

PGS NGUYỄN DUY HÌNH

TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO VIỆT NAM



NXB VHTT VÀ VIỆN VĂN HÓA

NGUYỄN DUY HÌNH

Triết học phật giáo VIỆT NAM

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA THÔNG TIN
& VIỆN VĂN HÓA

Lời nói đầu

Ngày 1-11-2005 khoa Triết học trường Đại học Khoa học xã hội và nhân văn mời tôi giảng học phần triết học Phật giáo cho lớp cao học. Vì vậy tôi phải trở lại vấn đề triết học mà năm 1984 tôi đã phát biểu bài *Mấy suy nghĩ về nội dung tư tưởng của tông Trúc Lâm* bàn về lý luận bản thể, lý luận giải thoát trong hội nghị nghiên cứu triết học và đã in bài này trong tập kỷ yếu *Mấy vấn đề Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam* do Viện Triết học xuất bản năm 1986. Nay thể theo yêu cầu của các học viên tôi biên soạn cuốn sách này và vì vậy cách trình bày, trích dẫn mang ít nhiều phong cách bài giảng.

Việc nghiên cứu triết học Phật giáo của tôi bắt đầu từ năm 1963 khi được nhà sư chùa Bà Đá tặng cuốn *Phật giáo triết học* của Phan Văn Hùm gợi nên. Nay tôi vẫn noi theo cấu trúc cơ bản của nhà triết học Phan Văn Hùm đã quá cố mà phân chia triết học Phật giáo thành: Bản thể luận, Nhận thức luận, Giải thoát luận.

Tác phẩm *Triết học Phật giáo Việt Nam* của tôi gồm hai chương chính, một lời nói đầu và một lời kết.

Chương I. Triết học Phật giáo. Gồm 3 tiết: Bản thể luận, Nhận thức luận và Giải thoát luận.

Chương II. Triết học Phật giáo Việt Nam. Gồm 3 tiết: sơn môn Dâu, sơn môn Kiến Sơ và sơn môn Trúc Lâm.

Tư liệu về Phật giáo Việt Nam tôi dẫn lại tư liệu trong cuốn *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam* của tôi đã xuất bản năm 1999 có bổ sung, hiệu chỉnh một đôi chỗ cần thiết và minh giải dưới góc độ triết học tôn giáo.

Và để cho độc giả không ngỡ ngàng dưới đây trình bày tóm tắt lịch sử Phật giáo và lịch sử Phật giáo Việt Nam trước khi bước vào 2 chương chính.

Phật giáo là tôn giáo của Ấn Độ sau đó truyền bá ra các quốc gia phương Đông hình thành những dòng Phật giáo khác nhau: Phật giáo Việt Nam, Phật giáo Trung Quốc, Phật giáo Nhật Bản, Phật giáo Sri Lanka, Phật giáo Mianmar, Phật giáo Thái Lan, Phật giáo Campuchia, Phật giáo Lào, Phật giáo Tây Tạng v.v...

Người sáng lập Phật giáo là thái tử Tất Đạt Đa (Siddhartha) con vua Tịnh Phạn (Suddhodana) và hoàng hậu Ma Da (Maya), họ Cổ Đàm (Gautama) vương tộc Thích Ca (Sakya) nước Ca Tỳ La Vệ (Kapilavastu). Các danh từ thái tử, vua, hoàng hậu, nước đều là những thuật ngữ sau này người ta dùng, không phải đương thời thế kỷ

VI trước công nguyên đã có những danh hiệu như thế, không nên hình dung theo tri thức hiện đại. Nhưng đó là một cộng đồng người có một tầng lớp trên cai quản xã hội mà có nhà nghiên cứu cho là bộ lạc có nhà nghiên cứu cho là tiểu vương quốc. Trong những kinh sách sau công nguyên thuật lại sự tích của Ngài cho là Ngài sinh tại vườn Lâm Tì Ni (Lumbini) nay thuộc nước Nê-pan. Bà Ma Da mơ thấy một con voi trắng đầu thai mà sinh ra Ngài. Ngài sinh ra từ nách mẹ, sinh ra bèn đi 7 bước, một tay chỉ trời một tay chỉ đất nói: Thiên thượng địa hạ duy ngã độc tôn. Đều là những huyền thoại văn hoá dân gian nhằm đề cao Ngài là một Siêu Nhân chứ không phải thực tế lịch sử. Đã từng có nhà nghiên cứu (Kern, Sénart, Paul Lévy, Ananda K. Coomaraswamy) cho rằng Thích Ca chỉ là một thần linh. Ananda K.C. cho là thuộc loại thần Lửa (Agni) trong *kinh Vệ Đà* (Veda = Tri thức), đến thế kỷ thứ III trước công nguyên thời đại vua A Dục (Asoka) thì được Nhân hoá thành con người Thích Ca Mâu Ni (Sakyamuni = nhà hiền triết tộc Sakya). Nhưng cho đến nay tuyệt đa số các nhà nghiên cứu đều thừa nhận Ngài là nhân vật lịch sử sinh ngày trăng tròn tháng Vaisaka thọ 80 tuổi. Nhiều cách suy tính ngày năm sinh tử của Tất Đạt Đa. Hiện nay Phật giáo Việt Nam chấp nhận ngày 15-4-544 trước công nguyên là ngày Phật đản (đó là năm Thích Ca tịch diệt) cho nên tính Phật lịch năm 2539 là năm 1995 dương lịch và năm 2006 là năm 2550 Phật lịch.

Tất Đạt Đa học tập văn võ toàn tài, đến năm 16 (hay 19) tuổi thì kết hôn với Da Du Đà La (Yasodhara), sinh hạ La Hâu La (Rahula). Năm 29 tuổi thì Ngài xuất gia, năm 35 (hay 30) tuổi đắc đạo. Ngài thuyết pháp đến năm 80 tuổi thì nhập Niết Bàn tại Câu Thi Na Ca (Kusinagara). Tiểu sử của Ngài được biên tập rất muộn sau công nguyên trong các *kinh Bản Sinh, Phổ Diệu* v.v... mang đậm tính truyền thuyết dân gian. Cho nên Thích Ca Mâu Ni xuất hiện trong thư tịch Phật giáo như một nhân vật nửa lịch sử nửa thần thoại. Thực tế đó là một nhân vật lịch sử được nhân dân nhiều thời tôn vinh bằng cách huyền thoại hoá. Huyền thoại hoá là thủ pháp văn hoá dân gian dùng để miêu tả Siêu Nhân. Huyền thoại hoá (thần thoại hoá) các Đại Nhân là một thủ pháp văn hoá dân gian truyền miệng của nhân loại không riêng gì Ấn Độ, Trung Quốc và Việt Nam.

Khi mới xuất gia Ngài học tập với các tu sĩ Bà La Môn giáo như A-ra-la Ca-la-ma (Arala Kalama), Uất-đà-ca La-ma tử (Udraka Ramaputta) vào Tuyết Sơn ngồi thiền tu khổ hạnh. Ngồi thiền là một phương pháp tu hành có từ trước và thịnh hành trước Thích Ca. Sáu năm ròng Tất Đạt Đa mỗi ngày chỉ ăn một hạt lúa mạch rồi dần dần 7 ngày ăn một lần, ăn hoa quả, ăn cỏ... Truyền thống ngồi thiền đó cho đến nay vẫn tồn tại. Ngay năm 2005 tại Nê-pan có cậu bé 15 tuổi ngồi thiền trong hốc cây cổ thụ của khu rừng rậm tại ngôi làng phía nam thủ đô Kathmandu.

Cậu bé 15 tuổi tên là Ram Bahadur Bamjan (Bamjon) đã ngồi thiền 6 tháng mất nhấm nghiền thân thể bất động. Hàng trăm ngàn người đến chiêm ngưỡng và tin là Đức Phật Thích Ca tái sinh. Cậu bé dự định ngồi thiền 6 năm. Mẹ của cậu tên là Maya Devi trùng tên mẹ Thích Ca. Cậu là người con thứ 3 trong 7 (4) người con của bà. Cậu bắt đầu ngồi thiền từ ngày 17-5-2005. Hiện chính quyền Nepal đang tổ chức bảo vệ và nghiên cứu khoa học về cậu bé ngồi thiền này. Có thông tin cậu bé không ăn, có thông tin cậu ăn nhựa rễ cây và có cả thông tin ban đêm cậu lén lút ăn như bình thường và đã béo ra !¹ Có thể là một trò lừa bịp. Nhưng tâm linh Phật giáo là hiện hữu trong hàng vạn người đến chiêm ngưỡng.

Năm 2005 Benjam ngồi thiền trong hốc cây, dự định ngồi 6 năm. Đó là Benjam muốn lặp lại việc 2559 năm trước Thích Ca ngồi thiền trong Tuyết Sơn 6 năm chẳng? Có lẽ Benjam cho rằng mẹ mình là mẹ Thích Ca tái thế cho nên cậu là Thích Ca tái thế. Nhưng Benjam không biết rằng Thích Ca đã nhận thấy lối ngồi thiền đó không hiệu quả, đã từ bỏ Tuyết Sơn, tắm rửa, uống sữa rồi đến ngồi dưới gốc cây bồ đề tại Già Da (Gaya) và tại đó Ngài đã Đại Giác và vì vậy nơi đó trở thành Bồ Đề đạo trường (Bodh-Gaya) thánh địa Phật giáo. Từ bỏ ngồi thiền ở Tuyết Sơn là hành vi chối bỏ Bà-la-môn giáo của Thích Ca Mâu Ni. Ngày nay trong nghệ thuật Phật giáo có tượng Tuyết Sơn cực đẹp đặt trên Phật điện chỉ là ghi lại hình tượng một

bước đi thất bại trên con đường tu hành chứ không phải một phương pháp tu hành đặc đạo của Thích Ca Mâu Ni.

Tất Đạt Đa ngồi dưới gốc cây pippala (sau này gọi là cây bồ đề) phát nguyện nhập thiền cho đến bao giờ Giác mới đứng dậy. Tương truyền sau 49 (7 x 7) ngày đêm thì vào nửa đêm Tất Đạt Đa đại giác và thành Phật với 10 danh hiệu biểu dương tài đức của người sáng lập Phật giáo.

Đại Bát Niết Bàn kinh viết Thích Đề Hoàn Nhân (Đế Thích) biến thành quỷ La Sát đưa ra 4 câu kệ miêu tả nội dung Giác của Thích Ca Mâu Ni:

*Các hạnh vô thường
Là pháp sinh diệt
Sinh diệt diệt rồi
Tịch diệt là vui²*

Sau khi đắc pháp Thích Ca Mâu Ni suy nghĩ không muốn truyền pháp nhưng Phạm Thiên, Đế Thích khuyến khích Ngài truyền giáo. Vì sao? Vì phát hiện của Ngài là Diệt hoàn toàn trái với tư tưởng Sinh của Bà la môn giáo. Đó chính là sự phản đối rất ráo Bá la môn giáo mà sau này sẽ biểu hiện rõ hơn trong các kinh Phật. Thế tại sao lại có tư liệu về hai vị thần Bà la môn giáo Phạm Thiên và Đế Thích khuyến khích Ngài truyền bá tư tưởng chống Bà la môn giáo này và trở thành hai hộ pháp gia nhập thần điện Phật giáo? Đó là cách thể hiện sau này Phật giáo tiếp thu ảnh hưởng Tân Bà la môn giáo hình thành Phật giáo Đại Thừa.

Bốn câu kệ chính là nội dung Tứ diệu đế.

Sau khi quyết định truyền giáo, Thích Ca Mâu Ni đến Vườn Hươu (Mrgavana = Lộc Uyển) thuyết pháp cho 5 người đồ đệ đầu tiên. A Nhã Kiều Trần Như (Ajnata Kaundinya), A Thấp Bà (Asvajit = A Thuyết Thị = Mã Thắng), Bạt Đề (Bhadrika), Ma Ha Nam (Mahanamakulita = Ma Ha Nam Câu Lợi), Thập Lực (Dasabalakasyapa = Thập Lực Ca Diếp) đã từng theo Tất Đạt Đa ngồi thiền ở Tuyết Sơn, nhưng khi thấy Tất Đạt Đa từ bỏ Tuyết Sơn xuống sông Ni Liên Thuyền Na (Nairanjana) tắm rồi ăn bát sữa bò do cô gái chăn bò Nan Đà (Nanda) dâng thì họ cho thầy đã bỏ đạo nên bèn bỏ thầy đến Vườn Hươu tiếp tục tu hành. Bây giờ đã đắc đạo, Thích Ca Mâu Ni bèn tìm họ truyền giáo, và họ trở thành 5 đồ đệ đầu tiên thường gọi là Ngũ tì kheo. Đó là lần thuyết pháp thứ nhất. Các tư liệu đời sau cho Thích Ca thuyết Tứ diệu đế và Thập nhị nhân duyên và coi đó là nội dung Phật giáo nguyên thủy. Cũng có tư liệu cho rằng ban đầu Thích Ca Mâu Ni chỉ thuyết giảng Tứ diệu đế. Lại có một cây trụ đá tương truyền thời vua A Dục dựng tại Vườn Hươu ghi lại: Thích Ca khuyên các đồ đệ không nên quá ép xác mà cũng không nên quá phóng túng. Cây trụ đã gãy, các đoạn gãy vẫn còn chôn đứng tại Vườn Hươu. Nếu thừa nhận nội dung như vậy thì đó là Trung Đạo. Đây là một cơ sở sau này Phật giáo Đại Thừa phát triển thành lý luận Trung Đạo và tự nhận là chính thống, đồng thời gọi các phái đối lập là Tiểu

Thừa. Tiểu Thừa không phải là danh xưng của các phái này tự nhận, nói chung họ thường tự nhận là Thượng Toạ Bộ (Therevada).

Sau đó Thích Ca Mâu Ni thu nạp nhiều đệ tử mà nổi tiếng nhất thường gặp trong các kinh là 10 người mà kinh sách gọi là Thập đại đệ tử: Ma Ha Ca Diếp (Maha Kasyapa = Ca Diếp), Xá Lợi Phất (Sariputra), Mục Kiền Liên (Mahamaudgalyayana), Tu Bồ Đề (Subhuti), Phú Lâu Na (Purna), Ma Ha Ca Chiên Diên (Maha Katyayana), A Na Luật (Aniruddha), Ưu Bà Ly (Upali), A Nan Đà (Ananda = A Nan), La Hưu La (Rahula). Nhiều đồ đệ là những tu sĩ Bà la môn giáo nổi tiếng đã có hàng trăm đồ đệ nay quy y Phật giáo.

Sau khi Phật Thích Ca nhập diệt thì nhận thức giáo lý của các đồ đệ không nhất trí cho nên diễn ra 4 lần kiết tập để chỉnh lý thống nhất giáo lý. Tư liệu về thời gian, địa điểm, người chủ trì các cuộc kiết tập không thống nhất. Nhưng cơ bản thường nói đến 4 cuộc kiết tập như sau.

1. Lần thứ nhất tiến hành ngay sau khi Thích Ca Mâu Ni tịch diệt tại hang Thất Diệp trong thành Vương Xá (Rajagriha), có 500 tỳ kheo tham dự kiết tập do Ca Diếp chủ trì. A Nan tụng phần Pháp sau này là cơ sở *Kinh Tạng*. Ưu Bà Ly tụng phần Giới luật sau này là cơ sở của *Luật Tạng*. Chỉ là hiệp tụng không có văn bản. Có nguồn tư liệu cho rằng đã hiệp tụng đủ *Kinh, Luật, Luận* ba tạng, sau này là

nội dung văn bản Tam Tạng Sanscrit và Pali. Người ta thường coi Tam Tạng Pali gần với Phật giáo nguyên thủy hơn bản Sanscrit. Tuy nhiên chưa có công trình nào định niên đại chính xác cho kinh Phật, ngoại trừ một số kinh Phật Đại Thừa xuất hiện khoảng đầu công nguyên.

Đồng thời với cuộc kiết tập trong hang Thất Diệp thì ngay tại vườn Trúc Lâm ngoại thành Vương Xá có một số đồ đệ khác hội họp tuyên bố không đồng ý với nội dung cuộc họp trong hang Thất Diệp. Mầm phân liệt đã bộc lộ.

2. Lần thứ hai tiến hành sau lần kiết tập thứ nhất khoảng 100 năm tại thành Phệ Xá Lị (Vesali) do Da Xá (Yasa) chủ trì với 700 tỉ kheo tham dự. Nội dung là thảo luận Thập Sự hay có nguồn tư liệu khác là Ngũ sự.

Thập sự do giáo đoàn đông Ấn Độ nêu ra.

Thập sự là Diêm tịnh, Chỉ tịnh, Tự lạc gian tịnh, Trụ xứ tịnh, Tuỳ ý tịnh, Cửu trụ tịnh, Sinh hoà hợp tịnh, Bất ích lữ-ni-sư-đàn tịnh, Thủy tịnh, Kim tiền tịnh. Nội dung cơ bản là các tỉ kheo phương Đông đề nghị nói rộng giới luật cho phép ăn uống, cư trú, toạ cụ thoải mái hơn và đặc biệt cho phép tỉ kheo nhận giữ và súc tích tiền bạc.

Truyền thống tu khổ hạnh cực đoan như kiểu tu tại Tuyết Sơn đã bị Thích Ca Mâu Ni giải khổ hạnh, chủ trương không quá phóng túng mà không quá ép xác, nay lại được giải khổ hạnh một mức nữa hướng tới khoan

dung. Đặc biệt việc cho phép nhận bố thí bằng tiền bạc sẽ dẫn đến sự hình thành tư hữu tài sản trong Tăng già điều này hoàn toàn trái với tinh thần giới luật của Thích Ca Mâu Ni.

Ngũ sự do Đại Thiên (Mahadeva) đề xuất phê phán quả vị A La Hán có 5 hạn chế. Một, bậc A La Hán vẫn còn có cơ năng sinh lý và tình dục (đại tiểu tiện, di tinh...) như người thường. Hai vẫn còn có chỗ "Vô tri". Ba, vẫn chưa nhận thức đầy đủ Tứ diệu đế, còn do dự. Bốn, không tự mình minh chứng được quả vị mà phải nhờ người chỉ dẫn. Năm, vẫn còn đau khổ. Đó chính là phê phán cái mà sau này gọi là Tiểu Thừa. Và Đại Thiên là tổ sư Đại Chúng bộ chủ yếu gồm các giáo đoàn đông Ấn Độ. Ngay sau đó Đại Chúng bộ triệu tập kiết tập riêng hình thành *Ngũ Tạng: Kinh, Luật, Luận, Đại pháp, Tập và Bồ Tát tạng*.

Dù theo nguồn tư liệu về Thập tịnh hay Ngũ sự thì kiết tập lần thứ hai đã dẫn đến phân liệt lần thứ nhất của Tăng già. Thượng Toạ Bộ (Therevada) thuộc các giáo đoàn tây Ấn Độ chủ trương bảo thủ nên tự nhận là thuộc Phật giáo nguyên thủy. Đại Chúng Bộ của các giáo đoàn đông Ấn Độ chủ trương khoan dung là tiền thân của Đại Thừa hay Bồ Tát thừa sau này. Với lần kiết tập này xuất hiện Thượng Toạ Bộ và Đại Chúng Bộ. Thời kỳ Bộ Phái Phật giáo bắt đầu, về sau hình thành hơn 20 bộ phái khác nhau.

Tuy nhiên tư liệu phức tạp và Đại Thừa chỉ xuất hiện vào khoảng đầu công nguyên nghĩa là muộn hơn kiết tập lần thứ hai. Sau kiết tập lần thứ hai là kiết tập lần thứ 3.

3. Lần thứ 3 được triệu tập khoảng 100 năm sau kiết tập lần thứ 2. Khoảng năm 246 trước công nguyên vua A Dục (Asoka) [264-226 hay ?-232 trước công nguyên] đề xuất triệu tập 1000 tỉ kheo tại thành Hoa Thị (Pataliputra) dưới sự chủ tọa của Mục Kiền Liên Tử Đế Tu. Chủ đề kiết tập là phê phán ngoại đạo. Tương truyền Đế Tu viết *Luận Sự* hay có tư liệu cho là soạn 7 bộ kinh và cho là từ đây kinh Phật thành văn. Nhưng nói chung các nhà nghiên cứu cho là trong lần kiết tập này vẫn không có văn bản. Tuy vậy ngày nay đang lưu truyền cuộc đối thoại của vua Milinda với Nagasena thường gọi là *Những câu hỏi của vua Milinda* (văn bản Pali), nội dung cực kỳ phong phú khó lòng coi đó là tư tưởng Phật giáo thời vua Milinda (khoảng thế kỷ II trước công nguyên). Chính lần kiết tập này đã quyết định truyền bá Phật giáo đến Sri Lanka và các nước Nam Á dẫn đến hình thành *Tam Tạng Pali*. Trong các tư liệu Nam Truyền đề cập đến lần kiết tập này, còn các tư liệu Bắc Truyền thì không có lần kiết tập này.

4. Lần thứ 4 do vua Ca Nhị Sắc Ca (Kaniska) [78-120 hay 144-170 sau công nguyên] khởi xướng. Có 500 A La Hán dự do Thế Hữu chủ trì tại Ca Thấp Di La (nay thuộc Catsomia). Kiết tập luận giải *Tam Tạng*, cả thầy 300.000

tụng 6.600.000 câu. Vua Ca Nhị Sắc Ca sai khắc lên các tấm đồng, ròng rã 12 năm mới khắc xong, đặt vào trong tháp, nhưng sau đó đã mất!

Về lần kiết tập thứ 4 còn có tư liệu cho tiến hành 500 năm sau Phật nhập diệt tức khoảng thế kỷ I trước công nguyên, do Ca Chiên Diên Tử chủ trì 500 A La Hán và 500 Bồ Tát họp tại Kê Tân (tây bắc Ấn Độ ngày nay). Mã Minh chấp bút biên soạn *A Tì Đạt Ma Tì Bà Sa* 1.000.000 tụng.

Một tư liệu khác lại cho kiết tập tại Sri Lanka dưới triều vua Phật Đa Ca Ma Ni. A Ba Da (Vattagamani Abhaya năm 103 trước công nguyên hay 89-77 trước công nguyên) có 500 tỉ kheo tham dự, biên soạn *Tam Tạng Pali*.

Không phải chỉ tư liệu về lần kiết tập thứ 4 mà tư liệu về tất cả các lần kiết tập đều phức tạp về niên đại, người chủ trì, về biên soạn Tam Tạng. Chính vì vậy khó lòng định chính xác niên đại các kinh Phật và càng khó phân biệt đâu là kinh Phật giáo nguyên thủy, đâu là kinh Đại Thừa.

Điều đáng quan tâm là các lần kiết tập minh chứng nhận thức của các đại sư về giáo lý khác nhau cho nên nội dung Tam Tạng Pali cũng như Sanscrit không hoàn toàn thống nhất. Người ta thường cho Tam Tạng Pali nguyên thủy hơn Tam Tạng Sanscrit và vì vậy thường dẫn văn bản Pali để nghiên cứu Phật giáo nguyên thủy tuy nhiên theo tôi không hoàn toàn như vậy, ngay trong văn bản Pali cũng có nhiều thành phần Đại Thừa.

Và vì vậy đâu là giáo lý Phật giáo nguyên thủy mà có người đồng nhất với Tiểu Thừa? Chỉ có thể phân biệt kinh Đại Thừa là những kinh trong đó đã thần hoá Thích Ca Mâu Ni thành Phật tức một Thân Linh khác với trước Đại Thừa chỉ coi Thích Ca Mâu Ni là Thầy, một giáo chủ nhân vật lịch sử.

Các nhà nghiên cứu tương đối thống nhất nhận định nội dung chủ yếu của Phật giáo nguyên thủy là Tứ diệu đế, Thập nhị nhân duyên vì những tư tưởng này quán triệt trong tất cả các kinh Phật. Nhưng bản thân nội hàm Tứ diệu đế, Thập nhị nhân duyên cũng không hoàn toàn nhất trí trong các kinh vì chúng đã trải qua phát triển lâu dài. Đó chính là chỗ khó và chỗ bất cập khi nghiên cứu triết học Phật giáo. Theo tôi phát hiện độc đáo ban đầu của Thích Ca Mâu Ni chỉ là lẽ Vô Thường thể hiện trong Tứ diệu đế mà thôi. Thập nhị nhân duyên là một lý luận hình thành về sau trên cơ sở tư tưởng các học phái trước Thích Ca mà chủ yếu là tư tưởng phái Số Luận (Samkhya).

Chính vì vậy trong tác phẩm này tôi dành phân biệt nội dung triết học theo hai thời kỳ lấy Đại Thừa làm ranh giới. Trước Đại Thừa nội dung giáo lý chủ yếu là Tứ diệu đế, Thập nhị nhân duyên, Ngũ uẩn, Nghiệp, Luân hồi, Niết Bàn... như đa số các nhà Phật học chủ trương. Đại Thừa có nội dung là phát triển các phạm trù thời kỳ trước và đề xuất Thiên Phật với Tam thân, Phật tính, A lại da thức,

Sắc Không, Bất Nhị, Trung Đạo... Tôi cho rằng các nhân vật trước Đại Thừa là những nhân vật lịch sử như Tất Đạt Đa, 5 tỉ kheo đầu tiên và 10 đại đồ đệ. Những thần linh như Văn Thù, Phổ Hiền, Quán Thế Âm, A Di Đà là những thần linh hư cấu của Đại Thừa. Tất nhiên Long Thọ, Thế Thân, Vô Trước, Bồ Đề Đạt Ma, Huệ Năng... là những nhân vật lịch sử trong Đại Thừa. Đó cũng là một cách để phân biệt kinh trước Đại Thừa và kinh Đại Thừa. Đó chỉ là nhận thức riêng tôi chưa chắc đã hoàn toàn đúng khi khảo sát kinh Phật vì kinh Phật mang tính hỗn dung rất sâu đậm.

Kinh Phật nói riêng, lý luận Phật giáo nói chung là thành quả tư tưởng của nhiều thế hệ đại sư vô danh và hữu danh chứ không phải đều là của một mình Thích Ca Mâu Ni mặc dù hầu hết các kinh Phật đều mở đầu bằng giới thiệu Thích Ca Mâu Ni thuyết pháp giảng kinh này ở đâu với ai.

Thử nêu một ví dụ như *Duy Ma kinh* (Vimalakirti-nirdesasutra) đề cập đến việc Phật sai các đồ đệ như Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên, Ca Diếp, Tu Bồ Đề, Phú Lan Na, Ca Chiên Diên, A Na Luật, Ưu Ba Ly, La Hầu La, A Nan tức Thập đại đệ tử đi thăm cư sĩ Duy Ma Cật ốm, nhưng không vị nào dám đi vì đã từng bị Duy Ma Cật chất vấn không đối đáp được. Cuối cùng Phật sai Văn Thù Sư Lợi đi thì mới ứng đối được với Duy Ma Cật. Tưởng chừng thuộc dòng kinh trước Đại Thừa vì chỉ định rõ địa điểm thuyết

giảng kinh này tại vườn Am La thành Vaisali lại kể đến việc sai bảo Thập đại đệ tử (những nhân vật lịch sử). Nhưng xét đối tượng nghe kinh là vô số bồ tát và bồ tát Văn Thù được sai đến cùng Duy Ma Cật luận bàn Bồ Tát hạnh thì đó là kinh Đại Thừa.

Và nội dung chủ yếu của tác phẩm là bàn về triết học Phật giáo trong Phật giáo Việt Nam. Phật giáo Việt Nam đầu tiên được các nhà sư Ấn Độ theo thuyền buôn đi đường biển đến Luy Lâu (Dâu) nay thuộc huyện Thuận Thành tỉnh Bắc Ninh mà tư liệu hiện biết là dưới thời Sĩ Nhiếp (làm thái thú Giao Châu năm 187) khoảng thế kỷ II công nguyên. Sĩ Nhiếp có nhiều người Hồ cầm hương đi theo xe. Những người Hồ đó chính là nhà sư Ấn Độ. Nhiều nhà sư Ấn Độ đến Luy Lâu rồi tiến lên phương Bắc vào nội địa Trung Quốc. Một nhà sư đã ở lại Luy Lâu truyền giáo. Đó là Cà-la Xà-lê (Kala Acarya = Tôn sư đen, sau này diễn biến thành Khâu Đà La) truyền giáo cho Man Nương. Hình thành sơn môn Dâu.

Khoảng năm 195 dưới thời Hán Linh Đế, Mâu Tử chạy loạn đến Luy Lâu nương tựa Sĩ Nhiếp đã viết cuốn *Mâu tử Lý Hoặc Luận* phản ánh tư tưởng Phật giáo Dâu. Về sau Khương Tăng Hội [?-280], con của một thương nhân Ấn Độ đến Luy Lâu buôn bán học Phật giáo tại Luy Lâu, biên soạn *Lục Độ tập kinh*, đến năm 247 lên Kiến Nghiệp dựng chùa Kiến Sơ độ tăng dưới thời Ngô Tôn Quyền.

Tư liệu về Cà-la Xà-lê ghi trong *Lĩnh Nam Chích Quái*, một tác phẩm có tính chất văn học dân gian, dễ dẫn đến nghi ngờ về tính xác thực. Nhưng tư liệu về người Hồ trong truyện *Sĩ Nhiếp* có trong sử cổ Trung Quốc và *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư* của nước ta. Tư liệu về *Lý Hoặc Luận* của Mậu Tử ghi trong *Hoàng Minh Tập* của Tăng Hựu (455-548). Truyện Khương Tăng Hội có trong *Xuất Tam Tạng Ký Tập* của Tăng Hựu, *Cao Tăng Truyện* của Huệ Hạo (497-554). Ba sách này đều là văn bản Phật giáo Trung Quốc, không thể nghi ngờ về tính xác thực.

Cho nên sơn môn Dâu do tu sĩ từ Ấn Độ theo đường biển trực tiếp truyền nhập nước ta là điều khẳng định. Đó là cơ tầng Phật giáo Việt - Ấn có trước khi Phật giáo Trung Quốc truyền nhập.

Cơ tầng Phật giáo Việt - Ấn này tồn tại khoảng từ thế kỷ II đến thế kỷ V công nguyên. Sau đó Phật giáo Việt Nam tiếp thu ảnh hưởng Phật giáo Trung Quốc, hình thành thượng tầng Phật giáo Việt - Trung hay nói cho đúng hơn Việt - Ấn - Trung. Hiện nay vẫn có người cho rằng Phật giáo Việt Nam do Phật giáo Trung Quốc truyền. Nói như vậy không đúng sự thực lịch sử.

Sau khi Khương Tăng Hội lên Kiến Nghiệp năm 247 thì còn có tư liệu về hai nhà sư nước ta vào nội địa Trung Quốc tiếp tục tu hành: Huệ Thắng (430-519), Thích Đạo Thiên (457-527). Tư liệu về hai ngài có trong *Tục Cao*

Tăng Truyền của Đạo Tuyên làm năm 645. Và một nhà sư Trung Quốc là Đàm Hoảng đến chùa Tiên Châu Sơn nước ta tu hành rồi tự thiêu năm 455. Năm 580 nhà sư Ấn Độ Tì Ni Đa Lưu Chi (Vinitaruci) sau khi sang Trung Quốc thì đến Dâu gặp nhà sư nước ta là Pháp Hiền, tu hành tại đây mà sách cũ do đó gọi phái Tì Ni Đa Lưu Chi hay phái Diệt Hỷ và cho là thuộc Thiền Tông, nhưng theo tôi Tì Ni Đa Lưu Chi không thuộc Thiền Tông tuy ông có gặp Tăng Xán một lần. Thiền Tông do Vô Ngôn Thông truyền vào nước ta.

Thế kỷ thứ VII có một số nhà sư Trung Quốc đến nước ta cùng một số nhà sư nước ta sang Sri Lanka hay Ấn Độ cầu pháp. Nghĩa Tịnh (635-713) đã ghi lại sự tích của họ trong *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện*.

Năm 820 thiền sư Vô Ngôn Thông đến chùa Kiến Sơ chính thức truyền Thiền Tông hình thành sơn môn Kiến Sơ hay còn gọi là phái Vô Ngôn Thông. Đó là thượng tăng Việt - Trung trong Phật giáo Việt Nam.

Đến năm 1299 Trần Nhân Tông (Trần Khảm, năm 1258-1308) lập sơn môn Trúc Lâm hội nhập hai dòng Dâu và Kiến Sơ. Và về sau tiếp tục phát triển theo xu hướng Trúc Lâm cho đến ngày nay

Đó là những nét cơ bản của Phật giáo Việt Nam. Ngay từ khi truyền nhập thì đã là Phật giáo Đại Thừa. Truyền thừa Phật giáo Việt Nam còn phức tạp hơn. Nhưng

tác phẩm này chỉ hạn chế nghiên cứu trong phạm vi các tư liệu của *Thiền Uyển Tập Anh Ngữ Lục*, *Tam Tổ thực lục* cùng một số tư liệu về Trần Thái Tông và Tuệ Trung thượng sĩ. Đó là những tư liệu giàu tính triết học nhất trong Phật giáo Việt Nam. Tôi đã dẫn các tư liệu đó trong cuốn *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam* xuất bản năm 1999, nay dẫn lại một phần có bổ sung, hiệu chỉnh và lý giải về phương diện triết học.

Trong *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam* có trình bày Phật giáo miền trung Trung Bộ, Nam Bộ và thời kỳ từ thế kỷ XV về sau. Nhưng trong tác phẩm này không đề cập đến phần đó.

Tác phẩm tất không tránh khỏi những sai sót vì triết học Phật giáo rất phong phú phức tạp đã có nhiều học giả nước ngoài dày công nghiên cứu mà vẫn chưa thành định luận thống nhất. Cho nên mong rằng các nhà nghiên cứu trong nước chỉ giáo và hi vọng mai sau có những công trình nghiên cứu khoa học hơn chính xác hơn. Còn bản thân tôi đã quá già - 75 tuổi - không đủ sức nghiên cứu sâu hơn.

Hà nội ngày 20-12-2005

Chương 1

Triết học Phật giáo

Triết học Phật giáo Việt Nam là một bộ phận của triết học Phật giáo nói chung cho nên trước tiên phải trình bày triết học Phật giáo nói chung rồi sau mới đề cập đến triết học Phật giáo Việt Nam.

TIẾT 1. BẢN THỂ LUẬN PHẬT GIÁO

Bản thể luận là gì?

Trong triết học, bản thể luận (Ontologie) là học thuyết về tồn tại nói chung. Thuật ngữ "Bản thể luận" do nhà triết học Đức Gôclêniut (Rudolphus Goclenius [1547-1628]) đưa ra năm 1613. Nhưng bản thể luận ra đời rất sớm trong triết học Hi Lạp và Trung Quốc cổ đại. Bản thể luận là lý luận về bản thể vũ trụ, trả lời câu hỏi nguồn gốc vũ trụ. Ví dụ Lão Tử cho nguồn gốc vũ trụ là Đạo tức cái Hỗn Độn có trước thiên địa từ đó sinh ra thiên địa, vạn

vật. Trong tôn giáo thì bản thể luận chỉ lý luận về sáng thế chủ yếu về nguồn gốc con người. Thiên Chúa giáo cho rằng Chúa sáng thế trong 6 ngày, dùng đất sét nặn thành Adam - con người... Bà la môn giáo và Phật giáo thì có lý luận sáng thế khác Thiên Chúa giáo.

Bản thể luận Phật giáo là một bộ phận trong triết học cổ đại Ấn Độ. Muốn hiểu nó thì trước tiên phải hiểu Sáng thế luận của Bà la môn giáo.

Thuyết Sáng Thế của Bà la môn giáo dẫn từ trong *Thánh Ca về sự Sáng Tạo* trong *Rig Veda* X.129:

"1. Khi ấy không có tồn tại mà cũng không có không tồn tại (hư vô) không có không gian, không có bầu trời nào ở bên kia khoảng không ấy.

Cái gì bao trùm hết thảy? Ở đâu? Trong sự bảo hộ của ai? Phải chăng chỉ là nước sâu thăm thăm sâu kín không thể biết được?

2. Khi ấy không có chết mà cũng không có bất tử, không có gì phân biệt ngày và đêm. Bằng nội lực của mình Đấng Một hô hấp, không tạo nên hơi thở. Tuy nhiên không có gì hiện hữu ở ngoài Cái Ấy.

3. Đầu tiên chỉ có bóng tối bao trùm bóng tối, không có gì phân biệt, toàn thể vũ trụ này chỉ là nước. Khi được tạo thành bởi khoảng không bao phủ, Đấng Một ấy bằng sức mạnh của năng lực vốn có (nhiệt tính) đã sinh ra.

4. Khởi đầu Đấng Một xuất hiện dục tính, là mầm mống tối sơ của sản phẩm tinh thần. Các nhà hiền triết soi xét nội tâm của mình và bằng minh trí đã phát hiện được mối liên hệ giữa cái tồn tại và hư vô.
5. Họ kéo dài một đường từ bên này sang bên kia, phân chia ánh sáng và bóng tối.

Nhưng có gì ở trên và ở dưới Đấng Một ấy?

Có lực của sự sáng tạo và lực của khả năng sinh sản.

Bên dưới là sinh lực hay lực tiềm tàng, bên trên là lực thúc đẩy.

6. Ai biết được một cách chắc chắn và ai có thể chỉ rõ điều đó ở đây?

Do đâu sự sáng tạo xuất hiện? Do đâu có sự sáng tạo này? Các thần linh đã sinh ra sau sự sáng tạo của thế giới này. Vậy ai biết được do đâu sự sáng tạo xuất hiện.

7. Không ai có thể biết được do đâu sự sáng tạo xuất hiện. Và có hay không sự sáng tạo, Đấng Một, người cai quản thế giới này ở trên cao nhất của Thiên giới. Chỉ có Người biết, mà có khi Người cũng không biết nữa”³.

Đó là sáng tạo vũ trụ từ Cái Ấy không có tồn tại /không tồn tại, chết/không chết, ngày/đêm, có trước thần linh. Đấng Một - Hơi Thở mà không phải hơi thở - sáng tạo ra tồn tại/hư vô, sáng/tối. Sức sáng tạo đó không ai hiểu được từ đâu và vì sao. Đấng Một cai quản thế giới hiểu hay

cũng không hiểu. Nhưng ở đây chỉ nói đến sáng tạo ra vũ trụ từ Cái Ấy tối tăm không hình trạng, còn không nói đến sáng tạo con người. Sáng tạo con người thì có *Tụng ca con người Khổng Lồ - Linh hồn của vũ trụ* (To Purusha) trong *Rig Veda* X.90:

1. Purusha có ngàn đầu, ngàn mắt, ngàn chân. Thế đứng của người chỉ bằng mười ngón tay xò rộng mà ôm trùm cả trái đất khắp mọi phía.
2. Purusha là tất cả những gì đã có và những gì sẽ có. Người là Chúa (Lord) của sự bất diệt và lớn lên mãi bằng các thức ăn.
3. Sự vĩ đại của Người là như vậy, và thậm chí vĩ đại hơn cả cái gọi là Purusha. Một phần tư của Người là bất tử ở Thiên giới.
4. Ba phần tư của Purusha là ở trên cao. Một phần tư là ở dưới thấp (trên trần thế). Từ đó Người tràn ngập khắp mọi nơi, cả những vật biết ăn và không biết ăn.
5. Từ Người vầng chói lọi (Viraj) đã sinh ra, và từ vầng chói lọi đã sinh ra Người. Khi Người mới sinh ra đã bao trùm trái đất cả đằng sau cũng như đằng trước.
- ...
9. Từ lễ giết vật tế thần đã được hiến dâng trọn vẹn trong đó, đã sinh ra *Rig Veda* (Verses), *Sama Veda* (The Saman - melodies), các Mantra cũng được sinh ra từ đó. Từ đó cũng sinh ra *Yajur Veda* (the Sacrificial formula).

10. Từ đó sinh ra những con ngựa, chúng là loài có hàm răng. Trâu bò đã sinh ra từ đó. Từ đó cũng sinh ra những con dê và con cừu.
11. Khi các thần phân chia Purusha ra thành nhiều phần, chúng là những gì? Miệng của Người là gì? Hai tay của Người là gì? Bắp đùi và bàn chân của Người là gì?
12. Brahmin là miệng của Ngài, hai tay Ngài tạo thành rājanya (đẳng cấp chiến sĩ), hai bắp đùi Ngài là đẳng cấp vaisya (thương gia, điền chủ, nông gia), từ hai bàn chân của Ngài đẳng cấp sudra (nô lệ thấp hèn).
13. Mặt trăng được sinh ra từ linh hồn (manas) của Người, từ đôi mắt của Người đã sinh ra mặt trời, từ miệng của Người đã sinh ra thần Indra và Agni, từ hơi thở của Người thần Gió được sinh ra.
14. Từ rốn của Người sinh ra bầu trời, từ đầu của Người Thiên Đường đã sinh ra, từ chân của Người sinh ra đất, bốn phương sinh ra từ tai của Người. Như thế Người đã tạo hình dáng của vũ trụ..."¹⁴

Đây là hai đoạn trong Rig Veda nói về Sáng Thế nhưng đoạn văn sau khác hẳn đoạn văn trước. Trong đoạn văn sau Đấng Sáng Thế tức Sáng Thế Chủ (Sáng Tạo Chủ) mang tên Purusha có nghĩa Linh Hồn của vũ trụ. Purusha được miêu tả như một con Người Thiêng có đầu, mắt, chân, tay, miệng, rốn. Vũ trụ là do các bộ phận cơ thể của Người tạo ra. Rốn sinh ra Trời, đầu sinh ra Thiên Đường,

chân sinh ra Đất, tai sinh ra Bốn phương. Linh hồn sinh ra Mặt trăng, mắt sinh ra Mặt trời, miệng sinh ra Indra (Thần Sấm), và Agni (Thần Lửa), hơi thở sinh ra Vaiyu (Thần Gió). Đó là sáng tạo vũ trụ.

Miệng Purusha sinh ra đẳng cấp tu sĩ Bà la môn, hai tay sinh ra đẳng cấp võ sĩ làm vua quan, đùi sinh ra thương gia, diễn chủ, nông gia, bàn chân sinh ra nô lệ. Đây là 4 đẳng cấp Bà la môn giáo: Brahman (Bà la môn) là đẳng cấp tăng lữ, Ksatriya (Sát đế lợi) là đẳng cấp võ sĩ làm vua, Vaiçya (Phê xá) là đẳng cấp con buôn, nông dân, Sudra (Thủ đà la) là đẳng cấp người lao động không có kỹ thuật chứ không phải nô lệ.

Nói tóm lại, Purusha sinh ra vũ trụ và loài người với 4 đẳng cấp quý tiện khác nhau. Thần Sáng Tạo đã mang dạng Người nhưng chủ yếu là một Linh hồn hay Hơi thở (tức phi vật chất) tuy đầy đủ thân thể con người. Đoạn văn này đã nói đến sự ra đời 3 bộ kinh Veda chứng tỏ đã muộn hơn thuyết Sáng Thế trong đoạn văn trước. Đấng Một (Cái Một) đã cụ thể hoá thành Purusha nhân hình. Trong bản dịch này dịch Purusha thành “người Khổng lồ- Linh hồn”, trong một từ điển tôn giáo Trung Quốc dịch thành “Nguyên Nhân” có nghĩa là thủy tổ loài người. Trong một từ điển văn hoá Ấn Độ của Pháp thì dịch thành “L’ homme cosmique” có nghĩa là Người-Vũ Trụ. Đó là thần linh mà sau này thành Brahmā (Phạm Thiên) trong *Phạm Thư* (Brahmana) và *Áo Nghĩa Thư* (Upanisad).

Kinh *S'vetas 'vatara Upanisad* có nguồn gốc từ *Taittiriya Brahmana* có đoạn viết:

- “1. Bậc rishis đàm luận về Brahman hỏi: "Căn nguyên của Brahman là gì? Brahman sinh ra từ đâu? Brahman sống bằng gì?...".
2. Thời gian hay bản tính tự nhiên, điều tất yếu hay ngẫu nhiên hay các yếu tố vật chất sẽ được coi như là nguyên nhân (của Brahman)? Hay Người được coi như là Purusha, Người tự mình tồn tại? Nguyên nhân không thể phối hợp các thực thể ấy để từ đó có bản ngã tồn tại, Atman, vì mục đích của cái sự kết hợp đã được tạo ra; vâng, không có nguyên nhân nào làm Atman trong sự biến đổi phụ thuộc vào cái tốt và cái xấu.
3. Nhà hiền triết say mê trong trầm tư mặc tưởng qua sự sắc bén của trí tuệ đã phát hiện ra khả năng sáng tạo thuộc về Chúa tể. Chính Người và ấn dấu trong các gunas (đức, qualité.NDH) của nó. Qui luật Đấng Sáng Tạo duy nhất đó trên tất cả các nguyên nhân ấy - thời gian, cái bản ngã và cái thanh tịnh”⁵

Trong đoạn văn này đã liên hệ Purusha với Brahman mà Brahman (Phạm Thiên) là thực thể của Brahman (Phạm). Đã đề cập đến Atman được nói rõ hơn trong kinh *Aitareya Upanisad*:

1. Đầu tiên, tất cả thực sự chỉ có Atman, duy nhất không có cái thứ hai. Không có gì khác cả trong nháy mắt. Nó tự mình nghĩ: "Hãy để cho ta, bây giờ sáng tạo ra thế giới".
2. Nó đã sáng tạo ra cái thế giới này: Ambhah (thế giới của những đám mây mang nước), Marichi (thế giới của những tia nắng mặt trời). Mara (thế giới của sự chết) và Ap (thế giới của nước)..."⁶

Trong đoạn văn này Atman (Ngã) đã được miêu tả thành Đấng Sáng Tạo (Sáng Thế Chủ), và Atman cũng là một cách diễn đạt Linh hồn tối cao. Sáng tạo vũ trụ - Trời, Mặt trời, Nước - là Tự nhiên; sáng tạo ra thế giới của sự Chết là sáng tạo ra động thực vật trong đó hàm ý sáng tạo ra con Người có sinh tử. Về sau Atman được coi là Đại Ngã (người Pháp dịch thành "Soi"), còn linh hồn vạn vật được coi là Tiểu Ngã (người Pháp dịch thành "soi").

Trong *Brihadàranyaki Upanisad* có Chương II. *Quá trình sáng tạo* viết:

1. Lúc khởi đầu, ở đó không có bất cứ cái gì trong vũ trụ. Quả thực tất cả được bao trùm bởi thần Chết, thực vậy bởi đói khổ, vì đói khổ chính là cái chết. "Hãy cho ta trí tuệ", Người đã mong muốn và Người sáng tạo ra trí tuệ...". Tiếp theo đó ghi việc Người sáng tạo ra nước, mặt trời, không khí, các phương vị, năm tháng, sinh ra tất cả..."⁷

Trong *Kenya Upanisad*, trong *Chândogya Upanisad* cũng nói nhiều về Brahmadáng thế. Trong các Upanisad thường dùng thuật ngữ Brahman. Brahman là một từ trung tính chỉ Tat (Cái Ấy), còn Brahmadáng là một từ dương tính dẫn xuất từ Brahman. Nhiều nhà nghiên cứu đã coi Brahmadáng là nhân hoá Brahman, vì vậy Brahmadáng là vị thần Sáng Tạo, Visnu là vị thần Bảo Vệ, Siva là thần Phá Hoại trong Tân Bà la môn giáo khoảng đầu công nguyên.

Trong *Mundakâ Upanisad* viết:

“Ôm, Brahma, Đấng Sáng tạo vũ trụ và là Đấng Bảo vệ vũ trụ, đứng đầu trong các vị thần. Người đã dạy cho con trai trưởng của mình trí thức về Brahman, nên tảng của mọi trí thức” và tiếp sau đó miêu tả Brahman ở khắp mọi nơi, không thể nhìn thấy, không hiểu thấu, không có nguồn gốc hay nguyên nhân, không mắt, không tai, không tay, không chân; cái tồn tại vĩnh viễn và ở khắp mọi nơi, cái bất diệt và nguồn gốc của tất cả tồn tại.⁸

Trong *Chândogya Upanisad* viết:

“Mặt trời là Brahman, đó là lời đã được dạy bảo. Và sau đây là lời giải thích. Đầu tiên vũ trụ này không tồn tại. Nhưng sau đó nó đã tồn tại và lớn lên. Quả trứng (vũ trụ) duy trì được một năm. Vậy rồi nó vỡ ra như hai nửa, một nửa là màu bạc, còn một nửa kia là màu vàng. Phần màu bạc trở thành trái đất,

phần màu vàng trở thành trời. Màng dày của quả trứng trở thành núi đồi; màng mỏng của quả trứng trở thành mây mù; các sợi cực nhỏ trong đó tạo thành những con sông. Nước lỏng trong đó trở thành đại dương.”⁹

Các *Upanisad* giải thích các *Veda* (kinh Vệ Đà) và *Brahmana* (Phạm Thư). Có khoảng 200 *Upanisad*. Mỗi bản là lời một thầy dạy cho học trò cho nên không phải là một tác phẩm thống nhất vì vậy cách trình bày diễn giải về bản thể luận cụ thể khác nhau tuy nội hàm tương đối thống nhất.

Jean Varenne nghiên cứu tổng hợp các *Upanisad* đã đưa ra kết luận về quá trình diễn biến từ Tat (Cái Ấy) đến Brahman (Phạm) đến Purusha (Linh hồn bất diệt) đến Atman (Ngã) đến Brahmā (Phạm Thiên), tất cả đều chỉ Đấng Sáng Tạo, Đấng Tối Cao tức “I’Un”(Đấng Một). Ông cũng giải thích Brahmā dẫn xuất từ Brahman, là sự nhân hoá của Brahman. Ông chỉ ra sự giải thích khác nhau thậm chí mâu thuẫn về Đấng Sáng Tạo trong các *Upanisad*¹⁰.

Tóm lại, Sáng Thế Luận Bà la môn giáo đưa ra một Sáng Tạo Chủ (Đấng Sáng Tạo, Đấng Tối Cao) diễn xuất từ Tat đến Brahmā.

Có thể gọi đó là Thần khởi luận hay Thần ý luận, đối lập với Duyên khởi luận.

Duyên khởi luận là của Phật giáo

Thích Ca Mâu Ni tinh thông kinh điển Bà la môn giáo, đã từng tư duy và tu tập theo Bà la môn giáo. Nhưng rồi Ngài bác bỏ Sáng Thế Luận Bà la môn giáo, phủ định Đấng Sáng Tạo Brahmá. Đưa ra Duyên khởi luận.

Phan Văn Hùm viết cuốn *Phật giáo triết học* mà bản in lần thứ 3 là năm 1943, năm 1953 tái bản bản năm 1943. Năm 1947 giáo sư Nhật Bản Junjiro Takakusu xuất bản lần đầu tiên cuốn *The Essentiels of Buddhism Philosophy* (Tinh hoa triết học Phật giáo) dịch ra quốc ngữ năm 1973 với tên sách là *Các tông phái của đạo Phật*. Tôi dùng hai cuốn sách này làm nền để trình bày triết học Phật giáo.

Phan Văn Hùm viết: Duyên khởi luận trong Phật giáo có nhiều thuyết. Thuyết thứ 1 là Nghiệp cảm duyên khởi. Thuyết thứ 2 là A lại da duyên khởi. Thuyết thứ 3 là Chân Như duyên khởi. Thuyết thứ 4 là Pháp giới duyên khởi. Thuyết thứ 5 là Lục đại duyên khởi.

Chúng ta sẽ lần lượt trích dẫn và bình phẩm từng thuyết.

“1. Nghiệp cảm duyên khởi. Nghiệp cảm duyên khởi luận ở trong nguyên thủy Phật giáo phát đoạn ở Tứ diệu đế và Thập nhị nhân duyên. Tứ diệu đế, trên đã thuật, là Khổ, Tập, Diệt, Đạo. Hai đế Diệt, Đạo thuộc về giải thoát luận. Hai đế Khổ, Tập thuyết minh duyên khởi

của nhân sinh. Hai đế Khổ, Tập diễn rộng ra, tức là Thập nhị nhân duyên.

Thập nhị nhân duyên, nhắc lại là: Vô minh, Hành, Thức, Danh sắc, (Không có Lục xứ? Bản in sót? NDH), Xúc, Thọ, Ái, Thủ, Hữu, Sinh và Lão Tử. Gồm lại mà nói, Thập nhị nhân duyên để cắt nghĩa cái nghiệp lực của tự ta làm ra, và cắt nghĩa cuộc nhân quả tuần hoàn. Cái nghiệp lực của ta, từ vô thủy mà dẫn đến, sinh tử luân chuyển vô cùng. Chỉ như vạn hữu cũng chẳng qua là nghiệp lực của ta cảm ứng mà có. Ấy gọi là tự nghiệp tự đắc.

Ta ở hiện tại có hình hài như thế này, là do ở đời trước tạo nghiệp mà ra. Tám thân của ta là do ở một cuộc tập hiệp mà có. Tám thân tập hiệp này lại làm tạo nghiệp để sẽ làm nguyên nhân cho cuộc tập hiệp về sau. Ấy gọi là dẫn nghiệp.

Sự hành vi của chúng ta hàng ngày, sinh ra Tam nghiệp (thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp)- Tam nghiệp cứ lớp trước tàn lớp sau nối, liên liên như những khoen dây xích. Thân tâm ta bởi đó mà tiếp dẫn với chủ quan giới và khách quan giới. Ấy gọi là Nghiệp cảm duyên khởi.

Phật giáo chủ trương như thế, không có ý gì nói đến sự luân hồi của linh hồn, mà chỉ nói về cái tác nghiệp vô hình, là cái khiến cho Ngũ uẩn tập khởi. Cũng như hoa tàn thì quả kết, không phải hoa biến thành quả, Nghiệp lực không phải biến thành Ngũ uẩn, mà Ngũ uẩn nếu không có Nghiệp lực cũng là thành không.

Quả không phải đồng thời sanh với hoa. Có hoa rồi mới có quả. Hoa là nhân của quả vậy. Hoa chưa tàn quả chẳng kết được. Hoa với quả tuy là hai vật khác nhau, mà thật cùng nhau có quan hệ như thế.

Quả rồi sẽ sinh ra cây. Cây rồi sẽ khai hoa. Hoa rồi sẽ kết quả. Cứ như thế tuần hoàn vô cùng.

Vạn hữu cũng thế, ta ở trong vạn hữu cũng thế, cũng như hoa quả kia, có Sinh, Trụ, Di, Diệt, một lớp vịnh một lớp khô, vịnh khô tiêu trưởng, luân hồi triển chuyển, từ vô thủy cho đến vô chung”¹¹

Giáo sư Nhật Bản Junjiro Takakusu cũng cho có nhiều thuyết duyên khởi: Nghiệp cảm duyên khởi, A lại da duyên khởi, Chân Như duyên khởi, Pháp giới duyên khởi.

Về **Nghiệp cảm duyên khởi** J. Takakusu viết:

“Trong sự tiến hành của nhân và quả, phải có định luật và trật tự. Đó là lý thuyết về Nghiệp cảm”.

Trong 12 chi duyên khởi, không thể nêu ra một chi nào để nói là nguyên nhân tối sơ. Bởi vì, cả 12 chi tạo thành một vòng tròn liên tục mà người ta gọi là Bánh xe Sinh hoá, hay bánh xe luân hồi. Theo thói quen, bánh xe sinh hoá được trình bày như sau:

Mười hai nhân duyên đó được giải thích như thế này: (Hình trang 56). (Để tiện đánh vi tính xin miêu tả như sau: Hình vẽ gồm 3 băng tròn đồng tâm. Băng trong cùng

viết tên 2 chi Vô Minh và Hành. Hai đường bán kính giống như kim đồng hồ phân cách hai chi này chia hình vẽ thành hai nửa không bằng nhau. Băng giữa, nửa phía chi Vô Minh ghi chi Sinh, phía chi Hành ghi chi Tử. Băng ngoài cùng nửa phía chi Sinh theo chiều kim đồng hồ lần lượt ghi các chi Thức, Danh sắc, Lục nhập, Xúc, Thọ; nửa phía chi Tử theo chiều kim đồng hồ lần lượt ghi các chi Ái, Thủ, Hữu. Đây là cách chia 12 chi thành 3 thời quá khứ, hiện tại, tương lai thường gặp nhưng xếp theo băng tròn vị trí khác.NDH).

Người ta có thói quen coi thời gian như là tiến hành theo một đường thẳng từ quá khứ vô cùng ngang qua hiện tại đến vị lai vô tận. Thế nhưng đạo Phật coi thời gian như một vòng tròn không có khởi đầu, không có chấm dứt. Thời gian tương đối.

Một sinh vật chết đi không là chấm dứt; ngay đó, một đời sống khác bắt đầu trải qua một quá trình sống chết tương tự, và cứ lặp lại như vậy thành một vòng tròn sinh hoá bất tận. Theo đó, một sinh vật khi được nhìn trong liên hệ thời gian, nó tạo thành một dòng tương tục không gián đoạn. Không thể xác định sinh vật đó là thứ gì, vì nó luôn luôn biến đổi và tiến hoá qua 12 giai đoạn của đời sống. Phải đặt toàn bộ các giai đoạn này trong toàn thể chúng coi như là đang biểu hiện cho một sinh thể cá biệt. Cũng vậy, khi một sinh vật được nhìn trong tương quan

không gian, nó tạo thành một phức hợp gồm 5 yếu tố. Bánh xe Sinh hoá là lối trình bày khá sáng sủa của quan điểm Phật giáo về một sinh vật trong liên hệ với thời gian và không gian.

Bánh xe Sinh hoá là một vòng tròn không khởi điểm, nhưng thông thường người ta trình bày nó bắt đầu từ Vô minh, một trạng thái vô ý thức, mù quáng. Vô minh chỉ là một tiếp diễn của sự chết. Lúc chết, thân thể bị huỷ hoại nhưng vô minh vẫn tồn tại như là kết tinh các hiệu quả của các hành động được tạo ra trong suốt cuộc sống. Đừng coi vô minh như là phản nghĩa của tri kiến; phải biết nó bao gồm cả tri - sự mù quáng hay tâm trí u tối, vô ý thức.

Vô minh dẫn tới hành động u tối, mù quáng. *Hành*, năng lực, hay kết quả của hành vi mù quáng đó, là giai đoạn kế tiếp. Nó là *Động lực*, hay ý chí muốn sống. Ý chí muốn sống này không phải là loại ý chí mà ta thường dùng trong ý nghĩa như “tự do ý chí”; thực sự, nó là một động lực mù quáng hướng tới sự sống hay khát vọng mù quáng muốn sống.

Vô minh và Hành được coi là hai Nhân duyên thuộc quá khứ. Chúng là những nguyên nhân khi nhìn chủ quan từ hiện tại; nhưng nhìn khách quan đời sống trong quá khứ là một đời sống toàn diện giống hệt như đời sống hiện tại.

Trong đời sống hiện tại, giai đoạn thứ nhất là Thức (Kết sinh thức). Đây là giai đoạn đầu tiên của một hiện

hữu cá biệt, mà trong đời sống hiện thực, nó tương đương với giây phút đầu tiên thai nghén một hài nhi. Chưa có ý thức; chỉ có Tâm tiềm thức, hay Kết sinh thức, hay ý chí mù quáng hướng tới sự sống. Khi Tâm tiềm thức này tiến tới một bước tạo thành hữu hình, đó là giai đoạn thứ hai của hiện tại, *Danh-Sắc*. Danh tức là Tâm, vì tâm là cái mà ta chỉ biết qua tên gọi chứ không bắt nắm được nó. Danh-Sắc là giai đoạn sinh trưởng nguyên sơ khi tâm và thân lần đầu tiên kết lại thành một tổ hợp.

Giai đoạn thứ ba là một hình thái phức tạp hơn. Bây giờ mới thấy có 6 quan năng: *Lục nhập*. Đó là: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân (quan năng xúc chạm) và ý.

Giai đoạn thứ tư tương đương với một hay hai năm đầu của trẻ sơ sinh. Sáu quan năng tiến tới giai đoạn hoạt động, nhưng quan năng xúc chạm nổi bật hơn hết. Sinh vật bắt đầu tiếp xúc với thế giới bên ngoài.

Bây giờ sinh vật có thể biểu lộ ý thức của nó, bắt đầu tham dự các hiện tượng của thế giới bên ngoài một cách có ý thức. Đây là giai đoạn thứ tư, được gọi là *Thọ*, tức Tri giác, biểu hiện cho giai cấp sinh trưởng của trẻ sơ sinh từ ba đến năm tuổi. Ở đây, cá biệt tính của sinh vật được nhận ra nhất định. Nói cách khác, thể chất của đời sống hiện tại đã được thành hình.

Năm giai đoạn kể trên được nói là Năm Quả của quá khứ xuất hiện trong hiện tại. Trong những giai đoạn này,

cá thể được hình thành, nhưng cá thể không hoàn toàn có trách nhiệm về sự hình thành của nó, bởi vì các nguyên nhân của quá khứ đã gây hiệu quả thành sự phát triển của các giai đoạn này. Từ đây trở đi, cá thể bắt đầu tạo những nguyên nhân mà y phải chịu lấy trách nhiệm. Nói cách khác, y bắt đầu bước vào môi trường tự tạo riêng.

Thứ nhất trong ba Nhân duyên hiện tại là *Ái*. Ngang qua Thọ, hay tri giác, cá thể cảm nghiệm sự buồn phiền, khoái lạc và đau khổ, hay đứng dừng. Khi cảm nghiệm buồn phiền, đau khổ hay đứng dừng, chẳng có gì xảy ra nhiều lắm. Nhưng khi nó là khoái lạc hay hưởng thụ, cá thể sẽ cố giữ lấy cho riêng mình. Nỗ lực này là *Ái*; khát dục. Nó tạo ra sự chấp thủ. Bước thứ nhất của chấp thủ này là giai đoạn kế tiếp: *Thủ*, nỗ lực duy trì đối tượng khát dục. Giai đoạn cuối của chấp thủ là *Hữu Thể*, tức hình thành sinh thể. Danh từ *Hữu* hay *Hiện hữu* thường được dùng cho giai đoạn này, nhưng vì nó là một móc nối giữa hiện tại và tương lai, và bước sơ khởi của Tái sinh, nên tôi cho rằng thành ngữ “Hình thành Sinh thể” là từ ngữ thích hợp nhất.

Ái, *Thủ* và *Hữu* biểu hiện cho ba giai đoạn trong các hành động của tuổi trưởng thành, kết hợp thành ba Nhân duyên của *Hiện tại*. Khi một cá thể thụ hưởng những hiệu quả của quá khứ là y đang tạo những nguyên nhân cho vị lai. Khi trái mận đang chín trên cây, thì hạt trong trái

đang được thành hình. Theo thời gian, trái chín và rụng xuống đất, hạt cũng sẵn sàng nảy ra một cây mới cùng loại để mang lại nhiều trái hơn trong tương lai.

Có hai giai đoạn trong thời Vị lai: Sinh và Già chết, hay nói gọn, Sinh và Chết. Nhìn từ ba nguyên nhân hiện tại, Sinh và Chết có thể được coi là những kết quả. Nhưng nhìn từ ánh sáng của Bánh xe Sinh hoá liên tục, chúng ta có thể coi thời vị lai như là thời gian khi các nguyên nhân trong Hiện tại mở ra và khép lại. Cũng vậy các Quả của Vị lai tự chúng chứa đựng những nguyên nhân cho đời sống cho đến thời vị lai xa xăm hơn nữa.

Hiện tại là một đời sống toàn diện, và tương lai cũng thế. Quá khứ, Hiện tại và Tương lai, mỗi thời là một đời sống toàn diện. Trong Bánh xe Sinh hoá này, thời hiện tại được đặc biệt giải thích chi li với tám giai đoạn, nhưng thực sự Vô minh và Hành của quá khứ, và Sinh và Chết của tương lai cũng có những giai đoạn tương tự như ở hiện tại.

Bởi vì loài người như chúng ta có thói quen lấy hiện tại làm khởi điểm cho nhận thức, đương nhiên vị lai được coi như là những hiệu quả của hiện tại. Do đó, đời sống trong tương lai được qui định là Sinh và Chết. Và bởi vì quá khứ được coi như là nguyên nhân của hiện tại, cho nên nó sắm vai trò các nguyên lý nhân duyên, Vô minh và Hành.

Cũng có thể thiết lập lại Bánh xe Sinh hoá theo cách sau đây, theo đó Sinh và Chết chỉ được coi như là một lối mô tả rút ngắn của một đời sống toàn diện; Vô minh và Hành được coi như là một lối mô tả có tính cách biểu ý về chu kỳ của đời sống. Quá khứ, Hiện tại và Vị lai là những từ ngữ tương đối.

Hiển nhiên, thuyết Nhân duyên của đạo Phật không giống như thuyết nhân quả của khoa học vật lý cổ điển, một thứ lý thuyết cố định. Trong đạo Phật, mỗi giai đoạn là một nhân khi được nhìn từ hiệu quả của nó; nếu nhìn từ nhân đi trước, nó là một hiệu quả. Cũng có thể nói, có nhân trong quả, và có quả trong nhân. Không có cái gì cố định trong lý thuyết này.

Vô minh vẫn tồn tại sau khi một sinh vật chết đi, đó là sự kết tinh của các hành động Nghiệp (Karma), mà sinh vật đó đã tạo tác suốt trong cuộc đời của nó, hay nói cách khác, “năng lực” hay ảnh hưởng của các hành động vẫn tồn tại. Hành động là một biểu lộ sinh động của năng lực vật lý và tâm lý. Năng lực tiềm tàng này có thể coi là *ngiệp cảm*, ảnh hưởng của hành động hay năng lực tiềm thể. Nghiệp cảm, ảnh hưởng của hành động vẫn tồn tại sau khi hành động chấm dứt, và cái đó làm cho Bánh xe Sinh hoá vận chuyển. Bao lâu còn có năng lực, nó phải tạo tác, và vòng Nhân duyên nhất định phải tiến hành, một cách vô thức hay mù quáng.

Nói cách khác, một sinh vật tự quyết định bản chất và hiện hữu cho chính nó bằng các hành động của nó. Vì vậy chúng ta có thể nói rằng sinh vật tự tạo. Hành vi tự tạo đã tiếp diễn từ hàng triệu đời sống trong quá khứ, và sinh thể di chuyển quanh vòng tròn Nhân duyên từ đời này sang đời khác.

Tuỳ theo bản chất của các hành động đi trước, Bánh xe Sinh hoá kế tiếp có thể là một trật tự cao hơn hay thấp hơn. Tức là, một sinh vật có thể thác sinh trong bất cứ hình thái nào, từ loài vật cho đến loài trời, tuỳ theo bản chất hành động mà nó đã tạo tác. Hình thái đời sống cứ biến thiên tái diễn như vậy, được gọi là Samsâra, *luân hồi*.

Thông thường Samsâra được hiểu như là “sự lưu chuyển của linh hồn”, nhưng đó là hiểu sai. Vì không hề có ý tưởng về một linh hồn sinh tồn sau khi thân thể chết đi và vận chuyển vào một thân thể khác. Samsâra có nghĩa là tác thành một đời sống mới do ảnh hưởng của các hành động trước kia của sinh vật. Điểm chủ yếu là đạo Phật từ chối sự hiện hữu của linh hồn. Đời sống như những làn sóng trên mặt nước; phần tử này dao động tạo ra sự dao động của phần tử kế tiếp, cứ thế mà làn sóng lan xa ra. Một làn sóng là một đời sống, và sự tiếp diễn của các đời sống là Samsâra. Trong đạo Phật, sự tiếp diễn của đời sống tiến hành vô tận theo đường thẳng. Chúng luân hồi trong một vòng tròn và cứ thế mà vòng tròn được tái diễn mãi. Bánh xe Sinh hoá là một vòng tròn nhỏ của đời sống, còn vòng tròn lớn (sự tiếp diễn của Bánh xe Sinh hoá) là Samsâra.

Bởi vì tính cách tự tạo này được điều hành bởi các hành vi của cá thể, nên nó không lệ thuộc uy quyền của một cái khác, uy quyền của Thượng đế chẳng hạn. Không bao giờ có sự tạp loạn giữa ảnh hưởng hành động (nghiệp cảm) của các cá thể khác nhau. “Tự tác, tự thọ”, “Nhân tốt thì quả tốt, nhân xấu thì quả xấu”, - đó là những định luật.

Đôi khi, hành động được chia thành hai loại *dẫn nghiệp* và *mãn nghiệp*. Dẫn nghiệp đưa một sinh vật thác sinh làm người, làm trời hay làm thú; không thế lực nào có thể đưa một sinh vật đến một hình thái đặc biệt nào đó của đời sống. Sau khi mỗi đời sống đã được quyết định, mãn nghiệp sẽ kiện toàn tính chất hữu hình của sinh vật để nó trở thành một chủng loại hoàn hảo.

Từ một quan điểm khác, có thể phân loại hành động thành ba nhóm: thiện, ác và vô ký. Cũng vậy, tùy theo báo ứng của nó, hành động có thể phân loại thành bốn: *thuận hiện nghiệp định quả*, hành động gây ra báo ứng tức khắc; *thuận hiện nghiệp bất định quả*, hành động gây báo ứng trong đời sống hiện tại (không nhất định thời gian); *thuận sinh nghiệp*, hành động gây báo ứng trong đời sống kế tiếp; *thuận hậu nghiệp*, hành động gây báo ứng trong các đời sau không nhất định thời gian.

Có hai cách nhìn về quá trình sinh hoá, Đẳng cấp của nhân và quả thông thường được coi như khởi lên tùy theo mối liên hệ trong thời gian. Tuy nhiên khi tất cả các chi

(thành tố) của Mười hai Nhân duyên được coi là trực thuộc nơi một sinh thể độc nhất, chúng ta thấy rằng sinh thể đó có luôn tất cả các chi trong cùng một lúc (Không xả bỏ Sáu quan năng để nhận Xúc giác). Do đó, chúng ta có thể coi tất cả các chi hỗ tương liên đới như trong một chuỗi mắt xích, diễn tiến đồng thời, không cái nào thuần là nhân hay thuần là quả.

Phật giáo coi vạn hữu trong vũ trụ như là “hiện hữu quan hệ trong tiến trình nhân duyên”. Có nhân duyên, tức là có hiện hữu. Hiện hữu không thường tồn và cũng không gián đoạn. Trong thuật ngữ của Phật giáo, hiện hữu như thế được gọi là “duyên khởi”. Lối nhìn vạn hữu theo cách đó, được gọi là “biết và thấy thực tại như thế là như thế”. Nhìn vạn hữu trong vũ trụ như là chuỗi sinh thành sinh động, là một học thuyết đặc sắc của Phật giáo.

Trong 12 chi Nhân duyên, Vô Minh, Ái và Thủ được gọi là Hoặc (mê hoặc); trong khi đó, Hành và Hữu thuộc Nghiệp quả. Các chi còn lại - 5 quả hiện tại và 2 quả vị lai - thuộc về Khổ quả, tức những kết quả đau khổ.

Hoặc là chứng bệnh của Tâm, còn Nghiệp là biểu lộ vật lý của nó, và kết quả là đau khổ. Tỉ dụ, người ta có thể nổi nóng trong tâm rồi hành động tùy theo đó, đánh hay giết, sau đó là báo ứng đau khổ. Từ báo ứng đau khổ, người ta lại tạo ra những mê hoặc khác, rồi hành động và thọ khổ, cứ lặp lại diễn hành như thế mãi mãi. Đó là chuỗi

Nhân duyên do Nghiệp cảm. Ai, và cái gì chịu trách nhiệm cho diễn tiến của chuỗi Nhân duyên do Nghiệp cảm này? Để giải thích vấn đề rõ ràng hơn, chúng ta bước qua lối thảo luận về Nhân duyên với thuyết A lại da duyên khởi¹²

Khoảng năm 1930 Kimura Taiken xuất bản cuốn *Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận*, đến năm 1971 thì Thích Quảng Độ dịch ra quốc ngữ theo bản dịch chữ Hán của Âu Dương Hân Tôn. Nhà nghiên cứu Nhật Bản này trình bày vấn đề chi tiết hơn và cho là theo quan điểm Phật giáo nguyên thủy. Trong sách có hai phần về Duyên khởi luận. Phần thứ nhất là *Nhân duyên luận*, phần thứ hai là *Luận về mười hai duyên khởi*.

Trong chương I. *Nhân quả quan về nguyên lý thế giới* Kimura Taiken viết:

“Nhân duyên luận

Đối lại với những luận thuyết trên (trên đã phê phán Túc mệnh luận, Thần ý luận, Ngẫu nhiên luận của các ngoại đạo.NDH), Phật đề ra thế giới quan “*Các pháp do nhân duyên sinh*” mà đã thường được nói ở trên. Nói một cách dễ hiểu sự thành lập của mọi hiện tượng đều do quan hệ tương đối (đối với nhau.NDH), ngoài mối quan hệ ấy ra không một vật gì được thành lập: cái gọi là *nhân duyên* chính là chỉ mối quan hệ đó. Ở thời Phật hoặc nó được gọi là *nhân* (hetu), là *duyên* (paccaga), là *điều kiện* (nidana), là *tập* (samudaya) v.v... trong đó tuy không có sự tự khu

biệt nghiêm khắc về thuật ngữ [Taiken chú thích đưa ra một câu nguyên văn trong Trường A Hàm, dịch nghĩa: Đây A Nan! Thức này đích thực là nhân, là điều kiện, là tập là duyên... của danh sắc], nhưng nếu nói một cách rộng rãi, thì hiểu nghĩa *nhân duyên* là *quan hệ*, là *điều kiện* có lẽ không sai mấy. Về tác dụng của nhân duyên, tức pháp tắc duyên khởi (paticcasamuppāda) thì Phật thường định nghĩa như sau:

“Cái này có thì cái kia có, cái này sinh thì cái kia sinh; cái này không thì cái kia không, cái này diệt thì cái kia diệt...” (Taiken dẫn nguyên văn chữ Pali, xin lược bỏ. NDH).

Tức *“cái này có thì cái kia có, cái này không thì cái kia không”* là chỉ bày mối quan hệ hỗ tương *đồng thời*, còn *“cái này sinh thì cái kia sinh”* có thể được coi như nói lên sự hỗ tương *dị thời*. Tóm lại dù đồng thời hay dị thời, tất cả các pháp đều phải nương vào nhau mà tồn tại, không có một vật gì có thể tồn tại độc lập tuyệt đối. Trong mối quan hệ hỗ tương ấy, nếu dị thời thì cái trước gọi là nhân, cái tiếp theo là quả; nếu đồng thời thì quan niệm chủ là nhân, quan niệm khách là quả. Lại như trên đã nói, trong đó tuy có một pháp tắc nhất định nhưng, nếu đổi lại lập trường mà nhận xét theo cùng một phương pháp, thì tuy là *một nhân* nhưng cũng *quả khác*, bởi vì đối với *một* là chủ thì *khác* là khách chứ không bao giờ có nhân tuyệt đối hay quả tuyệt đối.

Nói một cách tóm tắt, thế giới này, về phương diện thời gian, người ta thấy có vô số quan hệ nhân quả dị thời, về phương diện không gian nó được dệt thành bởi vô số quan hệ hỗ tương tồn tại. Nếu trương tám lưới vĩ đại này lên thì người ta thấy tất cả đều chằng chịt lấy nhau, nương vào nhau mà tồn tại: đó là tinh thần của thuyết "*Chư pháp nhân duyên sinh*" vậy. Cái mà Phật giáo gọi là *hữu vi pháp* (samkhata dhamma) chính là chỉ cái thế giới *nhân-duyên-sinh* này. Cái lý do cốt nghĩa tại sao thế giới lại biến thiên, vô thường, không một phút nào đứng yên cũng vì các mối quan ấy, bởi vì trong đó không có một vật gì thường hằng tồn tại. Và một trong những lý do mà Phật giáo phủ nhận một vị thần sáng tạo và cho thế giới quan hữu thần là bất hợp lý chính cũng là vì kết quả của nhân-duyên-quan vậy"¹³.

Trong chương V. *Luận về mười hai nhân duyên* Kimura Taiken viết:

"1. Lời tựa.

...

Đến đây để đúc kết lại, tôi xin trình bày thêm về mười hai nhân duyên, vì, theo truyền thuyết, khi Phật sắp thành đạo, trong lúc tư duy, thường nghĩ về thuyết này. Trong giáo lý Phật giáo, nó đóng vai trò cực trọng yếu, và lại cũng rất khó hiểu. Không những chỉ đức Phật dùng tổ chức mười hai nhân duyên để giải quyết một cách thống

nhất các vấn đề sống, chết, mà ngay các giáo lý trọng yếu của Đại Thừa sau này cũng lấy nó làm nền tảng để khai triển. Người nghiên cứu Phật giáo cần phải hiểu rõ ý nghĩa đích thực của nó, do đó, tôi phải dành riêng một chương này để thảo luận thêm.

Trước hết hãy điểm qua về danh mục như sau:

1. *Vô minh* (avijā). Dựa vào vô minh mà có
2. *Hành* (saṃkhara). Y vào hành mà có
3. *Thức* (viññana). Y vào thức mà có
4. *Danh sắc* (nāmarūpa), Dựa vào danh sắc mà có
5. *Lục nhập* (salayatana) (cũng gọi là lục xứ). Y vào lục nhập mà có
6. *Xúc* (phassa). Y vào xúc mà có
7. *Thụ* (vedana). Dựa vào thụ mà có
8. *Ái* (tanhā). Y vào ái mà có
9. *Thủ* (upādāna). Y vào thủ mà có
10. *Hữu* (bhava). Y vào hữu mà có
11. *Sinh* (jāti). Y vào sinh mà có
12. *Lão tử* (jaramarapa).

Trên đây là hệ lệ của mười hai duyên khởi. Như sẽ trình bày sau, mười hai chi này không biết đã được cấu thành một cách đầy đủ ngay từ đâu khi Phật mới thành

đạo, hay về sau chính lý dần dần mà thành thì điều đó vẫn còn cần phải thảo luận. Tóm lại về hình thức mười hai chi thì trong các kinh điển từ Luật Bộ Đại Phẩm (Mahavagga) cho đến Chi Phẩm (Nidana Samuyutta) Ba li Tương-ứng-Bộ đại khái đều nhất trí. Lại nữa về danh từ *duyên khởi* (paticcasamuppada, skt Pretityasanmutpada) thì, sau này giữa các vị luận sư của A-Tì-Đạt-Ma tuy có nảy sinh nhiều thuyết khác nhau, nhưng về ý nghĩa của nó cho là “duyên hợp mà sinh”, tức là cái pháp tác quan hệ vật này dựa vào khác mà tồn tại, thì đại khái cũng đều đồng nhau. Vì thập-nhị-nhân-duyên-quan là dựa vào điều kiện lão- tử, sinh (dựa vào sinh và tính là duyên thứ 11) mà thuyết minh cái quan hệ y tồn của nó, và chính do đó mà được mệnh danh là *duyên khởi*.

2. Duyên khởi quan đương thời với thập nhị nhân duyên

Nếu đứng về phương diện tự giác của Phật mà nói thì duyên-khởi-quan này là chân lý chưa từng được ai phát kiến, nhưng nhận xét về phương diện lịch sử thì nó cũng tương đồng với các tư tưởng khác. Về bối cảnh tư tưởng, ít ra, duyên-khởi-quan này cũng đã dựa vào những tư tưởng khác một cách gián tiếp để làm tài liệu tư khảo, về điểm này, cứ tham chiếu tư tưởng giới đương thời thì đủ rõ. Chính ông Warren cũng đã vạch ra điều đó [K.Taiken chú thích: Buddhism in Translation, p.113.]. Cho dù bản thân

Phật không muốn thế đi nữa, nhưng khi thẩm sát cái pháp tắc duyên khởi thì chung cục không thể không dựa vào những tư tưởng thuộc loại này. Bây giờ ta hãy thử xem duyên-khởi-quan tương tự được các phái ứng dụng khoảng trước và sau thời đại Phật dưới đây.

Cách nay đã lâu, vào cuối thời đại Lê-Câu-Vệ-Đà, có một bài ca trữ danh (Nasadasija sukta), bài ca tán mỹ về sự sáng tạo đã mô tả rõ quá trình khai triển của vũ trụ. Theo đó thì lúc đầu vũ trụ chỉ là một khối mù mịt, hỗn độn, trong đó có một *hạt giống* (abhu - chủng tử), hạt giống ấy nhờ ở *sức chín* (tapas - thực lực) mà triển khai thành *dục*, rồi do dục mà triển khai thành *hiện thức* (manas), đó là sự thành lập của vũ trụ. Như vậy tức là căn cứ vào thứ tự của sự phát triển tâm lý mà quan sát vũ trụ. Cái hệ lệ *chủng tử - dục - thức* có khác nào hệ lệ *vô minh - hành - thức*? Do đó ta có thể thấy đại khái rằng, dù không có quan hệ trực tiếp nhưng ba chi đầu của duyên-khởi-quan Phật giáo cũng có quan hệ gián tiếp với loại tư tưởng trên đây.

Trở xuống đến *Áo-nghĩa-thư*, theo đà phát đạt của tư tưởng chủ-ý-luận, tư tưởng cho *vô minh* (avidya; Pali, avijjā) là nguồn gốc của hiện-thực-giới lúc đó đã rất rõ ràng; và đối với sự quan sát tâm lý, tư tưởng cho *ý dục* là căn bản của hết thảy mọi hoạt động cũng đã dần dần thành thực. Để thích ứng với điểm đó, có rất nhiều phương pháp thuyết minh gần giống như thuyết duyên khởi của

Phật giáo. Nhất là trong các tác phẩm như *Brhadaranyaka up.*445 có thuyết như sau:

“Con người do *dục* (*hama*) mà thành, y vào *dục* mà có *chí hướng* (*kartu*), nhờ vào *chí hướng* mà có *ngiệp* (*karma*) y vào *ngiệp* mà có *quả* (*phala*)”.

Ta hãy đối chiếu thuyết trên đây với duyên-khởi-quan xem sao. Cái mà Phật giáo bảo là *vô minh* thì cũng tương đương như cái mà thuyết này bảo là *dục*; *hành* thì giống như *chí hướng*, rồi những hoạt động tâm lý y vào *danh sắc* trở xuống thì cũng giống như thuyết trên đây gọi là *ngiệp*, và sau cùng, *sinh*, *lão tử* có khác nào cái mà thuyết này bảo là *quả*? *Danh* mục tuy có khác, nhưng cái tinh thần khảo sát thì hẳn là có điểm giống nhau: đó là sự thật không ai có thể phủ nhận.

Rồi lại trở xuống đến thời đại học phái, về vấn đề nhân sinh đã từng khảo sát nhiều loại nhân quả, và thuyết có liên quan với duyên khởi quan của Phật giáo nên chú ý trước hết là thuyết Nhị-thập-tứ-đế của phái Số-Luận, tức là hệ lệ *tự tính* (*prekrti*) - *giác* (*budahi*) - *ngã-mạn* (*ahankarà*) - *ngũ-duy* (*tanmatra*) - 11 căn 5 đại vậy. Hệ lệ này cũng tương tự như duyên-khởi-quan Phật giáo và được tất cả các học giả thừa nhận. Khi trình bày về mối quan hệ giữa Số-Luận và Phật giáo tôi cũng đã từng nhắc đến sự so sánh của Kern để dẫn chứng [K.Taiken chú thích: *Sáu phái triết học Ấn Độ*. tr.90-91]. đương nhiên

theo chỗ tôi biết, Số-Luận đã hoàn thành hệ lệ trên đây chậm hơn thời đại Phật, bởi thế, nếu cho rằng hệ lệ ấy đã trực tiếp đưa đến duyên-khởi-quan của Phật giáo thì tôi không thể đồng ý, nhưng nếu thừa nhận giữa Số-Luận và Phật giáo có sự quan hệ gián tiếp thì điều đó không còn hồ nghi gì nữa. Lại có điểm nên chú ý hơn cả cái hệ lệ kể trên là sự ghi chép trong truyện Phật, bản Hán dịch, kể lại rằng, lúc Phật còn trong thời kỳ tu hành, ông tiên A-La-La (Arala Kalama.NDH) đã nói pháp cho Phật nghe về nguyên nhân của sinh và già. Về điểm này, tôi đã nói qua ở trên, nhưng vì tính cách trọng yếu của nó nên ở đây tôi lại phải chép lại. Tức đó là:

Mình sơ - ngã mạn - si tâm - nhiễm ái - ngũ vi trần khí (ngũ duy) - *ngũ đại* (nhục thể) - *tham dục sân huệ - sinh lão tử ưu bi khổ não*. [K.Taiken chú thích: *Quá khứ Hiện tại Nhân quả kinh* quyển 4 trang 18a].

Nếu quả thật như thế thì duyên-khởi quan của Phật rốt cuộc cũng chỉ là sản vật đã được cải tạo từ giáo thuyết trên đây mà thôi. Tức *vô minh* là *mình sơ* gọi khác đi, *hành* là tên khác của *ngã mạn*, *thức* là *si tâm* đã được nhất ban hoá, *ái*, *thủ* là *nhiễm ái*, *hữu* tức là *ngũ vi trần khí* và *ngũ đại* và *xúc*, *thụ* là *tham dục sân huệ*. Duy có điều đáng tiếc như đã nói ở trên, là không biết có thật tiên A-La-La đã dùng thuyết này để truyền dạy cho những người tu hành ở thời đại Phật không, từ xưa, chưa có một

sự ghi chép nào đã có thể chứng minh về điểm này, cho nên người ta không biết rõ mối liên lạc của nó. Dù sao thì điều đó cũng cho thấy thuyết này đã từng được lưu hành khoảng trước hay sau thời đại Phật, và, như thế, dĩ nhiên nó cũng là một tài liệu rất trọng yếu.

Bây giờ hãy thử xem Kỳ-na giáo (Jainism.NDH), cùng thời đại với Phật và giao thiệp nhiều nhất với Phật giáo. Theo chỗ tôi biết, sự lập thuyết của đạo này tuy không được tề chỉnh như Phật giáo, nhưng cũng hơi có điểm tương tự. Chẳng hạn như trong *Acaranga sutta* 1.3.4. nói:

“Biết sân thì biết mạn, biết mạn thì biết dối trá, biết dối trá thì biết tham, biết tham thì biết muốn, biết muốn thì biết ghét, biết ghét thì biết lừa dối, biết lừa dối thì biết thức, biết thức thì biết sinh, biết sinh thì biết tử, biết tử thì biết địa ngục, biết địa ngục thì biết thú, biết thú thì biết khổ... cho nên, bậc hiền giả không thể không tránh xa sân, mạn, dối trá, tham, muốn, ghét, thức, sinh, tử, địa ngục, thú và khổ”.

Đoạn văn trên đây thật vô trật tự và tư tưởng cũng rất ấu trĩ, tuy nhiên, nó cũng có thể được coi là tương đương với duyên-khởi-quan của Phật giáo.

Cũng vào khoảng này, còn một loại tự nữa cũng ang áng như duyên khởi quan của Phật giáo mà người ta cần chú ý, đó là nhân thế quan của phái Ni-Dạ-Da (Nyaya.NDH.). *Nyaya sutta* 1,2 nói:

“Đời này đầy khổ đau là vì có sinh (*janma*); mà sở dĩ có sinh là do tác nghiệp (*pravrti*); lấy phiền não (*dosa*) làm nền tảng, phiền não lấy vô tri (*mityyajnana*) làm căn cứ; do đó, nếu con người muốn thoát khổ thì không thể không diệt trừ vô tri”.

Thứ tự của đoạn văn trên đây như thế này: vô tri - phiền não - nghiệp - sinh - khổ (lão tử), lệ số tuy ít nhưng giống với hệ lệ của Phật giáo. Thuyết này của hệ phái Ni-Da-Da được thành lập sau thời Phật, nhưng không thể vin vào đó mà bảo nó đã chịu ảnh hưởng của Phật giáo và nếu cho nó là một trong những tư tưởng tiên khu của Phật giáo cũng là sai lầm. Duy có điều là loại tư tưởng này có lẽ đã được lưu hành giữa các phái, hoặc đã được các phái thu dụng làm một loại chứng cứ, và, nếu vậy, nó cũng là một tài liệu cần thiết để tìm biết cái bối cảnh của duyên khởi quan Phật giáo.

Ngoài ra, nếu sưu tập thêm thì giữa các phái người ta vẫn còn thấy nhiều tư tưởng tương tự như tư tưởng duyên khởi của Phật giáo. Tóm lại, điều đó cho thấy vào khoảng trước hay sau thời đại Phật tư tưởng tương tự như thế cũng đã thịnh hành giữa các phái. Có điều đáng tiếc là chúng tôi không thể biết rõ duyên khởi quan của Phật giáo lúc bấy giờ đã chiếm một địa vị lịch sử như thế nào. Nói khác đi, chúng tôi không thể tìm ra manh mối xem duyên khởi quan của Phật giáo đã lấy hệ lệ nào làm tài liệu để

thành lập; đó là điều rất đáng tiếc. Mặc dù Phật đã đề cao duyên khởi quan, cho rằng trước kia chưa từng đã có người nào phát minh, nhưng, nếu đứng về phương diện lịch sử mà nói, thì loại tư tưởng ấy vẫn đã ngấm ngấm tồn tại, và có thể bảo là đã làm bối cảnh cho duyên khởi quan của Phật: đó là một sự thật không thể phủ nhận.

Song như vậy thì cái đặc trưng của duyên khởi quan Phật giáo ở chỗ nào? Thứ nhất, về phương diện hình thức, duyên khởi quan Phật giáo tế chỉnh hơn cả, vì, trong các duyên khởi, so với 12 duyên khởi quan của Phật thì tất cả đều thiếu sót (trong 24 đế quan của Số - Luận có đủ ý nghĩa duyên khởi quan). Thứ hai, xét về phương diện nội dung thì đặc trưng của duyên khởi quan Phật giáo là chú trọng đặc biệt về điều kiện tâm lý, nhất là điều kiện nhận thức, tức là dựa vào mối quan hệ giữa *thức* và *danh sắc* để nói rõ cái thứ tự phát khởi của những hoạt động tâm lý *lục nhập, xúc, thụ, ái, thủ* v.v... là những yếu tố buộc chặt thế giới (Hữu). Trong các duyên khởi luận khác, người ta chưa từng thấy cái đặc chất đó, và nó cũng chính là bộ phận trung tâm của 12 nhân duyên vậy; bởi lẽ, cái hệ lệ vô minh - hành - thức thì từ Vô-Hữu-Ca trở xuống, trải qua Áo-Nghĩa-Thư cho đến lập trường của Chủ-ý-luận là cái mà người ta rất dễ phát hiện, cho đến sinh, lão, tử cũng là những sự thật hiển trứ ai ai cũng có thể thấy rõ. Còn lấy chủ thể nhận thức là *thức* làm điểm xuất phát, trải qua khách thể của nó là *danh sắc* và điều kiện nhận thức tâm

lý, cho đến kết hợp cá nhân với thế giới để luận cứu thì đó duy chỉ là đặc trưng của nhân duyên quan này mà thôi. Cho nên đây là một bộ phận mà Phật đã tận lực thuyết minh và điều đó tưởng cũng không có gì là lạ cả. Phật tuy lấy nhiều nhân duyên quan làm bối cảnh nhưng đã tuyên bố đó là do tri-vô-sự-tự-ngộ của ngài phát kiến, và chưa từng có người đã biết đến trước ngài, chính cũng là điểm này. Nhưng như sẽ trình bày sau, trong các kinh điển thường thường bỏ bớt hệ lệ *vô minh* và *hành*, mà chỉ lấy mối quan hệ giữa *thức* và *danh sắc* để thuyết minh cái căn bản của duyên khởi đại khái là bộ phận chủ yếu do Phật phát minh.

3. Số mục của các chi duyên khởi

Chiếu theo kinh điển, như đã trình bày ở trên, trong Đại Phẩm của Luật và trong Chi Phẩm của Tương Ứng Bộ kinh đều thấy là 12, nhưng những thành phần quan trọng và nguyên thủy nhất thì lại không được đầy đủ. Chẳng hạn kinh Đại Duyên trong Trường Bộ (D.19 Mahànidāna sutta) có thể gần được coi là đại biểu cho những kinh điển thuyết minh về duyên khởi tường tế nhất, nhưng trong đó, nếu phán đoán theo văn Ba-li, không có *vô minh* và *hành*, và *lục nhập* cũng được thu nhiếp vào *thụ* và *xúc*, về mặt biểu diện, tổng cộng chỉ có chín chi mà thôi. Lại nữa, Trường Bộ Đại Bản kinh (D.14. Mahāpadāna II., p.31) khi nói về nhân duyên chứng ngộ của Phật Tì-Bà-Thi (Vipassī Buddha), trong đó, cũng phán đoán theo văn Ba-li, vẫn

thiếu vô minh và hành và tổng số chỉ có 10 chi. Duy trong bản Hán dịch thì ta thấy cả hai kinh đều là 12 chi, có lẽ hai chi sau này mới được thêm vào chứ không phải là nguyên hình như được truyền từ xưa. Do đó mới thành vấn đề là sự quan hệ giữa 10 chi và 12 chi vậy. Về sau vấn đề này trở thành vấn đề giáo tướng và giữa các luận sư của A-Tì-Đạt-Ma đã phát sinh nhiều nghị luận nhưng theo chỗ tôi biết, vấn đề trước mắt là phải đoán định cái quá trình lịch sử thành lập, tức là thuyết 12 chi đã hoàn bị ngay từ đầu rồi có khi nói tắt là 10 chi, 9 chi, hay từ đầu chưa phải là 12 chi rồi sau chỉnh lý mà thành 12? Nếu thế thì cái quá trình đó ra sao? Về vấn đề này đã có một sử liệu rất trọng yếu mà cả Hán dịch và Ba-li đều nhất trí và cần phải được chú ý đặc biệt, đó là tài liệu được ghi trong một kinh của Tạp-A-Hàm, Nếu phải dịch hết thì hơi phiền toả, cho nên, ở đây tôi chỉ phiên dịch một bộ phận trọng yếu trong văn Ba-li như sau:

“Các Tì Khưu! Xưa kia khi ta còn là Bồ Tát, chưa thành chính giác, ta tự nghĩ: cõi đời này thật do những nỗi lo khổ (kiccha) ràng buộc: sinh, già, chết để rồi lại sinh ra, và vẫn chưa biết thoát ly cái khổ của già, chết thì làm sao biết được cái khổ già, chết để thoát ly?

Lúc đó ta tự hỏi: nhờ đâu có già, chết? Do đâu có già, chết?

Bấy giờ nhờ sự tư duy chính đáng (Yon so manasikāra) mà ta phá trí hiểu biết đích thực (abhisamaya) như vậy: nhờ có sinh mà có già, chết, do sinh làm duyên mà có già, chết.

Lúc đó ta lại tự nghĩ: nhờ đâu mà có sinh, có hữu, có ái, có thụ, có xúc, có lục nhập, có danh sắc, cho đến do đâu mà có danh sắc?

Bấy giờ, nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vậy: do có thức mà có danh sắc, nhờ thức làm duyên mà có danh sắc.

Rồi ta lại tự hỏi: do đâu mà có thức, lấy gì làm duyên mà có thức?

Bấy giờ ta tự nghĩ, thức này là vật có thể trở lại, vượt lên trên danh sắc, chỉ nhờ vào đó (chúng sinh) có già, sinh, chết, và tái sinh, tức lấy danh sắc làm duyên mà có thức, lấy thức làm duyên mà có danh sắc, lấy danh sắc làm duyên mà có lục nhập, lấy lục nhập làm duyên mà có xúc vân vân... như vậy thuận là nguyên nhân của khổ uẩn.

Lớn thay những nguyên nhân ấy! Thế là, với ta, chưa từng nghe pháp ấy mà sinh mắt, sinh trí, sinh tuệ, sinh sáng, sinh ánh sáng.

Bấy giờ ta lại tự nghĩ, làm thế nào không có già, chết? Cái gì diệt thì già, chết diệt?

Rồi nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vậy: không sinh thì không già, chết; sinh diệt thì già, chết diệt.

Lúc đó ta lại tự nghĩ , làm thế nào có được không sinh, không hữu, không thủ, không ái, không thụ, không xúc, không lục nhập, không danh sắc, cho đến cái gì diệt thì danh sắc diệt?

Rồi nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vậy: không có thức thì không có danh sắc, thức diệt thì danh sắc diệt.

Bấy giờ ta lại tự nghĩ, làm thế nào để không có thức? Cái gì diệt thì thức diệt?

Rồi nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vậy: không có danh sắc thì không có thức, danh sắc diệt thì thức diệt.

Lúc đó ta lại tự nghĩ, cái đạo mà ta vừa ngộ có thể đạt được, tức là, danh sắc diệt thì thức diệt, thức diệt thì danh sắc diệt, do danh sắc diệt mà lục nhập diệt, lục nhập diệt thì xúc diệt, cho đến... như vậy là thuận diệt những khổ uẩn.

Lớn thay sự tiêu diệt ấy! Thế là, với ta, chưa từng nghe pháp ấy mà sinh mắt, sinh trí, sinh tuệ, sinh sáng, sinh ánh sáng. Điều này cũng giống như một người đang tha thân trong cánh đồng hoang bỗng

phát hiện con đường mòn của người xưa đã đi và cứ đi theo lối mòn ấy mà thấy được làng mạc và thành quách của người xưa và nhà cửa của người xưa với vườn, sân, rừng cây, ao sen và tường hoa v.v...

[K.Taiken chú thích: S.11.pp 101-106; Tập 12, Cáp bản trang 546.]

Toàn bộ đoạn văn trên đây là diễn tả quá trình phát kiến duyên khởi đầu tiên nhờ đó mà thấy được nguyên nhân của sinh tử và phương pháp giải thoát sinh tử. Ở đây ý nói nhờ vào pháp của chư Phật trước mà thành chính giác, nhưng thật thì cũng có thể bảo đó là xiển minh sự tự giác của Phật và cái quá trình thành lập duyên khởi quan. Đây là một tài liệu rất quý báu. Song, vấn đề trước mắt mà ta cần phải chú ý là: trong 12 nhân duyên lấy sự hỗ tương giữa *thức* và *danh sắc* làm *cuối cùng*, từ đó về sau không thể tiến lên nữa. Tức câu “*thức này là vật trở lại, vượt trên danh sắc mà không tiến tới*” (paccudavattati kho idhm vinnanam namarupamhà napamgacchati) nên được giải thích như thế nào? Nó có nghĩa sẽ còn tiến tới nhưng ngừng lại, hay sẽ không còn tiến nữa mà ngừng lại? Nếu bảo chỉ dựa vào đó (etāvata) mà có sinh, tử thì không cần phải thêm hai chi *vô minh* và *hành* vào để khảo sát. Song để giải quyết vấn đề sinh, tử tất phải có sự tự giác đầy đủ. Cứ theo sự phân tích ấy thì thuyết 10 chi trong kinh Đại Duyên và Đại Bản trực tiếp là thuyết trình bày sự khảo

sát đầu tiên của Phật chứ thực không phải là thuyết 12 chi được tỉnh lược đi.

Tuy nhiên nếu cho *vô minh* và *hành* là do đời sau thêm thắt vào thì cũng lại không đúng. Cũng như Đại Bản kinh Tỳ-Bà-Thi trong Tương Ứng Bộ (Vipassi sutta) như đã trích dẫn ở trên, khi nói về duyên khởi quan của Phật, có đề cập đến duyên khởi quan của Bồ Tát Thích Ca mà trong văn Ba-li hiển nhiên đã là 12 chi. Bởi thế nếu nhìn ở một phương diện thuyết pháp khác mà nói thì Phật cho *vô minh* là nguồn gốc của hết thảy hữu tình, như vậy, trong những thuyết giáo được coi là xưa nhất cũng đã có *vô minh* rồi. Cũng thế, như đã trình bày ở trên, chính Phật cũng đã đứng trên lập trường *đệ nhất nghĩa* mà chủ trương *hành* là yếu tố hoạt động căn bản của hữu tình. Do đó, cho dù *vô minh* và *hành* có được đời sau thêm thắt vào cái hệ lệ của duyên khởi nguyên thủy đi nữa thì cũng rất hợp với tinh thần của Phật, hướng chi, điều này, khảo sát trong các kinh điển, lại do chính đức Phật đã lấy *vô minh* làm khởi điểm mà thuyết minh duyên khởi quan, vậy mà bảo do đời sau thêm thắt vào há chẳng là đoán định một cách hấp tấp sao? Chẳng hạn như trong Trung-Bộ 38, văn Ba-li (Mahàtanhasankhaya sutta) (Trung Hàm 54, Trà Đế kinh), Phật đã quở trách Tỳ Khưu Trà Đế cho *thức* là chủ thể của luân hồi mà bảo *thức* cũng chỉ do nhân duyên sinh. Nhưng Phật hay dùng thuyết *Tứ Thực* (4 cách ăn.NDH) để nói rõ về tổ chức của hữu tình, và để nêu lý do

tứ thực do nhân duyên sinh, cũng nói theo thứ tự *vô minh - hành - thức - danh sắc - lục nhập - xúc - thụ - ái - tứ thực (hữu)*. Ở đây có điều ta cần chú ý là không phải kinh này muốn nói về duyên khởi đã được A-Tỳ-Đạt-Ma chỉnh lý, và phương pháp lập chí của nó cũng không hẳn đầy đủ như thông lệ mà bỏ *hữu* đi rồi thay vào đó bằng *tứ thực*. Nhưng trong đó, *vô minh* và *hành* đã được kể vào hệ lệ duyên khởi rồi, bởi thế, nếu đứng trên lập trường duyên khởi tự thân mà nói, thì có lẽ khi thuyết pháp Phật đã sơ lược *vô minh* và *hành*, nhưng sau đó đã được bổ khuyết, và *vô minh* và *hành* đã chẳng phải là kết quả được thêm vào do sự chỉnh lý của A-Tỳ-Đạt-Ma sau này. Đây há không phải là một minh chứng cụ thể sao? Tóm lại, cho dù duyên khởi quan nguyên thủy có thiếu *vô minh* và *hành* đi nữa, nhưng nếu bảo do đời sau thêm vào thì cái lý do đó cũng khó đứng vững.

Nhưng như vậy thì cái ý nghĩa của nó ở chỗ nào? Duyên khởi quan là thế giới quan (hay đúng hơn là nhân sinh quan) căn bản của đức Phật, và nó được chia xẻ ra thành nhiều tiết mục. Nếu khảo sát một cách chặt chẽ về quan hệ của nó thì ban đầu hình như nó chưa được xác định, nghĩa là, mối quan hệ trung tâm của nó dĩ nhiên là *thức* và *danh sắc*, nhưng từ đó tất cả mọi hoạt động tâm lý lấy nó làm cơ sở mà cũng tiến tới *hữu* thì, trong sự tư duy ban đầu của Phật, chưa hẳn đã là con số xác định *mười chi* hay *mười hai chi*. Đó là lý do cốt nghĩa tại sao trong các

kinh văn lại có những nhân duyên dài, ngắn khác nhau vậy. Chẳng hạn luận Đại-Tì-Bà-Sa đã dùng nhiều hình thức như thuyết *Một duyên khởi* (hết thảy pháp hữu vi), thuyết *Hai duyên khởi* (nhân và quả), thuyết *Ba duyên khởi* (hoặc, nghiệp, sự), thuyết *Bốn duyên khởi* (vô minh, hành, sinh, lão tử) cho đến 12 duyên khởi vân vân... để thuyết minh duyên khởi quan. [K.Taiken chú thích: *Đại-Tỳ-Bà-Sa* quyển 24. Vạn bản, trang 98]. Giả sử đây không phải là chủ trương ban đầu về số mục thì nó cũng có thể được thêm hoặc bớt tùy theo sự tiện lợi cho việc quan sát. Nếu đứng trên một lập trường nào đó mà xét, thì lấy số mục ấy làm nền tảng để bao quát toàn thể cũng là một phương pháp cần thiết. Hãy thử nhận xét kinh văn đã trích dẫn ở trên, Phật chủ trương tiến tới quan hệ giữa *thức* và *danh sắc* và đó là mối quan hệ do chính đức Phật phát minh; vì thời bấy giờ Phật chuyên quan sát những hoạt động hiện thực của thân và tâm để hiển minh những hiện thực vốn là điều kiện căn bản để thành lập hình thức. Trên hình thức, trước hết cần phải như thế mới có được một sự kết thúc, bởi vì, mối quan hệ giữa *thức* và *danh sắc* là mối quan hệ giữa chủ quan và khách quan; có chủ quan nên có khách quan, có khách quan nên có chủ quan, nếu bảo dựa vào sự kết hợp của cả hai mà có sự kết hợp thì trước hết nhận thức luận phải được hoàn thành: đó là lập trường của Khang Đức (Kant.NDH). Tuy nhiên như đã trình bày ở trên, lập trường của Phật cũng phảng phất cái

phong thái của Ước-biên-hà-ngạch-nho, cho nên bảo ý chỉ vô minh là căn cứ của thức thì thật ra đó chỉ là thức chủ thể, nhưng thế cũng không giải quyết được tất cả. Đứng về phương diện diệt-quan mà nói thì tuy cho rằng do *thức* diệt mà *danh* sắc diệt, nhưng nếu ngược lại mà nói thì tại sao *thức* không thể diệt được? Bởi từ căn đề (gốc rễ.NDH) của *thức* này đã có nghiệp phiền não từ vô thủy và đó chính là vô minh và nghiệp cho nên không thể không là căn cứ tất nhiên của duyên khởi quan. Do đó sự khảo sát đầu tiên của Phật bảo “*thức* trở về” đó là theo lập trường bình diện, nếu đổi thành lập trường lập thể mà quan sát thì chắc đã nghĩ đến *vô minh* và *ngiệp* và cho đó là căn đề của *thức*. Giải thích như thế thiết tưởng rất xác đáng. Và lại, như đã trình bày ở trên, cái hệ lệ *vô minh - hành - thức* đã bắt đầu từ Sáng Tạo Ca trong Lê-Câu-Vệ-Đà trở đi, như vậy, hình thức duyên khởi quan, nhận xét về quan hệ bối cảnh của tư tưởng, cũng không thể coi được như không dính líu gì đến cái hệ lệ ấy.

Cứ theo chỗ tôi thấy, nếu bảo duyên khởi chỉ ngay từ đầu đã là 12 thì dĩ nhiên là một kiến giải sai lầm; song, đồng thời, nếu cho *vô minh* và *hành* là do đời sau thêm vào thì cũng lại sai lầm nốt. Vậy sự thật như thế nào? Có lẽ Phật đã dự dùng nhiều phương pháp để thuyết minh duyên khởi quan mà ngài đã thể chứng dưới gốc cây Bồ-Đề, trong đó đã dự tưởng thành lập những phân chi của nó, rồi về sau, khi các giáo điều dần dần được cố định hoá

thì duyên khởi quan cũng được xác định là 12. Vì, cứ như suy từ sự chế định luật và cái thái độ biến đổi thì, đối với giáo điều, Phật cũng nhận là có sự tiếp tục chỉnh lý và tăng bổ. Nhưng từ đó trở đi, các vị đại đệ tử, nhất là các vị có khuynh hướng A-Tỳ-Đạt-Ma như Xá-Lợi-Phất, Mục-Kiền-Liên và Câu-Hi-La v.v... dĩ nhiên là đã tổ chức và nghiên cứu nó một cách rộng rãi. Trong luận Đại-Tỳ-Bà-Sa có chép:

“Đại Đức nói, do chỗ quan sát về duyên khởi có 12 chi tính khác nhau mà Xá-Lợi-Tử thành A-La-Hán.”

[K.Taiken chú thích: Luận Đại-Tỳ-Bà-Sa, quyển 99, tr.416].

Tôi không rõ do đâu mà Đại Đức (Pháp Cưu?) đoán định như thế? Tuy nhiên, nó đã cho ta thấy được cái học phong của Xá-Lợi-Phất như thế nào rồi. Như vậy, ta có thể cho rằng 12 chi đã do Xá-Lợi-Phất kiến lập và củng cố và Phật có thể đã chấp nhận. Nhưng đây chỉ là một thiện kiến mà tôi đề ra để gợi ý cho việc tham khảo thôi.

4. Phương pháp giải thích thông thường về mười hai duyên khởi

“Cái này có thì cái kia có,

Cái này sinh thì cái kia sinh,

Cái này không (vô.NDH) thì cái kia không (vô.NDH),

Cái này diệt thì cái kia diệt.”

Đó là định nghĩa của duyên khởi. Mười hai nhân duyên chính là quan sát vấn đề *lão tử* để nói rõ cái điều kiện thành lập của nó...

Ở đây tôi sẽ dựa trên sự sai khác giữa *vãng quan* và *hoàn quan* để nghiên cứu và giải thích duyên khởi. Vãng quan tức là sự quan sát xem *lão tử* bắt đầu từ đâu, rồi từ *lão tử* đến *sinh*, từ *sinh* đến *hữu*, và cứ thế lần lượt đến *vô minh*. Còn hoàn quan thì sự quan sát lấy *vô minh* làm khởi điểm rồi quy kết đến đâu mà có *lão tử*. Bởi thế, nói theo nguyên tắc thì vãng quan và hoàn quan cố nhiên phải nhất trí; nhưng, đứng ở một phương diện khác mà nói thì do sự bất đồng giữa vãng quan và hoàn quan, lập trường của nó hơi khác nên sự giải thích cũng có khác... Duy bản thân Phật thì đứng cả về hai phương diện *thuận*, *ngịch* để quan sát và cho rằng, bất cứ đứng về phương diện nào cũng đều được cả...

Để tiện cho việc giải thích, ở đây tôi sẽ quan sát theo ba lập trường. Thứ nhất, theo lập trường vãng quan nguyên thủy; thứ hai, dựa vào vãng quan để giải thích hoàn quan; và thứ ba, phân tích chúng theo lập trường phân đoạn qua tam thế (ba đời).

5. Giải thích theo lập trường vãng quan

Khi đứng trên lập trường vãng quan để giải thích thì tài liệu có thể làm căn cứ là *kinh Đại Duyên* trong Trường Bộ (Mahanidana sutta). Bộ kinh này là Phật giảng giải rõ

cho A Nan về vô ngã luận, do đó mà đã đi đến thứ tự duyên khởi. Và, như đã nói ở trên, trong văn Ba-li thiếu mất hai chi *vô minh* và *hành*, đặt *lục nhập* sau *xúc*, nhưng trong bản Hán dịch thì đầy đủ hết, và thuyết minh cũng khá cặn kẽ. Ở đây tôi chỉ căn cứ theo đó để trình bày về sự quan hệ hỗ tương của 12 chi, và nhiệm vụ của mỗi chi.

1. **Lão Tử** (Jara marana).

Già, chết, lo, thương, buồn khổ là vận mệnh không thể tránh khỏi của kiếp người, nhưng do đâu mà có những cái đó? Đây chính là khởi điểm của sự quan sát vậy.

2. **Sinh** (Jati). Người ta già chết buồn lo chẳng qua vì người ta có sinh ra, nếu không có sinh thì làm gì có những nỗi buồn khổ lo âu, như thế, sinh là điều kiện của lão tử.

Nhưng tại sao người ta sinh ra? Đó chính là đầu mối của sự quan sát về duyên khởi. Những điều kiện khiến cho con người sinh ra tuy có nhiều, nhưng theo Phật, cái điều kiện trọng yếu hơn hết là:

3. **Hữu** (Bhavâ). Nói về phương diện trừu tượng thì đó tức là sự tồn tại, và, dĩ nhiên nếu không có sự tồn tại thì cũng không sinh. Lại đứng về phương diện cụ thể mà nói thì, theo Phật, vì có sinh nên có *y báo* (khí giới), *chính báo* (hữu tình) trong ba cõi là *Dục giới* (Kamobhava), *Sắc giới* (Rupabhava), và *Vô Sắc giới* (Arupabhava) v.v... Đó là lý do cốt nghĩa tại sao người ta sinh ra và đặt *hữu* vào hàng thứ ba.

Song tại sao ba cõi đó lại là cảnh giới của người ta? Là tại vì con người ham đắm chấp trước mà có.

4. **Thủ** (rupadana) (Upadana.NDH). Thủ có nghĩa là tìm cầu và giữ chặt lấy. Trong kinh chia ra 4 loại là *dục thủ*, *kiến thủ*, *giới thủ*, và *ngã thủ*. Tóm lại là cái ý chí đối với tự ngã, lấy chấp trước làm nền tảng, để tìm cách thoả mãn mọi dục vọng. Nghĩa là, vì có sự chấp trước ấy mà con người mới phải rơi vào các cảnh giới trong ba cõi; nếu không có sự chấp trước đó thì dù ba cõi đó là sự tồn tại vật lý đi nữa cũng không thể là thế giới của con người (Die Welt-fur-uns) điều này đủ nói lên quan hệ mật thiết giữa *Hữu* và *Thủ* vậy. Tuy nhiên chấp trước cũng có khởi nguyên của nó và đó chính là:

5. **Ái** (tànha). Ái ở đây tức là *dục ái*, khi Phật nói về pháp Tứ đế, thì gọi nó là tập đế tức nguồn gốc của thế giới hiện thực. Như đã nói ở trên lấy *sinh-tồn-dục* (bhava tànha=hữu dục) làm trung tâm, rồi phát ra hai phương diện *tính - dục* (kamatànha) và *phân-vinh-dục* (vibhavatànha): đó chính là cái sức căn bản của hoạt động sinh mệnh vậy. Đến đây theo kiến địa của thể hệ Chủ-ý-luận thì duyên-khởi-quan của đức Phật đã đến một giai đoạn hoàn kết. Tại sao? Bởi vì nguồn gốc của dục tự thân không thể bắt đầu ngoài cái sinh-mệnh-dục muốn sống, tức con người do có dục hữu sinh nên mới có chấp thủ, do chấp thủ mà có sinh tồn (Hữu), do sinh tồn mà có sinh, do

có sinh nên mới có lão tử, đó chính là tinh thần của hai đế Khổ và Tập trong pháp Tứ Đế. Mà duyên khởi quan thì không ngoài việc giải thích hai đế trên, cho nên, có thể nói, ở chi trên đây đã thuyết minh rõ mối quan hệ giữa Khổ và Tập rồi.

Tuy nhiên, nếu lại tiến lên mà khảo sát dục như hiện tượng, tức coi nó là một hiện tượng trong những hoạt động tâm lý, nghĩa là một trong những hoạt động ý thức, thì sự phát sinh của dục này vẫn có thể được coi là điều kiện của những tâm lý khác. Để hiểu rõ điểm này, ta hãy quan sát những yếu tố sau đây:

6. **Thụ** (vedana)

7. **Xúc** (phassa)

8. **Lục nhập** (salayatana)

... Ta cần xét đến cái bối cảnh thành lập của Ái là tình cảm nhất ban (nói chung.NDH), tức cần phải có cảm tình mới thành lập được Ái, cho nên phải có một chi về cảm tình, tức là *Thụ*. Tuy nhiên, như Phật nói, cảm tình cũng không phải là một vật tự thân phát khởi, mà nó phải nhờ vào phản ứng của sự yêu, ghét kích thích mới phát sinh, cho nên sự thành lập cảm tình lại cần phải có cảm giác, nghĩa là cảm tình phải dựa vào cảm giác, cho nên *Xúc* được đặt vào hàng thứ 7. Nhưng cảm giác này lại phải nhờ có những cơ quan cảm giác mới phát sinh được, bởi thế mới đặt *Lục nhập* hay *Lục căn* vào hàng thứ 8.

...

Nhưng vấn đề được đặt ra là Lục căn dựa vào đâu để tồn tại? Muốn giải đáp được vấn đề này lại phải tiến lên bước nữa mà khảo sát, đó là:

9. **Danh sắc** (namarupa). Như đã trình bày trong Hữu-tình-luận ở trên, *danh sắc* bao gồm câu *thân sắc danh tâm*, nghĩa là tổ chức do thân, tâm hợp lại mà thành, do đó, mối quan hệ giữa *Lục nhập* và *Danh sắc*, sự thành lập lục căn cần phải y tồn nơi toàn thể tổ chức thân và tâm, nếu không thì lục căn không thể được thành lập.

Song danh sắc lại dựa vào đâu để tồn tại? Danh sắc tuy là toàn thể tổ chức của sinh mệnh, nhưng chủ yếu cũng chỉ là một phúc-hợp-thể-hữu-cơ của *Ngũ Uẩn*, phải lấy Ngũ Uẩn làm nguyên lý cho tổ chức thể, do đó, trên lập trường nhận-thức-luận, Phật đã đặt nhận thức chủ quan thành một chi độc lập với danh sắc, tức là:

10. **Thức** (vinnana) vậy. *Thức* tuy vốn là một bộ phận trong *danh sắc* nhưng, nếu coi danh sắc như nhận-thức-thể, thì *thức* trở thành vật trung tâm, cho nên, sự thành lập toàn thể danh sắc tức nhiên sẽ phải dựa vào nó...

Như đã trình bày ở trên, nếu chỉ lấy sự quan sát những điều kiện hoạt động hiện thực của người ta làm mục đích thì chỉ 10 chi trên đây cũng đã hoàn thành được duyên-khởi-quan một cách đại cương. Tại sao? Vì lấy *lão*

tử phú bẩm làm mệnh để rồi cứ theo những điều kiện tất nhiên của nó mà tiến tới thì sẽ đạt đến nhận-thức-luận rất căn bản, bởi vậy cho nên từ kinh Đại Duyên đến các kinh khác đều chỉ thành lập có 10 chi mà thôi.

Nhưng, nếu khảo sát một cách tỉ mỉ, thì đây chẳng qua mới chỉ là một thuyết minh về hiện thực, không những nó chưa thể cắt nghĩa được cái lý do tại sao sự sống chết lại vô cùng, mà ngay cả đến nhận thức về bản chất của sinh mệnh, nghĩa là ý chí, theo tinh thần căn bản của đức Phật, nó cũng không thể biểu hiện được do đó, nguồn gốc của *thức* cần phải được nói rõ, tức là:

11. **Hành** (sankàra) và

12. **Vô minh** (avija) vậy.

Dựa vào đâu mà *thức* có được những hoạt động nhận thức? Điều này tất phải có nguồn gốc của nó là ý chí, Thức rất ráo chỉ là cơ quan thực hiện những mục đích của ý chí (hành). Đứng về mặt biểu diện mà nói thì *hành* là nguyên-động-lực thúc đẩy những hoạt động thân, khẩu, ý, còn về mặt nội tại thì nó chỉ là nghiệp, tức hoạt động sinh mệnh của con người là do ý chí mù quáng từ vô thủy mà có và cứ dựa vào nguồn gốc ấy mà tiếp diễn không cùng. Nếu kết thúc lại thì đây là điểm tối chung của duyên khởi (về ý nghĩa vô minh, xem lại sinh-mệnh-luận ở trên).

...

