇśatikā,* và *Triṇśikā.* Theo truyền thống, ông cũng là tác giả của *Abhidharmakośa,* mặc dù, nếu đúng như vậy, thì tác phẩm này được soạn vào một thời kỳ trước khi ông quay sang quan điểm Đại Thừa (cũng có thể có hai người trùng tên Vasubandhu) [132].

Cả hai bậc thiền sư này đều sống vào những năm đầu của thời kỳ Gupta cực thịnh (320-540), là thời kỳ văn hóa trung cổ của Ấn Độ đạt đỉnh cao về sự tinh tế và sáng tạo, trong một xã hội thanh bình và thịnh vượng và bộc lộ một ảnh hưởng sâu đậm của Phật giáo. Thời kỳ này cũng chứng kiến việc xây dựng tu viện đại học Phật giáo ở Nālandā. Đại học này sẽ trở thành trung tâm đào luyện cho nhiều thế hệ các nhà tư tưởng Phật giáo, tại đây những chương trình giáo dục đầy tham vọng được thực hiện cho hàng ngàn sinh viên, và Giáo pháp đã được hình thành dưới dạng tri thức tinh tế nhất của nó. Trường phái Yogācārin và trường phái Madhyamaka thời sau đã phản ánh sự rực rỡ và tinh tế này.

---

[132] Frauwallner 1951

Trường phái Yogācārin có một viễn tượng chuyên biệt lịch sử về tầm quan trọng học thuyết của họ, vì họ coi những học thuyết này như là một giải pháp chung cuộc đối với giáo lý của Phật. Cách riêng, trường phái coi những học thuyết của mình như là liều thuốc giải độc cho những quan điểm cực đoan mà nó cho rằng các trường phái Phật giáo thời ban đầu đã rơi vào. Giáo lý đầu tiên của Đức Thích Ca Mâu Ni Phật giảng cho năm vi ẩn cư khổ hạnh tại công viên Con Nai (Dēr Park) ở vùng Varanasi, theo truyền thống được mô tả như là bước ngoặt Pháp Luân (whēl of the Dharma) đầu tiên. Theo như cả trường phái Yogacarin và trường phái Trung Đạo Thuyết (Madhyamaka) cho hay thì người ta hay hiểu lầm điều này đến mức độ để cho phát triển thành một cách thấu hiểu về những điều "hiện hữu" hay còn gọi là Pháp (giáo lý) thuộc các trường phái Abhidharma. Việc thấu hiểu về Pháp như vậy đã gây phản tác dụng đối với các học thuyết về (*sunyata)* và bát nhã (*prajna*) hay Huệ trong các Kinh Bát nhã Ba-la-mật-đa (Perfection of Wisdom) [133] và đã được Trưởng Lão Nagarajuna và các đệ tử của ngài hệ thống hoá nơi truyền thống Madhyamaka. Tuy nhiên, nhưng nơi con mắt (cách nhìn) của những người Yogacarina, cả cách làm này cũng đã khuyến khích tạo ra một quan điểm cực đoan. Vì đã quá nhấn mạnh đến khía cạnh phi hiện hữu nơi các pháp và vì vậy mà đã ngả sang một vị thế chối bỏ sự hiện hữu thực tại nơi vạn vật. Chính vì thế trường phái Yogacarin đã coi các bản kinh của họ trở thành bước ngoặc Pháp Luân thứ ba nhằm giới thiệu giáo lý đích thực, chung cuộc và cuối cùng của Đức Phật hay còn gọi là *Chân đế (paramartha)*[134].

Nhằm chứng minh lời xác nhận này họ đã chấp nhận cách chú giải Kinh Bản đã được định sẵn trước trong cách phân biệt các bản Kinh Phật đó là các bản kinh *neyartha* cũng chính là các bản Kinh Nitartha. Điều này đã mô tả các giáo lý thuộc Tam Tạng Kinh và các kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa (Prajna-paramita) chính là các phương tiện *(upayas)* mà thôi, hoặc chỉ là cách thức khôn khéo. Và như vậy các kinh này có tên là Neyartha, có nghĩa là họ cần phải 'triển khai' thêm. Điều này được hiểu là họ cần đến lời giải thích để có thể hiểu được một cách thích đáng. Ở đây họ không đề cập đến chân để hiểu theo nghĩa đen. Chính vì thế mà những ai hiểu các kinh này theo nghĩa đen thường hay thiên về ngả theo những thái cực vĩnh cửu thuyết hay hư vô thuyết. Tuy nhiên chính những Kinh Phật mang đặc tính duy tâm này đã được phân loại thành *nitartha, "*mà ý nghĩa các kinh này cũng cần được triển khai thêm", có nghĩa là, họ giảng giải chân để hiểu theo nghĩa đen. Và chính vì thế lại không cần đến bất kỳ giải thích nào để có thể hiểu được một cách thích

---

[133] (12) Asta., Conze 1973, tr. 150
[134] Sandhinirmocana Sūtra, Lamotte, tr. 207

hợp. Mục tiêu của bước ngoặc Pháp Luân chính là để tái khẳng định Trung Đạo – Trung đạo giữa hiện hữu và phi hiện hữu, giữa trường cửu thuyết và hư vô thuyết.

Học thuyết chính của trường phái Yogācārin là học thuyết *cittamātra,* có nghĩa là "duy tâm". Như tên gọi của trường phái gợi ý, Yogācārin có nghĩa là "thực hành yoga", nên có thể nguồn gốc của trường phái Yogācārin có liên quan tới kinh nghiệm yoga, hay thiền định. Điều này lại được đề xuất hơn nữa do chính nguồn gốc các công trình do nhiều A-tăng-kỳ tiếp thu từ tay bồ tát Dị-lạc. Các cõi trời lại được coi như là bản đối chiếu khách quan thuộc những hiện trạng tâm linh cao hơn được cảm nghiệm thấy nơi *dhyana*, hay là nhập thiền miệt mài. Và vì Bồ Tát Dị-lạc được coi như là người cai quản cõi Trời Đâu Xuất (Tusita) điều này ngụ ý muốn ám chỉ A-tăng-kỳ đã 'gặp được' Bồ Tát Di-lạc đang khi hành thiền. Liên quan đến điều này chúng ta nên nhớ rằng quê hương của A-tăng-kỳ, là Gandhara, và đặc biệt là vùng Kashmir, cũng là quê quán của nhiều trường phái hành thiền. Đã nhận Bồ Tát Di-lạc làm người bảo trợ và là đối tượng tôn thờ chính. Hơn thế nữa, Bồ tát Di- lạc, do không hài lòng với việc tu luyện của chính mình với trường phái không thuộc Đại thừa Mahisasika, lại đã luyện thiền trong một thời gian khoảng mười hai năm trước khi ngài có được kiến diện với Bồ tát Dị-lạc. Trong Kinh *Samdhinirmocana*, Đức Phật đã khẳng định rằng cả hai hình ảnh kiến diện đang khi hành thiền và các đối tượng được kiến diện bên ngoài chính là duy thức (*vijnaptimatra)* hoàn toàn là tưởng tượng mà thôi.[135] Tưởng tượng là 'sản phẩm của tư tưởng' hay là hoạt động của tâm linh', chính vì thế Đức Phật có nói rằng tư tưởng hay đối tượng tâm linh hiện kiến được đang khi hành thiền về cõi thế trần tục này, đều chỉ là sản phẩm của sinh hoạt tâm linh mà thôi.

Nếu học thuyết "duy tâm" là sản phẩm của tư duy về kinh nghiệm thiền, thì kinh nghiệm này có thể giúp chúng ta hiểu rằng điều mà trường phái tư tưởng này muốn nói không phải là mọi sự đều được làm thành bởi cái tâm (như thể cái tâm là một thứ vật chất phổ quát nào đó), nhưng muốn nói rằng toàn thể kinh nghiệm của chúng ta đều lệ thuộc tâm của chúng ta. Mệnh đề của trường phái nêu lên là chúng ta chỉ có thể biết hay kinh nghiệm sự vật nhờ cái tâm của chúng ta. Ngay cả kinh nghiệm giác quan cũng được nhận thức bằng tâm, vì thế những sự vật mà chúng ta biết, mọi yếu tố của nhận thức của chúng ta, cơ bản đều là một thành phần của một quy trình tâm linh. Không có gì có thể nhận thức được mà cơ bản lại khác với cái tâm ấy. Nếu chúng khác nhau về cơ bản, chúng không thể nhận ra nhau được.

---

[135] như trên, tr. 211

Như thế trường phái Yogācārin không có cùng lập trường với trường phái Madhyamaka. Cách riêng, Yogācārin cho rằng Madhyamaka theo chủ nghĩa hư vô, và vì trường phái ấy chủ trương không có hiện hữu tuyệt đối, cho nên nó đã rời xa Trung Đạo giữa chủ nghĩa hằng cửu và chủ nghĩa hư vô. Ngược lại, trường phái Yogācārin làm nổi bật sự mô tả thực tại một cách tích cực và cụ thể hơn, và tuy được gợi hứng từ kinh nghiệm thiền định, nó phần nào phản ứng lại dáng vẻ chủ nghĩa hư vô của những học thuyết Madhyamaka về *śūnyatā.* (Nhưng Madhyamaka cho rằng trường phái Yogācārin hoàn toàn hiểu sai học thuyết *śūnyatā* của Madhyamaka!) Trường phái Yogācārin chủ trương rằng có cái gì đó thực sự hiện hữu, thực sự có *svabhāva,* và cái hiện hữu đó là cái tâm. Tâm thì trống rỗng, *śūnyatā,* theo nghĩa nó không có tính nhị nguyên, không có phân biệt giữa khái niệm chủ thể và khách thể. Như thế chúng ta thấy trường phái Yogācārin đã duyệt xét lại khái niệm về trống rỗng.

---o0o---

Học Thuyết Ba Bản Tính

Trong ánh sáng học thuyết về sự hiện hữu thực của cái tâm, trường phái Yogācārin cũng khai triển khái niệm về *svabhāva* để diễn tả thành học thuyết *trisvabhāra,* "ba bản thể" hay "tam tự tính". Mọi vật có thể nhận thức được theo cách hiện hữu thực sự của chúng đều có thể được phân loại theo ba bản tính này. Theo học thuyết ba bản tính, khía cạnh đầu tiên của "cách thức sự vật hiện hữu thực sự" là *paratantra-svabhāva*. Đây là bản tính "lệ thuộc" (*paratantra*), và là cái thực sự hiện hữu. Vì thế nó có *svabhāva* theo nghĩa bị phê bình bởi Madhyamaka. Nó được gọi là bản tính "lệ thuộc" là do quá trình điều kiện hóa hỗ tương, vì các yếu tố tạo thành nó bị lệ thuộc lẫn nhau để có hiện hữu. Tâm không giác ngộ thì không thể biết được nó, vì tâm này tạo ra tính nhị nguyên của bản tính giả tạo, "tưởng tượng".

Bản tính thứ hai là *parikalpita-svabhāva,* bản tính "tưởng tượng", là loại hiện hữu mà người không giác ngộ nhận thức trong thế giới thông thường hằng ngày. Nó không hiện thực, và chỉ có hiện hữu thông thường, được rọi phóng do hoạt động của tâm không giác ngộ. Đó là nhận thức về chủ thể và khách thể, do kinh nghiệm chúng ta có về mình như những chủ thể tách biệt với những khách thể của thế giới bên ngoài. Nó là sản phẩm của hoạt động sai lạc của ngôn ngữ tạo nên sự nhị nguyên trong dòng chảy của các *dharmas* lệ thuộc lẫn nhau. Những hiện tượng nhị nguyên này thực ra chỉ là tưởng tượng, *parikalpita.*

Bản tính thứ ba được gọi là *pariniṣpaññā-svabhāva,* bản tính "hoàn hảo" hay "tuyệt đối". Đây là chân lý cao nhất, chân lý tối thượng của khoa nhận thức luận

Yogācārin, vì nó là "cách thức sự vật thực sự hiện hữu" được hiểu bởi tâm giác ngộ. Chân lý này nói rằng mọi sự vật đều hoàn toàn không có tính nhị nguyên, mặc dù người có tâm không giác ngộ nhìn nhận nó như là nhị nguyên. Trong *Trisvabbhānirdeśa,* Vasubandhu đưa ra một phân tích nhằm cố gắng làm sáng tỏ sự phân biệt giữa ba bản tính. [136] Theo ông, nó giống như nhà ảo thuật cầm một thanh gỗ, và bằng những lời phù chú, ông ta biến thanh gỗ thành một con voi trước mặt khán giả. Bản chất "lệ thuộc" thì giống như thanh gỗ - nó thực sự là một thanh gỗ. Bản tính "tưởng tượng" thì giống như con voi - là một nhận thức sai về thực tại. Bản tính hoàn hảo là sự kiện hay nhận thức đúng rằng không hề có "con voi" trong thanh gỗ.

Tại Đông Nam A, học thuyết *Ba Bản Thể* (*trisvabhava*) lại nhận được một cách giải thích hoàn toàn khác biệt. [137] Ở đó mối liên quan giữa ba bản thể được quan sát thấy như là một qui trình tiến bộ. Thông qua đó người luyện tập tiến tới một khi họ chiếm được hiểu biết sâu rộng hơn bản chất thật mọi sự vật là gì, bản chất do 'tưởng tượng' mà ra chính là cõi trần tục nơi kinh nghiệm ta có được hàng ngày. Trong đó với tư cách là những hữu thể thực sự, chúng ta hiểu được đối tượng thực sự là gì. Như thể hiện được thông qua tu luyện siêu nhiên. Bản chất các hiện tượng này trên đó chúng ta đã rọi chiếu một cách sai lầm những ảo tưởng nhị nguyên chính là 'phụ thuộc' vì nó nổi lên trên cơ sở những nhân duyên và duyên khởi - đó chính là dòng chảy điều kiện hoá hỗ tương các Pháp thuộc *Duyên Sinh (pratitya-samutpada)* mà ra. Nhận thức về tự tánh - *svabhava* này, chính vì thế lại gần gũi hơn với hiểu biết về cách thức sự vật thực sự hiện hữu như thế nào. trong đó tính vô thường được hiểu biết cặn kẽ và bản chất lệ thuộc nơi thực tại 'tưởng tượng' nơi nhận thức thường ngày cũng như vậy. Tuy nhiên, ngay cả điều này chỉ thể hiện được một cách hết sức giới hạn về bản chất 'tuyệt hảo' được hiểu như là điều gì đó trong trắng bất biến, là thực tại tuyệt đối nhằm tăng cường cho bản chất 'lệ thuộc' vô thường đó. Chính vì thế những người theo trường phái Yogacarin tại Đông Nam Á hiểu được *parinispanna-svabhava* như là một điều tuyệt đối thuộc bản thể học. Không còn nghi ngờ gì nữa. Trong khi thực hiện như vậy, họ phản ảnh được một số ảnh hưởng từ phía học thuyết *tathgagarbha.*

Khác với Madhyamaka, trường phái Yogācārin khai triển một hệ thống siêu hình học và tâm lý học, một phần là nhằm tạo một khung thống nhất cho các kinh nghiệm thiền định được bao gồm trong các kinh "duy tâm". Cách riêng, việc trường phái này gán cho các bản tính lệ thuộc một bản chất hữu thể tích cực một

---

[136] Trisvabhāvanirdeśa vv. 27-30
[137] Sponberg 1983

đàng là do nhu cầu đối kháng lại trào lưu cực đoan nguy hiểm về tinh thần là thuyết hư vô, một đàng là do nhu cầu suy luận lôgic đòi hỏi phải có một nền tảng bản thể hiện hữu thực sự để cắt nghĩa những hiện tượng sai lạc của bản tính tưởng tượng.

---o0o---

Việc Thực Hành Của Yogācārin

Khảo luận cơ bản của trường phái là tác phẩm *Yogācārabhūmi* của Asaṅga, phản ánh sự đào luyện của tác giả trong các trường phái ngoài Đại Thừa trước khi ông chuyển qua quan điểm Đại Thừa. Nó dựa theo những thủ bản suy niệm và thực hành có trước mang cùng tên gọi, lưu hành trong trường phái Sarvāstivādin ở Kashmir[138]. Các thủ bản thực hành của Yogācārin hướng dẫn người hành thiền đi vào sự suy niệm của tâm về thân xác, cảm giác, tư tưởng, và *dharmas,* cả nơi bản thân lẫn nơi người khác. Qua việc suy niệm này, người hành thiền sẽ đạt được sự giác ngộvề tính phi nhị nguyên giữa bản thân mình và người khác. Những suy niệm cao hơn sẽ giúp dẹp bỏ dần những hoạt động của tâm linh gây ra sự nhận thức nhị nguyên, và nhờ những suy niệm *śamathā,* người hành thiền trải qua những Con Đường còn lại và những giai đoạn tu chứng *(bhūmis)* của Bồ tát.

Tiến trình có tính quyết định được mô tả bằng những thuật ngữ tâm lý-siêu nhiên như một *āśraya-parāvqtti,* một "sự xoay hướng nền tảng". "Nền tảng" ở đây là mức độ sâu nhất của ý thức, *ālaya-vijñāna,* a-lại-da thức hay tạng thức, tức thức được hiểu như một "kho chứa". Trong tình trạng thanh tịnh, nó là dòng chảy không phân biệt của ý thức gọi là *paratantra-svabhāva.* Trong tình trạng uế tục, nó là tập hợp tiềm thức của các *bīja,* 'mầm mống' được gieo trong quá khứ vào ý thức, và nó "toả hương" trong các thời điểm tương lai với các nhận thức về nhị nguyên, và vì thế tạo thành phương tiện hoạt động cho *karman*, nghiệp (có thể thấy ở đây ảnh hưởng của trường phái Sautrāntika đối với tư tưởng Đại Thừa). Hoạt động này của ý thức "kho chứa" cũng được ám chỉ trong tên gọi của nó, có nghĩa là "ý thức bám chặt". Thanh luyện *ālaya-vijñāna* của các mầm mống sẽ thanh luyện các mức độ ý thức khác của *vijñapti,* "ý thức hóa", (được liệt kê thành 7 mức độ).

Trường phái Yogācārin cũng mô tả tiến trình mà bản tính lệ thuộc được coi như là bản tính tưởng tượng, nghĩa là tiến trình để *ālaya-vijñāna,* mức độ ý thức cơ bản, được biến đổi thành sáu ý thức giác quan, gọi là tiến trình "biến đổi ba phương

---

[138] (21) Demiéville 1954

diện ý thức". Như thế trường phái này đã tự ý chấp nhận phân tích của Vi Diệu Pháp về thế giới nhận thức, được thích nghi từ các trường phái ngoài Đại Thừa.

---o0o---

** Học Thuyết Tam Thân (Trikaya)*

Trường phái Yogācārin cũng còn phải chịu trách trách nhiệm về việc phát triển giáo lý đã được soạn thảo công phu về bản chất Phật Bảo (Buddha Jewel) và đề ra rằng Đức Phật có tới 'ba thân xác' (*trikaya). Pháp thân (dharmakaya),* tức thân xác phật pháp. hay là *tự tính thân (svabhavikakaya),* thân xác của chính hữu thể nào đó' thân xác này thanh tịnh, có nguồn tâm thức phi lưỡng tính, chính con người Đấng Giác Ngộ mới cảm nghiệm được, vì là bản chất thật của thân xác này, hay bản chất lệ thuộc. *Paratantra-svabhava,* có nghĩa là thân xác này hoàn toàn có thực. Thân xác này chính là tuệ giác, hoàn toàn và tuyệt đối tinh khiết thuộc bất kỳ khái niệm nhị nguyên tính nào. Xuất phát từ quan điểm trần tục thân xác này là tập hợp các đức tính tâm linh tốt cấu thành hay định rõ đặc điểm tuệ giác của Đức Phật. *Ứng thân thân*(*sambhogakaya)* là thân xác hưởng thích thú hoàn toàn hoặc hỗ tương chính là Đức Phật đã xuất hiện nơi cõi Tịnh độ, để giúp đỡ chúng sanh đạt đến được giải thoát, và chính vì thế thân xác đó cũng chính là Đức Phật đã giảng giải Kinh Phật giáo Đại Thừa. hiểu theo nghĩa này thân xác này thực sự là thân xác quan trọng nhất của Đức Phật nơi các thuật ngữ tôn giáo, và cũng chính vì thế thân xác này chính là Đức Phật được mọi người tôn kính. – Một Đức Phật nguyên mẫu thuộc kinh nghiệm thị giác. *Phật Bảo Thân* cũng là một hình thái trong đó các vị bồ tát đang tiến bước trên con đường Lục độ cuối cùng đạt đến được Phật tính. Và các vị Bồ tát nguyên mẫu này được hiểu là các hình thái Phật Bảo Thân vậy. Thân xác này, hay *kaya ,* lại chỉ có thực hay chỉ hiện thực một cách tương đối thôi. Vì thân xác này còn có *tự tướng biến kể sở chấp tính* (*parikalpita svabhava*) hay là bản chất chi được tưởng tượng ra' mà thôi, có nghĩa là thân xác này can dự vào thế giới nhị nguyên thuyết. Ngay cả như thế đi chăng nữa, thân xác này vẫn là một thân xác tinh tế xuất sắc và hoàn hảo, bao gồm tới 112 điểm đại sĩ phu truyền thống (*Mahpurusa)* hay là thuộc hạng "siêu nhân". *Thân xác hoá thân (nirmanakaya)* tức là "*thân xác được biến đổi hay được tân tạo".* Chính là cái thân xác Đức Phật lịch sử, chẳng có gì khác hơn so với một cách tạo dụng thần bí nơi một thân xác nguyên thể *Phật Bảo Thân.* Điều này chính là trường hợp, thân xác này cũng là bản chất *tự tướng biến kể sở chấp tính.* Nhiệm vụ của hình thái hão huyền này chính là điều giảng giải cho những ai không theo Phật giáo Đại Thừa.

Có nhiều phương thức đề cập về Phật thân được các vị thiền sư và nhiều trường phái phát triển thêm sau này. Nhưng toàn bộ những phương thức này đều đặt cơ sở trên học thuyết tam thân Yogacarin này cả, nhưng lại thường xuyên tăng thêm một số Phật thân khác nữa. Tăng đoàn dGe-lugs, thuộc trường phái Trung Đạo Thuyết ở Tây Tạng lại đề xuất một phương thức gồm bốn Phật Thân cũng có số người khác lại đưa ra đến năm Phật Thân [139]. Ta cũng cần nói ở đây là có một bằng chứng chữ khắc nổi vẫn còn tồn tại xuất phát từ giai đoạn này, và bằng chứng này cho thấy những tư tưởng thời trung cổ về bản chất Đức Phật không được diễn tả một cách riêng biệt những học thuyết rắc rối thuộc loại này như thể học thuyết tam thân này có điều đã trở thành rất rõ ràng là song song với việc phát triển học thuyết Tam Thân này vẫn còn thấy nổi lên một quan điểm khá phổ biến về Đức Phật như là một sự hiện diện cá nhân sống động và hiện diện lâu dài nơi nhiều tăng đoàn Phật Giáo. Được phản ánh bằng việc cung cấp cho họ tiện nghi ăn ở hết sức đặc biệt và tinh tế, dưới dạng những *Gandhakutis* hay phòng có mùi thơm, hay trong một *lena* khoét trong đá hay là những căn hầm bằng đá. Phần thêm vào nơi một ngôi chùa có bức tường phía sau có một hình Đức Phật. Đang khi những điều được triển khai như vậy có thể dùng làm bằng chứng tốt nhất nơi nhiều vị trí tu trì những điều này cũng còn liên quan đến những phát triển về nguyên lý Tam thân Phật, có nghĩa là Nalanda và Valabhi. Bản chất đích thực của mối tương quan giữa hai hiện tượng này không được phổ biến mấy [140].

---o0o---

Kết Luận Về Các Trường Phái Đại Thừa

Đại học Nālandā và các đại học sau này do các vua Pāla thiết lập đã trở thành những trung tâm giáo dục quốc gia và quốc tế cống hiến một chương trình sâu rộng cho các Tỳ khưu và tín đồ Phật giáo, cũng như cho những người ngoài đạo Phật. Vào thời cao điểm của nó, Nālandā đào tạo mười ngàn sinh viên, mà mỗi ngày các sinh viên này có thể chọn học đến mức tối đa một trăm giảng trình khác nhau (tuy phần lớn được giảng dưới dạng phụ đạo và trong các cuộc tranh luận). Ở đại học này không chỉ giảng dạy triết học Phật giáo, mà cả những ý tưởng của các tôn giáo khác của Ấn Độ, nhờ đó tạo được một sự tương tác sâu xa giữa các tư tưởng[141], cũng như đón nhận được tinh hoa của các tư tưởng khác nhau. Song song với sự phát triển của trường phái Yogācārin, các tu viện đại học cũng chứng kiến sự phát

---

[139] (D) Williams 1989, tr. 179ff
[140] Schopen 1990
[141] (C) I-tsing, Takakusu, tr. 167-85

triển của một truyền thống các nhà lôgic học Phật giáo. Sự phát triển này khởi đầu với Dignāga (thế kỷ V-VI), một học trò của Vasubandhu, với tác phẩm chính là *Pramāṇavarttika.* Vì Phật giáo được xây dựng trên nền tảng là sự tìm kiếm hiểu biết sự vật trong bản tính đích thực của chúng, nên người ta coi mục tiêu cốt yếu của nó là đạt được khả năng thiết lập được những nguồn gốc hợp lệ của nhận thức. Quan tâm chính của các nhà lôgic học Phật giáo là thiết lập những phương tiện hợp lệ này của nhận thức, gọi là *pramāṇas,* và để đạt mục tiêu này, họ sẵn sàng đi vào các cuộc tranh luận triết học chi tiết với các đối thủ ngoài Phật giáo. Tuy những nhà lôgic học này thường được gắn liền với các trường phái Yogācārin hay Sautrāntika vì có những tham chiếu về các học thuyết của các trường phái này trong các tác phẩm của họ, nhưng sự liên hệ của các vị thầy này với các trường phái đó không dễ nhận ra, bởi vì tiêu điểm tập trung tư tưởng của họ rất hẹp. Tuy nhiên, công trình của các nhà lôgic học này đã tạo một ảnh hưởng rất to lớn, khiến cho các chương trình đại học sau này (và hiện nay vẫn còn được duy trì trong Phật giáo Tây Tạng), việc truy tìm những nguồn hợp lệ của nhận thức trở thành nền tảng của việc đào luyện, cốt yếu cho việc nghiên cứu và thực hành, thậm chí nó còn đi trước cả việc phân tích Vi Diệu Pháp.

