

ĐẠI CƯƠNG PHẬT GIÁO ĐẠI THỪA

Nguyễn Ước

Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 25-7-2009

Người thực hiện : Nam Thiên – namthien@gmail.com

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

Mục Lục

I. Quá trình phát triển

Khác biệt giữa Tiểu thừa và Đại thừa

Bốn mặt trời

II. Lý tưởng Bồ tát

Ý nghĩa của Bồ tát

Đại thừa và Bồ tát

So với Kitô giáo

Ý nghĩa Ba-la-mật

Hạnh Ba-la-mật

Hạnh trở thành nguyên lý

Độ là hạnh để tự xét mình

Giả dụ tôi đã giác ngộ

Tính dục và bất tôn sinh

Ý thức, dự tính và công đức

Hành động và giác ngộ

Lý trí quyện với cảm xúc

Bồ tát: niềm hứng khởi và gương mẫu

III. Triết học Trung quán tông

Tâm kinh

Đối chiếu hồi cố

Đại thừa và tự tính

Từ Trí huệ tới Không tính

Đại luận sư Long Thọ

So với triết học Tây phương

Biện chứng pháp Long Thọ

Chân lý qui ước và chân lý tối hậu

Trình bày theo cách khác

Nhận thức và động thái

Khắc phục ý niệm qui ước

Không tính

So với triết học Tây phương

Thách đố Nhất thiết hữu bộ

Không tính và vô thường

Tác dụng của ý niệm không tính

So với triết học Tây phương

Một số nội hàm của Không tính

- Trình bày theo cách khác
- Về quan hệ nhân quả
- Một ấn tượng cần tránh
- IV. Triết học Duy thức tông
 - Duy tâm chủ nghĩa?
 - Các luận cứ Duy thức tông
 - Thử lập luận phản bác
 - So với triết học Tây phương
 - Thử trình bày cách khác
 - Thử nêu vài câu hỏi
 - Giản kết
 - Bảy và tám thức
 - Nghiệp báo và thức lưu trữ
 - Khi hạt mầm chín muối
 - Mạt-na tác động lên A-lại-da
 - So với triết học Tây phương
 - Cái gì tái sinh?
 - Nghiệp lực tái sinh
 - Vạn pháp và tự tính
- V. Học thuyết Như Lai tạng
 - Như Lai và chúng sinh
 - Phật tính và Chân như
 - Bảy Phật tính
 - Đối chiếu với thời kỳ đầu
 - Phật tính và tiểu ngã
- VI. Học thuyết Ba Thân
 - Chi tiết Ba Thân
 - Lai lịch và ý nghĩa thực dụng
 - Cùng đích là giác ngộ
 - Thử đối chiếu với Kitô giáo
- VII. Vũ trụ luận
 - Cõi Ta-bà của chúng ta
 - Đi tìm lý do khác
 - Tính tương sinh, tương nhập của mọi sự
 - Lý và Sự tương tác mà sinh ra toàn thể vạn vật.
 - Vấn, triết và đạo đức học
 - So với triết học Tây phương
 - Ba thế giới
 - Năm vị Phật
- VIII. Cuộc suy tàn của Phật giáo tại Ấn Độ
 - Tầm cao kinh tế xã hội
 - Tình trạng cô lập của tu viện
 - Các cuộc ngoại xâm
- IX. Triển khai về sau của Đại thừa
 - 1. Tại Trung Hoa
 - 2. Tại Tây Tạng

3. Tại Nhật Bản
4. Tại Việt Nam

Nói theo truyền thuyết và thuật ngữ của Phật giáo, lần chuyển pháp luân thứ nhất, có tính khai đạo, của Đức Phật tại vườn Lộc uyển, phía bắc Hằng Hà, gần Varanasi thuộc miền nam Ấn Độ, vào khoảng năm 531 tr.C.N, đã được triển khai thành học thuyết của Phật giáo nguyên thủy. Hai trong các chủ đề chính của các bài giảng mở đầu ấy là Tứ diệu đế và Bát chánh đạo. Khoảng sáu trăm năm sau, sự xuất hiện qui mô của truyền thống Đại thừa đánh dấu sự triển khai lần chuyển pháp luân thứ hai cũng của chính Đức Phật tại núi Linh Thứu.

Chúng tôi sẽ cố gắng hết sức vận dụng ngôn ngữ thông thường khi trình bày nội dung của các từ ngữ Hán Việt thường được sử dụng trong kinh sách Phật giáo. Ở những chỗ cần chừa thêm chữ Phạn, thay vì dùng tiếng Pali, chúng tôi sẽ dùng tiếng Sanskrit là ngôn ngữ được dùng để ghi kinh sách Đại thừa.

I. Quá trình phát triển

Thời điểm thế kỷ thứ nhất sau C.N. – như vừa nêu – chỉ đánh dấu truyền thống Đại thừa được hệ thống hoá với Long Thọ, vị đại luận sư nổi tiếng nhất. Trước đó, đã có những dấu vết gốc tích của Đại thừa trong Đại chúng bộ. Thật ra, trong lần kết tập kinh điển thứ hai khoảng 100 năm sau ngày Đức Phật tịch diệt, đã phát triển bên trong các cộng đoàn Phật giáo một tuyến tư duy tuy mới mẻ nhưng vẫn triển khai dựa theo nội dung nguyên thủy của Phật pháp.

Hai điểm phê phán

Truyền thống được gọi là mới mẻ ấy phê phán một số cách thức trình bày Phật pháp đương thời. Hai nội dung tâm điểm của sự phê phán này là:

Sự giải thoát tập trung vào cá nhân mỗi người – như đã được trình bày trong giáo thuyết của các bộ phái thời kỳ đầu – bị xem là có tính hẹp hòi và vị kỷ. Con đường đạo, với những thao tác hướng tới quả vị Phật, không chỉ đơn thuần vì phúc lợi của bản thân mà còn phải vì phúc lợi của hết thảy các hữu thể có tri giác. Trong nỗ lực quảng đại cứu độ tha nhân đó, truyền thống mới mẻ ấy trình bày một lý tưởng tâm kỳ, ngày càng được hâm mộ và nổi tiếng,

đó là Con đường Bồ tát.

Hình thức minh triết có tính phân tích được đề cao theo lối hiểu Luận tạng đương thời (cũ) cũng bị xem là quá đơn giản. Đó chỉ là sự thao luyện bằng cách phân nhỏ toàn bộ kinh nghiệm phức tạp thành các dharmas (pháp): những thành phần căn bản cấu thành mọi vật phức hợp. Giờ đây, truyền thống mới mẻ lập luận rằng hành động ngày càng nhận biết các dharmas trong tự nó không là cứu cánh của minh triết Phật giáo. Hành trình giác ngộ phải đưa tới trạng thái bất gập thêm cái gì nữa, và dần dà, cái “thêm” ấy được gọi là Trí huệ Bát nhã hoặc Minh triết hoàn hảo.

Như thế, ta có thể rút gọn hai điểm phê phán trên thành hai từ thường được dùng để miêu tả sự khai triển có tính chất phê phán và xuyên sâu của triết học Đại Thừa: Từ bi và Trí huệ.

Khác biệt giữa Tiểu thừa và Đại thừa

Về mặt danh xưng, ở đây chúng tôi dùng chữ Tiểu thừa chỉ để thuận tiện đối chiếu với Đại thừa. Như đã có lần trình bày, lối gọi “Tiểu thừa” dễ làm chạnh lòng. Từ sau Hội nghị Phật giáo Thế giới họp tại Katmandu (Népal) năm 1956, Tiểu thừa được chính thức gọi là Phật giáo Nguyên thủy với Thượng tọa bộ (Theravada) là đại diện của truyền thống đó trong thời hiện đại.

Tiểu thừa – cỗ xe nhỏ, và Đại Thừa – cỗ xe lớn tuy xuất phát từ hai nhánh của Tiểu thừa là Đại chúng bộ và Nhất thiết hữu bộ, có một số đặc tính khác nhau. Thu Giang Nguyễn Duy Cần trong Phật học tinh hoa, Nxb Khai Trí, Sài Gòn, 1965, tt 108-109 liệt kê như sau:

“Chỗ khác nhau giữa Đại và Tiểu thừa có thể quy vào mấy điểm chính sau đây:

Tiểu thừa thì lo tự độ (độ lấy mình ra khỏi luân hồi sinh tử); tâm lượng khiêm tốn, chỉ lo về tự giác mà thôi; – còn Đại thừa thì chẳng những lo tự độ, mà còn lo phổ độ chúng sinh (giác tha); tâm lượng quảng đại, gồm trong câu: Tự giác nhi giác tha. Cả hai đều bồ tát nhau chứ không phải đối chọi nhau.

Tiểu thừa chỉ lo phá ngã chấp, chứ không lo phá pháp chấp; – còn Đại thừa thì kiêm cả sự phá ngã chấp và pháp chấp.

Tiểu thừa thì giải thoát ly thế gian tướng; – còn Đại thừa thì giải thoát không ly thế gian tướng.

Tiểu thừa thì căn khí cùn, chán đường sinh tử, khổ não mà mong cầu chứng Niết bàn – thoát vòng luân hồi. Tiểu thừa quan niệm Niết bàn tách rời Sinh-Tử; – còn Đại thừa thì căn khí nhọn bén, biết rõ phiền não vốn không, không trụ nơi sinh tử, cũng không trụ nơi Niết bàn, phiền não tức Bồ đề, Sinh tử và Niết bàn là một.

Cái quả cùng cực của Tiểu thừa là La-hán (Arhat); – còn quả của Đại thừa là Phật. Bởi vậy mới có nói: Đại thừa là cái ngộ của Phật, còn Tiểu thừa là cái ngộ của La-hán.

Chỗ chủ trương về Hữu và Không (Sắc Không) của hai thừa cũng khác nhau xa: Tiểu thừa cho rằng vạn sự vạn vật (vạn pháp) là có thật, còn vạn tượng thì rất sai biệt (khác nhau). Đại thừa có hai phái [...]. Quyền Đại thừa [Duy thức tông] cho rằng vạn sự vạn vật (vạn pháp) đều do Tâm mà có, ngoài Tâm không có sự vật vật gì thật cả. Thực Đại thừa [Trung quán tông] thì chủ trương Phi hữu phi không, diệc hữu diệc không (chẳng “có” chẳng “không”, mà cũng vừa “có” vừa “không”), khác Tiểu thừa ở chỗ “chấp hữu” và khác Quyền Đại thừa chỗ “chấp không”. Thế thì Tiểu thừa tuy nhận vạn tượng là Sai biệt mà chưa từng biết đến chỗ Bình đẳng của bản thể. Quyền Đại thừa thì tuy phá được chỗ Sai biệt của vạn tượng và biết đến chỗ Bình đẳng của bản thể, nhưng chưa rõ đến chỗ gọi là Trung đạo của Thực Đại thừa; bản thể là hiện tượng, hiện tượng là bản thể, sinh tử là niết bàn, niết bàn là sinh tử... nghĩa là phiền não tức Bồ đề... [Ghi thêm của chúng tôi: Bình đẳng, theo Phật giáo, đồng nghĩa với Tuyệt đối, nghĩa là Bất nhị (không có hai)].

Tất cả tinh hoa của Phật học Đại thừa là ở chỗ thực hiện được cái Tâm bình đẳng mà Thực Đại thừa đã nói rõ trong các Kinh Pháp hoa và Hoa nghiêm.

Tiểu thừa trọng về văn tự; lệ thuộc từng câu từng chữ, gò bó sát theo kinh sách; – còn Đại thừa thì phóng khoáng, tự do, bất chấp văn tự [...].

Tóm lại, Tiểu thừa và Đại thừa tuy có nhiều điểm khác nhau, nhưng thực sự không có cái nào cao, cái nào thấp... mà chỉ là vấn đề trình độ và giai đoạn. Thật sự chỉ có một-thừa, là Phật thừa, – còn kỳ dư Tam-thừa đều là phương tiện cả [...].”

Bốn mặt trời

Về mặt địa lý, như đã trình bày, Tiểu thừa được gọi là Nam tông vì truyền giáo về phương nam theo ngã Tích Lan, Đại thừa là Bắc tông, theo ngã Trung Hoa, Tây Tạng. Trong lịch sử triết học Phật giáo Ấn Độ, cả bốn vị Đại luận sư được kính ngưỡng là Bồ tát và được ví như bốn mặt trời chiếu sáng thế giới đều có liên hệ tới Đại thừa và Thiên tông, tuy hậu thế chỉ có thể phỏng đoán thời điểm sống của mỗi vị dựa theo truyền thuyết. Chư vị ấy gồm:

Mã Minh (Asvagosha). Nhà thơ và luận sư người Ấn Độ. Trước khi xuất gia, sư từng lập gia đình. Danh xưng Mã Minh có ý tán tụng tài thuyết pháp của sư tuyệt vời tới độ ngựa cũng phải hí lên ca ngợi. Sư sống khoảng thế kỷ 1–2 sau Công Nguyên (CN) và là tổ thứ 12 của Thiên tông Ấn Độ. Tác phẩm quan trọng của sư ngoài Phật sở hạnh tán viết về cuộc đời Đức Phật, còn có cuốn nổi bật nhất là Đại thừa khởi tín luận. Đây là tác phẩm căn bản của Đại thừa trong đó sư trình bày các khái niệm quan trọng nhất cùng với giáo pháp của Đại thừa và cách thức tu tập.

Long Thọ (Nagarjuna). Vị đại luận sư nổi tiếng nhất mà sự xuất hiện của sư được xem là cuộc triển khai lần chuyển pháp luân thứ hai của Đức Phật. Sư sống khoảng từ năm 150-250 sau C.N., và là vị tổ thứ 14 của Thiên tông Ấn Độ. Tác phẩm chính là Trung quán luận. Ta sẽ còn gặp gỡ vị này rất nhiều dịp ở các phần sau.

Thánh Thiên (Aryadeva). Còn được gọi là Đề-bà-một-mắt (Kanadeva). Sư là học trò của Long Thọ và là Đại luận sư nổi tiếng của Trung quán tông, sống tại Tích Lan vào thế kỷ 3. Trong các tác phẩm chính của sư có Tứ bách luận, chuyên về các luận đề của triết học Long Thọ, được nghị luận theo phép biện chứng phủ định của thầy mình nhằm giải thích lý thuyết về Vô ngã và Không tính. Sư là tổ thứ 15 của Thiên tông Ấn Độ; tương truyền sư bị những

kẻ chống Phật giáo sát hại.

Cru-ma-la-đa (Kumara-lata). Sinh thời của sư khoảng thế kỷ 3 sau CN. Sư gốc đẳng cấp Bà-la-môn, về sau làm tổ thứ 19 của Thiên tông Ấn Độ. Thuộc phái Nhất thiết Hữu bộ, rất tinh thông nghĩa lý kinh điển. Các tác phẩm chính của sư gồm có Dụ man luận, Si man luận, Hữu liễu luận, v.v...

Chúng ta sẽ bắt đầu phần tiếp theo của chương này bằng cách xem xét nội hàm “Tỳ-bi” trong “Lý tưởng Bồ tát” cùng những hàm ý đạo đức của lý tưởng ấy. Kế đó, chúng ta sẽ nhìn triết học Đại thừa với những ý triển khai của nó như một lối tiếp cận vào Trí huệ Bát nhã.

II. Lý tưởng Bồ tát

Ý nghĩa của Bồ tát

Theo nghĩa đen, Bồ tát có nghĩa là một “hữu thể đã giác ngộ”. Từ ngữ ấy được dùng để nói tới một người đã tới đích cuối của cuộc hành trình giác ngộ, đạt quả vị Phật, nhưng tự ý trì hoãn bước tới hậu ấy, nguyện không nhập cảnh giới Niết bàn khi chúng sinh chưa giác ngộ. Vị ấy tiếp tục sống quanh quẩn trong cõi thế này, nhận lãnh mọi khổ não của đồng loại và chuyển nhượng hết công đức của mình cho kẻ khác. Bồ tát biểu lộ lòng từ bi vô lượng đối với mọi sinh linh đang đau khổ bằng cách giúp chúng sinh tinh tiến trên con đường tâm linh. Với những phẩm tính tuyệt vời ấy, Bồ tát còn tiêu biểu cho lý tưởng cao cả của người theo Phật.

Nguyên gốc tiếng Sanskrit, Bồ tát là Bodhisattva. Chữ kép ấy gồm Bodhi là giác ngộ; sattva là chúng sinh. Người theo lý tưởng Bồ tát trên thì cầu đạo giác ngộ vô thượng tức quả vị Phật, dưới thì phát nguyện cứu độ cho hết thảy chúng sinh viên thành Phật đạo không kém gì mình. Đặc trưng của Bồ tát là thể hiện lòng từ bi vô lượng đối với chúng sinh bằng thực hành hạnh vị tha, đặt căn bản trên phương pháp tu tập hạnh Trí huệ hoàn hảo (Bát nhã ba-la-mật), như sẽ trình bày ở một đoạn dưới.

Trong Phật giáo thời kỳ đầu, thái tử Tất-đạt-đa được mô tả là một Bồ tát trước thời điểm ngài thành đạo. Các câu chuyện cảm động về những tiền kiếp của ngài vừa cho thấy hình ảnh Bồ tát của chính ngài vừa cung cấp gương mẫu cho những ai tu theo hạnh Bồ tát. Người Phật giáo tin tưởng rằng trong tương lai, vào một thời mạt pháp nhất định, khi lời giảng của Phật

pháp bị suy vi, sẽ xuất hiện một vị tôn sư khác, đó là Bồ tát Di Lạc.

Đại thừa và Bồ tát

Phật giáo Đại thừa triển khai rộng rãi phạm vi thao tác của Bồ tát với đối tượng là hết thảy các hữu thể khao khát được giác ngộ. Như thế, mọi Phật tử, cả người xuất gia lẫn kẻ tại gia đều được xem là những Bồ tát tập sự. Đồng thời, kiểu mẫu Bồ tát còn bao gồm mọi hữu thể nguyên mẫu được hình dung trong quán tưởng (chiêm nghiệm) và biểu hiện các khía cạnh của ý thức giác ngộ.

Từ quan điểm đó, lý tưởng Bồ tát được đưa dẫn vào Phật giáo nhằm tới hai điều:

Làm cứu cánh tâm linh cho cá nhân mỗi người;

Lấy mọi hữu thể tâm linh làm đối tượng tận hiến rộng lớn của bản thân người tu tập.

Với hai mục đích tương liên ấy, Phật giáo Đại thừa ngày càng cực kỳ phong phú về lý thuyết triết học lẫn thực hành tôn giáo. Ta sẽ thấy rõ qui mô ấy khi đối chiếu với tính chất đơn giản của lối tiếp cận mang tính Phật giáo Nguyên thủy trước đó.

So với Kitô giáo

Cùng từ ngữ Cứu thế và Cứu độ, nhưng trong Kitô giáo và Phật giáo, chúng mang nội dung khác nhau về tính chủ động, thụ động hay tích cực.

Theo Kitô giáo, Đấng Cứu thế là kẻ cứu độ và giải thoát loài người khỏi tội lỗi, khiến con người được hoà giải với Thiên Chúa; Đấng Cứu thế đó là Đức Giê-su Kitô. Chữ Kitô là phiên âm Hán Việt từ chữ La-tin Christus, có nghĩa là Đấng Cứu thế. Không một ai trong loài người có khả năng tự cứu độ vì trạng thái tội lỗi của nó như một hệ lụy từ “tội tổ tông”; nếu không có ơn cứu độ của Đấng Cứu thế thì nó không bao giờ được giải thoát. Sức mạnh giải thoát, như thế, chỉ phát xuất từ Thiên Chúa.

Quan điểm của Phật giáo theo Walpola Rahula (1909-1997), cao tăng Tích Lan và giáo sư đại học hàng đầu, trong *What the Buddha Taught* (Bản dịch: Tư tưởng Phật giáo – Con đường thoát khổ của Thích nữ Trí Hải, Phật học viện Quốc tế tái bản năm 1990) thì cũng có thể hiểu Đức Phật là Đấng Cứu thế nhưng, “Nếu người ta có thể gọi Đức Phật là một đấng ‘cứu thế’ đi nữa thì chỉ với ý nghĩa rằng ngài đã tìm ra và chỉ dẫn con đường đi đến giải thoát, niết bàn. Nhưng tự chúng ta phải tự bước trên con đường ấy”. Như thế, có lẽ đó cũng là đường lối cứu độ chúng sinh của Bồ tát: mỗi sinh linh đều có khả năng tự cứu độ và chỉ có nó mới có thể giải thoát nó; và trong nỗ lực giúp mỗi sinh linh “tự mình bước trên con đường đi đến giải thoát, niết bàn”, Bồ tát chỉ tùy phương tiện thích hợp mà gia trợ.

Ý nghĩa Ba-la-mật

Xét theo truyền thống, người giác ngộ có sáu phẩm tính vẹn toàn, gọi là hạnh Ba-la-mật-đa, cũng được gọi tắt là Ba-la-mật. Đây là tiếng phiên âm Hán Việt chữ ‘paramitta’, và là một thuật ngữ cực kỳ quan trọng trong triết học Phật giáo.

Ba-la-mật có nghĩa:

“Đáo bỉ ngạn”, đã vượt qua sông mê làm để thoát sang bên giác ngộ ở bên kia;

“Độ”, cái nâng dắt người tu tập đạt tới bờ giải thoát;

Hoàn tất, hoàn hảo, viên mãn, viên thành, tột cùng, siêu việt, v.v... hiểu cạn kẽ và vượt quá mặt bên kia của chuyển hoá, của hiện tượng.

Hạnh Ba-la-mật

Ba-la-mật, theo truyền thống, chủ yếu gồm sáu hạnh chính, gọi là Lục độ:

Bồ thí. Làm việc từ thiện, tặng của cải vật chất và tinh thần. Bồ thí còn bao hàm lòng từ bi và bao dung, sẵn sàng chuyển nhượng hết công đức của mình để cứu độ người khác.

Giữ giới. Sống với động thái đứng đắn, tiết chế. Có hành vi tốt để chế ngự những đam mê, tự mình bảo đảm cho mình một kiếp tái sinh thuận lợi để có thể tiếp tục hoạt động cứu rỗi chúng sinh.

Nhẫn nhục. Khó khăn phiền não nào của người nào cũng có nguyên nhân cá biệt của nó, người ngoài khó có thể hiểu thấu. Nắm vững quan điểm đó ta sẽ có lòng bao dung, biết thông cảm và kiên nhẫn khi tiếp nhân xử thế.

Tinh tiến. Bền bỉ, quyết tâm trong mọi nỗ lực. Giữ ý chí kiên định để tinh tiến đạo đức và tâm linh, không để cho tâm tư mình bị xao lãng vì bất cứ cái gì.

Thiền định. Theo phương pháp quán tưởng như một phương tiện làm tan biến ảo giác về cái tôi – bản ngã. Trong thiền định, hành giả nhận ra mối liên kết giữa bản thân và tha nhân, cảm thụ được mọi hân hoan sâu khổ của chúng sinh.

Trí tuệ. Cũng là trí huệ, tùy người đọc. Hiểu được trí năng cao nhất, đạt tới trình độ giác ngộ vô thường. Thấu hiểu rằng vạn pháp chỉ do tâm tạo thành và do nhân duyên hoà hiệp mà có nhưng bản thể cũng vẫn là không.

Về sau, còn được thêm vào bốn hạnh nữa, thành Thập độ:

Phương tiện thiện xảo. Hiểu rõ phương thế thích hợp nhất để giúp đỡ từng đối tượng và tùy việc tiện lợi để làm, nhằm cứu độ chúng sinh. Không tiếc mạng sống mình. Xem chúng sinh đều ngang nhau, sẵn sàng giảng dạy và tự hiến để độ chúng sinh vượt sông mê.

Nguyện. Quyết chí hết sức mình, cứu giúp cho chúng sinh hiểu thấu Trung đạo, dứt sạch phiền não, hết lòng tu học và viên thành Phật đạo.

Lực. Dùng trí huệ và sức mạnh của mình để chuyển hoá những phần tử có tà ý và hỗ trợ chúng sinh đắc nhập Pháp Đại thừa.

Trí. Hiểu rõ các Pháp, giữ vững Trung đạo. Không chán sinh tử, chẳng ham niết bàn, có đại xả tâm thương xót chúng sinh. Luôn luôn khai tâm điềm đạo nhằm giúp chúng sinh đắc thành chánh quả.

Hạnh trở thành nguyên lý

Những quảng diễn trên chỉ có mục đích gợi ý chứ không thể nào trình bày hết nội hàm của Lục độ hay Thập độ. Hành giả theo lý tưởng Bồ tát thường ghi nhớ mỗi từ ngữ vừa liệt kê ấy biểu hiện một cách căn bản về nguyên lý cho một “độ”, và chiêm nghiệm chúng để theo đó thực hành, ngày càng vượt lên trên bản thân trong chiều hướng tận hiến cho tha nhân. Thích Minh Châu & Minh Chi trong Từ điển Phật học Việt Nam, t. 391, nêu thí dụ về một vài hạnh rằng:

“Tu hạnh bố thí Ba-la-mật, vị Bồ tát không những đem cho của cải, mà nếu cần, vị Bồ tát có thể hy sinh cả thân mình. Tu hạnh nhẫn nhục Ba-la-mật, vị Bồ tát không bao giờ tỏ ra sân giận đối với những người làm hại mình, hay là lãng nhục mình, v.v...”

Việc chiết giải như trên chỉ để thuận tiện tiếp cận, vì những quán tưởng và thực hành các độ ấy mang tính đồng bộ và liên hoàn. Là những nguyên lý, Lục độ hay Thập độ không mô tả một đường hướng hành động cá biệt, nhưng gom chung lại sẽ cho thấy một cách gọn gàng các hành động nhằm tiến tới giác ngộ mà hằng ngày, người tu theo lý tưởng Bồ tát khao khát và tìm cách sở đắc.

Tuy thế, cư sĩ L.H. Tịnh Huệ hẳn có ý kể lại những chứng nghiệm của mình khi viết trong cuốn Đại thừa yếu lược hay Cẩm nang của người tu Đại thừa, bản in ronéo tại Sài Gòn năm 1988, t. 66, rằng: “Nên nhớ rằng trong Lục độ Ba-la-mật, Bát-nhã Ba-la-mật [trí huệ hoàn hảo] là mẹ đẻ của năm Độ kia, là nguyên lý chỉ đạo, vì thiếu nó năm Độ kia sẽ lạc đường, lạc hướng như bọn mù”.

Độ là hạnh để tự xét mình

Lục độ hoặc cả Thập độ, như đã viết, đều được gọi là các hạnh. Hạnh được hiểu là nền nếp thể hiện trong ba mặt, làm thành cuộc sống của người Phật giáo:

Nếp sống đạo đức cá nhân;

Cách thức tu dưỡng hằng ngày để biến thành tập quán;

Tâm tư nung nấu niềm khao khát cao cả được góp phần cứu độ chúng sinh.

Bằng việc nhấn mạnh các hạnh Ba-la-mật của một hữu thể giác ngộ, người Phật tử luôn luôn tìm cách thể thích hợp để thực hành chúng; mỗi hạnh bao hàm một nội dung đặc thù nhưng xét một cách phổ quát, hạnh này bổ sung cho hạnh kia. Và điều đặc biệt hơn nữa là các hạnh ấy phản ánh cuộc sống của cư sĩ tại gia hơn là của tu sĩ trong tu viện.

