

Lịch sử Phật giáo thế giới

PHẦN I

PHẬT GIÁO Ở ẤN ĐỘ

-----*-----

1

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 kẻ 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.

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 tín ngưỡng 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.

Văn Hóa Vêda

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 thâm 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 bằng 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, Vjush, 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 *vaiśya*.

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 *Vêda*. 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 Veda*, tạo thành bộ kinh được coi là Kinh thánh cung cấp ba nguồn tri thức. Một sưu tập *Veda* thứ tư được soạn hơi muộn hơn, gồm những lời bùa chú để xua đuổi ma quỷ, gọi là *Atharva Veda*. 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 *Upaṇiṣads* bằng văn xuôi đã được biên soạn. Như tên của nó gợi ý, kinh *Upaṇiṣads* 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 Veda, và vì thế được gọi là *Vedānta*, "kết hay tột đỉnh của Veda." 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 ẩn 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 *ātman* và *brahman* chỉ là một thực tại duy nhất. Trực giác này được tóm gọn trong các kinh *Upaṇiṣads* 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 thu 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 khát 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⁽³⁾. Có những người nhấn mạnh vào tính siêu thế, tu luyện nhiều phương pháp luyện thiền khác nhau, giữ tâm linh thanh thân 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 dị biệt này được gọi là Sa-môn (*śramanas*), 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 kỳ học 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* (*Brahmajāla*) và *Sa-môn quả Kinh* (*Smannaphala*) trong Trường Bộ Kinh (*Dīgha-Nikāya*)⁽⁴⁾.

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 Nepal, 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 ⁽⁵⁾.

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 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* ⁽⁶⁾ 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* ⁽⁷⁾. Kinh *Mahparinibbana Sutta* ⁽⁸⁾ 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 (*Sutra 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 *Asvaghosa* (thế kỷ I CN.), cuốn *thần thông du hí Kinh* (*Lalitavistara*) của Trường *Sarvastivadin* (thế kỷ I trước CN.), cuốn *Nidnakath*, chú giải Theravadin về *Jataka* (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 công 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 Mahaprajapati. 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 khát 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 Rajagṛha, 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*⁽⁹⁾. 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 *ākiñcanyāyatana*, 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⁽¹⁰⁾ 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 *naivasayjñānāsajjñāyātana*, "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 Nairāñjanā, cùng với năm bạn đồng tu, lúc đầu là những người bạn, sau trở thành đệ tử của Ngài. Ngài thực hiện những việc hành xác khắc 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*⁽¹¹⁾.

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 Nairāñjanā, 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

(*yathābhūta*), và vì lý 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 giông 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⁽¹²⁾. 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, Alara Kālma 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.

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 ngã, 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⁽¹³⁾, nhưng các kinh đều ghi nhận rằng Ngài sống phần lớn thời gian ở các trung tâm đô thị, như Rājagṛha, Vaiśālī, và Śrāvastī, 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 Śrāvastī⁽¹⁴⁾, thủ phủ của Kōśala, 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 Anāthapiṇḍada 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 Vaiśālī, 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"⁽¹⁵⁾.

Bây giờ sau, xác Ngài được hỏa 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 *stupa*.

-----*-----

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 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 (*samsāra*). 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 *prajñā*, trong truyền thống Phật giáo.

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 *prajñā*. Trước hết có bậc *śrutamayī prajñā*, là sự hiểu biết bằng việc lắng nghe, *śruta*. 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 (*cintamayī prajñā*) là trí tuệ hay, hiểu biết nhờ suy tư (*cintā*), 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 trí 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 (*bhavanmayī prajñā*) là trí tuệ hay sự hiểu biết được phát huy nhờ tham thiền (*bhavanā*), 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.

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 (*abhiññā*) 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 *pratytya-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*⁽¹⁶⁾ 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 Vr̥ṇasy. Những lời giảng này được giữ lại trong hai kinh gọi là kinh *Dhammacakkappavattana Sutta*⁽¹⁷⁾ và kinh *Anattalakkhaṇa Sutta*⁽¹⁸⁾. Tôi sẽ trình bày chung hai kinh này như một toàn thể duy nhất.

A - Thế Giới Ba Đặc Tướng (*Lakṣaṇa*)

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-jñā-darśaṇa*, "biết và thấy được sự vật nơi bản chất thật sự của chúng", là câu thường gặp thấy trong nhiều kinh (*sūtras*).

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 ngẫm 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 (*dukkha*) 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 (*abhiññā*) 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 (Dukkha) 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*)⁽¹⁹⁾. 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.

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 khoái 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 (*dukkha*).

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 Ājyvakas, 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 tới đỉnh trong lời dạy của kinh *Bhagavad Gītā*, 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 (*dukkha*), 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 (*aryasṭāgikamrga*), 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 này 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 tùy tiện mà không tương ứng thực sự với kinh nghiệm. Chúng ta có thể minh họa 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 ràng 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

ngĩ 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. Lĩnh vực áp dụng quan trọng nhất cho nguyên tắc này là lĩnh vực đạo đức hay luân lý, vì chính trong lĩnh vực này Phật chứng minh rằng mọi hành vi cố ý, *karman*, nghiệp, đều mang theo những hậu quả⁽²⁰⁾. Nguyên tắc lớn này Phật gọi là *pratytya-samutpada*, 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.⁽²¹⁾ 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 (*dukkha*).

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"⁽²²⁾. 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 *dukkha*, 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 cội thâm sâu của hữu thể của Ngài, rằng mọi vật hữu hạn đều thay đổi. Nếu chúng ta lại hỏi tại sao *dukkha* 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.

B - Niết Bàn, Cái Vô Bờ (*Nirvāṇa*)

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 (*nirvāṇa*), 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"⁽²³⁾. 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"⁽²⁴⁾.

-----*-----

4

ĐƯỜNG GIÁC NGỘ

Phải chăng Đức Phật chỉ công 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, *yaṣṭṛigikamrga*, chủ đề của Chân lý thứ tư của Phật. Cốt tủy 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 trí 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 Chánh Đạo gồm ba lãnh vực: *śīla* (Giới, luân lý), *samādhi* (Định, suy niệm), và *prajñā* (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 *śīla* (giới), và *samādhi*, (định).