6. Căn cứ vào sự trình bày trên đây để giải thích theo hoàn quan.

... Nếu muốn thấy rõ cái nguồn gốc chung cùng của sự tồn tại là do nơi *ý chí muốn sống* thì trước phải là *vô minh*. Bản thân *vô minh* tuy còn là vật lờ mờ, nhưng đến khi phát động thì nó có đủ khả-năng-tính để trở thành ngũ uẩn, do đó, chi thứ nhất tức *vô minh*, được coi là nguyên lý của sinh mệnh. Nhưng đây chỉ mới là quan sát về phương diện *tĩnh* mà thôi, như thế chưa đủ, còn phải quan sát về phương diện *động* nữa, do đó mà có chi thứ hai là *hành*. Tự thân *vô minh* vốn cũng là *động* rồi cho nên *hành* và *vô minh* không rời nhau, vì thế *hành* được đặt vào địa vị thứ hai. Sở dĩ *hữu*, tức tồn tại, hoạt động không ngừng cũng do bắt nguồn từ *vô minh* và *hành*, tức là *vô minh* và *hành* hoạt động thường xuyên từ nơi căn đế của *hữu*. Nhưng nếu chỉ dựa vào *vô minh* và *hành* để dẫn đạo hoạt động của *hữu* thì *hữu* không khỏi là vật lờ mờ bởi lẽ đã không có ánh sáng chiếu rọi vào những hoạt động của nó. Đến đây, cái cơ quan dẫn đạo ấy, tức cái ánh sáng chiếu rọi vào bóng tối, là chi thứ ba *Thức*, nhờ đó mà các sinh vật hoạt động; nếu là những hoạt động tâm lý thì *hữu* cũng phải dựa vào đó mới đạt được những mục đích mong muốn, nhưng, đồng thời, trên căn bản, vẫn không quên được những hoạt động thường xuyên của hai chi trước. Như vậy, nhận thức, tức ánh sáng chủ quan, nếu phát sinh thì, đồng thời, theo qui định đương nhiên, phải phát khởi đối tượng

khách quan của nó là *danh sắc*. Tóm lại đây chỉ là kết quả của *hữu* - qui phạm nhận thức - tự chia thành nội, ngoại mà thôi. Nếu đứng về phương diện *hữu* mà quan sát thì *thức* là tự thân, mà *danh sắc* cũng là tự thân, trong đó không có sự phụ thuộc tự hay tha. Cái ý nghĩa chặt chẽ của đức Phật vốn không phân biệt thế giới và người, mà cùng được gọi là thế gian (*loka*) thật ra cũng chính là kết hợp *thức* và *danh sắc*, tức chủ quan và khách quan làm một và gọi đó là *hữu*.

...

Bốn chỉ trên đây chủ yếu là luận về căn bản *vô minh* đã trải qua những quá trình như thế nào mà trở thành hình thức cụ thể của *hữu*. Bây giờ, nếu muốn biết rõ những hoạt động của *hữu*, quy định những quá trình trải qua trong tương lai thì lại cần phải nói rõ hơn, vì *lục nhập*, *xúc*, *thụ*, *ái*, *thủ* v.v... đều là những thành phần thuyết minh tình hình hoạt động tâm lý của *hữu*. Nhưng, điều cần chú ý trước hết là những hoạt động này chẳng qua chỉ là những tướng khác nhau của *hữu* mà đã được thành lập bởi 4 chỉ trên, tức *lục nhập*, *xúc*, *thụ* muốn xiển minh cái quan hệ nhận thức cảm giữa *thức* và *danh sắc*, và *ái* và *thủ* là căn cứ vào phản ứng của nhận thức ý chí, và tất cả, tóm lại, đều có thể được coi là những hoạt động ý thức của *vô minh* và *hành*. Đến thành phần cuối cùng là *thủ* thì đặc biệt được qui định là vật tự thân (*hữu*), nếu coi nó là ý

thức thì tuy là sự chấp trước của *dục*, nhưng, nếu coi nó là hoạt động vô ý thức thì nó chỉ là *nghiệp* (tính cách) của sinh mệnh, điều này cứ xem ý nghĩa cho rằng “ngũ uẩn do nghiệp kết hợp nên gọi là ngũ uẩn” thì đủ rõ. Dựa vào *thủ* mà tự thân *hữu* vận hành sinh ra biến hoá: đó chính là nghĩa “lấy *thủ* làm duyên mà có *hữu*”. Lấy sự biến hoá của *thủ* phối hợp với một đời người mà khảo sát ta sẽ thấy có cái gọi là sinh-sinh-tử-tử như đã trình bày ở trên vậy.

Tóm lại, nói một cách đơn giản, 4 chi *vô minh*, *hành*, *thức* và *danh sắc*, nếu chỉ nói về mặt động thì chúng nói những hoạt động sinh mệnh, rồi tiến đến quá trình hoạt động tâm lý; nhưng xét về phương diện tĩnh thì chúng là những yếu tố thành lập đã hoàn thành *hữu*. Lại như 5 chi *lục nhập*, *xúc*, *thụ*, *ái*, *thủ* là tình hình hoạt động tâm lý nhằm xiển minh những yếu tố thành lập của chúng, dựa vào những hoạt động ấy mà *hữu* được trở thành *hữu* cụ thể đích thực; theo những hoạt động ấy, tự thân *hữu* vận hành biến hoá mà có những tướng trạng sinh, lão, tử: điểm này rất thích ứng với sự giải thích về nghiệp luận ở trên...”¹¹.

Còn có thể dẫn quan điểm của một số nhà nghiên cứu nữa nhưng cơ bản ba nhà nghiên cứu Phan Văn Hùm, J.Takakusu, K.Taiken đã luận bàn tương đối cụ thể, nhất là K.Taiken.

Cả ba nhà nghiên cứu đều nghiên cứu duyên khởi luận Phật giáo nguyên thủy. Nhưng rõ ràng quan điểm

khác nhau. Phan Văn Hùm và J.Takakusu lấy Nghiệp làm cơ sở nên đều mệnh danh là Nghiệp cảm duyên khởi. K.Taiken lấy 12 nhân duyên làm cơ sở hầu như không đề cập đến Nghiệp nên chỉ gọi là Duyên khởi quan Phật giáo nguyên thủy. Hai nhà nghiên cứu người Nhật Bản đều dẫn Tam Tạng Pali nhưng trích dẫn khác nhau và diễn giải cũng không hoàn toàn giống nhau dù rằng đều có ghi chú danh từ Pali. Một tác phẩm khác cũng dùng văn bản Pali để nghiên cứu Phật giáo với một phần trích dẫn tư liệu đồ sộ nhưng không hoàn toàn giống ba tác giả trên. Đó là cuốn *La Pensée de Gotama, le Bouddha. Textes choisis et présentés par Ananda K. Coomaraswamy et I.B. Horner* do J. Buhot dịch từ tiếng Anh¹⁵. Nếu như ta còn có thể nghi ngờ trình độ tiếng Sanscrit mà Phan Văn Hùm đã tự nhận một cách khiêm tốn là không thông thạo lắm, hay nghi ngờ hai nhà nghiên cứu Nhật Bản không tinh thông tiếng Pali lắm mặc dù rõ ràng K.Taiken dẫn rất nhiều nguyên văn trích dẫn chữ Pali thì không có nghi ngờ gì về trình độ Sanscrit và Pali của Ananda K.C. một người gốc Sri Lanka nhưng đã ở Ấn Độ nghiên cứu về Phật giáo sau đến Mỹ tiếp tục nghiên cứu.

Đó chính là chỗ phức tạp nan giải hay không thể giải được của Tam Tạng Kinh. Thông thường người ta cho chỉ đến thời đại Kaniska khoảng đầu công nguyên kinh Phật mới được ghi chép lại thành văn bản. Nhưng có tài liệu khác cho là ngay từ thời Asoka khoảng thế kỷ III trước

công nguyên kinh Phật đã có văn bản. Và có nhiều văn bản khác nhau bằng nhiều văn tự ngôn ngữ khác nhau. Bấy giờ đã có Tam Tạng Pali, Tam Tạng Sanscrit... ở Ấn Độ. Vua Asoka phái đại sư Mahinda đến Sri Lanka truyền giáo. Mahinda mang theo bộ Tam Tạng Pali. Ngày nay thì có nhiều bộ Tam Tạng khác như bộ Tam Tạng của Thái Lan, Tây Tạng¹⁶. Văn bản khác nhau, hiểu khác nhau dẫn đến nhận thức khác nhau. Đặc biệt nổi bật là năm 1988 và năm 2004 nhà vật lý thiên văn Trịnh Xuân Thuận cùng nhà sư Matthieu Richard xuất thân nhà di truyền học dùng kiến thức vật lý thiên văn hiện đại minh giải giáo lý Phật giáo¹⁷. Ví dụ như coi tứ đại là 4 hạt cơ bản trong vũ trụ luận, Sắc và Không trong photon và duyên khởi luận trong Phật giáo và sự hình thành vũ trụ theo thuyết Big Bang... Thử dẫn một đoạn văn sau đây trong chương *Vũ Trụ trong hạt cát* của cuốn *Cái vô hạn trong lòng bàn tay*:

“Matthieu: Từ phụ thuộc lẫn nhau được dịch từ cụm từ tiếng Phạn *pratitya samutpada* có nghĩa là “tồn tại bằng cùng xuất hiện” và có thể hiểu theo hai cách bổ sung cho nhau: “*Cái này* xuất hiện bởi vì *cái kia* tồn tại”, điều này một lần nữa muốn nói rằng không có bất cứ cái gì tồn tại tự thân, và “*cái này* được sinh ra, nên sinh ra *cái kia*”, điều này có nghĩa là không có gì có thể là nguyên nhân của chính nó. Khi người ta nói rằng một hiện tượng “xuất hiện tùy thuộc vào...” là người ta đã loại trừ hai quan niệm cực đoan: chủ nghĩa hư vô và chủ nghĩa hiện thực duy vật.

Thật vậy, vì các hiện tượng xuất hiện nên không thể nói rằng chúng không tồn tại, nhưng vì chúng xuất hiện trong môi “phụ thuộc” nên chúng không bao hàm một hiện thực tồn tại độc lập...”. Tiếp sau đó là bàn luận về hạt, về ánh sáng, photon, electron...

Đó là một cách lý giải thuật ngữ *pratitya samutpada* mà các nhà Phật học thế giới đều dịch là “duyên khởi”. Cách giải thích thành “phụ thuộc lẫn nhau”, “tồn tại bằng cùng xuất hiện” trên đây là mới mẻ nhưng không phải hoàn toàn không chấp nhận được. Cần lưu ý M. Ricard học các nhà sư Tây Tạng tất lý giải theo Phật giáo Tây Tạng (Lạt ma giáo).

Nhiều nhà khoa học tự nhiên phương Tây cũng đi theo con đường đó. Năm 1974 giáo sư Fritjof Capra xuất bản cuốn *The Tao of physics* (Đạo của Vật lý) đã đưa ra và chứng minh “sự song hành giữa Đạo học phương Đông không những xuất hiện trong vật lý mà cả trong sinh học, tâm lý học và các ngành khoa học khác”. Trong khái niệm Đạo học của ông bao gồm cả Đạo của *Đạo Đức Kinh* lẫn Phật giáo mà chủ yếu là về tư tưởng Phật giáo. Trong phần *Những mẫu hình mới trong tư duy khoa học* ông đã tổng kết quan điểm của ông bằng 6 tiêu chuẩn về những mẫu hình tư duy mới trong tư duy khoa học. Tác giả đã đem những tri thức vật lý nhất là vật lý lượng tử kết hợp hay nói một cách khác lý giải từ tư tưởng Đạo giáo, Phật

giáo. Tư liệu vật lý học rất phong phú minh chứng cho lý luận của Phật giáo về nhận thức luận, bản thể luận, có nhiều điểm tương đồng với Matthieu Ricard và Trịnh Xuân Thuận như về hạt cơ bản, về photon... Có thể sẽ xuất hiện một tông phái “Phật giáo-vật lý” của thế kỷ XX chăng? Tại sao không chấp nhận điều đó trong khi chấp nhận Phật giáo Đại Thừa? Đó đều là những cách nhận thức và minh giải kinh Phật theo một góc nhìn khác.

Chưa có công trình nghiên cứu nào định niên đại các kinh Phật. Người ta thường cho Tam Tạng Pali mang giáo lý Phật giáo nguyên thủy. Nhưng theo tôi trong văn bản này đã có những thành tố Đại Thừa rõ rệt. Như việc xuất hiện của Phật với tư cách thần linh hư cấu trong nhiều kinh. Ví dụ trong Trường Bộ Kinh có *kinh Đại Bốn* đưa ra Thất Phật từ Tì Bà Thi (Vipassi) đến Ta (Thích Ca Văn Phật.NDH) và trình bày giáo lý như là lời giảng dạy của Tì Bà Thi Phật. Thất Phật là tư tưởng Đại Thừa. Nhưng chính trong kinh này đưa ra 10 nhân duyên (không có Vô minh và Hành), đưa ra tư liệu 4 lần ra thành thấy người già, người bệnh, người chết và tu sĩ (không phải sinh-lão-bệnh-tử mà là lão-bệnh-tử-tu), đưa ra nội dung thuyết pháp lần thứ nhất là về Tứ Diệu Đế (không có Thập nhị nhân duyên)¹⁸ thì đó là tư tưởng trước Đại Thừa.

Tam Tạng có nhiều văn bản khác nhau không hoàn toàn giống nhau vì có nhiều bộ phái, nhiều giáo đoàn... soạn thảo và các thuật ngữ có thể giải thích khác nhau.

Trong các tư liệu thì Nhân quả = hetu-phala, Nhân = hetu, Quả = phala; Nhân duyên = hetu pratyaya; Duyên = karana = pratyaya trong Sanscrit, trong Pali là paccaya. Duyên có nghĩa là nguyên nhân gián tiếp, nguyên nhân hỗ trợ, điều kiện gián tiếp. Thông thường lấy Nhân làm nguyên nhân chủ yếu, Duyên là điều kiện gián tiếp. Mọi hữu vi pháp đều bị nguyên lý Nhân Quả chi phối, Nhân Duyên hoà hợp mà sinh thành. Duyên là điều kiện thứ yếu giúp cho Nhân sinh khởi thành hữu vi pháp¹⁹. Duyên khởi = Pratityasamutpada. Trong từ Pratityasamutpada không có thành tố hetu, mà có thành tố Duyên = Pratitya, tôi cho không thể đồng nhất Nhân duyên với Duyên khởi. Nhân duyên chỉ là một loại duyên khởi. Chính vì vậy mà có nhiều duyên khởi luận của những tông phái khác nhau.

Trên đây đã dẫn ba nhà nghiên cứu về duyên khởi luận, tóm tắt như sau:

1. Nghiệp cảm duyên khởi của Phật giáo nguyên thủy mà K.Taiken gọi là duyên khởi luận Phật giáo nguyên thủy.

2. A lại da thức duyên khởi của phái Duy Thức (Đu già phái, Pháp Tướng tông) theo *Du già sư địa luận* và *Nhiếp Đại Thừa luận* của Vô Trước (khoảng thế kỷ IV-V công nguyên).

3. Chân như duyên khởi theo *kinh Lăng Già*, *kinh Đại Bát Niết Bàn*, *kinh Đại Thừa khởi tín luận* thuộc thời kỳ Đại Thừa (khoảng đầu công nguyên).

4. Pháp giới duyên khởi theo *kinh Hoa Nghiêm* và *Hoa Nghiêm Tông*, *Kinh Hoa Nghiêm* thuộc đầu công nguyên, nhưng *Hoa Nghiêm Tông* thì do Đỗ Thuận lập đầu thế kỷ VIII công nguyên.

Ngoài ra còn có Bát Bất duyên khởi, Lục đại duyên khởi...²⁰.

Nếu dẫn *Tạp A Hàm* quyển 12 “Thủ hữu cố bỉ hữu, thủ sinh cố bỉ sinh” (Cái Đây có thì Cái Kia có, Cái Đây sinh thì Cái Kia sinh) để giải thích duyên khởi luận là không hoàn toàn chính xác. Cái Đây sinh nếu không có Duyên thì không thể có Cái Kia sinh. Cái Đây sinh thì Cái Kia sinh chỉ miêu tả nguyên lý Nhân Quả. Cái Đây là Nhân dẫn đến Cái Kia là Quả mà thôi. Nhưng Cái Đây không thể thành Cái Kia nếu không có tác động của Duyên (điều kiện).

Câu Xá Luận viết: “Do thủ hữu pháp chí ư duyên hoà hợp thăng khởi, thị duyên khởi nghĩa” (Nghĩa của Duyên khởi là từ hữu pháp đến duyên hoà hợp thăng khởi). Giải thích rõ hơn “Chúng chủng duyên hoà hợp dĩ, lệnh chư hành pháp tụ tập thăng khởi, thị duyên khởi nghĩa” (Nghĩa của Duyên khởi là các Duyên đã hoà hợp khiến cho các hành pháp tụ tập thăng khởi)²¹. Nghĩa là: Các loại Duyên hoà hợp các hành pháp (như đất, nước, lửa, gió chẳng hạn.NDH.) khiến cho chúng tụ tập lại mà thành vạn hữu. Hoà hợp, thăng khởi có nghĩa là hoà vào nhau

thăng hoa, tiến lên một cái gì mới chứ không phải chỉ là sự kết hợp đơn giản ghép các Nhân lại với nhau như một hỗn hợp. Duyên là tác nhân của sự hoà hợp đó. Không có Duyên sẽ không có vạn hữu dù có tứ đại, ngũ uẩn.

Khái niệm Duyên khởi sớm nhất là như thế. Sau này mới nói tứ đại, lục đại, ngũ uẩn do duyên hoà hợp thành vạn hữu. Rồi mới đến đưa ra một thành tố nào đó như Nghiệp, A lại da thức, Chân như, Pháp giới... làm một trong “Chủng chủng duyên” hình thành các thuyết duyên khởi.

Thuyết Nghiệp Cảm duyên khởi được coi là của Tiểu Thừa. Thuyết A lại da thức là của Du già hành phái hay Duy thức phái. Thuyết Chân Như là của *Đại Thừa khởi tín luận*. Thuyết Pháp giới là của *Hoa Nghiêm kinh* v.v... Các khái niệm A lại da thức, Chân Như, Pháp giới là những sáng tạo của các môn phái Đại Thừa đó mà không biết ai là tác giả, ngay cả thuyết Mã Minh (khoảng thế kỷ I-II công nguyên) là tác giả *Đại Thừa khởi tín luận* cũng bị nghi ngờ.

Thập nhị nhân duyên cũng là một duyên khởi luận.

Kinh Đại Bốn viết:

“Do duyên danh sắc thức sinh

Do duyên thức, danh sắc sinh

Do duyên danh sắc, lục nhập sinh

Do duyên lục nhập xúc sinh

Do duyên xúc thụ sinh

Do duyên thụ ái sinh
Do duyên ái, thủ sinh
Do duyên thủ hữu sinh
Do duyên hữu sinh sinh
Do duyên sinh lão tử ưu bi khổ sâu não sinh.
Như vậy là sự tập khởi của toàn bộ khổ uẩn vậy”.

Duyên là nguyên nhân gián tiếp, điều kiện gián tiếp khiến cho từ Danh sắc “tập khởi” thành Thức, từ Thức “tập khởi” thành Danh sắc, từ Danh sắc “tập khởi” thành Lục nhập v.v... “Tập khởi” có nghĩa “hoà hợp” như Thế Thân giải thích trong *Câu Xá Luận*. Thập, thập nhị nhân duyên giải thích sự hình thành của con Người Danh Sắc (vật chất, thân và tinh thần, phi vật chất) theo quan điểm mà triết học gọi là Nhị nguyên luận.

Đối tượng của Thập nhị nhân duyên là duyên khởi của Sinh Tử. Thập nhị nhân duyên trình bày quá trình diễn biến con Người từ Sinh đến Tử qua các khâu cái trước là nhân cho cái sau. Nhưng mỗi cái đều vừa là Nhân vừa là Quả, nên thực chất không có cái nào thuần túy chỉ là Nhân cái nào chỉ là Quả mà mỗi cái đều là Nhân-Quả. Nhưng tất cả đều phải có Duyên thì Nhân này mới sinh Quả khác tức Cái Này mới sinh Cái Kia.

Nhưng Nghiệp cảm duyên khởi thì Nghiệp đã được coi là Duyên. Nghiệp là nguyên nhân gián tiếp, điều kiện gián tiếp khiến cho hình thành Thập nhị nhân duyên.

Nghiệp là gì? Nghiệp = Karma là hành động. Trong Phật giáo Nghiệp chỉ Quả của hành động con người, từ đó dẫn đến Nghiệp báo (Quả báo) và trở thành nguyên nhân của Luân hồi. Cho nên Nghiệp là nguyên nhân của Luân hồi chứ không phải là 1 trong 12 chi. Nghiệp là Duyên trong duyên khởi luận Phật giáo trước Đại Thừa (mà người ta cho là Phật giáo nguyên thủy).

Khi Đại Thừa xuất hiện thì Nghiệp không còn dùng để giải thích duyên khởi luận nữa. Đã xuất hiện các phạm trù A lại da thức, Chân Như, Pháp giới v.v...

A lại da thức là gì? A lại da thức = Alayavijnana = Vô Một Thức = Tạng thức = Chủng tử thức. Tuy cách giải thích phức tạp nhưng nội dung chủ yếu chỉ Chủng tử, cái nguyên nhân sinh ra vạn vật. Chủng tử (bija) là hạt giống sinh ra vạn vật.

Chân Như là gì? Chân Như = Tathata = Bhutatathata = Như Như. Các tông phái khác nhau giải thích thành Tính Không, Vô Vi, Thực Tướng, Pháp Giới, Pháp Tính, Chân Tính... Nói chung giải thích Chân Như là bản thể tức chân lý vĩnh hằng, là bản thể của mọi hiện tượng.

Pháp giới là gì? Pháp giới = Dharmadhatu. Có nhiều cách giải thích nhưng nội dung cơ bản chỉ bản nguyên và bản chất mọi hiện tượng²².

A lại da thức, Chân như, Pháp giới không phải là nguyên nhân gián tiếp, điều kiện gián tiếp của duyên khởi

luận nữa mà là nguyên nhân của sự hình thành con Người. A lại da thức, Chân Như, Pháp giới là Bản thể của con Người. Con Người Đại Thừa không còn là Vô ngã, Vô tự tính nữa. Đó là một cách giải thích mới của phạm trù *pratitya samytpada*.

Về điều này “Phật giáo - Vật lý” vận dụng vật lý hiện đại để lý giải *pratitya samupada* là sự “phụ thuộc lẫn nhau”, “tồn tại cùng xuất hiện”. Đó lại là một cách giải thích mới không thể nói là không đúng nhưng cũng không thể nói là hoàn toàn không đúng. Nhưng không phải vì vậy mà nói Thích Ca và các đại sư là những nhà vật lý hiện đại.

Phân tích 12 nhân duyên thành quá khứ, hiện tại, tương lai; cho 12 nhân duyên không phải chỉ là hữu tình quan mà là vũ trụ quan đều là những cách giải thích khác nhau. Sự có mặt của các tư liệu 9, 10, 12 nhân duyên phản ánh tính đa dạng phức tạp của kinh Phật xuất phát từ Thích Ca tùy cơ thuyết pháp nên mỗi trường hợp giải thích một khác và hơn nữa các đồ đệ đương thời và sau đó cũng hiểu khác nhau nên mới có nhiều lần kết tập và phân chia nhiều bộ phái, nhiều thừa, nhiều tông khác nhau theo không gian và thời gian. Khổng Tử cũng tùy cơ giảng dạy nên trong tư liệu Khổng giáo cũng xuất hiện hiện tượng không nhất quán. Đó là đặc điểm chung của thuyết giáo truyền miệng trong nhiều trường hợp cho nhiều đối tượng khác nhau.

Dưới con mắt lô-gíc hiện đại mà xét thì hệ thống 12 nhân duyên cũng không hoàn toàn hợp lô gíc, nhưng dù sao rõ ràng hệ lệ đó đưa ra bản thể của con Người và quá trình hình thành con Người gồm có vật chất (sắc) và tinh thần (thức) là kiệt xuất tư tưởng cách đây hơn 2000 năm.

Bản thể luận Phật giáo có một quá trình phát triển như thế đó. Không có một duyên khởi luận duy nhất mà cũng không có một bản thể luận duy nhất. Bản thể luận Phật giáo đã phát triển từ Vô Ngã, Vô Tự Tính sang Ngã.

Phát hiện đầu tiên và cơ bản của Thích Ca Mâu Ni sau 49 ngày đêm trầm tư dưới gốc cây bồ đề “tư duy chính đáng” (suy nghĩ đúng đắn) là về Sinh Lão Bệnh Tử. Sau này trong Bát Chính Đạo có chữ “Chính” tức chỉ suy nghĩ đúng đắn nghĩa là không suy nghĩ theo Thần ý luận của Bà la môn giáo mà Ngài đã tập nhiệm rồi từ bỏ khi rời Tuyết Sơn. K.Taiken đã dẫn kinh *Tạp A Hàm*:

“Các Tỳ Khưu! Xưa kia khi ta còn là Bồ Tát, chưa thành chính giác, ta tự nghĩ: cõi đời này thật do những nỗi đau khổ (kiccha) ràng buộc: sinh, già, chết để rồi lại sinh ra, và vẫn chưa biết thoát ly cái khổ của già, chết thì làm sao biết được cái khổ già, chết để thoát ly? Lúc đó ta tự hỏi: nhờ đâu có già chết? Do đâu có già, chết?”

*Bấy giờ nhờ sự tư duy chính đáng (Yon so manasikàra) mà ta phát trí hiểu biết đích thực (abhisamaya) như vậy: nhờ có sinh mà có già, chết, do sinh làm duyên mà có già, chết...”*²³.

“**Tư duy chính đáng**” giúp Thích Ca Mâu Ni phát hiện Khổ đế mà nhiều kinh bản đã giải thích là nhận thức về Vô Thường. Con Người không có tự tính vì tính Vô Thường đó, mọi hiện tượng đều diễn ra trong sát na của một vận động thường xuyên, cho nên Vô Ngã. Vô Ngã là phủ định Ngã. Vậy thì Ngã (Atman) là gì? Vô Ngã (Anatman) là gì?

Ngã là vấn đề bản thể luận trong triết học Ấn Độ trước Phật giáo. Trong *Áo Nghĩa Thư* đã từng nhấn mạnh Ngã với nghĩa Tự Ngã (Nhân Ngã, tức bản thể con người.NDH), cho là sức mạnh thường trụ chi phối sinh mệnh và vũ trụ, đưa ra lý luận Phạm Ngã nhất như. Phạm là gì? Đó là phiên âm chữ Phạn Brahman, một danh từ giống cái (có người nói là danh từ dương tính) chỉ vị thần tối cao sáng thế của Bà la môn giáo được nêu trong *Phạm Thư*, có khi dịch thành Phạm (Phạn) Thiên. Từ thuật ngữ đó diễn thành Brahman (có thuyết cho từ Brahman diễn thành Brahmā) phiên âm thành Phạm chỉ thực thể tối cao, nguyên lý sinh thành vũ trụ. Brāhman là danh từ trung tính. Brahmā là âm tính nhưng tiêu tượng hoá lại là nam giới. Brahman trung tính chỉ cái thanh tịnh, tịch tĩnh có lúc cũng dịch thành Phạm Thiên do đó gây ra sự lầm lẫn hay lẫn lộn hay đồng nhất giữa Brahmā, thần Sáng Tạo và Brahman, thực thể tối cao của vũ trụ. Nhiều khi người ta tựa hồ đồng nhất Phạm với Đại Ngã. Đại Ngã là thuật ngữ Phật giáo đối lập với Tiểu Ngã

(trong sách chữ Pháp thường dùng Grand Soi/ Petit soi, NDH). Đại Ngã còn gọi là Chân Ngã chỉ Chân Như thường trụ tự tại, cũng chỉ cảnh giới Niết Bàn. Tiểu Ngã trong danh từ Phật giáo chuyển nghĩa thành “sinh mệnh”, “tự kỷ”, “thân thể”, tương đương với Tự Ngã, Tự Tính dùng để chỉ chủ thể bên trong chi phối người và vạn vật. Thường chia làm hai loại: Nhân Ngã và Pháp Ngã. Nhân Ngã (Pudagala, bổ đặc già la) thường dùng là Tiểu Ngã. *Đại từ bà sa luận* quyển 9 viết: “Ngã hữu nhị chủng, nhất giả Pháp Ngã, nhị giả Bồ đặc già la Ngã”. Trong thư tịch Phật giáo Ngã thường chỉ tính thực tại, tính đơn nhất, tự tính độc lập và mang cả hàm nghĩa vĩnh hằng bất biến. *Đại Bát Niết Bàn Kinh*. *Ai thân phẩm* viết: “Nhuộc pháp thị thực, thị chân, thị chủ, thị y, tính bất biến, thị danh vi Ngã”. (Nghĩa là: Ngã là cái thực, chân, chủ (chủ thể), y (nương tựa), tính không biến đổi).

Phật giáo chủ trương Vô Ngã (Anatman), những ai thừa nhận hữu ngã thì bị coi là ngoại đạo có nhận thức “diên đảo” (lộn ngược). Nhưng một số tông phái Đại Thừa chịu ảnh hưởng *Đại Bát Niết Bàn Kinh* thừa nhận tồn tại “tịnh ngã” hay “đại ngã” siêu việt thế gian.

Về mặt ngữ nghĩa thì thuật ngữ Atman trong chữ Phạn, Atta trong chữ Pali mang một nội hàm khá phức tạp, tùy từng tôn giáo hay trường phái triết học mà giải thích khác nhau. Nguyên nghĩa Atman là “hô hấp” mà có người giải thích là “hơi thở sinh mệnh” (Souffle vital) coi

như bản thể nguyên thủy của vũ trụ. Trước Phật giáo, Atman có hai nghĩa: một là, chỉ “tự kỷ”, chủ thể của hành vi con người; hai là, chỉ “thực tính”, “thực thể”, “độc lập tự tại tính”. Nghĩa thứ hai này thường gắn gủi với Phạm (Brahman) của Bà la môn giáo chỉ bản thể vũ trụ thường trụ và vĩnh hằng. Chính nghĩa thứ hai này dịch ý thành thuật ngữ Đại Ngã (Pháp Ngã) trong chữ Hán và Soi (Grand Soi) trong chữ Pháp gặp trong tư liệu Phật học. Và dùng thuật ngữ chữ Hán Tiểu Ngã, chữ Pháp soi (Petit soi) để chỉ Pudagala = Nhân Ngã tức linh hồn cá nhân. Tóm lại: Atman = Pháp Ngã = Đại Ngã = Grand Soi = bản thể vũ trụ chỉ bản thể vũ trụ. Pudagala = Nhân Ngã = Tiểu Ngã = Petit soi (soi) = bản thể con người. Tiểu Ngã được xem là sự biểu hiện của bản thể vũ trụ trong con người cho nên Tiểu Ngã giải thoát sẽ trở về Đại Ngã tức lý luận Phạm Ngã nhất như. Nhưng do phiên dịch mà dẫn đến những kết luận khác nhau như trường hợp dịch các câu kệ trong *Pháp Cú kinh*. Ví dụ như câu kệ 62, bản dịch chữ Pháp là: Le soi n'est pas dans le Soi” (Ngã [Tiểu ngã, ta] không có trong Ngã [Đại Ngã, Thực thể vũ trụ]). Bản dịch chữ Việt là “Chính ta không phải là của ta”. Đó là đầu đề câu kệ mà nội dung là: “Con cái, ta có. Sự nghiệp, ta có. Đó là mối lo âu của hạng cuồng si. Đúng ra, chính họ không phải là của họ. Vậy con cái nào là của họ? Sự nghiệp nào là của họ?”. Tích truyện dẫn theo như sau. Một người giàu keo kiệt, sau đó chết bèn tái sinh làm người ăn mày xấu xí. Tình cờ ông ta đến ngôi nhà kiếp trước của

ông thì bị chủ nhà trối vút lên đồng rác. Phật bảo chủ nhà rằng người ăn mày này là cha của ông chủ nhà kiếp trước.

Nội dung khác hẳn bản dịch chữ Pháp.

Ví dụ câu kệ thứ 160 càng rõ. Bản dịch chữ Pháp ghi: “Le Soi est le maıtre du soi, quel autre maıtre pourrait-il exister?” (Đại Ngã là chủ của Tiểu Ngã (ta), còn có thể có chủ (thầy) nào khác?). Bản dịch chữ Việt là: “Chính ta là cứu tinh của ta. Quả thật vậy ai khác cứu được ta bây giờ?”. Một bản dịch chữ Việt khác ghi: “Tự mình y chỉ mình, nào có y chỉ khác!”.

Rõ ràng hai bản dịch chữ Việt đều hiểu Atta (chữ Pali) là tự kỷ (mình, ta). *Phẩm Tự Ngã* (Atta vagga) còn nhiều câu kệ nói về Atta mang ý nghĩa tự kỷ.

Kinh Niết Bàn cũng có đoạn nói về tự kỷ như sau:

“Vậy nên, này Ananda, hãy tự mình là ngọn đèn cho chính mình, hãy tự mình y tựa chính mình, chớ y tựa một cái gì khác...”. Ở đây văn bản Pali dùng thuật ngữ Attadipa mà trên đây dịch là “tự mình là ngọn đèn”. Tức Atta dịch thành “tự mình” (tự kỷ). Trong bản dịch *Trường A Hàm* thì viết: “Thế nên A nan! Người hãy tự thấp đuốc lên mà đi, thấp lên với Chánh Pháp, đừng thấp lên với một pháp nào khác, hãy tự nương tựa với chính mình, nương tựa với Chánh Pháp, đừng nương tựa với một pháp nào khác”.

Nói tóm lại, Thích Ca Mâu Ni chủ trương Vô Ngã không thừa nhận Ngã với tư cách thực thể tồn tại độc lập mà vạn pháp giai vô ngã, đều do nhân duyên tạo thành. Ngã được hiểu theo nghĩa tự kỷ (ta, mình), không có Ngã vĩnh hằng (tự tính độc lập, bản thể vũ trụ). Vì Atman có cả hai nghĩa đó, cho nên mới hình thành các thuật ngữ Tiểu Ngã (Ngã, soi trong chữ Pháp, self trong chữ Anh) đối lập với thuật ngữ Đại Ngã (Soi trong chữ Pháp, Self trong chữ Anh). Khái niệm Đại Ngã xuất hiện sau (có lẽ thời gian phái Duy Thức thịnh?) bám theo một ý trong *Đại Bát Niết Bàn Kinh* đã dẫn: “Nhược pháp thị thực, thị chân, thị chủ, thị y, tính bất biến dịch, thị danh vi Ngã”, Câu này chỉ có trong bản dịch 40 quyển của Đàm Vô Sấm, thường gọi là *bắc bản Niết Bàn Kinh*. Trong *Kinh Đại Bát Niết Bàn* của *Trường Bộ Kinh* cũng như trong *kinh Du Hành* của *Trường A Hàm* đều không có câu nào như thế hay mang ý như thế tuy có đoạn tương đương.

Rõ ràng tư tưởng Đại Ngã chịu ảnh hưởng Bà la môn giáo về Phạm (Brahman) và quan hệ Tiểu Ngã / Đại Ngã là hình bóng của Phạm Ngã nhất như mà Kỳ na giáo và một số giáo phái khác vẫn tiếp tục sử dụng đồng thời và sau Phật giáo. Thích Ca Mâu Ni phản đối Bà la môn giáo, không thừa nhận Đấng Sáng Tạo (Brahmā), không thừa nhận Ngã mà *Áo Nghĩa Thư* đã định nghĩa là tương tự Brahman (Phạm). Kết quả sự phản đối đó thấy trong tam pháp ấn. Một, **chư pháp vô thường**, cho rằng mọi hiện

tượng và sự vật đều biến đổi không dừng, không có cái gì vĩnh hằng. Hai, **chư pháp vô ngã** cho rằng mọi hiện tượng và sự vật đều do nhân duyên hoà hợp mà có, tự thân chúng không có tính độc lập. Nhưng Vô Ngã không đồng nghĩa với phủ nhận tồn tại khách quan cho nên vẫn thừa nhận Ngã (Atman) với nội hàm chỉ coi như đó là mê vọng (hư vọng) nên có khái niệm Ngã chấp, vì vậy vẫn có quan niệm về tự kỷ (tự mình, ta) mà đôi khi dịch thành; “soi” trong chữ Pháp tương đương tiểu ngã (cá thể, individuel trong chữ Pháp); “Soi” tương đương với Đại Ngã (tự tính, *réalité ultime* trong chữ Pháp). *Kinh Pháp Cú* thuộc Tiểu Bộ trong Tạng Pali. Toàn bộ Tạng Pali cũng chỉ hình thành vào khoảng thế kỷ I trước công nguyên (có thuyết cho là thế kỷ III trước công nguyên) nghĩa là sau khi Thích Ca Mâu Ni nhập diệt khoảng 4-5 thế kỷ. Trong đó, Thích Ca Mâu Ni đã được Phật hoá, tức đã mang tính Đại Thừa, không thể coi là hoàn toàn Phật giáo nguyên thủy. Riêng *kinh Pháp Cú* (Dhammapada) do Pháp Cú (Dharmatrata) nhặt các bài kệ ghi trong bốn bộ *A Hàm*, *Thập nhị bộ kinh* tập hợp lại thành kinh. Có nhiều bản khác nhau. Bản dịch chữ Hán của Trúc Tương Viêm và Chi Khiêm có 2 quyển 39 phẩm 752 kệ. Bản Pali (nay có hai bản dịch ra quốc ngữ đã dẫn) thì có 26 phẩm 423 kệ. Chính bản dịch của Phạm Kim Khánh có dẫn các tích chuyện của từng kệ khiến cho dễ dàng nhận thức đúng đắn nội dung kệ dù rằng dịch giả đã không dịch theo thể kệ mà dịch thành văn xuôi. Tình

hình văn bản *Niết Bàn kinh* cũng phức tạp như thế. Ngay câu “Nhuộc pháp thị thực thị chân thị chủ thị y tính bất biến dịch thị danh vi ngã” thì bản dịch quốc ngữ viết: “Nếu pháp là thiệt, là chơn, là thường, là chủ, là sở y, tánh không biến đổi, đó gọi là ngã”. Bản dịch thừa hai chữ “là thường”. Nếu dẫn các kinh khác nói về Ngã và Vô Ngã thì lời kinh khác nhau cũng không ít. Vấn đề là khái quát lại tinh thần Vô Ngã của Thích Ca Mâu Ni thể hiện ở phản đối quan niệm Ngã tương đương Phạm của Bà la môn giáo, phủ nhận sự tồn tại của tự tại tính độc lập của thế giới mà nhiều nhà nghiên cứu cho là phủ định linh hồn. Vô Ngã là không có linh hồn (nếu nói một cách đơn giản ngắn gọn), nói cho khoa học Vô Ngã là vạn vật vô tự tính, vô thường. Nhưng Vô Ngã không phải là không có cá thể (ta, mình, individuel). Chính đoạn văn nói về Ngã trong *Niết Bàn kinh* đã viết như sau: “Là bậc đại y vương hiện ra nơi đời hàng phục tất cả tà y ngoại đạo. Giữa đại chúng xướng rằng ta là y vương, vì hàng phục ngoại đạo nên không nói ngã, không nhờn, không chúng sinh, không thọ giả. Các thầy nên biết ngoại đạo mà nói là ngã đó, như mối ăn cây ngẫu nhiên thành chữ mà thôi. Vì thế cho nên trong Phật pháp đức Như Lai nói là vô ngã để điều phục chúng sinh, và vì là lúc phải nói là vô ngã. Như mình y kia biết rõ nơi sữa là thuốc, hay không phải là thuốc. Chẳng phải như chỗ chấp ngã của phàm phu. Phàm phu chấp ngã lớn như ngón tay cái, hoặc như hột cải, hoặc như vi trần. Ngã của

Như Lai nói đều không phải như vậy, vì thế nên nói các pháp không ngã (chư pháp vô ngã.NDH), mà chính thiết không phải là không ngã. Thế nào là thiết? Nếu pháp là thiết (thật.NDH), là chơn (chân.NDH), là thường, là chủ, là sở y, tánh không biến đổi, đó gọi là ngã. Như minh y hiểu rành thuốc sữa. Cũng vậy, Như Lai vì chúng sinh mà nói trong các pháp chơn thiết có ngã.

Bốn bộ đệ tử của Như Lai đều phải tu pháp quán chơn ngã như vậy”.

Một đoạn văn khác trong Tương Ứng Bộ Kinh được Ananda K.C. dẫn để chứng minh có Tiểu Ngã (soi) và Đại Ngã (Soi) như sau:

“Le religieux errant Vacchagotta s’adresse au Maýtre en ces termes:

“- Excellent Gotama, existe-t-il un Soi?”. Quand il eût parlé ainsi, le Maýtre resta silencieux.

- Comment, excellent Gotama, n’existe-t-il point de Soi?”. De nouveau le Maýtre reste silencieux. Alors le religieux errant Vacchagotta se leva et s’en alla. Peu après son départ, le vénérable Ananda dit au Maýtre:

- Pourquoi, seigneur, le seigneur n’a-t-il pas répondu à la question de Vacchagotta le religieux errant?

- O Ananda, si à la question du religieux errant Vacchagotta “Existe-t-il un Soi?” j’avais répondu qu’il

existe un Soi, c'eût été me ranger du côté des ermites et brahmanes qui sont éternalistes. Si à la question du religieux errant Vacchagotta "n'existe-t-il point de Soi?" j'avais répondu qu'il n'existe point de Soi, c'eût été me ranger du côté des ermites et brahmanes qui sont annihilationnistes.

- O Ananda, si à la question du religieux errant Vacchagotta "existe-t-il un Soi", j'avais répondu qu'il existe un Soi, ma réponse eût-elle été conséquente avec ma connaissance que toutes choses sont non-Soi?

- Elle ne l'aurait pas été, seigneur.

- O Ananda, si à la question du religieux errant Vacchagotta "existe-t-il un Soi?" j'avais répondu qu'il n'existe point de Soi, le religieux errant Vacchagotta, qui est déjà confus, l'eût été de plus en plus (et se serait dit) "n'existait-il pas naguère un Soi? Je n'en ai plus à présent"²⁴.

Bản dịch quốc ngữ đoạn văn này như sau.

"Ngồi một bên, du sĩ Vacchagotta thưa với Thế Tôn:

- Thưa tôn giả Gotama, có tự ngã không?

Khi được hỏi vậy, Thế Tôn im lặng.

- Thưa tôn giả Gotama, có tự ngã không?

Lần thứ hai, Tôn giả Gotama giữ im lặng.

Rồi du sĩ Vacchagotta từ chỗ ngồi đứng dậy và ra đi.

Rồi Tôn giả Ananda, sau khi du sĩ Vacchagotta ra đi không bao lâu, liền bạch Thế Tôn:

- Bạch Thế Tôn, vì sao Thế Tôn không trả lời câu hỏi của du sĩ Vacchagotta?

- Nay Ananda, nếu được hỏi: “Có tự ngã không?” và Ta trả lời cho du sĩ Vacchagotta là: “Có tự ngã”, như vậy, này Ananda, thuộc về phái Sa môn, Bà la môn chấp thường kiến.

Và này Ananda, nếu được hỏi: “Có phải không có tự ngã?” và Ta trả lời cho du sĩ Vacchagotta là: “Không có tự ngã”, như vậy, này Ananda, là thuộc về phái các Sa môn, Bà la môn chấp đoạn kiến.

Lại nữa, này Ananda, nếu được hỏi: “Có tự ngã không?” và Ta trả lời cho du sĩ Vacchagotta là: “Có tự ngã”, như vậy câu trả lời của Ta có phù hợp với trí khởi lên rằng: “Tất cả các pháp là vô ngã”.

- Thưa không, bạch Thế Tôn.

- Lại nữa này Ananda, nếu được hỏi: “Có phải không có tự ngã?” và Ta trả lời cho du sĩ Vacchagotta là: “Không có tự ngã”, như vậy, này Ananda, lại làm cho du sĩ Vacchagotta càng ngờ ngác bối rối hơn nữa: “Trước đây ta có tự ngã, nay không có tự ngã nữa”.

Bản dịch chữ Pháp và bản dịch quốc ngữ khớp nhau về nội dung. Tự ngã được dịch chữ Pháp là Soi, mà thuật

ngũ Soi trong chữ Pháp là Grand Soi, tức Đại Ngã, còn khi nói về Tiểu Ngã thì dùng chữ “soi” tức Petit soi. Còn thuật ngữ Tự ngã trong văn bản chữ Hán dùng lại trong văn bản quốc ngữ không nói rõ là Tiểu Ngã hay Đại Ngã. Chữ “non-Soi” trong bản chữ Pháp được dịch trong bản quốc ngữ là Vô Ngã tức Anatman thì hoàn toàn khớp nhau. Chữ Phạn Atman, chữ Pali Atta thì tùy người dịch (nhà nghiên cứu) muốn hiểu ra sao cũng được chăng?

Các nguồn tư liệu đã dẫn cũng như nhiều tư liệu khác trong *Trường Bộ Kinh* đều khẳng định Thích Ca Mâu Ni không trả lời vấn đề Ngã với tư cách bản thể luận. Thích Ca Mâu Ni chủ trương duyên khởi luận thì tất phải đến Vô Ngã luận với tư cách phủ nhận tự tính độc lập vĩnh hằng. Còn Ngã hiểu theo nghĩa là cá thể thì Thích Ca Mâu Ni không phủ nhận, nhưng đưa ra Ngã chấp để đả phá tư tưởng cái của Tôi (Ego) như kiểu con tôi, nhà tôi (*kinh Pháp Cú* kệ 62), khuyên mọi người tự mình nỗ lực tu hành chớ dựa vào cái gì khác (*kinh Niết Bàn* đã dẫn). Vô Ngã luận gặp khó khăn khi giải thích Nghiệp, cho nên về sau Đại Thừa phải giải quyết vấn đề đó bằng nhiều lý luận khác nhau, nhưng đều bắt buộc phải bàn luận về bản thể. Phật giáo nguyên thủy (hiểu theo nghĩa lý luận của Thích Ca Mâu Ni) chỉ bàn giải thoát luận, né tránh vấn đề bản thể luận. Phật giáo Đại Thừa phát triển bản thể luận gắn bó với giải thoát luận chịu ảnh hưởng tư tưởng Phạm Ngã nhất như diễn đạt thành quan hệ Tiểu Ngã/Đại Ngã²⁴.

Kết luận: Dù rằng kinh Phật đa dị bản, người dịch diễn giải khác nhau thì vẫn có thể thấy hai bước bản thể luận Phật giáo như sau:

- Bước thứ nhất trước Đại Thừa, căn cứ trên phát hiện sinh lão tử của con người nhận thức vạn hữu vô thường nên vô tự tính từ đó đưa ra thuyết Vô Ngã và thuyết Duyên khởi. Thuyết Duyên khởi là một thuyết về bản thể luận Vô Ngã không chấp nhận có bản thể. Thuyết này hình thành trên cơ sở phản đối thuyết Thần ý luận chủ trương Đấng Tối Cao Phạm Thiên sáng tạo ra vũ trụ và vạn hữu. Nghiệp cảm duyên khởi là duyên khởi luận về con người nếu không có chi Vô Minh. Một khi đã có chi Vô Minh được xem là cái sinh ra con người thì không còn thuộc duyên khởi luận Vô Ngã nữa.

- Bước thứ hai, Đại Thừa tiếp thu một số tư tưởng Tân Bà la môn giáo đưa ra A lại da thức, Chân Như v.v... làm bản thể của vạn hữu. Các tông phái Phật giáo Đại Thừa khác nhau, các kinh khác nhau đưa ra những bản thể luận khác nhau. Thuyết A lại da duyên khởi của Duy gia hành phái (Duy Thức, Pháp Tướng). Thuyết Chân Như duyên khởi của *kinh Đại Thừa khởi tín luận*, *kinh Lăng Già*, *kinh Đại Bát Niết Bàn*. Thuyết Pháp giới duyên khởi của *Hoa Nghiêm Tông* v.v...

Thích Ca Mâu Ni phát hiện sinh - lão - bệnh - tử là phát hiện về nhân sinh quan chứ không phải vũ trụ quan.

Có lẽ việc dùng 12 nhân duyên để giải thích vũ trụ quan là của Phật giáo Đại Thừa về sau. Việc dùng 12 nhân duyên vừa đọc thuận vừa đọc nghịch là không đúng cho nên sinh ra khó hiểu. Chỉ có thể đọc từ Vô minh - Hành - Thức - Danh sắc - Lục nhập - Xúc - Thọ - Ái - Thủ - Hữu - Sinh - Lão Tử thì còn dễ chấp nhận hơn là đọc từ Lão tử ngược về Vô minh. Nhưng đó lại là vấn đề Nhận thức luận. Cho nên chính Nhận thức luận dẫn đến Bản thể luận. Vì vậy chỉ sau khi hiểu rõ Nhận thức luận của Phật giáo mới nắm bắt được Bản thể luận Phật giáo.

TIẾT 2. NHẬN THỨC LUẬN PHẬT GIÁO

Nhận thức luận là khoa học về nhận thức. Tồn tại là khách quan, nhận thức là chủ quan. Cho nên trong triết học tùy từng trường phái mà nhận thức khách quan khác nhau. Chân lý là sự kết hợp giữa chủ quan và khách quan. Tuy chủ quan khác nhau mà chân lý được nhận thức khác nhau: chân lý tương đối, nói theo ngôn ngữ Kant là “Vật cho ta” (chose pour soi) chứ không phải “Vật tự nó” (chose en soi). Trong nhận thức luận Phật giáo thể hiện điều đó rất rõ.

Trong vấn đề Nhận thức luận Phật giáo cũng như trong vấn đề Bản thể luận trên đây và vấn đề Giải thoát luận sau đây tôi chủ yếu muốn tìm hiểu tư tưởng của Thích Ca Mâu Ni hay nói một cách khác của thời kỳ trước

Đại Thừa. Tôi không đi sâu vào các lý luận Đại Thừa. Cho nên trong chương Bản thể luận chủ yếu nghiên cứu về duyên khởi luận mà Phan Văn Hùm và J.Takakusu gọi là Nghiệp cảm duyên khởi, K.Taiken gọi là duyên khởi luận Phật giáo nguyên thủy. Tôi không đi sâu vào các thuyết Đại Thừa như thuyết A lại da thức, Chân như... tuy vẫn trích dẫn và viết đôi dòng đơn giản ngắn ngủi.

Trong chương Nhận thức luận cũng chỉ nhằm tìm hiểu phương pháp nhận thức của Thích Ca Mâu Ni để quan sát Sinh-Lão-Bệnh-Tử của Con Người từ đó đưa ra Tứ diệu đế.

Dưới đây dẫn Phan Văn Hùm, nhưng tôi chỉnh sửa lại chính tả theo hiện nay cho người đọc dễ hiểu. Ví dụ: Thật = thực, bốn = bản v.v...

Phan Văn Hùm viết:

“II. Nhận thức luận.

Bất kỳ cái triết học nào, xứng đáng danh hiệu ấy, cũng có vũ trụ luận, cũng có nhận thức luận cho nó. Triết học nào lìa nhận thức luận ra, là phải chịu cái số kiếp ngừng trệ lại, không nảy nở ra được” (*Luận Tụng*, tập I trang 78). Triết học Ấn Độ vẫn có nhận thức luận hẳn hoi. Phật giáo chịu ảnh hưởng nhiều trong đó.

Khảo về nhận thức luận, nhà triết học khảo những vấn đề: bản nguyên của tri thức, giới hạn và hiện thực của

tri thức, bản chất của tri thức. Riêng về xứ Ấn Độ trong nhận thức luận lại còn có nhân minh luận.

1. **Bản nguyên của tri thức.** Triết học phương Tây luận về bản nguyên của tri thức, phân ra hai phái. Một cho rằng bản nguyên của tri thức là ở nơi tiên thiên (apriorisme), một cho rằng bản nguyên của tri thức là ở nơi kinh nghiệm (empirisme).

Cũng gọi về bản nguyên của tri thức, triết học Ấn Độ gọi là tri lượng. Ở đây cũng cho tri thức là do hai nguồn mà ra. Một là thánh giáo lượng, một là hiện lượng với tỷ lượng. Thánh giáo lượng là nguồn tri thức của thần linh mách cho (như kinh *Veda*). Thuyết này tức là một loại với thuyết tiên thiên. Hiện lượng, hay là chứng lượng, là chỉ tri thức do giác quan thân chứng mà phát sanh. Tỷ lượng, là chỉ tri thức do lý trí ta tỷ giảo (so sánh.NDH) mà phát sinh. Sánh với triết học phương Tây, thuyết hiện lượng về (và? NDH) tỷ lượng giống như thuyết kinh nghiệm.

Phái Mimansa chủ trương lục lượng. Một là hiện lượng (pratiyaksâta), tức như évidence trong triết học Tây phương. Hai là tỷ lượng (anumana). Ba là thí dụ lượng (upanâma), tức là analogie, như muốn biết con bò rừng ra sao, lấy con bò nhà mà thí dụ. Bốn là nghĩa chuẩn lượng (arthapatti) tức signification, như nói: pháp vô ngã, thì chuẩn định mà biết rằng: pháp vô thường. Năm là thánh giáo lượng (sabda). Sáu là vô thể lượng (abhâva): chữ

abhâva nghĩa là vắng mặt (absence). Như thấy trời không mây, đoán biết là đất ruộng phải khô.

Phật giáo nối dõi theo triết học trước nó, cũng luận về bản nguyên của nhận thức. Nhưng nó lược lại, chỉ giữ lại hai cái hiện lượng và tỷ lượng mà thôi. Trong hai cái lượng này, lại cho hiện lượng là hơn hết. Xem như Thế Thân bảo rằng: "Chứng lượng bất thành, tỷ dụ thành ngôn giai thất". Chứng lượng tức là hiện lượng, cho biết một câu nói ấy có cái khí vị vô thần luận, phá tan thánh giáo lượng của Bà la môn.

Chủ trương hiện lượng và tỷ lượng là hai cái bản nguyên của nhận thức, do nơi Trần Na (Jina bodhisattva) mà người ta gọi là khai tổ của tân-luận-ly ở xứ Ấn Độ.

Trần Na sinh vào khoảng một ngàn năm sau khi Phật nhập diệt tức là vào khoảng thế kỷ thứ sáu của tây nguyên (công nguyên.NDH). Người chủ trương rằng: để tự ngộ chỉ có hiện lượng và tỷ lượng.

Hiện lượng gồm cảm giác (sensation) và tri giác (perception). Ta có quan niệm rõ rệt về một vật gì, tức phải có cảm giác về vật ấy, như là phải thấy màu nó, phải nghe mùi nó, phải biết vị nó, vân vân. Nhưng mà có cảm giác rồi, phải ra ngoài những cảm giác, mới tìm được tri giác. Không có cảm giác thì không có tri giác. Mà không có tri giác thì cũng chưa có quan niệm (conception) được nghĩa là hiện lượng chưa thành.

Tỷ lượng gồm phán đoán (jugement) và suy lý (raisonnement). Chỉ sau khi có hiện lượng thì mới có thể có tỷ lượng được. Cho được có tỷ lượng phải biết phân biệt. Tỷ phải có ít nữa là hai vật. Trong hai vật ấy phải phân biệt được chỗ đồng, chỗ dị, mới tỷ được. Chỗ đồng trong Phật giáo gọi là Cộng tướng, chỗ dị gọi là Tự tướng. Lấy một thí dụ: như Ngũ uẩn. Ta vẫn biết Ngũ uẩn là Vô Thường. Vô Thường ấy là Cộng tướng của Ngũ uẩn. Còn Ngũ uẩn là Tự tướng. Còn trong Ngũ uẩn lại lấy Sắc uẩn mà nói, thì Sắc uẩn là Cộng tướng, còn Sắc xứ là Tự tướng. Trong Sắc xứ lấy màu xanh mà nói, thì màu xanh là Tự tướng, Sắc xứ là Cộng tướng. Trong những màu xanh lấy một cái hoa thêu trong một cái áo mà nói, thì màu xanh ấy là Tự tướng mà cái hoa thêu trong áo là Cộng tướng. Trong cái hoa thêu ấy lấy một phần thật nhỏ này là Tự tướng, còn cái hoa kia là Cộng tướng. Cứ như thế mà thấu hẹp lại mãi cho đến chỗ ly ngôn (không còn lời gì nói được), thì chỗ ly ngôn ấy là Tự tướng, còn phần thật nhỏ kia gọi là Cộng tướng. Trong chữ ly ngôn thì thánh trí ngấm hiểu bản chân, thánh trí ấy là Tự tướng mà cái gọi là ly ngôn kia là Cộng tướng.

Cộng tướng vốn là giả hữu, bởi giả trí ta tìm thấy. Tự tướng vốn là khả chân, thì hiện lượng dựa vào đó, và thánh trí chứng lượng được nó.

...

Cộng tướng duy có tỷ lượng là thấy được.

Cho nên nhứt thiết không có cái gì là không nhờ tỷ lượng mà biết được.

Sau khi ta tỷ lượng thì ta thấy được cái nghĩa. Nghĩa do tỷ lượng mà có. Trước khi ta tỷ lượng, ta phải dựa vào Cộng tướng. Nhưng mà Cộng tướng cũng do tỷ lượng mà có.

Tóm lại, hiện lượng hay chứng lượng cho ta biết Tự tướng của sự vật. Tỷ lượng cho ta biết Cộng tướng của sự vật. Cho nên Trần Na bảo rằng: “Vì (vị.NDH) tự khai ngộ, duy hữu hiện lượng cập dữ tỷ lượng”²⁵.

Tiếp theo Phan Văn Hùm viết về **Giới hạn và hiệu lực của tri thức**, chứng minh Phật giáo nói tri thức chỉ do hiện lượng và tỷ lượng mà có nhưng không biết được bản thể.

“Trần Na bảo rằng: Hiện lượng và Tỷ lượng đều không từng được vật (nghĩa là không nắm bắt được vật tự thân (la chose en soi). Mắt trông thấy cái bình, là thấy cái sắc tướng của nó, chứ không phải là thấy bình tự thân. Nói về một tri căn (buddhindriyah) như thế. Nói về các tri căn khác cũng như thế. Như mũi biết được mùi của vật, không biết được vật tự thân. Vậy các tri thức thuộc về một vật góp lại cũng chỉ biết được sắc tướng của nó không biết được thực thể của nó.

Nói về hiện lượng như thế. Còn tỷ lượng thì dựa vào hiện lượng mà xem nghĩa, cũng không biết được thực thể.

Như hiện lượng thấy màu, tỷ lượng dựa vào đó mà biết cái nghĩa của màu không sao biết được cái thể của màu, tức là không sao biết được cái thể của vật có màu ấy.

Biết được thể chỉ nhờ ở nơi “phi lượng”. Cái thể vốn siêu quá nhận thức, Lý không biết được nó. Chỉ Tình là bảo rằng thể phải có mà thôi. Bởi Lý không biết, mà Tình rằng có, nên gọi là phi lượng. Phi lượng hàm ý nghĩa phi tri thức.

Mắt ta trông thấy màu trắng. Ta có cái cảm giác, rồi có tri giác về màu trắng đó (perception du blanc). Ta hiểu được nghĩa của màu trắng. Nhưng còn cái thực thể của màu trắng (la blanchéité) chỉ có phi lượng là hiểu nó thôi.

Tri thức của ta phải dựa vào cảm giác mà mới có. Cho nên tri thức bị cảm giác làm giới hạn cho nó. Nhưng cảm giác không phải là tri thức. Cho nên tri thức ngoài cảm giác.

Dựa vào cảm giác, cho nên tri thức lấy giới hạn nơi cảm giác. Ngoài cảm giác, cho nên tri thức lại không có giới hạn.

Như thế Phật giáo chủ trương không giống các học thuyết khác. Trong giới hạn vẫn có tri thức, mà ngoài giới hạn tri thức vẫn còn. Trong giới hạn thì hiện lượng và tỷ lượng biết được. Ngoài giới hạn thì phi lượng đem tri thức lại cho ta. Nhưng tri thức không thể cho biết cái mà ta biết bằng phi lượng, tức là cái bản thể. Cho nên nói phi lượng hàm ý nghĩa tri thức”²⁶.

Theo tôi, tóm lại Phan Văn Hùm cho nhận thức luận Phật giáo kế thừa nhận thức luận lục lượng của phái Mimansa, nhưng chỉ chủ trương: Hiện lượng, tỷ lượng và phi lượng. Hiện lượng và tỷ lượng đều là kết quả của cảm giác mà cảm giác (nghe, nhìn, ngửi...) đều hữu hạn không thể đạt đến thực thể tức bản thể của sự vật (chose en soi) mà chỉ có phi lượng mới đạt đến bản thể sự vật. Theo Phan Văn Hùm phi lượng không phụ thuộc vào cảm giác. Phan Văn Hùm dẫn phái Mimansa và Trần Na. Nhưng phái Mimansa hình thành vào khoảng thế kỷ I/III công nguyên. Trần Na (Dignaga khoảng 440 đến khoảng 520) là đồ đệ của Thế Thân.

Như vậy lý luận hiện lượng, tỷ lượng, phi lượng đều của người đời sau Thích Ca giải thích về tư tưởng Thích Ca chứ không thể nói đó là nhận thức luận của Thích Ca ngót 1000 năm trước. Đây là nhận thức luận sau Đại Thừa.

Đáng chú ý Phan Văn Hùm giải thích phi lượng là Lý không nhận thức được mà chỉ Tính mới nhận thức được phi lượng. Tính là gì? Phan Văn Hùm không giải thích. Như vậy phi lượng hoặc là trực giác cảm tính hoặc là “thánh giáo lượng” trong lục lượng của phái Mimansa.

Theo tôi cái gọi là phi lượng chính là sự thăng hoa trừu tượng hoá các hiện lượng và tỷ lượng mà có. Đó là sự xuất hiện của tư duy trừu tượng, hình thành các khái niệm, phạm trù triết học khác nhau như vật chất, tinh thần vân vân hay như Không, Hữu... trong lý luận Phật giáo.

Tiếp theo là về Bản chất của tri thức, Phan Văn Hùm viết:

“Các học phái trong triết học Ấn Độ luận về vấn đề này đều bảo rằng những cái cực vi hoà hiệp lại làm đối tượng (objet) cho tri thức. Nghĩa là lia tri thức ra đối tượng của tri thức vẫn có thật. Như thế là chủ trương một thứ thực tại luận chất phác (réalisme grossier).

...

Thuyết Duy Thức khác hẳn với Thực tại luận đã nói trên đây. Thuyết Duy Thức chủ trương rằng: cái dẫn tri thức đến cho ta, chỉ là tri thức của ta, chỗ không phải nằm trong thể chất của sự vật. Điều ấy nơi nói về A lại da thức đã tường rồi.

“Tam giới duy tâm, vạn pháp duy thức”. Một câu ấy thật là ách yếu của Đại Thừa Phật giáo”²⁷...

Cuối cùng Phan Văn Hùm trình bày Nhân minh luận của phái Nyaya (phái Chánh lý) xuất hiện khoảng thế kỷ III trước công nguyên nhưng hoàn chỉnh vào khoảng thế kỷ IV hay V sau công nguyên...

Trần Na đưa ra Nhân minh luận mới trong cuốn *Nyaya Praveca Taraka Castra* (Nhân minh nhập chánh lý luận), đưa ra phép tam chi thay vì phép ngũ chi của phái Nyaya. Ngũ chi của phái Nyaya là:

1. Tông - Trên núi kia có lửa

2. Nhân - Bởi vì có khói
3. Dụ - Phàm chỗ có khói tất có lửa
4. Hiệp – Trên núi kia có khói
5. Kết – Cho nên biết là có lửa.

Trần Na giảm hai chi sau chỉ còn giữ 3 chi: Tông, Nhân, Dụ²⁸.

Tân nhân minh luận là nhận thức luận Đại Thừa phát triển nhưng không thể hiện trong triết học Phật giáo Việt Nam, ảnh hưởng của Trần Na chưa phát hiện ở nước ta.

Trong phần **Thực tướng luận**, Phan Văn Hùm cũng đề cập đến nhận thức luận Phật giáo

“Thực tướng luận.

Thực tướng luận giải bày cho biết thực thể của vũ trụ như thế nào. Tức là nó đi tìm thực tại (le réel). Tôn giáo nào, triết học nào cũng không thể không luận đến vấn đề thực tại. Nhưng thực tại chỉ có lấy trực quan mà xem nó chứ không có ngôn ngữ văn tự gì diễn tả nó được. Cho nên các nền triết học phải dùng đến phương pháp tỷ dụ loại tỷ (méthode analogique) mà diễn tả thực tại.

Phật giáo về thực tại luận dùng ba phép: tiêu cực, tích cực và lý tưởng.

1. **Tiêu cực thực tại luận.** – Thuyết này cho rằng ngôn ngữ văn tự có diễn tả được chăng, là diễn tả hiện tượng giới, chứ về thực tại quyết là không thể nào diễn tả

được. Nó lại cũng cho rằng: nói thực tại với hiện tượng là đồng, hoặc là khác, hoặc là một, hoặc là hai, đều cũng không đúng; nói thực tại là có, là không, là cũng có cũng không, là không có không không, đều cũng không đúng chân tướng của thực tại.

Thực tại vốn là không tịch.

2. **Tích cực thực tại luận.** – Thực tại chỉ có trực quan mà biết. Điều ấy đã đành. Nhưng biết rồi cũng phải làm sao mô tả nó cho được. Lòng người bao giờ cũng nghĩ đến chỗ này. Do đó phát sinh ra tích cực thực tại luận.

Tích cực thực tại luận của Phật giáo có hai lối. Một lối trừu tượng, cho rằng hiện tượng giới là mê vọng, rồi từ đó mà có cái quan niệm phản động lại, trừu tượng nghĩ ra thực tại, và diễn tả thực tại bằng những tiếng như Chân như, Chân tâm, Viên giác, Thắng nghĩa – Một lối cụ thể, tả thực tại bằng những tiếng Pháp thân (dharmakaya), Như lai (Tathagata), hoặc là Lục đại (mahabhuta).

Lại xét về chỗ quan hệ giữa thực tại và hiện tượng, thì tả thực tại bằng những tiếng Nhất như, Như như, hoặc là Pháp giới.

Những tiếng Trung đạo, Chân thiện, Chân đế, cũng chỉ về thực tại, khi xét đến phương diện hoạt động của nó. Còn khi xét về cá thể của nó, thì có những tiếng để tả tượng nó, như là: Pháp tính, Giác tính, Pháp tính.

Tóm lại dù cho dùng tiếng nào để tả thực tại , cũng cùng một ý, là nói rằng thực tại là thiện, là hay động.

3. Lý tưởng thực tại luận. – Thuyết này đứng về phương diện giả định mà đặt ra. Nói rằng thực tại là chung cuộc của sự giải thoát.

Gọi nó bằng lý tưởng thực tại luận là thủ cái nghĩa con người ở trong cõi hiện tượng, lấy lý tưởng mà nghĩ ra nó.

Lý tưởng thực tại luận phân ra hai thuyết. Một thuyết tiêu cực, một thuyết tích cực.

Thuyết tiêu cực là chủ trương của Tiểu Thừa giáo. Giáo phái này bảo rằng: “Chư hành vô thường”. Nghĩa là vạn hữu có sinh có diệt, chuyển biến, chứ không phải thường trụ. Thoát cho được cái cảnh giới sinh diệt chuyển biến vô thường, mà đến cảnh giới thường tịch, không chuyển biến sinh diệt, là đến Niết Bàn. Thuyết như thế là hình dung cái trạng thái của tâm được nhất trí với thực tại. Nhưng mà hình dung một cách tiêu cực.

Tiểu Thừa giáo lại bảo rằng: “Chư hành vô ngã”. Nghĩa là bảo rằng: tám thân của ta chuyển động không định; già chết chẳng lường, là cho được chỗ chấp trước của cái bất định đó, mà diệt thân diệt trí, thì đến được cảnh giới vô vi, cảnh giới này gọi là Arhat (A la hán, hay là La hán, nghĩa là vô học; bởi đến đó thì vô pháp khả học). Thuyết như thế cũng lại là một thuyết tiêu cực. Thuyết trên hình dung cái trạng thái của *Tâm* được cùng với thực

tại nhất trí. Thuyết dưới thì hình dung cái trạng thái của *Thân* được cùng với thực tại nhất trí.

Hai thuyết cũng đều là phủ định cái hiện tượng giới, mà ra ngoài hiện tượng giới, để, một đằng tìm thực tại ở nơi cảnh giới không tịch, một đằng tìm thực tại ở nơi cảnh giới vô vi.

Đổi lại hai thuyết tiêu cực trên đây của Tiểu Thừa Phật giáo, có thuyết tích cực bảo rằng ngoài hiện tượng giới có viên mãn thực tại giới. Thực tại giới này khác với thực tại giới ở trong hiện tượng giới. Ấy gọi là Phật hay Tịnh thổ.

Kết luận về thực tướng luận. – Nguyên thủy Phật giáo, một mặt vì thời thế xui nên, một mặt vì nhân trí trình độ, toàn nhiên phủ định hiện tượng giới, dùng phương pháp tiêu cực mà mô tả thực tại, rồi lại vì tư tưởng tôn giáo mà xuống ra lý tưởng thực tại luận.

Duyên khởi luận cùng thực tướng luận, hai thuyết đó đeo đẳng với nhau mà khai triển, biểu lý (ngoài trong.NDH) nhau mà giải bày một vật là thực tại.

C. Quan hệ giữa hiện tượng và thực tại.

Ở trên đây nhiều chỗ đã nói đi nói lại chỗ quan hệ giữa hiện tượng và thực tại. Tưởng không cần phải có một chương riêng để lặp lại làm gì. Nhưng xin nhón ít lời để cho dễ rõ hơn.

Tiểu Thừa thuyết – Cứ kể ra thì Tiểu Thừa giáo không đặt rõ vấn đề thực tại. Chỉ lúc giáo phái này toàn thịnh là có phân ra hai phương diện hiện tượng và thực tại, và bảo rằng thực tại là thường trụ, còn hiện tượng là vô thường: thực tại với hiện tượng quan hệ nhau như nguyên tử với vật đã hoá thành (atome et corps).

Pháp tướng thuyết. – Pháp tướng tông bảo rằng thực tại là cái lý thể vô vi, hiện tượng là hữu vi. Hai cái quan hệ nhau, là do nơi thực tại hoạt động mà sinh ra hiện tượng.

Nhất tâm nhị môn thuyết. - *Đại Thừa khởi tín luận* bảo rằng Tâm là toàn thể vũ trụ.

Một Tâm ấy có hai mặt cùng biểu lý nhau, là hiện tượng và thực tại. Giữa hai giới hiện tượng và thực tại có Vô minh làm môi giới. Vô minh là gì, thì ở nơi thuyết *Chân như duyên khởi* đã nói rõ.

Thế tượng dung hiệp thuyết. – Thuyết này, như Thiên Thai tông bảo rằng thực tại là hiện tượng, hiện tượng là thực tại. Hai cái không lìa nhau, như sóng với nước (Tâm tức pháp, pháp tức tâm).

Kết luận. - Nguyên thủy Phật giáo về chỗ quan hệ giữa thực tại và hiện tượng chủ trương rằng pháp thể là hằng hữu, còn hiện tượng là do pháp thể tích tập mà ra. Đến khi nguyên thủy Phật giáo phân ra Thượng toạ và Đại chúng hai bộ, thì Đại chúng bộ phân tích pháp thể ra, bảo rằng cuối cùng pháp thể là Không.

Về sau Đại Thừa giáo bảo rằng hiện tượng giới là mê vọng, mới phản động (chống lại.NDH) lại tư tưởng đó, nghĩ ra Chân như mỹ thiện, tức là chỉ thực tại. Nhưng Chân như với hiện tượng quan hệ nhau như thế nào thì không nói rõ. Lần lần tư tưởng khai phát mới có những thuyết bảo rằng hai giới ấy quan hệ nhau như biểu lý, như thể tướng. Tư tưởng này là tư tưởng Nhất như.

Đến như đứng về phương diện tôn giáo, luận về giải thoát thì có những thuyết Niết bàn, A la hán, Phật đà, Tịnh độ, cho rằng những cảnh giới ấy là thường, lạc, đối với hiện tượng giới”²⁹.

Như vậy tóm lại Phan Văn Hùm đã diễn giải nhận thức luận Phật giáo của thời kỳ trước Đại Thừa và thời kỳ Đại Thừa một cách súc tích nhất.

- Thời kỳ trước Đại Thừa mà Phan Văn Hùm gọi là thời kỳ Tiểu Thừa thì trong thời kỳ đầu Phật giáo không đặt vấn đề thực tại; thời kỳ sau thì có lập luận về Thường và Vô Thường tức thực tại và hiện tượng. Đến khi phân liệt thành Thượng Toạ và Đại Chúng Bộ thì Đại Chúng Bộ cho Pháp thể là Không.

- Thời kỳ Đại Thừa thì cho hiện tượng là mê vọng, đưa ra Chân như chỉ thực tại. Có các thuyết Pháp tướng, Nhất tâm nhị môn, Thể Tướng dung hợp. Về sau hình thành tư tưởng Nhất như.

Phan Văn Hùm đưa ra nhận thức luận của phái Duy Thức của Đại Thừa thời toàn thịnh khoảng thế kỷ V sau công nguyên bằng cách dẫn Trần Na với lý luận về hiện lượng, tỷ lượng, phi lượng.

J.Takakusu không trình bày triết học Phật giáo thành Bản thể luận, Nhận thức luận, Giải thoát luận như Phan Văn Hùm, mà đặt một chương **Những nguyên lý căn bản trong triết học Phật giáo** bàn về 6 nguyên lý tổng quát đặc biệt chung cho hết cả các tông phái Đại Thừa.

Như vậy J.Takakusu chỉ bàn về triết học Đại Thừa.

Nguyên lý Duyên khởi được tôi dẫn và phần Bản thể luận. Bây giờ dẫn các nguyên lý Vô Ngã, Tương đối, Như thực, Viên Dung vào phần Nhận thức luận. Còn nguyên lý Giải thoát cứu cánh sẽ đưa vào phần Giải thoát luận.

- **“Nguyên lý Vô Ngã.”**

Tất định thuyết chỉ cho lý thuyết có sự quyết định Định mệnh, Thiên mệnh, Thượng đế, hay tương tự. Cơ giới thuyết đại khái cũng có thái độ tương tự đối với vấn đề tự do ý chí của con người. Một vài nhà vật lý học cận đại đã đề nghị lý thuyết bất định luận vì theo thí nghiệm không thể quyết định các điều kiện để lập một Tất định thuyết; thuyết này đại khái được gọi là chủ trương “tương quan bất nhất”. Theo quan niệm đó, bản chất của mọi vật hay những bản thể không có cách nào có thể quyết định được

bằng lý trí, bằng thí nghiệm hay khoa học. Lý thuyết này có thể mệnh danh là “Bất tất định”, phản đối thuyết cũ cho rằng mọi vật có thể xác định được bằng thí nghiệm. Nói một cách tổng quát, Phật giáo không để tâm đến các thuyết Tất định hay Bất định, bởi vì nó là một tôn giáo chủ trương lý thuyết tự do ý chí (không tuyệt đối) giữa các lĩnh vực nhân sinh.

Do đó, đạo Phật không liên hệ tới thuyết Định mệnh, vì nó không chấp nhận hiện hữu của một định mệnh nào đó. Theo đạo Phật, tất cả mọi loài chúng sinh đã nhận đời sống hiện tại như là kết quả tự tạo, và, ngay ở hiện tại, chúng cũng đang tự tạo lấy. Nói cách khác, mỗi loài là một đẳng cấp của dòng biến hành sinh động. Mặc dù đẳng cấp và hình thái của sự sống biến thiên trong mỗi lớp thọ sinh, nhưng đừng tưởng là có sự phân biệt chặt chẽ của thời gian như quá khứ hay vị lai. Sự thực chỉ có hiện tại là duy nhất. Nghĩa là, chúng ta có một diễn trình hiện hữu lâu dài, mà sống và chết chỉ là những đợt sóng lên hay chìm xuống trong một đại dương của đời sống. Sống và chết không phải là định mệnh có trước cho một chúng sinh, mà là một “hậu thân của hành động (*ngiệp*)”, như một số người thường gọi. Ai hành động, phải nhận lấy hậu quả, hoặc sớm hay muộn. Khi cảm nghiệm một hậu quả, người ta đang gieo trồng những hạt giống mới, như thế tạo ra đợt sóng kế tiếp của đời sống cao hay thấp tùy theo bản chất của các hành động trước kia của mình.

Ngược lại, ở đây, chúng ta thử khảo sát các trường phái tư tưởng khác ở Đông phương. Nếu nói rằng Khổng giáo chủ trương Thiên mệnh là nguyên lý căn bản nhân sinh, thì Khổng giáo là Tất định thuyết. Đạo giáo cũng thế, vì chủ trương rằng Đạo là căn nguyên của vạn vật. Bà la môn giáo Ấn Độ, cũng vậy, theo đó Phạm Thiên (Brahman) được coi là nguyên lý sáng tạo hay một thượng đế hữu ngã. Cũng các quan niệm về Tất định thuyết như thế có thể thấy ở các trường phái tư tưởng Tây phương.

Trái lại Phật giáo đề cập vấn đề đó bằng một phương pháp khác hẳn. Trên thực tế, khi tất cả các trường phái tư tưởng bắt đầu với một nguyên lý tối sơ tĩnh, thì Phật giáo bắt đầu với thế giới động, hiện thực; và cá nhân, bằng cách tự tài bồi, nỗ lực để thể hiện lý tưởng trong cứu cánh. Samsara, các đợt chìm nổi của đời sống, không phải là một dòng nước trôi xuôi, mà là một chu kỳ “sống”, mỗi đợt sống là một chu kỳ của đời sống xuất hiện trên quỹ đạo vĩ đại của Samsara. Nó vô chung, cũng y như người ta không thể điểm vào chỗ khởi đầu của một vòng tròn.

Do đó ở đây không hề có quan niệm về một Nguyên nhân Tối sơ, hay một Tạo hoá có quyền quyết định vạn vật. Trong Dhammpada (Phẩm Đạo) (có người dịch là kinh Pháp Cú.NDH), quan niệm đó được diễn tả như sau: “Tất cả chúng ta đều là kết quả của những gì chúng ta đã tư tưởng: nó nương tựa trên các tư tưởng của chúng ta”. Tuy

nhiên, chúng ta phải nhớ rằng dù ý chí vốn tự do và bất định trong thế giới loài người, nó có thể xuất hiện như là bản năng kích động trừu tượng hay dục vọng thú tính không hạn định giữa những thú vật và các hình thức cao hơn của sự sống vốn là những làn sóng nhỏ trong chuỗi liên tục của tự tạo. Cá thể là tự tạo và tự do, phần lớn vì nó không có bản tính hay cá tính tất định.

Sự vận động của tâm tạo tác, cái qui định hình thái một đời sống cá thể, thì cũng giống như sự vận động của một vi thể trong thế giới vật lý. Vạn hữu, tâm và vật, không có bản thể, không có linh hồn, không có thực tại thường trụ bất biến, không có sự thể như ngã tuyệt đối. Nhưng cái trông như là thực, chỉ là một hiện hữu tạm thời, một khoảng khắc trong tiến trình nhân quả, một gợn sóng trong lớp sóng dài, hiệu quả được kết thành bởi hai nhân hay nhiều hơn.

Nếu bạn không bảo thủ về hiện hữu của một nguyên lý trung tâm hay ngã tuyệt đối, bạn có thể tự xác định lấy mình tùy theo sở thích. Nếu nói hời hợt, nhưng cũng rất đúng khi nói rằng bạn hiện hữu và bạn tự hữu. Nhưng nói trong ngôn ngữ xác thực và cân nhắc kỹ, thì không thể xác định cái tôi của riêng bạn, và bạn cũng không thể tự hữu. Tuy nhiên, không có gì nguy hiểm khi bạn vong ngã, vì không ai có thể làm tiêu diệt ảnh hưởng của hành động hay năng lực tiềm tàng của bạn. Năng lực này biểu hiện

riêng trong hình thái con người, đó là bạn và *toàn thể* của bạn trong lúc này.

Bản thể có thể trở thành năng lực, và năng lực có thể trở thành bản thể, nhưng đừng tưởng rằng năng lực luôn luôn được gìn giữ trong cùng một bản thể độc nhất. Do chính hành động của mình bạn sẽ tiếp nhận đời sống kế tiếp và cứ thế diễn ra trên sợi dây dài của các đời sống. Vì không có một trung tâm thường tại, một sinh vật bị biến đổi theo thời gian, hoặc tốt hoặc xấu. Cái tội của bạn không hiện hữu bên ngoài những biểu hiện biến thiên, nhưng các vòng tròn của những biểu hiện biến thiên tạo thành một toàn thể cho chính bạn. Do đó cái như nhất của bạn không dễ gì bị biến mất.

Ý niệm về sự bất định, mà ta đã thấy nó là cơ bản của ý niệm về chủ thuyết Bất định hay Vô Ngã, được diễn tả bằng nhiều từ ngữ khác nhau: “Không có tự tính”, “Không có quyết định tính”, “Vạn hữu là Không”, “Không có tự tướng”, “Hết thấy đều là hiện hữu giả tạm”, “Hết thấy đều là hiện hữu do tập hợp của các nhân”. “Vô Ngã, Vô Thường” là ý niệm căn bản của đạo Phật.

- Nguyên lý tương đối.

Phật giáo Tiểu Thừa thông thường thỏa mãn với phân tích và ít khi thiên về dung hợp. Trái lại, Đại Thừa thường thiên trọng về hỗ tương đối đãi giữa hai ý niệm tương phản. Nếu phe này nhận quan điểm của riêng mình,

và phe kia giữ chặt của riêng họ, kết quả đương nhiên là sẽ chia rẽ nhau. Đây là điều xảy ra trong Tiểu Thừa. Đại Thừa dạy rằng phải gác quan niệm của mình sang một bên trong một lúc và hoà đồng lập trường của riêng mình với lập trường của kẻ khác, như thế mà hỗ tương dung hợp những lập trường đối lập. Rồi cả hai sẽ thấy chúng hợp nhất nhau toàn vẹn. Đây thực sự là quá trình tự chối được giảng kỹ trong phương pháp biện chứng của phái Tính Không (Sunyata).

Chữ “tương đối” ở đây theo nghĩa đen là hỗ tương đối đãi, nghĩa là “quan điểm hỗ tương lẫn nhau”, “hỗ tương đồng nhất” cũng y như nói “trao đổi quan điểm”. Không tách riêng từng cái để thực hiện một cuộc hoà giải về những quan điểm tương phản hay để gây hiệu quả nên một đối lập. Thực tế, ngành tư tưởng này đã cố công lớn để tái lập ý niệm bao dung nguyên thủy đã được khai thị trong giáo pháp của Phật nhưng hầu như mất hẳn trong nhiều bộ phái Tiểu Thừa, chúng là kết quả của những dị biệt về tư tưởng.

Sau đây là trong số những lý do minh chứng sự hoà đồng của những quan điểm đối lập như vậy: 1/ Đồng nhất tính phải có, vì hai thành tố riêng biệt được hợp thành một như đồng đỏ và kẽm được pha trộn với nhau để tạo thành một hợp kim là đồng. Lý đồng nhất trong hình thức này là lối giải thích chung cho tất cả các trường phái Phật học. 2/

Đồng nhất tính phải có vì sắp và giữa có thể coi như khác nhau nhưng trong thực tế chúng là một. Có những quan điểm đối lập như là mặt trước và mặt sau của cùng một ngôi nhà. Cũng vậy, nếu đời sống được nhìn từ quan điểm mê hoặc, nó là đời sống, nhưng nếu nhìn từ quan điểm giác ngộ, nó là Niết Bàn. Cả hai thực ra chỉ trở vào một. Một vài trường phái Đại Thừa chủ trương lối giải thích về đồng nhất trong bản thể này. 3/ Đồng nhất tính phải có, vì rằng toàn diện thực thể là cái Một toàn vẹn, như nước và sóng, toàn thể của nước được biểu hiện như là sóng.

Cả ba khía cạnh, hay ba chỉ điểm về đồng nhất tính này có thể tóm tắt: 1/ Đồng nhất trong hình thức như là hai yếu tố dị biệt kết hợp để tạo thành một nhất thể. 2/ Đồng nhất trong bản thể dù có thể có nhiều góc cạnh đối lập. 3/ Đồng nhất trong hình thức trong bản thể như nước và sóng (hiện tượng luận).

Hỗ tương đối đãi bằng cách tự tương huỷ diệt, khi được thể hiện, có giá trị thực tiễn lớn san bằng những quan điểm tương phản hay tạo nên thiện cảm giữa những phe phái đối nghịch. Bằng vào một, hay nhiều hơn, trong số các phương pháp này, dị biệt tính có thể đưa tới chỗ liên hiệp, và cuộc đời mộng ảo được dung hợp với đời sống giác ngộ. Những ý tưởng như nói: nhìn bản thể trong hiện tượng, coi động như là tĩnh và tĩnh như là động, đồng nhất hành và vô hành, tịnh và bất tịnh, toàn và bất toàn, một

và nhiều, riêng và chung, thường và vô thường, tất cả có thể đạt được bằng lý thuyết này.

Sự ứng dụng quan trọng nhất của học thuyết này là nhằm tới chỗ đồng nhất đời sống (sinh tử) và Niết Bàn. Bản thân đời sống là Niết Bàn cũng như nước với sóng là một. Đời sống là cái này thì Niết Bàn là cái không đời sống kia. Nếu đạt tới Niết Bàn ngay trong sự sống, đời sống trở thành là một với Niết Bàn, nhưng chỉ đạt trong tâm vì thân vẫn hiện hữu. Nhưng Niết bàn toàn vẹn hay trọn vẹn được đạt đến khi chết. Sự diệt tận của thân xác là điều kiện tất yếu của Niết Bàn toàn vẹn, cũng như sự dừng lặng của sóng chung cuộc nơi tĩnh lặng toàn vẹn của nước.

- Nguyên lý Như thực.

Một số vấn đề nói tới Như lai, Như thực hay Chân như đã được khảo sát nơi lý thuyết Duyên khởi. Chân như là căn bản tối hậu của tư tưởng Phật học để cập trạng thái chân thực của tất cả những gì hiện hữu.

Lẽ đương nhiên mọi người trước tiên đi tìm tình thế uyên áo nhất giữa giả tượng ngoại giới của vạn hữu, hay tìm một sự kiện bất biến giữa vô số sự vật biến chuyển. Rồi thất bại, người ta mới cố phân biệt cái bất khả tri với cái khả tri, cái thực với cái giả, hay vật tự thể với vật y tha. Nỗ lực này rồi cũng chung cục thất bại, vì cái mà họ chọn làm cái thực hay vật tự thể hoàn toàn vượt ngoài nhận thức của con người. Những nỗ lực như thế có thể mệnh danh là truy

tìm thế giới lý tính hay đời sống lý tính. Phương pháp truy tầm và những lý thuyết kết quả thành ra đa dạng. Một số chủ trương nhất nguyên hay phiếm thân, một số khác chủ trương nhị nguyên hay đa nguyên.

Đạo Phật một mình đứng hẳn ngoài các quan điểm đó. Đạo Phật là vô thân – cái đó khỏi phải nghi ngờ. Khi được hỏi về Nguyên nhân hay Nguyên lý Tối sơ, Phật luôn luôn không nói. Còn đối với đời sống lý tính, ngài phủ nhận hiện hữu của một bản ngã hay linh hồn hay bất cứ cái gì cùng loại đó mà người ta có thể gọi là thực ngã, như chúng ta đã thảo luận ở trên. Thấy cái bản tính chân thực hay trạng thái chân thực của vạn hữu không phải là tìm thấy cái một trong cái nhiều hay cái một trước cái nhiều, cũng không phải là phân biệt nhất tính khác dị tính hay tĩnh khác động. *Trạng thái chân thực là trạng thái không có một điều kiện riêng biệt nào.* Sự thực, đó là cái “thực tại chân thực không có thực tại”, nghĩa là, không có một tướng trạng hay bản tính riêng biệt nào cả. Tâm trí con người rất khó mà hiểu nổi ý niệm về một thực tại trong đó không có cái gì là “bản trụ” (bản thể).

Ý niệm về một bản thể thường trụ với những phẩm tính biến chuyển, đã cắm rễ quá sâu trong tập quán tư tưởng chúng ta. Các học phái Phật học, bất kể phái nào, Tiểu Thừa hay Đại Thừa, duy thực hay duy tâm, hoàn toàn không lệ thuộc vào một tập quán tư tưởng nào như thế và tất cả đều chủ trương lý thuyết về biến chuyển triệt

để. Khi một người theo đạo Phật nào đó nói về trạng thái chân thực của thực tại, ông ta muốn nói trạng thái không có bản tính riêng biệt. Theo quan niệm tổng quát của Tiểu Thừa, trạng thái không điều kiện riêng biệt là Niết Bàn, vì Niết Bàn là giải thoát toàn vẹn khỏi ràng buộc. Phái Duy Thức (Sarvastivada Nhất thiết hữu bộ), thuộc hệ Tiểu Thừa, bước xa hơn, cho rằng Vô Ngã, Vô Thường và Niết Bàn (sự tắt lửa) đều là trạng thái chân thực của vạn hữu. Phái Hư Vô luận (Satyasiddhi: Thành Thật luận) chủ trương rằng vạn hữu, tâm và vật, thấy đều không và bất thực, không có cái gì hiện hữu, cả đến Niết Bàn.

Trong Đại thừa, phái Phủ định luận tức Trung quán (Madhyamika) dạy rằng chân lý chỉ có thể khám phá được bằng các quan điểm phủ định về sự hữu; và đằng khác, phái Duy tâm luận (Vijnaptimatra) chủ trương rằng sự viên mãn chân thực chỉ có thể chứng được một cách tiêu cực bằng phủ nhận bản tính hư ảo và duyên sinh của hiện hữu. Phái Hoa Nghiêm (Avatamasaka) của Đại Thừa nghĩ rằng thế giới lý tưởng, hay Nhất chân Pháp giới, là thế giới không có cá thể biệt lập. Phái Pháp Hoa (Pundarika) đồng nhất trạng thái biểu hiện như thế là như thế với thực thể chân thực nội tại trong bản tính.

Xét trên toàn thể, nếu chỉ thấy sự kiện một đoá hoa đang rụng, thì nhất định đó là một thiên kiến theo thuyết Vô Thường. Chúng ta phải thấy rằng nội tại trong sự kiện một đoá hoa đang rụng chứa sẵn sự kiện một đoá hoa

đang nở, và cũng nội tại trong sự kiện một đoá hoa nở có sẵn sự kiện đoá hoa rụng. Như thế sự đối lập của rụng (diệt) và nở (sinh) được dung hợp và chúng tạo thành quan điểm về hỗ tương đối đãi, là một cái nhìn trung đạo không thiên chấp.

Từ đó nói rằng chúng ta nhìn thấy cái vô hành trong cái hành, hành trong vô hành, bất động trong động, lặng trong sóng và sóng trong lặng. Thế là chúng ta đã đi tới trạng thái chân thực của vạn hữu, nghĩa là Trung Đạo. Và cái đó được gọi là Như Thực hay Chân Như.

Khi quan điểm ấy được phát biểu một cách tiêu cực, nó trở vào sự tiêu cực thực thụ hay cái Không, bởi vì phủ nhận hết mọi trạng thái riêng biệt của mọi hiện vật. Quan niệm tối hậu của triết học Phật giáo được nhận định như thế. Khi nguyên lý tối hậu được nhận định từ quan điểm phổ biến, nó được gọi là *Pháp giới* (Dharmadhatu), Cảnh vực của Lý tính, nhưng khi nhận định từ quan điểm nhân cách, nó được gọi là *Như Lai Tạng* (Tathagata-garbha). Những cách diễn tả khác cùng nói lên ý tưởng này là: *Phật tính* (Buddhata) hay *Phật tự tính* (Buddha-svabhava), và *Pháp thân* (Dharmakaya). Những chữ này, trên thực tế, đồng nghĩa. Nếu không biết tới nguyên lý Chân Như hay Tính Không theo nghĩa cao nhất của chữ đó, không cách nào hiểu nổi giáo pháp của Đại Thừa. Chữ “Không” trong nghĩa cao nhất không có nghĩa là “không chi cả” (ngao

không) mà nó chỉ cho cái “không có những điều kiện riêng biệt”, “không tự tính”.

- Nguyên lý Viên dung.

Về nguyên lý Viên dung, đã được nói trong đoạn thảo luận về Nguyên lý Pháp giới Duyên khởi. Chúng ta đã thấy rằng có bốn loại vũ trụ cần phải biết: 1/ Sự pháp giới 2/ Lý pháp giới 3/ Lý Sự vô ngại pháp giới và 4/ Sự Sự vô ngại pháp giới. Số 1, số 2 và số 3 có thể dễ hiểu, nhưng cái số 4 là một ý niệm khá khó thông. Trong thế giới hiện thực, Sự pháp giới, chủ nghĩa cá nhân có cơ nổi bật; cạnh tranh, xung đột, tranh luận và tranh chấp thường cũng sẽ làm rối loạn hoà điệu. Coi sự xung đột như đương nhiên, là đường lối của tất cả các nền triết học xưa nay. Đạo Phật dựng lên một thế giới trong đó đời sống hiện thực đạt tới chỗ hoà điệu lý tưởng.

Những lý do nêu lên để minh chứng khả tính của một thế giới như thế, đã được trình bày rồi (xem Ch.1). Theo nguyên lý này, không một sự hữu nào hiện hữu bởi chính nó và hiện hữu chò cái khác, nhưng toàn thể thế giới sẽ vận động và hành sự trong nhất trí, cơ hồ toàn thể được đặt dưới tổ chức tổng quát. Một thế giới lý tưởng như thế được gọi là “Nhất chân Pháp giới” hay “Liên hoa tạng”.

Nguyên lý này căn cứ trên Pháp giới duyên khởi của Dharmadhatu (Cảnh vực của Lý tính) mà chúng ta có thể coi như là sự tự tạo của chính vũ trụ. Đừng quên rằng đó

chỉ là duyên khởi do công nghiệp của tất cả mọi loài, và nguyên lý này cũng nương tựa trên thuyết Vô Ngã. Trong thuật ngữ Phật giáo, nguyên lý Viên dung được gọi là “Hoa Nghiêm” (Avatamsaka), và sẽ được thảo luận trong chương nói về tông phái này³⁰.

J.Takakusu nói rõ chỉ bàn về Đại Thừa nhưng thực tế khi trình bày các nguyên lý đã đề cập đến trước Đại Thừa. Những nguyên lý Vô Ngã, Tương Đối, Như thực, Viên dung mà ông dẫn giải chính là những nhận thức khác nhau của các tông phái khác nhau về thế giới hiện tượng và bản chất của thế giới hiện tượng. Các tông phái đưa ra nhận thức nào đó dựa trên nhận thức đó xây dựng một hệ thống tu hành khác nhau. Nhưng ở đây có vấn đề phiên dịch. Khi các thuật ngữ chữ Phạn dịch ra chữ Hán thì có tình trạng cụ dịch và tân dịch khác nhau. Ví dụ Pancaskandha = Ngũ ấm = Ngũ uẩn. Ngũ ấm là cụ dịch; Ngũ uẩn là tân dịch, hai thuật ngữ chữ Hán này hoàn toàn đồng nghĩa. Những trường hợp như vậy rất nhiều. Nhưng một số trường hợp dẫn đến sai khác ngữ nghĩa mà nghiêm trọng nhất là Citta = Tâm, Hrdaya = tâm. Citta = Tâm, một trạng thái tâm linh, trong khi Hrdaya cũng dịch Tâm, có nghĩa là cốt lõi, tinh yếu, quả tim. Do đó mà xuất hiện Prajnaparamitahrdayasutra = Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh thành Tâm kinh với ý nghĩa Tâm = Citta. Trường hợp Alayavijnana = A lại da thức = Tạng thức thì đồng nghĩa, một ghi âm, một dịch ý. Thuật ngữ A lại da

thức do Huyền Trang dịch có nghĩa là nơi ẩn tàng sâu kín nhất của tâm, chứa đựng các chủng tử. Nhưng Chân Đế dịch A lê da thức tức A mật la thức và cho là tâm thanh tịnh thuần túy nên còn gọi là thanh tịnh thức hay Chân như thức. Cũng Huyền Trang đã dịch Avalokitesvara = Quán Tự Tại, trong khi cựu dịch là Quán Thế Âm. Nội hàm của Quán Tự Tại và Quán Thế Âm khác nhau khá xa. Vân vân... Do dịch thuật dẫn đến một thuật ngữ Phạn có thể dịch thành nhiều thuật ngữ Hán khác nhau có khi đồng nghĩa có khi khác nghĩa. Đó là một vấn đề phức tạp, yêu cầu người nghiên cứu phải quay về nguyên ngữ chữ Phạn khi dùng các thuật ngữ Hán. Nhưng nếu hai thuật ngữ Phạn khác nhau dịch thành hai thuật ngữ Hán khác nhau thì khó lòng nói là đồng nghĩa. J.Takakusu cho là Dharmadhatu = Pháp giới, Buddhata = Như lai tạng, Tathagata = Phật tính, Buddha – svabhava = Phật tự tính, Dharmakaya = Pháp thân “những chữ này trên thực tế đồng nghĩa” là không đúng. Chỉ cần đọc các thuật ngữ chữ Phạn thì thấy ngay mỗi thuật ngữ đó có nội hàm riêng tuy có điểm chung là chỉ bản thể vạn hữu. Muốn phân biệt nội hàm các từ đó phải nghiên cứu các tông.

Qua trình bày của J.Takakusu cũng có thể thấy 2 bước cơ bản nhận thức luận Phật giáo:

- Trước Đại Thừa, nhận thức thế giới hiện hữu Vô Thường, Vô Tự Tính nên kết luận Vô Ngã tức không có bản thể Thường trụ.

- Đại Thừa thì chấp nhận có Vô Thường và Thường tức vạn hữu có bản chất, và luận bàn về quan hệ giữa bản chất và hiện tượng, nội hàm của bản chất là gì. Các tông phái đưa ra những phạm trù khác nhau để chỉ bản thể như Chân Như, Pháp Giới, Như Lai...

K.Taiken bàn về nhận thức luận Phật giáo rải rác trong sách đã dẫn, chủ yếu trong chương **Hữu tình tình luận đại cương**.

“1. Vô Ngã luận.

Tất cả đều do nhân duyên sinh, trong đó không có một cái gì tồn tại tuyệt đối, bởi thế hữu tình (satta), tức sinh vật, dĩ nhiên cũng không ngoài nguyên tắc ấy. Còn cái *tự ngã* (atta, atman) mà người đương thời cho là một linh thể cố định thì đó chỉ là sản phẩm của không tưởng mà thôi.

“Hỏi: Ai tạo ra hình này (bimla=hữu tình)? Người tạo ra hình ấy ở đâu? Từ đâu hình này sinh? Rồi về đâu hình này diệt?

Đáp: Hình này chẳng phải tự tạo, cũng chẳng phải do ai tạo, do nhân duyên (ketum paticca) (hetu-paccaya theo một từ điển khác.NDH) mà sinh, nhân duyên diệt thì diệt; cũng như hạt giống gieo ngoài ruộng, gặp đất gặp nước và ánh nắng nhờ đó mà nảy nở; (5) uẩn, (18) giới cũng do nhân duyên mà sinh, nhân duyên diệt thì diệt”

[K.Taiken chú thích: S.I.p.134.Tập-Hàm 45, cấp bản trang 31.]

Trên đây là quan điểm của Phật và các đệ tử về bản thể hữu tình, tức hữu tình được thành lập bởi những yếu tố chủ quan, khách quan và mối quan hệ giữa các yếu tố đó. Nói khác đi, là được thành lập bởi *nhân duyên*. Nếu nói theo thí dụ mà Phật giáo đồ (tín đồ.NDH) rất ưa dùng thì như một cỗ xe do nhiều bộ phận hợp lại mà thành. Đó là *Vô Ngã luận* (anatta vada) của Phật giáo và là chủ trương hiển trứ nhất trong giáo lý. Tuy nó là kết luận của nhân-duyên-quan, nhưng thật thì nhân-duyên-quan cũng không ngoài việc lấy sinh-mệnh-quan-vô-ngã-luận làm trung tâm để phát huy và khoáng đại. Lại như chủ nghĩa vô-thân không những chỉ là chủ trương của Phật giáo mà cũng còn là chủ trương của Kỳ Na giáo và phái Số Luận nữa, nhưng ngoài Phật giáo ra, có lẽ không có giáo phái nào khác đã đã phá định-mệnh-luận cá nhân để tìm cầu giải thoát tôn giáo: đó là một đặc trưng của Phật giáo. Bởi thế, về căn cứ vô-thân-luận Phật đã không quan tâm mấy, nhưng, trái lại, đã dốc toàn lực lại, đã dốc toàn lực vào việc luận chứng vô-ngã-luận, điều đó tưởng cũng không có gì lạ cả. Tuy nhiên, theo chỗ tôi thấy, sự giải thích và luận chứng của Phật về chân nghĩa của vô-ngã-luận, thông lệ, phần nhiều có tính cách cơ giới. Nhưng ở đây tôi sẽ không bàn đến những phương thức luận chứng ấy, đợi khi nói về tổ chức hữu tình thì tự nhiên ta sẽ thấy rõ bản ý của nó.

2. Những yếu tố tổ chức thành hữu tình.

Song, đức Phật cho những yếu tố tổ thành hữu tình là gì? Vấn đề này, nói một cách đại thể. Phật chia những yếu tố thành lập hữu tình thành hai loại; một là yếu tố phi vật chất (*arupina*), và hai là yếu tố vật chất (*rupina*). Nói cách dễ hiểu thì đó là yếu tố tinh thần và yếu tố nhục thể, hai yếu tố ấy kết hợp lại mà thành hữu tình, và nói theo thuật ngữ là *danh-sắc* (*namarupa*) vậy. Danh từ này đã được dùng làm thuật ngữ từ thời đại Phạm-Thư và thường chỉ nghĩa *hiện tượng* và *cá thể* (*individual*), Phật cũng thu dụng và cho đó là đơn vị thành lập hữu tình. [K.Taiken chú thích dẫn theo Max Walleser]. Theo sự giải thích của Phật giáo thì *danh* là yếu tố tinh thần, chỉ cho *thụ, tưởng, hành, thức* trong thuyết *Ngũ-uẩn*, còn *sắc* là yếu tố vật chất, chỉ yếu tố nhục thể do bốn đại tạo thành [K.Taiken chú thích: Trung Hàm 7. Đại-Câu-Hi-La kinh, Cáp bản trang 30; Cullaniddesa, p.481] Nói cách đơn giản, *danh, sắc* là sự tồn tại của thân và tâm hợp thành. Theo Phật, nếu bảo sinh mệnh (*jiva*) và thân thể là một hay khác nhau đều sai lầm [K.Taiken chú thích: Tập 34, tr.667; M.I, pp 485-486.] bởi vì *danh, sắc* phải hoà hợp lại mới thành lập được hữu tình. Cứ xem thế thì tư tưởng của Phật tuy có phảng phát phong vị nhị-nguyên-luận, nhưng thật ra cũng có thể cho nó là một loại Tịnh-hành-luận (*parallelism*) Phật lại còn chia chẻ *danh, sắc* thành nhiều thứ để nói về những yếu tố thành lập hữu tình, như *lục*

giới, ngũ uẩn, tứ thức, thập nhị xứ, thập bát giới v.v... Vì có khi Phật chú trọng quan sát về thân thể, có khi chỉ nhấn mạnh về phương diện tinh thần, có khi chú ý quan sát về mặt hoạt động dinh dưỡng, có lúc lại thuyết minh tình hình hoạt động nhận thức, nghĩa là, Phật đã đứng trên nhiều lập trường khác nhau để nói rõ sự cấu tạo của hữu tình. Bây giờ tôi hãy căn cứ theo sự phân loại chủ yếu đó để trình bày một cách đơn giản như sau.

Trước hết hãy bàn về thuyết *Lục Giới*. Thuyết này chủ yếu thuyết minh về yếu tố vật chất, tức tổ chức của thân thể, và nó thường được nói đến trong Trung-A-Hàm 42, Phân-biệt-lục-giới kinh (M.140 Dhativibhanga) và các kinh khác. Theo thuyết này thì hữu tình là do *đất, nước, lửa, gió, không* và *thức*, được gọi là lục đại tạo thành; nhờ năm giới (đại) trước mà có các cơ quan của thân thể và tác dụng của chúng - đất là xương, thịt; nước là máu và chất lỏng trong thân thể; lửa là nhiệt khí; gió là sự hô hấp; không là các lỗ trống - nhờ vào một giới sau cùng (thức) mà biểu hiện các hoạt động tinh thần. Khi quan sát về phương diện này, Phật thường chia chẻ và thuyết minh về tổ chức thân thể một cách rất chi li và tường tận, nhưng sợ quá phiền toả nên ở đây tôi không dám đi sâu vào chi tiết. Tóm lại, thuyết Lục giới tuy không phải là phân loại trọng yếu bằng thuyết *ngũ uẩn*, nhưng, về phương diện thuyết minh tổ chức hữu tình, dĩ nhiên, nó cũng là một thuyết quan trọng. Về sau Chân Ngôn Tông chủ trương

Lục-đại-duyên-khởi thật ra cũng đã bắt nguồn từ cách phân loại này.

Thứ hai là thuyết *Tứ Thực*. Thuyết này đứng trên lập trường duy trì sinh mệnh, tức hữu-tình-thể, chia sự thành lập hữu tình làm bốn yếu tố để quan sát. Một là *đoạn thực* (kabalinkaraahara) là bộ phận nhờ vào thực vật để nuôi sống, tương đương với cái gọi là “nhờ ăn mà sống” (annarasamayatan) trong Áo-Nghĩa-Thư, là yếu tố nhục thể. Còn hai, ba và bốn là những yếu tố tinh thần, từ thô đến tinh, tức là *xúc thực* (phessa-ahara), *tư thực* (manosancetana-ahara) và *thức thực* (vinnana-ahara). Thuyết này nói rõ chúng sinh nhờ *tư thực* (bốn cách ăn) mà được cấu thành. Tuy rất tương tự cái mà Áo-Nghĩa-Thư gọi là *Ngũ Tạng* nhưng Áo-Nghĩa-Thư cho chân tính thực ngã là *hoan hỷ ngã* (anandanayatman), Phật giáo thì cho là *vô ngã*. Trong kinh nói *hết thấy chúng sinh nhờ ăn mà sống* (sabbe satta aharatthitiha) thật ra cũng rất tương đồng với cái gọi là *hết thấy chúng sinh nhờ hành mà sống* (sabbe satta sankhathitika), bởi thế, tuy nói là *ăn* nhưng không cho đó là trung tâm của *mùi vị*. Điều này đã được Phật chỉ bày rõ, vì vậy không nên chấp chặc vào văn tự một cách thái quá.

Thuyết thứ ba là thuyết *Ngũ Uẩn* (pancakkhandha) được Phật sử dụng một cách rất phổ biến và, vì vậy, có thể được coi là đại biểu cho các yếu-tố-quan. Thuyết này chia

tổ chức của người ta thành 5 loại để quan sát, đó là: *sắc* (rupa – vật chất), *thụ* (vedana – cảm tình), *tưởng* (sanna – biểu tượng), *hành* (sankhara – ý chí) và *thức* (vinnana – ý thức, ngộ tính). Trái với thuyết *Lục Giới* nói trên, phân loại *Ngũ Uẩn* này chỉ chuyên thuyết minh về những yếu tố tâm lý. *Sắc* thu nhiếp tất cả những yếu tố vật chất, còn 4 uẩn kia (*thụ*, *tưởng*, *hành*, *thức*) là những yếu tố tâm lý trọng yếu, nhưng trong phần tâm-lý-luận sau sẽ nói một cách rõ ràng, ở đây chưa đề cập đến.

Ngoài ra, còn có những phương pháp phân loại khác chuyên lấy hoạt động nhận thức làm tiêu chuẩn như thuyết *Lục xứ* (chayatana) chia ra *mắt*, *tai*, *mũi*, *lưỡi*, *thân* và *ý*, rồi cộng thêm lục cảnh *sắc*, *thanh*, *hương*, *vị*, *xúc* và *pháp* thành ra *Thập nhị xứ*. Rồi lại phối hợp *lục căn*, *lục cảnh* và *lục thức* mà thành *Thập bát giới* (18 giới). Nhưng để cho tiện lợi, tất cả cũng sẽ được thuyết minh rõ ràng trong chương tâm-lý-luận ở sau, đây chỉ giới thiệu qua về danh mục mà thôi.

Tóm lại, dù là phương pháp phân loại nào đi nữa theo Phật thì hữu tình là một hợp thể gồm nhiều yếu tố tụ tập lại chứ quyết không phải là một thể thuần nhất, đơn độc và cố định; và bất cứ yếu tố nào cũng đều niệm niệm sinh diệt, nhất là hiện tượng tâm lý luôn luôn lưu chuyển biến thiên, không một phút dừng ở một chỗ, trong đó không có cái gì được gọi là *ngã thể thường trụ* cả. Do đó,

cứ theo phương pháp quan sát này thì đây cũng có thể được coi là một căn cứ của *vô ngã luận*. Phương pháp quan sát này cũng tương tự như tâm lý học hiện đại, lấy những hoạt động tinh thần và cân nhọc (gân thít.NDH) làm điểm xuất phát rồi phân tích và khảo sát mọi hoạt động tâm lý để đi đến chỗ bác bỏ cái gọi là *tự ngã cố định*. Lại nữa, phương pháp quan sát yếu tố trên đây, dĩ nhiên, là lấy nhân loại làm trung tâm, nhưng đứng trên lập trường của Phật giáo mà nhận xét thì không phải nó chỉ hạn cục ở nhân loại mà có thể ứng dụng cho tất cả mọi sinh vật. Duy có điểm sai khác là ở những hạ đẳng động vật thì tinh-thần-lực không bằng ở người, bởi thế những động tác về mặt vật chất mạnh hơn. Ngược lại, nếu ở trên nhân loại còn có sự tồn tại, như người cõi trời chẳng hạn, thì sinh hoạt vật chất chắc phải yếu kém hơn sinh hoạt tinh thần, và, như vậy thì phương pháp phân loại trên đây không thể ứng dụng một cách thích hợp như loài người được. Tóm lại, đứng về phương diện nguyên tắc mà nói thì phương pháp trên có thể ứng dụng cho tất cả hữu tình ở mọi giai cấp (đẳng cấp.NDH), không những thế, nếu chỉ đứng trên lập trường pháp tướng mà nhận xét cũng có thể nhận xét như thế (nhưng về sau đã nảy sinh những vấn đề như hữu tình ở cõi Vô Sắc, có các pháp vô sắc, tức là những vấn đề vi tế của vật chất, song ở đây chưa cần luận cứu về điểm này).

3. Động-lực-nhân thành lập hữu tình.

Trở lên, mới chỉ trình bày những *yếu tố* thành lập hữu tình, đứng về phương diện *tĩnh* mà nhận xét thì đó mới chỉ là sự quan sát có tính cách *cơ giới* và *phân tích*. Bây giờ, đem tổng hợp tất cả những yếu tố ấy lại để trình bày về nguyên-động-lực của *một* hữu cơ thể ấy xem như thế nào. Nếu nói một cách máy móc thì nguyên động lực ấy là chất keo dính những yếu tố lại với nhau, vì cái mà Phật gọi là *nhân duyên* tức là chỉ sự quan hệ giữa tài-liệu-nhân và nguyên-động-lực vậy. Về vấn đề này, Phật đã dùng nhiều danh từ để biểu hiện, chẳng hạn như *Nghiệp* (kamma), *Vô minh* (avija), *Dục* (tanha) v.v...

“Này các Tỳ Khưu! Tứ Thực này lấy gì làm nhân? Lấy gì làm tập?”

Do đâu mà sinh? Do đâu mà phát sinh? Tứ thực lấy DỤC làm nhân, lấy DỤC làm tập, do DỤC mà sinh, do DỤC mà phát sinh”.

[K.Taiken chú thích: M.33 Mahatimhasankhanya I.p.261; Trung, 54. Trà Đế kinh, trang 253]

“Các nghiệp ái lấy Vô Minh làm nhân mà tích tụ các ấm (uẩn) của đời khác”

[K.Taiken chú thích: Tập, 43, trang 552; Câu Xá, 22, Húc Nhã bản, trang 9 Văn Bi-Li chưa được rõ]

Trên đây là những đoạn văn thấy rải rác trong các kinh. Đến hai chữ *chấp trước* (upadana) làm nhân để tích

tụ năm uẩn thì Phật đặc biệt hay dùng, thông thường gọi tổ chức của hữu tình là *năm thủ uẩn* (pancupadanakhandha), tức là năm yếu tố do *chấp trước* mà được kết hợp. Tuy nhiên, nếu nói một cách tổng quát thì những cái làm căn bản để kết hợp năm uẩn là *phiền não* và *nghiệp*, tức là chất keo dính chặt tổ chức của hữu tình lại với nhau, không để cho rời nhau. Bảo rằng *vô minh*, *ái trước*, *dục* tất cả đều là những vật thuộc phiền não, dựa vào kết quả của nghiệp, tức hoạt động của chúng, rồi nghiệp làm căn bản để lại khiến cho năm uẩn hoạt động, cứ như thế trở thành lưu chuyển vô cùng.

... Nói cách khác, cái *nguyên-động-lực thứ nhất* làm cho năm uẩn kết hợp lại là *vô minh*, với mục đích của *ý chí muốn sống* và khiến cho những yếu tố ấy biểu hiện thành mọi hoạt động, tức kết hợp chúng thành *hữu-cơ-thể*, rồi theo kết quả của động lực căn bản ấy mà hữu-cơ-thể trở thành đặc-thù-hoá làm cơ sở cho những hoạt động đặc thù trong tương lai; tức là *nguyên-động-lực thứ hai*. Nhưng *vô minh* và *nghiệp* nối tiếp luôn, không lúc nào đoạn tuyệt, cho nên sự kết hợp của năm uẩn cũng nối tiếp, không gián đoạn và chính nhờ sự biến hoá bất tuyệt ấy mà sinh mệnh được liên tục.

4. Bản chất của hữu tình.

Nhưng có điều ta cần chú ý là sự trình bày trên đây mới chỉ coi hữu tình có tính cách cơ giới... (K.Taiken lại dẫn

lại vô minh, nghiệp và ví dụ cái xe và các bộ phận.NDH)... Cho nên theo chỗ tôi thấy, sự thuyết minh có tính chất cơ giới trên đây, nói theo tinh thần của Phật là làm cho chúng sinh hiểu rõ sự giáo hoá về vô ngã luận của Ngài. Nên biết, cái dụng ý của Phật là ở chỗ phủ nhận thuyết linh hồn cố định, tức Phật cho sinh mệnh cũng chỉ là một hiện tượng quan hệ, do đó, bản thân Phật quyết không coi sinh mệnh như một cỗ xe có tính cách cơ giới, nhất là nếu giải thích nó gần như tư tưởng duy vật luận thì lại càng không thể chấp nhận. Như vậy, ý kiến đích thực của Phật về bản chất hữu tình như thế nào? Về vấn đề này, khi bàn về *Nghiệp* và *Luân hồi* sẽ xin trình bày tường tận, còn ở đây chỉ khảo sát trong phạm vi sinh mệnh luận mà thôi.

Nếu căn cứ theo ý thật của Phật thì hoạt động của hữu tình cũng do nhiều điều kiện chi phối, bởi thế, nếu xét về bản chất hữu tình thì chính đó là sự tồn tại phú bẩm từ vô thủy, vì lẽ điều kiện thứ nhất *vô minh* tức *ý chí sinh tồn*, cũng vô thủy, người ta không thể tìm ra đầu mối của nó; Phật đã nói rõ ràng như vậy. Do đó, vô minh tuy là *động-lực-nhân* kết hợp Ngũ uẩn, Tứ thực, nhưng khi ý chí căn bản này là những hoạt động thì rút cục nó cũng là từ trong tự thể cơ quan mà triển khai ra... Giả sử cho hữu tình là sự kết hợp một cách máy móc của năm uẩn đi nữa thì nhân duyên căn bản vẫn là *vô minh* và *ngiệp* (ngoại trừ trường hợp giải thoát sinh tử) bởi thế sinh mệnh cũng vẫn là vô thủy vô chung tương tục bất đoạn chứ quyết

không giống như cỗ xe mà sự hợp thành cũng như sự tiêu hoại rất dễ dàng. Xem thế thì thí dụ về cỗ xe cũng chỉ là một thí dụ đại khái, có thể nói cuối cùng, nó chẳng liên quan gì đến bản chất của hữu tình cả. Về sau, trong các bộ phái, như Độc-Tử-Bộ (Vajjputtika, Vatsiputriya) chủ trương có “*Phi-tức-phi-ly-uẩn-ngã*” tức là một loại *ngã thể* không lìa năm uẩn mà cũng không phải là năm uẩn; Kinh-Lượng-Bộ (Sutrāntika) thì thừa nhận sự thường hằng tồn tại của “*tế-y-thức*”; Hoá-Địa-Bộ (Mahīśāsaka) thì bảo có “*cùng-sinh-tử-uẩn*” tức là một loại yếu tố (vô minh) trải qua sinh tử mà không tiêu diệt. Thậm chí các nhà Đại Thừa Duy Thức thì chủ trương sự thường hằng bằng sự tồn tại của thức *A-Lại-Gia* (Alayavijñāna) v.v... cứ như thế phát sinh những chủ trương *hữu-ngã-luận* tưởng cũng không có gì là lạ cả. Tóm lại, họ đều lấy *vô minh* hoặc *dục* (tanha) làm cơ sở để khảo sát sinh mệnh, do đó đã đạt đến những kết luận như trên. Tuy nhiên, theo chỗ tôi biết, so với chủ trương của Thượng-Toạ-Bộ chấp chắc vào sự quan sát cơ giới, những chủ trương của các bộ phái trên đây tựa hồ lại gần với chân ý của Phật hơn. Nói khác đi, các bộ phái trên cũng hơn hẳn Thượng-Toạ-Bộ ở điểm đã làm cho giáo nghĩa của Phật sáng tỏ về phương diện luận lý³¹.

Tiếp theo, K.Taiken giảng thích những chủ trương hữu ngã luận trên đây mà ông cho là bản ý của Phật mà tại sao lại nói vô ngã luận là đặc sắc của Phật giáo, dẫn Áo Nghĩa Thư, Số Luận để biện luận.

K.Taiken đã đề cập đến nhận thức luận của Phật giáo chủ yếu tập trung vào nhận thức sinh mệnh con người, tư liệu rất phong phú, lập luận rất sâu sắc và phức tạp, phức tạp đến mức rối rắm. Có thể thấy:

- Vô Ngã luận xuất phát từ Thích Ca Mâu Ni (mà K.Taiken đều gọi là Phật là đánh đồng sáng tạo của Thích Ca Mâu Ni với các đóng góp phát triển của các đại sư Phật giáo sau Thích Ca Mâu Ni) quan sát tính vô thường của sinh mệnh.

- Hữu Ngã Luận hình thành từ thời kỳ Bộ Phái Phật giáo và Đại Thừa Phật giáo cũng được K.Taiken trình bày tỉ mỉ và chứng minh hữu ngã luận xuất hiện trước khi Đại Thừa chính thức định hình là một đóng góp đáng trân trọng. Nhưng cho các thuyết hữu ngã đó là "chân ý của Phật"; nếu nói đó là Thích Ca Mâu Ni thì không đúng dù K.Taiken đã biện luận phức tạp như thế nào cũng chỉ có thể coi là nguy biện. Nguy biện do coi mọi thuyết về bản chất hữu tính đều của Phật, không phân biệt hai giai đoạn trước và sau Đại Thừa. K.Taiken coi mọi lời trong Tam Tạng đều là của Phật mà đã được hiểu là của Thích Ca Mâu Ni thuyết pháp.

Nhận thức luận của Phật giáo đều có mối liên quan mật thiết với nhận thức luận trước Phật giáo. Chính vì vậy các nhà Phật học đều trình bày lịch sử tư tưởng Ấn Độ trước Thích Ca Mâu Ni rồi mới nghiên cứu triết học Phật

giáo. Thích Ca Mâu Ni và các đại sư trước Đại Thừa và Đại Thừa đều hiểu biết sâu sắc các hệ tư tưởng, ở đây là nhận thức luận, các học phái trước và đồng thời với họ. Rồi hoặc phê phán, hoặc tiếp thu có cải tạo và phát triển những nhận thức luận cũ mà hình thành nhận thức luận mới của Thích Ca Mâu Ni và các tông phái Phật giáo. Phải đặt triết học Phật giáo trong dòng tư tưởng triết học Ấn Độ từ Veda đến Brahmana, Upanisad và nhất là các hệ tư tưởng gần gũi với thời đại Phật giáo. Như vậy là đúng đắn và khoa học. Còn nếu như coi triết học Phật giáo như một hiện tượng độc lập hoàn toàn với lịch sử triết học Ấn Độ là một sai lầm cơ bản về khoa học.

