



Nghiên cứu

thiền

& Hoa Nghiêm Tông

Thanh Lương Thích Thiện Sáng
Biên dịch



Nhà xuất bản Tổng Hợp Thành Phố Hồ Chí Minh

NGHIÊN CỨU THIỀN
& HOA NGHIÊM TÔNG



Nguyên tác: Studies in Ch'an and Hua Yen

Biên dịch: Thanh Lương Thích Thiện Sáng

Nghiên cứu

Thiền &
Hoa Nghiêm Tông



Nhà xuất bản Tổng Hợp Thành Phố Hồ Chí Minh

Kính dâng
GIÁC LINH THẦY BỒN SƯ
Cố Đại Lão Hòa Thượng THÍCH THIỆN TÂM
CHÙA BỬU LIÊN - Cần Thơ
TK. THÍCH THIỆN SÁNG



Lời Giới Thiệu



Tôi rất lấy làm vui được giới thiệu một loạt chương trình về Phật giáo Đông Á của viện Kuroda với sự ấn hành quyển sách này, quyển đầu tiên của các chương trình đó. Khi làm như vậy, tôi xin có đôi lời về những hoạt động và mục đích của viện, mà bên trong những hoạt động và mục đích này thì đợt này, được xuất bản với sự hợp tác với nhà xuất bản Đại học Hawaii, sẽ điển hình theo một lối hết sức trọng yếu.

Viện Kuroda Nghiên cứu Phật giáo và Đạo lý Nhân sinh là một hội đoàn phi lợi nhuận chuyên về giáo dục, được thành lập năm 1976. Một trong những mục tiêu chính của nó là đẩy mạnh sự nghiên cứu sâu rộng về Phật giáo vào các phân nhánh văn hóa, triết học, lịch sử của nó. Vì thế Viện cố gắng phục vụ cho cộng đồng bác học bằng

cách cung ứng một diễn đàn mà nơi đó các học giả có thể nhóm họp lại tại những hội nghị và hội đàm. Cho đến nay, Viện đã bảo trợ tổ chức năm cuộc hội nghị trong lãnh vực nghiên cứu Phật giáo. Quyển sách hiện tại là kết quả tự nhiên của hội nghị như thế lần đầu tiên, được tổ chức tại Viện vào tháng 05-1980. Những quyển do các hội nghị khác và các hội nghị sắp tới cùng với những nghiên cứu của cá nhân cũng được dự kiến xuất bản trong đợt này.

Đợt xuất bản này tiêu biểu cho lời hứa của Viện tạo điều kiện sẵn sàng cho cộng đồng học thuật một số tác phẩm đang có số lượng gia tăng những tác phẩm cao cấp hiện đang được thực hiện trong lãnh vực Phật giáo Đông Á. Bất chấp sự phát triển của nó trong những năm gần đây, vẫn chưa có



phương tiện truyền bá được phác họa trong giới nói tiếng Anh để đáp ứng những nhu cầu học thuật về lãnh vực nghiên cứu đang phát triển này. Chúng tôi hết sức hy vọng rằng loạt phát hành này của Viện sẽ thỏa mãn được nhu cầu ấy. Dợt phát hành này không bị buộc chặt vào bất kỳ một lập trường môn phái hay đường lối pháp môn nào. Thật vậy, ý định của chúng tôi là các tác phẩm được ấn hành bên trong đợt này biểu trưng cho một hình ảnh bao quát của nhiều phương pháp học-thuật, từ ngữ-văn, lịch-sử, triết-học và văn-hóa cho đến so sánh tỷ-giảo. Hy vọng chân thành của chúng tôi là chúng sẽ tạo ra được sự quan tâm thích thú không những cho các nhà Phật học mà còn cho các học giả đang hoạt động trong những lãnh vực rộng lớn hơn như là Nghiên cứu Á Châu và Nghiên cứu Tôn giáo. Trong khi loạt chương trình này sẽ tập trung vào Đông Á, thì không vì thế mà nó lại bị giới hạn chỉ vào việc xuất bản những tác phẩm độc hữu giải quyết vấn đề Phật giáo Đông Á thôi. Chẳng hạn, Viện hiện

đang tổ chức một hội nghị về khoa Chú giải Văn bản cổ Phật giáo, một đề tài được quan tâm đặc biệt chính xác bởi vì nó vượt qua ranh giới địa lý mà trên hết rất thường xuyên ngăn trở các học giả Phật giáo không chia sẻ được tác phẩm của họ với nhau. Mặc dù các quyển sách ban đầu trong đợt này sẽ trình bày những kết quả của đợt các hội nghị đang diễn ra về Nghiên cứu Phật học của Viện, nhưng đợt chương trình này cũng được dự kiến sẽ xuất bản các dự án học thuật phiêu lưu có giá trị khác trong lãnh vực tổng quát về Phật giáo Đông Á. Quả thực, Viện rất hoan nghênh sự đệ trình những tác phẩm như thế vì lòng nhiệt tình quan tâm đến.

Để kết lại, tôi xin được phép nhân cơ hội này bày tỏ sự biết ơn của chúng tôi đến ngài Stuart Kiang ở nhà xuất bản Đại học Hawaii vì sự thông cảm và hợp tác của ông, cũng như đến ngài Robert Gimello, Luis Gómez, Peter Gregory và William Lafeur, những người sẽ đáp ứng như là những chủ biên chính cho đợt xuất bản này.

Viện trưởng,
Armando D. Grant



*P*hần giới thiệu

CỦA DỊCH GIẢ

Bản dịch nghiên cứu Thiên và Hoa Nghiêm này đến tay quý độc giả là do lòng nhiệt thành nỗ lực muốn chia sẻ những điều hay, lạ trong quá trình tu và học của người dịch. Vì thực chất quyển này là tài liệu học thuật nghiên cứu về Phật giáo Đông Á do năm vị Giáo sư Tiến sĩ người Mỹ đã lao tâm khổ tứ nghiên cứu không biết bao nhiêu là tài liệu liên quan đến chủ đề này, cộng thêm khả năng tri thức uyên bác về các môn khác như là khảo cổ (archaeology), ngữ văn (philology), lịch sử (history), triết học (philosophy), chú giải văn bản cổ (hermeneutics), văn học (literature), tôn giáo tỷ giáo (comparative religion), đặc biệt là môn Phật học (buddhology) và v.v... mà nền tảng rộng của nó vốn dựa vào khoa Đôn Hoàng học, một môn học còn khá mới lạ đối với người Việt chúng ta nhưng

rất nổi tiếng ở các nước phương Tây sau khi có sự khám phá hang động Đôn Hoàng phía tây bắc Trung Hoa đầu thế kỷ XX liên quan hầu hết với văn hóa Phật giáo mà mãi cho tới khi chấm dứt chiến tranh thế giới lần thứ II mới có cơ hội bộc phát ở các trường đại học phương Tây. Ở Việt Nam ta, do điều kiện chính trị và kinh tế suốt nhiều thập kỷ qua mãi cho tới giờ mới hé mở một khoảng trời xanh rộng giao lưu văn hóa thoáng mở trong thời đại đa văn hoá này (multiculture) để có thể tiếp cận được với nhiều thông tin mới lạ và tiên tiến ngõ hầu làm cho trí ta mở rộng, tâm ta bao dung đón nhận rất nhiều khả tính khai phóng cả về phương diện trí thức (giáo dục) lẫn tâm linh để chuyển hóa tâm hồn cá nhân cũng như cộng đồng đưa đến cuộc sống tốt đẹp

hơn, hạnh phúc hơn, đạo vị hơn và đặc biệt là thương yêu và từ ái hơn.

Người dịch là một hành giả tu thiền và hành trì theo hướng đi của Hoa Nghiêm tông (đã dịch cống hiến quý độc giả một vài tác phẩm về Triết học Hoa Nghiêm), cho nên điểm chú tâm của người dịch là về mặt giáo pháp và hành trì. Nay tác phẩm này cũng bàn về Thiền và Hoa Nghiêm nhưng không hoàn toàn theo quan điểm truyền thống, mà nghiên cứu sâu rộng với một nhãn quan mới mẻ tổng hợp rất nhiều khoa trong môn Đôn Hoàng học. Thế nên, đầu tiên người dịch hơi lưỡng lự vì phải đi vào một lãnh vực mới, dù có rất nhiều điều hay liên quan đến giáo pháp Thiền và Hoa Nghiêm, quá rộng hầu như quá tầm với của một thiền giả như người dịch. Nhưng vì lòng nhiệt thành hiếu học (theo gương ngài Thiện Tài), người dịch vừa đọc thật chậm rãi vừa dịch ra để chia sẻ với người có duyên. Vì vậy, người dịch không có tham vọng đây là một công trình phiên dịch có tính học thuật chính thống, dù ắt không tránh khỏi là phải có liên quan đến học thuật, mà chỉ muốn từ

những thông tin quý báu của sách này thấy ra được nhiều mặt của giáo pháp đã hình thành và phát triển qua những giai đoạn lịch sử cùng với những chuyển biến của nhu cầu tôn giáo và tâm linh qua từng giai đoạn lịch sử ấy như thế nào hầu thấy biết được bối cảnh tâm thức con người và định hướng cho chính mình, cũng là gợi ý cho những ai hữu duyên, trên con đường khai phá thức tâm cho cuộc sống bình an giải thoát đồng thời đóng góp cho nhân sinh một nguồn lực tâm linh sống động thăng hoa, giúp nâng cao trí huệ và tình thương cho mình và cho toàn thể cộng đồng nhân loại. Nói thế để độc giả thông cảm với một thiền giả ẩn cư 15 năm trên núi xa, thiếu bạn lý, thiếu tài liệu, thiếu thông tin.... mà vẫn luôn tha thiết muốn chia sẻ và đóng góp ít nhiều cho nền văn hóa và học thuật chung, đặc biệt là Phật giáo, để có thể bỏ qua cho những thiếu sót không tránh khỏi trong bản dịch này và mong đón nhận những bổ cứu của hàng thức giả cao minh.

Để tiện cho độc giả chuẩn bị đi vào nội dung sách một cách dễ dàng hơn, người dịch xin nêu ra một số nhận định gợi ý của



riêng mình có liên quan đến nội dung sách, gồm có hai phần: 1) Nhận định về kinh điển Đại thừa; a/ Nói về tâm thức Đại thừa; b/ Nói về kinh ngụy tác (apocrypha); 2) Giới thiệu khái quát cho từng chương sách (gồm có 5 chương)

1) Nhận định về kinh điển Đại thừa:

Theo truyền thuyết kinh điển Đại thừa chỉ xuất hiện sau khi Phật nhập Niết bàn hơn 500 năm, do Long Thọ Bồ Tát xuống Long Cung sao chép đem về (việc này hơi giống với Abhidharma: Luận của Tiểu thừa, được cho rằng do ngài Xá Lợi Phất lên cung trời Đao Lợi sao chép đem về). Dựa vào lịch sử bất xác này, một số người trong cũng như ngoài Phật giáo cho Đại thừa là không phải do Phật nói, thậm chí cho là tà thuyết. Nhưng theo đà lớn mạnh của tư tưởng Đại thừa – đã sản sinh ra rất nhiều Thiền sư giác ngộ kiệt xuất, đạo cao đức trọng, đặc biệt là ở Trung Hoa, Nhật Bản, Triều Tiên, Việt Nam – với sự đóng góp tác động thăng hoa cho nền văn hóa Đông Á song hành với Khổng giáo và Lão giáo tạo ra một truyền thống văn hoá đậm nét đạo đức và tâm linh sâu

sắc, thể hiện trong đời sống của các dân tộc Đông Á cho đến ngày nay. Như thế, không ai có thể phủ nhận Đại thừa là một bộ phận quan trọng của Phật giáo song hành với nam truyền của Tiểu thừa, cũng không ai có thể xem Đại thừa như là tà thuyết; vì Đại thừa vẫn gồm có đủ những giáo pháp cơ bản của Phật nói, chỉ cộng thêm phần phát triển để hoặc là thích ứng với nhu cầu tâm lý địa phương hay hoàn cảnh lịch sử (khế cơ), hoặc là mở rộng và nâng cao tầm nhìn tâm linh của Phật giáo, mà Phật đã từng có gợi ý trong các kinh điển A Hàm hay kinh Nikàya, nghĩa là, những phát triển của Đại thừa đều có nền tảng trong Tiểu thừa, vì thế Đại thừa đích thị là bộ phận của Phật giáo, cho dù đến Trung Hoa, Việt Nam, Nhật Bản, Triều Tiên.... Phật giáo có chuyển hóa bề ngoài hơi khác với truyền thống Ấn độ (phát triển vốn là một đặc tính của Đại thừa), nhưng thực chất vẫn là hướng đi giải thoát khỏi tham, sân, si vốn cấu thành một cái ngã gây khổ đau cho con người, vẫn là lấy nền tảng của Phật giáo nguyên sơ làm cơ sở, dù có cải biến rìa mép để khế cơ như đã nói ở trên.



Những người trong Phật giáo thường theo truyền thống hấp thu văn hóa và giáo pháp nơi mình sinh ra, hoặc do vì cảm thấy thích hợp, thường luôn bảo vệ và đối kháng lại những gì thuộc văn hóa và giáo pháp khác (đây cũng là căn bệnh chung của người Đông phương không chấp nhận người khác suy nghĩ khác mình, nhất là khi ở vào vị thế có quyền lực, nhưng ở thời đại toàn cầu hóa này, do nền công nghệ tiến triển, đặc biệt là công nghệ thông tin, với thực kiện đa văn hóa này buộc ta phải suy nghĩ lại, người dịch cho là thế). Khi người phương Tây nghiên cứu về một vấn đề nào đó, đặc biệt là về Phật giáo, họ vô cùng khách quan, vì không thuộc vào truyền thống văn hóa hay giáo pháp nào có liên quan với Phật giáo. Điều mà họ muốn thấy ra là Phật giáo, bất chấp là Đại thừa hay Tiểu thừa, pháp môn này hay pháp môn nọ..., đã đóng góp tác động vào cuộc sống của những con người được tiếp xúc với nó như thế nào, đạo đức học và triết học của nó ra sao, nó có đem lại lợi ích thiết thực cho cuộc sống con người về mặt giáo dục, văn hóa, tâm linh, bình an

hay không v.v... Một vị giáo sư tiến sĩ Mỹ nói: “Sự tồn tại và phát triển của một hệ tư tưởng hay tôn giáo lâu dài qua lịch sử, không phải là ở vấn đề tài liệu có xác thực hay không, mà cốt ở việc nó tác động uốn nắn và sắp xếp kinh nghiệm sống của con người một cách hài hòa và thăng hoa, thích ứng cho từng bối cảnh văn hóa mà nó tiếp xúc với, có hiệu quả thiết thực hay không...”. Do đó, sự nghiên cứu của họ có khi sâu sắc và thoáng mở đa diện hơn theo sở thích và sự tùy chọn của từng cá nhân hoặc từng nhóm không hề có ngăn ngại, như thế vô tình làm phong phú rất nhiều cho sự hiểu biết thâm sâu Phật giáo của họ, giúp họ thấy ra rằng giáo pháp Phật giáo, đặc biệt là Đại thừa, đã giúp họ tìm thấy một hướng đi tâm linh sâu sắc – vốn thường thiếu ở những nước đã phát triển, nặng về vật chất theo chủ nghĩa tiêu thụ (consumerism) – tác động vào đời sống họ đem lại bình an, ổn định sâu thẳm trong một xã hội ồn ào theo chủ nghĩa vật chất (materialism) cạn kiệt, bất chấp họ có là Phật tử hay không. Đó là tinh thần học đạo của Thiện Tài mà ngẫu nhiên nền văn hóa khai phóng

Tây phương đã vô hình trung tạo ra cho họ. Còn vấn đề họ thể hiện đến đâu, đạt đến mức độ tâm linh liên quan đến sự giải thoát như thế nào là còn tùy thuộc mỗi cá nhân vận dụng tri thức Phật học đó vào thực tiễn đời sống hàng ngày – mà cũng là đời sống tâm linh – của mỗi người. Đó là nói về thái độ học Phật của người trí thức Tây phương hiện đại mà ta phải ngưỡng mộ và học hỏi. Đến đây người dịch xin đề cập đến vấn đề chính

a) Tâm thức Đại thừa:

Nói về tâm thức Đại thừa thì rất rộng, người dịch chỉ muốn đề cập đến một vài khía cạnh thực tiễn và nổi bật mà ai cũng có thể thấy dễ củng cố niềm tin vào Đại thừa, bất kể trình độ tri thức và tâm linh đến đâu.

Tâm thức con người nói chung có hai khuynh hướng nổi bật, trong số những khuynh hướng khác, một là bảo thủ, hai là cấp tiến. Nếu tâm thức bảo thủ mạnh thì thuộc về nhóm người bảo thủ, nếu tâm thức cấp tiến mạnh thì thuộc về nhóm người cấp tiến. Người bảo thủ thì luôn muốn giữ gìn truyền thống được hấp thu qua văn hóa

của thời đại họ sống mà họ cho là tốt đẹp nhất. Người cấp tiến thì luôn mở rộng đón nhận những điều hay, đẹp ngoài truyền thống – bên cạnh việc vẫn duy trì phần hay đẹp của truyền thống họ – thậm chí còn khai triển và phát triển những điều hay, đẹp của truyền thống cho sâu sắc và xa rộng hơn càng nhiều càng hay. Hai khuynh hướng này chi phối toàn thể thức tâm con người, cho nên ta thấy trong chính trị cũng có đảng bảo thủ và đảng cấp tiến, trong đạo đức cũng có nhóm bảo thủ và nhóm cấp tiến, trong giáo dục, văn hóa, tôn giáo... cũng đều như vậy. Riêng trong Phật giáo, Thượng tọa bộ biểu trưng cho nhóm bảo thủ và hình thành Tiểu thừa truyền về phía nam, còn Đại chúng bộ biểu trưng cho phái cấp tiến hình thành Đại thừa truyền về phương bắc. Tiểu thừa chủ trương giữ gìn những quy củ và nguyên tắc giáo điều do Phật dạy (nhưng điều này chỉ có thể tương đối thôi vì qua thời đại cũng có rất nhiều thay đổi). Đại thừa thì chủ trương giữ gìn những nguyên tắc giáo điều cơ bản chính của Phật dạy và khai triển thêm nhiều phương tiện để

khế cơ đồng thời đào sâu thêm từ trong kho tàng kinh điển mà Phật để lại hầu khai triển những mặt tiềm ẩn mà Phật đã nói và còn bỏ ngỏ, vì lúc bấy giờ Phật cần nói phương tiện trực tiếp đưa đến giải thoát, tức trị lành căn bệnh tham, sân, si của con người. Vả lại, dù thời đức Phật cũng có rất nhiều triết giáo, nhưng tâm thức con người thời ấy còn khá đơn giản, tri thức số đông không uyên bác như sau này, nên ngài không cần thiết gì phải nói nhiều đến “lá trong rừng” mà chỉ nói đến “lá trong nắm tay” thôi, ngộ hầu giúp hàng đệ tử và học nhơn dễ dàng đi đến chứng nghiệm giải thoát tương ứng với tâm thức đơn giản của họ. Sau này và cả ngày nay, khi mà Phật giáo đã phát triển vượt qua ranh giới quốc gia, tri thức “lá trong rừng” của con người thời đại quả là mênh mông và phức tạp, nên Đại thừa đã khai triển nhiều hướng đi cho tâm thức con người tương ứng phần nào với cái tri thức “lá trong rừng” đó mà vẫn giữ vững hướng đi giải thoát của Phật giáo, được hiển hiện trong đời sống của các bậc giác ngộ bao gồm các Đại sư Đại thừa giáo và

các Thiền sư Trung Hoa, Việt Nam, Nhật Bản, Triều Tiên...