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, lãng mạ và rửa 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 lam 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⁽²⁵⁾.

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.

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 tùy theo tính khí khác nhau của mỗi người mà chọn lựa phương pháp này hay phương pháp khác. Tùy dịp, mỗi phương pháp thiền được chứng minh là dẫn đến sự Giác ngộ hoàn toàn. Nhưng ph5hr />02

5

TĂNG GIÀ ĐẦU TIÊN

Với những ai quy y Đấng Giác Ngộ, Giáo pháp và Tăng Già; những ai thấu hiểu Từ 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⁽²⁸⁾.

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⁽²⁹⁾, 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⁽³⁰⁾. 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, *buddhaya saraṇaya gacchmi, dhammaya saraṇaya gacchmi, sanghaya saraṇaya 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 Tỷ 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⁽³¹⁾". 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 con người khát sĩ vô gia cư, *parivrajakas*, 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*, Tỷ 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 thoáng 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⁽³²⁾.

Những người khát 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 khuru 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 khuru từng hai người một xưng thú riêng những vi phạm của mình⁽³³⁾. 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"⁽³⁴⁾ hay "ràng buộc"⁽³⁵⁾, 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⁽³⁶⁾.

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 xung 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⁽³⁷⁾. Sau khi Ngài qua đời, các môn đệ của Ngài sẽ lấy pháp và luật làm kim chỉ nam cho mình⁽³⁸⁾. Tuy về mặt tổ chức bề ngoài, Tăng Già bị ràng buộc bởi những luật pháp của chế độ quân chủ (ví dụ: các nô lệ và các tội tở 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⁽³⁹⁾.

Có lẽ dường như có một sự mềm dẻo nào đó trong bộ luật (*Vinaya*) thời kỳ đầu, là bộ luật có xác định phân 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⁽⁴⁰⁾ 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 *prajñā* (huệ)⁽⁴¹⁾.

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 Kōśala, 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 Nipāta* 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⁽⁴²⁾. Một tài liệu khác ghi lại rằng một số những đệ tử này, trong số đó có một người tên là Piṇḍiya, đã được Đức Phật cảm hóa, trở về vùng Aśvāgāhā và lập ở đó một trong những cộng đồng Phật giáo đầu tiên. Kinh *Theragāthā* ghi lại sự kiện ba *theras*, 'trưởng lão', từ vùng Maharashtra tới: ông Puṇḍiya 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 Vaddha, 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.

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 tỷ khuru khổ hạnh được Giác ngộ; Śrīputra, 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 Aṅgulimāl, người thực hiện việc canh tân các kinh điển *tantra*⁽⁴³⁾. Cũng có các Tỷ 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 khát sĩ⁽⁴⁴⁾. 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 Suddhodana 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⁽⁴⁵⁾.

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), vđ. kinh *Sigālovāda Sutta*⁽⁴⁶⁾, 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⁽⁴⁷⁾. 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⁽⁴⁸⁾, nhưng vẫn có những người tại gia, như Ugrasrava, 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⁽⁴⁹⁾.

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 Nipata*⁽⁵⁰⁾. Cả khi thầy đã qua đời, các môn đệ vẫn đáp lại Ngài với lòng tin yêu sâu xa, như môn đệ đáng kính Piṇḍiya 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.*⁽⁵¹⁾

-----*-----

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 *Theravādin* bảo thủ.

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 Kāśyapa. 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 Bhagavan, Đức Thế Tôn. Thế nhưng, một tỷ khuru 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, Kāśyapa 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⁽⁵²⁾.

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 Rājagṛha 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 Rājagṛha 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 bốn *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.

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 khuru 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 khuru tên là Mahādeva. Tỳ khuru 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 "Khô!" hay cũng có thể lia xa Đạo⁽⁵³⁾. 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 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⁽⁵⁴⁾.

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.

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 khát sĩ (*parivrājakas*) đi lang thang khắp các vùng đồi núi và thành phố ở Magadha, Kōśala, 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. Hiện nhiên vẫn còn nhiều người tiếp tục thực hành nếp sống khát 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 lễ 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 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 dễ 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⁽⁵⁵⁾. Thời kỳ này cũng chứng kiến việc phát triển nghi lễ bố-tát *upavasatha* là nghi lễ tụng đọc các giới bổn *prātimokṣa*⁽⁵⁶⁾, 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⁽⁵⁷⁾. 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 ngoài đời sẽ dâng cúng cho các Tỳ khuru 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 khuru.

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 khuru. Nhìn chung có sự gia tăng về kích thước của các *āvāsas* (khu cư trú do chính các Tỳ khuru tự làm lấy cho mình, và việc này được quy định ở luật *Vinaya* 11), 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 khát 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 Rājagṛha, 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,⁽⁵⁸⁾ 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.

Những Phát Triển Về Việc Hành Đạo

Thời kỳ này cũng có sự phát triển về việc thờ cúng Xá Lợi Phất, 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⁽⁵⁹⁾. 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 *gandhakuṭi*, lều ở của Phật tại Śrāvastī⁽⁶⁰⁾, như là một nghi lễ cầu Phật và nhắc nhở sự hiện diện của Ngài ... Về sau từ *gandhakuṭi* 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 (*buddhānussmṛti*), rất có thể được phản ánh trong những bài thánh ca của Mātqceṭa (thế kỷ II CN.).

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 ba của dòng vua này là Asoka (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 Kalinga của chính ông. Từ đó về sau, ông chỉ chuyên tâm 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 *Asokāvadāna*, và *vayaṣa*, hay Biên niên sử của Sri Lanka. Asoka 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, Karṇāṭaka, 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.

Ásoka 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 Ásoka 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 Ásoka, nhưng hiển nhiên không phải vậy. Từ những tài liệu do chính vua Ásoka 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 Ásoka 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⁽⁶¹⁾. Sách *Ásokāvadāna* cũng kể lại rằng vào cuối đời, khi vua Ásoka 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 họa kinh tế, các quan cận thần không cho vua vào kho bạc và truất quyền của vua.