Ít là ở thời kỳ đầu, các trường phái Đại Thừa không hề xa rời nhiệm vụ chính là đi trên con đường Giác ngộ. Trong mọi trường hợp, sự quan tâm của họ là lý giải và hệ thống hóa những lời dạy của một nhóm kinh điển được coi là lời của Đức Phật. Trong mọi trường hợp, các trường phái Đại Thừa đều cố gắng thiết lập bản chất chính xác của "Chánh kiến", là giai đoạn đầu tiên của Bát Chánh Đạo. Giác ngộ thường được mô tả như là đạt tới trạng thái "thấy được sự vật theo đúng bản chất của chúng", và phần lớn các tranh luận giáo thuyết được khai triển trong Đại Thừa đều là một cố gắng nhằm thiết lập "cách thức mà sự vật xuất hiện thực sự" như thế nào. Thế nhưng các thế hệ sau hình như bị sa lầy trong những cuộc tranh luận kinh viện và những cố gắng rắc rối khó hiểu nhằm hệ thống hóa những lời dạy của mọi kinh điển và trường phái khác nhau.

---o0o---

16 - HỌC THUYẾT TATHĀGATAGARBHA

Trong viễn tượng giáo lý Đại Thừa, học thuyết *Tathāgatagarbha*có vẻ là nghịch lý. Trong khi Nāgārjuna đồng hóa niết bàn và luân hồi dựa trên tính chất chung của chúng là thiếu hiện hữu nội tại *svabhāva,* thì Tathāgatagarbha đồng hóa chúng dựa trên cơ sở ngược hẳn lại. Đối với Đại Thừa, mọi sự vật đều là *svabhāva-*

śūnya, trống rỗng *svabhāva,* còn học thuyết Tathāgatagarbha lại nhấn mạnh một hạt nhân thường hằng và không thể phá vỡ trong mọi sự vật, và hạt nhân này là cái hiện hữu thực sự, là nền tảng cho mọi thực tại trần tục và siêu việt. Nền tảng này được gọi là Tathāgatagarbha, nghĩa là "Như Lai Tạng" hay "phôi" của Tathāgata, "mầm mống" của quả Phật hiện diện trong mọi chúng sinh và được khám phá ra nhờ việc thực hành siêu nhiên để chói sáng lúc Giác ngộ. Trong khi các bản văn ban đầu của *Tathāgatagarbha* hiểu điều này theo nghĩa đơn thuần là một tiềm thể có trong mọi chúng sinh, thì truyền thống sau này đã hiểu nó theo nghĩa bản thể hơn, như là "vật" mà sự hiện hữu của nó giúp cho người không giác ngộ được trở thành giác ngộ. Chính sự hiện diện của *Tathāgatagarbha* này đã khuyến khích Đức Phật cố gắng rao truyền Đạo cho mọi chúng sinh, vì Ngài có thể thấy rằng mọi chúng sinh đều nhờ nó mà có khả năng trở thành một vị Phật. Theo viễn tượng của *Tathāgatagarbha*, đây chính là ý nghĩa đích thực của câu chuyện kể về việc Brahmā Sahaypati xin Đức Phật giảng đạo [142]. Lối giải thích bản thể luận này chắc hẳn dẫn tới những vấn đề tôn giáo thực tiễn (khác biệt với các vấn đề lý thuyết), vì tư tưởng cho rằng mỗi người chúng ta đều "chứa" quả Phật đôi khi bị hiểu theo một nghĩa có thể phá vỡ giá trị của việc thực hành thiêng liêng xét như một phương tiện biến đổi bản thân. Nếu những người thực hành thiêng liêng nghĩ mình đã được Giác ngộ rồi, thì còn cần cố gắng để làm gì?

Tathāgatagarbha không phải một trường phái theo cùng một nghĩa như khi nói về trường phái Madhyamaka và Yogācārin, cũng không có cùng tầm ảnh hưởng như hai trường phái này trong và ngoài Phật giáo (có thể vì nó giống với các học thuyết Ấn giáo), và cũng không tạo nên những nhóm đồ đệ biệt lập. [143] Thực tế người ta đã từng tranh cãi rất nhiều về việc nó có thực sự phân biệt với trường phái Yogācārin hay không, cả hai cùng xuất hiện cùng một thời kỳ và cùng chia sẻ chung một số bản văn cơ bản của Asaṅga. [144]Có vẻ như học thuyết Tathāgatagarbha đã tạo được rất ít ảnh hưởng đối với tư tưởng Phật giáo Ấn Độ trước thế kỷ XI.

Các kinh cổ xưa nhất của Tathāgatagarbha là Tathāgatagarbha Sūtra (Như Lai Tạng Kinh) và Śrīmālādevi-siyhanāda Sūtra (Thắng-man Sư Tử Hống Kinh), cả hai có thể đã có từ thế kỷ III CN. Tathāgatagarbha Sūtra rất ngắn, chỉ gồm hơn chín câu ví được dùng để giải thích cách thức mà Tathāgatagarbha được giấu ẩn trong thực tại trần tục. Ở đây Phật nói "Như thế, tuy bị che phủ trong sự ô trọc,

---

142 Nidanakatha, Rhys Davids, tr. 206-7; V.i. 5
143 (D) Williams 1989, tr. 96f
144 Nakamura trong (D) Kitagawa và Cummings 1989, tr. 235

luân hồi từ kiếp này sang kiếp khác, nhưng chúng [chúng sinh] có Tathāgatagarbha, chất chứa nhân đức, luôn luôn thanh tịnh, và vì thế chúng không khác với ta". [145] Kinh Śrīmālā-siyhanāda, "Bài giảng về tiếng gầm sư tử của hoàng hậu Śrīmālā" thì dài hơn, với người hùng là nữ hoàng Phật giáo Śrīmālā, và một số người cho rằng kinh này có nguồn gốc Mahāsaṅghika. [146] Khi nhận lời Đức Phật tiên tri mình sẽ thành Phật, bà đã đọc mười lời thề lớn, và giảng một học thuyết về ekayāna, một đường duy nhất, và học thuyết về Tathāgatagarbha. Trong khi đối với Madhyamaka, śūnyatā chỉ về sự trống rỗng hiện hữu nội tại, và đối với Yogācārin nó chỉ về sự trống rỗng nhị nguyên, nghĩa là không có chủ thể và khách thể, thì Śrīmālā-devī Sūtra giải thích rằng sự trống rỗng ở đây là chỉ về sự vắng bóng mọi uế nhơ trong Tathāgatagarbha. Khi được giải thoát khỏi sự uế nhơ này, sự vắng bóng uế nhơ trở nên rõ ràng, và cái được giải thoát khỏi sự uế nhơ được gọi là dharmakāya, pháp thân vì yếu tố hoàn toàn không nhiễm uế này chính là bản thể của các vị Phật. [147]

Một kinh thứ ba quan trọng để trình bày tư tưởng *Tathāgatagarbha* là bản kinh tiếng Phạn *Kinh Đại-bát Niết-bàn Mahāparinirvāṇa Sūtra.* Tuy có cùng tên gọi, nhưng đây không phải là một bản khác của kinh *Mahāparinibbāna Sutta* trong Kinh điển Pāli, tuy nó tuyên bố kể lại những biến cố cuối đời của Đức Phật. Kinh này rất dài, chắc hẳn là một tác phẩm tập hợp của nhiều tác giả, được soạn vào khoảng giữa năm 200 đến 400 CN. Điểm độc đáo của *Mahāparinirvāṇa Sūtra* là nó dạy rằng có một bản ngã thực sự! Theo đúng kiểu thực hành chú giải của các trường Đại Thừa khác, *Mahāparinirvāṇa Sūtra* nói rằng học thuyết *anātman,* vô ngã, là một *upāya,* "phương tiện hiệu quả", tuỳ nghi do chính Đức Phật sử dụng để giúp triệt căn bản ngã hiểu theo nghĩa chật hẹp và không giác ngộ. Cho nên các kinh trình bày học thuyết này cần phải được cắt nghĩa để hiểu cho đúng. Về phần mình, *Mahāparinirvāṇa Sūtra* tuyên bố rằng nó trình bày một lời dạy bí mật của Đức Phật chưa từng được nghe trước đây. Lời giảng này là có một "Đại Ngã", là yếu tố cơ bản ẩn bên dưới thực tại trần tục. Trong khi trường phái Madhyamaka nhấn mạnh những khía cạnh tiêu cực của Quả Phật, thì *Mahāparinirvāṇa Sūtra* cho rằng như thế là làm cho người ta hiểu về Giác ngộ và thực tại một cách phiến diện, và vì thế nó tìm cách sửa chữa sự phiến diện này bằng cách nhấn mạnh đặc biệt trên những đặc tính tích cực của Giác ngộ.

---

[145] Trích dẫn trong (D) Williams 1989, tr. 97
[146] Wayman 1978
[147] (D) Williams 1989, tr. 101

Một bản văn quan trọng khác nữa về học thuyết *Tathāgatagarbha* là *Ratnagotravibhāga* của Maitreyānatha, với phần bình luận được truyền thống Trung Hoa cho là của Sāramati - cả hai phần đều có từ thế kỷ III hay IV CN. Sāramati được coi là người đầu tiên hệ thống hóa học thuyết Tathāgatagarbha, ông cắt nghĩa rằng thực tại, ở đây gọi là *tathatā,* nghĩa là "như thị hay tính thế ấy", có hai kiểu hay trạng thái. Tính Phật là *tathatā* thanh tịnh, vô tì tích, trong khi thế giới trần tục là biểu hiện của *tathatā* ở trong tình trạng ô uế. Đối với người không giác ngộ, cái *tathatā* thanh tịnh ẩn bên dưới thực tại trần tục chính là Tathāgatagarbha.

Không bản văn nào trên đây nhắc đến *ālaya-vijñāna,* "ý thức kho chứa". Giai đoạn phát triển thứ hai của tư tưởng và văn học *Tathāgatagarbha* cũng có một số tác phẩm nhắc đến *ālaya-vijñāna*, nhưng không gợi ý nó có liên quan gì tới *Tathāgatagarbha*. Trong số những kinh loại này có *Mahāyānasuùtralaỵkāra.* Ở giai đoạn cuối cùng, *Tathāgatagarbha*được hoàn toàn đồng hóa với *ālaya-vijñāna,* được trình bày trong các kinh tiêu biểu là *Laṅkāvatāra Sūtra* và *Đại Thừa Khí Tín Luận,* thường được dịch là *"Đánh Thức Niềm Tin trong Đại Thừa",* được cho là của tác giả Aśvaghoṣa, một tác giả Ấn Độ ở thế kỷ II CN., và có thể đã được soạn ở Trung Á hay Trung Hoa. Khảo luận này đã ảnh hưởng rất mạnh trong Phật giáo châu Á và trường phái Hòa Yên của Trung Hoa, tại đây *Tathāgatagarbha*được coi như là khúc quặt thứ tư của Bánh Xe Giáo pháp.

Tuy xét một cách hời hợt bề ngoài, học thuyết *Tathāgatagarbha* có vẻ như phủ nhận nhiều chủ đề trọng tâm của Phật giáo cơ bản (và vì thế bị các Phật tử không theo học thuyết này chỉ trích), nhưng khác với trường phái Madhyamaka, nó có thể được coi là một khía cạnh của khuynh hướng dai dẳng trong Phật giáo muốn mô tả Quả Phật bằng những kiểu nói tích cực, và sẽ đóng một vai trò quan trọng trong những tổng hợp giáo lý Phật giáo của các dòng Phật giáo Tây Tạng.

Chỉ so sánh một cách sơ sài như trên đây giữa Madhyamaka và *Tathāgatagarbha* sẽ là không công bằng đối với sự đóng góp phức tạp và phong phú của *Tathāgatagarbha* cho sự phát triển rộng rãi hơn của Phật giáo Đại Thừa. Chúng ta không được quên rằng có một sự liên tục rất lớn giữa Madhyamaka và Yogācārin trong quan tâm chung của họ về *śūnyatā,* sự trống rỗng, và có lẽ học thuyết *Tathāgatagarbha*, với tính chất bản thể của nó, nên được đối chiếu với cả hai trường phái trên gộp lại. Lúc đó chúng ta sẽ thấy cả ba truyền thống giáo lý này bổ sung nhau. Trong khi Madhyamaka thiết lập nội dung nhận thức của Giác ngộ, và trong khi Yogācārin nhấn mạnh việc thực hành thiêng liêng như là phương tiện để chúng ta đi từ tình trạng không giác ngộ hiện tại đến Giác ngộ, thì học

thuyết *Tathāgatagarbha* tìm cách cắt nghĩa làm sao sự chuyển biến này có thể thực hiện được.

---o0o---

17 - PHÁI TANTRA VÀ PHẬT GIÁO MẬT TÔNG

Tantra và Mật Tông *(vajrayāna)* là những truyền thống bí truyền, và khác với các truyền thống trước đây, học thuyết của những phái Phật giáo này chỉ dành cho những người Phật giáo đã nhận được sự khai tâm thích hợp. Hơn nữa, những kinh điển phát sinh từ phong trào này chất chứa đầy biểu tượng khiến hầu như không thể hiểu nổi nếu không có sự cắt nghĩa của một thầy dạy, và chỉ có thể đạt được bởi những ai đã tiếp nhận *abhiṣeka,* sự khai tâm trong truyền thống Tantra. Bài này sẽ trình bày về hai phái này một cách tổng quát.

Tantra là một hiện tượng tràn lan khắp Ấn Độ. Đây là một phong trào sử dụng các thủ thuật của nghi lễ ma thuật và thiền, trong một tinh thần chống lại các quy tắc đạo đức, nhằm đạt những mục tiêu thế tục và tôn giáo. Phái Phật giáo Tantra hình như đã phát triển chủ yếu trong môi trường Đại Thừa, và mặc dù sau này nó sẽ làm phát sinh phái Mật Tông, là thời kỳ lớn thứ ba của lịch sử Phật giáo Ấn Độ, nhưng nó vẫn cố ý giữ lại mãi mãi tư cách Đại Thừa của nó. Vì vậy người Phật giáo Mật Tông đi theo lý tưởng Bồ tát của Đại Thừa, tìm cách trở thành Phật để cứu độ tất cả chúng sinh. Sự nhấn mạnh lớn nhất trong Mật Tông là về nghi lễ ma thuật, và sự phát triển về lãnh vực này là nét đặc trưng chủ yếu phân biệt nó với các phái Phật giáo khác trước nó. Ý nghĩa triết học về thực tại được hiểu theo học thuyết Đại Thừa chính truyền mà không có mấy sự thay đổi. Phản ánh học thuyết *Tathāgatagarbha* và sự đồng hóa niết bàn với luân hồi của Đại Thừa, người mới nhập đạo thấy mình đã được Giác ngộ. Học thuyết "duy tâm" của Yogācārin cũng có tính quyết định, vì nó dành vai trò trọng tâm cho việc hành thiền trong nghi lễ Tantra, khiến cho mọi sự vật, kể cả các đồ vật trần tục, cũng được nhìn như biểu tượng của thực tại được nhận thức bởi tâm của người Giác ngộ. Người hành thiền vun trồng một thái độ coi mọi khía cạnh của thế giới trần tục ảo ảnh như là sự biểu hiện của cái tâm giác ngộ.

Phái này đặt nặng tầm quan trọng của việc đạt kết quả tức thì, với ý hướng là người mới nhập đạo cố gắng đạt giác ngộ ngay bây giờ, trong chính kiếp sống này, chứ không phải sau nhiều kiếp thực hành Chánh Đạo. Người ta vẫn giữ lại nguyên tắc quy y, nhưng giải thích lại nguyên tắc này như là sự kinh nghiệm trực tiếp của người thực hành Tantra. Vì thế mỗi người sẽ coi sư phụ của mình như là Phật Bảo, vì là người khai tâm cho mình và dẫn dắt mình; coi Pháp Bảo như

là *iṣṭadevatā,* "thần tuyển chọn" của mình, nghĩa là vị Phật hay Bồ tát mà mình thị kiến hay cảm nghiệm trực tiếp được; và Tăng Bảo là *ḍākiṇī,* "nữ chúa", là cộng đồng thiêng liêng gợi hứng cho đời sống thiêng liêng ở mức độ tột đỉnh. Phát Tantra bắt đầu bằng những tình cảm cơ bản là ghét và tham, không coi chúng là những cản trở cho đời sống thiêng liêng, mà như là những phương tiện mạnh mẽ để đạt lý tưởng Bồ tát. Bản năng sinh sản thâm sâu nơi con người được vun trồng để sinh ra Quả Phật; phản xạ tự nhiên huỷ diệt những gì đe doạ bản ngã trần tục được đổi hướng để nhằm tiêu diệt những sự uế tục làm vẩn đục Quả Phật bẩm sinh nơi con người.

Về phương pháp thực hành tôn giáo, và phương tiện để người ta đạt giác ngộ tức thì, Tantra sử dụng nghi thức pháp thuật để đạt những mục tiêu thiêng liêng của Phật giáo Đại Thừa. Nền tảng của ma thuật này là sự đồng hóa bằng biểu tượng giữa thân xác và hành động của người hành đạo với những khía cạnh của vũ trụ vật chất và siêu nhiên. Dựa trên cơ sở đồng hóa này, bằng những thao tác mềm dẻo của thân xác, người hành đạo có thể điều khiển thế giới bên ngoài. Nhưng quan trọng hơn nữa, trong cái nhìn cứu độ, việc điều khiển thế giới bên ngoài của người hành đạo cũng có thể biến đổi thế giới bên trong thân xác mềm dẻo của họ, vì đối với người hành đạo Tantra, không có sự phân biệt giữa thế giới bên trong và thế giới bên ngoài. Bằng những cách thức đó, họ có thể đạt *siddhi,* "thành công", dù là trong thế giới phàm tục hay thế giới thiêng liêng cao siêu nhất.

Những bậc hành đạo Tantra cao nhất (gọi là *anuttarayoga,* xem dưới đây) gồm việc kích thích và vận dụng những năng lực của toàn cơ thể tâm sinh lý, và người ta đã xác định cả một hệ thống phức tạp những đường thực hành năng lực trong cơ thể để thể hiện việc này. Đây là một hình thức yoga tình dục, bao gồm việc giao hợp nghi tiết với một nữ *śakti,* (nghĩa đen là "lực"), có mục đích kích thích việc phát sinh yếu tố giác ngộ, được biểu tượng bằng tinh trùng của người hành lễ. Hiển nhiên những việc thực hành này, nếu theo nghĩa đen sẽ là phá vỡ giới bổn *Prātimokṣa* buộc Tỳ khưu phải tiết dục hoàn toàn, do đó một số truyền thống Tây Tạng sau này đã theo Atīśa cắt nghĩa một cách nhấn mạnh rằng ngôn ngữ này hoàn toàn chỉ có nghĩa biểu tượng - người nữ giao phối là biểu tượng trí tuệ siêu việt, người nam giao phối biểu tượng *upāya, "*phương tiện hiệu quả". Tuy nhiên, lối giải thích biểu tượng này không phổ biến, và có một truyền thống Mật Tông cổ xưa mô tả người Mật Tông lý tưởng là người có việc thực hành Tiểu Thừa bề ngoài (nghĩa là công khai), việc thực hành Đại Thừa tư riêng, và việc thực hành Mật Tông bí mật. Các chứng cớ khảo cổ học cho thấy những mức độ cao nhất của việc thực hành Tantra công khai chỉ có từ khoảng thế kỷ X-XI trở đi, nghĩa là rất muộn,

và cả vào thời kỳ này, nó vẫn gây ngộ nhận và xúc phạm. Nhà hành hương người Tây Tạng Dharmasvāmin, sau khi đến thăm Bodh Gaya vào thế kỷ XIII, mô tả những "*Śrāvaka*s Tích Lan" công khai tố cáo những người thuộc phái Mật Tông, đốt những bản kinh Tantra và phá huỷ một bức ảnh của một vị Phật nam thịnh nộ gọi là *heruka* tại một thánh điện ở đó. [148]

Lịch sử của phái Tantra rất tối tăm, giống như nhiều điều khác trong lịch sử Phật giáo Ấn Độ, nhưng các sử gia đã có thể xác định được một số giai đoạn phát triển của nó. Bằng chứng đầu tiên về sự xuất hiện những đặc tính được coi là thuộc Tantra có rất sớm, từ thế kỷ II CN., và gồm những chương lấy từ các kinh khác nhau của Đại Thừa về những *Dhāraṇī,* những chuỗi vần dài khó hiểu được cho là có những năng lực khác nhau. Rõ ràng những vần này có liên quan tới những câu niệm chú của Đại Thừa và những bản văn gọi là *paritta,* như *Mettā Sutta* được những người Phật giáo ngoài Đại Thừa tụng lên để xin sự che chở. Những kinh Tantra cổ xưa nhất được dịch sang tiếng Trung Hoa từ thế kỷ III. Tuy nhiên, giai đoạn đầu này, đôi khi được gọi là Mantrayāna, trong một thời gian dài không có ảnh hưởng lớn đối với cộng đồng Phật giáo nói chung.

Từ thế kỷ VIII, tình hình này đã thay đổi, và Tantra đã được biết đến khá nhiều và đã bắt đầu kích thích những hoạt động chú giải trong các đại học lớn. Sự biến chuyển này chắc hẳn có liên quan tới sự xuất hiện của triều đại Pāla ở Bihar và Bengal (760-1142 CN.), triều đại đã thiết lập những đại học mới ở *Vikramaśīla* và Odangtapurā. Những đại học này đã trở thành trung tâm của phong trào mới, và chủ yếu từ đây mà Phật giáo được truyền sang Tây Tạng. Nó cũng có thể được coi như một sự phục hưng để phản ứng lại sự suy đồi của Phật giáo đã được mô tả lại bởi Yuan-tsang khi ông đến thăm Ấn Độ vào thế kỷ VII. Cần nhấn mạnh rằng trong mọi giai đoạn đều có những người hành đạo Tantra sống trong các tu viện như những Tỳ khưu được thụ giới đầy đủ, tuân giữ những giới luật Vinaya giống như các Tỳ khưu khác. Có thể nói giai đoạn thứ hai này đánh dấu nguồn gốc thực sự của phái Mật Tông, vì trong giai đoạn này các biểu tượng, thuật ngữ, và phần lớn nghi lễ đã được thiết lập.

Trong phái Mật Tông, người ta đã xác định được thêm hai giai đoạn nữa. Giai đoạn thứ nhất được một số học giả gọi là Sahajayāna, liên quan tới các hoạt động của một nhóm gọi là *mahā-siddhas,* những người "tinh thông xuất chúng", truyền thống kể ra con số 84 người, từ thế kỷ IX tới XII. Đây là những Thiền sư hoàn hảo

---

[148] (C) Dharmasvāmin, Roerich 1959

đi rảo khắp các vùng đồng quê theo kiểu các nhà phù thủy tốt lành, bề ngoài không lệ thuộc một tu viện nào, thường có một người đồng hành thuộc giai cấp thấp đi theo để giúp ông thực hiện các nghi lễ Tantra và hành thiền. Hệ tư tưởng của họ là của Mật Tông, và họ dùng những bài ca huyền bí để ca ngợi *mahāsukha,* "đại lạc" (= niết bàn) tức là *sahaja*, "cái cùng xuất hiện" với niềm hạnh phúc phát sinh từ cuộc phối hợp giữa người hành thiền và người đồng hành, nhờ các phương pháp thiền để dẫn đến sự kết hợp giữa *upāya* và *Prajñā* (trí tuệ).[149]

Qua nếp sống của mình, một số "bậc tinh thông" *siddhas* thách thức và chế nhạo sự tự mãn và nghi thức bề ngoài của các cơ chế tôn giáo trong các đại học tu viện. Phương pháp tìm kiếm tôn giáo trong tinh thần chống các quy luật đạo đức của họ cũng như lối biểu tượng tình dục và việc thực hành của phái Mật Tông thời sau chứng tỏ họ có ý muốn gây điều chướng tai gai mắt. Trong thực tế, việc phá bỏ những cấm kị là một nét đặc trưng quan trọng của việc thực hành trong phái Mật Tông - theo đó người ta nhấn mạnh việc giao hợp với phụ nữ thuộc giai cấp ti tiện, ăn thịt (đặc biệt thịt chó và xác người) và các chất ô uế khác, và tiếp xúc thường xuyên với các vùng đất hoả thiêu, tất cả những điều này đều vô cùng ghê tởm đối với Bà La Môn giáo. Người ta không rõ chính Phật giáo có tiếp thu những giá trị đó trong thời kì này hay không.