Trong nửa thế kỷ sau của thế kỷ XX, phong trào nghiên cứu Phật giáo Đại thừa phát triển mạnh ở phương Tây, đặc biệt là trong giới trí thức (intelligensia), do phong trào Phân tâm học nở rộ khám phá phần sâu của tâm lý con người, Vô thức (unconscious) – tức thức tâm tiềm ẩn của con người vốn siêu quá sự suy nghĩ theo lôgic thông thường. Ban đầu Phân tâm học bị phản bác hoặc lạnh nhạt vì sự mơ hồ của nó, nhưng giờ đây chẳng những nó được chấp nhận bởi tất cả các đại học trên thế giới mà nó còn tự khẳng định bằng việc tách ngành Phân tâm học ra khỏi Tâm lý học cổ điển. Các nhà Phân tâm học ngày nay hốt nhiên “ngộ” ra rằng cái Vô thức mà họ tự hào đã “khám phá” ra, dù vẫn còn ở trong tình trạng thăm dò (probing), đã được nghiên cứu, thẩm tra, chứng nghiệm, truyền bá, lập bày phương tiện cho mọi người có thể tiếp cận nó trong Phật giáo Đại thừa đã trên ngàn năm qua, chỉ cái là Đại thừa sử dụng thuật ngữ khác, Tàng thức, A lại da thức, Như Lai tạng..., và phương pháp nghiên cứu

khác, thiền quán, sùng tín, trì tụng, luận giải... và rõ ràng hiệu quả thành công trong lịch sử thật quá lớn như được vén mở trong những công cuộc nghiên cứu về nó, còn ngành Phân tâm học phương Tây, dù đã trải qua gần 100 năm, nay vẫn còn phải tiếp tục thăm dò và khám phá (probing & exploring). Từ cơ sở đó, các học giả phương Tây thấy khá dễ dàng tin vào giáo pháp Đại thừa hơn, mà trước đây họ thường cho là mơ hồ, huyền tưởng, giống như Phân tâm học cũng đã từng bị xem như vậy bởi Tâm lý học cổ điển. Ví dụ, Tiểu thừa và một số người thường xem đức Phật là một nhân vật lịch sử như mọi nhân vật lịch sử khác, sống ở đâu, thời điểm nào, làm gì, đã để lại vết tích gì về phương diện khảo cổ cũng như giáo pháp. Đó là cái nhìn lôgic bình thường theo cái nhìn cho lịch sử là thực hữu theo thời gian niên đại (chronology) được tính theo ngày, giờ, tháng, năm quy ước. Nhưng ngày nay, khi Tâm lý học phát triển người ta đã nói đến thời gian tâm lý (psychological time), tức thời gian chủ quan do cảm xúc của con người – người thức khuya sẽ thấy đêm dài, người mệt mỏi sẽ thấy

đường xa, một ngày trong tù bằng trăm năm tại ngoại... – vốn là một thực kiện, dù là thực kiện chủ quan. Thêm vào, có sự ra đời của Phân tâm học; một trong những đối tượng nghiên cứu của nó là giấc mơ, tức là những hiện tượng trong Vô thức (không ý thức được, mà trong Phật giáo gọi là bất khả tư nghị cảnh giới), và trong Vô thức ta lại có một thứ thời gian và không gian khác. Ví dụ, ta nằm mơ thấy thân mình to lớn bằng một hòn núi hoặc thấy ta bay trong hư không... (không gian trong Vô thức hay Tầng thức không còn như không gian bình thường của chúng ta; lớn được, nhỏ được..., không giới hạn), hoặc trong mơ ta thấy gặp và đánh lễ đức Phật Thích Ca, hoặc gặp và nói chuyện với Hưng Đạo vương, chẳng hạn (thời gian trong Vô thức hay Tầng thức co giãn khủng khiếp hơn thời gian tâm lý nhiều, các vị tu thiền định khi nhập định, thì thời gian cũng co giãn theo lối này). Hoặc đơn giản hơn ta thường biết câu “vừa tỉnh giấc nổi kê chưa chín” để diễn đạt một đời người trong giấc mơ chưa bằng thời gian nấu chín nổi kê trong một giờ, hoặc còn đi sâu hơn nữa như trong

giấc mơ hoá bướm của Trang Tử, vì Trang Tử không còn biết mình mơ làm bướm hay bướm mơ làm mình, tức muốn nói mộng và thực giờ đây không còn phân biệt nữa. "Thực" là cuộc sống ý thức dựa trên ý thức logic bình thường của chúng ta, còn "mộng" là hiện tượng của Vô thức hay Tầng thức; như thế, khi đi vào Vô thức hay vào cảnh giới bất khả tư nghị thì mộng và thực không còn khác biệt, thì thử hỏi thời gian niên đại lịch sử còn quan trọng gì lắm không? Từ đó những câu nói khó hiểu hầu như hoang tưởng trong các kinh điển Đại thừa như là "kéo một kiếp làm một ngày, kéo một ngày làm vô lượng kiếp, biến một sát na thành vô lượng kiếp và ngược lại" hoặc "nhất niệm vạn niên, vạn niên nhất niệm" hoặc "thân Phật phóng quang qua vô lượng cõi; thân Phật cao lớn tăng dần đến vô lượng; lấy núi tu di nhét vào hột đing lịch", hoặc thi ca hơn "càn khôn rút lại đầu lông xít, nhật nguyệt bao quanh hạt cải mòng" v.v...và v.v... không còn là một điều gì khó hiểu đối với nhà Phân tâm học Tây phương, mà nó còn là thực kiện làm đối tượng nghiên cứu của họ nữa. Như thế, Đại thừa trở nên

thú vị khôn lường. Một trong số giáo sư tiến sĩ Mỹ cho biết mình đã ngưỡng mộ giáo lý Đại thừa Phật giáo đến độ quên ăn quên ngủ, vì cảm thông được đường hướng cao rộng, bao la và tự tại của nó.

Điểm qua và so sánh vài nét để cho thấy Đại thừa Phật giáo vốn dựa vào thức tâm của con người mà khai triển, chứ không huyền tưởng, mơ hồ như nhiều người cặn cọt lầm tưởng. Nhưng hiển nhiên là nó khá sâu xa, không phải ai cũng có thể tiếp cận được. Thậm chí Đại Thừa Khởi Tín Luận còn cho rằng Đại thừa là Tâm thể của tất cả chúng ta (chúng sanh). Hẳn nhiên Vô thức hay Tầng thức (tạm xem là chúng tương tự lúc này) không phải là Tâm thể nhưng là một trong những con đường lớn của Đại thừa để đi vào Tâm thể. Như vậy trong mỗi con người chúng ta đều có Tâm thể Đại thừa ẩn dưới lớp xô bồ của Vô thức hay Tầng thức tức là kho chứa nghiệp (karmic storehouse), chỉ vì nghiệp lực quấy động quá dữ dội làm ta không cảm nhận được, thậm chí còn không tin tưởng được. Cho nên các kinh điển Đại thừa thường nói "khó tin, khó nhận".

Kinh điển Đại thừa biết



trước rất rõ việc “khó tin, khó nhận” đối với Đại thừa của một bộ phận con người nên nhắc nhở các Bồ Tát Đại thừa rằng: “Tiểu thừa có thể báng bỏ Đại thừa, nhưng Bồ Tát tiến triển không báng bỏ lại mà nhìn họ với lòng từ bi bao dung, vì biết rõ Đại thừa khó tin, khó nhận...”

Tóm lại, tâm thức Đại thừa là tâm thức của mỗi người chúng ta (chúng sanh), chẳng qua chúng ta chưa có cơ duyên tiếp cận hoặc tin tưởng. Như thế, tùy theo căn cơ mà ta có thể khai triển nó nơi chính mình bằng con đường Tiểu thừa hay Đại thừa với nhãn kiến vô ngại như một người khách quan tìm học (như người phương Tây hiện nay, chẳng hạn), chớ có vì kiến chấp, kiến thủ mà báng bỏ lẫn nhau làm xấu đi bộ mặt của chính mình và tác động xấu đến con đường tiến triển tâm linh của người khác, làm tăng trưởng sân si nơi tâm thức của chính mình và cộng đồng con người.

Hẳn nhiên, Đại thừa và Tiểu thừa mỗi hướng đi đều có sự ưu việt và nhược điểm của nó. Chẳng hạn, Đại thừa vì phát triển rộng để tiếp cận phổ quát đối hoàn cảnh và thức tâm thời

đại, đồng thời đào sâu vào lãnh vực bất khả tư nghị vốn còn bị mơ hồ đối với số đông quần chúng, nên sanh ra tệ nạn gồm thâm quá nhiều tín ngưỡng địa phương – đôi lúc cả những tà pháp – làm lẫn lộn tà chánh, chon ngụy và làm loãng đi hoặc lệch hướng Phật giáo chân chánh, như trong sách này có đề cập đến. Còn Tiểu thừa vì bảo thủ luôn giữ gìn truyền thống nên duy trì được nhiều nét đặc trưng của Phật giáo – dù không phải là trọn vẹn – nhưng đồng thời cũng làm đông cứng giới hạn trong các giáo pháp mà Phật đã dạy với lời lẽ theo bối cảnh của hàng ngàn năm qua, như thế khó lòng đem Phật giáo đi vào toàn thể cuộc sống hiện đại đa phương, không chịu lắng nghe người khác để tiếp thu những điều hay đẹp, mới lạ vì cho rằng các kinh điển Nikàya là xác thực và đầy đủ rồi cho hướng đi giải thoát, không cần phải học hỏi gì thêm. Nhưng theo đà phát triển của thế giới hiện đại, theo người dịch biết, ngay chính trong lòng các nước Nam tông (Tiểu thừa) cũng đã phân hóa rất nhiều do sự khác nhau của nhãn quan bảo thủ và cấp tiến như đã được đề cập ở



trên; đó là chưa nói đến, như trong sách này có đề cập, phát triển một triết lý hành trì càng ngày càng vững chắc, nhưng không biết rằng triết lý hành trì cũng là triết lý, nhưng lại được an tâm vì nói đến hành trì, còn việc thực sự hành trì vốn là ở từng cá nhân mỗi người, cũng như Đại thừa vậy thôi.

b) Kinh ngụy tác:

Các kinh điển Đại thừa như đã nói ở trên xuất hiện sau Phật nhập Niết bàn 500 năm, như thế đối với các nhà Tiểu thừa là không do Phật thuyết, vì vậy bị xem là ngụy tác không được cho là thuộc Phật giáo, nhưng rõ ràng theo những bàn luận ở trên không thể đơn thuần dựa vào lịch sử bất xác theo niên đại mà kết luận vô đoán như vậy. Khi truyền qua Trung Hoa, lại là một môi trường có rất nhiều kinh sách ngụy tác trong văn hóa của họ, chứ không riêng gì trong Phật giáo. Nhưng chúng ta nên nhớ theo tinh thần phát triển của Đại thừa, ta có tự do để khai triển từ các khía cạnh còn bỏ ngỏ của Phật giáo để làm lợi ích cho mọi người trong bối cảnh mà nó du nhập – dù vẫn giữ trọn vẹn những giáo lý cơ bản do

Phật dạy, như kinh A Hàm chẳng hạn. Có một vị sư thường bài báng sự ngụy tác của Đại thừa mà vẫn nói: “Họ tự sáng tác ra chứ không phải do Phật nói; nhưng cũng rất hay vì vẫn dựa vào giáo lý cơ bản của Phật dạy”. Vị ấy không chấp nhận ngụy tác, nhưng lại cho là rất hay. Người phương Tây hoặc là người hảo học như nói ở trên, điều quan trọng không phải là sự xác thực của tài liệu mà là nó có hay ho, thực tiễn tác động vào văn hóa và lối sống của mọi người giúp họ thăng hoa về đạo đức cũng như tâm linh hay không. Vì thế, các kinh điển Đại thừa bị cho là ngụy tác lại là những kinh điển hay ho được đưa vào nền học thuật cao cấp của các trường đại học phương Tây, làm cho một bộ phận trí thức say mê ngưỡng mộ bỏ ra cả đời để học hỏi, nghiên cứu, đào sâu ý nghĩa và ứng dụng tư tưởng Đại thừa vào đời sống tâm linh cũng như vào các ngành xã hội và nhân văn. Như thế, rõ ràng là chữ “ngụy tác” không hề có nghĩa xấu cần bị bác bỏ như những người chấp chặt vào ngôn từ, truyền thống, lịch sử sự kiện chủ trương. Họ có thể không tin,



nhưng không thể bác bỏ; nhưng ai lại có thể bác bỏ được thực kiện Phật giáo Đại thừa đã đóng góp rất lớn vào sự hình thành xã hội và văn minh Đông Á chứ. Nếu một ai đó nói rằng: “Chiếc máy tính nhỏ xíu mà ngày nay ta thường sử dụng là một “nguy tác” của bộ máy tính IBM đồ sộ bằng mấy tòa nhà trước kia cần nên vứt bỏ”, thì điều đó chứng tỏ rằng họ đã phủ nhận sự phát triển của khoa học kỹ thuật cần thiết cho sự tiện ích của con người, mà rõ ràng là điều đó không thể được; không ai lại phủ nhận thực kiện bao giờ. Thay vì nói kinh điển Đại thừa là “nguy tác”, ta có nên nói nó là kinh điển “phát triển” không! Một số lớn đồng ý như vậy nên mới gọi Phật giáo Đại thừa là Phật giáo “phát triển” như ta thấy hiện nay.

2) Giới thiệu tóm lược:

Chương 1: Các Tông phái Thiền sơ kỳ ở Tây Tạng

Sau khi khám phá hàng động Đôn Hoàng, ngoài những công trình điêu khắc vô số tượng Phật và các hình tượng khác liên quan đến Phật giáo, các kiến trúc mỹ thuật v.v..., còn có những văn kiện quý báu được

chôn giấu giúp tái dựng lại lịch sử truyền bá Đốn môn theo lối Trung Hoa ở Tây Tạng, trong đó ta thấy có các điểm nổi bật:

Có ba dòng thiền Trung Hoa từng hoạt động ở Tây Tạng mà cho tới nay ít khi được biết đến nếu chỉ dựa theo tài liệu truyền thống Thiền Trung Hoa. Đó là các tông phái thiền Tịnh Chúng, Bảo Đường và Bắc Hậu Thần Tú.

Một số pháp ngữ còn sót lại của các Thiền sư Trung Hoa cho một cái nhìn tổng quát về giáo lý thiền Đốn môn Trung Hoa được truyền bá ở Tây Tạng.

Cuộc hội nghị tranh luận Tây Tạng được gọi là “đốn tiêm chi tranh” hay “Lhasa luận tranh” giữa Hòa thượng Ma Ha Diễn và vị sư Ấn Độ Liên Hoa Giới vốn tinh thông Trung Quán và Nhân Minh luận. Thiền sư Ma Ha Diễn thất bại không ứng đối được, nên thiền Đốn môn Trung Hoa bị cấm hoạt động và bị xem như là “dị giáo” hay “ngoại đạo”. Chủ trương đốn ngộ trực chỉ, bài xích sự diễn giải giáo nghĩa của Thiền sư Ma Ha Diễn, không dùng biện luận để chứng minh mà ngài lại biện luận để tranh luận với vị sư Ấn Độ lỗi lạc Liên Hoa Giới nên không tránh khỏi thất bại. Tuy thế,

thiền Đốn môn Trung Hoa vẫn không vì bị cấm chỉ mà đoạn dứt ở Tây Tạng. Các sách sử của Tây Tạng được lưu truyền hiện nay vẫn đề cập đến Đốn môn. Sự hoạt động của nó vẫn tiếp tục dưới hình thức trá hình theo các tông phái Tây Tạng, đặc biệt là dòng Đại Cửu Cảnh.

Sự kiện này cho thấy một giáo pháp muốn truyền bá thành công rộng rãi ở một khu vực nào đó không phải hoàn toàn do sự ưu trội của giáo pháp đó mà phần lớn còn phải phù hợp với văn hóa nền tảng của khu vực ấy. Ta thấy văn hóa Tây Tạng, thậm chí cho đến ngày nay dù có nhiều biến đổi, vẫn phù hợp với phía Ấn Độ nhiều hơn, chẳng hạn về giáo pháp Tiệm giáo, về nhu cầu tín ngưỡng mạnh mẽ năng lực siêu nhiên và thần thông, các thần thủ hộ, tính luận nghị trong Phật học... Còn phía văn hóa Trung Hoa, Phật giáo phù hợp với văn hóa nền tảng của Trung Hoa theo Đốn giáo (trực giác), xem nhẹ luận nghị, thần thông, thần thủ hộ..., cho nên ưu thế giáo pháp ở Tây Tạng thuộc về các lối hành trì của các đại sư Ấn Độ phần lớn là do sự phù hợp của giáo pháp ấy với nền tảng văn

hóa đậm nét tín ngưỡng của nó.

Chương II: Lối tiếp cận Đốn và Tiệm của Thiền sư Ma Ha Diễn (Mahàyàna). Những mảng giáo pháp của Thiền sư Ma Ha Diễn

Chương này phần đầu trình bày những đối chiếu, san định, bổ khuyết... các mảng giáo pháp rời rạc để tạo thành một hệ nhất quán hầu đánh giá hướng đi giáo pháp của Thiền sư Ma Ha Diễn. Việc làm tỉ mỉ này cho thấy việc học thuật nghiêm túc của các học giả phương Tây đối với chủ đề mà họ nghiên cứu. Đó là tinh thần học thuật mà ta phải ngưỡng mộ và cầu học.

Các mảng giáo pháp của Thiền sư Ma Ha Diễn cho thấy khuynh hướng Chân đế qua pháp “bất tư, bất quán” và “vô niệm” của ngài. Đây là một khuynh hướng mạnh mẽ của Thiền tông Trung Hoa, mà ngay tại Việt Nam ta ngày nay cũng vẫn còn hiện diện trong một số pháp môn như thế, chủ trương không dùng văn huệ và tư huệ mà chỉ dùng tu huệ nhắm vào “vô vi”, “vô cầu”, “vô đắc”, “vô uý”... tạo thành một khuynh hướng thể nhập rất mạnh, nhưng cũng sanh ra nhược điểm thiếu hiểu biết về phương

tiện pháp và cũng chính vì đó mà Thiền sư Ma Ha Diễn đã bị đánh bại trong cuộc hội nghị “đốn tiệm chi tranh” hay “Lhasa luận tranh”. Và để Hòa giải với hướng đi chung của Phật giáo Thiền sư Ma Ha Diễn cũng phải sử dụng các phương tiện tiệm tu cho những người căn cơ chậm lụt như là Lục Ba la mật chẳng hạn. Đây là chỗ khó nói cho những người theo Đốn giáo. Vì đối người đã chứng nghiệm trực tiếp vào Tâm thể thì việc này thực quá rõ ràng. Nhưng nếu người đó muốn thông tri việc chứng nghiệm ấy bằng ngôn từ thì ắt sẽ bộc lộ rất nhiều sơ hở. Ngay cả Hermann Hesse cũng đặt vào miệng Tất Đạt nghi vấn này khi hỏi Phật (trong nguyên tác Siddhārtha: Câu chuyện dòng sông, Phùng Khánh, Phùng Thắng dịch): “Giáo pháp duyên sanh của Phật ắt phải làm cho mọi người đều kinh hoảng thán phục vì sự chặt chẽ của nó. Nó cho thấy tất cả các pháp trong vũ trụ đều duyên nhau mà thành tựu, không hề có một cái ngã thực hữu nào. Nhưng tôi vẫn thấy có một lỗ hổng là: trong định luật duyên sanh chẳng chịt rất hợp lý về các pháp vốn vô ngã ấy, tại sao lại vươn lên thuyết cứu độ?”. Ý muốn nói đã là duyên sanh vô ngã thì làm gì có

ai giác ngộ giải thoát, làm gì có ai phiền não khổ đau mà cứu độ! Nếu người dịch nhớ không lầm thì Hermann Hesse cũng để cho đức Phật trả lời, mà người dịch cho là rất hay: “Khá khen ông bạn đã suy tư rất kỹ lưỡng về giáo pháp của Như Lai. Nhưng ta hy vọng ông bạn không lâm trong lối lập luận của mình”.

Như thế, ta thấy đây là một vấn đề muôn thuở không bao giờ giải quyết được bằng tư duy và ngôn biện. Ngay cho đến ngày nay sau hơn ngàn năm người tu thiền vẫn còn phân vân giữa Tục đế và Chơn đế; làm sao Tục đế vốn sai biệt mà có thể lại là Chơn đế vốn vô sai biệt, và làm sao từ Chơn đế vốn vô tướng vô vi mà lại là Tục đế đầy sắc tướng tạo tác được. Đây là một chủ đề rất hay cần một luận bàn chi li dài dòng mà người dịch xin hẹn lại một dịp khác.

Để kết lại giới thiệu chương này, người dịch xin kể lại một câu chuyện có thật tương tự về Đốn ngộ Tiệm tu mà người dịch đã từng có dự phần. Ở một thiền viện nọ, vị thủ tòa giảng dạy về pháp Đốn ngộ Tiệm tu, bỗng một vị thiền sinh đứng lên hỏi: “Đốn ngộ là thấy được các pháp



là không, là như huyền không thật, thì tại sao còn Tiệm tu gì nữa?" Người dịch nhớ rất rõ vị thủ tòa và cả đại chúng hơn 100 người không ai giải đáp thoả đáng, và vị thiền sinh ấy rút lui, hình như rất bất mãn. Ôi! Quả đây không phải là vấn đề của hàng ngàn năm trước mà ngày nay cũng có, và có lẽ đó là vấn đề muôn thuở, thách thức bất cứ ai muốn giải thích nó bằng tư duy và ngôn biện, đó là "bất khả tư nghị cảnh giới" vậy.

Chương III: Ngưu Đầu tông và Thiền tông Trung Hoa từ Thiền sơ kỳ cho đến thời Hoàng kim

Chương nghiên cứu này cho thấy một Ngưu Đầu tông hoạt động mạnh và chi phối khá lớn đối với Thiền tông sơ kỳ Trung Hoa mà trước đây theo truyền thống chúng ta thường không biết đến. Tông này phát sanh ra bốn thiền phái mà cho đến nay ít được biết đến dù sự đóng góp của chúng là khá đáng kể:

* Ngưu Đầu Sơn phái của Thiền sư Ngưu Đầu Huệ Trung.

* Phật Quật phái của Thiền sư Phật Quật Di Tắc.

* Hạc Lâm phái của Thiền sư Hạc Lâm Huyền Tố.