Sau khi vua Ásoka 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, Bodhi 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 gai, một cái lông, 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 lời giải thích biểu tượng trước kia (không có cơ sở giáo lý)⁽⁶²⁾ 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 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 thông 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 Sarvāsivādin 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 Godavārī 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 *Suḥqlllekḥā* 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.

-----*-----

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 *Mahāsāṅghika*. 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⁽⁶³⁾.

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 *saṅghabhedas*, 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 Asoka đã đóng một vai trò quan trọng trong việc phát sinh các khác biệt về việc thực hành giới Bản (*prātimokṣas*) trong nhiều cuộc hội họp khác nhau⁽⁶⁴⁾. 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 những bộ luật khác nhau mà đã làm phát sinh những cuộc li khai (*saṅghabhedas*) thì phần lớn đều xoay quanh những vấn đề không mấy quan trọng. Những sự thay đổi nhỏ 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⁽⁶⁵⁾. 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.

*** 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 Tỷ khuru của các trường phái khác. Và quy luật họ tuân giữ sẽ tùy theo họ đã được thụ giới trong *Nikāya* nào. Vì giáo lý của *Sautrāntika* phát triển để phản ứng lại phái *Vaibhāṣika* Sarvāsivādin (xem ở dưới), nên có thể chắc là các tỷ khuru *Sautrāntika* tuân theo luật của phái Sarvāsivādin. Như thế họ khác với phái Mūla-Sarvāsivādins, những người này có cùng lập trường với phái Sarvāsivādins, nhưng có luật riêng và vì thế tạo thành một giới *nikaya* khác. Điều này có nghĩa là họ không thể sống chung thành một cộng đoàn duy nhất với những người Sarvasivādins 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 khuyến 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 người là ai, các người phải sống như những hòn đảo đối với chính mình, như những hàng rào với Giáo pháp làm hòn đảo của người, và Giáo pháp làm hàng rào của các người, đừng quan tâm gì tới những hòn đảo khác và những hàng rào khác⁽⁶⁶⁾". 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 tỷ khuru 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⁽⁶⁷⁾. 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 Tỷ khuru 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 Vātsīputriya của những người đi theo thầy Vātsīputra. 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 Tỷ khuru 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 thánh giả, và rất thích 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 lý thuyết, và người ta dễ cường điệu những sự khác biệt giữa các trường phái Phật giáo.

*** 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.

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 *Mahāsaṅghika*, *Sthaviravādin*, *Pudgalavādin*, và *Sarvāstivādin* 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.

*** 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 cứ 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 cứ 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 công 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 cứ 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 Amarāvātī, 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"⁽⁶⁸⁾. 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 túy. 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⁽⁶⁹⁾; và trong kinh *Mahāparinibbāna* Ngài tuyên bố Ngài có thể sống một thời gian vô tận nếu người ta yêu cầu như thế⁽⁷⁰⁾. 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.

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"⁽⁷¹⁾. Chúng ta cũng cần lưu ý tới ảnh hưởng của việc quảng bá các câu chuyện *Jātakas*, 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

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 *pitṭ*, 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 Tỷ khưu dùng để tự xưng là *sākyaputra*, "con của Sākya", nghĩa là con của Phật, vì Đức Phật xuất thân từ bộ tộc Sākya. 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⁽⁸⁷⁾.

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, 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 Vì 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 *Mahāsāṅghika* còn có *Dhāraṇī Piṭaka* và một *Kṣudraka Piṭaka* thêm vào tam tạng kể trên⁽⁸⁸⁾. 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.

Luật Tạng

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 đáng 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 khuru truyền đạt lại⁽⁸⁹⁾.

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 *Mahāsāṅghika*, *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 khuru 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 khuru 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 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 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⁽⁹²⁾. 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 hoàng 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 Tỷ khưu có thể nhớ thuộc lòng được nó.

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 là *aṅgas*⁽⁹³⁾. 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: kệ kinh văn xuôi (*sūtra*), trùng tụng (*geya*), lời phân tích, giải thích (*vya-carana*), loại phóng tụng hay thi kệ (*gth*), cảm hứng ngữ hay vô văn tự thuyết (*udna*), Phật thuyết như vậy (*ityukta*), chuyện kiếp trước (*jtaka*), vị tăng hữu hay hy hữu (*adbhūta-dharma*), 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 thông". Ngược lại, truyền thông 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 *Sūtras*, 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 *Suttas*. Một bản *Madhyamāgama* của trường phái *Sarvāstivādin* gồm 222 *Sūtras*, còn tồn tại bằng tiếng Trung Hoa⁽⁹⁴⁾.

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 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*⁽⁹⁵⁾.

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 *Buddhavāyasa* và *Cariyapitaka*, 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 bề mặt những hạng người trí thức ngạo mạn⁽⁹⁷⁾. 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 khuru, như đại dương bao la có một vị, vị của muối.
Giáo pháp này cũng có một vị, vị giải thoát⁽⁹⁸⁾.*

-----*

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.

Nguồn Gốc Và Bối Cảnh

Có vẻ như Abhidharma phát sinh, hay được xây dựng xoay quanh *māṭṭkā* - 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⁽⁹⁹⁾. Ví dụ, danh sách 37 phẩm trợ đạo Bồ Đề (*bodhipakṣika-dharmas*), "những giáo huấn cần thiết để đạt Giác ngộ"⁽¹⁰⁰⁾ 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*⁽¹⁰¹⁾, 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 thống phân chia con người thành năm yếu tố cơ bản (*skandhas*) là: *rūpa*, sắc; *vedanā*, thọ; *saṃjñā*, tưởng; *saṃskāra*, hành; và *viññāna*, 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 lý 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.