Sự phát triển của giai đoạn cuối cùng và muộn thời này được gắn liền với một bản văn gọi là *Kālacakra Tantra,* hình như đã được soạn trước giữa thế kỷ XI, và là bản kinh Tantra cuối cùng xuất hiện tại chính Ấn Độ. *Kālacakra Tantra* được viết bằng tiếng Phạn cổ điển, không giống những tác phẩm Tantra của thời kì trước đều viết bằng thứ ngôn ngữ pha trộn giữa Prakrit và *saṇdhyābhāṣā,* "ngôn ngữ ám chỉ", cả hai loại ngôn ngữ này đều khó đọc và khó hiểu. Việc sử dụng tiếng Phạn cổ điển cho thấy đây là sản phẩm của một cộng đồng tu viện trí thức hơn là soạn tác của một cá nhân *siddha* nào. Nó đưa vào những yếu tố chính trị và chiêm tinh không thấy có trong những tác phẩm trước, ví dụ, sự tổng hợp việc thờ phượng các vị thần Phật giáo và Ấn giáo được quan niệm như là ngăn chặn các cuộc xâm lăng Hồi giáo.

Các tác phẩm của Mật Tông thì nhiều vô kể. Mỗi bản văn riêng biệt đều được gọi là một *tantra*, tương đương với *Sūtra,* có nghĩa là "sợi chỉ, xâu chuỗi các lời dạy", và những kinh cổ xưa nhất được gán cho Phật Thích Ca Mâu Ni. Vì thế các kinh này được coi là lời của Phật, và được đưa vào chung với các kinh *Sūtra* trong các

---

[149] Xem bài giới thiệu của Kvaerne về Caryāgiti

sưu tập lời dạy của Phật của Tây Tạng và Trung Hoa. Kinh điển Tây Tạng chứa những bản dịch của gần năm trăm tantra và hơn hai ngàn bình luận về các tantra này. Phần lớn có liên quan đến những lời hướng dẫn việc thực hiện các nghi lễ và thiền định tinh vi. Về sau các tantra của Tây Tạng đã được hệ thống hóa thành bốn loại tantra: tantra *kriyā,* "các kinh về hành động"; tantra *caryā, "*các kinh về giới luật"; tantra *yoga,* "các kinh về việc phối hợp"; và tantra *anuttarayora,* "các kinh tối hậu"

Các xâu chuỗi lời dạy kriya này tạo thành một phạm loại bản văn Kinh Phật rộng xuất hiện vào khoảng giữa thế kỷ thứ hai và thứ sáu sau CN. Các bản văn này gồm cả một số xâu chuỗi (tantras) rất cổ và là những bản văn đầu tiên được dịch sang tiếng Trung Hoa (từ thế kỷ thứ III trở về trước. thí dụ như Đại Vân Thỉnh Vũ Kinh (Mahamegha Sutra) (có từ trước năm 439 sau CN.) Các xâu chuỗi lời dạy *kriya* – cụ thể như Đại vân thỉnh vũ Kinh (Mahamegha Sutra), chỉ liên quan đến việc cầu mưa gió mà thôi - không giống như các loại xâu chuỗi lời dạy còn lại, chủ yếu thuộc dạng công cụ, chỉ được dành riêng dùng cho những mục tiêu trần tục mà thôi. Do bản chất phi thần học, các xâu chuỗi *kriya* không thể được thay thế bằng một số các xâu chuỗi sau này. Chúng được phân bổ nơi bốn kulas một, hay là bốn 'gia đình' là kula như lai, kula hoa sen, kula kim cương và kula thời gian, và mỗi kula đó tập trung lại để thờ tự một số đông các Phật nhân và bồ tát hay các vị thần thánh. Rất nhiều kula như vậy đều dựa trên các Mật chú (*dharanis*) trong số này phải kể đến các Kinh *Aryamanjusrimulakalpa,* Kinh *Subahupariprccha,* và Kinh *Aparimitayurjnadrdayadharani,* song song với nhiều kinh khác nữa.

Các xâu chuỗi lời dạy *cariya* tạo thành một loại nhỏ các bản văn Kinh Phật rất có thể đã xuất hiện từ thế kỷ thứ VI trở về trước. gồm có *Tantra Mahavairocanabhisambodhi (*c.600) và một số bản văn Kinh Phật phụ khác nữa. Vì là một loại bản văn, chính vì thế tantra này hầu như hoàn toàn tập trung vào việc thờ tự Phật Tỳ-Lư-Xá-Na (Vairocana). Cho dù cũng có liên quan đến việc đạt được các thành tựu (*siddhis*), hay các quyền lực trần thế, không giống như các *kriya tantras,* tuy vậy các thành tựu này được đạt đến thông qua một qui trình mường tượng đến chính mình như là một Phật Tỳ-Lư-Xá-Na (Vairocana).

Các xâu chuỗi lời dạy *yoga* tập trung nơi Tỳ-Lư-Xá-Na (Vairocana) cũng giống như vậy, và kể cả *tantra Sarvatathagatatavasamgraha (c.*700). *Tantra Sarvadurgatiparisodhana và Tantra Manjusrinamasamgiti* cũng phản ánh một việc thờ tự đối với vị Bồ Tát Văn Thù Sư Lợi. Cùng với các *tantra Cariya* cả hai tập hợp lại thành nền tảng các trường phái Mật Tông Shingon và Mật Tông Nhật Bản.

Các phân loại thứ tư do những người Tây Tạng thực hiện, trong đó loại cuối cùng là tantra Vô thượng, hình như đã được áp đặt vào một thực tiễn phức tạp hơn đã tồn tại ở Ấn Độ [150]. Tantra này hoà nhập vào ít nhất hai loại tantra, mà theo nguồn gốc xuất phát rõ ràng ta thấy cả hai như đã choán chỗ và thay thế một cách liên tục các tantras trước đó. Loại đầu tiên có các tantras *yogottara,* hay còn gọi là các tantras hợp nhất cao cấp hơn' cũng được mô tả như là 'các tantra thân phụ' hay tiếng Pàli gọi là *upaya tantras,* các tantra này chỉ liên quan đến chủ yếu đến việc thờ tự Phật Aksobhya và hôn thê của ngài là bồ tát Mamaki, sử dụng đến tưởng tượng và nghi thức giao cấu. Việc thực hành các xâu chuỗi lời dạy *yogattara,* và nhiều tantras tiếp theo đó, được mô tả thuộc loại phi nhị nguyên, hiểu theo nghĩa các tantra này bắt buộc phải có tính ưu việt có cân nhắc cẩn thận đối với các thông lệ xã hội và tôn giáo liên quan đến những đặc tính nước đôi được phép hay cấm cản thực hiện đó. Gồm có cả các tantra *Guhyasamaja* có từ thế kỷ thứ VIII.

Có một loạt các tantras khác thế chỗ cho Tantras *Yogottara,* xuất hiện vào cuối thế kỷ thứ VIII, tự cho là đối nghịch lại với các 'tantra mẹ' hay là *tantra prajna.* Những tantras này vẫn qui tụ vào việc thờ cúng Bồ Tát Aksobhya, nhưng Bồ tát này lại được sùng bái đặc biệt dưới dạng tức giận (gọi là *herukas)* đối với vác phu thê, và được đi kèm theo với hàng loạt đoàn tuỳ tùng gọi là Đồ-cát-ni (*dakinis).* Vị Bồ Tát này thường được thấy xuất hiện nơi giàn hoả thiêu. Nhìn chung các nhân vật nữ giới thường cũng quan trọng như các nhân vật nam giới trong các tantra này, nếu ta không muốn nói là có phần hơn nữa là đàng khác, và điều này được phản ánh trong việc sử dụng các tên gọi thuộc loại này đó là: *yogini tantra.* Các tantra này cũng được gọi với tên là *yoganuttara-* hay là các tantra *yoganiruttara,* có nghĩa là 'các tantra hoà hợp tuyệt đối'. Tantra đầu tiên thuộc loại này có tên là *tantra Samvara,* được dịch sang tiếng Tây Tạng vào thế kỷ thứ VIII. Một số khác thuộc loại này, như *Tantra Hevajra. Tantra Samvarodaya, và Tantra Candamatharosana.* Hình như mới thấy xuất hiện vào thế kỷ thứ X. *Tantra Candamatharosana* (xuất hiện ở thế kỷ thứ XI) đôi khi được xếp vào loại *tantra advaya* hay tantra'phi kép' đã thế chỗ cho toàn bộ những loại tantra trước đó.

Những nét tương đồng giữa các nhân vật trong tantra *yogini* và các nhân vật trong tantra Saivite đã được nhận ra từ rất lâu, nhưng điều này chỉ được xác minh gần đây thôi đó là chắc chắn một số tantra *yogini* đã được sao chép lại một số tantra Saivite và một nhà biên soạn Phật tử [151] đã sửa chữa lại đôi chút cho hợp với những mục tiêu Phật giáo. Chứng cớ bản văn này được củng cố bằng những nét tương

---

[150] Sanderson (sắp xuất bản)
[151] Sanderson (sắp xuất bản)

đồng rất quen thuộc nơi các nghi thức và cách mô tả bằng tranh ảnh. Không muốn đề cập chi tiết đến một tantra cao cấp hơn lại mang đặc tính phi Phật giáo. Vì ta luôn thấy một phần truyền thống Phật giáo có liên quan chặt chẽ với các vị thần linh xuất phát nơi truyền thống các tôn giáo khác. Và các vị thần linh này đã được biến đổi đôi chút để bổ sung thêm hay nhằm phục vụ những mục đích thần học trong Phật giáo.

Do việc hệ thống hóa sau này, bốn loại tantra trên đây đã được coi là tạo thành một bậc thang để người hành đạo tiến lên từng bước. Việc gia nhập và thực hành tantra luôn luôn phải có một sự khai tâm bởi một vị thầy chuyên môn. Các *sadhanas,* bài hướng dẫn để hình dung ra một nhân vật, thường bao gồm các yếu tố của cả Phật giáo ban đầu và việc thực hành Đại Thừa, trong đó có thể kể đến *brahma viharas*, "trú xứ của Phạm Thiên", Quy y Tam Bảo, xưng thú tội lỗi, lời thề của Bồ tát, vun trồng quả giác ngộ, và việc chuyển nhượng các công đức. [152]

Phật giáo Tantra được truyền vào Tây Tạng, đặc biệt sau sự sụp đổ của Phật giáo miền Bắc Ấn Độ trong cuộc xâm lăng Hồi giáo, và tại đó nó đã được người Tây Tạng chấp nhận. Tuy được truyền vào Trung Hoa từ đầu thế kỷ VIII, nhưng nó không phát triển được tại đây, vì người Trung Hoa không thể chấp nhận nội dung nhục dục trong các tantra. Ngược lại, việc thực hành Tantra có một chỗ đứng vững vàng ở Nhật, tại đây nó phát triển dưới danh nghĩa Trường phái Mật ngữ.

---o0o---

18 - SỰ SUY TÀN CỦA PHẬT GIÁO TẠI ẤN ĐỘ

Sự suy tàn của Phật giáo tại Ấn Độ chắc chắn đã được đẩy nhanh do những cuộc xâm lăng của Hồi giáo ở thế kỷ XII và XIII, nhưng ở một số mặt, nó đã bị suy yếu trước đó rồi, và vì thế dễ bị tổn thương trước ảnh hưởng của Hồi giáo.

Trước hết, đã có một sự pha trộn giữa các tư tưởng của Ấn giáo và Phật giáo, mà người bình thường khó có thể phân biệt một cách rõ ràng. Một mặt, từ nhiều thế kỷ đã có cuộc đối thoại phê bình lẫn nhau giữa hai tôn giáo này để làm cho các triết lý của mỗi tôn giáo trở nên tinh tế hơn - nhưng sự tinh lọc này đã dẫn tới khuynh hướng làm cho chúng ngày càng khô khan trừu tượng và khó phân biệt đối với người thường. Mặt khác, sự phát triển của phong trào Tantra, làm phát sinh vô số các vị Phật, Bồ tát, và các nhân vật *dharmapāla,* hẳn đã làm cho Phật giáo trở thành không khác gì Ấn giáo chính thống, với cả một chuỗi các vị thần của họ.

---

[152] Xem (13) Sadhanas

Thậm chí cũng có một sự tiếp thu giáo lý Phật giáo vào trong Ấn giáo, như được phản ánh trong học thuyết của phái *Viṣṇu* coi Đức Phật như một hóa thân của thần *Viṣṇu*, đã xuất hiện lần đầu tiên một thời gian ngắn trước cuộc xâm lăng của Hồi giáo. Ngay cả những người Pāla, vốn tự coi mình là người Phật giáo, cũng tự hào vì tuân giữ hoàn hảo Giáo pháp của mình về giai cấp - là những khoản luật quy định mọi khía cạnh của các mối tương tác xã hội.

Đi song song với điều này là sự kiện Phật giáo có vẻ như đã trở thành một tôn giáo dành riêng cho các chuyên viên, đặc biệt các chuyên viên trí thức đại học quan tâm tới việc phát triển các đại học đã được xây dựng trước đây dưới sự bảo trợ của các vua của triều đại Guptka và Pāla. Ở đỉnh cao của nó, đại học Nālandā được tài trợ bằng tiền thuế thập phân của một trăm ngôi làng, và cung cấp việc đào tạo miễn phí cho cả mười ngàn sinh viên, Phật giáo và không Phật giáo. Trong khi Phật giáo ngày càng gắn liền với hoạt động tri thức tập trung, tu trì, thì Ấn giáo vẫn duy trì được tính bình dân, dựa trên đời sống của các làng mạc, và các Tỳ khưu Ấn giáo đi tới từng nhà để phục vụ những nhu cầu tôn giáo của người đồng đạo. Ngược lại, người Phật giáo không phải lo lắng về những nhu cầu kinh tế trực tiếp của mình vì có những tài sản dồi dào đã tích luỹ do của dâng cúng từ những tín đồ hảo tâm và những vị vua bảo trợ trước đây. Có lẽ họ đã mất tiếp xúc phần nào với văn hóa bình dân, ngưng thu nạp tín đồ mới, và khép kín trong những cuộc tranh luận triết học tinh vi và những nghi lễ theo giáo phái Tantra. Ngay cả những Tỳ khưu khổ hạnh của Ấn giáo cũng chỉ là những con người khất sĩ đơn giản, giống như những người Phật giáo ban đầu, và vì thế họ không phải lệ thuộc các tổ chức tu viện và sự bảo trợ cần thiết của các vị vua giống như thân phận của những người Phật giáo. Hình như Ấn giáo đã trải qua một cuộc hồi sinh nữa trước thời kì bị Hồi giáo xâm lăng, và họ đã bành trướng giáo phái *Viṣṇu* ở miền Nam, Siva ở Kashmir, và các triết gia - giáo sư thù nghịch với Phật giáo như Śaṇkara và Kumārila đi giảng dạy khắp các vùng đồng quê và thu hút được nhiều tín đồ. Tuy có những dấu hiệu cho thấy sự phân biệt giai cấp đặc trưng của Ấn giáo đã thâm nhập vào chính Tăng Già Phật giáo (như ở Sri Lanka), nhưng chúng ta không nên quên rằng Phật giáo đã mặc nhiên phủ nhận giá trị của những phân biệt giai cấp này bằng cách chấp nhận mọi người thụ giới bất kể thuộc thành phần giai cấp nào. Sự chống đối này đã được diễn tả trực tiếp trong tác phẩm *Vajrasuci* của Aśvaghoṣa, trong tác phẩm này ông xoá bỏ cơ sở của sự phân biệt giai cấp bằng cách nêu lên những giai thoại bất bình thường trong kinh thánh Ấn giáo.

Sau cùng, ngay cả sự bảo trợ của nhà vua chưa hẳn là điều có lợi. Đại học Nālandā từng được vua Harṣa (606-647) bảo trợ rất mạnh, nhưng sau đã bị triều đại Pāla

làm ngơ, ngược lại triều đại này quay sang bảo trợ các trường đại học do chính triều đại này thiết lập - Vikramaśīla và Odantapurā. Ngay cả các việc làm của các vua cũng không nhất thiết đáng tin, vì không những họ dễ dàng bỏ đạo mà còn có thể bị mất chức quyền và thay thế bởi những vị vua khác thù nghịch với Phật pháp.

Khởi đầu bước suy tàn của Phật giáo Ấn Độ là vào thế kỷ VIII, với những cuộc tấn công đầu tiên của Hồi giáo vào Ấn Độ, như cuộc phá huỷ thành phố và đại học Phật giáo ở Valabhī. Những cuộc tấn công này đã bị các lãnh chúa địa phương Ấn Độ chặn đứng, khiến quân xâm lăng Thổ Nhĩ Kỳ chỉ có thể tiến quân dần dần vào Ấn Độ trong bốn thế kỷ sau, khi các vương quốc lần lượt rơi vào tay họ. Vì các vương công địa phương tại Ấn Độ không đạt được liên minh hiệu quả nào chống lại mối đe dọa của Hồi giáo, và trong một số trường hợp đã đánh giá quá thấp mối nguy của quân thù ở biên giới nên cuối cùng họ đã bị xâm chiếm hoàn toàn ở thế kỷ XII, khi người Hồi giáo mở rộng sự hiện diện huỷ diệt của họ trên khắp miền Bắc của bán lục địa. Năm 1197 Nālandā bị chiếm. Vikramaśīla cũng chịu cùng số phận năm 1203. Tại những đồng bằng miền Bắc Ấn Độ, các sử gia Hồi giáo ghi lại rằng các đại học ở đây lúc đầu bị tưởng lầm là những pháo đài, và bị tàn phá không thương tiếc, các thư viện bị đốt sạch, và những người cư ngụ trong đó bị tàn sát mà không kịp giải thích mình là ai và làm gì [153]. Chẳng bao lâu sau, cả vùng lưu vực sông Hằng, đất thánh truyền thống của Phật giáo, hoàn toàn nằm dưới quyền kiểm soát của các nhà cai trị Hồi giáo.

Chính các đại học đã bị phá huỷ hầu như ngay tức khắc, vì các nguyên tắc bất bạo động cơ bản có lẽ đã ngăn cản sự bảo vệ quân sự từ phía các cộng đồng Phật giáo. Nhưng các tập thể Phật giáo vẫn còn sống sót thêm mấy thế kỷ nữa trong những dúm nhỏ ở miền Bắc Ấn Độ. Một người hành hương từ Tây Tạng, Dharmasvāmin, khi đi tìm kiếm những bản kinh giữa những phế tích của Nālandā đã gặp một nhà sư tên là Rāhulaśrībhadra đang dạy văn phạm chữ Phạn cho một nhóm học trò vào năm 1295.[154] Đa số người tị nạn trốn sang vùng Đông Nam Á qua ngả Miến Điện hay sang Tây Tạng, hay xuống miền Nam Ấn Độ. Phần lớn các cơ sở và tổ chức Phật giáo ở miền Nam Ấn Độ không bị ảnh hưởng do cuộc xâm lăng miền Bắc của người Hồi giáo, và đã tồn tại thêm mấy thế kỷ nữa cho tới khi dần dần bị tan rã trước cuộc hồi sinh của phái Siva từ thế kỷ VIII hay IX trở đi. Có bằng chứng cho

---

[153] (D) Warder, 1980, tr. 506
[154] (C) Dharmasvāmin, Roerich, tr. 90ff

thấy Phật giáo Theravāda còn tồn tại ở Karnataka cho tới ít là thế kỷ XVI [155] và ở Tamil Nadu cho tới tận thế kỷ XVII.[156]

---o0o---

PHẦN II - PHẬT GIÁO Ở NGOÀI ẤN ĐỘ

19 - PHẬT GIÁO Ở SRI LANKA

Lịch sử Phật giáo ở Đông Nam Á mở đầu với việc du nhập Phật pháp vào Sri Lanka. Tuy có truyền thuyết kể rằng bản thân Đức Phật đã tới thăm đảo quốc này, nhưng cuộc tiếp xúc lịch sử chỉ bắt đầu từ một phái đoàn do vua Aśoka gửi tới, khoảng 247 trước CN., để đáp lại mối tình hữu nghị của vua nước Sri Lanka là Devānaypiyatissa (250-210 tr. CN.). Vị vua này đã trở thành một người bảo trợ rất sùng mộ của tôn giáo mới này, và được truyền thống cho là đã sáng lập tu viện Mahvihra, trồng tại đó một cây Bồ đề, và xây dựng tháp lớn ở Anurdhapura, tên là tháp Thùprma Dgaba, trên tháp có chứa xương đòn của Phật. Có vẻ như từ rất sớm đã có sự đồng hóa giữa Nhà nước và nền văn hóa Sinhala, và Phật giáo được coi là quốc giáo. Điều này cho thấy Phật giáo ở Sri Lanka đã mau chóng đạt được một tầm quan trọng trên bình diện quốc gia, vì Phật giáo đã được cả các nhà sư lẫn các vị vua sùng mộ: các sư thì được vua trọng vọng, còn vua thì được các thế lực của các sư ủng hộ. Ngay từ đầu, Phật giáo ở Sri Lanka là một hiện tượng của các tu viện, và lịch sử Phật giáo thời kỳ đầu trên đảo quốc này được đặc trưng bởi sự cạnh tranh giữa các tu viện hay *vihra* khác nhau, và tuỳ theo từng thời kỳ mà tu viện này hay tu viện khác giành được sự bảo trợ của vua, từ đó nó tìm cách chi phối toàn thể Tăng giới. Phái Phật giáo mà Ngài Mahinda đem đến rõ ràng là thuộc tông phái Sthaviravda, và tông phái này sẽ bị chi phối bởi một nhánh sau này của nó, phái tiếng Pāli gọi là Theravda. Vì *thera* trong tiếng Pāli tương đương với *sthavira*trong tiếng Phạn, nghĩa là "trưởng lão" hay "kỳ cựu", nên phái Theravāda đã tự coi mình là thuộc phái Sthaviravda nguyên thủy, và tự nhận mình nắm giữ được Giáo pháp nguyên thủy của Đức Phật.

Thiền viện đối thủ đầu tiên của Mahvihra là Abhayariri Vihra được vua Vaṭṭagmaṇī (29-17 tr.CN.) xây dựng sau khi vua đánh đuổi được quân xâm lăng Tamil ra khỏi đảo. Cũng chính vào năm cuối cùng trị vì của vị vua này mà lần đầu

---

[155] Ritti 1989
[156] Gombrich 1988, tr. 142

tiên Tam Tạng (Tipiṭaka) được viết ra, vì cuộc chiến trước đó đã đe doạ tiêu diệt Tăng giới, mà cho tới bấy giờ vẫn là nơi duy nhất để lưu giữ kinh này. Các tranh chấp về quyền lợi sớm phát sinh giữa Mahvihra và Abhayagiri Vihra, do việc vua đã tặng một thiền viện (*vihra*) mới cho cá nhân một vị sư khiến cho vị sư này bị trục xuất khỏi Mahvihra vì đã phá giới luật là cấm việc sở hữu như thế. Hậu quả là vị sư này đã cắt đứt quan hệ với Mahvihra, mang theo một tập thể sư ni sang tu viện Abhayagiri Vihra. Hai tu viện này đi theo hai đường lối đối lập nhau, tạo nên một sự cạnh tranh kéo dài để phục vụ lợi ích của những vị vua kế tiếp nhau. Một cuộc li khai thứ hai diễn ra vào thế kỷ IV, khi vua Mahsena chịu ảnh hưởng của một vị sư thuộc phái Đại Thừa ở miền Nam Ấn Độ, và vì vậy ông muốn tu viện Mahvihra cũng trở thành Đại Thừa. Những tăng ni cư ngụ trong tu viện từ chối và bỏ đi nên vua đã phá huỷ tu viện rồi xây Tu viện Jetavana cho phái Đại Thừa. Vị vua kế tiếp lại một lần nữa bảo trợ phái Mahvihra, những người này cho xây lại tu viện và đến ở tại đó, và dưới triều vua này đã thiết lập lễ hội Mahinda, một lễ hội để mừng việc "thanh tinh hóa" Giáo pháp. Từ đó về sau, trong nhiều thế kỷ, ba tu viện này luôn tranh giành sự bảo trợ và quyền lực, tu viện Abhayagiri cởi mở hơn dưới ảnh hưởng của các tư tưởng Đại Thừa, còn Mahvihra thì nhấn mạnh tính chính thống nguyên thủy của mình. Mỗi tu viện lại có một *Nikāya,* hay tông thụ giới riêng của mình. Tình trạng này còn tiếp tục mãi cho tới thế kỷ XII khi có cuộc "thanh tịnh" và thống nhất Tăng Già dưới sự thống trị hoàn toàn của Mahvihra do việc vua Parakkama Bhu I đơn giản huỷ bỏ hai tông phái kia.