Theo tôi, trong lịch sử tư tưởng cổ Ấn Độ về phương diện nhận thức luận có 2 giai đoạn cơ bản: nhận thức Tự nhiên và nhận thức con Người.

Giai đoạn nhận thức Tự nhiên là giai đoạn kinh Veda, kinh Brahmana, kinh Upanisad.

Người Aryan cư trú vùng Punjab đã sáng tác bốn bộ kinh Veda (Vệ đà) khoảng 2000 hay 1500 trước công nguyên. Nội dung là những bài tán ca, thần thoại, nghi thức cúng tế các vị thần Tự nhiên như Mặt trời, Mặt trăng, Sấm Sét, Gió... Những hiện tượng tự nhiên này tác động trực tiếp đến đời sống con Người. Họ nhận thức được sức mạnh Thiêng của Tự nhiên, thần thoại hoá thành các vị thần Từ đó hình thành cái mà các nhà khoa học phương

Tây gọi là tín ngưỡng Vạn vật hữu linh (Animisme) do Edward Burnett Tylor [1832-1917] khởi xướng đầu tiên. Đó là một vũ trụ quan thô sơ. Trong Rig Veda đã xuất hiện quan niệm về bản thể vũ trụ là một cái gì hỗn độn.

Khoảng 1000 hay 800 năm trước công nguyên xuất hiện các Brahmana (Phạm Thư) do các thầy cúng sáng tác để giải thích và phát triển nội dung Veda. Hiện còn 15 (14) bộ Brahmana, mỗi bộ của một trường phái cho nên nội dung không hoàn toàn thống nhất. Hoặc đưa ra Prana là một luồng sinh khí hình thành vũ trụ, hoặc đưa ra Prajapati (sinh sản = sinh chủ), hoặc đưa ra Brahman làm Sáng Tạo Chủ, thần tối cao, sáng tạo ra vũ trụ và con người cùng vạn hữu. Brahman (Phạm = Đại Ngã) diễn biến nhân hình hoá thành Brahmā (Phạm Thiên). Phạm Thiên sáng tạo ra 4 đẳng cấp Brahmanah (Bà la môn, đẳng cấp tu sĩ, coi việc cúng tế thần linh), Ksatriya (Sát-đế-lợi, quý tộc cai quản cộng đồng = vua quan), Vaisya (Tỳ-xá, bình dân nông công thương) và Sudra (Thủ-đà-la, tiện dân không chuyên môn nhưng không phải nô lệ như một số người giải thích). Nhưng cuối cùng Brahmā trở thành Thần Tối Cao của Bà la môn giáo, được xem là Bản thể của vũ trụ và con Người và vạn hữu.

Khoảng 800-600 hay 1000-500 năm trước công nguyên thì xuất hiện các Upanisad (Áo Nghĩa Thư). Mỗi Upanisad là lời giảng giải của một thầy cho một trò về

Veda. Hiện còn khoảng 200 bộ. Nội dung chung của Upanisad là thuyết Phạm Ngã Đồng Nhất (Brahman, Atman aikyam = Brahmatmaikyam = Phạm Ngã nhất như) và lý tưởng giải thoát. Khái niệm Atman trong Veda không liên quan gì đến thần linh, nhưng trong Brahmana thì Atman chỉ các bộ phận cơ thể con người như xương, máu, da, thịt, tâm, các bộ phận hô hấp...; trong Upanisad thì Atman được xem là linh hồn vạn hữu và đồng nhất với Brahman. Hoặc giải thích Atman thành Tiểu Ngã, Brahman thành Đại Ngã; hoặc giải thích Atman vừa là Đại Ngã vừa là Tiểu Ngã. Giải thoát là tu hành để cho Atman trở về với Brahmā. Như vậy trong Brahmana và Upanisad đối tượng nhận thức là vũ trụ và Con Người, chủ yếu là mối quan hệ Tự nhiên và Con Người tức sự sáng tạo ra vũ trụ và con Người. Thuyết Sáng Tạo Chủ (Đấng Sáng Tạo) hình thành. Và Brahmā là thần linh tối cao sáng tạo thế giới và vạn hữu đứng đầu Bà la môn giáo.

Nhiều nhà nghiên cứu giải thích khác nhau ít nhiều về các kinh Veda, Brahmana, Upanisad.

Trong thời gian từ Veda đến Upanisad nhận thức luận đã từ chỉ lấy Tự Nhiên làm đối tượng phát triển sang quan hệ giữa Tự Nhiên và Con Người làm đối tượng. Đấng Tối Cao sáng tạo ra Con Người, nhưng chưa lấy Con Người sinh vật và xã hội làm đối tượng nhận thức. Phật giáo sẽ đảm đương nhiệm vụ lấy Con Người sinh vật và xã hội làm đối tượng nhận thức.

Nhưng không phải Phật giáo đơn độc nghiên cứu Con Người mà đương thời - khoảng thế kỷ VI công nguyên - đã có nhiều trường phái khác cũng nghiên cứu Con Người và lý luận các trường phái này cũng có ảnh hưởng nhất định đến lý luận – nhất là nhận thức luận – Phật giáo. Chủ yếu là Lục sư phái và 6 phái triết học.

I. Lục sư ngoại đạo phái (Sat-Tirthakarah) là 6 nhà ngoại đạo tức không phải Phật giáo nên bị kinh Phật gọi là ngoại đạo.

1. *Phái Purana Kasapa* (Phú-Nan-Đà Ca-Điếp). Phái này chủ trương thuyết ngẫu nhiên, không tin luật nhân quả, cho hết thấy sự khổ vui, hoạ phúc của con người chỉ là ngẫu nhiên, do tập quán mà có. Phủ định nhân quả báo ứng, bị gọi là “vô nhân vô duyên luận”.

2. *Phái Makkhali Gosala* (Mạt-Già-Lê Câu-Xá-Lợi) chủ trương thuyết tự nhiên, cho hết thấy sự vui, khổ, hoạ, phúc của con người đều là tự nhiên, không chịu ảnh hưởng của bất cứ một nguyên nhân nào. Phủ nhận thiện ác quả báo, chủ trương “vô hữu kim thế, diệt vô hậu thế, vô phụ vô mẫu, vô thiên vô hoá, vô chúng sinh” (không có đời nay, không có đời sau, không cha không mẹ, không trời không biến hoá, không chúng sinh) cho nên bị gọi là “ngoại đạo tà mệnh”.

3. *Phái Ajitakesa Kambali* (A-Di-Da-Thuý-Xá-Khăm-Bà-La) chủ trương thuyết Duy vật luận, cho thân thể con người chỉ là do 4 yếu tố: Địa, Thủy, Hoả, Phong kết hợp lại

mà thành, khi chết thì tứ đại lại hoàn tứ đại, không coi trọng về phương diện tinh thần, đạo đức, lấy chủ nghĩa khoái lạc cho nhục thể làm mục đích.

4. Phái *Pakudha Katyayana* (Bà-Phù-Đà Ca-Chiên-Diên) chủ trương sinh mệnh và vật chất đều thường trụ, cho các vật được tạo thành là nương vào sự hoà hợp của 7 yếu tố: Địa, Thủy, Hoả, Phong, Khổ, Lạc, Sinh mệnh. Vậy nên sự sinh-tử chỉ là một công việc tụ hay tán của 7 yếu tố đó, mà những yếu tố đó thì thường trụ bất diệt.

5. Phái *Sanjaya Belatthiputta* (Tán-Nhạ-Gia Tỳ-La-Lê-Tử) chủ trương thuyết tu định, thuộc phái nguy hiểm. Họ cho chân lý không phải là không biến đổi, nên việc tu đạo là vô ích, mà chỉ chuyên tu thiền định.

6. Phái *Nigantha Natapitta* (Ni-Kiên-Đà Nhã-Đề-Tử) là thuật ngữ trong kinh Phật chỉ Vardhamana (Phật Đà Ma Na) người sáng lập Kỳ Na giáo (Jain= Jainism); Kỳ na (Jain) là một tên gọi khác của Phật Đà Ma Na, có nghĩa là “Người thắng lợi”, “Người tu hành hoàn thành”. Trong kinh Phật dịch ra chữ Hán gọi là ngoại đạo Ni Kiền (Ni Càn), ngoại đạo loã hình (không mặc quần áo). Tương truyền có 24 tổ tự xưng là tôn giáo cổ nhất. Vardhamana là tổ thứ 23 nhưng thực tế là thủy tổ tôn giáo này. Có *kinh Thập nhị chi*. Tư tưởng triết học căn bản của giáo phái này là thực thể (Dravaya). Thực thể chia ra thành hai trạng thái là Sinh mệnh yếu tố (Java, Jiva) và Phi sinh

mệnh yếu tố (Ajava, Ajiva). Sinh mệnh yếu tố thì gồm đủ hai phần lý trí và tình cảm. Phi sinh mệnh yếu tố được chia thành 5 thứ: Không (Asaka), Pháp (Dharma), Phi pháp (Adharma), Vật chất (Pudgala) và Thời gian (Kala). Không là nguyên lý bao gồm mọi nơi mọi chốn. Vật chất là nguyên lý tạo thành nhục thể. Pháp là nguyên lý vận động. Phi pháp là nguyên lý đình chỉ. Thời gian là nguyên lý biến hoá. Sinh mệnh yếu tố và Phi sinh mệnh yếu tố vì liên kết với nhau nên sinh ra các phiền não, bị luẩn quẩn trong vòng luân hồi. Vì mong giải thoát luân hồi nên tôn giáo này chủ trương phương pháp tu hành khổ hạnh làm mục đích tối cao. Khổ hạnh để diệt dục, diệt nghiệp đạt đến giải thoát. Đưa ra lý luận tam bảo (Chính tín, Chính trí, Chính hạnh), ngũ giới (không sát sinh, không dối trá, không trộm cắp, không gian dâm, cấm có của cải riêng). Lý luận của Kỳ Na giáo về vật chất do cực vi (nguyên tử = anu) cấu tạo thành (thể phức hợp = sanghata, skandha) mang tính chất bác bỏ thuyết Sáng Tạo Chủ của Bà la môn giáo. Kỳ Na giáo thừa nhận khách thể nhận thức tồn tại ngoài chủ quan con người và đưa ra nhân minh luận Syat-vada (Hoặc nhiên luận, Phi quyết đoán luận, Phi nhất đoan thuyết, Thất chi luận pháp = Saptabhinginaya) làm phương pháp nhận thức tồn tại. Nội dung đại khái như sau:

1. Phán đoán khẳng định. Ví dụ trong tình huống nhất định tấm vải đó màu trắng.

2. Phán đoán phủ định. Ví dụ tấm vải không phải màu trắng.

3. Kết hợp phán đoán khẳng định và phán đoán phủ định. Ví dụ tấm vải có thể màu trắng hay không phải màu trắng.

4. Không thể nói được. Ví dụ không thể nói tấm vải màu gì.

5. Kết hợp bốn phán đoán trên. Ví dụ hoặc tấm vải màu trắng hoặc không thể nói tấm vải màu gì.

6. Kết hợp bốn phán đoán trên dạng thứ hai: Tấm vải hoặc không phải màu trắng hoặc không thể nói màu gì.

7. Kết hợp bốn phán đoán trên dạng thứ ba: Tấm vải hoặc màu trắng hoặc không phải màu trắng, hoặc không thể nói màu gì.

Có người tóm tắt giản lược Thất chi luận pháp: 1/ Có 2/ Không 3/ Có - Không (vừa có vừa không) 4/ Không thể nói (cũng không phải có mà cũng không phải không) 5/ Có - không thể nói 6/ Không - không thể nói 7/ Có - Không - không thể nói.

Lý luận nhân minh đó cho rằng con người có thể nhận thức được tồn tại khách quan nhưng mọi sự vật khách quan đều không vĩnh hằng bất biến, mà đều có một quá trình ra đời, phát triển, biến hoá và tiêu vong; cho nên từ nhiều góc độ khác nhau có thể rút ra những kết luận

khác nhau, mọi phán đoán đều có điều kiện, không có khẳng định hay phủ định tuyệt đối.

Đối tượng nhận thức của Kỳ Na giáo là Con Người sinh vật và xã hội. Không đề cập đến vũ trụ quan

Trong giáo lý Kỳ na giáo cũng có nhận thức về con người như hợp thể nhiều yếu tố, có quan niệm về phiền não, nghiệp, luân hồi tuy giải thích khác Phật giáo; duy chỉ ngũ giới thì giống ngũ giới Phật giáo đến mức có thể coi là một. Nhận thức luận Kỳ Na giáo cũng phản đối Sáng Thế luận của Bà la môn giáo.

Tên người, nội dung Lục sư đều có sai dị trong các sách khác nhau. Tôi chỉ quan tâm đến nhận thức luận của Lục sư giống và khác với Phật giáo như thế nào trên những điểm cơ bản, không có điều kiện nghiên cứu kỹ³².

II. Sáu phái triết học.

1/ Phái Nyaya (Chính lý phái). Nyaya có nghĩa là “tiêu chuẩn để rút ra kết luận” cho nên còn được gọi là Tư biện học, trường phái lô-gic học duy nhất hình thành vào khoảng thế kỷ III trước công nguyên nhưng đến Aksapada Gotama (Aksapada = Túc Mục nghĩa là chân và mắt vì ông thường nhìn xuống chân), sống vào khoảng năm 50-150 công nguyên thì được tôn là thủy tổ. Tuy nhiên phải mãi đến thế kỷ IV-V công nguyên mới được nhiều người chú giải phát huy hoàn thiện. Tư tưởng của phái này thuộc đa

nguyên luận, lấy kinh điển *Nyaya-sutra* làm căn cứ, gồm 538 câu. Về triết học phái này đưa ra 16 phạm trù.

1. Về phương pháp nhận thức (Pramana = Lượng) thì gồm 4 loại:

- a/ Tri giác (Pratisksa = Hiện lượng)
- b/ Suy luận (Anumana = Tỷ lượng)
- c/ Loại tỷ (Upamana = Tỷ dụ lượng)
- d/ Chứng ngôn (Sabdha, Aplaśruti = Thanh lượng, Thánh ngôn lượng)

2. Về đối tượng nhận thức (Prameya = Sở lượng) bao gồm tất cả mọi hiện tượng vật chất và tinh thần cả thảy 12 loại:

1/ Linh hồn là thực thể độc lập, cá thể, vĩnh hằng.

2/ Thân thể là môi trường của hành động, cảm giác và tri giác.

3/ Cơ quan cảm giác: tai, mũi, lưỡi, mắt, da, tai.

4/ Đối tượng cảm giác: hương, vị, màu sắc, xúc giác, âm thanh.

5/ Tri tính (giác) phạm vi tác dụng rộng. “Tri tính” thường được đồng nhất với khái niệm “Ngộ” (Upalabdhi) và “Thức” (Jnana)

6/ Tâm là cơ quan nằm giữa linh hồn và cơ quan cảm giác.

7/ Hành vi (nghiệp): khẩu nghiệp, thân nghiệp, tâm nghiệp.

8/ Phiền não: tham, sân, si.

9/ Luân hồi.

10/ Quả báo.

11/ Khổ.

12/ Giải thoát.

3. Về những thành phần suy luận (Avayava = luận thức) thì gồm có:

- Tông (Pratijana = mệnh đề), ví dụ: trên núi có lửa.

- Nhân (Hetu = lý do), ví dụ: bởi vì trên núi có khói.

- Dụ (Udahadana = lệ chứng), ví dụ: phàm nơi nào có khói thì có lửa.

- Hợp (Upanaya = ứng dụng), ví dụ: hiện tại trên núi này đang có khói.

- Kết (Nigamana = kết luận), ví dụ: vậy trên núi này có lửa.

Nội dung nhận thức luận của Chính lý phái còn có các phương pháp xác định đúng sai, phương pháp tranh luận v.v...

Về quan niệm nhân sinh, lấy phương châm là khổ tới chỗ giải thoát làm mục đích. Phái này cho rằng con

người được sinh ra nơi trần thế có đầy rẫy sự khổ, mà nguyên nhân được sinh ra (Janma) là do tác nghiệp (Pravrtti), tác nghiệp làm cơ sở cho phiền não (Dosa), phiền não là căn bản của vô tri (Mithyajnana). Vậy nên muốn lìa khổ phải tiêu diệt vô tri, tiêu diệt vô tri tức là tới cảnh-giới an-vui giải-thoát (Nihisreyasa). Lý thuyết này tương tự với thuyết 12 nhân duyên trong Phật giáo. Về phương thức nghị luận, phái này chia làm 5 giai đoạn: Tông, Nhân, Dụ, Hợp, Kết thì sau này Trần Na cải tạo thành luận lý học Phật giáo.

2/ *Phái Vaisesika* (phái Thắng luận) chủ trương thuyết Thanh thường trụ (âm thanh thường còn) đứng trên lập trường tự nhiên triết học để giải thích vạn hữu. Khai tổ là Kanada (Ca-Na-Đà) tức Kanadabhuj có nghĩa là “Ông tiên ăn cơm”. Kanada còn được mệnh danh là “Người theo thuyết nguyên tử” vì Kana còn có nghĩa là “nguyên tử”. Ông sống vào khoảng thế kỷ II trước công nguyên. Tương truyền ông viết *Vaisesika-sutra*, gồm có 370 câu. Nhưng có nhà nghiên cứu cho kinh này hình thành vào khoảng thế kỷ I/II công nguyên, và đến khoảng thế kỷ V công nguyên về sau mới có nhiều nhà chú giải.

Về thuyết nguyên tử, phái này cho rằng thế giới mà con người tồn tại thực ra là do những nguyên tử (Paramanu= cực vi) vật chất tạo ra. Nguyên tử cực vi và không thể chia cắt được. Nguyên tử hình cầu

(Parimandala) tồn tại vĩnh viễn, chẳng bao giờ thay đổi. Những vật xung quanh ta do nguyên tử tạo thành chỉ tồn tại tạm thời, luôn luôn biến đổi. Nguyên tử kết hợp theo cách sau đây: 2 nguyên tử kết hợp với nhau thành một “cặp bài trùng nguyên tử”, cặp bài trùng này là nguyên tử con (Dvyanuka), nguyên tử con do hai nguyên tử cha mẹ sinh ra. Ba “cặp bài trùng” hợp lại thành nguyên tử cháu (Tryanuka). Nguyên tử cháu này nhỏ li ti như hạt bụi, mắt thường cũng có thể trông thấy được. Cứ như vậy cho đến 15, 16... ngày càng nhiều và hình thành thế giới muôn màu muôn vẻ mà con người sinh sống.

Hình thái cơ bản nhất mà nguyên tử tồn tại đó là bốn dạng vật chất: Địa, Thủy, Hoả, Phong. Địa màu xanh, vị đắng, không mùi, không có nóng lạnh. Thủy trong như pha lê, sờ có cảm giác lạnh, ẩm ướt. Hoả sáng chói, sờ nóng. Phong vừa phải không nóng cũng không lạnh (*Vaisesika-sutra*.II.I, 1-4).

Vậy động lực gì thúc đẩy nguyên tử kết hợp với nhau để tạo ra thế giới này? Vaisesika cho rằng có một “qui luật không thể trông thấy” (Adrsta) tác động, buộc mọi vật trên đời phải tuân theo. “Quy luật không trông thấy” này được hiểu như là quy luật của giới tự nhiên, ví dụ như gió thổi, lửa nóng, nam châm hướng về phía bắc, động đất... (*Vaisesika sutra*.V.2-7,13,17). Về sau “qui luật không thể thấy” này được gán cho đạo đức ví dụ như thiện ác.

Về phương pháp nhận thức, *Vaisesika sutra* có nêu ra 6 phạm trù: Thực cú nghĩa, Đức cú nghĩa, Nghiệp cú nghĩa, Đồng cú nghĩa, Dị cú nghĩa và Hoà hợp cú nghĩa. Trước hết chỉ quan sát vạn hữu ở phần cụ thể, gạt bỏ phần tính chất, vận động và trạng thái, mục đích để đạt tới khái niệm thực thể của vạn hữu. Để thích ứng với nguyên lý đó, nên trước hết thành lập Thực-cú-nghĩa (*Dravya Padartha*). Gác bỏ khái niệm của thực thể và vận động chỉ quan sát về khái niệm tính chất hay thuộc tính của vạn hữu, để thích ứng với nguyên lý này nên thành lập ra Đức-cú-nghĩa (*Guna Padartha*). Chỉ thích ứng với nguyên lý thực tại để hợp với khái niệm vận động nên thành lập ra Nghiệp-cú-nghĩa (*Karma Padartha*). Tóm lại, vạn hữu đều do 3 nguyên lý “Thực, Đức, Nghiệp” (Thể, Tướng, Dụng) kết hợp lại mà thành lập. Căn cứ vào 3 nguyên lý ấy mà quan sát sự quan hệ trong nơi vạn hữu, nếu trường hợp 3 nguyên lý ấy cùng quan hệ với nhau nên thành lập ra Đồng-cú-nghĩa (*Samanya Padhartha*). Nếu 3 nguyên lý ấy ở trong trường hợp phản đối nhau, nên thành lập ra Dị-cú-nghĩa (*Visesa Padartha*). Năm nguyên lý kể trên nếu ở trong trường hợp liên kết với nhau, nên lại thành lập ra Hoà-hợp-cú-nghĩa (*Samavaya Padhartha*). Sáu nguyên lý kể trên tức là 6 phạm trù căn bản để thuyết minh và lý giải vạn hữu.

Về phương diện nhân sinh quan phái này cho con người được thành lập bởi 8 yếu tố. Trước hết là yếu tố

“Atman”, thực thể của nó thì bất sinh bất diệt. Thứ hai là “Ý” (Manas) (từ này còn dịch thành Mạt-na thức, thức thứ 7 trong Bát thức.NDH), ý là cơ quan liên lạc giữa Atman và ngũ căn, ngũ căn thì hoàn toàn do vật chất tạo thành: “Nhãn căn” do Hoả-đại; “Nhĩ căn” do Không-đại; “Tỷ căn” do Địa-đại; “Thiệt căn” do Thủy-đại; “Thân căn” do Phong-đại tạo thành. Đối tượng của ngũ căn là ngũ trần: Sắc, Thanh, Hương, Vị, Xúc. Atman là trung tâm, còn các cơ quan khác chỉ phụ thuộc để nhận thức và hành động. Yếu tố sau hết là Nghiệp lực (Adrsta), bởi nghiệp lực huân tập nên bị luân hồi, muốn thoát khỏi luân hồi cần phải diệt nghiệp lực, muốn diệt nghiệp lực cần phải tu trì khổ hạnh để mong đạt tới cảnh giới thuần túy của Atman, đó là lý tưởng của giải thoát³³.

Hai phái Nyaya và Vaisesika quan hệ mật thiết nhau.

3/ Phái Samkhya (phái Số-luận). Khai tổ là Kapila (Ca-Tỳ-La). Phái này chủ trương Nhị-nguyên-luận là tinh thần và vật chất. Vật chất là yếu tố để thành lập vạn vật, đối lập với vật chất là vô số linh hồn (tinh thần). Linh hồn thì hoạt động, tự do kết hợp với vật chất để tạo thành sinh vật. Bản chất của linh hồn thì thuần túy chủ quan, không biến động. Vật chất là khách quan luôn luôn biến hoá dao động, nương tựa 3 nguyên nhân là “Sattva” (Hỷ), “Rajas” (Ưu) và “Tamas” (Ám). Ba nguyên chất này còn gọi là 3 “Guna” (Đức). Căn cứ vào sự phối hợp của 3 đức này để

thuyết minh hiện tượng vạn hữu. Thí dụ: ba đức ấy nếu cứ hai đức một chỉ phối lẫn nhau là động lực tạo thành 3 đức ấy đứng ở trạng thái bình hành là nguyên nhân tiêu diệt³⁴.

Về nhận thức luận, Samkhya cổ điển khẳng định con người có thể nhận thức thế giới chung quanh. Có 3 phương pháp giúp con người nhận thức đúng đắn, đó là Tri giác, Suy luận và Kinh điển (hoặc tiếng nói của những bậc có quyền uy).

Tri giác (Hiện lượng) là “sự xác định của cảm quan khi tiếp xúc với bên ngoài”.

Suy luận (Tỉ lượng) là từ cái đã biết suy ra cái chưa biết.

Kinh điển (Thánh ngôn lượng, Aptavacana) dựa vào Veda nhưng không cho Veda duy nhất đúng.

Mục đích của nhận thức không phải là để cải tạo thế giới bên ngoài mà chính là nhằm giải thoát nỗi khổ của con người. Samkhya cho rằng con người bản chất là khổ. Có 3 loại khổ.

1/ Khổ bên ngoài (Y ngoại khổ, Adhibhautika dukkha), khổ do người khác, do thú dữ tấn công...

2/ Khổ bên trong (Y nội khổ, Adhyatmika dukkha). Khổ bên trong còn chia làm hai loại: Khổ về sinh lý, đau đớn thể xác; Khổ về tâm lý, đau đớn về tinh thần.

3/ Khổ tự nhiên (Y thiên khổ, Adhivadika dukkha), khổ do thời tiết, khí hậu, sấm chớp, giông tố...

Muốn giải thoát khổ thì linh hội 25 phạm trù (25 đề) theo thuyết trong nguyên nhân có kết quả, sẽ tìm thấy khổ là do sự kết hợp giữa Purusa và Prakrti ban đầu (về sau thể hiện ở tinh thần và thể xác). Do đó, phải tách rời tinh thần và thể xác như Purusa và Prakrti ban đầu, hoặc là tinh thần phải vượt lên thể xác như Purusa sáng tạo ra hết thảy mọi thứ trên đời chứ không phải ngược lại.

Kinh điển của phái Samkhya là *Kinh Số luận* (Samkhya sutra) thường được cho là tác phẩm của Kapila [350-250 trước công nguyên], gồm 6 quyển 265 tụng, có người cho không phải của Kapila. Có người cho kinh này hình thành vào thế kỷ VIII trước công nguyên, định hình vào thế kỷ IV công nguyên, về sau phát triển Theo phái này Prakrti (tự tính) là bản nguyên của vũ trụ, là mẹ; Purusa (Thần ngã) là cha; tạo ra vạn hữu như mẹ và cha sinh ra con cái. Samkhya phát triển qua ba giai đoạn:

- Samkhya nguyên thủy: duy vật, vô thần.
- Samkhya cổ điển chủ yếu dựa vào *Samkhya kanka* (Số luận tụng) của Isvarakrsna (300-400 công nguyên): Nhị-nguyên-luận.
- Samkhya hậu kỳ chủ yếu dựa vào *Samkhya sutra* (Số luận kinh): duy tâm, hữu thần.

Thế giới quan của phái Samkhya nguyên thủy cho rằng vũ trụ ban đầu là *Tự tính* (Prakrti, Pradhana). Tự tính vốn là *vật chất ban đầu* (Mula- prakrti). Vật chất ban

đầu chia làm hai phần: phần không biến đổi (Avyakta) còn được gọi là *Thần ngã* (Purusa) và phần biến đổi (Vyakta). Vật chất ban đầu có 3 thuộc tính (Đức, Guna): Sattva, Rajas, Tamas mà có người hiểu là Sáng, Động, Tối hay Lý, Tâm, Dục. Từ *Thần ngã* phối hợp với 5 nguyên tố Địa Phong Hoả Thủy Không sản sinh ra *Thống giác* (Mahat), từ *Thống giác* sản sinh ra *ý thức tự ngã* hay còn gọi là *Ngã mạn* (Ahamkara). Tám nguyên tố trên được xem là biến thái của Tự tính (Prakrti). Từ biến thái này hình thành 10 cảm quan. Mười cảm quan chia thành 5 giác quan cảm giác và 5 cảm quan hành động. Năm cảm quan cảm giác là tai, thân, mắt, lưỡi, mũi; 5 cảm quan hành động là mồm, tay, chân, cơ quan bài tiết, cơ quan sinh dục. Mười cảm quan này do 5 nguyên tố thô Hoả, Không, Địa, Thủy, Phong tạo Thành. *Tâm* (Citta) sinh ra và tồn tại cùng với 10 cảm quan. Tương ứng với 5 giác quan là 5 nguyên tố tinh Sắc, Thanh, Hương, Vị, Xúc. Khi nào vũ trụ kết thúc thì tất cả đều trở về với vật chất ban đầu tức Tự tính (Mula-prakrti).

Samkhya cổ điển giải thích sự sinh thành của vạn vật không giống như Samkhya nguyên thủy. Samkhya cổ điển cho rằng Thần ngã (Purusa) là tinh thần thuần túy, tồn tại độc lập song song với Prakrti. Do đó Samkhya cổ điển rơi vào nhị-nguyên-luận.

Samkhya hậu kỳ không còn xem Thần ngã là thực thể tinh thần độc lập tồn tại bên cạnh Prakrti, Thần ngã

trở thành vị thần tối cao, trở thành Phạm Thiên, sáng tạo ra hết thảy. Samkhya đã tôn giáo hoá nên có người gọi là “Samkhya Ấn Độ giáo”³⁵.

Học thuyết Samkhya rất cao siêu và phức tạp vì đã trải qua một quá trình phát triển lâu dài, cho nên nhiều nhà nghiên cứu Đông Tây lý giải khác nhau nhiều khi mâu thuẫn nhau. Trên đây chỉ nhằm dẫn tư liệu để chứng minh nhận thức luận Samkhya một phần nào để đối chiếu với Phật giáo mà thôi.

4/ Phái Yoga (phái Du già). Trong *Rig Veda*, *Yoga* có từ căn *Yuj* có nghĩa là “cái ách” để trồng vào cổ con trâu, về sau hiểu là “liên hệ”, “kết hợp”... Trong *Kinh Phật sở hành tán* cho là Arala Kalama và Uddaka Ramaputta, hai vị thầy đầu tiên của thái tử Siddhartha (tức Thích Ca) là những người đầu tiên sáng lập ra phái Yoga. Nhưng Patanjali (Bát-Tử-Xà-Lê) làm *Yoga sutra* (Du già kinh) vào khoảng thế kỷ I trước công nguyên, nên được coi là khai tổ của phái Yoga. *Du-già kinh* gồm có 4 chương 194 bài kinh. Về sau có nhiều người chú giải thêm vào. Phái Yoga ở Ấn Độ còn gọi là Yogacara (Du già hành phái) tức Duy Thức luận; Mật giáo ở Trung Quốc còn gọi là Du già tông.

Phái Yoga đưa ra Isvara (Tự Tại Thiên) làm vị thần chúa tể, là động lực tác động đến vật chất ban đầu hình thành vạn hữu.

Về nhận thức luận, phái Yoga chủ trương Tâm (Citta) có 5 tác dụng;

- Nhận thức chính xác (Chính tri, Pramana) có ba loại: tri giác, suy luận, kinh điển hoặc lời nói của những bậc quyền uy.

- Nhận thức sai lầm (Điên đảo, Viparyaya) là nhận thức không có căn cứ chính xác.

- Tưởng tượng (Phân biệt, Vikalpa) là loại nhận thức có thể đúng có thể sai.

- Mê ngủ (Thụy miên, Nirdra). Trong khi ngủ Tâm vẫn hoạt động, giữa ngủ và thức liên quan chặt chẽ với nhau.

- Ký ức (Smrti) là sự tái hiện của tri giác, kinh nghiệm quá khứ chưa bị mất đi.

Phái Yoga cho rằng nhận thức là hoạt động của Tâm. Hoạt động của Tâm không phải chỉ do Tâm mà có, Tâm liên quan chặt chẽ với hành vi (nghiệp) của con người. Mỗi hành vi trong hiện tại không thể không liên quan với hành vi trong quá khứ, bởi vì một hành vi xảy ra bao giờ cũng lưu lại dấu vết trong Tâm. Dấu vết này sẽ biểu hiện ra bằng hành vi trong hiện tại hay tương lai. Chính hành vi đã tạo ra nghiệp chướng, điều bất hạnh của con người. Có 5 nguyên nhân: Vô minh (Avidya), Tự ngã ý thức (Asmita), Tham (Raga), Sân (Dvesa), Ham sống (Abhinivesa).

Phái này chú trọng tu thiên định để cầu giải thoát. Phương pháp thực tu gồm 8 điều (Bát chi hành pháp):

1. *Cấm chế* (Yama) giữ 5 giới điều: Không sát sinh (Phi bạo lực, Ahimsa), không trộm cắp (Bất đạo, Asteya), không gian dâm (Bất dâm, Brahmacharya), không nói dối (Chân thực, Satya), không tham lam (Không giữ của riêng, Vô sở hữu, Aparigraha).

2. *Khuyến chế* (Niyama) cần phải làm 5 việc: 1/ Thanh tịnh (Sauca) tức giữ gìn thân thể sạch sẽ và ăn uống thanh tịnh, trong lòng thanh tịnh. 2/ Mãn định (Santasa) tức tri túc không mưu cầu những gì không nhất thiết phải có. 3/ Khổ hạnh (Tapas), chịu đựng được đói rét, cực khổ, trai giới. 4/ Tụng niệm (Isvadhiyaya) tức học tập kinh điển và niệm âm thanh thần thánh OM. 5/ Niệm thần (Svara pranidhana) luôn luôn tỏ lòng thành kính đối với thần thánh.

3. *Toạ pháp* (Asana) là cách ngồi để thân thể cường tráng. Có hàng chục thế ngồi về sau được hệ thống, phát triển trong Hatha Yoga. Thường gặp là thế hoa sen, kiết già, cát tường...

4. *Điều tức* (Pranayama) để làm chủ hô hấp để thiền định: hít vào, thở ra và nín thở một cách nhẹ nhàng không cầu thúc.

5. *Chế cảm* (Pratyakara) tức chế ngự tư tưởng không cho phân tán, không để các giác quan bị mê hoặc. Tai không nghe tiếng ồn, mắt không thấy màu sắc... đang diễn ra bên ngoài, tức thống ngự ngũ căn. Tâm làm chủ được giác quan.

6. *Chấp trì* (Dharana) tức tập trung tư tưởng vào một điểm nào đó ví dụ như đan điền, tượng thần...

7. *Tĩnh lự* (Dhyana) tức thiền định để thống nhất cái tâm với đối tượng bên ngoài làm cho chủ, khách thể hoà đồng.

8. *Đẳng trì* (Samadhi) tức Tam muội để tâm trở thành vắng lặng, như hư không, chỉ còn là cảnh giới sân lạn, tức là chứng được tam muội, trạng thái cao nhất của thiền định, chỉ còn là một “Thân ngã” giải-thoát tự tại.

Tóm lại, Yoga là một tín ngưỡng dân gian 3000 năm trước và phát triển liên tục mãi đến ngày nay.³⁶

5/ Phái Mimamsa (phái Nhĩ-Man-Tát, Di-Man-Tát) có nghĩa là “khảo cứu suy xét” vì khảo cứu *kinh Veda*, còn được gọi là phái Thanh thường trụ. Tương truyền người sáng lập phái này là Jimini (Jaimini) đã sáng tác Mimamsa sutra. Nhưng có người cho Jimini không phải là tác giả kinh này mà kinh này hình thành vào khoảng đầu công nguyên đến thế kỷ III. Kinh này gồm có 12 thiên 60 chương 915 bài kinh. Về sau nhiều người chú giải.

Về mặt triết học, phái Mimamsa thừa nhận thế giới khách quan, cho rằng thế giới do cái gọi là “Phạm trừ” (Cú nghĩa, Padarth) tạo ra. Phạm trừ vừa có tính vật chất vừa có tinh thần. Các phái Mimamsa quan niệm về phạm trừ không giống nhau, tuy nhiên tựu trung cả thấy có 9 phạm trừ:

1. Thực thể: địa, phong, hoá, thủy, không, thời gian, không gian, linh hồn (Ngã, Atman), Tâm...
2. Tính chất: sắc, hương, vị, xúc, số, lượng...
3. Vận động: hướng thượng, hướng hạ, co, duỗi...
4. Phổ biến.
5. Phi tồn tại.
6. Nội thuộc.
7. Tương tự.
8. Năng lực.
9. Số.

Thuyết Thanh thường trụ của phái Mimamsa cho là thanh âm tồn tại vĩnh viễn. Đó là một phái trong triết học ngôn ngữ của Ấn Độ, nhấn mạnh mỗi câu mỗi chữ trong Veda đều là lời của thánh thần truyền đạt (thiên khải) cho nên mỗi câu mỗi chữ đều là chân lý. Nhưng Mimamsa cho rằng âm thanh có 3 đặc điểm: một là phát ra âm thanh, hai là bản thân nó có ý nghĩa nhất định, ba là nó đại diện cho sự vật nào đó. Mimamsa không quan niệm rằng mọi thanh âm đều là sự hiển hiện của Brahman, mỗi âm thanh đều có sự vật tương ứng với nó, nó tồn tại vĩnh viễn và lúc cần thì hiển hiện ra.

Về nhận thức luận, Mimamsa xác định rằng mục đích cao nhất của con người là nắm bắt cho bằng được cái gọi là “pháp” (dharma) của *Veda*. Mimamsa cho rằng chỉ trừ nhận thức theo kiểu nhớ lại cái gì trước đó thì mới

không chính xác, còn tất cả mọi loại nhận thức đều chính xác. Sự vật khách quan được cảm giác của con người phản ánh cho nên cái có được từ khách thể, chủ thể và quá trình nhận thức sao lại không thể tin cậy được? Không thể vì ảo giác nào đó mà phủ nhận giá trị của nhận thức. Ảo giác thực ra cũng là phản ánh cái có thực chứ không phải là cái gì hoàn toàn không tồn tại. Sai lầm của việc nhìn đây thường tưởng là con rắn thực ra là lầm lẫn giữa nhận thức cái đã qua và cái hiện tại. Mimamsa phản bác những ai cho rằng nhận thức do tri giác đem lại là không có thật. Mimamsa quan niệm rằng nguồn gốc và phương pháp nhận thức có được từ 6 cách sau đây:

1. **Tri giác.** “Tri giác sở dĩ có được là do tiếp xúc giữa đối tượng khách quan và giác quan” (*Mimamsa sutra* I.1,4). Quá trình nhận thức diễn ra như sau: sự vật bên ngoài tiếp xúc với giác quan, từ giác quan đến tâm rồi từ tâm đến linh hồn. Ấn tượng của sự vật bên ngoài hiện ra từ linh hồn. Theo Mimamsa có nhiều linh hồn chứ không phải một linh hồn.

2. **Suy diễn** là từ cơ sở tri giác, đem hiểu biết sự vật này suy ra hiểu biết về sự vật khác.

3. **So sánh** là từ kinh nghiệm tương tự ở sự vật này so sánh với sự vật khác. Sự so sánh này không tiếp xúc với giác quan.

4. **Suy luận xác định** (suy định) tức là dựa vào một giả thiết không có thực tế để nhận thức một hiện tượng nào đó.

5. **Chứng ngôn** không phải là nhận thức do giác quan đem lại mà đó chính là ngôn ngữ thiên khải từ Veda mà ra. Mimamsa vừa thừa nhận nhận thức có được từ Veda vừa thừa nhận ngôn ngữ của những người đáng tin cậy.

6. **Phi tồn tại** (vô thể lượng, abhava) là nguồn gốc có được từ một thực thể có tính phủ định, nguồn gốc nhận thức này không tiếp xúc trực tiếp với giác quan và cũng không có đặc tính gì cả³⁷.

Phan Văn Hùm trình bày thuyết Lục lượng như sau:

1. **Hiện lượng** = Pratiyaksala tức như évidence trong triết học Tây phương.

2. **Tỷ lượng** = Anumana.

3. **Thí dụ lượng** = Upamana, tức analogie, như muốn biết con bò rừng ra sao lấy con bò nhà mà thí dụ.

4. **Nghĩa chuẩn lượng** = Arthapatti tức signification, như nói: pháp vô ngã, thì chuẩn định mà biết rằng: pháp vô thường.

5. **Thánh giáo lượng** = Sabda.

6. **Vô thể lượng** = Abhava: chữ abhava nghĩa là vắng mặt (absence). Như thấy trời không mây đoán biết đất ruộng tất khô³⁸.

Tóm lại, phái Mimamsa thừa nhận thế giới là tồn tại khách quan mà con người có thể nhận thức được. Phương pháp nhận thức là Lục lượng, một loại lô-gíc mà sau này Trần Na phái Duy Thức trong Phật giáo sẽ tiếp thu và phát triển.

6/ Phái Vedanta (phái Phệ Đàn Đà). Vedanta nghĩa là “kết thúc của Veda” hay “mục đích cuối cùng của Veda”, chủ yếu nghiên cứu các *Upanisad*. Khai tổ là Badarayana (Bà-Đạt-La-Da-Na) sống vào khoảng đầu công nguyên, tác giả của *Vedanta sutra*; nhưng người ta cho kinh này hình thành vào khoảng năm 200-450 công nguyên, gồm 4 thiên 16 chương, 555 bài kinh. Nội dung chủ yếu nói về Brahman và Atman, phê phán các thuyết Samkhya, Vaishesika, một số phái Phật giáo (Duy Thức...), luận về nguồn gốc của nhận thức...

Vedanta chủ trương Brahman là vị “Thần Chúa tể tối cao” (Paramesvara) còn gọi là “Ngã tối cao” (Paramatman). Brahman là Mẹ của thế giới (yoni), là nguyên nhân cuối cùng của sự hình thành, diễn biến và diệt vong của muôn vàn hiện tượng trên đời. Brahman là chất liệu và cũng là động lực của thế giới. Vedanta quan niệm Atman (Tiểu ngã, cá ngã) là tồn tại có thực. Atman còn được gọi là “Thần ngã” (Sarira), “Sinh mệnh ngã” (Jiva), là cơ thể đang sống. Atman thuộc về tinh thần, về hiểu biết, là chủ thể nhận thức, chủ thể hành động. Atman không sinh

không diệt, tồn tại vĩnh viễn. Atman vừa là Brahman vừa không phải là Brahman. Tu hành sẽ đưa Atman trở về Brahman, đó là giải thoát vĩnh viễn. Vedanta cũng chia thành nhiều phái. Có phái cũng dùng Tri giác, Suy diễn và Chứng ngôn làm phương pháp nhận thức nhưng lý giải nội dung không hoàn toàn giống với phái Mimamsa³⁹.

*

*

*

Trên đây đã trích dẫn, lược thuật, tập hợp một số tư liệu về Lục sư, Lục phái. Không phải nhằm nghiên cứu toàn diện Lục sư và Lục phái mà chỉ tập hợp một số tư liệu liên quan nhận thức luận để so sánh với nhận thức luận Phật giáo. Tư liệu của mấy nhà nghiên cứu dẫn trên không hoàn toàn nhất trí vì cũng phản ánh nhận thức của từng người đối với các khái niệm, phạm trù, tư tưởng trong tư tưởng Lục sư và Lục phái nói riêng trong Veda, Brahmana và Upanisad nói chung.

Theo tôi, về phương diện nhận thức luận thì có 4 giai đoạn chủ yếu:

- Giai đoạn thứ nhất: giai đoạn các *Veda* khoảng 2000 hay 1500 trước công nguyên, nhận thức luận là nhận thức về cái Thiêng của Tự nhiên. Đối tượng nhận thức là Tự nhiên, mang tính chất trực quan và kinh nghiệm dẫn đến thuyết Vạn vật hữu linh.

- Giai đoạn thứ hai: giai đoạn các *Brahmana* và *Upanisad* khoảng 800 năm hay 700 năm trước công nguyên, nhận thức mang tính lý giải *Veda* nâng cao phát triển thành nhận thức về một Đấng Tối Cao Sáng Tạo thế giới. Đối tượng nhận thức là từ Tự nhiên đến Con Người do Đấng Tối Cao sáng tạo, mang tính Thần ý luận, hình thành Brahma và đạo Bà la môn.

- Giai đoạn thứ ba: giai đoạn các phái Sa môn khoảng 600 năm trước công nguyên phản đối Bà la môn giáo mà trong đó Phật giáo nổi trội nhất. Đối tượng nhận thức là Con Người sinh vật và xã hội với chủ đề Khổ và Giải thoát. Bản thể luận mang tính chất Vô Thần luận tức không thừa nhận có Đấng Tối Cao sáng tạo Con Người. Kinh bản trong thời gian này được cho là của Phật giáo nguyên thủy vẫn lấy trong *Tam Tạng* nhất là *Tam Tạng Pali* và một số kinh bản của các phái, nhưng rất khó tách biệt về niên đại do được biên tập muộn màng chủ yếu trong khoảng đầu công nguyên.

- Giai đoạn thứ tư: giai đoạn Tân Bà la môn giáo và Phật giáo Đại Thừa khoảng 200 năm hay 100 trước công nguyên. *Tam Tạng* Phật giáo định hình và thành văn bản phản ánh nhận thức Đại Thừa về cả con Người lẫn Tự nhiên. Bản thể luận chuyển sang Hữu Thần luận bao quát cả vũ trụ quan lẫn nhân sinh quan. Các sử thi như *Mahabharata*, *Ramayana*, các *Purana* (Văng Thế Thư)

phản ánh bộ ba Brahma thần Sáng Tạo, Vishnu thần Bảo hộ, Siva thần Phá hoại. Phật giáo và Bà la môn giáo thâm nhập vào nhau.

Trong giai đoạn 3 và 4, lý luận nhận thức vẫn viện dẫn các khái niệm đã có trong giai đoạn 1 và 2, chủ yếu là giai đoạn 2. Có thể nói Lục sư, Lục phái và Phật giáo đều phát triển các tư tưởng của các Upanisad. Các Upanisad không thống nhất thì các phái minh giải và phát triển cũng không thống nhất. Cho nên ngay cùng một khái niệm mà các phái giải thích khác nhau. Như về Atman chẳng hạn, hoặc cho là Đại Ngã đồng nhất với Brahman, đồng nhất với Bản Thể hoặc cho là Tiểu Ngã đồng nhất với vạn hữu, đồng nhất với hiện tượng... trên đây đã dẫn giải.

Nhiều khái niệm cơ bản của Phật giáo nguyên thủy như Khổ, Dục, Diệt, Niết Bàn, Tứ đại, Ngũ uẩn, Nghiệp, Vô minh, Hành, Lục xứ, Sinh tử... đều đã xuất hiện trong các Upanisad và Lục phái, Lục sư, chẳng qua lý giải khác nhau dẫn đến kết luận khác nhau mà thôi.

Do tình hình tư liệu kinh Phật cũng như các công trình nghiên cứu phức tạp cho nên tôi không xem nhận thức luận như của Phật giáo nói chung mà cũng không phân biệt thành Phật giáo nguyên thủy, Bộ phái, Tiểu Thừa, Đại Thừa mà chỉ phân thành Phật giáo trước Đại Thừa và Đại Thừa lấy ranh giới vào khoảng đầu công nguyên.

Trước tiên hãy bàn về nhận thức luận của bản thân Thích Ca Mâu Ni.

Các nhà nghiên cứu tương đối nhất trí Tứ diệu đế và Thập nhị nhân duyên là cốt lõi của riêng bản thân Thích Ca Mâu Ni.

Khi Thích Ca Mâu Ni bắt đầu xuất gia vào Tuyết Sơn thì đã tinh thông kinh điển Bà la môn giáo. Hai ông thầy dạy cho cách ngồi thiền và suy tư tức dạy cho phương pháp tập trung tư tưởng và phương pháp nhận thức. Về phương pháp nhận thức. Theo K.Taiken trong *Kinh Quá-khứ-hiện-tại-nhân-quả* và *kinh Phật Sở Hành Tán* đều chép Arala Kalama từng nói với Thích Ca Mâu Ni về lịch trình của sự sống, chết. “Thứ tự do ông (Arala) đưa ra là: *Minh Sơ - Ngã Mạn - Si Tâm - Nhiễm Ái - Ngũ Vi Trần Khí* (ngũ duy) - *Ngũ Đại* (nhục thể) - *Phiền Nã* - *Sinh Lão Tử Ưu Bì Khổ Nã*”⁴⁰. K.Taiken cho rằng như vậy cũng không khác gì Số-Luận-Sư, Mười hai nhân Duyên Quan của Phật cũng có thể đã bắt nguồn từ đây.

Tư liệu này cho thấy đối tượng nhận thức ngay từ ban đầu của Thích Ca Mâu Ni là Con Người Khổ chứ không phải Tự nhiên Thiên nhiên.

Đối tượng nhận thức là Con Người là của cả phong trào sa môn sau Upanisad, không riêng gì Thích Ca Mâu Ni.

Vấn đề cơ bản là Sinh Tử. Trong kinh Phật đã nói về 4 lần ra vườn hoa hay ra cửa thành của Thái tử Tất Đạt Đa.

Theo *Trường Bộ Kinh* thì Thái tử Tất Đạt Đa đi xe ra vườn hoa gặp một ông già. Thái tử hỏi, người đánh xe giải thích già nghĩa là không bao lâu nữa sẽ chết. Thái tử lại hỏi: Ta đây cũng không thoát khỏi già ư? Người đánh xe khẳng định Thái tử cũng như anh ta không ai thoát khỏi già. Lần thứ hai, Thái tử gặp người bệnh. Cũng có cuộc đối thoại tương tự và người đánh xe lại khẳng định Thái tử cũng như anh ta không ai thoát khỏi bệnh. Lần thứ ba, gặp hoả táng người chết. Lại cũng một cuộc đối thoại tương tự mà người đánh xe cũng khẳng định anh ta và Thái tử cũng không thoát khỏi chết. Lần cuối cùng gặp một tu sĩ. Tu sĩ giải thích cho Thái tử ông ta là người thoát ly gia đình xả thân cho đời sống tôn giáo, đời sống yên tĩnh, làm việc tốt, đức hạnh đáng kính, không làm hại người khác, tốt với mọi hữu tình. Thái tử nhận định tu sĩ là một siêu nhân vì đức hạnh toàn thiện.

Xin lưu ý dù các nguồn tư liệu khác nhau kể cả các phù điêu Phật giáo đều nêu ra 4 cuộc gặp gỡ dẫn đến nhận thức của Thích Ca về Con Người Khổ là: Lão-Bệnh-Tử-Tu chứ không phải Sinh-Lão-Bệnh-Tử.

Khi ngồi dưới gốc cây Bồ đề thì Thích Ca suy nghĩ những gì? *Kinh Tạp A Hàm* đã ghi lại lời Thích Ca Mâu Ni giải thích cho đồ đệ như sau:

“Các Tỳ khưu! Xưa kia, khi ta còn là Bồ Tát, chưa thành chính giác, ta tự nghĩ: Cõi đời này thật do những

nỗi lo khổ (kiccha) ràng buộc; sinh, già, chết để rồi lại sinh ra, và vẫn chưa biết thoát ly cái khổ của già, chết thì làm sao biết được cái khổ già, chết để thoát ly? Lúc đó ta tự hỏi: Nhờ đâu có già, chết? Do đâu có già, chết?

Bấy giờ nhờ sự tư duy chính đáng (Yon so manasikara) mà ta phát trí hiểu biết đích thực (abhisamaya) như vậy: Nhờ có sinh mà có già, chết; do sinh làm duyên mà có già, chết.

Lúc đó ta lại tự nghĩ: Nhờ đâu mà có sinh, có hữu, có ái, có thụ, có xúc, có lục nhập, có danh sắc, cho đến do đâu mà có danh sắc?

Bấy giờ nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vậy: Do có thức mà có danh sắc, nhờ thức làm duyên mà có danh sắc.

Rồi ta lại tự hỏi: Do đâu mà có thức, lấy gì làm duyên mà có thức?

Bấy giờ ta tự nghĩ, thức này là vật có thể trở lại, vượt lên trên danh sắc, chỉ nhờ vào đó (chúng sinh) có già, sinh, chết, và tái sinh, tức lấy danh sắc làm duyên mà có lục nhập, lấy lục nhập làm duyên mà có xúc vân vân... như vậy thuận là nguyên nhân của khổ uẩn.

Lớn thay những nguyên nhân ấy! Thế là với ta, chưa từng nghe pháp ấy mà sinh mắt, sinh trí, sinh tuệ, sinh sáng, sinh ánh sáng.

Bấy giờ ta lại tự nghĩ, làm thế nào không có già, chết? Cái gì diệt thì già, chết diệt?

Rồi nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vậy: Không sinh thì không già, chết; sinh diệt thì già, chết diệt.

Lúc đó ta lại tự nghĩ, làm thế nào có được không sinh, không hữu, không thủ, không ái, không thụ, không xúc, không lục nhập, không danh sắc, cho đến cái gì diệt thì danh sắc diệt?

Rồi nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vậy: Không có thức thì không có danh sắc, thức diệt thì danh sắc diệt.

Bấy giờ ta lại tự nghĩ: Làm thế nào để không có thức? Cái gì diệt thì thức diệt?

Rồi nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vậy: Không có danh sắc thì không có thức, danh sắc diệt thì thức diệt.

Lúc đó ta lại tự nghĩ, cái đạo mà ta vừa ngộ có thể đạt được, tức là, danh sắc diệt thì thức diệt, thức diệt thì danh sắc diệt, do danh sắc diệt mà lục nhập diệt, lục nhập diệt thì xúc diệt, cho đến..., như vậy là thuận diệt những khổ uẩn.

Lớn thay sự tiêu diệt ấy! Thế là, với ta, chưa từng nghe pháp ấy mà sinh mắt, sinh trí, sinh tuệ, sinh sáng, sinh ánh sáng. Điều này cũng giống như một người đang

tha thân trong cánh đồng hoang bỗng phát hiện con đường mòn của người xưa đã đi và cứ đi theo lối mòn ấy mà thấy được làng mạc thành quách của người xưa và nhà cửa của người xưa với vườn, sân, rừng cây, ao sen và tường hoa vân vân...”⁴¹.

Đoạn văn trên đây dẫn theo K.Taiken, tôi nhấn mạnh các phạm trù sinh, hữu, ái, thụ, xúc, lục nhập, danh sắc, thức. Đó là 8 nhân duyên, không phải 9, 10 hay 12 như trong các kinh Phật khác.

Đoạn văn này tóm tắt cô đọng và rõ ràng nhất nhận thức luận của Thích Ca Mâu Ni (đành chấp nhận như vậy để nghiên cứu).

Đối tượng nhận thức của Thích Ca Mâu Ni là “nỗi lo khổ rằng buộc sinh, già, chết để rồi lại sinh ra”. Và Thích Ca Mâu Ni nhấn mạnh lặp đi lặp lại nhiều lần “nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực”. Tư duy chính đáng tức đúng đắn đó dẫn đến kết quả “thế là, với ta, chưa từng nghe pháp ấy mà sinh mắt, sinh trí, sinh tuệ, sinh sáng, sinh ánh sáng”, khẳng định đây là phát minh độc đáo của Thích Ca Mâu Ni sau 49 ngày tập trung tư tưởng suy nghĩ dưới gốc cây bồ đề, một phát kiến chưa từng ai đã có!

Trong tư liệu về bốn lần gặp gỡ nói lên tác động đầu tiên do quan sát được Con Người lão tử mà dẫn đến ý thức về Vô thường. Nếu nói theo ngôn ngữ lực lượng thì đây là

hiện lượng và tỷ lượng. Hiện lượng là nhìn thấy một người bệnh, một người già, một người chết. Rồi so sánh con người đó với bản thân và người khác để đi đến nhận thức chung Con Người là đều phải trải qua sinh lão bệnh tử thì đó là tỷ lượng. Nhận thức của Tất Đạt Đa đến đó. Và khi thấy con người tu sĩ cũng là hiện lượng và rút ra kết luận xuất gia thì không phải là tỷ lượng mà là Thánh lượng chăng. Đó là vấn đề thứ nhất, vấn đề, sự kiện cơ bản khiến cho Tất Đạt Đa suy nghĩ về Sinh Tử. Ngồi thiền theo kiểu Tuyết Sơn và đã được Arala Kalama dạy về nguyên nhân sinh tử mà Tất Đạt Đa không chấp nhận, bèn từ giả Tuyết Sơn đến ngồi dưới gốc cây bồ đề tự mình suy nghĩ chính đáng mới có kết luận về 8 nguyên nhân sinh tử. So sánh 8 nguyên nhân đó với các nguyên nhân mà Arala Kalama dạy và với các lập luận về sinh tử của Lục sư Lục phái sẽ thấy sáng tạo riêng của Thích Ca Mâu Ni.

K.Taiken đã giải thích mối liên quan đó như sau:

“Nếu quả thật như thế thì duyên-khởi-quan của Phật rất cuộc cũng chỉ là sản vật đã được cải tạo từ giáo thuyết trên đây mà thôi. Tức *Vô minh* là *Minh* sơ gọi khác đi; *Hành* là tên khác của *Ngã mạn*; *Thức* là *Si tâm* đã được nhất-ban-hoá; *Ái*, *Thủ* là *Nhiễm ái*; *Hữu* tức *Ngũ vi trần khí* và *Ngũ đại* và *Xúc*, *Thụ* là *Tham dục sân huệ*. Duy có điều đáng tiếc như đã nói ở trên, là không biết có thật tiên A-La-La (Arala.NDH) đã dùng thuyết này để truyền dạy

cho những người tu hành ở thời đại Phật không, từ xưa, chưa có một sự ghi chép nào đã có thể chứng minh về điểm này, cho nên người ta không biết rõ mối liên lạc của nó. Dù sao thì điều đó cũng cho thấy thuyết này được lưu hành khoảng trước hay sau thời đại Phật, và, như thế, dĩ nhiên nó cũng là một tài liệu rất trọng yếu⁴².

Có hai vấn đề.

Một, nếu K.Taiken nói tư liệu đó không đủ tin cậy thì có tư liệu nào đáng tin cậy 100% đâu! Ngay đoạn tư liệu dẫn về Thích Ca Mâu Ni suy nghĩ dưới gốc cây bồ đề đã chắc gì đáng tin cậy vì thuyết nhân duyên đã nhiều vấn đề với 9,10, 12 chi mà ở đây lại thêm một tư liệu chỉ có 8 chi! Nên đành phải tin dùng để nghiên cứu vậy.

Thứ hai, các khái niệm trong hệ thống của Arala Kalama và Thích Ca Mâu Ni đều đã có trong một số tư tưởng của Lục Sư, Lục Phái. Ngã mạn có trong phái Samkhya, chữ Phạn là Ahamkara có nghĩa là "ý thức tự ngã". Còn các khái niệm Tâm, Ái, Ngũ đại, Tham, Dục thì thấy khá phổ biến trong các tư tưởng từ thời đại Upanisad về sau. Vấn đề là mỗi phái định nội hàm của các khái niệm đó như thế nào và liên kết thành hệ thống như thế nào. Trên đây khi lược thuật tư tưởng Lục Sư, Lục Phái đã quan tâm đến vấn đề này.

Nếu giải thích như K. Taiken thì duyên khởi quan của Thích Ca Mâu Ni chỉ là biến tướng của duyên khởi luận

Arala Kalama, không có gì là sáng tạo độc đáo như Thích Ca Mâu Ni đã khẳng định “chưa từng nghe pháp ấy” chỉ nhờ “sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực”. Hoá ra, không có Phật giáo của Thích Ca Mâu Ni !

Thử phân tích duyên khởi luận Arala Kalama đối chiếu với duyên khởi luận 8 chi của Thích Ca Mâu Ni nói trên.

1. **Minh sơ.** Nếu giải thích là Vô minh như K.Taiken thì trong hệ 8 chi nói trên cũng như trong hệ 9 chi của *Kinh Đại Duyên* và hệ 10 của *Kinh Đại Bản* đều không có chi Vô Minh. Chi Vô Minh chỉ có trong hệ 12 chi.

2. **Ngã mạn.** K.Taiken giải thích là Hành thì trong cả 3 hệ 8,9,10 chi đều không có Hành. Chỉ trong hệ 12 mới có Hành. Hành (sankara) là ý chí, nguyên động lực thúc đẩy hoạt động; trong hệ 12 thì Hành xếp sau Vô Minh. Cho nên nói Ngã Mạn là Hành cũng có thể được nhưng nội hàm không hoàn toàn giống nhau, vì Ngã mạn chỉ khẳng định ý chí, còn Hành diễn đạt hành động do ý chí thúc đẩy.

3. **Si tâm.** K.Taiken giải thích là Thức. Có từ điển giải thích Si = Moha tức Vô minh. Si có nghĩa là tối tăm ngu si không nhận thức được. Tâm = Citta đã thấy trong phái Samkhya và Yoga là cái chỉ tổng thể tinh thần. Vậy cho Si Tâm là Thức liệu có đúng không? Dù sao chi Si Tâm không có trong các hệ 8, 9, 10, 12 của Phật giáo.

4. **Nhiễm ái.** K.Taiken giải thích là Ái, Thủ. Trong hệ 8 chi của tư liệu trên thì Ái là chi thứ 3, không có chi

Thủ; trong hệ 9 chi thì Thủ là chi 4, Ái thứ 5; trong hệ 10 chi thì Thủ là chi thứ 7, Ái là chi thứ 6.

5. **Ngũ vi trần khí.** K.Taiken giải thích là Hữu. Trong hệ 8 chi thì Hữu là chi thứ 2; trong hệ 9 chi là chi thứ 3; trong hệ 10 là chi thứ 8. Ngũ vi trần khí tức Ngũ duy = Panca tanmatrani của phái Samkhya chỉ Sắc, Thanh, Hương, Vị, Xúc. Trong các hệ 8, 9, 10 chi đều không có chi này. Nhưng trong hệ 8 chi có hai chi thứ 5 và thứ 6 là Xúc và Lục nhập; trong hệ 9 chi có thì có chi thứ 7 là Xúc, không có chi Lục nhập; trong hệ 10 chi thì có chi thứ 3, thứ 4 là Lục Nhập và Xúc. Lục nhập chỉ mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý là cơ năng tiếp xúc với ngoại giới mà có lục trần (lục cảnh) Sắc, Thanh, Hương, Vị, Xúc, Pháp. So với Arala Kalama thì Ngũ Duy chỉ đề cập Ngũ căn chưa có căn thứ 6: ý căn. Như vậy Ngũ Duy chỉ mới nói đến năm giác quan và năm công năng của nó: mắt thấy sắc, tai nghe âm thanh, mũi nhận ra hương, lưỡi nhận biết vị, thân (tức da) cho biết xúc giác. Đó là cảm giác thuộc phản ánh luận đơn giản và cụ thể. Chưa có quan niệm về ý căn dẫn đến nhận thức về Pháp tức tư duy trừu tượng hình thành các khái niệm. Như vậy rõ ràng so với Arala Kalama thì nhận thức của Thích Ca Mâu Ni đã phát triển hơn, đã đưa ra ý và Pháp mang tính tư duy trừu tượng thoát khỏi phản ánh luận đơn thuần của Ngũ Duy.

6. **Ngũ đại.** K.Taiken giải thích Ngũ đại là nhục thể, là Xúc. Ngũ đại là Địa, Thủy, Hoả, Phong và Không trong

phái Samkhya. Trong Phật giáo thì dùng Tứ đại là Địa, Thủy, Hoả, Phong cấu thành Sắc trong Ngũ uẩn. Trong hệ 8 chi có Danh Sắc là chi thứ 7, không có chi Ngũ đại; trong hệ 9 chi thì Danh Sắc thuộc chi thứ 8, không có chi Ngũ đại; trong hệ 10 chi thì Danh sắc là chi thứ nhất, cũng không có chi Ngũ đại. Danh Sắc (Numarupa) gồm có Danh và Sắc. Danh là Thọ, Tưởng, Hành, Thức, chỉ tinh thần. Sắc là Địa, Thủy, Hoả, Phong tức Tứ đại chỉ vật chất. Như vậy Danh Sắc chỉ Con Người sinh vật + Con Người tinh thần. Còn Ngũ uẩn chỉ các thành tố Con Người nói riêng hay chúng sinh nói chung. Tuy Phật giáo nói chúng sinh gồm mọi hữu tình tức động vật nhưng thực chất là nói về Con Người. Thích Ca Mâu Ni là một nhà Nhân học chứ không phải nhà Sinh vật học. Chính vì ngộ nhận Thích Ca Mâu Ni là nhà Sinh vật học cho nên mới có công án con chó có Phật tính hay không của Thiên Tông. Và cho lập luận chúng sinh bình đẳng của Phật giáo là mọi sinh vật đều bình đẳng tức con chó cũng bình đẳng với con người; trong khi thực chất Thích Ca Mâu Ni nói về sự bình đẳng của mọi người phản đối thuyết 4 đẳng cấp bất bình đẳng của Bà la môn giáo. Chính vì vậy khái niệm Danh Sắc cao cấp hơn, khoa học hơn khái niệm Ngũ Đại.

7. Tham Dục Sân Huệ. K.Taiken giải thích là Thọ. Trong hệ 8 chi thì Thọ là chi thứ 4; trong hệ 9 chi là chi thứ 6; trong hệ 10 chi thì là chi thứ 5. Thọ (Vedana) chỉ ảnh hưởng ngoại giới đối với vật chất và tinh thần con

người nên giải thích Tham Dục Sân Huệ là đúng. Nhưng dùng các từ Tham Dục Sân Huệ là chỉ một số ảnh hưởng cụ thể đó trong khi Thụ là một khái niệm tổng quát, khoa học hơn.

8. Sinh lão tử ưu bi khổ não. K.Taiken không giải thích. Trong hệ 8 chỉ thì sau Lục nhập là Danh Sắc rồi Thức. Không có Sinh lão tử ưu bi khổ não. Trong hệ 10 chỉ thì đó là chỉ thứ 10: Do duyên sinh, lão tử ưu bi khổ sầu não sinh.

Trình bày trên đây không phải luận bàn về duyên khởi luận Phật giáo đã bàn trong phần Bản thể luận. Trên đây chỉ đối chiếu so sánh để thấy sự dị đồng giữa tư tưởng Arala Kalama và Thích Ca Mâu Ni thôi, hai đoạn văn đã dẫn.

Kết luận: Không thể nói duyên khởi luận của Thích Ca Mâu Ni là một “sản vật đã được cải tạo” từ giáo thuyết của Arala Kalama. Tuy nhiên không thể nói duyên khởi luận của Thích Ca Mâu Ni hoàn toàn không liên quan gì đến giáo thuyết của Arala Kalama, hơn nữa không phải hoàn toàn không liên quan gì đến Lục Sư, Lục Phái.

Nhận thức luận của Thích Ca Mâu Ni tập đại thành và thăng hoa thành một nhận thức luận riêng độc đáo, Thích Ca Mâu Ni gọi nhận thức luận của mình là “tư duy chính đáng” tức không phải là tư duy không chính đáng như tư duy của các “tà giáo” mà Ngài phê phán trong *Kinh Phạm Võng*, *Kinh Sa Môn Quả...* *Kinh Phạm Võng* phê

phán 62 tà thuyết. *Kinh Sa Môn Quả* phê phán 6 nhà ngoại đạo. Phê phán là bước thứ nhất của tập đại thành. Phê phán nhận thức luận của các phái khác hình thành nhận thức luận của mình là con đường mà Thích Ca Mâu Ni đã đi trong 49 ngày đêm ngồi trầm tư (thiền định) dưới gốc cây bồ đề. Với sự rời bỏ Tuyết Sơn, Thích Ca Mâu Ni đã nhận thức được tư tưởng Bà la môn giáo không “chính đáng” tức không đúng. Nhưng chỉ sau 49 ngày đêm suy tư Ngài mới sáng tạo ra nhận thức luận mới đoạn tuyệt hoàn toàn với Bà la môn giáo sáng lập Phật giáo.

“Tư duy chính đáng” là nghiên cứu về Con Người dưới hai kích thước: sinh vật học và xã hội học. Về phương diện sinh vật học, Sinh lão bệnh tử hay nói gọn là Sinh Tử là kết luận quán sát cá thể và toàn thể loài Người đều nằm trong một quá trình diễn tiến không ngừng. Sinh rồi Tử, Tử rồi Sinh, như một qui luật không thể nào chống lại được. Từ đó rút ra tính Vô Thường của hữu tình. Và Con Người Khổ vì không cưỡng lại được qui luật Vô Thường đó. Từ đó đưa đến những lý luận về Vô Tự Tính, Vô Ngã. Về phương diện xã hội, Con Người thông qua Lục căn (tức chủ thể) tiếp xúc với Lục cảnh (tức khách thể tức ngoại giới tức xã hội) mà dẫn đến Ái, Dục đam mê thanh sắc hương vị mà hành động tạo Nghiệp dẫn đến trầm luân trong biển Khổ luân hồi. Con Người Khổ vì không cưỡng lại được Ái Dục. Muốn giải thoát Khổ thì phải Diệt: Danh sắc diệt thì Thức diệt, Danh sắc diệt thì Lục nhập diệt, Lục nhập diệt

thì Xúc diệt, Xúc diệt thì Thụ diệt, Thụ diệt thì Ái diệt, Ái diệt thì Thủ diệt, Thủ diệt thì Hữu diệt, Hữu diệt thì Sinh diệt, Sinh diệt thì Lão Tử ưu bi khổ sầu não diệt.

Quá trình nhận thức luận cơ bản như thế, nhưng do nhiều nguyên nhân dẫn đến những hệ duyên khởi khác nhau về số chi và thậm chí cả về trật tự trước sau của một số chi.

"Lớn thay sự tiêu diệt ấy!". Thích Ca Mâu Ni đã thốt ra như vậy.

Đó là khía cạnh nhận thức luận của triết học Phật giáo thể hiện trong Tứ diệu đế và Thập nhị nhân duyên.

Vì những lý do thư tịch học cho nên tôi xem đây là nhận thức luận Phật giáo trước Đại Thừa. Tóm tắt như sau:

- Nhận thức luận trước Đại Thừa: từ nhận thức cá thể đến nhận thức toàn thể Con Người Khổ về mặt sinh vật học và xã hội học rồi nhờ "tư duy chính đáng" mà phát hiện tính Vô Thường, Vô Tự Tính của Con Người, biểu hiện tôn giáo thành Nghiệp cảm duyên khởi và Niết Bàn tận diệt.

- Nhận thức luận Đại Thừa thì do tiếp thu tư tưởng Tân Bà la môn giáo mà hình thành việc Phật hoá Thích Ca Mâu Ni. Nhận thức luận mang tính Hữu thần luận. Biểu hiện cụ thể trong các duyên khởi luận A lại da thức, Chân Như, Pháp giới. Xuất hiện các lý luận về Thức A lại

da, về Chân Như, về Phật tính, về Chung tử, về Tiểu Ngã/Đại Ngã, về Vô Dư và Hữu Dư Niết Bàn... rất phong phú của các đại sư Đại Thừa. Biểu hiện tôn giáo là sự hình thành các tông Phật giáo Đại Thừa. Nếu không có sự phát triển nhận thức luận này thì chắc chắn Phật giáo của Thích Ca Mâu Ni diệt vong.

TIẾT 3. GIẢI THOÁT LUẬN PHẬT GIÁO

Giải thoát luận là đặc sản triết học tôn giáo không có trong triết học nói chung. Nhận thức Con Người Khổ thì Phật giáo phải chỉ ra con đường giải thoát Khổ. Nhiều nhà nghiên cứu đã gọi Thích Ca Mâu Ni là "médecin ascète" (thầy thuốc tu sĩ) nhưng vốn trong phẩm *Phạm Hạnh* của *Kinh Đại Bát Niết Bàn* thì đã gọi Phật là Y Vương vô thượng. Thích Ca Mâu Ni đã sử dụng phương pháp trị bệnh cứu người của y học. Đầu tiên chẩn đoán Người bị bệnh Khổ có 4 (hay 8) triệu chứng tức Tứ Khổ (hay Bát Khổ), thành lập Khổ đế. Tiếp theo tìm nguyên nhân của bệnh Khổ do Dục mà ra, thành lập Tập đế. Tìm ra nguyên nhân căn bệnh rồi thì quyết định nguyên tắc trị liệu tiêu diệt nguyên nhân Dục của bệnh, thành lập Diệt đế. Cuối cùng kê đơn bốc thuốc gồm 8 vị thuốc tức Bát Chính Đạo, thành lập Đạo đế.

Dưới đây dẫn ba nhà nghiên cứu luận bàn về giải thoát luận Phật giáo.

Phan Văn Hùm viết:

“Giải thoát luận.

Giải thoát luận thuộc về phương diện tôn giáo. Tiếng giải thoát có ý nghĩa tiêu cực. Thật ra giải thoát không phải có ý nghĩa tiêu cực mà thôi, nó cũng có ý nghĩa tấn hoá tích cực nữa.

Thoát ra khỏi cảnh nhân thế sâu nảo để đến cảnh viên mãn tự tại, nghĩa là biệt ly cái nhân sinh bất tự tại mà tìm tự tại. Đó là phương diện tiêu cực của giải thoát. Từ trong chỗ không tự tại đến chỗ tự tại, khiến cho nỗi không tự tại lại tấn hoá đến nơi tự tại. Đó là một thủ đoạn tích cực.

1. Thực chất và phương pháp của giải thoát - Vấn đề giải thoát chia ra hai: thực chất và phương pháp. Thực chất của giải thoát là chỉ nguyên do của nó.

Nguyên do của thuyết giải thoát ở Phật giáo là ở nơi nhận rằng kiếp nhân sinh nhiều khổ não. Ấy là chủ nghĩa yếm thế. Bởi yếm thế cho nên tìm đường xuất thế. Hiện tại không yên vui cho nên nghĩ đến sự thực hiện nỗi yên vui ở ngoài nhân sinh. Về chỗ này Tiểu thừa Phật giáo và Đại thừa Phật giáo cùng có chỗ đồng, chỉ khác nhau về một bên tiêu cực, một bên tích cực.

Chung cuộc của giải thoát theo Phật giáo là làm sao nhứt trí được với thực tại. Tiểu thừa Phật giáo cho rằng

hiện tượng giới là mê vọng, là mạnh động (hành động mù quáng.NDH), cho nên lấy sự tịnh mà tả ra thực tại. Ấy là phương pháp tiêu cực để ngăn ngừa mạnh động, để cho được vào cảnh giới tịch tịnh của Niết Bàn. Đại thừa Phật giáo lập thuyết Chân Như duyên khởi là dùng phương pháp tích cực mà tả ra thực tại, và gọi rằng thành Phật, là chỉ sự cùng chân như cùng như trí.

2. Hình thức của giải thoát – Hình thức giải thoát có hai: một là tự lực, hai là tha lực.

Tự lực giải thoát là lấy tự sức mình mà giải thoát cho mình. Hình thức giải thoát này dựa vào thuyết bảo rằng: Ngay trong con người có hạn lại có bao tàng được cái tính vô hạn: trong Tiểu ngã có bao tàng Đại ngã (tức bao tàng Phật tính). Nhờ sự bao tàng đó mà khai phát được giác tính để đạt đến cảnh giới lý tưởng.

Tha lực giải thoát là lấy tự kỷ mà dung hiệp với thực tại, tin rằng thực tại có sức tuyệt đối, thu hút được tự kỷ ở lại thế, nghĩa là sau khi tâm thân ta đã chết mất.

Về giải thoát luận, tán mạn (passim) ở trước kia đã có nói qua. Đây chỉ thuật lại sơ lược, không cần nói dài ra”⁴³.

Theo tôi, Phan Văn Hùm đã cho Phật giáo là yếm thế như các nhà nghiên cứu phương Tây thường nói. Về phương diện triết học nhân sinh không thể nói nhận định đó hoàn toàn không đúng. Nhưng nhân sinh có Khổ có

Lạc, nếu không có Khổ không có Lạc. Khổ sản sinh trong quá trình quan hệ của Con Người với Tự nhiên và xã hội. Quá trình tiến hoá của nhân loại là quá trình khắc phục những cái Khổ đó. Nếu thoát ly nhân sinh thì nhân loại bị tiêu diệt! Về hai phương pháp giải thoát thì Phan Văn Hùm lý giải lằng lẩn tự lực và tha lực. Sau đây sẽ bàn.

Về giải thoát luận, J.Takakusu trình bày trong phần *Nguyên lý Niết Bàn hay giải thoát viên mãn*. J.Takakusu viết:

“Để hiểu đạo Phật một cách chính xác, chúng ta phải bắt đầu ở cứu cánh công hạnh của Phật. Năm 486 trước Thiên Chúa, hay vào khoảng đó, là năm đã chứng kiến thành kết hoạt động của Phật với tư cách một đạo sư tại xứ Ấn. Cái chết của Phật, như mọi người đều rõ, được gọi là “Niết Bàn” – “tình trạng một ngọn lửa đã tắt”. Khi một ngọn lửa đã tắt, không thấy còn lưu lại một chút gì. Cũng vậy, người ta nói Phật đã đi vào cảnh giới vô hình không sao miêu tả được bằng lời, hay cách khác nào.

Ngay trước khi Ngài chứng nhập Niết Bàn, trong rừng Sala thành Kusinagara, Ngài đã nói những lời di giáo này cho các đệ tử: “Đừng than khóc rằng: Đức đạo sư của chúng ta đã đi mất, và chúng ta không có ai để tuân theo. Những gì Ta đã dạy, Pháp (Dharma) cùng với Luật (Vinaya), sẽ là đạo sư của các người sau khi ta vắng bóng. Nếu các người tuân hành Pháp và Luật không hề gián

đoạn, há chẳng phải Pháp Thân (Dharmakaya) của Ta vẫn còn ở đây mãi mãi?”.

Dù có những lời giáo huấn ý nhị đó, một số đệ tử của Ngài đã diễn ra một ý kiến dị nghị ngay trước khi lễ táng Ngài. Do đó, đương nhiên các bậc trưởng lão phải nghĩ việc triệu tập một đại hội trưởng lão để bảo trì giáo pháp chính thống của Phật. Họ khuyến cáo vua Ajatasatru lập tức ra lệnh cho 18 tăng viện chung quanh thủ đô phải trang bị phòng xá cho các hội viên của Đại hội Vương Xá (Rajagriha) sắp tới.

Khi thời gian đã tới, 500 trưởng lão được chọn lựa cùng họp nhau lại. Ananda đọc lại Kinh Pháp (Dharma) và Upali đọc lại Luật nghi (Vinaya). Thật ra không cần đọc lại các Luật vì chúng đã được Phật soạn tập khi tại thế cho cuộc tập hợp hàng tuần để sám hối. Hội nghị đã kết tập tinh tể Pháp và Luật, con số các kinh được quyết định và lịch sử các luật nghi được soạn tập.

Kết quả hoạt động của các trưởng lão được thừa nhận như là có thẩm quyền do những người có khuynh hướng chủ hình thức và thực tại luận. Tuy nhiên, có một số quan điểm dị biệt – Purana là một thí dụ, vị này sau bị giết chết lúc đang giảng pháp. Purana ở trong một khu rừng tre (Trúc lâm.NDH) gần thành Vương Xá (Rajagriha) suốt thời đại hội, và được một cư sĩ đến hỏi, Ngài trả lời: “Đại hội có thể tạo ra một kiệt tập tinh tể. Nhưng tôi sẽ giữ

những gì đã tự mình nghe từ đức đạo sư của tôi”. Vậy chúng ta có thể cho rằng đã có một số người có khuynh hướng duy tâm và tự do tư tưởng.

1/ Thánh điển không văn tự

Toàn bộ kiệt tập của thánh điển do đại hội san định chưa được viết trên giấy hay trên lá thốt nốt suốt một thời gian gần 400 năm. Dĩ nhiên ngay thời đó Bà la môn cũng chưa viết ra văn học Vệ đà - nhất là những sách khải thị mệnh danh “Sruti” (Khải thị lục). Chúng ta có thể tưởng tượng, đạo Phật đã giản dị noi gương nền tôn giáo xưa hơn, nhưng cũng còn có những lý do khác nữa: Trước hết, các ngài đã không dám tục hoá âm thanh diệu ngọt và những lời êm ái của đức Thích Tôn bằng cách đặt chúng vào những văn tự mạo phạm có nguồn gốc ngoại lai. Phật có lần đã cấm dịch những lời Ngài thành tiếng Sanscrit của Vệ đà. Thế thì Ngài sẽ ít hài lòng hơn nếu viết những lời Ngài trong mẫu tự của học thuật thế gian, vốn chỉ được dùng cho các mục đích thương mại và bình dân. Thứ hai, ngôn ngữ mà các ngài chấp thuận trong đại hội rất có thể là một thứ tiếng hỗn chủng, gần giống tiếng Pali, đó là tiếng Hoa Thi (Pataliputra). Thật là không thích hợp nếu ngôn ngữ và văn học linh thiêng của các ngài phải mở ra cho quần chúng, nhất là khi có một số trưởng lão có dị kiến theo khuynh hướng tự do tư tưởng. Thứ ba, đặt những thánh ngôn của Phật vào văn tự có thể coi là đã mạo phạm

cũng như miêu tả thánh tượng bằng hội họa hay điêu khắc, rồi tôi sẽ nói ngay sau đây. Dù sao, toàn bộ văn học được duy trì trong ký ức và không được phép viết trải qua khoảng bốn thế kỷ.

Cộng đồng Phật tử, khác hẳn với các cộng đồng Bà la môn, là một tập hợp của cả bốn giai cấp (đẳng cấp.NDH) đến từ mọi phương hướng, và đã không thích hợp cho việc tụng đọc cẩn thận các thánh ngôn. Kết quả là một cuộc lưu truyền thiếu sót. Vì sợ thất lạc và xuyên tạc những giáo thuyết nguyên thủy, vua Vattagaman Tích Lan đã ban lệnh ghi chép toàn bộ văn học viết bằng chữ Tích Lan, khoảng năm 80 trước Thiên chúa.

2/ Thánh tượng không tô vẽ.

Tất cả những điều khắc đầu tiên tại Sanchi và Barhut không trình bày Phật trong diện mạo con người... (J.Takakusu diễn giải về sự phát triển nghệ thuật từ không dùng diện mạo con người (nghệ thuật phi ngẫu tượng) đến nghệ thuật dùng diện mạo con người (nghệ thuật ngẫu tượng). Ông cho nghệ thuật ngẫu tượng ra đời khoảng năm 80 trước Thiên Chúa.NDH).

Về Niết Bàn, nhóm tự do tư tưởng trong số các Phật tử đầu tiên đã hết sức phóng khoáng trong việc giải thích, bởi vì Phật không nói nhiều về điều đó trong thời Ngài tại thế, mặc dù đôi khi có đề cập đến trong các kệ thơ của Ngài, như trong kinh Pháp cú (Dharmapada). Mỗi khi có

người hỏi Ngài còn tồn tại sau khi chết hay không, hay Ngài đi vào thế giới nào sau khi Niết Bàn, luôn luôn Ngài im lặng. Khi Phật im lặng trước một câu hỏi cần trả lời là “phải” hay “không”, sự im lặng của Ngài thường có nghĩa là thừa nhận. Nhưng sự im lặng của Ngài trước câu hỏi về Niết Bàn lại do sự kiện rằng các thánh giả của Ngài không thể hiểu nổi cái triết lý sâu xa nằm trong đó.

Một hôm có người nói với Phật y sẽ nhập bọn các đệ tử của Ngài nếu Ngài đưa ra được những giải đáp sáng tỏ cho các vấn đề: Phật sống mãi hay không, nếu thế, cái gì sẽ xảy ra sau khi Ngài chết? Nguyên nhân đầu tiên của vũ trụ là gì rồi vũ trụ sẽ giống như cái gì trong vị lai? Tại sao loài người sống và cái gì xảy ra sau khi chúng chết? Giải đáp của Phật có hiệu quả như sau: Giả sử bạn bị trúng một mũi tên tẩm độc, một y sĩ đến để nhổ mũi tên ra khỏi thân thể bạn và để trị vết thương, trước tiên bạn có hỏi ông ta những vấn đề như mũi tên được làm bằng thứ gì, thuốc độc được chế bằng thứ gì, ai bắn mũi tên đó, và nếu y sĩ không trị vết thương, cái gì sẽ phải xảy ra, và những vấn đề đại loại như vậy; và từ chối chữa trị trừ phi y sĩ trả lời tất cả những vấn đề đó để thoả mãn bạn? Bạn sẽ chết trước khi nhận được những giải đáp.

Trong thí dụ này, Phật khuyến cáo người hỏi nếu là đệ tử ngài đừng mất thời gian về những vấn đề quá sâu xa ngoài tầm lãnh hội của một người thường – có thể sau một cuộc tu tập lâu dài làm đệ tử của Phật rồi y sẽ thấu hiểu.

Sau khi Phật vắng bóng, hầu hết các thảo luận suy luận siêu hình tập trung quanh đề tài Niết Bàn. *Kinh Đại Bát Niết Bàn* (Mahaparinirvana), những đoạn văn bằng tiếng Sanscrit vừa được phát kiến mới đây – một ở Trung Á và đoạn khác ở Kôyasan (Cao dã sơn) cho thấy một thảo luận sống động về các vấn đề như Phật tính, Pháp tính, Chân như, Pháp giới, Pháp thân, và sự khác nhau giữa các ý tưởng Tiểu thừa và Đại thừa. Tất cả những chủ điểm đó liên quan tới vấn đề Niết Bàn, và cho thấy mối bận tâm lớn của suy luận được đặt trên vấn đề vô cùng quan trọng này.

Vấn đề then chốt của đạo Phật, dù chủ hình thức hay chủ duy tâm, qui vào sự diệt tận của phiền não; bởi vì trạng thái méo mó đó của tâm được coi như là cội nguồn của tất cả mọi tội lỗi trong đời sống của con người. Phiền não có thể bị diệt tận ngay trong hiện thế. Do đó, giải thoát sự méo mó như thế của tâm là đối tượng chính của tu trì trong Phật giáo. Sự diệt tận (Niết Bàn) của phiền não, của dục vọng, của giác năng, của tâm trí, và ngay cả diệt tận ý thức cá biệt, thường được nói đến.

Trong tâm của người theo đạo Phật, Niết Bàn không chứa bất cứ ý tưởng thần thánh hoá nào về đức Phật. Nó đơn giản chỉ cho sự liên tục vĩnh cửu của nhân cách Ngài trong ý nghĩa cao nhất của chữ này. Nó chỉ cho việc trở về Phật tính bản hữu của Ngài, là thân Chánh Pháp của Ngài chứ không phải là thân kinh điển của Ngài như các

nhà chủ trương hình thức quan điểm. Pháp có nghĩa là “lý thể” mà Phật đã nhận được trong Giác Ngộ viên mãn. Các nhà duy tâm cho rằng Phật có Pháp thân – thân thể đồng nhất với lý thể. Lý thể được diễn tả trong các giáo pháp của Phật nhưng giáo pháp này luôn luôn bị hạn cuộc bởi ngôn ngữ, cơ duyên và tính chúng. Vì vậy, các nhà duy tâm chủ trương, kinh điển không phải không phải (thừa hai chữ “không phải” hay là nhấn mạnh? NDH) là thân lý thể của Phật. “Thân” lý thể đó không chịu những hạn cuộc nào cả, là Niết Bàn.

Các nhà chủ hình thức, trái lại, chủ trương kinh điển là sự biểu dương trọn vẹn cho lý thể của Phật. Do đó họ quan niệm Phật vĩnh viễn tồn tại trong thân giáo pháp, còn Niết Bàn là diệt tận vô dư của Ngài.

Bây giờ, chúng ta phác họa thêm nguyên lý Niết Bàn (trạng thái tắt lửa) trong ánh sáng của thời gian và không gian. Đối với các triết gia, nhất là các triết gia Ấn, nếu tin rằng không gian và thời gian là vô hạn, thì đó là một ảo tưởng. Thế nhưng đạo Phật chưa từng nói không gian và thời gian là vô hạn, vì đạo Phật coi chúng là những chất thể vật lý. Không gian được coi như là một trong năm hành chất – năm đại: đất, nước, lửa, gió và hư không – và đôi khi được trình bày là nó có hình dáng tròn.

Một số trường phái coi thời gian là thực hữu, một số khác nói nó bất thực. Nhưng cần ghi nhận đặc biệt rằng

thời gian chưa hề được coi như hiện hữu tách biệt không gian. Thế có nghĩa là, mọi loài và mọi vật đều có thời gian của riêng nó. Không gian và thời gian luôn luôn nương nhau. Loài người có trường thọ sống trung bình, hay tuổi thọ, khoảng năm mươi năm. Nhưng người ta nói hạc sống một nghìn năm, rùa sống tới một vạn tuổi. Với các loài trời, người ta nói một ngày một đêm của chúng dài bằng cả 50 năm của người trần. Trái lại, ruồi nhặng và nấm mai sống vắn vỏi (ngắn ngủi.NDH) chỉ có một ngày.

Lý thuyết nói không gian xoắn ốc, do các nhà vật lý học hiện đại đề ra, khá đả thông thuyết Niết Bàn. Vũ trụ, hay Pháp giới nói theo thuật ngữ, là khu vực được chiếm cứ bởi không gian và thời gian, và trong khu vực đó chúng kiểm soát những ngọn sóng của hiện hữu. Vậy, trên thực tiễn, thế giới thời-không là đại dương của những làn sóng sinh tử. Nó là môi trường của samsara (chu kỳ chìm nổi của đời sống), thế giới của sáng tạo, của năng lực, của nhân duyên, của ý thể, của tự tạo, và của biến hành. Nó là môi trường của dục, của sắc và tâm.

Đối lập với một thế giới như thế, trên phương diện lý thuyết, chúng ta cứ cho rằng phải có một môi trường không không gian và không thời gian, không tạo tác, không nhân duyên, và không bị dao động bởi những làn sóng sinh tử. Sẽ không có Pháp giới theo nghĩa động, nghĩa là, thế giới biểu hiện. Nhưng sẽ có Pháp giới theo

nghĩa tĩnh, nghĩa là thế giới tự thân; tức Chân như hay Như thực, trạng thái tối hậu của Niết Bàn, Đại Bát Niết Bàn (Mahaparinirvana), hay Chính đẳng Chính giác (Samyak Sambuddha), Pháp giới (Dharmadhatu), nói theo nghĩa thế giới hiện tượng, là thế giới của một vòng tròn khép kín có thể được trình bày như sau:

Thế giới của tâm vật

Thế giới của thời không

Sinh tử, hành động, nhân duyên

Sáng tạo, biến hành.

(Samsara: luân hồi)

Thế giới của dục, sắc và tâm.

Nghiệp cảm.

Niết Bàn với những điều kiện sống đang còn (Hữu dư y Niết Bàn).

Cảnh giới của hiện tượng.

(Tất cả các câu này được khuôn trong một vòng tròn nhưng tôi không vẽ được trên máy vi tính. NDH).

Ngoài Pháp giới theo nghĩa này, có thế giới không khép kín được diễn tả như sau:

Không không gian – không thời gian

Niết Bàn không còn các điều kiện sống (Vô dư y Niết Bàn).

Không sống – không chết.

Không tạo tác, không nhân duyên, không biến hành.

Giác ngộ toàn vẹn, giải thoát toàn vẹn.

Chân như, Như thực, Như lai.

Trong số các kinh văn Phật giáo còn lưu truyền đến ngày nay, chúng ta không thấy có đoạn nào chỉ rõ những điểm này. Tuy nhiên chúng ta có một bản, dù nguyên bản Ấn Độ chưa được phát kiến, chứa đựng ý tưởng khá giống điều tôi đã diễn tả ở đây.

Bản đó nói: “Trong Pháp giới (thế giới hiện tượng), có 3 thế giới là dục, sắc và tâm. Hết thảy các loài tạo vật, cả thánh và phàm, nhân và quả, đều ở trong pháp giới đó. Chỉ có Phật là ở ngoài pháp giới”.

Kinh Đại Bát Niết Bàn của Đại Thừa, không thỏa mãn với tất cả những minh giải tiêu cực, cất nghĩa Niết Bàn bằng những từ ngữ khẳng định như: *thường* (ngược với vô thường thế tục), *lạc* (ngược với khổ não trần gian), *ngã* (ngược với vô ngã của mọi loài), *tịnh* (ngược với bất tịnh của nhân sinh). Tuy nhiên, vì chúng thấy đều là những phẩm tính siêu việt của Phật, đừng hiểu những chữ này theo nghĩa bình thường. Thí dụ, đừng vẽ ra cho mình một vị trí riêng biệt, một thế giới của Niết Bàn, nơi đó Phật tồn tại trong *hỉ* và *lạc*, vì Niết Bàn của Phật là “Niết Bàn vô trụ xứ”.

Một vị A la hán bình thường (một người mới giác ngộ một phần) sẽ chặt đứt tất cả những chướng ngại được tạo ra do phiền não và dục vọng, nhờ đó đạt tới mục tiêu vô dư

của mình. Vì đó thấy thỏa mãn trong sự hủy diệt của đời sống tri thức của phân biệt, đối lập hay phân tán trong mọi vật đều nằm ở ý thức. Ông nghĩ trạng thái vô dư của mình là lý tưởng Niết Bàn. Nhưng sự thực, ông đã trở lại với vô minh nguyên thủy khi rời bỏ chương ngại của tri thức. Ông có thể đang tự nghĩ mình đã gạt bỏ vô minh. Nhưng vô minh là nguyên lý căn bản của hiện hữu không dễ gì cắt đứt một cách giản dị, cũng như bóng tối cũng không thể bị hủy diệt nếu không có ánh sáng. Cách độc nhất để tổng khứ bóng tối là mang một ngọn đèn vào phòng tối. Do giác ngộ mà bóng tối chặn ngang tri thức sẽ bị gạt đi.

Nói theo thuật ngữ, sự diệt tận của phiền não được gọi là “Hữu dư Niết Bàn”, Niết Bàn với điều kiện Hữu vẫn còn, hay nói sát hơn, “Niết Bàn còn “upadhi”. Upadhi (: y, *tụ* hay *uẩn*) là điều kiện vật chất và phi vật chất của sự Hữu. Nói thẳng, cái đó có nghĩa là trở thành một người không còn lại chút phiền não.

Rồi đến vấn đề kế tiếp: Niết Bàn không còn lại upadhi (Hữu dư y Niết Bàn) (Có lẽ in nhầm, phải là Vô dư y Niết Bàn.NDH) là gì? Nó là sự diệt tận toàn diện những điều kiện của Hữu cũng như của phiền não. Có thể gọi nó là vô dư của Hữu. Đây là Niết Bàn hay “Giải thoát viên mãn”, là sự chết của Phật Thích Ca Mâu Ni.

Quan điểm chủ hình thức của đạo Phật ở đây kết cuộc với vô dư của Hữu. Nhưng những quan điểm suy lý

của lập trường duy tâm khởi sự mới mẻ với đoạn đường Phật hữu tướng đi vào cõi vô tướng. Ngay trong thời tại thế, Phật đã tự do toàn vẹn trong hoạt động tri thức, và khi Ngài còn là một con người, Ngài đã giác ngộ vượt lên người. Còn phải tự do nào hơn nữa khi Ngài đi vào cảnh giới vô vi của Niết Bàn? Bấy giờ Ngài trở lại với thân “lý thể” của mình. Nó được gọi là Tự Tính Thân trái ngược với Tùy Loại Hoá Thân. Tất cả những lý thuyết về hoá thân du nhập trong các thời sau đã bắt nguồn từ lối giải thích Niết Bàn đó.

Phật tại Niết Bàn tự do toàn vẹn, muốn sống bất cứ nơi nào tùy ý. Ngài có thể làm bất cứ cách nào Ngài muốn, và vì Ngài không có trụ xứ cố định, nên Niết Bàn của Ngài được gọi là “Vô Trụ Xứ Niết Bàn”. Đức Thế Tôn có thể tái xuất trong thế gian này khi Ngài thấy cần cứu độ hết thấy mọi loài như đức Thích Ca Mâu Ni lịch sử đã từng thực hiện. Do đó, theo quan điểm duy tâm, Phật không tồn tại trong thế giới của sống và chết vì Ngài không bị chi phối bởi nhân quả. Tuy nhiên, cùng lúc Ngài không an trụ nơi Niết Bàn, vì Ngài là người chịu đựng đau khổ của kẻ khác”⁴⁴.

Theo tôi, đúng như J.Takakusu đã thanh minh chỉ bàn về Đại Thừa theo Phật giáo Nhật Bản, trong vấn đề Niết Bàn ông cũng chỉ bàn Niết Bàn luận của Đại Thừa dù cũng có nói đến Tiểu Thừa. Ông phân biệt Vô dư Niết Bàn

(Nirupadhisesa- nirvana) của Tiểu Thừa và Hữu dư Niết Bàn (Sopadhisesa- nirvana) của Đại thừa. Ông cho rằng trong Vô dư Niết Bàn không còn Hữu; trong Hữu dư Niết Bàn còn Hữu. Thông thường các kinh giải thích Vô dư Niết Bàn là cảnh giới không còn nhục thể; Hữu dư Niết Bàn là cảnh giới Niết Bàn còn nhục thể. Cách giải thích của ông lấy Hữu (bhava) chỉ nhục thể; Hữu là một trong 12 chi của Thập nhị nhân duyên không phải chỉ thể xác con người mà chỉ sự hình thành tự ngã cá biệt hay linh hồn, do Hữu mà Sinh, mà Lão Tử mà tái sinh... Trong thuật ngữ chữ Phạn mà tôi dẫn hay theo thuật ngữ Pali mà K.Taiken dẫn Anupadisesa nibbana = Vô-dư Niết Bàn, Saupadisesa nibbana = Hữu dư Niết Bàn, đều không thấy có thành phần “bhava” cho nên tôi cho rằng từ “Hữu” chỉ là đối lại từ “Vô” không phải dùng để chỉ “Hữu = bhava”. Có thể đây là một cách giải thích của J.Takakusu chăng.

Ông nói đến “lập trường duy tâm” là chỉ lập trường “Tam giới duy tâm” của *Kinh Hoa Nghiêm* và tông Hoa Nghiêm cho tam giới (Dục giới, Sắc giới, Vô sắc giới) đều do Tâm mà ra. Chữ “duy tâm” mà J.Takakusu dùng không phải duy tâm/ duy vật như ngày nay thường hiểu.

J.Takakusu cũng có một cách giải thích Tam Thân không hoàn toàn giống các tư liệu khác. Tam thân gồm có 3 thân. Một, Pháp thân chỉ Pháp tính, Như Lai tạng, tồn tại vĩnh viễn. Hai, Báo thân là thân mà người tu hành đạt

được nhờ tu tập. Ứng thân là thân cụ thể mà Pháp thân mượn để xuống trần cứu chúng sinh, Thích Ca Mâu Ni là một ứng thân của Phật tức một hình trạng cụ thể của Pháp thân. Còn có khái niệm Tự Tính Thân, Thụ Dụng thân, Biến hoá Thân (Hoá Thân) cơ bản tương ứng Pháp Thân, Báo Thân và Ứng thân.

Về cơ bản J.Takakusu giải thích về Vô dư Niết bàn, Hữu dư Niết Bàn và Vô trụ xứ Niết Bàn là đúng đắn.

K.Taiken có một chương **Niết Bàn luận**.

“Niết Bàn luận.

Vấn đề Niết Bàn thỉnh thoảng cũng đã được nói đến ở trên, nhất là trong chương trước, khi luận về La Hán, là hoàn toàn muốn nói rõ cái cảnh tượng của Niết Bàn (hữu dư) này; nói cách khác, ý nghĩa của Niết Bàn thực tiễn như đã được trình bày ở trên đại khái ta cũng có thể hiểu qua rồi. Tuy nhiên trên bình diện Pháp tướng, nhận xét về mặt lý luận, vấn đề này vẫn còn có điểm cần phải được khảo sát; vì, về phương diện lý luận, ít ra, nó cũng là trung tâm tôn giáo của Phật giáo, cho nên, nó là một vấn đề hết sức trọng yếu. Bởi vậy, ở đây, tôi phải dành riêng một chương nữa để thảo luận vấn đề này.

1. Hai loại Niết Bàn.

Theo Phật, Niết Bàn có hai hình thức là *Hữu-dư Niết Bàn* (Saupadisesa nibbana) và *Vô-dư Niết Bàn*

(Anupadisesa nibbana). Hữu-dư Niết Bàn là chỉ cho người đã đạt đến cảnh giới thoát khỏi vòng luân hồi nhưng nhục thể vẫn còn tồn tại. Vô-dư Niết Bàn là cảnh giới vĩnh viễn “ẩn một” (tiềm ẩn mất đi.NDH), phần nhục thể cũng không còn nữa. Hai loại Niết Bàn này cũng giống với hai loại giải thoát của phái Vô-đan-ta (Vedanta) là *Hữu-thân-giải-thoát* (Jivanmukti) và *Vô-thân-giải-thoát* (Ajivanmukti) đã được phân loại theo ý nghĩa giải thoát của tôn giáo Ấn Độ. Và lại, như vừa nói ở trên, sự khu biệt Hữu-dư và Vô-dư này cũng còn cần phải được giải thích riêng biệt; tức là, quả Bất Hoàn thứ ba được gọi là Hữu-dư, quả La-Hán thứ tư được gọi là Vô-dư. Xem trong A Hàm bản Hán dịch [K.Taiken chú thích: Trung 5, Thiện Nhân Vãng Kinh, pp.5-6; Tăng 7, p.307. Sự khu biệt Hữu-dư Vô-dư này, theo tôi, là cách phân loại nguyên thủy nhất, nhưng, về phía văn Ba-li, tôi chưa thấy có sự tương đương nào, nên chưa dám đoán định, Đợi tham cứu sau] thì sự giải thích trên đây là phương pháp thông dụng cho đến ngày nay. Lại nữa, theo sự giải thích này, trên vấn đề pháp tướng, Niết Bàn trở thành một vấn đề nan giải. Tóm lại, chỉ giải thích như trên mà gọi là Hữu-dư và Vô-dư thì ý nghĩa giữa hai loại Niết Bàn vốn là “nhị nghĩa đẳng luận” (hai nghĩa như nhau.NDH), không sai khác. Duy đứng về phương diện cách thức mà nói thì Vô-dư Niết Bàn là cảnh giới trên Hữu-dư. Tại sao? Vì còn có thân thể thì dù tâm có muốn thoát ly già, bệnh, chết đi nữa cũng không tránh khỏi được

những nhược điểm của phần nhục thể. Hơn nữa, còn có thân thể thì, như đã được trình bày ở trên, đôi khi cũng còn nguy cơ thoái chuyển, cho nên, chỉ khi nào trút bỏ cả phần nhục thể thì mới vĩnh viễn an toàn. Song, đây chỉ nói về phương diện lý luận mà thôi, nếu theo ý nghĩa tôn giáo thực tế mà nói thì Phật lại coi trọng Hữu-dư hơn Vô-dư. Tóm lại, Phật là một nhà theo chủ nghĩa tôn giáo thực nghiệm, Ngài đã tự thể nghiệm Niết Bàn vĩnh viễn ngay trong hiện tại, và muốn khiến cho những người khác cũng thể nghiệm được như Phật; đó là bản nguyện của Phật mà Ngài đã cố thực hiện cho đến hơi thở cuối cùng.

“Như thế không bao lâu, đến khi hết phiền não, thành vô lậu thì được tâm giải thoát, tuệ giải thoát, đối với hiện pháp, tự mình chứng tri, tự mình thực hiện”.

Trên đây là lời Phật thường nói với các đệ tử. [K.Taiken chú thích: Như A.V p,15]. Chủ trương chính của Phật là phải tự chứng tri, tự thực hiện *pháp* ngay ở hiện tại (hiện pháp); nếu pháp ở đây là Niết Bàn thì đó chính là thể nghiệm Hữu-dư Niết Bàn. Cho nên, nếu đó là chân tướng của Niết Bàn thì, tuy khó dùng lời lẽ để biểu hiện cho thích đáng, nhưng, trên thực tế, đối với các đệ tử Phật, hiển nhiên nó có một tính chất dễ lý giải. Tại sao? Là vì không những chỉ đối với Phật là người đã thực sự thể nghiệm Niết Bàn trong cuộc sống mới biết mùi vị Niết Bàn (giải thoát) như thế nào, mà ngay đối với những người chứng

ngộ được một chút cũng có thể nhờ sự tự giác nội bộ bộc phát mà thể nghiệm được. Nhưng điều khó khăn hơn hết là sự lý giải và thuyết minh Niết Bàn rốt ráo là cảnh giới Vô-dư Niết Bàn như thế nào: đó là vấn đề nan giải. Bởi vì đã đến cảnh giới ấy rồi thì không còn phương pháp nào có thể được ứng dụng để diễn tả sự thực chứng của những người đã thể nghiệm mà chỉ còn có thể có được một khái niệm mà thôi. Song le, về thể giới quan, Phật lại bác bỏ tất cả mọi khái niệm cố định, cho nên người ta cảm thấy vô cùng khó khăn trong việc suy cứu lý luận. Ngay đến những người đã thực chứng Hữu – dư Niết Bàn mà cũng còn cảm thấy vấn đề này khó khăn, hướng hỏi với những người chưa đạt đến cảnh ấy thì sự lẫn mò, dò dẫm trong bóng tối có chi là lạ? Sau khi Phật nhập diệt đã nảy sinh ra vấn đề “Có” “Không” chính cũng liên quan đến điều này. Cái lý do cắt nghĩa tại sao từ xưa đến nay đã có bao nhiêu nghị luận về chân tướng của Niết Bàn, nhưng người ta vẫn chưa đi đến một kết luận có tính cách xác định – mặc dầu chỉ trên bề mặt – cũng chính là ở đó. Sau đây tôi xin trình bày thiển kiến của riêng tôi.

2. Hữu-dư Niết Bàn.

Trên hình thức, trước hết hãy bắt đầu từ Hữu-dư Niết Bàn. Ngay thân này mà giải thoát tức là đã đạt đến Hữu-dư Niết Bàn. Đúng về phương diện tiêu cực mà nói thì đó là trạng thái đã diệt trừ hết mọi phiền não; nói theo

nghĩa rộng là đã cắt đứt được mười thượng, hạ phạm kết; còn nói theo nghĩa hẹp thì đó là sự thủ tiêu hoàn toàn ba độc Tham, Sân và Si. Nếu lại luận từ căn bản thì đó là cái đương thể của sự phá trừ hết vô minh khát ái, tức đã khử hết ngã chấp, ngã dục, chỉ còn cái đương thể hoàn toàn vô ngã. Về điểm này Phật thường gọi Niết Bàn là “*tham sân si diệt*”, “*khát ái diệt*” (tanha nibbana), và “*vô minh diệt*”... Xét về từ ngữ *Niết Bàn* (Nirvana, Nibbana) thì nó bắt nguồn từ tiếng “*dập tắt*” (nirva), chính Phật đã dùng nghĩa này để chỉ cái đương thể đã “*dập tắt*” mọi phiền não, cho nên mới gọi là *Niết Bàn*.

Như vậy thì phương diện tiêu cực tuy là thuộc tính trọng yếu của Hữu-dư Niết Bàn, nhưng, đồng thời, phương diện tích cực cũng không phải là không đáng kể. Như đã nói ở trên, để đạt đến Niết Bàn, tức giải thoát, cần phải có sự bộc phát nội bộ làm ánh sáng soi đường. Điều này không có nghĩa như phái Số Luận bảo sự tự tồn của Thần Ngã là cái đương thể đạt được, mà cũng khác phái Vô-đan-ta (Vedanta) cho là sự phát hiện cái đương thể của *Phạm*. Trái lại, Niết Bàn là cái đương thể của phiền não đã bị tận diệt, nó là năng lực tích cực mới phát sinh mà từ xưa chưa từng được kinh nghiệm. Năng lực tích cực này là nguồn gốc của sự bộc phát, cho nên cũng có thể bảo chính nhờ vào đó mà làm cho phiền não tận diệt. Như trường hợp của Phật, ròng rã 6 năm trời chuyên tâm tiêu trừ phiền não mà chưa thể thành công, nhưng chỉ ngồi tĩnh lặng tư duy

trong khoảng 49 ngày thì đạt đến đại bộc phát, là vì trong thời gian chuyên tâm tiêu diệt phiền não đã dưỡng thành cái năng lực tích cực rồi. Lại nữa lúc 35 tuổi thì Phật chứng Niết Bàn (Parinibbata) rồi sau đó tích cực hoạt động truyền đạo suốt 45 năm, vậy không thừa nhận cái năng lực tích cực này thì không thể hiểu được những hoạt động ấy của Phật. Hơn nữa, điểm xuất phát của Phật tuy lấy việc giải thoát khỏi già, đau, chết làm mục đích nhưng, trên thực tế, cho dù đã thành bậc Thánh cũng không tránh khỏi được cái tai hoạ ấy; nghĩa là, bản thân Phật cũng đôi khi đau ốm, già yếu dần dần cho đến lúc 80 tuổi thì cũng không tránh khỏi cái chết. Tuy nhiên, Phật vẫn nói là đã thoát ly già, bệnh, chết, không sợ sinh lão bệnh tử, và còn tin chắc là trong tương lai không còn sinh ra và chết đi nữa v.v... - ấy cũng nhờ cái năng lực tích cực và sáng suốt trong nội bộ không còn dính líu đến sinh già bệnh chết: Nhất là từ ngữ Niết Bàn (nibbana, nirvana), quyết không phải chỉ có nghĩa là dập tắt, nghĩa là ta hãy gác vấn đề ngữ nguyên [K.Taiken chú thích: Về ngữ nguyên của Niết Bàn, xem luận văn của Dr W.Stel trong Journal of Pali text Society (1910-20)] lại một bên mà chỉ bàn đến cách dùng từ ngữ này thôi thì ở thời đại Phật, nó được dùng để biểu thị cái cảnh giới *diệu lạc* tối cao. Chẳng hạn như Trường Hàm và kinh Phạm Võng (Kinh Lục Thập Nhị Kiến) có đưa ra 5 loại Niết Bàn hiện tại, mà bất luận là loại nào cũng đều chỉ cho cái cảnh giới tích cực thích ý; và

trong đó cũng có chủ trương cho cảnh giới ham đắm thú vui ngũ dục là Niết Bàn hiện tại nữa. Vậy, nếu từ ngũ Niết Bàn chỉ có nghĩa là *dập tắt, tiêu tan* thì quyết đoán đã chẳng có những cách dùng như thế. Bởi vậy, cái mà Phật gọi là *Niết Bàn* cũng có nghĩa là cảnh giới diệu lạc tích cực. Lại nữa, Phật bảo Niết Bàn là cảnh *bất tử* (amala), là nơi tuyệt đối *an ổn* (yogakikhama), là *mát rơi* (sitibhava) vân vân, đích thực cũng là nói về cái năng lực tích cực ấy, bởi thế, cái lý do Phật lấy lý tưởng *thường, lạc, ngã, tịnh* làm trung tâm, cầu mong đạt đến Niết Bàn mới thỏa mãn hoàn toàn là ở đó.

“Tỷ Khư! Bất sinh (ujata), bất thành (abhuta), vô tác (akata), vô vi (anbhata), Tỷ Khư, nếu không có bất sinh, bất thành, vô tác, vô vi thì sinh, thành, tác, hữu vi không có chỗ y chỉ (nissarana). Tuy nhiên, Tỷ Khư, vì có bất sinh, bất thành, vô tác, vô vi nên sinh, thành, tác, hữu vi mới có chỗ dựa”.

[K.Taiken chú thích: Itivuttaka 43 text p.37].

Bất sinh, bất thành, vô tác, vô vi là chỉ cái đương thể của Niết Bàn, vì cái đương thể của Niết Bàn nên thế gian sinh diệt mới có chỗ dựa tối hậu. Như vậy thì Niết Bàn quyết không phải là cảnh giới tiêu diệt, tán hoại hay dập tắt.

Tóm lại, cảnh giới Hữu-dư Niết Bàn, về phương diện tiêu cực, là nơi không còn phiền não, đồng thời, về phương diện tích cực, thì đó là căn cứ của cảm giác về cái năng lực

thường hằng bất biến. Bất luận khảo sát về phương diện lực dụng của nhân cách người thể nghiệm, hay về phương diện suy đoán đạo lý, người ta đều không thể phủ nhận hai ý nghĩa trên đây của Niết Bàn. Chỉ vì Phật giáo không dùng nguyên lý biểu hiện cái gọi là *Thần* (Isvara), *Phạm* (Brahman), *Thần ngã* (Atman) vân vân, nên, khi diễn tả, chỉ khuynh hướng về hai phương diện tiêu cực và tích cực mà thôi. Về sau người ta miễn cưỡng gọi cái năng lực tích cực không thể dùng ngôn ngữ bình thường để diễn tả được ấy là cái “*Sức Không*” (Không lực).

3. Đương thể của Vô-dư Niết Bàn.

Khi khảo sát về Hữu-dư Niết Bàn thì mặc nhiên ý nghĩa của vấn đề Vô-dư Niết Bàn cũng đã được hiểu ngầm rồi. Tại sao? Vì như Phật nói, Hữu-dư hay Vô-dư chỉ là do thân thể còn hay không còn mà khu biệt thế thôi, chứ bản chất của nó thì không sai khác. Duy có điểm khó khăn nhất về vấn đề Vô-dư Niết Bàn là ở chỗ khi cùng kết hợp nó với vấn đề thực tại thì sẽ khảo cứu nó như thế nào. Tức là, Hữu-dư Niết Bàn thì cảm ngộ cái năng lực tích cực đạt được, còn vấn đề Vô-dư Niết Bàn thì nên phải xử lý ra sao?

Trước hết hãy bắt đầu từ vấn đề thực tại biểu diện. Theo Phật, như đã thường nói nhiều lần, hết thấy đều do nhân duyên sinh, ngoài nhân duyên ra không có một vật gì tồn tại, và đây là một luận thuyết không hiểu được một cách dễ dàng. Nhưng, Vô-dư Niết Bàn tất kính là chỉ cho

cái đương thể của “*vô minh diệt thì hành diệt, hành diệt thì thức diệt, cho đến sinh, lão, tử diệt*” (Pubbe dhammatthitinama paccha nibbane nananti) [K.Taiken chú thích: S.111. pp. 100-115; Tập 34, p. 510] Bởi thế, đứng về phương diện lý luận mà nhận xét thì Niết Bàn rất ráo chỉ là cái tên gọi khác đi của *Hư Vô* mà thôi. Tại sao vậy? Bởi vì đó cũng tức là cái đương thể của *vô minh*, tức ý *chí sống* đã bị tiêu diệt hết, không còn một vật gì cả. Hơn nữa, chính Phật và các đệ tử của ngài cũng thường ví dụ Vô-dư Niết Bàn như ngọn đèn hết dầu “dầu hết thì lửa tự tắt”. Và cứ theo ví dụ ấy mà suy ra thì không thể không bảo là hư vô được. Cho nên, giải thích ý nghĩa của Vô-dư Niết Bàn là *hư vô tịch diệt*, trên phương diện lý luận, tựa hồ như rất xác đáng. Ngay trong hàng ngũ đệ tử Phật, từ rất sớm, đã có người chủ trương ý kiến ấy rồi. Trở xuống đến thời đại Bộ Phái thì như Kinh Lượng Bộ (Sautratika, Suttanta) cũng là phái chủ trương mạnh về phương diện này. Nhất là trong số các học giả Đông Tây hiện nay cũng có rất nhiều người chủ trương ý kiến này. Chẳng hạn như Joseph Dahlmann trong *Niết Bàn Luận* (Nirvana s.1-25), Pischel trong phần kết luận của *Diệt Đế Luận* (Leben und Lebre der Buddhas, s. 76), Childers giải thích trong *Từ điển Ba Li*; và gần đây, như De La Vallée Poussin trong *The Way of Nirvana* vân vân, đều chủ trương ý kiến này.

Thú thật chính tôi cũng đã từng nhận ý kiến ấy là đúng, người nào không cho như thế thì bất quá đó chỉ là sự

tự biện hộ. Nhưng, sau nhờ đi sâu vào sự nghiên cứu một chút để tìm cầu cái tinh thần đích thực của Phật ngoài những câu văn và mặt chữ, đặc biệt là về Hữu-dư Niết Bàn như đã được khảo sát ở trên, thì, đối với thuyết “hư vô”, tuyệt nhiên tôi không thể đồng ý.

Trước hết hãy lấy các kinh làm trưng chứng. Tuy đức Phật chưa nói rõ Vô-dư Niết Bàn là cảnh giới tịch cực như thế, nhưng nếu bảo nó là cảnh giới hư vô thì tôi cực lực phản đối, bởi lẽ, bảo nó là “có” cũng không đúng mà cho nó là “không” cũng không được. Chẳng hạn, có người hỏi sau khi Phật nhập diệt thì cái *tâm giải thoát* (Vimuttacitta) “có” hay “không”, Phật nói:

“Này Bạt-Ta (Vaccha)! Dựa theo sắc mà lường tính Như Lai thì Như Lai đã bỏ sắc ấy cũng như cây Đa-La đã tuyệt gốc không còn sinh phận trong vị lai là pháp bất sinh. Bạt-Ta! Như Lai giải thoát sắc ấy rồi thì cũng như biển lớn sâu xa không thể lường tính được; nếu bảo là tái sinh mà không tái sinh là không đúng; mà bảo là không tái sinh nhưng cũng không phải không tái sinh thì cũng lại sai. Dựa theo thụ mà lường tính Như-Lai thì Như-Lai đã bỏ thụ ấy v.v... (cho đến tưởng, hành, thức cũng thuyết minh như sắc)”.