Khía Cạnh Văn Học

Vị trí của luận tạng (*Abhidharma Piṭaka*) trong kinh điển Phật giáo là một điều nghịch lý khi nó được coi như lời của chính Đức Phật. Một số quyền 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 *mātṛkā*. Chỉ có thể lý giải việc đưa Abhidharma vào trong kinh điển theo kiểu này nếu hiểu theo nghĩa bản *mātṛkā* 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 kỳ 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 kỳ 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. Quyền *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 quyền 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

māṭṭkā 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 Theravāda là quyển *Dhammasaṅgī*, 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.

Các Sách Thuộc Bộ Luận Tạng Của Theravāda

- 1) *Dhammasaṅgī*, "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).

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 *dharma*s, và *anātman* (vô ngã).

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

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

6) *Dhātukāya*, "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.

* **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 - *yathābhūta*). 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 *dharma*s, 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 *dharma*s - 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 thoáng qua của chúng ta. Các pháp có thể được mô tả như là những lực độc nhất, sơ đẳng tạo thành hay làm cơ sở cho dòng chảy của thế giới thông thường. Vì 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 *dharma*s khác. Sự khác biệt này có tính chức năng - bản thể của mỗi *dharma* được xác định do cái nó *làm*. Như thể 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 *dharma*s "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 *dharma*s 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 *dharma*s, 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.

*** 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 *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 Abhidharma 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* ⁽¹⁰²⁾ 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 *dharma*s 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) ⁽¹⁰³⁾.

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.

-----*-----

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* ⁽¹⁰⁴⁾ - *Kinh Diệu Pháp Liên Hoa*) [*] Phái Đại Thừa cho rằng những 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.

[*] Ngoài trừ đoạn này của tác giả, tất cả các chỗ khác trong bản dịch này vẫn dùng tên gọi "Đại thừa" để dịch Mahāyāna, và "Tiểu thừa" để dịch Hinayāna, 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⁽¹⁰⁵⁾, và những kinh *Vajracchedikā* và *Kāśyapa-parivata* không nhắc đến lý tưởng Bồ tát⁽¹⁰⁶⁾. Kinh *Ajitasena Sūtra* được xem là một kinh tiền - Đại Thừa⁽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 lý tưởng thiêng liêng của các trường phái ngoài Đại Thừa, cũng không hề nhắc tới từ Mahāyāna. Nhìn chung, các chứng cứ trong văn bản cũng như trên các bia khắc đều không cho thấy tên gọi Mahāyāna được thịnh hành trước thế kỷ IV.⁽¹⁰⁸⁾ 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 Abhidharma, 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) đã 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*⁽¹⁰⁹⁾), vì quan điểm này cho rằng các *dharma*s 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 *dharma*s. 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 lý tối thượng bằng việc phân tích mọi kinh nghiệm thành những yếu tố cấu thành nó là những *dharma*s, 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 *dharma*s 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⁽¹¹⁰⁾ - 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⁽¹¹¹⁾. 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⁽¹¹²⁾. 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 Śūṅga (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 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 *buddhānusmṛti*, niệm Phật, được khuyến khích như là một liều thuốc giải chống lại sự sợ hãi⁽¹¹³⁾.

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 tới đỉnh nơi nhân vật Duy-ma-cật (*Vimalakīrti*), một vị Bồ tát tại gia vượt lên trên tất cả những *śrāvakas* 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 – nāgārjuna, 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 phạm 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 Đại Thừa, những Kinh gồm cả những người đối thoại phạm tục lẫn các vị ẩn sĩ. Và những giáo lý dành cho các cộng đoàn người cư sĩ lẫn người xuất gia (thí dụ: Kinh *Ugradattapariproccha* và *Upalipairroccha*). 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 Tỷ khưu bảo thủ và tự phụ, những người tuyên bố rằng giác ngộ chỉ dành cho các Tỷ khưu, và vì thế chỉ Tỷ 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 lý 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 tỷ 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 tỷ 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 bị 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* (115).. 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 thiên cận nhất. Nhưng sự thực có thể không hoàn toàn như thế. Như đã nhắc tới ở trên, không có chứng cứ 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 ⁽¹¹⁶⁾.

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 ngã 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.

-----*-----

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 kêu gọi mạnh trí tưởng tượng thiêng liêng, mà các kinh này khai triển và biến đổi bằng những câu chuyện thị kiến ⁽¹¹⁷⁾. 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⁽¹¹⁸⁾.

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. 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⁽¹¹⁹⁾.

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 thánh 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 (Mañjuśrī), 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 Mañjuśrī chủ trì, và Đại hội này đã diễn r

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 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.⁽¹²⁹⁾ 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.⁽¹³⁰⁾ 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 *Bhadracarīprañidhānagāthā*, "Các vần thơ về những lời nguyện cư xử của 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.⁽¹³¹⁾ 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 (cũng 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.⁽¹³²⁾ *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⁽¹³³⁾.

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 *bhūmī*-Địa. Đó là *upāya*, phương tiện hiệu quả; *prañidhāna*, lời nguyện 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- dharmasūnyatā. 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- mahākāruṇya của chư Phật và chư Bồ tát – liên quan đến nhiều kinh điển mô tả rất chi tiết một số luận thuyết của đại thừa. (134) Sáu pháp độ tu tập để tạo nên bồ 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 phân mô tả mười *bhūmīs* 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*,⁽¹³⁵⁾ 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 thể 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 siêu hình học Đại Thừa, cả vòng luân hồi lẫn niết bàn đều là trống rỗng, và vì thế không khác nhau.

-----*

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 *sāstra*, "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 *Tattvasaṃgraha* 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 Văn 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 *Catuṣṭakastava*, "Bốn trăm văn 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 Svāntantrika 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 Prasaṅghika 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 *dharma*s. Tiên đề nòng cốt của học thuyết Madhyamaka là mọi sự đều là *svabhāva-sūnya*, trống rỗng hiện hữu nội tại. Nāgārjuna lý luận rằng không một vật gì có hiện hữu nội tại *svabhāva*., kể cả các *dharma*s 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-satya*, chân lý tuyệt đối về sự vắng mặt toàn diện của *svabhāva*, và *saṃvṛti-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 Văn thơ Nền tảng về Trung Đạo*, và cả trong tên gọi Madhyamaka, có nghĩa đen là "trung đạo".