Trong Phật giáo thời kỳ đầu, đạo đức học của cộng đoàn Phật giáo tập trung vào năm giới – không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối và không say sưa men rượu – áp dụng chung cho mọi thành phần Phật tử, cả tu sĩ lẫn cư sĩ. Ngoài ra còn có hàng trăm giới khác được giới tu sĩ chấp nhận giữ suốt ngày đêm, hoặc hàng chục giới khác được giới cư sĩ chấp nhận giữ trong một khoảng thời gian có hạn. Sang tới thời kỳ này, bằng việc thêm vào một số giới dưới hình thức các hạnh, Đại thừa đã lập thành một bộ phận các lễ luật và truyền thống có tính toàn bộ, biến chúng trở thành Luật Tạng mang tính tu viện trong một chừng mực nhất định. Tuy thế, chúng không bao giờ bị xem là lễ luật tuyệt đối phải giữ mà chỉ là những nguyên tắc để tự mình
thấm định hạnh kiểm.

Giả dụ tôi đã giác ngộ

Dựa trên sự vắng mặt mọi khái niệm về Thượng đế và sự thừa nhận tính liên tục biến đổi của thực tại, Phật giáo không lập cơ sở cho lối tiếp cận mang tính tuyệt đối chủ nghĩa vào đạo đức học. Vận động triển khai lý tưởng Bồ tát chẳng những không đi ngược lại nội dung đạo đức học trước đó mà còn cung cấp phương cách mới mẻ để mỗi cá nhân tự soát xét hạnh kiểm của mình, dựa trên ý nguyện tự nhiên muốn thâm nhập vào trạng thái của người đã giác ngộ theo tưởng tượng và trải nghiệm.

Ta có thể trình bày nhận xét trên theo một cách khác. Thay vì đặt câu hỏi rằng: “Theo lời giảng của Đức Phật, tôi nên làm gì để tinh tiến tâm linh?” người theo đạo Phật sẽ tự hỏi: “Trong tình huống này, nếu là người giác ngộ, tôi sẽ làm gì? Tôi nên có loại hành động nào để biểu lộ các phẩm tính bố thí, giữ giới, nhẫn nhục, tinh tiến, thiền định và trí huệ mà người giác ngộ sở đắc?”

Nếu liên hệ thí dụ minh họa vừa kể với ý nghiệp, ta sẽ thấy Lục độ nhân mạnh tới các hạnh của nó trong từng hành động lẫn trong dự tính nằm đằng sau hành động, chứ không chỉ trong tự thân hành động. Điều ấy phản ánh quan điểm đạo đức tổng quát của Phật giáo rằng tự thân hành động không tốt hoặc xấu; hành động là công quả nên chủ yếu là tính công đức (kusala) hoặc không công đức (akusala) của nó. Đối với chủ thể hành động, mỗi hành động đều biểu lộ nhận thức và dự tính của người ấy – nghĩa là phản ánh lòng từ bi và trí huệ người ấy. Chính từ bi và trí huệ nằm đằng sau mỗi hành động mới là yếu tố quyết định phẩm tính đạo đức của nó.

Tính dục và bất tổn sinh

Trong truyền thống Đại thừa, có một số chủ đề đạo đức được triển khai một cách đặc thù. Thí dụ, trong tu tập Mật tông – vốn do một số đại sư trong Đại thừa triển khai nên – có một quan điểm về tính dục, theo đó khuyến khích sử dụng tính dục như một cỗ xe chuyển tải cái nhìn thấu suốt. Quan điểm ấy tương phản với các quan điểm trước đó cho rằng đối với người sống đời tu sĩ, cần phải tự nguyện từ bỏ tính dục vì lợi ích của cuộc truy tầm tâm linh, và đối với người sống đời cư sĩ, sinh hoạt tính dục trong điều kiện bình thường thì trung tính, nhưng trong điều kiện xấu nhất, nó gây chướng ngại cho quá trình tinh tiến tâm linh.

Đại thừa cũng có đóng góp riêng biệt vào vấn đề chay tịnh. Rõ ràng trong năm giới, giới thứ nhất không sát sinh gợi cho thấy nên tránh ăn thịt, nhưng trong Diệu pháp liên hoa, một trong những kinh điển quan trọng nhất của Đại thừa, có gợi ý rằng cuộc tái sinh có thể mang hình thức thực vật cũng như loài vật. Ý tưởng ấy có nội hàm triệt để vì như thế, trên nguyên tắc, việc làm tổn hại sự sống của cỏ cây cũng bị đánh giá ngang với việc làm tổn hại sự sống của thú vật.

Về mặt thực tiễn, để giải quyết nan đề bất tổn sinh ấy, người ta đưa ra lời hướng dẫn khái quát rằng dù mọi việc sát sanh có dự tính đều không công

đức, nhưng trong trường hợp đối tượng là loài vật thì ít phạm giới hơn là loài người. Và như thế, lời ấy cũng hàm ý rằng trong trường hợp đối tượng là thực vật thì ít phạm giới hơn là loài vật.

Nhân đây, ta có thể đưa ra đôi chút ý kiến. Nếu mọi vật trong thế giới này đều tương liên nối kết, lúc đó, việc duy trì sự sống cho bản thân ta có cái giá phải trả, và không hành động nào có khả năng bất tổn sinh tuyệt đối. Tình thế nan giải là nếu bạn cố ý không làm tổn hại hết thảy mọi vật đang sống, cả loài vật lẫn thực vật, có nghĩa rằng bạn đang đi tới kết cuộc làm tổn hại sự sống của chính bạn, và như vậy bạn cũng không tránh khỏi việc phạm giới cấm thứ nhất. Tuy nhiên, người ta không thể nào giải quyết nan đề ấy về mặt đạo đức. Nó không phải là vấn đề liên quan tới hành động phát triển tính nhạy cảm của mỗi người, chính là cái mà tất cả những gì Đại thừa muốn đề cập khi nhấn mạnh tới trí huệ và từ bi.

Ý thức, dự tính và công đức

Dĩ nhiên hành động tổn sinh không cố ý không bị xem là phạm giới, vì chính dự tính làm phát sinh hành động ấy mới là yếu tố quyết định nội hàm nghiệp báo của nó. Và do đó, với chủ thể hành động vào lúc ấy, việc tổn sinh vô dự tính không bị đánh giá là công đức hoặc không công đức.

Quan điểm vừa đề cập ấy rất quan trọng trong đạo đức học Phật giáo. Đối với một sự việc, cho dù xảy ra ở một phần đất khác của địa cầu và chẳng can dự gì tới cá nhân tôi, thí dụ như nạn đói ở châu Phi chẳng hạn, dù tôi không trực tiếp gây ra nạn đói ấy nhưng tôi vẫn có thể bị quy trách phần nào, bởi vì tôi có khả năng tiếp tay tạo thay đổi nhưng tôi không chịu làm. Sự quy trách ấy dựa trên cơ sở rằng tôi biết mình có thể góp phần làm nạn đói giảm bớt được chút nào hay chút nấy thế mà tôi đã chọn cách chẳng hành động gì cả. Tôi không thể bị quy trách về việc tôi không thể làm, nhưng tôi có thể bị quy trách về việc tôi có thể làm một cách thích đáng nhưng đã cố tình không chịu làm.

Tuy nhiên, điều chúng ta cần đề ý là đạo đức học trong bối cảnh như thế hoàn toàn khác với sự thẩm định có tội hoặc không có tội. Cái chúng ta có ở đây là nội hàm của việc theo đuổi lý tưởng Bồ tát, một hữu thể giác ngộ đang khai triển mọi phẩm tính của từ bi và trí huệ, kể hiểu rõ nhu cầu của từng tình huống và có cách thức đáp ứng thích đáng. Các hạnh Ba-la-mật

cung cấp bản phác thảo cho mọi phẩm tính ấy.

Hành động và giác ngộ

Như chúng ta đã thấy ở đoạn trên, vì mục đích thiết thực nên khi thẩm định tình huống, với lời tiếp cận này sẽ nảy sinh câu hỏi: “Trong hoàn cảnh như thế này, người giác ngộ sẽ làm điều gì?” Thêm nữa, nên nhớ quan điểm căn bản của Phật giáo rằng cá nhân vốn không cố hữu bản ngã cố định, khiến người ta không thể tự bào chữa bằng cách nói “nhưng mà tôi là kẻ không được giác ngộ”, vì nói như vậy có nghĩa làm như thể giác ngộ là một phẩm tính cố hữu và được sở hữu. Đúng hơn, chính hành động của một hữu thể giác ngộ chứng tỏ mức độ giác ngộ, và như thế, chính hành động (hoặc không hành động) của bạn chứng tỏ trạng thái tâm linh của bạn. Sinh linh nào có khả năng nhận biết và có khả năng đáp ứng thích đáng tức là nó đang đạt tinh tiến trên con đường hướng tới giác ngộ.

Lời tiếp cận tinh tiến bản thân ấy thoát nghe có vẻ vị kỷ. Thí dụ bạn là chủ thể thực hiện một hành động chính đáng chẳng qua chỉ vì bạn muốn đóng góp công quả vào sự tinh tiến của bản thân mình trên đường hướng tới giác ngộ. Nhưng nghĩ như thế tức là bạn đã hiểu sai chữ giác ngộ, vì từ điểm nhìn của lý tưởng Bồ tát, giác ngộ có nghĩa là ứng xử vị tha với từ bi và trí tuệ. Nếu bạn thực hiện một hành động chỉ vì muốn tìm kiếm sự tinh tiến cho bản thân bạn mà thôi, nó sẽ sản sinh kết quả ngược lại, vì như thế có nghĩa là vị kỷ. Và đối với người Phật giáo, chính dự tính mới đáng kể, mới được xem là đích thực có công quả hay không công quả về mặt đạo đức.

Còn nữa, đặc tính chủ chốt của đạo đức học Phật giáo, vốn nảy sinh từ triết lý nền tảng của Đức Phật, là hành động khắc phục ảo giác của bản sắc vị kỷ. Hữu thể giác ngộ có khả năng hành động với lòng từ bi đối với mọi đối tượng, đơn thuần chỉ vì hữu thể ấy đã được giải thoát khỏi tính vị kỷ, cái vốn phát sinh bởi ảo giác về một bản ngã độc lập và thường tại của mình.

Lý trí quyện với cảm xúc

Toàn bộ triết học Phật giáo đặt cơ sở trên lý trí và phân tích. Một mặt, nó khuyến khích bạn khảo sát các mệnh đề và kiểm tra chúng bằng chính kinh nghiệm của bạn: thân chứng. Mặt khác, nó khuyến khích bạn ngày càng tinh tiến trong việc nhận biết các trải nghiệm hiện thời cùng phản ứng của bản thân trong các trải nghiệm đó. Chính định hướng nền tảng ấy khiến chúng ta

có khả năng nghiên cứu Phật giáo như một triết lý. Ngược lại, một khi bị hoàn toàn cách ly với cảm xúc, lý trí sẽ quay lưng lại với thành phần có ý nghĩa quan trọng trong kinh nghiệm nhân sinh. Để có một triết lý về đời sống mà không kích lệ cảm xúc tức là tự mâu thuẫn về từ ngữ. Những phê phán do người Đại thừa đưa ra về các bộ phái trước đó, và cách riêng các luận cứ được phản ánh trong những triển khai của các đại luận sư về lý tưởng Bồ tát, đã đóng vai trò tích cực trong nỗ lực giúp cho người Phật giáo sống cuộc đời tràn đầy cảm xúc khi bước đi trên con đường đạo. Và như thế, chúng ngăn không để cho toàn bộ sự nghiệp tôn giáo và triết học Phật giáo bị biến thành quá trình phân tích lạnh lùng và khô khan.

Một phần quá trình sống chan chứa cảm xúc ấy liên quan tới lối tiếp cận bằng chiêm nghiệm – hoặc quán tưởng – đây ấn tượng. Trong khi toàn bộ thực hành Phật giáo thời kỳ đầu chỉ liên quan tới việc kiểm tra nhận thức cùng phân tích trạng thái thì truyền thống Đại thừa bao hàm việc hình dung một số lượng hình ảnh những hữu thể giác ngộ – những hình ảnh mà người chiêm nghiệm có thể tự đồng hoá với chúng, đồng thời sử dụng chúng như đối tượng sùng mộ và tận hiến. Ở phần sau trong chương này, chúng ta sẽ thấy cách triển khai nội hàm ấy thành ý tưởng Tam thân (trikaya): ba loại thân của một vị Phật.

Bồ tát: niềm hứng khởi và gương mẫu

Tạm thời lúc này chúng ta không thể không thừa nhận rằng lý tưởng Bồ tát đã làm phát sinh một sự triển khai giàu ý tưởng, trong đó có thể hiện hữu một số lượng các Bồ tát cao cả và đa dạng, từ người tín đồ hành đạo giữa cuộc đời thường, kẻ được xem là đang khao khát trở thành Bồ tát, tới một qui mô các dạng thức tượng tượng được hành giả sử dụng trong khi hình dung hoá.

Từ những mô tả Phật giáo thời kỳ đầu như một trường phái phân tích với cứu cánh tối hậu là giác ngộ cá nhân và quả vị A-la-hán, sang tới Đại thừa đã mở ra một số lượng đa dạng và phong phú các dạng thức Bồ tát, bao gồm những hình ảnh hào hứng, tiêu biểu cho từng phẩm tính của từ bi trí huệ, và thích hợp với nhu cầu triển khai của người đi theo bước chân Phật. Để từ đó, cá nhân hành giả có thể tự thân đi vào các hình ảnh thích hợp với mình mà thăm dò thấu đáo, hào hứng tu tập và ngày càng tinh tiến trên con đường Phật đạo.

Nói cách khác, với giáo lý Đại thừa công hiến những hình ảnh của các hữu thể giác ngộ để cá nhân con người có thể tự đồng hoá, lý tưởng Bồ tát đã cung cấp phương thế cho hành động dẫn mình vào cảm xúc, thực chất là một bước tiến mới trong quá trình diễn tiến, so với trước đó người Tiểu thừa (Nguyên thủy) lấy lý trí làm ưu tiên. Phương thế mới mẻ này không phủ nhận giá trị lời tiếp cận của thời kỳ đầu, mà là tìm cách bổ sung và làm cho nó phong phú thêm.

III. Triết học Trung quán tông

Trong Phật giáo Đại thừa có hai tông phái chính, triển khai từ truyền thống thông giải các kinh sách vốn không được chấp nhận như là thành phần của Kinh điển viết bằng tiếng Pali, một thổ ngữ Ấn độ, xuất phát từ Phạn ngữ (Sanskrit) và được Thượng toạ bộ dùng để viết các bộ kinh điển của mình. Nhiều học giả cho rằng bởi tính cách mộc mạc và bình dân của Pali nên nó là ngôn ngữ được Đức Phật dùng khi ngài giảng dạy.

Trung quán tông, hay Trung luận tông và còn có thể gọi là Trung đạo, thông giải bộ kinh Bát nhã Ba-la-mật, nghĩa là Huệ đáo bỉ ngạn hay Trí tuệ hoàn hảo, và Duy thức tông hay Du giả hành tông, thông giải một số lượng các kinh khác, mà một số học giả phương Tây gọi là “mang bản sắc duy tâm chủ nghĩa”.

Hai tông phái ấy về sau chia thành nhiều chi phái đa dạng và cũng đưa ra nhiều nỗ lực nhằm tổng hợp chúng. Tuy thế, vì mục đích của cuốn sách này, chúng ta sẽ chỉ giới hạn những quan tâm của mình vào các lời tiếp cận căn bản của Trung quán tông và Duy thức tông.

Điều quan trọng chúng ta không thể không thừa nhận là người sử dụng kinh sách Đại thừa đều nghĩ rằng các bộ kinh ấy quả thật chẳng đưa ra điều nào mới mẻ về Phật pháp. Họ xác tín rằng những truyền thống được các bộ kinh ấy thể nhập đều từng được Phật Thích Ca đích thân giảng dạy, và đã được lưu truyền ngay từ các lần kết tập kinh điển theo truyền thống tụng đọc. Và như chúng ta sẽ thấy ở phần sau, họ cũng tin tưởng rằng một phần của các bộ kinh ấy được bảo tồn dành cho người đã được điểm đạo, chứ không dành để truyền giảng rộng rãi cho những ai chưa sẵn sàng đón nhận các ý tưởng ở trình độ cao hơn cấp vỡ lòng.

Tâm kinh

Một trong những tác phẩm được ghi lại trễ nhất nhưng cô đọng nhất, đó là Tâm kinh (mahaprajnaparamitta-hrdaya-sutra). Kinh ấy đặc biệt quan trọng và độc đáo vì rất ngắn gọn, chỉ hơn 250 chữ, xúc tích, dễ nhớ, dễ đọc thuộc lòng, và do đó, nó là một phương cách chủ chốt để hội tụ và truyền bá triết học độc đáo này. Tâm kinh ứng xử với các chủ đề chủ chốt nhằm mở cánh cửa am hiểu Phật giáo Đại thừa. Chúng ta sẽ lần lượt xem xét các chủ đề đó. Nay có thể tạm thời tóm lược như sau:

Mọi hiện tượng đều không có sự tồn tại (hiện hữu) cố hữu của riêng chúng; chúng không thể tồn tại độc lập với nhau.

Dù các thực thể phức tạp, thí dụ thân xác, hiện hữu một cách qui ước – nghĩa là vì cứu cánh thực tiễn, chúng ta buộc phải nói tới chúng như những thực thể đơn lẻ, nhưng nếu phân tích cặn kẽ chúng ta sẽ thấy rằng chúng không tồn tại bên ngoài và cao hơn các thành phần cấu tạo nên chúng – nghĩa là bạn không có “thân xác” nào khác hơn tổng số mọi thành phần làm thành thân xác bạn.

Do đó, mọi hiện tượng chỉ đơn thuần là vẻ ngoài. Bạn có thể thấy cái cây trước mặt bạn; một cách qui ước, bạn có thể gọi nó là cái cây. Trong thực tế, nó có thể bị phân tích thành các phân tử và nguyên tử, thậm chí thành các lực vi hạt nhỏ hơn nguyên tử. Cái cây chỉ vốn vẹn là sự tích lũy hết thảy các nguyên tử ấy; nó không tồn tại hoàn toàn độc lập với phần còn lại của thế giới và với cách thức vũ trụ này được cấu thành.

Mọi vật đều có cả hình thức lẫn hư không. Đối với cái cây, “hình thức” là cái cây, “hư không” là thực tế rằng nó không hiện hữu tự thân nó nhưng chỉ hiện hữu như một sự sắp xếp các nguyên tử đang liên tục biến đổi, v.v... Không có cái nào tồn tại mà không có cái khác.

Nếu không được giác ngộ, chúng ta không thể nào thấy trong cùng một lúc cả hình thức lẫn hư không.

Mục đích là trở nên giác ngộ, để bạn thấy mọi vật là đang “hư không” (trống rỗng) trong sự hiện hữu cố hữu, và do đó bạn chấp nhận như-nó-đang-là, trong một thực tại đang luôn luôn biến đổi của nó, để bạn không có hành động nắm bắt nó hoặc phóng chiếu các ý tưởng cố định của bạn lên trên nó.

Phân tích như trên rõ ràng là đã quá đơn giản hoá một chuỗi những ý tưởng rất phức tạp và cô đọng, nhưng tạm thời, hãy cứ xem như việc làm ấy cần thiết để tiện nắm bắt ý tưởng về “hình thức” và “hư không”, nhằm đi tới việc hiểu các khái niệm triết học trong Phật giáo Đại thừa.

Đối chiếu hồi cố

So với các truyền thống lưu hành trước Đại thừa, ta thấy có điểm rất khác. Luận Tạng của các truyền thống ấy, thí dụ Tiểu thừa, tập trung vào việc phân tích các sự vật đa hợp thành các thành phần cấu tạo chúng (các pháp, dharmas). Diễn tiến ấy có dự tính là làm cho con người nhận biết tính chất đa hợp để qua đó, nhận thức bản tính vô thường của vạn vật.

Từ điểm nhìn của bộ kinh Bát nhã Ba-la-mật, người Đại thừa thấy quá trình ấy có vấn đề: nó gợi cho thấy các thành phần (các pháp, dharmas) tự chúng có tính thường tại. Thế nhưng đối với bộ kinh Bát-nhã Ba-la-mật và qua những thông giải của Long Thọ (Nagarjuna), đặc điểm chủ chốt của toàn bộ quan điểm của Phật giáo về thực tại là, một cách tuyệt đối, không cái nào có hoặc không có gì có tự tính; tự tính tức là tính tự hiện hữu, tính tồn tại cố hữu (svabhava).

Đại thừa và tự tính

Về phương diện tự tính, Long Thọ cho rằng điều luôn quan trọng là bạn cần phải phủ định tự tính của mỗi vật vì tự tính mang hàm ý thường tại. Tự tính được hiểu là cái bản tính nằm đằng sau mọi hiện tượng: cái ngã; nó là bản chất bên trong, là tính cách cá thể, là khát vọng thể hiện cá tính.

Mọi sự đều không có tự tính, đều vô ngã, tức là đều không có cái chắc chắn, riêng biệt đứng đằng sau vẻ ngoài của nó. Mọi sự đều tương liên nối kết, do đó đều vô thường, tức là đang trong trạng thái cùng theo nhau biến đổi. Một khi bạn định vị cái gì đó là thường tại thì bạn cảm thấy mình có khả năng ra sức bám víu và nương dựa vào nó – và hành động ấy khiến bạn lâm cảnh

khổ não. Phật giáo quả quyết rằng không có gì thường tại, và như thế, tìm kiếm sự thường tại bao giờ cũng là ảo giác.

Khoa học hiện đại có khuynh hướng đồng thuận quan điểm ấy. Trong khi các nguyên tử có thể được xem là thường tại, như một hình thức đối lập với các phân tử và các thực thể phức tạp hơn mà chúng kết hợp để cấu thành, rõ ràng toàn bộ vật chất chỉ thành hiện thực dưới một nhiệt độ nhất định và có thể bị chuyển đổi thành bức xạ. Một số thực thể trong vũ trụ tồn tại liên tục trong một khoảng thời gian rất dài, nhưng không vật nào có tự tính, vì không vật nào có thể tồn tại độc lập hoàn toàn với các điều kiện.

Từ Trí huệ tới Không tính

Có nên đặt vấn đề ba-la-mật (paramitta) của trí huệ không? Nan đề ấy hợp lý vì trước hết ba-la-mật (hoàn hảo) của trí huệ (prajna: bát nhã), là danh xưng của bộ kinh Bát-nhã Ba-la-mật (Prajnaparamitta-sutra). Thêm nữa, rõ ràng chìa khoá để mở bộ kinh ấy là ý tưởng Không tính (sunyata), nhưng nó liên quan nhiều hơn tới sự nắm bắt có tính trí tuệ khái niệm đó.

Một đặc điểm quan trọng của triết học Đại thừa là nó không chỉ bị nắm bắt một cách duy nhất ở cấp bậc trí tuệ; nó là quan điểm về cuộc sống mà cá nhân mỗi người đều có thể đi vào. Đại thừa sử dụng Không trong Không tính, hoặc tính Không như một danh từ (sunyata), xem Không là vạn sự, vạn sự là Không, tức là tự thân mọi hiện tượng đều không có tự tính.

Việc nhìn vạn vật đang là “không, hư không, trống rỗng” sẽ làm biến đổi động thái của chúng ta đối với các sự vật và rồi tới lượt nó ảnh hưởng lên các chọn lựa đạo đức và hành động của chúng ta. Do đó, hư không hoặc Không tính là một thái độ của tâm trí trong khi ứng xử với cuộc sống chứ không chỉ là một phương cách để nhấn mạnh tính vô thường của cuộc đời. Đại thừa cho rằng thái độ ấy của tâm trí chính là và luôn luôn là nền tảng của triết học Phật giáo.

Đại luận sư Long Thọ

Trung quán tông hay Trung luận tông hay Trung đạo, đôi khi còn được gọi là Không tông, là một trường phái triết học Phật giáo do Long Thọ (Nagarjuna) thành lập, mà sự ra đời của vị đại sư ấy trong lịch sử được người Phật giáo xem là một Bồ Tát hoá thân, “cha đẻ của Đại thừa”, người

đầu tiên trong lịch sử Phật giáo lập thành một “hệ thống” triết học hần hoi, và đó là triển khai lần chuyên pháp luân thứ hai của Đức Phật. Dĩ nhiên, nó vẫn đặt cơ sở trên lần thứ nhất do đích thân Phật Thích Ca giảng khai đạo ở Lộc uyển. Và từ đó, đưa tới lần triển khai thứ ba là sự xuất hiện của Kim cương thừa (Mật tông).

Cho đến nay, chưa thể biết chắc chắn sư Long Thọ sống trong khoảng thời gian nào – từ giữa thế kỷ thứ 2 tới giữa thế kỷ thứ 3 sau CN. Chỉ biết vị đại sư ấy có giảng dạy tại Viện Phật giáo Nalanda và theo truyền thuyết là vị tổ thứ 14 của Thiên tông Ấn Độ. Thích Minh Châu và Minh Chi trong sách đã dẫn, t. 383, cho biết một số chi tiết như sau:

“Thọ là cây, chỉ cây arjuna, nơi sinh ra Luận sư. Mẹ Luận sư hạ sinh ra ông dưới gốc cây arjuna nên lấy tên cây đặt cho tên con.[...] Long Thọ sinh ra và lớn lên trong một gia đình Bà-la-môn ở miền nam Ấn Độ. Từ nhỏ, ông đã nổi tiếng là người học giỏi, thông thạo toàn bộ kinh điển Bà-la-môn giáo. Sau khi được giác ngộ theo đạo Phật, ông cùng với học trò là Aryadeva (Thánh Thiên) lập ra trường phái Trung luận tông (S. Madhyamaka), cũng gọi là trường phái Không luận (S. sunyatavada)”.

Tuy có rất nhiều tác phẩm được qui cho sư Long Thọ, nhưng chắc chắn ba tác phẩm do sư sáng tác là: Thập nhị môn luận (Dvadashadvara-shatra); Đại thừa nhị thập tụng (Mahayana-vimshaka); và Trung quán luận tạng (Madhyamika-karika). Công trình trọng đại nhất của sư Long Thọ là hệ thống hoá và đào sâu lý thuyết của bộ kinh Bát nhã Ba la mật (Prajnaparamitta-sutra). Về mặt phương pháp luận, sư Long Thọ khai triển một môn luận lý đặt nền tảng trên tương quan đối kháng giữa các mệnh đề.

Danh xưng Trung quán tông có nghĩa là “quan điểm trung dung” được phản ánh trong các lời giảng có tính tâm điểm:

Vật không hiện hữu một cách tuyệt đối;

Vật cũng không hoàn toàn không hiện hữu;

Do đó, chúng hiện hữu một cách tương đối.

Sư Long Thọ tuyên bố rằng quan điểm ấy là sự giải thích đơn giản các lời giảng nguyên thủy của Đức Phật trong đó ngài bác bỏ cả vĩnh cửu chủ nghĩa lẫn tịch diệt chủ nghĩa.