* Kính Sơn phái của Thiền sư Kính Sơn Pháp Khâm.

Tuyệt Quán luận là một luận rất hay của Thiền tông được quy cho Ngưu Đầu Pháp Dung, dù có chỗ khác quy cho Bồ Đề Đạt Ma hay Thần Hội.

Người sưu tập soạn ra Pháp Bảo Đàn Kinh là Pháp Hải, một Thiền sư thuộc Ngưu Đầu tông.

Sùng Huệ tự cho là đệ tử của Kính Sơn Thiền sư đã pha trộn Thiền và Mật vào pháp hành trì của mình với nhiều phép lạ. Nhưng hầu như không được hoan nghênh lắm ở Trung Hoa.

Cuộc vận động chống Bắc tông của Thần Hội rất mãnh liệt và đã thành công đưa Nam tông của Huệ Năng chiếm lĩnh văn hóa Phật giáo Thiền tông Trung Hoa. Nghiên cứu này cho thấy vẫn là cuộc chiến giữa Đốn và Tiệm, nhưng ở đây Đốn giáo đã thành công và Tiệm giáo hầu như không còn nhiều vết tích lịch sử trong truyền thống Thiền chính thống. Như đã nói trên, Đốn giáo bị thất bại ở Tây Tạng nhưng thành công lớn ở Trung Hoa là do sự phù hợp với văn hóa và nếp suy nghĩ của Trung Hoa, và không thích ứng được với văn hóa và nếp suy nghĩ của Tây Tạng.



Nghiên cứu này cho thấy bối cảnh Thiền sơ kỳ rất phức tạp, chưa thật sự được hệ thống hóa như chúng biết ngày nay. Ở Việt Nam ta, người học Thiền thường thông qua Hán Tạng nên có lẽ sẽ ngỡ trước những thông tin của nghiên cứu này. Vì truyền thống mà chúng ta nhận được ngày nay từ các văn bản Thiền chính thống đã được gọt dũa và chắt vớt sao cho thật đẹp, thật suôn sẻ và thuận tiện cho người tu hành, nhưng lịch sử thì không đơn giản như vậy.

Đốn giáo có khuynh hướng Chân đế nhưng không bác bỏ Tiệm giáo – nếu không muốn nói là có nền tảng trong Tiệm giáo – chỉ hạ tầm quan trọng của nó mà thôi, và từ đó lối hướng dẫn tu thiền bằng “cơ phong vấn đáp” dần dần hình thành, một đặc trưng của Thiền tông Trung Hoa.

Những mảng giáo pháp của Thiền sư Ngưu Đầu tông cho thấy rất giống với giáo pháp Nam tông. Nhưng vì Ngưu Đầu tông đứng ra ngoài sự phân tranh Nam Bắc nên trở thành mờ nhạt trong lịch sử Thiền truyền thống. Còn Thần Hội dù đã thành công trong việc đưa

Nam tông lên vị thế chính thống của Thiền tông Trung Hoa, nhưng ngôi vị tổ thứ bảy thật khó thích hợp cho Thần Hội vì sự đấu tranh quá mạnh mẽ ấy, cho nên ta thấy Thần Hội cũng không có vị trí nào nổi bật trong lịch sử Thiền chính thống, dù công trạng thật là to lớn.

Chương IV: Nhân Thiên giáo, nền tảng giáo lý và xã hội của pháp Hành trì Phật giáo cho cư sĩ trong truyền thống Hoa Nghiêm.

Phật giáo với khuynh hướng xuất thế từ bối cảnh Ấn Độ truyền qua Trung Hoa với khuynh hướng nhập thế của Khổng giáo và một khuynh hướng siêu thế của Lão giáo đã ăn sâu vào tâm thức của người Trung Hoa ắt hẳn phải gặp rất nhiều trở ngại trong việc đưa Phật giáo hội nhập sâu rộng vào mọi tầng lớp của người Trung Hoa. Chưa nói đến những thế lực chính trị dưới ảnh hưởng mạnh mẽ của Khổng giáo và Lão giáo thường tìm cách xoá bỏ một tôn giáo du nhập bên ngoài vào, nổi tiếng trong số đó là Hàn Vũ. Thế nên Nhân Thiên giáo đáp ứng nhu cầu nhập thế và hòa giải với bối cảnh văn hóa Trung Hoa.

Hoa Nghiêm tông rất thâm sâu được gọi là Viên giáo không thể

mong mỗi đông đảo quần chúng thấu hiểu được nên nhờ Nhân Thiên giáo bắc cầu nối cho quần chúng đông đảo đi vào Phật giáo. Đặc biệt là các đại sư Hoa Nghiêm tông thường tu hành nghiêm chỉnh đắc được nhiều thần thông, có phép màu thường làm tiêu điểm thu hút đông đảo quần chúng bình dân tín ngưỡng xu hướng theo, loại bỏ những mê tín dị đoan và chuyển họ trước tiên thành những người thọ Tam quy Ngũ giới, ăn chay trong những trai kỳ, rồi sau đó là những người trì tụng kinh Hoa Nghiêm nhiệt thành, vì các đại sư Hoa Nghiêm cao cả không bao giờ cho là mình có thần thông mà quy những phép mầu đã thể hiện cho thần lực của kinh Hoa Nghiêm và các kinh điển Đại thừa khác.

Tóm lại, Hoa Nghiêm tông dù cao siêu không phải ai cũng có thể tiếp cận được với triết lý của nó, nhưng những đại sư Hoa Nghiêm bằng sự tu chứng và phương tiện thiện xảo của mình đã lôi kéo đông đảo quần chúng bình dân lẫn trí thức trong mọi tầng lớp xã hội Trung Hoa thời đó quy ngưỡng về kinh Hoa Nghiêm và các kinh điển Đại thừa với một lòng sùng mộ nhiệt thành, tạo thành một xu thế lớn

trong xã hội Trung Hoa suốt nhiều thế kỷ và vẫn còn ảnh hưởng cho đến ngày nay.

Chương V: Lý Thông Huyền và các Chiêu kích Hành trì Thực tiễn của Hoa Nghiêm

Ở chương IV trên tổ thứ năm chính thống của Hoa Nghiêm tông sử dụng phương tiện phán giáo nói về Nhân Thiên giáo để mở đường cho đa số Phật tử cư sĩ tham gia vào hệ thống Phật giáo Hoa Nghiêm Viên giáo với bước đi đầu tiên sơ đẳng, nói nhiều về pháp hành trì cho cư sĩ chưa đi sâu vào Thiền quán. Còn ở đây, Lý Thông Huyền, người nổi tiếng về tu Thiền quán và có thần thông ứng dụng Hoa Nghiêm vào Thiền quán cho mình và cho người tu thiền, nhưng không được cho là chính thống.

Theo người dịch, dù vốn không phải là người rập khuôn theo truyền thống, nhưng vẫn thấy rằng truyền thống sắp xếp như vậy là có cơ sở. Vì người dịch đã cố gắng hiến cho độc giả một vài bản dịch Hoa Nghiêm Luận truyền thống nên có ít nhiều hiểu biết và kinh nghiệm ứng dụng. Hoa Nghiêm truyền thống thường bị gán cho cái tên là quá nặng về tri thức, nhưng thực chất không phải vậy, vì các tổ sư Hoa



Nghiêm truyền thống đều viết ra các luận giải cho việc tu Thiền chứ không phải là những triết luận thuần túy để thỏa mãn nhu cầu tri thức, như pháp quán Pháp giới (Pháp Giới Quán), Ngũ Giáo Chỉ Quán, Tu Hoa Nghiêm Áo Chỉ Vọng Tận Hoàn Nguyên Quán..., còn Thập Huyền Môn và Hoa Nghiêm Pháp Giới Huyền Cảnh thì đa số người đọc có cảm giác đó là một triết luận, nhưng thật ra, do từng ứng dụng nó trong Thiền quán, người dịch thấy rằng nó giúp cho thiền giả quán chiếu nhiều mặt của nguyên lý Đồng nhất hay Tương tức hay cũng là Tánh Không, để phát huy sự tự tại và diệu dụng của Tánh Không mà cái Tánh Không này là mục tiêu đầu của Thiền, vốn không mấy người tu thiền đạt được nên họ thấy thật khó bề thấu hiểu và ứng dụng được, bèn cho các luận ấy là một khối ngôn từ hay đẹp, tinh tế, sắc sảo, súc tích..., nhưng vô hiệu. Nhưng ta không nên quên rằng các tổ sư Hoa Nghiêm chính thống đều là những người đắc thiền và có thần thông, còn riêng Tông Mật lại cũng là một Thiền sư nổi tiếng trong Thiền tông chính thống. Chẳng qua là các vị ấy trình bày tận cùng các nguyên

lý Hoa Nghiêm dựa trên Pháp giới tánh (cũng chính là Không tánh) để làm nguyên lý chính cho người tu thiền ngộ được Tánh Không ứng dụng (hoặc những người có duyên và có tín tâm kiên cố đối với hướng đi của Hoa Nghiêm tông), chứ không phải cho những hạng người chưa kiến tánh. Lý Thông Huyền thấy số đông người tu thiền thần tượng nguyên lý Hoa Nghiêm nên luôn mò mẫm trong rừng luận giải ấy rồi lọt vào tư biện khúc chiết mà không khai triển được năng lực thần biến như các tổ sư bằng Thiền quán, mà chính tự thân Lý Thông Huyền cũng thấy không thích hợp cho tâm lý thích tu thiền thực tiễn của mình nên mới có những luận giải tùy tiện không theo hệ thống, không nhằm quán xuyên hết tất cả ẩn nghĩa của kinh Hoa Nghiêm, mà chỉ lấy phần nào hay ho và thích hợp cho việc tu thiền để luận giải cho sự hành trì thực tiễn mà thôi, vô hình trung lại thích hợp với một số đông người tu chưa nắm được yếu lý pháp giới. Lý Thông Huyền còn phương tiện nâng cấp Sơ tín đồng đẳng với Phật quả – mà thật ra Hoa Nghiêm truyền thống cũng đã có nói rộng hơn, nghĩa là, không chỉ Sơ tín, Nhị



địa, Bát địa, Sơ trụ... mà tất cả các tầng bậc giác ngộ trong 53 quả vị đều đồng đẳng với Phật quả – để cho người sơ tâm đủ tín tâm để đi vào Hoa Nghiêm, và quả thật đó là một phương tiện hợp cơ rất lớn đối với những người muốn đi vào Hoa Nghiêm mà chưa nắm được nguyên lý Pháp giới, rất đáng tán thán.

Chinul (Phổ Chiếu) là một người tu thiền, theo tự thuật thì đầu tiên cũng phân vân không biết phải làm sao để có thể ứng dụng được Hoa Nghiêm vào việc tu thiền của mình. Có vị khuyên nên “quán sự Tương tức của tất cả các hiện tượng”, nhưng Chinul thấy việc ấy chỉ làm phân tâm bèn trở lại pháp hành giữ tâm tĩnh lặng cho Tâm thể hiển bày, mà trong Tâm thể ấy vốn đầy đủ tất cả các pháp không ngăn ngại, rồi lấy đó làm hướng đi cho con đường thiền theo Hoa Nghiêm của mình, cũng đặt nặng Sơ tín cho những ai muốn hành trì thực tiễn pháp thiền theo Hoa Nghiêm nên hiển nhiên là thích hợp với quan điểm của Lý Thông Huyền, và có lẽ thích hợp với đại đa số người tu thiền còn phân vân trước ngưỡng cửa Hoa Nghiêm truyền thống mà theo họ là rất mù tịt

thức. Nhưng ta cũng đừng quên, theo các nhà nghiên cứu, đặc biệt là trong quyển “Nhập Bát Khả Tư Nghị Cảnh Giới” (của Thomas Cleary cũng do người dịch dịch, đã xuất bản), các Thiền sư chính thống nổi tiếng đều có ứng dụng nguyên lý Hoa Nghiêm vào pháp ngữ dạy thiền của mình như Thạch Đầu Hy Thiên đã sử dụng ý tưởng Hoa Nghiêm “Lý”, “Thể” và “Sự”, “Tướng” để diễn đạt tư tưởng thiền của mình trong Tham Đồng Khế; Mã Tổ Đạo Nhất đã sử dụng Hải Ấn Tam Muội trong Hoa Nghiêm; Bách Trượng Hoài Hải cũng đã sử dụng rất nhiều chủ đề quán xuyên từ kinh luận Hoa Nghiêm trong rất nhiều pháp ngữ của mình. Lâm Tế Nghĩa Huyền đã ứng dụng biện chứng Hoa Nghiêm trong pháp “Tứ Liệu Giản”, “Tam Huyền”; Quy Sơn Linh Hựu đã sử dụng lối diễn đạt biểu trưng của Hoa Nghiêm về “Thể Dụng”. Đặc biệt là Động Sơn Lương Giới và Tào Sơn Bản Tịch đã sử dụng tinh thần Hoa Nghiêm trong “Ngũ Vị Quân Thân” nổi tiếng. Ngoài ra, các vị Thiền sư nổi tiếng khác đều có ít nhiều vận dụng nguyên lý Hoa Nghiêm cho sự giảng dạy thiền của mình như



là: Vân Môn Văn Yến, Pháp Nhân Văn Ích, Đầu Tử Nghĩa Thanh, Đại Huệ Tông Cảo, Chân Yết Thanh Liễu, Hám Sơn Đức Thanh... Vì như nói trên nguyên lý Hoa Nghiêm sẽ được sử dụng dễ dàng bởi các Thiền sư tức là người đã kiến tánh, chứ không dễ dàng cho những người tu thiền còn đang phân vân giữa hai ngã rẽ Chơn đế và Tục đế; cho nên, sau này khi Hoa Nghiêm tông suy thoái vì không có người đủ những điều kiện vừa có tri thức lớn vừa có tu thiền hiệu quả để kế thừa, thì chính các Thiền sư trong Thiền tông đã hấp thu nguyên lý Hoa Nghiêm vào phương pháp giảng dạy thiền của họ. Vì thông thường người còn đang tu thiền thì rất không ưa tri thức cho là vọng tưởng chướng ngại, còn người nặng về tri thức thì không thích lối tu thiền thiếu hiểu biết. Hai khía cạnh này rất khó đi chung với nhau, chỉ một số ít trường hợp hiếm hoi cá biệt mới có thể dung hòa được cả hai.

Nhưng dù sao Chinul cũng đã đem Hoa Nghiêm mà đa số cho là nặng về tri thức đi vào sự hành trì thực tiễn có ít nhiều hiệu quả. Đây là do tính kế cơ

thích ứng theo nhu cầu tâm lý thực tiễn của người tu thiền.

Kobên (Cao biện) người Nhật có duyên với Hoa Nghiêm Kinh Luận của Lý Thông Huyền, nhưng là một nhà sư Chân Ngôn tông nên khai thác pháp tu Hoa Nghiêm nặng về quán tưởng các sự tướng (Phật quang) làm hạ thấp giá trị nguyên lý Hoa Nghiêm hơn, vì thế tác giả của bài này nói rằng “chính mối liên kết với Kobên có lẽ phải chịu trách nhiệm nhiều hơn bất kỳ điều gì khác cho sự ít quan tâm mà Lý đã bị gán cho trong công trình nghiên cứu học thuật Hoa Nghiêm truyền thống ở Nhật Bản” (trích dẫn chánh văn) (giống với Sùng Huệ kết hợp Thiền và Mật ở bài trước về Thiền, thường là bị đánh giá không cao về mặt học thuật).

Tuy nhiên, do phương tiện cần thiết đáp ứng nhu cầu tâm lý tôn giáo cá nhân hoặc khu vực văn hóa, Kobên cũng đã đóng góp sự ứng dụng Hoa Nghiêm vào sự hành trì thực tiễn trong bối cảnh Chân Ngôn Nhật Bản.

Tóm lại, độc giả ắt phải thắc mắc tại sao người dịch lại dẫn nhập dài dòng như thế. Thưa rằng, ngoài việc đưa ra ý kiến sơ

lược của riêng mình để trao đổi cùng độc giả (mà độc giả có thể suy nghĩ khác cũng được), còn một điều khá quan trọng mà người dịch được biết là đã xảy ra trong bối cảnh Phật giáo truyền thống như Trung Hoa, Việt Nam..., một số phản ứng tâm lý của độc giả khi đọc những nghiên cứu Phật giáo theo lối Tây phương như thế này thường là bất lợi, đôi lúc trở nên nghiêm trọng nếu không được báo trước để củng cố đức tin vào Đại thừa và chuẩn bị tâm lý đọc những quyển sách thuộc loại này cho độc giả.

- Một Thiền sư Trung Hoa vốn trước kia là giảng sư, vì thấy ngôn biện không giải quyết được vấn đề sanh tử nên từ bỏ sự nghiệp thuyết giảng của mình và tu thiền với một nhiệt tâm phấn khích mãnh liệt. Sau đó trở thành một Thiền sư vào thập niên 1950, khi tiếp xúc với Đôn Hoàng học biết được Đại thừa Khởi Tín Luận là sách nguy tác ở vùng Khotan tây bắc Trung Hoa cộng thêm khuynh hướng Chơn đế của mình, như trình bày ở trên, đã quyết liệt bác bỏ Đại Thừa Khởi Tín Luận cho là nguy tác, thậm chí là ngoại đạo tà thuyết. Ông ấy cho là nguy tác

và bác bỏ, mà theo nhãn quan khách quan học hỏi như người Tây phương đang viết sách này, hoặc theo Đại thừa là “y pháp bất y nhân” thì việc làm ấy quả là thiển cận, như đã bàn ở trên không cần nói lại. Ông ta còn cho “Chứng Đạo Ca” không phải là của Huyền Giác mà là của Thần Hội; thật là lạ lùng đối với một “Thiền sư” khi phát biểu như thế. Vì thật ra, khi ông muốn bác bỏ Đại Thừa Khởi Tín Luận (có lẽ là do quan điểm Chơn đế nặng về “Vô” hơn của mình, còn Đại Thừa Khởi Tín Luận thì cũng nói về “Vô” mà cũng nói về “Hữu” nên ông ấy có ác cảm) thì ông cho nó là không phải do Mã Minh viết, vì thế nó là nguy tác nên ông kịch liệt bác bỏ. Còn vì Thần Hội có công quá lớn trong việc giành lấy địa vị chính thống cho Nam tông tức Thiền tông chính thống mà không có vị trí nào quan trọng trong Thiền sử Trung Hoa nên ông ấy muốn gán kiệt tác Chứng Đạo Ca cho Thần Hội, vì Huyền Giác tuy có gặp Lục Tổ nhưng chỉ ở lại có một đêm gọi là “Nhất túc giác”, và gốc gác lại ở Thiên Thai tông. Điều đó làm cho người hậu học tu thiền hoang mang vô cơ. Thần Hội hay Huyền Giác có quyền



tác giả đối với Chứng Đạo Ca hay không đó là việc của sử gia chứ không phải của một Thiền sư, điều quan trọng là Chứng Đạo Ca nói gì, giáo pháp của nó có tuyệt hay cho người tu thiền hay không. Người dịch xin dẫn chứng thái độ đó trong Quy Sơn Cảnh Sách cho quý độc giả thấy thái độ của người tu thiền là như thế nào: “Xưa có người nói ông thủ tọa Quy Sơn làm thiền trước còn ngài Quy Sơn nổi (thiền sau) mà thành đó, song ý chỉ cảnh sách thông suốt không sai lạc là được, bất tất gì phải tìm tòi bươi móc”. Ý là không để hàng hậu học nghi ngờ làm tổn hại tâm cầu học. Thần Hội hay Huyền Giác chỉ là một cái tên thay đổi nhau thì có gì khác mà lại làm tổn hại đức tin của người với giáo pháp thì thật là thiếu khí chất của một Thiền sư.

Ông ấy còn lơ đi việc các Thiền sư chính thống của Thiền tông đã dẫn chứng rất nhiều điều trong Đại Thừa Khởi Tín Luận trong pháp ngữ của các ngài, thậm chí ngày nay ở phương Tây nó là một kiệt tác tôn giáo được đưa vào đại học để làm luận đề nghiên cứu, bất chấp nó là của ai.

Người dịch nói sơ để cho quý

độc giả thấy, ngay cả một “Thiền sư” trong cơn bộc phát cảm xúc trước những thông tin về kinh nguy tác mà còn bị xáo trộn lẫn lộn giữa quan kiến của sử gia với quan kiến của một Thiền sư như thế, thì làm sao người dịch không e dè phải nói trước cho người đọc khỏi bị lẫn lộn.

Một việc khác mà người dịch có biết là ở một thiền viện nọ, vị Thiền sư sơ đệ tử của mình học chuyên về Thiền theo Hán tạng sẽ bị thiếu đi tri thức Phật học cơ bản, nên giảng dạy kinh Nikàya cho hàng môn đệ, nhưng vị Thiền sư ấy không ngờ sau khi dạy bộ Nikàya mới hé bày kinh nguy tác của Đại thừa (thật ra phải dùng từ phát triển, chứ không phải nguy tác vì từ này hay bị hiểu sai về mặt tâm lý) và những giáo lý khá mơ hồ của Đại thừa (như đã nói trên là Đại thừa vốn khó tin, khó nhận), thì hơn phân nửa thiền viện trong số trên 100 vị tăng đệ tử của ngài mất niềm tin vào Đại thừa, mà hệ quả là một trong số những vị tăng mất niềm tin vào Đại thừa ấy đến nay lại nổi đình nổi đám bài báng Đại thừa, tạo ra một sự mâu thuẫn trong nội bộ Phật giáo Việt Nam vốn là một nước có truyền thống văn hóa Đại thừa, và làm xói mòn đức tin vào Đại thừa của một bộ phận khá lớn của hàng Phật tử kém hiểu biết và kém căn cơ.