Ngoài việc Tam Tạng được san định tại đây, còn có những tác phẩm quý báu được viết ở Sri Lanka, nổi bật là bộ biên niên sử *Dīpavaṣsa* (thế kỷ IV) và *Mahāvaṃsa* (thế kỷ V), cho thấy rõ sự kết hợp giữa đạo và đời là nét đặc trưng của Phật giáo Sri Lanka. Còn có những tác phẩm của Buddhaghosa, một sư Ấn Độ đã đến Sri Lanka từ đầu thế kỷ V. Ngay khi đến đây, ông đã bắt đầu biên soạn một tổng luận giáo lí, cuốn *Visuddhi-magga,* hay "Đạo Thanh Tịnh", xếp theo trình tự giới (*sīla*), định (*samādhi*), huệ (*paññā*). Sau đó ông tóm lược những bình luận về luật (Vinaya) và phần lớn kinh (Sutta Piṭaka), từng du nhập vào Sri Lanka từ Ấn Độ cho tới thế kỷ I CN. [157]. Qua tác phẩm của mình, Buddhaghosa đã gây được một ảnh hưởng rất lớn đối với giáo lý của tông phái Theravda trên đảo quốc này, và học thuyết của Theravda như chúng ta biết ngày nay, đó là học thuyết của tông phái Mahvihra, chủ yếu là kết quả công trình tổng hợp của vị sư này. Chúng ta còn giữ lại được bản dịch tiếng Trung Hoa một tổng luận có tên là *Vimutti-magga* "Đạo Giải thoát", song song với *Visuddhi-magga,* có lẽ đã được soạn tại tu

[157] như trên

viện Abhayagiri Vihāra. Cũng quan trọng không kém là tác phẩm *Buddhpadna* từ *khuddhaka Nikya* - được soạn vào thế kỷ I hay II CN., trước khi phái Đại Thừa bị tiêu diệt vào thế kỷ III. Tác phẩm này cho thấy ảnh hưởng của những giáo lý tương tự như trong các kinh *Sukhāvatī-vyūha Sūtra* của Đại Thừa. Cũng có những bằng chứng đáng tin cậy về việc du nhập vào Sri Lanka những bản văn thần bí Tantra Đại Thừa trước thế kỷ IX, và vào thế kỷ XVIII, những người châu Âu đi thăm Sri Lanka trở về đã mô tả các Tăng Ni ở đây tụng kinh bằng chuỗi gọi là *ml.*[158] Rõ ràng là Phật giáo nguyên thủy ngoài Mahvihra ở Sri Lanka và ở khắp Đông Nam Á có thể đã mang những yếu tố thần bí Tantra, tuy rằng những bằng chứng văn bản chủ yếu được tìm thấy phần lớn là ở Cam Bốt. Yếu tố thần bí này không phản ánh ảnh hưởng của Đại Thừa cho bằng nó phản ánh sự phát triển những phép thần thông Tantra trong Phật giáo trên khắp đất nước Ấn Độ. Trong những vùng chủ yếu không thuộc phái Đại Thừa ở Đông Nam Á, những phép thần thông này được áp dụng vào những lí thuyết và thực hành của phái Theravda, và thẩm quyền kinh điển trong Kinh điển Pāli, tạo ra cái được gọi là một Theravda "thần bí". Tuy nhiên, chỉ nhờ vào những chứng cớ của các bức tượng điêu khắc người ta mới thấy rõ được rằng Đại Thừa đã khá phổ biến khắp nước. Tuy nhiên theo những bài tường trình hiện đại tìm thấy nơi lịch sử Phật giáo nơi đảo quốc đã trình bày được một dòng dõi liên tục không đứt đoạn và thanh tịnh về Phật giáo Nam Tông. (Chúng ta chỉ có thể thừa nhận là những trào lưu tương tự như vậy cũng đã được truyền tới các phần đất nước khác tại Đông Nam Á với các hệ phái được nhận đại thọ giới ở tại Sri-lanka). Những di tích thuộc về việc sùng bái khá phổ biến tại Avalokitévera ngày nay vẫn có thể được xem thấy nơi hình tượng Phật Nantha[159].

Các sự phát triển quan trọng khác trong thời kỳ này bao gồm sự xuất hiện của những *payṣukūlika,* những vị sư mặc y phục rách rưới từ các tu viện *Nikāya* trên khắp nước Sri Lanka, với chủ trương thực hành khổ hạnh bằng việc ăn mặc rách rưới và sống trong những tu viện biệt lập. Họ được biết đến từ thế kỷ VIII, rồi bắt đầu suy tàn ở thế kỷ XI và đến thế kỷ XII thì không còn được nhắc đến nữa. Một sự phân biệt có giá trị lâu dài hơn là giữa những sư ni sống trong làng và những sư ni sống trong rừng. Những người sống trong rừng, gọi là *araññavāsins,* thích sống trong những tu viện hay nơi ẩn dật yên tĩnh hơn trong rừng để có thể theo đuổi một đời sống tu khổ hạnh hơn để suy niệm và học tập. Các nguồn lợi kinh tế lớn đến

---

[158] Bài tham luận không xuất bản của Lance Cousins, "Aspects of Esoteric Southern Buddhism", phần 2, March 1993, tr. 5

[159] Xem Holt 1991

Tăng Già qua việc bảo trợ của vua, thường dưới dạng các quà tặng đất đai cho những tu viện riêng biệt, kết quả là những tu viện này dần dần trở nên những chủ đất lớn nhất trên đảo quốc trong thời kỳ này. Sự giàu có phi thường của Tăng Già được phản ánh qua con số 60 ngàn tăng ni ở thế kỷ V, theo báo cáo của một du khách người Trung Hoa tên là Hoa Sanh. Những chứng cớ khác về sự bảo trợ mạnh thế của vua có thể thấy được nơi sự phát triển to lớn về kiến trúc của các đền đài như Polonnaruva, được tài trợ nhờ số đất khổng lồ của các tu viện.

Các cuộc cải cách dưới thời vua Parakkama Bāhu I gồm việc trục xuất khỏi Tăng Già các tăng ni từ chối tuân giữ luật và việc tổ chức Tăng Già dưới quyền một *saṅgharāja,* hay "trưởng tăng", và dưới ông là hai *mahāsthaviras,* là hai trưởng lão có trên 20 năm thụ giới để điều hành các tu viện trong làng hay trong rừng. Việc cải tổ này mang lại sinh lực mới, một phần phản ánh nơi một thế hệ mới các tác phẩm phụ kinh điển dưới hình thức những phụ bình về các bình luận của Buddhaghosa và Dhammapāla, và những biên niên sử, gọi là *vaṛsa,* về các di vật của Phật và các tháp *stupa*. Một phần tiếp theo của niên sử lớn *Mahāvaṛsa,* gọi là *Cūlavaṛsa,* niên sử nhỏ, bắt đầu được viết vào thế kỷ XIII.

Vào thế kỷ X và XI, Tăng Già Sri Lanka bị ngưng hoạt động do việc các vua Cola của Tamil Nadu ở Nam Ấn Độ xâm lăng đảo này. Chính trong thời kỳ này mà cộng đồng Tăng Già nữ biến mất. Vì khái niệm thụ giới trong Phật giáo dựa trên sự lưu truyền liên tục không gián đoạn trở ngược về quá khứ lên tới Đức Phật, nên sự biến mất của cộng đồng Tăng Già nữ có nghĩa là sự lưu truyền này đã bị cắt đứt, và trên nguyên tắc nó không thể được phục hưng. Tình huống tương tự như thế cũng xảy ra tại tất cả các nước theo Theravādin, phụ nữ không còn được tham dự cộng đồng Tăng Già nữa. Ít có ai nghi ngờ rằng tình huống này là do cộng đồng Tăng Già nam không muốn nữ giới chia sẻ những đặc quyền của họ, bằng chứng là đã có một nhánh cộng đồng ni sư của Sri Lanka đã sang lập ni chúng tại Trung Hoa vào thế kỷ V, từ đó toả ra khắp các nước Đông Nam Á và vẫn còn tồn tại cho đến nay.[160] Sau một cuộc xâm lăng nữa của phái Tamil, vua Parakkama Bāhu II (thế kỷ XIII) đã mời các vị sư Theravādin từ Tamil Nadu sang Sri Lanka để giúp phục hồi Tăng Già trên đảo quốc này.

Thời kỳ tiếp theo sau của lịch sử Phật giáo ở Sri Lanka vẫn tiếp tục lịch sử của những cuộc suy vong và phục hưng. Sau cuộc ngược đãi vào thế kỷ XVI của vua Śaiva, Giáo pháp đã được tái nhập trở lại hai lần ở thế kỷ XVII, cả hai lần đều do

---

[160] Bombrich 1988, tr. 168

các cộng đồng Theravādin ở Miến Điện. Đến thế kỷ XVIII, không có vị sư nào ở độc cư, vì do sự sửa đổi luật Vinaya (dưới sự bảo trợ của vua), các tăng sĩ được phép sở hữu tài sản, vì thế các tu viện đã trở thành tài sản thừa kế của những dòng tộc đã thụ giới. Cũng vào thời kỳ này, việc thụ giới được định theo giai cấp, và chủ yếu giới hạn vào những thành viên của giới địa chủ. Thế kỷ XIX có sự tiếp xúc sâu rộng giữa Phật giáo với các viên chức của chính quyền thực dân Anh và sau này với các nhà truyền giáo Tin Lành - sự tiếp xúc này sẽ tạo một ảnh hưởng quan trọng trong việc cải cách và phục hưng Tăng Già.

---o0o---

20 - PHẬT GIÁO Ở ĐÔNG NAM Á

Lịch sử Phật giáo thời kỳ đầu tại Đông Nam Á mang tính chất chọn lọc và rời rạc, tuy sau này nó sẽ mang những nét hoàn toàn đặc trưng của tông phái Phật giáo Theravda. Lịch sử Phật giáo thời sau trong vùng này được đặc trưng bởi một mối tương quan mật thiết giữa bản sắc tôn giáo và bản sắc quốc gia, và việc công bố một học thuyết chính thống cực đoan xuất phát từ những tác phẩm của Buddhaghosa, dựa theo kiểu mẫu những sự phát triển ở tu viện Mahvihra tại Sri Lanka.

---o0o---

Miến Điện

Vùng đất mà ngày nay là nước Miến Điện (Myanmar) đã đóng một vai trò quyết định trong việc bành trướng Phật giáo trong cả vùng, và thực ra hình như nó đã là vùng lục địa đầu tiên ngoài Ấn Độ chịu ảnh hưởng của Phật giáo, khi một đoàn truyền giáo được vua Aśoka (thế kỷ III tr. CN.) gửi tới các dân tộc Môn của vùng Hạ Miến và Thái Lan. Người ta cho rằng hai vị sư Soṇa và Uttara đã đón nhận một hình thức của tông phái Sthaviravāda. Các đoàn truyền giáo tiếp theo từ Sri Lanka và Nam Ấn Độ đã đến đây vào thế kỷ I trước CN., và đã thiết lập vững vàng sự hiện diện của một cộng đồng Phật giáo nguyên thủy giữa những người Môn.

Tổ tiên của người Miến Điện ngày nay đã chiếm cứ vùng đất này khi họ di chuyển từ bản địa của họ ở miền Đông Hi Mã Lạp Sơn để xuống phía Nam và đã thiết lập vương quốc Pyu, là vương quốc đầu tiên của người Miến, tại Trung Miến Điện vào thế kỷ III CN. Vùng Thượng Miến có sự tiếp xúc lần đầu tiên với Phật giáo qua những đoàn truyền giáo đường bộ từ Bắc Ấn Độ, những đoàn này đã đến đây trong

các thế kỷ III tới V CN., họ mang theo những lời giảng và thực hành của các tông phái Sarvāstivāda và Đại Thừa, và tới thế kỷ VII, họ cũng mang theo cả những ảnh hưởng thần bí Tantra nữa. Vì ở gần với Nam Ấn Độ và Sri Lanka về địa lý, nên Theravāda cũng được thiết lập ở Trung Miến Điện. Những di tích về đền đài của Phật giáo tại thành phố Beikthano của Pyu có niên đại là thế kỷ IV và là bằng chứng vững chắc về những mối quan hệ của nó với các cộng đồng Phật giáo ở Nāgārjunakoṇḍa, có lẽ là dựa trên công việc buôn bán. [161]

Tình hình này còn tồn tại cho tới khi có cuộc thống nhất hai vùng Hạ Miến và Thượng Miến dưới thời vua Miến là Anawratā (thế kỷ XI), người đã đưa về miền Thượng Miến các vị sư từ vương quốc bị chinh phục của người Môn (một phần thuộc miền Hạ Miến), và cho các vị sư này quyền kiểm soát toàn thể Tăng Già trên khắp nước. Ảnh hưởng của các vị sư này, đại diện cho tông Theravāda kỳ cựu vốn được người Môn duy trì, được gia tăng nhờ ảnh hưởng của một vị sư người Miến tên là Chapaṭa, là người đã được thụ giới ở Sri Lanka trong cuộc cải tổ Tăng Già Mahāvihāra của vua Parakkama Bhu I. Từ đó về sau, Theravda được sự bảo trợ mạnh mẽ của vua, và vào thế kỷ XV, vai trò *dhammarāja,* "trưởng Giáo pháp" với quyền kiểm soát tất cả các tu viện trên cả nước, được trao cho bất kỳ vị sư nào được chọn làm quốc sư cho vị vua cầm quyền. Điều này trùng hợp với cuộc cải tổ việc nối dòng thụ giới. Từ trước đến nay luôn luôn có bốn truyền thống biệt lập gắn liền với các nguồn gốc Sri Lanka và Miến Điện. Bây giờ cả bốn truyền thống này được thống nhất thành một dòng thụ giới duy nhất do mười tám vị sư đã từng được gửi sang tu viện Mahāvihāra của Sri Lanka. Các mối quan hệ với Sri Lanka rất mạnh, các sư đi tới đó để hành hương. Tuy nhiên, không nên nghĩ rằng Phật giáo Miến Điện hoàn toàn thuộc tông phái Theravāda. Việc thờ cúng dân gian đối với vị A La Hán, Upagupta Sarvāstivādin vẫn còn tồn tại ở Miến Điện, cũng như ở một số miền ở Thái Lan và Lào. [162] Một nguồn chính quan trọng cho truyền thuyết thờ cúng dân gian này là cuốn *Lokapaññatti,* một bản văn chủ yếu về vũ trụ luận được biên soạn ở Hạ Miến vào thế kỷ XI hay XII. Một tác phẩm Miến Điện quan trọng khác là *Saddanīti,* cuốn ngữ pháp chính thức của tiếng Pāli, được viết bởi nhà sư Aggavaṃsa vào thế kỷ XII.

Việc chuyên chăm học kinh điển Phật giáo là một nét đặc trưng của Phật giáo Miến Điện. Sự chuyên chăm này đã mang lại một kết quả đặc biệt là sự truyền đạt một cách đáng tin cậy toàn bộ Kinh điển Pāli tại đây, mặc dù người Miến hết sức quan

---

[161] Burma: Stargardt 1990

[162] Burma: Strong 1992

tâm tới Vi diệu pháp (Abhidhamma). Biểu hiện rõ nét nhất cho trào lưu này được chứng tỏ trong các Đại hội thứ năm và sáu, được triệu tập lần lượt ở Mandalay vào năm 1871 và ở Rangōn vào năm 1954-56, trong cả hai Đại hội này, kinh điển đã được duyệt lại toàn bộ.

---o0o---

Căm Bốt

Giống như các miền đất khác tại vùng Đông Nam Á, Căm Bốt đã đón nhận những ảnh hưởng văn hóa sâu đậm từ Ấn Độ, và vì vậy nó được chứng kiến một sự pha trộn giữa thần giáo Siva và Phật giáo vào thời kỳ đầu. Các cộng đồng Phật giáo Đại Thừa đã được thiết lập từ thế kỷ II CN., và tới thế kỷ V đã được các vị vua theo thần giáo Siva bảo trợ mạnh mẽ. Sau một thời kỳ bị đàn áp ở thế kỷ VII, một loạt những vị vua kế tiếp nhau theo thần giáo Vishnu và Siva đã tự nhận mình là những vị Bồ tát, bảo trợ mạnh mẽ cho các cộng đồng Phật giáo. Vô số vàng bạc châu báu được đổ vào các đền thờ, trong đó có đền Angkor Wat, mặc dù việc bòn rút của cải đất nước để đổ vào các nơi này đã gây nên hai cuộc nổi dậy lớn ở thế kỷ XII. Bất chấp sự phục hưng phái Đại Thừa tại hoàng triều ở thế kỷ này, tông phái Phật giáo Theravāda đã bắt đầu dần dần lôi kéo được đông đảo dân chúng, có lẽ do ảnh hưởng của Thái Lan. Chứng cớ niên đại đầu tiên là một bi ký đề năm 1230. Đến thế kỷ XIV, vị vua đầu tiên theo Theravda tên là Jayavarman Parameśvara lên cầm quyền, và hoàng triều theo Đại Thừa cũ cũng biến mất với việc quân đội Thái xâm chiếm thủ đô năm 1431. Tông nhánh Dhammayutika được đưa vào Căm Bốt năm 1864.

Căm Bốt cũng bảo tồn được những chứng cớ chính yếu về một hình thức Phật giáo Nguyên thủy bí truyền, đôi khi gọi là Theravda "Tantra". [163] Người ta không biết nguồn gốc đích xác của hiện tượng này, nhưng hình như không phải từ một nguồn Đại Thừa hay Siva vì nó hoàn toàn dựa vào Kinh điển Pāli để đối chiếu các kinh. Có lẽ đúng hơn nó là một biểu hiện tự nhiên của những phát triển Tantra xảy ra trên khắp Ấn Độ, khi được giới hạn vào một môi trường không Đại Thừa. Sản phẩm được biết đến nhiều nhất của truyền thống này là *Cẩm Nang của Yogāvacara,* một trong số những thủ bản thiền định ít nhiều có liên quan mật thiết với nhau.

---o0o---

[163] Xem các tác phẩm của Bizot, đề mục "Tantric or Esoteric Theravada".

Thái Lan

Người Môn cũng chiếm giữ một phần của miền đất này là các nước Thái Lan và Lào, và họ chia sẻ ảnh hưởng của tông phái Theravāda nơi người Môn ở Miến Điện. Trong thời kỳ thống trị nước Căm Bốt ở thế kỷ XI và XII, Thái Lan đón nhận những ảnh hưởng của Đại Thừa và Ấn giáo, và cũng chịu những ảnh hưởng của các dân tộc Thái từ Nam Hoa vào trong vùng này. Cả Thái Lan và Lào đều là những vương quốc độc lập từ thế kỷ XIII, và cả hai đều đã đón nhận những đoàn truyền giáo Theravāda vào thế kỷ XIV - Thái Lan từ Miến Điện, Lào từ Căm Bốt - tuy cũng chắc rằng đã có một ảnh hưởng trước đó từ tông phái Theravda của dân tộc Môn mà họ tới định cư. Sự quan tâm của hoàng triều đối với Phật giáo ở Thái Lan được biểu trưng bằng việc vua Lu Thai hoàn toàn thụ giới năm 1384, và người ta cho rằng vua đã chấp nhận thành Phật để có thể giúp các thần dân của mình thoát vòng luân hồi - như thế cho thấy có một ảnh hưởng của Phật giáo Đại Thừa.

Năm 1350, một triều đại mới được thiết lập ở Ayudhya, nhờ đó Bà La Môn giáo phần nào có được một ảnh hưởng ngang tầm với Phật giáo tại hoàng triều, và mặc dù Phật giáo vẫn còn là quốc giáo, nhưng nó đã bị pha trộn với những việc thực hành của Bà La Môn giáo. Dưới thời vua Paramatrailokanāth (1441-81), những người Thái được gửi sang Sri Lanka thụ giới và trở về cùng với các sư Sri Lanka để thiết lập một dòng thụ giới mới ở Thái Lan, và vào đầu thế kỷ XVIII, các sư từ Thái Lan đi sang Sri Lanka truyền giới cho các Tỳ khưu và vì vậy đã thiết lập tông nhánh Xiêm tại đây, bằng cách phục hưng Tăng Già Sri Lanka.

Năm 1761, quân đội Miến xâm chiếm thủ đô và phá huỷ hầu hết các chùa chiền và cơ sở Phật giáo ở Ayudhya, khiến cho Thái Lan cảm thấy cần có một cuộc tái thiết sâu rộng khi đất nước giành lại được quyền cai trị vào năm 1767. Tak Sin, vị vua mới, từng được một vị sư Phật giáo dạy dỗ đã thanh tẩy Tăng Già (sa thải chính trưởng tăng *saṅgharāja*), giới hạn ảnh hưởng của Bà La Môn giáo ở triều đình, và truyền lệnh đưa về lại thủ đô một bản Tam Tạng đầy đủ. Một tông phái cải cách có tên là *Thammayutika Nikāya,* nghĩa là "dòng thụ giới theo Giáo pháp" đã được thiết lập với sự bảo trợ của nhà sư thái tử Mongkut (1824-51), một phần chịu ảnh hưởng của Sri Lanka. Dưới triều đại của Mongkut, bắt đầu từ năm 1851, các nhà sư có trình độ hơn của phong trào cải cách thiểu số đã giành được những địa vị cao hơn trong xã hội, tạo nên mối căng thẳng lớn giữa họ và những đại diện của phái Đại tông Mahānikāya không cải cách. Dưới ảnh hưởng của Thái Lan, các tông Mahānikāya và Thammayutika đã bành trướng sang cả Lào và Căm Bốt.

Những nước chúng ta đã bàn đến trên đây đều theo chung một kiểu mẫu được các quốc gia tân lập chấp nhận như một phương tiện để hợp thức hóa các chính quyền của họ, đó là có một Tăng Già với cơ cấu chuẩn mực và giáo lý nguyên thủy Theravāda dựa trên giáo lý nguyên thủy của tông phái Mahāvihāra ở Sri Lanka. Mối quan hệ gắn bó giữa nhà nước và tôn giáo rõ ràng cũng là rập theo khuôn mẫu của Sri Lanka, còn khuôn mẫu của Sri Lanka được gợi hứng từ gương của vua Aśoka và sự can thiệp của vua trong Tăng Già tại Đại hội thứ ba. Một phần nào đó, sự ảnh hưởng này là tích cực và ích lợi, nhiều vị vua cố gắng noi gương vị trưởng lão Phật pháp *(dhammarāja)* cai trị với tinh thần công minh chính trực. Chúng ta cũng không được quên rằng, giống như ở Tây Tạng và Nhật Bản, Phật giáo sẽ đóng một vai trò quyết định trong việc đưa nền văn hóa cao hơn vào những nước này.

---o0o---

Việt Nam

Việt Nam phần nào đứng tách riêng ra khỏi khuôn mẫu chung của các nước Đông Nam Á khác, vì nó chịu ảnh hưởng chủ yếu của nền văn hóa Trung Hoa, đặc biệt ở miền Bắc, cả sau khi giành được nền độc lập ở thế kỷ X. Những người Phật giáo đầu tiên đến Việt Nam là những người tị nạn của thời Tam Quốc đầy nhiễu nhương bên Trung Hoa (khoảng 189 CN.), nhưng về sau còn có những đoàn truyền giáo khác thuộc cả phái Đại Thừa và ngoài Đại Thừa ở thế kỷ III. Nhờ vị trí địa dư thuận lợi, Việt Nam được hưởng sự qua lại của các thương gia và các nhà truyền giáo dọc theo đường biển giữa Trung Hoa và Ấn Độ. Các nhà truyền giáo Phật giáo, khi đến Trung Hoa bằng đường biển từ Ấn Độ và các nước Nam Á khác, chắc hẳn đã dừng chân ở Việt Nam. Cũng vậy, các nhà sư Ấn Độ, Tây Tạng, và Trung Hoa từ Trung Hoa đi đường biển cũng dừng chân tại Việt Nam. Phật giáo cũng được truyền sang Việt Nam từ những nguồn gần hơn, gồm vương quốc Chămpa (trên bờ biển Đông Việt Nam), vương quốc này một phần đã được các nhà thuộc địa Ấn Độ thiết lập vào thế kỷ II CN. (cho tới khi bị Việt Nam sát nhập vào thế kỷ XV), và từ Căm Bốt. Cả hai nước này đều theo cả tông phái Phật giáo hỗn hợp Siva-Đại Thừa và tông phái Theravda, tuy có lẽ Chămpa đã có sự hiện diện của tông phái Theravda ngay từ thế kỷ III, trong khi Cam Bốt thì mãi tới thế kỷ XII mới đón nhận Theravda.