Như đã có đề cập, triết học Trung quán tông hoặc Trung đạo của sư Long Thọ hệ thống hoá các tư tưởng trong bộ kinh Bát-nhã Ba-la-mật với chìa khoá để mở là Không tính của hết thảy các thành phần (vạn pháp: dharmas) lập nên thế giới hiện hữu. Một đặc điểm quan trọng khác nữa của triết học Trung quán tông mà chúng ta sẽ xem xét ở đây là sự phân biệt giữa chân lý tối hậu và chân lý qui ước.

Bằng việc thông giải bộ kinh ấy, sư Long Thọ không công hiến triết học nào mới. Sư chỉ nhấn mạnh tầm quan trọng nhất của ý tưởng về Không tính trong quan điểm Phật giáo về thực tại. Thay vào đó, sự xuyên sâu chính yếu của Long Thọ là dùng lý luận để chứng minh tính chất phi lô-gic trong những tuyên bố của người khác, bằng việc sử dụng lối lập luận theo phương pháp giảm thiểu để làm lộ rõ sự phi lý của chúng. Đây là một diễn tiến lập luận rút tĩa tính chất mâu thuẫn từ một chuỗi các giả định nào đó, và kết luận rằng chuỗi ấy hoàn toàn không đứng vững vì ít nhất trong đó có một giả định bị bác bỏ. Các luận cứ của sư Long Thọ được trình bày cụ thể trong cuốn Trung quán luận tạng, thường được gọi là Trung quán luận. (Hiện có ít nhất ba bản Việt dịch của Thích Nữ Chân Hiền, Thích Viên Lý và Thích Tịnh Nghiêm, website Thư viện Hoa Sen).

So với triết học Tây phương

Lối tiếp cận của sư Long Thọ giống với lối tiếp cận của Socrates. Đó là từng bước:

Nhìn cận kề niềm tin được bảo lưu chung;

Khảo sát các nội hàm của chúng; hé lộ tính chất phi luận lý của chúng;

Từ đó đánh giá lại các giả định nguyên thủy.

Biện chứng pháp Long Thọ

Sư Long Thọ phát triển một biện chứng pháp đặc biệt. Sư đẩy các luận cứ phản đề tới chỗ phi lý. Khởi đi từ nguyên lý xem vạn vật chỉ tồn tại bằng

mặt ngược lại của nó – mặt bên kia của trạng thái biến đổi liên tục – sự chứng minh mọi sự mọi vật đều tương đối và không có tự tính, và như thế, đó là Không tính hoặc tính Không. Sự bác bỏ các mặt khác nhau ấy là căn bản xuất phát của phương pháp Long Thọ; nó được dùng làm cơ sở cho triết học Trung đạo và trực tiếp gắn liền với những lời giảng nguyên thủy của Đức Phật. Có thể tóm tắt quan điểm Trung quán này bằng bài kệ Bát bất (Tám phủ định) mở đầu cuốn Trung quán luận:

Bất sinh diệt bất diệt
Bất thường diệt bất đoạn
Bất nhất diệt bất nhị
Bất lai diệt bất xuất

Phỏng dịch:

Chẳng sinh cũng chẳng diệt
Chẳng còn cũng chẳng mất
Chẳng đồng nhất, chẳng dị biệt
Chẳng đến cũng chẳng đi.

Chân lý qui ước và chân lý tối hậu

Rõ ràng, về mặt ngôn ngữ, sẽ có vấn đề khi tuyên bố rằng mọi sự mọi vật đều “hư không”, vì theo lối nói bình thường hằng ngày, chúng ta phải nói tới loài người, loài vật, các hiện tượng vật lý, thậm chí các biến cố chỉ xảy ra trong chốc lát, rằng chúng đều “hiện hữu”. Thật ra khi nói như thế chúng ta không có ý bảo rằng chúng sẽ tồn tại mãi mãi và rằng chúng độc lập với mọi cái khác; chúng ta chỉ có ý nói rằng chúng hiện hữu, thay cho câu nói rằng chúng không hiện hữu.

Như thế, chúng ta không thể nào không nói lên câu “cái đó hiện hữu”. Trung quán tông mở lối thoát ra khỏi tình thế lưỡng nan đó bằng cách cho rằng có hai loại chân lý: một có tính qui ước và một có tính tối hậu; đúng hơn, chân lý có hai mặt, gọi là nhị đế.

Chân lý qui ước (*samvrti-satya*). Các khái niệm chúng ta có được trên căn bản sinh hoạt hằng ngày. Chân lý này được gọi là tục đế, dành cho các hiện tượng và các khái niệm đời thường. Chúng bị qui định theo lối suy nghĩ mang tính nhị nguyên chủ nghĩa để có thể tiếp cận bằng lý luận thông thường. Tuy không là chân lý tối hậu, nhưng tục đế cũng có giá trị nhất

định.

Chân lý tối hậu (paramartha-satya). Chân bản thể của mọi vật, trong cái nhìn rũ bỏ hết mọi khái niệm qui ước. Chân lý này được gọi là chân đế. Nó giản dị, đơn thuần, không còn các mặt đối lập.

Như thế, chân lý qui ước đòi hỏi chúng ta nói tới các cá thể như thể chúng là các thực thể thường tại và riêng lẻ vì nếu không nói như thế, chúng ta không thể nào ứng xử với chúng trên căn bản đời thường hằng ngày. Nhưng xét đến cùng thực tại, chân lý tối hậu cho chúng ta biết rằng, thí dụ, cái mà nhiều người cho là bản ngã thường tại thì thật ra, không có cái như thế.

Xét về mặt chân lý qui ước, thế giới và Phật pháp không phải không có giá trị, nhưng xét về mặt chân lý tối hậu, tất cả những cái đó đều không tồn tại vì mọi sự vật đều chỉ là bề ngoài, chỉ là hình thức.

Trình bày theo cách khác

Ở cấp bậc qui ước, bạn hiện hữu. Người khác biết bạn qua giao tiếp với bạn; nếu bạn yêu cầu, họ có thể mô tả về bạn, ít nhất về diện mạo của bạn. Nhưng ở cấp bậc tuyệt đối, bạn không hiện hữu; bạn là các thành phần tạm thời “được đặt vào nhau” của thế giới này. Tôi cũng thế. Chúng ta chẳng khác gì nhau. Cuộc đời ngắn ngủi “chưa đầy một gang tay” của tôi sẽ lại càng hữu hạn hơn một khi tôi không còn dưỡng khí để hít vào! Tôi gồm các tế bào; chúng tăng trưởng nhờ thực phẩm tôi ăn vào. Tôi ở trong trạng thái liên tục biến đổi về mặt vật lý, và mọi sinh linh đều như vậy. Cũng thế, cái “Tôi” liên quan tới người khác cũng đang biến đổi liên tục tương ứng với mối quan hệ của tôi với môi trường sống hằng ngày của mình.

Do đó, về mặt qui ước, “Tôi” là toàn bộ thể ấy, nhưng theo lối nói tuyệt đối, tôi không hiện hữu. Bằng cách lập nên sự phân biệt giữa tính tuyệt đối và tính qui ước, triết học Đại thừa có khả năng tiếp tục quá trình phân tích cực kỳ rít ráo mọi sự vật mà không làm cho cuộc sống và lối nói bình thường trở thành

bất khả thi.

Nhận thức và động thái

Nhân đây, có lẽ không vô ích khi nhắc lại rằng khi nhìn vào Phật giáo Đại thừa cũng như toàn bộ triết học Đông phương, đối tượng chủ chốt để thăm dò và đánh giá là những nội hàm tôn giáo và con người trong quan điểm của các triết thuyết ấy về thực tại.

Thế giới qui ước trong đó mỗi chúng ta đều có vẻ hiện hữu như những bản ngã thường trực và cá thể, là một thế giới có thể dẫn tới thất tình lục dục: ghen tị, kiêu ngạo, ganh đua, yêu thương, thù hận và mọi đam mê khác. Một khi trạng thái ấy bị kiềm chế bởi nhận thức rằng chúng ta, một cách tối hậu, đều là “hư không”, thì có niềm hy vọng rằng đã tới lúc quan điểm ít vị kỷ và quân bình hơn sẽ thắng thế.

Thanh thản và an tĩnh không phải là vấn đề yếm thế, không quan tâm hoặc không chăm lo tới những gì đang xảy ra, hoặc tìm cách tùy tiện giữa các khả năng chọn lựa này nọ, mà là nhìn mọi sự mọi vật một cách quân bình và thừa nhận rằng mọi cái đều nhất thời và đều là đối tượng của biến đổi.

Khắc phục ý niệm qui ước

Như đã trình bày ở trên, ta không thể không sử dụng khái niệm qui ước về hiện hữu để lập luận và ứng xử trên căn bản sinh hoạt hằng ngày. Vấn đề là bạn vừa phải sử dụng vừa phải tước bỏ nó để có thể nhìn thấu suốt chân lý tối hậu. Có hai cách khắc phục ý niệm qui ước về tồn tại.

Đối với điều đã và đang được nói tới – thí dụ sự hiện hữu của thần linh hoặc con người có linh hồn – chúng có thể bị phản bác bằng các luận cứ hợp lý chứng minh rằng mọi sự mọi vật đều tùy thuộc nhau và do đó, không cái nào có tính tự hiện hữu hoặc tồn tại.

Ở cấp bậc sâu xa hơn, có lối nhìn thế giới theo cách thông thường, như thế các sự vật mà chúng ta đang thấy đều là các thực thể thường tại. Lối nhìn ấy đã ăn rất sâu trong tâm thức và trở thành định kiến nên nó không nhượng bộ, không chịu thua bất cứ lập luận nào khác. Cách duy nhất để khắc phục nó là bằng chiêm nghiệm: quán tưởng hoặc thiền định.

Trong hai cách ấy, nói chung Đại thừa nhấn mạnh cách sử dụng lập luận lý tính, đưa tới việc nhìn mọi sự đúng như chúng là chúng. Thuật ngữ Chân

như (tathata) của Phật giáo diễn tả điều đó, rằng sự vật là đúng như nó đang là trong cách thức nhất thời và tương đối của nó. Lời phát biểu ấy không mang tính phủ định; nó không phủ định cái gì cả. Nó đơn giản chỉ là lời nói tương ứng với sự vật như nó đang thật sự là, trong trạng thái chủ thể gạt bỏ mọi tưởng tượng mang tính vĩnh cửu chủ nghĩa.

Nói cách khác, đừng cố cho rằng “cái này là mãi mãi” vì bạn thừa biết nó không là mãi mãi, và thái độ như thế chỉ làm cho bạn có hành động hoang tưởng, thêm muốn, nắm bắt nó để rồi thất vọng, chịu khổ não. Hãy chỉ nói rằng “cái này đúng như nó là nó”, nghĩa là “nó hiện hữu như nó đang là”, lúc đó bạn có thể đánh giá nó, thưởng ngoạn nó đúng với tự thân nó, và bạn không có bất cứ hành động nào cưỡng chế nó thành “cái nên là” cho phù hợp với sự tưởng tượng mang tính vĩnh cửu chủ nghĩa của bạn.

Một nội dung triết học như thế nghe có vẻ không khác biệt lắm với tư duy Phật giáo thời kỳ đầu. Vì thế, chúng ta thấy sư Long Thọ xem đó chỉ là cách trình bày có tính luận lý những lời do chính Đức Phật giảng dạy. Thế nhưng đã có sự phân biệt quan trọng giữa một số tông phái trước đó, cách riêng Nhất thiết hữu bộ, và Trung quán tông: phân biệt về trạng thái của “Không tính” và các pháp, hoặc các thành phần cấu tạo (dharma).

Không tính

Tính Không, Không tính hoặc Không – trong tiếng sanskrit nếu dùng dưới dạng danh từ là sunyata, dưới dạng tính từ là sunya – có nghĩa là “hư không, trống rỗng, rỗng không”. Mọi sự vật được diễn tả là đều “trống rỗng” cái tự tính (svabhava): chúng là không tính. Dù ý tưởng ấy nghe có vẻ như một quan điểm không nhiều thì ít phủ định thực tại, nhưng thật ra nó không có ý đó.

Trong Phật giáo thời kỳ đầu đã có thừa nhận hai đặc điểm phổ quát của thực tại. Một là vô thường: mọi sự mọi vật đang liên tục biến đổi; hai là vô ngã: không có bản ngã cố định. Hành động bám víu vào ý niệm về một bản ngã thường tại chính là nguyên nhân của khổ não. Phật pháp tìm cách chứng minh rằng mọi sự mọi vật phát sinh trong tùy thuộc vào các điều kiện mà các điều kiện đó thì đang biến đổi liên tục và không ngừng.

Như thế, tự tính là thuật ngữ dùng để chỉ cái gọi là “bản ngã đang hiện hữu một cách thường trực”, và người Phật giáo cho rằng mọi sự vật đều “trống rỗng, rỗng tuếch, hư không” cái tự tính đó; chúng đều bị điều kiện hoá và

đang liên tục biến đổi. Đó là ý nghĩa của thuật ngữ “Không tính” trong Phật giáo Đại thừa. Nó đơn giản chỉ là hệ quả thuận lý của quan điểm căn bản của Phật giáo về cuộc sinh tồn, sự hiện hữu hay tồn tại đang bị điều kiện hoá.

So với triết học Tây phương

Mọi pháp chỉ là những dạng xuất hiện, những vẻ ngoài của Không tính, đều là Không. Không tính vừa chứa mọi hiện tượng vừa xuyên suốt mọi quá trình phát triển sự vật. Khi trình bày Không tính (hư không) như vừa kể ta cần phải tránh và phải phân biệt nó với hư vô chủ nghĩa (nihilism).

Hư vô chủ nghĩa cho rằng hoàn toàn không có gì cả hoặc có cũng như không. Với niềm tin rằng cuộc đời này vô nghĩa, nó từ khước hết thảy các nguyên tắc đạo đức và tôn giáo. Hư vô chủ nghĩa còn là một dạng thức cực đoan của hoài nghi chủ nghĩa; nó cho rằng không có gì thật sự hiện hữu.

Như thế, mọi vật đều không tính (không có tự tính) hoàn toàn khác với mọi vật đều hư vô (không hiện hữu). Mọi vật đều không tính không có nghĩa chúng không thật sự hiện hữu; chúng chỉ “hiện hữu” theo vẻ bên ngoài mà thôi vì thế không phù hợp với “Hiện thực thật” của chúng; chúng không có một bản chất riêng (tự tính) nào bởi vì chúng đang tương thuộc và biến đổi.

Thách đố Nhất thiết hữu bộ

Trong các truyền thống Phật giáo trước Đại thừa, người ta công nhận rằng các sự vật phức hợp (như “bản ngã”) không hiện hữu do tự chính cá thể của chúng. Chúng ta đã thấy quan điểm ấy được chứng minh bằng cách phân tích các sự vật thành những thành phần lập nên chúng (phức hợp), được gọi là các pháp (dharma). Các dharmas – hoặc các thành phần cấu tạo – là những đơn vị nhỏ bé nhất của thực tại và của mọi thực thể phức hợp được chúng hợp thành.

Đối với người Nhất thiết hữu bộ, quan điểm ấy mang nội hàm rằng các dharmas có tính vĩnh cửu nhưng ngược lại, các vật được chúng hợp thành thì không như thế. Bộ phái này cho rằng có 75 pháp (dharmas), và cho rằng những đơn vị cuối cùng ấy không thể chia cắt và đều hiện hữu đồng thời. Chỉ các dharmas là có thật. Sư Long Thọ thách đố nội hàm đó. Sư đặt vấn đề rằng nếu hết thảy các sự vật đều tùy thuộc vào các điều kiện đang biến đổi, thế thì tại sao các dharmas lại có ngoại lệ, lại không bị tùy thuộc vào các

điều kiện? Tại sao các pháp ấy lại có sự tự tồn tại? Và như thế, ta phải chấp nhận rằng các dharmas cũng không tính (trống rỗng “sự hiện hữu cố hữu - tự tính”).

Không tính và vô thường

Nói cách khác, đây là vấn đề làm thế nào bạn có thể hiểu một cách triệt để ý tưởng của Phật giáo về vô thường. Theo người Nhất thiết hữu bộ, các sự vật phức hợp đều vô thường nhưng chúng được lập thành bởi các dharmas đang hiện hữu thường trực. Theo sư Long Thọ, ở cấp bậc tuyệt đối, mọi sự vật đều vô thường; mọi sự vật đều có phẩm tính không tính (trống rỗng, rỗng không). Ngôn ngữ được sư Long Thọ dùng ở đây mang tính tuyệt đối, không thuộc loại ngôn ngữ qui ước hằng ngày và đời thường, vì về mặt qui ước, các sự vật vẫn được mô tả là đang hiện hữu.

Việc thừa nhận mọi sự vật đều trống rỗng (không tính) không có nghĩa chúng không có giá trị. Đối với người Phật giáo Đại thừa thì hoàn toàn ngược lại: chúng vẫn là thật, chẳng có gì về chúng bị biến đổi, chúng vẫn là chúng. Nhưng bằng việc thừa nhận mọi sự vật đều không tính, thì không có vấn đề ra sức nắm bắt hoặc níu giữ sự vật nào hoặc trông mong rằng nó sẽ không biến đổi. Đúng hơn, sự vật không tính được trông mong rằng nó đang phát triển và biến đổi để tương tác với chúng ta và với phần còn lại trong môi trường của nó.

Tác dụng của ý niệm không tính

“Không tính” ngăn không cho con người đặt câu hỏi rằng: Cái “tôi” thật sự là cái gì? Bạn chính xác là những gì bạn đang là: các ý nghĩ của bạn, các ngôn từ và các hành động của bạn. Bạn là cái bạn đang là lúc này, như kết quả của cái bạn từng là trong quá khứ. Nghiệp (karma) của bạn sản sinh các kết quả của nó. Cũng thế, cái bạn sẽ là trong tương lai thì tùy thuộc phần nào vào những chọn lựa của bạn lúc này, và nó cũng tùy thuộc vào những thành tố khác mà bạn không thể kiểm soát chúng; chúng là những điều kiện để các tình huống đa dạng cùng các biến cố phát sinh cho bạn trong tương lai.

Do đó bạn “trống rỗng” (không tính) – bạn không có bản ngã cố định và hằng cửu, cái bằng cách nào đó nhận thấy chính nó bị mắc kẹt trong thế giới đang liên tục biến đổi này. Dù thích hay không thích, bạn đang là thành phần của quá trình biến đổi ấy; nếu bạn hành động nhằm ngăn trở hoặc có ý đi

ngược lại diễn tiến ấy tức là bạn chạy theo ảo giác, và như thế nó đương nhiên dẫn bạn tới trạng thái thất vọng và khổ não không tránh khỏi.

Điều đó không có nghĩa rằng không có gì hiện hữu vì như thế có nghĩa là chủ trương tịch diệt hoặc tận diệt chủ nghĩa (annihilationism). Nó chỉ có nghĩa là không có cái gì hiện hữu một cách vĩnh cửu do tự chính cá thể của nó. Sự vật nào cũng chỉ hiện hữu trong tương quan với các điều kiện làm xảy ra nó; một khi các điều kiện ấy chấm dứt, sự vật đó chấm dứt.

So với triết học Tây phương

Trong triết học Tây phương về tâm trí, có vấn đề được gọi là “cái tôi hay lãng tránh và khó nắm bắt” của David Hume. Thí dụ, về thực tế, tôi có thể nói tới “thể xác của tôi” và “tâm trí của tôi” với hàm ý rằng có một “cái tôi” ở bên trên tất cả hai cái “vật của tôi” ấy. Vấn đề là “cái tôi” ấy lại có bản tính hay lãng tránh và khó nắm bắt. Phật giáo đi vào cuộc tranh luận đó bằng cách đơn giản gợi ý rằng “Cái tôi ấy hay lãng tránh và khó nắm bắt vì thật ra, nó chỉ là ảo giác. Về mặt tối đa, bạn chỉ có thể dùng lối nói ấy như một cách qui ước để diễn tả bản thân bạn mà thôi”.

Như thế, dù đến với vấn đề “cái tôi” ấy từ một vị trí khác, quan điểm của Phật giáo không khác lắm so với các kết luận khoảng hai ngàn năm sau của Gilbert Ryle trong cuốn *The Concept of Mind* (Khái niệm về tâm trí), 1949 (xem thêm Đại cương triết học Tây phương).

Một số nội hàm của Không tính

Sư Long Thọ đã đi tới kết luận rằng, một cách tối hậu, hoàn toàn không có sự khác biệt nào giữa niết bàn và vô thường, cho dù ở cấp bậc qui ước cả hai có khác nhau.

Xét về mặt truyền thống, lời phát biểu ấy nghe có vẻ cấp tiến vì Phật giáo được xem là phương thế nhằm chế ngự thế giới vô thường đang biến đổi không ngừng với toàn bộ khổ não liên quan tới nó, và đồng thời nhằm làm cho con người có khả năng đạt tới trạng thái an tĩnh của niết bàn. Nhưng nếu niết bàn và vô thường quả thật chẳng khác gì nhau, thế thì ta nên hiểu truyền thống ấy như thế nào?

Điều mà sư Long Thọ muốn thuyết phục là, nếu Vô thường cũng như mọi sự vật khác, đều không có sự hiện hữu cố hữu, đều không thể là sự vật thường tại được xác định và tách biệt, thế thì nó không là một thực thể tách biệt để hoàn toàn đi ngược lại với tất cả những cái khác - trạng thái được ta gọi là niết bàn. Cũng như thế, trong trạng thái ở đó mọi đam mê đều tĩnh lặng, toàn bộ là hạnh phúc và thấu suốt, thì không có “cái gì đó” hiện hữu chống lại mọi các khác – nó không thể là “sự vật” thường tại. Niết bàn đơn giản chỉ là trạng thái nhìn thấy bản tính bị điều kiện hoá của sự tới lui liên tục hồi hải có liên quan đến vô thường. Niết bàn là việc thừa nhận rằng mọi sự vật đều “không tính” và rằng không có gì có thể nắm bắt và bảo lưu.

Trình bày theo cách khác

Quan điểm của sư Long Thọ về niết bàn: trạng thái an tĩnh, và về vô thường: thế giới hiện tượng, rất đặc biệt và cấp tiến. Ta thử trình bày theo cách khác may ra có thể dễ lĩnh hội.

Niết bàn và thế giới vô thường là đồng nhất;

Cả hai là biểu hiện khác nhau của một cái thôi;

Cái đó nếu xét về mặt tùy thuộc và qui ước thì nó là thế giới vô thường;

Cái đó nếu xét về mặt không tùy thuộc và tối hậu thì nó là niết bàn;

Do đó, niết bàn không để đạt tới, mà là việc nhận thức bản tính chân chính của các hiện tượng trong đó hết thảy những biểu hiện tạm thời muôn hình muôn vẻ của chúng đều bị xoá sạch.

Về quan hệ nhân quả

Có thể áp dụng triết học của sư Long Thọ vào vấn đề quan hệ nhân quả như sau:

Nguyên nhân và kết quả không thể giống nhau (vì ngược lại, sẽ không xảy tới cái gì mới mẻ).

Nguyên nhân và kết quả không thể không nối kết với nhau (vì ngược lại, cái này không thể gây nên cái kia – kinh nghiệm cho chúng ta thấy thực tế chúng nối kết vì nói cho cùng, thế giới có thể được dự báo phần nào).

Kết quả không thể là thành phần của nguyên nhân (vì ngược lại, sẽ không thể nào gây nên cái gì đó mới mẻ).

Do đó, theo tư duy qui ước, để cho cái gì đó được tạo nên, phải có sự liên tục nhưng đồng thời cũng phải có cái gì đó mới mẻ.

Vì thế, lối lập luận có tính qui ước ấy bị sụp đổ, nó không có khả năng giải thích quá trình biến đổi.

Câu trả lời nằm trong “không tính” – nguyên nhân cũng như kết quả, cả hai đều không có sự hiện hữu thường trực và tách biệt. Chỉ trong ý nghĩa qui ước chúng mới là hai thực thể riêng biệt và tách biệt đang đòi hỏi phải nối kết nhau bằng cách nào đó.

Như thế, sunyata (không tính) cho thấy rằng vấn đề về cách làm thế nào sự vật này có thể nói là gây nên sự vật nọ, trong thực tế, chỉ là các dấu hiệu lệch lạc của tư duy qui ước của chúng ta mà thôi.

Một ấn tượng cần tránh

Tại Việt Nam trước đây, vào giai đoạn thiếu thuốc men, để trị các thứ bệnh thông thường như nhức đầu sổ mũi, trúng gió, người ta thường dùng dầu cù là. Và có lời quảng cáo từ chương trình khuyến mãi tư nhân trên đài phát thanh Sài Gòn rằng “Không có gì trị bá bệnh hữu hiệu cho bằng dầu cù là Con khi khô, chú Hai cô Ba đã dùng mọi thứ thuốc nhưng không lành bệnh ngay. Lần tới chú Hai cô Ba cứ thử dùng dầu cù là Con khi khô. Không có gì, không có gì bằng dầu cù là Con khi khô”. Lời quảng cáo ấy được lặp đi lặp lại nhiều lần trong ngày suốt mấy năm, tới độ nó biến thành câu châm biếm: “Sổ mũi ho hen cứ lấy ‘không có gì’ mà bôi”! Và cụm từ “không có gì” trở thành tiêu biểu cho dầu cù là Con khi khô, một thực thể, một sự vật.

Do đó, bạn hãy đề phòng lối suy nghĩ cho rằng có một thực thể nào đó được gọi là “không tính” (không có gì: trống rỗng, hư không, rỗng không) làm căn bản của mọi sự vật – một thực thể vô hình “không có gì” nào đó. Học thuyết về không tính quả quyết rằng không hiện hữu một thực thể, một sự vật như thế.

IV. Triết học Duy thức tông

Đó là một trường phái chính của triết học Đại thừa được hai anh em đại sư Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandhu) sáng lập. Hai vị đại luận sư ấy sống khoảng thế kỷ thứ 4 hoặc thứ 5 sau CN. Giống như Trung quán tông, Du già hành tông, tên gọi tại Ấn Độ của Duy thức tông hay Thức học, triển khai từ một hệ thống thông giải các kinh điển Đại thừa. Sư Vô Trước sử dụng danh xưng Du già hành tông trong các tác phẩm của mình có lẽ do đặc biệt chú trọng tới việc thực hành yoga. Danh xưng Thức tông hoặc Thức học thường được sư Thế Thân sử dụng, và cũng thường được dùng tại Ấn Độ cùng Tây Tạng. Tại Á đông, thường gọi là Duy thức tông hoặc Duy thức học, và đó cũng là danh xưng được chúng tôi dùng trong phần này.

Cả Duy thức tông lẫn Trung quán tông đều đồng thuận rằng các sự vật lập thành thế giới đều thiếu tự tính. Nói cách khác, chúng không hiện hữu do tự chính cá thể của chúng mà hoàn toàn tùy thuộc vào các điều kiện làm xảy ra chúng. Điểm giống nhau ấy không gây ngạc nhiên chút nào vì đó là nền tảng của toàn bộ ý tưởng Phật giáo về trạng thái tương liên nối kết của mọi sự mọi vật.