Những yếu 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 thủy 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⁽¹³⁶⁾. Điều này được khẳng định thông qua sự thật là chẳng có điểm nào trong tập chú giải *Mulamadhyamaka* ngài thượng tọa 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⁽¹³⁷⁾. Những phân tích của ngài chứng tỏ không thấy có sự hiện hữu vốn có được áp dụng đối với chính duyên sinh nguyên thủy (*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 vận 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, *sūnyatā*, "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 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 - *sūnyatā* là *sūnyatā*.

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 - *sūnyatā*, 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 lôgic 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, *svatāntṛa-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 *sūnyatā*.

-----*

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, Sautrāntika, 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 *Saṃdhinirmocana Sūtra* (thế kỷ II CN.). Sách *Lāṅkāvatāra Sūtra* muộn hơn (thế kỷ IV) cũng khai triển học thuyết của trường phái Yogācārin. Một số kinh như *Pratyupāṇṇā* (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-sūtrālaykāra*, và *Abhisamayālaykāra*. Người ta cũng nói ông là tác giả của một số tác phẩm khác như *Mahāyānasāyagraha*, *Abhidharmasamuccaya*, và *Yogācārabhūmi*. Tác phẩm *Yogācārabhūmi* có thể là khảo luận có sớm nhất của trường phái Yogācārin, phần nào đồng thời với *Saṃdhinirmocana 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*, *Vijñaptikā*, và *Triṣīkā*. 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) ⁽¹³⁸⁾.

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.

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 ân cư khổ hạnh tại công viên Con Nai (Dēṛ 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 Yogacarina 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 (*śūnyatā*) và bát nhã (*prajñā*) hay Huệ trong các Kinh Bát nhã Ba-la-mật-đa (Perfection of Wisdom) ⁽¹³⁹⁾ và đã được Trường 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 ngã sang một vị thế chối bỏ sự hiện hữu thực tại nơi vạn vật. Chính vì thế trường phái Yogacarina đã coi các bản kinh của họ trở thành bước ngoặt 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 (paramārtha)* ⁽¹⁴⁰⁾.

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 Nitārtha. Điều này đã mô tả các giáo lý thuộc Tam Tạng Kinh và các kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa (Prajñā-paramitā) chính là các phương tiện (*upāyas*) mà thôi, hoặc chỉ là cách thức khôn khéo. Và như vậy các kinh này có tên là Neyārtha, 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 đế hiểu theo nghĩa đen. Chính vì thế mà những ai hiểu các kinh này theo nghĩa đen thường hay thiên về ngã 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 *nitārtha*, "mà ý nghĩa các kinh này cũng cần được triển khai thêm", có nghĩa là, họ giảng giải chân đế 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 hợp. Mục tiêu của bước ngoặt 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 Di-lạc. Các cõi trời lại được coi như là bản đồ chiếu khách quan thuộc những hiện trạng tâm linh cao hơn được cảm nghiệm thấy nơi *dhyaana*, hay là nhập thiền miệt mài. Và vì Bồ Tát Di-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 Di-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 (*viñaptimātra*) hoàn toàn là tướng tượng mà thôi.⁽¹⁴¹⁾ Tướng 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.

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 phân nào phản ứng lại đáng về chủ nghĩa hư vô của những học thuyết Madhyamaka về *sūnyatā*. (Nhưng Madhyamaka cho rằng trường phái Yogācārin hoàn toàn hiểu sai học thuyết *sūnyatā* 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,

sūnyatā, 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.

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 *trisvabhāva*, "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 hổ 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 *pariniṣpannā-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 *Trisvabhāvanirdeśa*, Vasubandhu đưa ra một phân tích nhằm cố gắng làm sáng tỏ sự phân biệt giữa ba bản tính.⁽¹⁴²⁾ 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 Á, học thuyết *Ba Bản Thể* (*trisvabhāva*) lại nhận được một cách giải thích hoàn toàn khác biệt.⁽¹⁴³⁾ 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 cội 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 Yogācārin tại Đông Nam Á hiểu được *parinispāna-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 ánh được một số ảnh hưởng từ phía học thuyết *tathagagarbha*.

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 đằng là do nhu cầu đối kháng lại trào lưu cực đoan nguy hiểm về tinh thần là thuyết hư vô, một đằng 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.

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⁽¹⁴⁴⁾. 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 *dharma*s, cả nơi bản thân lẫn nơi người khác. Qua việc suy niệm này, người hành thiền sẽ đạt được sự giác ngộ về 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 *samathā*, 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-parāvṛtti*, 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 tướng 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 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.

*** Học Thuyết Tam Thân (Tri-kaya)**

Trường phái Yogācārin cũng còn phải chịu 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' (*tri-kaya*). *Pháp thân (dharmakaya)*, tức thân xác pháp 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 lượng 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 chỉ 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 (*Mahapurusa*) 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 dựng thân 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⁽¹⁴⁵⁾. 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⁽¹⁴⁶⁾.

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 Tỷ 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⁽¹⁴⁷⁾, 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 triển của một truyền thống các nhà logic 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 logic 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 logic 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 logic 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 thể 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.

-----*-----

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-sūnya*, 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 "Nhu 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⁽¹⁴⁸⁾. 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.⁽¹⁴⁹⁾ 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*.

⁽¹⁵⁰⁾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* (Nhu Lai Tạng Kinh) và *Śrīmālādevi-siṃhanāda 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 "Nhu thể, tuy bị che phủ trong sự ô trọc, 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."⁽¹⁵¹⁾ 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.⁽¹⁵²⁾ 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.⁽¹⁵³⁾

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", tuy 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.