Phật giáo tại Việt Nam mang ba hình thức đặc trưng chịu ảnh hưởng chủ yếu của Trung Hoa: truyền thống A-Hàm (*āgama*), có lẽ có từ thế kỷ II; truyền thống Thiền, có từ thế kỷ VI, và trường phái Tịnh Độ, gồm việc thờ cúng A Di Đà, phổ

biến trong dân gian, còn hai hình thức kia giới hạn vào các tu viện. Tiểu Thừa đạt được một số thành công trong thời kỳ đầu, nhưng về sau phải nhường chỗ cho ảnh hưởng của Đại Thừa. Sau thế kỷ XII, hai truyền thống Thiên Thai và Tịnh Độ sát nhập vào làm một và từ đó trở thành nét đặc trưng của Phật giáo Việt Nam cho tới thế kỷ XX. Phản ánh những điểm khác biệt trong việc Phật giáo du nhập vào Việt Nam, Phật giáo miền Bắc chủ yếu theo kinh điển Trung Hoa, còn miền Nam dựa trên kinh điển Pāli trong văn bản Căm Bốt.

---o0o---

Inđônêxia

Inđônêxia cũng ở ngoài khuôn mẫu Đông Nam Á. Theo ông Hoa Sanh, một du khách Trung Hoa đến thăm Sumatra năm 414 CN., không có dấu vết nào về Phật giáo tại đây, nhưng đến thế kỷ VI thì triều đại Śailendra đã trở thành Đại Thừa, và Nhị Tịnh đã gặp các Phật tử Đại Thừa tại đây khi ông đến thăm vào năm 690, và các sư tuân giữ luật Vinaya của phái Mūla-Sarvāsitvādin, với một ít sư thuộc tông nhánh *Sammitīya*. Trong số những đền đài bằng đá được xây dựng dưới triều Śailendra, ngôi đền ở Borobudur cho thấy dấu vết hiển nhiên về sự hưng thịnh của Phật giáo vào thời kỳ này. Ngôi đền tạo thành một thành phố lớn biểu tượng bằng hình tròn, với bảy mươi tháp chứa các tượng của Vairocana và Phật và vô số các hình chạm nổi vẽ những cảnh được mô tả trong các kinh *Gaṇḍavyūha Sūtra, Lalitavistara,* và *Divyāvadāna.* Một tập hợp pha trộn các kinh điển thần bí gồm các yếu tố Phật giáo và Siva giáo và được sự bảo trợ của vua, đã phát triển trong các thế kỷ XII và XIII, nhưng đã bị quét sạch cùng với các nhà cai trị sau cuộc nổi dậy của Hồi giáo vào thế kỷ XV.

---o0o---

21 - PHẬT GIÁO TẠI TRUNG Á VÀ KASHMIR

Dãy Hi Mã Lạp Sơn tạo thành một bức tường chắn hầu như không thể vượt qua nổi giữa thánh địa Phật giáo ở Ấn Độ và các vùng phía Bắc và phía Đông. Việc truyền bá Phật pháp lúc ban đầu tới những vùng đất này đi theo con đường tơ lụa, bắt đầu từ cùng những con đường ở Tây Bắc Ấn Độ vốn đã đóng một vai trò vô cùng quyết định trong biết bao giai đoạn của lịch sử tại bán lục địa này. Kết quả là cả một vùng đất bao la gọi là Trung Á, trải dài từ các nước cộng hòa Turkmenistan, Uzbekistan, và Tadzhikistan ở phía Tây tới vùng đất Trung Hoa tự trị là Sinkiang-Uighur ở phía Đông, và Kashmir ở phía Tây Nam, đã đóng một vai trò sinh tử trong sự phát triển Phật giáo ở Trung Hoa và Tây Tạng. Trung Á là con đường chính để Phật giáo được truyền sang Trung Hoa, từ khoảng thế kỷ I CN., và sang

Tây Tạng từ thế kỷ VII. Nhưng tuy là quan trọng, lịch sử của việc truyền bá này được người ta biết đến rất ít, đặc biệt từ thế kỷ VIII tới XIV, khi cả vùng rơi vào tay xâm lược Hồi giáo, mặc dù quá trình "Hồi giáo hóa" trong một số vùng diễn ra rất chậm, và Phật giáo có thể đã tồn tại dưới một hình thức nào đó ở Trung Á Trung Hoa cho tới thế kỷ XVII hay XVIII,[164] và ở Afghanistan cho tới thế kỷ XIX.[165]

Chìa khóa giúp ta hiểu được tầm quan trọng của vùng này là sự tồn tại của những con đường thương mại, chủ yếu liên quan tới việc xuất khẩu tơ lụa tới Ấn Độ và châu Âu, những con đường này đi từ miền Tây Bắc Ấn Độ và nối liền Trung Hoa với Địa Trung Hải. Các thương gia, nhiều người đến từ Sogdia, đã đến sống dọc theo con đường này, và họ học các ngôn ngữ để dùng vào việc buôn bán, đặc biệt với người Trung Hoa, và họ cũng đã có công lớn trong việc dịch các bản kinh Phật sang tiếng nước họ vào những thế kỷ đầu công nguyên. Thời ấy cả vùng chia thành nhiều vương quốc nhỏ, thường quy tụ chung quanh những khu định cư ở ốc đảo như Khotan, Kuchā, và Turfan, mỗi nơi này đều đã trở thành một trung tâm quan trọng về Phật học. Các dân sống trong vùng rất hỗn tạp, phía Nam và Tây có người Hi Lạp, Ấn Độ, Iran, còn phía Đông và Bắc có người Thổ và người Trung Hoa. Tất nhiên, người ta sử dụng nhiều ngôn ngữ trong vùng này, kể cả các thổ ngữ Iran và Thổ, Tây Tạng, Trung Hoa, Phạn và Prakrit.

Giai đoạn đầu của hoạt động truyền giáo Phật giáo có thể đã được thực hiện do các Tỳ khưu Dharmaguptaka. Các chứng cớ bao gồm một bản dịch kinh *Dharmapada* sang ngôn ngữ mà họ sử dụng, ngày nay gọi là tiếng Gandhārī Prakrit, chỉ còn tồn tại một thủ bản có niên đại là thế kỷ I hay II CN., được tìm thấy ở Khotan. Chúng ta cũng biết rằng một bản dịch kinh *Dīrghāgama* của họ đã được dịch sang tiếng Trung Hoa khoảng năm 410 và 413 CN., và các quy luật mà các Tỳ khưu Trung Hoa tuân giữ là các quy luật Dharmaguptaka. Giai đoạn tiếp theo bắt đầu có ảnh hưởng của tông phái *Sarvāstivādin* dưới sự bảo trợ của các vua Kūśana, đặc biệt vua Kaniṣka, nhờ đó các tác phẩm đặc trưng của *Sarvāstivādin* được phổ biến, gồm nhiều bản văn Vi diệu pháp, bằng tiếng Phạn của Phật. Đến thế kỷ IV hình như cũng đã có một trung tâm Đại Thừa học ở Khotan.

Những sự cải cách chắc hẳn đã phát sinh từ sự pha trộn giữa Phật giáo nguyên thủy và Đại Thừa ở Kashmir. Dưới sự hướng dẫn của các thầy dạy thuộc tông phái

---

[164] Thông tin riêng, Dr L. Newby, Oriental Institute, Oxford.
[165] (28) Ball 1989, tr. 5

Sarvāstivādin trong vùng, một số các trường phái thiền có ảnh hưởng đã phát triển và lấy cảm hứng từ vị Bồ tát Di Lặc Maitreya. Hẳn nhiên điều này chứng minh rằng Maitreya, sau này trở thành Phật, đã được nhìn nhận là một Bồ tát bởi cả trường phái Đại Thừa lẫn những trường phái phi Đại Thừa, và vì vậy đã có thể tạo được một sức thu hút phổ quát trong một môi trường mà hai truyền thống pha trộn với nhau. Các trường phái thiền ở Kashmir chắc hẳn đã có ảnh hưởng lớn trong việc phát sinh các thực hành *buddhānusmqti,* là các thực hành liên quan tới việc "niệm Phật", sau này trở thành đặc trưng của Phật giáo Đại Thừa và truyền thống huyền bí Tantra. Việc sùng mộ Maitreya rõ ràng có liên quan tới kinh nghiệm thiền, và rất có thể Maitreya đã là đối tượng của những kinh nghiệm giác ngộ mà người ta có được bằng cách tập thiền. Sự sùng mộ Maitreya được chứng minh ở khắp vùng Trung Á, vì người ta đã tìm thấy ở Turfan một bản kinh về Ngài và nhiều bức tượng lớn được dựng ở biên giới giữa các nước dọc theo các con đường thương mại. Phật A Di Đà cũng được rất nhiều người trong vùng này sùng mộ, và cuối cùng đã làm lu mờ hẳn Maitreya, và có thể kinh *Sukhāvatī-vyūha Sūtras* đã được biên soạn tại đây. Kashmir cũng là quê hương của Saṅgharakṣa, một thiền sư *Sarvāstivādin*, người đồng thời với Kaniṣka và đã viết một cuốn sách dạy thiền nhan đề Yogācārinbhūmi*,* sẽ trở thành mẫu mực cho các sách cùng tên được viết sau này bởi thiền sư Đại Thừa Asaṅga.

Ở phần cuối phía Đông con đường tơ lụa, nay là miền Tây Trung Quốc, có Tuyên Hưng, một khu vực rộng có nhiều hang đá hùng vĩ, và chứa nhiều bích họa và tượng của Phật. Đây là nơi sinh trưởng của Dharmarakṣa, nhà dịch thuật quan trọng nhất các bản kinh Phật sang tiếng Trung Hoa trước Kumārajīva. Tuy có nhiều người Trung Á chuyên dịch các kinh Phật, nhưng nổi tiếng nhất là Kumārajīva (344-413 CN.), người đã dịch nhiều tác phẩm của Phật giáo nguyên thủy và Đại Thừa sang tiếng Trung Hoa. Bản dịch cuốn Diệu Pháp Liên Hoa kinh được nhìn nhận là tuyệt hay (có thể ông là dịch giả đầu tiên thành thạo cả tiếng Phạn lẫn tiếng Trung Hoa) và bản dịch này của ông đã trở thành bản dịch Trung Hoa chính thức. Người ta cũng đã phát hiện ra nhiều thủ bản Phật giáo ở Trung Á, đặc biệt ở Tuyên Hưng, Turfan, và Gilgit (Bắc Pakistan). Những thủ bản này là những thủ bản lâu đời nhất chúng ta còn giữ được về một số kinh quan trọng. Vì những thủ bản này chứa đựng những bản văn đôi khi ngắn hơn nhiều thủ bản được phát hiện sau này ở Nepal, chúng chứng minh rằng rất nhiều bản kinh trong thực tế là những công trình sáng tạo kết hợp, được phát triển qua một tiến trình bổ sung dần dần qua nhiều thế kỷ.

---o0o---

22 - PHẬT GIÁO Ở TRUNG QUỐC

Phật giáo được truyền sang Trung Quốc lần đầu tiên vào thế kỷ I CN., do các thương gia và các nhà Phật đến từ phía Tây và từ Trung Á. Khác với ở Đông Nam Á và Tây Tạng, Phật giáo ở Trung Quốc không đóng vai trò mang đến một nền văn hóa cao hơn, vì thời đó Trung Quốc đã có một trình độ văn hóa cao. Trung Quốc cũng có những tôn giáo riêng của mình, và những tôn giáo này đã có chỗ đứng vững chắc trong xã hội, và mỗi tôn giáo đều mang những nét đặc trưng sẽ ảnh hưởng sâu đậm tới Phật giáo khi đi vào đất nước của họ. Tôn giáo lâu đời nhất là Lão giáo, do Lão Tử (sinh 604 tr. CN.) sáng lập, chủ yếu quan tâm tới trường sinh bất tử nhờ phép biến hóa và thờ cúng một đoàn ngũ các thần thánh. Tôn giáo bản xứ thứ hai là Khổng giáo, dựa trên những lời giảng dạy của Khổng Phu Tử (551-479 tr. CN.), đề cao những lý tưởng mưu cầu lợi ích cho xã hội, trọng tôn ti trật tự, và sự hiểu biết. Khổng giáo đặc biệt cổ võ quan niệm tự mãn văn hóa của người Trung Hoa, tất cả những tôn giáo "man di" đến từ phía Tây, tức là từ Ấn Độ bị coi là vô giá trị.

Giai đoạn tiếp xúc đầu tiên của Phật giáo, cho tới thế kỷ IV, tạo được ít ảnh hưởng đối với đời sống tôn giáo Trung Hoa. Hoạt động của các Phật tử, mà phần lớn là người Trung Á không phải Trung Hoa, chủ yếu xoay quanh việc dịch và học các dòng văn bản Phật giáo hỗn tạp được nhập vào qua các đường thương mại phía Tây. Cho tới năm 220 trước CN., hoạt động này tập trung ở một tu viện tại Lô Dương, tại đây các sách thiền định do các thiền sư của Kashmir và Tây Bắc Ấn Độ soạn và chủ yếu đề cập tới việc luyện thiền đặc trưng của các trường phái phi Đại Thừa, được coi là đồng thanh tương ứng với mối quan tâm của người Đạo giáo bản xứ về các phương pháp tu dưỡng tâm thần và thể chất. Kinh đầu tiên được dịch vào thời kỳ này là *Tứ Thập Nhị Đoạn Kinh*. Nổi tiếng nhất trong số những người có công phiên dịch tác phẩm này là An Thức Cao, một người Parthia đã đến Lô Dương năm 148, và làm việc với một tập thể tăng sĩ ngoài Đại Thừa. Tuy nhiên, cũng có những người đương thời chuyên dịch các kinh Đại Thừa, nổi bật là An Chương, một người Parthia khác, và Kokakṣema, một người Scythia lai Ấn (sau năm 168), hiện chúng ta còn giữ lại được mười một bản dịch của họ.[166] Sau khi nhà Hán sụp đổ năm 220, tình hình thay đổi và thêm nhiều bản dịch nữa được thực hiện, gồm nhiều bản dịch các kinh Đại Thừa. Tuy nhiên, người ta không biết gì nhiều hơn về Phật giáo vào thời kỳ này, ngoài sự kiện giới thượng lưu có học của Trung Hoa không quan tâm gì mấy tới Phật giáo.[167] Chúng ta còn biết ít hơn về

---

[166] Harrison 1993
[167] Zurcher 1982

những trung tâm Phật giáo lâu đời ở Phương Chương (thuộc hạ lưu sông Dương Tử) về phía Đông Trung Hoa, và ở Triều Châu thuộc miền Nam Trung Hoa (nay ở miền Bắc Việt Nam). Chắc hẳn trung tâm thứ hai này đã phải xuất hiện nhờ sự tiếp xúc đường biển với Nam Á, và có thể trung tâm ở phía Đông cũng có cùng một nguồn gốc.

Một giai đoạn phát triển thứ hai được khởi sự từ sự sụp đổ của phần bắc đế quốc Trung Hoa do cuộc xâm lăng của người Hân vào khoảng năm 320. Triều đình Trung Hoa bỏ chạy xuống miền Nam, và cho tới thế kỷ VI Trung Hoa bị phân chia giữa vô số chế độ thăng trầm khác nhau. Tương phản với bầu khí nhiễu nhương của hai miền này, Phật giáo đã có những bước tiến to lớn. Ở miền Bắc, do các triều đại ngoại bang khác nhau cai trị, Phật giáo, một tôn giáo ngoại lai, đã có thể đối đầu được với Khổng giáo của người Trung Hoa, và vì thế đã tạo được sức thu hút lớn. Kết quả Phật giáo được sự khích lệ của các quân vương trị vì (đương nhiên cũng kèm theo những vấn đề liên quan tới sự gắn bó với nhà nước). Vì lý do này, ở miền Bắc, tính ngoại lai của Phật giáo không có vấn đề bao nhiêu, và việc dịch thuật và học hỏi các nguồn kinh điển Ấn Độ vẫn tiếp tục, cho dù điều này nhấn mạnh nguồn gốc phi-Trung Hoa của Phật giáo. Hoạt động này có điều kiện dễ dàng nhờ ở gần Trung Á, là vùng vẫn còn đóng vai trò làm con đường để Phật giáo đi vào Trung Hoa. Đến thế kỷ V, người ta ghi nhận đã có 30 ngàn tu viện, với khoảng 2 triệu nhà sư cư ngụ. Nổi bật là việc nhà sư người Tô Châu là Kumārajīva đến Trường An, ông là dịch giả đầu tiên thành thạo tất cả các ngôn ngữ cần thiết, ông đã tổ chức một văn phòng dịch thuật đồ sộ và phong phú và đã đưa Phật giáo Madhyamaka Ấn Độ vào Trung Hoa.

Tuy nhiên, ở miền Nam, đời sống văn hóa của người Trung Hoa rất cao, trong khi Khổng giáo đang trên đà suy sụp, và người ta quan tâm nhiều hơn tới Lão giáo, kèm theo tình hình chính trị ngày càng gây nhiều đau khổ vật chất, Phật giáo lần đầu tiên trở nên thu hút đối với giới thượng lưu có học của Trung Hoa. Lần đầu tiên đã xuất hiện những hình thức Phật giáo Trung Hoa. Một hậu quả kỳ lạ do việc thiếu tiếp xúc với Phật giáo Ấn Độ là những người Trung Hoa theo đạo Phật khi đọc chương về việc ăn mặn trong kinh *Laṅkāvatāra Sūtra,* đã hiểu theo nghĩa khắt khe là luật đòi phải ăn chay tuyệt đối. Đến năm 400, đã có khoảng 2 ngàn tu viện ở miền Nam, và lần đầu tiên Phật giáo trở thành mục tiêu cay đắng để những người Khổng giáo tìm cách trục xuất khỏi Trung Hoa với lý do đó là tôn giáo "man di". Phật giáo phát triển tới cao độ ở miền Nam là vào triều đại của vua Vũ (502-594CN.) vì vua này đã trở thành tín đồ Phật giáo, bài trừ Lão giáo, và cấm việc sát

sinh để tế lễ. Cũng chính vào thời kỳ này nhà sư Ấn Độ Bodhidharma, ông tổ của trường phái Ch'an, đến Trung Hoa.

Giai đoạn phát triển thứ ba của Phật giáo Trung Hoa là vào thời kỳ thống nhất các vương quốc phía Nam và Bắc Trung Hoa, từ thế kỷ VI tới X. Ở thời kỳ này, hai khuynh hướng được xác định ở giai đoạn phát triển thứ hai giờ đây bắt đầu hòa lẫn với nhau. Sự thống nhất cũng có nghĩa là Trung Á có thể lại một lần nữa đóng vai trò làm hành lang để truyền bá những tư tưởng Phật giáo từ phía Tây vào giữa lòng Trung Hoa, và vai trò này còn tiếp tục cho tới khi con đường này bị người Hồi giáo cắt đứt ở giữa thế kỷ VII. Việc mở mang các con đường bộ đã khuyến khích một làn sóng người Trung Hoa hành hương sang Ấn Độ. Khi những con đường này bị cắt, các cuộc hành hương chuyển sang đường biển, qua ngả Đông Nam Á. Tuy vào cuối thời kỳ này, Phật giáo bị những thế lực Khổng giáo và Lão giáo đàn áp gắt gao, nhưng nhìn chung thời kỳ này vẫn được coi là thời cao điểm của Phật giáo ở Trung Hoa, là thời kỳ Phật giáo tạo được ảnh hưởng sâu xa nhất đối với nền văn hóa Trung Hoa, và nhận được sự bảo trợ to lớn nhất của xã hội. Đây là thời kỳ xuất hiện một số trường phái Phật giáo Trung Hoa. Nhìn chung, những trường phái này có thể chia thành hai nhóm chính. Một nhóm phát sinh từ những lời giảng dạy (chủ yếu là những sách vở) của các trường phái và thầy dạy Ấn Độ, còn một nhóm là sản phẩm của thiên tài bản xứ Trung Hoa.

---o0o---

Các Trường Phái Ấn Độ Ở Trung Hoa

Nhiều trường phái Ấn Độ đã đến Trung Hoa dưới một hình thức xấp xỉ giống với hình thức của họ ở Ấn Độ. Những trường phái này gồm "Tam Luận Trường", do Kumārajīva sáng lập và dựa trên ba khảo luận Madhyamaka của Nāgārjuna và Āryadeva, và trường phái Yogcarin do Thuận Trang lập năm 645 khi ông từ Ấn Độ trở về với quyển *Triṃśīkā* hay "Khảo Luận Ba Mươi Vần Thơ" của Vasubandhu. Kém quan trọng hơn là "A Tỳ Đàm"*(Abhidharma)*trường phái Kosa được lập muộn hơn, và liên quan tới việc trình bày bản dịch *Abhidharmakośa* của *Paramārtha* năm 565, và trường phái Giới Luật do Đào Tuân lập vào thế kỷ VII và liên quan tới việc trình bày tu giới Vinaya. Các văn bản Tantra cũng được đưa vào Trung Hoa bởi những Tỳ khưu Ấn Độ vào thế kỷ VIII, tuy nó không mấy ảnh hưởng, và bị người Trung Hoa coi là những dâm thư vì nó chứa đựng những hình ảnh dâm ô.

---o0o---

Các Trường Phái Phật Giáo Bản Gốc Trung Hoa

Một trong những vấn đề độc đáo mà người Phật học Trung Hoa gặp phải là khối lượng sách khổng lồ của mọi thời kỳ phát triển Phật giáo tràn vào, mà sách nào cũng tự xưng là ghi lại những lời giảng đích thực và cuối cùng của Phật Thích Ca Mâu Ni. Rõ ràng có một nhu cầu khẩn trương phải dung hợp những tài liệu vô cùng đa dạng này, chắt lọc chúng để xác định ra chân lý cơ bản đích thực mà Phật đã dạy. Khác với Tây Tạng, Trung Hoa không trực tiếp được hưởng nhờ những công trình hệ thống của các đại học tu viện lớn của thời kỳ Pāla (khoảng 760 trở đi), vì việc đi lại tới miền Bắc Ấn Độ bị cắt đứt ở thế kỷ VII, do đó đã hạn chế rất nhiều sự tiếp xúc mà Trung Hoa có thể có với dòng tư tưởng Ấn Độ. Ngoài ra, các Tỳ khưu Phật giáo Trung Hoa phải chịu thiệt thòi hơn vì họ phải sử dụng các bản dịch thay vì những bản văn được soạn bằng tiếng mẹ đẻ của họ. Giải pháp đặc trưng của người Trung Hoa trước khó khăn này dẫn đến khuynh hướng theo một trong hai hình thức sau. Một đàng, một số người giảng dạy đã thiết lập những trường phái dựa trên học thuyết của một bản kinh duy nhất, được coi như truyền đạt chân lý chính thức, cùng với tất cả những lời giảng dạy khác của Đức Phật được coi như là kém giá trị hơn, và kết hợp lại thành một lược đồ gọi là phán giáo. Như thế, cố gắng này được coi như tương ứng với các trường phái chính của Ấn Độ, vì các trường phái Trung Hoa này phát triển dựa trên việc trình bày những kinh nhất định nào đó. Đàng khác, ngược lại với giải pháp thứ nhất này, có giải pháp thứ hai là giảng dạy trực tiếp đường dẫn tới Giác ngộ vượt lên trên những tranh luận giáo lý và là một chủ trương cực đoan phủ nhận giá trị của chủ nghĩa kinh viện. Khuynh hướng thứ nhất làm phát sinh những trường phái kinh viện chính của Phật giáo Trung Hoa, như trường phái Hòa Yên và Thiên Thai, còn khuynh hướng thứ hai làm phát sinh trường phái Thiền và Chinh Thu.

---o0o---

Thiên Thai

Trường phái này được đặt tên theo nơi nó phát sinh là núi Thiên Thai, do Chí Nhi (538-597) sáng lập. Công trình tổng hợp tiên phong của ông theo lược đồ *phán giáo* đã đưa ông tới kết luận rằng kinh Diệu Pháp Liên Hoa (*Lotus Sūtra)* là lời dạy chính truyền, tối hậu của Đức Phật. Theo ông, mọi kinh đều đã được Đức Phật nghiền ngẫm trong một giai đoạn lịch sử của cả thảy năm giai đoạn. Giai đoạn thứ nhất là giảng Kinh Hoa Nghiêm *Avataṣaka Sūtra,* kéo dài 3 tuần, thứ hai là A-hàm, *Āgama,* trong 12 năm, thứ ba là Kinh Phương Quảng *Vaipulya Sūtra,* 8 năm, thứ tư là giai đoạn kinh Bát-nhã, kéo dài 21 năm, và thứ năm là giai đoạn của các kinh Pháp Hoa và Niết-bàn là những lời giảng dạy cuối cùng của Phật trước khi Ngài nhập Niết bàn. Sự kết hợp Kinh Niết-bàn *Mahāparinirvāṇa Sūtra* vào với

Diệu Pháp Liên Hoa là cần thiết vì theo định nghĩa và theo truyền thống, đó là bài giảng cuối cùng của Đức Phật ngay trước lúc Ngài nhập Niết bàn.

Trí Khải lý luận rằng vì Diệu Pháp Liên Hoa quá cao siêu đối với tầm hiểu của một số môn đệ, nên Phật cũng đã giảng cho họ kinh *Mahāparinirvāṇa.* Nét đặc trưng của tổng hợp học thuyết Thiên Thai là việc giảng dạy rằng mọi vật trong mọi lãnh vực đều thâm nhập vào nhau. Lý do là vì mọi vật đều chia sẻ một sự duy nhất hữu cơ là Tinh Thần Duy Nhất - trong tình trạng vẩn đục thì tạo thành những hiện tượng của sắc giới, trong tình trạng thanh tịnh thì tạo thành Phật giới. Kết luận cao nhất của triền tư tưởng này đã đạt được bởi ông tổ thứ chín của trường phái Thiên Thai là Chấn Ân (711-782 CN.), ông này dạy rằng vì mọi vật đều là sự biểu hiện của một tinh thần tuyệt đối, nên mọi sự, dù là một hạt bụi hay một cọng cỏ, cũng đều chứa tính Phật.