Trong khi nhấn mạnh Không tính, Trung quán tông tuyên bố rằng các sự vật “trống rỗng” sự hiện hữu cố hữu thì người Duy thức tông cho rằng lời tuyên bố ấy đã đi quá xa, hướng tới hư vô chủ nghĩa, và họ tự cho tông phái của mình có nỗ lực khôi phục sự quân bình với cách tiếp cận chủ đề bản tính nhất thời của trải nghiệm từ một góc độ khác hẳn. Duy thức tông lập luận rằng các sự vật được chúng ta trải nghiệm như đang hiện hữu trong thế giới này, trong thực tế đều chỉ là các cấu trúc tâm thần hoặc tâm thức, và rằng cái được chúng ta trải nghiệm ấy cũng chỉ là sự thông giải do tâm trí của chúng ta đặt ra.

Duy tâm chủ nghĩa?

Theo Thế Thân truyện, sư Vô Trước xuất thân từ một gia đình đẳng cấp Bà-la-môn. Ngoài người em ruột thứ hai là sư Thế Thân, sư còn người em thứ ba. Ban đầu, cả ba anh em đều tu học giáo pháp Nhất thiết hữu bộ nên Duy

thức tông được thiết lập dưới ảnh hưởng của bộ phái ấy. Sư Vô Trước có thời dốc lòng cố sức tu tập, nhưng không đạt chứng ngộ lí Không tính của Long Thọ. Có thể vì thế sư khước từ quan điểm của Long Thọ về Không tính tuyệt đối. Các tác phẩm của sư Vô Trước gồm Du già sư địa luận; Đại thừa kinh tạng nghiêm luận; Đại thừa a tì đạt ma tập luận; và Nhiếp Đại thừa luận, v.v...

Sư Thế Thân vừa là em vừa là đệ tử và được sư Vô Trước khuyến dụ theo Đại thừa. Sư là nhà biện luận xuất sắc, tổ thứ 21 của Thiền tông Ấn Độ. Công trình chính của sư là hệ thống hoá tư tưởng Du già hành tông của sư huynh Vô Trước thành Duy thức tông và là tác giả các cuốn Duy thức tam thập tụng và nhiều bài luận về các tác phẩm của Vô Trước và của triết học Đại thừa như Thập địa, kinh Kim Cương, kinh Diệu pháp Liên hoa, Đại thừa vô lượng thọ tạng nghiêm, v.v...

Như đã viết ở trên, có thể tìm hiểu triết học Du già hành tông (Duy thức tông) bằng ba danh xưng; mỗi danh xưng đều tự nó hàm chứa nội dung của tông phái ấy:

Duy tâm thân (cittamantra);
Thức học (vijñānavada);
Duy thức (vijñānatimātra).

Theo những danh xưng đó, Du già hành tông hay Duy thức tông, dưới mắt các học giả Tây phương, là một triết học mang tính duy tâm chủ nghĩa (idealism) vì nó lấy sự thông giải tâm thân các kinh nghiệm của con người làm điểm xuất phát.

Các luận cứ Duy thức tông

Có thể trình bày một cách hoàn toàn giản dị lập luận nằm đằng sau lối tiếp cận của Duy thức tông như sau:

Bạn có thể bị lầm lẫn về cái bạn đang tri giác. Thí dụ năm 1995, tại Toronto, tôi bị tai nạn xe hơi gây chấn thương sọ não. Từ đó tai tôi bị ù, nghe như có tiếng máy tủ lạnh chạy trong đầu suốt ngày đêm. Khiến nhiều khi tủ lạnh bị mất điện mà tôi cứ tưởng máy đang chạy. Thí dụ thứ hai là người Tây phương sang Việt Nam du lịch thường không nghe quen tiếng pháo nổ nên dễ lầm tưởng âm thanh pháo cưới là tiếng súng liên thanh bắn. Hoặc bạn có

thể trông lầm một khúc dây thừng ở giữa đường là một con rắn, hoặc cuộc tranh luận của năm người mù sờ voi.

Bạn có thể đang mơ. Trong cuốn Nhiếp đại thừa luận, sư Vô Trước lập luận rằng khi ngủ mơ, bạn đang nhận biết một thế giới toàn các sinh vật tưởng tượng nhưng chúng chỉ ở trong tâm trí của bạn. Bạn có thể thấy một ảo tượng trong khi nghe một tiếng vang, và bạn tưởng lầm nó là nguồn của âm thanh ấy. Do đó, có khả năng bạn có những trải nghiệm “thật” nhưng chúng không nhất thiết phải tương ứng với bất cứ cái gì ở thế giới bên ngoài.

Bạn có thể thiếu một khả năng đặc biệt nào đó. Thí dụ chẳng may bạn bị mù màu sắc, nhưng như thế không có nghĩa các sự vật bạn nhìn đang thật sự thiếu màu sắc.

Do đó, tất cả những gì bạn có thể biết tới chỉ là những gì bạn trải nghiệm; bạn không thể có tri thức trực tiếp về bất cứ cái gì nằm ngoài trải nghiệm đó.

Thử lập luận phản bác

Bạn có thể lập luận ngược lại rằng chính sự cố kết và không chủ tâm là những gì gợi cho ta thấy một thực tại bên ngoài. Thí dụ, dù sao tôi cũng không chọn lựa khi nhìn cái bảng đen ấy, và tôi biết rằng hễ mỗi lần vào lớp học này là tôi thấy nó sờ sờ trước mắt mình. Người Duy thức tông phản bác lập luận đó bằng cách gợi ý rằng trong giấc mơ, bạn không chủ động cái bạn trải nghiệm, thế nhưng vóc dáng mặt mày con người bạn thấy trong giấc mơ ấy trước sau vẫn như một.

Nhưng nếu bạn thắc mắc rằng còn tính chất thường xuyên trong trải nghiệm của chúng ta thì sao? Có phải nó không chứng minh cho nguồn gốc ngoại tại của nó? Một lần nữa sư Thế Thân lập luận rằng, toàn bộ kinh nghiệm là sự tiếp nối của các biến cố, và những gì chúng ta gọi là các “tri giác chân chính” đơn giản chỉ là những cố kết nhất quán với sự nối tiếp đó, những cái “giả tạo” là những cái không ăn khớp với sự nối tiếp đó. Vì thế, sư Thế Thân vạch cho thấy khi bạn tuyên bố rằng cái gì đó là chân chính hay giả tạo, hoặc hiện hữu hay không hiện hữu, lời tuyên bố ấy không tùy thuộc vào tri thức về bất cứ thực tại ngoại tại nào, nó chỉ tùy thuộc vào sự cảm nhận rằng cái đó có tương hợp hay không với phần còn lại của kinh nghiệm của bạn.

So với triết học Tây phương

Trong “chủ nghĩa duy tâm” của triết học Tây phương có những điểm tương đồng với các lập luận trên dù thời gian phổ biến của nó xuất hiện sau Duy thức tông cả ngàn rưỡi năm!

Điểm cụ thể nhất để có thể bắt đầu đối chiếu là nhìn vào Kant, người gây ra hiệu ứng “Cuộc cách mạng mang bản sắc Copernicus” trong triết học Tây phương bằng việc gợi ý rằng không gian thời gian và quan hệ nhân quả – cộng thêm vào các phẩm tính bậc hai hiển nhiên hơn của màu sắc và vân vân – quả thật là kết quả của cách thức tâm trí xử lý các dữ liệu, chứ không phải là nội dung chúng ta có thể tri giác được từ thế giới ngoại tại. Những gì chúng ta thấy là các sự vật theo cách chúng ta trải nghiệm chúng, bị chi phối bởi khả năng tâm thức của chúng ta, chứ không phải là các sự vật như chúng tự thân hiện hữu.

Ba bản tính

Ba bản tính hoặc thuật ngữ người học Phật dùng là Tam tính, Tam tự tính (trisvabhava) là cách phân chia đặc điểm của thực tại theo Duy thức tông. Trong khi nhìn vào triết học Đại thừa, chúng ta đã nói tới khái niệm Tự tính (svabhava), nghĩa là tính tự hiện hữu hoặc cố hữu và do đó được xem như tồn tại một cách độc lập và thường trực. Chúng ta cũng đã đơn giản hoá khái niệm Không tính (sunyana) của Trung quán tông bằng cách tóm tắt rằng vạn vật không tính nghĩa là vạn vật thiếu tự tính.

Duy thức tông cũng dùng thuật ngữ ấy để mô tả ba bản tính, hoặc ba cách am hiểu thực tại.

Biến kế chấp sở tính (parikalpita-svabhava). Còn gọi là huyễn giác hay thác giác, mang tính biểu tượng. Thông thường, người ta tin rằng trong thế giới này, các sự vật đều có thật, độc lập và tách biệt nhau. Đó chỉ là ảo giác. Đó chỉ là cách qui ước để nhìn thế giới. Tất cả những gì hiện hữu đều là kết quả của tưởng tượng (huyễn giác) hoặc ta cố ý bám chặt vào, không chịu liả bỏ (chấp trước).

Y tha khởi tính (paratantra-svabhava). Tính tương thuộc của các sự vật. Sự vật này nương dựa vào sự vật kia mà sinh ra. Tất cả các hiện tượng vật chất, tâm lý của thế giới và của con người đều do Nhân duyên phát sinh, lệ thuộc vào nhau, không cái nào có tự tính. Các tri giác và các trải nghiệm chúng ta có đều kế tiếp nhau, nối liền nhau như một dòng chảy, không cái nào xuất

hiện độc lập và đứng riêng rẽ. Người Phật giáo khuyến khích bạn nhận biết y tha khởi tính trong mọi lúc và nhận ra rằng các sự vật đều phát sinh tùy thuộc vào các điều kiện liên quan và có khả năng biến đổi liên tục.

Viên thành thật tính (paranispana-svabhava). Bằng tâm thân (hay tâm thức) mà nhận biết sự hoàn hảo trong bản tính thật của các hiện tượng. Đây là cách tốt nhất để am hiểu trọn vẹn thực tại. Đây là sự nhận biết rằng không có các sự kiện hiện hữu tách biệt nhau. Thế nhưng, không thể trình bày nhiều về vấn đề này vì đây là phương cách của người giác ngộ nhìn thế giới, và không thể diễn tả bằng ngôn từ sự thân chứng – nếm trải trực tiếp – của người giác ngộ. Nếu có thể diễn đạt nó bằng ngôn từ thì bản thân người chưa giác ngộ cũng chẳng thể nào hiểu nổi.

Thử trình bày cách khác

Nói cách khác, các hiện tượng được tâm thân nhận biết đều mang bản chất ba mặt:

- (1) Biểu tượng hay tưởng tượng;
- (2) Lệ thuộc vào nhau;
- (3) Hoàn hảo trong bản tính thật.

Các hiện tượng gọi là “biểu tượng” là những sản phẩm tưởng tượng thuần túy, những ý tưởng sai lạc. Chúng có tính “lệ thuộc” vì chúng tồn tại trong trạng thái tương thuộc vào những nhân tố khác. Cuối cùng, chúng là “hoàn hảo” trong bản tính thật của chúng, mà bản tính này là Không tính (sunyata) hoặc Chân như (tagatha).

Tóm lại, theo Duy thức tông, mọi người đều quả thật trải nghiệm cái (2) nhưng hầu hết lại thông giải một cách sai lạc ra cái (1). Tuy nhiên, nhận biết bản tính bị điều kiện hoá của sự vật tối hậu sẽ dẫn tới thông giải thành cái (3).

Thử nêu vài câu hỏi

Một cách tự nhiên, ta cứ thử đặt ra cho Duy thức tông vài câu hỏi như thế này:

Nếu không có các sự vật ngoại tại thì cái gì gây ra cảm xúc? Quả thật trong nhiều dịp, chúng ta có thể hiểu sai lạc mà cho rằng giấc mơ là một thực tại ngoại tại nào đó, nhưng sở dĩ xảy ra chuyện đó chỉ vì chúng ta có thói quen

trải nghiệm những gì chúng ta cho là thực tại ngoại tại. Nhưng các giác quan của chúng ta dùng để làm gì nếu không phải để phát hiện cái gì đó hiện hữu bên ngoài bản thân ta?

Nói chung, người Phật giáo hẳn đưa ra câu trả lời rằng bạn ạ, bạn sai lầm nếu dùng quan điểm “ta và chúng” khi nhìn các sự vật như thể có hàm ý thế giới này bao gồm các hữu thể riêng biệt, mỗi cái hiện hữu do tự chính cá thể của chúng. Lối nhìn ấy có thể tạm ổn xét theo quan điểm qui ước, và chủ yếu nó có tính tương đối trong liên quan tới thực tiễn cuộc sống hằng ngày. Nhưng thật ra, thực tại thì tương liên nối kết, và mọi sự vật trong thực tại, từng khoảnh khắc, đều tùy thuộc vào các điều kiện đang duy trì chúng.

Giản kết

Có lẽ chúng ta có thể rút gọn những gì được Duy thức tông răn sức diễn tả bằng ngôn từ, theo cách này:

Trải nghiệm của bạn về người ấy chỉ đơn giản là trải nghiệm;

Bạn không thể lùi trở lại “đằng sau” trải nghiệm đó;

Bạn không thể nói rằng: cái con người tôi biết ở đó hoàn toàn nằm ngoài các trải nghiệm của bạn;

Cái bạn trải nghiệm là cái đang ở đó. Bạn có thể chấp nhận nó như một dòng chảy kinh nghiệm đang liên tục biến đổi, hoặc bạn ra sức cắt rời nó thành các thực thể tách biệt nhưng làm như thế tức là chính bạn tạo ra ảo giác về sự tách biệt.

Bảy và tám thức

Thức (vijñana) là một thuật ngữ quan trọng trong Phật pháp, chỉ sự “nhận biết”. Thức là hoạt động tâm lý, sinh ra sau khi giác quan (căn) tiếp xúc với đối tượng (trần). Vai trò của thức cực kỳ quan trọng; nó là một trong năm yếu tố trong Ngũ uẩn và là yếu tố thứ ba trong Thập nhị nhân duyên.

Duy thức tông đưa ra bảy dạng của thức. Pháp tướng tông, một hình thức khác của Duy thức tông, đưa thêm một dạng nữa, làm thành tám dạng. Đó là:

Nhãn thức. Thức của mắt: thấy;
Nhĩ thức. Thức của tai: nghe;
Tỷ thức. Thức của mũi: ngửi;
Thiệt thức. Thức của lưỡi: nếm;
Thân thức. Thức của thân thể: toàn thân, đụng chạm, sờ mó;
Ý thức. Thức của ý: nhận thức;
Mạt-na thức. Thức ô nhiễm;
A-lại-da thức. Thức lưu trữ; chân thức hoặc căn bản thức.

Năm thức đầu tương ứng với năm giác quan của ta. Thức thứ sáu tổng hợp năm thức trên, sản sinh ấn tượng tâm thần. Thức thứ bảy là thức tự nhận biết về chính mình; gọi là thức ô nhiễm vì nghĩ rằng mình có một “cái tôi”. Thức thứ tám tồn trữ hết thảy những trải nghiệm của các kiếp sống vô tận.

Tuy nhiên, cái thao tác mạnh mẽ nhất là Mạt na thức: thức ô nhiễm. Nó đưa tới những hoang mang về bản ngã, tới cảm giác bị thương tổn hoặc kiêu hãnh. Chính xác, nó đúng là cái dạng của thức mà người Phật giáo nỗ lực tìm cách khuất phục cho bằng được vì Phật giáo xem Mạt na thức đặt cơ sở trên cái nhìn mê lầm giả tạo về bản ngã và về thực tại.

Nghiệp báo và thức lưu trữ

Nếu chỉ có dòng chảy của ý thức, không có sự tiếp nối dưới dạng một “bản ngã”, làm thế nào chúng ta nhận ra và nhớ lại các sự vật và sự kiện theo cách người khác nhận thấy, là có thể cảm nhận và dự báo được? Tương tự, nếu mọi sự vật đều có tính tâm thức, làm thế nào nghiệp báo (karma) có thể thao tác? Đối với cả hai nan đề ấy, sư Thế Thân đưa ra câu trả lời bằng ý tưởng về thức lưu trữ, hay gọi theo thuật ngữ Phật giáo là A-lại-da thức (alaya-vijnana).

Có một mẹo dễ để nhớ thuật ngữ mà người Phật giáo dùng nguyên lối phiên âm từ Phạn ngữ này, là bạn hãy liên tưởng tới dãy núi Himalaya. Hima là “tuyết”, alaya là “lưu trữ” Himalaya phiên âm ra Hán Việt là Hi mã Lạp sơn: nơi lưu trữ tuyết. Như thế, A-lại-da thức hiểu ngược lại theo cấu trúc ngôn ngữ Hán Việt là thức lưu trữ.

Khi hạt mầm chín muồi

Dòng chảy của các biến cố tâm thần mà bạn trải nghiệm, để lại hạt mầm – chủng tử (bija) – của nghiệp trong thức lưu trữ, gọi là Tạng thức, Hàm tàng thức: A-lại-da thức. Các hạt mầm được tồn trữ trong nhà kho đó cho tới sau

cùng, khi hội đủ các điều kiện thích đáng, chúng chín muồi và rồi ảnh hưởng lên các biến cố về sau. Lý thuyết ấy của sư Thế Thân đã giải thích không chỉ riêng về sự tiếp nối của kinh nghiệm mà còn cả về bản tính tự khởi tự hành của nghiệp báo.

A-lại-da thức chứa đựng mọi kinh nghiệm trong kiếp sống của mỗi con người và nguồn gốc của tất cả các quan niệm tinh thần. Theo quan điểm của Pháp tướng tông thì A-lại-da thức là nơi tập hợp mọi nghiệp quá khứ rồi tới một thời điểm nhất định, tác động lên kiếp tái sinh. Và cá thể thật ra chỉ là dòng sinh diệt tiếp nối của vô số chủng tử của nghiệp, do đó, không có một bản ngã cố định.

Lúc này, bạn đang trải nghiệm các kết quả hành động của bạn trong quá khứ, vì những hành động ấy ảnh hưởng lên thức lưu trữ của bạn – và hết thấy những gì bạn từng làm trong quá khứ được bảo tồn chất chùng, đang ảnh hưởng lên hiện tại của bạn. Do thế, có thể có một lỗ trống giữa một sự cố cố tính nghiệp báo với các kết quả của nó, mà không cần giả thiết phải có một bản ngã hay một linh hồn đang tiếp tục thường tại. Vì tàng trữ và tác động nên A-lại-da thức còn được gọi là Căn thức, thức căn bản của mọi hiện tượng. A-lại-da thức gồm chứa 7 thức kia, từ đó phóng chiếu thành bóng ảnh khiến con người có cảm giác như thật về những cái là hình hài, sắc tướng, âm thanh, mùi vị, ý tứ,... - tức là cuộc đời. Như thế, cuộc đời vốn chỉ là bóng ảnh, ở trong nhận thức, phát sanh từ nhận thức và tắt mất vào đó. Cuộc đời dứt tuyệt vào thời điểm A-lại-da thức và 7 thức kia không còn nhận ra nó.

Theo kinh Lăng già, A-lại-da thức còn được gọi là Chân thức. Trong A-lại-da có một bộ phận gọi là Chân, là Tịnh; cũng gọi là Như Lai tạng. Nó thường được xem là “chân lý tối hậu”, và có khi được gọi là Chân như (tathata). Do đó, một khi hành giả chỉ giữ lại A-lại-da thức để tâm không còn vô minh thì để giác ngộ, nhập cảnh giới niết bàn.

Mạt-na tác động lên A-lại-da

Chân Nguyên & Nguyễn Tường Bách trình bày rất xuất sắc về tương quan giữa hai thức (7) và (8) như sau:

“A-lại-da thức được xem mênh mông như biển cả, bản thân nó không chủ động tạo tác. Nhưng một khi Mạt-na tác động lên A-lại-da thức thì những chủng tử nằm sẵn trong A-lại-da thức được khởi động và thao tác những sự vật tướng chừng như khách quan. Mạt-na là thức phân biệt tức thời khách

thể chủ thể, tạo nên ý thức nhị nguyên, ý thức về cái 'ta' và cái 'không phải ta'

Sáu giác quan (kể cả ý thức) là những kẻ báo cho Mạt-na các thông tin từ bên ngoài, không hề đánh giá tốt xấu. Và chính Mạt-na là kẻ đánh giá phải trái hay dở, ra lệnh cho sáu ý thức kia hoạt động và phản ứng. Đồng thời Mạt-na thức lại đưa các cảm giác hay chủng tử (bija) đó vào A-lại-da thức. Chủng tử này lại là kẻ ảnh hưởng và tạo tác lên thế giới bên ngoài và vòng tròn ấy tiếp tục vô cùng tận.

Mạt-na được xem là gạch nối giữa sáu ý thức kia và A-lại-da thức. Nó là kẻ tưởng mình có một cái ta, là kẻ gây 'ô nhiễm' lên A-lại-da thức. Muốn tránh vòng tròn ô nhiễm vô tận đó, hành giả phải chấm dứt hoạt động đầy phân biệt của Mạt-na, biến thức này thành 'Bình đẳng tính trí', là thức đứng trên mọi tính chất nhị nguyên. Nhờ đó hành giả đạt được tri kiến về tính chất huyền hoặc của vạn sự." (Từ điển Phật học, Nxb Thuận Hoá, Huế, năm 1999, t. 319)

So với triết học Tây phương

Có thể thăm dò khoa Phân tâm học và toàn bộ ý tưởng về tâm trí vô thức của triết học Tây phương để tìm ra những điểm tương đồng với các ý tưởng của sư Thế Thân về vấn đề thức lưu trữ và tác động về sau của nó. Theo tâm lý học hiện đại, các sự cố để lại dấu ấn của chúng trong tâm trí vô thức. Chúng tồn tại ở đó mà không bị phát hiện cho tới một giai đoạn nào đó về sau trong đời người, chúng sẽ biểu thị dưới dạng các vấn đề tâm lý, mang tính máy móc chủ nghĩa, đúng y như sư Thế Thân đã vạch ra.

A-lại-da thức của vị đại luận sư tập thành Duy thức tông ấy có lẽ là nỗ lực sớm nhất nhằm giải thích thao tác của tâm trí vô thức. Tuy thế, giữa phân tâm học Tây phương và Phật giáo có điểm khác biệt chủ chốt. Đó là đối với Phật giáo, nghiệp báo liên quan chủ yếu tới hành động có ý thức của chủ thể, do bản thân chúng ta tự nguyện chọn lựa. Trong khi với Freud, các kinh nghiệm tồn trữ trong vô thức thường liên quan tới những gì do tha nhân (khách thể) gây ra cho chúng ta chứ không phải do chúng ta (chủ thể) thể hiện một cách có chọn lựa.

Cái gì tái sinh?

Luân hồi, như chúng ta từng xem xét, có nghĩa là trở đi trở lại mãi trong vòng sinh tử cho tới khi giác ngộ. Đại thừa xem luân hồi là thế giới của hiện

tượng và thể tính của nó chính là thể tính của niết bàn. Vì Phật giáo không thừa nhận có một linh hồn bất biến tồn tại độc lập với thể xác và vì chữ “luân hồi” có thể gây ảo tưởng có một linh hồn chuyển từ kiếp này sang kiếp khác, nên ngày nay, người Phật giáo thích dùng chữ tái sinh. Thế nhưng, nếu không có linh hồn thì cái gì tái sinh?

Nhiều người toan tính giải quyết vấn nạn đó bằng cách đặt ra cho Đức Phật câu hỏi từ đâu mà có luân hồi, hoặc giống hữu tình – loài động vật nói chung – có từ bao giờ... Đức Phật không bao giờ trả lời loại thắc mắc đó vì ngài cho rằng kiến thức về chúng chẳng giúp ích được gì trên con đường tu tập. Bạn chỉ có thể chứng ngộ niết bàn, tức là giải thoát khỏi luân hồi, trong kiếp làm người bằng cách dứt bỏ được tham sân si.

Con người, toàn bộ thân tâm được tạo thành bởi ngũ uẩn với các đặc tính tổng quát là vô thường, vô ngã và đau khổ. Ngũ uẩn không hề tạo thành một cái được gọi là cái ta. Và con người cũng không có linh hồn như một thực thể đơn thuần không biến đổi. Đối với Phật giáo, tái sinh không phải là chuyển linh hồn, hiểu như có sự di chuyển của một linh hồn từ thể xác kiếp này sang thể xác kiếp kia. Vậy thì cái gì tái sinh?

Nghiệp lực tái sinh

Câu trả lời theo lối nói thông thường là xác thân chết và nghiệp lực tái sinh trong một thể xác khác. Nghiệp là hành động của bạn. Nghiệp tạo nghiệp quả. Nghiệp lực là sức mạnh của nghiệp quả, lôi cuốn bản thân người tạo nghiệp phải chịu quả báo thiện hay ác ở một thời điểm chín muồi nào đó vào một kiếp nào đó. Nghiệp của bạn ghi dấu trong tâm thức bạn và tâm thức ấy sẽ hướng theo những tạo tác của chính bạn. Thời gian chín muồi của nghiệp có thể kéo dài rất lâu và chính nó tác động lên sự tái sinh, và nó làm cho loài hữu tình – trong đó có con người – cứ quanh quẩn mãi trong vòng sinh tử (luân hồi). Một sinh linh chào đời không giống hoàn toàn cũng không khác tuyệt đối với sinh linh vừa qua đời, bởi vì cả hai cùng nằm trong một luồng nghiệp, cùng chịu tác động của một nghiệp lực.

Ananda Coomaraswami đưa ra thí dụ minh họa sự tái sinh của nghiệp lực từ kiếp này sang kiếp khác như trái bi-da A đập vào trái bi-da B. Không phải A tiếp tục lăn mà là A đứng lại, và lực tác động của nó khiến B bắt đầu lăn. “Nó [A] vẫn nằm lại phía sau, nó chết. Nhưng ta không thể phủ nhận rằng chính sự di chuyển của nó, sức xung kích của nó, cái kết quả dĩ nhiên, hay cái nghiệp lực của quả banh trước phát xuất trong quả banh kế [B], chớ

không phải một chuyển động mới nào khác được tạo ra”. (Trích theo Nārada Thera, Đức Phật và Phật pháp, Phạm Kim Khánh dịch, Nxb TP. Hồ Chí Minh, 1998, tt. 432-433)

Vạn pháp và tự tính

Nhân đây, hẳn cũng nên đề cập đôi chút quan điểm của Duy thức tông về sự hiện hữu của vạn pháp và tự tính. Có lẽ bắt nguồn từ chiêm nghiệm của sư Vô Trước về Không tính nên quan điểm của Duy thức tông đối với chủ đề này được trình bày một cách hơi khác với Trung quán tông. Ta có thể thăm dò điều đó qua cách diễn giải dung hợp của Kimura Taiken, học giả người Nhật trong cuốn Đại thừa Phật giáo Tư tưởng luận, bản dịch của Thích Quảng Độ, Sài Gòn, không ghi nhà xuất bản, t. 238-239, khi ông dùng cụm từ “Chân-không Diệu-hữu” rằng:

“Tuy nhiên, nếu nói một cách đại khái, thì theo tôi tất cả đều qui nạp về bốn chữ ‘Chân-không Diệu-hữu’. Chân-không [hư không] nghĩa là hết thấy hiện tượng đều không có tự tính, còn Diệu-hữu là chỉ sự tồn tại của vạn pháp [pháp, dharma] mặc dầu vạn pháp đó không có tự tính. Hai quan niệm này không bao giờ xa lìa nhau, đó là đặc sắc của triết học Đại thừa. Về phía Tiểu thừa, có những nhà quan niệm luận cho rằng hết thấy các pháp đều là giả danh, không có thực thể. Nhưng trái lại, cũng có những người chủ trương ba đời thật có, pháp thể hằng có, đó là bộ phái Thực tại luận cực đoan. Đại thừa chỉ thống hợp cả hai quan niệm đó mà chủ trương Chân-không tức Diệu-hữu. Đó là chỗ lập cước căn bản của Đại thừa. Dĩ nhiên về triết học Đại thừa, cũng có người chỉ thiên về phương diện Chân-không mà lập thành thế giới quan nhưng cũng có người phản đối chủ trương ấy mà nghiêng về diện Diệu-hữu để khảo sát các hiện tượng.