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 thể 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 Mahāyānasūtrālayakāra. 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 Ásvaghoṣa, 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 *sūnyatā*, 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 tr

PHẦN II

PHẬT GIÁO Ở NGOÀI ẤN ĐỘ

-----*-----

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 Asoka gửi tới, khoảng 247 trước CN., để đáp lại mối tình hữu nghị của vua nước Sri Lanka là Devānāyapiyatiṣṣa (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 Mahavihara, trồng tại đó một cây Bồ đề, và xây dựng tháp lớn ở Anuradhapura, tên là tháp Thūpāma 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 tùy 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 Mahavihira là Abhayagiri Vihra được vua Vattagāmaṇī (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 tiên Tam Tạng (Tipitaka) được viết ra, vì cuộc chiến trước đó đã đe dọa tiêu diệt Tăng giới, mà cho tới bây giờ vẫn là nơi duy nhất để lưu giữ kinh này. Các tranh chấp về quyền lợi sớm phát sinh giữa Mahavihira 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 Mahavihira vì đã phá giới luật là cấm việc sở hữu như thế. Hậu quả là vị sư này đã cắt đứt quan hệ với Mahavihira, 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 Mahavihira cũng trở thành Đại Thừa. Những tăng ni cư ngụ trong tu viện từ chối và bỏ đi nên vua đã phá hủy tu viện rồi xây Tu viện Jetavana cho phái Đại Thừa. Vị vua kế tiếp lại một lần nữa bảo trợ phái Mahavihira, 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 tịnh 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 Mahavihira thì nhân 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 Mahavihira do việc vua Parakkama Bhu I đơn giản hủy 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 *Dīpavāṁsa* (thế kỷ IV) và *Mahāvamsa* (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 lý, 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.⁽¹⁶⁶⁾ 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 Mahavihira, 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 viện Abhayagiri Vihāra. Cũng quan trọng không kém là tác phẩm *Buddhpadna* từ *khuddhaka Nikaya* - 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*.⁽¹⁶⁷⁾ Rõ ràng là Phật giáo nguyên thủy ngoài Mahavihara 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 lý thuyết và thực hành của phái Theravāda, và thậm chí quyền kinh điển trong Kinh điển Pāli, tạo ra cái được gọi là một Theravāda "thần bí". Tuy nhiên, chỉ nhờ vào những chứng cứ 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 Avalokiteśvara ngày nay vẫn có thể được xem thấy nơi hình tượng Phật Nantha⁽¹⁶⁸⁾.

Các sự phát triển quan trọng khác trong thời kỳ này bao gồm sự xuất hiện của những *paysukūlika*, 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 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 cứ khác về sự bảo trợ mạnh mẽ của vua có thể thấy được nơi sự phát triển to lớn về kiến trúc của các đền đài như Polonnaruwa, 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 thọ 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 *vayṣa*, về các di vật của Phật và các tháp *stupa*. Một phần tiếp theo của niên sử lớn *Mahāvayṣa*, gọi là *Cūlavayṣa*, 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.⁽¹⁶⁹⁾ 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 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.

-----*

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 Theravāda. 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 Mahavihara tại Sri Lanka.

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 Asoka (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.⁽¹⁷⁰⁾

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, Theravāda được sự bảo trợ mạnh mẽ của vua, và vào thế kỷ XV, vai trò *dharmarāja*, "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.⁽¹⁷¹⁾ 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 Aggavaysa vào thế kỷ XII.

Việc chuyên tâm học kinh điển Phật giáo là một nét đặc trưng của Phật giáo Miến Điện. Sự chuyên tâm 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 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.

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 cứ niên đại đầu tiên là một bi ký đề năm 1230. Đến thế kỷ XIV, vị vua đầu tiên theo Theravāda tên là Jayavarman Paramesvara 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 cứ chính yếu về một hình thức Phật giáo Nguyên thủy bí truyền, đôi khi gọi là Theravāda "Tantra".⁽¹⁷²⁾ 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 *Căm Nang của Yogāvacara*, một trong số những thủ bản thiền định ít nhiều có liên quan mật thiết với nhau.

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 Theravāda 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 Tỷ khuru 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 Asoka 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 (*dharmarāja*) 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.

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 Champa (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 Cấm Bốt. Cả hai nước này đều theo cả tông phái Phật giáo hỗn hợp Siva-Đại Thừa và tông phái Theravada, tuy có lẽ Chămpa đã có sự hiện diện của tông phái Theravada ngay từ thế kỷ III, trong khi Cam Bốt thì mãi tới thế kỷ XII mới đón nhận Theravada.

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 Thiền 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 Cấm Bốt.

Indônêxia

Indônêxia 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-Sarvāsivādin, 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 về 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.

-----*

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,⁽¹⁷³⁾ và ở Afghanistan cho tới thế kỷ XIX.⁽¹⁷⁴⁾

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 Tỷ khuru Dharmaguptaka. Các chứng cứ 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 Tỷ khuru 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 Kūṣana, 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 *Sarvāstivādin* trong vùng, một số các trường phái thiên 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 thiên ở Kashmir chắc hẳn đã có ảnh hưởng lớn trong việc phát sinh các thực hành *buddhānusmṛti*, 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 thiên, 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

hắn 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 Aśaṅga.

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.

-----*

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 vũ 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.^{(175) (176)} 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.⁽¹⁷⁷⁾ Chúng ta còn biết ít hơn về 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 nhiều nhượng 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 *Lañkāvatāra 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 ngã 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.

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 *Triyśīkā* 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.

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 đảng, 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. Đảng 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 Thiên và Chính Thu.

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 thầy năm giai đoạn. Giai đoạn thứ nhất là giảng Kinh Hoa Nghiêm *Avatasyaka 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 vẫn 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.

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 *Avatasyaka 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 *Avatasyaka 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 thể 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 lũy 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.

Thiền tông

Thiền là chuyên 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 *Lañkāvatāra*, *Śūraṅgama*, và *Vimalakīrti-nirdeśa Sūtra*, và thường người ta cũng thấy có sự liên quan giữa trường phái Thiền và Hòa Yên.

Tịnh Độ

Trong khi trường phái Thiên nhân 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 tủy 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 phước* 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 Pāṇḍaravāsini trong các kinh Tantra, Quan Âm thường được vẽ hình một phụ nữ mặc áo trắng.