---o0o---

Hoa Nghiêm

Trường phái Hoa Nghiêm do Hiền Thủ (643-712) sáng lập. Giống như Trí Khải, Huyền Trang cũng triển khai một lược đồ tổng hợp *phán giáo,* nhưng trong lược đồ này kinh Hoa Nghiêm *Avataṃsaka Sūtra* mới chứa đựng những lời dạy cuối cùng, dứt khoát của Phật. Những học thuyết cơ bản của trường phái Hòa Yên được nêu ra trong một khảo luận của Hiền Thủ với tựa đề *Tiểu luận về Sư Tử Vàng.* Tựa đề này lấy từ một giai thoại kể rằng khi Hiền Thủ được hoàng hậu mời đến cắt nghĩa kinh *Avataṃsaka Sūtra,* ông đã dùng bức tượng một con sư tử bằng vàng để chứng minh những nguyên lý cơ bản của kinh này. Ông giải thích rằng vàng thì giống như *lí,* là căn tính (cũng tượng trưng cho Quả Phật), bản chất là thanh tịnh, hoàn hảo, sáng láng, là tinh thần, còn hình của con sư tử thì giống như *tượng,* là hiện tượng bên ngoài (*dharma*). *Lí* không có hình thù riêng của nó. Như thế bản tính riêng của nó trống rỗng (*svabhāva),* nhưng nó luôn luôn mang một hình dạng nào đó phù hợp với hoàn cảnh, và những hình dạng này chính là hiện tượng (*dharma*). Do đó, mọi hiện tượng (*dharma*) tuy biệt lập nhau nhưng diễn tả đầy đủ và hoàn hảo bản thể (Quả Phật).

Vì Hiền Thủ dạy rằng Quả Phật đã hiện diện trong toàn thể chúng sinh, và hiện diện ngay từ khởi đầu của hoạt động thiêng liêng của một người, nên trường phái này cũng chủ trương có sự Giác ngộ đột ngột. Sự giác ngộ xảy đến bất ngờ chứ không phải do sự tích luỹ kinh nghiệm thiêng liêng. Nói thế không có nghĩa là những đồ đệ của trường phái này phủ nhận việc tập luyện thiêng liêng, nhưng chỉ coi sự luyện tập này như là những phương tiện tạm thời giúp khám phá ra cái đã có

sẵn ở đó rồi. Do chủ trương Giác ngộ bất ngờ này, đôi khi người ta đã coi Hòa Yên như tiền thân triết học của trường phái Thiền.

---o0o---

Thiền tông

Thiền là chuyển âm của người Trung Hoa từ tiếng Ấn Độ *dhyāna/jhana*, nghĩa là "niệm tưởng, trầm tư mặc tưởng", và trường phái Thiền tập trung vào việc thực hành thiền, hay suy niệm. Tuy người ta nhìn nhận trường phái này được khởi xướng bởi một nhà sư Ấn Độ tên Bồ-đề Đạt-ma Bodhidharma (khoảng 470-520), nhưng trước ông cũng đã có cả một dòng các bậc đại sư khác, mỗi người được Giác ngộ bởi một sự truyền đạt trực tiếp và riêng biệt từ Mahākāśyapa, là người theo truyền thuyết đã đạt Giác ngộ khi nhìn thấy Thích Ca Mâu Ni im lặng cầm một bông hoa trong tay. Bodhidharma được kể là tổ sư đầu tiên của Trung Hoa. Tổ sư thứ Sáu là Huệ Năng (638-713) rất nổi tiếng, tiểu sử và lời giảng dạy của ông được ghi lại trong *Kinh Pháp Bảo Đàn,* viết khoảng năm 820. Tư cách Tổ sư của ông bị tranh cãi, và có vẻ như Thiền đã bị phân thành nhiều dòng lưu truyền khác nhau dưới thời Đường. Dòng lưu truyền quan trọng nhất là dòng *Liên Khí,* nhấn mạnh sự Giác ngộ đột ngột và việc sử dụng *công án* (tiếng Nhật, *ku-an*), và *toạ đồng*, chủ trương suy niệm trong tư thế "ngồi yên" và việc đạt giác ngộ tiệm tiến. Phương pháp *công án,* nghĩa là "chứng nhận công khai" là một bản tường thuật về cuộc đối thoại lịch sử giữa một vị Giác ngộ với một môn đệ nhờ đó môn đệ này đạt Giác ngộ. Các trường Thiền đã khai triển một quy luật tu thiền cao hơn luật Vinaya, đặc biệt nhấn mạnh việc lao động như là một phần thiết yếu trong đời sống hằng ngày của các Tỳ khưu. Thiền nhấn mạnh nhiều hơn ở sự Giác ngộ cá nhân, chứ không nhấn mạnh nhiều về lý tưởng Bồ tát. Tuy có sự nhấn mạnh vào việc suy niệm không nhờ trí khôn và hiểu biết, nhưng các kinh về Bát Nhã Ba La Mật Đa đặc biệt rất quan trọng đối với các trường Thiền. Dù sao, họ cũng sử dụng rộng rãi và rất quý trọng các kinh *Laṅkāvatāra, Śūraṅgama,* và *Vimalakīrti-nirdeśa Sūtra*, và thường người ta cũng thấy có sự liên quan giữa trường phái Thiền và Hòa Yên.

---o0o---

Tinh Độ

Trong khi trường phái Thiền nhấn mạnh cố gắng cá nhân hay "tự lực" để đạt giác ngộ, thì phái Tịnh Độ lại nhấn mạnh đến tha lực. "Tha lực" ở đây là cố gắng do Phật A Di Đà thực hiện. Tịnh Độ có nghĩa là "đất thanh luyện". Trường phái Tịnh Độ dựa trên các kinh *Sukhāvatī-vyūha Sūtra*. Nguồn gốc của trường phái này trở ngược về tận thời kỳ đầu tiên của việc Phật giáo vào Trung Hoa ở thế kỷ II, và việc

tôn thờ Phật A Di Đà hoàn toàn không chỉ là của những người Tịnh Độ, nhưng người thực sự sáng lập phái này là Thanh Luân (476-542), trước là người Lão giáo đã được nhà sư Bodhiruci cải hóa sang Phật giáo năm 530. Các khảo luận về việc thờ A Di Đà của ông tạo thành cốt tuỷ của học thuyết Tịnh Độ. Mục tiêu của trường phái này là đạt sự tái sinh ở *Sukhāvatī*, Cõi Tịnh Độ của Phật A Di Đà, vì vậy mọi việc thực hành đều hướng về mục đích này. Các việc thực hành này gồm việc phủ phục, *niệm phục* trước A Di Đà, niệm lời cầu được tái sinh ở *Sukhāvatī,* và chuyển công đức của mình cho người khác. Trường phái này cũng thờ *Avalokiteśvara*, là hóa thân của A Di Đà, được dịch sang tiếng Trung Hoa là Quan Âm, nghĩa là "Người nghe các Âm thanh". Do sự lẫn lộn trong dân gian với Pāndaravāsinī trong các kinh Tantra, Quan Âm thường được vẽ hình một phụ nữ mặc áo trắng.

---o0o---

Giai Đoạn Cuối Của Phật Giáo Trung Hoa

Giai đoạn cuối của sự phát triển Phật giáo Trung Hoa bắt đầu bằng cuộc bách hại tàn khốc năm 845 dưới thời hoàng đế Vũ Chung, là người theo Lão giáo. Cả hai phái Thiên Thai và Hòa Yên đều bị tiêu diệt, có thể là vì sự lệ thuộc của hai trường phái này vào những vị tỳ khưu ưu tú mà cuộc bách hại đặc biệt nhắm vào. Hai trường phái Thiền và Tịnh Độ thoát được cuộc bách hại nhờ thành phần bình dân hơn của họ, và họ dần dần tìm lại được vị trí trong xã hội Khổng giáo để cùng sống bên cạnh hai tôn giáo này. Trong thời kỳ cai trị ngắn ngủi của Mông Cổ (1215-1368), Phật giáo Tantra của Tây Tạng được truyền vào các triều đình ở phía Bắc và phía Nam, tại đó nó tiếp tục được bảo trợ (trong triều đại nhà Thanh) sau khi ảnh hưởng Mông Cổ chấm dứt. Nhà Minh (1368-1662) liên kết triều đại mới của mình với sự xuất hiện của vị Phật kế tiếp là Maitreya, nên đã phần nào nâng đỡ phái Thiền và Tịnh Độ cũng như hỗ trợ việc phổ biến hai phái Phật giáo này. Nhà Thanh thời kỳ đầu (1662-1911) bảo trợ Phật giáo Tây Tạng. Loạn Thái Bình năm 1851-64 ở Nam Trung Hoa có chủ trương chống chủng tộc Mãn Châu (triều đại Thanh cầm quyền), nên đã tìm hết cách tiêu diệt mọi cơ sở Phật giáo trong những lãnh thổ mà chúng chiếm được, dẫn tới việc Phật giáo phải được đưa du nhập trở lại từ Nhật Bản. Cuối thế kỷ XIV có cuộc phục hưng Phật giáo Trung Hoa, do Thái Sĩ (1899-1947) cầm đầu, để chống lại sự xuất hiện của các thế lực kỹ nghệ mới và công cuộc truyền giáo của đạo Thiên Chúa vào Trung Hoa.

Ngay từ thời kỳ đầu, bắt đầu với Đạo An năm 347, người Trung Hoa đã có thư mục các sách Phật giáo được dịch sang tiếng Trung Hoa. Mười tám thư mục loại

này còn tồn tại đến ngày nay. Tam Tạng của Trung Hoa rất dày, vì bao gồm tất cả các bản dịch khác nhau - trong khi ở Tây Tạng, các bản dịch khác nhau được chuẩn hóa để trở thành một bản duy nhất được giữ lại. Những bản khác nếu còn tồn tại chỉ là do tình cờ hơn là cố ý. Người Trung Hoa đã sáng chế máy in từ thế kỷ VIII, và sử dụng máy in này để in các kinh Phật. Cuốn sách in đầu tiên trên thế giới được biết đến là bản *Kinh Kim Cương* hay *Vajracchedikā.* Ấn bản đầy đủ đầu tiên của Tam Tạng được in vào cuối thế kỷ IX. Các bản văn thuộc các loại khác nhau được xếp chung trong Tam Tạng Trung Hoa, bắt đầu là các kinh (Theravda và Đại Thừa), nhưng kinh điển Trung Hoa không theo một tiêu chuẩn sắp xếp nhất định nào.

---o0o---

23 - PHẬT GIÁO Ở TRIỀU TIÊN

Phật giáo được các nhà sư Trung Hoa lần đầu tiên đưa vào Triều Tiên ở thế kỷ IV. Tại đây sự truyền bá diễn ra rất chậm vì dân Triều Tiên rất gắn bó với tôn giáo Shaman của họ, và phải đến thế kỷ VI Phật giáo mới truyền tới được miền Đông Nam của nước này, và sự hiện diện của Phật giáo tại đây chỉ được nhìn nhận chính thức từ năm 528. Thế kỷ VI và VII, nhiều trường phái Phật giáo Trung Hoa đã du nhập vào, đặc biệt khi việc gửi các sư người Triều Tiên sang Trung Hoa trở thành phổ biến. Từ thế kỷ VII tới giữa thế kỷ X, Triều Tiên trở thành một thực thể chính trị thống nhất dưới vương quốc Silla, trong thời kỳ này Phật giáo trở thành một tổ chức xã hội được thiết lập. Thời kỳ này trường phái Phật giáo Thiền từ Trung Hoa cũng được nhập vào Triều Tiên lần đầu tiên.

Thời kỳ Koryo (935-1392) là thời kỳ cực thịnh trong việc phát triển và ảnh hưởng của Phật giáo ở Triều Tiên. Các tu viện được Nhà nước bảo trợ, và toàn bộ kinh điển Trung Hoa được thu thập và sao chép lại. Tuy nhiên, vào cuối thế kỷ XIV, bắt đầu một triều đại các vị vua mới, triều đại Yi, những vị vua này theo Khổng giáo và đã bắt đầu một cuộc bức hại Phật giáo ngày càng gay gắt trong suốt năm thế kỷ. Triều đình ra các sắc chỉ giảm số các tu viện và Tỳ khưu, các trường phái khác nhau bị giảm xuống còn hai trường phái bằng một tiến trình sát nhập bó buộc, và các sư không được phép vào thủ đô. Đến thế kỷ XIX, Phật giáo Triều Tiên bị suy giảm nghiêm trọng về số lượng và ảnh hưởng mà nó đã đạt được trong thời kỳ Koryo. Hậu quả của nhiều thế kỷ bị cấm không được vào thủ đô và việc Tăng Già không thể thăng tiến trong địa vị xã hội đã tạo ra một phong trào rời bỏ thành phố

để lui về các tu viện tại các vùng núi hẻo lánh. Tình trạng này tạo điều kiện thuận lợi cho trường phái Thiền gọi là Sonjon, trường phái này còn giữ lại một hình thức cổ xưa của trường phái Thiền Trung Hoa và là trường phái Phật giáo mạnh còn tồn tại được ở đây. Phải đợi đến cuối thế kỷ XIX trở đi, dưới ảnh hưởng của Nhật Bản, Phật giáo tại Triều Tiên mới có cơ hội để phục hưng.

---o0o---

24 - PHẬT GIÁO Ở NHẬT BẢN

Niên đại chính thức Phật giáo được truyền vào Nhật Bản là 552 CN. Một phần đây là kết quả của lời đề nghị hòa bình từ phía một vị vua Triều Tiên mong muốn cổ võ một sự ổn định chính trị trong quần đảo Nhật là lân bang với Triều Tiên. Lời đề nghị này được phía Nhật Bản hoan nghênh, vì nước họ vừa trải qua những cuộc chiến tương tàn giữa các bộ tộc, và nay họ muốn tìm kiếm một thế lực có ảnh hưởng ôn hòa để giúp họ cải thiện những mối căng thẳng và tranh chấp của các lãnh chúa trong giới quý tộc của nước họ. Ngoài ra, khi những tiếp xúc với Phật giáo Trung Hoa phát triển, và chính Trung Hoa vừa phục hưng sau nhiều thế kỷ chia rẽ nội bộ, giới cầm quyền Nhật Bản xem Phật giáo như là một tôn giáo có ảnh hưởng đến nền văn minh. Vì thế giới lãnh đạo mới tại Nhật Bản đã khuyến khích Phật giáo đi vào nước họ.

Kết quả của chính sách này là trong nhiều thế kỷ, Phật giáo đã chủ yếu thu hẹp trong giới quý tộc, ít có sự tiếp xúc với giới bình dân và chịu nhiều sự bất lợi do sự đỡ đầu chính trị. Chính sách này được tiêu biểu bởi thái tử Shòtoku (574-622), là người muốn có một nhà nước tập quyền dưới sự điều khiển của một hoàng đế theo kiểu của đế quốc Trung Hoa, và cổ võ sự phát triển của Phật giáo để tạo sự kích thích văn hóa. Sản phẩm thấy rõ nhất của tham vọng này là mối tương tác mà thái tử khởi sự với Trung Hoa. Ông cũng đưa vào hiến pháp Nhật Bản điều mười bảy, kết hợp Khổng giáo với Phật giáo để trở thành một quốc giáo. Hình như ông quan tâm tới Phật giáo không chỉ vì tính cơ hội, nhưng ông còn có một chút hiểu biết về những giáo lý của Phật giáo. Người ta cho rằng ông đã viết một bình luận về ba kinh lớn của Đại Thừa, là các kinh *Vimalakīrtī-nirdeśta (Kinh Duy-ma-cật Sở thuyết), Śrīmālādevī-siyhanāda (Kinh Thắng Man Sư Tử Hống),* và *Saddharma-puṇḍarīka (Kinh Diệu Pháp Liên Hoa).*

Trong khi các khuynh hướng do Shòtoku thiết lập vẫn tiếp tục, thì thủ đô của Nhật dời về Nara năm 710, tại đây sự bảo trợ của triều đình đối với Phật giáo gia tăng. Hậu quả của sự bảo trợ này là có sự kích thích lòng tham của cải và quyền lực nơi giới Tỳ khưu Phật giáo, và thời kỳ này chứng kiến sự gia tăng tham nhũng, tranh

giành, và tình trạng chính trị hóa các giới Phật giáo. Phật giáo thời kỳ này có sáu trường phái lớn, tất cả đều có nguồn gốc là thủ đô Trường An của Trung Hoa, tất cả đều dựa trên những trường phái Ấn Độ và những truyền thống kinh điển, ít quan tâm tới việc truyền giáo. Chỉ có một trường hợp ngoại lệ là đối với nhà sư Gyògi (670-749), nhà sư này sống ẩn cư tại một miền quê hẻo lánh, sử dụng pháp thuật để cứu giúp dân chúng. Các tổ chức Phật giáo thời kỳ này chủ yếu nhằm phục vụ những ước muốn của chính quyền (Tăng Già được liệt kê như một bộ trong chính phủ). Tại mỗi tỉnh đều có nhiều đền đài Phật giáo được xây cất do kinh phí của nhà nước, và năm 749, bức tượng Phật Vairocana khổng lồ được dựng ở Nara.

Năm 794, thủ đô được dời về Heian (nay là Kyoto), và tiếp tục là thủ đô cho tới cuối thế kỷ XII. Trong khi vào giai đoạn đầu của thời kỳ này xuất hiện hai trường phái từ Trung Quốc, thì đến cuối thế kỷ IX, sự tiếp xúc chính trị với Trung Quốc chấm dứt. Trường phái thứ nhất trong hai trường phái mới này là Thiên Thai, một hình thức Phật giáo pha trộn, coi kinh *Pháp Hoa* là lời dạy cuối cùng và chính thức của Phật, và được đưa vào Nhật Bản do nhà sư Saichò (767-822), cũng gọi là đại sư Dengyò. Sau nhiều khó khăn, nhà sư này đã thành công thiết lập được một dòng thụ giới tại núi Hiei, tách biệt với các dòng thụ giới của các trường phái Nara. Trường phái thứ hai là Thần Ngôn, một loại Phật giáo bí truyền Tantra, và tên của trường phái này là lấy từ một tiếng Trung Hoa có nghĩa là câu thần chú, thần ngôn. Trường phái này từ Trung Hoa đến do một nhà sư tên là Kūkai (774-835), cũng gọi là đại sư Kòbò, là người bất mãn với Phật giáo Nara. Còn hai yếu tố nổi bật khác trong thời kỳ này là sự gia tăng khuynh hướng pha trộn giữa Phật giáo và Thần giáo là tôn giáo của người bản xứ (kéo dài tới hết thế kỷ XIX), và một thái độ bi quan, do tình trạng thiếu ổn định chính trị, coi xã hội như đang trên đà suy thóai vô phương cứu chữa. Quan điểm này được hệ thống hóa thành thuyết gọi là mạt pháp *mappò,* theo đó chính Phật giáo cũng sẽ suy vong theo ba giai đoạn, mà giai đoạn thứ nhất đã bắt đầu rồi. Chắc hẳn để khẳng định quan điểm này, các trường phái Phật giáo ở Nara trong thời kỳ này càng trở nên suy đồi, và chẳng bao lâu cả hai trường phái Thiên Thai và Tịnh Độ Chân tông đã hoàn toàn bị đồng hóa với các lợi ích và ảnh hưởng của nhà nước.

---o0o---

Các Hình Thức Phật Giáo Nhật Bản

Thời kỳ Kamakura (1185-1333) nổi bật với sự xuất hiện của những trường phái Phật giáo đặc trưng ở Nhật Bản. Sự kiện này một phần là do sự tách rời ảnh hưởng Trung Hoa đã bắt đầu từ thời kỳ Nara, và đã khích lệ sự đồng hóa Phật giáo Trung

Hoa với tính cách và văn hóa Nhật Bản. Tất cả các trường phái mới này đều mang chung những đặc điểm sau: nhấn mạnh vào đức tin của người theo đạo; những nhà sáng lập trường phái có tính cách mạnh, lỗi lạc, và không hài lòng với hình thức Phật giáo hiện có; nhấn mạnh vào việc giảng dạy duy nhất dẫn đến Giác ngộ, và tạo sự thu hút với quần chúng, chuyển hướng trọng tâm Phật giáo Nhật Bản từ lãnh vực được sự bảo trợ của giới quý tộc sang lãnh vực bình dân, quần chúng. Tất cả những trường phái này đều có tính đơn sơ nổi bật là diễn tả phản ứng chống lại những hình thức Phật giáo suy đồi và hỗn tạp, đồng thời cũng nói lên niềm tin vào lý thuyết mạt pháp, hình như đòi hỏi sự phát huy những việc thực hành tôn giáo đơn sơ và chắc chắn mà cả những người bình thường trong thời đại suy đồi này cũng có thể thực hiện. Không nên quên rằng Nhật Bản trong thời kỳ này đang bị khốn đốn vì nội chiến và nạn đói. Người ta coi sự khốn khổ và thảm họa đang diễn ra như là bằng chứng rõ ràng của thời đại suy đồi. Một số học thuyết mới cũng lấy cảm hứng từ những khuôn mẫu Trung Hoa, sau khi việc tiếp xúc với lục địa trở nên dễ dàng hơn.

Trường phái mới đầu tiên xuất hiện có liên quan tới Phật giáo Tịnh Độ, và việc tôn thờ Phật A Di Đà, tiếng Nhật gọi là A Mi Đà. Trường phái này không phải là nguồn gốc của việc thực hành này ở Nhật Bản, vì việc tôn thờ Phật Amida đã có từ vài thế kỷ trước, và được một số trường phái khác nhau chấp nhận, trong đó có trường phái Thiên Thai. Cách riêng, trong thời kỳ Hiei (794-1185) đã từng nổi lên phong trào của một số vị thánh nhân đi phiêu du, được gọi là những *hiriji,* sống một nếp sống lập dị ngoài các tu viện và dạy các việc thực hành tôn giáo đơn sơ, đặc biệt việc thờ Phật Amida. Tuy nhiên, trường phái Phật giáo Tịnh Độ đúng nghĩa có tên là Jòdo, do Hònen (1133-1212) sáng lập.

Không hài lòng với những lời giảng dạy của trường phái Thiên Thai ở Hiei, Honen bắt đầu giảng dạy rằng chỉ có thể đạt được cứu độ nhờ tụng niệm tên của Amida với lòng tin, là đọc *nembutsu* - Namu Amida Butsu. Mọi việc thực hành khác đều thua kém việc thực hành này, vì trong thời suy đồi hiện nay, không ai có thể đạt Giác ngộ nhờ những cố gắng của mình, gọi là *jiriki,* nhưng hoàn toàn tuỳ thuộc lòng từ bi của một "tha lực", *tariki,* của Phật A-di-đà.

Kế tục Hònen là một học trò của ông, Shinran (1173-1263), ông này đã khai triển học thuyết của thầy mình đi xa hơn. Ông dạy rằng không được coi niệm Phật *nembutsu* như một việc thực hành thiêng liêng, mà như một hành vi diễn tả lòng biết ơn, vì Amida đã sáng tạo ra *Sukhāvatī* và mọi chúng sinh đều đã hiện hữu rồi. Sự tái sinh trong Tịnh Độ vì vậy không phải do hành động của chúng ta, mà do lòng từ bi của Amida. Điều chúng ta có thể làm chỉ là đặt niềm tin vào lòng từ bi

đó. Kết quả là mọi sự phân biệt về lối sống của người ta ở đời này không có khác biệt gì đối với Amida. Lý thuyết này có một ảnh hưởng rất sâu rộng đối với Phật giáo Nhật Bản nói chung, với khuynh hướng ngày càng giảm thiểu sự khác biệt giữa đời tu và đời thế tục. Một hậu quả lớn của khuynh hướng này là giới Tỳ khưu lập gia đình đã trở thành quy luật trong nhiều trường phái, và các chùa chiền được lưu truyền từ cha sang con. Shinran gọi trường phái của ông là Jòdo-shin-shū, "Tịnh Độ Chân Tông tạm dịch là Trường phái Tịnh Độ Đích Thực".

Thế kỷ XII và XIII có sự du nhập Phật giáo Thiền của Trung Hoa sang Nhật Bản. Hình thức đầu tiên là Rinzai, tiếng Trung Hoa là Liên Khí, nhấn mạnh việc sử dụng *công án (kung-an),* được đưa vào bởi nhà sư Eisai (1141-1215). Kế đến là hình thức Sòtò (tiếng Trung Hoa là Tào Động), chủ trương ngồi thiền trong tĩnh lặng, do Dògen (1200-1253) đưa vào. Cả hai hình thức này đều trở thành phổ biến, nhưng lãnh vực ảnh hưởng trong xã hội thì khác nhau. Trường phái Thiền Rinzai do các nhà cầm quyền giới quý tộc bảo trợ và tập trung ở thủ đô, nên sẽ đóng vai trò quan trọng trong việc quảng bá văn hóa Trung Hoa ở Nhật Bản. Ngược lại, phái Thiền Tào Động, thịnh hành ở miền quê, nên đã thấm nhuần và phát triển một số lễ nghi và tập tục dân gian, như các lễ nghi chôn cất người chết chẳng hạn.