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

V. Học thuyết Như Lai tạng

Như Lai tạng theo tiếng sanskrit là tathagatagarbha, gồm hai chữ. Một là tathagata nghĩa là Như Lai: người đã đến như thế, danh hiệu của vị đạt giác ngộ ở bậc cao nhất, và cũng là một trong mười danh hiệu của một vị Phật. Trong Phật giáo thời kỳ đầu, Như Lai không phải là một danh hiệu. Phật Thích Ca thường tự gọi mình là “như lai” với dụng ý khiêm nhường và vô

ngã, để tránh sử dụng tiếng ‘ta’ hoặc ‘tôi’ trong lúc ngài giảng dạy. Garbha nghĩa đen là cung lòng người nữ, nghĩa bóng là mầm, được dịch sang chữ Tây Tạng có nghĩa là nơi chứa đựng, ẩn giấu và khả năng nuôi dưỡng.

Như Lai và chúng sinh

Tathagatagarbha là mầm Như Lai hay là người chứa đựng Như Lai trong bản thân mình. Hiểu theo Đại thừa, Như Lai tạng đồng nghĩa với Phật tính. Học thuyết Như Lai tạng hay Phật tính hàm chứa ý tưởng rằng sinh linh nào cũng ẩn chứa trong lòng nó một vị Phật, một mầm Phật, nghĩa là mọi sinh linh đều có Phật tính. Sinh linh nào cũng có tiềm năng tăng trưởng đạt quả vị Phật. Mọi loài đều có khả năng đạt giác ngộ và trở thành Phật mà không bị hạn chế bởi kiếp sống hiện tại.

Ở đây, quan điểm của Đại thừa có khác với của Tiểu thừa về vấn đề mọi loài có sở hữu Phật tính thường trực hay không. Hầu như không nhắc tới Phật tính, Tiểu thừa cho rằng không phải sinh linh nào cũng có thể thành Phật. Đại thừa vốn đặt quả vị Phật làm mục đích cao nhất nên cho rằng việc thể hiện Phật tính nằm sẵn trong hết thảy chúng sinh, thông qua phép tu học nhất định.

Kinh Phạm Võng ghi: *“Tất cả chúng sinh đều có Phật tính”*. Trong kinh Pháp Bảo đàn, phẩm thứ hai: Bát nhã, vị tổ thứ sáu của Thiên tông Trung Hoa là Huệ Năng viết rằng: *“Phải biết người ngu, người trí Phật tánh vốn không có khác, chỉ [vì] duyên mê ngộ không đồng, nên [mới] có ngu có trí.”* (Bản dịch của Thích Thanh Từ, Nxb Thành hội Phật giáo TP. Hồ Chí Minh, 1992, tr. 64).

Phật tính và Chân như

Như thế, Phật tính là tính giác ngộ, bản tính tốt lành, mầm lương thiện trong lòng của hết thảy các loài, bất kể con người hay thú vật. Còn nữa, Phật tính cũng tức là Chân như (tathata). Chân như là bản tính thường còn, bất diệt, chân thật, sáng suốt trong lòng của mọi sinh linh.

Cư sĩ Đoàn Trung Còn trong Phật học từ điển, tr. 1239, viết rằng:

“Phật tánh cũng tức là Chơn như, cái tánh chơn thật như thường, không biến cải, chẳng sanh chẳng diệt. Song với kẻ ngu vì bị nhiều sở dục, vì bị nghiệp chướng ngăn bít, nên cái Phật tánh, cái Chơn như phải lu mờ. Còn

đối với người trí ít tham, ít dục, mộ việc tu hành, nên cái Phật tánh, cái Chơn như tỏ rõ ra, biết lẽ quý mà tránh, biết lẽ phải mà theo.”

Chân như được Chân Nguyên & Nguyễn Tường Bách trình bày một cách hàn lâm hơn, rằng:

“Chân như chỉ thể tính bất động, thường hằng, nằm ngoài mọi lý luận, nhận thức. Chân như nhằm chỉ cái ngược lại của thế giới hiện tượng thuộc thân thuộc tâm. Tri kiến được Chân như tức là giác ngộ, vượt ra khỏi thế giới nhị nguyên, chứng được cái nhất thể của khách thể và chủ thể. Chân như đồng nghĩa với Như Lai tạng, Phật tính, Pháp thân”. (Sách đã dẫn, tr. 87)

Bảy Phật tính

Theo Đại bát niết bàn kinh, (mahaparinirvana-sutra) viết bằng tiếng sanskrit, một bộ kinh nói tới Phật tính và luận về các đề tài quan trọng khác của Phật giáo Đại thừa, Phật tính gồm bảy đức tính:

Thường. Thường còn, không mất không biến đổi;
Tịnh. Trong sạch;
Thật. Thành thật;
Thiện. Lành, chẳng ác;
Đương kiến. Thấy hết những cái xảy ra;
Chân. Đúng thật, không giả.
Khả chứng. Có khả năng trải nghiệm chứng đắc thành chánh quả.

Đối chiếu với thời kỳ đầu

Với quan điểm Đại thừa, chúng ta vừa đề cập khá nhiều tới Phật tính, cũng chính là Chân như, và nhấn mạnh khả năng thành Phật của mọi sinh linh. Theo ý nghĩa nhất định, trên thực tế, những phát biểu ấy không có chút nào khác với lời giảng của Phật Thích Ca. Vì từ đầu chí cuối, ngài dạy bảo chúng sinh con đường dẫn tới giác ngộ, và các kinh điển Phật giáo thời kỳ đầu ghi lại nhiều ví dụ đắc quả giác ngộ của các môn đệ đi theo ngài.

Kết hợp với ý tưởng tái viên thành, rõ ràng Phật giáo xem mọi sinh linh đều tiềm ẩn khả năng đi tới điểm tốt cùng ở đó bản thân mình đạt giác ngộ. Do đó, Phật giáo quả quyết rằng mỗi người là một vị Phật sẽ thành. Đặc điểm cá biệt của học thuyết Như Lai tạng – Phật tính và Chân như – này là “chúng ta

đang là Phật, chúng ta là Phật rồi” nhưng chúng ta không thể thấy ra điều ấy vì chúng ta hiểu thế giới này theo cách hão huyền, viên vông, không đúng với thực tế ấy.

Điều ấy tự nó mang nội hàm đặc thù trong việc thực hành Phật giáo. Thí dụ người Phật giáo Tây Tạng có thể tự hình dung mình theo dạng thức của một vị Phật hay một vị Bồ tát. Việc hình dung như thế không bị đánh giá là tự đề cao hoặc hoang tưởng. Đó là một nỗ lực đi tới quá bên kia ảo giác về sự tách biệt để thấy bản tính chân chính của ta: Phật tính. Cũng một cách y như thế, truyền thống Thiền tông Tào Động có thể lập luận rằng trong thời gian bạn ngồi thiền, bạn là một vị Phật. Sư Đạo Nguyên Hi Huyền (1200-1253) nói: “Toạ thiền tự nó là giác ngộ. Ngồi một phút là làm Phật một phút”. (Xem Cẩm nang sống Thiền, Nguyễn Ước, Nxb Văn hoá Thông tin, Hà Nội, 2007).

Phật tính và tiểu ngã

Nhưng – và đây là điểm quan trọng đối với bất cứ diễn giải nào về Phật giáo Đại thừa – điều ấy không có nghĩa rằng có một bản ngã bên trong ta, tự hiện hữu thường tại và được gọi là Phật tính, đang chờ thời điểm giác ngộ để nhập làm một với Phật tính phổ quát nào đó. Nghĩ như thế thì, một cách chính xác, hoàn toàn giống hệt với ý tưởng của Ấn giáo về một tiểu ngã (atman) đang vươn lên, chờ tới lúc hoà nhập, trở nên làm một với Brahman (Đại ngã).

Đúng hơn, Phật tính chứa đựng hàm ý rằng giác ngộ là trạng thái tự nhiên, và ảo giác mê lầm là trạng thái phi tự nhiên. Chúng ta đều có tiềm năng thấy sự vật như nó đang là, để sống với cái nhìn thấu suốt đó thay vì sống với ảo giác mê lầm.

Còn nữa, nếu bị thông giải sai lạc mà hiểu Phật tính theo nội dung “bản ngã chân chính” như một số nhà tư tưởng thuộc phong trào New Age (Thời đại mới), lúc đó Phật tính hoá ra cái gì đó cho bạn khao khát bám víu và vì thế, nó trở thành một nguồn gốc khổ não của bạn. Và đối với người Phật giáo, thông giải và khao khát như thế tức là đang tự mình làm cho mình cho mình thất bại.

VI. Học thuyết Ba Thân

Phật là tước hiệu, mang ý nghĩa “Đấng giác ngộ”. Trong cách gọi trực tiếp và rành mạch nhất, danh hiệu Đức Phật nếu dùng riêng là chỉ có ý đề cập tới

ngài Tất-đạt-đa Cồ-đàm. Nhưng về mặt học thuyết, Phật giáo nói khá rộng ý nghĩa của từ ngữ Phật ra ba cách:

Phật giáo tin rằng đã đang và sẽ có thêm nhiều đẳng giác ngộ khác. Trong khi xem xét những truyền thống Phật giáo sớm xưa nhất, chúng ta đã tìm thấy ý tưởng về một vị Phật tương lai, đáng sẽ đến để phục hồi Phật pháp khi những lời giảng ấy gặp thời suy mạt ở chốn thế gian. Và đáng ấy là Phật Di Lặc.

Trong truyền thống Đại thừa, ý niệm ấy được dàn trải sâu rộng hơn để gồm vào nhiều vị Phật, mỗi vị có phẩm tính cá biệt hoặc phô bày một dạng thức trí huệ đặc thù. Quan điểm đó làm nổi bật ý tưởng rằng quả vị được Phật Thích Ca thành tựu mang ý nghĩa trọng đại và phổ quát, và đó cũng là khả năng thành tựu của hết thảy chúng sinh, như chúng ta đã thấy ở phần trên về ý tưởng “Phật tính” và “Như Lai”.

Theo lời ghi lại trong kinh điển, Đức Phật từng nói “*Người nào thấy Pháp (Dharma: lời Phật giảng dạy và cũng là chân lý) tức là thấy Ta*”. Như thế, tiếng Phật trở thành một thuật ngữ không chỉ dùng để nói tới những ai đã giác ngộ mà còn nói tới chân lý được vén lộ trong sự giác ngộ ấy.

Còn nữa, trong khi chiêm nghiệm và quán tưởng như ứng dụng phương pháp tự hình dung hoá – cách riêng theo truyền thống Tây Tạng – có triển khai một cấp độ phong phú, bao gồm toàn bộ các hình dung về chư Phật và chư Bồ tát với những hình ảnh và màu sắc đa dạng, mỗi ảnh sắc phô diễn một khía cạnh của giác ngộ.

Chi tiết Ba Thân

Ba cách thức vừa kể đã dẫn đưa Đại thừa tới các lời giảng được gọi là Ba Thân (trikaya). Học thuyết ấy tuyên bố rằng có ba thân của Phật:

Pháp thân (dharmakaya). Tự tính của Phật vốn sáng suốt, trung lương, chiếu rọi khắp nơi mọi lối. Đây thực là chân thân của Phật. Pháp thân cũng được hiểu là thể tính thật sự của Phật, đồng nghĩa với Chân như là thể tính của vũ trụ. Đây cũng là Phật tính mà mọi sinh linh đều có chung, và cũng là Pháp hiểu theo hai nghĩa: một là qui luật vận hành trong vũ trụ, hai là những lời giảng của Đức Phật Thích Ca.

Báo thân (sambhogakaya). Thân do công đức và giác ngộ của các Bồ tát hoá hiện cho chúng sinh thấy. Cũng vì thế được gọi là Thụ dụng thân, thân

hưởng thụ được qua những công đức thiện nghiệp đã tạo. Các thân Phật này – ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp – được mô tả trong kinh điển Đại thừa và được hình dung trong tu tập sùng kính, phô bày một cách hình tượng các phẩm tính của giác ngộ.

Hoá thân (nirmanakaya). Còn gọi là Ứng thân. Thân xuất hiện của Phật trên thế gian này trong nhân dáng loài người để tùy vào từng loại chúng sinh khác nhau mà giao tiếp và cứu độ. Hoá thân này cũng bị chi phối bởi quá trình sinh lão bệnh tử như con người bình thường.

Lai lịch và ý nghĩa thực dụng

Học thuyết Ba Thân xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ tư sau CN. Người diễn giải rõ nhất về nó là Vô Trước, vị đại luận sư sáng lập Du già hành tông, tiền thân của Duy thức tông. Học thuyết này có điểm xuất phát từ các quan niệm của Đại chúng bộ trong đó nhấn mạnh tính chất tuyệt đối và siêu nhiên của các vị Phật. Dần dần, nhân vật Phật lịch sử – Đức Thích Ca Mâu Ni – lùi vào phía sau. Các quan niệm này về sau được Đại thừa chấp nhận, triển khai và để lại những dấu ấn sâu sắc.

Nội dung của Ba Thân cho thấy chư Phật đều tinh khiết cả thể chất lẫn tinh thần với cuộc sống vĩnh cửu và quyền năng vô hạn. Ý tưởng về một không gian vô hạn chứa vô số vũ trụ cũng đóng vai trò quan trọng trong quá trình phát triển của học thuyết này. Để cứu độ mọi sinh linh sống trong không gian vũ trụ mênh mông ấy, phải có vô lượng Bồ tát mới đáp ứng kịp thời và thoả đáng.

Quan điểm ấy chú trọng tới Hoá thân, và nhất là Pháp thân. Các vị Phật xuất hiện trong vũ trụ mênh mông ấy là hiện thân của Pháp thân. Vì lòng từ bi của mình, và vì lợi ích của chúng sinh, chư vị ấy đến với thế gian để cứu độ.

Cùng đích là giác ngộ

Phần trình bày về Ba Thân ở trên chỉ giới hạn trong triết học Đại thừa, chưa bước sang phạm vi Thiên tông và Kim Cương thừa. Ngang đây, chúng ta dừng lại một chút để đưa ra vài nhận xét.

Hoá thân và Báo thân tùy thuộc vào Pháp thân. Thái tử và tu sĩ Tất-đạt-đa chỉ được gọi là Phật kể từ thời điểm ngài giác ngộ. Cũng thế, những ảnh sắc muôn hình muôn vẻ của Báo thân chỉ mang ý nghĩa các khía cạnh của một tâm trí đã giác ngộ; chúng không có thực tại, cũng chẳng có quyền năng nào

ngoài tầm mức chúng khiến cho người tu tập có khả năng chạm tới các phẩm tính đặc thù và nhờ thế, bản thân người ấy tự chuyển động hướng tới giác ngộ.

Như thế, với điều kiện người ta không hiểu sai lạc theo nghĩa đen nào đó về Ba Thân của các vị Phật, học thuyết Ba Thân được sử dụng đơn thuần cho những gì mang hàm ý nguyên thủy trong lối dùng để gọi Đức Thích Ca – bởi vì chính ngài là đáng nhận biết bản tính chân chính của vạn sự; ngài phô bày và giảng dạy các phẩm tính được hàm chứa trong sự thức ngộ.

Thử đối chiếu với Kitô giáo

Ba Thân nêu trên không phải là ba trạng thái độc lập, mà biểu hiện cho một đơn vị duy nhất. Từ ngữ Ba Thân (trikaya) cũng được dịch sang tiếng Anh là Trinity và tiếng Pháp là Trinité, cũng là từ ngữ Anh/Pháp được dùng cho Thiên Chúa Ba ngôi: Cha, Con và Thánh thần (hoặc Thánh linh). Có lẽ cũng khá hấp dẫn nếu ta thử thăm dò, tìm kiếm những tương đồng giữa quan điểm của Kitô giáo về Thiên Chúa Ba ngôi và của Phật giáo về Ba Thân Phật.

Trước hết, ở cấp bậc cụ thể, cả hai quan điểm ấy hoàn toàn khác nhau vì Phật giáo mang tính vô thần chủ nghĩa, và do đó, dù gì đi nữa, Ba Thân cũng không thể dùng để nói tới các hữu thể thiêng liêng.

Thế nhưng, từ điểm nhìn của triết học về tôn giáo, có điểm tương đồng nhất định liên quan tới cách triển khai quan điểm ấy:

Trong truyền thống Kitô giáo, “Cha”, qua hành động sáng thế, có thể được dùng để nói tới ý nghĩa nền tảng của cấu trúc và cứu cánh trong vũ trụ – cái thực tại tối hậu, hiện hữu tự thân nó. “Con” là tước hiệu dùng để gọi Đức Giêsu, như cách thể phô bày niềm tin rằng ngài là sự mạc khải độc nhất của Thượng đế trong hình dạng con người. Và thế thì “Thánh thần” hẳn có ý nói tới nguồn cội các phẩm tính tâm linh được nếm trải trong cộng đồng Kitô giáo.

Do đó, bạn có thể lập luận rằng có điểm tương đồng giữa Báo thân với Thánh thần, giữa Hoá thân với Con, liên quan tới chức năng của hai cặp ấy trong khung triết học / tôn giáo tổng thể.

Ngược lại, cần phải thừa nhận rõ rệt rằng trong Phật giáo, Ba Thân Phật có ý nói tới một quá trình phát triển tâm linh, trái lại, trong Kitô giáo, Thiên Chúa

Ba ngôi được dùng để nói tới các thực tại thiêng liêng độc lập chứ không phải là các khía cạnh trải nghiệm tôn giáo của con người.

Thế nhưng đối chiếu như vậy e có vẻ sẽ tạo thành một cuộc thảo luận với nhiệt tình càng lúc càng mạnh, tăng thêm phần sôi nổi náo nhiệt chứ không rọi đôi chút ánh sáng nhằm làm sáng tỏ vấn đề, vì từ các tiền giả định triết học khác nhau, cả Ba Thân lẫn Ba ngôi đều nhấn mạnh tính tôn giáo, đặt trên niềm tin, và đều đi tới những cấu trúc có vẻ ngoài na ná chứ không thật sự giống nhau.

VII. Vũ trụ luận

Ở tâm điểm của kinh Diệu pháp Liên hoa, có một hình ảnh cực kỳ thú vị về nhiều hệ thống khác nhau, trải rộng khắp mười hướng không gian; trong mỗi hệ thống thế giới ấy có một vị Phật. Vũ trụ quan ấy mênh mông và phức tạp.

Cõi Ta-bà của chúng ta

Thế giới hiện tại này được gọi là Ta-bà thế giới – hoặc Sa-bà thế giới (sahalokadhatu) – là cõi con người chịu nhiều khổ não nên cần chịu đựng và nhẫn nại để tu tập hầu đạt chánh quả. Do đó, thế giới Ta-bà, hoặc cõi Sa-bà này, cũng được định nghĩa là Nhẫn độ, hoặc Kham nhẫn thế giới, một thế giới đòi hỏi con người phải nhẫn nhục, khéo chịu đựng.

Theo một phạm vi ý nghĩa nhất định, cõi Ta-bà này tầm thường, rẻ rúng, hoàn toàn trái ngược với bức phong vĩ đại vẽ nên hậu cảnh vũ trụ bao la. Nhưng đồng thời hình ảnh Ta-bà cũng gợi cho thấy hết thảy các hệ thống thế giới khác với các vị Phật của chúng đều hiệp cùng nhau công nhận rằng Đức Phật Thích Ca đã và đang truyền giảng Pháp chân chính, và đó cũng chính là loại Pháp được các vị Phật khác truyền giảng trong mỗi hệ thống thế giới của mình.

Toàn bộ hình ảnh bao la và gợi cảm ấy có thể khiến người ta có khuynh hướng tô vẽ và triển khai theo kiểu mà chúng ta tìm thấy khắp nơi trong các tác phẩm văn học của Phật giáo cũng như của Ấn giáo. Thế nhưng thật sai lầm khi thông giải nó một cách giản dị để đi tới kết luận rằng đó là một loại suy tưởng mang tính vũ trụ luận của Phật giáo.

Có truyền thuyết rằng Đức Phật không thảo luận về vấn đề thế giới này có một khởi thủy hay không, vì đó hẳn là vấn đề không thể nào có câu trả lời.

Và trong điều kiện tốt nhất, nó cũng chỉ làm xao lãng nỗ lực chuyên chú diệt khổ. Như thế, trong học thuyết Phật giáo, hẳn không có thành phần được gọi là suy tưởng mang tính vũ trụ luận. Đúng hơn, chúng ta nên tìm kiếm cứu cánh chủ yếu mà người đưa ra hình ảnh vũ trụ ấy muốn nó tác động lên người nghe hoặc người đọc. Tính xuyên sâu của toàn bộ hình ảnh ấy cho thấy rằng Đức Phật hiện tại và hệ thống thế giới này được đặt trong một bối cảnh có ý nghĩa trọng đại, hằng cửu và phổ quát, bất chấp vẻ ngoài của nó trong cõi thế vô thường.

Đi tìm lý do khác

Nói cách khác, có thể xem cái có vẻ là “suy tưởng mang tính vũ trụ luận” trong Phật giáo Đại thừa chỉ là lời giải thích xuất phát từ nhu cầu phải:

Thể hiện tính thích đáng, phổ quát của Phật pháp;

Bộc lộ tính tầm thường vô nghĩa và tương đối của hệ thống thế giới hiện tại.

Do đó, nó không có nghĩa đòi hỏi chúng ta phải tin – như một đức tin – vào các hệ thống thế giới khác theo kiểu cách đã trình bày. Một đức tin như thế hẳn hoàn toàn xa lạ với lối tiếp cận mang bản sắc Phật giáo.

Tính tương sinh, tương nhập của mọi sự

Cùng với vô lượng hệ thống thế giới, vũ trụ luận Đại thừa còn một đặc điểm quan trọng khác. Đó là khái niệm Hoa nghiêm. Khởi đi từ bộ kinh cơ bản của Đại thừa có tên là Đại phương quảng Phật hoa nghiêm kinh, thường được gọi tắt là Kinh Hoa nghiêm (Avatamsaka-sutra) mà ngày nay chỉ còn tìm thấy trong dạng chữ Hán và chữ Tây Tạng; phần chữ Hán được dịch vào thế kỷ thứ 5.

Được gọi là học thuyết về tính toàn thể, Hoa nghiêm chỉ chuyên nghiên cứu mối liên hệ giữa các hiện tượng mà thôi. Ý tưởng Hoa nghiêm là tính nhân quả phổ biến của Pháp giới (Dharmadhatu), theo đó mọi sự vật trong vũ trụ đều phát sinh lẫn nhau – tương sinh tương xâm nhập – một cách tự phát và đồng thời. Mỗi Dharma có sáu đặc trưng căn bản: tính phổ biến, tính riêng biệt, tính giống nhau, tính đặc thù, tính hợp nhất và tính phân hoá. Hết thảy các Dharma của vũ trụ đều:

Phụ thuộc lẫn nhau;

Qui định lẫn nhau;

Không thể tồn tại trong tách biệt;
Cùng tồn tại trong hoà hợp với nhau;
Đều nằm trong trạng thái Chân như, gồm hai mặt:
Mặt tĩnh là không tính, lãnh vực hoạt động của “Nguyên lý” (Lý);
Mặt động biểu hiện ở thế giới của các hiện tượng đồng nhất và xâm nhập lẫn nhau (Sự).

Lý và Sự tương tác mà sinh ra toàn thể vạn vật.

Trạng thái tương sinh tương xâm nhập của các hiện tượng khiến cho mỗi hiện tượng đều bao gồm tất cả các hiện tượng khác và tất cả các hiện tượng đều là biểu hiện của Nguyên lý thống nhất. Do đó, nó khiến cho mọi thế giới và mọi hiện tượng trong mỗi thế giới là hiện thân của một thực thể tối thượng và đồng một thể với Phật tính.

Như thế, khái niệm Hoa nghiêm có liên quan phần lớn tới học thuyết Như Lai tạng và phần nào tới ý tưởng căn bản của Phật giáo về sự “tương sinh bị điều kiện hoá”. Đó cũng là quan điểm căn bản của Phật giáo về thực tại, nhưng Hoa nghiêm bao gồm các nội hàm nhằm am hiểu Phật tính của mỗi cá thể vì nó cho rằng mỗi cá thể là biểu thị của Nguyên lý Phật phổ quát và do đó, cá thể nào cũng có giá trị cố hữu.

Văn, triết và đạo đức học

Ở đây, thêm một lần nữa, cần đề ý rằng cái có thể xem là suy tưởng mang tính vũ trụ luận của Phật giáo ấy, trong thực tế, chỉ là phương cách trình bày – hẳn có tính văn học và triết lý – cái nhìn căn bản của Phật giáo về mọi sự vật đều phát sinh lệ thuộc vào các điều kiện; chúng không có sự tồn tại thường trực, cố hữu và độc lập. Mặt khác, việc nhìn vũ trụ dưới dạng tương sinh tương xâm nhập của mọi sự vật có nội hàm mênh mông. Nó liên quan tới việc ta tự mình am hiểu, đánh giá và thưởng ngoạn cái có tính nhất thời, và cũng liên quan tới định hướng đạo đức của ta. Thế nên không lạ chút nào khi đoạn cuối của phẩm dài nhất và quan trọng nhất của bộ kinh Hoa nghiêm lại trình bày mười đại nguyện, dùng làm cơ sở cho cuộc sống Bồ tát. Và hai bài kệ quan trọng của kinh ấy là:

1.
Nếu người muốn biết,
Tất cả Phật tam thế
Phải quán tính Pháp giới
Tất cả do tâm tạo.

2.

Nếu người muốn biết cảnh giới Phật
Ý căn thanh tịnh như hư không
Xa lìa vọng tưởng và chấp thủ
Khiến tâm khắp nơi đều vô ngại.

(Thích Duy Lực dịch, trích theo Chân Nguyên & Nguyễn Tường Bách, sách đã dẫn, tt. 123-124).

So với triết học Tây phương

Nếu đem khái niệm Hoa nghiêm vừa kể đối chiếu với triết học Tây phương, có lẽ nơi gần gũi nhất là chủ nghĩa thần bí hay huyền học (mysticism), hoặc qua các sách báo của những người có liên quan tới sinh thái học. Vì chính trong sự đánh giá bản tính tương liên nội kết của sự sống trong các hệ thống sinh thái khiến chúng ta chạm tới ý nghĩa trọng đại của học thuyết Hoa nghiêm.