Nay để ngăn ngừa những sự việc như thế có thể xảy ra nên người dịch phải chịu khó lý sự dài dòng, chứ trong thâm tâm vẫn thích để cho mỗi người tự đi vào và khám phá bất kỳ công trình nghiên cứu nào. Hẳn nhiên, việc trình bày để cho độc giả – không phải là tất cả – đừng đánh mất lòng tin vào Đại thừa là bốn phận và trách nhiệm của người dịch, còn độc giả chọn suy nghĩ ra sao thì không còn trong quyền hạn của người dịch nữa, mong độc giả thông cảm.

Một vị khác cũng có liên quan đến vị trên đã viết nhiều sách báng bổ Đại thừa càng kịch liệt hơn, thường đưa ra những lý do để chỉ trích Đại thừa, tóm lược chỉ dựa vào ba điều:

1/ Các phương tiện phi-Phật-giáo được sử dụng quá nhiều trong hệ phái Đại thừa hiện nay như là: xin xăm, xỏ quẻ, bùa chú, đồng bóng, cầu cúng thần Phật, đấu tranh, không giữ giới, kinh doanh... giống như người thế gian. Sự chỉ trích này làm cho một số người trí thức nhưng nông cạn về giáo pháp rất đồng lòng và đi theo vị ấy để học thiền. Đây chỉ là chiêu bài thu

hút đệ tử chứ hoàn toàn không phải là lý do chính đáng để báng bổ Đại thừa, vì đây là trách nhiệm cá nhân của những người theo Đại thừa hoặc những người lợi dụng sự bao dung của Đại thừa, chứ giáo pháp Đại thừa có chủ trương các việc ấy bao giờ đâu. Điều này cũng cảnh tỉnh các Tăng ni theo Đại thừa phải suy nghĩ lại để chấn chỉnh đức tin vào Đại thừa bằng công hạnh thanh tịnh, thể hiện trong đời sống hầu tránh bớt đi sự phỉ báng Đại thừa mà mình phải mang nghiệp nặng. Vì thật ra, lối sống thiếu kỷ cương và chân lý của từng cá nhân Tăng ni sẽ làm hoen ố hình ảnh Đại thừa trong mắt những người chưa có đức tin kiên cố.

2/ Kinh điển Đại thừa là nguy tác: Điều này đã bàn nhiều ở trên, phải nên gọi là phát triển chứ không phải nguy tác. Vì chữ nguy tác là do sử gia phương Tây đặt ra; hơn nữa, như đã nói đối với người phương Tây chữ nguy tác chưa bao giờ có nghĩa là nên bác bỏ, điều quan trọng là nội dung của nó có hay ho và lợi ích hay không mà thôi.

3/ Cho rằng kinh điển Đại thừa chủ trương thần ngã khi sử dụng những thuật ngữ như là:



Như Lai tạng, Phật Tánh, Tánh Không, Tàng Thức, A Lại da thức... Điều này đâu phải đợi Tiểu thừa mới bác bỏ, Đại thừa cũng bác bỏ triệt để thần ngã. Vì nếu có nghiên cứu về Thập Bát Không trong kinh Đại Bát Nhã thì sẽ thấy tất cả mọi ý niệm về những từ gợi ý như thế đều bị bác bỏ thẳng thừng để trực tiếp đi vào như-như thực-tính không qua ngôn từ và ý niệm (the word is not the thing). Lai Quả Thiền sư cũng có nói “bát thức diên trung hạ nhất đao”; nghĩa là, dùng gươm trí huệ phá tan ruộng bát thức tức Như Lai tạng hay A Lại da thức... để thực chứng Tâm thể.

Như đã luận bàn ở trên Đại thừa nói về Tàng thức là một thực kiện mà các nhà Phân tâm học gọi là Vô thức, để từ đó đi sâu vào Tâm thể chứ không cho nó là một cái gì thường tồn bất biến. Ngày nay, chính các nhà Phân tâm học nghiên cứu về Vô thức cũng còn không tin có “một giấc ngủ không mộng” là một cảnh giới sâu hơn của Vô thức mà chỉ có một thiền giả căn cơ mới có thể cảm nhận được, vì các nhà Phân tâm học cho rằng con người phải luôn có những giấc mơ thuộc loại này hay loại khác, nhiều hay ít, tốt hay xấu...

để tâm thức sắp xếp lại các ấn tượng ngũ hầu làm cho tâm thức được quân bình. Một hiện tượng Vô thức là “giấc ngủ không mộng” họ còn không khám phá được thì thử hỏi làm sao họ có thể khám phá được phần sâu hơn tức Tâm thể (bản thể của tâm) vốn là đối tượng khám phá của Đại thừa và Thiền tông. Nói chi đến các nhà theo Tiểu thừa đã không biết, không tin vào thời gian và không gian Vô thức nữa, thì làm sao họ có thể đi sâu được vào Đại thừa tức là Tâm thể của tất cả chúng ta (chúng sanh). Chúng ta, những người “khởi tín” vào Đại thừa đành phải để cho các nhà Tiểu thừa đứng dậy đi ra khỏi pháp hội Đại thừa (kinh Pháp Hoa) vì không đủ lòng tin vào Đại thừa, đồng thời cầu nguyện cho họ tu được “tốt” theo giáo pháp Tiểu thừa và sớm chứng thành A La Hán quả, ngũ hầu, dù đứng dậy đi ra, họ vẫn không báng bỏ Đại thừa, vì thực chất một vị A La Hán chẳng những không báng bỏ Đại thừa mà còn không bao giờ báng bỏ một ai; đó mới chính là thức tâm giải thoát của bậc A La Hán vậy.

Lời cuối tri ân: Xin chân thành tán thán công đức nhà sách Văn Lang đã nhiệt tình trong việc phổ biến loại sách



nghiên cứu học thuật cao cấp về Phật giáo Đông Á và Giá trị Nhân sinh này, dù biết rõ sự hạn chế của độc giả những sách thuộc loại này. Đây quả là tinh thần phổ biến văn hóa đáng trân trọng vậy!

Xin hồi hướng công đức đến chư Tôn đức trong Phật giáo, đến năm vị Giáo sư Tiến sĩ cộng tác giả của sách này. Đặc biệt ghi nhận công đức của hai vị Phương ngoại hữu của tôi ở Mỹ (my disciples and friends) Thiền Hạnh và Thiền An đã chịu khó tìm kiếm nguyên tác *Studies in Ch'an and Hua yen* này gửi về cho tôi cùng với nhiều tài liệu khác, và gia đình Phật tử Chúc Tân, Quảng Thiện, Diệu Phúc,

Quảng Thiện, cùng các Phật tử đã chịu khó dành thì giờ hạn hẹp để đánh máy bản thảo ngoằn ngoèo của tôi: Nguyên Hạnh, Hạnh Châu, Diệu Thảo, Diệu Nguyên, Long Khánh, Mai Thư và Kim Anh. Còn rất rất nhiều đóng góp của các Phật tử xa gần không thể kể ra hết được, mong rằng với công đức này tất cả đều được tăng trưởng phước huệ, phát khởi tâm tín Đại thừa, sanh về cõi trời Đâu Suất, diện kiến Di Lặc Bồ Tát và được nhập vào Hoa Tạng Trang Nghiêm Cảnh Giới an lành với Trí huệ và Từ bi viên mãn ngộ hỷ tự lợi và lợi tha theo con đường Bồ Tát Đạo.

Nam mô Hoa Tạng Giáo Chủ Tỳ Lô Giá Na Phật
Nam mô Hoa Nghiêm Lịch Đại Chư Vị Tổ Sư Bồ Tát
Nam mô Bồ Đề Đạt Ma Tổ Sư Bồ Tát
Núi Dinh, Thanh Lương Am, 22-03-2008
(Rằm tháng Hai năm Mậu Tý)
Hành giả Thanh Lương Thích Thiện Sáng



LỜI NÓI ĐẦU

Vào khoảng bốn thập niên đã trôi qua từ khi chấm dứt Thế chiến thứ II, sự Nghiên cứu Phật giáo Đông Á đã tạo ra được những bước phát triển nhanh chóng, đa phương và đầy ý nghĩa ở phương Tây. Một tác động chung của sự tiến bộ đáng kể này của nó, ngoài lượng gia tăng vô cùng lớn lao mà nó đã tạo ra nơi chỉ là khối lượng kiến thức, là đã lôi cuốn sự nghiên cứu tư tưởng và lịch sử

Phật giáo ra khỏi ngoại vi học thuật uyên bác ít người biết đến về Trung Hoa, Nhật Bản và Triều Tiên vào trong chính trung tâm của những lãnh vực tiêu điểm học thuật này. Do đó, các sinh viên của ngành văn hóa và lịch sử Đông Á không đi theo những thành kiến truyền thống – chẳng hạn, những thiên kiến tàn dư của Khổng giáo hoặc của thời đại Khai sáng châu Âu*

Những yếu tố đóng góp

* Thời kỳ trong thế kỷ XVIII ở châu Âu khi một vài nhà tư tưởng và nhà văn đã tin tưởng rằng lý trí và khoa học, chứ không phải tôn giáo, sẽ thúc đẩy sự tiến bộ của nhân loại) – trong việc xem Phật giáo như là một đề tài hoàn toàn bí ẩn vượt qua giới hạn của nó, chẳng hạn, Hán học chuẩn mực hoặc Nhật học chủ đạo. Đúng ra, hiện nay đâu đâu người ta cũng đều nhận ra rằng Phật giáo là một đề tài đáng nghiên cứu không những chỉ trong quyền hạn của riêng nó như là một hệ thống tinh vi và tế nhị của đức tin và hành trì tôn giáo mà còn bởi vì sự đa dạng của những vai trò có tầm quan trọng sâu xa của nó trong sự hình thành xã hội và văn minh Đông Á.

Trái lại, sự nghiên cứu Phật giáo tự nó đã bắt đầu phát triển nhanh hơn phần cô lập trước đây vốn đã là tự áp đặt cho chính nó mà thôi. Nói một cách khác, các học giả Phật giáo hiện giờ ít thiên lệch hơn khi có lần họ đã tách (chủ đề) môn học của họ ra khỏi các bối cảnh văn hóa khác nhau, phức tạp và luôn thay đổi. Họ cũng rất quan tâm đến việc tìm hiểu khám phá mạng lưới của những tương giao quan hệ của nó với những thành phần khác của văn minh Đông Á như họ đã quan tâm đến việc truy tìm những điều phức tạp trong môn Ngữ văn và các kiểu mẫu bên trong tư tưởng của nó.



vào sự thay đổi này nơi bản chất và vị trí của Nghiên cứu Phật giáo Đông Á là quá nhiều không thể liệt kê trọn vẹn hết được, và có thể là tất cả chúng vẫn chưa được thấu hiểu đầy đủ. Chắc chắn là những định nghĩa mới về Lịch sử Tôn giáo và Lịch sử Tri thức vốn đã được tán thành khắp các viện hàn lâm đã rất có ảnh hưởng. Những phác họa mới cho sự đào luyện học viên cao cấp theo các môn học và lãnh vực thích đáng chắc chắn cũng đã có những tác động của chúng. Tuy nhiên, hai yếu tố khá đặc trưng hơn đáng được quan tâm đặc biệt, đặc trưng là vì sự thích hợp của chúng đối với tác phẩm trong tay đây. Yếu tố thứ nhất cần được đánh giá cao là các phạm vi mà theo đó các học giả phương Tây về Phật giáo Trung Hoa, Nhật Bản và Triều Tiên đã khôn ngoan tự đặt mình hàm ơn nhờ cậy vào sự học thuật uyên bác của người Nhật. Người Nhật đã đi đầu trong lãnh vực Nghiên cứu Phật giáo Đông Á qua nhiều thế hệ, và trong những thập niên gần đây họ đã thành công trong việc làm gia tăng sâu rộng thêm cho sự học

hỏi nghiên tâm truyền thống của họ đối với đề tài Phật học một phương tiện tinh vi có tính phê phán trong môn Ngữ văn và Lịch sử vốn đã thiết đặt một tiêu chuẩn mà tất cả những môn học khác thuộc lãnh vực này phải xứng hợp theo. Hiện nay không có tác phẩm nghiêm túc nào về Phật giáo Đông Á được thực hiện ở châu Âu hay châu Mỹ mà lại không có ý được cung cấp tài liệu bởi mô thức của người Nhật. Yếu tố đặc biệt khác được ghi nhận là tầm quan trọng của sự khám phá và khai thác các nguồn tài liệu chính yếu chưa được biết đến hoặc rất ít được biết đến trước đây. Dĩ nhiên trước nhất trong số các tài liệu này là các bản chép tay (thủ bản) và các bản gỗ (mộc bản) của khám phá Đôn Hoàng rất nổi tiếng hiện nay. Thuộc một ý nghĩa quan trọng cho sự nghiên cứu Phật giáo Đông Á và có thể so sánh với ý nghĩa quan trọng của các Cuộn sách ở Biển Chết cho lịch sử sơ kỳ của Do Thái giáo và Công giáo, các văn bản này đã có những tác động đặc biệt cách mạng trên sự hiểu biết của chúng ta về các nguồn gốc và các giai



đoạn tiên khởi của Thiền. Hơn nữa, chính các học giả Nhật đã dẫn đầu trong việc thu thập, diễn giải, phân tích và diễn dịch hàng trăm văn bản này bằng tiếng Hoa và tiếng Tây Tạng vốn có liên quan tới lịch sử sơ kỳ của Thiền, nhưng hiện giờ các học giả Pháp cũng đang thực hiện những đóng góp rất quan trọng, và trong vòng vài năm tới sự nghiên cứu Thiền sơ kỳ sẽ tiếp tục là một trong những ranh giới lý thú nhất của sự thúc đẩy Nghiên cứu Phật giáo Đông Á bất cứ nơi nào được hướng dẫn. Cũng cần được quan tâm là nhiều nguồn tài liệu chính yếu khác ngoài các tài liệu Đôn Hoàng, vốn đã được đưa ra ánh sáng trong khoảng bốn mươi năm qua và hiện giờ đang thu hút sự chú ý của học giả. Ta đặc biệt nghĩ đến các văn bản được khám phá ở các thư viện của các tu viện Triều Tiên hoặc nơi các sưu tập Nhật Bản mà cho đến nay ít được khám phá thăm dò. Các tài liệu này cũng đã giúp kích thích sự phát triển và tái xác định Nghiên cứu Phật giáo Đông Á vốn hiện thời đang được thực hiện.

Tin tưởng của những người

biên tập quyển sách hiện tại này là các bài luận mà nó bao gồm, sẽ làm ví dụ cho các khuynh hướng được phác họa trên. Họ hoặc là mở ra các đề tài mới hoặc là diễn thuyết các đề tài cũ hơn từ những viễn cảnh mới có tính lý thuyết và phương pháp luận, và họ dựa theo một phạm vi rộng lớn vào văn học nguyên gốc – phần nhiều là từ bộ sưu tập Đôn Hoàng – vốn chỉ mới được khám phá gần đây hoặc vốn trước đây đã vượt quá sự thẩm tra nghiên cứu rộng rãi. Hơn nữa, tất cả năm bài luận được viết bởi các học giả vốn nhờ cậy rất nhiều ở các giáo sư Nhật Bản của họ và họ cố gắng tích cực noi gương các giáo sư này tính chính xác nghiêm ngặt thuộc ngữ văn và thuật chép sử.

Thiền và Hoa Nghiêm tông đã được chọn như là tiêu điểm đôi của nhóm nghiên cứu này chủ yếu là vì ba lý do: Thứ nhất, bởi vì chúng là những tông phái hay truyền thống chính của tư tưởng và hành trì Phật giáo Đông Á mà chúng vốn đại để đồng thời với nhau theo nhiều phương diện quan trọng trong những thế kỷ sơ kỳ phát triển

của chúng. Thứ hai, bởi vì cả hai đều hiện ra sờ sờ như là những mẫu điển hình của sự chuyển hóa Phật giáo Đông Á, nghĩa là, của tiến trình đặc biệt đáng lưu ý mà nhờ đó truyền thống nguyên ủy Ấn Độ nhận lấy hình thức và tính chất trước hết là của một tôn giáo Trung Hoa và sau đó là một tôn giáo Triều Tiên và Nhật Bản, thế nên chúng cung ứng như là sự nghiên cứu các trường hợp có giá trị về một trong những mẫu điển hình chuyển hóa tôn giáo quyền rũ nhất của lịch sử thế giới. Thứ ba, bởi vì chúng ngẫu nhiên là những đề tài của một số trong các tác phẩm hay nhất hiện nay đang được thực hiện, ở đây và ở nước ngoài, trong lãnh vực Nghiên cứu Phật giáo và như thế có thể cung ứng tốt để chỉ rõ ra những sự thay đổi chuyển hóa đang diễn ra trong lãnh vực đó.

Các bài của Broughton, Gómez và McRae giải quyết về Thiền sơ kỳ và được dựa trên các văn bản tiếng Hoa và tiếng Tây Tạng đã được tìm thấy trong số các thủ bản Đôn Hoàng. Cả ba yếu tố đều tỏa ra ánh sáng mới lớn lao lên sự phát sinh của những gì sẽ trở

thành một trong những sự phát triển cốt yếu nhất Đông Á của Phật giáo. Các bài của Gregory và Gimello bàn một chút về Thiền nhưng hầu hết là về Hoa Nghiêm – Hoa Nghiêm đặc biệt trong giai đoạn “cổ điển” của nó trong thời gian thế kỷ thứ VIII và thứ IX, mặc dù chúng cũng đưa ra một sự quan tâm nào đó đối với các ảnh hưởng sau này của nó nơi các truyền thống hay tông phái khác của Phật giáo Đông Á. Các bài về Hoa Nghiêm chủ yếu được dựa vào các tài liệu đã có sẵn từ lâu trong các ấn bản mẫu mực của kinh điển Phật giáo Hán Tạng nhưng chúng hầu như chưa được nghiên cứu chút gì ở phương Tây và chỉ được nghiên cứu theo một lối sơ đẳng nhất ngay cả ở Nhật Bản. Ta hy vọng rằng chúng sẽ cho thấy, trong số các điều khác, rằng Hoa Nghiêm tông là một cái gì đó còn nhiều hơn là tiếng tăm theo tập quán của nó như là một hình thức Phật giáo chỉ thuần là lý thuyết và khá tư biện ít có thể làm cho ta tin tưởng được.

Bốn trong năm bài là các bản được duyệt sửa và mở rộng rất nhiều của các bài



thuyết trình được phát biểu năm 1980 ở Hội nghị Phật giáo Đông Á tổ chức tại Los Angeles dưới sự bảo trợ của Viện Kuroda Nghiên cứu Phật giáo và Đạo lý Nhân sinh. Bài thứ năm của Luis Gómez đặc biệt được khẩn xin cho vào sách ngay sau Hội nghị. Tất cả các bài luận giải đều được phác họa để gom lại thành sưu tập vốn đáp ứng không những giới thiệu, nghiên cứu hay tóm tắt một lãnh vực nghiên cứu mà còn truyền đạt thông tri sự nghiên cứu cao cấp mới và đang tiến triển. Đây cũng là mục đích của loạt ấn bản này, Nghiên cứu Phật giáo Đông Á, mà quyển sách này mở đầu.

Chúng tôi không thể kết luận những ghi nhận này mà

không bày tỏ lòng biết ơn của chúng tôi đối với Viện Kuroda vì sự hỗ trợ và kiên nhẫn của Viện, và đặc biệt đối với Viện trưởng tiền nhiệm của Viện, Tiến sĩ Michael Soule. Lời cảm ơn cũng đáng được gửi đến Barbara Cook, người đã thực hiện rất tốt công việc buồn tẻ soạn bản đánh máy cho quyển sách này, và đến với ngài Sheng-Kuang Lee, người đã viết các chữ tiếng Hoa cho nó. Chúng tôi cũng mang ơn những người khác nữa, quá nhiều không kể hết được, nhưng dĩ nhiên là không một ai trong số những người mà chúng tôi nhận được sự giúp đỡ sẽ có trách nhiệm cho bất kỳ thiếu sót nào trong những thiếu sót của quyển sách này.

Robert M. Gimello
Peter N. Gregory 1983.