[K.Taiken chú thích: M 72 Aggi-Vacchagotta, vol. I, pp. 487-488; Tạp Hàm 35,p.66a]

Tức ý nghĩa đoạn văn trên đây bảo rằng đương thể của Vô-dư Niết Bàn đã thoát ly năm uẩn là cái cảnh giới “*ly tứ cú*”, “*tuyệt bách phi*” “*duy chỉ bậc Thánh biết được*” (Panditanedanedaniya), ngoài ra, không thể dùng khái niệm trên kinh nghiệm về có, *không*, *đi*, *lại*, vân vân, mà lường tính được. Ở đây có điều ta cần chú ý là: phủ định có nhưng, đồng thời, cũng phủ định luôn cả *không*, vậy nếu *hư vô* là chân tướng của Vô-dư Niết Bàn thì phủ định có đã đành là đúng, nhưng tại sao lại phủ định cả *không*? Tức cảnh giới Vô-dư Niết Bàn tuy không phải là một loại thể tướng (thường được coi như thể hí luận) của cái gọi là *Thiên quốc, Thần, Phạm, Ngã*, nhưng là cảnh giới siêu việt cả có, *không*, một sự tồn tại không thể diễn tả, không thể tưởng tượng, không thể nghĩ bàn được. Điều này không phải chỉ có đoạn kinh văn trên đây, mà tất cả các kinh điển khác khi thuyết minh về Vô-dư Niết Bàn đều nói như thế. [K.Taiken chú thích: Kinh Bản Sự. Về cách thuyết minh Vô-dư Niết Bàn, trong các kinh, đều có một hình thức nhất định, và có thể được coi là điển hình nữa. Xin trích như sau:

“Thế nào gọi là cõi Vô-dư Niết Bàn? Nay các Bạc-Sô! Đó là trạng thái đã chứng được La-Hán, đã hết sạch các phiền não, phạm hạnh đã được thành lập, việc cần làm đã làm trọn đủ, đã vứt bỏ mọi gánh nặng, đã chứng tự-nghĩa, đã khéo giải thoát, đã được biết khắp. Tất cả điều cảm thụ bây giờ đều không do nhân dẫn đến, không còn mong cầu,

hi vọng cũng hết, rốt ráo tịch lặng, vĩnh viễn trong mát, ẩn lặng không hiện (lại nữa) chỉ còn y vào cái thanh tịnh không hí luận, không thể bảo rằng có, chẳng thể nói rằng không, mà cũng chẳng thể bảo là chẳng phải có, chẳng phải không mà chỉ nói không thể bày đặt, rốt ráo Niết Bàn, cho nên gọi là cõi Vô-dư Niết Bàn” (Bản SỰ kinh quyển 3 từ 350b. Itivuttaka 44)]. Ở đây lại có điểm ta cần đặc biệt chú ý là: trong số đệ tử của Phật nếu có ai hiểu Vô-dư Niết Bàn là hư vô thì Phật và các đệ tử niên trưởng đều quả trách và dẫn dụ cho họ hiểu một cách chân chính. Chẳng hạn trường hợp Diệm-ma-ca tử khuư (Yamaka), ông này thường cho rằng Lưu-tận La-Hán là cõi “tuyệt vô”, không có một vật gì cả. Các tử khuư khác thấy thế đều cho Diệm-ma-ca bị tà kiến lung lạc bèn hết sức khuyên can, nhưng Diệm-ma-ca không chịu từ bỏ ý kiến ấy của mình cuối cùng họ phải thỉnh Xá-lợi-phất nói pháp cho Diệm-ma-ca hiểu. Xá-lợi-phất bảo Diệm-ma-ca rằng năm uẩn không phải là Như Lai, nhưng, đồng thời, ngoài năm uẩn cũng không có Như Lai. Rồi lại bắt đầu từ năm uẩn là vô thường, là khổ mà nói rõ sự quan hệ giữa năm uẩn và vô ngã để cho Diệm-ma-ca biết ý kiến của mình là sai lầm [K.Taiken chú thích: S.III, pp.109-115. Tập 34, p.510]. Điểm ta cần lưu ý ở đây là: các đệ tử Phật một khi cho La-Hán sau khi chết là hết là những người tà kiến, cần phải được thuyết phục cho họ từ bỏ chủ trương của họ. Thượng tọa Xá-lợi-phất cũng đã nói nhiều pháp nghĩa để thuyết

phục Diệm-ma-ca cho ông này từ bỏ thành kiến của mình. Xem thế đủ biết, nếu các đệ tử Phật mà hiểu Niết Bàn là cảnh hư vô tuyệt diệt thì hiển nhiên là đã phản bội Phật rồi. Đúng về mặt biểu diện mà nói thì lời thuyết pháp của Xá-lợi-phất trên đây, dĩ nhiên, đã không trực tiếp nói đến cái đương thể của Niết Bàn, nhưng khi Diệm-ma-ca nghe về Như Lai giải thoát năm uẩn và vô ngã v.v... thì liền từ bỏ chủ trương của mình, như vậy, rõ ràng trong đó Diệm-ma-ca cũng mặc nhiên hiểu qua cảnh giới Niết Bàn như thế nào rồi. Nhất là đương thể của cái gọi là “*năm uẩn không phải Như Lai, mà là năm uẩn cũng không có Như Lai*” và “*phi-tức-phi-ly-uẩn-ngã*” cũng đã được đề cập và chính nó đã giúp cho việc giải quyết vấn đề Niết Bàn.

Tóm lại, khi đứng trên lập trường nhân-duyên-luận để khảo sát các vấn đề thực tại, về mặt biểu diện, trong số các đệ tử của Phật, tuy cũng có người chủ trương thuyết *Hư Vô* nhưng đã bị Phật và toàn thể đệ tử khác khiển trách, đó là một sự thật lịch sử. Do đó, nếu ai theo gót họ mà cho cái năng lực tích cực nội bộ do chứng Hữu-dư Niết Bàn mà có là *Không*, hoặc cho cảnh giới Vô-dư Niết Bàn là *tuyệt diệt* thì hiển nhiên điều đó không thể chấp nhận được.

“*Nếu không có cái bất sinh, bất thành, vô vi, vô tác kia thì cái sinh, thành, vi, tác cũng không có chỗ dựa*”.

Tức cái đương thể của bất sinh, bất thành, vô vi, vô tác chính thực là nơi nương tựa thường hằng, nơi tuyệt đối an

ân, tuy là cái tuyệt đối *không* biểu tượng, nhưng bản thân nó lại là cảnh tuyệt đối *hữu* mà người ta có thể chứng nghiệm được. Bởi thế tôi rất đồng ý với thuyết của Hữu-Bộ giải thích về Niết Bàn cho là *“Trong tất cả các pháp, Niết Bàn là hơn hết; là thiện, là thường, siêu việt hẳn các pháp khác”* [K.Taiken chú thích: Đại-Tỳ-Bà-Sa-Luận 88, p. 414b].

Song mà, nếu liên kết nó với vấn đề thực tại thì nên phải giải thích Niết Bàn như thế nào? Về điểm này, tôi đã trình bày ở cuối thiên trước, trong vấn đề bản chất của thế giới, đại ý muốn qui vào một cảnh giới của đương thể pháp tính, tức là kết hợp phương diện *động* của pháp tắc duyên khởi và pháp tắc giải thoát với phương diện *tĩnh* của đương thể làm một: theo tôi, điểm này ổn thỏa hơn cả.

“Biết thụ chân chính (vedana) mà được hiện pháp vô lậu, thân thể dù diệt nhưng trụ nơi pháp (dhammattha) mà thành Thánh nhân (vedaya), cũng không còn luân hồi nữa”.

[K.Taiken chú thích: S.IV,p. 207. Tập 17,p. 574 (Căn bản Phật giáo, p. 267)].

Ý nghĩa đoạn văn trên cho rằng nhờ sự ức chế cảm giác, cảm tình mà được Hữu-dư Niết Bàn ngay trong hiện tại, và sau khi chết thì được Vô-dư Niết Bàn. Duy có điểm ta cần chú ý ở đây là: “sau khi chết, trụ nơi pháp” thì câu nói này cũng thuộc bộ loại luân hồi. Thử đối chiếu với những câu: *“Trước được trí tuệ pháp trụ (nhân duyên), sau được trí tuệ Niết Bàn”* đã dẫn dụng ở trên, thì nếu pháp

trụ trước chỉ cho phương diện *động* của pháp tính, thì pháp trụ sau có thể bảo là chỉ cho phương diện *tĩnh*, tức Pháp tính tuyệt đối. Chính Phật cũng đã nói rõ về điểm này. Duy có điều ta nên lưu ý là, như tôi đã trình bày ở trên, bất luận duyên khởi pháp hay giải thoát pháp, nếu khảo sát một cách sâu hơn, thì chúng đều trở thành pháp tác ý chí tự thân. Do đó, Vô-dư Niết Bàn rốt cuộc có thể bảo là cái đương thể của ý chí tuyệt đối được hợp nhất. Tại sao? Vì pháp tính tuyệt đối, nhận thức theo kiến địa này, chủ yếu là sự tồn tại của ý chí hoặc cũng có thể bảo là ý chí tính. Lại như Xá-lợi-phất bảo lia năm uẩn không có Như Lai mà năm uẩn tự nó cũng chẳng phải Như Lai cũng chỉ là nói rõ cái nghĩa của đương thể Vô-dư Niết Bàn, tức đương thể của tâm giải thoát. Về sau kinh Niết Bàn của Đại Thừa giải thích là đương thể của *Ngã, Tịnh, Thường, Lạc* thật ra không ngoài ý nghĩa trên đây. Bởi thế, đứng trên lập trường biểu diện của Phật giáo nguyên thủy mà nói thì sự giải thích ấy cũng là thừa, chẳng qua trên bước đường nghiên cứu không thể không nói đến khuynh hướng ấy, chứ thật ra nó đã bao hàm đầy đủ trong Phật giáo nguyên thủy rồi; đây là một sự thật hiển nhiên.

“Tri thức chỉ là ánh sáng tự nhiên, tức chỉ là sự khoáng sung của lòng tham muốn mà đi tìm ánh sáng tự nhiên. Chúng ta không có được cơ quan siêu-tự-nhiên để mà hiểu nên đối với cảnh giới hình-nhi- thường, chúng ta chỉ có thể dùng những danh từ phủ định như:

Vô dục, phủ định ý chí, Niết Bàn, không vân vân để biểu hiện và thuyết minh mà thôi.

Song, cái cảnh giới ấy tự nó lại có tích-cực-tính và thực-hữu-tính, và nếu đem so sánh thì nó rõ ràng là một đại vũ trụ, chứ đâu phải là bóng, là hơi thở, là hư vô?”.

[K.Taiken chú thích: P.Deussen: Elemente der Metaphysik s.550]

Trên đây là những lời thuyết minh về cảnh giới phủ định ý chí. Tôi tưởng có thể mượn những câu này của P.Deussen để thuyết minh cảnh giới Vô-dư Niết Bàn. Cái mà P.Deussen bảo là *tích-cực-tính, thực-hữu-tính* chính là *pháp tính tuyệt đối*, mà cũng tức là đương thể của *ý chí tuyệt đối* vậy.

4. Niết Bàn giới của pháp tính tuyệt đối với những tư tưởng đời sau.

Như vậy, cảnh giới Vô-dư Niết Bàn là đương thể của pháp tính tuyệt đối hợp nhất, nhưng, nó có tác dụng như thế nào? Vấn đề này, nếu chỉ nói theo Phật giáo nguyên thủy thì đó là cảnh giới tuyệt đối vắng lặng, vĩnh viễn bất động: vì nó là đương thể của pháp tính tuyệt đối, của ý chí tuyệt đối. Nhưng, nếu đứng trên lập trường hiện tượng giới mà nhận xét thì đó chẳng qua chỉ là thực hiện cái lý tưởng “ẩn mất không hiện” mà thôi. Cho nên, đứng ở một phương diện khác mà quan sát thì đã là pháp tính, ý chí tính, tất phải có đầy đủ sức tác dụng năng động, nếu

không thì hiển nhiên là không phù hợp với bản nguyên độ sinh của chính đức Phật, bởi lẽ, nếu vĩnh viễn an trụ nơi Vô-dư Niết Bàn, không hoạt động lại thì làm sao độ sinh? Do đó, về sau Đại Thừa giáo đã khai triển nhiều về mặt tôn giáo và triết học, tức Đại Thừa lấy Niết Bàn pháp tính tuyệt đối, ý chí tuyệt đối làm nền tảng rồi sáng lập phương pháp trở lại quan sát hiện tượng giới. Bây giờ lấy một vài tư tưởng trọng điểm làm điểm xuất phát để trình bày về trường hợp này.

Trước hết bắt đầu từ phương diện triết học. Chẳng hạn thế giới quan phiếm thần rất đặc sắc của Đại Thừa Phật giáo thật ra đã bắt nguồn từ đây, vì tư tưởng phiếm thần của Phật giáo đã qua một giai đoạn phủ định thế giới hiện thực rồi sau trở lại khẳng định nó mà phát sinh. Sở dĩ đạt đến điểm hồi chuyển này là vì lấy Niết Bàn tuyệt đối *không* (biểu tượng) làm pháp tính, rồi từ lập trường ấy mà trở lại tuyệt đối *hữu* (diệu hữu). Tư tưởng biểu hiện quá trình này rõ ràng hơn hết là vào thời đại từ “*chân không*” của Bát Nhã chuyển sang “*diệu hữu*” [K.Taiken chú thích: Chân Như quan của Bát Nhã. Đại Chính thứ 8, Tạp chí Tân Tu Đường]. Về sau tư tưởng *chân như* và tư tưởng *phiếm thần quan* trong Hoa Nghiêm cũng đều xuất phát từ hệ thống này.

Rồi biểu hiện điểm này một cách cụ thể với sắc thái tôn giáo đặc biệt sâu đậm là Pháp Hoa, vì đặc sắc của

Pháp Hoa là thành lập “*Chư-pháp-thực-tướng-quan*” để nói lên sự cứu độ phổ cập và vĩnh cửu của Phật và các Bồ Tát. Chư-pháp-thực-tướng-quan của Pháp Hoa dĩ nhiên, đã bắt nguồn từ tư tưởng *diệu hữu* của Bát Nhã; đến thuyết Phật sống lâu vô lượng (chủ ý của phẩm Như Lai Thọ Lượng) và thuyết cứu tế của Bồ Tát Quan Âm (chủ ý của phẩm Phổ Môn) trong Pháp Hoa thì chính là lấy Vô-dư Niết Bàn diệu hữu làm ý chí tuyệt đối hướng hạ hoạt động để mà giải thích tác dụng Niết Bàn.

Rồi lại lấy cứu tế *hữu* kết hợp với tư tưởng sau khi chết, đó là tư tưởng Bồ Tát Di-Lặc, nhất là tư tưởng vãng sinh lấy Di-Đà làm trung tâm; đến đây thì cảnh giới Vô-dư Niết Bàn đã được thông-tục-hoá một cách cùng cực, và Bồ Tát lấy ý chí tuyệt đối làm nhân cách, hay tịnh độ lấy Phật làm trung tâm mà quán chiếu đã trở thành cụ thể hoá để nói rõ cái năng lực cứu độ.

Xem thế thì thấy Đại Thừa sau này - đặc biệt là về phương diện lý tưởng - không trực tiếp thì gián tiếp, đã phát xuất từ quan niệm Vô-dư-Niết-Bàn-pháp-tính-tuyệt-đối này, và đặc sắc của Đại Thừa thì ở chỗ coi pháp tính là *động*. Sau Đại Thừa đã dùng danh từ *Chân-như-pháp-tính* và *Bất-trụ-Niết-Bàn* để tích-cực-hoá và hoạt-động-hoá ý nghĩa Niết Bàn, nhưng đây chẳng qua cũng chỉ là triển khai Niết-Bàn-quan của Phật giáo nguyên thủy về phương diện tích cực mà thôi. Giáo sư Tỷ-Ký đã chia quá trình

khai triển này thành ba tư trào để quan sát, đó là: tư tưởng *không* của Bát Nhã, *Chư pháp thực tướng* quan của Pháp Hoa, và tư tưởng *Di Đà* của kinh Đại Vô Lượng Thọ [K.Taiken chú thích: Căn bản Phật giáo p. 301 ff]. Tôi rất khâm phục ý kiến trác việt này của giáo sư Tỷ-Ký và xin thêm rằng tất cả phương diện lý tưởng của Đại Thừa, có thể nói, cũng đều đã bắt nguồn từ ba trào lưu tư tưởng này”⁴⁵.

Trước khi bàn về Niết Bàn Luận, K.Taiken đã trình bày “Tiến trình tu đạo với La Hán” tuy không trực tiếp quan hệ về triết học với Niết Bàn quan nhưng gián tiếp cho thấy quan niệm về giải thoát và Niết Bàn trong thực tế tu hành đặc đạo. Cho nên chỉ tóm tắt nội dung cần thiết.

Đồ đệ của Phật cũng có người xuất gia rồi lại hoàn tục, thậm chí có người 7 lần xuất gia 7 lần hoàn tục. Có người qui y 5 ngày sau thành La Hán như bọn Kiều Trần Như 5 người, Mục-kiền-liên. Có người qui y 7 ngày sau thành La Hán như Gia Xá, Diệu Hương. Có người 15 ngày sau thành La Hán như Xá-lợi-phất. Thậm chí có người nghe Phật nói pháp là đã chứng La Hán ngay như Thiện-sinh-nữ. Có người như A Nan theo Thích Ca Mâu Ni suốt 25 năm vẫn chưa thành La Hán, nhưng một đêm trước kiết tập lần thứ nhất lập tức thành La Hán. Có người đến già chưa thành La Hán. Có người 7 tuổi thành La Hán như Ca-tịch-da v.v... Tuy nhiên đó đều là những truyền

thuyết đã được ghi lại, không thể tin mà cũng không thể không tin. Về qui định tu hành thì có 4 quả.

“Thứ nhất, quả *Dự Lưu* (Sota apana, Tu-đà-hoàn) là quả vị của người đã được dự vào hàng thánh nhân. Người được quả này rồi còn phải sinh lên cõi người và cõi trời 7 lần nữa mới chứng Niết Bàn. Trên pháp tướng quả này còn được gọi là *Cực-thất-sinh* (Sattakhattu parama). Thứ hai, quả *Nhất Lai* (Sakkadagami, Tư-đà-hàm), là quả vị mà người nào đạt đến rồi thì chỉ phải sinh vào thế giới này một lần nữa là được giải thoát, bởi thế mà gọi là Nhất Lai. Thứ ba, là quả *Bất Hoàn* (Anagami, A-na-hàm). Người đạt tới quả vị này, sau khi chết, không phải sinh trở lại nhân gian nữa, mà ở luôn trên cõi trời để chứng Niết Bàn, cho nên gọi là Bất Hoàn. Sau hết là quả A-La-Hán (Arahan, ứng giả), ngôi vị giải thoát cao nhất. Người được quả vị này thì xứng đáng nhận sự cúng dàng của cõi người, cõi trời cho nên có tên là *Thích giả* và *ứng giả*. Người tu đến quả vị này được mô tả là “đã hết sạch mọi phiền não, đã thiết lập được các phạm hạnh, mọi việc đều đã hoàn thành” không còn luân hồi sinh tử nữa. Ba quả trước là những người vẫn còn cần phải học, nên gọi là các thánh *Hữu-học* (sekha), đến quả thứ tư thì vì “mọi việc đã hoàn thành” không còn điều gì phải học nữa, nên gọi là thánh *Vô-Học* (asekha)...

Về sau, A-tỳ-dạt-ma cho La hán là quả vị cao quý nhất, người thường không thể nào đạt đến được. Nhưng,

theo chỗ tôi biết, cấp bậc La Hán ở thời đại Nguyên Thủy không phải quá cao đến nỗi người thường không ai hy vọng đạt tới, mà, trái lại, như đã nói ở trên, ai cũng có thể đi đến với điều kiện là phải gắng hết sức mình, phải khắc kỷ và chịu đựng. Song, một khi đã đạt được rồi thì cũng lại không phải như sau này người ta quan niệm vị La Hán là bậc siêu nhân mặc dầu vẫn mang hình hài như một người thường. La Hán chủ yếu có nghĩa là làm cho tâm địa mở bừng, đứng về phương diện *tri* mà nói thì có nghĩa là trừ khử tất cả ý niệm nghi ngờ về sự tồn tại của người ta; còn đứng về phương diện *tình ý* mà nói thì chẳng qua là chỉ sự giải phóng dục vọng nhỏ nhen của tự kỷ tức chỉ cái đương thể của sự *tự giác*...⁴⁶.

Về sau Đại Chúng Bộ đưa ra thuyết Ngũ sự trong đó có 4 điều nói về La Hán:

1. Tuy là La Hán nhưng vẫn còn hiện tượng di tính trong mộng寐.
2. La Hán cũng còn có điều không biết được.
3. Đối với giáo lý còn có nghi vấn, và
4. Có khi phải nhờ thầy chỉ cho mới biết là mình đã chứng La Hán⁴⁷.

Nhìn chung K.Taiken viết về tôn giáo hơn là về triết học trong Niết Bàn luận. Tuy nhiên thông qua nội dung tôn giáo đó mới chỉ ra nội hàm triết học.

K.Taiken cố hết sức biện luận Vô-dư Niết Bàn và Hữu-dư Niết Bàn đều của Phật mà ông hiểu là Thích Ca Mâu Ni và hiểu là của Phật giáo nguyên thủy. Sự đồng nhất Thích Ca Mâu Ni với Phật là một sai lầm chung của cả ba nhà nghiên cứu đã dẫn. Các nhà nghiên cứu Phật học thế giới đều đã tương đối thống nhất: Phật là sự Thần hoá Thích Ca Mâu Ni hay nói cho chính xác hơn đã đưa ra một Thần linh tối cao nhưng không phải Sáng Tạo Chủ mà Thích Ca Mâu Ni hay Thích Ca Mâu Ni Phật chỉ là một trong Thiên Phật (vô vãn Phật), là ứng thân của Phật. Đó là thành quả và đặc điểm của Phật giáo Đại Thừa. Một khi đã Thần hoá thành Phật thì xuất hiện lý luận Tam Thân mà Pháp Thân chỉ Phật tối cao, Báo Thân chỉ kết quả tu hành thành Phật của người đời, Ứng Thân chỉ Phật ứng hiện xuống phàm trần mang lột người trần để giáo hoá cứu vớt người trần. Nếu như Phật - Pháp Thân - không xuống trần thì làm sao thực hiện được cứu độ chúng sinh. Nếu người tu hành mà không thành Phật thì tu hành làm gì, Phật giáo trở thành vô công rồi nghề! Một khi nhận thức luận dẫn đến Khổ đế thì tất phải đi đến Diệt Đế tức giải thoát Khổ thì mới giải thoát. Giải thoát là để chấm dứt Khổ. Nhưng giải thoát là một khái niệm chỉ sự tiêu diệt Khổ. Nhưng tiêu diệt Khổ thì con người đi đâu? Cho nên có khái niệm Niết Bàn. Giải thoát có đồng nghĩa với Niết Bàn không?

Kinh Sa Môn Quả là kinh bản đã trình bày vấn đề giải thoát tương đối tập trung nhất. *Kinh Đại Bát Niết*

Bàn trình bày tương đối tập trung về Niết Bàn. Phải chăng hai kinh này tiêu biểu cho giải thoát luận trước Đại Thừa và giải thoát luận Đại Thừa. Như trên tôi đã trình bày, không thể nào tách bạch 100% đâu là tư tưởng của bản thân Thích Ca Mâu Ni tức cái gọi là Phật giáo nguyên thủy cho nên tôi chỉ có thể phân biệt trước và sau Đại Thừa. Như vậy, cơ bản kinh *Sa Môn Quả* có thể tiêu biểu cho giải thoát luận trước Đại Thừa, kinh *Đại Bát Niết Bàn* có thể tiêu biểu cho giải thoát luận Đại Thừa.

Kinh Sa Môn Quả (Samannaphala) là lời Thích Ca Mâu Ni giải thích cho A-xà-thế (vua Ajatasattu) về hạnh sa môn. Thích Ca Mâu Ni giải thích sa môn phải thấy rõ thân phận chúng sinh do Nghiệp mà ra. Tu dưỡng đến lậu tận tri: biết Khổ, biết nguyên nhân Khổ, biết Diệt nguyên nhân Khổ, biết Bát chính đạo tức biết Tứ Đế. Do đó thoát khỏi Dục lậu, Hữu lậu, Vô minh lậu mà giải thoát: *“Sinh tử đã diệt, phạm hạnh đã thành, việc cần làm đã làm. Sau đời hiện tại không có đời sống nào khác nữa”*¹⁸. Đó là giải thoát, giải thoát khỏi Khổ vĩnh viễn, “sau đời hiện tại không còn đời sống nào khác nữa”. Cần lưu ý: giải thoát khỏi Dục lậu, Hữu lậu, Vô minh lậu, chứ không phải chỉ thoát khỏi Dục lậu.

Dục lậu là gì? Hữu lậu là gì? Vô minh lậu là gì?

“Lậu” dịch ý từ sanscrit Asrava có nghĩa “lậu tiết” (chảy ra) đồng nghĩa với phiền não. Do Lục xứ (nhân nhĩ tị thiết thân ý) chảy ra “Bất tịnh” (cái không trong sạch

NDH) tạo thành Nghiệp nhân lưu chuyển sinh tử. Phiền não dịch ý từ sanscrit Klesa, cũng dịch thành Hoặc. Chỉ thân tâm chúng sinh bị nhiều loạn sinh ra mê hoặc, khổ não... Dục lậu chỉ dục vọng, lòng tham muốn thanh sắc vật chất dẫn đến tham, và ham muốn tinh thần dẫn đến sân, si. Đó là nói về hiện tượng. Về triết lý thì Dục lậu gồm Khổ tinh thần và vật chất tức Bát Khổ. Trong kinh Phật nói về Khổ để có khi nói tứ khổ, có khi nói bát khổ. Tứ khổ là sinh lão bệnh tử: Khổ vì con Người sinh vật học phải luôn luôn diễn biến không có tự tính phải chịu luân hồi trong biển khổ trầm luân, cần phải giải thoát ra khỏi vòng luân hồi đó. Bát khổ là tứ khổ thêm 4 khổ nữa: Oán tăng hội khổ (khổ vì gặp những điều mình oán ghét), Ái biệt li khổ (khổ vì phải xa rời cái mình yêu thích), Cầu bất đắc khổ (khổ vì cái mình cầu mong không được), Ngũ ấm thịnh khổ (khổ vì ngũ uẩn). Đây là 4 cái khổ xã hội học, tâm lý học nhưng không phải khổ vì bị áp bức bóc lột như có người giải thích. Nguyên nhân của Khổ là Dục. Dục có tính bản năng sinh tồn của Con Người sinh vật học ham sống sợ chết đồng thời có tính xã hội tham sân si của Con Người xã hội. Tập đế đã chỉ ra nguyên nhân của Khổ là Dục và Diệt đế đưa ra giải pháp là Diệt tức tận diệt Con Người sinh vật và Con Người xã hội. Đó là giải thoát.

Hữu lậu là dịch ý từ sanscrit Bhavasrava chỉ phiền não dẫn đến luân hồi sinh tử. Hữu = Bhava có nghĩa là “tồn tại”, diệt cái tồn tại thì giải thoát.

Vô minh lậu chỉ sự ngu tối không nhận biết chân lý.

Như vậy thoát khỏi Dục lậu, Hữu lậu, Vô minh lậu là thoát khỏi mọi phiền não vật chất và tinh thần, thoát khỏi nhận thức ngu tối. Đạt đến thoát khỏi ba lậu đó thì vĩnh viễn không còn sinh tử tức không luân hồi nữa. Đó là giải thoát khỏi Khổ sinh vật và Khổ xã hội.

Giải thoát dịch ý từ sanscrit Vimukta, Mukti, Moksa có nghĩa thoát khỏi mọi sự ràng buộc của phiền não nghiệp chướng, được tự tại, đồng nghĩa với Niết Bàn, Viên Tịch. Như vậy giải thoát là một quá trình tu tập đoạn diệt các phiền não nghiệp chướng trong đời sống hiện tại và đến khi chết nhờ đã đoạn diệt các phiền não đó mà không tái sinh, không có kiếp khác, không luân hồi. Như vậy thực sự giải thoát đồng nghĩa với chết rồi không tái sinh. Không phải chỉ là Chết của Con Người sinh vật bị tiêu diệt ngoài ý muốn của nó. Mà là cái Chết không mang theo Nghiệp, Chết không luân hồi vào bể khổ kiếp sau nữa. Cái Chết Niết Bàn là cái Chết hoàn toàn – tận diệt – diệt cả cái Vật Chất lẫn cái Tinh Thần. Chính vì vậy Giải Thoát đồng nghĩa Niết Bàn tức tận diệt cả vật chất lẫn tinh thần của Con Người. Bản thân Nirvana có nghĩa là ngọn lửa đã tắt không còn gì nữa.

Con Người vĩnh viễn không tồn tại nữa. Chính vì vậy các nhà Phật học phương Tây đã nói Giải Thoát luận Phật giáo là chủ nghĩa yếm thế (Pessimisme) như Phan Văn Hùm đã dẫn.

Trong triết học phương Tây có Pessimisme và Optimisme. Pessimisme gốc Latin Pessimus có nghĩa là nhìn cuộc đời dưới góc độ “Mal” tức Xấu, cũng có thể hiểu là Khổ. Khái niệm này đối lập với Optimisme. Optimisme gốc Latin Optimus có nghĩa nhìn cuộc đời dưới góc độ “Bien” tức Tốt cũng có thể hiểu là Lạc là chủ nghĩa lạc quan. Chủ nghĩa lạc quan chủ trương đời Tốt nhiều hơn Xấu nên còn gọi là chủ nghĩa lạc quan yêu đời; còn chủ nghĩa yếm thế thì còn gọi là chủ nghĩa bi quan chán đời. Hai nhân sinh quan đối lập này đã có một lịch sử lâu đời ở phương Tây. Thực tế xã hội có cái “Mal” và cái “Bien”, cái “Bien” là chủ thể. Tốt, Xấu là hai mặt cuộc đời, không có Tốt không có Xấu, không có Xấu không có Tốt. Trong quá trình phát triển tiến hoá của nhân loại tất phải khắc phục mọi thế lực Tự Nhiên và Xã Hội để tồn tại và phát triển do đó mà xuất hiện hiện tượng Xấu và Tốt.

Nếu Thích Ca Mâu Ni phát hiện Đời là Bể Khổ thì không có gì nghi ngờ tính chất xuất thế của chủ nghĩa yếm thế thể hiện trong Giải Thoát luận của Thích Ca Mâu Ni. Khi phát hiện chân lý Diệt này, Thích Ca Mâu Ni đã thốt lên “Lớn thay sự tiêu diệt ấy!”. Tôi cho rằng Thích Ca Mâu Ni đã nói như vậy. Và vì nhận thấy thuyết Diệt của mình độc đáo người trần khó tiếp thu cho nên Thích Ca Mâu Ni đã chần chừ suy nghĩ nhiều ngày liệu có nên truyền bá thuyết Diệt hay không. Truyền thuyết đã đưa ra câu chuyện Phạm Thiên, Đế Thích khuyên Thích Ca Mâu Ni

nên truyền dạy thuyết đó. Còn sau khi đã quyết định thì Thích Ca Mâu Ni lên đường đi Lộc Uyển truyền đạo cho 5 đồ đệ cũ là bọn Kiều Trần Như.

Nhưng trong thực tế hoạt động thì Phật giáo đã có một khái niệm đầy tính mâu thuẫn: Niết Bàn. Tôi cho rằng có nhiều cách giải thích Niết Bàn vì có nhiều đại sư phát triển khái niệm này còn Thích Ca Mâu Ni thì quan niệm như tôi đã giải thích về hai bước trong quá trình giải thoát nói trên. La Hán là bước thứ nhất: đoạn diệt phiền não vật chất và tinh thần theo bốn cấp nhưng đến cấp cuối cùng vẫn còn nhục thể cho nên Đại Chúng Bộ phê phán 4 điểm tức phê phán sự tồn tại của nhục thể của La Hán. Và Đại Thừa đưa ra khái niệm Phật để chỉ giai đoạn hai của giải thoát: không còn vật chất không còn tinh thần. Tuy nhiên Đại Thừa cũng như bất kỳ tông phái nào – kể cả Thiên Tông - đều truy tìm căn cứ lý luận để đưa tư tưởng Đại Thừa lên đến bản thân Thích Ca Mâu Ni, qui về Thích Ca Mâu Ni Phật, chứng minh mình là chính thống và phê phán các phái khác kể cả Bộ Phái Phật giáo lẫn Tiểu Thừa. Tiểu Thừa là tên gọi những người Đại Thừa đặt cho các tông phái khác với họ, tên gọi mang tính chất phê phán, cho nên người không theo Đại Thừa tự nhận là Thượng Toạ Bộ (Therevada) chứ không chấp nhận danh hiệu Tiểu Thừa do Đại Thừa gán cho mình. Nhưng bản thân Thượng Toạ Bộ – cái đối lập với Đại Chúng Bộ, cũng không phải là một tông phái thuần nhất mà gồm nhiều chi

phái. Đây là vấn đề lịch sử Phật giáo rất phức tạp biểu hiện quá trình phát triển của Phật giáo theo thời gian và không gian mà phân bộ phân phái theo qui luật chung của mọi hiện tượng triết học và tôn giáo. Cho nên khi coi Phật giáo là một tổng thể đồng nhất thì mỗi nhà nghiên cứu nhận thức khác nhau.

Dù sao Niết Bàn cũng không hoàn toàn đồng nhất với giải thoát tuy là giải thoát. Thử xem qua hai bộ kinh: *Kinh Phạm Võng* và *Kinh Đại Bát Niết Bàn*.

Kinh Phạm Võng (Brahmajala) phê phán 62 tà thuyết. Trong *Tụng phẩm thứ ba* có phần về *Hiện tại Niết Bàn luận* (Dittha dhamma nibbana vada) đưa ra 5 luận chứng:

1. Khi bản ngã (atta) hưởng đủ 5 món dục lạc là đạt đến tối thượng hiện tại Niết Bàn của loài hữu tình.

2. Phật cho rằng không phải như thế (như điều 1.NDH) mà là khi bản ngã đạt đến ly các dục lạc đến đệ nhất thiên thiên thì mới đạt tối thượng hiện tại Niết Bàn của loài hữu tình.

3. Phật cho cũng không phải như trên (như điều 2.NDH) mà phải đạt đến đệ nhị thiên thiên mới đạt tối thượng hiện tại Niết Bàn của loài hữu tình.

4. Phật cho cũng không phải như trên (như điều 3.NDH) mà phải đạt đến đệ tam thiên thiên mới đạt tối thượng hiện tại Niết Bàn của loài hữu tình.

5. Phật cho cũng không phải như trên (như điều 4. NDH) mà phải đạt đến đệ tứ thiền thiên mới đạt tới tối thượng hiện tại Niết Bàn của loài hữu tình¹⁹.

Như vậy Thích Ca Mâu Ni phê phán thuyết cho rằng khi Bản Ngã hưởng đủ 5 món dục lạc là đạt đến tối thượng Niết Bàn của loài hữu tình. Tôi không hiểu vì sao mà K.Taiken lại giải thích đó là Thích Ca Mâu Ni chủ trương Niết Bàn là hưởng dục lạc? Theo tư liệu đã dẫn thì Thích Ca Mâu Ni chủ trương Hiện Tại Niết Bàn là Bản ngã ly các dục lạc tức trừ bỏ dục lạc, từng bước đạt đến 4 thiền thiên mới là Hiện Tại Niết Bàn. Đây là lý luận về Tứ Thiền mà trong *Kinh Sa Môn Quả* và nhiều kinh khác đã trình bày. Tóm tắt, Sơ thiền đã rời bỏ Hỷ, Lạc của Dục giới nhưng vẫn còn Tâm (tức Giác, tức nhận thức), Tỷ (còn đọc là Tứ, tức quán, tức nhận biết phân biệt). Nhị thiền thì đã đoạn diệt Tâm, Tỷ, hình thành nội đẳng tịnh (tín ngưỡng nội tâm, tức tín căn) mà đạt đến Hỷ, Lạc nội tâm đó. Tam Thiền xóa bỏ cái Hỷ, Lạc của Nhị thiền, đạt đến Hành xả (tức phi Khổ phi Lạc, tức không Khổ mà không Lạc), có chính niệm chính tuệ. Tứ thiền xóa bỏ cái diệu lạc đã đạt ở Tam thiền, đạt đến Niệm thanh tịnh do đó được Bất Khổ Bất Lạc (tức không còn ý niệm về Khổ, Lạc dưới bất kỳ hình thức nào). Tứ Thiền thuộc về Sắc giới tức thế giới nhà tu hành tuy đã đoạn diệt mọi Dục của Dục giới song vẫn còn sắc thể (tức hình hài), qua bốn giai đoạn nhập Thiền, người tu hành loại bỏ dần dần các tư tưởng và hoạt động

trần tục, đạt đến mức không còn thấy Khổ hay Lạc nữa, hoàn toàn tịch tĩnh, không chịu sự chi phối của thế giới khách quan hoàn toàn sống bằng nội tâm⁵⁰.

Kết luận: Giải Thoát là chỉ quá trình tận diệt, gồm hai bước. Bước thứ nhất là tu sĩ tu tập đạt trình độ La Hán qua 4 cấp đạt đến giải thoát khỏi mọi phiền não đương thế, không gây ra Nghiệp; về tinh thần đã giải thoát song vẫn còn nhục thể, tức Con Người xã hội đã bị tiêu diệt nhưng Con Người sinh vật vẫn tồn tại. Bước thứ hai là tu sĩ nhập Niết Bàn tức chết mà không tái sinh, không có kiếp sau nữa tức chấm dứt luân hồi, tức tận diệt cả vật chất lẫn tinh thần.

Đó là triết lý yếm thế, tức xuất thế. Theo tôi đó là Giải Thoát Luận trước Đại Thừa.

Tiêu biểu cho tư tưởng Đại Thừa là *Kinh Đại Bát Niết Bàn*.

“Này Thiện nam tử! Như người đời nói: Có biển, có biển lớn; có sông, có sông lớn; có núi, có núi lớn; có thành, có thành lớn; có vua, có vua lớn; có người, có người lớn; có trời, có trời lớn; có đạo, có đạo lớn; Niết Bàn cũng vậy: Có Niết Bàn và có Niết Bàn lớn.

Thế nào là Niết Bàn?

Như người đời đăng chút ít cơm ăn thời gọi là được an vui. Như người bệnh được lành thời gọi là an vui. Như

người kinh sợ đặng chỗ nương dựa thời được an vui. Như người nghèo cùng đặng châu báu thời được an vui. Như người quán xương trắng chẳng sanh lòng tham dục thời được an vui. Tất cả sự an vui trên đây cũng gọi là Niết Bàn, nhưng chẳng được gọi là Đại Niết Bàn, vì còn trong phạm vi tương đối.

Này Thiện nam tử! Nếu người phàm phu nhĩ đến đến hàng Thanh Văn, hoặc như thế tục, hoặc như Thánh đạo, mà dứt được kiết sử cõi Dục thời được an vui. Có thể dứt kiết sử cõi Sơ thiên nhĩ đến có thể dứt kiết sử cõi Phi Phi Tưởng thời được an vui. Những sự an vui này cũng gọi là Niết Bàn, nhưng chẳng được gọi là Đại Niết Bàn, vì còn tập khí phiền não.

Thế nào gọi là tập khí phiền não?

Hàng Thanh Văn, Duyên Giác còn có tập khí phiền não, chính là những quan niệm: Thân tôi, áo tôi, tôi đi, tôi đến, tôi nói, tôi nghe, chư Phật Như Lai nhập Niết Bàn, bốn tánh (bản tính.NDH) Niết Bàn không ngã, không lạc, chỉ có thường và tịnh, Phật, Pháp, và Tăng có tướng sai khác, Như Lai rốt ráo nhập Niết Bàn, chỗ chứng đặng Niết Bàn của Thanh Văn, Duyên Giác cùng chư Phật đồng nhau không sai khác, những quan niệm trên đây là tập khí phiền não. Vì thế nên chỗ chứng đặng của hàng Nhị thừa chẳng phải là Đại Niết Bàn, vì không có thường, lạc, ngã, tịnh. Có thường, lạc, ngã, tịnh mới được gọi là Đại Niết Bàn.

Này Thiện nam tử! Ví như vùng nào có thể chứa đựng tất cả những dòng nước thời gọi là biển lớn. Chỗ nào Thanh Văn, Duyên Giác, Bồ Tát và chư Phật chứng nhập thời gọi là Đại Niết Bàn. Tứ thiên, ba môn Tam muội, tám pháp Bội xả, tám pháp Thắng xứ, mười pháp Nhất thiết xứ, vị nào có thể nhiếp thủ vô lượng pháp lành như vậy thời gọi là Đại Niết Bàn.

Này Thiện nam tử! Ví như có con sông, hương tượng lớn nhứt lộ không đến đáy thời gọi là sông lớn. Hàng Thanh Văn, Duyên Giác nhần đến Thập trụ Bồ Tát chẳng thấy Phật tánh (Phật tính.NDH) thời gọi là Niết Bàn, chẳng phải Đại Niết Bàn. Nếu có thể thấy rõ Phật tánh thì được gọi là Đại Niết Bàn.

Chỉ có đại Tượng vương mới có thể tới đến đáy sông lớn Đại Niết Bàn. Đại Tượng vương đây là lệ cho chư Phật.

Này Thiện nam tử! Nếu các đại lực sĩ trải qua nhiều thời gian không thể leo lên được, mới gọi là núi lớn. Hàng Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát không thể thấy được mới gọi là Đại Niết Bàn.

Này Thiện nam tử! Nơi trấn giữ của các tiểu vương thời gọi là thành nhỏ, chỗ của vua Chuyển luân vương trấn đóng mới gọi là thành lớn. Chỗ chứng nhập của Thanh Văn, Duyên Giác: Tám muôn (vạn.NDH), sáu muôn, bốn muôn, hai muôn, một muôn kiếp, thời gọi là Niết Bàn. Chỗ chứng nhập của Như Lai Vô thượng Pháp vương mới được gọi là Đại Niết Bàn.

Này Thiện nam tử! Vì như có người thấy bốn đội binh lòng chẳng sợ sệt, nên biết người này gọi là đại chúng sanh. Nếu có chúng sanh đối với ác đạo phiền não ác nghiệp mà chẳng sợ sệt, có thể ở trong đó rộng độ chúng sanh, nên biết người này đặng Đại Niết Bàn.

Nếu có người cúng dường cha mẹ, cung kính Sa Môn và Bà La Môn thật hành pháp lành, lời nói thành thật không có khi dối, có thể nhẫn những sự ác hại, lại hay bố thí cho kẻ nghèo thiếu, thời gọi là bậc Đại trưởng phu. Cũng vậy, Bồ Tát có đại từ bi thương xót tất cả, xem chúng sanh như cha mẹ, đưa chúng sanh qua khỏi sông sanh tử, đem đạo Nhứt thừa (Nhất thừa.NDH) chơn thật chỉ dạy cho chúng sanh, đây gọi là Đại Niết Bàn.

Này Thiện nam tử! Chữ Đại là nói chẳng thể nghĩ bàn, nếu chẳng thể nghĩ bàn mà chúng sanh chẳng thể tin được, thời gọi là Đại Niết Bàn, chỉ có Phật và Bồ Tát thấy được. Lại do vô lượng như duyên (nhân duyên.NDH) rồi sau mới có thể được nên gọi là Đại. Vì có đại ngã nên gọi là Đại Niết Bàn. Vì Niết Bàn không có đại ngã là tự tại nên gọi là Đại ngã. Đại tự tại vì có tám điều tự tại: Một là có thể thị hiện một thân làm nhiều thân, số thân lớn nhỏ nhiều như vi trần đầy khắp mười phương vô lượng thế giới. Thân Như Lai thiết chẳng phải vi trần vì sức đại tự tại mà thị hiện vi trần thân. Tự tại như vậy thời gọi là Đại ngã.

Hai là thị hiện một thân vi trần đầy khắp cõi Đại Thiên, thiết ra thân Như Lai chẳng đầy nơi cõi Đại Thiên,

vì là vô biên, do sức tự tại nên thị hiện đầy khắp nơi cõi Đại Thiên. Tự tại như vậy gọi là Đại ngã.

Ba là có thể đem thân khắp cõi Đại Thiên này bay trên hư không nhẹ nhàng đến nơi hai mươi hằng hà sa thế giới mà không chướng ngại. Thiệt ra thân Như Lai không có nặng nhẹ, do sức tự tại nên làm có nhẹ, có nặng, đây gọi là Đại ngã.

Bốn là Như Lai chỉ có nhứt tâm an trụ chẳng động, do sức tự tại, vô lượng thân hình hoá hiện ra đều làm cho có tâm. Cũng do sức tự tại, có lúc Như Lai làm một việc mà khiến cho tất cả chúng sanh đều được thành tựu. Do sức tự tại thân Như Lai thường ở một cõi mà làm cho tất cả chúng sanh ở cõi khác đều thấy. Tự tại như vậy gọi là Đại ngã.

Năm căn là căn tự tại, với một căn Như Lai có thể thấy sắc, nghe tiếng, ngửi mùi, nếm vị, cảm xúc, hay biết. Sáu căn của Như Lai thật ra chẳng thấy, nghe, ngửi, nếm, cảm biết, do sức tự tại nên làm cho sáu căn đều tự tại, do đây gọi là Đại ngã (thiếu hai chữ “Năm là” ở đầu câu này.NDH)

Sáu là vì tự tại nên chứng ngộ tất cả pháp, thật ra tâm Như Lai không có quan niệm chứng ngộ (chứng đắc.NDH), vì là Vô sở đắc. Nếu pháp là có thời có thể gọi là chứng đắc, pháp vẫn không thật có, đâu được gọi là chứng đắc. Giả sử Như Lai có quan niệm chứng đắc thì chư Phật

chẳng được Niết Bàn. Do vì không chứng đắc nên được gọi là được Niết Bàn. Do tự tại mà chứng được tất cả pháp nên gọi là Đại Ngã.

Bảy là diễn thuyết tự tại. Như Lai diễn thuyết nghĩa một bài kệ trải qua vô lượng kiếp cũng chẳng hết như nói về giới, định, thí, huệ v.v... Đức Như Lai chẳng có quan niệm rằng ta nói người nghe, cũng chẳng nghĩ là một bài kệ. Người đời dùng bốn câu làm một bài kệ. Tất cả pháp tánh cũng không có ngôn thuyết, do sức tự tại nên Như Lai diễn thuyết, vì diễn thuyết nên gọi là Đại ngã.

Tám là Như Lai khắp đầy tất cả chỗ như hư không. Tánh hư không chẳng thể thấy được, Như Lai thiết cũng không thể thấy được, vì tự tại cho nên chúng sanh được thấy. Tự tại như vậy gọi là Đại ngã.

Do nghĩa tự tại này nên gọi là Đại Niết Bàn.

Này Thiện nam tử! Như kho báu chứa đầy những pháp lạ kỳ nên gọi là Đại tạng. Cũng vậy, tạng pháp rất sâu, rất diệu của Như Lai chứa đầy những pháp kỳ lạ chẳng thể nghĩ bàn, nên gọi là Đại Niết Bàn.

Này Thiện nam tử! Phật nhiều vô biên mới gọi là Đại, Niết Bàn vô biên, vô lượng nên gọi là Đại. Này Thiện nam tử! Lại vì có đại lạc nên gọi là Đại Niết Bàn. Niết Bàn vốn không sự vui, do vì bốn điều vui nên gọi là Đại Niết Bàn. Một là vì dứt những sự vui, chẳng dứt sự vui thời gọi là khổ, nếu có khổ thời chẳng gọi là thiết vui. Vì dứt sự vui

nên không có khổ, không khổ không vui mới gọi là đại lạc. Tánh Niết Bàn không khổ không vui mới gọi là đại lạc. Do nghĩa này mà gọi là Niết Bàn.

Vui có hai thứ: Vui của phàm phu và vui của chư Phật. Vui của phàm phu là vô thường bại hoại, nên không có thiệt vui. Vui của chư Phật là thường là không biến đổi nên gọi là đại lạc. Lại có ba thứ thọ (thụ.NDH): Một là khổ thọ, hai là lạc thọ, ba là bất khổ bất lạc thọ. Bất khổ bất lạc đây cũng là khổ. Niết Bàn đâu cũng chẳng khổ, chẳng vui nhưng là thật vui, do đây nên gọi là Đại Niết Bàn.

Hai là vì đại tịch tịnh gọi là đại lạc. Tánh Niết Bàn là đại tịch tịnh, vì xa lìa tất cả sự ồn ào, do đại tịch tịnh nên gọi là Đại Niết Bàn.

Ba là vì biết tất cả nên gọi là đại lạc. Như Lai biết tất cả nên gọi là Đại Niết Bàn.

Bốn là vì thân chẳng hư hoại nên gọi là đại lạc. Thân Như Lai là thân kim cương không hư hoại, chẳng phải thân phiến não, chẳng phải thân vô thường, nên gọi là đại lạc, là Đại Niết Bàn.

...

Này Thiện nam tử ! Đại Niết Bàn đây cũng không có như duyên mà lập danh từ. Như hư không chẳng như sự trống rỗng nhỏ mà gọi là đại không. Niết Bàn cũng chẳng như nơi tướng nhỏ mà gọi là Đại Niết Bàn. Ví như có một

vật chẳng thể cân lường chẳng thể nghĩ bàn thời gọi là Đại, Niết Bàn cũng chẳng thể cân lường chẳng thể nghĩ bàn nên gọi là Đại Niết Bàn.

Do vì thuần thanh tịnh nên gọi là Đại Niết Bàn. Thanh tịnh có bốn thứ: Một là hai mươi lăm cõi gọi là bất tịnh, vì có thể dứt hẳn nên gọi là thanh tịnh. Thanh tịnh đây tức là Niết Bàn. Niết Bàn này cũng đáng gọi là có. Nhưng thiết ra Niết Bàn chẳng phải là có, Như Lai thuận theo thế tục nên nói Niết Bàn là có. Ví như người đời chẳng phải cha gọi là cha, chẳng phải mẹ gọi là mẹ, chẳng phải thiết cha mẹ mà nói là cha mẹ. Cũng vậy, tùy thuận theo thế tục nên nói chư Phật có Đại Niết Bàn.

Hai là vì nghiệp thanh tịnh. Tất cả phàm phu vì nghiệp chẳng thanh tịnh nên không có Niết Bàn. Như Lai vì nghiệp thanh tịnh nên gọi là đại tịnh, do đại tịnh nên gọi là Đại Niết Bàn.

Ba là vì thân thanh tịnh. Thân vô thường thời thường gọi là chẳng thanh tịnh. Thân Như Lai thường trụ không biến đổi nên gọi là đại tịnh, vì đại tịnh nên gọi là Đại Niết Bàn.

Bốn là vì tâm thanh tịnh. Tâm nếu có ác lậu thời gọi là chẳng thanh tịnh. Tâm của Phật vô lậu nên gọi là đại tịnh, vì đại tịnh nên gọi là Đại Niết Bàn"⁵¹.

Đoạn văn này tập trung nói về Niết Bàn, còn nhiều đoạn nữa, nhưng nội dung cơ bản không khác. Trước tiên

xuất phát điểm lý luận Niết Bàn là Đại Thừa đã đưa ra khái niệm Phật là Đại Ngã, là Thường khác hẳn với tư tưởng Vô thường, vô tự tính của Thích Ca Mâu Ni tức của tư tưởng trước Đại Thừa. Cho nên Niết Bàn được gọi là Đại Niết Bàn với tứ đức Thường, Lạc, Ngã, Tịnh. Trong đoạn văn này cũng như các đoạn văn khác đều không có khái niệm Vô-dư Niết Bàn và Hữu-dư Niết Bàn mà chỉ có Niết Bàn và Đại Niết Bàn. *Kinh Đại Bát Niết Bàn* có nhiều bản, bản được dẫn gồm 40 quyển là bản do Đàm Vô Sấm dịch thường gọi là bắc bản là một. Còn có một bản trong *Trường Bộ Kinh*. Trong kinh này nói đến 8 giải thoát, và trong phần V nói về việc Thích Ca Mâu Ni bị bệnh, tịch diệt tại rừng Sa La, Thích Ca Mâu Ni bảo A Nan có bốn thánh tích kẻ thiện tín cần phải chiêm ngưỡng và tôn kính. Một là chỗ Như Lai đản sinh. Hai là chỗ Như Lai chứng ngộ. Ba là chỗ Như Lai chuyển pháp luân vô thượng và “*đây là chỗ Như Lai diệt độ, nhập Vô-dư Niết Bàn...*”. Đó là cái mà các nhà nghiên cứu gọi là Tứ đại cảnh thường thể hiện trong nghệ thuật Phật giáo. Tuy thuộc *Trường Bộ Kinh* nhưng rõ ràng khi dùng khái niệm Như Lai chỉ Thích Ca Mâu Ni thì kinh này đã có dấu ấn Đại Thừa. Vô-dư Niết Bàn chỉ cái Chết của Thích Ca Mâu Ni tức của một người đã được giải thoát khỏi phiền não trong hiện thế.

Nói tóm lại, Vô-dư Niết Bàn tương đương với Đại Niết Bàn, còn Hữu Dư Niết Bàn tương đương với Niết

Bàn, tất nhiên không hoàn toàn đồng nhất. Hữu-dư Niết Bàn và Niết Bàn là của con người vô thường; Vô-dư Niết Bàn, Đại Niết Bàn là của Phật thường trụ.

Kết luận: Giải thoát luận Đại Thừa phân biệt Đại Niết Bàn của Phật và Niết Bàn của các bậc Thanh Văn, Duyên Giác, Bồ Tát. Nhưng tính triết lý không chỉ nằm ở chỗ thừa nhận Thường thay vì bác bỏ Thường như trong Phật giáo trước Đại Thừa mà thể hiện trong bố thí – một trong Lục Độ - thay vì khắc kỷ. Bố thí là giúp cho con Người thoát đau khổ trong hiện thế. Bồ Tát là nhân vật được Đại Thừa đưa ra để thi hành chức năng bố thí.

Bồ Tát xuất hiện nhiều nhất trong *Kinh Hoa Nghiêm* và nhân vật huyền thoại nhất, được tôn sùng nhất là bồ tát Quán Thế Âm. Nhưng chỉ với *Kinh Pháp Hoa* và *Kinh A Di Đà* thì tư tưởng cứu độ mới toàn vẹn, thay vì lên Niết Bàn chúng sinh được cứu vớt lên Cõi Cực Lạc. Đó là tinh thần cơ bản của tông Tịnh Độ. Với tông Tịnh Độ thì tư tưởng Đại Thừa thể hiện rõ tư tưởng cứu thế. Phật giáo chuyển từ yếm thế sang cứu thế.

Tư tưởng cứu thế - chủ nghĩa cứu thế nhập thế tích cực là đặc điểm triết học nổi bật của Giải thoát luận Đại Thừa khác cơ bản với Giải thoát luận cứu thế xuất thế tiêu cực của Phật giáo trước Đại Thừa.

*

*

*

Vào khoảng thế kỷ thứ VI trước công nguyên Tất Đạt Đa xuất gia, đầu tiên theo học ngồi thiền khổ hạnh trong Tuyết Sơn. Sau 6 năm theo đuổi tư duy và phương pháp tư duy truyền thống, Tất Đạt Đa phát hiện phương pháp tư duy đó không có kết quả bền bỉ tu khổ hạnh, chuyển sang ngồi dưới gốc cây bồ đề tại Gaya. Sau 49 ngày đêm suy nghĩ Thích Ca Mâu Ni “nhờ sự tư duy chính đáng” (Yon so manasikara) mà lý giải Con Người Khổ đưa ra Tứ diệu đế và Duyên khởi luận mới. Thích Ca Mâu Ni đã tập đại thành các hệ tư tưởng Bà La Môn và Sa Môn rồi trên cơ sở phê phán những học thuyết đó mà xây dựng học thuyết Phật giáo. *Kinh Phạm Võng* và *Kinh Sa Môn Quả* là hai kinh tập trung phê phán 62 tà đạo đồng thời đề xuất “tư duy chính đáng”. Nội dung cốt lõi là nhận thức về tính Vô Thường của Con Người, bác bỏ Thần ý luận của Bà la môn giáo, chủ trương “tận diệt” – Niết Bàn - giải thoát Con Người vĩnh viễn khỏi vòng luân hồi, không tái sinh, không có kiếp sau.

Thích Ca Mâu Ni truyền giáo và thu nhận nhiều đồ đệ hình thành Tăng Già (Sangha). Nhiều đồ đệ vốn đã là những đại sư có môn đệ, có tín ngưỡng riêng nay cải giáo theo Phật giáo. Do vậy nội bộ Tăng Già ngay thời Thích Ca Mâu Ni đang truyền giáo đã có những dị kiến. Có người không hoàn toàn nhất trí với Thích Ca Mâu Ni. Nổi bật nhất là Devadatta (Đề Bà Đạt Đa) là một đại sư mà bản thân Thích Ca Mâu Ni đánh giá cao mặc dù đã nhiều lần

“mưu sát” Thích Ca Mâu Ni. Sự kiện Devadatta – xét về phương diện tư tưởng tôn giáo – là một biểu thị sinh động nhất về sự không thống nhất trong các đồ đệ của Thích Ca Mâu Ni. Cho nên ngay sau khi Thích Ca Mâu Ni vừa nhập Niết Bàn thì mấy tháng sau Tăng già đã triệu tập lần kiết tập thứ nhất để thống nhất tư tưởng. Dự cuộc *kiết tập thứ nhất* này có 500 người đều là đồ đệ do Thích Ca Mâu Ni độ, họp trong 7 tháng. Trong khi kiết tập đang hiệp tụng Kinh, Luật trong thành Vương Xá, thì bên ngoài thành tại tịnh xá Trúc Lâm đã có một số đồ đệ khác cũng kiết tập và tuyên bố không nhất trí với các vị đang họp trong thành. Từ chỗ không nhất trí tư tưởng mang tính chất cá nhân mà Devadatta là một minh chứng đã bùng nổ thành bất đồng nhận thức giữa hai nhóm đồ đệ đồng thời hội họp trong và ngoài thành Vương Xá. Lần này, phái Ca Diếp - A Nan - Ưu Ba Li thắng thế đa số. Cả hai nhóm đều không để lại văn bản. Chỉ hiệp tụng nghĩa là đọc thuộc lòng. Cho nên sau đó truyền miệng nội dung kiết tập. Truyền miệng cũng là một tiên đề quan trọng cho sự dị biệt nội dung giáo lý.

Sự dị biệt về giáo lý đó tiếp diễn trong không gian và thời gian. Đến 100 năm sau kiết tập lần thứ nhất tức 100 năm sau Thích Ca Mâu Ni tịch diệt và những đồ đệ trực tiếp của Thích Ca Mâu Ni cũng đã tịch diệt thì sự dị biệt giáo lý trong hai tập đoàn Tây và Đông của tăng già đã đến mức phải triệu tập hội nghị để hi vọng tái thống nhất giáo lý. Đó là **lần kiết tập thứ 2** diễn ra vào khoảng thế kỷ V

trước công nguyên có 700 người tham dự tại thành Phệ Xá Lị do Da Xá (Yasa) thuộc giáo đoàn phương Tây đề xướng. Hội nghị tiến hành trong 8 tháng và cũng không để lại văn bản nào. Hội nghị để cử một uỷ ban 8 người gồm 4 trưởng lão phái Đông và 4 trưởng lão phái Tây. Bốn trưởng lão phái Tây là Ly Bà Đa (Revata), Tam Phù Đà (Sambhuta), Da Xá (Yasa), Tu Ma Na (Sumana). Bốn vị trưởng lão phía Đông là Tát Bà Ca Ma (Sabhakami), Sa Lưu (Sumana), Khuất Xà Tu Tỳ Đa (Khujjasobhita), Bà Tát Bà Già Mi (Vasabhagami). Rõ ràng họ đều không phải là đồ đệ trực tiếp của Thích Ca Mâu Ni và cũng không biết họ là “đồ tôn” thế hệ thứ mấy của đồ đệ nào của Thích Ca Mâu Ni. Chủ đề tranh luận là 10 điều “phi pháp” nhưng nội dung tư tưởng không phải chỉ là vấn đề nổi rộng giới luật mà thôi. Hội nghị này dẫn đến phân liệt rõ ràng thành hai phái lớn: Thượng Toạ Bộ (Therevada) xu hướng bảo thủ và Đại Chúng Bộ (Mahasamghika) xu hướng canh tân.

Dị biệt nhận thức cá nhân đã phát triển theo không gian và thời gian thành đại phân liệt tổ chức, mở đầu cho thời đại Bộ Phái Phật giáo.

Thượng Toạ Bộ sẽ phát triển thành 11 phái; Đại Chúng Bộ phát triển thành 9 phái. Tất cả 20 phái hay hơn nữa tùy nguồn tư liệu. Ngày nay có người cho Thượng Toạ Bộ là Tiểu Thừa là không hoàn toàn đúng. Lại có người cho Thượng Toạ Bộ hay Tiểu Thừa là Phật giáo nguyên thủy cũng không hoàn toàn đúng.

Hai trăm năm nữa trôi qua, đến thế kỷ III trước công nguyên thì tiến hành **kiết tập lần thứ ba**. Kiết tập lần thứ ba do vua A Dục chủ trương. Kiết tập do Mục Kiền Liên Tử Đế Tu (Moggalipputa Tissa) gọi tắt là Đế Tu chủ trì có 1000 người tham dự tại thành Hoa Thị (Pataliputra) tiến hành trong 9 tháng. Hình thành *Kinh Tạng*, *Luật Tạng* và *Luận Tạng* nhưng vẫn không có văn bản mà vẫn truyền miệng. Hai Bộ phái Thượng Toạ và Đại Chúng tiếp tục phát triển. Nhân vật nổi tiếng của Đại Chúng Bộ là Đại Thiên (Mahadeva). Đại Thiên đưa ra 5 việc (Ngũ sự) và tuyên bố: khi Phật còn tại thế, chư Thiên và Tứ chúng nói ra, đều phải được Phật ấn chứng (công nhận.NDH), mới gọi là Kinh; nay Phật đã diệt độ, nếu trong đại chúng có người thông minh, có tài thuyết pháp cũng có thể trước tác được “KINH ĐIỂN”.

Đại Thiên đã mở đầu cho việc các đại sư sáng tác kinh Phật sau khi Phật diệt độ. Đó là một chuyển biến căn bản về kinh Phật bắt đầu từ thế kỷ III trước công nguyên và cũng là một trong những lý do khiến vua A Dục chủ trương triệu tập kiết tập lần thứ ba. Và việc biên soạn Luận Tạng cũng là một biểu hiện các đại sư biên soạn kinh Phật. Tương truyền *Luận Tạng* là do Đế Tu biên soạn. Kiết tập lần thứ ba công nhận việc các đại sư biên soạn kinh Phật. *Luận Tạng* được xếp vào một trong *Tam Tạng*: *Kinh Tạng*, *Luật Tạng*, *Luận Tạng*.

Sự phân liệt về tổ chức đã phát triển thành sự phát triển kinh Phật tức phát triển giáo lý.

Tuy nhiên tất cả các kinh Phật của các đại sư đều qui về Thích Ca Mâu Ni để tự cho đó là tư tưởng chính thống. Vì vậy mà kinh Phật trở nên hỗn tạp nan phân đầu là tư tưởng thuần túy của Thích Ca Mâu Ni, đầu là tư tưởng các đại sư đời sau nhân danh Thích Ca Mâu Ni Phật.

Khoảng bốn trăm năm sau kiết tập lần thứ ba tức khoảng 600 năm sau Thích Ca Mâu Ni nhập Niết Bàn thì xuất hiện **kiết tập lần thứ tư**. Kiết tập này do vua Ca Nhị Sắc Ca (Kaniska) chủ trương tiến hành vào khoảng đầu thế kỷ II công nguyên tại Tịnh Xá Hoàn Lâm (Kundalavana-samgharama) nước Kamistra. Kiết tập do Thế Hữu (Vasumitra) chủ trì có 500 người tham gia trong đó có những đại sư nổi tiếng như Pháp Cứu (Dharmatrata), Diệu Âm (Ghosa), Giác Thiên (Buddhadeva), Hiếp Tôn giả (Parsva). Các ngài đã chú thích *Kinh Tạng* gồm 10 vạn bài tụng, *Luật Tạng* gồm 10 vạn bài tụng, *Luận Tạng* gồm 10 vạn bài tụng; cả thảy 30 vạn bài tụng gồm 660 vạn lời. *Kinh*, *Luật*, *Luận* được khắc vào bản bằng đồng hoàn thành trong 12 năm. Nhưng rồi đã bị thất lạc chỉ còn phần chú thích *Luận Tạng* tức *A-Tỳ-Đạt-Ma-Tỳ-Bà-Sa-Luận*=Abhidharma-mahavibhasa-sastra) gồm 200 quyển mà Huyền Trang đã dịch lưu truyền đến nay. Nội dung của bộ Luận này là tổng hợp giáo nghĩa dị đồng của các bộ phái để hoàn thành giáo nghĩa của Hữu Bộ⁵².

Kiệt tập lần thứ 4 đã hình thành văn bản, đáng tiếc đã mất và cần lưu ý đó là giáo lý Hữu Bộ thuộc dòng Thượng Toạ Bộ.

Luận Tạng là sáng tác của các đại sư các bộ phái không phải của Thích Ca Mâu Ni được công nhận là kinh Phật. Làm sao biết chắc chắn Thích Ca Mâu Ni đã nói từng câu từng chữ từng kinh gì! Kinh Phật là một tập đại thành trí tuệ nhiều đại sư trên cơ sở tư tưởng Thích Ca Mâu Ni mà được công nhận là Tứ đế và Duyên khởi luận.

Tư liệu về 4 lần kiệt tập cũng không hoàn toàn thống nhất về thời gian và nội dung. Có nhiều kiệt tập hơn 4 lần.

Phật giáo Đại Thừa đã tiềm tàng trong giáo nghĩa các Bộ phái trước Long Thọ (Nagasena, thế kỷ III công nguyên). Thời kỳ kiệt tập lần thứ 4 đã có những đại sư nổi tiếng mang tư tưởng Đại Thừa.

Ngài Nagasena (Na Tiên tỳ khưu, khoảng thế kỷ II trước công nguyên) đã thuyết pháp cho vua Milinda để lại trong *Kinh Na Tiên tỳ khưu* (trong Đại Tạng Pali là Milinda-panha) câu chuyện chiếc xe. Nagasena theo tư tưởng Vô ngã nhưng đồng thời cũng có tư tưởng Đại Thừa về niệm Phật được giải thoát.

Ngài Vasumitra (Thế Hữu, đầu thế kỷ II công nguyên) chủ trì kiệt tập lần thứ 4 cũng có tư tưởng Đại Thừa tuy chủ yếu thuộc Hữu Bộ của Tiểu Thừa.

Ngài Asvaghosa (bồ tát Mã Minh, khoảng thế kỷ I/II công nguyên) từng tham gia kiết tập lần thứ 4, viết hàng trăm tác phẩm, nổi tiếng nhất là *Đại Thừa khởi tín luận* (Mahayana-Sraddhot-pada-sastra), một trước tác hoàn toàn Đại Thừa, có thể coi là trước tác Đại Thừa đầu tiên. *Đại Thừa khởi tín luận* bàn về thuyết Chân Như duyên khởi, Vạn pháp duy nhất tâm. Tuy nhiên hiện nay người ta nghi ngờ *Đại Thừa khởi tín luận* là “ngụy kinh” do người Trung Quốc biên soạn.

Tuy nhiên Phật giáo Đại Thừa định hình khoảng thế kỷ II công nguyên và phát triển về sau. Có thể chia quá trình phát triển đó thành 5 thời kỳ.

Thời kỳ thứ nhất là thời kỳ tiền-Long Thọ, thường kể đến các kinh sau đây.

1.- *Kinh Bát Nhã* (Prajnaparamita-sutra) chủ yếu là tư tưởng Không. Huyền Trang dịch *Đại Bát Nhã Kinh* gồm 600 cuốn. Nội dung chính là tư tưởng Không tức Chân Không diệu hữu, cho rằng nhờ vào Bát Nhã (Trí tuệ) chứng được chính quán, phá hết ngã chấp, tâm cảnh được tự tại, biết được mọi pháp ở thế gian đều là Không. Khi đã đạt được tới cảnh ngộ Không đó thì tâm cảnh sáng láng, trí tuệ vô biên, ánh sáng của trí tuệ này lại phản chiếu lại thế gian, và thế gian lúc đó là diệu hữu. Tư tưởng Chân Không Diệu Hữu là quan niệm cơ bản của tư tưởng Phật giáo Đại Thừa.

Một bản kinh chỉ gồm 268 chữ Hán được coi là bản tóm tắt bộ *Kinh Bát Nhã*: ***Bát nhã ba la mật đa tâm kinh*** (Prajnaparamitahrdayasutra) do Đường Tam Tạng dịch:

"Quán tự tại bồ tát hành thâm bát nhã ba la mật đa thời, chiếu kiến ngũ uẩn giai Không, độ nhất thiết khổ ách. Xá Lợi Tử! Sắc bất dị Không, Không bất dị Sắc, Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc, Thụ Tướng Hành Thức diệt phục như thị. Xá Lợi Tử! Thị chư pháp Không tướng, bất sinh bất diệt, bất cấu bất tịnh, bất tăng bất giảm, thị cố Không trung vô Sắc, vô Thụ Tướng Hành Thức, vô nhân nhĩ tị thiết thân ý, vô sắc thanh hương vị xúc pháp, vô nhân giới nãi chí vô ý thức giới, vô Vô minh diệt vô Vô minh tận, nãi chí vô lão tử diệt vô lão tử tận, vô Khổ Tập Diệt Đạo, vô Trí diệt vô Đắc, dĩ vô sở đắc cố. Bồ đề tát đỏa y Bát nhã ba la mật đa cố. Tâm vô khuể ngại, vô khuể ngại cố, vô hữu khủng bố, viễn li điên đảo mộng tưởng, cứu cánh Niết Bàn. Tam thế chư Phật y Bát nhã ba la mật đa cố, đắc A nậu đa la tam miệu tam bồ đề. Cố tri Bát nhã ba la mật đa thị đại thần chú, thị đại minh chú, thị vô thượng chú, thị vô đẳng đẳng chú, năng trừ nhất thiết khổ, chân thực bất hư. Cố thuyết Bát nhã ba la mật đa chú, tức thuyết chú viết: Yết đế, yết đế. Ba la yết đế. Ba la tăng yết đế. Bồ đề tát bà ha.

Bát nhã ba la mật đa tâm tinh".

Nghĩa là: Khi Bồ tát quán tự tại thâm nhập Bát nhã ba la mật đa (Prajnaparamita tức Tuệ độ hay Trí độ) thì

thấy Ngũ uẩn là Không, vượt qua mọi khổ ách. Xá Lợi Phất! Sắc chẳng khác Không, Không chẳng khác Sắc, Sắc tức là Không, Không tức là Sắc. Thụ Tướng Hành Thức cũng như vậy. Xá Lợi Phất! Đó là các pháp (mọi hiện tượng mọi sự vật) đều Không tướng: không sinh không diệt, không bản không sạch, không tăng không giảm. Cho nên trong Không chẳng có Sắc, chẳng có Thụ Tướng Hành Thức, chẳng có mắt tai mũi lưỡi thân ý (lục căn), chẳng có sắc thanh hương vị xúc pháp (lục cảnh, lục trần), chẳng có nhãn giới đến cả chẳng có ý thức giới (chỉ 18 giới bao gồm lục căn, lục cảnh và lục thức), chẳng có Vô minh cũng chẳng có Vô minh tận (Vô minh là nhân duyên thứ nhất của 12 nhân duyên); đến cả chẳng có lão tử cũng chẳng có lão tử tận, chẳng có Khổ Tập Diệt Đạo (tứ diệu đế), chẳng có Trí cũng chẳng có Đắc, bởi vì chẳng có cái gì gọi là Đắc. Do Bồ tát theo Bát nhã ba la mật đa nên Tâm không có cái gì chướng ngại ngăn trở, chẳng có sợ hãi, tránh xa điên đảo mộng tưởng (nhận thức lộn ngược như trong mộng), đạt đến Niết Bàn. Chư Phật ba đời (quá khứ, hiện tại, vị lai) theo Bát nhã ba la mật đa, cho nên được A nậu đa la tam miệu tam bồ đề (Vô thượng chính đẳng chính giác = Anuttarasamyaksambodhi, chỉ trí tuệ Phật viên mãn hoàn toàn, chỉ ý đạt đến chân lý tối cao). Cho nên, Bát nhã ba la mật đa là đại thần chú, đại minh chú, là đẳng chú cao nhất có thể trừ mọi khổ, chân thực bất hư. Cho nên thần chú Ba la mật đa là: Yết đế, yết đế, ba la tăng yết đế, bồ đề

tát bà ha (Gate, gate paragate pasamgate bodhi svaha, nghĩa là: Đi a, đi a, đi đến bờ ngạn a, a, giác ngộ, tốt lắm).

Một thời *Bát nhã ba la mật đa tâm kinh* bị hiểu lầm. Tâm kinh = Hridaya sutra; chữ Tâm = Hridaya tức quả tim bằng thịt, chỉ ý cốt tủy, do đó đầu đề kinh này có nghĩa là Tịnh hoa kinh Bát nhã ba la mật đa. Lầm với Tâm vô khuể ngại trong kinh văn; chữ Tâm = Citta, chỉ tổng thể hoạt động tinh thần tâm lý. Do đó có người đã giải thích kinh này là Tâm Kinh tóm lại trong một chữ Tâm (Citta). Hiện nay sai lầm này trong ngoài nước đã điều chỉnh. Nội dung cơ bản của *Bát nhã ba la mật đa tâm kinh* là một chữ KHÔNG. Hiện nay kinh này được in như một phụ lục cuối bản dịch *Kinh Ma ha Bát nhã ba la ba la mật* của Thích Trí Tịnh dịch, thành hội Phật giáo TP Hồ Chí Minh ấn hành năm 1995,

2- *Kinh Hoa Nghiêm* (Avatamsaka) có nội dung cơ bản là Tịnh Tâm duyên khởi và khai triển thành Diệu hữu thể giới quan, coi Tâm tạo ra vạn hữu. Cũng chủ trương Tâm, nhưng *Kinh Hoa Nghiêm* chủ trương Thanh tịnh tâm duyên khởi. Trong kinh này đưa ra vô số bồ tát mà đồng tử Thiện Tài đã tham vấn nổi bật nhất là bồ tát Quán Thế Âm. Nội dung *Kinh Hoa Nghiêm* rất phong phú sâu sắc.

3- *Kinh Duy Ma* (Vimalakirtinirdesa-sutra) của cư sĩ Duy Ma Cật (Vimalakirti, không rõ năm sinh tử) là bộ

kinh đã phá giáo lý Tiểu Thừa, tán dương giáo lý Đại Thừa. Kinh chủ trương tư tưởng Không, giáo lý cơ bản là "Sinh tử tức Niết Bàn; Phiền não tức Bồ Đề".

4- *Kinh Thủ Lăng Nghiêm Tam Muội* (Surangama-samadhi-sutra) chủ trương dựa vào sức Tam Muội (Chính định) để đạt đến giải thoát, cũng nói về Chân không diệu hữu.

5- *Kinh Diệu Pháp Liên Hoa* (Sadharmapundarikasutra) có tư tưởng then chốt là thống nhất tam thừa Thanh Văn, Duyên Giác, Bồ Tát thừa thành Nhất Thừa, coi Tam thừa chỉ là những phương tiện còn căn bản là Nhất thừa tức Phật thừa. *Kinh Pháp Hoa* bàn về Pháp thân thường trụ, nêu rõ cứu cánh của Đại Thừa là chúng sinh đều được thành Phật.

6. *Kinh Kim Cương* (Vajracchedikaprajnaparamitasutra) một quyển do Cưu ma La Thập dịch. Nội dung chủ yếu của kinh này là mọi sự vật đều không huyền bất thực "thực tướng giả tức thị phi tướng", cho rằng nên "li nhất thiết chư tướng" mà "ưng vô sở trụ". Câu "ưng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm" là câu nổi tiếng nhất của kinh này. Bài kệ "Nhược dĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thanh cúng ngã, thị nhân hành tà đạo, bất năng kiến Như Lai" (Nếu dùng sắc để thấy Ta, dùng âm thanh để cầu Ta thì người đó theo tà đạo, không thể thấy Như Lai) cũng thường được đề cập.

Ngoài ra còn có kinh điển Tịnh Độ nói về các cõi Tịnh Độ như:

7-8. *Di Lạc thành Phật Kinh* và *Di Lạc hạ sinh kinh* của Đâu Xuất Tịnh Độ của Di Lạc Phật (Maitreya). Di Lạc Phật là vị Phật của tương lai, chỉ cần chuyên tâm niệm danh hiệu Di Lạc Phật thì được vãng sinh lên Đâu Xuất Tịnh độ. Gần đây có người cho rằng Di Lạc là một nhân vật lịch sử.

9-10. *Kinh A Sơ Phật Quốc* và *Kinh Đại Bảo Tích* của Nước Diệu Hỉ Tịnh Độ của A-Sơ-Phật. Phương Đông có nước Diệu Hỉ, đức Phật ở nước này là Đại-Mục Như-Lai, trong nước có A-Sơ (Aksobhya) tỷ khưu xuất gia thành A-Sơ-Phật. Điều kiện được vãng sinh tới nước đó là cần phải tu hạnh Bồ Tát, pháp Lục Độ và niệm danh hiệu Ngài.

11-13. *Kinh Vô lượng thọ*, *Kinh Vô lượng quang* và *Kinh A Di Đà* của Cực Lạc Tịnh Độ của A-Di-Đà-Phật (Amitayus, Amitabha, Vô lượng thọ, Vô lượng quang) ở Tây phương. Chỉ cần niệm danh hiệu A-Di-Đà Phật thì sẽ được vãng sinh sang Cực Lạc quốc hưởng mọi thứ cực kỳ khoái lạc. Phương pháp tu rất dễ nên rất phổ biến. Tông Tịnh Độ chủ trương tha lực tức chúng sinh nhờ sự cứu giúp của A-Di-Đà mà được tiếp dẫn lên Cực Lạc quốc để hưởng thụ khoái lạc chứ không phải “tận diệt”.

Tịnh Độ hay còn đọc là Tịnh Thổ (Sukhavati) là một loại khái niệm mới của Niết Bàn, không mang tính tận diệt. Có vô số Tịnh Thổ. Khác với trần thế ô uế, Tịnh Thổ là đất Phật thanh tịnh sạch sẽ nên tiếng Pháp dịch thành Terre pure.

Mười ba bộ kinh Phật nói trên không rõ chính xác của đại sư nào, chính xác ra đời năm nào, là cơ sở Phật giáo Đại Thừa về sau được phát triển sâu rộng hơn trong các tông phái Đại Thừa.

Tóm lại trước Long Thọ tức trước thế kỷ III công nguyên tức trong khoảng từ kiết tập lần thứ 4 đến Long Thọ, tức khoảng thế kỷ II công nguyên thì Phật giáo Đại Thừa đã định hình với nhận thức luận Hữu Thần. Thực chất Phật giáo Đại Thừa đã chuyển từ bản thể Vô Thường sang Thường.

Về phương diện triết học bản thể Thường được thể hiện bằng khái niệm Chân Như (Tathata) tức Chân Lý tuyệt đối vĩnh hằng bất biến. Khái niệm Tathata trong văn bản Hán dịch thường là Chân Như, nhưng cũng có khi là Như Như, Như. Nhưng không những chỉ là vấn đề phiên dịch mà quan trọng hơn nữa là các tông phái lý giải về nội hàm Tathata đại đồng tiểu dị mà chính cái Dị mới phân biệt tông phái này với tông phái khác. Các kinh Bát Nhã đã đưa ra khái niệm KHÔNG làm bản thể.

Về phương diện tôn giáo thì bản thể Thường thể hiện bằng khái niệm Phật (Buddha). Buddha không còn chỉ có nghĩa là Giác giả (người đã giác ngộ) mà là vị Thần tối cao tự giác giác tha cứu thế nhưng không Sáng thế. Đã xuất hiện nhiều Phật nhiều loại Niết Bàn khác nhau và tất nhiên nhiều Duyên khởi luận khác nhau, nhiều Giải thoát

luận khác nhau. Giải thoát luận Đại Thừa cơ bản dựa trên tư tưởng giải thoát hiện thế - Hữu-dư Niết Bàn - và giải thoát sau khi chết - Vô-dư Niết Bàn. Tất cả đều cơ sở trên khái niệm Phật. Thích Ca Mâu Ni đã được Thần hoá thành Phật - Thích Ca Mâu Ni Phật.

Chính sự hình thành Đại Thừa là bước chuyển biến từ Vô Thần Luận sang Hữu Thần Luận của Phật giáo. Sự hình thành Đại Thừa là một quá trình lâu dài qua các lần kết tập thứ 2, thứ 3, thứ 4 mà định hình vào khoảng thế kỷ II công nguyên.

Chính Phật giáo Đại Thừa tiền-Long Thọ này đã đến Dâu hình thành sơn môn Dâu mà tác phẩm *Lục Độ Kinh* của Khương Tăng Hội là kinh điển.

Thời kỳ thứ hai tiếp theo là thời đại Long Thọ (khoảng đầu thế kỷ III công nguyên) đã trước tác nhiều bộ luận mà nổi tiếng nhất là bộ *Trung Quán Luận* và *Thập nhị môn luận*, hợp với bộ *Bách Luận* của Đề Bà (đồ đệ của Long Thọ) thành *Tam Luận* của Tam Luận tông. Long Thọ đả phá giáo lý Tiểu Thừa và đưa ra giáo lý Trung Đạo thuộc tư tưởng Không gọi chư pháp thực tướng là “Chân Không vô tướng”: “Bất sinh diệt bất diệt, bất thường diệt bất đoạn; bất nhất diệt bất dị, bất lai diệt bất khứ” (thực tướng của chư pháp thì bản lai không có sinh cũng không có diệt, không có thường cũng không có đoạn, không một cũng không khác, không có lại mà cũng không có đi). Đó là Trung Đạo vượt

trên “Có”, “Không” nên gọi là Trung Đạo (con đường vượt trên Có và Không.NDH). Hình thành Trung Quán học phái. Đế Bà là đồ đệ của Long Thọ, Bạt Đà La là đồ đệ của Đế Bà hoàng dương Trung Quán luận của Long Thọ..

Người ta coi Long Thọ là tị tổ của Phật giáo Đại Thừa. Tôi cho không đúng. Long Thọ còn được coi là tổ Mật giáo. Tư tưởng Long Thọ rất phong phú ảnh hưởng đến nhiều tông phái Phật giáo về sau.

Thời kỳ thứ ba là thời kỳ sau Long Thọ trước thời kỳ Vô Trước-Thế Thân tức khoảng cuối thế kỷ thứ III đến cuối thế kỷ thứ IV công nguyên, trong khoảng 100 năm đó có các bộ *kinh Thắng Man, kinh Đại Bát Niết Bàn, kinh Giải Thâm Mật, kinh Lăng Già*.

1- *Kinh Thắng Man* tức Kinh Thắng Man Sư Tử Nhất Thừa Đại Phương Quảng (Srimalasinhanada-sutra) của Thắng Man phu nhân. Kinh này bàn về Như Lai Tạng và Nhất Thừa. Cái Tâm thường ngày của chúng sinh bị bao nhiêu phiền não quấy nhiễu nên Như Lai Tạng bị lu mờ nhưng vẫn tồn tại. Tâm thường ngày với tâm thanh tịnh (Như Lai Tạng) là nhất tâm.

2- *Kinh Đại Bát Niết Bàn* (Mahaparinirvana-sutra) một mặt thì kế thừa tư tưởng Không của *kinh Bát Nhã*, một mặt kế thừa tư tưởng Nhất Thừa của *kinh Pháp Hoa*. Đặc sắc của kinh này là “Pháp thân thường trụ”, “Hết thấy chúng sinh đều có Phật tính” và “Nhất Xiển-Đề thành

Phật”. Thích Ca Mâu Ni nhập Niết Bàn chỉ là ứng thân của Phật còn Pháp thân của Ngài vẫn thường trụ. Chúng sinh đều có Phật tính nếu tu tập sẽ thành Phật. Kể cả Nhất Xiển Đề là kẻ không có thiện căn hay mất thiện căn nếu hồi tâm tu tập cũng có thể thành Phật.

Đây là bộ kinh Đại Thừa tổng kết cuộc đời và giáo lý của Phật theo quan điểm Đại Thừa.

3- *Kinh Giải Thâm Mật* (Shandhinirmocanavyuhasutra) là một kinh trọng yếu của pháp môn Duy Thức. Nội dung chính có 3 điểm. Một, A-lại-da-thức là thức cơ bản từ đó phát triển thành 5 thức, 5 căn... Hai, Tam tướng, Tam vô tính bàn về Biến-kế-sở-chấp tướng gọi là huyền giác; Y-tha-khởi-tướng chỉ các tướng nương vào nhân duyên mà sinh; Viên-thành-thực-tướng là tướng bình đẳng chân như của mọi pháp. Tất cả 3 tướng đều vô tự tính. Tư tướng Tam vô tự tính gắn gũi tư tướng Không trong *kinh Bát Nhã*.

4- *Kinh Lăng Già* còn gọi là Nhập Lăng Già Kinh (Lankavatara-sutra) có nội dung chủ yếu là 5 pháp, 3 tính, 8 thức, 2 Vô ngã. Năm pháp là Danh, Tướng, Phân biệt, Chính trí và Như như. Ba tính là Vọng-kế-tự-tính, Duyên-khởi-tự-tính, Viên-thành-tự-tính. Tám thức là A-lại-da-thức, ý, ý thức và tiền ngũ thức (tức Nhãn thức, Nhĩ thức, Tỷ thức, Thiệt thức, Thân thức.NDH). Hai Vô ngã là Nhân vô ngã và Pháp vô ngã. Năm pháp, ba tính, tám thức và hai Vô ngã thu nhiếp tất cả mọi pháp.

Kinh Lăng Già được Bồ Đề Đạt Ma truyền lập Thiền Tông.

Bốn bộ kinh này phát triển tư tưởng Đại Thừa lên một bước nữa và tạo thành cơ sở thành lập một số tông Phật giáo Trung Quốc. Bản thể là Phật tính nhưng các kinh giải thích là Chân Như, là A-lại-da-thức, là Tâm với nội hàm đồng dị khác nhau dù đều Hữu Thần Luận; nhận thức thế giới hiện tượng tuy đều là Không nhưng đồng dị khác nhau trong vấn đề Tướng và Tính; con đường giải thoát đều là theo hướng Phạm Ngã nhất như nhưng cũng đồng dị khác nhau mà đặc điểm chung đều thừa nhận Hữu-dư Niết Bàn, coi Vô-dư Niết Bàn là cõi Phật tịch tịnh. Tư tưởng Tâm được phát triển cao nhất với Thiền Tông tức Tâm tông.

Thời kỳ thứ tư tiếp theo là thời kỳ Vô Trước (Asanga), Thế Thân (Vasubandha) là hai anh em sinh sống khoảng cuối thế kỷ thứ IV công nguyên. Tương truyền Vô Trước lên cung trời Đâu Xuất học bồ tát Di Lặc. Vô Trước để lại nhiều tác phẩm. *Du-già-sư-địa-luận* bàn về A-lại-da duyên khởi. *Đại Thừa Trang Nghiêm Kinh Luận* chủ trương Đại Thừa do Phật thuyết. *Thập địa kinh luận* bàn về Chân như duyên khởi. *Trung biên phân biệt luận* bàn về Trung Đạo. *Nhiếp Đại Thừa Luận* bàn về giáo lý Đại Thừa hơn giáo lý Tiểu Thừa, chủ yếu bàn về A-lại-da-thức duyên khởi...

Thế Thân sinh sau Vô Trước vốn theo Hữu Bộ của Tiểu Thừa, sau nghe lời khuyên của Vô Trước mà chuyển sang Đại Thừa. Ngài cũng để lại nhiều trước tác. *Câu Xá Luận* thì theo tư tưởng Tiểu Thừa. *Tam Thập Tụng* và *Nhị Thập Luận* bàn về Duy Thức. Các trước tác khác bàn về Phật tính, Chân như duyên khởi, Nhất Thừa, Tịnh Độ. *Tịnh Độ Luận* là tư tưởng pháp môn tu Tịnh Độ.

Vô Trước và Thế Thân chủ yếu luận bàn về A-lại-da-thức và thuyết thích các kinh có trước và các trước tác của Long Thọ.

Đặc điểm chung của Long Thọ, Vô Trước đều là những người theo Tân Bà la môn giáo rồi cải giáo theo Phật giáo Đại Thừa. Đó cũng là một trong những bằng chứng về sự thâm nhập Phật giáo với Bà la môn giáo biểu thị thành Hữu Thân luận với những đặc điểm riêng biệt. Vô Trước là người đầu tiên qui Phật giáo Đại Thừa về Thích Ca Mâu Ni tức chứng minh Đại Thừa là Phật giáo chính thống.

Thời kỳ thứ năm là thời kỳ Phật giáo Trung Quốc. Đến thời đại sau Vô Trước, Thế Thân thì Phật giáo Ấn Độ đi vào suy tàn, xuất hiện cao trào hình thành các tông Phật giáo Trung Quốc phát triển tư tưởng Đại Thừa Phật giáo của Ấn Độ vào khoảng Tùy Đường trong khoảng thế kỷ VI-VIII công nguyên. Hình thành nhiều tông mà chủ yếu là:

1. **Thiền Tông** do Bồ Đề Đạt Ma (Bodhidharma) lập vào khoảng năm 527-536 (trước thời Tùy), lấy *Kinh Lăng Già* 4 quyển, *kinh Kim Cương* làm kinh chính.

2. **Thiền Thai Tông** do Trí Khải lập vào thời Tùy, tôn Long Thọ làm sơ tổ, lấy *kinh Pháp Hoa* làm kinh chính nên còn gọi là Pháp Hoa Tông.

3. **Pháp Tướng Tông** do Huyền Trang lập vào đời Đường cũng gọi là Duy Thức Tông, kế thừa học thuyết Duy Thức của Ấn Độ. Tông này biên soạn *Thành Duy Thức luận* trên cơ sở *Duy Thức Tam Thập Luận* của Thế Thân.

4. **Hoa Nghiêm Tông** do Pháp Tạng thành lập vào thời Đường lấy *Kinh Hoa Nghiêm* làm kinh chính.

5. **Tịnh Độ Tông** do Thiện Đạo lập vào thời Đường, lấy các *kinh Vô Lượng Thọ*, *Quán Vô Lượng Thọ* và *A Di Đà* làm kinh chính.

6. **Mật Tông** do Thiện Vô Úy (Subhakarasiṃha) thành lập vào thời Đường, tôn Long Thọ làm sơ tổ, lấy *kinh Đại Nhật* làm kinh chính.

Vân vân...⁵³

Không thể đi sâu kinh Phật hơn nữa, qua các tư liệu trên có thể nhận thức triết học Phật giáo về 3 phương diện bản thể luận, nhận thức luận và giải thoát luận như sau.

Tôi cho rằng Thích Ca Mâu Ni tinh thông kinh điển Bà la môn giáo, theo thầy ngồi thiền tu khổ hạnh 6 năm theo kiểu Bà la môn giáo. Cuối cùng phát hiện Bà la môn

giáo chủ trương Thần ý luận với Brahma là Đấng Sáng Tạo tối cao là sai, bèn bỏ Bà la môn giáo, tự mình tìm con đường nhận thức luận khác. Sau khi ngồi dưới gốc cây bồ đề 7 ngày đêm rà soát đúc kết tập đại thành các hệ tư tưởng đương thời, phê phán 62 tà kiến mà sau này *Kinh Phạm Võng* đã phản ánh, cuối cùng tìm ra phương pháp “**tư duy chính đáng**” của riêng Ngài. Phương pháp nhận thức này bắt đầu bằng quan sát hiện tượng cá biệt con người Khổ vì Sinh Lão Bệnh Tử (hiện lượng) rồi khái quát ra bất kỳ ai kể cả bản thân Ngài đều không thoát khỏi Sinh Tử (tỉ lượng). Rồi suy luận (phi lượng) ra rằng do Con Người gồm có ngũ uẩn tức vật chất (sắc) + tinh thần (thụ tướng hành thức) luôn luôn diễn biến không ngừng trong vòng luân hồi, đưa ra kết luận về lý Vô Thường, Vô Tự Tính. Vô Thường thành bản thể luận Thích Ca Mâu Ni, phản đối lý thuyết Thường của Bà La Môn giáo, phản đối sự tồn tại của Đấng Sáng Thế tối Cao Phạm Thiên. Vì phản đối Phạm Thiên nên nhà nghiên cứu gọi là Vô Thần Luận, nhưng nên hiểu Vô Thần là không có đấng Sáng Thế tối cao. Đã Vô Thường, Vô Tự Tính thì nhận thức cuộc đời mỗi người như một sát na nhanh chóng trôi qua không thể nào nắm bắt được. Như vậy có thể hiểu Vô Thường, Vô Tự Tính thành không thực, thành ảo giác, thành vọng tưởng, thành mê vọng, thành Không. Nhưng hiện tượng giới tồn tại là một khách thể, không thể nói con người bằng xương bằng thịt có đủ 5 giác quan biết cảm nhận

ngoại giới và suy nghĩ lại là ảo ảnh do mê vọng mà cho là Có. Cho nên nói Con Người là Vô Tự Tính nghĩa là nói Con Người triết học chứ không phải Con Người phạm trần. Cho nên Thích Ca Mâu Ni nói nếu cho là Con Người là thực thể thường tồn bất biến là chấp ngã. Vì vậy không nên hiểu Con Người Vô Tự Tính mà Thích Ca Mâu Ni phát hiện không phải là con người phạm tuy là con người phạm! Thích Ca Mâu Ni muốn nói Con Người bản thể chứ không phải nói con người hiện tượng. Con Người bản thể là trừu tượng hoá Con Người hiện tượng theo kích thước (dimension) triết học. Do Thích Ca Mâu Ni tùy cơ thuyết pháp, truyền miệng, không viết thành sách như các triết gia hiện đại cho nên các đồ đệ lý giải khác nhau. Chính đó là nguyên nhân căn bản của các cuộc kiết tập, của việc phân chia thành bộ phái, thành thừa, thành tông sau khi Thích Ca Mâu Ni tịch diệt. Và Thích Ca Mâu Ni cũng dự đoán sẽ có tình trạng lý giải khác nhau đó nên đã nói chưa từng nói một lời nào. Tất nhiên đó là lời của bồ tát Văn Thù, một thần linh hư cấu mà một đại sư nào đó mượn để nói. Dù sao, câu nói đó giải thích được tình trạng nhận thức bất đồng trong các đồ đệ trực tiếp và các môn đồ thế hệ sau dẫn đến tình trạng phân liệt nói trên. Từ ý kiến khác nhau của nhóm đến của tập đoàn là một quá trình lâu dài. Bất kỳ phái nào cũng tìm được căn cứ lý luận của mình trong cái gọi là lời thuyết pháp của giáo chủ Thích Ca Mâu Ni là do vậy. Đó là nguyên nhân cơ bản.

Nhưng sự phát triển tư tưởng Phật giáo trong mấy trăm năm còn có nhiều nguyên nhân khác nữa. Đối với Phật giáo Đại Thừa nói chung thì ảnh hưởng của Tân Bà La Môn giáo vào khoảng mấy thế kỷ đầu công nguyên có ý nghĩa lý luận cực kỳ quan trọng. Chính vì ảnh hưởng này mà Đại Thừa chuyển thành Hữu Thần Luận, Thần hoá Thích Ca Mâu Ni dưới khái niệm Phật như Thần linh tối cao thường hằng, Phật thành bản thể của Con Người. Nhưng Phật khác Phạm Thiên. Phật không phải Sáng Thế Chủ như Phạm Thiên. Phật là Cứu Thế Chủ. Tuy nhiên cũng có phái như Duy Thức lại muốn giải thích A-lại-da-thức thành chủng tử sinh ra Con Người, phát triển đến phủ định lý luận ngu uẩn.

Tóm lại trước Đại Thừa tức kể từ Thích Ca Mâu Ni đến khi Đại Thừa xuất hiện khoảng từ thế kỷ VI đến thế kỷ II trước công nguyên thì nhận thức luận và bản thể luận là lý luận Vô Thường, Vô Tự Tính, phản đối Thần ý luận Bà La Môn giáo cho nên gọi là chủ nghĩa Vô Thần.

Đại Thừa thì chuyển thành lý luận Hữu Thần, Phật hoá Thích Ca Mâu Ni, đưa ra Thiên Phật, Tam Thân, Đại Ngã thường hằng. Phật cứu độ chúng sinh trong hiện thế qua hình tượng và hoạt động của các Bồ Tát - hình tượng người đã đủ tư cách thành Phật nhưng chưa vào Phật cảnh mà ở lại trần thế để cứu độ chúng sinh. Chúng sinh đều có Phật tính, Con Người là Tiểu Ngã. Cho nên gọi Đại Thừa là chủ nghĩa Hữu Thần hay Phiếm Thần.

Còn về giải thoát luận thì Thích Ca Mâu Ni phát hiện nguyên nhân Khổ là Dục. Dục với tính chất bản năng và tính chất xã hội gây nên nghiệp chướng phiền não. Chủ trương diệt Dục, nhập Niết Bàn, nơi “dập tắt” mọi Dục vật chất và tinh thần nên không có kiếp sống sau tức không luân hồi nữa. Sau khi tu hành chấm dứt Nghiệp rồi chết mới vào Niết Bàn “dập tắt” nên gọi là Vô-dư Niết Bàn. Cho rằng Con Người Khổ nên giải thoát hoàn toàn Con Người, không tái sinh Con Người nữa, loài Người vĩnh viễn không còn nữa, cho nên người ta cho đó là chủ nghĩa yếm thế, xuất thế.

Nhưng cơ bản tư tưởng giải thoát của Thích Ca Mâu Ni xuất phát từ lòng thương người, tính nhân bản sâu đậm này quán xuyên toàn bộ Phật giáo bất kỳ tông phái nào thời kỳ nào dù xuất thế tiêu cực hay nhập thế tích cực, dù Vô Thần hay Hữu Thần. Đó là sức sống của Phật giáo.

Đại Thừa thì cũng xuất phát từ Con Người Khổ nhưng do là chủ nghĩa Hữu Thần nên cũng như mọi tôn giáo hữu thần khác đưa ra chủ nghĩa Thần cứu thế. Cứu thế tích cực là giải thoát hiện sinh, giúp con người vượt qua mọi khổ nạn thực tế. Và Con Người phải tu tập không gây nên Nghiệp chướng cho kiếp sau, cho nên có thể thuận thiện trong hiện thế trước khi chết vì vậy có khái niệm Hữu-dư Niết Bàn. Đại Thừa cho rằng Thích Ca Mâu Ni sau khi đắc đạo đã không còn phiền não nghiệp chướng

nữa mà vẫn còn nhục thể tức còn sống thì đó là Hữu-dư Niết Bàn, đến khi Thích Ca Mâu Ni chết thì vào Vô-dư Niết Bàn. Có nhiều cách giải thích khác nhau mà *Kinh Đại Bát Niết Bàn* thì gọi là Niết Bàn và Đại Niết Bàn cũng cùng hàm ý như Hữu-dư Niết Bàn và Vô-dư Niết Bàn. Đại Niết Bàn là cõi Phật thường lạc ngã tịnh của chư Phật bao gồm cả người thành Phật. Lại có quan niệm về Tịnh Độ, về Tâm. Nội hàm Tâm cũng rất phức tạp nhưng đặc sắc nhất là Tâm của Thiên Tông. Nói chung giải thoát luận Đại Thừa là chủ nghĩa cứu thế tích cực nên dựa vào tha lực. Tuy nhiên Thiên Tông lại dựa vào tự lực.

Chính chủ nghĩa cứu thế tích cực này là nguyên nhân khiến cho Phật giáo Đại Thừa thâm nhập vào tâm linh đại đa số nhân dân, phù hợp với tính hướng thiện nhân bản nên phần nào có tác dụng đạo đức xã hội.

Trên đây là những nhận thức nông cạn của bản thân tôi, chắc chắn có nhiều điều bất cập vì kinh điển Phật giáo đồ sộ chưa từng có trong lịch sử kinh điển tôn giáo thế giới.

Ngay lần kiết tập thứ 4 đã biên soạn Tam Tạng thành 300.000 bài tụng, 6.600.000 lời. Năm 1932 Nhật Bản xuất bản Đại Chính Đại Tạng 13.520 quyển kinh. Năm 1984 Trung Quốc biên tập Đại Tạng 23.000 quyển kinh. Một đời người vị tất đã đọc được hết hướng hồ vài chục năm!

Không những số lượng đồ sộ mà nội dung cực kỳ phong phú bao gồm tư tưởng về vũ trụ, về nhân sinh. Đến nay một số nhà vật lý hiện đại thấy trong đó những biểu hiện của vật lý học và thiên văn học hiện đại như về lượng tử, về Big Bang qua tư liệu về vi trần, tứ đại, nhân quả, duyên khởi v.v... Tất nhiên Phật giáo – dù tích tập tri thức vô số đại sư trí thức uyên bác trong hơn 1000 năm cũng không phải là trí thức vật lý và thiên văn học hiện đại. Nhưng theo tôi, các đại sư đã cảm nhận thấy những vấn đề vũ trụ và nhân sinh đó một cách cảm thụ không lý giải khoa học như hiện nay. Nhưng như vậy đã là đại tri thức vượt thời gian của họ. Với lòng tôn kính đối với kho tàng đại tri thức đó tôi mạo muội viết những dòng trên đây.

Trên đây đã trích dẫn, bình giải rất phức tạp, bây giờ tôi xin tóm tắt triết học Phật giáo một cách súc tích nhất để tiện theo dõi, coi như lời tổng kết đơn giản, đơn giản tắt không đầy đủ. Trình bày dưới dạng bảng cho dễ theo dõi.

	Trước Đại Thừa	Đại Thừa
- Bản thể luận	+ Vô Tự Tính	+ Phật tính, Đại Ngã, A-lại-da-thức, Chân Như, Như Lai tạng, Không.
	+ Duyên khởi luận	+ Duyên khởi luận:
	- Nghiệp cảm duyên khởi	- Chân Như duyên khởi của Đại

		<i>Thừa Khởi Tín Luận.</i> - Lục đại duyên khởi của <i>Câu Xá Luận</i>. - A-lại-da duyên khởi của phái Duy Thức. - Bát Bất duyên khởi của <i>Trung Luận</i>. - Pháp giới duyên khởi của Hoa Nghiêm Tông. - Như Lai Tạng duyên khởi của <i>Kinh Thắng Man</i>
- Nhận thức luận	+ Vô Thường + Vô Ngã + Tư duy chính đáng - Vô thần luận	+ Thường. - Phật, Chân Như, Pháp Thân, A-lại-da-thức. + - Tiểu Ngã/ Đại Ngã. + Bất khả tư nghĩ. - Hữu thần luận
- Giải thoát luận	+ Vô-dư Niết Bàn + Chủ nghĩa cứu thế tâm cực xuất thế	+ Hữu-dư Niết Bàn. Đại Niết Bàn. - Tịnh Thổ. Cực Lạc Quốc. + Chủ nghĩa cứu thế tích cực nhập thế.

Chương 2

Triết học Phật giáo Việt Nam

Phật giáo Việt Nam tuy cơ bản là triết học Phật giáo Đại Thừa nhưng mang những đặc điểm riêng về nội dung tôn giáo và triết học. Nhưng cũng cần phải nhắc lại rằng trong kinh Phật thường có cả thành tố trước và sau Đại Thừa do các kinh Phật thành văn vào thời kỳ mà Đại Thừa đã hình thành và nhất là trong Phật giáo Bộ Phái có cả hai thành tố đó. Cho nên ngay tại Trung Quốc một thời người ta cho Bắc truyền là hoàn toàn Đại Thừa vì vậy mà gọi là Bắc Tông, cho đến nay vẫn còn nhiều nhà sư theo quan điểm đó. Về sau các nhà nghiên cứu Trung Quốc mới xác định trong Bắc truyền có cả Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa. Tình hình ở Việt Nam cũng như thế. Cho nên không lấy gì làm lạ khi trong Phật giáo Việt Nam có những khái niệm triết học cả trước lẫn sau Đại Thừa mà nguyên nhân chính là Phật giáo truyền vào Việt Nam chủ yếu trực tiếp từ Ấn Độ và là Phật giáo tiền-Long Thọ.

Phật giáo từ Ấn Độ trực tiếp truyền đến Dâu, hình thành sơn môn Dâu. Đến thế kỷ IX thì Thiên Tông Trung Quốc chính thức truyền đến Phù Đổng hình thành sơn môn Kiến Sơ. Đến thế kỷ XIII-XIV thì các quý tộc Trần dung hợp hai sơn môn Dâu, Kiến Sơ và hình thành sơn môn Trúc Lâm. Đó là nói một cách khái quát, cụ thể thì phức tạp hơn¹.

Để nghiên cứu tư tưởng triết học thì chủ yếu dùng các tư liệu trong *Lý Hoặc Luận*, *Lục Độ Tập Kinh*, *Thiền uyển tập anh ngữ lục*, *Khoá Hư Lục*, *Tam Tổ Thực Lục*. Các tư liệu này đã được nhiều người dịch, dẫn. Nay tôi tham khảo ý kiến của họ trong khi dùng nguyên bản chữ Hán để nghiên cứu, không chép y nguyên văn những lời dịch của họ.

Dưới đây chọn một số tư liệu có tư tưởng triết học đậm nét (bỏ qua tư tưởng thuần túy tôn giáo) của một số nhà sư 3 sơn môn trình bày thành 3 tiết.

TIẾT 1. TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC SƠN MÔN DÂU

Đại Việt sử ký toàn thư và *Lĩnh Nam Chích Quái* có ghi chép về người Hồ, Cà La Xà Lê (Kalacarya), Man Nương xuất hiện tại Dâu (nay thuộc huyện Thuận Thành tỉnh Bắc Ninh) trong thời Sĩ Nhiếp khoảng thế kỷ II công nguyên, để lại một Thạch Quang Phật. Nhưng tư liệu tu đứng một chân, Hòn Đá Thiêng (linga), giao hợp thiêng Kalacarya - Man Nương thì có nhiều cách lý giải khác nhau không đủ tư liệu nghiên cứu triết học.

Trong thời Sĩ Nhiếp có một người Hán trí thức vốn theo Nho giáo và Đạo giáo đến Dâu thì để lại một tác phẩm Phật học: *Lý Hoặc Luận* gây nhiều tranh cãi từ bản thân tác phẩm, tác giả. Sau đó con một người nhà buôn Khang Cư định cư tại Dâu là Khương Tăng Hội tu tập và biên soạn *Lục Độ Tập Kinh* đến năm 247 thì lên Kiến Nghiệp (Nam Kinh - Trung Quốc ngày nay) lập chùa Kiến Sơ truyền giáo thu nhận đồ đệ.

May mắn hai tư liệu đó được các nhà sư Trung Quốc đưa vào văn bản Phật giáo Trung Quốc. *Lý Hoặc Luận* được Tăng Hựu đưa vào *Hoằng Minh Tập*, *Lục Độ Tập Kinh* được lưu truyền bằng văn bản, tiểu sử Khương Tăng Hội được ghi trong *Cao Tăng truyện* của Huệ Hạo và một số văn bản khác. Hai tác phẩm về Phật giáo ở Dâu này đều đã trải qua nhiều người biên tập như đa số các tác phẩm khác nên gây nhiều tranh luận. Nhưng dù sao rõ ràng hai tác phẩm đó đều phản ánh Phật giáo sơn môn Dâu.

Trước khi chạy loạn đến Dâu thì Mâu Tử theo Nho giáo và Đạo giáo, vậy căn cứ vào đâu để viết *Lý Hoặc Luận* đứng trên lập trường Phật giáo mà phê phán Nho giáo và Đạo giáo? Chắc chắn phải tiếp thu Phật giáo sơn môn Dâu.

Còn Khương Tăng Hội sinh ra, lớn lên, xuất gia và biên tập *Lục Độ Tập Kinh* (dù cho rằng một bộ phận nào đó biên soạn sau) rồi năm 247 lên Kiến Nghiệp thu đồ đệ. Rõ ràng Khương Tăng Hội học Phật với tam sư tại Dâu rồi

mang Phật giáo từ Dâu lên Kiến Nghiệp và trải qua đấu tranh với Tôn Quyền mới được chấp nhận truyền đạo Phật.

Cho nên không thể không công nhận tư tưởng Phật giáo của Mâu Tử và Khương Tăng Hội là tư tưởng Phật giáo sơn môn Dâu.

1. Triết học Phật giáo trong *Lý Hoặc Luận*.

Chương thứ nhất trong cuốn *Hoằng Minh Tập* của nhà sư thời Lương Tăng Hựu (445-518) là *Mâu Tử Lý Hoặc*, được các nhà nghiên cứu Phật học Trung Quốc coi đó là tác phẩm Phật học đầu tiên của Phật giáo Trung Quốc. Chủ trương như vậy có hai lý do. Thứ nhất, tác giả Mâu Tử là một người Hán 100%. Hoàn toàn đúng. Thứ hai, vào thế kỷ II quả nhiên nước ta đang bị phong kiến Hán đô hộ, bị nhập vào lãnh thổ đế quốc Hán, Dâu tức Luy Lâu là thủ phủ Châu Giao. Đúng. Nhưng nếu nói *Lý Hoặc Luận* là của Phật giáo Trung Quốc là không đúng. Đó không phải là Phật giáo Ấn Độ truyền theo con đường phương Bắc (Bắc truyền) vào kinh đô Lạc Dương (nay thuộc tỉnh Hà Nam - Trung Quốc). Phật giáo Trung Quốc do hoàng đế mời các đại sư vào dịch kinh truyền giáo mà dấu ấn kiến trúc sớm nhất là Bạch Mã Tự, hình thành một Phật giáo bác học gia nhập vào văn hoá Trung Quốc thành Tam Giáo. Chất triết học sâu đậm phổ biến hơn chất tôn giáo. Đương thời chỉ phát triển ở phương Bắc Trung Quốc. Cho nên tại Giang Đông khu vực nước Ngô Tôn Quyền

trước khi Khương Tăng Hội đến đã có một số nhà sư phương Bắc chạy loạn xuống như Chi Khiêm, Duy Kỳ Nạn, Trúc Tương Viêm dịch kinh Tiểu Thừa. Họ chỉ dịch kinh không truyền giáo. Đến năm 247 Khương Tăng Hội lên Kiến Nghiệp dựng chùa truyền đạo thu đồ đệ và tiếp xúc hợp tác với Bì Nghiệp, Hàn Lâm và Trần Tuệ từ phương Bắc chạy loạn đến nước Ngô.

Như vậy thế kỷ II, khi Mâu Tử đến Dâu chưa có hiểu biết về Phật giáo do con đường Bắc truyền đem đến. Mâu Tử chỉ có thể biết Phật giáo do con đường Nam truyền đến Luy Lâu mà thôi. Tuy nhiên *Lý Hoặc Luận* về sau đã được tăng bổ cho nên vấn đề tác giả và niên đại đều gây nhiều tranh luận. Tranh luận nhiều nhất là về Mâu Tử là ai. Có tư liệu cho là thái thú Thương Ngô Mâu Tử Bác, có tư liệu cho là thái thú Mâu Dung.

Trong *Hậu Hán Thư* có *Mâu Dung truyện* và *Minh Đế kỷ*, *Chương Đế kỷ* ghi lại Mâu Dung tự Tử Ưu, người An Khâu thuộc Bắc Hải, nổi tiếng vì giảng dạy *Thượng Thư*. Thời Minh Đế (58-75) đã từng được bổ nhiệm các chức Tư lệ hiệu úy, Đại hồng lô, Đại tư không; năm 69 thay Phục Cung làm Tư không. Khi Chương Đế lên ngôi (năm 76) thay Triệu Hỉ làm Thái úy, chết năm Kiến Sơ thứ tư (năm 79). Như vậy không phải ông Mâu Dung này viết *Lý Hoặc Luận* vì trong *Lý Hoặc Luận* đã ghi rõ tác giả sống vào thời Hán Linh Đế mất (năm 189). Còn chức thái

thú Thương Ngô cuối thời Đông Hán thời Tam Quốc là Sử Hoàng, Ngô Cự, Đào Hoàng, không có ai là Mâu Tử cả.

Lý Hoắc Luận viết về tiểu sử Mâu Tử như sau:

Mâu Tử đã học các kinh truyện chư tử (kinh sách Khổng giáo.NDH) không kể sách lớn nhỏ không sách nào không ham. Tuy không thích binh pháp nhưng cũng đọc. Tuy đọc các sách thần tiên Bất tử (sách Đạo giáo. NDH), nhưng tuyệt nhiên không tin, cho đó là hoang đường. Lúc bấy giờ sau khi vua Linh Đế vừa mất (năm 189.NDH), thiên hạ loạn lạc, duy chỉ Giao Châu còn hơi bình yên. Nhân tài (dị nhân) phương Bắc đều đến đó. Đa số là những người theo phép trường sinh tịch cốc (Đạo giáo). Bấy giờ có nhiều học giả. Mâu Tử thường đem *Ngũ Kinh* (năm bộ sách kinh điển Nho giáo.NDH) ra chất vấn họ. Đạo gia, thuật sĩ không ai dám ứng đối được, giống như Mạnh Kha (Mạnh Tử. NDH) chống Dương Chu, Mặc Dịch. Trước đó, Mâu Tử đem mẹ tị nạn Giao Chỉ. Năm 26 tuổi về Thương Ngô cưới vợ. Quan thái thú nghe ông có học mời ra làm quan (thái thú dĩ kỳ thủ học, yết thỉnh thụ lại). Bấy giờ đang tuổi trưởng thành dốc chí học hành, lại thấy đang thời loạn, nên không có ý làm quan, bèn không đến. Lúc bấy giờ các châu quận nghi ngờ nhau đi lại ách tắc không thông. Thái thú thấy ông học rộng biết nhiều, cử đến Kinh Châu (Thái thú dĩ kỳ bác học đa thức sử trí kính Kinh Châu). Mâu Tử cho rằng chức tước vẻ vang dễ nhường,

nhưng sứ mệnh khó từ chối, bèn sửa soạn ra đi. Được quan châu mục trọng văn dãi sĩ bổ làm quan, ông lại cáo ốm không đến. Em quan châu mục làm thái thú Dự Châu bị trung lang tướng Trách Dung giết. Bấy giờ quan châu mục sai kỵ đô úy Lưu Ngạn đem quân đến đó, nhưng sợ các quận ngoài nghi nhau, quân lính không đi được. Châu mục bèn mời Mâu Tử đến nói rằng: “Em tôi bị nghịch tặc giết, nỗi đau cốt nhục dày vò tâm can, đã sai Lưu đô úy đi, sợ bên ngoài nghi ngờ làm khó dễ, người đi không trót lọt. Ông văn võ kiêm toàn, giỏi ứng phó, nay muốn cậy ông đi mượn đường Linh Lăng, Quế Dương đi qua trót lọt, có được không?”. Mâu Tử nói: “Được ngài hậu dãi bấy lâu, liệt sĩ quên mình, đã được mời tất phải nhận lời ra đi”. Bèn sửa soạn lên đường. Bỗng mẹ ông mất, bèn không đi được (Hốt kỳ mẫu tốt vong toại bất quả hành). Về sau nghĩ mãi mới biết do tài ứng đối nên mới giao sứ mệnh. Nhưng giữa thời thế nhiễu nhương không phải lúc xuất đầu lộ diện, bèn than rằng: “Lão Tử từ bỏ thánh trí, tu thân bảo chân, vạn vật không cản được chí, thiên hạ không đổi được niềm vui của ông, thiên tử không dùng được làm bầy tôi, chư hầu không dùng được làm bạn bè, cho nên đáng quý”. Do vậy dốc chí vào đạo Phật kiêm nghiên cứu *Lão Tử Ngũ thiên văn* (Đạo Đức Kinh. NDH), lấy cái huyền diệu làm rượu, lấy *Ngũ Kinh* làm đàn sáo. Đa số bọn người thế tục chê bai ông, cho là quay lưng lại với *Ngũ Kinh* (Nho giáo.NDH) mà theo dị đạo (Phật giáo.NDH). Muốn cãi thì

không phải đạo, muốn im thì không thể được. Bèn mượn bút mực dẫn lời thánh hiền chứng giải, đặt tên sách là *Mâu Tử Lý Hoặc*”.

Nhiều người cho đoạn văn dẫn trên là tự truyện do Mâu Tử viết, nhưng nghiên cứu kỹ thấy trong lời văn dùng đại từ “kỳ” để chỉ Mâu Tử chứng tỏ người viết đoạn văn này không phải Mâu Tử. Trong khi dịch toàn văn đoạn văn trên tôi đã đặc biệt dẫn nguyên văn mấy câu: “... kỳ thủ học, yết thỉnh thụ lại... Thái thú dĩ kỳ bác học đa thức sử trí kính Kinh Châu... Hội kỳ mẫu tốt vong toại bất quả hành...”. Tôi đã dịch chữ “kỳ” thành “ông” chứ không dịch thành “tôi” như một số bản dịch. Nhận định này có giá trị văn bản học. Có thể đây chính là lời văn của Tăng Hựu khi biên tập cuốn *Lý Hoặc Luận*.

Văn bản hiện tồn đã tăng bổ cho nên các học giả đánh giá khác nhau, nhất là về niên đại không thừa nhận là tác phẩm thế kỷ II.

Trước tiên chứng minh Mâu Tử không phải thái thú Thương Ngô thời Đông Hán - Tam Quốc. Tư liệu quan trọng nhất là trong *Hậu Hán Thư*. *Đào Hoàng truyện* viết: Khoảng năm Hưng Bình năm thứ hai (năm 195) thái thú Dự Chương là Chu Hạo bị Trách Dung giết. Tư liệu trong *Tam Quốc Chí*, *Ngô Thư* cũng ghi như vậy. Như vậy Mâu Tử được thái thú Thương Ngô, anh của Chu Hạo mời giúp đánh Trách Dung là vào khoảng năm 195. Chính các tác

giả *Trung Quốc Phật giáo sử* do Nhiệm Kế Dũ chủ biên đã chứng minh Mâu Tử không phải Mâu Dung...

Như vậy Mâu Tử viết *Lý Hoặc Luận* vào khoảng năm 195, tương đương thời gian Sĩ Nhiếp cai quản Châu Giao và Mâu Tử đến nương thân một thời và học Phật ở Luy Lâu, tranh biện với các sĩ phu phương Bắc khác.

Vậy trước năm 195, Phật giáo đã được truyền giảng, một số kinh Phật đã được dịch, đã có nhiều tín đồ Phật giáo. Vì chữ Hán đã được dùng làm văn tự ở châu Giao ít ra từ năm 111 trước công nguyên, cho nên dịch kinh Phật từ Ấn Độ truyền đến tất dùng chữ Hán như đã thấy trong *Lục Độ Tập Kinh* của Khương Tăng Hội sẽ đề cập sau đây.

Lý Hoặc Luận có 37 điều. Trong đó có 25 điều không có tư liệu về triết học Phật giáo; chỉ có 12 điều có tư liệu về triết học Phật giáo và về sơn môn Dâu. Tôi sẽ dẫn 12 điều đó cả lời dịch lẫn nguyên văn, nguyên văn in đậm. Sau đó bình luận giá trị triết học.

1. Hỏi Phật ở nước nào.

Mâu Tử đáp: Hỏi hay lắm ! Xin đem hiểu biết không đầy đủ trình bày đại yếu như sau. Nghe nói để hóa thành Phật phải tích lũy đạo đức mấy nghìn ức năm không thể ghi nhớ được. Rồi đến khi thành Phật thì sinh ra ở Thiên Trúc, mượn hình hài ở phu nhân của Bạch Tịnh vương. Ban ngày nằm ngủ bà mơ thấy cười voi trắng 6 ngà, lấy làm thích thú bèn cảm mà có mang. Ngày mừng tám

tháng tư, Phật sinh ra từ nách phải của mẹ, vừa lọt lòng đã đi 7 bước, giơ tay phải lên nói: “Trên trời dưới đất không ai hơn ta!”. Bấy giờ trời rung đất chuyển, trong cung rực sáng. Ngày đó, tỳ nữ trong cung vua cũng sinh một con trai, trong chuồng ngựa trắng cũng sinh ngựa trắng con. Đây tổ gọi Xa Nặc, ngựa gọi Kiên Trắc. Vua thường sai theo thái tử. Thái tử có 32 tướng, 80 dáng đẹp, thân cao một trượng sáu, toàn thân màu vàng, đỉnh đầu có khối thịt nhô lên như búi tóc, má sư tử, lưỡi che kín mặt, tay cầm bánh xe ngàn nan hoa, hào quang ở cổ chiếu vạn dặm. Đó là nói sơ lược về tướng. Năm 17 tuổi vua cha bèn cưới vợ cho thái tử, vợ là cô gái nước láng giềng. Thái tử ngồi nằm đều riêng ghế, riêng giường. Đạo trời rộng sáng, âm dương tương thông, nên vợ mang thai 6 năm sinh con trai. Vua cha yêu quý thái tử bèn xây dựng cung điện, đủ gái đẹp châu báu thưởng ngoạn. Thái tử không tham thú vui ở đời, ý muốn giữ đạo đức. Năm 19 tuổi, vào lúc nửa đêm ngày mùng 8 tháng 2 thái tử gọi Xa Nặc dắt ngựa Kiên Trắc đến cuối đi, quỷ thần đồ bay ra khỏi cung, hôm sau không ai biết Thái tử đi đâu cả. Vua quan và dân chúng sục sùi đi tìm ra đến ngoài đồng thì gặp. Vua cha nói: “Khi chưa có con thì ta cầu đảo xin thần linh. Nay đã có con, cha quý như châu như ngọc, con phải nối ngôi vua sao lại bỏ đi?”. Thái tử nói: “Vạn vật vô thường, đã có thì phải mất, nay con muốn học đạo giải thoát thập phương (Vạn vật vô thường, hữu tồn đương vong, kim dục học đạo

độ thoát thập phương)". Vua cha thấy thái tử kiên quyết bèn quay về. Thái tử bèn đi, sau 6 năm tu đạo bèn thành Phật (Thái tử kính khứ, tư đạo lục niên, toại thành Phật yên). Sở dĩ Phật sinh vào mùa hạ là vì đó là tháng không lạnh không nóng, cây cỏ tốt tươi, bỏ áo lông chồn mặc áo thưa mỏng, là tiết trung lữ vậy. Sở dĩ Phật sinh ở nước Thiên Trúc vì là nơi ở khoảng giữa thiên hạ, là nơi trung hoà. Số kinh đã viết là 12 bộ cả thảy 840 triệu quyển. Quyển lớn thường vạn lời trở xuống, quyển nhỏ thường hơn nghìn lời. Phật đem dạy thiên hạ giải thoát nhân dân. Ngày rằm tháng hai ngài nhập Nê Hoàn (Phật thụ giáo thiên hạ độ thoát nhân dân. Nhân dĩ nhị nguyệt thập ngũ nhật Nê Hoàn nhi khứ). Kinh điển và giới luật vẫn tiếp tục tồn tại, theo đó mà làm thì cũng được vô vi, phúc để đời sau. Kẻ giữ ngũ giới thì mỗi tháng ăn chay 6 ngày. Ngày ăn chay thì chuyên tâm nhất ý hối lỗi sửa mình. Sa môn thì giữ 250 giới, ngày nào cũng ăn chay. Giới ấy không dùng cho Ưu bà tắc. Đi đứng uy nghi không khác gì điển lễ cổ (chỉ Chu Lễ.NDH). Suốt ngày suốt đêm tụng kinh giảng đạo, không tham dự sự đời. Lão Tử nói: "Cái đức lớn là đi theo đạo", phải chăng là như vậy?".