Ba thế giới

Chúng ta có thể thăm dò quan điểm căn bản của Đại thừa về vũ trụ quan của đạo Phật theo những cách thức được trình bày trong các tác phẩm lớn lao về số lượng và tầm cỡ của Đại thừa. Một trong những cách thức ấy liên quan tới khái niệm về ba thế giới (triloka) của thực tại, hoặc của vòng sinh tử, nơi các loài hữu tình tái sinh theo sáu dạng đời sống gọi là Lục đạo – sáu con đường sống chết của chúng sinh, gồm 3 cõi lành: trời, A-tu-la và người, và 3 cõi ác: súc sinh, ngạ quỷ, địa ngục.

Sáu cõi ấy nằm trong ba thế giới gồm:

Dục giới. Thế giới trong đó có trái đất của chúng ta, gồm chúng sinh vừa có sắc thân – cái thân vật chất do bốn yếu tố đất nước lửa gió tạo thành – vừa có lòng tham dục.

Sắc giới. Thế giới trong đó chúng sinh đã gạt bỏ hết lòng tham dục nhưng vẫn còn sắc thân.

Vô sắc giới. Thế giới gồm chúng sinh không những không còn lòng dục mà cũng chẳng còn sắc thân, chỉ còn tâm linh thuần túy.

Năm vị Phật

Có một lối tiếp cận khác, đặc biệt liên quan tới thực hành tôn giáo và chiêm nghiệm: quan điểm của Đại thừa về “năm vị Phật”. Đó là năm dạng xuất hiện cơ bản của Báo thân, thể hiện phẩm tính năm mặt khác nhau của Trí huệ (Bát nhã), nhưng cũng biểu hiện cho những năng lượng khi còn xấu thì tạo ra thái độ tinh thần tiêu cực, và sau khi đã chuyển hoá thì trở thành trí năng tích cực.

Mỗi hiện tượng ấy mang một trong năm phẩm tính đó, nên có thể xếp chung thành năm loại, hoặc năm gia đình lớn, được dàn dựng theo Man-đa-la – bức tranh vẽ biểu tượng của vũ trụ và sức mạnh trong vũ trụ. Mỗi vị Phật liên quan tới một uẩn trong ngũ uẩn; diễn tả của Man-đa-la, mà nguyên nghĩa là vòng tròn vòng cung, còn mang tính đồ hình về sự tương liên nối kết của bản ngã với các đặc điểm nền tảng của toàn bộ thực tại.

Năm vị Phật của năm gia đình – Phật gia – ấy gồm:

Đại Nhật Như Lai. Màu trắng, ở trung tâm của Man-đa-la. Năng lượng này khi xấu thì vô minh, căn nguyên của luân hồi, được chuyển hoá thì thành trí huệ hoàn hảo;

Bất Động Như Lai. Màu xanh thẫm, đặt ở phía đông. Năng lượng này khi xấu thì sân hận, được chuyển hoá thì thành trí viên mãn như gương tròn sáng;

Bảo Sinh Như Lai. Màu vàng, đặt ở phía nam. Năng lượng này khi xấu thì kiêu mạn, được chuyển hoá thì thành Bình đẳng tín trí, trí năng bình thản;

A-di-đà Như Lai. Màu ráng đỏ, đặt ở phía đông. Năng lượng này khi xấu thì tham dục, cùng hung cực ác, được chuyển hoá thì thành Diệu quan sát trí, trí năng phân tích để phân biệt;

Bất Không Thành Tựu Như Lai. Màu xanh lục, đặt ở phía bắc. Năng lượng này khi xấu thì ganh ghét, được chuyển hoá thì thành Thành sở tác trí, trí năng sung mãn;

VIII. Cuộc suy tàn của Phật giáo tại Ấn Độ

Sau một thời gian dài rất rục rờ, tới thế kỷ thứ 3 hoặc thứ 4 sau CN, Phật giáo bắt đầu mờ nhạt dần. Cuộc suy vi tại Ấn Độ kéo dài chậm chậm trong

một ngàn năm tiếp sau đó được các học giả phân tích với các nguyên nhân đa dạng. Tuy thế, trong đó có bốn lý do quan trọng nhất.

Tâm cao kinh tế xã hội

Lý do thứ nhất liên quan tới quá trình tiến triển của Phật giáo về mặt xã hội. Vào thời kỳ đầu, Phật giáo có sức lôi cuốn cực kỳ những người thuộc cấp bậc cao trong hệ thống phẩm trật kinh tế, chính trị và xã hội. Thậm chí trong thời cực thịnh, Phật giáo với truyền thống văn hóa và triết học rất cao, đã nhận được sự hỗ trợ mạnh mẽ của giới ưu tuyển chính trị và kinh tế. Điều ấy không có nghĩa Phật giáo tự mình đoạn lìa với các giai tầng xã hội thấp hoặc không thiết lập được cơ sở tại vùng nông thôn nơi sinh sống đa số dân chúng Ấn Độ. Tuy thế, nó có nghĩa rằng Phật giáo không trải rộng và thấu sâu vào người dân thường trong xã hội cho bằng Ấn giáo. Do đó, Phật giáo dễ bị tổn thương trước các sức mạnh đang làm thay đổi tình trạng kinh tế và chính trị.

Tình trạng cô lập của tu viện

Lý do thứ hai liên quan mật thiết tới sự suy tàn của Phật giáo tại Ấn Độ là hồ ngăn cách ngày càng rộng giữa các cộng đoàn tu viện và quần chúng Phật tử tại gia, mà cả hai vốn được giả định là cùng kết hiệp chặt chẽ. Theo lý tưởng Phật giáo, giới tu sĩ và giới cư sĩ tương thuộc: tu sĩ cung ứng lý tưởng tôn giáo và những lời giảng về Phật pháp, còn cộng đồng cư sĩ cung cấp những hỗ trợ vật chất như thực phẩm, y phục và nơi ở, nói theo kiểu ngày nay là “hộ trì tam bảo”. Tuy nhiên, khi các tu viện ngày càng trở thành những định chế tự túc dồi dào và làm chủ đất đai, giới tu sĩ cảm thấy không nhất thiết phải chăm lo vận động sự hỗ trợ của giới cư sĩ. Hậu quả là mối liên hệ hỗ tương giữa họ và dân chúng dần dần biến mất.

Sức sống của truyền thống Bà-la-môn

Khoảng năm 186 trước CN, triều đại Sunga nắm quyền ở bắc Ấn, khước từ Phật giáo và khích lệ các truyền thống “chính thống” của Ấn giáo. Từ thời điểm đó, Phật giáo phải đối mặt với sự hồi sinh của Ấn giáo. Tầng lớp Bà-la-môn sáng tạo các dạng thức mới mẻ để triển khai tư tưởng triết học của mình, thí dụ hệ thống Phi nhị nguyên chính thống của Sankara trong đó kết hợp nhiều cái nhìn thấu suốt của Phật giáo, để từ đó thiết lập các hình thức mới của đời sống thảo am và tu viện. Giới tu sĩ Bà-la-môn tìm cách chính thống hoá Đức Phật, xem ngài là một hóa thân của Vishnu, vị thượng đế có rất nhiều hóa thân, như Rama và Krishna, v.v..., và đưa ngài vào đền thờ các thần linh Ấn giáo.

Người Ấn giáo cũng đặt ra một hệ thống nghi lễ tôn giáo có tính tổng hợp, trực tiếp đáp ứng thoả đáng các nhu cầu tôn giáo và xã hội đa dạng của dân chúng. Cụ thể là sự hỗ tương ảnh hưởng giữa Mật tông Phật giáo và Mật giáo Ấn độ đã góp phần hóa giải ảnh hưởng đặc thù của Phật giáo. Trong khi đó, giới Bà-la-môn bắt đầu phát động các phong trào tận hiến, ra sức lôi cuốn sự yểm trợ rộng rãi của người dân Ấn, và Ấn giáo có thể thu hút và bảo lưu được ngày càng nhiều lòng trung thành của tầng lớp thượng lưu cũng như dân thường.

Các cuộc ngoại xâm

Trong thế kỷ 6, các đạo quân Bạch Hung càn quét qua nhiều khu vực Trung Á và tây bắc Ấn Độ. Sau người Bạch Hung, tới lượt các bộ lạc Trung Á tới và định cư giữa vùng bình nguyên sông Indus và Hằng Hà. Kế đó, qua thế kỷ 8, người Ả-rập Hồi giáo tới ở tại cửa sông Indus. Dần dà, các đạo quân Hồi giáo chiếm đóng luôn cả Đông Ấn. Khoảng thế kỷ 13, người Hồi giáo dựng lên một đế quốc bao gồm toàn bộ vùng Bắc Ấn. Trong dòng tiến quân của họ, các nhóm binh sĩ Ả-rập khác nhau phá huỷ nhiều trung tâm Phật giáo lớn, thiêu huỷ kinh sách và làm tiêu hao nhiều cộng đoàn tăng ni. Thêm nữa, một khi nắm quyền lực, người Hồi giáo xâm lăng đạt được những thành quả lớn lao trong việc cải đạo những tín đồ Phật giáo sang Hồi giáo.

Tới đầu thế kỷ 13, Phật giáo gần như bị triệt tiêu tại Bắc Ấn ngoại trừ một số ít nhóm sống rải rác. Tuy vậy, đạo Phật vẫn được thực hành tại Nam Ấn cho tới thế kỷ 15, rồi biến mất. Từ lúc ấy cho tới thế kỷ 20, tại Ấn Độ, Phật giáo được thể hiện chủ yếu trong những di tích đền đài cùng ảnh hưởng thâm thấu và trường tồn trong Ấn độ giáo, Hồi giáo, đạo Sikh, và các truyền thống dân dã khác, làm thành văn minh Ấn độ. Ngay trong tâm thức của người Ấn giáo, kể cả các bậc đạo sư lẫn giới trí thức, Đức Phật vẫn là niềm hứng khởi và hình ảnh của một đấng cứu độ, đại tôn sư về tâm linh và giác ngộ.

Ở bên ngoài Ấn Độ, công cuộc hoằng pháp ngày càng thịnh đạt với những triển khai muôn hình muôn vẻ. Ngay từ đầu công nguyên, nhờ con đường truyền giáo Nam tông và Bắc tông, Phật giáo không biến mất mà càng lúc càng được kiến thiết và duy trì sống động trong cuộc sống hằng ngày trên các miền đất mới. Sang tới đầu thế kỷ 21, với tinh thần từ bi, phá chấp, phi cơ chế và chứng nghiệm của mình, Phật giáo ngày càng được đón nhận rộng rãi, đầy nhiệt tình trong giới trí thức phương Tây, và đang phát huy nền triết học thâm sâu cùng thể hiện tính cách bao dung và tự lực trên đường trở thành một tôn giáo thế giới.

IX. Triển khai về sau của Đại thừa

Chúng ta đã nhìn vào một số đặc điểm căn bản của triết học Phật giáo. Trong khi từ Ấn Độ, Tiểu thừa truyền qua ngã Tích Lan tới Miến Điện, vương quốc Khmer, Indonesia, và vùng đất về sau là Thái Lan, Đại thừa bắt đầu truyền sang Trung Á, Tây Tạng và đặc biệt các nước Á đông đồng văn như Việt Nam, Trung Hoa, qua Triều Tiên tới Nhật Bản. Bánh xe hoằng pháp càng lăn trên những vùng đất văn hoá xa lạ thì càng cuộn vào nó vô số dấu vết mới mẻ và những hình thức chuyển động thích nghi. Sự kiện ấy được phản ánh trung thực trong sinh hoạt nghi lễ và nét vẽ, chạm khuôn mặt Phật cá biệt, tương ứng với hình ảnh người dân bản địa, cùng lối kiến trúc bên ngoài và trang trí bên trong các đền chùa.

Phật giáo là một tôn giáo và cũng là một triết học, trong cuộc vận hành trên những vùng đất mới ấy, nảy sinh những triển khai tư duy và thực hành đáp ứng yếu tính và nhu cầu đặc thù mỗi dân tộc, nhưng tựu chung, vẫn dựa trên nền tảng Phật pháp truyền thống. Tuy thế, có một số tông phái Phật giáo cho thấy các lý thuyết triết học mờ nhạt hơn các biểu hiện tôn giáo. Dưới đây, ta sẽ đề cập đôi nét về Phật giáo Trung Hoa, Tây Tạng và Nhật Bản, nhìn thoáng qua Phật giáo Việt Nam, là những nơi có các triển khai đặc thù, mang ý nghĩa triết học.

1. Tại Trung Hoa

Theo ngã Bắc tông, Phật giáo truyền sang Trung Hoa rồi mang một hình thức cá biệt; nói theo một số học giả, Phật giáo đã được phần nào Trung Hoa hoá.

Các giai đoạn thăng trầm

Có thể chia quá trình phát triển Phật giáo tại Trung Hoa làm 4 thời kỳ.

Thời sơ khai, khi mới du nhập Trung Hoa – thế kỷ 2 sau CN, Phật giáo bị xem như một loại phương thuật thần tiên, phần vì phải dùng ngôn ngữ Đạo giáo để diễn tả giáo thuyết và dịch kinh sách Phật, phần vì những người Hán đầu tiên theo đạo Phật là người từng theo Đạo giáo. Dấu vết này, cả về học thuyết lẫn nghi lễ, còn được ghi sâu đậm và lâu dài, tiêu biểu trong trong một số tác phẩm văn học như Tây du ký của Ngô Thừa Ân và Hồng lâu mộng của Tào Tuyết Cần, v.v...

Sang thời phát triển, từ thế kỉ 3 tới thế kỉ 5, kinh Phật tìm thấy ngôn ngữ tương đối thích hợp và được dịch rất nhiều. Trung Hoa có cộng đoàn Tăng già từ năm 355. Thời này nổi bật cao tăng Chi Độn (314-366) sáng lập trường phái Bát nhã, một trong Lục gia thất tông. Năm 399, sư Pháp Hiền là người đầu tiên thật sự đi Ấn Độ học hỏi và thu thập kinh sách. Sư Cưu Ma La Thập (344-413) có công lớn dịch kinh điển Đại Thừa và truyền bá rộng rãi giáo pháp của Trung quán tông. Không thể không kể tới đại công của sư Chân Đế (499- 569), người dịch 64 cuốn kinh, đưa Duy thức tông vào. Đóng vai trò quan trọng trong thời kỳ này là các kinh Nhập Lăng già, Đại bát niết bàn và Thành thật luận. Từ đó đưa tới sự ra đời của các phái Tam luận tông, Thành thật tông, Niết bàn tông. Đây là thời Phật giáo phát triển rộng rãi, được sự ủng hộ của triều đình, xây nhiều chùa và cho ra đời nhiều tác phẩm.

Kế đó, tới thời cực thịnh từ thế kỷ 6 tới thế kỷ 10. Nhân vật kiệt xuất là cao tăng Huyền Trang Tam Tạng (600-664), người sáng lập Pháp tướng tông, một dạng của Duy thức tông. Sư du hành Ấn Độ trong 16 năm, giảng học tại Viện Phật học Nalanda rồi mang về và dịch hàng trăm bộ kinh. Thời này xuất hiện các tông như Hoa nghiêm, Thiên thai, Tịnh độ, v.v... và đặc biệt Thiền tông mà ta sẽ đề cập chi tiết trong chương 9. Cùng với thời kỳ trước, Phật giáo Trung Hoa tàng trữ được rất nhiều kinh sách dịch từ Phạn ngữ, và tới lượt kho tàng này được nghiên cứu trở lại sau khi tại Ấn Độ, rất nhiều kinh sách nguyên ngữ bị thất lạc.

Tiếp đến là thời suy yếu hoặc hoà đồng. Từ thế kỷ 13, dưới triều đại Tống, Phật giáo Trung Hoa không bao giờ trở lại được thời huy hoàng ngày trước. Phật giáo hoà nhập với Nho giáo và Đạo giáo và để lại dấu ấn quan trọng của Tam giáo trong nền văn hoá; chỉ còn Thiền tông và Tịnh độ tông là quan trọng. Sang tới thời Nguyên, Minh, Thanh, Phật giáo càng sa sút. Các tông phái dung hợp nhau và vấn đề Tâm tính trở thành trọng tâm của triết học. Có khuynh hướng Thiền Tịnh hợp nhất, gây được ảnh hưởng đáng kể, với cao tăng Vân Thê Châu Hoằng (1535-1615). Sau đó, từ thế kỷ 17 tới 20, Phật giáo Tây tạng bắt đầu lan sang và có tác động, nhưng tới thời Cách mạng Văn hoá (1966-1976) Phật giáo Trung Hoa lại gặp cơn khốn đốn.

Lục gia thất tông

“Sáu nhà bảy phái” hình thành trong giai đoạn phát triển của Phật giáo, khoảng thế kỷ thứ 4. Thời Ngụy Tấn, vì mới khởi sự dịch kinh nên có rất nhiều điểm mơ hồ về kinh nghĩa và dùng từ ngữ của Lão Trang nên sinh ra nhiều cách hiểu khác nhau. Dưới ảnh hưởng của Đạo giáo và vì thiếu ngôn

từ thích đáng, các nhà Phật học thời đó liền liên tưởng tới khái niệm Vô, dùng nó để tiếp cận chữ Không. Còn nữa, những tranh luận về Huyền học đương thời cũng được đưa vào nội dung nghiên cứu kinh Bát nhã ba la mật, dẫn tới sự ra đời Bát nhã học làm nảy sinh “sáu nhà”: Bản vô tông, Tức sắc tông, Thức hàm tông, Huyền hoá tông, Tâm vô tông và Duyên hội tông. Sau có thêm Bản vô dị tông từ Bản vô tông phân ra, nên được gọi là Lục gia thất tông.

Khuôn mặt nổi bật trong Lục gia thất tông là cao tăng và nhà thơ Chi Độn (314-366), còn gọi là Chi Đạo Lâm. Sư vốn họ Quan, người đất Trần Lưu (nay ở phía đông Khai Phong, tỉnh Hà Nam). Đọc kinh từ nhỏ, năm 25 tuổi xuất gia, có tài viết chữ Thảo, chữ Lệ và thích nuôi ngựa. Có người nói nuôi ngựa không phải là việc người tu hành nên làm, sư cười đáp: “Bần đạo ưa cái vẻ thần tuấn của nó”. Hay thơ, thích đàm luận huyền học và là bạn của nhà thơ pháp Vương Hi Chi (303-361). Được người đời gọi là “nhà huyền học hoá”, sư viết nhiều sách, trong đó có Tức sắc huyền luận, mở đầu lập thuyết và thành lập tông phái “Bát nhã học tức sắc” trong Lục gia. Theo sư Chi Độn, “Tính của sắc là không tự có sắc. Sắc không tự có nên tuy có sắc mà là không, cho nên bảo sắc tức là không, sắc lại khác không”. Quan điểm ấy về sau bị phê phán là chưa triệt để, chỉ nhìn sắc không như do nhân duyên tạo thành, mà không nắm vững tính chất thống nhất vừa Thể vừa Dụng của tinh thần “sắc tức là không, không tức là sắc”.

Tuy thế, sư Chi Đạo Lâm là người đầu tiên luận giải danh từ Lý dưới ánh sáng Phật giáo. Theo quan niệm truyền thống từ Trung Hoa cổ đại, Lý là qui luật của vũ trụ, nhưng đối với sư Chi Độn, Lý tức là Chân lý cùng tốt, Tuyệt đối, Chân như. Quan niệm Lý ấy về sau được các tông phái khác tiếp thu và phát triển thêm, trong đó có Hoa nghiêm tông.

Tam luận tông

Trong lịch sử Phật giáo Trung Hoa, đây là tông phái đầu tiên lập một hệ thống triết học, tuy trong mắt giới học thuật, nó là một học phái hơn là một tông phái. Sở dĩ có tên Tam luận tông vì đặt cơ sở lý luận trên hai bộ luận của Long Thọ là Trung quán luận tụng, và Thập nhị môn luận cộng với một bộ luận của Thánh Thiên là Bách luận.

Các bộ luận ấy ở trong số 35 bộ 294 quyển kinh Phật, được cao tăng Cưu-ma-la-thập (344-413) dịch và chú giải vào thế kỷ 5, trở thành kinh điển cơ bản cho các học phái và tông phái Phật giáo Trung Hoa. Sư chào đời ở Tây

Vực, nay là vùng Tân Cương, cùng mẹ gia nhập Tăng già từ năm 7 tuổi, trước học Tiểu thừa sau qua Đại thừa. Năm 401, Cru-ma-la-thập đến Trường An và bắt đầu công trình dịch thuật trong hơn 10 năm, với sự góp sức của cả ngàn nhà sư và được triều đình hỗ trợ tích cực. Năm 402, sư được phong danh hiệu Quốc sư. Dưới sự chỉ đạo và biên tập của sư, các bản dịch kinh sách Đại thừa từ Phạn ngữ (sanskrit) ra Hán văn đã mang một phong cách mới và tìm được ngôn từ thích hợp. Sư chủ trương dịch theo ý, dám cắt bỏ một vài đoạn không hợp và chuyển văn từ cho hợp với người Hán. Với những bản dịch tác phẩm quan trọng nhất của Long Thọ và Thánh Thiên, sư là người truyền bá triết học Trung quán tông rộng rãi tại Trung Hoa.

Tam luận tông khởi đi từ Cru-ma-la-thập tới Tăng Triệu (374- 414), vị sư xuất sắc, được coi là “người hiểu Không tính hàng đầu”. Kế đó qua các sư Tăng Lãng, qua Tăng Thuyên, đến Pháp Lãng rồi tới đại sư Cát Tạng (549-623), người được tôn xưng là “thủy tổ của Huyền tông” và cũng được xem là người chính thức sáng lập Tam luận tông. Suốt đời, sư Cát Tạng giảng Tam luận hơn 100 lần và giảng kinh Pháp hoa hơn 300 lần. Tác phẩm Tam luận huyền nghĩa của sư được lưu hành rộng rãi, cả ở Triều Tiên lẫn Nhật Bản.

Bắt nguồn từ Trung quán tông nhưng có những nét đặc thù của Trung Hoa, Tam luận tông cho rằng Đức Phật chỉ dạy hai phép tu là:

Thanh văn thừa: Tu theo Tiểu thừa, nhờ nghe giảng pháp Tứ diệu đế mà giác ngộ. Mục đích cao nhất của Thanh văn là đạt Vô dư Niết bàn mà thành A-la-hán.

Bồ tát thừa: Tu theo Đại thừa, chứng tri kiến Không tính của thế giới hiện tượng mà đạt giác ngộ, đạt quả vị Bồ tát. Và đây là phép tu của Tam luận tông.

Theo Tam luận tông, có 3 thời giáo thuyết giảng của Đức Phật:

Thời giáo thứ nhất, kinh Hoa nghiêm. Kinh này chứa những lời khai thị cho Bồ tát nhưng các đệ tử thời đó chưa đủ trình độ lãnh hội;

Thời giáo thứ hai, Phật giảng theo trình độ của đệ tử; kéo dài giữa thời kinh Hoa nghiêm và thời kinh Diệu pháp liên hoa, trong đó toàn bộ giáo pháp bao gồm Tiểu thừa lẫn Đại thừa, có giá trị cả cho Thanh văn thừa, Độc giác thừa và Bồ tát thừa;

Thời giáo thứ ba, là lúc mọi đệ tử đã sẵn sàng để nghe kinh Diệu pháp liên hoa. Đây là thời Phật thừa, chỉ có một pháp duy nhất.

Về học thuyết, Tam luận tông không chấp hữu – tức là có – cũng không chấp vô – tức là không; sự vật khách quan tuy tồn tại nhưng không như chúng ta thấy, chúng do nhân duyên sinh, nhưng tự chúng không có bản thể, không có thực thể. Sư Cát Tạng chia mỗi chân lý trong Nhị đế thành ba cấp:

Chân lý tương đối:

Chấp hữu, cho rằng tất cả đều có;

Chấp hữu hoặc chấp vô;

Chấp hoặc không chấp cả hữu lẫn vô.

Chân lý tuyệt đối:

Chấp vô, cho rằng tất cả đều không;

Không chấp cả hữu lẫn vô;

Không chấp và cũng không không chấp cả hữu lẫn vô.

Từ lý thuyết ấy, sư Cát Tạng đạt tới, qua nhiều lần phủ định, một cấp độ ở đó cả hữu lẫn vô đều có ý nghĩa. Và đây chính là mức độ cao nhất của Trung đạo. Người đời sau xếp sư vào mười vị Đại sư đời Hậu Tuỳ (618-626). Học thuyết Tam luận tông thịnh hành đầu đời Đường. Tới khi các tông phái Duy thức và Pháp tướng, Hoa nghiêm, Thiền lưu hành rộng rãi, Tam luận tông suy yếu dần.

Thiên thai tông

Kính ngưỡng đại luận sư Long Thọ là sơ tổ, lấy Diệu pháp liên hoa kinh làm căn bản, Trí độ luận làm kim chỉ nam, Đại bát-niết-bàn kinh (cuốn sanskrit – Đại thừa) hỗ trợ và Bát-nhã Ba-la-mật làm cơ sở của các phép quán, Thiên thai tông được thành lập đời Trần-Tuỳ do cao tăng Trí Khải (538-597) tại núi Thiên Thai, nay thuộc tỉnh Triết Giang. Được xem là một phái bao quát, Thiên thai tông chứa đựng một cách tổng hợp nhiều quan điểm của các phái khác. Từ thế kỷ 9, tông này truyền qua Nhật Bản và đóng vai trò rất quan trọng tại đó.

Dựa trên học thuyết Long Thọ về Không tính và Chân như, Thiên thai tông phân tích thành ba chân lý là:

Không. Trống rỗng. Mọi pháp đều hư không, không có tự tính;

Giả. Có hình tướng. Tuy thế, mỗi pháp có dạng hiện hữu tạm thời với thời gian nên con người có thể biết nó bằng giác quan;

Trung. Ở giữa. Tổng hợp Không và Giả. Thể của sự vật không nằm ngoài hình tướng nên không thể bỏ hiện tượng mà đi tìm bản chất. Thể và tướng là một.

Như thế, học thuyết này khẳng định ý tưởng về tính toàn bộ và sự xâm nhập lẫn nhau của vạn pháp. Toàn bộ và các thành phần đều đan lồng vào nhau; mỗi cái chứa đựng mọi cái khác. Không, Giả và Trung chỉ là một và từ một mà ra. “Toàn thể vũ trụ nằm trên đầu một hạt cải” và “Một ý nghĩ chứa đựng ba ngàn thế giới”. Từ đó, phương pháp của Thiên thai tông tuy bao hàm các yếu tố Mật tông như Mantra (thần chú) và Man-đa-la, nhưng căn bản vẫn là Chỉ quán. Chỉ là sự tập trung và tĩnh tâm, để nhận ra rằng vạn pháp đều là hư không, nên ngăn cản được việc hình thành các ảo ảnh mới. Quán để thấy tận tường rằng mỗi pháp tuy hư không nhưng vẫn hiện hữu theo vẻ ngoài, tạm thời và mang chức năng ước lệ.

Thiên thai tông chia giáo pháp Phật Thích Ca thành năm thời kỳ thuyết giảng:

Thời giáo Hoa nghiêm. Chỉ vắn vẹn trong 3 tuần lễ. Sau khi đại giác, Đức Phật thuyết giảng kinh Hoa nghiêm, có ý dạy toàn bộ chân lý với ý tưởng cho rằng vũ trụ là biểu hiện của cái Tuyệt đối, nhưng rồi ngài nhận thấy chẳng người nghe nào hiểu.