CÁC TÔNG PHÁI THIỀN SƠ KỲ Ở TÂY TẠNG

Jeffrey Broughton



I. Giới thiệu

Hàng ngàn thủ bản (bản chép tay) từ thư viện hang động ẩn khuất Đôn Hoàng suốt một thời gian khá lâu của lịch sử Trung Hoa, từ thời đại của đại dịch giả Cưu Ma La Thập (Kumàrajīva) đến thời đại kết tập lịch sử thiền Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, nghĩa là từ khoảng năm 400 đến 1000 sau Công nguyên. Các thủ bản thiền Trung Hoa trong bộ sưu tập Đôn Hoàng có niên hiệu kể từ khoảng 750 đến 1000¹; các thủ bản thiền Tây Tạng có niên hiệu đến khoảng thời kỳ chiếm đóng Đôn Hoàng của Tây Tạng, từ thập kỷ 780 đến 848. Rõ ràng là trong khoảng thời kỳ chiếm

đóng của Tây Tạng có sự giao lưu trao đổi văn hóa Hoa-Tạng rất mạnh mẽ, trên thực tế nhiều người Hoa ở Đôn Hoàng đã quên văn tự, chỉ biết chữ viết của Tây Tạng. Sự quan tâm thích thú đối với Phật giáo Trung Hoa và Thiền riêng về phần của người Tây Tạng đã tác động như là một nam châm. May thay, từ quan điểm nghiên cứu Thiền sơ kỳ, thì “cửa sổ” Tây Tạng hướng về Thiền đã rộng mở vào khoảng cuối thời Thiền sơ kỳ, và các cánh cửa chớp được kéo lên trước sự tái hoạt động lại của Tông phái này được thực hiện ở Hàng Châu và Nam Kinh trong khoảng cuối đời Đường và thời Ngũ đại. Tóm

lại, người Tây Tạng thấy một nghiên cứu khá biểu trưng về văn học Thiền lan truyền trong khoảng thế kỷ thứ VIII – các ngữ lục hay lịch sử, các đối thoại, các luận giải và các “Thiền kinh”. Dĩ nhiên là các học giả đã luôn làm việc trên các thủ bản thiền Trung Hoa qua nhiều thập niên, và nếu ta có thể tổng hợp tất cả những tác phẩm từng cái một mà họ đã thực hiện, thì một bức tranh mới về Thiền sơ kỳ có thể được thu thập lại². Các thủ bản thiền Tây Tạng, vốn chỉ mới nhận được sự quan tâm rất gần đây mà chúng rất đáng được thế³, đã cung cấp nhiều con đường tiềm năng cho công cuộc nghiên cứu: Sự khôi phục lại những Thiền ngữ đã thất lạc, có lẽ ngay cả những tác phẩm đã bị thất lạc, sự tái thiết lập những phần thất lạc hoặc bị sửa đổi sai lạc đi của các tác phẩm Trung Hoa nổi tiếng, giúp diễn dịch các đoạn văn khó trong các tác phẩm Trung Hoa và v.v...

Trong phạm vi Tây Tạng học thì sự nghiên cứu vào Thiền Tây tạng đã bắt đầu xói mòn cái nhìn truyền thống về Phật giáo Tây Tạng sơ kỳ. Các luận giải bằng

ngôn ngữ phương Tây về tôn giáo Tây Tạng, vốn biểu lộ sự ảnh hưởng lan tỏa khắp của quan kiến truyền thống, làm giảm thiểu vai trò của bên Trung Hoa, **Đốn môn**, xem thường nó như là một dị giáo bị đánh bại ở cái được gọi là cuộc tranh luận của Hội nghị Tây Tạng vào cuối thế kỷ thứ VIII và bị cấm hoạt động ngay sau đó. Hiện nay người ta nghĩ có thể rằng ngay chính tự thân cuộc tranh luận đã là một sự bày vẽ của các sử gia Phật giáo Tây Tạng sau này⁴. Các tư liệu Thiền Tây tạng đã cho phép chúng ta thấy rằng các sử gia sau thời đại của Atisa (Hữu Tánh), thế kỷ thứ XI, ít nhiều gì cũng đã xóa bỏ vai trò của Thiền Trung Hoa ra khỏi thư tịch lưu trữ và trong tiến trình đó tự nhiên là đã nhấn mạnh thái quá vai trò của các đại sư Ấn Độ trong việc truyền bá Phật giáo và văn hóa vào đất nước họ. Thậm chí có lẽ Thiền đã là khuynh hướng nổi bật của Phật giáo ở Tây Tạng vào thế kỷ thứ VIII. Trong bất kỳ tình huống nào, mặc dù bối cảnh vẫn còn khá mơ hồ, nhưng trong khoảng thế kỷ thứ IX giáo lý Thiền vẫn tiếp tục bí mật và lẩn lữa còn rơi rớt lại trong một hình



thức trá hình bên trong truyền thống Rdzogs-chen (Đại cứu cánh), truyền thống cổ xưa đó của kỷ nguyên hoàng gia vốn được cho là xa cách nhất đối với cốt tủy của Phật giáo bởi các truyền thống hay tông phái mới được thành lập từ cuối thế kỷ thứ X trở đi.

Bởi vì các tông phái Thiền Trung Hoa này vốn thành lập Đốn môn Tây Tạng lại ở trong số các Tông phái không được biết đến một cách trọn vẹn nơi các nguồn tài liệu Trung Hoa, cho nên có một khả năng phải tìm hiểu thêm về chúng từ một cuộc nghiên cứu tỷ giảo về các tài liệu Tây Tạng và Trung Hoa. Các tông phái đang được nói đến là dòng Kim Hòa thượng hay dòng Tịnh Chứng (Ching-chung), dòng Vô Trụ hay dòng Bảo Đường (Pao-t'ang), và dòng Bắc hậu Thần Tú (Shen-hsiu), dòng Bắc hậu Thần Tú chúng ta có thể gọi là dòng Bắc Hậu. Điều này không có ý rằng các tên gọi và văn bản của các tông phái Thiền khác không được tìm thấy trong số các văn bản tiếng Tây tạng: những phần pháp ngữ của Thần Hội chẳng hạn đã được nhận dạng rồi⁵. Nhưng ba

tông phái trên có thể sẽ là tâm điểm trong bất kỳ sự thử nghiệm nào nhằm tái dựng lại lịch sử Thiền Trung Hoa ở Tây tạng. Các nguồn chính yếu cho việc nghiên cứu Đốn môn là: Các tài liệu Thiền hỗn hợp tiếng Tây Tạng được tìm thấy trong thư viện hang động Đôn Hoàng đầu thế kỷ này, cá biệt trong Pelliot Tây Tạng 116⁶; các tài liệu Thiền Tây Tạng được giữ gìn ở trung tâm Tây Tạng trong số truyền thống Rdzogs-chen (Đại cứu cánh), mà các tài liệu quan trọng nhất trong các tài liệu này, như của hiện nay, là Thiền Đăng hay Thiền Nhãn (Bsam-gtan-mig-sgron)⁷ và Năm giai cấp theo thứ bậc (Bka-than-sde-lna)⁸, và các tài liệu tiếng Hoa, cả các văn bản Đôn Hoàng lẫn các trước tác của Khuê Phong Tông Mật (780-841) về các tông phái Thiền⁹.

II. Lịch sử sự truyền bá Thiền sang Tây Tạng:

Quan sát lịch sử Thiền Tây Tạng tương phản lại với bối cảnh lịch sử triều Đường và Tây Tạng sẽ rất hữu ích. Lịch sử triều Đường¹⁰ đã ghi nhận khả năng của người Tây Tạng (Bod), và rõ ràng là nước



Trung Hoa đã mất nhiều đất đai trong các cuộc chiến với người Tây tạng. Từ cuối thập niên 750 người Tây Tạng chiếm giữ phần lớn lãnh thổ phía tây và bắc Quan Trung (Xiểm Tây) của thủ đô Trường An và các vùng núi Kiếm Nam (Mãnh Xuyên). Trong vòng vài năm, chính thủ đô Trường An cũng bị mất vào tay quân đội Tây tạng và người Trung Hoa co cụm lại vào những hoạt động du kích dưới sự lãnh đạo của vị tướng nổi tiếng Quách Tử Nghi. Thỉnh thoảng có những khoảng thời gian tương đối hòa bình khi các công sứ ngoại giao Hoa-Tạng gặp nhau, tuyên thệ những hiệp ước và dựng lên những cột mốc ranh giới. Trong thập niên 780 Sa Châu (Đôn Hoàng) bị Tây Tạng chiếm đóng¹¹. Không phải chỉ thuần là ngẫu nhiên mà các con đường Thiền truyền vào Tây Tạng lại ăn khớp với địa hình này. Thiền truyền đến trung tâm Tây Tạng qua hai vùng: Mãnh Xuyên và Thành phố thiêng liêng trung tâm của châu Á là Đôn Hoàng.

Sự bảo trợ của giới quý tộc và hoàng gia đóng một vai trò quan trọng trong sự truyền bá Thiền vào Tây tạng. Tên tuổi

của hai thị tộc Tây Tạng được gắn liền với sự truyền bá của ba dòng Thiền đã đề cập trên, thị tộc Sba ở trung tâm Tây tạng, một trong những gia tộc có thể lực sản sinh ra những quan chức cao cấp cho nhà nước Tây Tạng từ đầu thế kỷ thứ VI, và gia tộc Bro, cư ngụ ở các vùng ven biên của vương quốc Tây Tạng đông nam của Đôn Hoàng¹². Trong một chừng mực nào đó chúng đã nhắc nhở chúng ta về một số các thị tộc lớn xung quanh hoàng gia ở Nhật Bản sơ kỳ. Thị tộc Sba là công cụ cho sự truyền bá Thiền từ Mãnh Xuyên và thị tộc Bro là người bảo trợ của Thiền sư Trung Hoa Ma Ha Diễn, tên tuổi của Thiền sư này xuất hiện trong rất nhiều văn bản tiếng Tây tạng.

Cho đến nay, các nguồn lịch sử Tây Tạng duy nhất về việc truyền bá Thiền có được từ tay của một thành viên trong gia tộc Sba. Những tuyên bố của gia tộc Sba (Sba-bzed)¹³ thực sự là một biên niên sử đối với Tu viện nổi tiếng Bsam-yas, hai thành viên trong gia tộc Sba đã lần lượt là trụ trì của tu viện nổi

tiếng này, vốn đóng một vai trò quan trọng trong Phật giáo Tây Tạng giống như Đông Đại Tự ở Nhật Bản¹⁴. Từ những phát biểu của gia tộc Sba chúng ta biết được về hai cuộc hành hương sang Trung Hoa của người Tây Tạng, cả hai cuộc hành hương này đã có một ý nghĩa vô cùng to lớn trong việc truyền bá Phật giáo sang đất nước họ.

Sự nghiên cứu uyên thâm của người Nhật về các lời phát biểu của gia tộc Sba cho phép chúng ta tái cấu trúc lại hai cảnh huống sau đây của các sự kiện quan trọng. Người hành hương thứ nhất được gửi sang Trung Hoa là con trai của một sứ giả cấp cao Trung Hoa¹⁶ đến triều đình của vua Mes-ag-tshoms¹⁷ (khoảng 704-755). Khi vị sứ giả ấy chuẩn bị trở lại Trung Hoa, thì Mes-ag-tshoms thuyết phục ông ta để con trai lại, được nói đến như là “con trai Trung Hoa, người khiêu vũ”¹⁸, nhập vào những người tùy tùng theo con trai của Mes-ag-tshoms, mà người con trai ấy cuối cùng đã trở thành vua Khri-sron-lde-bstan. Người con trai Trung Hoa này, mà chúng

ta biết đến là Sba-San-si¹⁹, nói và đọc được tiếng Trung Hoa, và có thể là với tài năng này, năm 751 Mes-ag-tshoms đã gửi San-si cầm đầu bốn người Tây Tạng trẻ sang triều nhà Đường để tìm kiếm giáo pháp, một nhóm nhỏ trong những ứng viên thử để lãnh chức vị đó. Rất có thể đường đi của họ từ vùng Bsam-yas đến bình nguyên Mãnh Xuyên đã đi qua vương quốc Nam Chiếu (Vân Nam) một tuyến đường đôi lúc bị quân đội càn quét của Tây Tạng đi qua²⁰. Các lời phát biểu của gia tộc Sba nói rõ ra rằng nhóm ấy đã nhận được giáo lý của Thiền sư nổi tiếng nhất vào thời đó ở Ích Châu (Thành Đô), Đại đức Kim (sử dụng tên Triều Tiên của ngài hơn là Kim Hòa thượng)²¹, cũng được biết dưới tên là Vô Tướng, một người quý tộc Triều Tiên từ Silla đã đến triều đình của Huyền Tông và đúng lúc ấy đã trên đường đến Mãnh Xuyên. Sự gặp gỡ của San-si với Hòa thượng Kim ắt hẳn là vào khoảng thời gian Hòa thượng Kim có hai cuộc hội kiến với vị vua lần trốn mà trước đó đã đến Mãnh Xuyên năm 755 theo sau cuộc nổi loạn



của An Lộc Sơn. Đường như Hòa thượng Kim đã có các mối liên hệ với hoàng gia.

Hòa thượng Kim đã trao cho San-si ba văn bản tiếng Hoa, và nhóm người Tây Tạng đã ở lại Trung Hoa nhiều tháng sau đó. Sau tám năm ở nước ngoài, khi San-si và nhóm của ông trở lại thì sự cân bằng thế lực ở triều đình Tây Tạng đã chuyển đổi mạnh mẽ. Vị vua bảo hộ cho San-si là Mes-ag-tshoms đã chết; con trai ông là Khri-sron-lde-bstan lên nối ngôi chưa đầy mười ba tuổi; quyền hành rơi vào tay của phe phái các đại thần, và một sự đàn áp Phật giáo dưới chiêu bài của đạo Bon đang tiến hành. Không có người đứng ra bảo trợ sự truyền bá giáo lý theo lối Trung Hoa, San-si đã thận trọng quyết định giấu đi “Giáo pháp Trung Hoa”²². Lúc đó là năm 759 và các văn bản vẫn được giữ kín cho đến hai năm sau, đó chỉ là sự chôn giấu đầu tiên trong nhiều cuộc chôn giấu Giáo lý Trung Hoa ở Tây Tạng. Năm 761 với sự gỡ bỏ lệnh đàn áp Phật giáo, San-si mới “đem chúng từ [nơi chôn dấu ở] Mchimsphu và truyền bá pháp ngữ

của Hòa thượng Kim [Kim-ha-an gi lun ba]²³. Hoạt động với hai người Trung Hoa, có thể là các nhà sư theo truyền thống Hòa thượng Kim, San-si đã phiên dịch các pháp ngữ này sang tiếng Tây tạng²⁴. Có thể San-si đã có tiếng là một pháp sư theo dòng Hòa thượng Kim. Cuối cùng San-si cũng trở thành trụ trì chùa Bsam-yas²⁵ và chắc chắn là đã giảng dạy giáo lý theo phong cách Trung Hoa trong vùng xung quanh tu viện.

Một thành viên khác của gia tộc Sba cũng đóng một vai trò chủ yếu trong việc đưa Thiền Trung Hoa sang Tây Tạng, đó là Gsal-snan, tác giả của cuốn gia phả *Những lời Phát biểu của Gia tộc Sba*²⁶. Gsal-snan là một quan chức cao cấp của vua Kri-sron-lde-bstan lúc ấy đã rời khỏi nước với tên Ye-ses-dban-po. Hành trình sang nhà Đường để tìm kiếm giáo pháp của ông ta diễn ra một lúc nào đó cuối những năm của thập niên 760, chuyển khởi hành sớm nhất vào năm 763; rất có thể là ông ta đã ở Trung Hoa trong hầu hết thời gian cuối thập kỷ 760, những năm ngay sau cuộc nổi loạn của An Lộc



Sơn. Những lời phát biểu của gia tộc Sba cho chúng ta thấy rằng chính Hoàng đế Trung Hoa đã triệu Hòa thượng Kim đến để dạy Phật giáo cho Gsal-snan²⁷, nhưng từ *Lịch Đại Pháp Bảo Ký*, một bản văn ở Đôn Hoàng, cho biết rằng Hòa thượng Kim đã chết vào chiều 15 tháng 6 năm 762²⁸ trước khi Gsal-snan rời Tây Tạng. Hơn nữa, sự liên hệ với hoàng gia là rất đáng chú ý. Rất có thể rằng ở đây *Những lời Phát biểu của Gia tộc Sba* luôn cố làm nổi bật danh tiếng của tác giả bằng cách liên kết ông ta với Hòa thượng Kim và Huyền Tông. Bằng chứng cứ rõ ràng, giới học thuật Nhật Bản đưa ra giả thuyết là người mà Gsal-snan gặp ở Mạnh Xuyên không phải là Hòa thượng Kim mà là một Thiền sư khác ở Ích Châu, Bảo Đường Vô Trụ. Vô Trụ không phải người phương Bắc và là người tinh thông võ nghệ. Các đệ tử của ngài ở chùa Bảo Đường ở Ích Châu còn đi xa đến chỗ nhấn mạnh rằng thầy của họ là truyền nhân của Hòa thượng Kim; trên thực tế, họ đã sáng tác quyển lịch sử thiền *Lịch Đại Pháp Bảo Ký* với ý tưởng

này trong đầu. Mối liên hệ giữa Hòa thượng Kim và Vô Trụ hết sức hời hợt còn hơn cả bộ ký này khiến cho chúng ta tin nữa, và mối liên hệ này chỉ trở nên rõ ràng bằng một cuộc khảo sát những tài liệu Trung Hoa độc lập. Phán định từ những gì đã được biết rồi nơi văn học Tây Tạng về Thiền, cả các văn bản Đôn Hoàng lẫn những văn bản đã được giữ gìn trong dòng Đại cứu cánh ở trung tâm Tây Tạng, nơi mà các pháp ngữ của Vô Trụ xuất hiện rất thường xuyên, thì ta có khuynh hướng chấp nhận cuộc hội ngộ có tính giả thuyết của Vô Trụ/ Gsal-snan, ngay cho dù không nơi nào trong quyển *Những lời Phát biểu của Gia tộc Sba* có đề cập đến tên họ của Vô Trụ cả. Trong bất kỳ trường hợp nào chắc chắn có lý do rằng có một sự truyền bá Thiền Bảo Đường (Vô Trụ) khoảng cuối thập niên 760. Thiền của Hòa thượng Kim và Thiền của Bảo Đường là các tông phái Thiền đầu tiên truyền đến trung tâm Tây tạng.

Sự truyền bá Thiền kế tiếp xảy ra một thập kỷ hay trễ hơn sau đó từ tiền đồn Tây



Tạng của Đôn Hoàng ở phương Bắc, mãi cho đến thập niên 780 mới đến tay người Tây tạng. Sự truyền bá thứ ba được biết đến này liên quan đến một dòng của tông phái Bắc hậu Thần Tú. Bản văn Đôn Hoàng tiếng Hoa *Đốn Ngộ Đại Thừa Chánh Lý Quyết* cho chúng ta thấy rằng Thiền sư Ma Ha Diễn bắc phái, một môn đồ của hai người kế vị Thần Tú³⁰, đã đến trung tâm Tây Tạng từ Đôn Hoàng bị Tây Tạng chiếm đóng vào năm 781 hoặc 787³¹ theo lời mời của vua Tây tạng. Ma Ha Diễn trở lại Sa Châu (Đôn Hoàng) vào thập niên sau và tiếp tục giảng dạy ở đó. Có một sự lẫn lộn trong việc nhận diện Ma Ha Diễn này. Khuê Phong Tông Mật liệt kê một Ma Ha Diễn như là môn đồ của Hà Trạch Thần Hội của Nam tông³². Giáo pháp của Ma Ha Diễn Tây Tạng là một đề xuất có tiếng về Đốn môn có thể được tóm tắt như là “Khán tâm” và “Bất quán” hay “Bất tư, Bất quán”³³. “Khán tâm” là giáo pháp nguyên ủy của Thiền Nam tông (hay pháp môn Đông Sơn). Điều đó sẽ rõ ràng, Thiền Bảo Đường và Thiền Bắc tông ăn khớp chặt

chẽ nhau trong các nguồn tài liệu Tây tạng. Giáo pháp của Ma Ha Diễn dường như là tiêu biểu đặc thù cho Thiền hậu Bắc tông. Ta cũng nên ghi nhận rằng Ma Ha Diễn đã đến bối cảnh trung tâm Tây Tạng trễ hơn một chút so với các cuộc truyền bá Thiền từ Mãn Xuyên.