Trong điều 1 Mâu Tử trình bày về tiểu sử Thích Ca Mâu Ni nhưng gọi là Phật, chứng tỏ Phật giáo ở Dâu là Đại Thừa mà Phật là bản thể thường hằng vĩnh viễn bất biến. Tiểu sử có nhiều điểm dị đồng so với các tư liệu Phật giáo khác và nhất là so với truyền thống Phật giáo Trung

Quốc. Một số điểm sai khác tương đối lớn như sau. Một, nói về thiên đạo âm dương khiến cho vợ thái tử mang thai 6 năm (!) thì ngay các nhà sư Trung Quốc tinh thông thiên đạo âm dương cũng không hề có ai nói như thế. Đó là dấu ấn ảnh hưởng Đạo giáo trong sơn môn Dâu. Hai, ngày sinh, ngày xuất gia, ngày nhập Niết Bàn của Thích Ca Mâu Ni thì trong các kinh đã dịch ở Trung Quốc không hoàn toàn khớp như thế. Chúng tôi ở Dâu có một văn bản Ấn Độ nào đó khác các văn bản ở Trung Quốc. Ba, Mâu Tử nói Thích Ca Mâu Ni tu 6 năm thành Phật. Theo các tư liệu khác thì 6 năm này là thời gian tu khổ hạnh trong Tuyết Sơn. Không thành Phật (không Giác được) nên Thích Ca Mâu Ni đến ngồi dưới gốc cây bồ đề ở Gaya, nhờ tư duy chính đáng nên sau 49 ngày thì Đại Giác (thành Phật). Sai sót này của Mâu Tử rất nghiêm trọng. Nhiều điểm tương đồng với các tư liệu khác. Một, “Vạn vật vô thường, hữu tồn đương vong”. Đó là bản thể luận và nhận thức luận của Thích Ca Mâu Ni. Hai, về 32 tướng, 80 dáng đẹp thì hoàn toàn thống nhất các kinh điển khác. Ba, về nhập Nê Hoàn (Niết Bàn), ngũ giới, 250 giới hoàn toàn thống nhất với các tư liệu khác. Đây là nói về giải thoát luận Phật giáo nói chung. Duy chỉ về “vô vi” thì không hiểu rõ Mâu Tử nói theo ngôn ngữ Đạo giáo hay theo ngôn ngữ Phật giáo vay mượn của Đạo giáo để dịch Asamskrta (tồn tại tuyệt đối không sinh diệt, đồng nghĩa Niết Bàn).

2. Hỏi: Phật là gì?

Mâu Tử đáp “Phật là thuy hiệu cũng như Tam Hoàng, Ngũ Đế thần thánh vậy. Phật là thủy tổ của đạo đức, là đầu mối của thần minh Phật có nghĩa là Giác. Biến hoá thăng thốt, phân thân tán thể, hoặc tồn tại hoặc mất, có thể nhỏ có thể lớn, có thể tròn có thể vuông, có thể già có thể trẻ, có thể ẩn tàng có thể lộ rõ, đập lửa không cháy bỏng, đâm dao không vị thương, ở trong nhơ bẩn mà không nhuộm bẩn, trong tai hoạ không nguy nan. Đi thì bay, ngồi thì toả hào quang. Cho nên gọi là Phật (Phật chi ngôn, giác dã. Hoảng hốt biến hoá, phân thân tán thể, hoặc tồn hoặc vong, năng tiểu năng đại, năng viên năng phương, năng lão năng thiếu, năng ẩn năng chương, đập hoả bất thiêu, lý nhận bất thương, tại ô bất nhiễm, tại hoạ vô ương, dục hành tắc phi, toạ tắc dương quang, cố hiệu vi Phật dã)”.

Rõ ràng đây là Phật toàn năng thần thông biến hoá thuộc bản thể luận và nhận thức luận của Phật giáo Đại Thừa không khác gì các tư liệu Phật giáo khác.

3. Hỏi: Đạo là gì?

Mâu Tử đáp: “Đạo là dẫn dắt. Dẫn dắt cho người ta đến chỗ vô vi. Dắt mà không có cái gì ở trước, dẫn mà không có cái gì ở phía sau. Đưa lên mà không có cái gì ở trên, dè xuống mà không có cái gì ở dưới. Nhìn không thấy hình, nghe không thấy tiếng. Bốn phương rộng lớn mà nó

bao trùm bên ngoài, tơ hào là bé nhỏ mà nó lọt vào trong. Cho nên gọi là Đạo (Đạo chỉ ngôn đạo dã. Đạo nhân chỉ ư vô vi. Khiên chi vô tiền, dẫn chi vô hậu. Cử chi vô thượng, ức chi vô hạ, thị chi vô hình, thính chi vô thanh. Tứ biểu vi đại, uyển duyên kỳ ngoại; hào ly chi vi tế, gian quan kỳ nội. Cố vị chi Đạo)”.

Cách giải thích Đạo của Mâu Tử rất đặc biệt. Đạo trong kinh Phật dịch ý từ Marga (con đường). Nhưng sơn môn Dâu giải thích “Đạo chi ngôn, đạo dã”. Chữ “đạo” thứ nhất có nghĩa là “con đường”, “nói”; chữ “đạo” thứ hai là chữ “đạo” thứ nhất có chữ “thốn” bên dưới, có nghĩa là “dẫn dắt”. Chữ “đạo” thứ nhất này dùng cả trong Phật giáo, Đạo giáo, Nho giáo nhưng mỗi chữ mang một nội hàm khác nhau.

Trong Phật giáo Đạo = Marga là “con đường”, chỉ con đường mà Thích Ca Mâu Ni đã đi đến Giác, các đồ đệ đi theo con đường của Thầy sẽ giải thoát. Marga vừa có ý nghĩa cụ thể chỉ các bước và phương pháp tu hành, trong giáo lý là Bát Chính Đạo, trong nghệ thuật Phật giáo được diễn tả thành những dấu chân đi. Lại vừa có ý nghĩa trừu tượng chỉ giáo lý.

Trong Đạo giáo thì Đạo là cái có trước trời đất tức bản thể vũ trụ.

Trong Nho giáo thì Đạo là nguyên tắc, các mối quan hệ giữa Trời và Người tức Thiên đạo, giữa Người và Người tức Nhân đạo.

Nhưng ở đây sơn môn Dâu đã dùng chữ “đạo” thứ nhất chỉ “dẫn dắt” (nghĩa chữ “đạo” thứ hai) con Người nhưng không phải “dẫn dắt” theo nghĩa thông thường như buộc dây hay cầm tay dắt đi lên đi xuống mà có một sợi dây vô hình nối liền Thần với Người. Cách giải thích mà Mâu Tử đưa ra phản ảnh quan niệm của sơn môn Dâu không giống bất kỳ cách giải thích nào của trí thức Tam giáo Trung Quốc. Cách giải thích đó bao quát được cả quan hệ giữa Phật và chúng sinh đồng thời bao quát được các quan hệ xã hội. Chính vì vậy có đạo Phật, đạo Lão, đạo Thiên Chúa... lẫn đạo vợ chồng, đạo bằng hữu.. Hiện nay trong nước ta có người hề thấy chữ Đạo thì đều nhất luật coi là tôn giáo. Như vậy là không hiểu hàm nghĩa Đạo của người Việt đã sáng tạo lâu đời.

Với định nghĩa này sơn môn Dâu đã thể hiện tính nhập thế trong giải thoát luận Phật giáo Đại Thừa một cách rộng rãi hơn, thu nhiếp cả đạo tôn giáo và đạo đức xã hội.

4. Hỏi: Không Tử lấy Ngũ kinh để dạy về đạo. Nay ông nói Đạo hư vô thảng thốt, không thấy được nó, không nhằm vào sự việc. Sao khác lời nói thánh nhân như thế?

Mâu Tử đáp: “Không nên lấy cái quen thuộc làm trọng, cái ít hiếm làm khinh, mê cái bên ngoài mà mất cái bên trong. Lập sự nghiệp không mất đạo đức cũng như chỉnh dây đàn mà không mất cung thương. Thiên đạo khuôn theo bốn mùa. Nhân đạo khuôn theo ngũ thường.

Lão Tử nói: “Có vật hỗn thành, tôi không biết tên nó, miễn cưỡng gọi là Đạo”. Đạo là cái mà trong nhà thờ cha mẹ, cai trị nước có thể trị dân, riêng bản thân có thể sửa mình. Dem ra thì hành thì đầy cả trời đất; bỏ không không dùng thì tiêu tán mà không lia. Ông không hiểu điều đó, làm gì có chuyện khác nhau (Đạo chi vi vật, cư gia khả dĩ sự thân, tể quốc khả dĩ trị dân, độc lập khả dĩ trị thân. Lý nhi hành chi, sung hồ thiên địa; phế nhi bất dụng, tiêu nhi bất ly. Tử bất giải chi, hà dị chi hữu hồ)”.

Trong câu này Mâu Tử tiếp tục giải thích câu trên, đồng nhất Phật giáo với Nho giáo và Đạo giáo. Tư tưởng Tam giáo nhất trí đã xuất hiện. Mâu Tử là tổ sư tư tưởng Tam giáo nhất trí.

Đó là tư tưởng đạo Tam giáo của sơn môn Dâu, đến thế kỷ XI-XIII thời Lý-Trần thì tư tưởng Tam giáo phát triển mạnh. Đó là giải thoát luận nhập thế Phật giáo hỗn dung Khổng giáo và Đạo giáo.

8. Hỏi đáp về 32 tướng, 80 dáng đẹp của Phật. Không có nội dung triết học, nhưng chứng tỏ tiểu sử Phật được truyền đến Dâu tương đối đúng với văn bản Phật giáo nói chung.

12. Hỏi: Đạo Phật nói người ta chết rồi sẽ thác sinh trở lại, tôi không tin điều ấy.

Mâu Tử nói: Khi có kẻ sắp chết, người nhà trèo lên mái nhà mà gọi, đã chết còn gọi ai nữa?

Có người nói gọi hồn vía (hồn phách) người ấy.

Mâu Tử nói: Thần trở về thì sống, còn nếu không trở về thì thần đi đâu?

Đáp: Thành quỷ thần.

Mâu Tử nói: Đúng như vậy. Thần hồn vốn bất diệt, chỉ có thân thể là tự rửa nát thôi. Thân người tử như rễ và lá của ngũ cốc, còn thần hồn thì như hạt giống. Rễ lá có sống thì có chết, còn hạt giống thì mất đi sao được? Khi đắc đạo chỉ thân thể mất đi mà thôi (Thì đã! Hồn thần cố bất diệt hi. Dẫn thân tự hủ lạn nhĩ. Thân thí như ngũ cốc căn diệt, hồn thần như ngũ cốc chi chủng thực. Căn diệt sinh tất đương tử, chủng thực khởi hữu chung dĩ? Đắc đạo thân diệt nhĩ)...

Đây là vấn đề luân hồi trong Phật giáo. Mâu Tử chứng minh con người có thân thể và linh hồn ví như cây có rễ lá và hạt giống. Người đắc đạo thì thân thể diệt nhưng hồn thần vẫn còn.

Đây là nhận thức luận và bản thể luận hữu thần của Phật giáo Đại Thừa. Nhưng Mâu Tử đã diễn đạt khái niệm Chủng tử (hạt giống) thành hồn thần, khác với bản thể luận Phật giáo Đại Thừa. Đây là kết hợp tư tưởng Phật giáo với tín ngưỡng Việt.

13. Hỏi: Khổng Tử nói: “Chưa thể thờ người sao có thể thờ quỷ. Chưa biết sinh sao biết tử”. ... Sao nhà Phật luôn luôn nói về sinh tử, quỷ thần...

Mâu Tử nói: Như lời ông nói, có thể gọi là thấy bên ngoài mà chưa biết bên trong. Khổng Tử ghét Tử Lộ không hỏi gốc ngọn nên nói như thế để dẹp chuyện đi. *Hiếu Kinh* nói: “Dựng tông miếu để cúng quỷ, xuân thu tế lễ để luôn luôn tưởng nhớ”. Lại nói: “Việc sinh phải yêu kính, việc tử phải đau buồn”. Há không phải dạy người thờ quỷ thần biết sinh tử hay sao? Chu Công xin Vũ Vương rằng: “Đán nhiều tài nhiều nghệ có thể thờ quỷ thần”. Đó là gì vậy? Kinh Phật nói về lễ sinh tử chẳng phải cùng loại đó sao?...

Mâu Tử nói về sinh tử của Phật giáo cũng giống như Nho giáo nói về sinh tử. Nhưng Mâu Tử không bàn về lễ vô tự tính của sinh tử quan Phật giáo.

15. Hỏi:... Nay Phật kinh bảo Thái tử Tu Đại Nã đem của cha bố thí cho người dưng, lấy voi quý của nước ban cho kẻ thù oán, đem vợ con trao cho người khác. Không kính trọng thân nhân, mà đi kính trọng người khác, thì gọi là bội lễ. Không yêu thân nhân, mà yêu người khác, thì gọi là bội đức. Tu Đại Nã bất hiếu, bất nhân mà nhà Phật lại tôn sùng, thế không lạ lùng sao?

Mâu Tử đáp:... Tu Đại Nã thấy cuộc thế vô thường, của tiền không phải là của quý của mình, nên tùy ý bố thí để thành đạo cả. Nước vua cha được phúc lành, kẻ thù không thể xâm nhập. Đến khi thành Phật, cha mẹ anh em đều được cứu rỗi. Thế mà không phải là hiếu, thế mà không phải là nhân, thì gì mới là nhân, là hiếu? (Tu Đại

Nã đồ thế chi vô thường, tài hoá phi kỷ bảo, cố tứ ý bố thí dĩ thành đại đạo. Phụ quốc thụ kỳ tội, oán gia bất đắc nhập. Chí ư thành Phật, phụ mẫu huynh đệ giai đắc độ thế. Thị bất vi hiếu, thị bất vui nhân, thực vi nhân hiếu tai?)”.

Mâu Tử đề cập đến *Kinh Tu Đại Nã* mà Khương Tăng Hội dẫn trong quyển 2 của *Lục Độ Tập Kinh*. Chúng tôi kinh này đã đến Dâu trước Khương Tăng Hội.

Đây là bố thí của Phật giáo Đại Thừa, một giải thoát luận nhập thế đặc sắc nhất xuất phát từ nhận thức luận vô thường, và là đặc điểm sơn môn Dâu và trở thành truyền thống Phật giáo Việt Nam trường tồn cho đến hiện nay. Bố thí là để giải thoát khỏi phiền não do của cải vật chất mang lại, là nhận thức luận vô thường, vô ngã một cách cụ thể. Đây là Bố thí độ vô cực trong *Lục Độ Tập Kinh*. Nhưng thực tế bố thí không thể vô cực dù chỉ mới bố thí của cải vật chất, tức từ bỏ cái “của Tôi” tức thực thi lý Vô Ngã. Bố thí vô cực là cực đoan sẽ bàn sâu khi nghiên cứu *Lục Độ Tập Kinh*.

16. Hỏi: Đạo Phật chuộng vô vi, thích bố thí và tri giới nôm nớp như đứng bên vực thẳm. Nay sa-môn say sưa rượu chè, có người nuôi vợ con, mua rẻ bán đắt, chuyên làm việc dối trá. Đó là việc xấu lớn ở đời mà đạo Phật lại gọi là vô vi ư?

Mâu Tử đáp lại bằng cách dẫn sử sách chứng minh các bậc thánh hiền cũng không thể khiến người xấu thành

người tốt được, cho nên có sa-môn xấu không thể nói đạo Phật xấu.

Trong điều này chỉ nói lên rằng sơn môn Dâu đã có những cư sĩ (có vợ con) và có sa môn phạm giới. Nhưng đó chỉ là con sâu làm rầu nồi canh. Không vì thế mà nói đạo Phật xấu. Điều này không có nội dung triết học Phật giáo nhưng phản ánh tăng già sơn môn Dâu lúc này - thế kỷ II trước Khương Tăng Hội - đã đông đúc nên đã xuất hiện những sa môn phạm giới.

17. Hỏi: Khổng Tử dạy phải tiết kiệm... Nay nhà Phật vét sạch tài sản đi bố thí để lấy tiếng, đem hết của cải cho người khác làm điều quý, lẽ nào có phúc thực ư?

Mâu Tử đáp lại bằng cách dẫn sử sách Trung Quốc chứng minh cứu giúp người nghèo là có phúc... Huống chi dốc gia tài, mở lòng từ thiện, công đức vơi vợi như núi Tung, núi Thái, mệnh mang như sông như biển. “Người mang lòng thiện sẽ được ứng đáp bằng phúc lành, người chứa điều ác sẽ bị trả báo bằng tai vạ. Chưa bao giờ trồng lúa nước mà lại được lúa mì, gieo hoa mà lại hưởng phúc cả (Hoài thiện giả ứng chi dĩ tộ, hiệp ác giả báo chi dĩ ương. Vị hữu chủng đạo nhi đắc mạch, thi hoa nhi hoạch phúc giả dã)”.

Nho giáo cũng chủ trương cứu giúp người khó khăn. Nhưng ở đây Mâu Tử muốn nói đến lý nhân quả và nghiệp báo tức Nghiệp cảm duyên khởi luận của Phật giáo trước Đại Thừa và vẫn tồn tại sau Đại Thừa.

19. Hỏi: Ai cũng thích giàu sang, ăn thịt tại sao sa môn lại mặc áo nâu, ngày ăn một bữa, kiểm chế lục tình, tự dứt với đời thì được cái gì.

Mâu Tử đáp lại bằng cách đưa ra các ví dụ trong sử sách chứng minh mỗi người một lối sống khác nhau tùy ý.

Câu trả lời của Mâu Tử không có giá trị Phật học vì không dùng lý luận diệt Dục để giải thích. Nhưng câu hỏi chứng tỏ sinh hoạt sa môn đương thời mặc áo nâu, ăn ngày một bữa, kiểm chế lục tình (mừng, giận, buồn, vui, yêu, ghét) là đúng giới quy.

21. Hỏi: Đạo Phật vào đất Hán như thế nào?

Mâu Tử đáp lại bằng chuyện Hán Minh Đế mộng thấy người vàng bèn sai người đi Đại Nguyệt Chi tìm kinh Phật...²

Điều này kể việc Phật giáo du nhập triều Hán Minh Đế nhưng không hoàn toàn giống như tư liệu thông hành hiện nay ở Trung Quốc. Không đưa ra tư liệu nào về giáo lý Phật giáo.

Tóm lại tư tưởng triết học trong *Lý Hoắc Luận* như sau:

- Bản thể luận: Phật, Hồn thần.
- Nhận thức luận: Vô Thường, Vô Ngã, Nghiệp Báo.
- Giải thoát luận: Nê Hoàn.

Các tác giả cuốn *Trung Quốc Phật giáo sử* đã nghiên cứu khá kỹ về *Mâu Tử Lý Hoắc Luận* chứng minh những

điểm dị đồng của nội dung *Lý Hoặc Luận* so với các kinh Phật khác, cuối cùng đã đưa ra nhận xét: "Giáo nghĩa cơ bản Phật giáo mà Mâu Tử hiểu xuất nhập rất lớn với giáo nghĩa Phật giáo"³. Đúng vậy, vì Phật giáo Dâu không giống hoàn toàn Phật giáo Bắc truyền. Điều đó chứng minh Phật giáo Dâu không phải do Phật giáo Trung Quốc truyền. Cho nên tôi không đồng ý với các tác giả đó khi họ coi *Lý Hoặc Luận* là của Phật giáo Trung Quốc, không công nhận Phật giáo Dâu do đường biển trực tiếp truyền từ Ấn Độ đến Dâu. Gần đây một số nhà nghiên cứu Phật học đương đại Trung Quốc đã thừa nhận Phật giáo Dâu trực tiếp từ Ấn Độ theo con đường Nam truyền. Tôi cũng không đồng ý với một vài nhà nghiên cứu Việt Nam không chứng minh được Mâu Tử tuy là người Hán nhưng tri thức Phật giáo của ông được tiếp thu tại Dâu là Phật giáo sơn môn Dâu khác Phật giáo Bắc truyền. Và một số người vẫn gọi Phật giáo Việt Nam là Bắc Tông, mà dùng thuật ngữ Nam Tông chỉ Phật giáo Khmer và Nam Bộ. Quả nhiên có nhiều nhà sư nước ta sau thế kỷ VI và hiện nay học và theo Phật giáo Trung Quốc là chính. Nhưng nói Phật giáo Việt Nam là Bắc Tông thì không đúng thực tế lịch sử.

2. Triết học Phật giáo trong *Lục Độ Tập Kinh*.

Nếu như vấn đề Mâu Tử *Lý Hoặc Luận* có nhiều tranh luận thì Khương Tăng Hội học Phật giáo tại Dâu và năm 247 lên Kiến Nghiệp dựng chùa truyền đạo thu đồ đệ

lại không có nghi vấn nào. Tiểu sử Khương Tăng Hội viết rất rõ trong thư tịch Phật học Trung Quốc: *Cao Tăng truyện*, *Xuất Tam Tạng ký tập*, *An Bang Thủ Ý Kinh Tự*.

Theo các sách đó thì Khương Tăng Hội là con của một người Khương Cư từ Thiên Trúc (Ấn Độ) đến Giao Chỉ buôn bán và ở lại đó. Khi hơn 10 tuổi thì cha mẹ chết, Khương Tăng Hội xuất gia, tu hành rất chuyên cần, tinh thông *Tam Tạng* (kinh Phật. NDH), đọc rộng *Lục Kinh* (kinh điển Nho gia. NDH), thiên văn, đồ vĩ, lịch lãm quần thư, trí thức uyên bác, văn chương tốt bậc. Sau đó tam sư (Hoà thượng, Yết ma, A xà lê. NDH) cũng qua đời. Năm 247 (năm Xích Ô thứ 10) Khương Tăng Hội lên Kiến Nghiệp (thủ đô nhà Ngô. NDH). Ông thuyết phục được Tôn Quyền cho phép dựng chùa Kiến Sơ, thu đồ đệ. Ông tiếp xúc ba đồ đệ của An Thế Cao là Bi Nghiệp, Hàn Lâm, Trần Tuệ chạy loạn từ phương Bắc xuống Kiến Nghiệp (Nam Kinh ngày nay) dịch kinh. Đến năm 280 thì Khương Tăng Hội qua đời không biết thọ bao nhiêu tuổi.

Theo tôi Khương tăng Hội không phải họ Khương (đúng ra đọc Khang). Khương tăng có nghĩa là nhà sư xứ Khương Cư. Có lẽ ông chỉ có tên là Hội còn hai từ Khương tăng do Huệ Hạo thêm vào trước tên ông để chỉ tộc người. Còn có Khang (Khương) tăng Khải đến Lạc Dương cuối niên hiệu Gia Bình (249-253) dịch kinh được Huệ Hạo ghi trước Khang Tăng Hội trong cùng một tiết mở đầu *Cao*

Tăng Truyện. Có thể Khương Tăng Hội sinh khoảng đầu thế kỷ III, nghĩa là muộn hơn Mâu Tử khoảng vài chục năm. Nhưng tam sư của ông tất phải sớm hơn hay ít ra đồng thời Mâu Tử.

Có người cho rằng *Lục Độ Tập Kinh* do Khương Tăng Hội dịch tại Kiến Nghiệp là không chấp nhận hoàn toàn được. Có thể Khương Tăng Hội biên soạn xong sách này tại Dâu, khi lên Kiến Nghiệp có bổ sung. Các tác giả *Trung Quốc Phật Giáo Sử* cũng thừa nhận *kinh Tu Đại Nã* dịch ở Giao Chỉ chẳng hạn. Bằng chứng bổ sung có thể thấy rõ trong quyển 8 chương 6. *Minh độ vô cực* không có phần mở đầu giải thích nội dung như các chương 1,2,3,4,5. Các độ thứ 1,2,3,4,5 đều có đoạn văn giải thích thế nào là Bố thí độ, Nhẫn nhục độ, Tinh tiến độ, Thiên độ. Duy chỉ Minh độ thì bắt đầu bằng kể lại việc Phật ở tại vườn Cấp Cô Độc, Thu Lộ Tử (Xá Lợi Phất) hỏi về công đức Xa Nặc, Phật giảng giải. Không có lời giải thích thế nào là Minh độ. Nghiên cứu văn phong và thuật ngữ như thường dùng “Hôn” để chỉ phần tinh thần mà trong kinh Phật Hán dịch không dùng. Cho nên, cơ bản *Lục Độ Tập Kinh* được biên soạn ở Dâu là đáng tin cậy.

Tư tưởng chủ đạo của *Lục Độ Tập Kinh* là Bố Thí chiếm 3 quyển trong tổng số 8 quyển cho lục độ. *Lục độ tập kinh* dẫn 91 kinh trong đó 26 kinh có tên kinh cụ thể còn lại là những Phật thoại tức kinh Bản sinh. Thực tế

dây là những Phật thoại tức truyện Phật có khi là các bản sinh kinh có khi là các kế kinh. Cho đến nay trong kho tàng kinh Phật chữ Hán duy nhất chỉ có bộ kinh này nói về Lục Độ. Cũng như các kinh khác, có nhiều bản khác nhau. Năm 1998 NXB Hoa Thành ấn hành cuốn *Lục Độ Tập Kinh* do Trần Dẫn Trì chủ biên, có dịch ra Hán ngữ hiện đại. Nội dung không khác gì một số bản mà tôi đã dùng khi viết cuốn *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, duy chỉ mỗi mục nhỏ đều có tên kinh. Nay dẫn theo bản này kết hợp đánh số thành 91 điều cho tiện theo dõi. Chỉ dẫn những câu nào nói trực tiếp đến triết học Phật giáo mà thôi.

Quyển I, II, III. Bố thí độ vô cực.

“Bố thí độ vô cực nghĩa là gì? Là từ bi dưỡng dục người và vật, thương xót những người lầm theo tà đạo. Vui mừng cho người hiền được siêu độ, cứu hộ chúng sinh, ân trạch vượt trời đất, sâu hơn biển. Bố thí chúng sinh, đói cho ăn, khát cho uống, rét cho mặc, nóng cho mát, bệnh cho thuốc. Xe ngựa, thuyền bè, các loại châu báu, vợ con, quốc thổ nếu có người cầu xin thì đều cho. Như thái tử Tu Đại Nã bố thí tài vật cho người cùng khó như cha mẹ nuôi dưỡng con cái. Bị vua cha đuổi đi thì trong lòng thái tử Tu Đại Nã cũng chỉ đau buồn chứ không oán hận”.

Sau lời giải thích chung thì đưa ra 25 truyện làm ví dụ từ điều 1 đến 25.

1. Xưa có một Bồ Tát Tâm thông với Chân, thấy cuộc đời vô thường vinh hoa và tính mệnh đều khó bảo toàn (kỳ tâm thông chân, đồ thế vô thường, vinh mệnh nan bảo) bèn dốc hết của cải bố thí. Đế Thích đe dọa: “Người bố thí cứu độ chúng sinh, sau khi chết linh hồn (hồn linh) sẽ vào địa ngục Thái Sơn... Bồ Tát không sợ, nói: “Ta muốn thành Phật, cứu vớt chúng sinh, khiến cho được vào Nê Hoàn, không lại sinh tử nữa” (Ngô dục cầu Phật, trạch tế chúng sinh, lệnh đắc Nê Hoàn, bất phục sinh tử)... Bồ Tát tiếp tục bố thí...

2. Xưa có một Bồ Tát làm vua nước nọ hiệu là Tát Ba Đạt dốc lòng bố thí chúng sinh, cắt thịt mình cho điều hâu ăn cứu chim bồ câu thoát chết. Đó là thử thách của Đế Thích. Nhà vua nói thấy chúng sinh ngu muội nên “thệ nguyện thành Phật, cứu độ chúng sinh thoát khỏi tai ách, được nhập Nê Hoàn (thệ nguyện cầu Phật, bạt tế chúng sinh chi khổn ách, lệnh đắc Nê Hoàn)”...

3. Xưa có một Bồ Tát nghèo khó cùng con buôn vượt biển, nhảy xuống biển cho cá lớn ăn thịt mình cứu cá bé thoát chết. Linh hồn (hồn linh) Bồ Tát biến thành vua cá chiêm khổng lồ, lại hiến thân cho dân chúng nước nọ ăn lúc gặp hạn hán mất mùa...

8. Xưa có một Bồ Tát là nhà giàu học kinh Phật, giác ngộ cuộc đời vô thường, vinh hoa và tính mệnh khó bảo toàn, của cải không phải của mình duy chỉ có bố thí thì công

đức bất hủ (đỗ Phật minh điển, giác thế vô thường, vinh mệnh nan bảo, tài phi kỹ hữu, duy hữu bố thí, công đức bất hủ) bèn đem của cải bố thí, chữa bệnh cho người bệnh.

10. Xưa có một Bồ Tát là vua Trường Thọ đem nước cho vua khác để tránh chiến tranh khổ dân. Vua Trường Thọ ra đi, ngồi dưới gốc cây suy nghĩ “thương chúng sinh sinh tử đau khổ, không thấy lẽ vô thường, khổ, không, phi thân, bị Dục mê hoặc, khổ vô số (bi mẫn chúng sinh sinh tử cần khổ, bất đồ vô thường, khổ, không, phi thân, vị dục sở hoặc, kỳ khổ vô số)...

13. *Tát Hòa Đàm vương kinh*. Vua Tát Hoà Đàm chuyên bố thí. Văn Thù Sư Lợi bồ tát thủ thách, hoá ra một người đến xin vua làm đày tớ, vợ vua làm tì thiếp. Vua đều bằng lòng.

24. Một Bồ Tát là phạm chí có 500 học trò đều có Nho đức, thường bố thí. Có một người quán vải lên đầu tẩm dầu đốt làm đèn suốt 7 ngày. Phật thọ ký sau vô số kiếp sẽ thành Phật hiệu là Đỉnh Quang có hào quang ở cổ và vai (Phật tác thụ quyết: “Khước vô số kiếp, nhữ đương vi Phật, hiệu viết Đỉnh Quang. Hạng trung kiên thượng các hữu quang minh)...

26. Xưa có một Bồ Tát khi còn là sa môn thương chúng sinh khổ lâu dài, luân chuyển tam giới, làm sao để cứu vớt (từ tâm bi mẫn chúng sinh trường khổ, luân chuyển tam giới, hà dĩ tế chi). Nghĩ mình nên cứu vớt

chúng sinh. Trong áo có con rắn, sa môn không giết mà cho ăn xương mục... Bồ Tát bèn thành Phật.

Bố thí vô cực là bố thí tài sản từ của cải vàng bạc đến voi chiến, ngôi vua, đến quốc gia và cao nhất là bố thí cả tính mạng cho bất kỳ ai xin dù là kẻ thù. Các ví dụ đều chứng minh nội dung đó.

Về mặt triết học đã đề cập đến:

- Bản thể luận: Hồn Linh, Phật, Không.

- Nhận thức luận: Vô Thường, Khổ, Luân chuyển Tam Giới (tức Luân Hồi), Phi Thân (phi thân, tài phi kỹ hữu tức Vô Ngã).

- Giải thoát luận: Nê Hoàn (tức Niết Bàn. Nê Hoàn chỉ sau khi chết thì đó là Vô-dư Niết Bàn đã có từ thời trước Đại Thừa).

Điểm đặc biệt ở đây là đưa ra **Hồn Linh** làm bản thể luận như trong *Lý Hoặc Luận* đã đề cập. Đó là một điểm thống nhất cho cả *Lý Hoặc Luận* và *Lục độ tập kinh* mình chúng đó là quan điểm riêng vốn có của sơn môn Dâu khác với Phật giáo nói chung, kể cả Phật giáo Trung Quốc, không công nhận có linh hồn.

Quyển IV. Giới độ vô cực.

“Giới độ vô cực là gì? Cuồng ngu hung bạo, hiếu sát sinh mệnh, tham lam trộm cướp, dâm dật ô uế, nói hai lời mắng chửi, lừa dối xảo trá, dối kỵ sân si, làm hại người

thân, giết thánh nhân, phỉ báng Phật, quấy nhiễu người hiền, lấy cấp đồ thờ trong tông miếu, trong lòng chứa chất hung nghịch, phá hoại Tam tôn (Phật, Pháp, Tăng.NDH); đại ác như thế đáng chặt khúc bằm vằm giữa chợ; trước sau không tin Tam Bảo và tứ ân cứu vớt (... cuồng ngu hung ngược, hiếu tàn sinh mệnh, tham thao đạo thiết, dâm dật uế trọc, lương thiệt ác mạ, vọng ngôn kỳ ngữ, đồ khuê si tâm, nguy thân lục thánh, báng Phật loạn hiền, thủ tông miếu vật, hoài hung nghịch, huỷ Tam tôn...).

Tiếp theo đưa ra 15 truyện làm ví dụ từ điều 27 đến điều 41.

28. Xưa có một Bồ Tát làm voi chúa qui y Phật giáo cứu độ chúng sinh... nói "... Phạm nhĩn nhĩn làm điều từ bi, điều ác đến đáp lại bằng điều thiện, đó là hạnh Bồ Tát cao cả. ... Tu hạnh ấy, chết bèn lên trời, được diệt độ vậy (Phù hoài nhĩn hành từ, ác lai thiện vãng, Bồ Tát chi thượng hạnh dã... Tu tứ hạnh giả, tử triếp thượng thiên, tặc đắc diệt độ hĩ)...".

41. *Phổ Minh vương kinh* kể truyện vua Phổ Minh rất nhân từ, được đạo sĩ truyền bài kệ:

Kiếp số chung ngật, càn khôn quỳnh nhiên,

Tu Di cự hải , đồ vi khôì dương.

Thiên long thần tậ, vu trung điêu tang,

Nhị nghi thượng vãn, quốc hữu hà thường?

Sinh lão bệnh tử, luân chuyển vô tế,

Sự dữ nguyên vi, ưu bi vi hại.
Dục thâm hoạ cao, sang ưu vô ngoại,
Tam giới đồ khổ, quốc hữu hà lai?
Hữu bản tự vô, nhân duyên thành tự,
Thịnh giả tất suy, thực hữu tất hư.
Chúng sinh xuẩn xuẩn, đồ duyên huyễn cư,
Thanh hưởng cụ không, quốc thổ diệt như.
Thức thần vô hình, giá thừa tứ xà,
Vô minh bảo dưỡng, dĩ vi lạc xa.
Hình vô thường chủ, Thần vô thường gia,
Tam giới giai huyễn, khởi hữu quốc da?

(Nghĩa là: Kiếp số chấm dứt, càn khôn bốc cháy. Núi Tu Di và biển cả thành tro bụi. Thiên, Long đều tận diệt. Mặt trời mặt trăng còn tiêu tan, quốc gia làm sao có thể thường tồn? Sinh lão bệnh tử luân chuyển khôn cùng, thực tế và mong muốn trái ngược nhau, đau buồn thêm hại. Lòng dục càng sâu hoạ càng lớn, vết thương u bấu không tránh khỏi. Tam giới (Dục, Sắc, Vô sắc giới) đều khổ, quốc gia nhờ vào đâu? Hữu gốc ở Vô, nhân duyên là đầu mối, thịnh tất suy, thực tất hư. Chúng sinh ngu xuẩn đều do ở trong huyễn ảo, thanh âm và tiếng vang đều không, quốc thổ cũng như thế. Thức thần vô hình ngự trị tứ xà (địa thủy hỏa phong tức tứ đại). Trân trọng nuôi dưỡng Vô minh làm cái vui. Hình không có chủ thường trụ, thần không có nhà thường trụ, Tam giới đều ảo mộng, há có quốc gia?).

Truyện xong bài kệ, phạm chí dặn dò: “Nhà người giữ lấy Tứ phi thường thì mọi tai hoạ đều tiêu tan. (Nhĩ tồn tứ phi thường, kỳ hoạ tất diệt hĩ)”... Vua Phổ Minh nhờ bài kệ này mà không bị A Quân vua ăn thịt người giết, trái lại, lại giác ngộ được A Quân đắc quả La Hán.

Giới độ gồm có giới sát; giới đạo tặc tức giới tham lam, trộm cắp; giới dâm; giới vọng ngữ tức nói hai lưỡi, máng chửi Phật Pháp Tăng... Nhưng hoàn toàn không nói đến giới tửu.

Trong các ví dụ có đề cập đến:

- Bản thể luận: Thường, Phật, Vô, Không, Huyền (tam giới giai huyền), Thiên.

- Nhận thức luận: Khổ (sinh lão bệnh tử), Luân chuyển vô tế (tức luân hồi), Vô Minh, Tứ Phi Thường (tức Tứ Vô Thường).

- Giải thoát luận: Thượng Thiên, Diệt Độ.

Điểm đặc biệt là đưa ra khái niệm Thiên và cho rằng cả vũ trụ đều là Vô Thường (trong bài kệ Tứ Phi Thường nói trời đất, vạn vật, thân, người, quốc gia đều vô thường)

Về bài kệ Tứ Phi Thường còn gọi là Tứ Vô Thường (Vô Thường, Khổ, Không, Vô Ngã) thì ngoài *Lục Độ Kinh* ra còn có trong *Nhân Vương Kinh*. *Nhân Vương kinh* được coi là lời Phật dạy cho vua Nhân Vương một trong 16 vua. Kinh này được Cưu Ma La Thập (334-413) dịch vào

khoảng sau năm 401 nghĩa là sau Khương Tăng Hội khoảng hơn 100 năm. Bài kệ Tứ Vô Thường này tập trung đủ bản thể luận, nhận thức luận, giải thoát luận của Phật giáo Đại Thừa lấy Không làm bản thể, nhưng lại kết hợp với Nho giáo đưa ra Thiên làm Niết Bàn.

Quyển V. Nhẫn nhục độ vô cực.

“Nhẫn nhục độ vô cực là gì? Bồ Tát suy nghĩ sâu sắc: “Thức thần của chúng sinh bị ngu si che lấp (chúng sinh thần thức dĩ si tự ứng), tự cao tự đại, thường muốn thắng người khác. Quan tước, quốc thổ, lục dục đều muốn chiếm lấy. Nếu thấy người khác có thì người ngu si lập tức tham lam đố kỵ. Trong lòng tham lam đố kỵ thì thì biểu lộ thành tức giận oán hận, như vậy hành động không biết dừng, say sưa điên cuồng, chìm đắm lâu dài trong mù quáng. Luân chuyển trong ngũ đạo (địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh, người, thiên.NDH), bị thiêu đốt trong Thái sơn, làm ngạ quỷ, súc sinh, khổ vô cùng”. Bồ Tát thấy thế bèn giác ngộ thở dài than rằng: “Sở dĩ chúng sinh khi sống thì có các họa hoạn mất nước, tan nhà, hại thân, diệt tộc; khi chết thì phải nạn tam đạo (địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh.NDH); tất cả đều do không biết nhẫn nhịn làm điều từ bi cho nên như thế”. Bồ Tát giác ngộ phát nguyện: “Ta thà chịu nước sôi lửa bỏng, băm vằm muôn mảnh cũng nhất định không giận hờn ác độc với chúng sinh. Phàm nhẫn nhịn cái không thể nhẫn nhịn được mới là cội nguồn

vạn phúc.”. Sau khi tự giác, đời đời làm điều từ bi. Chúng sinh đánh đập mắng chửi, cướp đoạt tài sản, vợ con, quốc thổ, hại thân hại mạng thì Bồ Tát vẫn lấy sức nhẫn nhịn của chư Phật làm phúc mà không oán hận, vẫn thương xót từ bi đối với chúng sinh, đuổi theo cứu độ chúng sinh. Nếu chúng sinh được khỏi tai nạn thì Bồ Tát rất vui mừng”.

Tiếp theo đưa ra 13 truyện làm ví dụ từ điều 42 đến điều 54.

49. Xưa Bồ Tát là vua nước Ma Thiên La học thông thần minh, không điều gì bí ẩn không biết, giác ngộ đời vô thường (... học thông thần minh, mi u bất đồ, giác thế phi thường) bèn vào rừng làm sa môn. Đạo sĩ (tức nhà vua đi tu đó. NDH) cứu một người đi săn, một con quạ, một con rắn bị rơi xuống hố. Cả ba cảm ơn hứa sẽ báo đáp. Đạo sĩ nói: “Ta làm quốc vương, nước lớn dân đông, cung điện rộng rãi đầy mỹ nữ hàng đàn, hơn cả các nước, muốn gì được nấy. Nhưng ta cho nước là hàng oán thù; sắc, thanh, hương, vị, áo xiêm hoa lệ, tà niệm như 6 lưỡi kiếm đâm thân ta, 6 mũi tên bắn thân ta. Do lục tà đó mà luân chuyển chịu khổ trải qua tam đồ khốc liệt nan nhẫn nan kham. Ta rất chán ghét những điều đó, bỏ nước làm sa môn, nguyện thành Như Lai, vô sở trước, chính chân đạo, tối chính giác, đạo pháp ngự, thiên nhân sư, khai hoá quần sinh, khiến cho chúng sinh trở về bản nguyên (...Ngô thậm yếm chi, quyền quốc vi sa môn, nguyện đoạt Như

Lai, vô sở trước, chính chân đạo, tối chính giác, đạo pháp ngữ, Thiên nhân sư, khai hoá quần sinh, lệnh hoàn bản nguyên)", khuyên cả ba đi về làm theo đạo Phật. Sau đạo sĩ bị người đi săn hãm hại bị đánh đập tra khảo tù tội mà vẫn nhẫn nhịn... Rồi được con rắn cứu...

Trong Nhẫn nhục độ đã đưa:

- Bản thể luận: Như Lai, Thúc Thân.
- Nhận thức luận: Phi Thường (tức Vô Thường).
- Giải thoát luận: "hoàn bản nguyên" (bản nguyên chỉ Niết Bàn).

Điểm đặc biệt là đưa ra khái niệm Thúc Thân và Bản Nguyên là hai khái niệm dùng trong *Lục Độ Tập Kinh* chứng tỏ sơn môn Dâu đã lý giải các khái niệm Đại Thừa theo cách riêng.

Quyển VI. Tinh Tiến vô cực.

"Tinh tiến vô cực là gì? Tinh là giữ cái ảo diệu của đạo Phật; tiến là cầu tiến không biết mệt mỏi. Nằm, ngồi, đi đứng, hô hấp đều không bao giờ ngừng. Mắt luôn luôn thấy phảng phất hình tượng Phật biến hoá trước mắt. Tai luôn luôn nghe tiếng Phật giảng dạy. Mũi ngửi đạo hương. Miệng nói đạo ngôn. Tay làm đạo sự. Chân đi đạo đường. Dù trong khoảng một hơi thở cũng không dừng. Thương xót chúng sinh trầm luân trong đêm tối biển sôi sùng sục, luân hồi, biết bao nhiêu điều độc hại. Bồ Tát thương xót

như con chí hiếu thương xót cha mẹ chết. Dù để cứu vớt chúng sinh mà trên đường có tai nạn nước sôi lửa bỏng, đao kiếm độc hại, hại thân hại mạng cũng vui lòng cứu độ chúng sinh tai qua nạn khỏi, chí vượt quá người lục căn ngu muội, đạt được vinh hoa”.

Tiếp theo đưa ra 19 truyện làm ví dụ từ điều 53 đến điều 73.

55. Xưa Bồ Tát là một người phạm mền mộ Phật, nói: “Từ lúc được kinh điển Thiên sư, tụng đọc chấp hành để thành Phật, cứu vớt bệnh của chúng sinh, khiến cho họ trở về bản tịnh (... lệnh hoàn bản tịnh hồ)”...

65. Xưa có một Bồ Tát tu hành thành Phật, đi chợ thấy một người bán cá kêu la vì sao con ông ta chết sớm khiến cho ông phải đi bán cá. Phật bèn cười 3 lần. A Nan hỏi vì sao cười. Thế Tôn bèn giải thích: Ta cười vì 3 duyên có. Một, ông già này ngu, hàng ngày buông lưới bắt cá, tàn hại sinh mệnh, không chút trắc ẩn, mà con mình chết lại oán trời. Hai, xưa có Phi hành hoàng đế cao ngạo dâm dật, nay thành con cá trong giỏ. Ba, thiên thần thọ mệnh bốn mươi ức bốn ngàn vạn kiếp “chuyên chấp trước Không mà không thể Không Không quay về bản vô, hết phúc chịu tội, nay nằm trong giỏ (... ý chuyên trước Không, bất năng Không Không, hoàn vu bản nguyên, phúc tận thụ tội, kim tại đấu trung)”...

66. Xưa có một tì kheo giảng *kinh Bát Nhã Ba La Mật*. Có đứa trẻ chăn trâu 7 tuổi đến nghe không những hiểu mà còn giảng lại cho tì kheo...

67. Xưa có Bồ Tát là con một, làm sa môn. Bấy giờ vua nước đó vô đạo, tham lam dâm dật, nghĩ rằng thế sự vô thường, chết rồi thì vào Thái sơn chi bằng thu thập vàng để cống nộp cho vua Thái Sơn. Vua bèn bắt dân nộp vàng. Sa môn bèn đề nghị với mẹ lấy một đồng tiền vàng vốn đặt trong miệng cha đã chết để cha hồi lộ vua Thái sơn, nay lấy ra nộp vua. Nhà vua hỏi. Sa môn bèn giải thích: "Thân thể là do tứ đại mà có. Chết thì tứ đại tan, linh hồn biến hoá, đi nơi khác, làm sao có thể hồi lộ (Phù thân tức tứ đại dã. Mệnh chung tứ đại ly, linh thể biến hoá, tùy hành sở chi, hà lộ chi hữu)..."

71. Xưa có Bồ Tát là Thiên Đế Thích địa vị cao, tôn quý vinh hoa" chí thường nghĩ đến phi thường, khổ, không, phi thân (... kỳ chí hằng tôn phi thường, khổ, không, phi thân chi tướng)"... luôn luôn tinh tiến thấy người bạn kiếp trước nay thành đàn bà lấy chồng giàu sang ham mê tài sắc, bèn hoá thành lái buôn đến gặp giáo hoá... khuyên tu lục độ. Bà bèn theo đạo Phật...

Trong một số truyện minh giải Tinh tiến độ vô cực đã đề cập đến:

- Bản thể luận: Linh, Không, Không Không.

- Nhận thức luận: Vô Thường, Phi Thường, Phi Thân (tức Vô Ngã) Khổ.

- Giải thoát luận: hoàn bản tịnh, hoàn bản nguyên.

Điểm mới ở đây là tư tưởng Không Không trong bản thể luận, chứng minh *kinh Bát Nhã Ba La Mật* đã được Khương Tăng Hội đọc khi chưa có bản Hán dịch. Vì kinh này mãi hơn 100 năm sau mới được Cưu Ma La Thập dịch rồi về sau được Đường Huyền Trang dịch lại.

Quyển VII. Thiên độ vô cực.

“Thiên độ vô cực là gì? Là đoan tâm nhất ý, hợp tất cả chư thiện trong lòng, gạt bỏ mọi uế tạp tà ác trong ý niệm, dùng thiện tiêu diệt chúng. Có cả thấy tứ thiện.

Nhất thiện, dứt bỏ 5 điều tà. Như mắt nhìn sắc đẹp, tâm trôi lòng dâm. Dứt bỏ tai nghe thanh âm vui thích, mũi ngửi hương thơm, miệng nếm vị ngọt, thân đụng chạm cái yêu thích; đó là những điều mà người có đạo hạnh phải lánh xa. Lại có ngũ cái (5 điều che lấp tâm.NDH); tham sắc cái, khuyển nộ cái, thuy miên cái, dâm lạc cái, hối nghi cái. Bất kể là có đạo không có đạo, có Phật không có Phật, có kinh không có kinh, thì tư tưởng ý niệm đều phải thanh tịnh không nhuộm bụi bần. **Tâm** sáng nhìn thấy chân thực, đạt được không gì không biết; thiên thần, rồng, yêu quái đều không thể mê hoặc. Như người có mười oan gia, thoát thân rời chúng, một mình ở trong núi, mọi người không biết được, không còn sợ hãi. Người xa tránh tình dục, trong lòng yên tĩnh trong sạch. Đó là Thiên thứ nhất. Tâm đạt nhất thiện rồi tiến đến Nhị thiện.

Nhị thiên như người trốn tránh oan gia, tuy đã vào ở trong núi sâu vẫn còn sợ kẻ thù tìm đến, càng trốn sâu hơn nữa. Tu hành tuy đã xa lánh oan gia mười điều tình dục, vẫn còn sợ giấc dục đến phá hoại ý chí tu đạo. Đạt Nhị thiên rồi thì tình dục đã hơi xa, không còn có thể làm dơ bản thân mình. Nhất thiện, thiện ác đã dứt lặng, lấy thiện diệt ác, ác lui thiện tiến. Nhị thiện hỉ tâm đã dừng lặng, không còn dùng hỉ trụ diệt ác. Hai ý niệm hỉ và thiện đều tự tiêu diệt, thập ác diệt tuyệt, không nhân duyên nào bên ngoài nhập vào tâm. Ví như núi cao trên đỉnh có suối, không có dòng nước nào chảy vào, cũng không có nước mưa của rồng, nước từ trong ra, trong sạch đầy suối. Thiện từ nội tâm ra, ác không còn do tai, mắt, mũi, miệng vào, chế ngự **tâm** như thế bèn hướng về Tam thiên.

Tam thiên, thủ ý bền chắc, thiện ác không nhập, **tâm** yên như núi Tu Di, chư thiện không xuất ra việc bên ngoài, thiện ác đều diệt không nhập tâm. Như cành sen trong nước, hoa còn chưa nở, ngập trong nước, hạnh Tam thiên trong sạch như hoa. Rồi bỏ mọi ác, thân và ý đều yên, chế ngự **tâm** như thế bèn hướng về Tứ thiên.

Thiện ác đều bỏ, tâm không nghĩ thiện cũng không có ác, trong tâm trong sáng như ngọc lưu ly; lại như nữ tử tự tắm trong sạch, xúc nước hoa cao cấp lên mình, áo trong áo ngoài đều mới, y phục rực rỡ, trong ngoài đều trong sạch thơm tho. Bồ Tát tâm đoạn chính, đạt được Tứ thiên, mọi điều tà điều bản thủ đều không thể che lấp tâm, ví

như một bức hoạ trắng tinh muốn vẽ màu nào đều được; như thợ gốm nặn phôi đất thành đồ gốm, đất không có cát sỏi muốn làm đồ gốm gì cũng được; lại ví như thợ rèn rèn kim loại tốt, trăm lạ nghìn khéo tùy tâm muốn làm vật gì thì làm. Bồ Tát tâm trong sáng đạt được Tứ thiên, muốn gì được nấy, đi đứng như bay, đạp nước mà đi, phân thân tán thể, biến hoá vô cùng. Ra vào không ngăn trở, tồn vong tự do, sờ mặt trời mặt trăng, động thiên địa, thấy suốt nghe thấu, không gì không nghe thấy không nhìn thấy. Tâm trong sáng quán sát sáng suốt, đạt Nhất thiết trí, mọi việc của chúng sinh khi chưa từng có trời đất, mọi ý niệm của chúng sinh trong mười phương trời đất hiện tại, việc chưa manh nha, linh hồn chúng sinh (chúng sinh hồn linh) hoặc làm thiên thần hoặc làm người hoặc vào ba đường địa ngục Thái sơn, ngạ quỷ, súc sinh hết phúc chịu tội, hết tai ương được phúc, không nơi nào xa mà không đến. Phạm được Tứ thiên, muốn được Câu cảng, Tần lai, Bất hoàn, Ứng nghi (tức bốn quả còn gọi là quả Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn, A la hán. NDH), chư Phật, Như Lai đến trí tuệ Chính giác vô thượng chí chân bình đẳng, hễ cầu là được. Ví như vạn vật đều do đất mà sinh ra, từ Ngũ thông trí đến Thế tôn đều từ Tứ thiên mà thành, như chúng sinh hình thành nếu không có đất thì không hình thành được.

Chúng Hựu (Thế Tôn) lại nói: “Chúng sinh ở đời dù cho được cái Trí do Thiên đế, tiên thánh chỉ điểm khéo léo mà người nào không đọc kinh này, không đạt được bốn loại

Định (tứ thiên) dứt bỏ cái ác thì còn ngu muội. Đã có trí tuệ mà lại nhất tâm tức đã gần độ thế”. Đó là Thiên độ vô cực của Bồ Tát, nhất tâm như vậy”.

Tiếp theo đưa ra 9 truyện làm ví dụ thuyết minh từ điều 74 đến điều 82.

75. Xưa có một tì kheo đến nơi gò mả ngồi thiền loại trừ ngũ cái làm cho tâm bừng sáng, nhập tứ thiên, Tứ thiên hơi thở tận diệt đạt đến Không định (... tiến chí Tứ thiên; Tứ thiên suyễn tức diệt, đắc Không định)”.

76. Bồ Tát nhận thấy già bệnh, hoặc thấy chúng sinh hết tuổi thọ dứt hơi thở không còn nóng ấm nữa thân rời thân lạnh (thần thiên thân lạnh)... bèn quyết chí đi tu đắc thiên... giữ giới trai chay, cho đến thăng thiên, vinh quang trường thọ vô cùng (thủ giới phụng trai, tự chí thăng thiên, vinh thọ vô lượng)... Có tồn ắt có diệt, không tìm đâu ra, tam giới đều không (tam giới giai không), chí không tham lam, thương xót chúng sinh không xem kinh Phật, bị tà dục che lấp, không biết lẽ vô thường (vô tri phi thường), thệ nguyện cứu vớt chúng sinh, đạt được nhất tâm thiên định... Dạy cho chúng sinh sám hối biết làm điều ác sẽ vào địa ngục, cái hoạ của vinh hoa phú quý, lấy sự biến hoá của vô thường, khổ, không (phi thường khổ không chi biến) mà răn họ. Khuyến họ vô vi (khuyến thủ vô vi), ý như mẹ hiền dạy dỗ con cái... Đạo nhân suy nghĩ sâu sắc: “Có cái này thì được cái này, không có cái này thì

không được cái này, phàm có sinh tất có hoạ già chết, linh hồn bất diệt, đổi sang thân khác. Không sinh thì không có già, không già tức không chết (Hữu thị tức đắc thị, vô thị tức bất đắc thị, phù sinh tất hữu lão tử chi hoạ, hồn linh bất diệt, tức cánh thụ thân. Bất sinh tức vô lão, bất lão tức vô tử)", nhất tâm nghĩ như vậy mà đạt được thiên. Đạo nhân mắt thấy cuộc đời sinh tử mà biết Thập nhị nhân duyên, nhất tâm nghĩ như vậy mà đạt được thiên... Đạo nhân nhìn vào bản thân nhục thể đều không trong sạch... Người có minh trí đều thấy như thế, nhìn bên trong tám thân ấy tứ đại mỗi thứ đều có tên gọi, đều là không phải người; lấy vô dục mà xét bên thấy vốn là không (... nội quán thủ thân tứ đại chủng số, các tự hữu danh, do vì vô nhân, dĩ vô dục quán nãi đồ bản không), nhất tâm như thế mà đạt được thiên...

77. Thái tử đi ra cửa thành, Thiên Đế hoá thành người già tóc bạc lưng còng chống gậy đứng trước xe, thái tử hỏi; Người này sao lại như thế. Người đánh xe đáp: Đó là người già. Lại hỏi: Già là gì. Đáp: Tứ đại đã mòn mỏi, không còn sống bao lâu nữa. Thái tử nói: Ta cũng già như vậy ư? Đáp: Xưa nay ai cũng già, không thánh nhân nào thoát khỏi. Thái tử nói: Ta tưởng người tôn vinh khác với người thường, thế mà cũng không tránh khỏi già, vinh hoa có ích gì?... Lần sau gặp người bệnh... Lần sau gặp người chết, thái tử hỏi: Chết là gì? Đáp: Chết linh hồn rời đi (mệnh chung thân thiên), hình hài tan rã... Lần sau lại

gặp người cày ruộng, côn trùng bị chết, chim chóc mổ ăn... Do đó thái tử nhất tâm nhập thiền. Bấy giờ mặt trời chiếu lên người thái tử, cành cây nghiêng xuống che nắng. Vua cha đi tìm từ xa nhìn thấy thần linh của vô thượng thánh đức (dao đồ vô thượng thánh đức chi linh), buồn vui lẫn lộn, bất giác quì xuống lạy. Thái tử cũng dập đầu xuống đất. Cha con từ biệt xong, vua cha về cung, thái tử nhất tâm nhập thiền...

79. Thái tử ngồi dưới gốc cây nhập thiền, nguyện không đắc đạo không đứng dậy. Cuối cùng đắc đạo, giải thích cho rồng rằng: “Tu hành đắc đạo thành thầy của thiên thần và người, chí ở Không, không cầu mong, thiên định dứt bỏ mọi hình tướng, mọi dục đều có thân, nhưng thân hồn qui về bản vô, vĩnh viễn tồn tại vắng lặng, vĩnh viễn đoạn tuyệt khổ nạn, đó là điều vui sướng tối cao (vi thiên nhân sư, chí không, bất nguyện, vô tướng chi định. Chúng dục chi hữu thân, hoàn thân vu bản vô, trường tồn chi tịch, vĩnh dũ khổ tuyệt, tư vô thượng chi khoái hĩ)”.

81. Bồ Tát Thường Bi vì không có kinh, không gặp được Phật để học. Thường Bi Bồ Tát mộng thấy ảnh Pháp Vô Uế Như Lai vương dạy bảo bèn bỏ nhà bỏ vợ con vào núi tu hành. Được Phật dạy: “Tam giới đều là Không. Phàm cái Có đều là hư vô, vạn vật như mộng ảo, thoát sinh thoát diệt, như bong bóng nước, thế sự là như thế, người khá suy nghĩ (Tam giới giai không, phù hữu tất vô,

vạn vật nhược huyễn, nhất sinh nhất diệt, do nhược thủy bào, đồ thể giai nhiên, nhĩ kỳ tứ chi)...

Trong số các truyện kể làm ví dụ trên đây có các điều 77, 78, 79 là tiểu sử Tất Đạt Đa từ khi ra cửa thành phát hiện Khổ Đế, đến xuất giá đi tu, đến đắc đạo. Tư liệu khác ít nhiều với các kinh khác.

Trong các truyện này đã đề cập đến:

- Bản thể luận: Không, Phật, Như Lai, Thần, Thiên, Hồn linh (Hồn linh bất diệt tức Thường), Thiên, Huyễn, Tâm.
- Nhận thức luận: Phi Thường (tức Vô Thường). Vô Tướng, Khổ, Huyễn, Tam giới giai Không.
- Giải thoát luận: Vô Vi, Tứ Thiên, Thăng Thiên.

Trong truyện 76 có câu “Hữu thị tức đắc thị, Vô thị bất đắc thị”. Tôi cho là một cách diễn đạt nhân duyên “Cái này có thì cái kia có; cái này không thì cái kia không” trong *Tạp A Hàm*, trên đây trong chương I bàn về Duyên Khởi luận đã đề cập. Tư liệu này trong *Lục Độ Tập Kinh* minh chứng Khương Tăng Hội đã đề cập đến Duyên Khởi Luận.

Quyển VIII. Minh độ vô cực.

Khác với 5 độ trước, Minh độ vô cực không có lời giải thích nội dung mà đưa ra ngay 9 truyện miêu tả nội dung Minh độ vô cực từ điều 83-91.

83. Nghe nói như vậy: Lúc này Phật ở trong vườn Cấp Cô Độc nước Xá Vệ cùng với 1250 tỳ kheo, một vạn Bồ Tát. Thu Lộ Tử (tức Xá Lợi Phất. NDH) hỏi Phật về công đức của Xa Nặc... Phật nói: Khi xưa ta là Bồ Tát ở nước Ni Ha Biển, vua nước đó muốn lên trời (thăng thiên). Các phạm chí bày nhiều kiểu giết người hiến tế lửa dối nhà vua. Thái tử Tu La, hoàng tôn của vua tu Lục độ, phản đối các phạm chí, chất vấn: “Phàm sát sinh, hại tính mệnh chúng sinh là tội ác lớn nhất. Hoạ sát sinh vô cùng, linh hồn chuyển hoá (hồn linh chuyển hoá) càng thêm oán hận...”. Thái tử khuyên tổ vương tu hành, chết được sinh lên trời (Tổ vương thọ chung tức sinh thiên thượng).

85. Xưa có Bồ Tát tinh thông kinh Phật, không chịu lấy vợ theo lời cha mẹ, bèn bỏ nhà bỏ nước ra đi, gặp nhiều người muốn gả con gái, đều trốn đi. Gặp nữ yêu bắt làm chồng. Bồ Tát bèn niệm kệ Tứ phi thường, nói: “Ta muốn lấy Định Phi Thường, Khổ, Không, Phi Thân tiêu diệt Tam giới ô uế, há không thể tiêu diệt chút bụi bặm của người hay sao? (Ngô dục dĩ phi thường, khổ, không, phi thân chi định diệt tam giới uế, hà đản nễ cấu nhi bất năng diễm hồ)”, nữ yêu bèn bị tiêu diệt...

88. Xưa ở một nước nọ có một trưởng giả tên là A Ly Niệm Di của cải vô số, nghĩ rằng: Tuổi thọ quá ngắn ngủi, không có sinh mà không chết, bảo vật không phải của ta, nhiều tai nạn ập đến, chỉ bằng bố thí cứu tế người nghèo khó, bèn bỏ nhà đi làm sa môn. Hàng ngàn người thấy

Niệm Di làm sa môn bèn theo làm sa môn. Niệm Di giảng kinh cho các đệ tử rằng: “Đời người ngắn ngủi, thăng thốt vô thường (nhân mệnh chí đoan, hoảng hốt vô thường), nên bỏ tấm thân này, ngay đến hậu thế, không có sinh mà không chết, làm sao lâu dài được... nên theo chính đạo, đọc kinh giữ giới, bố thí... Con người ở đời không ai không chết”.

90. Xưa có Bồ Tát làm vua một nước lớn, tên là Sát Vi tu hành đọc kinh Phật, nhận thức sâu sắc con người vốn từ bản vô mà sinh, nguyên khí cứng thì gọi là Địa, khí mềm gọi là Thủy, khí nóng gọi là Hỏa, khí động gọi là Phong, bốn cái đó hoà hợp với nhau, Thức thần bèn sinh; người thông minh thì giác ngộ được, dùng Dục không Tâm, hoàn thân bản nguyên (thâm đồ nhân nguyên thủy, tự bản vô sinh, nguyên khí cường giả vi địa, nhuễn giả vi thủy, noãn giả vi hỏa, động giả vi phong, tứ giả hoà yên, thức thần sinh yên, thượng minh năng giác, chỉ dục không tâm, hoàn thân bản nguyên)...

91. Nghe như vậy: Bấy giờ Phật ở vườn Cấp Cô Độc nước Xá Vệ. Phật nói với các tỳ kheo rằng: “Kiếp trước khi ta chưa thành Phật, tâm rộng yêu, thương xót chúng sinh như mẹ hiền dưỡng dục con đỏ. Được 7 năm, nhân đức hiển hách, chết linh hồn lên làm Phạm Hoàng, hiệu là Phạm Ma (...thọ chung hồn linh thượng vi Phạm Hoàng, hiệu viết Phạm Ma). Ngồi ở địa vị đó trải qua thiên địa 7

lần sinh thành 7 lần huỷ diệt. Khi thiên địa sắp huỷ diệt, thì ta lên tầng trời thứ 15 nước Tịnh Thiên. Sau thiên địa lại hình thành, ta lại trở về Phạm Thiên, thanh tịnh vô dục tự nhiên như nhiên. Sau xuống làm Thiên Đế Đạo Lợi Thiên 36 lần. Cung khuyết thất bảo, ẩm thực, y phục, âm nhạc tự nhiên như nhiên. .

Sau lại về thế gian làm Phi hành hoàng đế... Đương thời vua lấy ngũ giáo cai trị dân, không làm oan uổng nhân dân. Một, nhân từ bất sát, ban ân cho mọi người. Hai, trong sạch khiêm nhường không trộm cắp, lấy của mình cứu tế dân chúng. Ba, trinh khiết bất dâm, không phạm các điều dục. Bốn, thành tín không dối trá, lời nói không hoa hoè hoa sỏi. Năm, tuân theo hiếu hạnh không say rượu, hành vi không nhơ bẩn...⁴.

Trong các truyện trên đây đã đề cập:

- Bản thể luận: Không, Bản Vô, Bản Nguyên, Phật, Tâm, Thức Thần, Hồn Linh, Thiên.

- Nhận thức luận: Vô Thường, Phi Thường, Phi Thân (tức Vô Ngã), Khổ.

- Giải thoát luận: Thăng Thiên, Sinh Thiên thượng.

Điểm đặc biệt là giải thích Tứ đại bằng “nguyên khí” tức theo lý luận Đạo giáo; giải thích giới tửu bằng “hiếu” tức theo Nho giáo.

Tổng quan, triết học Phật giáo trong *Lục Độ Tập Kinh* như sau:

- Bản thể luận: Phật, Như Lai, Không, Không Không, Thường, Vô, Bản Vô, Bản Nguyên, Huyền, Tâm, Thức Thần, Hồn Linh, Linh thần, Thiên.

- Nhận thức luận: Vô Thường (Phi Thường), Khổ, Phi Thân (tức Vô Ngã), Vô Minh, Luân Hồi, Tứ Phi Thường, Tam giới giai Không, Tứ Thiên, Không Định.

- Giải thoát luận: Nê Hoàn, Vô Vi, Hoàn bản nguyên, Hoàn bản tịnh, Hoàn vu bản vô, Thượng Thiên, Sinh Thiên thượng.

Nói bản thể luận, nhận thức luận là nói theo quan niệm triết học phương Tây, kỳ thực trong triết học Phật giáo khó lòng phân biệt tách bạch hoàn toàn tất cả các khái niệm nói trên thành bản thể luận và nhận thức luận.

Lục Độ Tập Kinh về cơ bản trình bày các khái niệm Đại Thừa về triết học nhưng điều đáng chú ý đã dùng Đạo giáo và Nho giáo minh giải Phật giáo như: Hồn Linh, Thiên, Thần Thức. Đó là tính chất Tam giáo nhất trí của Phật giáo sơn môn Dâu mà trên đây đã thấy trong *Lý Hoặc Luận* chứ không phải riêng trong *Lục Độ Tập Kinh*. Tuy nhiên trong *Lục Độ Tập Kinh* thì tính chất Tam giáo đậm hơn trong *Lý Hoặc Luận*. Đó là buổi đầu sơn môn Dâu khoảng thế kỷ II-III công nguyên trước khi trực tiếp chịu ảnh hưởng Phật giáo Trung Quốc.

3. Tư tưởng triết học của Pháp Hiền [?-626] – Tì-ni-đa-lưu-chi [?-594].

Sơn môn Dâu sau Khương Tăng Hội thì thế kỷ IV không có tư liệu. Đến thế kỷ VI thì *Thiền Uyển Tập Anh* (TUTA)⁵ bắt đầu ghi chép về Quán Duyên và Pháp Hiền.

Pháp Hiền họ Đỗ, người huyện Chu Diên, thân cao bảy thước ba tấc. Lúc đầu sư xuất gia thụ cụ túc giới với đại sư Quán Duyên ở chùa Pháp Vân, cùng các đồ đệ nghe giảng yếu chỉ Thiền (Thiền yếu). Bấy giờ Tì-ni-đa-lưu-chi (Vinitaruci) từ Quảng Châu đến chùa này. Thấy sư, Tì-ni-đa-lưu-chi nhìn kỹ rồi nói:

- Người họ gì?

Sư nói:

- Hoà thượng họ gì?

Tì-ni-đa-lưu-chi nói:

- Người không có họ chăng?

Sư nói: Họ tức không có (Tính tức bất vô). Hoà thượng biết để làm gì?

Tì-ni-đa-lưu-chi quát:

- Biết để làm gì?

Sư hốt nhiên tỉnh ngộ bèn sụp lạy bèn đạt được ý chỉ (đắc chỉ).

Trong truyện Tì-ni-đa-lưu-chi TUTA viết: Tì-ni-đa-lưu-chi là một nhà sư nam Thiên Trúc, vân du khắp nơi, năm 562 đến Trường An (Trung Quốc). Gặp lúc Chu Vũ Đế trấn áp Phật giáo, Tổ thứ ba Thiền Tông là Tăng Xán phải trốn trong núi Tư Không. Tì-ni-đa-lưu-chi đến xin làm đồ

đệ, Tăng Xán không nhận bảo phải xuống phương nam tiếp xúc với các nhà sư khác. Tì-ni-đa-lưu-chi bèn đến chùa Chế Chí ở Quảng Châu tu 6 năm dịch các bộ *kinh Tượng Đầu*, *Báo nghiệp sai biệt*. Năm 580 đến chùa Pháp Vân gặp Pháp Hiền, dịch *kinh Tổng Trì* một quyển.

Tì-ni-đa-lưu-chi bảo Pháp Hiền:

- Đại phạm tâm ấn của chư Phật không lừa dối. Tâm ấn ấy tràn đầy như thái hư, không thiếu không thừa, không đi không tới, không được không mất, chẳng một chẳng khác, chẳng thường chẳng đoạn, vốn không chỗ sinh cũng không chỗ diệt, không lìa xa mà cũng chẳng không lìa xa, vì đối với các nhân duyên hư vọng mà phải đặt giả ra các tên như vậy. Cho nên chư Phật Tam Thế đều như thế, Tổ các đời cũng như vậy mà đắc pháp, ta cũng như vậy mà đắc pháp, người cũng như vậy mà đắc pháp; cho đến cả giống hữu tình vô tình cũng đều như vậy mà đắc pháp. (Phù chư Phật tâm ấn tất bất tương trảm, viên đồng thái hư, vô khiếm vô dư, vô khứ vô lai, vô đắc vô thất, phi nhất dị (thiếu chữ phi: phi dị? NDH), phi thường phi đoạn, bản vô sinh xứ diệt vô diệt xứ, diệt phi viễn ly phi bất viễn ly, vị đối vọng duyên giả lập danh nhĩ. Sở dĩ Tam Thế chư Phật diệt dĩ như thị, lịch đại tổ sư diệt dĩ như thị đắc, ngã diệt dĩ như thị đắc, nhữ diệt dĩ như thị đắc; dĩ chí hữu tình vô tình giai dĩ như thị đắc)...

Năm 594 Tì-ni-đa-lưu-chi viên tịch.

Pháp Hiền vào núi Thiên Phúc ở Từ Sơn dựng chùa Chúng Thiện tu hành, người đến học hơn 300 người. Năm 626 Pháp Hiền viên tịch⁶.

Tư tưởng triết học của Pháp Hiền - Tì-ni-đa-lưu-chi như sau:

- **Bản thể luận:** Bản Vô (Vô khiếm vô dư, vô lai vô khứ, vô đắc vô thất, vô sinh vô diệt, Tính tức bất vô), Bất nhị (viên đồng thái hư, phi nhất phi dị, phi thường phi đoạn, phi viễn ly phi bất viễn ly, vọng duyên giả danh).

- **Nhận thức luận:** Hữu thân luận: chư Phật Tam Thế; chúng sinh giai hữu Phật tính (chư Tổ, Ta, người, loài hữu tình vô tình (tức động thực vật) đều có thể đắc pháp).

- **Giải thoát luận:** Đắc tức đắc pháp, đắc đạo tức thành Phật.

Đây là tư tưởng triết học Phật giáo Đại Thừa dòng Bát Nhã học chứ không phải dòng Thiên Tông như TUTA chủ trương.

TUTA được những người phái Vô Ngôn Thông biên soạn cho nên đã đặt phái này trước phái Tì-ni-đa-lưu-chi dù về thứ tự thời gian thì phái Vô Ngôn Thông muộn hơn phái Tì-ni-đa-lưu-chi ngót 300 năm. Và TUTA được biên soạn vào thời Lý (thế kỷ XI-XII) khi ảnh hưởng Thiên tông đã thâm nhập vào các sơn môn. Thực tế không phải chỉ có 2 sơn môn Dâu và Kiến Sơ mà đúng như Thông Biện đã

nói Phật giáo nước ta có Giáo tông và Thiên Tông mà phái Tì-ni-đa-lưu-chi thì nay có Lâm Huệ Sinh, Vương Chân Không; phái Vô Ngôn Thông thì có Mai Viên Chiếu, Nhan Quảng Trí; dòng của Khương Tăng Hội thì nay có Lôì Hà Trạch; ngoài ra những phái phụ thì nhiều không kể xiết. Tuy nhiên bản thân Thông Biện cho phái Khương Tăng Hội là Giáo tông còn phái Tì-ni-đa-lưu-chi và phái Vô Ngôn Thông đều là Thiên Tông là không đúng thực tế. Thực tế đã hình thành hai sơn môn Dâu và Kiến Sơ trước khi Tì-ni-đa-lưu-chi và Vô Ngôn Thông đến. Sơn môn Dâu ra đời từ Man Nương, Khương Tăng Hội,... Quán Duyên, Pháp Hiền. Dù Tì-ni-đa-lưu-chi có gặp Tăng Xán, có tu ở chùa Chế Chí 6 năm nhưng lời thuyết giảng của ông không mang nội dung Thiên Tông mà thuộc nội dung Đại Thừa dòng Bát Nhã. Tuy nhiên do người đời sau biên tập cho nên ngôn từ đã hỗn tạp không rành rọt.

4. Tư tưởng triết học của Vạn Hạnh [? - 1025].

Vạn Hạnh họ Nguyễn, người hương Cổ Pháp. Gia đình đã mấy đời thờ Phật. Thuở nhỏ thông minh khác thường, học thông Tam Học (Giới, Định, Tuệ.NDH), đọc hết *Bách Luận* (tác phẩm của Đề Bà). Năm 21 tuổi cùng với Định Huệ theo học Thiền Ông chùa Lục Tổ. Thiền Ông viên tịch, sư bèn chuyên tu tập *Tổng trì tam ma địa*, lời nói nào của sư cũng được thiên hạ coi là sấm ngữ. Vạn Hạnh ủng hộ Lý Công Uẩn lên ngôi lập nhà Lý thay nhà Lê.

Ngày 15 tháng 5 năm Ứng (Thuận) Thiên thứ 9 [1018] sư viên tịch (*Đại Việt Sử Ký Toàn Thư* ghi sư Vạn Hạnh mất năm Thuận Thiên thứ 16 [1025].NDH). Trước khi viên tịch sư đọc bài kệ:

*Thân như điện ảnh hữu hoàn vô
Vạn mộc xuân vinh thu hựu khô.
Nhậm vận thịnh suy vô bố úy
Thịnh suy như lộ thảo đầu phô.*

Nghĩa là: Thân như ánh chớp Có rồi Không. Muôn cây mùa xuân tươi tốt, mùa thu khô héo. Mặc cho xoay vần thịnh suy không cần sợ hãi. Thịnh suy như sương trên đầu ngọn cỏ). Sư bảo các đồ đệ: "Các người muốn đi đến đâu? Ta không lấy vô trụ mà trụ, không y vô trụ mà trụ (Nhũ đẳng yếu vãng hà xứ? Ngã bất dĩ vô trụ nhi trụ, bất y vô trụ nhi trụ)"⁷.

Vạn Hạnh nhận thức sinh tử thịnh suy như sát na, không có gì đáng sợ. Đó là tư tưởng Vô Thường. Ông nhận thức không trụ ở vô trụ mà cũng không dựa vào vô trụ mà trụ, là tỏ ý không đồng tình với tư tưởng "Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm" của *kinh Kim Cương* cho là phải trụ ở vô sở trụ (tức vô trụ), mà đưa ra tư tưởng Bản Vô của Bát Nhã học chẳng có "trụ" hay "vô trụ" gì cả. Các sấm ngữ phù Lý của ông không phải Phật giáo mà của Đạo giáo và Nho giáo.

Như vậy về phương diện triết học, tư tưởng Vạn Hạnh như sau:

- **Bản thể luận:** Vô Thường tức Vô Tự Tính, luôn luôn vận động nhanh như chớp.

- **Nhận thức luận:** Mọi hiện tượng vô thường, thịnh rồi suy như cây cỏ tự nhiên, tuân theo qui luật tự nhiên mà sinh diệt, cho nên sinh tử thịnh suy là lẽ tất yếu tự nhiên, không có gì phải sợ hãi, không có cái gì là Thường mà Bản Vô.

- **Giải thoát luận:** Không phải là đi đến đâu mà là Bản Vô nên không đến đâu mà cũng chẳng dựa đến đâu, không đề cập đến Niết Bàn.

5. Tư tưởng triết học của Đạo Hạnh [? – 1115].

Đạo Hạnh tên tục là Từ Lộ, con tăng quan Từ Vinh lấy vợ ở hương Yên Lãng (nay là làng Láng thuộc Hà Nội) sinh Từ Lộ ở đó. Đạo Hạnh thi đỗ làm tăng quan. Từ Vinh bị nhà sư Đại Diên dùng pháp thuật đánh chết. Từ Đạo Hạnh bèn quyết tâm đi Ấn Độ (nguyên văn: Ấn Độ) học phép linh dị để báo thù cha. Đi đến xứ Kim Xỉ man thì đường hiểm trở không đi được bèn quay về. (Kim Xỉ man là người bịt răng vàng nay là người Thái ở các huyện Thụy Lệ, Doanh Giang của địa khu Đại Lý châu tự trị Đức Hoàng phía cực tây tỉnh Vân Nam Trung Quốc sát biên giới Myanmar ngày nay.NDH). Từ đó ông vào ẩn cư trong hang núi đá Từ Sơn (hiện nay các tư liệu và di tích đều cho là ông tu trong chùa Thiên Phúc tức chùa Thầy núi Sài Sơn huyện Thạch Thất tỉnh Hà Tây chứ không phải trong

núi Từ Sơn hay chùa Phật Tích thuộc tỉnh Bắc Ninh ngày nay.NDH). Ngày ngày ông chuyên trì tụng *Đại Bi Tâm Đà La Ni*. Tụng đủ mười vạn tám nghìn (108.000, cấp số của 108 của tràng hạt. NDH) lần thì Tứ Trấn Thiên Vương hiện đến xin nghe sai khiến. Từ Đạo Hạnh biết đạo pháp của mình đã viên thành, bèn đến cầu Quyết ném cây gậy xuống giữa dòng nước xiết, cây gậy trôi ngược dòng nước đến cầu Tây Dương. Từ Đạo Hạnh bèn đánh chết sư Đại Diên trả thù cha. Từ đó Từ Đạo Hạnh vân du khắp chốn từng lâm tìm người ẩn chứng. Nghe nói Kiều Trí Huyền đang giảng dạy ở Thái Bình, sư bèn tìm đến tham vấn. Sư trình lên bài kệ hỏi Chân Tâm như sau:

Cửu hồn phàm trần vị thức kim

Bất tri hà xứ thị chân tâm.

Nguyện thủy chỉ đích khai phương tiện

Liễu đặc như như đoạn khổ tâm

Nghĩa là: Lâu nay lẫn lộn trong chốn phàm trần chưa hiểu vàng là gì, không biết Chân Tâm ở nơi nào. Xin ngài hãy rủ lòng thương mở rộng phương tiện chỉ giáo cho để thấy được Như Như chấm dứt nỗi khổ tìm kiếm bấy lâu.

Kiều Trí Huyền đọc bài kệ:

Ngọc lý bí thanh diễn diệu âm

Cá trung mãn mục lộ thiên tâm.

Hà sa cảnh thị bồ đề đạo

Nghĩ hương bồ đề cách vạn tâm.

Nghĩa là: Trong ngọc rộn ràng thanh âm thần bí của diệu âm, trong đó lộ lộ Thiên Tâm. Hằng hà sa số cảnh là con đường Bồ Đề (Giác), nhưng muốn đi đến Bồ Đề thì cách hàng vạn tâm (mỗi tâm 8 xích, đây chỉ ý rất xa. NDH).

Sau sư lại đến chùa Pháp Vân thỉnh giáo Sùng Phạm (Sùng Phạm [1004-1087] đã sang Thiên Trúc cầu pháp 9 năm), hỏi:

- Thế nào là chân tâm?

Sùng Phạm nói:

- Cái gì không phải chân tâm?

Sư tỉnh ngộ, lại hỏi tiếp:

- Làm sao giữ gìn?

Sùng Phạm đáp:

- Đói ăn, khát uống.

Về sau có vị tăng hỏi:

- Đi đứng nằm ngồi thấy đều là Phật tâm. Vậy thế nào là Phật tâm?

Sư đọc bài kệ:

Tác hữu trần sa hữu

Vì không nhất thiết không.

Hữu không như thủy nguyệt

Vật trước hữu không không.

Nghĩa là: Nói Có thì muôn sự đều Có, nói Không thì tất cả đều Không. Có Không như trăng đáy nước (tức bóng

trăng dưới đáy nước nói có thì có nhưng đây chỉ là hình ảnh trăng dưới nước chứ không phải là trăng). Chớ vương mắc Có hay Không.

Sư lại nói tiếp:

Nhật nguyệt toạ nham đầu

Nhân nhân tận thất châu.

Phú nhân hữu câu tử

Bộ hành bất kỳ câu.

Nghĩa là: Mặt trời mặt trăng trên đầu núi. Mọi người đều mất hết châu ngọc. Nhà giàu có ngựa tốt lại đi bộ không cưỡi ngựa.

Bài kệ ý nói mọi người đều có châu ngọc như trên núi có mặt trăng mặt trời sán lạn tức chỉ Tâm trong lòng người, nhưng đều dễ mất hay không dùng đến cũng giống như nhà giàu có ngựa tốt mà lại đi bộ chứ không cưỡi ngựa. Muốn nói con người đánh mất Tâm hay bỏ Tâm (như bỏ ngựa tốt) mà đi cầu Phật như đi bộ.

Về Từ Đạo Hạnh còn có vấn đề đầu thai làm vua Thân Tông và vấn đề chân thân (tức xác ướp). Trước khi viên tịch Từ Đạo Hạnh bảo đồ đệ rằng: “Nghệp duyên của ta chưa hết, còn phải thác sinh để tạm giữ ngôi vua. Ngày sau thọ chung sẽ được làm thiên tử ở cõi trời thứ 33, nếu thấy chân thân ta tổn hoại thì lúc ấy ta mới nhập Nê Hoàn không còn trụ trong vòng sinh tử nữa (thọ chung thời vì tam thập tam thiên thiên tử, nhược kiến chân thân tổn

hoại tác ngã phương nhập Nê Hoàn bất trụ sinh diệt hī)⁸. Nói chết lên Tam Thập Tam Thiên là đúng như *Lục Độ Tập Kinh* truyện 91 đã viết. Từ Đạo Hạnh có pháp thuật Mật giáo. Ngoài ra việc ngài giết người trả thù cha là trái với giới sát của Phật giáo.

Tóm lại tư tưởng triết học của Từ Đạo Hạnh như sau:

- **Bản thể luận:** Chân Tâm đâu đâu cũng có, có trong bản thân mỗi người. Đó cũng là Phật Tâm. Đó cũng là Như Như. Nói bản thể của mọi hiện tượng là Có cũng đúng là Không cũng đúng, không nên bận tâm vấn đề Có Không.

- **Nhận thức luận:** Đói ăn, khát uống cũng là chân tâm, nghĩa là sống tự nhiên. Đi đứng nằm ngồi cũng là Phật Tâm, thì đây là một cách nói không thấy trong kinh Phật. Kinh Phật có nói đi đứng nằm ngồi đều là Thiền mà sau này Trần Thái Tông, Tuệ Trung đều đã nhắc lại. Có hay Không chỉ là vấn đề nhận thức khác nhau về các hiện tượng và bản thể, người tu hành không nên bận tâm.

- **Giải thoát luận:** Viên tịch thì lên làm thiên tử Tam Thập Tam Thiên tức Đạo Lợi Thiên của Đế Thích, chứ không phải lên Niết Bàn ngay. Tam Thập Tam Thiên là một trong Lục Dục Thiên. Lục Dục Thiên là một trong Tam giới (Dục giới, Sắc giới, Vô sắc giới). Trong vòng Tam giới vẫn còn luân hồi. Cho nên có hiện tượng đầu thai, thân thể của Từ Đạo Hạnh mang màu sắc Mật giáo. Đây là lý luận Đại Thừa phải tu nhiều kiếp mới vào Niết Bàn.

6. Tư tưởng triết học của Trì Bát [1094-1117].

Trì Bát người Luy Lâu (tức Dâu), họ Vạn. Đến độ 20 tuổi vào chùa Pháp Vân thụ cụ túc giới theo học Sùng Phạm. Trì Bát viên tịch năm 1117 thọ 69 tuổi, để lại bài kệ:

*Hữu tử tất hữu sinh
Hữu sinh tất hữu tử.
Tử vi thế sở bi
Sinh vi thế sở hỉ.
Bi hỉ lưỡng vô cùng
Hốt nhiên thành bỉ thử
Ư chư sinh tử bất quan hoài.
Úm tô rô tô rô tất rị.⁹*

Nghĩa là: Có tử tất có sinh, có sinh tất có tử (là lẽ tự nhiên). Tử thì người đời ai cũng buồn, sinh thì người đời ai cũng vui. Buồn vui là hai điều vô cùng mà bỗng lại thành cái này cái nọ (đối lập nhau). Chớ có quan tâm sinh tử. Câu thần chú có người giải thích là: Om quang vinh dành cho loài trời và loài chẳng phải trời).

Tư tưởng triết học trong bài kệ của Trì Bát như sau:

- **Nhận thức luận:** Sinh tử tử sinh là lẽ tự nhiên tất nhiên không nên vì đó mà vui buồn, chớ có quan tâm vấn đề sinh tử.

7. Tư tưởng triết học của Thuần Chân [? – 1105].

Thuần Chân người hương Cửu Ông huyện Tế Giang (nay thuộc tỉnh Hưng Yên), họ Đào, thuở nhỏ tinh thông

kinh sử. Sau gặp sư Pháp Bảo ở chùa Quang Tịnh bèn bỏ Nho giáo theo Phật giáo.

Ngài viên tịch ngày 7 tháng 2 năm Ất Dậu niên hiệu Long Phù nguyên niên để lại bài kệ cho đệ tử là Bản Tịch như sau:

Chân tính thường vô tính

Hà tăng hữu sinh diệt.

Thân thị sinh diệt pháp

Pháp tính vị tăng diệt.¹⁰

Nghĩa là: Chân tính luôn luôn vô tính (không bao giờ có tính), làm gì có diệt. Thân là pháp sinh diệt (thân là biểu hiện của lẽ sinh diệt nghĩa là vô tự tính, vô thường), còn Pháp tính (tức Chân Như thì chưa từng diệt (mà Thường).

Tư tưởng bản thể luận và nhận thức luận trong bài kệ này của Thuận Chân là:

- **Bản thể luận:** Chân tính không có tính tức Không, là Pháp tính hằng hữu.

- **Nhận thức luận:** Sự sinh diệt chỉ là hiện tượng sinh diệt vô tự tính còn bản thể (Pháp tính) thì không sinh diệt mà vĩnh tồn. Theo đây có thể suy luận, Thuận Chân cho không có sinh diệt thì tất nhiên cũng không có giải thoát. Nhận thức không có sinh tử đã là giải thoát.

8. Tư tưởng triết học của Huệ Sinh [? – 1063]

Huệ Sinh người Đông Phù Liệt (nay huyện Thanh Trì thủ đô Hà Nội), tục danh Lâm Khu. Tuổi trẻ Lâm Khu theo Nho giáo, có tài văn chương từ phú nhưng lại ham đọc kinh Phật. Năm 19 tuổi xuất gia học sư Định Huệ ở chùa Quang Hưng. Rồi vân du khắp chốn tùng lâm tham vấn. Lúc đầu sư đến trụ trên ngọn Bồ Đề núi Trà Sơn. Mỗi lần nhập định 5 ngày người đời gọi sư là Nhục Thân đại sĩ (bồ tát). Lý Thái Tông rước về kinh phong làm Nội cung phụng, trụ trì chùa Vạn Tuế ở kinh đô Thăng Long. Một hôm vua bảo các sư mỗi người làm một bài kệ. Sư ứng khẩu đọc:

Pháp bản vô pháp

Phi hữu diệc phi không.

Nhược nhân tri thử pháp

Chúng sinh dữ Phật đồng.

Tịch tịch Lăng Già nguyệt

Không không độ hải chu.

Tri không không giác hữu

Tam muội nhậm thông chu.

Nghĩa là: Pháp vốn không có pháp; chẳng phải Hữu mà cũng chẳng phải Không. Nếu ai hiểu Pháp đó thì chúng sinh và Phật như nhau. Trăng Lăng Già vắng lặng (chỉ *kinh Lăng Già* mà Thiền Tông dùng), Thuyền vượt biển (thuyền Bát Nhã) rộng không. Biết Không mà từ

Không giác ngộ ra Có. Tam muội (Chính định) hoàn toàn thông suốt.

Sau đó sư được vua phong chức Đô tăng lục, rồi sau nữa phong Tả nhai Đô Tăng Thống tước hầu.

Năm Giáp Thìn niên hiệu Gia Khánh thứ 5 [1063] sư viên tịch. Trước khi viên tịch để lại kệ cho đồ đệ như sau:

Thủy hoả nhật tương tham

Do lai vị khả đàm.

Báo quân vô xứ sở

Tam tam hựu tam tam.

Tự cổ lai tham học

Nhân nhân chỉ vị Nam.

Nhược nhân vấn tân sự

Tân sự nguyệt sơ tam.¹¹

Nghĩa là: Nước lửa hàng ngày xung khắc nhau (tương tham là kiện tụng nhau chứ không phải hỏi nhau), chưa thể nói nguyên do từ đâu, khiến cho không thể trả lời cho anh. Tam tam lại tam tam! (ý nói phức tạp lắm. Theo công án 35 trong *Bích Nham Lục*). Xưa nay người ta tham vấn học hỏi chỉ vì Nam (muốn biết nhiều). Nếu có người hỏi việc mới thì chờ ngày mừng ba.

Tư tưởng triết học của Huệ Sinh như sau:

- **Bản thể luận:** Pháp, phi Hữu phi Không tức Không Không.

- **Nhận thức luận:** Pháp là phi Hữu phi Không thì chúng sinh và Phật như nhau, tức chúng sinh và Phật đều cùng bản thể Pháp. Đây là một cách diễn đạt tư tưởng chúng sinh đều có Phật tính. Nhận thức được Không rồi thì sẽ hiểu Hữu, tức lấy Không làm cơ sở lý giải Hữu; đây là tư tưởng Chân Không Diệu Hữu. Nhận thức như thế rất khó nói ra được rất phức tạp, nên ai ai cũng cầu học hỏi thêm cho nhiều.

Huệ Sinh là một thiền sư nên ngôn từ khó hiểu.

9. Tư tưởng triết học Khánh Hỷ [1067-1142].

Khánh Hỷ người hương Cổ Giao huyện Long Biên (thuộc Hà Nội ngày nay), họ Nguyễn, từ nhỏ đã không ăn thịt cá, lớn lên theo học sư Bản Tịch ở chùa Chúc Thánh. Sau đến chùa Vạn Tuế tham vấn sư Biện Tài. Về sau trong khoảng niên hiệu Thiên Chương Bảo Tự [1133-1138] vua Lý Thần Tông phong sư Khánh Hỷ làm Tăng lục rồi thăng lên Tăng thống.

Một hôm đệ tử là Pháp Dung hỏi Khánh Hỷ:

- Hiểu thấu Sắc Không, Sắc là phàm hay là thánh?

Sư đọc bài kệ:

*Lao sinh hựu vấn sắc kiêm không
Học đạo vô quá phỏng tổ tông.
Thiên ngoại mệnh tâm nan định thể.
Nhân gian thực quế khởi thành tùng.*

*Càn khôn tận thị mao đầu thượng
Nhật nguyệt bao hàm giới tử trung.
Đại dụng hiện tiền quyền tại thủ
Thùy tri phạm thánh dữ tây đông.*

Nghĩa là: Uổng công dừng hỏi Sắc với Không, cứ học đạo theo các Tổ, tìm Tâm ngoài trời khó thấy. Người ta trông quế sao lại thành bụi gai được? Trời đất trên đầu lông, mặt trời mặt trăng trong hạt cải. Hãy tận dụng cái đang có trước mắt, đang nắm trong tay, chớ mất công vào lý luận Sắc/Không, Phạm/Thánh.

Ngày 27 tháng giêng năm Nhâm Tuất niên hiệu Đại Định thứ 3 [1142] sư lâm bệnh rồi qua đời thọ 76 tuổi¹².

Khánh Hỷ là một nhà sư tinh thông *Kinh Hoa Nghiêm* với lý luận trong hạt bụi phản ánh cả vũ trụ mà ngài diễn đạt rất cụ thể sinh động: Càn khôn trên đầu sợi lông, nhật nguyệt trong hạt cải.

Tư tưởng triết học trong bài kệ của Khánh Hỷ như sau:

- **Bản thể luận:** Tâm không thể hiểu rõ được, tức Bất khả tư nghì.

- **Nhận thức luận:** Bất khả tư nghì. Quan hệ vi mô/vĩ mô: trong hạt cải có cả nhật nguyệt, trên đầu lông có cả càn khôn. Chớ bận tâm về Sắc Không Phạm Thánh vì bất khả tư nghì mà lo tu hành theo gương các Tổ.

10. Tư tưởng triết học của Giới Không [khoảng năm 1135].

Giới Không tục danh Nguyễn Tuân người quận Mãn Đầu, xuất gia thụ giới với sư Quảng Phúc chùa Nguyên Hoà núi Chân Ma. Sau lên núi Lịch Sơn tu tập khoảng 5 năm, sau đến động Thánh Chúa tu đầu đà hạnh đủ 6 năm. Năm Thiên Thuận thứ 8 [1135] dịch bệnh hoành hành, vua Lý Thần Tông rước sư về trị bệnh dịch. Sư đến chùa Gia Lâm cứu chữa người bệnh.

Sau sư về chùa bản quán hương Tháp Bát quận Mãn Đầu, khi sắp viên tịch đọc bài kệ:

*Ngã hữu nhất sự kỳ đặc
Phi thanh hoàng xích bạch hắc.
Thiên hạ tại gia xuất gia
Thân sinh ố tử vì tặc.
Bất tri sinh tử dị lộ
Sinh tử chỉ thị thất đắc.
Nhược ngôn sinh tử dị đồ
Trám khước Thích Ca Di Lặc.
Nhược tri sinh tử tử sinh
Phương hội lão tăng xử nặc.
Nhữ đẳng hậu học môn nhân
Mạc nhận bàn tình quĩ tặc.¹³*

Nghĩa là: Ta có một việc lạ kỳ, không phải là lạ kỳ vì xanh vàng đỏ trắng đen mà lạ kỳ là người tại gia người

xuất gia đều sợ chết. Họ không biết rằng Sinh và Tử chỉ khác đường, tức không khác bản chất; Sinh Tử chỉ là Được Mất. Nếu nói Sinh Tử là hai đường thì lừa cả Phật hiện tại Thích Ca lẫn Phật tương lai Di Lặc tức phản bội Phật giáo. Hiểu được sinh tử tử sinh tức luân hồi (bản dịch chưa thành sinh tử sinh tử là không đúng) thì mới hiểu chỗ ta ẩn náu (tức ta đã hiểu lẽ vô sinh không sợ gì sinh tử). Bọn hậu học các người chó theo con đường mòn đã thành quĩ tắc quanh co lòng vòng.

Tư tưởng triết học trong bài kệ của Giới Không như sau:

- **Bản thể luận:** Không có Sinh Tử tức Thường, tức Không.

- **Nhận thức luận:** Sinh Tử Tử Sinh chỉ là Đắc Thất, hai con đường khác nhau mà bản chất là một: Vô Sinh Tử. "Lão tăng xứ nặc" (chỗ ẩn náu của ta) hàm ý nhận thức được như thế là đắc đạo tức giải thoát khỏi quan niệm Sinh Tử lòng vòng sáo mòn.

11. Tư tưởng triết học của nhà sư Trí. [khoảng 1128-1210]

Nhà sư Trí còn có tên là Tĩnh Lự, tục danh Lê Thuộc, người Phong Châu, dòng dõi Ngự Man vương (con vua Lê Đại Hành). Lê Thuộc đã từng thi đậu tiến sĩ làm chức Cung Hầu thứ gia. Năm 27 tuổi nghe sư Giới Không giảng kinh *Kim Cương* đến câu:

*Nhất thiết hữu vi pháp
Như mộng huyễn bào ảnh.
Như lộ diệc như điện
Ứng tác như thị quán.*

Nghĩa là: Tất cả các pháp hữu vi tức mọi hiện tượng thế gian đều như mộng ảo như bong bóng nước như sương như điện. Phải nhận thức như thế.

Nghe câu này thì Lê Thuộc bèn than rằng: “Năm lời nói của Như Lai (bài kệ chỉ có 4 câu.NDH) không phải bịa đặt. Các pháp ở thế gian này đều hư ảo không thực, chỉ có Đạo mới là thực. Ta còn cầu gì nữa. Vả lại Nho gia thì nói về đạo vua tôi cha con; còn Phật pháp thì nói về công đức của các bậc Bồ Tát, Thanh Văn. Hai giáo tuy có khác nhưng qui về một mà thôi. Nhưng muốn vượt qua nỗi khổ sinh tử, dứt chấp Hữu Vô thì ngoài Phật giáo ra không thể đạt được (Như Lai ngũ ngũ cái bất hư thiết, thế gian chư pháp hư huyễn bất thực duy đạo vi thực. Ngã phục hà cầu. Thả Nho gia khả thuyết quân thần phụ tử chi đạo; Phật pháp khả ngôn bồ tát thanh văn chi công. Nhị giáo tuy thù, kỳ qui tắc nhất. Nhiên xuất sinh tử khổ, đoạn hữu vô, kế phi Thích tác bất năng dã)”. Nghĩ như vậy Lê Thuộc bèn xuất gia vào núi Cao Dã tu 6 năm. Các vua Lý Anh Tông [1138-1175], Lý Cao Tông [1176-1210] nhiều lần mời về kinh nhưng sư không đi. Trước khi tịch diệt sư để lại hai bài kệ:

*Ký hoài xuất tố dưỡng hung trung
Văn thuyết vi ngôn ý doãn tòng.
Tham dục truất trừ thiên lý ngoại
Hi di chi lý nhật bao dung.*

*Đạm nhiên tự thủ
Duy đức thị vụ.
Hoặc vân thiện ngôn
Quyền quyền nhất cú.
Tâm vô bỉ ngã
Ký tuyệt hôn mai.
Nhật dạ trắc giáng
Vô hình khả trụ.
Như ảnh như hương
Vô tích khả thú.¹⁴*

Nghĩa là: Đã mang trong lòng ý muốn xuất thế, nghe lời giải thích ý mầu nhiệm bèn vắt lòng tham dục ra ngoài ngàn dặm. Lẽ huyền vi ngày càng bao dung (rộng mở).

Đạm bạc giữ mình, chỉ lo theo đạo đức. Nghe lời lành khư khư giữ lấy. Lòng không bỉ ngã (người/ta), dứt tuyệt bụi mù (chỉ hồng trần mê mờ). Ngày đêm lên xuống (nối tiếp nhau), không hình khả trụ (tức vô thường, vô tự tính), chỉ ý “vô sở trụ” trong *Kinh Kim Cương*), như bóng như tiếng vang không dấu vết.

Nhà sư Trí là một nhà Nho đỗ đạt làm quan, nhưng khi nghe *Kinh Kim Cương* về “Vô sở trụ” thì đại giác xuất gia nên chủ yếu chịu ảnh hưởng *kinh Kim Cương*.

Tư tưởng triết học của sư Trí như sau:

- **Bản thể luận:** Như Lai. Phật.

- **Nhận thức luận:** Mọi hiện tượng thế gian đều vô thường, vô tự tính, biến động tròn xoay nhanh như chớp như tiếng vang không để lại hình tích, “vô hình khả trụ”. Huyền ảo. Vô sở trụ.

12. Tư tưởng triết học của Chân Không [1046-1100].

Sư Chân Không tục danh Vương Hải Thiêm, người Phù Đổng thuộc Tiên Du. Năm 15 tuổi tinh thông sử sách. Khoảng năm 20 tuổi đi khắp nơi tâm sư học đạo, đến chùa Tĩnh Lự núi Đông Cứu nghe sư Thảo Nhất giảng *kinh Pháp Hoa*, bèn tỉnh ngộ, làm đồ đệ Thảo Nhất. Sư lĩnh thụ tâm ấn rồi đến núi Phả Lại tu suốt 20 năm. Vua Lý Nhân Tông [1072-1127] mời về Đại nội giảng *kinh Pháp Hoa*.

Có nhà sư hỏi:

- Thế nào là diệu đạo? (Như hà thị diệu đạo)

Sư đáp:

- Sau khi giác ngộ rồi mới biết (Giác hậu phương tri).

Người nghe không hiểu, sư bèn nói:

Nhược đáo tiên gia thâm động nội

Hoàn đan hoán cốt đắc hoài qui.

Nghĩa là: Nếu đến nhà tiên trong động sâu thì được hoàn đan hoá cốt mang về (thuốc trường sinh của thần tiên).

Lại hỏi:

- Thế nào là hoàn đan? (Như hà thị hoàn đan)

Sư đáp:

*Lịch kiếp ngu mê vô động hiểu
Kim thân nhất ngộ đắc khai minh.*

Nghĩa là: Nhiều kiếp ngu muội tối tăm không hiểu, sáng nay chợt ngộ bèn thấy rõ ràng.

Lại hỏi:

- Thế nào là khai minh? (Như hà thị khai minh)

Sư đáp:

*Khai minh chiếu triệt bà sa giới
Nhất thiết chúng sinh cộng nhất gia.*

Nghĩa là: Khai minh là chiếu sáng khắp cõi Sa Bà (thế gian), tất cả chúng sinh một nhà tức ai cũng được soi sáng như nhau.

Người hỏi vẫn chưa hiểu. Sư nói:

- Nơi nơi đều gặp nó (Xứ xứ đắc phùng cừ)

Hỏi:

- Nó là cái gì? (Na cá thị cừ)

Sư đáp:

Kiếp hoả động nhiên hào mạt tận

Thanh vân y cứu bạch vân phi.

Nghĩa là: Lửa kiếp đốt cháy hết không còn đầu lông, núi xanh vẫn mây trắng bay như cũ.

Lại hỏi:

- Khi sắc thân hư nát thì như thế nào (sắc thân bại hoại thời như hà)?

Sư đáp:

Xuân lai xuân khứ nghi xuân tận

Hoa lạc hoa khai chỉ thị xuân.

Nghĩa là: Mùa xuân đến, mùa xuân đi, ngỡ mùa xuân tận diệt. Hoa nở, hoa tàn vẫn là mùa xuân.

Ngày mồng một tháng 11 năm Hội Phong thứ 9 [1100] Chân Không tịch diệt thọ 55 tuổi. Trước khi tịch, sư đọc bài kệ:

Diệu bản hư vô nhật nhật khoa

Hoà phong xuy khởi biến sa bà.

Nhân nhân tận thức vô vi lạc

Nhược đắc vô vi thủy thị gia.¹⁵

Nghĩa là: Diệu tính vốn hư vô rõ hàng ngày như gió lành thổi khắp cõi Sa Bà. Người người nhận thức được hết cái vui Vô Vi. Nếu đạt được Vô Vi mới là nhà.

Chân Không là một thiền sư, thể hiện rõ trong lời đối đáp về Phật giáo. Tư tưởng của ngài nhiễm Đạo giáo nên

nói đến “hoàn đan hoán cốt” là tiên đan trường sinh của Đạo giáo.

Tư tưởng triết học của Chân Không như sau:

- **Bản thể luận:** Vô Vi, Hư Vô. Bất biến tức Thường ví như núi xanh mây trắng vẫn bay dù kiếp hỏa thiêu đốt, dù cho xác thân hư nát như xuân đến rồi xuân lại đi thì hoa xuân vẫn nở. Nó đâu đâu cũng có, “Nó” là bản thể thường trụ.

- **Nhận thức luận:** Mọi hiện tượng thế gian đều sinh diệt nhưng bản thể vẫn thường tồn. Bản thể bất khả tư nghì chỉ khi nào thành Phật rồi mới biết.

- **Giải thoát luận:** Đến Vô Vi tức Niết Bàn.

13. Tư tưởng triết học Ni sư Diệu Nhân [1042-1113].

Ni sư Diệu Nhân là vị ni sư duy nhất trong TUTA. Bà là Ngọc Kiều, trưởng nữ của Phụng Loát Vương. Lý Thánh Tông gả bà cho châu mục châu Chân Đăng. Chồng chết, bà không tái giá. Bà nói: “Ta thấy mọi pháp thế gian đều như mộng ảo, vinh hoa phú quý há có thể lâu dài (Ngã quán thế gian nhất thiết chư pháp do như mộng huyễn hưởng phù vinh chi bối kỳ khả trì hồ)”. Bà bèn xuất gia thụ Bồ Tát giới với thiền sư Chân Không hương Phù Đồng. Sau bà trụ trì Ni viện Hương Hải.

Ngày mồng một tháng 6 năm Hội Tường Đại Khánh thứ 4 [1113], bà viên tịch thọ 72 tuổi. Bà để lại bài kệ:

*Sinh lão bệnh tử
Tự cổ thường nhiên.
Dục cầu xuất ly
Giải phục thêm phiền.
Mê chi cầu Phật
Hoặc chi cầu thiên.
Thiên Phật bất cầu
Uống khẩu vô ngôn.¹⁶*

Nghĩa là: Sinh, lão, bệnh, tử xưa nay là việc thường. Muốn thoát khỏi sinh tử, muốn cõi trời thì lại càng trời thêm vào. Mê mới cầu Phật, Hoặc mới cầu Thiên. Thiên, Phật đều chẳng cầu chỉ mím miệng ngồi yên.

Tư tưởng triết học của ni sư Diệu Nhân như sau:

- **Bản thể luận:** Như Lai, Phật.

- **Nhận thức luận:** Chư pháp mộng ảo tức vô thường vô tự tính. Sinh tử là lẽ tự nhiên xưa nay, không nên tìm đường thoát ly sinh tử mà thêm rắc rối. Chỉ vì mê muội và mê hoặc mới cầu Phật cầu Thiên. Vốn không cần cầu Phật cầu Thiên chỉ cần ngồi yên mím miệng tức chính định tức toạ thiền.

Ni sư Diệu Nhân là một thiền sư theo phương pháp tu hành của Vô Ngôn Thông. Nói không cầu Thiên nhưng mím miệng ngồi yên chính là thiền pháp Vô Ngôn Thông và cũng là của Bồ Đề Đạt Ma.

14. Tư tưởng triết học của Viên Học [1073-1136]

Viên Học họ Hoàng, người hương Như Nguyệt, thuở nhỏ theo học ngoại thư (kinh điển Nho giáo), đến tuổi trưởng thành học nội điển (kinh điển Phật giáo), theo học sư Chân Không. Sau Viên Học du phương khai hoá rồi trụ trì chùa Quốc Thanh.

Ngày 14 tháng 6 năm Bính Thìn niên hiệu Thiên Chương Bảo Tự thứ 4 [1136] sư thị tịch thọ 64 tuổi. Ngài để lại bài kệ hoá duyên:

*Lục thức thường hôn chung dạ khổ
Vô minh bị phúc cứu mê dung
Trú dạ vẫn chung khai giác ngộ
Lân thân tịnh sát đắc thân thông.¹⁷*

Nghĩa là: Lục thức (nhãn nhĩ tị thiệt thân ý thức) thường hôn ám khiến cho khổ suốt đêm dài. Vô minh che đậy bao trùm khiến cho mê say lâu dài. Nếu sớm tối nghe chuông chùa thì sẽ giác ngộ, thân lười (chỉ không cầu tinh tiến) dứt sạch mà được thân thông.

Viên Học đã đề cập đến Lục thức chứ không phải Bát thức. Lục thức là khái niệm trước Đại Thừa nhưng thời Đại Thừa vẫn được sử dụng. Nhưng tiêu biểu cho Đại Thừa là Bát Thức mà quan trọng nhất là A-lại-da thức

Tư tưởng triết học trong bài kệ của Vô Học như sau:

- **Nhận thức luận:** Khổ do Lục thức hôn ám và bị Vô minh che lấp. (Che lấp cái gì, bài kệ không nói nhưng tất

nhiên ẩn dụ che lấp Chân Như hay Như Lai. Muốn được giải thoát phải ngày đêm tu tập tinh tiến thì mới được thần thông. Được thần thông chứ không phải lên Niết Bàn. Mục đích bài kệ là khuyên người tu tập tinh tiến chứ không phải trình bày bản thể luận và giải thoát luận).

15. Tư tưởng triết học của Y Sơn [? – 1116]

Sư Y Sơn họ Nguyễn quê ở Cẩm Hương tỉnh Nghệ An, từ nhỏ học thông sử sách, nhưng cũng rất quan tâm Trúc điển (kinh điển Thiên Trúc tức Phật giáo). Năm 30 tuổi, ông xuất gia rồi sau đến kinh đô tham vấn sư Viên Thông. Về già sư Y Sơn trụ trì chùa Nam Mô ở hương Yên Lăng. Sư từng dạy các môn đồ: “Các người nên biết Như Lai thành Đẳng Chính Giác, đối tất cả nghĩa không còn chỗ nào không quán sát, đối với pháp bình đẳng không có nghi hoặc, vô nhị, vô tướng, vô hành, vô chỉ, vô lượng, vô tế, xa lìa hai bên, trụ ở trung đạo, vượt ra ngoài ngôn thuyết văn tự, truyền được Nhất thiết chủng sinh lượng đẳng thân, được Nhất thiết sát lượng đẳng thân, được Nhất thiết Tam giới lượng đẳng thân, được Nhất thiết Phật lượng đẳng thân, được Nhất thiết ngôn ngữ lượng đẳng thân, được Nhất thiết Chân Như lượng đẳng thân, được Pháp giới lượng đẳng thân, được Hư không giới lượng đẳng thân, được Vô ngại giới lượng đẳng thân, được Nhất thiết nguyện lượng đẳng thân, được Nhất thiết Hạnh lượng đẳng thân, được Nhất thiết tịch diệt lượng đẳng

thân (Như đẳng ứng tri Như Lai thành đẳng Chính giác, ư nhất thiết nghĩa vô sở quán sát, ư pháp bình đẳng vô hữu nghi hoặc, vô nhị, vô tướng, vô hành, vô chỉ, vô lượng, vô tế, viễn ly nhị biên trụ ư Trung đạo, xuất quá nhất thiết văn tự ngôn thuyết truyền đặc Nhất thiết chúng sinh lượng đẳng thân, đặc Nhất thiết sát lượng đẳng thân, đặc Nhất thiết Tam giới lượng đẳng thân, đặc Nhất thiết Phật lượng đẳng thân, đặc Nhất thiết ngôn ngữ lượng đẳng thân, đặc Chân Như lượng đẳng thân, đặc Pháp giới lượng đẳng thân, đặc Hư không lượng đẳng thân, đặc Vô ngại giới lượng đẳng thân, đặc Nhất thiết nguyện lượng đẳng thân, đặc Nhất thiết hạnh lượng đẳng thân, đặc Nhất thiết tịch diệt lượng đẳng thân).

Rồi sư đọc hai bài kệ:

*Như Lai thành chính giác
Nhất thiết lượng đẳng thân.
Hồi hõ bát hồi hõ
Nhân tinh đồng tử thần.*

*Chân thân thành vạn tượng
Vạn tượng tức chân thân.
Nguyệt điện vinh đan quế
Đan quế tại nhất luân.*

Nghĩa là: Như Lai thành Chính Giác, tất cả lượng bằng thân, xoay lại chẳng xoay lại, mặt sáng đồng tử thần.

Chân thân thành vạn tượng, vạn tượng thành chân thân. Cảnh quế đỏ sum suê trong cung trăng, quế đỏ trong một vành trăng.

Y Sơn viên tịch ngày 18 tháng 3 năm Bính Tí niên hiệu Kiến Gia năm thứ 3¹⁸ (Niên hiệu Kiến Gia thứ 3 là sai; năm Bính Tí là năm Kiến Gia thứ 6 tức năm 1216).

Trong *Kinh Hoa Nghiêm* có đoạn văn: "Chư Phật tử! Lúc đức Như Lai thành Đẳng Chính Giác được thân lượng bằng tất cả chúng sanh, được thân lượng bằng tất cả pháp, được thân lượng bằng tất cả các cõi, được thân lượng bằng tất cả tam thế, được thân lượng bằng tất cả Phật, được thân lượng bằng tất cả ngũ ngôn, được thân lượng bằng chơn như, được thân lượng bằng pháp giới, được thân lượng bằng hư không giới, được thân lượng bằng vô ngại giới, được thân lượng bằng tất cả nguyện, được thân lượng bằng tất cả hạnh, được thân lượng bằng tịch diệt Niết Bàn giới"¹⁹.

Rõ ràng nội dung căn bản đúng với lời Y Sơn. Nội dung cơ bản là Như Lai có tất cả tri thức về mọi hiện tượng giới, kinh Phật thường gọi là Nhất thiết trí.

Tư tưởng triết học của Y Sơn là:

- **Bản thể luận:** Như Lai, Phật, Chân Như, Chân thân.
- **Nhận thức luận:** Như Lai có Nhất thiết trí, tuy mọi hiện tượng khác nhau nhưng bản thể đồng nhất

(Chân Như). Trung Đạo vô nhị vô tướng vô hành vô chỉ vô lượng vô tế viễn ly nhị biên.

- **Giải thoát luận:** Tịch Diệt tức Niết Bàn.

*

* *

Tóm lại, triết học sơn môn Dâu ngay từ đầu đã là triết học Phật giáo Đại Thừa cho nên bản thể luận, nhận thức luận, giải thoát luận đều Đại Thừa. Duy chỉ chưa thấy nhà sư nào nói đến A-lại-da thức, Như Lai tạng, Tiểu Ngã, Đại Ngã, Hữu-dư Niết Bàn, Vô-dư Niết Bàn, Tịnh Thổ, Cực Lạc Quốc. Một số nhà sư thế kỷ XI về sau như Vạn Hạnh, Đạo Hạnh, Trì Bát, Huệ Sinh, Khánh Hỷ, Giới Không, Chân Không, Diệu Nhân, Viên Học đã đề cập đến sinh tử là qui luật tự nhiên của vạn vật, đề cập đến Tâm là của báu trong con người, rõ ràng mang dấu ấn Thiền Tông Trung Quốc. Sơn môn Dâu đưa ra Hồn, Thiên; về sau tiếp thu tư tưởng Thiền Tông và Mật giáo nhưng đều không hoàn toàn rập khuôn Phật giáo Trung Quốc. Biểu thị đậm nét tư tưởng Tam giáo nhất trí.

TIẾT 2. TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO SƠN MÔN KIẾN SƠ

Sơn môn Kiến Sơ thường được gọi là thiền phái Vô Ngôn Thông khiến cho có người hiểu lầm chỉ khi Vô Ngôn Thông đến chùa Kiến Sơ năm 820 mới hình thành sơn môn này còn trước đó nơi đây không có Phật giáo. Thực tế sau

khi Phật giáo du nhập vào Dâu thì đã truyền bá ra nhiều nơi khác, khu vực núi Tiên Du là một trong những trung tâm lớn mà di tích hiện tồn nổi bật nhất là chùa Phật Tích. Trước năm 820 nhà sư Lập Đức đã tu hành tại núi Tiên Du, được một phú hào họ Nguyễn ở hương Phù Đồng huyện Tiên Du cải gia vi tự rước về trụ trì nhưng không rõ năm nào. Đó là chùa Kiến Sơ. Đến năm 820 Vô Ngôn Thông, một đồ đệ của Bách Trượng Hoài Hải [720-814] từ Quảng Châu đến tìm thiện tri thức. Vô Ngôn Thông gặp Lập Đức bèn truyền tâm ấn Thiền Tông và đổi tên thành Cảm Thành. Thiền Tông chính thức du nhập vào nước ta từ đó dù rằng trước Vô Ngôn Thông đã có một số nhà sư Trung Quốc sang nước ta tu hành như Đàm Hoàng [?- 455] tự thiêu ở chùa Tiên Sơn Châu nhưng không truyền Thiền Tông vì Thiền Tông chưa ra đời! Năm 580 Tì-n-đa-lưu-chi đến Dâu nhưng cũng không truyền Thiền Tông. Thế kỷ thứ VII nước ta có nhiều nhà sư tinh thông chữ Phạn đã từng sang Ấn Độ cầu pháp, cùng đi với một số nhà sư Trung Quốc. Trong *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện* mà Nghĩa Tịnh [635-713] viết năm 671 đã kể lại gặp 6 nhà sư nước ta trên đường đi Ấn Độ. Đó là Vận Kỳ, Mộc Xoa Đề Bà, Khuy Sung, Huệ Diệm, Trí Hành, Đại Thặng Đẳng, chúng tỏ thế kỷ VII Phật giáo nước ta rất phát triển, tiếc rằng không đủ tư liệu để nghiên cứu tư tưởng triết học của họ. Họ là những thiện tri thức giỏi chữ Phạn, chữ Hán. Họ cùng đi với một số nhà sư Trung Quốc

như Đàm Nhuận, Minh Viễn, Huệ Diệm, Vô Hành... chứng tỏ quan hệ của Phật giáo nước ta với Phật giáo Trung Quốc đã có, nhưng chưa phải Phật giáo Trung Quốc truyền Thiên Tông cho nước ta.