Thời giáo Tiểu thừa. Kéo dài 13 năm, còn gọi là thời A hàm. Đức Phật dạy những gì các môn đồ có thể hiểu. Nội dung chứa đựng trong các kinh A hàm như Tứ diệu đế, Bát chính đạo, Thập nhị nhân duyên.

Thời giáo thứ nhất của Đại thừa. Kéo dài 8 năm, còn gọi là thời Phương đẳng. Ngài nhấn mạnh tính ưu việt của Bồ tát so với A-la-hán, và làm sáng tỏ sự thống nhất giữa Phật và người, giữa cái tương đối và cái Tuyệt đối.

Thời giáo đích thực Đại thừa. Kéo dài 20 năm, còn gọi là thời Bát nhã. Phật giảng về kinh Bát-nhã Ba-la-mật, trong đó nhấn mạnh Không tính và sự tồn tại của các mặt đối lập.

Thời đốn giáo. Tương ứng với 8 năm tại thế cuối cùng của Đức Phật, còn gọi là thời Pháp hoa và Niết bàn. Ngài đặc biệt nhấn mạnh tính đồng nhất tuyệt đối của các mặt đối lập, giảng về kinh Pháp hoa và kinh Đại bát niết

bàn. Ba cỗ xe (triyana) của các Thanh văn, Duyên giác và Bồ tát đều có giá trị giới hạn về thời gian, và cuối cùng hoà lẫn nhau thành một cỗ xe duy nhất: Phật thừa (ekayana: nhất thừa). Trong thời kỳ này, Đức Phật trình bày học thuyết hoàn hảo, theo quan niệm của Thiên thai tông.

Hoa nghiêm tông

Lấy Đại phương quảng Phật Hoa nghiêm kinh làm giáo lý căn bản, Hoa nghiêm tông do Pháp sư Hiền Thủ Pháp Tạng (643-712) thành lập từ đời nhà Đường. Nhưng trước đó, tông có sơ tổ là sư Đổ Thuận (557-640) và nhị tổ là sư Vân Hoa Trí Nghiễm (602-668). Hiện nay, Hoa nghiêm tông vẫn thịnh hành ở Trung Hoa và Nhật Bản.

Mọi vật đều bình đẳng – hiểu như đồng nghĩa với Tuyệt đối, tức là Bất nhị: không có hai – và đều liên hệ lẫn nhau, không cái nào tồn tại độc lập. Khái niệm này được gọi là “nhất thể” vì Hoa nghiêm tông quan niệm rằng tất cả đều từ Một mà ra và mọi hiện tượng chẳng qua chỉ là vẻ xuất hiện bên ngoài của cái Một đó. Các hiện tượng của Pháp giới cùng xuất hiện đồng thời và mỗi Pháp đều có sáu đặc trưng căn bản (xem phần Vũ trụ luận nói tới Hoa nghiêm).

So với các trường phái Đại thừa khác, Hoa nghiêm tông có điểm khác biệt là chuyên nghiên cứu mối liên hệ giữa hiện tượng với nhau chứ không phải mối liên hệ giữ hiện tượng và bản thể – cái Tuyệt đối. Các thực thể hiện hữu trong trạng thái hoàn toàn hoà hợp vì đều là những biểu hiện của Nguyên lý thống nhất. Tuy chúng cực kỳ khác nhau như những làn sóng biển, nhưng đều bắt nguồn từ một Nguyên lý cao nhất và do đó, chỉ là Một với Tinh thần Phật.

Hoa nghiêm tông chia vũ trụ thành 4 thế giới (Tứ pháp giới):

Thế giới hiện thực của các hiện tượng, gọi là Sự;

Thế giới của Nguyên lý, của cái Tuyệt đối, gọi là Lý;

Thế giới trong đó các hiện tượng và các nguyên lý xâm nhập lẫn nhau, gọi là Lý sự vô ngại;

Thế giới “lý tưởng”, trong đó các hiện tượng đều có thể cùng hiện hữu hài hoà, không cản trở nhau, gọi là Sự sự vô ngại.

Dùng hình ảnh toàn thân con sư tử và các cơ quan hay bộ phận thân thể của nó, sư Pháp Tạng giải thích sáu bản tính của các Pháp (dharma) thành Lục tướng như sau:

Tính phổ biến, tương ứng với toàn bộ con sư tử;

Tính riêng biệt, như mỗi bộ phận của con sư tử, có chức năng riêng, phân biệt với toàn thân của nó;

Tính giống nhau, vì mọi cơ quan đều là các bộ phận của con sư tử;

Tính đặc thù thể hiện ở chức năng khác nhau của mỗi cơ quan;

Tính hợp nhất ở chỗ mọi cơ quan hiệp thành con sư tử;

Tính phân hoá vì mỗi cơ quan chiếm một vị trí riêng biệt trong toàn bộ con sư tử.

Về sự phân chia các thời giáo thuyết giảng của Đức Phật, quan điểm của Hoa nghiêm tông có phần hơi khác với của Thiên thai tông, tuy cũng chia làm năm thời kỳ.

Thời đầu tiên, Đức Phật giảng giáo lý Tiểu thừa;

Thời thứ hai, Đức Phật giảng Đại thừa thuy giáo tức giáo lý sơ bộ của Đại thừa. Theo sư Pháp Tạng, Tam luận tông thuộc thời kỳ này vì chỉ nói về Không tính, chưa đề cập tới Phật tính có sẵn trong mọi chúng sinh;

Thời kỳ thứ ba, Đức Phật giảng về Đại thừa chung giáo, là giáo pháp Đại thừa hoàn hảo. Theo Hoa nghiêm tông, giáo lý Thiên thai tông thuộc thời kỳ này vì nói về Không tính mà không bác bỏ sự hiện hữu của hiện tượng, cái vốn giả;

Thời kỳ thứ tư, Đức Phật giảng về Đốn giáo, tức giáo lý chứng ngộ trực tiếp, tức thời, không theo cấp bậc nào. Giáo lý Thiên tông thuộc thời kỳ này;

Thời kỳ thứ năm, Đức Phật giảng Viên giáo, giáo pháp trọn vẹn, đó là giáo pháp Hoa nghiêm tông.

Tịnh độ tông

Tịnh độ (buddhaksetra), theo Đại thừa, có thể hiểu theo hai cách:

Về ý nghĩa, có ý chỉ cảnh giới tâm linh thanh tịnh, được sở đắc trọn vẹn bởi bậc giác ngộ, và là một dạng ưu việt của tâm thức.

Về hình tượng, là cõi trời tinh sạch nơi Phật ở, không bị uế nhiễm bởi ngũ trọc, và đối lập với trần thế như nhớp là nơi chúng sinh phạm tục sinh sống.

Cũng theo Đại thừa, mỗi cõi Tịnh độ thuộc về một vị Phật; vì có vô số chư Phật nên có vô số Tịnh độ. Cõi Tịnh độ được nhắc nhở nhiều nhất có tên là Cực lạc mà giáo chủ là vị Phật quan trọng, được tôn thờ nhiều nhất trong Đại thừa là A-di-đà. Cõi ấy nằm ở phương Tây – phía đông là cõi Ta-bà của chúng ta. (Xem tiểu đề Năm vị Phật và bức tranh Man-đa-la ở phần trên).

Theo kinh sách, cõi Cực lạc (sukhavati) cũng được gọi là An lạc quốc, An dưỡng quốc, Thanh thái quốc hay Hảo ý quốc. Đó là nơi chan hoà ánh sáng của Phật A-di-đà, đầy nhạc, hoa và châu ngọc, không có súc sinh, địa ngục cùng A-tu-la. Chúng sinh thác vào đây hết cảnh già chết bệnh tật, sống an nhàn hạnh phúc, được nghe Phật A-di-đà giảng pháp, và tu mãi cho tới khi thành Phật. Cũng sẽ được như ý nếu muốn tái sinh qua các cõi thế giới khác để tu thêm công đức hoặc vào các nhà tôn quý, căn cơ đầy đủ, đáng kính đáng yêu; sau khi mệnh chung cũng sẽ quay về cõi Cực lạc tu học thêm nữa cho đến khi viên thành, nhập Niết bàn.

Từ khoảng thế kỷ thứ nhất sau CN, đã có tục tôn thờ Phật A-di-đà, biểu tượng cho Từ bi và Trí huệ. Hình tượng của ngài thường được vẽ với màu đỏ rắng chiều trời tây, tay bắt Ấn thiền định hay Ấn giáo hoá, giữ Bát đưng trái cây. Ngài ngồi trên toà sen tượng trưng cho thanh tịnh và hai con công biểu hiệu cho thoát hiểm, thoát khổ. Cùng được thờ với A-di-đà có hai vị Đại Bồ tát Quán Thế Âm và Đại Thế Chí. Phật A-di-đà cũng được kính danh theo nghĩa Vô-lượng-thọ Phật, Vô-lượng-quang Phật hoặc Tây Phật. Người Mật tông gọi Phật A-di-đà là Cam-lộ Vương.

Tương truyền A-di-đà từng là một vị vua, xuất gia làm Tỳ kheo Pháp Tạng; đây là một dạng tiền kiếp của ngài, không phải là Hiền Thủ Pháp Tạng của Hoa nghiêm tông. Ngài quyết tâm tu thành Phật và nguyện giúp chúng sinh sống trong cõi Cực lạc của mình cũng thành Phật. Ngài đưa ra 48 đại nguyện nhằm cứu độ chúng sinh giải thoát, trong đó có việc chúng sinh chỉ cần nghe đến danh ngài sẽ được:

Khi sống mà khởi niệm thì cầu đạt chánh quả vô thượng;

Khi lâm chung sẽ có ngài hiện đến để tiếp dẫn và giúp cho quyến thuộc chung quanh khỏi sợ hãi;

Khi lia đời, muốn thác sinh vào cõi Tịnh độ (Cực lạc quốc) của ngài để trau dồi thiện nghiệp thì được toại nguyện.

Tịnh độ tông được sáng lập bởi cao tăng Huệ Viễn (334-416). Thiếu thời theo học Nho của Khổng Mạnh và Đạo của Lão Trang, năm 21 tuổi, sư xuất gia theo thầy là cao tăng Đạo An (312-385) và gia nhập Tăng già, bắt đầu học kinh Bát nhã Ba-la-mật. Sư là một trong những cao tăng Trung Hoa đầu tiên nhấn mạnh tầm quan trọng của phép Thiền trong việc tu học. Tại Lu Sơn, một trung tâm Phật giáo quan trọng thuộc tỉnh Giang Tây ngày nay, sư Huệ Viễn cổ động dịch kinh sách và thường liên hệ với sư Cru-ma-la-thập để trao đổi về các vấn đề Kinh tạng và sự khác biệt giữa một A-la-hán và một Bồ tát.

Năm 402, sư Huệ Viễn tập hợp 123 tăng sĩ, thệ nguyện trước tượng A-di-đà là sẽ thác sinh vào cõi Tây phương Cực lạc, và sư thành lập Liên phái. Từ đây, sư được xem là sơ tổ của Tịnh độ tông. Kinh sách quan trọng của tông này là Lạc hữu trang nghiêm hay Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm, Quán vô lượng thọ và A-di-đà kinh mà nguyên bản Phạn ngữ đã bị thất lạc, chỉ còn những bản dịch chữ Hán của Cru-ma-la-thập và Huyền Trang. Các nẻo đường tu tập, theo lối nói hẩn có tính tượng trưng thì có tới tám vạn bốn ngàn pháp môn, tùy trình độ và căn cơ của từng sinh linh. Theo sư Đàm Loan (476-542), người tích cực phát triển Tịnh độ tông thì trong thời mạt pháp này phải chọn lấy một pháp môn thích hợp cho chúng sinh yếu đuối và si dại, không đủ tự lực để đeo đuổi con đường tu luyện gian nan. Và đó là Tịnh độ tông. Nền tảng của Tịnh độ tông là lòng tin nhiệt thành vào lời thệ nguyện và sức mạnh cứu độ của Phật A-di-đà, đấng cai quản cõi Cực lạc ở phương Tây, nơi ta có thể tùy vào công đức của mình trong kiếp sống này để sau khi từ trần, thác sinh vào cõi cuối cùng ấy rồi an tâm tu tập cho tới khi nhập Niết bàn.

Phương pháp tu tập của Tịnh độ tông có 4 đặc điểm:

Tin tưởng tuyệt đối vào lời Phật A-di-đà thệ nguyện cứu độ chúng sinh có lòng tin ngưỡng ngài.

Trông cậy tuyệt đối vào sức mạnh cứu độ của Phật A-di-đà;

Lấy việc niệm danh hiệu Phật A-di-đà làm chủ yếu;

Quán tưởng cõi tịnh độ Tây phương Cực lạc.

Về hình thức, việc niệm “Nam mô A-di-đà Phật: Cúi đầu đánh lễ Phật A-di-đà” và quán cõi Cực lạc, thoạt xem có vẻ dễ dãi và dựa vào tha lực, nhưng nhìn kỹ vào thực chất hẳn thấy nó không kém phần sâu sắc, thực tiễn và rất thân cận với thường tính con người. Có lẽ nhờ thế, tông phái này được đông đảo người theo nhất so với mọi tông phái khác từ trước tới nay. Chân Nguyên và Nguyễn Tường Bách phân tích cận kẽ ý nghĩa và cứu cánh của phép quán niệm ấy trang sách đã dẫn, t. 434 như sau:

“Mục đích của phép niệm danh hiệu A-di-đà là tìm cách chế ngự tâm. Thường thường hành giả tự đặt cho mình một chỉ tiêu niệm bao nhiêu lần. Phép quán niệm này được xem là có thể giúp hành giả ‘thấy’ được A-di-đà và hai vị Bồ tát tả hữu là Quán Thế Âm và Đại Thế Chí và biết trước được giờ chết của mình. Phép niệm này có thể thực hiện bằng cách đọc to hay đọc thầm, không nhất thiết phải có tranh tượng A-di-đà. Đó là cách tu thông thường nhất. Ngoài ra hành giả có thể thực hiện phép thứ 16 trong Vô lượng thọ kinh, bằng cách tạo linh ảnh của A-di-đà và thế giới Cực lạc, xem như hiển hiện trước mắt. Phép tu cao nhất của tông này là tự xem thể tính của mình chính là A-di-đà. Tất cả mọi hành giả của Tịnh độ tông đều mong muốn được thấy A-di-đà trong một linh ảnh, đó là bằng chứng chắc chắn nhất sẽ được tái sinh trong cõi Cực lạc. Niệm danh hiệu và tạo linh ảnh là điều kiện ‘bên ngoài’, lòng tin kiên cố nơi A-di-đà là điều kiện ‘bên trong’ của phép tu này, với hai điều kiện đó thì hành giả mới được tái sinh nơi cõi Cực lạc”.

Sở dĩ phải dành chỗ tương đối rộng cho Tịnh độ tông trong cuốn sách đại cương và hạn hẹp này chính vì đây là tông phái Phật giáo phổ biến nhất, cho đến tận ngày nay, tại Trung Hoa, Nhật Bản, Triều Tiên và Việt Nam.

So với Kitô giáo

Niệm danh hiệu Phật A-di-đà để “thân tâm an lạc” được tin là có khả năng xua tan tạp niệm, vun xới thiện căn trong tâm thức và xác lập định hướng công quả cho mỗi hành động của người tu tập. Có thể thăm dò điểm tương đồng của nó trong việc kêu tên và chiêm nghiệm gương phước Đức Giê-su của Kitô giáo.

Có một truyền thống mang tính thần bí hoặc huyền học của Chính thống giáo nói riêng và Kitô giáo nói chung, chủ trương chỉ việc kêu lên thánh danh Đức Giê-su – thí dụ “Chúa Giê-su Kitô, xin thương xót tôi” – là “thơm

tho miệng lưỡi”, thoát khỏi mọi lâm nguy, sống an chết lành và được cứu rỗi muôn đời. Song song, việc chiêm nghiệm về cuộc đời Đức Giê-su khiến ta tu đức theo gương phước của Ngài. Người biện hộ cho phép kê thánh danh và chiêm nghiệm này cũng lập luận rằng đây là một phương pháp tạo an tĩnh trong tâm hồn, chế ngự cái ác chờ chực xuất hiện, và viện cầu hữu hiệu ơn cứu độ.

Trọng điểm của cách thế tu tập ấy là qua tâm trí, đến tâm hồn vào sâu trong tâm linh, hiệp nhất với cái Tuyệt đối. (Xem Chuyện người hành hương, Nguyễn Ước biên dịch, Nxb Tôn giáo, Hà Nội, 2007).

Đặt phép quán niệm này dưới ánh sáng phân tâm học, có thể thấy ở đây có hiệu ứng của vô thức lên ý thức. Điểm khác biệt là tác động ấy có chủ ý và do bởi chủ thể hành giả (tín đồ Tịnh độ tông) chứ không là tiếp nhận thụ động từ khách thể (phân tâm học), do đó quán niệm có tính chủ động (ý thức vào vô thức rồi tác động trở lại ý thức) và thuận tiện biến thành tập quán tích cực.

Mật Tông

Chuyên dùng những phép tu tập huyền bí như linh phù, mật chú, ấn quyết, quán đỉnh, Mật tông Trung Hoa được thành lập bởi một số cao tăng đến từ Ấn Độ và Tích Lan. Xuất sắc và nổi tiếng nhất là đại sư Thiên Vô Úy, tên chữ Hán của Subhakarā (637- 735), người từng giảng dạy Mật giáo tại Viện Phật học Nalanda. Sư đến Trung Hoa năm 720 và dịch bộ kinh căn bản của Mật tông là Đại tì lô giá na kinh.

Người Mật tông không thờ Phật Thích Ca mà thờ Phật Đại Nhật Như Lai, với niềm tin rằng đó là vị Phật đầu tiên đề ra giáo thuyết cho họ. Mật tông không được truyền bá sâu rộng vì giáo lý chỉ bí truyền từ thầy xuống trò. Có lẽ vì thế, từ cuối thế kỷ 8, Mật Tông không còn thịnh hành.

Thiền tông

Tương truyền do Bồ Đề Đạt Ma (470-543), một cao tăng người Nam Ấn qua Trung Hoa sáng lập vào năm 520. Thiền Tông rất thịnh hành ở Trung Hoa, Nhật Bản và Việt Nam. Chủ trương không thông qua nghiên cứu kinh điển, trực tiếp chỉ vào tâm người, thấy tính mà thành Phật.

Thiền Tịnh hợp nhất

Ở đây, Thiên là Thiên tông, Tịnh là Tịnh độ tông. Từ thời nhà Minh (1368-1644), có một khuynh hướng phối hợp và phát triển cách tu niệm danh Phật A-di-đà với phương pháp hành thiên, gây được ảnh hưởng đáng kể và còn để lại dấu vết rộng rãi cho tới ngày nay.

Người sáng lập khuynh hướng Thiên Tịnh hợp nhất là Cao tăng Vân Thê Châu Hoàng (1535-1615). Thuở thanh niên, sư học Nho, năm 32 tuổi mới xuất gia cầu đạo với nhiều cao tăng và nhiều tông phái đương thời. Sư sáng lập chùa Vân Thê tại Hàng Châu, nơi có tiếng là giữ giới luật nghiêm ngặt. Khởi đi từ câu “Ngoài tâm không Phật”, sư quan niệm người niệm Phật A-di-đà và người quán công án Thiên tông tuy có khác nhau cả bề ngoài lẫn cách tu tập nhưng đều đạt kết quả như nhau. Do đó, niệm danh Phật đến khi mọi ý nghĩa được xua tan khỏi tâm thức và chỉ cần “A-di-đà”, hành giả sẽ đạt tới cảnh giới không khác gì để hết tâm trí vào công án.

Trong khi niệm danh A-di-đà, hành giả không chỉ nên tập trung vào danh hiệu mà còn phải chú tâm vào “sự thật” đứng đằng sau danh hiệu ấy. Không có A-di-đà nào ngoài cái tâm đang niệm A-di-đà, và ngoài A-di-đà không có cái tâm nào. Với chủ trương vừa thực hành quán niệm theo quan niệm ấy vừa giữ đúng mọi giới luật, sư Vân Thê Châu Hoàng thuyết phục được rất nhiều người tu hành Phật đạo, đặc biệt trong giới tu tại gia.

2. Tạng Tây Tạng

Từ thế kỷ thứ 7 tới thế kỷ 11, người Phật giáo thuộc các truyền thống khác nhau, xuất phát từ Ấn Độ, Trung Hoa và Trung Á, đã loan truyền những giảng thuyết của họ sang Tây Tạng.

Sau cuộc tranh luận giữa Mật tông và Thiên tông, truyền thống Trung Hoa bị đặt sang một bên, người Tây Tạng thiên về truyền thống Phật giáo Ấn Độ. Từ đó, tại xứ sở ấy phát triển một hệ thống giảng dạy có tổ chức và duy nhất được gọi là lamrim, nghĩa là “các giai đoạn mới của Con đường đạo”. Lamrim cũng là tên chung của một số luận văn – Bồ đề đạo thứ luận – do những đại sư của Phật giáo Tây Tạng sáng tác, dựa theo tác phẩm Bồ đề đạo đẳng luận (Bodhipathapradipa) của Đại sư A-đề-sa (982-1054), người truyền Phật Pháp sang Tây Tạng.

Lối tiếp cận này xem ba truyền thống giảng dạy Phật pháp là ba cỗ xe (triyana) dẫn từ trình độ này lên trình độ khác theo một quá trình tiệm tiến từng cấp bậc. Tác phẩm kinh điển của nó, ngoài cuốn của đại sư A-đề-sa

như đã nói ở trên, còn có bộ Bồ đề đạo thứ đệ tùy phá tông trang nghiêm của Gampopa, danh xưng của sư Tây Tạng Đạt-bảo Cấp-giải (1079-1153).

Ba cấp bậc ấy là:

Tiểu thừa. Nay gọi là Phật giáo Nguyên thủy. Đặt cơ sở trên các lời giảng của Phật giáo thời kỳ đầu, được thể hiện trong thời hiện đại bởi truyền thống Theravada;

Đại thừa: Kết hợp quan điểm Trung quán và Duy thức;

Kim Cương thừa. Đây là lối tiếp cận vào Phật giáo, mang tính Mật tông, và vì có những thành tố Mật pháp (Tantra) trong Ấn giáo cũng như Phật giáo.

3. Tại Nhật Bản

Tại Nhật bản, Phật giáo Phát triển với nhiều hình thức đa dạng; mỗi hình thức mang một nét đặc trưng nổi bật.

Thiên thai tông

Có gốc tích từ Thiên thai tông của Trung Hoa nên cũng dựa trên kinh Diệu pháp Liên hoa và xem đại luận sư Long Thọ là sơ tổ. Như đã trình bày ở đoạn trên, tông phái ấy cho rằng mọi hiện tượng đều:

Dựa lên nhau mà có;

Thực chất là Không tính;

Biểu hiện thể tuyệt đối là Chân như. Được cao tăng người Nhật là Tồn Trùng (767- 822) mang sang Nhật Bản, tông phái ấy tuy vẫn giữ nội dung của Thiên thai tông Trung Hoa, nhưng thêm vào một số điểm mới. Chấp nhận giá trị của các mạc khả tinh tiền trong đó cái tối thượng được tìm thấy trong kinh Hoa nghiêm, đại sư Tồn Trùng cổ động cho ý tưởng rằng mọi hình thức giảng dạy đều có thể dẫn tới giác ngộ, không phải vì chúng giống hệt nhau, nhưng vì chúng có chung điểm cốt yếu là gắn liền với một dạng “cỗ xe” hoặc con đường đạo.

Thêm nữa, vị đại sư ấy còn xem Phật giáo Đại thừa có nhiệm vụ bảo vệ đất nước Nhật và các tăng sĩ là tài nguyên của quốc gia, hoặc phải ở lại trong

chùa phụng sự tổ quốc hoặc phải tham gia làm viên chức chính quyền trong các lãnh vực hành chánh, giáo dục, v.v... Thiền viện do sư Tối Trừng sáng lập tại núi Tỉ Duệ được xem là “Trung tâm bảo vệ quốc gia” của Nhật.

Tịnh độ tông

Thoạt đầu, sư Viên Nhân (793-864), một cao tăng Nhật Bản từng du học Trung Hoa rồi mang về quê hương mình các giáo lý của Thiên thai tông, Tịnh độ tông và Mật tông. Sư truyền bá phương pháp niệm Phật A-di-đà và từ đó, câu niệm ấy trở thành một phần của việc tu hành trong các tông phái tại Nhật Bản.

Thế nhưng Tịnh độ tông Nhật Bản chỉ được chính thức hình thành với sự xuất hiện của cao tăng Pháp Nhiên (1133-1212). Sư đề cao quan niệm rằng về mặt thực tiễn, đối với đa số con người nói chung, đặc biệt trong thời buổi “mạt pháp” này, con đường tu tập để đi tới giác ngộ quá đổi gian nan. Chúng sinh đang đau khổ không có khả năng theo đuổi, nên phải tìm cho họ một con đường khác thích hợp hơn.

Câu trả lời duy nhất là phải trông cậy vào sức mạnh bên ngoài bản thân họ – tha lực – của Phật A-di-đà: niệm “Nam mô A-di-đà Phật”. Bằng cách ấy, sư Pháp Nhiên mở ra con đường mới mẻ và dễ dàng cho chúng sinh bất hạnh của “kỷ nguyên sau cùng” này. Thuyết phục được quần chúng, sư thành công nhanh chóng và qui tụ được rất nhiều giáo đồ. Tịnh độ tông Nhật Bản ngày càng lớn mạnh. Tuy thế, có lẽ vì sư tự coi học thuyết của mình là cao nhất nên gặp sự chống đối của các tông phái khác ở Nhật, khiến tới năm 74 tuổi, sư vẫn phải bị lưu đày tới một vùng đất xa xôi.

Tịnh độ chân tông

Tịnh độ tông của đại sư Pháp Nhiên tiến thêm một bước xa hơn dưới chủ trương của đại sư Thân Loan (1173-1262). Sư là học trò của sư Pháp Nhiên và là người sáng lập Tịnh độ chân tông.

Chung một tuyến tư duy với sư phụ mình, sư Thân Loan cho rằng thế giới đang suy tàn, con người đang bị kích thích bởi đam mê mù quáng của thời đại nên không thể trông đợi ở bất cứ phương cách tu tập nào dựa trên sự tự lực, tự chủ và đạo hạnh. Vì thế, tu theo tự lực là bất khả thi và chẳng ích lợi gì; mọi người phải cần tới sự trợ giúp từ bên ngoài của Phật A-di-đà mới có thể đạt tới giác ngộ, giải thoát. Do đó, việc niệm danh hiệu Phật A-di-đà là phương pháp tu hành tổng hợp mọi phương pháp và là cách bày tỏ lòng báo

ân với vị Phật ấy. Thậm chí đối với những ai có niềm tin vững chắc, mãnh liệt vào Phật A-di-đà là đủ để được giải thoát, và như vậy đôi khi cũng chẳng cần phải liên tục niệm danh hiệu ngài.