Trường phái cuối cùng trong số các trường phái mới là một trường phái không có ở nước ngoài, và vì thế có thể coi là trường phái phát triển đặc trưng duy nhất ở Nhật Bản. Trường phái này phát xuất từ những học thuyết của Nichiren (1222-82). Vốn được đào tạo là một tỳ khưu Thiên Thai, Nhật Liên (Nichiren) cảm thấy đau buồn trước những thảm họa kinh hoàng của thiên tai và chính trị đang diễn ra ở Nhật Bản thời đó, nên thấy cần phải có một cách thực hành tôn giáo mới. Ông đi tới kết luận rằng những tai họa đó xảy ra là do sự bỏ quên những lời dạy đích thực của Phật và vì thế nếu nước Nhật muốn tồn tại, cần phải đưa lời dạy đích thực này của Phật trở lại Nhật Bản. Ông đồng hóa lời dạy đích thực với Đức Phật Thích Ca Mâu Ni vĩnh cửu qua kinh *Pháp Hoa,* và khẳng định rằng Phật Thích Ca Mâu Ni được đồng hóa cả với kinh *Pháp Hoa* và với mọi chúng sinh. Ông còn đi tới chỗ cực đoan là cho rằng mọi hình thức thực hành khác của Phật giáo đều tích cực gây hại và ông cổ động nhà cầm quyền xoá sạch mọi hình thức thực hành đó vì sự thịnh vượng của nước Nhật. Nhật Liên Tông sẽ trở thành phổ biến trong giới buôn bán của Nhật.

Từ thế kỷ XIV tới XVI, có nhiều rối loạn tại Nhật, và các tu viện đều dính líu sâu đậm với những cuộc rối loạn này - nhiều tu viện tổ chức những đội quân riêng của mình. Kết quả của sự dính líu chính trị này là nhiều trung tâm tu viện bị các nhà cầm quyền tiêu diệt ở thế kỷ XVI, gồm cả những tu viện của các trường phái Jòdo-

shin-shū, Tịnh Độ Chân Tông, và Thiên Thai. Từ đầu thế kỷ XVII Nhật Bản bị đặt dưới sự cai trị chuyên chế của giới quân sự áp đặt một sự cô lập văn hóa hoàn toàn với thế giới bên ngoài. Trong tình trạng bị cấm hoạt động này, Phật giáo rơi vào thái độ câu nệ hình thức và người theo đạo thì chỉ là cho có tên, nhất là vì mọi công dân đều buộc phải đăng ký là một Phật tử tại một chùa địa phương để chứng minh họ không phải người Thiên Chúa giáo. Cũng có những con người kiên cường, như Hakuin (1685-1768), đã mạnh bạo đi ngược lại trào lưu suy thoái này. Tuy cũng có một số phát triển trong thời kỳ này, nhưng cũng có rất nhiều sự sa đoạ trong giới Tỳ khưu Phật giáo, và đôi khi những người theo đạo Phật nghiêm túc phải gặp gỡ nhau một cách lén lút. Tình hình chỉ bắt đầu được cải thiện dưới ảnh hưởng của triều đại mới của Minh Trị (1867), dưới triều đại này Thần Đạo trở thành quốc giáo, và nhờ những ảnh hưởng tân tiến của thế giới bên ngoài.

---o0o---

25 - PHẬT GIÁO Ở TÂY TẠNG

Phật Giáo Tây Tạng nổi tiếng là đã bảo tồn được liên tục truyền thống của các tu viện đại học của bắc Ấn Độ cho tới thế kỷ XX, và truyền thống này đã được truyền sang Ấn Độ và nhiều nước phương Tây. Để hiểu bản chất của truyền thống này, chúng ta phải tìm về nguồn gốc của nó trong môi trường tu viện của triều đại Pāla ở Ấn Độ, tạo nên khuôn mẫu chính thức cho hệ thống tu viện Tây Tạng. Những đại học Ấn Độ và Tây Tạng nhấn mạnh phương pháp tổng hợp trong Phật giáo, theo đó người ta đã cố gắng xếp loại và kết hợp mọi lý thuyết và thực hành có trước, dung hòa mọi khác biệt thành một hệ thống chung bao gồm mọi khía cạnh của Phật pháp và Giới luật (Dharma-Vinaya). Muốn thấu triệt sự tổng hợp này một cách toàn diện, cần có kiến thức bách khoa về các Kinh và Luận (*Sūtras* và *śāstras*), và vì thế việc đào tạo đòi hỏi phải kéo dài nhiều năm. Vì các kinh (*Sūtras*) tự chúng có những điều bề ngoài có vẻ mâu thuẫn và vì thế không thể tổng hợp, nên cần có những bình luận và khảo luận của các bậc thầy, gọi là *ācāryās*. Chính vì thế, khác với Phật giáo Trung Hoa lấy các kinh *Sūtra* làm cốt lõi của các hệ thống giáo lý, Phật giáo Tây Tạng nhấn mạnh vào các *śāstras*, và coi những bình luận này còn có giá trị cao hơn những kinh *Sūtras* trong các chương trình đào tạo Tỳ khưu.

Tương phản với truyền thống tu viện đại học phức tạp và bác học này, có truyền thống Tantra bí truyền, đặc biệt giữa những người gọi là *mahāsiddhas,* thách thức sự tự mãn của cơ chế tu viện và kết hợp những yếu tố ngoại lý, ma thuật của các nghi lễ vào trong việc hành đạo để đạt giác ngộ. Tuy chương này tập trung vào lịch

sử các dòng Phật giáo khác nhau của Tây Tạng, chủ yếu là các tổ chức tập trung quy mô, nhưng cũng không được quên rằng bên cạnh đó còn có rất nhiều hoạt động địa phương của các Tỳ khưu Phật giáo khác mang bản chất tôn giáo Shaman bản xứ và chỉ trùng hợp phần nào với lịch sử của các dòng Phật giáo lớn. [168]

---o0o---

Thời Kỳ Truyền Đạo Đầu Tiên

Có thể Phật giáo đã bắt đầu xâm nhập từ từ và không liên tục vào nền văn hóa Tây Tạng từ trước thế kỷ VII, nhưng sự tiếp xúc quan trọng đầu tiên đã xảy ra do công của vua Srong-btsan-sgam-po (đọc là *song sen gam po;* chết năm 650). Vị vua này có hai vợ theo Phật giáo, một người từ Nepal và một người từ Trung Quốc. Ngoài ra, ông vua này đã có công lớn trong việc phát triển vương quốc Tây Tạng, sát nhập một phần của nước Trung Hoa vốn đã là Phật giáo từ trước. Vào thế kỷ VIII, vua Khri-Srong-Ide-brtsan (đọc là *tri ong đét sân*) lập tu viện đầu tiên tên là bSam-yes (đọc là *Xam Yay*), bằng cách mời các thượng tọa Phật giáo từ Ấn Độ đến hoàng cung. Vị thượng toạ nhân lời mời là Śāntarakṣita, thuộc truyền thống đại học bắc Ấn, gặp khó khăn rất lớn trong việc lập tu viện, nên đã rút lui về lại Ấn Độ. Sau đó, vua đã mời một Thiền sư phái bí truyền Tantra tên là Padmasambhava, thì người này đã thành công hơn Śāntarakṣita, vì theo như truyền thuyết, ông đã có thể chế ngự các thần địa phương mà trước đây từng chống lại hoạt động của Thượng tọa học giả. Ý nghĩa của giai thoại này còn tranh cãi nhiều. Người ta biết rằng có những phe phái chống lại vua, những phe phái này tự nhận mình thuộc truyền thống tông giáo tiền-Phật giáo, tập trung vào ý tưởng vua là thần, và chống lại việc du nhập Phật giáo vào Tây Tạng. Nhưng sau này Padmasambhava đã rời Tây Tạng, và Śāntarakṣita lại có thể trở lại Tây Tạng để tiếp tục hoạt động của ông trong việc đào tạo thế hệ các Tỳ khưu Tây Tạng đầu tiên, và ông đã giao nhiệm vụ này cho học trò người Ấn Độ của ông tên là Kamalaśīla.

Trong những thế kỷ phát triển đầu tiên ở Tây Tạng, truyền thống tu viện Phật giáo được đặc trưng bởi một sự thống nhất rõ nét. Cả vào thời ấy lẫn về sau, do sắc lệnh của vua, mọi tu viện đều tuân giữ một bộ luật Vinaya duy nhất là luật Mūla-Sarvāstivādin. Tuy nhiên, bản thân hệ thống tu viện nâng đỡ sự tăng trưởng này lại không ổn định, và vào giữa thế kỷ IX, vị thiên tử cuối cùng ủng hộ Phật giáo là Ralpacan bị ám sát (năm 638) và em trai của ông lên nối ngôi, tên là Glangdarma. Vị vua sau này bách hại Phật giáo một cách ác liệt, cho tới khi ông bị sát hại bởi

---

[168] Samuel 1993

một nhà sư Phật giáo muốn bảo vệ Phật pháp khỏi những cuộc tấn công trong tương lai. Truyền thống Tây Tạng coi thời kỳ bách hại này là điểm mốc kết thúc giai đoạn truyền đạo đầu tiên ở Tây Tạng.

---o0o---

Thời Kỳ Truyền Đạo Lần Thứ Hai

Sau đó, Tây Tạng bước vào một giai đoạn phân hóa chính trị và chia rẽ nội bộ, và Phật giáo cũng suy đồi trong tình trạng vô kỷ luật, kèm theo một cuộc nổi dậy của những người tự xưng là *siddhas* đi lang thang khắp các miền quê. Đến thế kỷ X, tình hình chính trị đã bắt đầu ổn định, Phật giáo cũng bắt đầu phục hưng từ từ, và bắt đầu phát triển những tu viện và trung tâm nghiên cứu mới. Triều đại cai trị cũ còn tồn tại ở miền tây tiếp tục bảo trợ công việc nghiên cứu và dịch thuật Phật học, và đã sản sinh một nhân vật nổi danh về dịch thuật và xây dựng các chùa chiền, đó là Rin-chen-bzangs-po (958-1055). Nhưng nổi tiếng hơn phải kể đến một bậc thầy người Ấn Độ tên là Atīśa, được mời đến Tây Tạng năm 1042. Ông đã có ảnh hưởng vô cùng to lớn đối với việc phục hưng cộng đồng Phật giáo, và vì vậy được coi là người khởi xướng công cuộc truyền đạo lần thứ hai ở Tây Tạng. Khác với lần truyền đạo thứ nhất, lần thứ hai này được đặc trưng bằng một sự gắn bó hầu như hoàn toàn vào các nguồn cảm hứng Ấn Độ. Trong số các tác phẩm rất phong phú của ông có một khảo luận rất ảnh hưởng gọi là *Bodhipathapradīpa* (tạm dịch là "Đèn soi đường Giác ngộ" *Bồ-đề Đạo Đăng*), và các môn đệ của ông tạo thành "dòng" Tây Tạng đầu tiên, gọi là Dòng bKa'-gdams, lấy khảo luận của ông làm văn bản gốc. Cuộc truyền đạo thứ hai này mang từ các đại học Ấn Độ sang các bản kinh bí truyền tantra mới là *yogottara* và *yoginī*. Khi đưa sang những tài liệu mới gây sửng sốt này, *Atīśa* chọn một chính sách bảo thủ và nhấn mạnh rằng những hình ảnh và nghi lễ tính dục trong các sách này chỉ có nghĩa biểu tượng. Nếu một tỳ khưu thực hành những hành vi này theo nghĩa đen, người ấy sẽ vi phạm luật. Bất cộng trụ *(parājika)* của bộ luật *(Vinaya)* đòi hỏi thanh tịnh hoàn toàn.

---o0o---

Các Dòng Phật Giáo Tây Tạng

Trong cùng thời kỳ này, Những người Phật giáo Tây Tạng cũng sáng lập những dòng riêng của mình. Một người chủ đất giàu có tên là Marpa đã từng sang Ấn Độ và được đại sư Nāropa dạy dỗ. Ông trở về Tây Tạng mang theo rất nhiều kinh sách mà ông đã sưu tầm được ở Ấn Độ, và mở lớp dạy học, trong số các học trò của ông nổi tiếng nhất có nhà thơ Milaraspa (1040-1123), với những bài ca soạn theo điệu *dohās* của các bậc thầy Ấn Độ, và tiểu sử của ông đã trở thành nguồn cảm

hứng cho rất nhiều thế hệ Phật giáo Tây Tạng. Học trò của Milaraspa tên là sGampopa (1079-1153) sáng lập Dòng bKargyud, cũng gọi là dòng "Mũ Đỏ", và đã sáng tác ra cuốn *Viên Ngọc Giải Thoát*. Dòng bKargyud chia thành nhiều dòng con, khiến ta không thể nói đến một dòng duy nhất mà là nhiều nhóm nhánh của dòng. Nhưng xét chung, dòng bKargyud chuyên thực hành loại thiền yoga tuyệt hảo, giảng dạy Sáu Loại Yoga của Naropa. Một người đương thời với *Atīśa*, tên là Bragmi, từng học tiếng Phạn ở Nepal, và sau đó học kinh Tantra ở Vikramaśīla với thầy Śantipa, đã sáng lập Dòng Saskya.

Cần nhấn mạnh rằng những dòng này không có sự chia rẽ nào về giáo điều hay Giới luật, nhưng chủ yếu khác biệt dựa trên người thầy sáng lập mỗi dòng, và dựa trên mối quan hệ giữa người thầy này với từng môn đệ. Xét dưới khía cạnh này, không nên coi các dòng này như những trường phái khác nhau theo nghĩa chúng ta vẫn hiểu khi nói về các trường phái Phật giáo Nguyên thủy hay trường phái Phật giáo Đại Thừa, mà phải hiểu như là sự lưu truyền từ thầy sang trò. Sự lưu truyền này bao gồm cả việc thụ giới, khai tâm, và đào luyện. Đặc điểm chính phân biệt dòng này với dòng khác là ở những bản kinh mà họ coi là có thẩm quyền và được sử dụng để suy niệm, và những việc thực hành hay lý thuyết mà các vị thầy khai triển trong truyền thống đó.

Tất cả các dòng đều dùng cùng một thuật ngữ hư không và Trung Đạo, và về lý thuyết họ không có sự khác biệt nào ngoại trừ cách hiểu của họ về bản chất của thực tại tối hậu, có dòng thì nhấn mạnh ở tính chất tích cực, có dòng thì dùng lối mô tả tiêu cực. Đề tài tranh luận này được hiểu theo quan điểm khác nhau gọi là *gZhan tong* và *rang tong*. Lập trường *gZhan tong* (nghĩa đen là "một hư không khác") cho rằng có một thực tại hiện thực cuối cùng, là ý thức thuần tuý sáng ngời, nhưng trong tình trạng chưa giác ngộ, nó bị nhơ bẩn bởi những điều nhơ bẩn ngẫu nhiên. Thực ra, thực tại này không trống rỗng bản thể của nó (*svabhāva*), nhưng trống rỗng những sự nhơ bẩn. Nói khác đi, viễn tượng *gZhan tong* coi giáo lý Tathāgatagarbha là chân lý cuối cùng, *paramārtha-satya*, mặc dù nó vẫn nhấn mạnh rằng đó là Madhyamaka đích thực, và tìm cách suy diễn lý thuyết này từ các tác phẩm của Nāgārjuna[169]. Lập trường này tương phản hẳn với lập trường *rang tong* là học thuyết chủ yếu của Madhyamaka theo sự diễn giải của các đại biểu Ấn Độ của trường phái này, cho rằng thực tại không phải một sự vật hiện thực, mà là sự hư không (*śūnyatā*) hay thiếu sự hiện hữu nội tại, hay bản thể nội tại (*svabhāva*) trong mọi vật, kể cả *dharmakāya*.

---

[169] Hōkham 1991

Đến thế kỷ XII, trước ảnh hưởng của những dòng mới thuộc thời kỳ truyền đạo thứ hai này, đã xuất hiện một dòng mới tự nhận mình thuộc thời kỳ truyền đạo đầu tiên và tự xưng là Dòng rNing-ma (nghĩa là dòng kỳ cựu), và tự nhận Padmasambhava là người sáng lập. Rất có thể đây là một phản ứng đối với những dòng mới lập, và là một cố gắng để xác định lại và bảo tồn những giáo lý và thực hành nguyên thủy. Nhìn chung những giáo lý này phản ánh tính chất của cuộc truyền đạo đầu tiên, kết hợp những yếu tố của Phật giáo Trung Quốc và Trung Á không thấy có trong cuộc truyền đạo thứ hai.

Vào thế kỷ XIII ở miền Đông Tây Tạng xuất hiện một dòng mới gọi là dòng Jo-nang.[170] Người sáng lập dòng này tên là Yumo, theo học ở Kailāsa, và người phát triển dòng này thành hệ thống là Dolpupa, hình như sống ở vùng Dolpo trên biên giới giữa Tây Tạng và Nepal. Dòng Jonang nhận giáo lý *Tathāgatagarbha* là chân lý đích thực, và coi các bản kinh như *Tathāgatagarbha, Śrīmālādevī-siyhanāda,* và *Mahāparinirvāṇa Sūtras* như là *nītārtha,* nghĩa là có ý nghĩa trực tiếp mà không cần diễn giải. Tuy dòng Jonang bị đứng ở một vị trí cô lập và bị các đối thủ gọi một cách châm biếm là Phật giáo Bà La Môn, nhưng nó đã nổi tiếng trong một thời kỳ dài mấy thế kỷ liền. Thực vậy, trong số những thành viên của dòng này có hai người là giáo sư nổi tiếng ở trường Tsongkhapa. Có lẽ nổi tiếng nhất trong số họ là sử gia Tây Tạng Tārānātha (sinh 1575).

Thế kỷ XIV là thời kỳ kết thúc công trình soạn thảo kinh điển Phật giáo Tây Tạng do học giả nổi tiếng Buston (1290-1364), là người hoàn tất công trình đã bắt đầu ở tu viện sNar thang. Vì không có cấu trúc của kinh điển Đại Thừa Ấn Độ làm mẫu cho người Tây Tạng, nên họ đã chọn một phương thức sắp xếp các kinh hầu như không có liên quan gì với lối sắp xếp của Tam Tạng của các trường phái Ấn Độ. Họ phân chia các tài liệu thành một phần mà họ cho là những lời đích thực của Phật, gọi là *bKa''guyr,* nghĩa là "lời dịch", và một phần là những tác phẩm bình luận khác, mà họ gọi là *bsTan'gyur,* nghĩa là "những khảo luận dịch". Phần thứ nhất được chia thành những đoạn về giới luật Vinaya, các kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa (Perfection of Wisdom), các kinh Đại Thừa khác, và các kinh tantra. Phần thứ hai gồm các śāstras, hay khảo luận, và các tác phẩm bình luận Vi diệu pháp của các trường phái Đại Thừa và ngoài Đại Thừa.

Dòng Phật giáo trẻ tuổi nhất của cuộc truyền đạo thứ hai được sáng lập vào thế kỷ XV bởi một nhà cải cách tên là Tsong-kha-pa (1357-1419). Ông là người tìm cách trở về với sự thanh tịnh ban đầu của dòng do *Atīśa* sáng lập. Ông nhận mình thuộc

---

[170] Ruegg 1963 và Wilson 1991

dòng bKa'-gdams do *Atīśa* sáng lập, và nhấn mạnh lại luật sống độc thân, cấm việc thực hành cha truyền con nối trong các tu viện, và loại bỏ mọi việc thực hành trước nay không có ở Phật giáo Ấn Độ. Trong vòng 10 năm (1409-19), ông đã xây dựng ba tu viện mới ở gần Lhasa, thủ đô của trung Tây Tạng. Đây là những tu viện đầu tiên của dòng mới dGe-lugs. Bản thân là một học giả uyên bác, ông nhấn mạnh rất nhiều vào việc học hỏi và nghiên cứu.

Dòng dGe-lugs chủ trương rằng Prasaṅgika Madhyamaka là sự mô tả tốt nhất về chân lý cuối cùng, *paramārtha-satya,* tuy dòng này cũng nhấn mạnh rằng cần có một cơ sở vững chắc về lôgíc và tranh luận để chuẩn bị cho việc suy niệm về hư không. Về sau, dòng này khởi sự việc khám phá các lần tái sinh của vị trưởng dòng, và người thứ ba tên là bSod-nams-rgya-mtsho (đọc là *sirnam gyatso*), được quốc vương Khan của Mông Cổ đặt tên là *dalai* (tiếng Mông Cổ), nghĩa là "đại dương", và từ đó về sau được gọi là đức Đạt Lai Lạt Ma (hai vị tiền nhiệm của Ngài cũng được gọi bằng tước hiệu này sau khi họ đã chết). Vị Đạt Lai Lạt Ma thứ tư là người Mông Cổ, là một lý do khiến cho những người Phật giáo Mông Cổ trung thành với Dòng dGe-lugs, trong khi vị Đạt Lai Lạt Ma thứ năm đã giành được quyền cai trị Tây Tạng vào thế kỷ XVII, sau khi đã dẹp tan được căn cứ thế lực của dòng đối thủ là Karma-pa. Từ đó về sau, trên nguyên tắc, các vị Đạt Lai Lạt Ma là người cai trị dân tộc Tây Tạng, tuy có một số đã cai trị nhờ các vị nhiếp chính, trước khi họ bước vào tuổi trưởng thành. Một nạn nhân khác của dòng dGe-lugs ở thế kỷ XVII là dòng Jonang, bị dòng dGe-lugs chiếm tất cả các tu viện và đốt hết các sách khảo luận hệ thống của họ. Điều này cắt nghĩa tại sao quan điểm *gZhan tong* ít được đại diện trong các dòng mới ở Tây Tạng.

Sự phát triển cuối cùng đáng chú ý là phong trào Rismed ở thế kỷ XIX, phát xuất từ Đông Tây Tạng, muốn lôi kéo sự chú ý trở về với những nguồn gốc Ấn Độ của truyền thống Phật giáo Tây Tạng và theo đó mà định hướng chương trình đào luyện tỳ khưu. Trong số những người phát động phong trào này, nổi tiếng có Jam-dbyangs-mKhyen-brtse (đọc là *jamyang kyentsay* 1820-90), và Mi-pham (1841-1912). Trong một cố gắng dung hòa những khác biệt về giáo lý, phong trào Ris-med này có khuynh hướng theo quan điểm của *gZhan tong*, coi thực tại là một thực thể hiện hữu thực sự nhưng siêu việt tư tưởng thuần lý và vì thế nó loại bỏ được mọi lý luận và mâu thuẫn dựa trên lý trí.

---o0o---

26 - PHẬT GIÁO Ở MÔNG CỔ

Người ta tin chắc rằng Phật giáo ngay từ thế kỷ IV đã được truyền vào Mông Cổ từ Trung Á và Trung Hoa, mặc dù những phát triển sau này của Phật giáo tại đây hầu như hoàn toàn đi theo các dòng Phật giáo Tây Tạng. Tôn giáo bản xứ của Mông Cổ là Shaman, tuy nó cũng phản ánh những tư tưởng tôn giáo Ba Tư do việc tiếp xúc với những người Uighurs theo giáo phái Manikê ở Trung Á. Thời ấy người ta biết rất ít về bản chất của Phật giáo tại Mông Cổ.

Giai đoạn đầu tiên của việc truyền bá Phật giáo vào Mông Cổ xảy ra do hậu quả của cuộc bành trướng đế quốc Mông Cổ ở thế kỷ XIII, là thời kỳ các hoàng đế Mông Cổ chiếm cứ những lãnh thổ rộng lớn khắp châu Á. Kèm theo sự bành trướng này là một chính sách khuyến khích các chính khách và Tỳ khưu nước ngoài đến triều đình Mông Cổ (làm con tin). Kết quả là một số lượng rất lớn các Tỳ khưu Phật giáo Tây Tạng, chủ yếu thuộc dòng Sa-skya, chiếm được những vị trí có ảnh hưởng lớn tại triều đình, và những người này đã thu hút sự quan tâm chung đối với các dòng Phật giáo của họ. Nổi tiếng nhất trong số họ là Phags-pa (1235-80), người đã thành công trong việc cảm hóa vua Kublai Khan (1260-94) trở thành một tín đồ Phật giáo. Lúc này cả triều đình Mông Cổ đều đã theo dòng Phật giáo Mật tông, và người ta có thể suy diễn một cách chắc chắn rằng người Mông Cổ đã bị thu hút rất mạnh bởi tính chất *shaman* (tôn giáo bản xứ Mông Cổ) của phái Phật giáo Tantra. Đến thời vua Mông Cổ cuối cùng, đã có nhiều tu viện được thiết lập và một phần của kinh điển Tây Tạng được dịch sang tiếng Mông Cổ. Tuy vậy, Phật giáo vẫn chỉ chiếm được sự quan tâm của giới cai trị Mông Cổ, và đã suy tàn cho tới giai đoạn truyền đạo thứ hai.