Thiên Tông chỉ là một trong nhiều tông Phật giáo Trung Quốc, ra đời sau năm 520 (hay năm 527). Năm đó Bồ Đề Đạt Ma (Bodhidharma) từ Ấn Độ theo đường biển đến Quảng Châu rồi chùa Thiếu Lâm, ngồi nhìn vào vách 9 năm, truyền tâm ấn cho Tuệ Khả hình thành dòng Thiên Tông lấy thiền định làm phương pháp tu tập và lấy *kinh Lăng Già* làm kinh cơ sở để xuất “Lý nhập” và “Hạnh nhập”. Truyền đến tổ thứ 5 là Hoàng Nhẫn thì bắt đầu truyền *Kinh Kim Cương*, chia thành hai phái bắc nam. Hoàng Nhẫn có hai đại đồ đệ. Một là Thần Tú đứng đầu phái bắc, hai là Huệ Năng đứng đầu phái nam. Hoàng Nhẫn truyền y cho Huệ Năng nên Huệ Năng thành tổ thứ 6 thường gọi Lục Tổ. Tư tưởng Lục Tổ biểu hiện tập trung trong bài kệ: Bồ đề bản vô thụ, minh kính diệc phi đài. Bản lai vô nhất vật, hà xứ nhạ trần ai (Bồ đề không phải là cây, gương sáng không phải là cái gương, Vốn không có cái gì cả, lấy gì mà bụi bám bám) và *Lục Tổ đàn kinh*. Lục Tổ có hai đại đồ đệ, lại chia thành hai phái. Một, phái Thanh Nguyên Hành Tư; hai, phái Nam Nhạc Hoài Nhượng. Nam Nhạc Hoài Nhượng có đại đồ đệ là Mã Tổ Đạo Nhất. Mã Tổ có hai đại đồ đệ là Nam Tuyền Phổ Nguyên và Bách Trượng Hoài Hải [720-814]. Bách Trượng Hoài Hải có 3 đại

đồ đệ lập thành ba chi nhánh. Một, Hoàng Bá Hi Vận sẽ có đồ đệ là Lâm Tế Nghĩa Huyền [?-867] lập ra phái Lâm Tế. Hai, Qui Sơn Linh Hựu [771-851] cùng đồ đệ Nguỡng Sơn Tuệ Tịch [814-890] lập ra phái Qui Nguỡng. Ba, Vô Ngôn Thông [?- 826] cùng đồ đệ Cẩm Thành [?-860] lập ra phái Vô Ngôn Thông ở nước ta. Vô Ngôn Thông lập lại phép tu Bích quán ngồi nhìn vào vách của Bồ Đề Đạt Ma. Thiền Tông ảnh hưởng rất sâu mạnh trong Phật giáo Việt Nam nhưng không phải Phật giáo nước ta đều là Thiền Tông. Có Giáo tông và Thiền Tông nhiều chi phái khác nhau như lời nhà sư Thông Biện nói và như nội dung ngôn hành các nhà sư cho thấy. Tiêu chí tư tưởng Thiền Tông có thể lấy lời Vô Ngôn Thông làm mẫu mực Trung Quốc và lời Viên Chiếu làm hình tượng Việt Nam.

1. Tư tưởng triết học Cẩm Thành [?-860] – Vô Ngôn Thông [?-826].

Không có tư liệu về xuất thân của Lập Đức- Cẩm Thành. TUTA ghi ngài người huyện Tiên Du, họ? Chùa Kiến Sơ là cái gia vì tự chữ không phải một chùa được xây dựng để thờ Phật, thời kỳ này các chùa thường ở trên núi mặc dù ngay thời đầu sơn môn Dâu đã là chùa làng.

Năm 820 thiền sư Vô Ngôn Thông đến, truyền dạy cho ngài rằng:

- Xưa Thế Tôn vì nhân duyên lớn mà xuất hiện ở thế gian. Hoá duyên xong Ngài nhập Niết Bàn. Diệu tâm ấy

gọi là Chính pháp nhãn tạng thực tướng vô tướng tam muội pháp môn. Đích thân Thế Tôn giao cho đệ tử là tôn giả Ma Ha Ca Diếp làm tổ thứ nhất, các đời nối truyền đến Đạt Ma đại sư từ Tây Trúc sang, trải bao hiểm nguy vì truyền pháp này. Đến Tổ thứ 6 Tào Khê (Huệ Năng) được tổ thứ 5 (Hoàng Nhẫn) báo cho biết rằng “Khi Đạt Ma mới đến, người đời chưa tin hiểu nên lấy việc truyền y (áo) để tỏ rõ việc đắc pháp. Nay niềm tin đã chín muồi, y trở thành đầu mối tranh chấp, cho nên phải dừng lại ở người, không truyền tiếp nữa”. Từ đó chỉ lấy Tâm truyền Tâm, không truyền y bát.

Bấy giờ Nam Nhạc Hoài Nhượng là người đầu tiên được chân truyền. Nhượng truyền cho Mã Tổ Đạo Nhất. Đạo Nhất truyền cho Bách Trượng Hoài Hải. Ta nhận được tâm pháp ở Bách Trượng. Phép đó từ lâu đã có ảnh hưởng ở phương Bắc, nhiều người hâm mộ Đại Thừa, nay ta đến phương Nam tìm kẻ thiện tri thức (Có lẽ Vô Ngôn Thông đã biết đến những thiện tri thức nước ta thế kỷ VII mà Nghĩa Tịnh đã gặp như Vận Kỳ, Mộc Xoa Đề Bà, Khuy Sung, Huệ Diệm, Đại Thặng Đăng... và cho là nước ta còn có nhiều thiện tri thức khác cùng thời Vô Ngôn Thông nên ngài đến nước ta để tìm. NDH). Nay ta gặp người cũng là nhờ túc duyên vậy. Hãy nghe lời kệ của ta:

*Chư phương hạo hạo
Vọng tự huyền truyền
Vị ngô thủy tổ*

Thân tự Tây Thiên
Truyền pháp Nhân tạng
Mục vị chi Thiền.
Nhất hoa ngũ diệp
Chủng tử miên miên
Tiềm phù mật ngữ
Thiên vạn hữu duyên
Hàm vị Tâm tông
Thanh tịnh bản nhiên.
Tây Thiên thử độ
Thử độ Tây Thiên
Cổ kim nhật nguyệt
Cổ kim sơn xuyên.
Xúc đồ thành trệ
Phật tổ thành oan
Sai chi hào ly
Thất chi bách thiên.
Nhữ thiên quán sát
Mạc trá nhi tôn.
Trực nhiều vấn ngã
Ngã bản vô ngôn.

Nghĩa là: Mọi nơi đồn đại, dối tự huyền truyền (tức phê phán khắp nơi truyền bá sai lầm, chỉ cho Thiền Tông là đúng tư tưởng Phật). Thủy tổ của ta từ Ấn Độ đến

truyền pháp Nhân Tạng, gọi đó là Thiền. Một hoa 5 cánh (ám chỉ Thiền Tông chia thành 5 phái Lâm Tế, Qui Ngưỡng, Tào Động, Vân Môn, Pháp Nhãn. Vô Ngôn Thông viên tịch năm 826 không thể nào biết tông Vân Môn do Văn Yển [? - 949] lập, tông Pháp Nhãn do Văn Ích [885-958] lập, cho nên đây là lời người đời sau chứ không phải lời Vô Ngôn Thông), hạt giống liên miên (truyền thừa liên miên không đứt), ngầm hợp với mật ngữ (cho là hình thành 5 tông là đã có mật ngữ dự đoán). Muôn ngàn có duyên đều gọi là Tâm Tông (Thiền Tông còn gọi là Tâm Tông vì dĩ Tâm truyền Tâm chứ không phải truyền kinh kệ), thanh tịnh bản nhiên, đó là cõi Tây Thiên mà đây cũng là Tây Thiên (tức nói Phật giáo Ấn Độ cũng là Phật giáo ở đây, không khác nhau), cũng như xưa nay mặt trời mặt trăng sông núi vẫn như vậy đều thanh tịnh bản nhiên. Nhưng rồi chạm phải bùn nhơ thành cặn bã bẩn thỉu (tức do “huyền truyền”, ô nhiễm, sai với tư tưởng Phật) khiến oan cho Phật Tổ. Sai một ly đi một dặm. Người nên giới quán sát (nhận thức đến chân lý) chớ lừa con cháu (tức khuyên Cảm Thành nên nhận thức theo Thiền Tông chớ có theo sai lầm của tông phái khác mà lừa dối con cháu). Nếu người hỏi ta thì ta không có lời nào để giải thích) (tức Vô Ngôn Thông không thể diễn giải được, vì vậy lấy hiệu là Vô Ngôn Thông (còn có tư liệu viết là Bát Ngữ Thông); đây là tư tưởng Bất khả tư nghì, đốn ngộ của Thiền Tông).

Cảm Thành bèn lĩnh ngộ. Về sau có vị tăng hỏi:

- Thế nào là Phật?

Cảm Thành đáp:

- Khấp tất cả mọi nơi (**biến nhất thiết xứ**).

Lại hỏi:

- Thế nào là Phật Tâm?

Đáp:

- Chưa từng bị che dấu (**Bất tăng phúc tàng**).

Người ấy nói chưa hiểu. Sư nói:

- Đã lắm qua rồi.

Cảm Thành tịch diệt năm Canh Thìn niên hiệu Hàm Thông nguyên niên [860] đời Đường. Vô Ngôn Thông đã tịch diệt tại chùa Kiến Sơ năm Bảo Lịch thứ 2 [826] đời Đường²⁰.

Vô Ngôn Thông phê phán các tông phái khác đề cao Tâm Tông lấy Tâm làm cơ sở giác ngộ và Cảm Thành tiếp thu Thiên Tông, nên đã giải thích đâu đâu cũng là Phật và Phật Tâm là cái Tâm không bị che lấp bởi vô minh.

Tư tưởng triết học của Cảm Thành như sau:

- **Bản thể luận:** Tâm như trong bài kệ của Hoài Nhượng mà Vô Ngôn Thông truyền cho Cảm Thành: Nhất thiết chư pháp giai tông tâm sinh. Tâm vô sở sinh, pháp vô sở trụ. Nhược đạt tâm địa sở tác vô ngại. Phi ngộ thượng căn vật khinh hứa” (Nghĩa là: Tất cả các pháp (sự vật hiện

tượng) đều từ Tâm mà sinh ra. Tâm không sinh từ đâu cả, Pháp cũng không dựa vào đâu cả (chư pháp vô thường, vô sở trụ). Nếu đạt đến tâm địa muốn làm gì cũng được không bị chướng ngại. Nếu không gặp người thượng căn thông tuệ thì không nên truyền giảng những điều này). Đây là tư tưởng “Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ Tâm” của *Kinh Kim Cương* mà bắt đầu từ Hoàng Nhãn được coi là kinh chủ yếu của Thiền Tông. Đồng thời cũng đưa ra Thế Tôn, Phật là Pháp Thân trong Tam Thân.

- **Nhận thức luận:** Đâu đâu cũng là Phật Tâm tức chúng sinh đều có Phật tính. Nhưng không thể nào giải thích được Tâm là gì: Bất tư nghì, Đốn ngộ.

- **Giải thoát luận:** Thế Tôn hoá thân xuống trần gian giáo hoá chúng sinh, xong bèn nhập Niết Bàn. Trong các tư liệu dẫn trên không thấy Cảm Thành và Vô Ngôn Thông trực tiếp bàn luận về thành Phật của chúng sinh.

2. Tư tưởng triết học của Thiền Hội [? – 900]

Thiền Hội người thôn Diễm Lãnh từ nhỏ xuất gia hầu sư Tiệm Nguyên chùa Đông Lâm. Sau Thiền Hội từng vân du nhiều nơi cầu học yếu chỉ Thiền Tông, gặp thiền sư Cảm Thành ở chùa Kiến Sơ theo học hơn 10 năm. Một hôm Thiền Hội hỏi thầy:

- Trong kinh nói Thích Ca Như Lai xuống trần tu hành trải qua 3 đại A-tăng-kỳ kiếp mới thành Phật. Nay

đại đức lúc nào cũng nói “tức Tâm tức Phật”, con chưa hiểu rõ xin thầy dạy bảo cho.

Cảm Thành hỏi:

- Trong kinh là người nào nói?

Sư đáp:

- Há không phải là Phật nói ư?

Cảm Thành nói:

- Nếu là Phật nói thì tại sao trong *kinh Văn Thù* lại nói: “Ta trụ ở thế gian 49 năm chưa nói một chữ dạy người”? Vả lại, cổ đức (bậc đại đức thời xưa) nói: “Người tìm chứng cứ trong lời văn thì càng thêm trệ (ố tập); người khổ hạnh cầu Phật là mê; người lìa tâm cầu Phật là ngoại đạo; người chấp Tâm là Phật là Ma (Nhược thị Phật thuyết vi thập ma *Văn Thù kinh* vân: Ngô trụ thế tứ thập cửu niên vị thường thuyết nhất tự dữ nhân. Thả cổ đức đạo: “Tâm văn thủ chứng giả ích trệ; khổ hạnh cầu Phật giả cầu mê; ly tâm cầu Phật giả ngoại đạo; chấp tâm thị Phật giả vi ma)”.
Sư hỏi:

- Như thế, Tâm ấy cái gì không phải là Phật, cái gì là Phật?

Cảm Thành đáp:

- Xưa có người hỏi Mã Tổ: “Tức Tâm tức Phật, cái nào là Phật?”. Mã Tổ đáp: “Người ngờ cái nào không phải là

Phật thì chỉ ta xem”. Người kia không trả lời được. Mã Tổ nói: “Hiếu thấu được thì khắp nơi là Phật. Không giác ngộ thì sai lầm mãi”. Chỉ một thoại đầu (câu nói) ấy người đã hiểu chưa?

Sư liên nói:

- Con đã hiểu.

Cảm Thành nói:

- Người hiểu thế nào?

Sư đáp:

- Khắp mọi nơi không đâu không phải Phật Tâm.

Nói xong bèn sụp xuống lạy tạ. Cảm Thành nói:

- Vậy là người hiểu đúng rồi.

Nhân đó Cảm Thành đặt tên cho sư là Thiện Hội.

Năm Canh Thân niên hiệu Quang Hoá thứ 3 [900] đời Đường Thiện Hội viên tịch.²¹

Tư tưởng triết học của Thiện Hội được Cảm Thành truyền dạy như sau:

- **Bản thể luận:** Túc Tâm tức Phật theo tư tưởng Mã Tổ Đạo Nhất.

- **Nhận thức luận:** Không nô lệ kinh kệ tức theo lý luận Thiên

Tông “bất lập văn tự”.

- **Giải thoát luận.** Không đề cập.

3. Tư tưởng triết học của Khuông Việt [933-1011].

Đại sư Khuông Việt người hương Cát Lị huyện Thường Lạc, tục danh Ngô Chân Lưu dòng dõi Ngô Quyền. Thuở nhỏ theo Nho học, lớn lên theo đạo Phật thụ giới với sư Vân Phong chùa Khai Quốc (tức chùa Trấn Quốc ở Hà Nội ngày nay). Năm 40 tuổi danh tiếng vang dội, vua Đinh Tiên Hoàng vời về kinh đô Hoa Lư phong chức Tăng Thống. Năm 971 vua ban hiệu Khuông Việt đại sư. Đến thời vua Lê Đại Hành, năm 981 thì đại sư giúp vua tiếp sứ nhà Tống là Lý Giác, làm bài từ tiễn sứ Ngọc lang quy (có người cho là Nguyễn lang quy, có người cho là Tống vương lang quy) nổi tiếng ngoại giao bảo vệ nền độc lập nước nhà một cách khôn khéo. Về sau, đại sư lấy cố già yếu về quận nhà dựng chùa Du Hí dạy đệ tử. Một hôm đệ tử là Đa Bảo hỏi:

- Thế nào là thủy chung học đạo?

Đại sư đáp:

- Thủy chung vô vật diệu hư không

Hội đắc Chân Như thể tự đồng.

Nghĩa là: Thủy chung không có vật gì cả hết thảy đều là hư không. Hiểu được Chân Như thì bản chất mọi vật (thể) đều như nhau.

Năm thứ hai niên hiệu Thuận Thiên [1011] triều Lý đại sư viên tịch thọ 79 tuổi. Trước khi viên tịch để lại cho Đa Bảo bài kệ:

*Mộc trung nguyên hữu hoả
Nguyên hoả phục hoàn sinh.
Nhược vị mộc vô hoả
Toản toại hà do mạnh.²²*

Nghĩa là: Trong cây vốn có lửa, lửa vốn có đó lại sinh. Nếu nói trong cây không có lửa thì làm sao cọ xát gỗ có được lửa?

Bài kệ của Khuông Việt lấy từ trong *Kinh Viên Giác* câu “Thí như toản hoả, lưỡng mộc tương nhân, hoả xuất mộc tận” (Thí dụ như lấy lửa cọ xát hai cây gỗ, lửa xuất hiện gỗ tận hết). Nhưng Khuông Việt đã chuyển từ nội dung viên giác thoát ly huyền ảo thành nói về Chân Như vốn có trong mọi vật thành ví dụ về Chân Như.

Tư tưởng triết học của Khuông Việt như sau:

- **Bản thể luận:** Chân Như.

- **Nhận thức luận:** Mọi hiện tượng đều huyền ảo, hư không.

4. Tư tưởng triết học Định Hương [? - 1050]

Trưởng lão Định Hương họ Lã, người hương Chu Minh, xuất gia từ lúc còn nhỏ học đạo với sư Đa Bảo hơn 24 năm. Một hôm Định Hương hỏi Đa Bảo:

- Làm thế nào thấy được chân tâm?

Đa Bảo nói:

- Là người tự nhọc.

Sư hoát nhiên tỉnh ngộ, thưa:

- Tất cả đều như vậy đâu phải riêng con.

Đa Bảo nói:

- Người hiểu chưa?

Sư đáp:

- Đệ tử hiểu rồi cũng giống như chưa hiểu.

Đa Bảo nói:

- Phải giữ gìn cái tâm ấy.

Sư bịt tai, quay lưng.

Đa Bảo bèn quát:

- Đi!

Sư sụp xuống lạy tạ. Đa Bảo nói:

- Về sau người phải giống như người điếc khi tiếp xúc với người khác.

Ngày 3 tháng 3 năm Canh Dân [1050] niên hiệu Đại Bảo thứ 3 đời Lý Thái Tông sư lâm bệnh viên tịch. Trước khi viên tịch để lại bài kệ:

Bản lai vô xứ sở

Xứ sở thị chân tông.

Chân tông như thị huyện

Huyện hữu tức không không.

Nghĩa là: Xưa nay không xứ sở, xứ sở là chân tông. Chân tông huyện ảo như thế, Hữu là huyện ảo tức Không

Không. (Trong kinh Phật và từ điển Phật giáo mà tôi đã tham khảo chưa từng gặp thuật ngữ “chân tông”. Có lẽ Chân tông là cội nguồn của Chân Như.NDH).

Tư tưởng triết học của Định Hương như sau:

- **Bản thể luận:** Chân tâm, chân tông, vô xứ sở, đó là cách diễn đạt Tâm kết hợp với Chân Như.

- **Nhận thức luận:** Mọi hiện tượng nói là có đều là huyễn ảo mà thôi thực chất đều Không Không.

5. Tư tưởng triết học Thiền Lão [khoảng trước 1054].

Thiền Lão không rõ tục danh và quê quán, đã từng học Đa Bảo chùa Kiến Sơ, sau trụ trì chùa Trùng Minh trên núi Thiên Phúc huyện Tiên Du. Khoảng niên hiệu Thông Thụy [1034-1038] vua Lý Thái Tông thường đến chùa thăm sư. Vua hỏi:

- Hoà thượng trụ núi này đã bao lâu?

Sư đáp:

- Dẫn tri kim nhật nguyệt

Thùy thức cựu xuân thu.

Nghĩa là: Chỉ biết mặt trời mặt trăng (tháng ngày) hôm nay, ai biết mùa xuân mùa thu (tháng năm) xưa.

Vua hỏi:

- Hàng ngày Hoà Thượng làm gì?

Sư đáp:

- Thuý trúc hoàng hoa phi ngoại cảnh
Bạch vân minh nguyệt lộ toàn chân.

Nghĩa là: Trúc biếc hoa vàng đâu phải là ngoại cảnh. Mây trắng trăng sáng lộ rõ toàn chân. “Thuý trúc hoàng hoa” là lời Bách Trượng Hoài Hải bàn về Phật tính được ghi lại trong *Tổng Cao Tăng truyện* của Tấn Ninh làm năm 982-988 và *Cảnh Đức truyện đăng lục* của Đạo Nguyên làm năm 1004. Thiền Lão nói trúc biếc hoa vàng không phải ở bên ngoài ta mà bên trong ta hoặc hàm ý chỉ Tâm hay chỉ Phật tính trong ta. Mây trắng trăng sáng chỉ ý thường tồn tức toàn chân tức Chân Như.

Về sau Lý Thái Tông [1028-1054] sai sứ giả rước về kinh đô, nhưng sư đã viên tịch²⁴.

Thiền Lão là một thiền sư viên tịch trong thời Lý Thái Tông nên trước năm 1054 năm cuối cùng của Lý Thái Tông.

Tư tưởng triết học của Thiền Lão như sau:

- **Bản thể luận:** Toàn Chân tức thường hằng như mây như trắng.

- **Nhận thức luận:** Các hiện tượng ngoại giới là từ trong ta mà ra tức từ Tâm ra.

6. Tư tưởng triết học Viên Chiếu [999-1090].

Thiền sư Viên Chiếu tục danh Mai Trục, người Long Đàm, Phúc Đường, là con người anh thái hậu Linh Cảm (mẹ vua Lý Thánh Tông) thời Lý. Viên Chiếu học Định

Hương ở núi Ba Tiêu, chuyên trì tụng *Kinh Viên Giác*, tinh thông phép Tam Quán, một đêm thiền định mơ thấy bồ tát Văn Thù Sư Lợi mở rửa ruột cho thuốc từ đó sư hiểu sâu ngôn ngữ Tam Muội. Sau sư đến bên trái kinh kỳ dựng chùa thuyết giáo. Sư để lại nhiều câu hỏi đáp uyên bác (dưới đây sẽ bàn và trích dẫn).

Tháng 9 năm Canh Ngọ, niên hiệu Quảng Hựu thứ 6 [1090] sư viên tịch, thọ 92 tuổi. Trước khi viên tịch sư nói với các đệ tử:

- Xương thịt gân cốt trong thân mình ta đây đều do bốn đại hợp thành, tất vô thường. Cũng như ngôi nhà đã hư hỏng thì rui mè ngạch ngưỡng đều rơi rụng (Ngã thử thân trung cốt tiết cân mạch tứ đại tu(?) hợp sở hữu vô thường thí như ốc vũ hoại thời chuyên lũ cụ lạc). Các người hãy trân trọng lời kệ sau đây:

*Thân như tường bích dĩ đôi thì
Cử thế thông thông thực bất bi.
Nhược đạt tâm không vô sắc tướng
Sắc Không ẩn hiện nhậm suy vi.*

Nghĩa là: Thân như tường vách khi đã lung lay. Tất cả người đời ai cũng buồn xót. Nếu như đạt đến Tâm Không vô sắc tướng (nguyên văn: “sắc sắc”, người dịch cũng như Thích Thanh Từ chữa thành “sắc tướng”) thì Sắc, Không khi ẩn khi hiện mặc vẫn xoay.

Viên Chiếu để lại *Tham đồ hiển quyết* gồm 41 câu vấn đáp. Thông thường mỗi câu hỏi thường được Viên Chiếu đáp bằng hai câu thơ, nhưng cũng có trường hợp hỏi đi hỏi lại đáp rồi lại nói thêm cho nên có thể tính thành hơn 41 câu hỏi đáp cũng được. Nội dung hỏi đáp là luận bàn về so sánh Phật giáo với Nho giáo, về triết học Phật giáo (bản thể luận, nhận thức luận, giải thoát luận), về Tổ sư Thiền (Thiền Tông) với Như Lai thiền (Giáo tông), về *Kinh Viên Giác*, về tu hành. Nội dung cực kỳ phong phú. Nhưng dưới đây chỉ dẫn 19 câu hỏi (H) đáp (Đ) mà thôi.

1. Hỏi (H). Phật chỉ dũ Thánh kỳ nghĩa vân hà?

Đáp (Đ). Ly hạ trùng dương cúc

Chi đầu thực khí oanh.

Nghĩa là: Hỏi: Phật so với Thánh nghĩa như thế nào?

Viên Chiếu đáp: Hoa cúc ngày trùng dương (mùng 9 tháng 9) dưới dậu. Chim oanh (hót) trên đầu cành khi mùa xuân ấm áp. Viên Chiếu muốn nói Phật và Thánh như cúc nở dưới dậu ngày trùng dương, như chim oanh hót đầu cành mùa xuân ấm áp. Phật chỉ Phật giáo; Thánh chỉ Nho giáo. Mỗi thứ một khác nhưng đều là cái tốt đẹp. Đây là tư tưởng Phật Nho nhất trí.

Tăng nói: Đa tạ hoà thượng nhưng kẻ học này chưa hiểu, xin hoà thượng chỉ giáo thêm.

Viên Chiếu nói: Trú tắc kim ô chiếu

Dạ lai ngọc thổ minh.

Nghĩa là: Ban ngày mặt trời chiếu, ban đêm mặt trăng soi. Viên Chiếu muốn ví Phật giáo, Nho giáo như mặt trời ban ngày, mặt trăng ban đêm. Cùng một ý với câu 1.

2. H. Thanh thanh thủy trúc tận Chân Như. Như hà thị chân Như dụng?

Đ. Tặng quân thiên lý viễn

Tiểu bả nhất âu trà.

Tặng lại nói: Nhậm ma tức không lai hà ích?

Viên Chiếu đáp: Thủy thức đông a khứ,

Đồ trung tái bạch đầu.

Nghĩa là: Hỏi: Trúc biếc xanh xanh đều là Chân Như (dẫn lời Bách Trượng nói về thủy trúc hoàng hoa đều là Phật tính), vậy cái Dụng của Chân Như là gì. (Dụng là khái niệm Đại Thừa chỉ tác dụng giáo hoá thế gian).

Đáp: Cười tặng người đi đường xa một ấm trà. Nghĩa là cái Dụng của Chân Như giống như một ấm trà vui vẻ tặng cho người đi đường xa để giúp vượt đường trường.

Người hỏi vẫn chưa thông, cho rằng uống công theo đuổi Chân Như (tu hành) mà liệu có ích gì?

Đáp: Ai biết được mặt trời (Đông A) lặn mà trên đường đi tóc đã bạc. Nghĩa là không phải vô ích, vì nếu không hiểu Chân Như thì cũng giống như không hiểu năm tháng qua tóc bạc (già).

Tóm lại Viên Chiếu cho Chân Như tức Phật tính đem lại sức mạnh cho người tu hành.

3. H. Nhất thiết chúng sinh giai ngôn thị Phật. Thử lý vị minh, thỉnh sư thuyết thị.

Đ. Khuyển quân khả vụ nông tang khứ

Mạc học tha nhân dãi thổ lao.

Tăng lại nói: Hạnh mông sư hiển quyết chung bát hướng tha cầu.

Viên Chiếu đáp: Khả lân tao nhất ế

Cơ toạ khước vong xan.

Nghĩa là: Hỏi: Tất cả chúng sinh đều là Phật, xin sư giải thích lý lẽ này.

Đáp: Khuyên ông hãy về làm ruộng nuôi tâm, chớ theo học người đợi thổ mất công. Đó là điển cố văn học Trung Quốc kể chuyện một người thấy con thổ chạy đục đầu gốc cây chết, anh ta được thổ, bèn hàng ngày đến chờ thổ khác chạm gốc cây chết để bắt. Điều đó hàm ý nói không nên nhọc công chờ đợi hão huyền, cứ làm ăn bình thường hơn là chờ thành Phật. Tăng nói xin thầy chỉ điểm thêm chứ không đi hỏi người khác. Viên Chiếu bảo: Đáng thương người mắc ghen, ngồi đói mà lại quên ăn. Chỉ dẫn cho người hỏi giống người mắc ghen (tức vương mất về Phật tính) nên đói (đói giáo lý Phật giáo, khao khát thành Phật) mà lại quên cơm (không hiểu rằng chúng sinh đều có Phật tính), nghĩa là bình thường tâm (như làm ruộng nuôi tâm) là đạo.

4. H. Kỷ niên đa tích nang trung bảo, kim nhật đương trường địch diện tiên?

Đ. Chỉ dải trung thu nguyệt

Khước tao vân vũ xâm.

Tăng lại nói: Tuy văn sư ngữ thuyết, thử lý vị phân minh.

Viên Chiếu đáp: Tiểu tha đồ bảo trụ,

Nịch tử hướng đông lưu.

Nghĩa là: Hỏi: Của báu trong túi giữ gìn bao nhiêu năm, nay mới nhìn thấy mặt rõ ràng? Người hỏi đã dùng tích truyện Mao Toại tự ví mình như cái dùi trong túi để chỉ Tâm trong mình mà nay mới bộc lộ ra mới biết, hàm ý đã hiểu Tâm tức Phật. Nhưng Viên Chiếu nói: Chờ mãi trăng trung thu để thấy trăng tròn sáng nhất thì lại bị mây mưa che khuất. Nghĩa là người hỏi đã biết có Phật tính, song chưa sáng tỏ. Người hỏi chưa hiểu. Viên Chiếu dùng điển tích văn học Trung Quốc kể về một chàng trai hẹn người yêu ở chân cầu, bèn ngồi ôm chân cột cầu chờ, ngồi mãi thủy triều dâng lên chết đuối mà vẫn ôm cột cầu chờ người yêu. Thật đáng tức cười. Viên Chiếu ví người hỏi như chàng trai nọ. Nghĩa là biết có Phật tính không đồng nghĩa với thành Phật, chúng sinh ai ai cũng có Phật tính, nhưng không phải ai ai cũng thành Phật cả, chờ nhọc công ngồi chờ khi thấy người khác thành Phật mà phải có cơ duyên mới ngộ được.

5. H. Như hà thị Nhất pháp?

D. Bất kiến xuân sinh kiêm hạ trưởng

Hựu phùng thu thực cập đông tàn.

Tăng lại hỏi: Nhậm ma tức thành Phật đa dã?

Viên Chiếu đáp: Tổ Long khu tự chỉ

Từ Phúc viên đồ lao.

Nghĩa là: Hỏi: Thế nào là Nhất pháp? Người hỏi tỏ ra biết *kinh Hoa Nghiêm* và *kinh Pháp Hoa*.

Viên Chiếu đáp: Không thấy cây cỏ mùa xuân sinh, mùa hạ trưởng thành, mùa thu chín, mùa đông thu hoạch cho vào kho (hay mùa thụ cây cỏ ẩn tàng) hay sao. Tuy bốn mùa cây cỏ phát triển khác nhau nhưng vẫn chỉ là cây cỏ đó. Tư tưởng Nhất Thừa này thể hiện rõ nhất trong *Kinh Diệu Pháp Liên Hoa*, cho rằng không có Nhị Thừa, Tam Thừa (đó chỉ là phương tiện mà thôi), chỉ có Nhất Thừa tức Phật Thừa, còn gọi là Nhất Phật Thừa, Nhất Thừa giáo, Nhất Thừa cứu cánh giáo, Nhất Thừa pháp, Nhất Đạo... Thông thường gặp thuật ngữ Nhất Thừa hay Phật Thừa, ít gặp các thuật ngữ khác. Nhất pháp là gọi tắt Nhất Thừa pháp. Trong *Kinh Hoa Nghiêm* có câu: “Duy dĩ nhất pháp đắc xuất ly” (duy chỉ dùng lý luận Nhất Pháp mới thoát ra được). Như vậy câu hỏi lấy trong *Kinh Hoa Nghiêm*. Câu trả lời lại lý giải thành cây cỏ có qui luật riêng của nó: Xuân sinh hạ trưởng thu thực đông tàng. Hai cách giải thích khác nhau nhưng đều nói vạn vật có một qui luật, không phải nhiều qui luật.

Tăng lại hỏi sao lại lăm người thành Phật như thế? Túc theo lập luận chúng sinh đều có Phật tính và đều cùng một pháp tức đều thành Phật cả.

Viên Chiếu dùng ví dụ Tần Thủy Hoàng (Tổ Long) sai đạo sĩ Từ Phúc đi tìm tiên xin thuốc trường sinh là một nhọc vô ích mà thôi. Ông ẩn dụ rằng không phải ai cũng tìm được tiên, cũng như không phải ai cũng thành Phật cả. Có Phật tính với thành Phật là hai vấn đề khác nhau, không thể đồng nhất được. Có Phật tính chỉ là tiên đề dẫn đến thành Phật.

6. H. Kiến tính thành Phật kỳ nghĩa như hà?

Đ. Khô mộc phùng xuân hoa cánh phát

Phong xuy thiên lý phúc thần hương.

Tăng nói chưa hiểu, xin giải thích thêm.

Viên Chiếu nói:

Vạn niên già tử thụ

Thương thủy tùng vân đoan.

Nghĩa là: Hỏi: Thế nào là kiến tính thành Phật. Câu hỏi này chứng tỏ người hỏi có biết *Đàn Kinh* của Lục Tổ. *Đàn Kinh. Bát Nhã phẩm* viết: “Dụng tự chân như tính, dĩ trí tuệ quán chiếu, u nhất thiết pháp bất thủ bất xả, tức thị kiến tính thành đạo” (Từ Chân Như tính dùng trí tuệ quán chiếu, không thủ (lấy) không xả (bỏ) mọi pháp (nhất thiết pháp) tức là kiến tính thành đạo (thành Phật). Nghĩa

là lấy Chân Như tính vốn có trong nội tâm mà cơ sở quán chiếu mọi hiện tượng thì thành Phật.

Viên Chiếu đáp: Cây khô gặp mùa xuân bèn nở hoa, gió đưa hương thơm ngàn dặm.

Người hỏi vẫn chưa hiểu. Viên Chiếu bèn nói: Cây cà vạt niên lá xanh tận mây trời. Nghĩa là Phật tính tiềm ẩn trong chúng sinh như cây khô chỉ khi nào gặp mùa xuân (cơ duyên) mới nở hoa (thành Phật); hay như cây cà già vốn thấp nếu gặp điều kiện thì sẽ phát triển vút tận tầng mây.

7. H. Như hà thị xúc mục bồ đề?

Đ. Kỷ kinh khúc mộc điều

Tần xuy lãnh tê nhân.

Tăng vẫn chưa hiểu xin giải thích thêm. Viên Chiếu nói:

Lung nhân thính cảm hưởng

Manh giả vọng thêm thù.

Nghĩa là: Hỏi: Như thế nào là chạm mắt đâu cũng là Giác (bồ đề)? Câu hỏi này lấy từ trong *Cảnh Đức Truyền Đăng Lục* quyển 19.

Đáp: Con chim mấy lần sợ cây cong, người nhiều lần thổi rau ngọ. Người hỏi không hiểu. Viên Chiếu giải thích thêm: Người điếc nghe tiếng đàn, người mù nhìn trắng. Câu trả lời thứ nhất thật khó hiểu Viên Chiếu dùng điển tích con chim bị cung tên bắn nên hề thấy cành cây cong thì sợ, người ăn rau nóng bị bỏng mấy lần thì hề thấy

rau dù nguội cũng thổi cho nguội. Phải chăng Viên Chiếu bác bỏ mệnh đề “xúc mục bồ đề”, cho rằng vì có ấn tượng bồ đề ở khắp nơi nên nhìn đâu cũng thấy bồ đề giống như chim bị bắn thấy cây cong nào cũng tưởng là cung, người bị bỏng thấy rau nào cũng nóng. Và Viên Chiếu giải thích thêm nói “Xúc mục bồ đề” giống như người điếc nghe đàn, người mù ngấm trắng, tức nói điếc thì không thể nào nghe đàn, mù không thể nào ngấm trắng. Người hỏi câu trên chỉ là người điếc người mù làm sao đâu đâu cũng thấy bồ đề. Có người giải thích chim đã biết cung thì thấy cây cong là cung, người đã bị bỏng thì thấy rau nào cũng là rau nóng. Người đã biết bồ đề thì thấy đâu cũng là bồ đề. Trong *Cảnh Đức Truyền Đăng Lục* thì người được hỏi trả lời “Xà Lê thất khước bán niên lương” (Thầy Xà Lê mất nửa năm lương). Đáp án cũng khó hiểu, theo tôi có lẽ người trả lời phạt người hỏi nửa năm lương tức cho là hỏi bậy làm gì có “xúc mục bồ đề”.

8. H. Bản tự hữu hình kiêm hữu ảnh. Hữu thời ảnh dà ly hình?

D. Chúng thủy triều đông hê vạn phái tranh lưu

Quần tinh củng bắc hê thiên cổ qui tâm.

Nghĩa là: Hỏi: Vốn tự cổ có hình kiêm có ảnh, có lúc nào ảnh cũng rời hình chẳng?

Đáp: Nước chảy về đông hê chia thành nhiều nhánh. Muôn sao hướng về Bắc Đẩu hê thiên cổ qui tâm.

Người hỏi cho rằng có hình (hình tượng) thì có bóng (ảnh), có lúc nào có bóng mà không có hình chẳng, tức là có cái huyền tưởng (không có thực tưởng) chẳng? Đáp án cho rằng cả hình tượng lẫn huyền tưởng đều qui về một như nhiều nhánh sông đổ về đông, như muôn sao hướng về Bắc Đẩu, vạn pháp qui Tâm.

9. H. Duy thử nhất sự thực, dư nhị tắc phi chân. Như hà thị chân?

Đ. Trượng đầu phong dị động

Lộ thượng vũ thành nề.

Nghĩa là: Hỏi: Chỉ có một cái thực, còn hai không phải là Chân, vậy Chân là gì?

Đáp: Gió dễ lay động đầu gậy, mưa làm thành bùn trên đường. Người hỏi nói nếu cho Nhất Thừa là Chân, còn Nhị Thừa (Thanh Văn Thừa và Duyên Giác Thừa) là không phải Chân, vậy Chân là gì. Viên Chiếu cho là do gió, mưa nên Chân thành ra động, bùn tức do bị ảnh hưởng ngoại giới mà Chân thành ra nhiều Thừa, vốn chỉ Nhất Thừa.

10. H. Tâm Pháp song vong Tính tức Chân, như hà thị Chân?

Đ. Vũ trích nham hoa Thần nữ lệ

Phong xao đình trúc Bá Nha cầm.

Nghĩa là: Hỏi: Cả hai Tâm và Pháp đều quên, Tính tức Chân, vậy Chân là gì?

Đáp: Giọt mưa trên đóa hoa rừng là giọt nước mắt Thần nữ. Gió gõ trúc trước sân là tiếng đàn Bá Nha. Đây là lần thứ hai tăng hỏi về Chân (xem câu 9 trên đây). Chân là gì? Lìa bỏ cả Tâm và Pháp thì Tính là Chân. Tính là gì? Tính có nhiều nghĩa như Tự tính, Phật tính, Chân Như, Chân lý. Ở đây Tính là Chân Như gọi tắt là Chân. Chân Như có nhiều nghĩa tùy theo từng tông phái, nhưng đều mang nghĩa chân lý tối cao; trong Thiên Tông Chân Như là Tâm. Viên Chiếu trả lời bằng hình tượng văn học. Đó là hạt mưa trên hoa rừng mà người ta có thể coi là giọt nước mắt Thần nữ, là tiếng gió đập cành trúc mà người ta có thể coi là tiếng đàn của Bá Nha (trong điển cố văn học Trung Quốc về đôi tri âm: Bá Nha đàn, Tử Kỳ nghe hiểu). Chân (Chân Như) là cái đẹp cao quý nhất, như giọt sương hoa rừng, như nước mắt Thần nữ, như tiếng trúc lao xao trong gió, như tiếng đàn Bá Nha mà chỉ có Tử Kỳ mới nghe hiểu. Chân Như là Tính (bản thể) hiểu theo nghĩa Phật tính thì Tâm, Pháp song vong phải hiểu là quên sự đối lập của Tâm (bản thể) với Pháp (hiện tượng giới) mới thấy được Tính (kiến Tính) tức thấy Chân Như tức thấy Bản Thể. Hay là Tính ở đây phải hiểu là Tự tính (bản thể) thì đó là quan niệm Duy Thức coi Tự Tính là Không vì vạn pháp đều do nhân duyên mà ra không có Tự tính độc lập. Viên Chiếu chỉ ca tụng Chân Như mà không giải thích. Cách lý giải cũng như đặt vấn đề ở đây khác câu 9 trên đây. Nhưng rõ ràng Viên Chiếu đồng ý “Tính tức Chân” tức Tính là Phật tính. Câu này liên quan với câu 11 tiếp theo.

11. H. Hữu Pháp hữu Tâm khai vọng thức; như hà Tâm, Pháp đang câu tiêu?

Đ. Khả đạt từng tiêu trường uất uất

Khởi ưu sương tuyết lạc phân phân.

Nghĩa là: Hỏi: Có Pháp có Tâm mới có vọng thức (tức nhận thức không chân thực). Tâm, Pháp đều quên là như thế nào? Do Tâm động mới có Pháp (hiện tượng, sự vật) mở ra nhận thức không chân thực nghĩa là tưởng Pháp là chân thực. Vậy quên cả Tâm lẫn Pháp là như thế nào?

Đáp: Có thể vượt được ngọn thông cao tít thì sao lại sợ sương tuyết rơi bồi bồi. Nếu thừa nhận có Tâm có Pháp thì đó là vọng thức, vì không nên phân biệt Tâm (bản thể) với Pháp (hiện tượng) chỉ khi nào quên được sự phân biệt đó thì mới đạt Chân Như như câu 10 đã đề cập. Viên Chiếu cho rằng đã đạt Chân Như mà cây tùng cao vọi vọi là tỉ dụ thì sợ gì sương tuyết tức vọng thức.

Nói tóm lại trong các câu hỏi trên đây (câu 9,10,11) mà Viên Chiếu trả lời đều thừa nhận Tính tức Phật tính tức Chân Như tức Tâm theo quan điểm Thiền Tông. Và cũng đặt vấn đề không nên phân biệt Tâm với Pháp (hữu Tâm hữu Pháp, Tâm Pháp song vong) vừa thể hiện nhận thức Tâm động sinh Pháp và kẻ nào chấp nhận có sự phân biệt Tâm và Pháp thì đó là vọng thức. Coi Tâm và Pháp không phân biệt không phải hoàn toàn của Thiền Tông. Khi Huệ Năng nói không phải cờ bay mà Tâm động là chỉ

tác động của Tâm, không nói hữu Tâm hữu Pháp để đưa ra Tâm Pháp song vong. Tâm Pháp song vong là mang tinh thần *Kinh Viên Giác* “Lý Sự viên mãn vô ngại” tức trong Lý có Sự, trong Sự có Lý, không thể phân biệt được. Đó là biểu hiện ảnh hưởng Tông Mật của Phật giáo Trung Quốc.

Ba câu nói trên của Viên Chiếu thuần Thiền Tông cho nên khó hiểu giống như những câu nói của các thiền sư Trung Quốc mỗi nhà sư, mỗi nhà nghiên cứu có lý giải khác nhau thậm chí trái ngược nhau. Tôi mạo muội lý giải như trên, mong các nhà nghiên cứu Phật học khác tham khảo góp ý kiến.

12. H. Nhất thiết chúng sinh tông hà nhi lai, bách niên chi hậu tông hà nhi khứ?

Đ. Mạnh qui xuyên thạch bích.

Phả miết thươngng cao sơn.

Nghĩa là: Hỏi: Tất cả chúng sinh từ đâu đến, trăm năm sau (sau khi chết) đi đâu? Đó là một câu hỏi về sinh tử thường gặp trong các thiền sư Trung Hoa. Câu trả lời thông thường là vô sinh vô diệt vì tự tính Không. Đó là “vô sinh pháp” của Đại Thừa đối lập với “sinh tử vô thường” của Tiểu Thừa. Viên Chiếu trả lời rùa mù đào vách núi, trạnh què trèo lên núi cao. Vậy nghĩa là thế nào? Rùa đã không thể nào đào được vách núi mà lại là rùa mù nữa thì quả là việc hai lần không thể được. Cũng như vậy, con

tranh là con vật dưới nước lại trèo lên núi cao mà lại còn là con tranh què nữa thì cũng lại là việc hai lần không thể được. Như vậy rõ ràng Viên Chiếu muốn nói không thể nào biết được việc sinh tử từ đâu đến và đi đâu. Không có thiền sư Trung Hoa nào trả lời như vậy, họ đều trả lời bằng vô sinh pháp với những lời lẽ khác nhau. Viên Chiếu thể hiện tư tưởng Bất khả tư nghì trong vấn đề sinh tử.

Tỉ dụ rùa mù, tranh què đã có trong kinh Phật chứ không phải sáng kiến riêng của Viên Chiếu.

13. H. Tứ đại đái lai do khoáng kiếp. Thỉnh sư phương tiện xuất luân hồi.

D. Cử thế súc đồ tề thị bảo

Thực ư kinh cực ngoại ư nề.

Nghĩa là: Hỏi: Tứ đại (địa thủy hỏa phong) đeo mang đã nhiều kiếp. Xin thầy dạy cho phương tiện thoát khỏi luân hồi Nghĩa là làm sao giải thoát khỏi sinh tử luân hồi.

Đáp: Trong các loài động vật con tề giác là quý, nó ăn gai và nằm bùn. Chỉ ý con tề giác là quý nhưng nó ăn gai mà nằm bùn, dụng ý chỉ cái quý từ gian khổ mà thành, cái quý tức giải thoát. Cách giải thích đó không phù hợp với vô sinh pháp cũng không phù hợp với đốn ngộ mà phù hợp với tiệm ngộ. Sau này sẽ thấy Tuệ Trung [1230-1291] trả lời vấn đề sinh tử hay hơn nhiều tuy cũng cùng tư tưởng Bất khả tư nghì.

14. H. Chúng chúng thủ xả giai thị luân hồi. Bất thủ bất xả thời như hà?

Đ. Tòng lai hồng hiện thù thường sắc

Hữu diệt sâm si bất hữu hoa.

Nghĩa là: Hỏi: Thủ hay xả đều trong vòng luân hồi. Nếu không thủ không xả thì như thế nào? Thủ là chấp trước, có nghĩa tương đương phiền não. Xả là lìa bỏ không chấp trước, không khổ không vui. Có thủ có xả thì vẫn ở trong vòng luân hồi. Vậy khi đã không chấp trước, tức không phiền não, cũng không lìa bỏ bỏ chấp trước thì như thế nào, liệu có thể thoát khỏi vòng luân hồi hay không?

Đáp: Xưa nay rau sam có màu khác thường, cành lá sum suê không có hoa. Bất thủ bất xả chính là trung đạo, không thiên về một bên nào cả. Đó vốn là tư tưởng Bất Nhị Trung đạo cũng tức thực tướng, cũng tức Phật tính. Cây rau sam màu khác thường nhiều lá không hoa, chính dùng để chỉ rau sam thực tướng là như thế đó. Bất thủ bất xả thì là thực tướng, không có vấn đề giải thoát luân hồi mà chỉ có vấn đề thực tướng (tức bản thể bất biến).

15. H. Chiêu chiêu tâm mục chi gian, lãng lãng sắc thân chi nội nhi Lý bất khả phân, Tướng bất khả đổ. Vi thập ma bất đổ?

Đ. Uyển trung hoa lạn mạn khai

Ngạn thượng thảo ly phi.

Tăng nói: Tuế hàn quần miêu lạc, hà dĩ khả tuyên dương?

Viên Chiếu đáp: Hỷ quân lai tự đạt
Bất diệt thả hoan ngộ.

Tăng nói: Hạnh văn kim nhật quyết, tông thủ oán hốt vô.

Viên Chiếu nói: Thiển nịch tài đề xuất
Hồi đầu vạn tượng đàm.

Nghĩa là: Hỏi: Trong khoảng giữa Tâm và mắt (ý nói mắt là căn để nhìn thấy sắc, tâm là nơi mắt phản ánh vào nhận thức, hay nói theo Thiền Tông Tâm động vạn pháp) chói lọi đó và trong sắc thân rõ ràng đó thì tại sao Lý (chân lý, bản chất, cái chung) không thể phân và Tượng (hình tượng) không thể thấy được? Người hỏi cho rằng sắc thân (hình tướng mọi vật) rõ ràng như thế, mắt tinh tường, tâm sáng suốt như thế mà Tượng không thể thấy được là vì lẽ gì, đáng lẽ phải thấy được mới đúng.

Đáp: Trong vườn hoa rực rỡ khắp nơi, trên bờ cỏ lơ phơ; nghĩa là nhiều hoa nhiều cỏ lắm lắm sao thấy được cái nào là Tượng.

Người hỏi nói: Nếu như trời lạnh mầm cây đều lụi, thì lấy gì khoe tươi đẹp; ý nói khi đã không còn hoa tức vọng niệm nữa thì còn Tượng gì nữa, trở lại nhận thức Tượng là do vọng niệm mà ra, diệt vọng niệm sẽ không còn Tượng.

Viên Chiếu đáp: Mừng ông đã tự hiểu rồi, há không đáng mừng vui sao.

Người hỏi nói: May mắn hôm nay được lời chỉ bảo, quyết được niềm nghi, từ nay bỗng không còn oan (hiếu lầm) nữa.

Viên Chiếu nói: Do ông vừa mới chết đắm ở chỗ nước nông, cho nên quay đầu lại thoát khỏi đầm sâu vạn trượng.

Đây là tư tưởng Lý Sự vô ngại của *Kinh Viên Giác*, không thể tách rời Lý với Sự, nhưng đồng thời cũng đề cập đến Tâm và vọng niệm của Thiên Tông.

16. H. Niết Bàn thành nội thượng do nguy, như hà thị bất nguy chi xứ?

D. Doanh sào liêm hãn thượng
Tấn phát vĩ thiếu kinh.

Tăng lại nói: Nhược tao thời bách cận, huống cứ thị hà vi?

Viên Chiếu đáp: Trượng phu tuy phóng đảng
Phong nguyệt khả tiêu dao.

Nghĩa là: Hỏi: Trong thành Niết Bàn vẫn còn nguy (tai hoạ), vậy thì chỗ nào là chỗ không nguy. (Hình như người hỏi dẫn một câu trong kinh Phật mà tôi chưa nghiên cứu được xuất xứ.

Đáp: Xây tổ trên rèm bức cháy, râu tóc thành hoa lau tức râu tóc bị cháy như lau sậy. Thế quả là nguy.

Người hỏi nói: Nếu gặp lúc cấp bách thì hai đường theo đường nào?

Viên Chiếu đáp: Kẻ trượng phu tùy ý thông dong với trắng gió, nghĩa là không có sở cầu, tự nhiên như nhiên.

Câu này khó hiểu cụ thể, chỉ hiểu chung chung là Viên Chiếu cho là kẻ trượng phu không có sở cầu, không cầu lên Niết Bàn vì cầu mong như thế không khác gì xây tổ trên rèm bốc cháy sẽ bị nguy cháy cả râu tóc. Các bản dịch đọc một vài chữ khác nhau mà giải thích khác nhau.

17. H. Duy Phật dữ Phật nãi tri tư sự. Như hà thị tư sự?

Đ. Giáp kinh sâm sâm trúc

Phong xuy khúc tự thành.

Nghĩa là: Hỏi: Chỉ có Phật với Phật mới biết việc ấy. Việc ấy là việc gì?

Đáp: Đường hẹp trúc um tùm, gió thổi thành khúc nhạc.

Không nói rõ đó là sự gì mà chỉ nói giáo lý Phật như tiếng gió thổi qua rừng trúc um tùm mà thành. Có người giải thích “tư sự” bình thường như gió thổi qua rừng trúc. Nhưng ở đây muốn nói việc chỉ có Phật với Phật biết việc đó mà thôi thì biểu thị ý Bất khả tư nghì. Về Bất khả tư nghì có trong phẩm *Thành biện* của *kinh Bát Nhã*, phẩm *Phật bất tư nghì* của *kinh Hoa Nghiêm*, phẩm *Bất tư nghì* của *kinh Duy Ma*, phẩm *Phương tiện* của *kinh Pháp Hoa*...

Trong phẩm *Phương tiện* của kinh *Pháp Hoa* có các câu: "Duy Phật dữ Phật nãi năng cứu tận chư pháp thực tướng... Thị pháp phi tư lương phân biệt chi sở năng giải duy hữu chư Phật nãi năng tri chi" (Duy Phật với Phật mới có thể hiểu hết thực tướng của chư pháp... Pháp đó không thể dùng suy nghĩ phân biệt mà hiểu được. Duy chỉ chư Phật mới hiểu được pháp đó). Câu hỏi chính dẫn ý đoạn văn này. Nhưng Viên Chiếu đã giải thích một cách khác nhưng cũng nói lên ý Bất khả tư nghĩ: giáo lý Phật giáo như gió thổi qua rừng trúc sinh ra khúc nhạc không thể hiểu được vì sao.

18. H. Ngôn ngữ đạo đoạn, kỳ ý như hà?

Đ. Giốc hưởng tuý phong xuyên trúc đáo
Sơn nham đối nguyệt quá tường lai.

Nghĩa là: Hỏi: Câu "Ngôn ngữ đạo đoạn" nghĩa là gì?

Đáp: Tiếng tù và theo gió xuyên qua rừng trúc mà đến (tại người nghe), như vầng trăng vượt núi đến bên tường (nhà).

Câu hỏi này có trong nhiều kinh Phật với ít nhiều sai khác về câu chữ. *Kinh Tứ thập nhị chương* đoạn 18 viết: "Ngô pháp niệm vô niệm niệm, hành vô hành hành, ngôn vô ngôn ngôn, tu vô tu tu. Hội giả cận nhi, mê giả viễn hồ! Ngôn ngữ đạo đoạn, phi vật sở câu, sai chi hào li, thất chi tu du" (Pháp của ta là niệm cái niệm "vô niệm", hành cái

hành "vô hành", nói cái nói "vô ngôn", tu cái tu "vô tu"; nếu hiểu thì gần, nếu mê thì xa không thể dùng ngôn ngữ diễn đạt được, không phải vật (chỉ ngôn ngữ hay hiện tượng) có thể câu thúc được, sai một li đi một dặm).

"Niệm vô niệm niệm, hành vô hành hành, tu vô tu tu, ngôn vô ngôn ngôn" quả là ngôn ngữ đạo đoạn! Làm sao mà diễn đạt được "ngôn vô ngôn ngôn"? Lời nói "vô ngôn" là lời nói gì mà lại "ngôn"! Đó là Vô Ngôn Thông.

Theo tôi, khi Đại Thừa đã Phật hoá Thích Ca Mâu Ni thì Thế Tôn (Bhagavat = Maytre = Thầy) trở thành Thần, Thần thì tất thần bí. Thần bí biểu hiện ở những câu thần chú "úm ma ni bát nã hồng", "úm tô rô tô rô tất rì"... của Mật giáo và những công án bí hiểm của các thiền sư Trung Hoa như "Ba cân gai" của Động Sơn, "Bảy cân vải bố" của Triệu Châu..., và các câu thơ đã dẫn của Viên Chiếu. Nhưng đồng thời định hướng Giáo Tông vẫn tiếp tục phát triển với tư duy lô gíc nghĩa lý như Pháp Tướng Tông với "Duy thức vô cảnh", Hoa Nghiêm Tông với "Lý Sự vô ngại"... Chính vì vậy mà Long Thọ vừa là tổ sư Trung Quán luận vừa là tổ sư Mật giáo! Các thiền sư còn không giải thích được nữa là tôi!

Tư tưởng cơ bản là không thể dùng lời nói giải thích: niệm, hành, ngôn, tu đều không thể diễn đạt được bằng lời. Chỉ có Phật với Phật hiểu mà thôi. Có thiền sư tuyên bố đã ngộ mà không biết ngộ cái gì!

Viên Chiếu dùng hình ảnh tiếng tù và và ánh trăng để trả lời câu hỏi đó, hàm ý nói không thể dùng lời nói để giải thích hai hiện tượng đó vì "ngôn ngữ đạo đoạn".

Có lẽ chính tư tưởng "Bất khả tư nghì", "Ngôn ngữ đạo đoạn" đã là cơ sở câu: 49 năm Phật chưa từng nói câu nào dạy người trong *Kinh Văn Thù*.

19. H. Chư Phật thuyết pháp giai thị hoá vật. Nhược ngộ bản ý thị danh xuất thế. Như hà thị bản ý?

D. Xuân chúc hoa như cảm

Thu lai diệp tự hoàng.

(Nghĩa là: Hỏi: Chư Phật thuyết pháp là để giáo hoá chúng sinh, nếu ngộ được bản ý của Phật thì xuất thế. Vậy bản ý là gì?

Viên Chiếu đáp: Mùa xuân đến hoa nở như gấm, mùa thu đến thì lá vàng.

Câu hỏi này giống với câu hỏi trên đều được trả lời bằng "Ngôn ngữ đạo đoạn", Viên Chiếu không trả lời bản ý của Phật là gì mà đưa ra hai câu thơ thiền. Phải chăng Viên Chiếu muốn nói bản ý của Phật là lẽ tự nhiên như mùa xuân đến hoa nở, mùa thu đến lá vàng?

Tóm lại Viên Chiếu là một thiền sư tiêu biểu cho sơn môn Kiến Sơ tuy ngài cũng chịu ảnh hưởng Giáo tông. Tư tưởng triết học Viên Chiếu như sau:

- **Bản thể luận:** Tâm Không.

- **Nhận thức luận:** Bất khả tư nghì, ngôn ngữ đạo đoạn, Tự nhiên như nhiên.

- **Giải thoát luận:** Đốn ngộ, kiến Tính thành Phật.

7. Tư tưởng triết học của Cửu Chỉ [khoảng trước năm 1065].

Cửu Chỉ họ Đàm, người Phù Đàm ở Chu Minh, từ nhỏ hiếu học đọc khắp các sách Nho, Phật (Lỗ Trúc chỉ thư). Một hôm ngài gấp sách lại than rằng:

- Không Mặc cố chấp cái Hữu, Lão Trang chìm đắm cái Vô. Sách vở thế tục không phải là phép giải thoát; duy chỉ có Phật giáo là không kể Hữu Vô có thể liễu thoát sinh tử; nhưng tu hành trì giới tinh tiến, cầu thiện tri thức ấn chứng mới được.

Ngài bèn rời thế tục đến chùa Cảm Ứng núi Ba Sơn học trưởng lão Định Hương. Sau ngài vào chùa Quang Minh núi Tiên Du tu khổ hạnh 6 năm. Vua Lý Thái Tông ba lần đến chùa thăm. Khoảng niên hiệu Long Thụy Thái Bình [1054-1058], tể tướng Dương Đạo Gia thỉnh sư về trụ trì chùa Diên Linh núi Long Đội hơn 3 năm. Đến niên hiệu Chương Thánh Gia Khánh [1059-1065] sư viên tịch. Trước khi viên tịch, sư gọi học trò đến bảo rằng:

- Phù nhất thiết pháp môn bản tông nữ tính, nhất thiết pháp tính bản tông nữ tâm. Tâm pháp nhất như, bản vô nhị pháp. Khiên triển phiên não nhất thiết giai không. Tội phúc thị phi nhất thiết giai huyễn. Vô sở phi

quả phi nhân. Bất ư nghiệp trung phân biệt (báo?), bất ư báo trung phân biệt nghiệp; nhược hữu phân biệt bất đắc tự tại. Tuy kiến nhất thiết pháp nhi vô sở kiến, tuy tri nhất thiết pháp nhi vô sở tri. Tri nhất thiết pháp nhân duyên vi bản, kiến nhất thiết pháp chính chân vi tông. Tuy nhiệm thực tế giải liễu thế gian giai như biến hoá, minh đạt chúng sinh duy thị nhất pháp vô hữu nhị pháp. Bất xả nghiệp cảnh thiện xảo phương tiện ư hữu vi giới thị hữu vi pháp nhi vô phân biệt. Vô vi chi tướng cái dục tuyệt ngã vọng niệm kế giáo cổ dã.

Nghĩa là: Hết thấy pháp môn đều vốn từ Tính của các người, Tính của tất cả các pháp vốn từ Tâm của các người. Tâm và Pháp nhất như (là một), vốn không hai pháp. Trói buộc, phiền não tất cả đều Không. Tội Phúc, Thị Phi tất cả đều Huyền (ảo). Chẳng cái gì không phải Quả, không phải Nhân. Chớ có ở trong Nghiệp mà phân biệt Báo, chớ có ở trong Báo mà phân biệt Nghiệp, nếu phân biệt là không thể tự tại. Tuy thấy hết mọi pháp, nhưng không thấy cái gì; tuy biết hết mọi pháp, nhưng không biết cái gì. Biết mọi pháp lấy nhân duyên làm gốc; thấy mọi pháp lấy chính Chân làm nguồn (tông). Tuy nhiệm thực tế (thế giới hiện có) nhưng phải hiểu rằng thế gian đều như biến hoá. Rõ thấu chúng sinh chỉ là một pháp, không có hai pháp. Chẳng rời nghiệp cảnh mà phương tiện khéo léo, ở trong cõi Hữu vi hiện bày pháp Hữu vi mà không phân biệt. Tướng Vô vi là do hết Dục dứt Ngã, quên Niệm vậy.

Sư đọc bài kệ:

*Giác liễu thân tâm bản ngưng tịch
Thần thông biến hoá hiện chư tướng.
Hữu vi Vô vi tòng thủ xuất
Hà sa thế giới bất khả lượng.
Tuy nhiên biến mãn hư không giới
Nhất nhất quán lai một hình trạng.
Thiên cổ vạn cổ nan tả hướng.
Giới giới xứ xứ thường lạng lạng.²⁶*

Nghĩa là: Giác ngộ thân tâm vốn lặng yên (thân tâm có lẽ là Tâm của thân tức tâm của con người. Ngưng tịch là đứng yên lặng). Do thần thông biến hoá mà hiện chư tướng. Hữu vi Vô vi đều từ đây (Tâm) mà ra (Hữu vi chỉ hiện tượng giới, Vô vi chỉ tồn tại tuyệt đối chỉ Niết Bàn. Tâm động thì Hữu vi, Tâm lặng thì Vô vi), hằng hà sa số đầy khắp cõi hư không không thể nào đếm được. Nhưng nếu quán sát tất cả thì đều không hình trạng (không có tướng, đều huyễn). Muôn đời ngàn đời không có gì sánh được, chốn chốn nơi nơi thường rạng rỡ (chỉ Tâm).

Tư tưởng triết học của Cửu Chỉ như sau:

- **Bản thể luận:** Tâm, chỉ rõ là Tâm trong mỗi người.
- **Nhận thức luận:** Tâm động sinh ra vạn pháp hữu vi nhưng vốn là Không. Không phân biệt mọi pháp thành hai: tư tưởng Bất Nhị.

- **Giải thoát luận:** Nhận thức vạn pháp đều Không thì Phiền Não, Tội Phức, Nghiệp Báo đều Không, như vậy hàm nghĩa là giải thoát.

8. Tư tưởng triết học của Lý Thái Tông [ở ngôi năm 1028-1054].

Lý Thái Tông tục danh Lý Phật Mã [1000-1054] là vị vua thứ hai triều Lý. Ngài không hề xuất gia mà cũng không phải cư sĩ, nhưng Ngài mở đầu cho những nhà vua Đại Việt theo Phật giáo và xây dựng nhiều chùa tháp. Ngài thường tham vấn nhà sư Thiền Lão ở núi Thiên Phúc và các nhà sư khác. Một hôm vua mời nhiều nhà sư cùng nhau bàn luận Phật giáo, đề nghị mỗi nhà sư làm một bài kệ để xem tâm ý của mỗi người như thế nào. Bản thân vua làm bài kệ:

Bát Nhã chân vô tông

Nhân không ngã diệt không.

Quá hiện vị lai Phật

Pháp tính bản lai đồng.²⁷

Nghĩa là: Bát Nhã (Tuệ, Trí) vốn không có nguồn gốc đầu cả. Nhân không mà Ngã cũng không. Nhân không chỉ con người không có tự tính. Ngã không chỉ con người do ngũ uẩn hoà hợp mà thành, chỉ ý Vô Ngã. Nhân không Ngã không là tư tưởng trong *kinh Bát Nhã*. Tam thế Phật (quá khứ, hiện tại, vị lai) bản tính như nhau, đều là Phật.

Tư tưởng triết học của Lý Thái Tông như sau:

- **Bản thể luận:** Không, theo Bát Nhã học, Nhân không Ngã không. Tam thể Phật đều là Phật.

- **Nhận thức luận:** Vạn hữu vô tự tính.

Lý Thái Tông không phải thiền sư. Nói chung từ thời độc lập Phật giáo nước ta không còn đậm Thiền Tông như trong thời Đường-Tống, Viên Chiếu là một trong vài thiền sư xuất sắc cuối cùng chịu ảnh hưởng Thiền Tông thời Đường - Tống, đến các vua Lý - Trần về sau thì nói chung Phật giáo nước ta là Giáo tông mang đặc điểm Tam giáo tức quay lại với truyền thống sơn môn Dâu. Các nhà vua Lý - Trần đưa Phật giáo vào cuộc sống cho nên tính nhập thế là xu hướng chủ đạo; còn Thiền Tông xu hướng chính là xuất thế không còn thích hợp lắm tuy vẫn còn ảnh hưởng.

9. Tư tưởng triết học Thông Biện [? - 1134]

Thông Biện họ Ngô, người hương Đan Phượng, dòng dõi Phật tử, tinh thông Tam học (Giới, Định Tuệ). Lúc đầu sư theo học Viên Chiếu ở chùa Cát Tường, sau chiếu chỉ triệu về kinh đô Thăng Long trụ trì quốc tự (chùa của triều đình, không phải chùa Khai Quốc), lấy hiệu là Trí Không.

Mùa xuân năm Hội Phong thứ 5 [1096] ngày rằm tháng 2 Phù Thánh Cảm Linh Nhân hoàng thái hậu tức nguyên phi Ý Lan mẹ Lý Nhân Tông đến chùa chiêu đãi tham vấn các đại sư, hỏi về lịch sử Phật giáo, Thiền Tông, Giáo Tông và lịch sử Phật giáo nước nhà.

Về Phật giáo, Thông Biện nói:

- Thường trụ ở thế gian bất sinh bất diệt gọi là Phật. Hiểu rõ tâm tông của Phật, hạnh và giải tương ứng gọi là Tổ; Phật và Tổ chỉ là một, bởi những kẻ lạm học mới dối nói có hơn kém mà thôi. Vả lại Phật là Giác. Cái Giác này xưa nay lặng lẽ thường trụ. Tất cả chúng sinh đều đồng cái lý này, chỉ vì tình trần che lấp theo Nghiệp trôi lăn chuyển thành các cõi. Phật do lòng từ bi nên thị hiện sinh ở Thiên Trúc, vì đó là nơi ở vào khoảng giữa trời đất. Mười chín tuổi xuất gia, 30 tuổi thành đạo, ở đời thuyết pháp 49 năm, mở bày pháp phương tiện khiến người giác ngộ, đó là một thời hưng giáo vậy. Sắp nhập Niết Bàn, Phật sợ người đời hiểu lầm ý mình, bèn bảo Văn Thù rằng: Ta 49 năm chưa từng nói một lời, bảo là có nói ư? (Phù thường trụ thế gian bất sinh bất diệt vị chi Phật. Minh Phật tâm tông hành giải tương ứng vị chi Tổ; Phật, Tổ nhất dã. Cái lạm học giả lưu thoả tự xưng ưu liệt nhĩ. Thả Phật giả giác dã. Thử giác bản lai trạm nhiên thường trụ nhất thiết hữu sinh giai đồng thủ lý, đản vị tình trần sở phế (?), tuy nghiệp phiêu lưu chuyển thành chư thú, Phật dĩ từ bi tâm cố thị sinh Thiên Trúc tho cái vị thiên địa chi chính trung dã. Thập cửu xuất gia, tam thập thành đạo, trụ thế thuyết pháp tứ thập cửu niên, khai chủng chủng pháp quyền chúng kỳ ngộ đạo nhập. Thử sở vị nhất đại thời hưng giáo dã. Tương Niết Bàn táo (?) khủng trước mê trệ ngũ Văn Thù viết: Ngộ tứ thập cửu niên vị tăng thuyết nhất tự, tương vị hữu sở thuyết da?).

Về Thiên Tông, Thông Biện đưa ra câu chuyện Phật đưa cành hoa sen, Ca Diếp mỉm cười (công án Niêm hoa vi tiếu do các thiền sư Trung Hoa sáng tác để chứng minh Thiên Tông do Thích Ca Phật truyền cho Ca Diếp rồi truyền dần đến Bồ Đề Đạt Ma), thành phả hệ 28 Tổ Ấn Độ. Bồ Đề Đạt Ma truyền cho Tuệ Khả, Đạo Tín, Tăng Xán, Hoàng Nhẫn, Huệ Năng thành 6 tổ Trung Hoa. NDH), Phật bèn trao Chính pháp nhãn tạng cho Ca Diếp, đó là vị Tổ thứ nhất, gọi là Tám tông giáo ngoại biệt truyền. Sau ngài Ma Đằng mang giáo pháp vào Lưu Hán (nhà Hán của Lưu Bang, tức nhà Tây Hán.NDH). Giáo pháp truyền đến Trí Khải ở núi Thiên Thai là thịnh (Thiên Thai tông.NDH) gọi là giáo tông. Đạt Ma truyền giáo cho đến Tào Khê (tức Huệ Năng.NDH), gọi là Thiền tông. Hai tông đó đến nước Việt ta đã lâu. Tông thứ nhất (Giáo tông) thì lấy Mậu Bác, Khương Tăng Hội làm đầu, Thiền tông thì do Tì-ni-da-lưu-chi truyền trước tiên sau là Vô Ngôn Thông là tổ phái thứ hai.

Về lịch sử Phật giáo nước ta thì câu trả lời của Thông Biện rất phong phú, hiện nay các nhà nghiên cứu đều dẫn, nhất là dẫn giải phần nói về lịch sử Phật giáo nước nhà. Về vấn đề này, Thông Biện dẫn sự kiện Tuỳ Cao Tổ cho là Giao Châu chưa có Phật giáo, bảo Đàm Thiên đưa người sang truyền giáo. Thông Biện dẫn lời đáp Tuỳ Cao Tổ [581-604] của Đàm Thiên: "Cõi Giao Châu có đường thông Thiên Trúc gần hơn nước ta. Lúc Phật pháp mới du nhập

chưa truyền đến Giang Đông mà ở Luy Lâu đã xây dựng hơn 20 chùa tháp, độ hơn 500 tăng, truyền giảng hơn 15 quyển kinh rồi, đó là lý do ở bên ấy có Phật pháp trước vậy (ý nói Luy Lâu đã có Phật pháp trước khi Phật pháp phổ biến ở Giang Đông tức khu vực Kiến Nghiệp tức Nam Kinh thời Ngô Tôn Quyền, trước khi Tuỳ Cao Tổ hời, chứ không phải trước Trung Quốc.NDH). Thuở ấy đã có các tỳ kheo ni sư là Ma Ha Kỳ Thành, Khương Tăng Hội, Chi Cương Lương và Mâu Bác ở đó. Hiện nay lại có Pháp Đắc Hiền thượng pháp sĩ (cũng có thể hiểu là thượng sĩ tức bồ tát) đặc pháp Tì ni đa lưu chi truyền tông phái Tam tổ (tức Tăng Xán), là người trong hàng bồ tát, hiện trụ trì tại chùa Chúng Thiện, giáo hoá không dưới 300 môn đồ, không khác gì ở Trung Quốc...". (Nguyên văn: Sư viết: Giao châu nhất phương đạo thông Thiên Trúc, Phật pháp sơ lai Giang Đông vị bị, nhi Luy Lâu hựu trùng sáng hưng bảo sát nhị thập dư sở, độ tăng ngũ bách dư nhân đàm (đàm là bàn luận, khắc nhằm chữ dịch? NDH) kinh nhất thập ngũ quyển, dĩ kỳ tiên chi cố dã. Vu thời tắc dĩ hữu khuư ni (tức sư và ni. Nhưng các nhà sư kể sau đều là nam giới tức tỳ kheo.NDH) danh Ma Ha Kỳ Thành, Khương Tăng Hội, Chi Cương Lương, Mâu Bác chi thuộc tại yên. Kim hựu hữu Pháp Đắc Hiền thượng pháp sĩ ư Tì-ni-da-lưu-chi đặc Tam tổ tông phái vị thiện bồ tát trung nhân, ư Chúng Thiện tự thụ đồ diễn hoá hội hạ bất giảm tam bách dư nhân dĩ Trung Quốc vô dị...).

Thông Biện lại dẫn tiếp tư liệu nói phái Tì ni đa lưu chi nay có Lâm Huệ Sinh, Vương Chân Không; phái Vô Ngôn Thông có Mai Viên Chiếu, Nhan Quảng Trí. Dòng Khương Tăng Hội thì nay có Lôi Hà Trạch. Ngoài ra những phái phụ thì nhiều không kể xiết.

Thái hậu bèn phong sư làm Tăng Thống, ban hiệu Thông Biện, rồi sau phong làm quốc sư.

Về già, Thông Biện trụ trì chùa Phổ Ninh, thuyết giảng *Kinh Pháp Hoa* nên người đời gọi ngài là Ngộ Pháp Hoa. Ngày 12 tháng 2 năm Giáp Dần niên hiệu Thiên Chương Bảo Tự thứ 2 [1134] sư viên tịch²⁸.

Lời Thông Biện nói về lịch sử Phật giáo nước ta được nhiều nhà nghiên cứu dịch dẫn. Đoạn văn này đã được Trần Văn Giáp nghiên cứu. Trước đây tôi cũng theo các lời dịch cũ, nhưng nay thấy lời dịch cũ có chỗ không thỏa đáng, nên dịch lại như trên; và xuất xứ đoạn văn cũng cần giải thích rõ thêm.

Theo *Cao Tăng Truyện hợp tập* xuất bản năm 1991 tái bản năm 1992 tập hợp các Cao tăng truyện từ thời Đông Hán đến thời cận đại thì có hai nhà sư đều mang tên Thích Đàm Thiên (cùng tự dạng). Một Thích Đàm Thiên trong *Cao Tăng truyện*, một Thích Đàm Thiên trong *Tục Cao Tăng truyện*.

Trong *Cao Tăng truyện* của Huệ Hạo [497-554] quyển 13 có *Tề Đàm Thiên truyện*. Thích Đàm Thiên [384-482]

nhà sư thời Tề [479-502] chứ không phải thời Tuỳ [581-618], trong truyện tuyệt nhiên không đề cập đến Giao Châu một chữ nào.

Trong *Tục Cao Tăng truyện* của Đạo Tuyên [596-667], quyển 18 có *Thích Đàm Thiên truyện*. Đàm Thiên [542-607] có công xây dựng chùa tháp khoảng năm 604 dưới thời Tuỳ Cao Tổ. Trong truyện hoàn toàn không có đoạn văn mà Thông Biện dẫn hay câu chữ nào viết về Giao Châu. Không rõ Thông Biện dùng bản *Tục Cao Tăng truyện* nào vì sách Phật giáo Trung Quốc có nhiều dị bản.

Về phương diện triết học thì lời Thông Biện nói về lịch sử Phật giáo (tuy nguyên văn hơi lộn xộn, đã có người hiệu chỉnh) cho thấy tư tưởng của ngài thuộc Đại Thừa tuy tinh thông Thiên tông nhưng việc giảng dạy *kinh Pháp Hoa* chứng tỏ ngài không phải thiên sư như Viên Chiếu. Tư tưởng triết học của Thông Biện như sau:

- **Bản thể luận:** Phật, Tâm, Thường trụ.

- **Nhận thức luận:** Giáo lý Phật giáo là phương tiện để cứu độ chúng sinh. Nghiệp báo. Luân hồi.

- **Giải thoát luận:** Niết Bàn.

10. Tư tưởng triết học của Mãn Giác [1052-1096].

Mãn Giác tục danh Nguyễn Trường, cha là Hoài Tổ làm quan đến chức Trung thư viên ngoại lang. Ngài người Lũng Triền hương An Cách, thuở nhỏ tinh thông Nho,

Thích được chọn vào cung hầu học Lý Nhân Tông khi chưa lên ngôi. Khoảng giữa niên hiệu Anh Vũ Chiếu (Chiêu) Thảng [1076-1084] thì Nguyễn Trường xuất gia theo học sư Quảng Tín chùa Quán Đính rồi vân du khắp nơi. Sư tự đọc *Đại Tạng Kinh* mà trở thành lãnh tụ pháp môn mà không cần nhờ thầy dạy. Vua mời sư trụ trì chùa Cửu Liên Giáo Nguyên bên cạnh cung Cảnh Hưng, ban hiệu Hoài Tín đại sư, phong chức Nhập nội đạo tràng Tử y đại sa môn được dự bàn chính sự ngang hàng với các quan Tam ty.

Ngày 30 tháng 11 năm Hội Phong thứ 5 [1096] sư viên tịch thọ 45 tuổi. Trước khi viên tịch sư để lại bài kệ:

*Xuân khứ bách hoa lạc
Xuân lai bách hoa khai.
Sự trục nhãn tiền quá
Lão tòng đầu thượng lai.
Mạc vị xuân tàn hoa lạc tận
Đình tiền tạc dạ nhất chi mai.²⁹*

Ngô Tất Tố dịch thơ:

*Xuân ruổi trăm hoa rụng
Xuân tới, trăm hoa cười.
Trước mắt, việc đi mãi
Trên đầu già đến rồi.
Đừng tưởng xuân tàn hoa rụng hết
Đêm qua, sân trước một cành mai*

Nguyên văn có nghĩa là: Xuân qua thì trăm hoa rụng, xuân đến thì trăm hoa nở. Nghĩa là vạn vật tuần hoàn sinh tử; đó là lẽ tuần hoàn (cũng mang hàm ý vô thường). Sự dong ruổi qua trước mắt, cái già đến trên đầu. Theo lý luận Lý Sự thì Sự có nghĩa là các hiện tượng thế gian diễn tiến trước mắt mọi người và cái già sẽ đến trên đầu tóc bạc. Cũng chỉ ý vạn sự đều phát triển biến hoá không ngừng theo qui luật. Nhưng chỗ thấy xuân đi hoa rụng tận tức "tận diệt" không bao giờ còn có hoa nữa mà nên biết hoa này rụng thì hoa khác đã nở như đêm qua một cành mai đã nở trước sân báo hiệu muôn hoa lại nở. Cũng chỉ ý vạn vật luôn luôn vận động theo qui luật tự nhiên tuần hoàn Tự Nhiên mang ý nghĩa bản thể thường trụ.

Một bài thơ thiền văn chương trác tuyệt hình tượng sinh động mà ẩn chứa một nội dung uyên áo. Mãn Giác là một thiền sư.

Tư tưởng triết học của Mãn Giác như sau:

- **Bản thể luận:** Tự Nhiên luôn luôn vận động, tuần hoàn bất diệt.

- **Nhận thức luận:** Vạn vật đều luân chuyển tuần hoàn như Tự Nhiên.

- **Giải thoát luận:** Không được đặt ra vì vạn vật tuần hoàn tự nhiên thì cần gì giải thoát? Đó chính là tư tưởng Thiền tông.

11. Tư tưởng triết học Ngô Ấn [1020-1088].

Ngô Ấn tục danh Đàm Khí, người Tư Lý hương Kim Bài. Mẹ là Cù thị nhà gần rừng thấy người ta đặt bẫy bắt hết chim chóc bèn cảm thán nguyện làm điều thiện không làm điều ác. Một hôm đang dệt thì bị một con khỉ lớn từ trong rừng chạy ra ôm lưng Cù thị suốt ngày rồi bỏ đi. Cù thị có mang sinh ra ngài, ghét bỏ trong rừng. Trong hương có bối sư (thầy dạy kinh lá bối tức dạy chữ Phạn, không nhất thiết là nhà sư. NDH) họ Đàm đem ngài về nuôi đặt tên Đàm Khí (Khí là bỏ đi chỉ ý ngài bị mẹ vất bỏ). Đến 10 tuổi ngài học Nho, giỏi cả chữ Đường (chữ Hán) lẫn chữ Phạn. 19 tuổi ngài xuất gia, thọ cụ túc giới, chuyên hai kinh *Viên Giác và Pháp Hoa*, được tâm ấn của Quảng Trí chùa Quán Đỉnh. Sau tu ở chùa Long Ấn tại Ninh Sơn phủ Ứng Thiên, tự hiệu Ngô Ấn.

"Thường hữu tăng vấn: Như hà thị đại đạo? Sư vân: Đại lộ. Tăng vân: Học nhân vấn đại đạo đối dĩ đại lộ, vị thâm hà nhật đạt đại đạo? Sư vân: Miêu nhi vị giải tróc thủ. Tăng vân: Miêu nhi hữu Phật tính phủ? Sư vân: Vô. Tăng vân: Nhất thiết hàm linh giai hữu Phật tính, hoà thượng như hà độc vô? Sư vân: Bất, ngã bất thị hàm linh. Tăng vân: Ký phi hàm linh tức thị Phật phủ? Sư vân: Ngã bất thị Phật bất thị hàm linh.

Hữu nhân vấn: Như hà thị Phật, như hà thị Pháp, như hà thị Thiên? Sư vân: Vô Thượng Pháp Vương tại

thân vi Phật, tại khẩu vi Pháp, tại tâm vi Thiên; tuy thị tam ban kỳ qui tắc nhất, dụ như tam giang chi thủy tuy xứ lập danh tuy bất đồng, thủy tính vô dị".

Nghĩa là: Tăng hỏi: Đại đạo là gì? Sư đáp: Con đường lớn.

Chữ "đạo" trong câu hỏi chỉ đạo lý ở đây chỉ Phật giáo. Chữ "lộ" trong câu đáp có nghĩa là đường đi của con người. Sở dĩ trả lời như vậy vì từ "Marga" trong kinh Phật chỉ con đường đi cụ thể do con người vạch ra, hàm ý các tín đồ noi theo bước chân đi của Thầy mà đến với Đạo; cho nên trong nghệ thuật Phật giáo biểu thị Marga bằng những vết chân đi thành con đường.

Tăng nói: Kẻ học này hỏi đại đạo đáp đại lộ, không biết bao giờ mới đạt đại đạo tức đắc đạo? Sư đáp: Con mèo chưa biết bắt chuột (từ "miêu nhi" có thể dịch "mèo con", nhưng xét câu tiếp theo thì là con mèo chứ không phải con mèo con).

Câu trả lời này hàm ý người hỏi chưa biết cách đạt đến đại đạo.

Nhưng người hỏi lại ngoặt sang hỏi: Con mèo có Phật tính không? Đáp: Không.

Câu hỏi đáp này có lẽ được gợi ý từ công án nổi tiếng "Con chó có Phật tính không" của Triệu Châu Tông Thâm [778-897]. Hỏi đáp chứng tỏ hai người đều tinh thông công án Thiền Tông Trung Hoa.

Tăng lại chất vấn: Tất cả mọi hàm linh đều có Phật tính sao riêng sư lại không? Ngô Ấn đáp: Không, ta không phải vật hàm linh.

Theo nguyên văn, câu phản vấn này không phù hợp câu trả lời. Câu trả lời nói con mèo không có Phật tính chứ không phải nói bản thân Ngô Ấn không có Phật tính. Hỏi như thế hàm ý đã coi con mèo và Ngô Ấn đều là vật hàm linh. Riêng khái niệm "hàm linh" tôi chưa tìm được xuất xứ, chỉ mới biết khái niệm "linh giác". Kinh *Tử thập nhị chương* viết: "Quán linh giác tức bồ đề" chỉ ý linh giác được xem là bồ đề tức giác. Kinh *Viên Giác* luận về linh giác cho là Như Lai Tạng, Chân Như hay Phật tính.

Tăng truy vấn: Đã không có hàm linh vậy phải chăng là Phật? Sư đáp: Ta không phải Phật, không phải vật hàm linh.

Vậy là gì? Rõ ràng chỉ có thể giải thích Ngô Ấn cho bản thể là Không như trong bài kệ sau đây của ngài. Trong Thiên Tông Trung Hoa có nhiều thiền sư đã phá quan niệm có Phật như thường nói, làm những việc cực đoan như đốt tượng Phật...

Khi có người hỏi: Thế nào là Phật, Pháp, Thiên thì Sư trả lời: Vô Thượng Pháp Vương (tức chỉ ý Chí Tôn) ở thân là Phật, ở miệng là Pháp, ở Tâm là Thiên. Tuy là 3 nhưng qui lại thì là một, ví như nước 3 con sông tuy từng nơi mà đặt tên gọi khác nhau nhưng đều là thủy tính (tức bản chất là nước) không khác nhau.

Như vậy rõ ràng muốn nói Chân Như biểu hiện thành Phật dưới dạng thân thể con người, biểu hiện ra lời nói là Pháp (tức giáo lý), biểu hiện ra ở Tâm là Thiền (tức Thiền định). Tuy là 3 cái Phật, Pháp, Thiền nhưng đều là Một tức Chân Như, cũng ví như 3 dòng sông có tên khác nhau nhưng đều là Nước.

Ngày 14 tháng 6 năm Quảng Hựu thứ 4 [1088] Ngô Ấn viên tịch thọ 69 tuổi. Trước khi viên tịch để lại bài kệ:

Diệu tính hư không bất khả phan

Hư vô tâm ngộ đắc hà nan.

Ngọc phần sơn thượng sắc thường nhuận

Liên phát lô trung thấp vị can.³⁰

Nghĩa là: Diệu tính hư vô không thể vin được tức không thể sờ mó được. Tâm hư vô thì hiểu ngay không khó gì. Ngọc cháy trên đỉnh núi mà màu sắc của ngọc vẫn tươi rói (ngọc cháy mà màu sắc không thay đổi); hoa sen mọc trong lò lửa mà vẫn không khô (hoa sen trong lò lửa mà vẫn ẩm ướt không khô). "Diệu" dịch từ Phạm Manju có nghĩa bất khả tư nghì tức không thể nào giải thích được hình dung được. Tính chỉ bản thể. Diệu tính hư vô như ngọc hoa sen đốt đều không cháy. Đó là Chân Như thường trụ bất biến; diệu tính hư vô chỉ Không.

Rõ ràng Ngô Ấn tinh thông lịch sử Thiên Tông Trung Hoa nên đề cập đến công án con chó, hoa sen trong

lò lửa mà sau này sẽ gặp lại trong ngũ lục Trần Thái Tông, Tuệ Trung thời Trần. Lời đáp của Ngô Ấn đúng theo tinh thần thiền sư, rất khó hiểu. Riêng việc con khỉ và Cù thị chỉ là huyền thoại.

Tư tưởng triết học của Ngô Ấn như sau:

- **Bản thể luận:** Diệu tính hư vô, phủ định cả Phật tính hàm ý Chân Như là Không, thường trụ không bị đốt cháy.

- **Nhận thức luận:** Vạn vật đều Không, Phật tính cũng là Không.

- **Giải thoát luận:** Không được đề cập đến vì bản thể Không thì không có vấn đề giải thoát, đó là theo tinh thần Thiền Tông.

12. Tư tưởng triết học của Đạo Huệ [? - 1172].

Đạo Huệ họ Âu, người Chân Hộ ở Như Nguyệt, năm 25 tuổi học Ngô Pháp Hoa tức Thông Biện. Sau sư trụ trì chùa Quang Minh 6 năm tu Định, Tuệ, đạt được Tam Quán Tam Ma Địa. Học trò đông hơn nghìn người. Năm 1159 được vua Lý Anh Tông mời vào cung chữa bệnh cho hoàng phi, trụ tại chùa Báo Thiên. Ngày mồng một tháng 8 năm Ất Hợi niên hiệu Chính Long Bảo Ứng thứ 10 [1172] sư viên tịch (TUTA nhầm: niên hiệu Chính Long Bảo Ứng [1163-1173] không có năm Ất Hợi, năm Chính Long Bảo Ứng thứ 10 là năm Nhâm Thìn).

Trước khi viên tịch sư để lại 2 bài kệ:

*Địa thủy hoả phong thức
Nguyên lai nhất thiết không.
Như vân hoàn tụ tán
Phật nhật chiếu vô cùng.*

*Sắc thân dữ diệu thể
Bất hợp bất phân ly.
Nhược nhân yếu chân biệt
Lô trung hoa nhất chi.³¹*

Nghĩa là: Địa, Thủy, Hoả, Phong, Thức vốn đều là Không, như mây tụ rồi tan còn mặt trời Phật thì chiếu vô cùng.

Sắc thân và diệu thể (tức Chân Như) không hợp mà cũng không rời. Nếu ai muốn phân biệt sắc thân với diệu thể thì như một cành hoa trong lò lửa tức hàm ý như câu "liên phát lô trung thấp vị can" của Ngô Ấn đã dẫn trên đây; ý đó vốn có trong thiền sư Trung Hoa, chỉ Chân Như bất biến.

Đạo Huệ là một thiền sư đề cập đến Thức, Không. Tư tưởng triết học của Đạo Huệ như sau:

- **Bản thể luận:** Không, bản thể đó thường trú bất biến ví Phật (bản thể) như mặt trời thường hằng luôn luôn chiếu sáng, như cành hoa bất biến trong lò lửa.

- **Nhận thức luận:** Địa, Thủy Hoả, Phong, Thức đều là Không giống như mây khi tụ khi tán tức Vô Thường,

còn Phật (bản thể) thì thường hằng như mặt trời luôn luôn chiếu sáng, như cành hoa không khô cháy trong lò lửa. Không thể phân biệt đâu là sắc thân (hiện tượng giới) đâu là Diệu lý (bản thể).

- **Giải thoát luận:** Không được đề cập đến là đặc điểm chung của Thiền Tông vì lý do nhận thức luận Không trên đây.

13. Tư tưởng triết học của Bảo Giám [? - 1173]

Bảo Giám tục danh Kiều Phù, người hương Trung Thuỵ, từ nhỏ theo Nho học tinh thông các sách Thi, Thư, Lễ, Dịch. Dưới triều Lý Anh Tông [1138-1175] ông làm quan đến chức Cung hầu xá nhân. Năm 30 tuổi xuất gia học sư Đa Văn chùa Bảo Phúc. Kinh sách của chùa này đều do Bảo Giám chép.

Ngày mùng 7 tháng 5 năm Chính Long Bảo ứng thứ 11 [1173] trước khi viên tịch sư đọc 2 bài kệ:

*Đắc thành chính giác hãn bằng tu
Chỉ vị lao lung trí huệ ư.
Nhận đắc ma ni huyền diệu lý
Chỉ như thiên thượng hiển kim ô.*

*Trí giả do như nguyệt chiếu thiên
Quang hàm trần sát chiếu thiên.
Nhược nhân yếu thức tu phân biệt
Lĩnh thượng phù sơ toả mộ yên.*

Nghĩa là: Được thành Chính giác ít nhờ tu, chỉ vì bị trói buộc lo lắng về trí huệ. Thấu lẽ cái lý huyền diệu của ngọc ma ni chỉ như là mặt trời hiển hiện trên bầu trời.

Trí tuệ như mặt trăng sáng trên trời, chiếu sáng khắp trần gian không thiên lệch một phương nào. Nếu muốn biết thì phải phân biệt khói (mây mù) bao phủ đầu núi xa xa.

Sư còn nói: "Như Lai tâm ý cụ bất khả đắc, dân ưng dĩ vô lượng trí có. Tri Như Lai tâm thí như hư không vì nhất thiết sở y. Như Lai trí huệ diệc phục như thị". Nói xong bèn viên tịch³².

Nghĩa là: Tâm ý Như Lai đều không thể được (tức không thể hiểu được, tức bất khả tư nghì) cho nên gọi là Vô Lượng Trí (Trí tuệ không thể đo lường được). Phải biết tâm Như Lai như hư không là chỗ nương tựa của tất cả. Trí tuệ Như Lai cũng như thế.

Tư tưởng triết học của Bảo Giám như sau:

- **Bản thể luận:** Như Lai, Vô Thượng Trí bất khả tư nghì.
- **Nhận thức luận:** Như Lai như mặt trời mặt trăng thường tồn khắp nơi
- **Giải thoát luận:** Không phải tu mà được Chính giác mà phải nhận thức Như Lai thường trụ bất biến. Tu ít khi thành Chính Giác. Như vậy cơ bản Bảo Giám chủ

trương Đốn Ngộ nhưng không phủ định hoàn toàn Tiệm Ngộ. Riêng tư tưởng "Đắc thành chánh giác hãn bằng tu" là độc đáo.

14. Tư tưởng triết học của Bản Tịnh [1100-1176].

Bản Tịnh họ Kiều, người Phù Diễn thuộc Vĩnh Khang (thuộc Hà Nội ngày nay), thuở nhỏ tinh thông Nho giáo, Phật giáo. Sau xuất gia đắc pháp với Mãn Giác chùa Giáo Nguyên (Mãn Giác viên tịch năm 1096 mà 1100 Bản Tịnh mới sinh! NDH). Năm Đại Định thứ 2 [1141] sư đến trụ trì ở chùa Kiệt Đặc núi Chí Linh. Sau nhận lời mời của công chúa Thành Dương về trụ trì chùa Càn An. Sư thường phát nguyện: "Thế thế sinh sinh bất muội Phật chỉ, tự giác giác tha vô gián bỉ thử, phương tiện để huê nhập u nhất quĩ" (Con nguyện đời đời chẳng lầm tông chỉ của Phật, tự giác giác tha, không phân biệt cái này cái nọ (tức không tách biệt bản thể với hiện tượng tức Bất Nhị), dùng phương tiện dẫn dắt mọi người vào một đạo).

Tháng giêng năm Trinh Phù thứ nhất [1117] sư viên tịch, thọ 77 tuổi. Sư có 2 bài kệ:

Nhất quĩ nhất quĩ

Thạch miêu dao vĩ

Trịch thân tróc thử

Hoàn hoá vi quĩ.

Nhược yếu phân minh

Kim sinh Lệ thủy.

*Huyền thân bản tự Không tịch sinh
Do như kính trung xuất hình tượng.
Hình tượng giác liễu nhất thiết Không
Huyền thân tu du chứng thực tướng.³³*

Nghĩa là: Một đạo (nẻo đường) một đạo, mèo đá vẩy đuôi nhảy bổ vô chuột lại hoá thành quỉ. Nếu hiểu rõ (ý nghĩa của việc mèo đá bắt chuột tưởng là chuột mà hoá ra là quỉ đó) thì như vàng sinh ra ở sông Lệ (Dịch giả TUTA dẫn *Hàn Phi Tử* nói sông Lệ có vàng, cấm dãi trộm nhưng người ta vẫn dãi trộm vì cho là không bị bắt).

Thân huyền ảo vốn sinh từ Không tịch (Không vắng lặng), giống như hình tượng trong gương. Hiểu được thân huyền ảo đều là Không thì chớp mắt liền chứng thực tướng (bản thể).

Bài kệ thứ nhất đặc trưng thiền thi, rất khó hiểu, dùng ẩn dụ mèo đá mà lại vô chuột, tưởng được chuột hoá ra được quỉ. Thiền sư Trung Hoa có dùng ẩn dụ như thạch mã, thạch nữ, nê ngư, chém mèo... nhưng tôi chưa thấy dùng ý mèo đá vô chuột như Bản Tịnh. Phải chăng Bản Tịnh muốn nói kẻ không học đạo mà muốn thành đạo giống như mèo đá vô chuột hoá ra vô quỉ tức người đó không thành Phật mà thành quỉ mà thôi. Nếu hiểu được ý đó thì giống như dãi vàng sông Lệ không được vàng mà bị tù tội vậy. Cho nên phải theo đạo, đi đúng con đường của Phật tu chứng.

Tư tưởng triết học của Bản Tịnh như sau:

- **Bản thể luận:** Không tịch.

- **Nhận thức luận:** Sắc thân huyền ảo như hình tượng trong gương không phải thật, không phải thực tướng mà chỉ là hình ảnh của thực tướng (bản thể) mà thôi.

- **Giải thoát luận:** Nhận thức được thân huyền thì giác thực tướng. Không bàn đến Niết Bàn, vì bản thể là Không. Người tu hành phải tự giác giác tha theo đường lối Đại Thừa, lấy giải thoát cho mình và cho người làm mục đích.

15. Tư tưởng triết học của Minh Trí [? -1196].

Minh Trí họ Tô, người hương Phù Cầm, thông minh đọc rộng các sách. Đến tuổi trưởng thành xả tục mặc áo nâu (tức xuất gia) theo học với thượng sĩ Đạo Huệ. Sư thông hiểu *kinh Viên Giác*, *kinh Nhân Vương*, *kinh Pháp Hoa* và các sách truyền đăng (Truyền đăng lục là các sách viết về truyền thừa và ngũ lục của các nhà sư Trung Quốc; chính TUSTA, Tam Tổ Thực Lục cũng là truyền đăng lục của Phật giáo nước ta.NDH) được Đạo Huệ đặt cho pháp danh là Minh Trí. Năm Bính Thìn niên hiệu Thiên Tư Gia Thụy thứ 11 [1196] sư viên tịch. Sư có 2 bài kệ:

Giáo ngoại khả biệt truyền

Hy di Tổ Phật uyên.

Dương diệm mịch cầu yên.

*Tùng phong thủy nguyệt minh
Vô ảnh diệc vô hình.
Sắc thân giá cá thị
Không Không tâm hưởng thanh.*

Nghĩa là: Giáo ngoại biệt truyền tức Phật truyền riêng ngoài lời thuyết pháp, chỉ Thiền Tông. Không thanh (hy) không sắc (di) là cội nguồn của Tổ, Phật (ý nói của Thiền Tông và Giáo tông). Nếu người nào muốn phân biệt Tổ với Phật thì hãy tìm mây khói khi mặt trời đang rực rỡ, ý nói không làm được giống như khi mặt trời chói lọi thì làm sao tìm được mây mù.

Tiếng thông reo trong gió, ánh trăng trong nước, không ảnh cũng không hình. Cái sắc thân ấy cũng giống như thế, tìm tiếng vang trong Không Không. Nghĩa là nói bản thể Không Không tịch tĩnh không có tiếng vang, không ảnh không hình như tiếng thông reo trong gió, bóng trăng dưới nước.

Minh Trí đề cập đến Không Không là 1 trong 18 Không của *Trí Độ Luận*. Khái niệm Không Không còn có trong *Kinh Nhân Vương*, *Kinh Niết Bàn* tuy số lượng Không ít hơn *Trí Độ Luận* nhưng nội dung Không Không đều thống nhất. Không Không là phá bỏ mọi pháp chấp tức không được chấp trước cái gì cả kể cả "Không" cũng không được chấp trước. Do khái niệm Không được giải thích bằng nhiều khái niệm hoặc 10, 11, 12, 13, 18 Không

khác nhau (nội không, ngoại không, nội ngoại không, không không, đại không...) mang nội dung khác nhau nhưng đều trở thành chấp trước Không tức không phải là Không mà có cái gọi là Không. Mỗi loại Không chỉ "không" một đối tượng nào đó. Ví như Nội Không là lục nhập tức mắt tai mũi lưỡi thân ý đều là Không; Ngoại Không là lục trần sắc thanh hương vị xúc pháp đều Không... Vì vậy Không Không là không cả cái Không. Đây cũng là một trường hợp ngôn ngữ không giải thích được nội dung tư tưởng Phật giáo.

Tư tưởng triết học của Minh Trí như sau:

- **Bản thể luận:** Không Không.

- **Nhận thức luận:** Bản thể như tiếng thông reo trong gió như bóng trăng dưới nước vô ảnh vô hình không thể nào tìm thấy được thực tướng vì là Không Không.

- **Giải thoát luận:** Nhận thức bản thể là Không Không thì làm gì cần giải thoát nên Minh Trí không bàn.

16. Tư tưởng triết học của Đại Xá [1120-1180].

Đại Xá họ Hứa, người phường Đông Tác (thuộc Hà Nội hiện nay), xuất gia từ nhỏ, theo học Đạo Huệ. Sư chuyên trì tụng *kinh Hoa Nghiêm và Phổ Hiền thân chú*. Sư bị coi là có yêu thuật nên đã từng bị bắt hạ ngục sau được công chúa Thiên Cực xin nên mới thoát nạn. Vua Lý Anh Tông từng tham vấn sư về phiên não. Sư khuyên vua

nên học Thập nhị nhân duyên mới diệt trừ Nghiệp căn khổ não. Ngày 5 tháng 2 năm Trinh Phù thứ 5 [1180] sư viên tịch, thọ 61 tuổi. Sư để lại 2 bài kệ:

*Tứ xà đồng khiếp (kiếp) bản nguyên Không
Ngũ uẩn cao sơn diệc bất tông.
Chân tính minh linh vô quái ngại
Niết Bàn sinh tử nhậm già lung.*

*Thạch mã xỉ cuồng ninh
Thực miêu nhật nguyệt minh.
Đồ trung nhân cộng quá
Mã thượng nhân bất hành.³⁵*

Nghĩa là: Bốn rắn (tứ đại: địa thủy hỏa phong) cùng một hòm (cùng hoà hợp với nhau. Đây là duyên khởi luận) vốn là Không (Tứ đại giai không). Ngũ uẩn (sắc thụ tưởng hành thức) cao như núi cũng chẳng có tổ tông. Chân tính sáng ngời không chướng ngại (không gì cản trở) mặc cho Niết Bàn Sinh Tử che lấp chân tính. Đại ý nói tứ đại, ngũ uẩn đều là Không. Mặc cho Niết Bàn và Sinh Tử trôi buộc che lấp chân tính.

Ngựa đá nhe răng dữ tợn ăn mạ (miêu là mầm cây) suốt ngày tháng hí vang (trước đây tôi cũng như một số người cho là ngựa đá đòi ăn mạ mặt trời mặt trăng. Nay đính chính). Đó là ẩn dụ một việc to lớn không thể có, phải chăng ẩn ý người ngu muội không tri thức mà lại kêu gào đòi

hiếu biết Chân tính? Trên đường mọi người cùng đi qua mà sao người ngồi trên mình ngựa lại không đi. Phải chăng chỉ ý mọi người bình thường đều đi theo đạo sao người thượng trí lại không đi. Bài kệ thứ hai đậm chất thơ thiền, khó hiểu.

Tư tưởng triết học của Đại Xả như sau:

- **Bản thể luận:** Chân Tính linh minh.

- **Nhận thức luận:** Tứ đại, Ngũ uẩn đều là Không, do duyên khởi mà sinh Nghiệp. Niết Bàn sinh tử che lấp Chân tính.

- **Giải thoát luận:** Niết Bàn và Sinh Tử che lấp Chân tính cho nên giải thoát là thoát khỏi sự che lấp đó.

17. Tư tưởng triết học của Nguyên Học [? - 1183]

Nguyên Học họ Nguyễn, người Phù Cầm, thuở nhỏ thụ pháp với sư Viên Trí chùa Mật Nghiêm rồi đến núi Vệ Linh tu tập 12 năm, thường ngồi thiền ròng rã 3 ngày không đứng dậy. Sư chuyên trì tụng *Hương Hải đại bi đà la ni*, cầu mưa, trị bệnh luôn luôn ứng nghiệm. Vua Lý Anh Tông [1138-1175] cảm phục sư có phép thần thông linh nghiệm, cho phép sư ra vào cung cấm để cầu cúng chữa bệnh. Sau sư cáo lão về trụ trì chùa Quảng Báo hương Chân Hộ quận Như Nguyệt. Môn đồ xin thụ pháp đến hơn trăm người.

Ngày 11 tháng 6 năm Thiên Cảm Chí Bảo thứ 8 (niên hiệu Thiên Cảm Chí Bảo chỉ đến năm thứ hai [1175], sau

đó là niên hiệu Trinh Phù mà bát niên là năm 1183, tôi cho sư viên tịch năm 1183 là hợp lý nhất.NDH), trước khi viên tịch bảo tăng chúng:

*Đạo vô ảnh tượng
Xúc mục phi đạo.
Tự phản thôi cầu
Mạc cầu tha đắc
Túng nhiên cầu đắc.
Đắc tức bất chân.
Thiết sử đắc chân
Chân thị hà vật?*

Cho nên các Phật tam thế (quá khứ, hiện tại, vị lai), Tổ các đời truyền thụ tâm ấn đều nói như thế. Các người hãy nghe kệ của ta đây:

*Liễu ngộ thân tâm khai tuệ nhãn
Biến hoá linh thông hiện thực tướng.
Hành trụ toạ ngoạ độc trác nhiên
Ứng hiện hoá thân bất khả lượng.
Tuy nhiên sung tác biến hư không
Quan lai bất kiến như hữu tướng.
Thế gian vô vật khả tỉ huống
Trường hiện linh quang lãng lãng.
Thường thời diễn thuyết bất tư nghi
Vô đắc nhất ngôn dĩ vi đang.*

Nói xong sư ngồi kiết già và viên tịch.³⁶

Hai bài thơ của Nguyễn Học có nghĩa là:

- Đạo không có hình tượng, cái thấy được không phải là đạo. Quay lại tìm ta, không cầu được cái khác. Dẫu như tìm được thì cái được đó không phải là Chân. Nếu như cho rằng tìm được Chân thì Chân là cái gì?

- Hiểu rõ thân và tâm thì tuệ nhãn mở. Biến hoá linh thông hiện thực tướng. Đi đứng nằm ngồi, riêng an nhiên. Ứng hiện hoá thân không thể lường được tuy rằng đầy khắp hư không. Xem ra không thấy có tướng gì, thế gian không có vật gì có thể sánh được. Thường hiện linh quang sáng ngời ngời. Thường thường diễn đạt bất tư nghì, không có một lời nào khả dĩ thoả đáng.

Rõ ràng tư tưởng triết học của Nguyễn Học như sau:

- **Bản thể luận:** Không, không tướng, không hình nhưng có khắp nơi,

- **Nhận thức luận:** Bất khả tư nghì tức không thể nắm bắt được, không thể diễn đạt được tuy Đạo có khắp nơi.

Nguyễn Học không đề cập đến giải thoát luận. Ngài cũng không phải là thiền sư mà một nhà sư Đại Thừa đậm chất Mật giáo.

18. Tư tưởng triết học của Quảng Nghiêm [1122-1190].

Quảng Nghiêm họ Nguyễn, người Đan Phượng, từ nhỏ mồ côi cha, theo hầu cậu là Bảo Nhạc, được khai tâm học đạo. Sau khi cậu mất thì Quảng Nghiêm học sư Trí Thiên (Trong truyện Minh Trí thì ban đầu Minh Trí gọi là Thiên Trí; trong truyện Quảng Nghiêm thì viết Quảng Nghiêm theo học Trí Thiên chùa Phúc Thánh ở Điển Lân thì đúng là Minh Trí.NDH), chùa Phúc Thánh ở Điển Lân. Một hôm nghe Trí Thiên giảng *Tuyệt Đâu ngữ lục* đến đoạn hai thầy Đạo Ngộ và Tiệm Nguyên đi viếng tang đôi đáp về sinh tử, Quảng Nghiêm dường như có sở đắc, bèn hỏi:

- Thoại đâu này người xưa nói về cái lẽ ở trong sinh tử, còn có lý không?

Trí Thiên hỏi lại:

- Người hiểu được cái lý đó không?

Sư nói:

- Thế nào là lý không sinh tử?

Trí Thiên nói:

- Chỉ ở trong sinh tử mới biết được.

Sư nói:

- Phải đạt được vô sinh đã.

Trí Thiên nói:

- Vậy là người liễu ngộ (hiểu hết) rồi.

Sư bưng hiểu, hỏi:

- Gìn giữ như thế nào?

Trí Thiên nói:

- Hiểu rồi lại vẫn giống như chưa hiểu.

Sư sụp lạy tạ ơn. Sau sư trụ trì chùa Thánh Ân ở Siêu Loại, sau về chùa Tịnh Quả. Một hôm đệ tử thân cận là Thường Chiếu đem *Kinh Kim Cương* đến hỏi sư:

- Pháp mà Như Lai đã đắc, pháp này không thực không hư, vậy đó là pháp gì?

Sư nói:

- Người chớ huỷ báng Như Lai.

Thường Chiếu nói:

- Hoà thượng chớ huỷ báng kinh.

Sư hỏi:

- Kinh ấy do ai nói?

Thường Chiếu đáp:

- Xin hoà thượng đừng nhạo đệ tử nữa. Há chẳng phải đó là lời của Phật sao?

Sư lại nói:

- Nếu nói là lời Phật nói thì sao trong kinh lại nói: "Nếu nói Như Lai có nói Pháp tức là huỷ báng Phật"?

Thường Chiếu không trả lời được.

Lại một vị tăng hỏi và sư đáp như sau:

Hỏi: - Thế nào là pháp thân?

Đáp: - Pháp thân vốn không tướng.

Hỏi: - Thế nào là Bát Nhã?

Đáp: - Bát Nhã vốn không hình.

Hỏi: - Thế nào là cảnh Tịnh quả?

Đáp: - Cây thông cây thu bên mộ cổ.

Hỏi: - Thế nào là người trong cảnh?

Đáp: - Một mình ngồi bịt miệng bình.

Hỏi: - Chợt gặp tri âm làm sao tiếp?

Đáp: - Tuỳ duyên nhường đôi mây.

Hỏi: - Lốp con cháu Âu công (Âu Đạo Huệ [1109-1172]) ở chùa Kiến Sơ thì thế nào?

Đáp: - Người ngu nước Sở (Phải chăng chỉ tích truyện người Sở đi thuyền đánh rơi kiếm mà khắc mạn thuyền để ghi dấu nơi kiếm rơi? NDH)

Tăng không nói gì nữa.

Ngày 15 tháng 2 năm Canh Tuất niên hiệu Thiên Tư Gia Thủy thứ 5 [1190] sư lâm bệnh gọi đệ tử đến đọc bài kệ:

Ly tịch phương ngôn tịch diệt xứ

Sinh vô sinh hậu thuyết vô sinh.

Nam nhi tự hữu xung thiên chí

Hưu hướng Như Lai hành xứ hành.

Có người dịch thơ là:

Lìa tịch mới bàn câu tịch diệt

Được vô sanh, sau nói vô sanh.

Làm trai có chí xông trời thăm

Chỗ dẫm Như Lai vết đã qua.

Nói kệ xong sư vui vẻ chấp tay thị tịch thọ 69 tuổi.³⁷

Quảng Nghiêm là nhà sư tinh thông Bát Nhã và Thiền Tông, tư tưởng triết học của ngài theo Bát Nhã:

- **Bản thể luận:** Không, không tướng, không hình, không pháp.

- **Nhận thức luận:** Không thể biết được sinh tử, tịch diệt mà phải chờ vô sinh, tịch diệt rồi mới hiểu được sinh tử, tịch diệt. Hiểu rồi cũng giống như chưa hiểu. Như Lai không nói lời nào. Là một dạng của Bất khả tư nghì.

Quảng Nghiêm không bàn về giải thoát.

Câu kệ "Nam nhi tự hữu xung thiên chí, hựu hướng Như Lai hành xứ hành" phải chăng muốn nói không nên bắt chước cách tu hành của Thích Ca Mâu Ni mà nên theo Thiền Tông, tức là phản đối Như Lai Thiền, đề cao Tổ sư thiền chăng?

19. Tư tưởng triết học của Thường Chiếu [? - 1203].

Thường Chiếu họ Phạm, người hương Phù Ninh, từng giữ chức Quảng từ cung lệnh đô tào triều Lý Cao Tông [1176-1210]. Sau từ quan xuất gia học sư Quảng Nghiêm, rồi sau trụ trì chùa cổ ở phường Ông Mạc cuối cùng về chùa Lục Tổ hương Dịch Bảng phủ Thiên Đức. Môn đồ rất đông.

Để lại một số lời hỏi đáp của đồ đệ và sư.

Hỏi: - Khi ta và vật vịn (phan duyên tức có duyên có quan hệ với nhau.NDH) thì như thế nào?

Đáp: - Vật Ngã lưỡng vong, tâm tính vô thường. Dị sinh dị diệt, sát na bất định, thủy thị phan duyên? Sinh vì vật sinh, diệt vì vật diệt; dĩ pháp sở đắc thường vô sinh diệt. (Cả hai Vật và Ngã đều mất, tâm và tính đều vô thường, dễ sinh dễ diệt trong nháy mắt làm sao có vin vào nhau? Sinh là vật sinh, diệt là vật diệt; pháp đã được kia vĩnh viễn không sinh diệt).

Hỏi: - Đệ tử chưa hiểu, xin thầy chỉ giáo thêm.

Đáp: - Hiểu rõ được Tâm mà tu hành thì ít dùng sức mà dễ thành. Không hiểu rõ Tâm mà tu hành thì phí công vô ích.

Hỏi: - Thế nào là pháp thân tràn ngập khắp nơi?

Đáp: - Như một lỗ chân lông mà khắp cả pháp giới, tất cả lỗ chân lông đều như thế. Nên biết không có một kẽ hở nhỏ nào của Tâm không có Phật thân. Vì sao vậy? Vì pháp thân ứng hoá thành Đẳng Chính Giác không chỗ nào không đến. Cho nên phải hiểu như thế. Như Lai dùng sức tâm tự tại vô khởi vô chuyển mà chuyển pháp luân; biết tất cả các pháp thường vô khởi nên dùng ba thứ pháp nói đoạn ứng vô đoạn mà chuyển pháp luân; biết tất cả các pháp lìa biên kiến (không chấp trước một bên.NDH.) nên trong ly dục nhưng không phải trừ dục mà chuyển pháp luân. Vào trong mọi pháp đều hư không nên không có ngôn thuyết mà chuyển pháp luân; biết tất cả mọi pháp đều không thể nói bằng lời, cho nên dùng cứu cánh tịch

diệt mà chuyển pháp luân; biết Niết Bàn tính của tất cả các pháp cho nên nói là vô tướng tính, vô tận tính, vô sinh, vô diệt, vô tính, ngã tính vô phi ngã tính, vô chúng sinh tính vô phi chúng sinh tính, vô bồ tát tính, vô pháp giới tính, vô hư không tính, cũng không có thành Đẳng Chính Giác tính. (Thường Chiếu diễn đạt tư tưởng Bất Nhị.NDH).

Nói xong đọc kệ:

*Tại thế vi nhân thân
Tâm vi Như Lai tạng.
Chiếu diệu thả vô phương.
Tâm chỉ cánh tuyệt khoáng.*

Có người dịch:

*Ở thế là nhân thân
Tâm là Như Lai tạng
Chiếu rọi khắp muôn phương
Nếu tìm không thấy bóng.*

Ngày 24 tháng 9 năm Thiên Gia Bảo Hựu thứ 2 [1203], sư bảo là đau tim, gọi chúng tăng đến đọc bài kệ:

*Đạo bản vô nhan sắc
Tâm tiên nhật nhật khoa
Đại thiên sa giới ngoại
Hà xứ bất vi gia.*

Có người dịch:

*Đạo vốn không màu sắc
Ngày ngày lại mới tươi
Ngoài đại thiên sa giới
Chỗ nào chẳng là nhà.*

Đọc xong bài kệ thì sư viên tịch.³⁸

Thường Chiếu là một Nho gia đã làm quan rồi mới xuất gia. Tư tưởng triết học của ngài giống như Quảng Nghiêm; nhưng ngài tinh thông *Kinh Hoa Nghiêm* khi nói một lỗ chân lông mà khắp cả pháp giới, đại thiên sa giới ngoại hà xứ bất vi gia:

- **Bản thể luận:** Không, không màu không sắc, không tướng, không tính Như Lai Tạng. Tâm là Thường

- **Nhận thức luận:** Bất khả tư nghì không thể dùng ngôn ngữ diễn đạt được, thuyết pháp (chuyển pháp luân) là dùng các phương tiện để diễn đạt Không, không sinh, không diệt, vô ngã phi vô ngã... Sinh diệt trong sát na.

- **Giải thoát luận:** Thường Chiếu không cho là cần có giải thoát vì "Đại thiên sa giới ngoại, hà xứ bất vi gia". Ngoài hằng hà sa số thế giới đâu cũng là nhà thì làm gì có giải thoát để đến nơi nào đó như Niết Bàn chẳng hạn. Đây là một tư tưởng giải thoát mà không cần giải thoát đặc sắc nhất.

20. Tư tưởng triết học của cư sĩ Thông Sư [? - 1228].

Thông Sư họ Đặng, người Ốc hương ở An La, theo học sư Thường Chiếu chùa Lục Tổ.

Sư hỏi: - Làm thế nào hiểu rõ Phật pháp?

Thường Chiếu đáp: - Phật pháp không thể hiểu rõ, phải hiểu pháp như vậy. Chư Phật tu như vậy, tất cả các pháp bất khả đắc.

Sư lĩnh ngộ yếu chỉ, trở về bản hương. Người đến nghe giảng pháp rất đông. Ai hỏi thì sư đều tâm ấn ấn chứng.

Có người hỏi: - Thế nào là người xuất thế?

Sư đáp: - Không thấy cổ nhân nói hay sao. Nên quán ngũ uẩn giai Không, tứ đại vô ngã, chân tâm vô tướng, vô khứ vô lai, lúc sinh thì tính không đến khi chết thì tính không đi, yên tĩnh viên tịch, tâm cảnh nhất như... Nếu hiểu như vậy thì hiểu ngay, không bị tam thế (ba đời quá khứ hiện tại vị lai) ràng buộc thì đó là người xuất thế. Nhất thiết không được có mây may thú hưởng (tức không được quan niệm có đi lại, tam thế...NDH).

Lại hỏi: - Vô sinh nghĩa là thế nào?

Sư nói: - Cần hiểu tính của ngũ uẩn vốn là Không, Không tịch cho nên không thể diệt. Đó là nghĩa của vô sinh.

Lại hỏi: - Cái Lý của vô sinh là gì?

Sư nói: - Thấy cái Sự của ngũ uẩn mới bộc lộ tính Không, tính Không không thể diệt, đó là cái Lý vô sinh. Lý là bản chất, Sự là hiện tượng.NDH).

Lại hỏi: - Phật là gì?

Sư nói: - Bản Tâm là Phật, cho nên Đường Tam Tạng Huyền Trang nói chỉ cần hiểu rõ tâm địa thì gọi là tổng trì, ngộ được pháp vô sinh gọi là diệu giác.

Tháng 7 năm Mậu Tí hoàng triều Kiến Trung thứ 4 [1228] sư viên tịch³⁹.

Thông Sư thừa hưởng tư tưởng triết học của Thường Chiếu.

- **Bản thể luận:** Không, Tâm.

- **Nhận thức luận:** Vô sinh, tứ đại giai không, ngũ uẩn vô ngã, chân tâm tướng. Vô lai vô khứ. Bất khả đắc.

- **Giải thoát luận:** Vô lai vô khứ thì tất nhiên không có vấn đề giải thoát để đến Niết Bàn.

21. Tư tưởng triết học của Hiện Quang [? - 1221].

Hiện Quang tục danh Lê Thuần, người kinh đô Thăng Long. Năm 11 tuổi được sư Thường Chiếu chùa Lục Tổ nhận làm đồ đệ. Chưa đầy 10 năm Hiện Quang đã tinh thông Tam học (Giới Định Tuệ. Bản dịch dịch nhầm thành Tam giáo tức Nho Đạo Thích. NDH) nhưng chưa kịp học tông chỉ Thiên Tông thì Thường Chiếu đã viên tịch. Sư lấy đó làm buồn phiền bèn tìm học khắp nơi. Gặp sư Trí Thông

chùa Thánh Quả được giảng dạy mà ngộ Tâm địa (tức Tâm tông tức Thiền Tông.NDH) bèn thờ Trí Thông làm thầy. Sư từng nhận lễ cúng dàng của công chúa Hoa Dương vì vậy bị nhiều người huỷ báng. Sư nhận thấy được người thế tục ngưỡng mộ tất không khỏi không bị phỉ báng, bèn vào núi Uyên Trừng ở Nghệ An thụ cụ túc giới với sư Pháp Giới. Mười năm sau vào núi Từ Sơn (bản dịch chữa thành Yên Tử.NDH) kết am tranh tu hành. Vua Lý Huệ Tông [1211-1225] nhiều lần mời về kinh mà sư không đi.