III. Những tài liệu cho sự nghiên cứu Thiền Tây Tạng:

Để tóm lược phần trên, sự sắp xếp niên đại thử đề ra như sau: Vào cuối thập niên năm 750, Thiền của Hòa thượng Kim truyền đến qua Sba San-si, nhưng ngay khi đến buộc phải chôn dấu vài năm bởi do điều kiện chính trị không cho phép truyền bá. Chúng ta có những ngữ lục trong các nguồn tài liệu Tây Tạng được quy cho là của Kim-Hô, Kim-Hôn, và những tên gọi tương tự³⁴, nhưng liệu những tên này có phải là các chuyển ngữ tên của Hòa thượng Kim hay không thì vẫn còn trong nghi vấn. Khoảng thập niên năm 770, thì Thiền Bảo Đường Vô Trụ đã truyền đến, rất có thể là qua Sba Gsal-snan. Nhận xét từ dấu vết của Thiền Bảo



Đường nơi các văn bản Đôn Hoàng Tây Tạng và các văn bản ở trung tâm Tây tạng, thì ảnh hưởng của nó là có giá trị lớn lao. Tương đương với lịch sử của nó, Lịch Đại Pháp Bảo Ký, được tìm thấy ở nhiều nơi trong văn học Tây Tạng³⁵; thuyết hai mươi tám vị tổ xuất hiện nhiều lần; các “kinh điển Thiền” ngũ tác³⁶ liên đới Thiền Bảo Đường (và Bắc tông) đã lưu hành ở Tây tạng; vài hình thức của tên sơ tổ Thiền ở Trung Hoa của nó, Bồ Đề Đạt Ma Đa La, hơn là hình thức Bồ Đề Đạt Ma được sử dụng trong các Thiền phái khác, là tên gọi mà sơ tổ thường được biết đến trong văn học Tây Tạng. Một ngữ lục của sơ tổ, tương đương với văn bản Đôn Hoàng tiếng Hoa *Nhị Nhập Tứ Hành Luận* được biết ở Tây Tạng dưới tựa đề là *Các hướng dẫn Trung Hoa trác tuyệt về Thiền* của Bồ Đề Đạt Ma Đa La. Cuối cùng, vào khoảng thập niên năm 780, hậu Bắc Thiền thuộc cá nhân Ma Ha Diễn, đã truyền đến trung tâm Tây Tạng. Tập sao lục của Bắc Thiền tiếng Tây Tạng gồm có: một phiên bản lịch sử Bắc phái *Lãng già Sư*

*Tư ký*³⁷; ngữ lục của thầy của Ma Ha Diễn là Hàng Ma Tát (Hsing-mo Tsang), một đệ tử của Thần Tú; một bản dịch Tây Tạng về một đối thoại Bắc phái quan trọng⁴⁰; và một số tác phẩm tiếng Tây Tạng⁴¹ đặc biệt giảng giải về giáo pháp của Ma Ha Diễn, mà Stein Tây Tạng 468⁴² là tiêu biểu điển hình. Thế nên các tài liệu Tây Tạng gồm có những nguồn tài liệu tiềm tàng cho bất kỳ công cuộc nghiên cứu nào về Bắc phái.

A. Các văn bản Đôn Hoàng Tây Tạng và các văn bản Rdzogs-chen (Đại cứu cánh)

Chúng ta hãy ngắn gọn tập trung vào bốn tác phẩm Tạng ngữ nòng cốt: Pelliot Tây Tạng 116; Pelliot Tây Tạng 996; Thiền Đăng hay Thiền Nhân; và *Năm Giai cấp theo Thứ bậc*. Các văn bản Đôn Hoàng Tạng ngữ khác đã được nghiên tầm và vẫn có khả năng tìm được các văn bản khác sẽ cung cấp những thông tin có giá trị. Hơn nữa, có lẽ còn nhiều thứ vẫn còn nằm tiềm ẩn trong văn học Đại cứu cánh (Rdzogs-chen)⁴³. Pelliot Tây

Tạng 116, Thiền Đăng hay Thiền Nhân, và *Năm Giai cấp theo Thứ bậc* gồm có các pháp ngữ của rất nhiều Thiền sư. Sau đây là một cô đọng những phần này của Pelliot Tây Tạng 116 (VI.b–VIII) ghi lại những pháp ngữ như thế:

Và trong quyển luận về Bản chất Nhân quả của ngài Long Thọ (Nāgārjuna), một pháp sư Đại thừa, nói: “Trong đây không có pháp nào có thể được làm cho hiển hiện; không có tướng hay phẩm chất [tạm thời] nào cả. Kỳ thực, hãy chăm chú nhìn vào cái thực (lý chân). Khi ta thấy được cái thực rồi, thì đó là giải thoát vậy”⁴⁴.

Và Bồ Đề Đạt Ma Đa La⁴⁵, đời thứ nhất trong bảy đời⁴⁶ đã nói: “Về *Lý Nhập*, ta thức ngộ được lý nhờ vào giáo pháp; người bình thường và Chân tánh là một không sai khác, và bởi do bị che lấp bởi bụi trần ngoại lai hư vọng cho nên ta không thức ngộ được rằng Chân tánh luôn hiển bày. Nếu ta dẹp trừ được hư vọng và quay trở lại với lý chân, thì bấy giờ sẽ không có ta mà cũng không có người gì cả. Phạm phu tục tử và thánh nhân đều đồng đẳng, là một

như nhau; nếu ta an trụ vững chắc không dao động, thì ngoài việc ấy ra, ta sẽ không phải theo giáo pháp văn tự nữa. Đây là sự bình tịnh của thực tính, vô phân biệt, tịch lặng, vô hành (vô tác), và đây là *Lý Nhập*”⁴⁷.

Và trong giáo pháp của Thiền sư Vô Trụ⁴⁸ nói: “Vô tâm là giới; Vô niệm là định; Vô sanh (không sanh vọng tưởng) là huệ”.

Và trong giáo pháp của Thiền sư [Hàng Ma Tát: Hsiang-mo Tsang] nói: “Không pháp nào để niệm là niệm Phật. Nếu ông luôn luôn (hành tri) niệm Phật mà các đối tượng (khách thể) không sanh khởi thì tức thời đó là vô tướng, là bình đẳng và vô đối. Nếu ông nhập vào được chỗ này, thì tâm Vô niệm sẽ trở nên tịch lặng. Không cần gì để xác định thêm [rằng đó là Phật]; nếu ông chăm chú quan sát chính điều này và được tâm bình đẳng, thì bấy giờ đó là Pháp thân chân thật của Như Lai”⁵⁰.

Và trong giáo pháp của Thiền sư A-rdan-hver nói: “Tâm vốn bình đẳng là chân

đạo (con đường chân thật) cho sự tu trì”⁵¹.

Và trong giáo pháp của Thiền sư Ngọa Luân nói: “Khi các tư tưởng theo đuổi tâm lúc nó vọng động và ta nhận biết các đối tượng (khách thể), thì không cần thiết phải lôi kéo chúng lại, không cần thiết phải kiểm soát nó”⁵².

Và trong giáo pháp của Thiền sư Ma Ha Diễn nói: “Pháp tánh không có ở nơi vọng tưởng, nên chúng ta mới thành lập bất-tư bất-quán”⁵³.

Sau một pháp ngữ của Arya-de-ba (Thánh Thiên) và một tác phẩm ngắn của Thiền sư Ma Ha Diễn, Lục độ Giảng giải và Mười Thu thập trong Bát quán, bản văn ấy tiếp tục:

Trích dẫn từ Thiền ngữ của Thiền sư Vô Trụ: “Về sự thật rằng giới, định, và huệ là Vô niệm, thì giới là Vô phân biệt, định [khuyết] và sự không sanh khởi (Vô sanh) của vọng tâm là huệ. Đây là pháp môn Tổng trì (dhàrani)”⁵⁴.

Trích dẫn từ Thiền ngữ của Thiền sư Kim-hun (= Hòa thượng Kim?): “Khi tâm bình đẳng, thì tất cả pháp đều bình đẳng. Nếu ông biết được

Chân tánh, thì không có pháp nào mà không phải là Phật pháp. Khi ông ngộ được lý, thì tâm luyến ái trụ chấp không sanh khởi. Lúc mà ta không có cảnh giới thực tính nơi tâm, thì không hề có sự tỏ ngộ. Nếu ông hỏi tại sao như vậy, thì đó là bởi vì như-như thực-tính của trí huệ Bát nhã, vốn bình đẳng từ ban đầu, là Vô đối (không có đối tượng khách thể)”⁵⁵.

Theo sau pháp ngữ của Kim-hun là các pháp ngữ của Thiền sư Dzan⁵⁶, thiền sư De’u-lim⁵⁷; Thiền sư Lu, Thiền sư Kim-hu (Hòa thượng Kim?), Thiền sư Pab-svan, Thiền sư Par, Thiền sư Dzva, Thiền sư Tshvan, Thiền sư Van, Thiền sư Dzvan-za, và cư sĩ người Hoa Ken-si. Bản văn nói tiếp:

Trích dẫn từ Thiền ngữ của Thiền sư Hà Trạch Thần Hội⁵⁸: “Hãy luôn luôn thấu đạt thực tướng Vô niệm. Nếu ông hỏi điều này là sao, thì về sự thật rằng tâm tánh (bản tính của tâm) từ ban đầu có tính Vô trụ, nên không có gì sở đắc (Vô đắc) và tâm vốn thanh tịnh, thế nên trong định không hề có các đối tượng khách thể (Vô đối)...”⁵⁹.



Pháp ngữ này của Thần Hội tiếp tục, được theo sau bởi các pháp ngữ của Hòa thượng Byi-lig, một pháp ngữ khác của Thiền sư Ma Ha Diễn và một của Thiền sư De'u. Bản văn nói tiếp:

Trích dẫn từ thiền ngữ của Thiền sư Vô Trụ⁶⁰: “Do thực-tính-tâm mà Đạo tràng (mandala) được thiết lập. Đã thấp hương giải thoát hoàn toàn (giải thoát hương) bằng ngọn lửa Vô tướng, và đã thực hiện Vô ngại sám hối, hành trì giới hạnh Vô niệm và thiền định Vô đắc, lấy bất nhị làm trí huệ, thì chớ có trang nghiêm đạo tràng (mandala) bằng các điều kiện nhân duyên thế tục”. Thiền sư Vô Trụ cũng đã dạy: “Bởi vì từ ban đầu tất cả chúng sanh đều hoàn toàn thanh tịnh và hoàn hảo viên mãn, cho nên bất tăng bất giảm. Vì rong ruổi theo vọng tưởng, cho nên tâm bị nhiễm ô bởi tam giới, nhận lấy đủ các thứ ám thân. Nếu noi theo thầy lành ta sẽ ngộ được bản tánh, thì bây giờ ta sẽ trở thành một đức Phật (chih pen-hsing chi cheng fo-tao: ngộ bản tánh thị thành Phật đạo). Nếu ta

trụ chấp vào các tướng, thì đó là vòng sanh tử luân hồi vậy (samsara). Bởi vì chúng sanh có nhiều vọng tưởng, cho nên chúng ta định rõ điều đó và nói đến Vô niệm. Nếu [chúng sanh] không có vọng tưởng, thì thậm chí Vô niệm có lẽ cũng không được mô tả ra. [Dập tắt]⁶¹ tâm tam giới, không trụ vào nơi bản ngã dứt diệt cũng không trụ vào các tướng, điều đó không phải là không có nỗ lực tinh tấn. Đối với việc viễn ly vọng tưởng (ảo tưởng), thì đây là giải thoát hoàn toàn. Nếu có tâm, thì giống như sóng trên mặt nước. Nếu không có tâm, thì giống như các ngoại đạo. Rong ruổi theo sanh khởi là ô nhiễm của chúng sanh. Nương vào tịch tĩnh là vận hành trong Niết bàn. Chớ có rong ruổi theo sanh khởi, mà cũng đừng hệ thuộc vào tịch tĩnh; chớ có nhập định; đừng có sanh khởi; chớ có nhập thiền; đừng có tu hành. Tâm vốn không có đắc, thất (được, mất); không có ảnh tướng (những ý nghĩ) mà cũng không có các sắc tướng; ta không trụ trong tánh mà cũng không trụ cả trong tướng”⁶².

Sắc thái pha trộn Bảo Đường/ Bắc tông của Peliiot Tây Tạng 116 nổi bật rõ lên: hình thức tên của tổ thứ nhất (sơ tổ) rõ ràng là một sự chuyển ngữ theo Tây Tạng của chữ Hoa p'u-t'i-ta-mo-to-lo (Bồ Đề Đạt Ma Đa La), hình thức Bảo Đường của tên ấy; nhiều pháp ngữ dài của Vô Trụ giải quyết ba cách dụng ngữ của ngài và pháp "Vô tu" (không hành trì); các pháp ngữ của Thiền sư Bắc Thiền Ma Ha Diễn với giáo pháp "bất tư bất quán" của ngài; và pháp ngữ của thầy của Ma Ha Diễn là Hàng Ma Táng được tìm thấy trong lịch sử phương bắc *Lăng già Sư Tư ký*. Rất nhiều sự pha trộn giống như vậy xuất hiện trong những trước tác ở trung tâm Tây Tạng như là Thiền Đẳng hay Thiền Nhân và *Năm Giai cấp theo Thứ bậc*, chứng tỏ rằng có nhiều văn học Thiền giống như thế lưu hành ở Đôn Hoàng thời Tây Tạng chiếm đóng thuộc ngoại vi của đế chế Tây Tạng và trong nội địa của trung tâm Tây Tạng⁶⁵. Không rõ là liệu nhóm tên đầu tiên Nagārjuna/ Bo-de-dar-ma-ta-la/ wu-chu/ Hsiang-mo Tsang/ A-rdan-hver/ Wo-

lun/ Mo-ho-yen/ A-rya-de-ba có ý định được xem như là một dòng Thiền hay không. Ngay cả nếu là không, thì có lẽ có một ý nghĩa nào đó đối với trật tự thứ lớp vốn đại để ăn khớp hay phù hợp với niên đại truyền bá Thiền sang Tây Tạng.

Bối cảnh phía sau sự pha trộn này của những chủ đề về Thiền Bảo Đường và Bắc Thiền luôn làm bối rối. Trong quyển *Năm Giai cấp theo Thứ bậc* Ma Ha Diễn được trình bày như là một nhân vật phát sinh thứ bảy của Dha-rmo-tta-ra-la (= ta-mo-to-lo), nghĩa là, Ma Ha Diễn được giới thiệu trong một bối cảnh Bảo Đường. Như một cách giải quyết vấn đề, các học giả Nhật Bản⁶⁵ đã đề nghị rằng Thiền sư Bắc Thiền Ma Ha Diễn, tìm đến được trung tâm Tây Tạng nơi mà Thiền Bảo Đường đã được ổn định thiết lập rồi (với sự bảo trợ), đã nắm lấy một số giáo lý nào đó của Bảo Đường và cá biệt là Ma Ha Diễn thấy tiểu sử truyền thuyết của p'u-t'i-ta-mo-to-lo (Bồ đề đạt ma đa la) của tông Bảo Đường là hữu ích. Trong bất kỳ trường hợp nào, sự kết hợp giữa Bảo



Đường và Bắc Thiền là một sự kết hợp gần gũi. Chúng cứ cho thấy rằng, ngay cho dù tên của Thiền sư Bắc Thiền Ma Ha Diễn là một cái tên nổi bật nhất trong văn học Thiền Tây tạng, nhưng Thiền Bảo Đường là một dòng thiền quan trọng ở Tây Tạng sơ kỳ.

Pelliot Tây Tạng 996⁶⁶ mô tả một dòng Thiền đã hưng thịnh ở trung tâm châu Á và Tây Tạng, một dòng Thiền tìm thấy dấu vết sự truyền thừa qua một người Ấn Độ, hai người Trung Hoa và một người Tây Tạng, người cuối cùng (người Tây Tạng) rất tích cực hoạt động vào tiền thế kỷ thứ IX. A-rtan-hver, người Ấn Độ thành lập dòng Thiền, xuất hiện trong Pelliot Tây tạng 116, Thiền Đăng hay Thiền Nhân và *Năm Giai cấp theo Thứ bậc*. A-rtan-hver được cho rằng đã di trú từ Ấn Độ sang thành phố tự trị Kùcha theo đường phía Bắc của Con Đường Tơ Lụa, nơi đó ngài đã thu nhận ba trăm đệ tử và tuyên bố “Đón môn nhập vào nghĩa của Đại thừa”. Truyền nhân của ngài là một người Trung Hoa tên là Hòa thượng Be'u-sin hoạt động tích cực ở Đôn Hoàng và

Cam Châu. Truyền nhân của Be'u-sin là một người Trung Hoa khác, được biết dưới tên Tây tạng là Man, đã du hành sang Trung Hoa, và cuối cùng truyền nhân của Man là người Tây tạng tên Tshig-tsa-nam-ka⁶⁸. Sự đề cập đến Kùcha rất hấp dẫn, kích thích sự tò mò – chúng tôi không biết gì về Phật giáo Kùchan trong khoảng thế kỷ thứ VIII và thứ IX. Văn học Thiền xuất hiện không những ở Tây Tạng mà còn ở nơi nào khác nữa bên trong châu Á. Trong số các thủ bản Thổ Nhĩ Kỳ Uighur và những tài liệu khắc bản in ấn được đem về từ Turfan, thì một tài liệu đã được tìm thấy có bao gồm các đoạn văn giống với văn bản của Bắc Thiền “Quán Tâm Luận”; một tài liệu khác đã được nhận diện là bốn tờ của một bản dịch Thổ Nhĩ Kỳ Uighur của một bài bình luận Hoa ngữ chưa được biết đến về kinh Viên Giác, một kinh có liên kết với Thiền⁶⁹. Văn học Uighur được tìm thấy ở Turfan vào đầu thế kỷ này và được đem đến những thư viện và bảo tàng xa xôi có thể chứa đựng những tài liệu khác có liên quan đến Thiền.

B. Các văn bản Đôn Hoàng tiếng Hoa và các trước tác của ngài Khuê Phong Tông Mật.

Hai trong ba tông phái Thiền quan trọng trong việc hình thành Đốn môn ở Tây tạng, Tịnh Chúng (Hòa thượng Kim) và Bảo Đường, hầu như bị quên lãng ở Trung Hoa bởi đời nhà Tống, ngay cả bởi đời nhà hậu Đường. Các tông phái Thiền Mãn Xuyên trong thời hoàng kim của chúng vào thế kỷ thứ VIII ra sao? Để trả lời câu hỏi này chúng ta ắt phải bắt đầu với các văn bản Đôn Hoàng là Lịch Đại Pháp Bảo Ký, một quyển lịch sử Thiền nổi bật trong tông Bảo Đường, và cho đến các trước tác của ngài Khuê Phong Tông Mật, người tuyên bố thừa nhận là thuộc dòng Thiền của Hà Trạch Thần Hội. Tông Mật đã trước tác một lúc sau sự hưng thịnh của các tông phái Mãn Xuyên vào thập niên 820 và 830; tuy thế, những mô tả và phê bình của ngài về các tông phái này rất là hữu ích. Ngài là người quê quán ở Mãn Xuyên, sinh ra và lớn lên không xa Ích Châu. Xét đoán

từ các trước tác về Thiền của ngài, vốn có thể được mô tả là uyên bác và hỗn hợp, thì ngài rất quen thuộc với Bảo Đường và Tịnh Chúng. Dù vậy, cũng cần phải nhớ rằng các huấn thị của Tông Mật cả về Thiền lẫn về giáo pháp kinh viện có thể được xác định trong một chừng mực nào đó bằng thái độ phê bình chỉ trích đối với nhiều mặt của thiền Bảo Đường⁷⁰. Hơn nữa, trong quyển Thiền Nguyên Chư Thuyên Tập Đô Tự của ngài (sau đây sẽ được viết tắt là Thiền Nguyên Tự), ngài rõ ràng là đã xếp Bảo Đường đứng thấp trong sự xếp loại phê bình các tông phái Thiền, xem nó như là một loại Yogàcàra hay Thiền Duy Thức giống như Bắc Thiền, đối lại với Mādhyamika hay Thiền Tánh Không của Ngưu Đầu và với Thiền Tathāgata-garbha hay Pháp Tánh của Thần Hội và Hồng Châu (Hung Chou)⁷¹. Tông Mật bỏ ra những năm cuối đời ngài để gom góp một bộ sưu tập văn học Thiền đang lưu hành, nhưng tất cả còn truyền đến chúng ta là phần giới thiệu của ngài về nội dung của nó mà thôi, đó là quyển Thiền



Nguyên Tự, trong đó ngài nói rằng ngài đã thành tâm ghi lại các giáo pháp của mỗi tông phái, ngay cả một số trong số những giáo pháp này ngài đã luôn chỉ trích phê bình:

Các bậc uyên bác trước đây và các bậc xuất sắc sau này mỗi vị đều có những điểm mạnh của họ. Các bậc cao thượng cổ xưa và các danh nhân ngày nay mỗi vị đều có những hữu ích của họ. Đây là lý do tại sao tôi đã sưu tập cái hay của mọi nhà và ghi chép lại dòng Thiền của họ. Có một vài vị khiến tôi không hài lòng, nhưng cho dù vậy các vị này vẫn không bị thay đổi⁷².

Các ghi chú chi tiết trong luận giải kinh Viên Giác (Viên Giác Kinh Đại Sớ Sao) về cả tông phái của Hòa thượng Kim, mà ngài gọi là tông Tịnh Chúng hay tông của Trí Sần (Chih-hsien) ở miền Nam, lẫn tông Bảo Đường rất ăn khớp với Lịch Đại Pháp Bảo Ký và các tài liệu Tây Tạng.