Giai đoạn truyền đạo thứ hai của Phật giáo vào Mông Cổ bắt đầu bằng những tiếp xúc mới với Tây Tạng nhờ có những đoàn quân viễn chinh do Altan Khan (1507-83) cầm đầu đưa sang phần đất phía Đông của nước này. Trên đất Tây Tạng, dòng Phật giáo dGe-lugs muốn tìm kiếm sự ủng hộ chính trị để chống lại dòng Sas-kya, nên đã đề nghị kết nghĩa với Altan Khan, và nhờ vậy, vị giáo trưởng của dòng này là bSod-nams-rgya-mtsho đã được phong tước hiệu Đạt Lai Lạt Ma. Hai người tiền nhiệm của giáo trưởng này cũng được phong tước như thế sau khi họ đã chết, vì vậy bSod-nams-rgya-mtsho là vị Đạt Lai Lạt Ma thứ baTừ đó về sau, dòng dGe-lugs tại Mông Cổ không có một đối thủ cạnh tranh nào. Bản thân vị Đạt Lai Lạt Ma thứ tư cũng là người Mông Cổ, nên càng thắt chặt mối quan hệ tôn giáo chính trị giữa dòng dGe-lugs và Mông Cổ. Sau khi chinh phục Tây Tạng năm 1641, người Mông Cổ đã đặt vị Đạt Lai Lạt Ma của dòng dGe-lugs làm người cai trị chính quyền tại Lhasa.

Các hoàng đế nhà Thanh của Trung Hoa (1662-1911) đều là những tín đồ Phật giáo và họ thấy Phật giáo là một guồng máy cai trị rất thích hợp cho các phần lãnh thổ Nội Mông. Vì vậy họ đã bảo trợ mạnh mẽ các tu viện và chùa chiền Phật giáo ở đây. Năm 1629, bản *bKa' 'gyur* đã được dịch sang tiếng Mông Cổ. Một bản dịch cuốn *bsTan' 'gyur* cũng được hoàn tất năm 1749. Đến cuối thế kỷ XVIII, vận mệnh của Phật giáo ở Nội Mông bị suy thoái do sự hạn chế việc bảo trợ của các hoàng đế nhà Thanh Trung Hoa, mặc dù trong cùng thời kỳ này, Phật giáo lần đầu tiên bắt đầu bành trướng từ Ngoại Mông sang miền đất phía Bắc của Buryat Mông Cổ, là miền đất vẫn luôn theo tôn giáo Shaman của bản xứ cho đến thế kỷ XIX.

---o0o---

27 - PHẬT GIÁO Ở NÊPAL

Nước Nêpal ngày nay bao gồm một lãnh thổ địa dư rộng lớn hơn nhiều so với thực thể của nó trong lịch sử. Nêpal trước đây chỉ là vùng thung lũng Katmandu trước khi lãnh thổ này được bành trướng dưới thời các vua Gurkhas ở thế kỷ XVIII. Chỉ vì sự bành trướng lãnh thổ này mà sinh quán của Đức Phật, Lumbinī, mới nằm trong lãnh thổ của nước Nêpal hiện đại thay vì thuộc bang Uttar Pradesh của Ấn Độ ngày nay. Phật giáo Nêpal là di sản của những người Newars, thuộc chủng tộc Mongoloid, và ngôn ngữ của họ là tiếng Newari. Các vị vua Gurkhas là người Ấn Độ, nói tiếng Ấn Độ, nay là ngôn ngữ chính thức của Nêpal, gọi là tiếng Nepali.

Nêpal được nhắc tới lần đầu tiên trên một bi chí ở Gupta ở thế kỷ IV, trên bi chí này Nêpal được gọi là một nước chư hầu. Triều đại cai trị là các vua Licchavi (300-870), có thể có quan hệ nào đó với vương quốc Licchavi vào thời Phật. Tuy chúng ta biết rất ít về Nêpal vào thời kỳ đầu, nhưng chắc hẳn nó chịu ảnh hưởng văn hóa Ấn Độ. Tại đây người theo Ấn giáo và Phật giáo có một cuộc sống hòa đồng và phát triển, cũng như tại vương quốc Gupta. Vào thế kỷ V các tháp Bodhnāth và Svayambhunath được xây dựng, và vào thế kỷ VII người hành hương Trung Hoa tên là Hsuan-Tsang ghi nhận rằng có khoảng 2 ngàn Tỳ khưu Phật giáo Đại Thừa và Tiểu Thừa sống trong các tu viện tại thung lũng Katmandu. Chắc chắn những phát triển của Phật giáo ở Ấn Độ đã mau chóng được truyền qua Nêpal, vì Nêpal ở gần Bihar và Bengal, đặc biệt khi những vùng này là quê hương của triều đại Pāla, là triều đại Phật giáo cuối cùng ở Ấn Độ trước thời kỳ Hồi giáo (khoảng 760-1142).

Phật giáo Tantra từng phát triển trong vương quốc Pāla, đặc biệt tại những tu viện đại học mới được thành lập tại đây dưới sự bảo trợ của triều đình vào thời đó, đã được truyền sang Nêpal. Tại đây, Phật giáo Tantra trở nên vững vàng và cuối cùng đã thay thế mọi phái Phật giáo ngoài Đại Thừa khác. Các nhà nghiên cứu ngày nay nghĩ rằng Nêpal là nơi còn duy trì được những nét tương tự với Phật giáo Ấn Độ thời kỳ sau và vì thế là nguồn duy nhất cung cấp cho chúng ta một cái nhìn về những việc thực hành của Phật giáo và chính nền văn hóa Ấn Độ, mà không một nơi nào khác còn giữ được. Nhưng điều không mấy chắc chắn là Nêpal đã giữ lại được những đặc tính của Phật giáo Ấn Độ tới mức độ nào, hay phải chăng chỉ là diễn tả những phát triển độc đáo riêng của mình. Những đặc trưng chính của văn hóa Phật giáo Nêpal bao gồm một cuộc sống hòa đồng giữa Ấn giáo và Phật giáo, một Tăng Già theo cơ cấu giai cấp (như ở Sri Lanka, và được chính thức hóa ở Nêpal do một chỉ dụ của vua ở thế kỷ XIV), và việc phát triển giới Tỳ khưu có gia đình của những người theo phái Tantra, kèm theo việc cha truyền con nối trong nhiệm vụ cai quản các chùa chiền. Có hai giai cấp Tỳ khưu Phật giáo. Cấp cao gồm những *vajrācaryās,* 'thầy dạy Vajra(-*yāna*), cấp thấp gồm những *śākyabhikṣus,* những "Tỳ khưu của Sakya" (nghĩa là của Phật). Tuy ban đầu là những tước hiệu, nhưng nay chúng được dùng làm tên họ cho những người thuộc cả giới nam lẫn nữ, vì một người Nêpal chỉ được dùng những tước hiệu này nhờ di truyền.

Ba hình thức Phật giáo là Tiểu Thừa, Đại Thừa, và Mật tông, được coi như là những bậc thực hành kế tiếp nhau. Việc thực hành Tiểu Thừa được đánh dấu bằng một cuộc thụ giới vắn và có tính chất ít nhiều hình thức, kéo dài 4 ngày, để thành một Tỳ khưu. Qua việc thụ giới này một cậu bé trở thành thành viên của một tu viện hay một chùa, và suốt đời được hưởng những quyền lợi và nghĩa vụ gắn liền với việc thụ giới này. Từ giai đoạn thụ giới Tiểu Thừa này, người hành đạo được giải phóng để có thể thực hành Đại Thừa, nghĩa là lập gia đình! Thực tế lúc này người ấy là người hành đạo thế tục, tuy rằng lối cắt nghĩa việc thực hành Đại Thừa này không am hợp với các nguồn gốc của Đại Thừa. Người gia trưởng có gia đình này tiếp tục các nhiệm vụ của mình trong tu viện hay chùa. Từ cơ sở này, người hành đạo được tự do tiến lên bậc Mật tông, là một đặc quyền họ được hưởng do quyền thừa kế, nghĩa là như một nhiệm vụ của giai cấp Phật giáo của họ. Sự suy đồi của giới Tỳ khưu độc thân xảy ra rất chậm, và người ta biết rằng mãi tới thế kỷ XVII[171] vẫn còn có những cộng đồng Tỳ khưu độc thân ở Patan.

---

[171] Xem Gellner 1990 và 1992

Do vị trí địa dư của mình, Nêpal là một con đường tự nhiên thuận lợi để Phật giáo truyền qua Tây Tạng. Làn sóng người Phật giáo qua lại đất Nêpal gia tăng rất mạnh do ảnh hưởng của các cuộc xâm lăng Hồi giáo, vì Nêpal trở thành một nơi lánh nạn tự nhiên và gần để tránh những sự tàn bạo ở vùng đồng bằng phía Bắc Ấn Độ. Cuộc xâm lăng Hồi giáo không vào tới Nêpal, nhờ đó di sản Phật giáo đã có thể tồn tại và phát triển ở vùng thung lũng Katmandu. Nhiều người Tây Tạng sử dụng đất Nêpal làm trạm dừng chân trên đường đi Ấn Độ, và nhà sư Tây Tạng Dharmasvāmin (thế kỷ XIII) đã tới học tại đây nhiều năm trước khi tìm cách đi vào quê hương của Phật giáo ở Ấn Độ, mà thời đó đã bị quân xâm lăng Hồi giáo chiếm đóng. Chỉ sau cuộc chinh phục của người Gurkha vào năm 1768, Phật giáo tại Nêpal mới bắt đầu chịu đựng những sự áp bức chính trị. Người Gurkha cai trị Nêpal vốn là những quân nhân Ấn Độ bị quân Hồi giáo đánh đuổi khỏi Rajasthan ở Ấn Độ, có tham vọng Ấn giáo hóa các lãnh thổ mới chinh phục của mình, nên thỉnh thoảng đã thực hiện những chính sách đàn áp những người Nêpal theo Phật giáo.

Ngoài khả năng thấu triệt những tính chất đặc trưng của Phật giáo Ấn Độ, người Phật giáo Nêpal còn bảo tồn được nguồn chính và thường là nguồn độc nhất về nhiều bản văn Phật giáo ở bản gốc chữ Phạn, bao gồm nhiều kinh Đại Thừa. Phần lớn những tài liệu này mang tính chất Tantra, nhưng cũng có một số thủ bản có giá trị của các tài liệu gọi là *navadharma*, là chín bản Giáo pháp gồm *Lalitavistara, Gaṇḍavyūha, Laṅkāvatāra, Samādhirāja, Daśabhūmika, Suvarṇa-prabhāsa, Saddharma-puṇḍarīka, Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā Sūtra,* và *Guhyasamāja Tantra*. Các đền chùa Phật giáo đã lưu trữ được tương đối an toàn nhiều ngàn thủ bản, thậm chí cả một số thủ bản cổ của Ấn Độ, được sao lại ở Nālandā và Vikramaśīla vào thế kỷ X hay XI và được đưa sang Nêpal. Có thể nói việc bảo tồn di sản đồ sộ của Phật giáo bằng tiếng Phạn là công lao của các tín đồ Phật giáo ở Nêpal. Nếu không có những cố gắng của họ để sao chép và gìn giữ những thủ bản trong các đền chùa của người Nêpal, hẳn phần lớn các văn bản Phật giáo bằng chữ Phạn chỉ có thể được các Phật tử ngày nay biết đến dựa vào các bản dịch bằng tiếng Tây Tạng và Trung Hoa mà thôi. [172]

---o0o---

28 - PHẬT GIÁO Ở BA TƯ

Những hiểu biết của chúng ta về lịch sử phát triển Phật giáo ở Ba Tư hiện còn đang ở giai đoạn chủ yếu là suy đoán. Dù vậy, tóm lược một số quan điểm hiện nay cũng

[172] Xem Mitra 1882

là điều quan trọng để hiểu được lịch sử này. Có rất ít cuộc tra cứu khảo cổ học về những vùng đất của nước Iran hiện đại mà Phật giáo có thể đã hiện diện, và theo tôi được biết, không có một cuộc tra cứu khảo cổ học trong vùng Caucase ở phía Tây. Mãi tới thế kỷ XIX mới bắt đầu có những chứng cớ văn bản về ảnh hưởng của Phật giáo đối với văn hóa Ba Tư và Ả Rập. Và mấy thập kỷ gần đây mới bắt đầu có việc xác định những bằng chứng về ảnh hưởng của các đền đài Phật giáo và về việc hiểu biết Phật giáo trong thực tế.

Vào thế kỷ trước, người ta biết rằng các câu chuyện *Jātaka* của Phật giáo, được nhuận chính bằng tiếng Ấn Độ giáo dưới tựa đề *Pañcatantra,* đã được dịch sang tiếng Ba Tư vào thế kỷ VI theo lệnh của vua Khusru, người theo Bái Hoả Giáo, và vào thế kỷ VIII được dịch sang tiếng Syri và Ả Rập, dưới tựa đề *Kalilag và Damnag*. Bản dịch Ba Tư sau đó được dịch sang tiếng La Tinh, Hi Lạp, và Do Thái để rồi trở thành cơ sở cho các sưu tập truyện cổ được biết đến dưới các tựa đề: *Truyện Ngụ Ngôn Ê-sốp* (do một Tỳ khưu Byzance soạn vào thế kỷ XIV), *Các câu chuyện về Sinbad*, và *Nghìn Lẻ Một Đêm*. Vào thế kỷ VIII, một tiểu sử của Phật được thánh Gioan ở Đamát dịch sang tiếng Hi Lạp và được nhiều người Thiên Chúa giáo đọc như là câu chuyện về Balām và Josaphát.[173] Rashīd al-Dyn, một sử gia ở thế kỷ XIII, ghi lại khoảng mười một bản văn Phật giáo được lưu truyền ở Ba Tư bằng các bản dịch Ả Rập, trong số đó có bản *Sukhāvatī-vyūha* và *Kāraṇḍa-vyūha Sūtras*. [174] Mới đây, những mảng của *Sayyutta* và *Aṅguttara-Nikāyas,* cùng với những mảng của *Maitreya-vyākaraṇa,* cũng đã được xác định trong sưu tập này. [175]

Các nền văn hóa Ba Tư và Ả Rập của khu vực rõ ràng rất quý chuộng những câu chuyện xây dựng của sách *Jātaka,* thế nhưng đã không có bản dịch nào của Ả Rập, Ba Tư hay các vùng khác của Trung Đông về các tài liệu có tính chất văn học cao hơn còn tồn tại. Các tài liệu về Phật giáo mà chúng ta có được trong nền văn học Ba Tư chủ yếu nằm trong các tác phẩm của các nhà chép lịch sử và địa lý, và mang một sắc thái nhân văn học. Dựa trên những giai thoại, những tác giả này từng biết đến một *al Budd* (Bụt, Phật) như một thần tượng Ấn Độ, *al Būdāsṛ* (Bồ Tát), và phái *sumaniyyas (śramaṇas),* một trong hai giáo phái tại Ấn Độ (giáo phái kia là Ấn giáo), nhưng họ không kết hợp những tên gọi này chung lại thành một câu chuyện về Phật giáo.[176] . Sự hiểu biết về lễ nghi Phật giáo liên quan tới tháp ở

---

[173] Tóm lược từ Rhys Davids
[174] Jahn 1956, tr. 121ff
[175] Schopen 1982
[176] Gimaret 1969

Balkh được nhắc tới vào thế kỷ X bởi sử gia Ba Tư Ibn al-Faqīh, và Yāqūt [177], một sử gia Syri ở thế kỷ XIII. [178] Sở dĩ ở Ba Tư sự hiểu biết về Phật giáo bị giới hạn vào những hình thức Phật giáo của Trung Á và Afghanistan, một phần là vì sự suy tàn của Phật giáo tại Ấn Độ, mà nguyên nhân lớn là cuộc chinh phục quân sự của Hồi giáo tại Ấn Độ. [179]

Trên đây là nói về nhận thức của người Ba Tư về Phật giáo. Còn với chính người Phật giáo, các cuộc xâm nhập vào Ba Tư hình như đều diễn ra trong hai thời kỳ, thời kỳ thứ nhất có thể bắt đầu ở thế kỷ III trước CN. và kéo dài ít là cho tới khi bị chặn lại bởi phong trào Hồi giáo từ thế kỷ VII trở đi; thời kỳ thứ hai là sau cuộc chinh phục Iran của quân Mông Cổ vào đầu thế kỷ XIII.

Đợt xâm nhập thứ nhất chắc chắn bao gồm hai loại hoạt động. Hoạt động truyền đạo trong khu vực này có thể bắt đầu dưới thời vua Aśoka. Các truyền thuyết ghi nhận việc gửi các phái đoàn truyền giáo tới Bactria và Gandhara, cả hai nơi này nay đều thuộc Afghanistan, và chắc hẳn việc phát triển Phật giáo ở đây đã lan tới Khurasan (miền Đông Bắc của Iran bây giờ). Phật giáo cũng được thiết lập ở Sindh và đây cũng có thể sẽ trở thành điểm tiếp xúc địa dư thứ hai với triều đại Sassanid và sau này với các triều đại Hồi giáo.

Loại hoạt động thứ hai là hoạt động thương mại. Ngay từ những thời kỳ đầu, Phật giáo đã có quan hệ nhiều với giới thương gia ở Ấn Độ và vì vậy chắc hẳn đã dẫn đến những quan hệ thương mại với nước ngoài. Các nhánh của con đường tơ lụa xưa đi qua Bactria và Gandhara trước khi dẫn tới biển Địa Trung Hải, và có thể đã đưa những thương gia Phật giáo tiến xa về phía Tây (cũng như về phía Đông). Người ta cũng biết rằng ngay từ thế kỷ II trước CN., các thương gia Ấn Độ từ miền Tây và Nam Ấn Độ, và chắc cũng có từ vùng Sind, thường xuyên ghé qua những cảng trong Vịnh Ba Tư và Ả Rập, và những tiếp xúc này có thể giải thích các tên gọi thường gặp trong vùng có chứa những yếu tố như *but,* và cả *hind* (Ấn Độ), và *bahār* (do chữ Phạn *vihāra,* nghĩa là tu viện Phật giáo). Chắc hẳn nó cũng giải thích việc quần đảo Maldive theo đạo Phật vào thế kỷ VI. [180]

Mặc dù Bái Hỏa giáo là lực lượng tôn giáo nổi bật trong vùng, nhưng Phật giáo cũng đã phát triển mạnh tại đây, như có thể thấy được qua các đồng tiền của Peroz, con của Ardashir I (226-241), trên các đồng tiền này vẽ cảnh ông đang thờ cả Bái

---

[177] Melikian-Chirvani 1974, tr. 5tt
[178] như trên, tr. 10ff
[179] Ball 1989, tr. 1
[180] Tóm lược từ Ball 1989

Hoả giáo lẫn Phật giáo.[181] Tuy nhiên, cũng có những chứng cớ cho thấy Phật giáo gặp phải sự đối kháng tại đây, vì vào thế kỷ III, một vị giáo sĩ Bái Hỏa giáo tên là Kartir đã ghi lại trên những bi chí rằng các Phật tử và những người khác trong vương quốc Sassanid đang bị tiêu diệt. Al-Bīrūnī viết vào thế kỷ XI rằng trước cuộc tiêu diệt này, "Khurasan, Persis, Irak, Mosul, và tất cả miền của đất nước lên tới biên giới Syria" đều là Phật giáo,[182] và kết quả của cuộc bách hại khiến người Phật giáo rút về phía Đông, và điều này cắt nghĩa việc họ tập trung sinh sống ở vùng Balkh [183].

Đợt xâm nhập thứ hai của Phật giáo về hướng Tây được thúc đẩy bởi cuộc chinh phục của người Mông Cổ vào đầu thế kỷ XIII dẫn tới việc thiết lập triều đại Mông Cổ IIlkhānid ở Ba Tư từ năm 1256 trở đi [184] . Các hoàng đế Khāns của Mông Cổ đều là Phật tử thuộc phái Tantra, và họ bảo trợ Phật giáo trong vương quốc của họ cho tới hết thế kỷ, tới khi Ghazan Khān theo đạo Hồi năm 1295 [185]. Thời kỳ bảo trợ ngắn ngủi này được chứng kiến một chương trình xây dựng đền chùa rất phấn khởi tại Maraghed thủ đô ở miền Đông Bắc Ba Tư, và tại những nơi khác nữa, nhưng chương trình này đã bị cắt đứt theo lệnh của Ghazan buộc phá huỷ tất cả những đền chùa Phật giáo hoặc biến những đền chùa này thành những đền thờ Hồi giáo. Bằng chứng cụ thể về sự kiện này có thể là hai khu vực hang động ở Rasatkhāneh và Varjuvi, cả hai đều ở gần thủ đô cũ Maragheh của Mông Cổ. Cả hai đều phù hợp với kiểu mẫu của các phức hợp hang động Phật giáo được biết đến ở nhiều nơi, nhưng các bức bích họa đã bị lấy mất và đã bị đổi thành những đền thờ Hồi giáo. Những cố gắng sau này của các Phật tử nhằm cải hóa vua Uldjaitu Khān (1305-16) về với Phật giáo là bằng chứng về sự tồn tại của Phật giáo ở Ba Tư sau thời kỳ này, mặc dầu Phật giáo hình như đã biến mất vào giữa thế kỷ XIV.[186] Ngày nay, những tòa nhà xây theo kiểu tháp và trang trí với nhiều cờ quạt tại Dhagestan thuộc vùng Caucase cũng có thể cho thấy ảnh hưởng của Mông Cổ trong thời kỳ này.

---o0o---

CHÚ THÍCH

---

[181] Barthold 1933, tr. 30
[182] Trích dẫn trong Ball 1989, tr. 4
[183] Bulliê 1976
[184] như trên, tr. 145 số 48
[185] Barthold 1933
[186] Jahn 1956, tr. 83

Các tham chiếu có một chữ cái hay một con số đi trước để chỉ về đoạn của tác phẩm được trích. Ví dụ, *(D) Williams 1989* có nghĩa là đoạn tham khảo chỉ về tác phẩm của Williams xuất bản năm 1989 và được liệt kê trong phần chung (D). Các số ở vị trí này chỉ về các số chương trong tác phẩm.

Các thuật ngữ chuyên môn thường được trích dẫn bằng tiếng Phạn thay vì tiếng Pāli, trừ khi được trích trực tiếp từ bản văn gốc Pāli. Tất cả các tham chiếu về Kinh điển Pāli đều dựa trên các ấn bản của Hội Văn Bản Pāli. Khi số tham chiếu nói về cả một kinh sutta, thì chỉ ghi số của kinh sutta đó. Khi tham chiếu nói về một đoạn trích trong một kinh, thì có ghi cả số quyển và số trang của bản văn Pli (theo lối thực hành quy ước). Trong những bản dịch tiếng Anh do Hội Văn Bản Pāli xuất bản, những số này thường được in ở đầu trang, phần lề phía trong.

Các chữ tắt trong phần chú thích này:

Ak *Abhidharmakosa*

AN *Aṅguttara-Nikāya*

Aṣṭa. *Aṣṭasāhasrikā-prajñānaparamita Sūtra*

Dh. *Dhammapada*

DN. *Diigha-Nikāya*

J. *Jātaka*

MN. *Majjhima-Nikāya*

Mv. *Mahāvastu*

SN. *Samyutta-Nikāya*

Sn. *Sutta nipāta*

Ud. *Udāna*

V. *Vinaya (V.i Mahāvagga; V.ii Culavagga)*

---o0o---

PHỤ ĐÍNH

Giải thích bánh xe Pháp

(trang bìa sau của quyển sách)

Bánh xe Pháp có 4 vòng, tính từ ngoài vào thì:

Vòng 1:

- Tượng trưng Khổ đế *(Dukkha sacca)*

- Màu đen

- Con Hạc lấy từ trống đồng Việt Nam để thể hiện tinh thần dân tộc

- 12 con hạc là ẩn dụ nỗi khổ trên thế gian, ví dụ sanh, già, bệnh, chết v.v... là khổ.

Vòng 2:

- Tượng trưng Tập đế *(Samudaya sacca)*

- Màu nâu

- Nai vàng ẩn dụ đức Phật thuyết pháp đầu tiên ở vườn Nai – Baranasi. Nai cũng được lấy từ trống đồng Việt Nam

- 36 nai vàng ẩn dụ cho 36 Ái dục. Ái sắc, thinh, hương, vị, xúc, pháp nhân dục ái, hữu ái và phi hữu ái bằng 18 ái, 18 nhân nội giới và ngoại giới thành 36

Vòng 3:

- Tượng trưng Diệt đế *(Nirodha sacca)*

- Màu trắng

- Vòng tròn ẩn dụ cho Diệt đế - Níp bàn, được lấy từ bảng niêu Vi Diệu Pháp của cố Hòa thượng Tịnh Sự

- 40 vòng tròn ẩn dụ 40 tâm Siêu thế. 5 thiền nhân 4 đạo và 4 quả thành 40.

Vòng 4:

- Tượng trưng Đạo đế *(Magga sacca)*

- Màu vàng

- 8 căm ẩn dụ Bát chánh đạo

- 12 bông hoa ẩn dụ Thập Nhị Nhân Duyên

- 24 dấu chấm nhỏ ẩn Duyên sinh và Duyên hệ.

---o0o---

HẾT