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 Thiên 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 Thiên 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 thể 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 (Theravada và Đại Thừa), nhưng kinh điển Trung Hoa không theo một tiêu chuẩn sắp xếp nhất định nào.

-----*

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 chóng

CHÚ THÍCH

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	<i>Abhidharmakosa</i>
AN	<i>Aṅguttara-Nikāya</i>
Aṣṭa.	<i>Aṣṭasāhasrikā-prajñānaparamita Sūtra</i>
Dh.	<i>Dhammapada</i>
DN.	<i>Diṅgha-Nikāya</i>
J.	<i>Jātaka</i>
MN.	<i>Majjhima-Nikāya</i>
Mv.	<i>Mahāvastu</i>
SN.	<i>Samyutta-Nikāya</i>
Sn.	<i>Sutta nipāta</i>
Ud.	<i>Udāna</i>
V.	<i>Vinaya (V.i Mahāvagga; V.ii Culavagga)</i>

LỜI NÓI ĐẦU

[1] (18) Chappell 1980 và Nattier 1991

1- BỐI CẢNH ÁN ĐỘ CỔ ĐẠI

[2] Renfrew 1990

[3] Carrithers, tr. 2607

[4] DN. 1 và 2

2- ĐỨC PHẬT

[5] Gombrich 1992

[6] MN. 26

[7] MN. 4, 19 & 36

[8] DN. 16

[9] Sn. v.v. 405-24

[10] MN. 8

[11] MN. 36

[12] V.i. 1-5 và Nidanakatha, Rhys Davids, tr. 199ff.

[13] MN. 67

[14] (D) Lamotte, 1988, tr. 19-20 và (1) Ling, 1973, tr. 100

[15] DN. ii. 156

3- LỜI DẠY CỦA ĐỨC PHẬT

[16] MN. 26

[17] V.i. 6.17 và SN. v. 420

[18] V.i. 6.36

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

[20] AN. iii. 415

[21] SN. ii. 10

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

[23] Dh. 273-9

[24] V.i. 6.42

4- ĐƯỜNG DẪN TỚI GIÁC NGỘ

[25] Sangharakshita 1989

[26] MN. i. 351; i. 38; SN.v.115-21; AN. i. 193-6

[27] Xem Vajiranana, 1962, về một mô tả cổ điển của Theravāda về hai loại thiền này.

5- TĂNG GIÀ ĐẦU TIÊN

[28] Dh.vv. 190-2

[29] V.i. 4; J. i. 80-1

[30] V.i. 16-17

[31] V.i.11.1

- [32] MN.128
- [33] Gombrich 1991, tr. 35
- [34] như trên, và (1) Gombrich, 1988, tr. 109
- [35] Dutt 1962, tr. 67
- [36] DN.ii. 49
- [37] MN.iii. 9-10
- [38] DN.ii. 154
- [39] DN.ii. 73-80
- [40] MN.56
- [41] MN.ii. 8-9
- [42] Sn.976-1149
- [43] (17) Gombrich 1994
- [44] V.x.1-6
- [45] Sn.136; MN. ii. 147ff
- [46] DN.31
- [47] V.vi.4; SN. x. 8
- [48] (1)Gombrich, 1988, tr. 73-4, tóm lược MN. iii. 261
- [49] AN.iv. 211
- [50] Ud.v.6; V.v. 13.8
- [51] Sn.1142-4 bản dịch Hare

6- CÁC ĐẠI HỘI

- [52] V.ii. 189ff
- [53] (8) Cousins 1990
- [54] (D) Lamotte 1988, tr. 172

7- SỰ PHÁT TRIỂN CỦA TĂNG GIÀ

- [55] V.i. 27; và (B) Warren, tr. 393-401
- [56] V.ii. 1
- [57] (B) Warren, tr. 405-10
- [58] (D) Lamotte, 1988, tr. 499ff
- [59] Bareau 1962 và Schopen 1989 (JPTS)
- [60] Strong 1977 và 1979
- [61] (8) Bechert 1982
- [62] Huntington 1990

8- CÁC TRƯỜNG PHÁI PHẬT GIÁO

- [63] Bechert 1981
- [64] Frauwallner 1956
- [65] (9) xem luật śaikhya trong Vinaya Piṭaka, Prebish 1975
- [66] DN. iii. 59f
- [67] (3/4) Brough 1980
- [68] xem (D) Williams 1989, tr. 16ff

- [69] V.i. 6.8
- [70] DN. ii. 102-18
- [71] MN. i. 171
- [72] Mv. i. 161-72
- [73] DN. iii. 230
- [74] (9) Kathāvatthu "Các Điểm Tranh Cãi", tr. 323f
- [75] Mv. i. 63-157
- [76] Lokānuvartana Sūtra, Harrison 1982
- [77] So sánh hai bản văn của kinh Mahagovinda Sūtra; DN. ii. 251-2 và Mv. iii. 224
- [78] Thích Thiện Châu 1984
- [79] AN. i. 22; và xem SN. iii. 25
- [80] (7) Scott 1985
- [81] Vấn đề tranh luận này chỉ có thể hiểu đầy đủ trong bối cảnh mà Chương 10 mô tả.
- [82] AK. 1136-48
- [83] AK. 693
- [84] Khantipalo 1970
- [85] AK. 810-16
- [86] AK. 211-12

9- TAM TẠNG

- [87] (D) Lamotte 1988, tr. 150
- [88] như trên
- [89] Frauwallner 1956, tr. 65
- [90] SN. i. 190
- [91] Frauwallner 1956, tr. 154
- [92] xem Thích Minh Châu 1991 và (1) MacQuēn 1988
- [93] (D) Lamotte 1988, tr. 143ff
- [94] Thích Minh Châu 1991
- [95] Aṅguttara Nikāya, Thích Huyền Vi
- [96] DN. ii. 123 đối với bản văn Pāli, không đầy đủ bằng.
- [97] DN. 5 và 24
- [98] Ud. v. 5

10- VI DIỆU PHÁP (ABHIDHARMA)