Mùa xuân năm Tân Tị niên hiệu Kiến Gia thứ 11 [năm 1221] trước khi thị tịch, sư nghiêm trang ngồi trên tảng đá đọc bài kệ:

Huyền pháp giai thị huyền

Huyền tu giai thị huyền.

Nhị huyền giai bất tức

Tức thị trừ chư huyền.⁴⁰

Nghĩa là: Huyền pháp đều là huyền, huyền tu đều là huyền. Hai cái huyền đó đều không dứt; dứt là trừ được mọi huyền.

Hiện Quang muốn nói chư pháp đều là huyền (ảo) không có thực, tu tập cũng là huyền ảo. Nhưng hai cái huyền ảo đó đều không dứt bỏ được. Dứt bỏ được thì tất cả các huyền ảo đều không tồn tại.

Trong một lần trả lời câu hỏi của một thầy tăng: Từ khi đến núi này hoà thượng làm việc gì? Sư đáp:

*Ná dī Hứa Do đức
Hà tri thế kỷ xuân.
Vô vi cư khoáng dã
Tiêu dao tự tại nhân.*

Nghĩa là: Ta theo đạo đức của Hứa Do (dẫn tích truyện Trung Quốc về việc việc Hứa Do ẩn cư trong núi không ra làm quan), nào biết đã trải qua bao nhiêu mùa xuân. Vô vi trong rừng núi làm người tiêu dao tự tại.

Tư tưởng triết học của Hiện Quang chủ yếu nhận thức tất cả đều huyền ảo của Đại Thừa, đồng thời nhuộm màu Nho giáo (ẩn sĩ) và Đạo giáo (tiêu dao tự tại, vô vi).

- **Bản thể luận:** Huyền tức Không.

- **Nhận thức luận:** Chư pháp đều huyền không có thực tướng.

- **Giải thoát luận:** Vô vi tiêu dao tự tại không cầu giải thoát sang bên kia vì tất cả đều huyền.

*

* *

Đến đây kết thúc nghiên cứu triết học của các cao tăng sơn môn Kiến Sơ. Có thể phân biệt tư tưởng triết học của các nhà sư sơn môn Kiến Sơ làm hai nhóm:

- Nhóm 1; Thuần túy Thiền Tông nhất nên tư tưởng triết học chủ yếu dựa trên *Kinh Kim Cương* cho nên bản

thể luận là Tâm, nhận thức luận là Bất khả tư nghì, ngôn ngữ đạo đoạn, chủ trương đốn ngộ, về giải thoát luận chủ trương kiến tính thành Phật không bàn đến Niết Bàn. Tiêu biểu cho nhóm này là Cầm Thành, Thiện Hội, Thiền Lão, Viên Chiếu... Về thời gian nhóm 1 sớm hơn nhóm 2. Có thể lấy thế kỷ XI với Mãn Giác làm ranh giới hai nhóm.

- Nhóm 2: Thiền tông mang màu sắc Đạo giáo và *kinh Bát Nhã* cho bản thể là Không, Tự nhiên; nhận thức tất cả đều là Không, Ảo. Không bàn về giải thoát, vô vi, tuân theo Tự nhiên. Tiêu biểu cho nhóm này là Minh Trí, Đại Xá, Nguyễn Học, Quảng Nghiêm, Thường Chiếu, Thông Sư...

Nói tóm lại triết học Thiền Tông tức Tâm Tông đậm nét hơn trong sơn môn Dâu. Trước thế kỷ XI khi nước nhà chưa độc lập thì ảnh hưởng Thiền Tông Trung Hoa do Vô Ngôn Thông truyền tương đối đậm và chiếm thượng phong trong sơn môn Kiến Sơ. Đến khi nước Đại Việt thành lập thì diễn ra sự hội nhập hai sơn môn Dâu và sơn môn Kiến Sơ, ảnh hưởng Tam giáo đậm dần lên, sơn môn Kiến Sơ không còn thuần túy Tâm Tông nữa. Hiện tượng Tam giáo này sẽ ngày càng đậm trong tông Trúc Lâm tuy vẫn còn ảnh hưởng tư tưởng Tức Tâm Tức Phật của Mã Tổ.

TIẾT 3. TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO TÔNG TRÚC LÂM.

Về danh nghĩa tông Trúc Lâm ra đời năm 1229 khi Trần Nhân Tông xuất gia vào núi Yên Tử tu hành, thu nhận đồ đệ hình thành sơn môn Yên Tử. Nhưng thực tế tư tưởng sơn môn Yên Tử phải kể từ Trần Thái Tông, Tuệ Trung thượng sĩ, hai tiền bối của Trần Nhân Tông. Cho nên nghiên cứu tư tưởng triết học sơn môn Yên Tử không thể không đề cập đến hai vị tiền bối đó. Dưới đây chỉ nghiên cứu tư tưởng triết học của 6 vị: Trần Thái Tông, Tuệ Trung thượng sĩ, Trần Nhân Tông, Pháp Loa, Huyền Quang và Chân Nguyên. Những tư liệu chữ Hán về sơn môn Yên Tử đã được một số nhà nghiên cứu tập hợp, phiên âm, dịch ra quốc ngữ, chủ yếu tôi dùng tập *Thơ văn Lý-Trần* tập II quyển thượng do Nguyễn Huệ Chi chủ biên, cuốn *Thiền sư Việt Nam* của Thích Thanh Từ, có đối chiếu văn bản gốc chữ Hán, tham bác các lời dịch điều chỉnh một số chỗ theo quan điểm và nhận thức của tôi. Như vậy tiện cho người đọc hơn dẫn nguyên tác.

Tông Trúc Lâm chịu ảnh hưởng Thiền Tông Trung Quốc rất sâu đậm, muốn hiểu ngôn hành của các nhân vật nói trên cần phải hiểu lịch sử Thiền Tông Trung Quốc, tiểu sử và các công án được dẫn giải⁴¹.

1. Tư tưởng triết học Trần Thái Tông [1218-1277].

Trần Thái Tông tức Trần Cảnh, vị vua đầu tiên của nhà Trần, con một gia đình đánh cá ven biển. Trần Cảnh

được vợ nhường ngôi lúc 8 tuổi, 20 tuổi bắt mãn việc vợ con bèn trốn vào núi Yên Tử định đi tu. Trần Thủ Độ lại đưa Ngài về triều làm vua. Trong 10 năm vừa làm vua vừa học tập Ngài viết nhiều, hiện còn bài tựa *Kinh Kim Cương*, bài tựa *Thiền tông chỉ nam ca* nằm trong cuốn *Khoá Hư Lục* và 43 niệm tụng kệ⁴². Dưới đây cũng chỉ dẫn một số đoạn đậm tính chất triết học.

1^o Kim Cương tam muội kinh tụng.

"Trăm văn bản tính huyền ngưng, chân tâm trạm tịch. Thành khuy câu tuyệt, phi tính trí năng cứu ư đoan nghê; hợp tán tận di, khởi nhĩ mục khả tham vu ảnh hưởng. Hữu vô niết tụ; đạo tục tiến di. Trác nhĩ độc tôn; siêu nhiên vô ngoại. Thử kim cương tự tính chi yếu xuyên dã.

Nại hà chúng sinh cửu giao huân nhiễm chi nghiệp tập; nhiên hữu thức thần mỗi dao tri kiến chi phong ba. Túng trọc hạnh cái giả bất vô, hồi tuệ quang chiếu giả hoặc tiên. Toại sử tứ phương dị xứ, mô hồ chỉ qui; kỳ lộ sai đầu, phân củ chính đạo. Bản thủy mặc biện; chân vọng nan phân. Tinh kim tương tạp khoáng hỗn đồng; minh nguyệt dữ phân ai câu hiện. Hương, mê qui hà hữu; diện, vong khước ư bản lai. Niết Bàn lộ thượng tiến nan tiên; sinh tử khoả lý nhập hữu hạn. Cố ngã sư năng nhân, thi vô sinh từ nhân; khản chúng khổ luân tư. Tứ hoàng chi nguyện tái hoài tam tự chi lao di thiết.... (đoạn này tiếp theo nói về lịch sử du nhập Phật giáo vào Trung Quốc.NDH).

Đại sĩ vấn xuất thế chi nhân; Tôn giả đầu cứu cánh chi quả. Dục chỉ trừ ư hữu trụ hữu diệt, tiên dĩ tự ư vô tướng vô sinh. Kiến sinh niệm ư vọng niệm nhi hôn; khởi thủy giác ư bản giác dĩ lợi, chuyển chư tình thức; nhập am ma la. Mê đầu bất cố tự thân; thủy thủ đạo qui thực tế. Hoặc kế ngoại trần duyên hữu, nãi đàm chân tính bản không; cập kỳ tam tướng bất quan, tứ thiên hà hữu? Hoà chư vị thành vô thượng vị; cảo quần lưu tác bất nhị lưu. Chuyển hồi biến kế vọng tâm; tiếp nhận Như Lai tạng thức. Tổng trì chúng pháp; hiển thị nhất tâm. Nhân chấp chi mê giả nhược Man Thục chi tương trì; tuy sai nhi ngộ giả, như Tề Lỗ chi nhất biến..." (đoạn cuối cùng này nói về việc Ngài ngày đêm đọc cả sách Khổng giáo lẫn kinh Phật mà viết ra bài này.NDH).

Nghĩa là: Trầm nghe bản tính huyền diệu, chân tâm trong lặng. Không khuyết không tròn, không phải tính trí có thể tìm được đầu mối. Không hợp không tan há có phải tai mắt có thể nhìn thấy hình bóng. Hữu Vô vô thành một cục, đạo tục san bằng. Riêng Nó tồn tại vọi vọi, không gì cao siêu bằng. Đó là dòng sông quan yếu của tự tính kim cương.

Thế mà, từ lâu chúng sinh đã hun nhiễm Nghiệp. Dù rằng thức thần dao động theo gió tri kiến, nhưng không phải không có người rời nết ô trọc. Tuy ít người được ánh sáng tuệ hồi chiếu. Bèn khiến con người lang thang tứ phương mơ hồ đường về, giữa ngã ba đường phân vân đầu

là chính đạo. Cội nguồn không rõ, chân vọng khó phân. Vàng ròng lẫn lộn đá đất. Trắng sáng và bụi bặm cùng hiện. Quê hương thì mê muội nào biết là đâu; mặt thì quên không biết từ đâu có (dẫn lời Huệ Năng nói về bản lai diện mục, chỉ bản thể.NDH), đường Niết Bàn khó tiến bước, việc sống chết rơi vào hữu hạn. Ngã sư năng nhân (chỉ Phật.NDH) bèn chỉ ra lẽ vô sinh từ bi nhân nhục, thương chúng sinh trăm luân biển khổ, bốn nguyện (nguyện độ chúng sinh, nguyện diệt phiền não, nguyện học pháp môn, nguyện tu thành Phật của Bồ Tát.NDH) hoằng dương, suy đi nghĩ lại da diết...

Đại sĩ (bậc Bồ Tát) tìm hiểu nguyên nhân xuất thế; Tôn giả (bậc La Hán) cầu quả vị cứu cánh (4 quả vị La Hán.NDH). Muốn dừng lại, trừ bỏ cái Hữu trụ, Hữu diệt. Đầu tiên bàn về Vô Tướng Vô Sinh. Nhận ra Sinh niệm là do vọng niệm mà hiểu lầm ra, đưa thủy giác vào bản giác để lợi cho việc chuyển các thức nhập vào Như Lai tạng thức (thủy giác là bản thể, bản giác là Như Lai tạng, đưa 8 thức (nhãn, nhĩ, tị, thân, ý, mạng, a lại da thức) nhập vào A ma la thức hay Như lai tạng thức còn gọi là Thanh tịnh thức, Vô cấu thức, Chân Như thức.NDH). Cứu kẻ mê không nghĩ đến thân mình, đưa tay dẫn về thực tế. Hoặc vì tính đến việc ngoài đời tin Hữu bèn bàn đến chân tính bản Không. Đến khi đã không quán tam tướng (giải thoát tướng, li tướng, diệt tướng.NDH) không coi Tụ thiên là có, bèn hoà các vị thành vô thượng vị (nghĩa là khi người theo đạo đã

hiếu thực tướng thì Phật bèn hoà các pháp thành vô thượng pháp.NDH), quấy các dòng làm thành không có hai dòng (ý nói quấy trộn các pháp môn thành một.NDH), quay chuyển lại các thứ vọng tâm nhập vào Như Lai thức, tổng trì các pháp, hiện thị nhất Tâm. Những kẻ chấp mà mê giống như Man và Thục dăng co nhau. Còn người từ chỗ sai mà ngộ được thì giống như nước Tề nước Lỗ biến đổi như nhất...

Rõ ràng Trần Thái Tông đã nắm vững tư tưởng Không Tướng của *Kinh Kim Cương*. Ngài viết "... quấy các dòng làm thành không có hai dòng, quay chuyển lại các thứ vọng tâm nhập vào Như Lai thức, tổng trì các pháp, hiện thị nhất Tâm". Tâm tổng trì chư pháp là bản thể luận cũng là nhận thức luận của Trần Thái Tông.

2^o/ Niêm tụng kệ.

Niêm tụng kệ là gì? Niêm tụng kệ là một hình thức vấn đáp hoàn toàn riêng cho Thiền Tông Trung Hoa đầu tiên là công án, sau phát triển dần thành nhiều dạng cụ thể mà Niêm tụng kệ là một. Có người cho người đầu tiên sử dụng hình thức vấn đáp này là Thiệu Chiêu [947-1024], sau đó Tuyết Đậu [985-1085] phát huy. Hình thức vấn đáp mà Trần Thái Tông dùng là Niêm tụng kệ. Một Niêm tụng kệ gồm 3 phần: Cử (đặt vấn đề), Niêm (giải thích vấn đề), Tụng (giải thích bằng thơ).

Trần Thái Tông để lại 43 Niêm tụng kệ (NTK), nay dẫn một số đậm tính triết học.

- NTK3. - Cử: Thế Tôn niêm hoa, Ca Diếp phá nhan
vi tiếu.

- Niêm: *Dịch khởi mi mao trước nhãn khan*
Tiến tiền nghĩ nghị cách thiên san.

- Tụng: *Thế Tôn niêm khởi nhất chi hoa*
Ca Diếp kim triều đắc đáo gia.
Nhược vị thử vi truyền pháp yếu
Bắc viên thích Việt lộ ứng xa.

Nghĩa là: - Cử: Thế Tôn đưa lên một cành hoa, Ca Diếp mặt rạng rỡ mỉm cười.

- Niêm: Nhíu mày trông thấy, bước tới thấy cách
ngàn núi.

- Tụng: *Thế Tôn tay nhón một cành hoa*
Ca Diếp ngày nay đã đến nhà.
Nếu bảo phép truyền là có vậy
Đường nam xe bắc không cùng xe.

Đây là công án lập tông phá của Thiền Tông Trung Hoa. Tư liệu ghi về hội Linh Sơn, Thích Ca được Đại Phạm Thiên Vương dâng một hoa sen vàng, Thích Ca cầm giơ lên, không ai hiểu ý gì, duy Ca Diếp mỉm cười, Thích Ca nói: "Ngô hữu chính pháp nhãn tạng, Niết Bàn diệu tâm, thực tướng vô tướng, vi diệu pháp môn, bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền, phó chúc Ma ha Ca Diếp" (Ta có chính pháp nhãn tạng, Niết Bàn diệu tâm, thực tướng vô

tướng, vi diệu pháp môn, bất lập văn tự , giáo ngoại biệt truyền, nay truyền cho Đại Ca Diếp). Tư liệu này được nhiều nhà nghiên cứu Trung Quốc giải thích khác nhau. Chỉ trong một câu ngắn gọn đã đưa ra bản thể luận Tâm, Thực Tướng Vô Tướng và nhận thức luận nhãn tạng chỉ cần bốn mắt nhìn nhau là truyền được tâm pháp.

Trần Thái Tông chấp nhận Tâm tông, nhưng nghi ngờ cách truyền tâm ấn này, cho rằng tuy nhìn thấy đó nhưng còn cách ngàn núi chứ không phải đã đến được. Khi diễn tả ý ấy bằng thơ trong bài tụng thì Ngài đã viết "Nhược vị thử vi truyền pháp yếu, Bắc viên thích Việt lộ ưng xa" tức nói nếu cho rằng cách truyền tâm ấn đơn giản chỉ bốn mắt nhìn nhau là xong thì đó cũng giống như trục xe phương Bắc không thích hợp đường sá nước Việt tức cách truyền tâm ấn đó của Trung Quốc không thích hợp cho người Việt.

- **NTK6.** - Cử: Kê Tân quốc vương bình kiếm, vị Nhị thập tứ Tổ vân: Sư đắc uẩn không phủ? Viết: Dĩ đắc. Viết: Li sinh tử phủ? Viết: Dĩ li. Viết: Khả thí ngã đầu phủ? Viết: Thân phi ngã hữu, hướng ư đầu hồ! Vương tiệp trảm. Bạch nhũ dũng xuất, Vương tí tự đoạ.

Niêm: *Tương đầu lâm bạch nhãn,
Do như trảm xuân phong.*

Tụng: *Lợi đao đoạn thủy hoả xuy quang
Ná sự ứng tri dã bất phương.*

*Báo đạo kim triều hoàn yên lãng
Thuyền tri biệt hữu hảo tư lương.*

Nghĩa là: - Cử: Quốc vương Kê Tân cầm kiếm, hỏi Tổ thứ 24 (Sư Tử tôn giả): Sư đã được uẩn Không (ngũ uẩn giai Không) chăng? Đáp: Đã đắc. Hỏi: Sư đã rời sinh tử chăng? Đáp: Đã rời. Hỏi: Có thể bố thí đầu cho ta chăng? Đáp: Thân không phải của ta, hà huống là đầu! Vua bèn chém, sữa trắng trào ra, cánh tay nhà vua rơi xuống.

- Niêm: Đưa đầu vào đao bén như chém gió xuân.

- Tụng: Đao bén chém nước, thổi ánh sáng vào lửa. Biết việc đó cũng không ngại gì. Đến nay còn để lại dấu khối, nào ai biết được có ý tứ tốt.

Đây là một cách diễn đạt tứ đại giai Không, chém đầu cũng như gió thổi, như đưa ánh sáng vào lửa, như dùng dao bén chém nước, tứ đại giai Không thì làm sao chém được, sợ gì sinh tử. Đó là ý của câu chuyện. Trần Thái Tông hiểu ý tứ đại giai Không như thế đó.

- **NTK 8.** - Cử: Nhị Tổ khát Đạt Ma an tâm. Ma viết: Tương tâm lai dĩ nhữ an. Viết: Mịch tâm liễu bất khả đắc. Ma viết: An tâm cánh.

- Niêm: *Tam tuế hài nhi bao hoa cổ
Bát thập lão ông y tú cầu.*

- Tụng: *Tâm ký vô tâm đạo hướng thuyền
Mộng hồn á tử nhân ma di.*

*Lão tăng mạn đạo năng an cánh
Tiểu sát bàng quan bất tự tri.*

Nghĩa là: - Cử: Nhị Tổ Tuệ Khả xin Bồ Đề Đạt Ma an tâm cho mình. Bồ Đề Đạt Ma bảo: Dem tâm lại đây ta an cho. Tuệ Khả đáp: Tìm không được tâm. Bồ Đề Đạt Ma nói: An tâm rồi.

- Niêm: Trẻ con ba tuổi ôm trống giấy, ông già 80 mặc áo thêu.

- Tụng: Tâm đã vô tâm (không có tâm) thì đạo dạy ai? Thằng cầm tỉnh mộng mắt dò dẫn. Lão tăng Bồ Đề Đạt Ma lừa nói đã an tâm như lừa trẻ con, ông già, người ngoài cười đến chết kẻ không tự biết.

Trần Thái Tông nhận thức nếu nói Tâm là Vô Tâm, không cần đòi hỏi an tâm và nói đã an tâm rồi là lừa trẻ con, lừa dối kẻ không tự biết Tâm là gì. Trần Thái Tông không tin thuyết Vô Tâm thị đạo, vì như thế Phật giáo còn gì để dạy người.

- NTK14. - Cử: Bách Trượng viết: Như hà thị bất vị nhân thuyết đế pháp? Tuyên viết: Bất thị tâm, bất thị Phật, bất thị vật.

- Niêm: *Thiên thánh mệnh tha tung bất đắc
Toàn thân ẩn tại hư không.*

- Tụng: *Hương tiền công án một thiên phá
Đối diện khán khán tăng dã ma.*

*Phật pháp vị trung lưu bất trụ
Dạ lai y cữu túc lô hoa.*

Nghĩa là: - Cử: Bách Trượng [720-814] nói: Thế nào là không giảng pháp cơ bản đó? Nam Tuyền [748-843], người đồng học Mã Tổ với ông đáp: Không phải tâm, không phải Phật, không phải vật.

- Niêm: Ngàn vị thánh hiền cũng không tìm được tung tích Nó, toàn thân Nó ẩn trong đại hư không.

- Tụng: Công án trước đây quả không thiên lệch, đối diện xem ra cũng từng thấy chẳng? Phật pháp nằm trong bất trụ, ban đêm lại dựa vào hoa lau như cũ.

Trần Thái Tông thấm nhuần tư tưởng Bất trụ của kinh *Kim Cương*, tán thành lý giải của Nam Tuyền không Tâm không Vật không Phật, tất cả là Hư Không bất khả tư nghì.

- NTK 15. - Cử: Nam Tuyền vân: Tâm bất thị Phật, Trí bất thị Đạo.

- Niêm: *Hấp tận huyền vi yếu
Hồi trình nguyệt hạ hành.*

- Tụng: *Vạn lại thanh trầm đầu binh di
Toàn khung trường tiết tuyết hà tì.
Trượng lê đồ ý đăng lâu vọng
Tịch tịch liêu liêu hà sở vi.*

Nghĩa là: - Cử: Nam Tuyền nói: Tâm không phải là Phật, Trí (Tuệ) không phải là Đạo.

- Niêm: Hít thở đến tận cùng lẽ huyền vi (Phật giáo) rồi quay trở lại đi dưới trăng.

- Tụng: Tiếng gió thổi qua vạn hang động trầm trầm, chuỗi chòm sao Bắc Đẩu di chuyển, trời trong như ngọc không tì vết. Chống gậy lê vin bước lên lầu cao nhìn ra xa, lặng im vời vời làm gì đây.

Trần Thái Tông cho rằng sau khi học tập tinh thông Phật điển thì Nam Tuyền lại quay về với tự nhiên nhi nhiên. Tâm không là Phật, Trí không là Đạo. Tất cả tự nhiên nhi nhiên như gió thổi vì vu, như chuỗi sao Bắc Đẩu vận hành như trời xanh lồng lộng.

- NTK 17. - Cử: Nam Tuyền: Bình thường tâm thị đạo.

- Niêm: *Hàn tức ngôn hàn, nhiệt tức ngôn nhiệt.*

- Tụng: *Bạch ngọc nguyên lai vô phủ ngân*

Hà tu truy trác khổ cầu tân.

Đồ trình bất thiệp gia hương đảo

Phó dữ huyền nhai tán thủ nhân.

Nghĩa là: - Cử: Nam Tuyền Phổ Nguyên [748-843] nói: Tâm bình thường là Đạo.

- Niêm: Lạnh thì nói lạnh, nóng thì nói nóng.

- Tụng: Ngọc trắng vốn không có vết búa, sao lại ghè dẽo khổ công tìm cái mới. Không vượt đường xa mà lại đến

được quê hương, việc đó mặc cho người buông tay nơi vách đá cheo leo.

Trần Thái Tông không tán thành Nam Tuyền cho rằng Tâm bình thường là Đạo, cho là vẽ vờ nguy hiểm. Tâm bình thường là Tâm bình thường còn Đạo là đạo. Nếu nói không học tập (vượt đường xa) mà đắc Đạo (đến được quê hương) thì không khác gì người buông tay trên vách núi cheo leo tất rơi xuống, rất nguy hiểm.

- **NTK 21.** - Cử: Triệu Châu vân: Kim Phật bất độ lô, mộc Phật bất độ hoả, nê Phật bất độ thủy, chân Phật ốc lý toạ.

- Niêm: *Sơn thị sơn, thủy thị thủy, Phật tại thập ma xứ?*

- Tụng: *Võng Xuyên đồ thượng liệt thành hình*

Tích nhật Vương Duy lãng đắc danh.

Uổng phí đan thanh nan hoạ xứ

Không trung nguyệt hạo dĩ phong thanh.

Nghĩa là: - Cử: Triệu Châu Tông Thâm [778-897] nói: Phật bằng kim loại không qua được lò nung (tắt chảy ra), Phật bằng gỗ không qua được lửa (tắt cháy), Phật bằng đất không qua được nước (tắt tan rã). Chân Phật thì ngồi trong nhà.

- Niêm: *Núi là núi, nước là nước, Phật ở nơi nào?*

- Tụng: *Võng Xuyên phong cảnh đã vào tranh*

Ngày ấy Vương Duy rất nổi danh.

*Uống phí mực son, nơi khó vẽ
Trời cao gió mát với trăng thanh.*

Triệu Châu phê phán thờ tượng Phật bằng kim loại, gỗ, đất, nói chân Phật ở trong nhà tức chỉ Phật tại Tâm. Trần Nhân Tông cho Triệu Châu vẽ vôi vô ích, tượng Phật là tượng Phật, Chân Phật là Chân Phật cũng như núi là núi, nước là nước, còn Phật thì biết ở đâu mà vẽ cũng giống như Vương Duy vẽ được phong cảnh Vọng Xuyên nhưng không làm sao vẽ được trăng trong gió mát. Đó là tư tưởng bất khả tư nghì.

- **NTK23.** - Cử: Tăng vấn Triệu Châu: Cầu tử hữu Phật tính dã vô? Châu vân: Vô. Hựu vấn. Châu vân: Hữu.

- Niêm: *Lưỡng thái nhất sai.*

- Tụng: *Vấn giả đương tiền đối hữu vô
Trực giáo ngôn hạ diệt quần hồ.
Nhất sinh tự phụ anh linh hán
Dã thị do vi bất trượng phu.*

Nghĩa là: - Cử: Tăng hỏi Triệu Châu: Con chó có Phật tính hay không? Triệu Châu đáp: Có. Lại hỏi lần nữa. Triệu Châu đáp: Không.

- Niêm: Hỏi một câu mà trả lời hai câu khác nhau.

- Tụng: Người ta hỏi mà ngay đó trả lời Có rồi lại Không. Một lời nói giết chết bọn cây cáo (người ngu muội). Cả đời tự phụ là người tài giỏi, xem ra cũng chưa phải bậc trượng phu.

Công án này rất nổi tiếng cho đến ngày nay vẫn còn tranh luận. Toàn bộ câu chuyện như sau:

Tăng hỏi: Con chó có Phật tính không?

Triệu Châu đáp: Có.

Tăng lại hỏi: Sao (Phật tính) lại chui vào thai chó?

Triệu Châu đáp; Nó biết vậy nhưng cố phạm

Lại có tăng hỏi Triệu Châu: Con chó có Phật tính không?"

Triệu Châu đáp: Không.

Tăng nói: Phật nói chúng sinh đều có Phật tính, Sao chó lại không có Phật tính?

Triệu Châu đáp: Vì nó có nghiệp thức.

Các thiền sư bình luận phân vân và thường cho đó là hai cách trả lời khẳng định và phủ định nhưng cùng một ý. Chúng sinh có Phật tính, con chó cũng có Phật tính vì cũng là chúng sinh theo quan điểm Phật giáo. Song con chó không thể phát huy Phật tính trong nó, vì nó bị nghiệp phải làm chó nên không thể thành Phật nên nói nó không có Phật tính.

Trần Thái Tông chỉ chê Triệu Châu trả lời trước sau bất nhất chứ không tỏ ý bản thân Ngài giải công án này theo hướng nào. Nhưng Ngài thừa nhận có Phật tính.

- **NTK26.** - Cử: Tăng vấn Động Sơn như hà thị Phật?
Sơn vân: Bích thượng ma tam căn.

- Niêm: *Hoán tác nhất vật dã bất trùng.*
- Tung: *Vấn Phật như hà thuyết báo quân*
Động Sơn bích thượng sở ma cân.
Tuy nhiên vô hữu phong trần thiệp
Dã thị do tương cảnh thị nhân.

Nghĩa là: - Cử: Tăng hỏi Động Sơn Lương Giới [807-869] Phật là gì? Động Sơn đáp: Ba cân gai trên vách.

- Niêm: Nói Phật là vật gì đều không đúng.
- Tung: Hỏi Phật là gì, làm sao nói cho người được. Động Sơn nhân thấy trên vách có mấy cân sợi gai nên mượn cảnh dạy cho người chưa biết gì mà thôi.

Trần Thái Tông cho Phật là bất khả tư nghì, ngôn ngữ đạo đoạn, không thể giải thích được. Lời của Động Sơn là mượn cảnh (ba cân gai trên vách) mà dạy cho người chưa biết gì chứ Phật không phải ba cân gai hay bất kỳ vật gì.

- **NTK32.** - Cử: Nam Tuyền kiến Đặng Ấn Phong lai chỉ tịnh bình vân: Tịnh bình thị cảnh, nhĩ bất đắc động trước cảnh.

- Niêm: *Thuyết hữu cú thập ma xứ trước.*
- Tung: *Kính trung vô cấu tự đồ ma*
Phí tận công phu bất nại hà.
Mặc mặc hữu hữu tùy xứ lạc
Đương thời phạn hậu nhất bôi trà.

Nghĩa là: - Cử: Nam Tuyền Phổ Nguyễn thấy Đặng Ấn Phong (không rõ năm sinh tử, cùng học Mã Tổ với Nam Tuyền) đến bèn chỉ bình nước bảo rằng: Bình nước là cảnh, ông không được động cảnh.

- Niêm: *Căn cứ vào đâu mà nói có cảnh?*

- Tụng: *Gương trong không bụi, cứ lau chùi
Uống mấy công phu vẫn thế thôi.
Lẳng lặng nhơn nhơ tùy cảnh ngộ
Cơm thường sau bữa chén trà vui.*

Công án này trong tư liệu Trung Quốc khác ít nhiều. Trần Thái Tông cho rằng không căn cứ vào đâu mà nói bình nước là cảnh tức nói Hữu. Ngài dẫn ý bài thơ của Huệ Năng đối đáp với Thần Tú. Thần Tú cho tâm người như tấm gương cần phải lau chùi hàng ngày không để cho bụi bám. Huệ Năng phản bác cho tâm không phải tấm gương làm sao bụi bám được mà phải lau chùi. Trần Thái Tông nói lau chùi là uống công vô ích. Cứ việc mặc nhiên thanh thản như sau bữa cơm uống chén nước trà. Đó là tư tưởng Cảnh không liên quan gì Tâm mà Cảnh động là do Tâm động của Huệ Năng. Trần Thái Tông nhận thức Tâm vô hình tướng, phản đối tiệm ngộ của Thần Tú, đề cao tuân theo tự nhiên nhi nhiên, chứ không đề cập đến Tâm động như Huệ Năng.

- **NTK 33.** - Cử: Thạch Đầu vân: Nhậm ma đã bắt đắc, bất nhậm ma đã bắt đắc, nhậm ma bất nhậm ma tổng bất đắc.

- Niêm: *Chư hành vô thường, nhất thiết giai khổ.*

- Tụng: *Hảo cá thoai đoạn tương tự như
Tạm vì cốc khẩu bạch vân hoành.
Túng nhiều toàn đắc thập phân cử
Do tại đồ trung vạn lý trình.*

Nghĩa là: - Cử: Thạch Đầu Hi Thiêm [700-790] nói:
Như vậy cũng không được, không như vậy cũng không
được, như vậy không như vậy đều không được.

- Niêm: Chư hành (sự việc) đều vô thường, mọi cái
đều là khổ.

- Tụng: Câu nói này giống như bản thân Thạch Đầu,
tạm thời như dải mây chặn ngang hẻm núi, dù cho đã
thông hiểu tất cả thì đoạn đường vẫn còn xa vạn dặm.

Trần Thái Tông cho rằng Thạch Đầu tinh thông kinh
kệ nhưng còn lâu mới ngộ. Còn như bị một áng mây chặn
ngang đường vào núi cho nên trần trở không biết là Hữu
hay là Vô hay là phi Hữu phi Vô. Thái Tông nhận thức chư
pháp Vô Thường, tất cả đều là Khổ.

- **NTK 38.** - Cử: Tăng vấn Tư hoà thượng Phật pháp
đại ý. Tư vân: Lư Lăng mẽ tác ma giá?

- Niêm: *Trúc ảnh tảo giai trần bất động
Nguyệt luân xuyên hải thủy vô ngân.*

- Tụng: *Giá ngôn chân thị anh linh hán
Thâu tận căn cơ tiếp hữu tình.*

Nhất vấn Lư Lãng hà mễ giá

Toàn nhiên tổng bất thiệp trình đồ.

Nghĩa là: - Cử: Tăng hỏi hoà thượng Thanh Nguyên Hành Tư [?-740] đại ý Phật pháp như thế nào? Hành Tư nói: Giá gạo Lư Lãng bao nhiêu?

- Niêm: Bóng trúc quét thêm, bụi không động, bóng trắng xuyên biển, nước không nhăn.

- Tụng: Câu nói này thật sự là của người tài giỏi, nắm bắt tận căn cơ hiểu thấu hữu tình (vạn vật). Một câu hỏi giá gạo Lư Lãng bao nhiêu làm cho người ta hiểu hết không cần theo đường dài.

Trần Thái Tông khen câu nói của Hành Tư là nắm bắt được bản chất Phật giáo, nói một câu là đủ không cần dài dòng. Phật pháp như bóng trúc quét thêm mà bụi bặm không động, như ánh trắng xuyên nước biển mà nước không xao động. Chỉ ý vô hình vô tướng bất khả tư nghì. Giá gạo Lư Lãng là bao nhiêu nào ai biết chỉ ý Phật pháp bất khả tư nghì. Nhiều người giải thích câu này khác nhau. Trong bài *Cư trần lạc đạo phú* thì Trần Nhân Tông cho là "Lư Lãng gạo mất quá ư, chẳng cho mà cả" (câu 129). Hoặc cho là Phật pháp ở đâu cũng có, trong giá gạo Lư Lãng cũng có Phật pháp. Theo tôi, giá gạo Lư Lãng luôn luôn thay đổi không ai biết được, Hành Tư dùng để chỉ tư tưởng Vô Thường.

- **NTK 42.** - Cử: Bàng cư sĩ vân: Thử thị tuyển Phật đường, Tâm Không cập đệ qui.

- Niêm: *Nhận tháp đề danh bất dung duệ bạch.*

- Tụng: *Thuần y bách kết thảo hài xuyên
Tuyển Phật trường trung đoạt quế tiên.
Nhược vị Tâm Không lai ứng cử
Bất tao tiên thất dã tao quyền.*

Nghĩa là: - Cử: Cử sĩ Bàng Uẩn (không rõ năm sinh tử, đồ đệ Mã Tổ) nói: Đây là nơi tuyển Phật, ai Tâm Không thì đỗ.

- Niêm: Nêu tên trên Nhận tháp, không được nộp quyền trắng.

- Tụng: Áo rách vá trăm mảnh (áo cà sa) mang giày cỏ đoạt giải trong trường tuyển Phật tử. Nếu cho rằng Tâm Không đến ứng thí thì không bị roi đánh cũng bị quyền thoi.

Trần Thái Tông phản đối thuyết Tâm Không, tức cho không biết gì nên thi thì nộp quyền trắng. Bàng Uẩn thi cho Tâm Không là Tâm hư tịch. Trần Thái Tông hiểu về Tâm khác Bàng Uẩn.

- NTK43. - Cử: Từ Minh vấn Chân Điểm Hung Phật pháp đại ý. Chân viết: Vô vân sinh linh thượng, hữu nguyệt lạc ba tâm. Minh hát viết: Đầu bạch xỉ hoàng, do tác thủ kiến giải. Chân lệ hạ, cửu viết: Bất tri như hà thị Phật pháp đại ý? Minh viết: Vô vân sinh linh thượng, hữu nguyệt lạc ba tâm. Chân đại ngộ.

- Niêm: Nhân giả kiến chi vị chi nhân, trí giả kiến chi vị chi trí.

- Tụng: *Bỉ thử đồng minh nhất điều cầm
Tu đương phân phó dữ tri âm.
Vô vân hữu nguyệt tuy đồng thị
Tranh nại sơn cao dữ thủy thâm.
Đốt.
Chung nhật tẩu hồng trần
Bất thức tự gia trần.
Di.
Tán thủ vô y toàn thể hiện
Biển chu ngư phủ túc lô hoa.*

Nghĩa là: - Cử: Từ Minh tức Thạch Sương Sở Viên [?984-1038] hỏi Chân Điểm Hưng [?] đại ý Phật pháp là gì? Chân Điểm Hưng đáp: Mây Vô sinh trên núi, trăng Hữu rơi xuống giữa sông (ba tâm cũng có thể hiểu là Tâm động). Từ Minh hét, bảo rằng: Đầu đã bạc trắng răng đã vàng mà còn kiến giải như thế à? Chân Điểm Hưng rơi lệ, hồi lâu nói: Không biết đại ý Phật pháp như thế nào? Từ Minh nói: Mây Vô sinh trên đỉnh núi, trăng Hữu rơi xuống giữa sông. Chân Điểm Hưng bèn đại ngộ.

- Niêm: Người nhân (nhân đức) thấy Nó biết ngay là nhân, kẻ trí thấy Nó biết ngay là trí.

- Tụng: Hai ông cùng chơi một điệu đàn, cần phải chia cho kẻ tri âm. Mây Vô trăng Hữu tuy cùng là cái đó (Nó) tranh cãi làm gì là núi cao hay sông sâu. Hử! Chạy vạy suốt ngày trong bụi đỏ, trong nhà của báu có không

hay. Hừ! Buông tay không dựa mặc phơi bày, một chiếc thuyền con cùng ông chài trú dưới khóm lau.

Trần Thái Tông cho hai ông Từ Minh và Chân Điểm Hưng đều cùng một nhận thức về Phật pháp "Bỉ thử đồng minh nhất diệu cầm" vì cả hai ông đều cho Phật pháp là mây Vô trăng Hữu... Trần Nhân Tông cho rằng người nhân thì nói Phật pháp là Nhân, người trí thì nói Phật pháp là Trí. Suốt ngày bôn ba tìm kiếm khó nhọc trong hồng trần mà không biết của báu trong nhà tức Tâm. Hãy buông thả không dựa vào đâu cả (vô sở trụ) mà tự nhiên thanh thản như ông chài dừng thuyền ngủ dưới khóm lau.

Trong các NTK, Trần Thái Tông bày tỏ bản thể luận và nhận thức luận của Ngài về Tâm về Bất khả tư nghị theo tinh thần Thiền Tông nhưng ít nhiều khác biệt với quan niệm Tâm của một số thiền sư Trung Hoa. Quan niệm về Tâm của Trần Thái Tông mang tính chất thuận theo qui luật tự nhiên hơn là những lập luận "Bình thường Tâm thị đạo", "Tâm Không"... Trong *Khoá Hư Lục* sẽ thấy tư tưởng Tam giáo của Ngài về Tâm rõ nét hơn.

3^o/ Khoá Hư Lục.

Văn bản *Khoá Hư Lục* hiện tồn gồm có các bản AB269 chép tay, lời tựa viết năm 1631; bản A1531 in năm 1840; bản A1426 sao lại bản in năm 1856; bản AB 367 in năm 1861; bản A2013 in năm 1883 đều là những bản do Trường Viễn Đông Bác Cổ sưu tầm. Năm 1943 Tổng hội

Phật giáo Bắc Kỳ rồi năm 1974 Đào Duy Anh ấn hành *Khoá Hư Lục*.

Khoá Hư Lục đã qua nhiều lần in, nội dung pha tạp. Có người cho là tác phẩm của Trần Nhân Tông. Còn cần nhiều công trình văn bản học mới xác định được văn bản. Dưới đây chỉ trích dẫn một số đoạn liên quan đến tư tưởng triết học.

1. *Về sinh bệnh lão tử.*

Trần Thái Tông cho rằng: "Tứ đại bản Vô, ngũ uẩn phi Hữu. Do Không khởi Vọng, vọng thành Sắc, Sắc tự chân Không, Không hiện Vọng, vọng sinh chúng sắc. Kỳ bội vô sinh hoá tác vô hoá vô sinh; hữu hoá sinh cố hữu sinh hữu hoá".

Nghĩa là: Tứ đại (thủy hoả thổ phong) đều là Vô. Ngũ uẩn (sắc thụ tưởng hành thức) không phải Hữu mà do Vọng (vọng tưởng, vọng niệm, không chân thực) mà sinh ra Sắc chứ Sắc vốn là Không, là do vọng tưởng từ Không, Không bị vọng tưởng mà vọng sinh ra chúng Sắc. Như vậy là trái với lẽ vô sinh hoá không hoá không sinh; có hoá sinh nên có sinh có hoá.

Trần Thái Tông cho bản thể vốn là Không nhưng do vọng niệm mà thành ra có Sắc, như thế là trái với lý vô sinh của Phật giáo. Vốn trong *Kinh Bát Nhã* viết "tứ đại giai Không", nhưng Trần Thái Tông lại viết "tứ đại giai

Vô". Dù sao đây cũng là tư tưởng Sắc Không trong *Kinh Bát Nhã*.

Thế nhưng Trần Thái Tông lại giải thích sinh: "Thác hình hài ư phụ mẫu chi tinh, tá dưỡng dục ư âm dương chi khí". Nghĩa là: Gởi hình hài vào tinh phụ mẫu, mượn thai nghén khí âm dương mà sinh.

Trần Thái Tông lại giải thích sinh bằng khí âm dương là theo Đạo giáo chứ không phải theo Phật giáo.

2. Về niệm Phật luận.

Trần Thái Tông giải thích niệm Phật là để thoát khỏi tam nghiệp (thân, khẩu, ý). Nhưng quan trọng nhất là Ngài chia người tu đạo thành 3 hạng.

"Thượng trí giả, Tâm tức thị Phật, bất giả tu thêm. Niệm tức thị trần, bất dung nhất điểm. Trần niệm bản tịnh, cố viết như như bất động, tức thị Phật thân. Phật thân tức ngã thân thị, vô hữu nhị tướng; tướng tướng vô nhị, tịch nhiên thường tồn; tồn nhi bất tri, thị vi hoạt Phật. Trung trí giả, tất tả niệm Phật, chú ý tinh cần, niệm niệm bất vong, tự tâm thuần thiện. Thiện niệm ký hiện, ác niệm tiên tiêu. Ác niệm ký tiêu, duy tồn thiện niệm. Dĩ niệm ý niệm, niệm niệm diệt chi. Niệm diệt chi thời, tất qui chính đạo. Mệnh chung chi thời đắc Niết Bàn lạc. Thường lạc ngã tịnh Phật chi đạo dã. Hạ trí giả khẩu cần niệm Phật ngữ, tâm dục kiến Phật tướng, thân nguyên

sinh Phật quốc; trú dạ cần tu, vô hữu thoái chuyển. Mệnh chung chi hậu, tùy kỳ thiện niệm đắc sinh Phật quốc; hậu đắc chư Phật sở tuyên chính pháp, chúng đắc bồ đề, diệt nhập Phật quả".

Nghĩa là: Người thượng trí thì Tâm tức là Phật, không cần tu thêm, vì niệm là bụi trần mà người thượng trí không dung nạp. Trần niệm vốn thanh tịnh cho nên nói Như Như bất động, tức là Phật thân. Phật thân tức là ngã thân (thân ta), không có hai tướng (Phật và Ta), tồn tại vĩnh hằng, đó là Phật sống. Người trung trí tất phải nhờ niệm Phật, chú ý tinh tiến chuyên cần, luôn luôn không bao giờ quên, tự tâm mình thuần thiện. Thiện niệm đã xuất hiện, ác niệm bèn tiêu, ác niệm đã tiêu, chỉ còn thiện niệm, lấy ý niệm mà niệm, tiêu diệt các niệm. Khi niệm đã diệt tất về chính đạo. Khi chết được Niết Bàn lạc. Thường lạc ngã tịnh là đạo của Phật. Người hạ trí miệng phải chuyên cần niệm lời Phật, tâm phải muốn thấy Phật tướng, thân nguyện sinh Phật quốc. Ngày đêm tu tập chuyên cần, không được thoái lui. Sau khi chết, tùy theo thiện niệm của mình mà được sinh Phật quốc; sau được chư Phật dạy chính pháp, chúng đắc bồ đề, cũng được Phật quả.

Trần Thái Tông cũng nhận thức niệm Phật là để thoát tam nghiệp. Nhưng Ngài cho rằng chỉ người trung trí và người hạ trí mới cần tu tập niệm Phật còn người thượng trí không cần tu tập niệm Phật mà đã là Phật

sống. Đó không phải tư tưởng Thiên Tông Trung Hoa. Thiên Tông Trung Hoa không chủ trương niệm Phật mà chủ trương thiên định. Niệm Phật là chủ trương của hầu hết các tông khác mà tông Tịnh Độ nhấn mạnh nhất. Nhưng chưa có tông nào đưa ra hạng người thượng trí là Phật sống không cần niệm Phật tu tập. Và khái niệm Phật sống chỉ có trong Phật giáo Tây Tạng. Trần Thái Tông coi người thượng trí là Phật sống thì không đề cập nhập Niết Bàn. Còn người trung trí thì chết được vào Niết Bàn tức được giải thoát ngay sau khi chết. Người hạ trí sau khi chết được đến Phật quốc tiếp tục học tập mới vào được Niết Bàn. Phật quốc nói đó là các Tịnh Thổ. "Phật thân tức ngã thân thị, vô hữu nhị tướng, tướng tướng vô nhị, tịch nhiên thường tồn; tồn nhi bất tri, thị vị Hoạt Phật". Phật thân thường tồn là đúng với tư tưởng Đại Thừa. Nhưng Phật thân tức ngã thân tức Hoạt Phật thì được Trần Thái Tông giải thích bằng tư tưởng "Bất nhị" - vô hữu nhị tướng - quả là bất ngờ và độc đáo! Trần Thái Tông có lẽ đã đồng nhất Phật thân với Hoạt Phật rồi từ đó suy ra Ta cũng là Hoạt Phật. Phật cũng là Ta. Trần Thái Tông đã phát triển tư tưởng Vô Tướng, Bất Nhị trong triết lý Đại Thừa với ảnh hưởng Lạt Ma giáo.

Về toạ thiền thì Trần Thái Tông viết "Thích Ca Văn Phật nhập vu Tuyết Sơn, đoạn toạ lục niên, thuốc sào vu đỉnh thượng, thảo xuyên vu bệ, thân tâm tự nhược. Tử Cơ ắc kỷ nhi toạ, hình như khô mộc, tâm tự tử khô. Nhan

Hồi toạ vong, huỷ chi thể, truat thông minh, li ngu trí, đồng ư đại đạo. Thủ cổ giả tam giáo thánh hiền, tăng dĩ toạ định nhi thành tựu giả, nhiên hành trụ toạ ngoại diệc giai thị thiên, phi duy độc toạ" (Thích Ca Văn Phật vào Tuyết Sơn, ngồi đỉnh đặc 6 năm, chim thước làm tổ trên đầu, cỏ mọc qua bệ ngồi. Tử Cơ (một đạo sĩ) tựa ghế mà ngồi, người như cây khô, tâm như vôi chết. Nhan Hồi (một Nho gia) ngồi quên tất cả, chân tay rời rã, thông minh đẹp bỏ, lìa bỏ ngu trí. Đều cùng một lẽ (đạo) lớn. Đó là thánh hiền Tam giáo đã từng ngồi định mà thành công vậy. Nhưng đi đứng ngồi nằm đều là thiên chứ không phải chỉ có ngồi mới là thiên).

Đi đứng nằm ngồi đều là thiên, tư tưởng này đã có trong kinh Phật. Nhưng Trần Thái Tông cho Tam giáo đều ngồi thiên là một sáng kiến độc đáo. Đó là tư tưởng Tam giáo của Ngài.

Ngoài ra trong *Khoá Hư Lục* Trần Thái Tông còn có những kiến giải về Tam học, ngũ giới cũng đều thể hiện tư tưởng Tam giáo.

Tóm lại, tư tưởng triết học của Trần Thái Tông tuy theo Thiên Tông nhưng kiêm cả tư tưởng Bát Nhã và Mật giáo với những lý giải độc đáo khác với các thiền sư Trung Hoa mà Ngài đã nghiên cứu kỹ.

- **Bản thể luận:** Tâm, Không, Phật tính, Chân Như, Như Lai Tạng. Chủ yếu là Tâm nhưng không phải "Tâm

Không" của cư sĩ Bàng Uẩn cũng không phải "Bình thường Tâm thị đạo" của thiền sư Nam Tuyên.

- **Nhận thức luận:** Vô tướng, Bất nhị. Phật thân tức Ngã thân. Tam giáo nhất trí. "Tứ đại giai Vô" nhưng con người do khí âm dương mà thành.

- **Giải thoát luận:** Niết Bàn thường lạc ngã tịnh cho hạng người bình thường. Hoạt Phật cho bậc thượng trí.

2. Tư tưởng triết học của Tuệ Trung [1230-1291].

Cuốn "*Trúc Lâm Tuệ Trung thượng sĩ ngữ lục*"⁴³ bản in năm 1903 trong đó có bài tán của Pháp Loa [1248-1330]. Văn bản đã nhiều lần san định. Trong phần *Thượng sĩ hành trạng* của văn bản này viết Tuệ Trung mất khi "Xuân thu lục thập hữu nhị. Tại Trùng Hưng thất niên Tân Mão" (Thọ 62 tuổi, mất năm Tân Mão niên hiệu Trùng Hưng thứ 7 tức năm 1291). Như vậy Tuệ Trung sinh năm 1230 mất năm 1291. Các giả thuyết nói Ngài là Trần Quốc Tảng hay Trần Tung đều không đủ cơ sở khoa học, không phù hợp niên đại đã dẫn.

Tuệ Trung để lại 39 đôi cơ, 13 tụng cổ, 49 bài thơ, 8 bài kệ và một số câu đối đáp. Dưới đây dẫn một số đôi cơ, tụng cổ, bài thơ đậm triết học.

1⁰/ Đối cơ.

Đối cơ (đối cơ thuyết pháp) là đối đáp tùy trường hợp.

- **Câu 1:** Tăng hỏi: Khải tư thượng sĩ, mỗ vị sinh tử sự đại, vô thường tấn tốc, vị thâm thủ thân, sinh tòng hà lai, tử tòng hà khứ?

Tuệ Trung đáp: Trường không túng sử song phi cốc
Cự hải hà phòng nhất điểm âu.

Nghĩa là: Hỏi: Kính thưa Thượng sĩ, tôi thấy sinh tử là việc lớn, biến đổi (vô thường) nhanh chóng, chưa hiểu thân này từ đâu đến, sau khi chết đi đâu?

Đáp: Trên không trung mênh mang hai bánh xe (mặt trăng mặt trời) vẫn vũ tự do, biển cả nào ngại gì bọt nước.

Để trả lời cho lẽ vô thường của sinh tử, Tuệ Trung đáp lại bằng tỉ dụ sinh tử như mặt trăng mặt trời trên không, bọt nước ngoài biển cả, vốn có như thế, tự nhiên như thế chẳng từ đâu đến và đi đâu cả. Lý giải vô sinh pháp Phật giáo bằng lẽ Tự Nhiên, lấy Thường giải thích Vô Thường.

- **Câu 2.** Hỏi: Như hà thị đạo?

Đáp: Đạo bất tại vấn, vấn bất tại đạo.

Nghĩa là: Hỏi: Đạo là gì?

Đáp: Đạo không phải để hỏi, hỏi không phải là Đạo.

Tuệ Trung đã diễn đạt theo Lão Tử: "Đạo khả đạo phi thường đạo" (Đạo là cái mà có thể nói được không phải là đạo vĩnh hằng) đồng thời chỉ ý ngôn ngữ đạo đoạn trong

Phật giáo. Tuệ Trung đã kết hợp Đạo giáo với Phật giáo trong câu trả lời.

- **Câu 3.** Hỏi: Cổ đức vân Vô tâm thị đạo thị phủ?

Đáp: Vô tâm bất thị đạo, vô đạo diệt vô tâm.

Lại nói tiếp: Nhược tha thuyết vô tâm thị đạo, tức nhất thiết thảo mộc giai thị đạo. Nhược khước thuyết vô tâm bất thị đạo, hà giả thuyết Hữu Vô? Thỉnh ngô kê:

Bản vô tâm vô đạo

Hữu đạo bất vô tâm.

Tâm đạo nguyên hư tịch

Hà xử cánh truy tâm?

Nghĩa là: Hỏi: Bậc tiền bối nói: Vô Tâm là Đạo có đúng không?

Đáp: Vô Tâm chẳng phải là Đạo, chẳng có Đạo mà cũng chẳng có Tâm.

Lại nói thêm: Nếu ông ta nói vô tâm là Đạo thì cây cỏ đều là đạo (vì cây cỏ chẳng có tâm). Nếu nói ngược lại vô tâm chẳng phải là Đạo thì nói đến Hữu Vô làm gì. Nghe kệ của ta đây: Vốn chẳng có tâm (vô Tâm), chẳng có Đạo (vô Đạo). Có Đạo thì chẳng vô Tâm. Tâm và Đạo vốn rỗng không vắng lặng, truy tâm chúng ở đâu bây giờ?

Tuệ Trung giải thích Tâm là cái tâm của con người cho nên nói không có Tâm là đạo thì cỏ cây không có tâm như con người hoá ra cỏ cây đều là Đạo? Nhưng khi Tuệ

Trung nói "Tâm Đạo nguyên hư tịch" thì Tâm chỉ Citta trong Phật giáo và giải thích tất cả đều là hư tịch (rỗng không vắng lặng) thì Tuệ Trung quay về với tư tưởng Không của Bát Nhã. Tuệ Trung không tán thành quan điểm Vô Tâm thị Đạo của Hoàng Bá Hi Vận. Tuệ Trung vận dụng tư tưởng Bát Nhị để giải thích vấn đề.

- **Câu 4.** Hỏi: Khải tư thượng sĩ: Như hà thị Phật pháp đại ý?

Đáp: Ngao đầu đả lãng tiêu minh nhân
Bằng dục đoàn phong lữ nghị trường.

Nghĩa là: Hỏi: Kính thưa Thượng sĩ, đại ý Phật pháp là gì?

Đáp: Như sóng vỗ đầu con giải, như mắt loài bọ tí ti có thể ở trên lông con muỗi; như cánh đại bàng vỗ gió, như ruột con sâu con kiến.

Tuệ Trung nhận thức Phật pháp cực đại cực vi đầu đầu cũng có, đúng tinh thần Bát Nhã học.

- **Câu 6 -7.** Hỏi: Như hà thị thanh tịnh pháp thân?

Đáp: Xuất nhập ngư du nội
Toàn nghiên mã phần trung.

Lại hỏi: Nhậm ma đắc tiến nhập khứ dã?

Đáp: Vô uế cấu niệm thị thanh tịnh thân. Thính ngô kê:

*Bản lai vô cấu tịnh
Cấu tịnh tổng hư danh.
Pháp thân vô quái ngại
Hà trước phục hà thanh?*

Nghĩa là: Hỏi: Pháp thân thanh tịnh (trong sạch vắng lặng) là gì?

Đáp: Ra vào trong phân trâu, chui rúc trong phân ngựa.

Hỏi: Làm sao vào trong đó được (tiến nhập Pháp thân tức đắc đạo)?

Đáp: Không có quan niệm về bản thì là thanh tịnh. Nghe kệ của ta: Vốn không có bản / sạch, bản / sạch đều là hư danh (cái tên gọi trống rỗng). Pháp thân không có cái gì cản trở (thanh tịnh) thì làm gì có đục/trong?

Tuệ Trung cho rằng căn bản không có bản/sạch, tất cả đều không phải là bản mà cũng không phải là sạch. Không coi phân trâu ngựa là bản thì hiểu ngay Pháp thân thanh tịnh. Đây là quan điểm Bát Nhã về Bát Nhị, Không.

- **Câu 13-14.** Hỏi: Khải tư Thượng sĩ: Thanh thanh thủy trúc tổng thị pháp thân, thị phủ?

Đáp: Sa di tạc nhật xan Khê duẩn
Mạc thị như kim nhữ pháp thân.

Lại hỏi: Uất uất hoàng hoa, vô phi Bát Nhã, ý tác ma sinh?

Đáp: Đào hoa bất thị bồ đề thụ
Hà sự Linh Vân nhập đạo tràng?

Nghĩa là: Hỏi: Cây trúc xanh xanh là pháp thân? Có phải như thế không?

Đáp: Hôm qua sa di ăn măng rừng (chỉ trúc xanh), há không phải là pháp thân của người hôm nay.

Lại hỏi: Hoa vàng lớp lớp há không phải là Bát Nhã (Trí, Tuệ), nghĩa như thế nào?

Đáp: Hoa đào không phải cây bồ đề, sao lại khiến cho Linh Vân đắc đạo?

Hai câu thơ này đã được nhiều thiền sư Trung Hoa lý giải khác nhau. Hoặc cho thủy trúc hoàng hoa là pháp thân hoặc cho không phải là pháp thân. Trên đây Viên Chiếu cũng đã giải. Tuệ Trung cho rằng Pháp thân không phải hoa vàng trúc xanh. Nhưng tùy người tùy cảnh mà ngộ đạo như hoa đào tuy không phải cây bồ đề mà khiến cho Linh Vân ngộ đạo khi thấy hoa đào nở.

- **Câu 22 -23.** Hỏi: Như hà thị pháp thân?

Đáp: Trì biên khán lưỡng cá
Nguyệt hạ hỉ tam nhân.

Lại hỏi: Pháp thân dữ sắc thân thị đồng thị biệt?

Đáp: Kiếm trước Long Tuyền hiệu
Châu xưng hổ phách thiên.

Nghĩa là: Hỏi: Pháp thân là gì?

Đáp: Đứng bên bờ ao thì thấy hai người (người và bóng người dưới nước), nếu đứng dưới trăng nữa thì thấy ba người (người, bóng người dưới nước, bóng người dưới trăng trên mặt đất).

Lại hỏi: Pháp thân và sắc thân giống hay khác nhau?

Đáp: Kiếm thì gọi là kiếm Long Tuyền, ngọc thì gọi là hổ phách của trời.

Tuệ Trung cho rằng Pháp thân như cái bóng con người bên bờ ao hay dưới trăng. Pháp thân hư vô. Pháp thân như kiếm mà sắc thân là kiếm tên gọi Long Tuyền, là ngọc tên gọi hổ phách của trời. Phân biệt Danh và Thực tức nói về thực tướng và giả danh và lý luận về Sắc Không trong Bát Nhã học.

Câu 24. Hỏi: Thế Tôn đạo: Tứ thập cửu niên vị tăng thuyết nhất tự. Thập nhị phần giáo thậm xứ đắc lai?

Đáp: Khí xung xuất hạp cầu khô phục

Linh bửu khai bình dục bệnh tiêu.

Nghĩa là: Hỏi: Thế Tôn nói: 24 năm ta chưa từng nói một chữ. Vậy 12 phần giáo từ đâu mà ra?

Đáp: Khí xông ra rồi trở lại hộp. Thuốc tiên vừa mở bình bệnh Dục đã tiêu.

Người hỏi dẫn lời Phật bảo bồ tát Văn Thù nói rằng trong suốt 24 năm Phật chưa nói một chữ nào. Nếu Phật

không nói vậy 12 phần giáo từ đâu mà ra? 12 phần giáo không phải 12 bộ kinh mà 12 loại kinh Phật. Tuệ Trung không trả lời trực tiếp câu nói đó mà ca tụng Phật pháp tiêu diệt bệnh Dục. Cho rằng Phật thuyết pháp cũng giống như khí xông ra rồi trở lại hộp ngay cho nên nói mà coi như không nói. Theo tôi, câu này ngụ ý chớ giáo điều vin vào các lời của Phật, tư tưởng này còn thể hiện trong nhiều câu khác khuyên mọi người nên tự lực, không nên ngoại cầu.

- **Câu 27.** Hỏi: Cổ nhân đạo: Túc Tâm tức Phật, vì thập ma Phật bất hiện tiền?

Đáp: Thám châu phẫu bạn tuy nan đắc
Mạc hướng khoa ngư tác biệt tâm.

Nghĩa là: Hỏi: Người xưa nói: Túc Tâm tức Phật, sao không thấy Phật hiện ra?

Đáp: Mổ con trai tìm ngọc tuy khó tìm được ngọc, nhưng chớ mổ cá để tìm ngọc.

Người hỏi dẫn "Túc Tâm tức Phật" của Mã Tổ Đạo Nhất. Tuệ Trung giải thích mổ con trai tìm ngọc không phải lúc nào cũng được ngọc vì không phải con trai nào cũng có ngọc. Nhưng nếu mổ con cá thì không bao giờ tìm được ngọc vì cá không có ngọc. Tuệ Trung cho ai cũng có Phật tính (ngọc) nhưng không phải ai ai cũng thành Phật, nhưng phải loài trai (người cao quý) mới có khả năng thành Phật mà cũng chỉ một số ít người có thể thành Phật

chứ không phải người cao quý nào cũng thành Phật. Nhưng người thường không cao quý (cá) thì tất nhiên không ai thành Phật được. Đó là cách hiểu "chúng sinh giai hữu Phật tính" trong kinh Đại Thừa của Tuệ Trung, Ngài không thừa nhận ai ai cũng có thể thành Phật. Có lẽ "cá" chỉ Nhất Xiển Đề là người không thể thành Phật được. Trong Phật giáo từng tranh luận về Nhất Xiển Đề; có người cho là không thành Phật được, người cho là vẫn có thể thành Phật được.

- **Câu 34.** Hỏi: Như hà thị sinh tử nghiệp?

Đáp: Thu sương trích trích lô hoa ngạn
Dạ tuyết phân phân nguyệt sắc thiên

Nghĩa là: Hỏi: Thế nào là cái nghiệp sinh tử?

Đáp: Như sương mùa thu rơi bờ lau, như tuyết đêm
lả tả giữa trời trăng.

Tuệ Trung cho sinh tử là tự nhiên nhi nhiên như sương như tuyết rơi vào lúc nào đó nơi nào đó mà thôi. Không có gì là Nghiệp cả, chỉ là qui luật Tự nhiên.

- **Câu 38.** Hỏi: Dục đạt vô sinh lộ tu tri thức bản nguyên; như hà thị bản nguyên?

Đáp: Tâm nguyên phi hữu bản
Cứ bản diệt vô nguyên.

Nghĩa là: Hỏi: Muốn đạt đến con đường vô sinh thì phải biết nguồn gốc (bản nguyên), vậy nguồn gốc là gì?

Đáp: Tìm nguồn thì không có gốc, giữ gốc thì không có nguồn.

Tuệ Trung cho rằng vô sinh không có nguồn gốc nào cả. Bản thể Không.

- **Câu 39.** Hỏi: Giáo trung đạo: Không tức thị Sắc, Sắc tức thị Không; ý chỉ như hà?

Sư im lặng hồi lâu rồi nói: Hội ma?

Lại nói: Bất hội.

Sư hỏi: Nhữ hữu sắc thân ma?

Đáp: Hữu.

Sư nói: Hà thị Sắc tức thị Không? Nhữ kiến Không hữu tướng mạo ma?

Đáp: Vô.

Sư nói: Hà vị Không tức thị Sắc?

Đáp: Tất cánh như hà?

Sư nói: Sắc bản vô Không, Không bản vô Sắc.

Thính ngô kệ:

*Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc
Tam thể Như Lai phương tiện lực.
Không bản vô Sắc, Sắc bản vô Không.
Thể tính minh minh vô thất đắc.
Hát!*

Nghĩa là: Hỏi: Trong kinh nói Không tức thị Sắc, Sắc tức thị Không; ý nghĩa như thế nào?

Tuệ Trung im lặng hồi lâu rồi hỏi: Hiểu chưa?

Người hỏi đáp: Chưa.

Tuệ Trung hỏi: Người có sắc thân không?

Người hỏi đáp: Có.

Tuệ Trung nói: (Người nói có Sắc thân thì) tại sao gọi Sắc tức thị Không? Người thấy Không có tướng mạo chẳng?

Người hỏi đáp: Chẳng có.

Tuệ Trung nói: (Người nói Không chẳng có tướng mạo thì) tại sao lại gọi Không tức thị Sắc?

Người hỏi: Cuối cùng thì như thế nào?

Tuệ Trung nói: Sắc vốn chẳng có Không, Không vốn chẳng có Sắc. Nghe kệ của ta:

Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc

Phương tiện của Tam thế Như Lai.

Không vốn chẳng có Sắc, Sắc vốn chẳng có Không.

Bản thể sáng ngời không phải Thất hay Đắc.

Hét!

Đây là một cuộc biện luận mà khi dịch ra quốc ngữ gặp khó khăn vì hai từ "Vô" và "Không". Tôi dịch "Vô" là "chẳng có" để phân biệt với "Không" là "Không" đối ứng với Hữu. Người hỏi dẫn kinh *Bát Nhã ba la mật đa tâm kinh*. Tuệ Trung im lặng để tỏ rằng Không thì chả nói gì có nghĩa là Không. Nhưng người hỏi không hiểu ý đó, nên Tuệ Trung phải dùng hình thức phản vấn để giải thích, cuối

cùng kết luận trong bài kệ Sắc Không đều là phương tiện mà các Phật quá khứ hiện tại vị lai dùng để giáo hoá chúng sinh chứ chẳng có Sắc Không gì cả. Bản thể là Không.

Qua một số đối cơ dẫn trên có thể thấy tuy về cơ bản Tuệ Trung công nhận bản thể là Không, nhận thức Bất nhị nhưng nhiều điểm không hoàn toàn đồng ý với một số quan điểm như Vô Tâm thị Đạo, Túc Tâm tức Phật của một số thiền sư nổi tiếng. Nổi bật nhất là Tuệ Trung cho sinh tử là lẽ tự nhiên, cho rằng không phải ai cũng có thể thành Phật tuy cũng thừa nhận chúng sinh có Phật tính.

2. Tụng cổ.

Tụng cổ cũng là một hình thức vấn đáp giống như Niêm Tụng Kệ, gồm có Cử (đưa vấn đề), Sư vấn (hỏi), Tụng (lời tán bằng thơ). Tuệ Trung để lại 13 tụng cổ, dưới đây dẫn 4 tụng cổ (TC).

- TC1.- Cử: *Niết Bàn Kinh* vân: Chư hành vô thường thị sinh diệt pháp.

- Sư vấn: Thùy sinh diệt?

- Tụng viết:

Chư hành vô thường thị sinh diệt pháp

*Tam giới vũ môn môn, thập phương phong
táp táp.*

Phàm thánh bất đồng cư, long xà phi hổ tạp.

Chư hành vô thường nhất thiết không

Sinh diệt chi tâm thủy vấn đáp?

Nhược phùng đồng lũng lão Cô Đàm

Vị miễn lan hung đập.

Đốt !

Bất kiến dương hoà sắc, năng khán đào lý khai.

Nghĩa là: - Cữ: *Kinh Niết Bàn* viết: Mọi hiện tượng đều không tồn tại vĩnh viễn, đó là phép sinh diệt.

- Sư nói: Ai sinh diệt?

- Tụng: Mọi hiện tượng đều không tồn tại vĩnh viễn, đó là phép sinh diệt. Tam giới (dục, sắc, vô sắc giới) mưa mù mịt gió ào ào. Phàm thánh không cùng ở với nhau, rỗng rần không hỗn tạp với nhau. Mọi hiện tượng đều không tồn tại vĩnh viễn, tất cả đều Không. Vậy thì ai hỏi và ai trả lời về cái tâm sinh diệt? Nếu gặp lão già Cô Đàm (chỉ Thích Ca Mâu Ni) thôi tha đó chưa chắc ông ta đã thoát khỏi một đập vào ngực. Ôi! Không thấy mùa xuân ấm áp, có thể xem hoa đào hoa lý nở.

Tuệ Trung giống như các thiền sư Đan Hà Thiên Nhiên [738-824], Đức Sơn Tuyên Giám [865-779?...] mắng Phật. Đây là hiện tượng một số thiền sư phê phán việc sùng bái mê muội đối với Phật nhất là mê tín tượng Phật. Tuệ Trung cho rằng sinh diệt vô thường thì làm sao tam giới lại đầy phàm thánh, rỗng rần (chỉ Thiên long bát bộ.NDH), tất cả là Không thì còn luận bàn sinh diệt gì nữa. Sinh tử là lẽ tự nhiên, mùa xuân ấm áp thì hoa đào

hoa lý nở. Cách phê phán rất độc đáo và tố chất triết học rất cao.

- TC2. - Cử: Sinh diệt, diệt dĩ, tịch diệt vi lạc.

- Sư vân: Uyên Minh toàn mi tác ma?

- Tung: *Sinh diệt, diệt dĩ, tịch diệt vi lạc*

Độn điều man thê lô, khốn ngư nhàn chỉ tiêm.

Bất quản thân khởi bệnh, khủng lao thủ tác được

Hưu tương phụ trọng dorm, quá độc mộc kiêu trước.

Qui gia bãi vấn trình, tông hà lai thất cước

Vạn nhất bất đắc dĩ, y tiền khán mưu lược.

Di.

Nhược dã bất nhân thu ngạn, hồ vi đắc đáo Vũ Lăng khô.

Nghĩa là: - Cử: Sinh diệt, diệt hết là vui.

- Sư nói: Đào Uyên Minh chau mày làm gì? (Đào Uyên Minh tức Đào Tiêm, một trong Trúc Lâm thất hiền, nhà Nho ở ẩn, có người giải thích ông ta chau mày khi được mời tham gia Liên Xã của Phật giáo).

- Tung: Sinh diệt đều diệt, tịch diệt là vui. Chim ngudộn đậu nhâm cành lau, cá mệthả mình đáy nước. Không quản thân có bệnh chỉ lo khổ tay bốc thuốc. Thôi đừng gánh nặng qua cầu độc mộc. Đường về nhà đừng hỏi nữa,

sẩy chân từ đâu đến, vạn nhất bất đắc dĩ. Xem mưu lược của người trước. Ôi! Nếu như chẳng mãi lầm theo bờ cỏ thu thì làm sao đến được suối Vũ Lăng (nơi có tiên).

Câu hỏi lấy trong *Kinh Đại Bát Niết Bàn*. Tuệ Trung cho tịch diệt là vui. Ẩn sĩ còn cau mày, chìm đắm lắm cảnh lau, cá lờ dờ chìm xuống đáy, không lo ốm đau mà lại sợ tay bốc thuốc mệt nhọc. Thôi đừng mang vác nặng qua cầu khỉ. Đường về nhà (về cõi chết) không cần hỏi sẩy chân từ đâu đến, bất đắc dĩ thì theo gương người trước (theo Phật giáo). Nhưng nếu không lầm đường lạc lối theo bờ suối thì làm sao người đời Tấn lạc đường khe suối Vũ Lăng gặp được một nhóm người tránh nạn nhà Tần sống biệt lập nơi đây. Đó là truyện kể Trung Quốc nhưng Tuệ Trung hàm ý gặp tiên.

Tuệ Trung không thật sự tán thành "sinh diệt diệt dĩ vi lạc". Ngài coi sinh tử là lẽ tự nhiên không cần hỏi sinh từ đâu tử về đâu. Tin theo sinh diệt là vui là lầm đường nhưng bất đắc dĩ mà theo thì có khi cũng đến được cõi lạc như người Tấn đi lầm đường mà đến cõi tiên.

- TC3.- Cử: *Duy Ma Kinh* vân: Quán thân thực tướng, quán Phật diệt nhiên.

- Su nhất tiếu.

- Tụng viết:

Quán thân thực tướng, quán Phật diệt nhiên.

Cầu châm lạc địa, ngưỡng diện khuy thiên.

*Bản lai vô thốn phúc, kim nhật hữu đa khiên
Vô phước hoàn cầu phước, phi triển khước tặc triển.
Hổ cứ chân hổ cứ, long miên thị long miên
Dục tri thân dữ Phật, chủng ngẫu xuất hồng liên.
Ngọc giám đoàn đoàn sinh hải giác
Chỉ nhân niết mục hữu di thiên.*

Nghĩa là: - Cử: *Kinh Duy Ma* viết: Quán thân nhận ra thực tướng, quán Phật cũng như vậy (Quán là xem xét đến tận bản chất của hiện tượng).

- Tuệ Trung cười, đọc bài tụng.

- Tụng: Quán thân thực tướng, quán Phật cũng như vậy, khác nào tìm cây kim rơi xuống đất mà ngược mặt nhòm trời. Bản lai không một tắc dạ, ngày nay lại lắm tội. Không trời lại đòi trời, không buộc lại xin buộc. Hổ ngồi là hổ ngồi thật, rồng ngủ là rồng ngủ. Muốn biết thân với Phật như trồng củ ấu mà mọc hoa sen đỏ. Gương ngọc tròn xoay sinh góc biển, chỉ vì dụi mắt mà có dời đổi.

Tuệ Trung cười vì không đồng ý với *Kinh Duy Ma*. Ngài cho rằng đi tìm thực tướng (bản thể) bằng cách quán thân quán Phật chẳng khác gì tìm cây kim bé nhỏ trên mặt đất mà mắt ngược lên trời. Bản thể là Không, chẳng qua người đời tự ràng buộc chứ không có ràng buộc nào cả. Hổ ngồi là hổ ngồi, rồng ngủ là rồng ngủ. Thân với Phật như trồng củ ấu thì được hoa sen. Chỉ vì vọng kiến mà thấy sai lạc.

- TC4. - Cử: *Hoa Nghiêm Kinh* vân: Nhất thiết pháp bất sinh, nhất thiết pháp bất diệt. Nhược năng như thủ giải, chư Phật thường hiện tiền.

- Sư vân: Khán khán. Sư hựu vân: Cao thanh cáo tỉnh, chỉ bính khiết miến. Hát.

- Tụng: *Hoàng đầu nhiều thiết trảm chúng sinh
Xử xử miên thời độc tự hành.
Bất quản dạ lan do mộng lý
Đình đông phượng khuyết hiếu thôi canh.*

Nghĩa là: - Cử: *Kinh Hoa Nghiêm* nói: Mọi pháp (hiện tượng) không sinh, không diệt. Nếu có thể hiểu như thế thì chư Phật hiện ra trước mắt.

- Tuệ Trung nói: Nhìn kia. Rồi nói thêm: Nói lớn tiếng mà bảo là im lặng, chỉ bánh mà ăn miến. Hết!

- Tụng: Bọn bẻm mép (hoàng đầu là chim chọi màu vàng, ám chỉ các nhà sư bẻm mép) lừa dối chúng sinh, khắp chốn người ta còn ngủ thì một mình tự đi, không quản đêm đã sáng mà còn trong mộng, chuông trống trong lầu đã giục tàn canh.

Tuệ Trung cho các nhà sư bẻm mép lừa dối chúng sinh là "Nhược năng như thủ giải chư Phật thường hiện tiền". Ngài bảo: Nhìn kia Phật đã hiện ra trước mắt đó. Chỉ lừa dối: Nói to tiếng thì bảo là tỉnh, chỉ cái bánh mà lại ăn miến. Cứ như trong mộng dù trời đã sáng. Tuệ Trung theo

tư tưởng Thiên Tông cho là các nhà sư lừa dối chúng sinh khi nói về Phật (xem bài kệ của Vô Ngôn Thông).

Nói tóm lại, Tuệ Trung không chấp nhận quan điểm *Kinh Niết Bàn*, *Kinh Duy Ma*, *Kinh Hoa Nghiêm* về vấn đề bản thể và giải thoát (sinh diệt).

- **TC 10.** - Cử: Lâm Tế đảo tháp chủ. Tháp chủ viết: Tiên lễ Phật? Tiên lễ Tổ? Sư viết: Tổ Phật cụ bất lễ. Tháp chủ viết: Tổ Phật dữ trưởng lão hữu thập ma oan gia cụ bất lễ? Sư tiện phát tụng nhi xuất.

- Sư vân: Đắc kỳ hổ đầu, bất loát hổ tu.

- Tụng viết:

Nhất trùng phát tụng đẳng nhân hành

Tháp chủ man hu hân bất sinh.

Phật Tổ đảo đầu cụ bất lễ

Thu quang hiểu giản ngọc sùng vinh.

Nghĩa là: - Cử: Lâm Tế Nghĩa Huyền [?-867] (người lập ra tông Lâm Tế) đến tháp Huệ Năng gặp tháp chủ. Tháp chủ (người trụ trì tại tháp) hỏi: Ông lễ Phật trước hay lễ Tổ (Huệ Năng) trước? Lâm Tế trả lời: Tổ, Phật đều không lễ. Tháp chủ nói: Tổ, Phật có oan gia gì với ông mà đều không lễ? Lâm Tế phát tay áo bỏ đi.

- Tuệ Trung nói: Cởi được đầu hổ chớ vuốt râu hổ.

- Tụng: Lâm Tế phát tay áo thông dong bỏ đi, tháp chủ trợn mắt tức giận. Cuối cùng cả Phật lẫn Tổ đều

không lẽ. Ánh sáng mùa thu chiếu xuống suối buổi sáng lung linh như ngọc.

Đây là chuyện Lâm Tế Nghĩa Huyền đến tháp thờ Huệ Năng - Lục Tổ - nhưng không lẽ Phật cũng không lẽ Tổ. Câu chuyện minh chứng tông Lâm Tế không giống Phật mà cũng không giống Huệ Năng, tự có một tông chỉ riêng. Tuệ Trung cho là Lâm Tế tuy tài giỏi (cõi được đầu hổ tức vượt lên trên tất cả) nhưng chỗ đặc ý vượt râu hùm. Tư tưởng Thiền Tông như ánh sáng mùa thu chiếu xuống mặt suối ban mai long lanh như ngọc. Không thể khinh thường.

3⁰/. Thơ.

Tuệ Trung để lại 49 bài thơ, dưới đây chỉ dẫn 11 bài.

1- Phật Tâm ca.

*Phật, Phật, Phật bất khả kiến
Tâm, Tâm, Tâm bất khả thuyết.
Nhược Tâm sinh thời thì Phật sinh
Nhược Phật diệt thời thì Tâm diệt.
Diệt Tâm tồn Phật thì xử vô
Diệt Phật tồn tâm hà thời yết.
Dục tri Phật Tâm sinh diệt tâm
Trực đãi đương lai Di Lặc quyết.
Tích vô Tâm, kim vô Phật.
Phàm, Thánh, Nhân, Thiên như điện phát.
Tâm thể vô thị diệt vô phi,*

Phật tính phi hư diệt phi thực.
Hốt thời khởi, hốt thời chỉ
Vãng lai cổ kim đồ nghĩ nghĩ.
Khởi duy mai một tổ tông thừa
Cánh khởi yêu ma tự gia tuý
Dục cầu Tâm hữu ngoại mịch.
Bản thể như nhiên tự không tịch.
Niết Bàn sinh tử mọn la lung,
Phiền não bỏ để nhân đối địch.
Tâm tức Phật, Phật tức Tâm
Diệu chỉ linh minh đạt cổ cam (kim).
Xuân lai tự thị xuân hoa tiếu
Thu đáo vô phi thu thủy thâm.
Xá vọng tâm thủ chân tính
Tự nhân tầm ảnh nhi vong kính
Khởi tri ảnh hiện kính trung lai?
Bất giác vọng tông chân lý bính.
Vọng lai phi thực diệt phi hư
Kính thụ vô tà diệt vô chính.
Dã vô tội, dã vô phúc.
Thác tử ma ni kiêm bạch ngọc
Ngọc hữu hà hề, châu hữu loại.
Tính để vô hồng dã vô lục
Diệt vô đắc vô thất.
Tứ thập cửu lai thị thất thất.

*Lục độ vạn hạnh hải thượng ba
Tam độc cứu tình không lí nhứt.
Mặc, mặc, mặc; trầm, trầm, trầm.
Vạn pháp chỉ Tâm tức Phật Tâm.
Phật Tâm khước dữ ngã Tâm hợp.
Pháp nhĩ như nhiên tuyên cổ cam (kim).
Hành diệc thiên toạ diệc thiên
Nhất đoá hồng lô hoả lí liên.
Một ý khí thời thêm ý khí
Đắc an tiện xứ thả an tiện.
Di, di, di; đốt, đốt, đốt.
Đại hải trung âu nhân xuất một,
Chư hành vô thường nhứt thiết Không.
Hà xứ tiên sư mệnh linh cốt
Tĩnh tĩnh trước, trước tĩnh tĩnh.
Tứ lãng đạ địa vật khi khuynh.
A thuỳ ư thử tín đắc cập
Cao bộ Tì lư đỉnh thượng hành.
Hát!*

Nghĩa là: Phật không thể thấy được. Tâm không thể giải thích (nói) được. Tâm sinh thì Phật sinh, Phật diệt thì Tâm diệt. Không có nơi nào Tâm diệt mà Phật tồn (còn), không có lúc nào Phật diệt mà Tâm tồn. Muốn biết cái tâm sinh diệt của Phật, Tâm thì hãy đợi Phật tương lai là Di Lặc quyết định (giải thích).

Xưa không có Tâm, nay không có Phật. Phàm, Thánh, Nhân, Thiên (chỉ Thiên long bát bộ) đều như điện chớp. Tâm Thể vô thị vô phi (chẳng phải đúng cũng chẳng phải sai), Phật tính phi Hư phi Thực (chẳng phải là Hư mà cũng chẳng phải là Thực). Bỗng dưng nổi lên, bỗng dưng dừng im; từ xưa tới nay cứ luẩn quẩn như thế. Há chỉ chôn vùi tông thừa (đánh mất ý chỉ Thiền Tông) mà còn khiến yêu ma nổi lên tác quái trong nhà của mình.

Muốn cầu Tâm chó tìm bên ngoài. Bản thể tự nhiên như nhiên tự nó trống rỗng vắng lặng (không tịch). Niết Bàn sinh tử ràng buộc rối bời, phiền não bồ đề đối địch nhau vô ích.

Tâm tức Phật, Phật tức Tâm, diệu thể sáng ngời cổ kim. Mùa xuân đến thì tự nhiên hoa xuân nở; mùa thu đến thì nước mùa thu sâu thẳm.

Hãy bỏ vọng Tâm, giữ lấy Chân Tính. Giống như người tìm ảnh mà quên gương, nào biết ảnh hiện trong gương mà ra, không biết Vọng từ trong Chân mà ra. Vọng xuất hiện phi Thực phi Hư (chẳng phải là Thực mà cũng chẳng phải là Hư). Cái mà gương nhận được cũng chẳng tà chẳng chính (chẳng phải là tà nguy mà cũng chẳng phải là chân thực).

Cũng không có tội, cũng không có phúc. Lầm sánh với ngọc ma ni và bạch ngọc; ngọc ma ni có vết, bạch ngọc có tì. Tính vốn chẳng đỏ chẳng xanh.

Cũng chẳng có Đắc (được) cũng chẳng có Thất (mất). 49 năm (thời gian Phật thuyết pháp) là 7 nhân 7. Lục độ vạn hạnh đều là sóng trên biển. Tam độc (tham sân si), cửu tình (9 tình cảm của con người yêu, ghét buồn, vui...) đều là mặt trời trong không trung

Lặng im, lặng im, lặng im; thăm thăm, thăm thăm, thăm thăm. Tâm của vạn pháp (hiện tượng) tức là Phật Tâm; Phật Tâm lại hợp với Ngã Tâm (Tâm của Ta). Pháp đó tự nhiên như nhiên phô bày xưa nay.

Đi cũng thiên, ngồi cũng thiên, một đóa sen trong lò lửa hồng. Khi không có ý khí thì thêm ý khí; khi được yên lành thì cứ yên lành.

Chao ôi, chao ôi, chao ôi! Ôi, ôi, ôi! Bọt trong biển cả tự do xuất hiện và mất đi. Muôn vật vô thường tất cả đều Không. Tìm linh cốt tiên sư nơi nào đây?

Thức! Thức! Tỉnh! Tỉnh! Thức! Thức! Dẫm đất bốn bề chó thiên lệch. Ai tin được như vậy thì cao bước đi lên đỉnh Tì Lô (Tì lô giá na = Vairocana = Đại Nhật như lai; ở đây chỉ ý lên đất Phật.NDH).

Tư tưởng chủ yếu cốt tuỷ của Tuệ Trung là bản thể là Tâm = Phật. Tâm trong lòng ta. Tâm của Phật lại hợp với tâm của ta. Đó chính là tư tưởng Phạm Ngã nhất như. Bản thể là Không, tất cả đều là vọng kiến, nhưng Vọng là hình ảnh của Chân, Vọng từ Không mà ra. Đây là cách giải thích đáng đánh giá cao của Tuệ Trung, không đối lập

tuyệt đối Vọng với Chân, Thực với Hư. Tuy rằng đây là tư tưởng Bất Nhị nhưng giải thích đặc hơn các cách giải thích khác. Tất cả đều theo qui luật tự nhiên như mùa xuân đến thì hoa xuân nở, không có tội/phúc, thất/đắc, sinh tử/Niết Bàn, phiền não/bồ đề gì cả.

Bài thơ thứ 2 tiếp theo *Phóng cuồng ca* (Khúc hát ngông cuồng) chủ yếu trình bày tư tưởng phóng cuồng tiêu dao không màn thế sự

3. Sinh tử nhàn nhi dĩ.

*Tâm chi sinh hể sinh tử sinh
Tâm chi diệt hể sinh tử diệt.
Sinh tử nguyên lai tự tính Không
Thử huyền hoá thân diệc đương diệt.
Phiền não bồ đề ám tiêu ma
Địa ngục thiên đường tự khô kiệt.
Hoạch thang lô thán đón thanh lương
Kiếm thụ đao sơn lập tội chiết.
Thanh văn toạ thiền ngã vô toạ
Bồ tát thuyết pháp ngã thực thuyết.
Sinh tử vọng sinh tử vọng tử.
Tử đại bản Không tông hà khởi?
Mạc vi khát lợc sấn dương diễm
Đông tẩu tây trì vô trạm dĩ.
Pháp thân vô khứ diệc vô lai
Chân tính vô phi diệc vô thị.*

*Đáo gia tu tri bãi vấn trình.
Kiến nguyệt an năng khổ tâm chỉ.
Ngu nhân điên đảo bố sinh tử
Trí giả đạt quan nhân nhi dĩ.*

Nghĩa là: Tâm sinh thì sinh tử sinh, tâm diệt thì sinh tử diệt. Xưa nay sinh tử vốn tính Không. Thân huyễn hoá (ảo hoá, chỉ thân thể con người) này cũng phải diệt. Phiền não bồ đề cũng âm thầm tiêu ma, địa ngục thiên đường tự khô héo cạn kiệt. Nước sôi than hồng bỗng mát mẻ. Rừng gươm núi đao lập tức gãy hết.

Thanh văn ngồi thiền, ta không ngồi thiền. Bồ tát thuyết pháp, ta nói thực. Sinh là tự vọng sinh, tử là vọng tử, tứ đại vốn Không thì từ cái gì mà dấy lên. Chớ có như con hươu khát nước đuổi theo ánh mặt trời trên sa mạc vì lầm tưởng là nước mà không ngừng chạy đông chạy tây. Pháp thân không đi không đến, chân tính chẳng phải đúng cũng chẳng phải sai. Đến nhà tất sẽ biết, không cần hỏi đường đi làm chi; thấy mặt trăng rồi sao còn khổ tìm ngón tay (lập luận ngón tay chỉ mặt trăng ý nói mặt trăng là Chân Như còn ngón tay chỉ mặt trăng là phương tiện để giúp người thấy mặt trăng.NDH). Người ngu điên đảo sợ sinh tử, người đại trí thấy rõ bản thể thì sống chết là nhàn mà thôi.

Tuệ Trung diễn giải tứ tướng tứ đại giai Không, tất cả chỉ là Vọng. Không có vấn đề sinh tử, đều do Tâm vọng động mà ra.

4. Phàm Thánh bất dị.

Thân tông vô tướng bản lai Không
Huyễn hoá phân sai thành lưỡng kiến.
Ngã nhân tự lộ diệc tự tương
Phàm Thánh như lôi diệc như điện.
Công danh phú quý đẳng phù vân
Thân thể quang âm nhược phi tiền.
Miết khởi tình nhi tăng ái tình
Tự mịch man đầu nhi khí miến.
Mi mao tiêm hoành tị khổng thủy
Phật dữ chúng sinh đồ nhất diện.
Thục thị phàm hễ thục thị thánh
Quảng kiếp sưu tầm một căn tính.
Phi tâm vô thị diệc vô phi
Vô kiến phi tà diệc phi chính.
Quảng Ngạch đồ nhi quả nguyện vương
Khánh Hỉ tì khư công đức thánh.
Giác tha giác tự bạt mê đồ
Biến giới thanh lương vô nhiệt bệnh.
Quân bất kiến
Tiền thất giả thị a thủy
Hậu đắc giả hựu thị thủy?
Lưỡng giá ban tâm nhất ban mạng
Đáo đầu bát vạn tứ thiên đà la ni chi pháp môn
Đồng nhiếp nhập Như Lai quảng đại viên trí chi kính.
Đốt!

Nghĩa là: Thân thể từ vô tướng mà ra vốn là Không, do ảo vọng sai lầm chia thành hai. Bản thân ta như móc như sương, phàm thánh như chớp như điện. Công danh phú quý như mây trôi, thân thể thảng ngày như tên bắn. Chút tình thương ghét thoáng xẹt qua, giống như tìm bánh bao mà bỏ miến. Mây ngang mũi dọc, Phật cũng cùng diện mạo với chúng sinh. Ai là phàm, ai là thánh? Muôn kiếp tìm kiếm mất đi bản tính. Vô Tâm: chẳng có thì chẳng có phi (chẳng có đúng sai). Vô kiến (kiến chỉ kiến tính): chẳng phải tà cũng chẳng phải chính. Đồ tể Quảng Ngạch là vua nguyện được quả (Trong kinh Phật nói về bỏ đao mổ lợn xuống lập tức thành Phật (phóng hạ đồ đao lập địa thành Phật) dẫn đồ tể Quảng Ngạch bỏ đao sát sinh xuống lập tức thành Phật). Khánh Hỷ (A Nan) là thánh công đức. Tự giác giác tha gạt bỏ mê muội, khắp nơi mát mẻ trong lành dứt bệnh nóng. Anh không thấy người trước mắt là ai, người sau được là ai? (ai đắc đạo ai thất đạo); hai người đó (kẻ thất người đắc) cũng một tâm một mạng như nhau. Rốt cùng 84.000 pháp môn đà la ni đều nhập vào trong tám gương quảng đại viên trí của Như Lai. Chao ôi!

Tuệ Trung cho là phàm hay thánh đều như nhau cũng như Phật và chúng sinh cùng diện mạo. Tất cả đều Không chẳng qua do vọng kiến mà sinh "nhị kiến". Mọi hiện tượng sinh tử công danh phú quý yêu ghét đều diễn biến nhanh như chớp trong sát na. Bản thể là Không, không phân biệt đồ tể hay tì kheo miễn gạt bỏ mê muội thì

đều theo 84.000 pháp môn (phương tiện giáo hoá) mà nhập vào trí tuệ Như Lai. Chủ yếu Tuệ Trung phê phán "Nhị kiến" theo tư tưởng Bát Nhị.

5. Mê ngộ bất di.

*Mê khứ sinh Không Sắc
Ngộ lai vô Sắc Không.
Sắc Không mê ngộ giả
Nhất lý cổ kim đồng.
Vọng khởi tam đồ khởi
Chân thông ngũ nhãn thông.
Niết Bàn tâm tịch tịch
Sinh tử hải trùng trùng.
Bất sinh hoàn bất diệt
Vô thủy diệc vô chung.
Đản vong nhị kiến
Pháp giới tận bao dung.*

Nghĩa là: Mê đến nên sinh ra Sắc, Không. Ngộ đến thì chẳng có Sắc, chẳng có Không. Sắc, Không là do mê, ngộ; đó là cái lẽ cổ kim giống như nhau. Vọng dấy lên thì tam đồ cũng dấy lên (Tam đồ là địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh). Chân thông (hiểu được Chân chẳng Vọng) thì ngũ nhãn thông (Ngũ nhãn là 5 loại nhãn lục; Nhục nhãn, Thiên nhãn, Tuệ nhãn, Pháp nhãn, Phật nhãn. Ngũ nhãn thông là đạt đến thần thông ngũ nhãn). Tâm Niết Bàn lặng lặng, biến sinh tử trùng trùng. Chẳng Sinh cũng

chẳng Diệt, vô thủy cũng vô chung. Chỉ cần bỏ Nhị kiến thì Pháp giới bao dung tất cả.

Tuệ Trung phê phán tư tưởng Nhị Kiến cho là do Vọng mà có Sắc/Không, Sinh/Tử nên dẫn đến tam đồ đau khổ, Niết Bàn tịch tịnh... Hễ ngộ được Chân thì không còn sinh tử, Sắc Không gì cả Pháp giới bao dung tất cả.

6. Trừu thân ngâm.

Tòng lai nhất vật hể dã phi
Thân sinh đái nghiệp hể dã thị.
Như hà ngũ uẩn hể phân vân
Vị cứ tứ đại hể y ý
Hoành xuất cao hạ hể đoản trường
Tự thụ sinh lão hể bệnh tử.
Nhân chi hữu thịnh hể hữu suy
Hoa chi hữu diễm hể hữu nuy.
Quốc chi hữu hưng hể hữu vong
Thời chi hữu thái hể hữu bĩ.
Nhật chi hữu mộ hể hữu triêu
Niên chi hữu chung hể hữu thủy.
Quy dư đạo ẩn hể sơn lâm
Khôi khước lợi danh hể triêu thị.
Thiếu Thất cứu niên hể dữ ngã đồng tâm
Hoàng Mai bán dạ hể dữ ngã tri kỷ.
Tuỳ phận hể Liên Xã toàn mi

*Hoát chí hê Triệu Châu khẩu xỉ.
Thiết sử thanh tiền hê điểm đầu
Tranh nại ngoa lý hê động chỉ.
Hong lô bất chú hê nang chuy.
Mãnh hổ bất miết hê nhục cơ
Minh châu khởi ngại hê phong ba.
Chính sắc hà phòng hê hồng tử.
Đáo nhậm ma thời hê lý sự toàn chương.
Đề trì phóng quá hê hà tu nghĩ nghĩ.
Thạch ngưu dạ bán nhập hải đông
Tràng trước san hô nguyệt như thủy.*

Nghĩa là: Bài ca bữu môi. Xưa nay chẳng có vật gì cả, nhưng có thân mang lấy nghiệp. Vì sao ngũ uẩn (sắc thụ tưởng hành thức) rối rắm như thế, đó là vì y theo tứ đại (địa thủy hỏa phong). Do đó mà nảy ra cao thấp ngắn dài, tự nhận lấy sinh lão bệnh tử. Người có thịnh có suy, hoa có có thắm có tàn, quốc gia có hưng thịnh có suy vong, thời thế có lúc tốt đẹp có lúc bế tắc, ngày có sáng có tối, năm có bắt đầu có kết thúc. Về đi thôi vào núi ở ẩn, từ bỏ lợi danh, từ bỏ triều đình. Thiếu Thất 9 năm chừ cùng ta đồng tâm (Thiếu Thất 9 năm chỉ Bồ Đề Đạt Ma tu 9 năm ở Thiếu Lâm Tự). Hoàng Mai nửa đêm cùng ta tri kỷ (Hoàng Mai nửa đêm chỉ việc Hoàng Nhẫn nửa đêm gọi Huệ Năng vào trao y bát từ bỏ chức vị chuông môn giao truyền cho Huệ Năng). Tuỳ theo thân phận mà nhân mảy Liên Xã (chỉ

việc Đào Tiềm được Liên Xã mời dự đã nhân may không dự vào tổ chức Phật giáo do Huệ Viễn [334-406] lập năm 402). Chí rộng, Triệu Châu gõ rằng (chưa tìm được điển tích này. Triệu Châu là thiền sư trả lời con chó có Phật tính hay không trong Niêm Tụng Kệ 23 của Trần Thái Tông). Giá như biết cúi đầu trước khi tiếng nói phát ra, tranh làm sao ngó ngoáy ngón chân trong hia. Lửa hồng không nung chảy dùi trong túi (dẫn tích Mao Toại tự xưng là người có tài nhưng chưa đúc dụng giống như chiếc dùi nhọn nằm trong túi, nói ý dù lò lửa (quyền lực) cũng không huỷ hoại cháy được người tài). Mãnh hổ không thêm nhìn thịt dù đói; ngọc sáng há sợ gì phong ba; màu sắc chính thực thì không sợ gì tím hay đỏ. Đến lúc nào đó chân lý và hiện tượng đều sáng tỏ thì nâng lên hay ném xuống thì chẳng cần gì tính đến. Nửa đêm trâu đá chạy vào biển đông khua động san hô trắng như nước. (Điển tích trong thiền sư Trung Hoa nói ý trâu đá mà chạy được vào biển mà ánh trắng trên mặt nước vẫn như nhiên).

Tuệ Trung chứng minh vạn vật đều Không, chẳng qua chấp trước ngũ uẩn, tứ đại nên sinh ra hiện tượng nào cao thấp ngắn dài nào sinh lão bệnh tử. Thực ra mọi hiện tượng tự nhiên như nhiên, như người có thịnh suy, hoa có nở tàn, quốc gia có hưng vong,... Tiếp theo là tâm sự bất mãn công danh của Tuệ Trung khi ở triều đình nên quyết tâm ở ẩn. Về triết học, Tuệ Trung diễn đạt tư tưởng Không thành qui luật tự nhiên. Bài thơ thứ 7 tiếp theo *Trữ từ tự*

cảnh văn (Bài văn tự răn mình) cũng cùng một nội dung như thế.

8. An Định thời tiết.

*Sinh tử do lai bãi vấn trình
Nhân duyên thời tiết tự nhiên thành.
Sơn vân dã hữu xuất sơn thế
Giản thủy chung vô đầu giản thanh.
Tuế tuế hoa tùy tam nguyệt tiểu
Triêu triêu kê hướng ngũ canh minh.
A thủy hội đắc nương sinh diện
Thủy tín nhân thiên tổng giả danh.*

Nghĩa là: Không cần hỏi sinh tử do đâu, theo nhân duyên thời tiết tự nhiên mà thành. Mây núi có thể xuất sơn của nó, nước suối nào nghe tiếng nước chảy vào suối. Năm năm đến tháng 3 thì hoa nở, sáng sáng đến canh năm thì gà gáy. Ai thấy được mặt mẹ (chỉ bản thể), thế mới biết người và trời đều là giả danh (nhân thiên có thể hiểu là thần và người).

Tuệ Trung lại giải thích mọi hiện tượng đều là theo qui luật tự nhiên như mây bay, nước chảy, hoa nở, gà gáy. Tất cả đều là giả danh (không chân thực) không ai thấy được bản thể. Bộc lộ rõ tư tưởng phi Phật giáo mà là đồng nhất Phật giáo với Đạo giáo.

Tiếp theo hai bài thơ thứ 9 và 10 *Dưỡng chân, Nhập trần* chỉ nói về thái độ thoát tục chán thế tục của Tuệ Trung.

11. Vạn sự qui như.

*Tòng Vô hiện Hữu, Hữu Vô thông
Hữu Hữu Vô Vô tất cánh đồng.
Phiền não bổ đề nguyên bất nhị
Chân Như Vọng Niệm tổng giai Không
Thân như huyễn cảnh Nghiệp như ảnh.
Tâm nhược thanh phong Tính nhược bông.
Hữu vấn Tử Sinh, Ma dữ Phật
Chúng tình cũng bắc, thủy triều đông.*

Nghĩa là: Từ Vô hiện ra Hữu, Hữu Vô thông với nhau. Hữu Hữu Vô Vô rốt cuộc đồng. Phiền não, bổ đề vốn không hai; Chân Như, Vọng Niệm đều Không. Thân như ảo cảnh, Nghiệp như bóng; Tâm như gió mát, Tính như bèo. Thôi đừng hỏi Sinh với Tử, Ma với Phật nữa; tất cả các vì sao đều châu về Bắc Đẩu, nước đều chảy về đông.

Tuệ Trung diễn giải tư tưởng Bất Nhị, tất cả đều Không. Tất cả đều qui về Chân Như tức bản thể Không

Những bài thơ tiếp theo rất hay nhưng không có ý mới, nay chỉ trích thêm bài thứ 28,35,43.

- 28. *Thị chúng.*

*Hữu tâm Thiếu Thất dữ Tào Khê
Thể tính minh minh vị hữu mê.
Cổ nguyệt chiếu phi quan viễn cận
Thiên phong xuy bất giản cao đề.*

*Thu quang hắc bạch tùy duyên sắc
Liên nhụy hồng hương bất trước nề.
Diệu khúc bốn lai tu cử xứ
Mạc tâm nam bắc dữ đông tây.*

Nghĩa là: Bảo cho mọi người. Thôi đừng tìm Thiếu Thất với Tào Khê (Thiếu Thất là nơi Sơ tổ Bồ Đề Đạt Ma sáng lập Thiền Tông; Tào Khê là nơi Lục Tổ Huệ Năng tu hành. Tuệ Trung muốn nói không cần nghiên cứu sâu Thiền Tông, phân biệt bắc Thiền với nam Thiền). Thể Tính (Bản thể) sáng ngời chưa từng mê muội. Trăng xưa chiếu khắp không phân biệt xa gần; gió trời thổi khắp không kén chọn nơi cao nơi thấp. Thu sang đen hay trắng tùy duyên sắc. Sen nở hương nồng không nhuộm bùn. Diệu khúc bốn lai (bản thể) cứ hát lên, không cần truy tâm là nam hay bắc là đông hay tây.

Tuệ Trung tỏ ý không cần phân biệt bắc Thiền do Thần Tú đứng đầu hay nam thiền do Huệ Năng đứng đầu. Các thiền sư Trung Hoa thường tranh luận vấn đề này. Tuệ Trung coi Thiền Tông như một thống nhất thể cũng như mặt trăng, gió trời không phân biệt nam bắc đông tây. Cơ bản là như sen trong bùn và bản thể vẫn sáng ngời không phân biệt nam bắc đông tây. Tức Tuệ Trung không nhấn mạnh hai phái Tiệm ngộ và Đốn ngộ, cho rằng về phương diện tôn giáo đều như nhau.

35. Tâm vương

*Tâm vương vô tướng diệc vô hình
Nhân tự li châu đã bất minh.
Dục thức giá ban chân diện mục
Ha ha nhật ngộ đã tam canh.*

Nghĩa là: Tâm vương (chủ thể của tinh thần) vô tướng vô hình, mắt sáng như ngọc li cũng không thấy được. Muốn biết diện mạo thật của nó thì đáng buồn cười như giữa giờ ngộ ban ngày mà đánh trống báo canh ba.

Tuệ Trung giải thích bản thể Tâm không thể nào thấy được. Muốn thấy bản thể thì giống như giữa trưa lại bảo là nửa đêm canh ba, nghĩa là mộng tưởng điên rồ.

43. Đốn tỉnh

*Đoạn tri Không Hữu bất tương soa
Sinh tử nguyên tông nhất phái ba.
Tạc dạ nguyệt minh kim dạ nguyệt
Tân niên hoa phát cố niên hoa,
Tam sinh thúc hốt chân phong chúc
Cửu giới tuần hoàn thị nghị ma.
Hoặc vấn như hà vi cứu cánh
Ma ha Bát Nhã tát bà ha.*

Nghĩa là: Chợt tỉnh ngộ. Biết rõ Không, Hữu không khác nhau, sinh tử cùng một cơn sóng nước. Đêm hôm qua trăng sáng trăng đêm nay, năm mới nở hoa năm ngoái.

Tam sinh (quá khứ, hiện tại, tương lai) bỗng chốc như đuốc trước gió, chín cõi tuần hoàn như kiến bò miệng cối xay. Có người hỏi cứu cánh (cuối cùng) là gì? Đáp: Ma ha Bát nhã tát bà ha (Maha = đại; Bát nhã = Prajna = Tuệ; tát bà ha = svâhâ, từ dùng cuối câu thần chú có ý nói "như thế đó". Có nghĩa cứu cánh là Đại Trí Tuệ tức trí tuệ của Phật).

Tuệ Trung nhận thức mọi hiện tượng đều tuân theo luật tuần hoàn của tự nhiên. Trăng, hoa vãn trắng hoa đỏ hôm sau cũng như hôm trước, quay đi quay lại như kiến bò lòng vòng trong miệng cối xay. Cuối cùng muốn biết bản thể là gì thì chỉ có Phật biết!

Trong phần *Thượng sĩ hành trạng* nói về tiểu sử của Tuệ Trung, có lẽ do Trần Nhân Tông viết, chứa đựng một số tư tưởng triết học.

Thái hậu mời Tuệ Trung ăn cơm, Tuệ Trung ăn thịt. Thái hậu hỏi anh theo Phật mà sao lại ăn thịt. "Thượng sĩ tiểu đáp: Phật tự Phật, huynh tự huynh, huynh đã bắt yếu tố Phật, Phật đã bắt yếu tố huynh. Bất kiến cổ đức đạo: Văn Thù tự Văn Thù, giải thoát tự giải thoát" (Phật là Phật, anh là anh; anh không muốn làm Phật, Phật cũng không muốn làm anh. Không thấy người xưa nói: Văn Thù là Văn Thù, giải thoát là giải thoát). Tuệ Trung có bài kệ: "Khiết thảo dữ khiết nhục, chúng sinh các sở thuộc. Xuân lai bách thảo sinh, hà xứ kiến tội phúc" (ăn cỏ và ăn thịt tùy thuộc từng chúng sinh. Xuân đến cây cỏ sinh sôi, làm

gì có tội phúc). Lại còn nói: "Như nhân thượng thụ thời, an trung tự cầu nguy. Như nhân bất thượng thụ, phong nguyệt hà sở vi?" (Như khi người leo lên cây đang yên lành lại tự chuốc lấy nguy hiểm. Nếu không trèo lên cây thì gió trăng làm sao nguy hại được).

Tuệ Trung chủ trương sinh sống như tự nhiên không nên cố ý làm trái lại rồi tự chuốc lấy nguy hiểm. Con vật ăn cỏ thì cứ ăn cỏ, con người ăn thịt thì cứ ăn thịt, miễn cưỡng bắt người không ăn thịt cũng như đang ngồi dưới đất yên lành lại leo lên cây khiến cho gặp nguy hiểm gió bão. Phật với giải thoát là hai việc khác nhau.

Tóm lại, Tuệ Trung là một quý tộc Trần không đắc thế, bèn ẩn cư làm cư sĩ. Ngài tinh thông Tam giáo, nhận thức Phật giáo theo Thiên Tông nhưng không hoàn toàn giáo điều. Tư tưởng triết học của Tuệ Trung cơ bản như sau:

- **Bản thể luận:** Tự nhiên nhi nhiên thuận tòng theo qui luật tự nhiên.

Thuận tòng tự nhiên chính là tư tưởng Vô Vi của Lão Tử dù rằng Tuệ Trung không đề cập đến hai chữ Vô Vi trong khi cũng đã có lúc nói đến Lão Tử. Tuệ Trung đồng nhất Vô Vi với Tâm, với Không nên đậm màu sắc Đạo giáo hơn Thiên Tông Trung Hoa.

- **Nhận thức luận:** Chủ yếu là tư tưởng Bất Nhị, đưa ra lý luận về Vọng tưởng để giải thích vạn hữu. Đồng nhất

Phật với Tâm, tâm Phật với tâm Ta. Đồng nhất Phật với Tâm là đặc điểm Thiền Tông, chính vì vậy tông này còn gọi là Tâm Tông. Nhưng nói Tâm Phật hợp với Tâm Ta thì độc đáo không phải riêng của Tuệ Trung mà Trần Thái Tông, Trần Nhân Tông cũng quan niệm như thế.

- **Giải thoát luận:** Không đặt vấn đề lên Niết Bàn mà tự giải thoát khỏi mọi phiền não thế gian như công danh phú quý... Tuệ Trung đặc biệt nhấn mạnh giải thoát khỏi công danh phú quý theo tâm sự bất đắc chí của Ngài.

3. Tư tưởng triết học của Trúc Lâm đệ nhất tổ Trần Khâm [1258 - 1308].

Trần Khâm (có người đọc Khảm) là tục danh Trần Nhân Tông vì đã xuất gia làm sư nên tôi không dùng đế hiệu mà dùng tên tục, còn Trần Cảnh không xuất gia nên tôi vẫn dùng đế hiệu Trần Thái Tông để viết.

Trần Khâm làm vua năm 1279 lãnh đạo cuộc chiến thắng quân Nguyên, sau đó đến năm 1293 thì nhường ngôi cho Trần Anh Tông làm thái thượng hoàng. Năm 1295 xuất gia vào hành cung Vũ Lâm tu hành. Đến tháng 8 năm 1299 Trần Khâm mới vào Yên Tử tu hành và xây dựng chùa tháp qui mô rộng lớn, tự xưng Hương Vân đại đầu đà. Về sau *Tam Tổ Thực Lục* viết là Điều Ngự, Trúc Lâm đại sĩ; sau khi Ngài viên tịch Trần Anh Tông dâng tôn hiệu **Đại thánh Trần triều Trúc Lâm đầu đà tịnh huệ Giác Hoàng Điều ngự Tổ Phật** (Theo *Đại Việt Sử*

Ký toàn thư thì tôn hiệu là Pháp thiên sùng đạo ứng thế hoá dân long tử hiển huệ thánh văn thần vô nguyên minh duệ hiệu hoàng đế). Như vậy danh xưng Trúc Lâm Yên Tử sơn đệ nhất tổ Trúc Lâm đại sĩ là do những người biên soạn *Tam Tổ Thực Lục* sáng tạo ra. Trần Khâm được các môn đồ Phật hoá "Giác Hoàng Diệu Ngự Tổ Phật". Thuật ngữ sơn môn Yên Tử, tông Trúc Lâm cũng của người cận hiện đại sử dụng để chỉ truyền thừa của Trần Khâm. Vốn trước Trần Khâm, Yên Tử đã có nhà sư tu hành mà Trần Thái Tông đã đến xin quy y và Trần Nhân Tông cũng đã trốn đi Yên Tử cầu pháp, nhưng đều bất thành. Nhưng thuật ngữ sơn môn Yên Tử chỉ chuyên dùng cho môn phái của Trần Khâm.

Ngày 3 tháng 11 âm lịch năm 1308 Ngài viên tịch. Tư liệu về Ngài chủ yếu trong *Tam Tổ Thực Lục* và nhiều nguồn khác đã được các tác giả *Thơ văn Lý - Trần* tập hợp⁴⁴.

Ngài còn để lại một số câu vấn đáp, bài phú *Cư trần lạc đạo*, *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca* là những tư liệu đậm chất triết học nhất.

Tam Tổ thực lục ghi lại nhiều câu vấn đáp, chỉ dẫn một số câu:

1.- Vấn: Vân hà bi Diệu Ngự?

Nãi vân: Thích Ca văn Phật vị nhất đại sự xuất hiện vu thế; tứ thập cửu niên gian động trước lương phiên bi, vị tăng thuyết nhất cá tự, ngã kim vị chư nhân thăng ư thủ

toạ, thuyết cá thập ma? Nãi tọa thiền sàng, nhất hạ vân: Đố quyên đề đoạn nguyệt như trú, bất thị tầm thường không quá xuân. Phục kích nhất hạ vân: Mạc hữu đề ma? Xuất lai, xuất lai!

Nghĩa là: Hỏi: Điều Ngự (Điều Ngự là 1 trong 10 Phật hiệu) của Ngài là gì?

Bèn đáp: Thích Ca Văn Phật vì một việc lớn mà xuất thế; 49 năm máy động hai môi mà chưa từng nói một chữ. Nay Ta vì các người mà ngồi đây, nói gì đây? Ngài bèn ngồi im trên thiền sàng (giường thiền) một hồi lâu rồi nói tiếp: Chim đố quyên kêu đêm cũng như ngày, đó không phải là việc tầm thường uống qua một mùa xuân. Rồi Ngài gõ một cái nói tiếp: Chớ có hỏi nữa, đi ra đi ra.

Trúc Lâm đại sĩ nhắc lại chuyện Thích Ca Mâu Ni 49 năm không nói một chữ. Ngài đưa ra ví dụ chim đố quyên kêu suốt đêm ngày rồi chết vì mất người bạn đời. Phải chăng ám chỉ Thích Ca vì thương người mà thuyết pháp suốt đời? Đây là một cách diễn đạt tư tưởng "ngôn ngữ đạo đoạn".

- Hỏi: Thế nào là Phật, thế nào là Pháp, thế nào là Tăng?

Đáp: Nhận trước y tiền hoàn bát thi"... "Bát tự đã khai phân phó liễu, cánh vô dư sự khả trình quân".

Nghĩa là: Nhận thức như trước đây về Phật, Pháp, Tăng đều không đúng... Chỉ cần hiểu tám chữ thì không còn gì để nói với người.

Như vậy Trúc Lâm đại sĩ cho rằng cách giải thích Phật Pháp Tăng kiếu cũ là không đúng, chỉ cần đọc 8 chữ trong *Niết Bàn Kinh* là hiểu rõ. Trong *Niết Bàn Kinh. Thánh hạnh phẩm* viết: **Sinh diệt diệt dĩ tịch diệt vi lạc**. (Nghĩa là: Sinh tử đều đã diệt, tịch diệt (tức tận diệt) là vui NDH). Đó là cốt tuỷ của Phật giáo.

2.- Vấn: Tích tăng vấn Lang Da hoà thượng: Thanh tịnh bản nhiên, vân hà hốt sinh sơn hà đại địa, ý chỉ thị như hà?

Viết: Đại tự ngư thuyền xuất hải.

Tiến vân: Thử ý như hà?

Viết: Thủy tri viễn yên lãng biệt hữu hảo thương lượng.

Nghĩa là: Hỏi: Xưa có thầy tăng hỏi hoà thượng Lang Da: Thanh tịnh bản nhiên mà làm sao lại hốt nhiên sinh ra sông núi đất đai; ý nghĩa như thế nào?

Trúc Lâm đại sĩ trả lời: Rất giống với ngư thuyền ra biển.

Người hỏi không hiểu bèn hỏi tiếp: Như vậy nghĩa là gì?

Đáp: Ai biết tránh xa khói, sóng thì sẽ riêng có hiểu biết.

Trong câu đáp cuối cùng có người cho chữ "thương lượng" là "đích lượng" nên dịch thành "cái lượng gốc". Tôi cho là giải thích bản thể (thanh tịnh bản nhiên) mà sinh ra vô số hiện tượng (sơn hà đại địa) bằng ví dụ thuyền ra

biển đánh cá là không hiểu được; cho nên người hỏi đã tỏ ý bất bình vì nhiều câu hỏi được trả lời bằng công án. Nhưng cho là thoát khỏi những mê vọng (khói, sóng) thì sẽ nhận thức được bản chất/hiện tượng thì đúng.

3. - Vấn: Như hà thị quá khứ Phật gia phong?

Viết: Viên lâm tịch tịch vô nhân quản

Lý bạch đào hồng tự tại hoa.

Vấn: Như hà thị hiện tại Phật gia phong?

Viết: Bạch thủy gia phong mê hiểu yển

Hồng đào tiên uyển túy xuân phong.

Tiến viết: Như hà thị vị lai Phật gia phong?

Viết: Hải phổ đãi triều thiên dục nguyệt

Ngư thôn nhàn địch khách tư gia.

Tiến vân: Như hà thị hoà thượng gia phong?

Viết: Phá nạp ủng vân triều khiết chúc

Cổ bình tả nguyệt dạ tiên trà.

Nghĩa là: Hỏi: Gia phong (tư tưởng chủ đạo) của Phật quá khứ là gì?

Đáp: Vườn cây không người quản, hoa mãn trắng hoa đào đỏ tùy theo hoa.

Hỏi: Gia phong của Phật hiện tại là gì?

Đáp: Nước trong nhà đẹp (?), chim én mê; đào hồng vườn tiên, say gió xuân.

Hỏi: Gia phong của Phật vị lai là gì?

Đáp: Phổ biến đời triều lên trời sắp có trăng. Xóm chài nghe tiếng sáo, khách đi đường nhớ nhà.

Hỏi: Gia phong của hòa thượng là gì?

Đáp: Áo rách (áo cà sa) ôm mây, sáng ăn cháo, bình cổ rót trắng, đêm pha trà.

Tất cả các câu hỏi về tư tưởng chủ đạo của tam thế Phật cũng như về bản thân Trúc Lâm đại sĩ đều được trả lời theo tinh thần thuận tòng tự nhiên.

4.- Ván: Linh Vân ngộ đào hoa thời như hà?

Viết: Tự khai tự tạ tùy thời tiết

Ván trước Đông Quân tổng bất tri.

Nghĩa là: Hỏi: Linh Vân thấy hoa đào nở mà ngộ đạo, như vậy nghĩa là như thế nào?

Đáp: Hoa tự nở tự tàn tùy theo thời tiết, dẫu có hỏi mặt trời (ông trời) cũng không biết vì sao Linh Vân lại ngộ đạo.

Linh Vân là một thiền sư Trung Hoa tu hành mãi vẫn không đắc đạo, một hôm thấy hoa đào nở bỗng ngộ đạo. Trúc Lâm đại sĩ giải thích hoa đào nở hay tàn tùy theo thời tiết, can hệ gì đến ngộ đạo, dẫu ông trời cũng không biết tại sao Linh Vân thấy hoa đào nở lại ngộ đạo. Tinh thần trả lời giống như Tuệ Trung không tin vào chuyện này.

5.- Vấn: Sát nhân bất trát nhân thời như hà?

Viết: Thông thân thị đẫm.

Nghĩa là: Hỏi: Giết người không chớp mắt nghĩa là sao?

Đáp: Toàn thân là mật (to gan lớn mật).

Đây là dẫn lời "gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ, gặp La Hán giết La Hán, gặp cha mẹ giết cha mẹ, gặp thân quyến giết thân quyến" của Lâm Tế Nghĩa Huyền. Vì câu này mà có câu "Lưỡi gươm Lâm Tế". "Giết" (sát) ở đây không nghĩa là đâm chém mà là phá chấp triệt để về Phật, Tổ, La Hán, cha mẹ, thân thích, vì bản thể là Không. Trúc Lâm đại sĩ khen Lâm Tế Nghĩa Huyền rất can đảm toàn thân là mật dám phá chấp triệt để như thế. Ngài cũng dùng phương pháp khai ngộ "bổng hát" (đánh hét) của Lâm Tế khi trả lời cho đồ đệ như *Tam Tổ Thực Lục* đã ghi lại một số trường hợp. Khi có người nói hỏi Ngài, Ngài trả lời khó hiểu thì người đó cho là Ngài dùng hình thức công án để lừa người khác. "Điều Ngự nãi hư hư. Tăng nghi nghị. Điều Ngự tiện dả. Tăng hựu nghi xuất vấn. Điều ngự tiện hát. Tăng diệc hát..." (Điều Ngự hứ hứ. Tăng định hỏi nữa. Điều Ngự bèn đánh. Tăng lại toan hỏi nữa. Điều Ngự bèn hét. Tăng cũng hét...). Tuệ Trung cũng dùng "hét", riêng Trần Thái Tông không dùng "đánh hét". Đặc điểm nổi bật của phái Lâm Tế là đánh hét mục đích khiến cho người hỏi "xuất thần" mà đột nhiên giác ngộ điều đang hỏi. Tuy nhiên tông Trúc Lâm không thuần Lâm Tế đánh hét

mà chủ yếu lại là Giáo tông giải thích các câu hỏi theo kinh kệ Phật giáo dù rằng ngôn từ chịu ảnh hưởng Thiền Tông nhưng không quá bí ẩn như các thiền sư Trung Hoa.