Lịch Đại Pháp Bảo Ký (sách ghi chép về kho tàng giáo pháp qua các thế hệ) hình dung Hòa thượng Kim

và Vô Trụ như là hai vị tổ sư truyền thừa của một dòng thiền Mãn Xuyên, nhưng điều đó là do từ nơi bàn tay của các môn đồ của Vô Trụ, và thực ra là từ nơi các pháp ngữ được ghi chép lại của Vô Trụ với Bodhidharmatràta đến Hòa thượng Kim được kèm theo dưới hình thức một dòng Thiền. Sau đây là một cô đọng cốt lõi của Lịch Đại Pháp Bảo Ký⁷³, phần về Vô Trụ rất dài:

(18) Ho-shang (Hòa thượng) [Vô Trụ] là người ở Mi Huyền, Phụng Tương [phía tây Trường An]. Ngài họ Lý, pháp danh Vô Trụ.... Về ưu điểm ngài vượt trội hơn những người khác. Ngài là một chuyên gia võ thuật.... Ngài tình cờ gặp bạch y cư sĩ Trần Sở Chương, người không rõ nguồn gốc. Dân chúng thời đó cho ông ấy là một hiện thân thần biến của ngài Duy Ma Cật (Vimalakirti). Ông ấy tuyên thuyết Đốn giáo. Vào cái ngày mà Hòa thượng (Vô Trụ) gặp ông ấy, hai người hợp nhau một cách thân tình và đã quen nhau, và [Trần] âm thầm truyền tâm pháp.... Trong khoảng ba đến năm năm [Lý] tiến hành pháp tu pháp bạch



y [cư sĩ]. Trong những năm Thiên Bảo [742–756] ngài tình cờ nghe nói về Hòa thượng Minh của Đáo Thứ Sơn ở Phạm Dương [phía bắc Hà Bắc (Hopei)], Hòa thượng Thần Hội của Đông đô [Lo-yang: Lạc Dương], và Hòa thượng Tự Tại ở quận cao Thái Nguyên [Shansi: Sơn Tây], tất cả đều là đệ tử của Lục Tổ [Huệ Năng] người nói pháp Đốn giáo. Lúc bấy giờ Hòa thượng [Vô Tru] vẫn chưa xuất gia. Rồi sau đó ngài đi đến Thái Nguyên và lễ kính Hòa thượng Tự Tại.

Sau khi đưa ra một bài pháp ngắn của Tự Tại, bản văn nói tiếp:

[Lý] từ bỏ con đường trước đó của ngài ... và rồi cạo tóc đắp y. Sau khi thọ giới cụ túc năm 749, ngài từ giả thầy cũ là Hòa thượng [Tự Tại] và đi đến chùa Thanh Lương trên Ngũ Đài Sơn nhập hạ. Ngài nghe các bài thuyết giảng về cách cư xử (oai nghi tế hạnh) nơi Hòa thượng Minh của Đáo Thứ Sơn và ấn ý các pháp ngữ của Hòa thượng Thần Hội. Từ khi ngài đã lãnh hội nghĩa lý của họ rồi, ngài không đến thăm riêng họ và lễ kính (diệc bất vãng lễ)⁷⁴. Ở

trọn mùa hạ năm 750 ngài xuống núi và đi đến Tây đô [Trường An]. Ngài lui tới giữa chùa An Quốc và chùa Sùng Thánh. Năm 751 ngài đi từ Tây đô đến Linh Châu ở phương Bắc [Ninh Hạ] và ở trên Hạ Lan Sơn [phía bắc của Linh Châu] hai năm. Tình cờ có một nhà buôn tên Tào Hoài lễ kính và hỏi: “Hòa thượng có từng đến Kiếm Nam [Mãn Xuyên] và gặp Hòa thượng Kim chưa?” Ngài đáp: “Tôi không biết ông ta.” Hoài nói: “Mặt của Hòa Thượng giống mặt của Hòa thượng Kim...” Hòa thượng hỏi Tào Hoài: “Này kẻ giữ nhà, vì ông đã có đến Kiếm Nam, vậy Hòa thượng nói giáo pháp gì?” Tào Hoài đáp: “Ngài nói pháp Vô úc, Vô niệm, và Mạc vong”.

Tào Hoài liên kết kinh nghiệm của mình với lễ thọ giới thụ phong của Hòa thượng Kim và bản văn nói tiếp:

Sau đó ngài Vô Tru rời Hạ Lan Sơn đi Linh Châu xin giấy thông hành để đi Kiếm Nam và lễ bái Hòa thượng Kim. Ngài (Hòa thượng Vô Tru) dần dần đi về phương Nam và đến Phụng Tương [phía tây Trường An] Tháng



hai/ đầu tháng ba năm 759 ngài đến chùa Tinh Chúng⁷⁵ ở quận cao thuộc Thành Đô. Đầu tiên khi ngài đến, ngài gặp Thiền sư An Kiên đưa ngài vào gặp Hòa thượng Kim. Khi Hòa thượng Kim thấy [Vô Trụ] ngài hài lòng một cách khác thường. Hòa thượng Kim lệnh cho An Kiên làm chủ và An đưa ngài vào một sân trong nhà dưới tháp chuông. Đó đúng là ngày để thọ giới. Đêm ấy, theo sau đông người, ngài thọ giới. Lễ thọ giới chỉ kéo dài ba ngày ba đêm. Mỗi ngày Hòa thượng Kim ở giữa đông người nói: “Sao ông không đi vào núi đi? Có ích gì phải ở lại lâu đâu?” Các đệ tử hầu cận hai bên Hòa thượng Kim hoảng sợ: “Hòa thượng Kim chưa bao giờ nói như thế trước đây. Tại sao Hòa thượng lại đột nhiên thốt ra những lời này?” Hòa thượng Vô Trụ lặng lẽ vào trong núi... Sư Đạo Dật ở cùng với ngài, tu hành tụng kinh, lễ bái và chánh niệm. Hòa thượng [Vô Trụ] miệt mài chặt đứt hết vọng tưởng và nhập vào cảnh giới tự chứng (nhất hướng tuyệt tư đoạn lự nhập tự chứng cảnh giới).

Đạo Dật cùng với các vị sư trẻ trong nhóm nói với Hòa thượng Vô Trụ rằng: “Tôi và các đạo hữu muốn thỉnh cầu một khoá-lễ lay-Phật sám hối hai mươi bốn giờ, mong Hòa thượng cho phép”. Hòa thượng nói với Đạo Dật và các vị khác rằng: “Ở đây lương thực đã bị cắt đứt hết rồi. Mỗi người đều đã tiến vào núi sâu rồi... Vô niệm sẽ thấy Phật. Hữu niệm là sanh tử luân hồi (samsàra). Nếu các ông muốn có thể được lễ bái và chánh niệm, vậy thì hãy ra khỏi núi đi... Nếu các ông muốn được cùng nhau trụ ở đây trong núi, hãy chăm chú [hành trì] Vô niệm (nhất hướng vô niệm)”. Quan kiến của sư Đạo Dật không hợp với ý tưởng này và thế là sư từ giả Hòa thượng Vô Trụ và ra khỏi Thiên Thượng Sơn [nghĩa là Bạch Nhai Sơn, phía bắc của Ích Châu]. Đạo Dật đến chùa Tịnh Chúng ở Ích Châu [Thành Đô]. Đầu tiên Đạo Dật gặp Thượng tọa Không và nói với ông ấy rằng: “Trong núi Thiền sư Vô Trụ không cho lễ bái, sám hối, chánh niệm và tụng kinh, mà chỉ ngồi không và yên lặng (chỉ không nhàn



tọa)". Khi Hà Không và mọi người nghe điều này họ kinh hãi [và nói]: "Làm sao như vậy lại có thể là Phật pháp được chứ?" Họ đưa Đạo Dật đến gặp Hòa thượng Kim. Trước khi Đạo Dật xá chào xong, Hà Không và mọi người khác đã trình báo Hòa thượng Kim rằng: "Thiền sư Vô Trụ ở Thiên Thuởng Sơn chỉ ngồi không yên lặng. Ông ấy không chịu tu hành lễ bái và chánh niệm (bất khể lệ niệm) và không dạy những người ở chung với mình tu lễ bái và chánh niệm. Làm sao việc làm như vậy lại có thể là Phật pháp chứ?" Hòa thượng Kim quả Hà Không, Đạo Dật và mọi người khác rằng: "Các ông hãy lui ra, khi còn ở địa vị học nhơn, ta không ăn ngủ mà chỉ ngồi không yên lặng (chỉ không nhàn tọa). Ngay cả vào nhà xí ta cũng không gắng sức. Các ông không hiểu được đâu. Những năm tháng khi ta ở trên núi Thiên Cốc [phía đông bắc của Ích Châu] ta cũng đã không tu lễ bái và chánh niệm..." Hòa thượng [Vô Trụ] nói với cư sĩ Tuyên rằng: "Cư sĩ, một chi nhánh Phật pháp của tổ Đạt Ma đã chảy về Kiếm Nam và Hòa

thượng Kim là một chi đó. Nếu ông không đến thọ giới pháp thì ông [giống như người] từ núi báu mà trở về tay không vậy." Sau khi nghe nói thế cư sĩ Tuyên chấp tay và đứng dậy. Rồi cư sĩ ấy đi đến quận cao để thọ nhận giới pháp [nghĩa là, thọ giới tấn phong]. Hòa thượng [Vô Trụ] nói: "Ở đây có một cân rượu trà nộ. Nếu ông đi thì hãy lấy trà nộ này như là một ấn tín [ấn của đức tin], hãy đưa nó cho Hòa thượng Kim, chuyển lại lời nói của ta và cúi đầu đánh lễ Hòa thượng Kim. Nếu Hòa thượng Kim có hỏi ta thì hãy nói Vô Trụ chưa có ý định xuống núi đâu". Tuyên liền giã từ Hòa thượng [Vô Trụ], nhận quà trà nộ và ra đi. Ngày 11 tháng 5 năm 762, Tuyên đến chùa Tịnh Chúng ở quận cao Thành Đô... Đồng Tuyên gặp sư Bồ Đề đưa mình đến gặp Hòa thượng Kim. [Đồng Tuyên] thuật lại việc quà tặng trà nộ của Vô Trụ và chuyển lời lễ kính. Hòa thượng Kim nghe những lời ấy, thấy trà nộ liên tỏ vẻ hài lòng khác thường. Ngài nói với Đồng Tuyên rằng: "Vi Thiền sư Vô Trụ đã có [ấn]



tín gửi đến, tại sao y không tự đến?” Đồng Tuyền đáp: “Thiền sư Vô Trụ, vào cái ngày tôi đến đây, nói rằng ngài chưa có ý định rời khỏi núi”. Hòa thượng Kim hỏi Đồng Tuyền: “Ông là ai?” Đồng Tuyền nói dối với Hòa thượng Kim khi đáp rằng: “Con là thị giả (một đệ tử hầu cận) của Thiền sư Vô Trụ. Hòa thượng Kim nói với Đồng Tuyền: “Chừng nào ông trở về Bạch Nhai Sơn tôi sẽ có [ấn] tín nhờ ông đem dùm. Khi ấy ông nhất định phải đến gặp tôi nhé!” Vào ngày thứ mười lăm Đồng Tuyền đến gặp Hòa thượng Kim rồi nói: “Con sắp trở về núi Bạch Nhai và đến nhận quà của Hòa thượng”. Lúc ấy [Hòa thượng Kim] sai các tả hữu thị giả của ngài rằng: “Tất cả các người ra ngoài đại sảnh điện đi”. Rồi ngài gọi Đồng Tuyền vào điện. Sau đó, Hòa thượng lấy ra chiếc y, khi ấy vắng người, và đưa nó cho Đồng Tuyền xem: “Đây là chiếc y do Nữ hoàng Tắc Thiên trao cho Hòa thượng [Trí] Sần. Hòa thượng Sần trao nó cho Hòa thượng Đường [Xử Tịch], và Hòa thượng Đường trao nó lại cho ta. Ta truyền nó lại cho

Thiền sư Vô Trụ...”. “Ông hãy nhận lấy chiếc y này và bí mật giao nó lại cho Thiền sư Vô Trụ và chuyển lời của ta như sau: “Thật là quan trọng. Hãy nỗ lực tinh tấn! Hãy nỗ lực tinh tấn! Chưa đã đến lúc xuống núi. Hãy chờ ba hoặc năm năm nữa cho đến khi có một nhân vật quan trọng ân cần đón ông, thì lúc ấy hãy xuống núi.” Rồi ngài sai Đồng Tuyền đi và nói: “Hãy đi mau. Chớ cho bất kỳ ai biết”. Sau khi tiễn Đồng Tuyền đi rồi, Hòa thượng Kim tự nói với mình rằng: “Mặc dù sự việc này xảy ra chậm trễ nhưng cuối cùng rồi nó sẽ trở lại”. Khi Hòa thượng Kim thốt ra những lời này thì không có ai quanh ông. Nhưng các đệ tử bên ngoài đại điện nghe tiếng của Hòa thượng Kim và lập tức chạy vào đại điện hỏi Hòa thượng Kim rằng: “Hòa thượng đang nói gì một mình vậy? [Hòa thượng Kim đáp:] “Ta vừa mới nói”. Thái độ của Hòa thượng Kim rất bồi hồi xúc động; họ nhận biết và hỏi: “Hòa thượng, tín y đã được trao truyền cho Hòa thượng đâu rồi? Phật pháp của Hòa thượng đã truyền xuống cho ai?” Hòa thượng



Kim nói: “Pháp của ta đã thuộc về Vô Trụ rồi. Tín y đang treo trên đọt cây. Không ai khác có thể lấy nó được”. Hòa thượng Kim nói với mọi người khác ở đấy: “Đây không phải là cảnh giới của các ông. Mỗi người các ông hãy về chỗ của mình đi...”. Ngày 15 tháng 07 năm 762, ngài ra lệnh cho các đệ tử rằng: “Hãy mang cho ta một chiếc y sạch mới. Ta sẽ tắm gội bây giờ?” Vào khoảng buổi chiều, ngồi nghiêm trang, ngài thị tịch.

(19) Phó tổng tư lệnh, phó thống sứ tòa đại sứ hoàng gia, Công sứ Đỗ [Hồng Tiệm]⁷⁷ đầu tiên khi đến quận cao Thành Đô [vào cuối tháng ba hoặc đầu tháng tư năm 766], nghe về những việc bất khả tư nghị về Hòa thượng Kim [và nói]: “Vì Hòa thượng đã qua đời, ắt phải có những đệ tử để truyền pháp xuống chứ!” Sau đó, ông ấy đi đến chùa Tịnh Chúng và chùa Ninh Quốc trên núi Hành Sơn [ở Hồ Nam] và thấy những dấu tích khi Hòa thượng Kim còn sống. Công sứ hỏi các vị sư trẻ rằng: “Ắt hẳn phải có một người đệ tử tiếp nối sự truyền thừa. Vậy có vị sư nào đã được y bát không?” Các sư trẻ

đáp: “Không có ai tiếp nối cả. Khi Hòa thượng còn sống có hai chiếc y, một ở chùa Ninh Quốc trên núi Hành Sơn và một chiếc khác vẫn còn ở chùa Tịnh Chúng để nhận sự lễ bái cùng dường”. Vị Công sứ không tin điều này. Ông cũng hỏi một Luật sư (Vinaya master): “Từ xa tôi có nghe rằng Hòa thượng Kim là một bậc thầy vĩ đại và rằng ngài đã nhận y bát được truyền xuống từ đời sư này đến đời sư khác cho tới bây giờ. Hòa thượng Kim đã tịch, vậy người đệ tử tiếp nối ở đâu chứ?” Một vị Luật sư đáp lời vị Công sứ rằng: “Hòa thượng Kim là một người ngoại quốc và không có được Phật pháp. Khi ông ấy còn sống ông ấy không thuyết pháp gì nhiều, vì không nói được một cách chính xác (tiếng Hoa). Khi ông ấy còn sống đã làm việc bố thí cúng dường đầy đủ, nhưng [Hà] Không là đệ tử duy nhất được may mắn có đức hạnh. Nhưng ngay cả thầy ấy cũng không thấu hiểu được Phật pháp”. Vị Công sứ có tầm nhìn xa rộng, biết rằng đấy là một lời nói không thật. Vì thế ông ta trở về nhà hỏi những người phục vụ của



mình, các vị Khổng mục là Mã Lương và Khang Nhiên: “Các ông có biết liệu ở Kiếm Nam này có vị tăng nổi tiếng, một danh nhân vĩ đại, tu hành rất cao sâu hay không?” Mã Lương đáp: “Bên trong sân nhà tôi thường nghe các tướng lãnh, nói chuyện và họ nói: “Phía Tây của Tầm Nhai Quan trên núi Bạch Nhai có Thiền sư Vô Trụ. Sư đã nhận được y bát của Hòa thượng Kim và là truyền nhân của ngài. Hạnh nghiệp của Thiền sư này rất thâm sâu nhưng sư không có ra khỏi núi.”

(20) Ngày 31 tháng 10 năm 766, đặc ủy viên Mộ Dung Đĩnh, các viên chức của Quận, các Tăng sĩ (Phật giáo) và Đạo sĩ (Lão giáo) đi đến Bạch Nhai Sơn mời Hòa thượng [Vô Trụ xuống núi].... Họ cúi đầu lễ bái và nói: “Chúng tôi mong Hòa thượng chớ bỏ lòng từ bi vì lợi ích cho chúng sanh của Ba Thực [Mãnh Xuyên] mà làm cầu dò lớn”.

Sau khi Vô Trụ đã xuống núi thì được Công sứ Đỗ đến viếng thăm:

Ngài Công sứ vào sân trong và thấy vẻ mặt của Hòa thượng bất động, bình ổn một

cách nghiêm nghị. Ngài Công sứ cúi đầu làm lễ, đi xuống cầu thang, lại cúi đầu, chấp tay yêu cầu mọi người đứng lên. Các bí thư và các viên chức khác nhau đã chưa từng thấy một việc như vậy bao giờ. Họ thấy Hòa thượng không chào đón ông ta mà cũng không đứng dậy. Họ nhìn nhau và hỏi: “Tại sao ông ấy không đứng dậy nghênh đón [Công sứ] chứ?”... Khi ngài Công sứ vừa ngồi xuống ông ấy hỏi: “Tại sao Hòa thượng lại đến đây?” Hòa thượng nói: “Tôi từ xa đến để thực hiện lời cam kết của tôi với Hòa thượng Kim...”. Công sứ hỏi: “Hòa thượng Kim giảng thuyết Vô ức, Vô niệm và Mạc vọng (chớ quên), có phải thế không?” Hòa thượng đáp: “Đúng vậy”. Công sứ hỏi thêm: “Ba câu này là một hay ba vậy?”. Hòa thượng đáp: “Chúng là một, không phải ba. Vô ức là giới; Vô niệm là định; Mạc vọng (chớ vọng) là huệ”. Ngài cũng nói: “Không sanh khởi vọng tưởng là giới môn; không sanh khởi vọng tưởng là định môn; không sanh khởi vọng tưởng là huệ môn. Vô niệm đồng thời là giới, định, và huệ”. Công sứ

hỏi tiếp: “ Một chữ vọng này, có phải nó là người nữ ở dưới chữ vong không [vì trong chữ “vọng” tiếng Hoa có chữ “vong” (là mất) ở trên và chữ nữ [người nữ] ở dưới]? Hay là “tâm” ở dưới chữ “vong” [vì trong chữ vong (quên) tiếng Hoa có chữ vong (mất) ở trên và chữ tâm ở dưới]? Hòa thượng đáp: “(Người nữ) ở dưới vong (mất)”.

(25) Đối với sư Ching-tsang (Tĩnh Tạng?) ở Trường An người rất giỏi về một luận giải kinh Duy Ma Cật và đã thực hành pháp tọa thiền, Hòa thượng nói: “Vô úc (không nhớ tướng) là Đạo. Bất quán (không quán xét) là Thiền⁷⁹. Không lấy cũng không bỏ; khi những đối tượng ngoại cảnh đến chớ có quy định chúng (để tạo ra nghiệp). Nếu ông đọc các luận giải, thì đó là sự vận hành của tư tưởng (vọng tướng)”.

(27) Đối với sư Chung-hsin (Trung Tín?) người giỏi về Tán ca (thơ ca ngợi) và lịch sử ngài nói: “Ở tất cả mọi thời đều tự hiện tồn. Đừng theo đuổi; đừng quay đi. Chớ có nổi trôi; chớ có chìm đắm. Đừng tuân chảy; đừng đông lại.

Không di chuyển, không rung động. Không đến, không đi. Tất cả mọi động dụng đi và ngồi sinh động hoạt bát đều là Thiền” (hoạt bát chi hành tọa tổng thì Thiền).

(33) Một ngày nọ lúc Hòa thượng đang uống trà, ba chục vị bí thư và viên chức quân đội đến cúi đầu làm lễ và ngồi xuống hỏi: “Hòa thượng rất thích trà phải không?” Hòa thượng nói: “Phải”. Rồi ngài ngâm thơ về trà... Nhân đó các vị bí thư mới hỏi: “Tại sao Hòa thượng không dạy người ta tụng kinh, niệm Phật và lễ bái? Các đệ tử chúng con không hiểu ra sao cả!”. Hòa thượng nói: “Tự chứng (cảnh giới), Niết bàn tối thượng, ta dạy mọi người những điều này. Ta không sử dụng giáo pháp ẩn tàng (che dấu) của Như Lai...” Xuân thu (tuổi) của Sư là sáu mươi mốt⁸⁰.