Ngoài ra, so với Phật giáo thời kỳ đầu, chủ trương của sư Thân Loan có hai điểm khác:

Tu viện không còn là tâm điểm của cuộc sống Phật giáo;

Thế nên ba ngôi Tam Bảo Phật, Pháp và Tăng chỉ còn hai.

Sư Thân Loan lập luận rằng cuộc sống thế tục không gây trở ngại cho quá trình tinh tiến tâm linh, đồng thời nhấn mạnh rằng sự tiết chế điều độ và cuộc sống độc thân chỉ là dấu hiệu của lòng thiếu tin tưởng, sự lập gia đình và các đệ tử của sư toàn là cư sĩ. Với sư Thân Loan, sự thác sinh vào cõi tịnh độ không tùy thuộc vào công quả đạo đức của bạn mà hoàn toàn căn cứ trên lòng bạn tin tuyệt đối vào quyền năng của Phật A-di-đà. Có thể tóm tắt lập trường ấy bằng mấy câu thơ của sư Thân Loan trong “Bài ca thời đại lạc loài”:

Vì quyền năng của lời thệ nguyện ấy [của Phật A-di-đà] vô hạn,
Nên dù ác nghiệp của chúng ta quá sâu nặng cũng chẳng là gánh nặng,
Vì trí huệ của Phật ấy [A-di-đà] vô hạn,
Nên dù người hoang mang uơng ngạnh cũng không bị bỏ rơi.

Đối với sư Thân Loan, Phật giáo có thể được rút gọn trong câu jinen honi (jinen: mọi sự vật như chúng đang là; honi: biết được qua các pháp). Nói cách khác, hiểu theo khía cạnh triết học, có một thời điểm mang tính chất tự nhiên, nó có ở đó trước khi có mọi suy ngẫm về con người và bản tính khác hoặc giữa bản thân ta và những cái khác; trong thời điểm ấy, ta là ta và ta hành động như là thành phần của một vũ trụ ở đó mọi sự vật chính xác như chúng là chúng, không hơn không kém.

Có lẽ vì thế không lấy làm lạ sự kiện Tịnh độ chân tông gồm toàn cư sĩ tại gia với các vị đứng đầu tông phái được phép trao quyền thừa kế cho con mình. Tại Nhật Bản, ngày nay Tịnh độ chân tông là tông phái mạnh mẽ nhất với hai bộ phái Ôtani và Honganji. Cả hai được tách ra từ thế kỷ 17, chỉ khác nhau về các hình thức tụng niệm lễ bái, và hiện nay đều thành lập hai trường đại học lớn.

Đi tìm điểm đồng, dị

Sẽ thấy ở đây có nhiều điểm tương đồng nếu ta nhìn vào Thiên tông hoặc Đạo giáo. Theo quan điểm của hai vị cao tăng sư phụ Pháp Nhiên và đệ tử Thân Loan ấy, Phật giáo trở thành hầu như đồng nghĩa với tính tự nhiên. Nhưng cái đáng để ý ở đây là bước chuyển dịch khỏi sự phản tỉnh (suy ngẫm) ấy rất có ý thức, và nó được phân tích thành “đức tin tôn giáo”.

So với triết học của Phật giáo thời kỳ đầu hoặc Trung quán tông và Duy thức tông, thì ta thấy rằng Tịnh độ tông ở Trung Hoa và đặc biệt tại Nhật Bản, rất khác. Và như thế, người ta có thể tranh luận liệu có nên xem nó có chút nào mang tính triết học không. Có ít nhất ba điểm khác biệt là:

Một đảng dựa vào chứng nghiệm một đảng dựa vào “đức tin”;

Một đảng dựa vào tự lực, một đảng dựa vào tha lực, để được giải thoát, cứu độ.

Niết bàn là trạng thái tịch tịnh, tịch diệt – không còn bị chi phối bởi sinh tử, không còn bị ám ảnh bởi phiền não – cảnh giới an tĩnh của người giác ngộ. Trong khi đó Cực lạc là tên của một cõi được định vị rõ rệt và có không gian cụ thể. Nó được hiểu là đất thanh khiết và trung chuyển của Phật A-di-đà, nằm ở phía Tây cõi Ta-bà của chúng ta, nơi hoàn toàn an lạc, chỉ có vui không có khổ.

Nhật liên tông

Tông phái Phật giáo Nhật Bản này lấy theo tên của sư tổ sáng lập là cao tăng Nhật Liên (1222-1282). Vị cao tăng ấy cho rằng bộ kinh Diệu pháp Liên hoa là biểu hiện vừa tối thượng vừa tuyệt đỉnh của Phật giáo và chỉ có bộ kinh ấy mới có thể cứu độ mọi sinh linh. Vì tinh hoa của Phật Pháp hội tụ trong bộ kinh ấy nên chỉ cần phương pháp tu hành chính là niệm “nama myoho reing-kyo: Nam mô Diệu pháp Liên hoa kinh”. Cứ niệm câu ấy sẽ thanh lọc thân, khẩu, ý và thay cho việc qui y Tam bảo.

Với mức độ nhấn mạnh đến như thế, Nhật liên tông xem việc lặp đi lặp lại lời tụng ấy là một hoạt động tâm linh căn bản. Chúng ta sẽ không đi sâu vào việc xem xét Nhật liên tông, phần vì tông ấy liên quan tới “đức tin” hơn tới triết học, phần vì lý thuyết còn lại của tông ấy tương đồng với triết học Đại thừa mà chúng ta đã xem xét ở các phần trên.

Tuy thế, Nhật liên tông có một khái niệm cần được đề cập đến. Đó là nguyên lý ichinen-sanzen: nhất thời hành thiền. Đây là quan điểm cho rằng mỗi

khoảnh khắc của ý nghĩ chứa đựng toàn bộ các hệ thống thế giới. Tâm trí của bạn không bị giới hạn bởi thời gian và không gian. Giống như vào khoảnh khắc giác ngộ cũng chính là thời điểm ta được xem là có tri thức lập tức về mọi sự, Nhật liên tông cũng thế: vào khoảnh khắc bạn niệm tức là bạn tóm hết mọi sự đã và đang xảy ra trong mọi hệ thống thế giới. Hành động niệm “Nam mô Diệu pháp Liên hoa kinh” nâng cá nhân người niệm lên quả vị Phật và hiệp làm một với thực tại vũ trụ.

So với Ấn giáo

Như thế, dù phát triển từ triết học Phật giáo truyền thống, thật thú vị khi thấy Nhật liên tông cực kỳ gần gũi với ý tưởng giải thoát tối hậu trong Ấn giáo truyền thống. Theo các kinh Veda, vào khoảnh khắc ấy tiểu ngã Atman hoà nhập làm một với Đại ngã Brahman.

Cả trong Nhật liên tông Nhật Bản lẫn Ấn giáo truyền thống, bản ngã của bạn sẽ tìm thấy một Bản ngã lớn lao hơn để được đồng hoá.

4. Tại Việt Nam

Từ đầu kỷ nguyên Tây lịch, bánh xe Phật giáo đã lăn tới vùng đất Giao Châu – tên gọi xứ Việt Nam thời xa xưa ấy – theo bước chân thương thuyền trên đó có các tăng sĩ Ấn Độ. Con đường từ Nam Ấn qua Ấn Độ dương đi vòng lên đưa Phật giáo tới Việt Nam trước con đường Bắc tông từ Trung Hoa đi xuống. Từ đó đến nay, với sự thực hành các tông phái mà nổi bật là Tịnh độ tông, Thiền tông, v.v... cùng với ảnh hưởng của Theravada ở phương nam, Phật giáo có khi suy khi thịnh nhưng nói chung, chưa bao giờ mất ảnh hưởng trong dân tộc Việt Nam.

Trung tâm Luy Lâu

Từ thế kỷ thứ nhất sau CN, tại Luy Lâu (nay là phủ Thuận Thành, tỉnh Bắc Ninh) đã xây dựng một trung tâm Phật giáo với hàng trăm tu sĩ. Có người cho rằng trung tâm Luy Lâu được thành lập trước cả Lạc Dương và Bành Thành của Trung Hoa, và là nơi làm bàn đạp để hình thành hai trung tâm bên Tàu ấy.

Sang khoảng thế kỷ thứ 5, Giao Châu lại hân hạnh tiếp nhận vị đại sư Ấn Độ nổi tiếng thuộc truyền thống Đại thừa là Pháp Thiên (Dharmadeva). Tương truyền sư cùng sơ tổ Thiền tông Trung Hoa là Bồ Đề Đạt Ma đến Giao

Châu. Sư ở lại giảng dạy; trong số các đệ tử, có hai vị sư nổi tiếng là Huệ Thiên và Huệ Thắng.

Kể từ thế kỷ thứ 6 trở đi, bắt đầu từ Đại sư Tì-ni-đa Lưu-chi, nhiều vị sư khác từ Trung Hoa sang Việt Nam khai sáng nhiều tông phái Đại thừa, theo truyền thống Thiền tông và Tịnh độ tông. Từ đó, Phật giáo Việt Nam nghiêng dần về Bắc tông. Mãi tới thế kỷ 17, khi lãnh thổ Việt Nam mở rộng hết vùng đất Nam bộ, Phật giáo Việt Nam lại tiếp nhận Nam tông theo tập quán tín ngưỡng của sắc dân Thủy Chân Lạp ở vùng lục tỉnh ngày nay.

Mâu Tử và Khương Tăng Hội

Mâu Tử sinh khoảng năm 165-170 s.C.N., được xem là luận sư đầu tiên của Phật giáo Việt Nam với tác phẩm không những lưu hành tại Giao Châu mà còn ở cả Trung Hoa và được các học giả người Hoa, Nhật, Tây phương nghiên cứu.

Sư là người học nhiều, biết rộng, cuối cùng chọn lựa Phật giáo làm lối đi riêng cho mình sau khi đã chất vấn đối luận với những học giả thuộc các truyền thống triết học Trung Hoa khác. Lý hoặc luận là tác phẩm gồm những câu vấn đáp, dùng lý luận để xoá tan những nghi ngờ về đạo Phật. Phát xuất từ quan điểm Phật giáo, sách gồm có 37 điều. Ngoài 3 điều đầu trình bày về cuộc đời Đức Phật và các giới luật giữ đạo, tất cả 34 điều còn lại dành để bàn luận bàn về những tinh hoa và bất cập trong triết học Nho giáo, Đạo giáo cùng lễ nghi và văn hoá của Trung Hoa. Đây có lẽ là cuốn sách đầu tiên bằng chữ Hán với nội dung “giải hoặc” Nho giáo và Đạo giáo và dùng văn học của hai truyền thống ấy để giải thích Phật giáo.

Sau Mâu Tử, Phật giáo Việt Nam nổi bật sư Khương Tăng Hội, người được xem là khởi nguyên Thiền tông tại Việt Nam. Sư sống vào khoảng thế kỷ thứ 3 sau CN với các sáng tác phẩm Phật giáo đầu tiên của Việt Nam như Lục độ yếu mục; Nê hoàn phạm bối; chú giải sách An-ban thủ ý. Sư cũng là người có những đóng góp trở lại về học thuyết cho Phật giáo Trung Hoa. Cuối đời, sư đi Nam Kinh (Trung Hoa) và mất tại đó năm 280.

Tịnh độ tông

Tông phái này cùng với Mật tông và Thiền tông quyện chặt vào nhau, thấm nhuần trong Phật giáo Việt Nam. Con đường Tịnh độ tông đi vào Giao Châu là qua ngã thiền phái Vô Ngôn Thông.

Theo Nguyễn Lang (Thích Nhất Hạnh) trong Việt Nam Phật giáo sử luận tập I, tt. 218, 219 thì

“Ta biết rằng Thiên học Việt Nam đã từ lâu thấm nhuần Mật Giáo [Mật tông Phật giáo]; nhưng ta không biết được do cách nào mà giáo lý niệm Phật đã thâm nhập vào thiên phái Vô Ngôn Thông. Có thể nói đây là do sự tiếp xúc giữa các thiền sư phái này với thế hệ tăng sĩ Trung Hoa đệ tử của thiền sư Diên Thọ”.

Đề cập sự có mặt của Tịnh độ tông trong cuốn Thiên uyển tập anh ngữ lục đời Trần, Nguyễn Lang cho biết các tác giả

“ngoài việc nhắc đến tượng đồng A Di Đà do Không Lộ (?-1119) thực hiện, còn nói đến thiền sư Lục Tịnh như một người đã đắc được ‘Pháp niệm Phật tam muội’ [...] Ông dạy đệ tử là ‘không nên cầu sự chứng ngộ bên ngoài’ và ‘nếu muốn diệt trừ các ác nghiệp thì nên áp dụng phương pháp niệm tụng bằng cả tâm lẫn miệng’. Sự phối hợp giữa Thiên và Tịnh Độ sau này sẽ trở nên quan trọng trong đạo Phật tại Việt Nam”.

Truyền thống tứ ân

Người Phật giáo cũng là kẻ phải sống giữa cuộc đời, có tương liên nối kết cụ thể với những công quả đã nhận và những ơn đức phải báo đáp. Từ đó, triển khai khái niệm về Tứ ân tức là bốn ơn, vốn có nguồn gốc từ trong kinh điển truyền thống, và ảnh hưởng sâu sắc lên tâm thức của người Phật giáo Việt Nam. Có ít nhất hai thuyết về bốn ơn này.

Theo kinh Tâm địa quán, bốn ơn ấy gồm: ơn cha mẹ; ơn chúng sinh; ơn quốc vương; và ơn tam bảo.

Theo kinh Thích thị yếu lãm, bốn ơn gồm: ơn cha mẹ, ơn sư trưởng, ơn quốc vương, ơn thí chủ.

Yên tử Trúc Lâm

Khởi đi với danh xưng Yên tử, đây là một tông phái Việt Nam bắt đầu từ thế kỷ 13, đặt cơ sở trên các bộ kinh Đại thừa như Kim cương, Diệu pháp Liên hoa, Bát nhã Ba-la-mật, Nhập lăng già và Hoa nghiêm. Yên tử Trúc Lâm do sư Hiện Quang (?-1221) thành lập bằng cách hợp nhất ba phái thiền Thảo Đường, Vô Ngôn Thông và Tì-ni-đa Lưu-chi. Tổ thứ 13 của tông phái này

từng là một vị vua lỗi lạc lãnh đạo đất nước hai lần đánh thắng quân Nguyên, tức Trần Nhân Tông (1258-1308), cho nên từ đó được gọi là phái Trúc Lâm Yên tử với vị sư cụ hoàng ấy làm Đệ nhất tổ.

Trúc Lâm Yên tử ngoại trừ phần tu tập có tính tu viện, còn mang tính nhập thế. Tăng nhân cũng là kẻ có những ưu tư của người dân nước nhỏ sống bên cạnh một nước lớn với trạng thái bang giao “vô thường” khi bạn khi thù. Chính Trần Nhân Tông, tức Trúc Lâm Đầu đà, đã hạ bút trong Cư trần lạc đạo rằng:

“Tụng kinh niệm bụt
Chúc thánh khẩn cầu
Tam hữu, Tứ ân
Ta nguyện được trả”.

Triều đại Trần xem tông phái Trúc Lâm là một dạng Phật giáo chính thức của cả nước. Có lẽ vì sự liên quan mật thiết ấy nên sau khi nhà Trần suy tàn, Trúc Lâm bị lâm cảnh mai một. Mãi tới thời Trịnh Nguyễn phân tranh (1600-1700) mới thấy xuất hiện các cao tăng của Trúc Lâm, nổi bật nhất là Minh Châu Hương Hải (1628-1715), ở cả hai miền nam bắc. Sư thường dạy rằng:

“Ngộ được tự tính mình thì chúng sinh là Phật, mê tự tính của mình thì Phật là chúng sinh. Giữ được tự tính mình bình đẳng thì chúng sinh là Phật, để tự tính mình gian hiểm thì Phật là chúng sinh”. Lại nói: “(Có những kẻ) Chỉ muốn tránh chỗ huyền ảo, bỏ nơi hoạt động, cố phá từng cái tướng, tách từng mảnh bụi của vật thể để tìm hiểu biết. Làm như thế tuy chỗ tĩnh lặng cốt ngộ lý không nhưng không biết đó cũng là cái lối làm chôn vùi chân tính, lấp mất chân giác... Nếu biết quay ánh sáng soi lại nơi mình, bỏ ngoài cảnh mà xem tự tâm, thì Phật nhãn sáng suốt, bóng nghiệp tự tan, Pháp thân hiện ra, những vết trần tự diệt... Cái bản thể của tâm và chân tướng của tánh, vốn lặng lẽ chẳng phải có, chẳng phải không, không có sinh cũng không có diệt. Ta tìm nó thì không thấy, bỏ nó vẫn chẳng rời. Nếu ta mê cái hiện tượng của nó thì khổ sở làm lẫn lộn xằng, nếu ngộ được chân tánh của nó thì tinh thông sáng suốt. Tâm tức là Phật, Phật tức là tâm, song chỉ có người chứng ngộ mới biết”.

(Nguyễn Hiền Đức, Lịch sử Phật giáo Đàng trong, Tp HCM, 1988; trích theo Chân Nguyên & Nguyễn Tường Bách, sách đã dẫn, t. 194).

Sư Hương Hải để lại 16 tác phẩm giải thích các kinh Pháp hoa, Kim cương và A-di-đà.

Trong thế kỷ 17-18, tông phái Trúc Lâm có vị thiền sư xuất sắc cuối cùng là Chân Nguyên Huệ Đăng (1647- 1726), và hoà nhập vào tông Lâm Tế.

Hoà đồng và hiệp nhất

Từ cách hiểu Phật pháp của truyền thống nguyên thủy cho rằng cứu cánh con đường đạo là giải thoát con người cá nhân khỏi cõi thế đáng khinh rẻ, sang tới triển khai của Đại thừa về lý tưởng Bồ tát đã đưa tới những thực hành tích cực trong Phật giáo Việt Nam. Phật giáo không còn là một truyền thống tách biệt như ở Ấn Độ mà đã hoà đồng với các truyền thống Nho giáo và Đạo giáo. Trần Thái Tông (1218-1277), trước khi xuất gia thành Thiền sư, đã viết trong bài tựa cuốn Thiền Tông chỉ nam của mình rằng:

“Trẫm thâm nhủ: Phật không chia Nam Bắc, đều có thể tu mà tìm; tính người có trí ngu, cũng nhờ giác ngộ mà thành đạt. Vì vậy, phương tiện dẫn dụ đám người mê muội; con đường tắt sáng tỏ lẽ tử sinh, ấy là đại giáo của đức Phật. Đặt mục thước cho hậu thế; làm khuôn mẫu cho tương lai, ấy trách nhiệm của Tiên thánh. Cho nên Lục tổ có nói: ‘Bậc đại thánh và đại sư đời trước không khác gì nhau.’ Như thế đủ biết đại giáo của đức Phật ta phải nhờ Tiên thánh mà truyền lại cho đời; thế thì nay lẽ nào trẫm không coi trách nhiệm của Tiên thánh là trách nhiệm của mình, giáo lý của đức Phật là giáo lý của mình!”

Hàng trăm năm trước triều đại nhà Trần, Phật giáo Việt Nam nói chung và các vị cao tăng nói riêng với triết lý nhập thế, đã có những đóng góp tích cực vào cuộc an dân vệ quốc của dân tộc Việt như Khuông Việt (933-1011) phò trợ Đinh Tiên Hoàng và Lê Đại Hành, sư Đỗ Thuận (915?-990) làm cố vấn cho Lê Đại Hành (935?-1018), góp phần vào việc khai sáng nhà Lý, v.v...

Bửu sơn Kỳ hương

Vùng đất Nam bộ thuở mới mở mang vào các thế kỷ 18 và 19 là nơi lưu dân người Việt sống rải rác, phải giáp mặt với thiên nhiên, dịch bệnh, thảo khấu và sự va chạm giữa các sắc tộc. Đó cũng là vùng đất đi lại khó khăn, triều đình gặp nhiều trở ngại không thể thi hành pháp luật chu đáo. Sự xuất hiện của Phật thầy Tây An với tông phái Bửu sơn Kỳ hương đã phát triển ở vùng đồng bằng sông Cửu Long - vốn phần lớn thuộc Nam tông - một tông phái Phật giáo Đại thừa, có tính dân dã, vệ quốc và an dân.

Phật Thầy tức tu sĩ Đoàn Minh Huyền (1807-1856), đạo hiệu Giác Linh, quê ở Sa-đéc (nay là Đồng Tháp). Mùa thu năm 1819, họ Đoàn xuất hiện chữa bệnh thời khí đang nhiều hại dân vùng Hậu giang. Từ đó, sự thành lập tông phái Phật giáo Bửu sơn Kỳ hương với giáo thuyết nhấn mạnh trên:

Tứ ân: ân tổ tiên cha mẹ; ân đất nước; ân tam bảo, ân đồng bào (hoặc ân thí chủ);

Tránh tạo ba nghiệp chướng thân-khẩu-ý;
Thực hành Bát chánh đạo.

Vì chủ yếu thiên về lối tu hành dành cho cư sĩ tại gia, Bửu sơn Kỳ hương gần như không có tầng lớp tăng lữ và chùa chiền; chỉ có các nhà hội họp, đọc và giảng kinh, cùng hai ngôi cổ tự ở Long Kiến (An Giang) và Núi Sam (Châu Đốc), nơi hiện còn ngôi mộ không đắp nấm của Phật Thầy. Kinh sách hầu hết dựa trên các sáng tác gồm những bài thơ, bài vè và tập văn vần khuyên giáo và khuyến thiện của giáo chủ. Bên cạnh đó, Phật thầy Tây An cổ động việc khai khẩn đất hoang, mở các trại ruộng cho tín đồ di dân tới ở.

Sau ngày Phật Thầy qua đời, các giáo đồ tin rằng “hồn” – nghiệp lực cứu độ chúng sinh – của Phật Thầy được lưu truyền qua các hoạt động Phật kế tiếp, cùng sống chung đụng với người đời để cứu độ chúng sanh trong thời hạ nguyên này, chuẩn bị vào hội Long Hoa là thời điểm những người thiện hảo được hưởng ân phúc, và vũ trụ chuyển sang một chu kỳ mới. Hậu thân của Bửu sơn Kỳ hương ngày nay là Phật giáo Hoà Hảo và đạo Hiếu nghĩa, v.v... Thời Pháp mới xâm chiếm nam Việt, có nhiều đại đệ tử của Phật Thầy và tín đồ Bửu sơn Kỳ hương tham gia các phong trào nghĩa dân bảo vệ lực tinh.

Triển khai ý niệm Bồ tát của truyền thống Đại thừa, Phật giáo Việt Nam đã tiến rất sâu và rộng trên con đường nhập thế bằng con đường hoà đồng với các truyền thống triết học Nho và Đạo, kết hợp một cách tự nhiên giữa chính trị và tôn giáo, và trên con đường tích cực phục vụ với lý tưởng Bồ tát ấy, Phật giáo Việt Nam đã có những đóng góp đặc biệt và nổi bật vào nền triết học cũng như văn hoá của người Việt.

Trước khi kết thúc

Trong phần lớn tư tưởng Đông phương có sự đan quyện của những yếu tố mà người Tây phương hẳn muốn, nhưng rất khó đạt được khi tách riêng thành những gì thuộc về triết học ở bên này, và thuộc về tôn giáo ở bên kia.

Trong phần bàn về Đại thừa ở trên, chúng ta không thể tránh khỏi việc đề cập tới một số luận giải có tính tôn giáo trong truyền thống ấy, dù những thăm dò liên quan tới ý nghĩa tôn giáo đều nằm ngoài phạm vi chủ đề của bài viết này. Nhưng dù có cố tránh cũng không thể không đề cập, nếu muốn làm sáng tỏ triết học Đại thừa. Cũng như chúng tôi đã hầu như cố ý lặp đi lặp lại rất nhiều lần, ở nhiều chỗ khác nhau, nội dung của Không tính và Tự tính, vì đây là các khái niệm tương đối khó diễn tả minh bạch bằng ngôn từ và khúc chiết theo lối lập luận qui ước thông dụng.

Mặt khác, cũng xuất phát từ Đại thừa, đưa tới hai định hướng rất riêng biệt, dựa trên các nguyên lý triết học rất khác nhau: Mật tông và Thiền tông mà chúng ta sẽ bàn trong một dịp khác.

Ghi chú: Đây là chương 4 của cuốn Đại cương triết học Đông phương sắp xuất bản. Có thể đọc thêm hai bài thuộc chương 1: Triết học Ấn Độ và chương 2: Phật giáo thời kỳ đầu tại www.thuvienhoasen.org .

Tư liệu tham khảo:

- Chân Nguyên & Nguyễn Tường Bách, Từ điển Phật học, Thuận Hoá, Huế, 1999;
- Đoàn Trung Còn, Phật học từ điển, bản năm 1963, Chùa Khánh Anh Paris, không ghi năm tái bản;
- Don Reisman, Senior editor, Religions of the World, Third Edition, Nxb St. Martins's Press, New York, 1993;
- Huệ Năng, Pháp bảo đàn kinh, bản dịch của Thích Thanh Từ, Thành hội Phật giáo TP. Hồ Chí Minh, 1992;
- Kimura Taiken, Đại thừa Phật giáo Tư tưởng luận, bản dịch của Thích Quảng Độ, Sài Gòn, không ghi nhà xuất bản.
- L.H. Tịnh Huệ, Đại thừa yếu lược, bản in ronéo tại Sài Gòn năm 1988;
- Lao Tử & Thịnh Lê, Từ điển Nho Phật Đạo, Văn học, Hà Nội, 2001;
- Lê Mạnh Thát, Lịch sử Phật giáo Việt Nam, quyển I, Thuận Hoá, Huế, 1999;
- Mel Thompson, Eastern Philosophy, NTC/Contemporary Publishing, Hoa Kỳ, 2005;
- Một số Từ điển Triết học bằng Anh ngữ;
- Nārada Thera, Đức Phật và Phật Pháp, Phạm Kim Khánh dịch, TP. Hồ Chí Minh, 1998;

Nguyễn Lang, Việt Nam Phật giáo sử luận, quyển I, Văn Học, Hà Nội, 1994;
Nguyễn Q. Thắng, Từ điển tác gia Việt Nam, Văn Hoá, Hà Nội, 1999;
Nguyễn Tôn Nhan, Bách khoa thư: Văn hoá cổ điển Trung quốc, Nxb Văn hoá Thông tin, Hà Nội, 2000;
The Oxford Dictionary of World Religions, Oxford University Press, Anh, 1997;
Thích Minh Châu & Minh Chi, Từ điển Phật học Việt Nam, Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1991;
Thu Giang Nguyễn Duy Cần, Phật học tinh hoa, Khai Trí, Sài Gòn, 1965;
Trần Trọng Kim, Phật Lục, Tôn giáo, Hà Nội, 2002;
Trần Trọng Kim, Phật giáo, Tôn giáo, Hà Nội, 2002.
Walpola Rahula, What the Buddha Taught (Bản dịch: Tư tưởng Phật giáo – Con đường thoát khổ của Thích nữ Trí Hải), Phật học viện Quốc tế tái bản, Hoa Kỳ, 1990;
Will Durant, Lịch sử văn minh Ấn Độ, Nguyễn Hiến Lê dịch, Văn Hoá, Hà Nội, 1996.

HẾT