6.- Vấn: Đại tu hành để nhân, hoàn lạc nhân quả đã vô?"

Viết: Khẩu thị huyết bốn ha Phật Tổ

Nha như kiếm thụ chuỷ thiên lâm.

Nhất triều tử nhập A Tỳ ngục

Tiểu sát Nam mô Quán Thế Âm.

Nghĩa là: Hỏi: Bậc đại tu hành còn rơi vào vòng nhân quả hay không?

Đáp: Miệng như châu máu phun Phật, Tổ; răng như rừng kiếm đâm cả thiên lâm (giới tu hành). Khi chết xuống ngục A Tỳ cười giết Quán Thế Âm.

Câu này vẫn nói về Lâm Tế Nghĩa Huyền. Trúc Lâm đại sĩ không tán thành thái độ mắng giết của Lâm Tế cho rằng chết sẽ xuống địa ngục. Quán Thế Âm có đến cứu thì Nghĩa Huyền cũng cười nhạo và "giết" nốt Quán Thế Âm. Đây cũng là một bằng chứng về tông Trúc Lâm chịu ảnh hưởng Lâm Tế nhưng không phải Lâm Tế 100%.

7. - Bảo Sát vấn viết: Tôn đức hà xứ khứ?

Điều Ngự viết:

Nhất thiết pháp bất sinh

Nhất thiết pháp bất diệt

Nhược năng như thủ giải

Chư Phật thường hiện tiền
Hà khứ lai chi hữu dã.

- Tiến vân: Chỉ như bất sinh bất diệt thời như hà?

Điều Ngự mạch nhiên khẩu (khẩu) chưởng chi viết:
Mạc mị ngữ.

Nghĩa là: Bảo Sát hỏi: Ngài đi đâu?

Điều Ngự đáp: Nhất thiết pháp bất sinh, nhất thiết pháp bất diệt. Nếu hiểu được như thế thì chư Phật thường hiện trước mặt, làm gì có việc đi đến. Bảo Sát (có người đọc Bảo Sát) lại hỏi tiếp: Khi không sinh không diệt thì như thế nào? Điều Ngự hốt nhiên đánh Bảo Sát một bạt tai nói: Chớ nói lời mê muội.

Trong bài phú *Cư trần lạc đạo* cũng có một số câu vấn đáp, như:

- 1.- Vấn: Như hà thị Chân như?

Thị vân: Trạm tịch viên minh thuộc Thái Hư.

Nghĩa là: Hỏi: Thế nào là Chân Như?

Đáp: Hoàn toàn tĩnh mịch, sáng rực đốt cháy Thái Hư.

Trúc Lâm đại sĩ đã dùng tư tưởng Đạo giáo "Thái Hư" để giải thích "Chân Như" của Phật giáo. Đốt cháy Thái Hư tức là Không. Bản thể (Chân Như) là Không.

2.- Hựu vấn: Như hà thị Bát Nhã?

Thị vân: Căn nguyên trí tuệ tự kỷ dã.

Nghĩa là: Hỏi Thế nào là Bát Nhã?

Đáp: Cội nguồn trí tuệ ở trong bản thân mình.

Câu trả lời không hoàn toàn đúng với nghĩa Bát Nhã. Bát Nhã = Prajna = Tuệ = Trí dùng trong kinh Phật để chỉ quán Không vô tự tính, chứ không phải để chỉ trí tuệ thông thường ngoài Phật giáo. Cách giải thích của Trúc Lâm đại sĩ có lẽ muốn chỉ Trí Tuệ là Tâm trong con người.

3.- VẤN: Như hà thị Chân Phật?

Thị vân: Đương cơ đối đáp thị thùy vật?

Nghĩa là: Hỏi: Thế nào là Chân Phật (Phật chân chính)?

Đáp: Đang cùng nhau đối đáp là cái gì đây?

Phật có chân Phật và Phật hình thức cho nên một số thiền sư Trung Hoa đã phá thờ tượng Phật tức thờ Phật hình thức không phải chân Phật. Trúc Lâm đại sĩ chỉ ra những lời vấn đáp trên đây đều là chân Phật, không phải hình thức, không phải lừa dối.

Tóm lại các câu vấn đáp đều phản ánh triết lý của Trúc Lâm đại sĩ. Đó là một triết lý Phật giáo Thiền Tông hỗn dung triết lý Đạo giáo. Trúc Lâm đại sĩ chịu ảnh hưởng Lâm Tế nhưng không cực đoan như Lâm Tế Trung Quốc mà vẫn mang đậm dấu ấn Giáo Tông.

Ngoài các câu vấn đáp ra còn một số bài kệ. Dưới đây dẫn một số bài kệ trong bài phú Cư trần lạc đạo.

1. Kệ vân:

*Cử kim chính thị ngã
Ngã kim bất thị cử.
Nhược năng như thị hội
Phương đắc kế Chân Như.
Ngộ tự Tâm thị Phật
Cố danh liễu đạt Chân Như
Ngộ tự Tâm thị Pháp
Cố danh nhất tự pháp môn.
Vạn pháp qui nhất
Cố danh nhất thể Như Lai.*

Nghĩa là: Nó nay chính là Ta, Ta nay không là Nó. Nếu hiểu được như thế thì mới kế hợp Chân Như. Ngộ được tự Tâm của mình là Phật thì gọi là đạt đến Chân Như. Ngộ được Tâm của mình là Pháp thì gọi là Nhất tự pháp môn. Vạn pháp qui nhất thì gọi là Nhất thể Như Lai.

Trúc Lâm đại sĩ nói Nó (bản thể) là Ta nhưng nay Ta lại không phải là Nó tức Ta không phải bản thể mà là bản thể huyền hoá. Đó là quan hệ giữa bản chất và hiện tượng. Ngộ được Tâm của Ta là Phật là nói theo tư tưởng tức Tâm tức Phật, Ngộ được Tâm là Pháp thì gọi là Nhất tự pháp môn. Nhất tự pháp môn là A tự pháp môn, chữ A là chữ cái đầu tiên của chữ Phạm, cho nên chỉ cái căn bản bất sinh bất diệt. Tâm là Phật, Tâm là Pháp thì vạn pháp qui nhất tức mọi pháp đều là một, gọi là Nhất thể Như Lai.

Như Lai là Tathagata = Cái-Vốn-Có-Như-Thế tức bản thể. Nhất thể Như Lai là chỉ có một bản thể mà thôi. Bài kệ này giải thích bản thể và hiện tượng.

2. Kệ vân:

Nhất thiết vạn pháp

Giai tòng Tâm sinh.

Tâm vô sở sinh

Pháp vô sở trụ.

Nhược đạt tâm địa

Ứng dụng vô ngại.

Phi ngộ thượng căn

Thận vật khinh hứa.

Nghĩa là: Tất cả vạn pháp đều từ Tâm sinh ra. Tâm không sinh từ đâu cả, Pháp không trụ nơi nào cả. Nếu đạt đến tâm địa như thế thì thông suốt không chướng ngại gì cả. Nếu không gặp người có căn cơ cực tốt thì chớ khinh suất nói cho họ.

Đây là tư tưởng *Kinh Kim Cương* "Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ Tâm".

3. Hựu kệ:

Chân Như Bát Nhã tông

Nhân Không Ngã diệt Không.

Quá hiện vị lai Phật

Pháp tính bản nguyên đồng.

Nghĩa là: Chân Như là nói theo Bát Nhã học, Nhân Không là bản thể vô tự tính tức Nhân vô Ngã. Ngã Không tức tự tính cũng Không. Tam thể Phật vốn cùng một pháp tính.

Nhân Không mà Ngã cũng Không vì tứ đại giai Không. Đó là tư tưởng cơ bản của *Kinh Bát Nhã* nói về Không.

4. Hựu vân:

Đường đường chân diện mục

Lộ lộ chủ nhân ông.

Bao hàm thiên địa ngoại

Quán triệt sát hải trung.

Dụng thời thành diệu hữu

Tịch xứ thái hư không.

Nhân nhân giai cụ túc

Vật vật tổng viên thông.

Tòng tư lãnh ngộ đắc

Liễu hựu tâu tây đông.

Nghĩa là: Đường đường gương mặt thật rõ ràng là chủ nhân ông, bao hàm cả ngoài trời đất, quán triệt cả thế giới bao la (sát là thế giới, hải là bao la chứ không phải là biển). Khi dụng (tức biểu hiện ra) thì thành diệu Hữu (hiện tượng). Khi tịch tĩnh thì là Không (Thái Hư là thuật ngữ Đạo giáo chỉ Đạo của *Lão Tử Đạo Đức Kinh*). Mọi người đều có, vạn vật đều có (chúng sinh giai hữu Phật tính). Lĩnh ngộ được điều đó thì không cần chạy khắp Tây

Thiên hay Đông Thổ để tìm kiếm (cũng có thể hiểu là chạy khắp đông tây).

Nội dung bài kệ nói về Phật tính có dẫn đến ý "bản lai diện mục" của Huệ Năng. Vẫn là tư tưởng "Chân Không Diệu Hữu" nói về quan hệ của bản thể với hiện tượng.

Bốn bài kệ này viết sau câu 48 của bài phú *Cư trần lạc đạo* để chú giải khái niệm Chân Như, Chân Phật, Như Lai, Tâm, Không. Cũng có người cho lời chú đó không phải của Trần Khâm. Nhưng theo tôi, xét nội dung tư tưởng thì khế hợp với tư tưởng của Ngài.

Bài phú *Cư trần lạc đạo* bằng chữ Nôm có một số dị bản. Trước đây tôi đã ấn hành trong cuốn *Tư Tưởng Phật giáo Việt Nam* (tr.614-624) tham khảo các bản khác nhau mà phiên âm, đã chỉnh lại những chữ mà tôi cho Hoàng Xuân Hãn đọc không đúng chữ Nôm. Hoàng Xuân Hãn đã công bố bản chữ Nôm LH-1745 rồi phiên âm. Nay sao chép y nguyên văn phiên âm của Hoàng Xuân Hãn để mọi người tham khảo thêm.

Đề nhất hội, vận Lâm Tâm Ngâm Âm Lâm Đâm Câm.

Hội 1 (7 câu, 14 vế, 134 chữ, 7 vần bằng: Lâm, Tâm, Âm, Lâm, Đâm, Câm (Kim). Bản LH-1745, tr.22a)

1. Minh ngồi thành thị

Dùng nét sơn lâm.

Muôn nghiệp lặng, an nhàn thể tính.

Nửa ngày rồi tự tại thân tâm.

Tham ái nguồn dùng, chẳng còn biết châu yêu ngọc quý.
Thị phi tiếng lặng, được dầu nghe yến thốt oanh ngâm.
Chơi nước biếc ẩn non xanh, nhân gian có nhiều
người đắc ý.

Biết đào hồng hay liễu lục, thiên hạ năng mộ chúa tri âm.
Nguyệt bạch vùng thanh, soi mọi chỗ thiên hà lai láng.
Liễu mềm hoa tốt, ngắt quần sinh tuệ nhật sâm lâm.
Lo hoán cốt, ước phi thăng, đan thần mới phục.
Nhắm trường sinh, về thượng giới, thuốc thọ còn đậm.
Sách Dịch xem chơi, yêu tính lặng yêu hơn châu báu.

14. Kinh nhân đọc dấu, trọng lòng rồi trọng nữ
hoàng cầm (kim).

Đệ nhị hội. vận Khác Thác Giác Lạc Chác Bạc Các.

Hội hai (7 câu, có mào và 14 vế, 144 chữ, 7 vần trắc:
Khác, Thác, Giác, Lạc, Chác, Bạc, Các. Bản LH-1745, tr.22b)

Biết vậy

15. Miễn được lòng rồi

Chẳng còn phép khác

Gìn tính lặng, tính mới hầu an.

Nén niềm vọng, niềm dành chẳng thác.

Dứt trừ nhân ngã thì ra tướng thật kim cương.

Dừng hết tham sân, mới lầu lòng mẫu viên giác.

Tĩnh Độ là lòng trong sạch, chớ còn ngờ hởi đến Tây
phương.

Di Đà tính lặng soi, mưa phải nhọc tìm về Cực Lạc.

Xét thân tâm, rèn tính thức, há rằng mong quả báo
phô khoe.

Cầm giới hạnh, địch vô thường, nào có sá cầu danh
bán chác.

Ăn rau ăn trái (blái), nghiệp miệng chẳng hiểm thừa
đắng cay.

Vận giấy vận sồi, thân căn có ngại chi đen bạc.

Nhược chửi vui bề đạo đức, nửa gian lều quý nữ
thiên cung.

28. Dầu hay mển thừa nhân nghi, ba phiến ngói yêu
hơn lâu gác.

Đệ tam hội. vận Không Thông Tông Công Đông Công
Bông.

Hội ba (6 câu, có mào và 12 vế, 121 chữ, thuộc thể
liên châu nên có 7 vần bằng: Không, Thông, Tông, Công
(ông), Đông, Công, Bông. Bản LH-1745, tr.23a).

Nếu mà cốt

29. Tội ắt đã không

Phép học lại thông.

Gìn tính lặng, mưa lạc tà đạo

Sửa mình học cho phải chính tông.

Chửi Bụt là lòng, xá ướm hỏi đòi cơ Mã Tổ.

Vong tài đối sắc, ắt tìm cho phải thói Bàng Công.

Áng tư tài tính lặng chẳng tham, há vì ở Cánh Diều,
Yên Tử.

Rắn thanh sắc niềm dừng chẳng chuyển, lọ chi ngồi
am Sạn, non Đông.

Trần tục mà nên, phúc ấy càng yêu hết tấc.

Sơn lâm chẳng cốc, hoạ kia thật cả đồ công.

Nguyên mong thân cận minh sư, quả bỏ để một đêm
một chín.

40. Phúc gặp tình cờ tri thức, hoa ưu đàm mấy kiếp
đơm bông.

Đê tứ hội. vận Hoặc Tặc Bắc Bạc Lặc.

Hội bốn (6 câu, có mào và 12 vế, 6 vần trắc: Hoặc,
Tặc, Sắc, Bắc, Bạc, Lặc. Bản LH-1745, tr.23b)

Tin xem

41. Miễn cốc một lòng

Thì rồi mọi hoặc

Chuyển tam độc mới chứng tam thân.

Đoạn lục căn nên trừ lục tặc.

Tâm đường hoán cốt, chỉ xá năng phục được luyện đan.

Hỏi phép Chân Không, hề chi lánh ngại thanh chấp sắc.

Biết Chân Như, tin Bát Nhã, chớ còn tìm Phật, Tổ
tây đông.

Chứng Phật tướng, ngộ Vô Vi, nào nhọc hỏi kinh
Thiền nam bắc.

(Trong đoạn chú thích này có các bài kệ, trên đây đã dẫn.NDH)

Xem Tam Tạng giáo ắt học đòi Thiên uyển, Thanh qui.

Đốt ngũ phần hương, chẳng tốn đến chiêm đàn, chiêm bậc.

Tích nhân nghi, tu đạo đức, ai hay này chẳng Thích Ca.

52. Cầm giới hạnh, đoạn ghen tham, chín thực ấy là Di Lặc.

Đệ ngũ hội. vận Nhà Xa Ta La Hoa Xá Soa Ma Ca Đa Đa.

Hội năm (10 câu, có mào và 20 vế, 199 chữ, thể liên châu nên có 11 vần bằng: Nhà, Xa, Tạ, La, Hoa, Xa (Xá), Soa, Ma, Đa, Đa. Bản LH-1745,tr.24b).

Vậy mới hay

53. Bụt ở cung nhà

Chẳng phải tìm xa.

Nhân khuây bản nên Ta tìm Bụt

Đến cốc hay chín Bụt là Ta.

Thiên ngổ năm câu, nằm nhăng công quê Hà Hữu.

Kinh xem ba biến (bhiến) ngồi nơi mé (mái) quốc Tân La.

Trọng đạo nghĩa, rộng cơ quan, đà đột lẫn trường kinh cửa Tổ.

Lánh thị phi, ghê thanh sắc, ngại chơi bởi dậm liễu đường hoa.

Đức Bụt từ bi, mong nhiều kiếp nguyên cho thân cận.
Ôn Nghiêu rộng cả, lọt toàn thân phô việc (dịch) đã xa (xá).

Áo miễn (nhễn) chần, đầm ấm qua mùa, hoặc chầm hoặc xê.

Cơm cùng cháo đói no đòi bữa, dù bạch dù soa.

Ngần Bát thức, nén Bát phong, càng đề càng bội.

Lầy Tam huyền, nòng Tam yếu, một cát một ma.

Cầm vốn thiếu huyền, xá dần dẫu xoang vô sinh khúc.

Dịch chẳng có lỗ, cùng bấm chơi xuống thái bình ca.

Lầy cội tìm cành, còn khá tiếc Câu Chi trưởng lão.

Khuây đầu chấp bóng, ắt kham cười Diễn Nhã Đạt Đa.

Lọt quyền Kim Cương, há mặt hầu thông nên nóng.

72. Nuốt bông lật cục, nào tay phải xước tượng da.

Đề lục hội. vận Đạo Giáo Kháo Gáo Náo Cháo, Háo, Báo.

Hội sáu (8 câu, có mào và 16 vế, 170 chữ, 8 vần trắc: Đạo, Giáo, Kháo (Khéo), Gáo, Náo, Cháo, Háo(Hiếu), Báo. Bản LH-1745, tr.25b).

Thật thay

73. Hầy xá vô tâm

Tự nhiên hợp đạo.

Dừng Tam nghiệp mới lạng thân tâm.

Đạt một lòng thì thông Tổ giáo.

Nhận văn giải nghĩa, lạc lải nên thiên khách bơ vơ.

Chúng lí trí cơ, cũng cát phải nạp tăng khôn khéo.

Han Hữu lậu, han Vô lậu, bảo cho hay: the lọt, được thưng.

Hỏi Đại Thừa, hỏi Tiểu Thừa, thua thắng tất: lời tiên, tơ gáo.

Nhận biết lâu lâu lòng bốn, chẳng ngại bề thì tiết nhân duyên.

Chùi cho vặc vặc tính gương, nào có nhuộm căn trần huyền não.

Vàng chưa hết quặng, xá tua chín phen đúc chín phen rèn.

Lộc chẳng còn tham, miễn được một thì chay một thì cháo.

Sạch giới lòng, giỏi giới tướng, nội ngoại nên Bồ Tát trang nghiêm.

Ngay thờ chúa, thảo thờ cha, đi, đỗ mới trượng phu trung hảo (hiếu).

Tham thiên kén bạn, nát thân mình mới khá hồi ân.

88. Học đạo thờ thầy dọt xương óc chưa thông của báo.

Đề thất hội. vận Thay Hay Say Nay Tay Nay Chay Cay Ngay.

Hội bảy (8 câu, có mào và 16 vế, 163 chữ, thể liên châu có 9 vần bằng: Thay, Hay, Say, Nay (nói), Tay, Nay, Chay, Cay, Ngay. Bản LH-1745. tr. 26a).

Vậy nói hay

89. Phép Bụt trọng thay.

Rèn mới cốc hay.

Vô minh hết bỏ để thêm sáng

Phiền não rồi đạo đức càng say (slay).

Xem phỏng Lòng kinh, lời Bụt thoát dễ cho thấy dấu.

Học đòi cơ Tổ, sá Thiển không khôn chút biết nay (nơi).

Cùng căn bản đã trần duyên, mưa để mộ hào li đang mặt.

Ngã thẳng chàng, viên tri kiến, chớ cho quần hoạ trử cuồng tay.

Buông lửa giác ngộ, đốt hoại thủy (tủy) rừng tà ngày trước (thước).

Cầm gương trí tuệ, quét cho không tính thức thuở nay.

Vâng ơn thánh, xót (xlót) mẹ cha, thờ thầy học đạo.

Mến đức Cô, kiêng bụi ngọt, cầm giới ăn chay.

Cảm đức từ bi, để nhiều kiếp nguyên cho thân cận.

Đội ơn cứu độ, nát muôn thân thà chịu đắng cay.

Nghĩa hãy nhớ đạo chẳng quên, hương hoa cúng xem còn nên thảo.

104. Miệng rằng tin, lòng lại lỗi, vàng ngọc thờ cũng chữa hết ngay.

Đê bát hội. vận Học Xộc Cốc Đọc Lọc Tóc Lóc.

Hội tám (7 câu, có mào và 14 vế, 138 chữ, 7 vần trắc: Học, Xộc, Cốc, Đọc, Lọc, Tóc, Lóc. Bản LH-1745, tr.27a).

Chung ấy

105. Chín xá tua rèn
Chớ nên tuyệt học.
Lay ý thức, chớ chấp trắng trắng.
Nén niềm vong, mưa còn xộc xộc.
Công danh màng đấm, ấy toàn là những đứa ngây thơ.
Phúc Tuệ gồm no, chín mới khá nên người thật cộc.
Dựng cầu đồ, giỏi chiến tháp, ngoại trang nghiêm sự
tướng hãy tu.

Săn hỉ xả nhuyển từ bi, nội tự tại, kinh Lòng hằng đọc.

Rèn lòng làm Bụt chín xá tu một sức giỏi mài.

Đãi cát kén vàng, còn lại phải nhiều phen lửa lọc.

Xem kinh đọc lục, làm cho bằng thừa thấy thừa hay.

Trọng Bụt tu thân, dùng mưa lối một tơ một tóc.

Cùng nơi ngôn cú, chín chẳng hề một phút ngại lo.

118. Rất thừa cơ quan, mưa còn để tám hơi đột lốc.

Đê cửu hội. vận Đàng Gang Hoàng Làng (thiếu một số chữ. NDH).

Hội chín (14 câu, có mào và 28 vế, 296 chữ - sót 1 chữ, thể liên châu, cho nên có 15 vần bằng: Đàng, Gang, Hoàng, Vang, Lang, Giàng, Đang, Ang, Ngang, Khoang, Quàng, Dang, Cang, Hoang, Sang. Bản LH 1745, tr.27b).

Vậy cho hay cơ quan Tổ giáo

119. Tuy khác nhiều đàng

Chẳng khác mộ gang.

Chín xá nói từ sau Mã Tổ

Ắt đã quên thuở trước Tiêu Hoàng.

Công đức toàn vô, tính chấp si càng rồi

Khoách nhiên bất thức, tai ngu mãng ắt còn vang.

Sinh Thiên Trúc chết Thiếu Lâm, chôn đối chân non
Hùng Nhĩ.

Thân bồ đề lòng minh kính, bài gia mặt vách hành lang.

Vương Lão chém mèo, lướt thấy lòng ngựa thủ tọa.

Thầy Hồ xua chó, trở xem trí nhẹ con giàng.

(Trong nguyên bản chữ Nôm sót chữ "con".NDH)

Chợ Lu Lãng gạo mất quá ư. Chẳng cho mà cả.

Sở Thạch Đầu đá trơn hết tấc, khôn đến thừa đang.

Phá Táo phát cò, đập xuống dấu thiêng thần miếu.

Cu Chi dơ ngón, dùng đòi nếp cũ ông Ang.

(Lưỡi) gươm Lâm Tế, nạng Bí Ma, trước nạp tăng no
dầu tự tại. (Chữ "lưỡi" không có trong nguyên văn chữ
Nôm.NDH).

Sư tử ông Đoan trâu thầy Hữu rần đàn việt hượm xá
ngheh ngang.

Dơ phiên tử, cất trúc bề, nghiệm kẻ học cơ quan nhẹ
nhân.

Xô hòn cầu, cầm mộc thực, bạn thiện hoà chúc móc
khoe khoang.

Thuyền tử rà chèo dòng xanh chữa cho tịn tẩy.

Đạo Ngô múa hốt, Càn ma dường thấy quấy quàng.

Rồng Yển Lão nuốt càn khôn, ta xem chĩnh lệ.
Rắn ông Tồn ngang thế giới, người thấy ắt dang.
Cây bách là lòng, thác ra trước phải phương Thái Bạch.
Bính Đinh thuộc hoả, lại trở sau rồi hướng Thiên cang.
Trà Triệu Lão, bánh Thiều Dương, bấy thiên tử hãy
còn đói khát.

Ruộng Tào Khê, vườn Thiếu Thất, chúng nạp tăng
những để lưu hoang.

Gieo bó củi, nẩy bông đèn, nhân mang mới nát.

146. Lộc (?) đào hoa, nghe tiếng trúc, mặc vẻ (?) mà sang.

Đê thập hội: vận Khí Bí Thị Hí Quý Trí Lí.

Hội mười (7 câu, 14 vế, có mào, 139 chữ, 7 vần trắc:
Khí, Bí, Thị, Quý, Trí, Lí. Bản LH-1745, tr.28b).

Tượng chúng ấy

147. Cốc một chân không

Dùng đòi căn khí

Nhân lòng ta vương chấp khôn thông.

Há cơ Tổ nay còn thừa bí

Chúng Tiểu Thừa cốc hay chữa đến, Bụt xá ngăn
Bảo-Sở hoá thành.

Đúng thượng sĩ chúng thật mà nên, ai ghê có sơn lâm
thành thị.

Núi hoang rừng quạnh ấy là nơi đặt sĩ tiêu dao.

Chiên vắng am thanh, chĩnh thật cảnh đạo nhân du hí.

Ngựa cao tán cả, Diêm vương nào kể đũa nghênh ngang.
Các ngọc lâu vàng, ngực tốt thiếu chi người yêu quý.
Chuộng công danh lồng nhân ngã, thực ấy phạm ngu.
Say đạo đức dồi thân tâm, định nên thánh trí,
Mây ngang mũi dọc, tướng tuy lạ xem ắt bằng nhau.

160. Mặt thánh lòng phạm, thật cách nhẵn vằn vằn
thiên lí.

Kệ rằng:

*Cư trần lạc đạo thả tùy duyên
Gia trung hữu bảo hữu tâm mịch.
Cơ tắc xan hề khốn tắc miên.
Đối cảnh vô tâm mạc vấn thiền.*

Bài phú dẫn nhiều khái niệm Phật học, nhiều tích truyện thiền sư Trung Hoa nội dung rất phong phú uyên bác phản ánh toàn bộ tư tưởng Trần Khâm. Nay tóm tắt nội dung cơ bản từng hội như sau.

Hội thứ nhất. Trần Khâm tự giới thiệu tâm sự của mình đã rời cuộc sống vương giả ẩn dật tiêu dao. Vừa tu tiên (đọc kinh Dịch, đan thần cầu trường sinh), vừa tu Phật (đọc kinh Phật). Như vậy về phương diện triết học là vừa Đạo vừa Phật.

Hội thứ hai. Hội này nói về Tâm, từ Tâm mà giải thích Vọng, Niệm, Nhân Ngã, Thực tướng của Phật giáo Đại Thừa. Chỉ cần tu Tâm diệt được Tam nghiệp không

cần truy cầu Cực Lạc, không lo quả báo. Đó là triết lý Tâm tông tức Thiền tông.

Hội thứ ba. Chử Bụt là Lòng. Lòng = Tâm. Sau này còn dùng "kính Lòng" = Tâm kính, "Lòng vốn" = bản Tâm. Đây là tư tưởng tức Tâm tức Phật của Mã Tổ Đạo Nhất. Nhưng lại nói không cần học đòi Mã Tổ, cũng chẳng phải vào núi tu mới được. Cho nên mở đầu bài phú câu thứ nhất đã viết "Mình ngồi thành thị dụng nét sơn lâm". Đây là tư tưởng nhập thế tại thế. Tâm đã Việt hoá thành Lòng; Lòng tuy là Tâm nhưng không hoàn toàn giống quan niệm của Mã Tổ.

Hội thứ tư. Tu Tâm là Nhất Tâm, không phân biệt Thiên Bắc Tông của Thần Tú hay Thiền Nam Tông của Huệ Năng, ai cũng là Phật. Tư tưởng Nhật Thừa đậm nét hơn Thiền tông. Đã siêu việt Thiên Tông trở về với tư tưởng "chúng sinh giai hữu Phật tính", giống như Tuệ Trung viết "Phàm thánh bất dị".

Hội thứ năm. Phật tại Tâm không nên tìm cầu bên ngoài: "Bụt ở cung (trong) nhà, chẳng phải tìm xa; nhân (bởi vì) khuây bản (mất gốc) nên Ta tìm Bụt. Đến cốc hay (chẳng biết) chử (chính) Bụt là Ta". Đây là câu cốt tuỷ toàn bộ tư tưởng Trần Khâm. Về mặt triết học là quan điểm Đại Ngã trong Tiểu Ngã, về tôn giáo là "Chúng sinh giai hữu Phật tính". Nhưng lại nhấn mạnh Phật = Ta, Ta = Phật, đề cao Lòng người.

Hội thứ sáu. Giải thích tư tưởng Vô Tâm thị Đạo của Hoàng Bá Hi Vận nhưng đã đưa ra cả Nho giáo (thờ vua, thờ cha, thờ thầy), siêu việt Đại Thừa, Tiểu Thừa, siêu việt cả Vô Tâm thị Đạo.

Hội thứ bảy. Theo Tâm kinh (Bát nhã ba la mật đa tâm kinh) giải thích vô minh, vô đề, phiền não... theo tư tưởng Bát Nhã tuy không đề cập đến Không.

Hội thứ tám. Đề cập đến phá chấp nhưng không phải là phá chấp của Thiền Tông Trung Hoa mà đại biểu là Lâm Tế, Đơn Hà... không lễ Phật, đốt tượng Phật... Trần Khâm giải thích phá chấp là phá chấp công danh đi tu làm việc thiện...

Hội thứ chín. Trần Khâm trình bày tóm tắt lịch sử Thiền tông Trung Hoa nhấn mạnh từ sau Mã Tổ. Đưa ra thành công chủ yếu của một số thiền sư như Nam Tuyền (Vương Lão), Lợi Tung (thầy Hồ), Thạch Đầu Hi Thiêm, hoà thượng Phá Táo, Câu Chi, Lâm Tế Nghĩa Huyền... Chỉ tóm tắt đặc điểm ngộ đạo của mỗi thiền sư trong một câu hay vài ba chữ thật súc tích mà chính xác. Nói chung là tóm tắt nội dung *Cảnh Đức Truyền Đăng Lục*. Kết luận là coi các tông phái sau Mã Tổ đều cùng một nội dung tư tưởng, xóa bỏ ranh giới các tông Lâm Tế, Tào Động..., siêu việt lên trên tất cả trở về một chữ Tâm.

Hội thứ mười. Đề cập Chân Không phê phán Đại Thừa, Tiểu Thừa, kêu gọi gác bỏ lợi danh vào núi tu hành.

Và bài kệ nhắc lại Tâm trong Ta cứ ăn ngủ bình thường tùy duyên mà đắc đạo.

Trần Khâm khác Tuệ Trung, Ngài là một người đặc chí, đạt đến Trẫm rồi bèn quay về Ta thành Vua-Bụt như Huyền Quang tôn xưng. Rất thanh thản không chút bất mãn như Tuệ Trung, dù rằng triết lý Tam Giáo trong tư tưởng của Tuệ Trung và Trần Khâm là thống nhất, thể hiện mối quan hệ thầy trò của họ. Tuy nhiên phải thấy Trúc Lâm đệ nhất Tổ siêu việt hơn Tuệ Trung. Trúc Lâm đệ nhất Tổ được tôn xưng là Điều Ngự. Điều Ngự tượng phu là một trong 10 danh hiệu của Phật. Điều Ngự tượng phu dịch nghĩa chữ Phạn Purusa-damya-sarathi có nghĩa là người giỏi dạy cho chúng sinh tu hành đạt đến Niết Bàn tức được giải thoát. Trúc Lâm đệ nhất Tổ có khả năng đó của Phật. Phật đã siêu việt tư tưởng Bà La Môn giáo, đưa ra một lý luận mới, một con đường giải thoát mới. Trúc Lâm đệ nhất Tổ cũng siêu việt tất cả các lý luận và phương pháp tu hành của thế kỷ XIII của Thiên Tông. Tuy nói Tâm mà không phải Tâm của Mã Tổ hay của Tâm Tông (Thiên Tông) nói chung, đề xuất "Lòng", "Bụt chỉn là Ta" đề cao bản thể nhân bản của Con Người. Chữ "Lòng" của Ngài tuy dịch chữ Tâm nhưng vừa mang nội hàm "tu tâm dưỡng tính" của Nho giáo vừa mang nội hàm Tâm của Tâm Tông. Nhìn chung tư tưởng triết học của Trần Khâm mang tính chất Tam giáo thiên về Phật giáo nhưng cũng đậm chất Đạo giáo và Nho giáo.

Qua vấn đáp và thơ văn có thể thấy tư tưởng triết học của Trúc Lâm đệ nhất Tổ như sau.

- **Bản thể luận:** Chân Không, Tâm theo nghĩa Tâm Phật = Tâm Ta tức Đại Ngã = Tiểu Ngã.

- **Nhận thức luận:** Tất cả từ Tâm ra. Tư tưởng Nhất Thừa siêu việt Đại Thừa, Tiểu Thừa, chư tông Thiên Tông qui về Lòng người. Tư tưởng Tam giáo như nhất: tu tâm, thờ vua, tiêu dao. Coi sinh tử bình thường tự nhiên như nhiên.

- **Giải thoát luận:** Ai cũng chết xuống Diêm vương, không bàn đến Niết Bàn. Giải thoát là giải thoát phiền não như công danh, dục vọng (thanh sắc).

4. Tư tưởng triết học của Trúc Lâm đệ nhị tổ Pháp Loa [1284-1330]

Pháp Loa tục danh Đồng Kim Cương, con nhà bình dân, người Nam Sách Giang hương Cửu La thôn Đồng Hoà nay thuộc tỉnh Hải Dương, xuất gia theo Điều Ngự (Trần Khâm) năm 1304. Năm 1305 được Điều Ngự cho thụ giới tì kheo và đặt cho pháp danh Pháp Loa. Năm 1307 được Điều Ngự trao cho làm "Trúc Lâm đệ nhị đại" tức kế nghiệp Trúc Lâm đại sĩ làm Tổ thứ hai của tông Trúc Lâm. Pháp Loa được Điều Ngự giảng dạy, ban cho nhiều kinh Phật, trao y bát. Pháp Loa là một người sinh ra để đi tu, khác hẳn Trúc Lâm đệ nhất Tổ Trần Khâm mà cũng khác hẳn Trúc Lâm đệ tam Tổ Huyền Quang là những vua

quan trí thức đi tu. Ngài làm rất nhiều công đức cho tông Trúc Lâm, nào in ấn kinh bản, đúc tượng, dựng chùa, thu đồ đệ, đăng ký tăng tịch... Ngài viết cũng không ít, hiện tồn tập *Thiền đạo yếu học* chủ yếu nói về cách tu hành chọn bạn chọn thầy, giảng giải thế nào là Phật Pháp Tăng, Giới, Định Tuệ. Nội dung giảng giải không khác gì Điều Ngự, chủ yếu dạy về Tâm¹⁶. Khi sắp viên tịch để lại bài kệ:

Vạn duyên tài đoạn nhất thân nhân

Tử thập dư niên mộng huyễn gian.

Trần trọng chư nhân hựu tá vấn.

Na truy (biên?) phong nguyệt cánh mãn (?) khoan.

Nghĩa là: Vạn duyên vừa dứt một thân nhân tức giải thoát. Hơn 40 năm (Pháp Loa thọ 47 tuổi) trong mộng ảo (tức coi cuộc sống là huyễn ảo). Xin các người đừng hỏi nữa (khi Pháp Loa sắp viên tịch nhiều đồ đệ hỏi xin kệ, Pháp Loa quát mắng rồi hồi lâu mới viết bài kệ này). Phong cảnh (gió trăng) bên kia (có lẽ khắc nhầm chữ "biên" thành chữ "truy". Na biên tức bờ ngạn chỉ cảnh giới bên kia thế gian hàm ý cảnh Niết Bàn) càng viên mãn (chữ "mãn" cũng khắc nhầm) rộng lớn.

Về phương diện triết học thì hoàn toàn thừa hưởng tư tưởng của Trúc Lâm đệ nhất Tổ cơ bản như sau.

- **Bản thể luận:** Tâm, Phật giống như Trần Khâm.

- **Nhận thức luận:** Nhất Thừa siêu việt các tông phái. Pháp Loa thiên về *Kinh Hoa Nghiêm* nhưng không

đi sâu vào triết lý Hoa Nghiêm dù có dẫn "nhất vi trần ảnh thế giới", "Pháp giới duyên khởi".

- **Giải thoát luận:** Tu hành để thoát khỏi nghiệp báo. Khi nói đến "Na biên phong nguyệt cánh man khoan" hàm ý Niết Bàn.

Nói tóm lại về phương diện triết học thì nhà sư Pháp Loa không có gì đặc sắc, không những không hơn gì thầy mà cũng không hơn gì trò - Huyền Quang - có lẽ vì Ngài xuất thân không phải trí thức.

5. Tư tưởng triết học của Trúc Lâm đề tam Tổ Huyền Quang [1234-1334].

Huyền Quang tục danh Lý Đạo Tái, người hương Vạn Tái thuộc Bắc Giang hạ lộ nay thuộc huyện Thuận Thành tỉnh Bắc Ninh. Thủy tổ Lý Ôn Hoà từng làm quan hành khiển dưới triều Lý Thần Tông. Con cháu có người làm chuyển vận sứ dưới triều Trần. Năm 20 tuổi Đạo Tái thi trúng hương cử, năm sau trúng khôi thủ, làm quan. Người ta thường nói Huyền Quang đậu trạng nguyên là căn cứ chi tiết này trong *Tam Tổ Thực Lục*. Tư liệu không được khẳng định, nhưng xét thơ văn của Huyền Quang thì có thể khẳng định có làm quan. Huyền Quang theo vua đến chùa Vĩnh Nghiêm, nghe Pháp Loa thuyết pháp bèn xin xuất gia. Sau Huyền Quang trụ trì chùa Vân Yên trên núi Yên Tử. Ngày 23 tháng giêng năm Giáp Tuất (1334) Huyền Quang viên tịch tại Côn Sơn. Huyền Quang có

nhiều tác phẩm song đều thất truyền. Hiện nay còn 24 bài thơ và 1 bài phú chữ Nôm⁴⁶. Dưới đây trích dẫn một bài thơ, một bài phú.

Diên Hựu tự.

Thượng phương thu dạ nhất chung lan

Nguyệt sắc như ba phong thụ đan.

Chi vãn đảo miên phương kính lãnh

Tháp quang song tri ngọc tiêm hàn.

Vạn duyên bất nhiều thành gia tục

Bán điểm vô ưu phóng nhãn khoan.

Tham thấu thị phi bình đẳng tướng

Ma cung Phật quốc hảo sinh quan.

Nghĩa là: Chùa Diên Hựu tức chùa Một Cột hiện nay ở Hà Nội. Đêm thu một tiếng chuông chùa vang vọng. Ánh trăng như sóng nước, lá cây bàng đỏ. Chim cú (đậu trên mái chùa) in bóng xuống nước hồ lạnh lẽo đảo như đang ngủ gật. Hai ngọn tháp trắng như hai ngón tay ngọc (chỉ lên trời) lạnh lẽo. Muôn duyên không quấy rối, tường chùa ngăn cách cõi tục. Chẳng còn một chút ưu phiền thì mới có thể phóng tâm mắt nhìn ra xa. Khi đã hiểu được thị phi (phải trái) đều như nhau (bình đẳng tướng) thì cung Ma hay nước Phật cũng tốt như nhau.

Huyền Quang diễn đạt tư tưởng Bát Nhị: Thị phi bình đẳng tướng, Ma cung Phật quốc hảo sinh quan. Trần Nhân Tông đã đề cập đến Ma cung Phật quốc trong bài kệ khi đến chùa hương Cổ Châu (tức chùa Dâu) như sau:

*Thế số nhất sách mạc
Thời tình lưỡng hải ngân.
Ma cung hỗn độn thâm
Phật quốc bất thắng xuân.*

Nghĩa là: Thế số (số đời tức thế sự) như một xâu chuỗi dằng dặc, thời tình (tình thời tức tình đời) như hai biển bạc. Ma cung thì hỗn độn quá, Phật quốc thì hơn mùa xuân. Trần Nhân Tông nhận thức xã hội con người phức tạp rồi ren nhưng tình người có hai thế giới: Ma cung thì rất hỗn độn, Phật quốc thì tươi đẹp hơn mùa xuân. Ngài phân biệt và đối lập Ma cung với Phật Quốc.

Còn Huyền Quang thì "Ma cung Phật quốc hảo sinh quan". Ma cung hay Phật quốc đều như nhau không nơi nào xấu tốt hơn nơi nào. Tư tưởng Bất Nhị của Huyền Quang triệt để hơn sư phụ! Đó là diễn đạt bản thể Không một cách triết học hơn là tôn giáo học.

Dưới đây dẫn bài *Vịnh Hoa Yên tự* theo Hoàng Xuân Hãn. Tên chùa Hoa Yên được đặt ra dưới thời Hồng Đức nhà Lê, vốn là Vân Yên tự. Đầu đề này chứng tỏ văn bản đã được biên tập lại vào thời Lê. Thật ra những thơ văn Lý - Trần - trừ tư liệu bia ký ra - thì đều được biên tập vào thời Lê, chứ không hoàn toàn nguyên tác.

Vịnh Hoa Yên tự (Phú bát vận thể).

Vân một (4 câu, 8 vế, 4 vận bằng: Yên, Tiên, Xuyên, Thiên, gồm 64 chữ. Bản LH 1745, tr.31a).

1. Buông niềm trần tục,
Nấu tới Vân Yên.
Chim thuy đôi tiếng ca chim thuy,
Gió tiên đưa đôi bước thần tiên.
Bầu dửng đỉnh giang hoà thế giới,
Giày thông thả dạo khắp sơn xuyên.

Đất phúc địa nhận xem luống kẻ; kẻ bao nhiêu dư
trăm phúc địa.

8. Trời thiên thiên hiệp thâu lửa lạ, lạ hơn ba mươi
sáu thiên thiên.

Văn hai (7 câu, có mào, 14 vế, 122 chữ, 7 vần trắc:
Đúc, Thục, Khúc, Thúc, Mực, Trúc, Túc. Bản LH tr.31a).

Thấy đây

9. Đất tựa vàng lên,
Cảnh bằng ngọc đúc.
Mây năm thức che phủ đến Nghiêu,
Núi nghìn tầng quanh co đường Thục.

La đá, từng kê dốc, một hòn ươm vịn một hòn,
(sót một chữ)

Dòng nước suối chảy làn sâu, đòi khúc những dù đòi
khúc.

Có chiều gió lướt, đượm vui vui,
Non tạnh mưa dầm, màu thục thục.

Ngàn cây phơi Cánh phượng, vườn thượng uyển lá tốt
rờn rờn,

Hang nước tưới Hàm rồng, nhỏ li châu hột sần mục
mục.

Nhựa đông hổ phách, sáng khắp rừng thông,

Da điểm đồi mồi, đồng hào vườn trúc.

Gác vẽ, tiếng bồ lao thốc, gió vật đoành đoành,

22. Đèn ngọc, phiến bồi điệp che, mưa tuôn túc túc.

Vân ba (7 câu, 14 vế, 98 chữ, 8 vắn bằng: Lành,
Tranh, Hành, Tranh, Oanh, Khanh, Kinh, Xanh. Bản LH,
tr.31b)

23. Cảnh tốt hoà lành,

Đồ tựa vẽ tranh.

Chín ấy trời thiêng mĩ khéo,

Nhèn chi vua Bụt tu hành.

Hồ sen trưng tán lục,

Suối trúc bấm đàn tranh.

Ngự sử mai hai hàng chầy rập,

Trượng phu tùng mấy trạnh phò oanh.

Phỉ thúy sắp hai hàng loan phượng,

Tử vi bày liệt vị công khanh.

Chim ốc bạn cắn hoa nâng cúng,

Vượn bông con kẻ cửa nghe kinh.

Nương am vắng Bụt hiện từ bi, gió hiu hiu, mây
nhè nhẹ,

36. Kể song thưa, thấy ngời thiên định, trắng vặc vặc,
núi xanh xanh.

Vân bốn (7 câu, có mào, 14 vế, 110 chữ, 7 vần trắc:
Thú, Tú, Mụ, Lọ, Đố, Ngụ, Thọ. Bản LH , tr.32a).

Huống chi

37. Vân thủy bằng lòng,

Yên hà phải thú.

Vui thay cảnh, khác cảnh hoàng kim,

Trọng thay đường hơn đường cẩm tú.

Phân ân ái am Nào am Long

Dứt nhân duyên làng Nường làng Mụ.

Mặc cà sa nằm trướng giấy, màng chi châu đầy lăm,
ngọc đầy rương,

Quên ngọc thực, bỏ hương giao, cấp nạnh cà một lon,
tương một lọ.

Chập Tiết dương, tiếng nhạc dỗi truyền,

Voi la đá tính từ chẳng đố.

Xem phong cảnh, hơn cảnh bà Roi,

Phong tay cầu, chùng cầu thẳng Ngụ.

Bao nhiêu phong nguyệt, vẽ cỏi vô tâm,

50. Chơi dấu nước non, dưỡng đời thánh thọ.

Vân năm (5 câu, có mào, 10 vế, 66 chữ, 6 vần bằng:
Tiêu, Diêu, Nghiêu (Ngao), Thiêu, Phiêu, Kheo. Bản LH
tr.32b).

Ta nay

51. Ngồi đỉnh Vân Tiêu,
Cỡi chơi Cánh Diều.
Coi Đông Sơn tựa hòn kim lục,
Xem Nam Hải tựa miệng con ngao.
Nức đài Lan nghĩ hương đàn quế,
Nghe Hằng Nga nức khúc tiêu tiêu.
Quán thất bảo vẽ bao Bụt hiện,
Áo lục thù tiếng gió tiên phiêu.
Thầy tu trước đã nên Phật quả
60. Tiểu tu sau còn vị Tì kheo.

Vân sáu (6 câu, có mào, 12 vế, 82 chữ, 7 vần trắc: Lẻ, Nhẹ, Nghi, Rẻ, Hỉ, Tí, Thỉ. Bản LH tr.32b. Thiếu 10 chữ).

Thấy đây

61. Hồ Thiên lẻ tẻ,
Xem lâu có nhẹ.
Tuy rằng học đạo hư vô,
Ngậm ngụt hỏi thiên, ngôn nghị,
Mĩa một tấm lòng xét chẳng cùng,
Chác tác bóng, nghìn vàng còn rẻ.
Hẹn đến lâm tuyền làm bạn...,
Bảo rằng... y hĩ.
Đua khoái lạc, chân bước lăm chằm,
Nhuộm phồn hoa, đầu đà bạc tí.
Chẳng những vượn hạc thốt thể,

72. Lại phải cỏ hoa cười thỉ.

Vân bảy (4 câu, có mào, 8 vế, 51 chữ, 5 vắn bằng: Quan, Phan, Đen, Then, Liên. Bản LH tr.33a).

Từ đến đây

73. Non nước đã quen,

Người từng mới phen.

Đầu khách dễ nên bén bạc,

Mặt non hãy một xanh đen.

Hồ nước giá, lựa là lọc nước,

Cửa trấu cây, phen trúc cài then.

Đàn khúc nhạc, tiếng không tiêu đỉnh,

80. Võ tay ca, cách lấy lạ liên phen.

Vân tám (5 câu, có mào, 10 vế, 60 chữ, 5 vắn trắc: Mấy, Đây, Phấy (phối), Đấy (có lẽ ấy vì vân với Đấy ở trên sẽ phạm lỗi "trung vận"), Vậy. Bản LH tr.33a).

Những ôi!

81. Tây Trúc đường nào!

Nam châu có mấy.

Non Linh Thấu ai đem về đây?

Cảnh Phi Lai mặt đà thấy đấy.

Vào chùng côi thánh thênh thênh,

Thoát rẽ lòng nhân phấy phấy (phối phối)

Bao nhiêu phong nguyệt thể thốt chẳng cùng,

Hề cảnh giang sơn, ai nhìn thấy đấy (ấy).

Từ trước nhân sau

90. Thấy sao chép vậy.

Kệ rằng:

*Rũ không thay thấy ánh phồn hoa
Lấy chốn thiền lâm làm cửa nhà.
Khuya sớm sáng chong đèn Bát Nhã,
Hôm mai rửa sạch nước Ma Ha.
Lòng thiền vặc vặc trắng soi giai,
Thế sự hiu hiu gió thổi qua.
Cốc được tính ta nên Bụt thực,
Ngại chi non nước cảnh đường xa.*

Nội dung tư tưởng triết học của bài phú này không đậm nét vì chủ yếu nhằm vào thiền cảnh và thiền thú chứ không phải thiền lý. Nhưng tinh thần tiêu dao thoát tục vừa có chất Phật, vừa có chất Đạo rất nổi bật. Tư tưởng thuận theo qui luật tự nhiên được diễn đạt bằng cảnh tự nhiên sông núi, hoa lá, chim muông thanh bình Đề cập đến Bụt, Phật quả, Hư Vô, Thiền, Bát Nhã thông qua thiền cảnh chứ không thông qua thiền lý. Thiền lý thâm nhập nhuần nhuyễn trong thiền cảnh. Đó chính là biểu hiện đầu tiên trong văn học về tính chất triết lý nhân sinh mang đậm dấu ấn văn hoá hơn là triết thuyết của Phật giáo Việt Nam. Huyền Quang là người đầu tiên đã tôn xưng Trần Khâm là Vua-Bụt (câu 26).

Tóm lại tư tưởng triết học của Huyền Quang như sau.

- **Bản thể luận:** Tự Nhiên nhi nhiên, không bàn đến Tâm, Không.

Tuy nhiên Tâm, Không thể hiện trong thơ văn rất sâu sắc.

- **Nhận thức luận:** Bất Nhị đưa ra Ma cung Phật quốc như nhau, thể hiện tư tưởng Bất Nhị triệt để hơn Trúc Lâm đệ nhất Tổ.

- **Giải thoát luận:** Thuận theo tự nhiên, giải thoát trần thế công danh lợi lộc an nhàn giữa thiên nhiên, không luận bàn sinh tử.

Huyền Quang là một trí thức Tam giáo ẩn sĩ, không thật sự chuyên sâu về giáo lý Phật giáo nên đã từng bị sư phụ Pháp Loa quả trách. Và vì là ẩn sĩ tiêu dao nên hay cùng bạn bè tụ tập dẫn đến sự nghi ngờ của Trần Anh Tông cho Ngài không phải chân tu bèn bày ra trò thử thách gây ra vụ án oan Thị Bích. May mà thoát nạn nhờ phép mầu!

6. Tư tưởng triết học của Tuệ Đăng-Chân Nguyên.
[1647-1726].

Tuệ Đăng tục danh Nguyễn Nghiêm, quê làng Tiền Liệt huyện Thanh Hà tỉnh Hải Dương. Lúc trẻ theo Nho học, đến 16 tuổi nhân đọc Tam Tổ Thực Lục bèn giác ngộ phát nguyện đi tu. Năm 19 tuổi, Ngài lên chùa Hoa Yên theo học sư Tuệ Nguyệt, được ban pháp danh Tuệ Đăng. Tuệ Nguyệt viên tịch, Ngài bèn theo học nhà sư Trung

Quốc Minh Lương được ban cho pháp danh Chân Nguyên nổi pháp dòng Thiền Lâm Tế do Chuyết Chuyết truyền sang nước ta lúc bấy giờ. Người ta thường gọi Ngài là thiền sư Chân Nguyên đời pháp thứ 36 tông Lâm Tế. Nhưng theo tôi, Ngài xuất gia là đệ tử tông Trúc Lâm. Tuy tông Trúc Lâm mang yếu tố Lâm Tế nhưng không hoàn toàn Lâm Tế, nay theo học tông Lâm Tế, như vậy trong Ngài có cả Trúc Lâm lẫn Lâm Tế mà xét về ngôn hành thì thuộc sơn môn Yên Tử, nên tôi mệnh danh Tuệ Đăng- Chân Nguyên để chỉ thực chất Trúc Lâm trong Ngài. Ngài viết rất nhiều và đặc biệt năm 1684 Ngài dựng đài Cửu Phẩm Liên Hoa tại chùa Quỳnh Lâm theo mẫu đài Cửu phẩm liên hoa mà Huyền Quang đã dựng ở chùa Ninh Phúc (chùa Bút Tháp). Hiện nay tại chùa Ninh Phúc còn toà Cửu Phẩm Liên Hoa mang đặc trưng Thiền Tịnh song tu thường gọi là cối xay kinh mang màu sắc Mật giáo. Toà Cửu phẩm của chùa Quỳnh Lâm không còn nữa. Tương truyền Huyền Quang xây dựng toà Cửu Phẩm Liên Hoa ở chùa Ninh Phúc, nhưng thực tế cho thấy tác phẩm hiện tồn là của thế kỷ XVII.

Ngày 28 tháng 10 âm lịch năm 1726 Ngài viên tịch, thọ 80 tuổi.⁴⁷

Trước khi viên tịch để lại bài kệ:

Hiển hách phân minh thập nhị thi

Thử chi tự tính nhậm thi vi.

*Lục căn vận dụng Chân thường kiến
Vạn pháp tung hoành Chính biến tri.*

Nghĩa là: Tự tính bày ra suốt ngày rõ ràng, vận dụng lục căn (nhãn, nhĩ, ty, thiệt, thân, ý) thường thấy Chân Như. Học tập rộng khắp các pháp môn đạt đến Chính Biến Tri. Chính Biến Tri là một trong 10 Phật hiệu, dịch nghĩa chữ Phạn Samyaksambuddha nghĩa là có thể hiểu biết chính xác mọi sự vật, tức chỉ trí tuệ Phật.

Dưới đây dẫn hai bài thơ và một bài phú của Ngài.

*- Thiên địa phụ mẫu vị sinh tiền
Tịch quang viên trạm thị chân nguyên.
Tự giác giác tha danh viết Phật
Từ bi thuyết pháp lợi nhân thiên.*

Nghĩa là: Khi trời đất cha mẹ chưa sinh ra thì Chân nguyên (bản thể) lặng yên sáng ngời viên mãn. Tự giác giác tha gọi là Phật, đem lòng từ bi thuyết pháp lợi cho cõi người cõi trời.

*- Vạn pháp không hoa giai bất thực
Vị độ quần sinh giả lập quyền.
Liễu liễu bản lai vô nhất vật
Chân nguyên trạm tịch phục hoàn nguyên.*

Nghĩa là: Tất cả các pháp môn như hoa đốm giữa hư không (chỉ các pháp môn Phật giáo) đều là chẳng thực. Chỉ vì để độ chúng sinh mà Phật đưa ra giả danh là quyền

(theo tình thế, tức tùy duyên thuyết pháp) mà thôi. Nhận thức được vốn chẳng có cái gì cả thì lại thấy được Chân nguyên lặng yên sáng ngời viên mãn.

Trong ba tư liệu dẫn trên đã thấy rõ bản thể là Chân Như, vốn chẳng có cái gì cả, vạn pháp chỉ là tùy duyên thuyết pháp để tự giác giác tha mà thôi chứ bản thể là Không.

Giống như Trúc Lâm Đệ Nhất Tổ và Đệ Tam Tổ, Tuệ Đăng cũng để lại một bài phú chữ Nôm: *Thiền tịch phú*.

Vui thay tu đạo Thích!

Vui thay tu đạo Thích!

Lọ phải thành đồ, nào nề tuyển thạch.

Dù ngồi nơi cảnh trí danh lam

Hoặc ở chốn chùa chiền cô tịch.

Đâu cũng dòng phước trang nghiêm.

Trước án tiền đăng kinh ba bức

Tổ khảm mã não xa cừ.

Trên thượng điện, thánh tượng mấy toà

Vẽ vằng san hô hổ phách.

Thần Bát bộ Kim Cương đứng chấp

Trần phò vua ai thấy chẳng kinh.

Tượng Tam Thân bảo tướng ngồi bày

Ứng hộ chúa cõi nào dám địch.

Tả A Nan đại sĩ vận sa hoa sắc sở van vi

Hữu Thổ Địa Long Thân mặc áo gấm lỗ lang xóc xếch.
Am thờ Tổ ngôi cặp gỗ dăm
Nhà trú tăng vách vôi tường gạch.
Mấy bức kẻ chữ triện mặc ròi
Bốn bên nhiều câu lan sóc sách.
Gác rộng thềm chuông đưa vài chập
Niệm Nam Mô nhẹ tiếng bong bong.
Lầu cao trót trống dây mấy hồi
Độc thần chú khua tang tang cách cách.
Phướn tràn phan nhuộm vàng khè
Lúc gió đưa pháp phối nhớn nhơ.
Dù bóng boong dạng đen sì
Khi trập mở nhập nhù thì thích.
Sư quân tử cây trúc ngô đồng.
Đệ trượng phu trồng thông tùng bách.
Trăm thức hoa đua nở kể hiên
Bảy giống báu chất đầy kẻ ngạch.
Ngào ngạt mùi xạ lan
Thơm tho hương trầm bạch.

*

Sãi chúng nay
Mộ đạo tu hành.
Xá đường kinh lịch
Chí dốc nên Phật Tổ siêu thăng.

Lòng nguyện độ chúng sinh trăm nịch.
Đêm đông trường khi mật niệm
Giống tiếng chuông thánh thót lênh kên.
Ngày hạ tiết lúc tụng kinh
Nặng dùi mõ khoan mau lịch kịch.
Chín chuông bể đạo đức
Miệng chẳng hiềm ăn đắng nuốt cay.
Vốn yêu hai chữ từ bi
Thân nào quản mặc lành mặc rách.
Khi dưa dấm chua lờm
Bữa canh suông nhạt thếch.
Mũ viên thô nhuộm mực đen sì
Quần áo vải nâu sồng cũ rách.
Tham tài ái sắc
Chẳng bao màng thói tục kiêu ngoa.
Cầu đạo xả thân
Vốn giữ nếp nhà thiên cục kịch.
Túi để đựng kinh chứa sách
Túi nào đựng vốc cải móng rồng.
Dép đi đổ bụi cách trần
Dép chẳng chuộng da tàu hàm ếch.
Gậy nương chống đi dong dăm tuyết
Gậy chẳng cần khúc khuỷu cong queo.
Bầu để đựng chứa nước Cam lồ

Bầu lọ phải ngồng nghèo gốc nghếch.
Quả bồ tre cầm gậy trúc
Nào có hiểm nan cật to đề.
Ngồi chiếu lát tựa giường song
Cũng chẳng quản dất ken thưa thếch.
Chơi rừng Nho len lỏi suối khe
Dạo bể Thích nguồn tuồn ngòi lạch.
Trà bát đức sẵn đà lưu loát
Chẳng phải lo củi nấu kỳ cầm.
Bánh Tam Thừa vốn đã chứa chan
Nào có nhọc bột dăm thì thịnh.
Quả Bồ Đề ăn ngọt xót
Muôn kiếp chẳng no.
Hoa ưu bát ngử thơm tho
Ngàn đời chẳng dịch.
Sang Tây Phương bệ ngọc đứng chơi
Về Đông Độ toà vàng ngồi trịch.
Bè Từ Bi thênh thênh rộng rãi
Mặc sức chở người.
Thuyền Bát Nhã thăm thẳm bao la
Giàu lòng độ khách.
Sãi chừng nay
Khuyên đáng Đại Thừa
Bảo loài tiểu chích.

May gặp được mình sư đạo đức
Một phen liền biết, nào hề chi chữ nghĩa tìm tòi.
Phúc lại thấy tri thức bạn lành
Mấy chốc mà nên, lợ phải văn chương ngô ngách.
Thích Ca Phật Tổ năng kiến tính
Ngôi Tuyết Sơn khô khảnh gầy gò.
Di Lặc Tiêng Quang bởi vô tâm
Đi vân thủy đẩy đà phục phịch.
Đức Huệ Năng bát nguyệt thung phường
Tổ Đạt Ma cứu niên diện bích.
Thần Quang đoạn tý lúc còn mê.
Mắt ngó dăm dăm
Ca Diếp nhãn đồng, thoát chốc ngộ
Miệng cười hếch hếch.
Dầu người quyết lòng học đạo
Hỏi cho hay sùng thờ lông rùa
Xem cho biết đầu sò tai ếch.
Khuyên người ở đời đừng bắt chước sự đời
Trước ra Không lại về Không.
Nửa luống công nghi tiếc khuâng khuâng
Bảo kẻ có chí phải theo đời thánh chí.
Nhãn đà tỏ, quả đà nên tỏ
Rồi đắc chí cười riêng khích khích.

Bài phú của Tuệ Đăng phảng phất giống bài phú *Cư trần lạc đạo* của Điều Ngự nhưng ít từ cổ nên dễ hiểu hơn vì chữ Nôm đã phát triển hơn 300 năm. Tư tưởng Tam Giáo vẫn rõ ràng như xưa. Bản thể luận là Không, nhận thứ luận Bát Nhã. Các tích truyện Thích Ca tu khổ hạnh Tuyết Sơn, Ca Diếp mỉm cười mà đắc đạo (dẫn công án Niêm hoa vi tiếu), Di Lặc vô tâm phục phịch (miêu tả tượng Di Lặc mà dân gian gọi là "Ông nhìn mặc để ăn" hay "Ông vô lo"), Bồ Đề Đạt Ma nhìn vách 9 năm, Thần Quang (Tuệ Khả) chặt cánh tay cầu đạo, Huệ Năng ở trong núi 8 tháng với phùng sắt đều được đề cập nhưng cuối cùng khuyên người tu hành chớ mất công đào sâu tâm chương trích cú kinh Phật. Chỉ cần tìm được minh sư và nhận thức được Không ("Trước ra Không sau lại về Không" diễn đạt tư tưởng không có đến mà không có đi tức không có Sinh mà cũng không có Tử của Vô Sinh Pháp) thì sẽ "đắc ý cười riêng khích khích".

Nói tóm lại tư tưởng triết học của Tuệ Đăng - Chân Nguyên như sau.

- **Bản thể luận:** Chân Như, Không.

- **Nhận thức luận:** Vạn pháp đều là quyền tức tuy duyên thuyết pháp.

Không có cái gì cả, chỉ là Chân Như viên mãn trước khi có trời đất, mang tư tưởng Đạo của Lão Tử.

- **Giải thoát luận:** Giải thoát mọi tham dục như công danh thanh, sống thanh đạm cầu siêu thăng. Cầu siêu thăng là theo tư tưởng Đạo giáo. Không nói đến Niết Bàn.

*

Đến đây kết thúc nghiên cứu tư tưởng triết học sơn môn Yên Tử.

Nhìn chung tư tưởng triết học của tông Trúc Lâm như sau.

- Bản thể luận: Không, Chân Như, Tâm.

- Nhận thức luận: Theo tư tưởng Bát Nhã nhận thức nhất thiết giai Không. Tiếp thu quan điểm Tâm của Mã Tổ nhưng đưa ra "Lòng" chỉ bản chất nhân bản của con người chứ không hoàn toàn rập khuôn theo "Tức Tâm Tức Phật" của Mã Tổ.

Nhận thức luận theo tư tưởng Tam Giáo nhất trí cho nên tông Trúc Lâm mang nội hàm Tam giáo thiên về Phật giáo dòng Bát Nhã với ảnh hưởng Thiên Tông phái Mã Tổ cùng phái Lâm Tế.

- Giải thoát luận: Giải thoát khỏi phiền não tức tham dục trần thế, giữ cho Lòng trong sáng thuần thiện. Cõi Sống Chết là lẽ tự nhiên nên không bàn về Niết Bàn. Niết Bàn hay Địa ngục cũng như nhau theo quan điểm Bất Nhị.

Học tập mà không giáo điều, tông Trúc Lâm mang đậm nội hàm Tam Giáo thiên về đạo đức nhập thế tuy cũng ca tụng ẩn dật theo ảnh hưởng tu tiên. Không thể nói tông Trúc Lâm là một tông Tâm Tông hay thuộc Lâm Tế. Trúc Lâm vừa Giáo tông vừa Thiên Tông: Giáo Thiên hợp nhất, Thiên Tịnh song tu. Đó là đặc điểm và sức sống của tông Trúc Lâm khác biệt các tông phái Phật giáo Ấn Độ cũng như Trung Hoa.

Thay lời kết

Vậy Phật giáo đã đem lại cho người Việt Nam cổ đại một triết học như thế nào? Và có ảnh hưởng đến cuộc sống quá khứ và hiện tại của người Việt Nam như thế nào?

Cần phải nhìn từ hai kích thước (dimension): lịch sử và xã hội. Về phương diện lịch sử phải nhìn triết học Phật giáo trong tổng thể hệ tư tưởng Việt Nam cổ đại. Về xã hội phải phân biệt Phật giáo bác học và Phật giáo dân gian. Cái mà tôi gọi là Phật giáo bác học chỉ tư tưởng của những tín đồ Phật giáo bao gồm tì kheo và cư sĩ. Cái gọi là Phật giáo dân gian là tư tưởng Phật giáo trong nhân dân tức trong quảng đại quần chúng. Phật giáo bác học dựa vào kinh Phật và nhận thức về kinh Phật, mang tính lý luận cho nên đó mới là triết học. Phật giáo dân gian không đồng nghĩa là kém hèn như nhiều người hiểu mà là tư tưởng của quảng đại quần chúng dưới ảnh hưởng Phật giáo, đó là triết lý nhân sinh hơn là triết học. Tất nhiên Phật giáo bác học đậm lý luận, Phật giáo dân gian đậm tín ngưỡng. Phật giáo bác học nằm trong thượng tầng kiến trúc chi phối hướng đi của xã hội hoặc thúc đẩy hoặc cản trở hoặc vừa thúc đẩy vừa cản trở sự phát triển của xã hội tùy theo thời gian và lĩnh vực văn hoá nhất định. Tất nhiên Phật giáo

bác học chỉ phối Phật giáo dân gian nhưng không phải quyết định hoàn toàn hướng đi của nó. Vì Phật giáo là một tôn giáo ngoại sinh nên về cơ bản đi từ bác học đến dân gian chứ không phải đi từ dân gian đến bác học như một tôn giáo nội sinh. Nhưng dù là nội sinh hay ngoại sinh, mọi tôn giáo đều kết hợp lý luận với truyền thống tín ngưỡng bản địa. Đã nói đến tôn giáo thì không thể phủ định tính lý luận. Nói tín ngưỡng thì xuất phát từ những thể nghiệm duy cảm cơ bản không xuất phát từ lý luận. Ví dụ tín ngưỡng vạn vật hữu linh như thờ Lửa, thờ Cây, thờ Núi, thờ Sông v.v... mà Ấn Độ, Trung Quốc, Việt Nam cổ đại đều có. Bà la môn giáo, Phật giáo, Đạo giáo đều phát triển trên cơ sở thăng hoa những tín ngưỡng đó. Nhưng tôn giáo không phải chỉ là hệ thống những tín ngưỡng cái Thiêng như định nghĩa kinh điển của E.Durkheim. Tôn giáo là một hệ tư tưởng nhằm giải thích Tự Nhiên và Con Người đặc biệt là quan hệ Con Người với Tự Nhiên. Tôn giáo mang tính chất lý luận, nhưng không phải luận lý theo hệ tư tưởng cận hiện đại lấy thực nghiệm làm cơ sở như triết học phương Tây. Tôn giáo phi nghiệm nhưng không phải phi duy lý mà vẫn phải có giá trị thực tế, có tác động cụ thể chứ không hoàn toàn siêu tưởng. Duy chỉ hệ qui chiếu và phương pháp luận của Phật giáo khác triết học phương Tây. Nếu người ta lạy Phật cầu mưa, cầu tài, cầu con mà 100% không ứng nghiệm thì không ai theo Phật nữa. Sự ứng nghiệm mang tính tâm lý và ngẫu nhiên

Thay lời kết

Vậy Phật giáo đã đem lại cho người Việt Nam cổ đại một triết học như thế nào? Và có ảnh hưởng đến cuộc sống quá khứ và hiện tại của người Việt Nam như thế nào?

Cần phải nhìn từ hai kích thước (dimension): lịch sử và xã hội. Về phương diện lịch sử phải nhìn triết học Phật giáo trong tổng thể hệ tư tưởng Việt Nam cổ đại. Về xã hội phải phân biệt Phật giáo bác học và Phật giáo dân gian. Cái mà tôi gọi là Phật giáo bác học chỉ tư tưởng của những tín đồ Phật giáo bao gồm tì kheo và cư sĩ. Cái gọi là Phật giáo dân gian là tư tưởng Phật giáo trong nhân dân tức trong quảng đại quần chúng. Phật giáo bác học dựa vào kinh Phật và nhận thức về kinh Phật, mang tính lý luận cho nên đó mới là triết học. Phật giáo dân gian không đồng nghĩa là kém hèn như nhiều người hiểu mà là tư tưởng của quảng đại quần chúng dưới ảnh hưởng Phật giáo, đó là triết lý nhân sinh hơn là triết học. Tất nhiên Phật giáo bác học đậm lý luận, Phật giáo dân gian đậm tín ngưỡng. Phật giáo bác học nằm trong thượng tầng kiến trúc chi phối hướng đi của xã hội hoặc thúc đẩy hoặc cản trở hoặc vừa thúc đẩy vừa cản trở sự phát triển của xã hội tùy theo thời gian và lĩnh vực văn hoá nhất định. Tất nhiên Phật giáo

nhưng nhất định phải có tuy không tất nhiên phải có. Con Người - chỉ có Con Người - mới có nhu cầu tìm hiểu giải thích Tự Nhiên và Con Người để sinh tồn. Trong quá trình tiếp xúc với Tự Nhiên để Sống, Con Người nhận thấy có một Cái Gì đằng sau những hiện tượng Tự Nhiên chi phối cuộc sống của họ. Qua thể nghiệm nhiều lần của nhiều thế hệ lập đi lập lại lưu truyền tích hợp họ cảm nhận thấy sự có mặt của Cái Ấy và giải thích bằng Cái Thiêng. Tín ngưỡng xuất phát từ nhận thức cái Thiêng đó và giải quyết bằng Kính và Sợ cái Thiêng đó, tìm cách lợi dụng cái Thiêng đó để bảo đảm cuộc sống của họ: cầu xin hay khống chế là hình thức sớm nhất xuất hiện dưới dạng Ma Thuật (Magie). Tôi đã phát biểu ba chuyên luận *Thần và Quỷ, Người và Thần, Phàm và Thiêng* trên Tạp chí *Nghiên cứu tôn giáo* các số 1-2003, 2-2004, 3-2005 chuyên bàn luận về vấn đề này.

Tôn giáo là một bước phát triển cao hơn tín ngưỡng, không loại bỏ hoàn toàn tín ngưỡng nhưng siêu việt tín ngưỡng đưa ra một lý thuyết nào đó. Tôn giáo luôn luôn gắn bó với tín ngưỡng, dù ngoại nhập vẫn phải bản địa hoá tiếp nhận tín ngưỡng địa phương mới tồn tại được. Hay nói một cách khác nhân dân bản địa tiếp nhận tôn giáo ngoại sinh thông qua tâm linh vốn có của họ. Nếu không, tôn giáo ngoại sinh không cắm rễ sâu trong nhân dân được. Thiên Chúa giáo phải chấp nhận thờ cúng tổ tiên của Trung Quốc, Việt Nam là một bằng chứng. Phật giáo có

nhiều tông phái uyên áo phức tạp nhưng tông Trúc Lâm đã Việt hoá chữ Tâm thành chữ Lòng thì mới có một sức mạnh lịch sử đến nay vẫn còn giá trị. Vấn đề này khá phức tạp, không thể trình bày chi tiết hơn nữa ở đây.

Về phương diện lịch sử tư tưởng người Việt thì có thể chia thành các bước lịch sử.

Đầu tiên người Đông Sơn trước khi tiếp xúc với các tôn giáo ngoại lai đã hình thành tín ngưỡng Phồn Thực dựa trên quan sát Đực/Cái chủ trương Sinh. Nhưng đó chỉ mới là một tín ngưỡng chưa mang tính chất lý luận mà hoàn toàn duy cảm. Nhưng cũng đã manh nha nhận thức lý luận về sự tương tác Đực/Cái là nguồn gốc của Phồn Thực, tái sản xuất ra nguồn sống và tái sản xuất ra con người. Chăn nuôi, tục "Nối Nồi" là bằng chứng của tín ngưỡng Phồn Thực.

Người Đông Sơn tiếp xúc văn hoá Trung Quốc từ thế kỷ V trước công nguyên (theo niên đại mộ thuyền Việt Khê phát hiện ở Hải Phòng), rồi đến khoảng năm 198 trước công nguyên qua Triệu Đà, năm 111 trước công nguyên qua sự chiếm đóng của nhà Tây Hán. Hãy tạm lấy năm 111 trước công nguyên khi phong kiến Tây Hán chính thức đặt nền thống trị nước ta mà coi đó là niên điểm văn hoá Hán - chủ yếu là Nho giáo và Lão giáo chính thức truyền nhập. Nho giáo, Lão giáo đem đến THẦN và TIÊN. Thuyết âm dương và trường sinh của tư tưởng cổ đại Trung Hoa đã hoà nhập với tư tưởng Phồn Thực của người Đông Sơn.

Sau đó Phật giáo đến hội nhập với thờ Mẹ (Mẹ là cơ sở của tái sản xuất Con Người) và cầu Mưa (tác nhân quyết định tái sản xuất nguồn sống của người trồng lúa nước). Nói đơn giản là như thế⁴⁸.

Bây giờ hãy nghiên cứu vấn đề truyền nhập Phật giáo vào Việt Nam. Vấn đề đặt ra là Phật giáo truyền vào Việt Nam là Phật giáo nào?

Hãy thử nhìn lại khái quát lý luận Dục - bản năng con Người, một phát kiến sớm nhất của Phật giáo.

2550 năm trước nhà hiền triết Thích Ca Mâu Ni đã phát hiện Dục là nguyên nhân (Tập đế) của Khổ (Khổ đế), chỉ ra do Dục mà Con Người hành động tạo Nghiệp nên Khổ và phải Luân Hồi trong vòng sinh tử. Vì vậy Ngài đưa ra phương thuốc Diệt Dục (Diệt đế) cắt đứt Luân Hồi không còn tái sản xuất ra Con Người nữa thì sẽ không còn Khổ nữa. Đó là chủ nghĩa Diệt Dục trong triết học. Nhưng cũng tại Ấn Độ thì lại có chủ nghĩa Túng Dục đề cao Tính Dục dưới hình thức Giao Hợp Thiêng mà thể hiện rõ nét nhất trong Shiva giáo và gần đây một triết gia Ấn Độ Osho phát triển lý luận đó cực đoan dẫn đến tạp giao. Mãi đến thế kỷ XIX/XX bác sĩ bệnh thần kinh người Áo Sigmund Freud [1856-1939] cũng phát hiện Libido (con Dục) nhưng lại đưa ra khái niệm "hội chứng Ô-đip" giải thích Libido thành sự tính giao bản năng mà dưới con mắt người Việt Nam là loạn luân. Còn Khổng Tử thì chủ trương Tiết Dục hạn chế tính dục.

Tất cả những xu hướng lý luận Dục đó không thích hợp với tư tưởng Phồn Thực của người Việt - Nối Nôi tức tái sản xuất Con Người. Con Người - Nôi Giống - trường tồn trong khi con người (đời người) thì phù du ngắn ngủi. Con Người tái sinh theo qui luật tự nhiên như hoa đến mùa xuân thì nở, nở rồi lại tàn tàn rồi lại nở: "**Mạc vị xuân tàn hoa tận diệt, đình tiền tạc dạ nhất chi mai** (Mãn Giác). Hoa xuân năm này vẫn là hoa xuân năm trước "**Tạc dạ nguyệt minh kim dạ nguyệt. Tân niên hoa phát cố niên hoa** (Tuệ Trung. *Đốn tỉnh*).

Phật giáo truyền nhập vào Việt Nam là Phật giáo Đại Thừa không còn theo quan niệm Diệt Dục cực đoan nữa, đã chuyển từ chủ Diệt sang chủ Sinh thích hợp với người Việt Nam. Điều này rất quan trọng khi nghiên cứu triết học Phật giáo Việt Nam

Hiện nay đã biết chắc chắn Phật giáo theo đường biển cùng con buôn Ấn Độ đến Dâu dưới thời Sĩ Nhiếp cầm quyền khoảng năm 187-226 công nguyên.

Khi Phật giáo đến Dâu thì Nho giáo, Lão giáo và chữ Hán đã lưu truyền khoảng 300 năm rồi.

Thời điểm cuối thế kỷ II công nguyên đó nội hàm Phật giáo như thế nào? Điểm lại vài niên đại. Kiệt tập lần thứ tư tiến hành dưới triều vua Ca Nhị Sắc Ca (Kaniska) [thế kỷ II công nguyên hay năm 78-120 hay 144-170] như vậy gần đồng thời với niên điểm truyền Phật giáo vào nước

ta. Hai nhân vật nổi tiếng là Mã Minh [#thế kỷ I/II công nguyên] được coi tác giả *Đại Thừa khởi tín luận*; Long Thọ [# khoảng thế kỷ III công nguyên hay năm 150-254] được coi là Tổ sư Đại Thừa và Mật giáo.

Kết luận: Phật giáo truyền vào Dâu là Phật giáo Đại Thừa tiền Long Thọ (Đại Thừa sơ kỳ). Đó là thời điểm Thích Ca Mâu Ni đã Phật hoá - một loại Thần - mà còn mang ảnh hưởng tư tưởng trước Đại Thừa, đồng thời đã hấp thu một số yếu tố Tân Bà la môn giáo. Các kinh điển Đại Thừa tiền Long Thọ này là *Kinh Bát Nhã*, *Kinh Hoa Nghiêm*, *Kinh Duy Ma*, *Kinh Pháp Hoa* đã được tôi giới thiệu tóm tắt trên đây⁴⁹. Hiện tượng tư tưởng này được phản ánh trong *Lý Hoặc Luận* và *Lục Độ Tập Kinh*.

Phật giáo đến Dâu dưới hình thức PHẬT nên người Việt đương thời coi là một loại THẦN do đó từ đầu Phật giáo Việt Nam đã thuộc triết học Hữu Thần rồi hội nhập triết học Nho giáo, Lão giáo hình thành một triết học Tam giáo.

Có thể khái quát triết học Phật giáo Việt Nam diễn tiến theo 4 bước cơ bản:

1- Bước thứ nhất từ thế kỷ II đến khoảng thế kỷ V/VI lấy Mâu Tử, Khương Tăng Hội làm đại biểu cho cơ tầng Việt-Ấn của Phật giáo Việt Nam.

Tư tưởng triết học là:

- Bản thể luận: Phật = Thần, Thức thân = Hồn Linh = Hồn Thần. Linh thần. Thiên. Không

- Nhân thức luận: Vô thường, Vô Ngã, Nghiệp Báo, Luân Hồi.

- Giải thoát luận: Nê Hoàn, Thượng Thiên, sinh thượng thiên.

2- Bước thứ hai từ thế kỷ VI đến thế kỷ IX lấy Pháp Hiền và Tì Ni Đa Lưu Chi làm đại biểu. Thời kỳ này đã có một số nhà sư Trung Quốc đến nước ta. Hoặc để tu như Đàm Hoằng tự thiêu ở chùa Tiên Sơn. Hoặc như Minh Viễn đã đến Giao Chỉ đi Ấn Độ... mà Nghĩa Tịnh đã ghi lại trong cuốn *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện*. Phật giáo Trung Quốc bắt đầu vào nước ta hình thành thượng tầng Việt-Trung của Phật giáo Việt Nam và từ đó về sau ảnh hưởng Phật giáo Trung Quốc vào Phật giáo Việt Nam ngày càng đậm

Tư tưởng triết học là:

- Bản thể luận: Bản Vô, Chân Như.

- Nhân thức luận: Bất nhị vô tướng. Chúng sinh giai hữu Phật tính.

- Giải thoát luận: Thành Phật, Niết Bàn

3- Bước thứ ba từ thế kỷ IX đến XII lấy Lập Đức-Cảm Thành và Vô Ngôn Thông làm đại biểu cho sự du nhập của Thiền Tông Trung Quốc vào Phật giáo Việt Nam. Trong thời kỳ này xuất hiện nhiều thiền sư Việt Nam mà nổi tiếng nhất là Viên Chiếu.

Tư tưởng triết học là:

- Bản thể luận: Tâm. Không.
- Nhân thức luận: Bất khả tư nghì, ngôn ngữ đạo đoạn.
- Giải thoát luận: Không bàn về giải thoát vì bản thể là Không, bắt đầu nói đến sinh tử là qui luật tự nhiên.

4- Bước thứ tư từ thế kỷ XIII về sau lấy Trúc Lâm đệ nhất Tổ Trần Khâm làm tiêu biểu với tư tưởng triết học Tam Giáo nhất trí, Giáo Thiên hợp nhất, Thiên Tịnh song tu làm hoạt động tu tập.

Tư tưởng triết học là:

- Bản thể luận: Tâm = Lòng, Phật = Ta, Ta = Phật.
- Nhân thức luận: Bất nhị, siêu việt mọi tông phái Đại Thừa, Tiểu Thừa, chư tông Tâm Tông hình thành triết học Tam giáo hoàn thiện nhất. Qui luật tuần hoàn Tự Nhiên.
- Giải thoát luận: Giải thoát phiền não tham dục tu tâm dưỡng tính. Sinh tử là qui luật tuần hoàn tự nhiên.

Bốn bước phát triển triết học Phật giáo đó có những đặc điểm bản thể luận, nhận thức luận, giải thoát luận khác nhau ít nhiều kế thừa hội nhập nối tiếp nhau, đều Hữu Thân Luận phát triển theo hướng Tam Giáo nhất trí. Đúc kết lại như trên chỉ là nêu lên điểm cốt yếu nhất của 4 bước còn thực tế từng sơn môn từng nhà sư thì nội dung triết học khác nhau ít nhiều như trên đã phân tích từng trường hợp.

Đó là Phật giáo bác học.

Còn Phật giáo dân gian thì không đào sâu triết học trong kinh lục mà rút ra triết lý nhân sinh. Triết lý nhân sinh của Phật giáo dân gian Việt Nam có thể nói gọn bằng 4 chữ **Cứu Khổ Cứu Nạn** cho nên Phật = Thần và Quán Thế Âm bồ tát được tôn thờ rộng sâu hơn Thích Ca Văn Phật. Khổ nạn của người bình thường là nỗi lo ăn và lo con. Cầu mưa để tái sản xuất nguồn sống. Cầu con để tái sản xuất giống nòi. Cho nên ngay từ đầu *Truyện Man Nương* đã nói đến cây gậy mà Khâu Đà La ban cho để chống hạn, về sau Phật Pháp Vân cũng được rước cầu mưa. Và Khâu Đà La đã cho Man Nương một đứa con để nối dõi tông đường. Đến ngày nay các bà mẹ vẫn cầu xin Phật Bà ban cho một đứa con như trường hợp chùa Hương tỉnh Hà Tây hiện nay vẫn còn các hòn đá Cô Cậu để các bà mẹ xin về. Và cũng đã có thông tin về một số con cầu tự chùa Hương. Và kỳ lạ thay hầu như ngày Phật đản nào cũng có mưa.

Triết học Phật giáo đã đem đến cho người Việt Nam một tư duy trừu tượng siêu đẳng khác với Nho giáo và Lão giáo, mở rộng tầm nhìn và trí tuệ Việt thoát khỏi cái vòng kim cô Nho giáo, Lão giáo do phong kiến Hán Đường rèn đúc. Phật giáo Việt Nam đã đào tạo nên một tầng lớp trí thức dân tộc đóng góp vào sự hình thành nước Đại Việt độc lập. Dù chịu ảnh hưởng Phật giáo Trung Quốc nhưng trí

thức Phật giáo Việt Nam luôn luôn siêu việt giáo điều. Thiện tri thức Việt Nam không bị nền Phật giáo Trung Quốc cực kỳ phong phú uyên bác khống chế biến thành một chi nhánh của Phật giáo Trung Quốc. Từ khi giành được độc lập Phật giáo Lý - Trần đã thể hiện rõ tính dân tộc và đóng góp vào nền chính trị văn hoá nghệ thuật Đại Việt, để lại một truyền thống văn hoá dân tộc sâu đậm không lay chuyển trước bất kỳ một "tôn giáo toàn cầu hoá" nào.

Liệu các nhà vật lý học, vũ trụ học còn có thể có phát hiện gì nữa xung quanh bản thể luận Không và duyên khởi luận Phật giáo bác học hay không? Nhưng về phương diện Phật giáo dân gian thì bản thể luận và nhận thức luận Tâm đã mang tính đạo đức xã hội siêu việt tính tôn giáo: Từ Bi Hỷ Xả Hướng Thiện Khoan Dung.

Tôn giáo nào cũng có tính thời gian và không gian, không tương thích với thời gian và không gian thì không tồn tại được. Người nghiên cứu khoa học tôn giáo không thể không chú trọng tính thời gian và không gian của tôn giáo. Không thể đánh giá một tôn giáo siêu thời gian siêu không gian.

Kinh Lục Phật giáo Trung Quốc và Việt Nam đều rất khó hiểu, khó diễn đạt. Nhiều thiện tri thức nhận thức và lý giải không phải lúc nào cũng thống nhất. Tôi tham bác các kiến giải đã đọc được và cố gắng đưa ra kiến giải của mình, nhưng không hẳn đã duy nhất đúng, hoàn toàn còn

có thể có các cách kiến giải khác. Chỉ góp phần nghiên cứu Phật giáo, mong các nhà nghiên cứu tham khảo, góp ý kiến để cùng nhau tiến tới minh giải đúng hơn từng câu từng chữ, từng khái niệm vốn rất trừu tượng. Về văn phong, tôi cố gắng diễn giải cho những người không biết chữ Hán, nên thường dùng lại giải nghĩa một chữ hay một câu một cách ngắn gọn. Và chủ yếu dùng tư liệu dịch ra quốc ngữ tiện cho người đọc, tuy nhiên vẫn dẫn nguyên văn phiên âm Hán-Việt để cho ai biết chữ Hán tham khảo. Chính vì tính chất bài giảng cho học viên cao học cho nên đôi khi mạch văn lủng củng, trúc trắc. Đối tượng chính của cuốn sách này là bài giảng cho học viên cao học khoa Triết học như trong lời nói đầu đã trình bày.

Chú thích chương I

Xin lưu ý: Các chữ Phạn, Pali đều bỏ các dấu giọng vì khó đánh vi tính. Nhiều tác giả viết khác nhau cũng không thống nhất lại. Chép lại chữ Phạn và Pali để lưu ý độc giả cách dịch và giải khác nhau của các nhà nghiên cứu. Các chữ Phạn hay Pali đó nhiều người Latinh hoá khác nhau chút ít và còn thay đổi theo ngữ pháp.NDH.

- 1.- Quốc Hùng . *Chuyện lạ về một chú bé ở Nê-pan*. Tạp chí An ninh thế giới số 510 ngày 7-12-2005.
- C.M.L. “*Tiểu Phật*” tại Nê-pan. Báo Thanh niên số 336 (3632) ngày 2-12-2005 tr.13.
2. *Đại Bát Niết Bàn Kinh*. Bản dịch của Thích Trí Tịnh, tập I. NXB Thành hội Phật giáo TP Hồ Chí Minh. Năm 1996, tr. 482,482
3. *Veda Upaniṣad, những bộ kinh triết lý tôn giáo Ấn Độ* (viết tắt V.U.) do Doãn Chính chủ biên. NXB Đại học quốc gia. Hà Nội, năm 2001. Tr.53-54.

Trong cuốn *Lịch sử văn minh Ấn Độ* của Will Durand, bản dịch của Nguyễn Hiến Lê. NXB Văn hoá, bản tháng 3 năm 1996, tr. 58-59 thì viết:

“Buổi đó, hoàn toàn chẳng có gì cả, mặt trời rực rỡ kia không có, Mây vòm trời như cái khăn phủ mệnh mông kia, cũng không có.

Vậy thì cái gì trù lên, che phủ, chứa chất vạn vật?

Phải chăng là cái vực nước sâu thăm?

Thời đó không có chết - vậy mà không có gì là bất tử.

Không phân biệt ngày và đêm,

Cái Nhất, cái Độc Nhất, không có hơi thở mà tự thở lấy được.

Ngoài Cái đó ra không có cái gì khác nữa.

Tối tăm, và hồi đầu cái gì cũng chìm trong

Cảnh tối tăm mù mịt – như biển cả không ánh sáng –

Cái mầm khuất trong cái vỏ

Bỗng nảy ra, duy nhất, dưới sức nóng nung nấu.

Thế là lần đầu tiên, lòng thương yêu xuất hiện, nó là dòng suối mới

Của tinh thần, các thi sĩ suy tư và thấy được trong lòng mình

Mối liên lạc giữa cái không được tạo ra với những vật được tạo ra.

Tia sáng đó

Chiếu ra, xâm chiếm hết, nó phát xuất từ trời hay từ đất?

Giống đã gieo và người ta thấy các năng lực cao cả xuất hiện ở dưới thấp là thiên nhiên, ở trên cao là quyền năng và ý lực.

- Ai là người vén được bức màn bí mật? Ai là người cho ta biết

Sự sáng tạo muôn vật đó từ đâu mà có?

Chính các thần linh cũng chỉ xuất hiện sau này – Vậy thì ai là người biết được sự sáng tạo mẫu nhiệm đó từ đâu mà có?

Đấng nào đã gây ra sự sáng tạo đẹp đẽ đó

Là do vô tình hay hữu ý?

Đấng Tối Cao trên tầng trời cao nhất kia

Biết được – nhưng biết đâu chừng – có thể chính Ngài cũng không biết nốt”.

Cơ bản hai bản dịch thống nhất nội dung nhưng các thuật ngữ không thống nhất dễ sinh ra suy luận khác nhau. Ví dụ Đấng Một = Cái Nhất... NDH.

4. Như trên. tr. 55-56.
5. Như trên. tr. 165.
6. Như trên .tr.266.
7. Như trên. tr.311-313.
8. Như trên.tr.140-141.
9. Như trên.tr.674.

10. Jean Varenne. Sept Upanisads (*Bảy Áo Nghĩa Thư*). NXB Seuil, Paris năm 1981. Tr.27-29.
11. Phan Văn Hùm. *Phật giáo triết học*. Bản NXB Lá Bối năm 1953. Tr.93-95. Tôi có chữa lại chính tả một vài chữ.NDH.
12. Junjiro Takakusu. *The Essentiels of Buddhism Philosophy*. Đại học Honolulu xuất bản lần thứ nhất năm 1947, sau đó tái bản năm 1949, 1956. Bản dịch quốc ngữ của Tuệ Sĩ với tên sách là *Các tông phái của đạo Phật*. Tu thư đại học Vạn Hạnh xuất bản năm 1973. Tr.54-67. Tôi chỉnh chính tả một vài chữ.
13. Kimura Taiken. *Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận*. Bản dịch của Thích Quảng Độ. NXB Khuông Việt. Năm 1971. Tr.112-114.
14. Như trên. tr.221-256.
15. *La Pensée de Gotama, le Bouddha*. Textes choisis et présentés par Ananda K.Coomaraswamy et I.B.Horner. (Tư tưởng của Đức Phật. Tư liệu do Ananda K.C. và I.B.Horner chọn lọc và giới thiệu) do J.Buhot dịch từ tiếng Anh. NXB Corr  a. Paris năm 1949. Từ trang 69 đến trang 306 là phần trích dẫn tư liệu theo 7 chủ đề lớn. Tất cả đều trích từ Tam Tạng Pali. Hai tác giả chỉ dùng 68 trang để trình bày tiểu sử và nội dung tư tưởng của Đức Phật.NDH.

16. - Hoàng Tâm Xuyên chủ biên. *Thế giới thập đại tôn giáo* (Trung văn). NXB Đông Phương, năm 1991. Tr. 170-171.

- Tịnh Hải pháp sư. *Lịch sử Phật giáo thế giới*. Tập hai. *Phật giáo nam truyền*. Bản dịch quốc ngữ do NXB Đại học và giáo dục chuyên nghiệp ấn hành năm 1992. Tr.20-25.

17. - Trịnh Xuân Thuận. *La mélodie secrète*. NXB Arthème Fayard, năm 1988. Bản dịch quốc ngữ của Phan Văn Thiều với đầu đề *Giai điệu bí ẩn và con người đã tạo ra vũ trụ*. NXB Khoa học và kỹ thuật . Hà Nội năm 2000.

- Matthieu Ricard – Trịnh Xuân Thuận. *L'Infini dans la paume delamain. Du Big Bang à l' éveil*. NXB Robert Laffont, S.A. Paris, 2000. Bản dịch quốc ngữ của Phạm Văn Thiều và Ngô Vĩ với đầu đề *Cái vô hạn trong lòng bàn tay. Từ Big Bang đến Giác Ngộ*. NXB Trẻ năm 2005. Phần trích dẫn xem trang 90-91.

- Fritjof Capra. *The Tao of physics. An exploration of the paralells between modern physics and Eastern mysticism*. Nguyễn Tường Bách biên dịch: *Đạo của vật lý. Một khám phá về sự tương đồng giữa vật lý hiện đại và Đạo học phương Đông* (In lần thứ 5 có sửa chữa bổ sung). NXB Trẻ năm 2001. Các trang đã dẫn: 17,393-413. Tôi không đủ trình độ vật lý học và thiên

văn học để hiểu các tác phẩm trên đây một cách đầy đủ, mặc dù đã mua đọc một vài cuốn sách như *Lược sử thời gian*. Từ vụ nổ lớn đến lỗ đen của Stephen W. Hawking đã dịch ra quốc ngữ và cuốn *Cơ học lượng tử* của Phạm Quý Tư - Đỗ Đình Thanh.

Theo tôi, bản dịch cuốn Đạo của vật lý dùng từ “tương đồng” để dịch từ “parallels” là không thoả đáng, dùng từ “song hành” để dịch mới thoả đáng. Dùng các từ “Đạo học phương Đông” dịch “Eastern mysticism” cũng không thoả đáng, nên dịch “chủ nghĩa thần bí phương Đông” vì “Đạo học” đã chuyên dùng để chỉ học thuyết về Đạo của Lão Tử.

Năm 1999 Trương Công Dũng (Nguyễn Đăng Trung) xuất bản cuốn *Phật học và khoa học hiện đại* cũng theo xu hướng nghiên cứu trên. Cần quan tâm nghiên cứu kỹ vấn đề này, không nên bảo thủ trong nghiên cứu Phật học. Phật giáo là một quá trình nghiên cứu, minh giải, phát triển lâu dài, nhiều kích thước nên đã hình thành nhiều tông kể từ thời Phật giáo Bộ phái đến Phật giáo Đại Thừa đều có những minh giải khác nhau không ít về nội hàm triết học và tôn giáo học.

Cho nên tôi nghĩ rằng có thể chấp nhận một “tông Phật giáo - Vật Lý” của thế kỷ XX. NDH.

18. *Kinh Đại Bản* (Mahapadanasatta) trong *Trường Bộ Kinh* tập III. Do Thích Minh Châu dịch. Tu thư Vạn Hạnh xuất bản năm 1972.tr. 31b.
19. Ngô Nhữ Quân. *Phật giáo đại từ điển*. Bản Thương vụ ấn thư quán Quốc tế hữu hạn công ty. Bắc Kinh năm 1994. Từ điều **Duyên**.
20. Tham khảo các sách đã dẫn: *Các tông phái Phật giáo phân Các tông phái* từ trang 109 về sau; các từ điều **Duyên khởi** trong *Phật giáo đại từ điển* của Ngô Nhữ Quân, *Tôn giáo từ điển* của Nhiệm Kế Dũ chủ biên.
21. Dẫn theo *Tôn giáo từ điển* do Nhiệm Kế Dũ chủ biên. Bản năm 1981 của NXB Thượng Hải từ thư. Từ điều **Duyên khởi**.
22. - Tham khảo các sách đã dẫn trong chú thích 20.
23. *K.Taiken*. Sdd. tr.233.
24. Nguyễn Duy Hình. *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*. NXB Khoa học xã hội, năm 1999. Tr.120-129. Có bổ sung.NDH.
25. Phan Văn Hùm. Sdd. tr. 117-123.
26. Như trên.tr.124-126.
Tham khảo - *Triết học Ấn Độ* của Hà Thúc Minh. NXB Thành phố Hồ Chí Minh năm 2002. Tr.155-158.

- *Lịch sử triết học Ấn Độ* của Thích Mãn Giác. Đại học Vạn Hạnh xuất bản năm 1967. Phần Học phái Mimamsa, học phái Nyaya.

- *Triết học Ấn Độ. Nghiên cứu và phê bình*. Bản dịch quốc ngữ của Nguyễn Kim Dân. NXB Tổng hợp Tp Hồ Chí Minh năm 2005. Dịch từ nguyên tác *Indian philosophy. A critical survey* của Chandradhar Sharma, Ph.D, giáo sư triết học trường đại học Jabalpur của Ấn Độ, xuất bản năm 1952.

27. Như trên. tr.126-127.

28. Như trên .tr. 128-129.

29. Như trên. tr. 108-115.

30. J.Takakusu. Sdd. tr.76-89.

31. K.Taiken. Sdd. tr.123-138.

32. Thích Thanh Kiểm. *Lược sử Phật giáo Ấn Độ*. NXB Thành hội Phật giáo TP Hồ Chí minh, năm 1989. Tr.16-18. Thích Thanh Kiểm lầm chia Đạo Kỳ Na với phái Nigantha Natapitta thành 2 phái. Đó là một. NDH.

33. - K.Taiken. Sdd. tr.63-66.

- Hà Thúc Minh. Sdd. tr.74-94.

- Nhiệm Kế Dũ chủ biên. *Tôn giáo từ điển*. Sdd. Các từ điều **Lục Sư, Kỳ Na giáo**.

- Thích Thanh Kiểm .Sdd. tr.18-20.
- Hà Thúc Minh. Sdd. tr.108-135
- 34. Thích Thanh Kiểm. Sdd, tr.20.
- 35. Hà Thúc Minh. Sdd. tr.95-108.
- 36. - Thích Thanh Kiểm. Sdd.tr.20-21.
 - Hà Thúc Minh. Sdd. tr.136-148.
- 37. Hà Thúc Minh. Sdd .tr.149-158.
- 38. Phan Văn Hùm. Sdd. tr.119
- 39. - Hà Thúc Minh. Sdd.tr.159-176.
 - Thích Thanh Kiểm . Sdd. tr.21-22.
- 40. K.Taiken Sdd tr.61, 227.
- 41. K.Taiken. Sdd. tr.233-235. K.Taiken chú thích dẫn từ S.11,pp 101-106; Tập 12. Cấp bản, trang 546.

Từ đầu sách K.Taiken đã đưa ra bảng viết tắt:

 - D. Dighanikaya – Trường A Hàm.
 - M.Majjhimanikaya – Trung A-Hàm.
 - A.Anguttaranikaya – Tăng Nhất A-Hàm.
 - S.Samyuttanikaya – Tạp A-Hàm.

Có hai bộ Tam Tạng, bộ Pali thì dùng từ Nikaya, chữ Hán dịch thành Bộ kinh; bộ Sanscrit dùng từ Agama chữ Hán dịch thành A Hàm. Hai bộ Tam Tạng đó có 4 bộ tương tự nhau tuy không hoàn toàn giống nhau.

- Dighanikaya = Trường Bộ Kinh, tương đương Dirghaagama = Trường A Hàm Kinh.
- Majjhimanikaya = Trung Bộ Kinh, tương đương Madhyamagama = Trung A Hàm Kinh.
- Anguttaranikaya = Tăng Chi Bộ Kinh, tương đương Ekottarikagama = Tăng Nhất A Hàm Kinh
- Samyuttanikaya = Tương Ứng Bộ Kinh, tương đương Samyuktagama = Tập A Hàm Kinh.

Trong bộ Tam Tạng Pali còn có bộ Khuddakanikaya = Tiểu Bộ Kinh không có bộ nào tương đương trong bộ Tam Tạng Sanscrit.NDH.

42. Như trên. tr.227.
43. Phan Văn Hùm .Sdd. tr,131-134.
44. J.Takakusu. Sdd. tr. 89-105.
45. K.Taiken. Sdd. tr.451-470.
46. Như trên. tr. 429-432.
47. Như trên. tr.439-440.
48. *Kinh Sa Môn Quả* trong *Trường Bộ Kinh*, bản dịch Thích Minh Châu. Tu thư đại học Vạn Hạnh xuất bản năm 1973. Trang 83-84.
49. *Kinh Phạm Võng* trong bản dịch *Trường Bộ Kinh* nói trên. Phần Tụng phẩm thứ ba.

50. *Kinh Sa Môn Quả*, bản dịch đã dẫn. Điều 75-82. Tham khảo Nguyễn Duy Hình. *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*. Sdd tr.135-136.
51. *Kinh Đại Bát Niết Bàn*. Bản dịch Thích Trí Tịnh. Thành hội Phật giáo TP Hồ Chí Minh xuất bản năm 1996. Tập II. Tr. 94-102.
52. Thích Thanh Kiểm. Sdd. Tr. 40 – 111.
53. Tham khảo các sách đã dẫn của Phan Văn Hùng, J.Takakusu, Tịnh Hải, Hoàng Tâm Xuyên, Nhiệm Kế Dũ, Thích Thanh Kiểm...

Riêng về *Kinh Bát nhã ba la mật đa tâm kinh* thì tham khảo *Kinh Maha Bát nhã ba la mật* của Thích Trí Tịnh dịch, Thành hội Phật giáo TP Hồ Chí Minh xuất bản năm 1995. Tham khảo TTPGVN, Sdd tr.309-311, 721-736.

Chú thích chương II

1. Tham khảo: *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam* (TTPGVN) của Nguyễn Duy Hình. Sdd.
2. TTPGVN. Sdd. tr.182-225. Tham khảo: Trần Nghĩa. *Sưu tầm và khảo luận tác phẩm chữ Hán của người Việt Nam trước thế kỷ X*. NXB Thế giới. Hà Nội 2000. tr.373-491. Theo tôi Trần Nghĩa sai lầm khi cho Mậu Tử là người Việt Nam!
3. *Trung Quốc Phật giáo sử*. Nhiệm Kế Dũ chủ biên. Tập I. NXB Khoa Học Xã Hội. Bắc Kinh 1981. tr.186-237.
4. - TTPGVN. Sdd. tr. 225-257.
- *Lục độ tập kinh*. (chữ Hán) (LĐTK). NXB Hoa Thành năm 1998. tr.3- 440.
- Tham khảo: Lê Mạnh Thát. *Khương Tăng Hội toàn tập* I. Tu thư Vạn Hạnh xuất bản năm 1975.
5. *Thiền Uyển Tập Anh* (TUTA) đã có nhiều bản dịch quốc ngữ. Nay tôi tham bác bản dịch của Ngô Đức Thọ – Nguyễn Thuý Hoa do NXB Văn Học xuất bản năm 1990 và cuốn *Thiền sư Việt Nam* của Thích

Thanh Từ do Thành hội Phật giáo Tp Hồ Chí Minh ấn hành năm 1992. Nhưng cơ bản tôi dùng bản nguyên văn chữ Hán mang ký hiệu VHv 1267 của Thư viện Viện Hán Nôm để hiệu chỉnh các bản dịch và để dẫn nguyên văn. Nguyên bản chữ Hán khắc không chuẩn, đôi chỗ sai sót, dịch giả đã hiệu chỉnh. Nhưng khi làm chú thích chỉ dẫn bản dịch năm 1990 và đối chiếu bản chữ Hán mà hiệu chỉnh những chỗ thật sự cần thiết cho nội dung triết học.

Cũng như nhiều sách cổ khác, TUTA có một số thiếu sót và một số sai lầm nào đó như về niên đại, về đánh giá các nhà sư. Về đánh giá các nhà sư thì đều coi là thiên sư cả. Quan điểm của tôi khác, nên từng trường hợp cần thiết sẽ phát biểu ý kiến riêng để bạn đọc tham khảo.NDH.

6. *Thiền sư Tì-ni-đa-lưu-chi. Thiền sư Pháp Hiền.*TUTA bản dịch 1990. tr.165-170. Trong truyện Tì-ni-đa-lưu-chi ghi năm Nhâm Ngọ niên hiệu Đại Kiến thứ 6 nhà Trần là sai một chút, đó là năm Giáp Ngọ; ghi năm Canh Tý niên hiệu Đại Tường nhà Hậu Chu cũng sai một chút: nhà Hậu Chu không có niên đại Đại Tường mà là niên hiệu Đại Tượng đúng năm Canh Tý. TUTA ghi thiền sư Tì-ni-đa-lưu-chi, thiền sư Hiền, theo tôi. không đúng. Hai ông chưa phải thiền sư, vì những lời nói của họ đều của dòng Bát Nhã của Phật giáo Đại

Thừa chứ không phải của Thiên Tông dù cho rằng Tì-ni-đa-lưu-chi tuy không được Tăng Xán truyền tâm ấn tức dạy bảo nhưng học tập 6 năm ở chùa Chế Chí có thể có tư tưởng Thiên Tông.

7. *Thiền sư Vạn Hạnh*. TUTA, Sđd, tr.188-195. Trong truyện này, niên hiệu Ứng Thiên là nhầm, phải là Thuận Thiên, người dịch đã đánh chính. Nhưng theo *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư* thì sư Vạn Hạnh mất năm Thuận Thiên 16 [1025] đáng tin cậy hơn TUTA. Tam học là giới định tuệ chứ không phải “ba nhà” tức Tam giáo (Thích, Đạo, Nho). “Bách Luận” là tác phẩm của Đề Bà, chứ không phải “trăm nhà”.
8. *Thiền sư Đạo Hạnh*. TUTA Sđd. tr.197-203. Trước đây tôi cũng theo bản dịch cho Đạo Hạnh mất năm 1117, như thế là không đúng vì ngài đầu thai thành Dương Hoán mà năm 1117 Dương Hoán 2 tuổi thì ngài phải viên tịch năm 1115. Trong *Thiền sư Việt Nam*, Thích Thanh Từ cũng dùng niên đại 1115. Trong nguyên văn, bài kệ Nhật nguyệt toạ nham đầu..., các bản dịch đều viết “tại” nham đầu, nhưng theo bản chữ Hán là “toạ” mà như vậy vẫn có nghĩa. Nay hiệu chỉnh.
9. *Thiền sư Trì Bát*. TUTA Sđd. tr.204-205. Theo tôi câu thần chú “úm tô rô tô rô tất rị” là của Dược Sư mang tính chất Mật giáo. Chờ nghiên cứu thêm.

10. *Thiền sư Thuần Chân*. TUTA. Sdd tr.206-207. Niên đại Long Phù nguyên niên là năm 1101, nhưng là năm Tân Tị; năm Ất Dậu là năm Long Phù thứ 5 tức năm 1105. Niên đại theo can chi chính xác hơn.
11. *Tăng thống Huệ Sinh*. TUTA, Sdd tr.208-211. Tham khảo *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*. Sdd tr. 441-444.
12. *Tăng thống Khánh Hỷ*. TUTA. Sdd. tr.215-218.
13. *Thiền sư Giới Không*. TUTA. Sdd tr.219-221. Trong bản dịch này đã chữa nguyên văn: “sinh tử tử sinh” thành “sinh tử sinh tử” là không đúng, trong kinh Phật nói “sinh tử tử sinh” là nói luân hồi.
14. *Thiền sư Trí Thiên*. TUTA. Sdd. tr.223-226. Dịch giả đã nhầm, tên của nhà sư là Trí chứ không phải Trí Thiên, *Thiền sư Việt Nam* viết đúng là Trí. Sư còn một tên gọi khác mà dịch giả đọc là Tĩnh Lự. Chờ nghiên cứu thêm.
15. *Thiền sư Chân Không*. TUTA. Sdd tr.227-231.
16. *Ni sư Diệu Nhân*. TUTA. Sdd .tr.233-235.
17. *Thiền sư Viên Học*. TUTA. Sdd. tr.236-237.
18. *Thiền sư Y Sơn*. TUTA. Sdd. tr.243-245.
19. *Đại phương quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh* . Bản dịch của Thích Trí Tịnh. NXB Thành hội Phật giáo Tp Hồ Chí Minh năm 1994. Tập III. tr.422.

20. *Thiền sư Vô Ngôn Thông. Thiền sư Cảm Thành.* TUTA. Sdd. tr.27- 36. Trong bản dịch chữ “bắc” thành “thủ” trong câu “cửu hưởng bắc phương... thị dĩ nam lai cầu thiện tri thức” là không thích hợp. Tôi cho là Vô Ngôn Thông nói Phật giáo Đại Thừa đã truyền bá rộng rãi ở phương Bắc, nay ông xuống phương Nam để tìm thiện tri thức... Về nội dung bài kệ tôi cũng nhận thức hơi khác dịch giả.
21. *Thiền sư Thiện Hội.* TUTA. Sdd. tr.37-39.
22. *Đại sư Khuông Việt.* TUTA. Sdd.tr.42-46. Tham khảo *Viên Giác Kinh* trong *Phật giáo thập tam kinh*. Nxb Công ty Quốc tế văn hoá, Bắc Kinh năm 1992. tr. 9.
23. *Trưởng lão Định Hương.* TUTA.Sdd. tr.49-51. TUTA viết sư viên tịch năm Canh Dần thì phải là năm Đại Bảo thứ 2 tức năm 1050, tôi theo năm can chi.
24. *Thiền sư Thiền Lão.* TUTA.Sdd. tr.57-58.
25. *Thiền sư Viên Chiếu.* TUTA. Sdd. tr.54-76. Tham khảo *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*. Sdd tr.361-394.
26. *Thiền sư Cửu Chỉ.* TUTA. Sdd. tr.77-80.
27. *Vua Lý Thái Tông.* TUTA. Sdd.tr.85.
28. *Quốc sư Thông Biện.* TUTA. Sdd.tr.86-91.
Tham khảo: - Trần Văn Giáp. *Le Bouddhisme en An nam...* BEFEO XXXII. Hà Nội 1932. tr.209-210.

- *Cao Tăng truyện hợp tập*. NXB Thượng Hải cổ tịch bản 1992. Các trang 92, 251-253.
29. *Đại sư Mãn Giác*. TUTA. Sdd. tr.92-94.
 30. *Thiền sư Ngô Ấn*. TUTA. Sdd. tr.95-97.
 31. *Thiền sư Đạo Huệ*. TUTA. Sdd. tr.98-100.
 32. *Thiền sư Bảo Giám*. TUTA. Sdd. tr.102-104.
 33. *Thiền sư Bản Tịnh*. TUTA. Sdd. tr.108-100.
 34. *Thiền sư Minh Trí*. TUTA. Sdd. tr.111-113.
- Tham khảo: *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*. Sdd. tr.325-326
35. *Thiền sư Đại Xả*. TUTA. Sdd, tr.121-123.
 36. *Thiền sư Nguyễn Học*. TUTA. Sdd. tr.141-143.
 37. *Thiền sư Quảng Nghiêm*. TUTA. Sdd. tr.144-147.
 38. *Thiền sư Thường Chiếu*. TUTA. Sdd. tr.148-151
 39. *Cư sĩ Thông Sư*. TUTA. Sdd. tr.152-153
 40. *Thiền sư Hiện Quang*. TUTA. Sdd. tr.159-162. Đầu truyện ghi sư tu ở Yên Tử cho nên dịch giả đã dịch "Tứ Sơn" thành "TU" sơn) tức Yên Tử. Tôi cho là TUTA đã nhầm. Nguyên văn ghi rõ "Tứ Sơn" không thể nhầm là "Tư Sơn" được. Trong TUTA còn ghi chú:
Lại theo sách *Tự ngu tập* nói không biết rõ Hiện Quang qui hoá (viên tịch) ở đâu.

41. Tham khảo:

- Trung văn: - Đỗ Kế Văn, Ngụy Đạo Nho. *Trung Quốc Thiền Tông thông sử*. NXB Giang Tô cổ tịch ấn hành năm 1993.

- Lễ Sơn, Giang Phong chủ biên. *Thiền Tông Đăng Lục dịch giải*. NXB Sơn Đông Nhân Dân năm 1994.

- Phổ Tế. *Ngũ Đăng hội nguyên*. NXB Trung Hoa thư cục in lại, bản năm 1997.

- Quốc ngữ: - Thích Thanh Từ. *Thiền sư Trung Hoa*. Thành hội Phật giáo Tp Hồ Chí Minh xuất bản năm 1989.

- Thích Thanh Từ dịch. *Bích Nham Lục*. Thành hội Phật giáo Tp Hồ Chí Minh ấn hành năm 1995.

42. - *Thơ văn Lý- Trần*. Tập II, quyển thượng. Nguyễn Huệ Chi chủ biên. NXB Khoa Học Xã Hội. Hà Nội năm 1989, tr. 99-222.

- TTPGVN. Sđd, tr.476-552.

Các tư liệu về sơn môn Yên Tử chủ yếu tôi dùng tư liệu trong cuốn *Thơ văn Lý - Trần* đã dẫn, có đối chiếu bản chữ Hán, tham bác một số lời dịch có hiệu chỉnh theo nhận thức của tôi, đã dẫn trong cuốn *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam, Tuệ Trung thượng sĩ: Nhân sĩ - Thượng sĩ - Thi sĩ* rất cụ thể từng trường hợp, nay lại có hiệu chỉnh một số chỗ. Xin có lời đa tạ

các tác giả mà tôi đã tham khảo, vì trong tác phẩm này tôi không chú thích lại cụ thể từng lời dịch. NDH.

43. - *Thơ văn Lý - Trần*. Tập II. Sđd, tr. 223-351.

- *Thượng sĩ ngũ lục*. Trúc Khê phiên dịch. Tu thư đại học Vạn Hạnh xuất bản. Sài Gòn năm 1969.

- *Tuệ Trung: Nhân sĩ - Thượng sĩ - Thi sĩ* của Nguyễn Duy Hình. NXB Khoa Học Xã Hội. Hà Nội năm 1998.

- TTPGVN. Sđd, tr.552-604

Số thứ tự các Đối cơ, Tụng cổ, Thơ dẫn theo thứ tự trong nguyên bản chữ Hán cuốn *Thượng sĩ ngũ lục* của Trúc Khê biên dịch mà tôi đã in lại nguyên văn trong cuốn *Tuệ Trung: Nhân sĩ - Thượng sĩ - Thi sĩ*. NDH

44. - *Thơ văn Lý - Trần*... Sđd. tr.451-551.

- *Tam Tổ thực lục*. A2064. Thư viện Trường Viễn Đông bác cổ; hiện nay lưu trữ tại Thư viện Viện Hán Nôm Hà Nội. Phần *Yên Tử sơn Đệ nhất Tổ Trúc Lâm đại sĩ thực lục*.

- TTPGVN. Sđd, tr.604-630.

- Riêng bài *Cư trần lạc đạo phú* và bài *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca* thì còn có văn bản do Hoàng Xuân Hãn công bố trên tờ Tập san Khoa Học Xã Hội số 5, 6, 7 năm 1978 tại Paris.

45. - *Thơ văn Lý - Trần...* Sdd tr.645-679.
- *Tam Tổ Thực Lục*. Sdd. Phần *Trúc Lâm đệ nhị đại Tổ sư đặc phong Phổ Tuệ Minh Giác Tịnh Trí Đại Tôn Giả*.
- *Việt Nam Phật giáo sử luận* của Nguyễn Lang. Tập Một. Bản NXB Văn Học, Hà Nội năm 1992, tr.375-396.
- *TTPGVN. Sdd. tr.631-635*.
46. - *Thơ văn Lý-Trần...* Sdd, tr.680-716.
- *Tam Tổ Thực Lục*. Sdd. Phần *Tổ gia thực lục*.
- *Vịnh Hoa Yên phú* trong Tập san Khoa Học Xã Hội số 5,6,7 đã dẫn.
- *Việt Nam Phật giáo sử luận*. Tập Một. Sdd, tr.397-424.
- *TTPGVN. Sdd, tr.635-645*.
47. - *Thiền sư Việt Nam*. Sdd, tr. 402-411.
- *Việt Nam Phật giáo sử luận*. Tập Hai. Sdd tr.126-135.
- *TTPGVN. Sdd tr.657-667*
48. Tham khảo các tác phẩm đã công bố của tôi: *Tín ngưỡng thành hoàng Việt Nam, Tư tưởng Phật giáo Việt Nam, Người Việt Nam với Đạo giáo, Văn minh Đại Việt*.
49. Tham khảo *Thế giới Phật giáo thông sử* của Thánh Nguyên pháp sư xuất bản năm 1991. Bản dịch quốc ngữ, NXB Hà Nội năm 1995. Tập I, tr.144-176.

Mục lục

	Trang
Lời nói đầu	5
CHƯƠNG I. TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO	23
Tiết 1. Bản thể luận Phật giáo	23
Tiết 2. Nhận thức luận Phật giáo	98
Tiết 3. Giải thoát luận Phật giáo	180
CHƯƠNG II. TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO VIỆT NAM	261
Tiết 1. Tư tưởng triết học Phật giáo sơn môn Dâu	262
Tiết 2. Tư tưởng triết học Phật giáo sơn môn Kiến Sơ	337
Tiết 3. Tư tưởng triết học Phật giáo tông Trúc Lâm	415
Thay lời kết	527
Chú thích Chương I	539
Chú thích Chương II	550
	559

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA – THÔNG TIN

43 Lò Đúc – Hà Nội

Triết học Phật giáo Việt Nam

Chịu trách nhiệm xuất bản:

BÙI VIỆT BẮC

Chịu trách nhiệm bản thảo:

PHẠM NGỌC LUẬT

ĐỖ THỊ MINH THÚY

Biên tập:

ĐẶNG THỊ HUỆ - ANH TUẤN

Sửa bản in:

HỒNG HÀ - MINH ĐỨC

Vẽ bìa:

TÍN – Design

In 1.000 cuốn khổ 14,5 x 20,5cm tại Xí nghiệp in SAVINA – Tổng công ty Sách Việt Nam. Giấy phép xuất bản số 491-2006/CXB/13-68/VHTT cấp ngày 20-7-2006. In xong và nộp lưu chiểu năm 2006.



Phó giáo sư **NGUYỄN DUY HINH.**

Sinh ngày 10-8-1930 thôn Đại Bình xã Nhơn Mỹ, huyện An Nhơn, tỉnh Bình Định.

- Năm 1962 tốt nghiệp khoa Sử trường Đại học Bắc Kinh - Trung Quốc.
- Năm 1962 - 1999 công tác tại Viện Khoa Học Xã Hội Việt Nam, lần lượt tại các Viện Sử Học, Viện Kinh Tế Học, Viện Khảo Cổ Học, Viện Nghiên cứu tôn giáo.
- Tháng 11 - 2000 Nhà nước tặng thưởng Huân chương Lao động Hạng Nhì.
- Tháng 11 - 2005 Giải thưởng Nhà nước về Khoa học và Công nghệ.

Ngoài những bài báo, tham luận các hội thảo nghiên cứu Sử học, Khảo cổ học, Tôn giáo học, đã xuất bản các tác phẩm sau đây:

- 1992 **Tháp cổ Việt Nam**
- 1995 **Chu Dịch phổ thông**
- 1996 **Tín ngưỡng thành hoàng Việt Nam**
- 1997 **Kiến trúc cổ Việt Nam (bài giảng cao học)**
- 1998 **Tuệ Trung: Nhân sĩ - Thượng sĩ - Thi sĩ**
- 1999 **Tư tưởng Phật giáo Việt Nam**
- 2001 **Trống đồng - quốc bảo Việt Nam**
- 2003 **Người Việt với Đạo giáo**
- 2004 **Văn minh Lạc Việt**
- 2005 **Văn minh Đại Việt**
- 2006 **Triết học Phật giáo Việt Nam**

triết học phật giáo vn



1

007011

200787

84.000 VNĐ

Giá: 84.000đ