- [99] Gethin 1992 và Jaini 1959, tr. 40ff
- [100] DN. ii. 120
- [101] DN. 33
- [102] (8) Harrison 1982
- [103] Sastri tr. 20 và 298

11- NGUỒN GỐC ĐẠI THỪA

- [104] Gombrich 1992
- [105] (12) Lancaster 1968 và (12) Rawlinson 1972

- [106] (14) Kalupahana, 1991, tr. 24
- [107] (D) Williams 1989, tr. 26ff
- [108] Schopen 1979
- [109] (12) Asta., Conze 1973, tr. 87
- [110] (D) Hardy, tr. 97
- [111] (10) ví dụ Gethin 1992, tr. 165-6
- [112] Harrison 1992; (12) Harrison 1978
- [113] (D) Williams 1989, tr. 218
- [114] (7) Schopen 1985
- [115] Schopen 1985; (12) Asta., Conze 1973, tr. 105 và 116; Saddharma-puṇḍarīka Sūtra, ch. 16
- [116] (C) Chattopadhyaya, tr. 99

12- CÁC KINH ĐẠI THỪA

- [117] The Drama of Cosmic Enlightenment, Sangharakshita 1993
- [118] xem các chương 14, 15, và 16
- [119] Kṣitigarbha 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.
- [120] Harrison 1978
- [121] Siksasamuccaya, Bendall và Rouse, tr. 17
- [122] Conze 1978
- [123] Nattier 1992
- [124] Asta., Conze 1973, tr. 139
- [125] (14) Suhrillekha v.121, Lozang Jampal và tác giả khác, tr. 66
- [126] Bodhicaryāvatāra 5.98; Siksasamuccaya, Bendall và Rouse, tr. 263-4
- [127] (D) Nakamura, tr. 194
- [128] Pederson 1980

13- LÝ TƯỞNG SIÊU NHIÊN MỚI

- [129] Bodhicaryāvatāra, 3.22-27
- [130] Bodhicittavivarana v.2, (14) Lindner, 1987, tr. 187
- [131] Xem Bodhicaryāvatāra, Crosby và Skilton, dẫn nhập vào các chương 2 và 3
- [132] 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 Bhikṣu, Visva-Bharati Annals 2 (1949), tr. 185-243
- [133] Xem Bodhicaryāvatāra, Crosby và Skilton, dẫn nhập vào chương 8.
- [134] (12) Lamotte, ch. XLII
- [135] Mv. i. 76ff

14- TRƯỜNG PHÁI MADHYAMAKA

- [136] Mula-madhyamaka-karika, 24.18
[137] Warder 1973

15- TRƯỜNG PHÁI YOGĀCĀRIN

- [138] Frauwallner 1951
[139] (12) Asta., Conze 1973, tr. 150
[140] Sandhinirmocana Sūtra, Lamotte, tr. 207
[141] như trên, tr. 211
[142] Trisvabhāvanirdeśa vv. 27-30
[143] Sponberg 1983
[144] (21) Demiéville 1954
[145] (D) Williams 1989, tr. 179ff
[146] Schopen 1990
[147] (C) I-tsing, Takakusu, tr. 167-85

16- HỌC THUYẾT TATHAGATAGARBHA

- [148] Nidanakatha, Rhys Davids, tr. 206-7; V.i. 5
[149] (D) Williams 1989, tr. 96f
[150] Nakamura trong (D) Kitagawa và Cummings 1989, tr. 235
[151] Trích dẫn trong (D) Williams 1989, tr. 97
[152] Wayman 1978
[153] (D) Williams 1989, tr. 101
[154] như trên, tr. 99-100

17- TANTRA VÀ PHẬT GIÁO MẬT TÔNG

- [155] (C) Dharmasvāmin, Roerich 1959
[156] Katz 1980
[157] Xem bài giới thiệu của Kvaerne về Caryāgiti
[158] Sanderson (sắp xuất bản)
[159] nt
[160] nt
[161] Xem (13) Sadhanas

18- PHẬT GIÁO SUY TÀN Ở ẤN ĐỘ

- [162] (D) Warder, 1980, tr. 506
[163] (C) Dharmasvāmin, Roerich, tr. 90ff
[164] Ritti 1989
[165] Gombrich 1988, tr. 142

19- SRI LANKA

[166] như trên

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

[168] Xem Holt 1991

[169] Bombrich 1988, tr. 168

20- ĐÔNG NAM Á

[170] Burma: Stargardt 1990

[171] Burma: Strong 1992

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

21- TRUNG Á VÀ KASHMIR

[173] Thông tin riêng, Dr L. Newby, Oriental Institute, Oxford.

[174] (28) Ball 1989, tr. 5

22- TRUNG QUỐC

[175] Harrison 1993

[176] Zurcher 1991

[177] Zurcher 1982

23- TRIỀU TIÊN

24- NHẬT BẢN

25- TÂY TẠNG

[178] Samuel 1993

[179] Hōkham 1991

[180] Ruegg 1963 và Wilson 1991

26- MÔNG CỔ

27- NÊPAL

[181] Xem Gellner 1990 và 1992

[182] Xem Mitra 1882

28- BA TƯ

[183] Tóm lược từ Rhys Davids

[184] Jahn 1956, tr. 121ff

[185] Schopen 1982

[186] Gimaret 1969

- [187] Melikian-Chirvani 1974, tr. 5tt
[188] như trên, tr. 10ff
[189] Ball 1989, tr. 1
[190] Tóm lược từ Ball 1989
[191] Barthold 1933, tr. 30
[192] Trích dẫn trong Ball 1989, tr. 4
[193] Bulliê 1976
[194] như trên, tr. 145 số 48
[195] Barthold 1933
[196] Jahn 1956, tr. 83

-----*

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, thanh, 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 cổ 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 cặm ẩn dụ Bát chánh đạo
- 12 bông hoa ẩn dụ Thập Nhị Nhân Duyên
- 24 dấu chấm nhỏ ẩn Duyên sinh và Duyên hệ.