Các điểm đáng chú ý gồm có như sau: Sự kết giao với hàng cư sĩ của Vô Trụ (Lý Liễu Pháp, Lý Tăng), đặc biệt là vị thầy đầu tiên của ngài là Duy Ma Cật Trần Sở Chương và người nối pháp (truyền thừa) của ngài là Phó Tổng tư



lệnh Phó Thống sứ tòa đại sứ Hoàng gia Đỗ Hồng Tiêm; sự kết giao của Vô Trụ với những người trong quân đội, các tướng lãnh và bí thư của quân đội Mạnh Xuyên, một mối quan hệ thầy trò làm nhớ lại các mối liên hệ thầy trò của Nhật Bản; một sự đối lập giữa các đệ tử thân cận của Hòa thượng Kim và Vô Trụ, người duy nhất thật sự thấu hiểu được sự gợi ý đi vào núi (nhập sơn) của Hòa thượng Kim; sự tránh thực hành các nghi thức Phật giáo thông thường của Vô Trụ; và sự phản ứng chỉ trích mà giáo pháp của Vô Trụ đã gợi lên nơi một số môn đồ của riêng ngài và nơi một số môn đồ của Hòa thượng Kim ở chùa Tịnh Chúng. Sự miêu tả của Lịch Đại Pháp Bảo Ký nghe có vẻ hơi xếp đặt một chút ở nhiều nơi (sự bảo vệ che chở của Hòa thượng Kim đối với việc không thực hành nghi thức của Vô Trụ; sự truyền y bát cho Vô Trụ lại qua một người trung gian; sự tiên đoán việc Công sứ Đỗ đến và v.v...). Có lẽ hình như (những) người biên soạn khuyết danh thuộc tông Bảo Đường của Lịch Đại Pháp Bảo Ký có liên hệ với giới chính quyền/quân đội.

Mặc dù Vô Trụ nhận Hòa thượng Kim là thầy (nhận Kim hòa thượng vi sư), nhưng theo Tông Mật thì rõ ràng là nhà Hòa thượng Kim và nhà Vô Trụ hay Bảo Đường trên thực tế là hai dòng Thiền riêng biệt. Quyển Lịch Đại Pháp Bảo Ký có đề cập rằng Vô Trụ thọ giới pháp ở một trong những cuộc hội họp công khai của Hòa thượng Kim. Trong quyển Trung Hoa Truyền Tâm Địa Thiền Môn Sư Tư Thừa Tập Đồ (từ đây về sau được viết tắt là Thiền Đồ), Tông Mật đưa người nối pháp của Hòa thượng Kim không phải là Vô Trụ, mà là Ích Châu Thạch (Tịnh Chúng Thần Hội), truy nguyên Tịnh Chúng từ Hoàng Nhẫn đến Tư Châu Trí Sần đến Tư Châu Xử Tịch đến Ích Châu Kim đến Ích Châu Thạch, và từ Bắc Sơn Lục của Thần Thanh (806–820), người ở trong dòng Tịnh Chúng, chúng ta biết rằng Tịnh Chúng và Bảo Đường không chỉ là những dòng Thiền riêng biệt, mà còn là những dòng Thiền tương phản⁸¹. Dĩ nhiên là tất cả mọi điều này phù hợp với sự chia rẽ theo Lịch Đại Pháp Bảo Ký giữa các học trò của

Hòa thượng Kim ở chùa Tịnh Chúng và Vô Trụ. Điều này là sự mô tả của Tông Mật trong Tiểu luận về kinh Viên Giác của nhà Tịnh Chúng:

Những ai nói rằng “hãy dụng tâm theo lối ba ngữ cú tương đương với giới, định và huệ” là nhà thứ hai. Khởi nguyên nó được truyền xuống một cách phụ thêm từ Ngũ tổ qua một người tên là Trí Sần. Ông ấy là một trong mười đệ tử chính [của Ngũ tổ], gốc gác là người ở Tư Châu (đông nam Thành Đô) và cuối cùng ông ấy trở lại chùa Đức Thuần ở quận nhà và chuyển hóa đạo [cho mọi người]. Đệ tử Xử Tịch của ông ấy, người họ Đường, tiếp nhận sự truyền thừa. Đường sinh ra bốn người con, người thứ nhất là Hòa thượng Kim của chùa Tịnh Chúng ở quận cao Thành Đô, pháp danh là Vô Tướng. Hòa thượng Kim hết sức truyền bá giáo pháp này. (Còn về các đệ tử của Hòa thượng Kim, Triệu [= Ích Châu Thạch = Tịnh Chúng Thần Hội], người hiện ở chùa đó (nghĩa là, chùa Tịnh Chúng), Mã ở Trường Tùng Sơn, Quý [=Lý?] ở Trúc Châu, và Quý [=Lý?] ở địa hạt

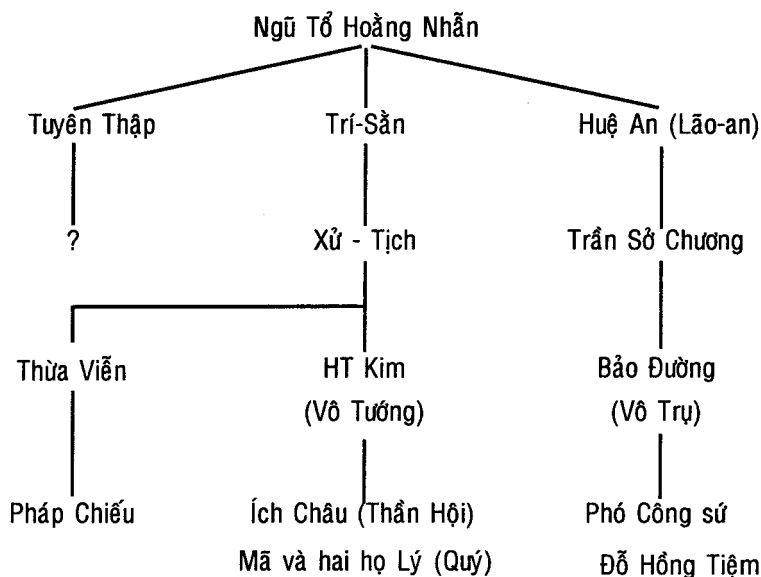
Thông Tuyền. Ba ngữ cú là Vô ước (không ghi nhớ), Vô niệm (không vọng niệm), và Mạc vong (chớ quên). Ý muốn nói là: đừng nhớ lại những ảnh tượng quá khứ; chớ có lo lường nghĩ ngợi các ảnh tượng huy hoàng tương lai; và luôn luôn hợp nhất với tuệ giác (huệ) này, không bao giờ mê muội tối tăm, không bao giờ lầm lỗi, chúng ta gọi đây là Mạc vong. Đôi khi [Tịnh Chúng nói]: Đừng nhớ đến các đối tượng bên ngoài; chớ nghĩ dựa trên tâm bên trong; cạn kiệt không chỗ nương. (Mạc vong như ở trên). Giới, định và huệ tuần tự tương đương với ba ngữ cú. Dù là các phương tiện thiện xảo của [Tịnh Chúng] trong việc làm cho thấy được mục đích chủ đề quan xuyên và trong việc thuyết giảng là rất nhiều, nhưng cái điều mà chủ đề quán xuyên luôn nhắm tới vốn nằm trong ba ngữ cú này. Các lễ truyền pháp (truyền thụ nghi thức) giống như cách thức thọ giới cụ túc nơi đàn tràng chính thức [giới tràng] vào thời đó ở xứ này. Tôi muốn nói rằng trong tháng thứ nhất và thứ hai, trước tiên họ kỹ lưỡng chọn ngày



và dán thông báo, nhóm họp Tăng ni và nam nữ cư sĩ. Sự sắp xếp Bồ Đề tòa, nghi thức lễ tán và sám hối đôi khi mất ba đến năm tuần lễ. Chỉ sau khi thực hiện đầy đủ nghi thức này họ mới truyền pháp. Tất cả mọi việc này đều được cử hành vào ban đêm. Ý là cắt đứt hết ngoại duyên và loại trừ sự rối rắm. Sau khi Pháp đã truyền rồi, ngay dưới lời nói [của Đại sư] và họ dừng niệm tưởng và hành trì tọa thiền. Ngay cả khi những người đến từ nơi xa xôi, ngay cả chư ni và cư sĩ, trước khi ở lại suốt thời gian dài, họ phải tọa thiền một hoặc hai tuần lễ. Sau đó, tiếp theo lễ truyền giới, họ giải tán. Nó rất giống Pháp đăng đàn của Luật tông (Vinaya) [Nam Sơn] [đặt ở núi có cùng tên ngài phía nam Trường An và sử dụng bản dịch của Đàm Vô Đức (Pháp Tạng, Pháp Chính) của Luật tông]. Cần thiết là phải có

một nhóm. Bởi do có bản công bố chính thức của chánh quyền [nghĩa là, bởi vì Tịnh Chúng nhận sự cho phép của chánh quyền], cho nên nó được gọi là “Đại giới đàn” (lễ truyền giới rộng rãi cho Tăng ni, cư sĩ). Đôi lúc một năm một lần, đôi lúc hai hoặc ba năm một lần, giới đàn mở không đều đặn⁸².

Tịnh Chúng là một loại dòng thiền Thụ Phong tổ chức lễ truyền pháp vào ban đêm theo định kỳ, một sự nhóm họp công chúng đông đảo. Nó sử dụng một hình thức của pháp Niệm Phật (được đề cập đến ở phần Hòa thượng Kim trong Lịch Đại Pháp Bảo Ký) và nhấn mạnh pháp tọa thiền. Mãnh Xuyên là một trung tâm Niệm Phật Thiền, vì cùng với Tịnh Chúng, cũng có các dòng Thừa Viên và Quả Lãng Tuyên Thập⁸³. Theo biểu đồ:



Thừa Viễn (712–802) là người quê quán ở Hán Châu thuộc Kiếm Nam và có lần theo hầu Xử Tịch, người có thể đã hành trì một hình thức Niệm Phật nào đó, vì hai đệ tử của ngài đã hành trì như thế. Thừa Viễn sau này theo học với đại sư Tịnh độ Từ Mẫn; đệ tử của Thừa Viễn là Pháp Triệu là tác giả của cuốn *Tịnh Độ Pháp Thân Tán*, quyển này trình bày một mức độ hợp nhất của Niệm Phật và Thiền trong một số phương hướng nào đó⁸⁴. Các bài kệ chọn lọc sau đây từ quyển *Tịnh Độ Pháp Thân Tán*, một thủ bản Đôn Hoàng, cho thấy

rằng Tâm Châu (viên ngọc của Tâm) vốn tự thể thanh tịnh, nhưng bụi trần đang che lấp nó phải được loại trừ; rằng người hành giả trông thấy Tịnh độ trong lúc ngồi Thiền; rằng Niệm Phật đồng nhất với Vô Niệm của Thiền; rằng Tịnh độ là ở trong tâm chứ không lệ thuộc vào hình ảnh (tượng) thiền quán, và rằng sự dựa dẫm vào giáo pháp văn tự sẽ đưa vào cảnh giới phân biệt mà thôi:

Tâm châu (viên ngọc tâm) tự thể vốn luôn luôn thanh tịnh;

Tâm quang (ánh sáng của



tâm) tỏa chiếu khắp mười phương;

Hãy biết tâm không hề có chỗ trụ (Vô trụ).

Nơi giải thoát ta sẽ đạt được thanh lương (thanh tịnh và mát mẻ)...

Gương trí tuệ không hề có bóng tối;

Tri kiến châu (ngọc tri kiến) luôn luôn hoạt dụng chói lòa;

Trần ai (bụi trần khổ nhọc) phải được đoạn dứt;

Và bảo tạng (kho báu) sẽ tự động được đón mời...

Mọi người hiện diện đều chuyên tâm niệm Phật;

Hành giả niệm Phật nhập sâu Thiền định.

Đêm đầu tiên họ ngồi với tâm chính trực (ngay thẳng)

Tây phương Tịnh độ ở trước mắt họ.

Nếu ta hành trì Niệm (Phật), thì ta sẽ biết được Vô niệm;

Vô niệm là như như thực tính;

Nếu thấu đạt được ý này ở đây,

Nó được gọi là Pháp tánh châu (viên ngọc Pháp tánh).

Tịnh độ vốn ở nơi tâm;

Kẻ ngu khờ mới tìm kiếm nó ở bên ngoài;

Bên trong tâm có bảo kính (gương báu);

Nó không ngừng (chiếu sáng) suốt cuộc đời ta...

Tâm châu luôn luôn có sự chói lọi thấu suốt;

Tự tánh từ ban đầu vốn hoàn toàn sáng ngời;

Hãy ngộ lý và hãy xem thực tính hướng về đâu;

Nếu ta hành trì niệm Phật, thì Vô sanh...

Phật tướng là Không và Vô tướng;

Như như thực tính là tịch lặng và Vô ngôn;

Bàn nhảm về giáo pháp văn tự,

Thì chỉ có Thiền trên vọng tưởng mà thôi...⁸⁵

Tông Mật nói đến Thiền của Quả Lăng Tuyền Thập như là Thiền của pháp môn Niệm Phật Nam Sơn⁸⁶ (Nam Sơn ở Mạnh Xuyên) liệt kê ông ấy như là một đệ tử của Ngũ tổ trong bảng Thiền Đồ⁸⁷, nhưng tự nhận là thiếu hiểu biết chính xác về sự truyền thừa. Tiểu luận

về kinh Viên Giác (Viên Giác Kinh Lục Sở) xếp tông phái của Tuyên Thập dưới đề mục “Truyền hương nhi tồn Phật” (giữ gìn Phật bằng cách truyền hương):

“Truyền hương” đề cập đến sự kiện rằng, đầu tiên khi họ nhóm họp đông người và thực hành các nghi lễ như là lễ tán và sám hối, nó giống như tông phái của Hòa thượng Kim⁸⁸. Khi họ sắp trao truyền Pháp, thì họ lấy sự trao truyền hương như là đức tin giữa thầy và trò. Hòa thượng (đàn đầu) trao nó xuống; đệ tử trao nó lại cho Hòa thượng; rồi Hòa thượng trao nó lại cho đệ tử, làm như vậy ba lần. Làm giống như vậy đối với mỗi người [tham dự lễ]. “Giữ gìn Phật” (tồn Phật) có nghĩa là, ngay khi truyền Pháp, đầu tiên họ nói đạo lý của pháp môn và ý nghĩa hành trì, và chỉ sau đó mới ra lệnh nhất tự niệm Phật [niệm Phật một chữ]. Khởi đầu họ kéo dài âm của một chữ ra [dẫn thanh do niệm] và sau đó dần dần hạ thấp âm thanh xuống thành một âm thanh nhỏ hơn cho đến không còn âm thanh nào cả.

Họ đưa đức Phật đến các niệm (ý tưởng), nhưng niệm tưởng vẫn còn thô. Họ cũng đưa [đức Phật] vào tâm, phút giây này sang phút giây khác luôn gìn giữ tưởng niệm [như thế], [và thế là] luôn luôn có Phật trong tâm, cho đến khi họ đạt đến không có niệm tưởng [Vô tưởng], lúc bấy giờ họ đã đạt được Đạo⁸⁹.

Nhất tự của Tuyên Thập hay Nhất Âm Niệm Phật⁹⁰ vốn dẫn đến Vô tưởng (không có niệm tưởng) rõ ràng là giống cả với Niệm Phật/Vô niệm của Pháp Chiếu lẫn với Niệm Phật của Hòa thượng Kim trong Lịch Đại Pháp Bảo Ký:

Hòa thượng Kim trong tháng đầu và tháng thứ mười hai mỗi năm, vì lợi ích của hàng ngàn Tăng ni và nam nữ cư sĩ, thường tổ chức một cuộc lễ thụ giới pháp. Nơi Bồ Đề tòa (đạo tràng) được trang trí trang nghiêm ngai ngồi lên chỗ cao và thuyết giảng giáo pháp. Đầu tiên ngài dạy kéo dài âm thanh niệm Phật [dẫn thanh niệm Phật] cho tới lúc cạn kiệt những niệm tưởng của một hơi thở. Khi âm thanh đã tắt dần và niệm



tưởng đã ngưng dứt, ngài nói: “Vô ức (không nhớ nghĩ), Vô niệm (không nghĩ tưởng), và Mạc vong (chớ quên). Vô ức là giới. Vô niệm là định. Mạc vong là huệ. Ba ngữ cú này là pháp môn đà la ni (tổng trì)”⁹¹.

Tịnh Chúng hành trì niệm Phật và tọa thiền; ngài theo nhiều lối hình thức giới luật nghiêm khắc; có sự công nhận của chánh quyền như là một trung tâm truyền thọ giới pháp; và truyền Thiền ở nơi nhóm họp quần chúng đông đảo. Đây là Thiền mà San-si và nhóm Tây Tạng của ông ấy đã gặp ở Ích Châu và truyền sang Tây Tạng

Về nhà Bảo Đường, Tông Mật nhận xét trong Viên Giác Kinh Lược Sớ:

“Không chấp chặt vào giáo lý cũng không chấp chặt vào sự hành trì và dứt diệt nhận thức” (giáo hành bất câu nhi diệt thức) là nhà thứ ba. Nó cũng được truyền xuống phụ thêm từ Ngũ tổ qua đường của Lão An. Vào tuổi 60 ngài mới xuất gia và thọ giới. Sau đó trải qua 60 mùa hạ, ngài được 120 tuổi. Đó là lý do người ta gọi ngài là “Lão An”. An là

tên do cha mẹ đặt. Ngài được kính trọng như là một Đại sư bởi Nữ hoàng Tắc Thiên. Đạo lực của ngài rất sâu dày, và nghị lực của ngài rất phi thường. Không người nổi tiếng đáng kính trọng nào có triển vọng so sánh được với ngài. Ngài có bốn người đệ tử tất cả đều đạo cao đức trọng và rất nổi tiếng. Trong số họ có một đệ tử cư sĩ là Trần Sở Chương (ba vị khác là Đẳng Đẳng (?), Tự Tại, Phá Táo Đạo), lúc bấy giờ được biết đến như là Ch'en Ch'i-ko (Trần Khải Ca?). Có một tăng sĩ tên Vô Trụ gặp được sự chỉ dẫn của Trần và có thức tỉnh (ngộ). Trần cũng có ý chí rất phi thường. Sau đó Vô Trụ du hành vào đất Shu (Thục) [Mãnh Xuyên] và tình cờ gặp được lúc mở Thiền hội (khai thiền) của Hòa thượng Kim và cũng tham dự hội của Hòa thượng Kim. [Vô Trụ] chỉ đặt ra các câu hỏi và, thấy rằng thay đổi sở ngộ trước kia của mình không phải là vấn đề gì quan trọng, nên ngài muốn truyền nó cho những ai chưa được nghe. Sợ rằng đã nhận sự truyền pháp từ một cư sĩ có lẽ sẽ không thích hợp [nghĩa là, Duy Ma Cật Trần Sở



Chương], nên sau đó ngài nhận Hòa thượng Kim làm thầy. Dù là ý niệm về pháp hướng dẫn của mình thì cũng giống [như sự dẫn pháp của Hòa thượng Kim], nhưng lễ truyền pháp thì hoàn toàn khác biệt⁹². Điều mà tôi muốn nói khác biệt là [Thiền Vô Trụ] không thực hiện pháp tướng nào của pháp môn Thích Ca [thích môn sự tướng nghĩa thiết bất hưng (shih-men shih-hsiang i-ch'ieh pu-hsing)]. Sau khi cạo tóc và đắp y, họ không thọ giới. Khi có lễ bái sám hối, dỡ kinh ra đọc, tạo ra các bức vẽ và tranh đức Phật, và chép kinh, thì họ phỉ báng hết thấy mọi việc này xem là vọng tưởng. Trong các đại sảnh nơi họ ở họ không dựng lên tượng Phật. Do vậy, tôi nói rằng họ “không chấp chặt vào giáo pháp mà cũng không chấp chặt vào sự hành trì”. Còn đối với việc “diệt thức” (chấm dứt nhận thức phân biệt) của họ, đây là đạo mà họ hành trì. Ý niệm này là: xem hết thấy sự xoay chuyển bánh xe luân hồi là sự sanh khởi của tâm, và vì sự sanh khởi của tâm là hư vọng, nên họ không bàn nói tốt hay xấu, thiện hay ác. Vì

Vô sanh hay sự không sanh khởi [của tâm] là thật pháp, nên họ không giống những người tiến hành hành trì các pháp tướng. Họ xem sự phân biệt là kẻ thù và Vô phân biệt là Chân đạo. Họ cũng truyền khẩu giáo pháp ba ngữ cú của Hòa thượng Kim, nhưng họ đổi chữ “vong” (quên) thành chữ “vọng” (hư giả), cho rằng nhiều học nhơn đã hiểu lầm lời nói của vị thầy trước đã giao phó cho họ⁹³. Nghĩ rằng, vì Vô ức và Vô niệm là cái thật và ức niệm là cái giả, như vậy ức niệm không được chấp nhận. Do đó, họ nói Mạc vọng (chớ vọng) [hơn là mạc vọng]. Hơn nữa, ý định của họ trong việc mắng nhiếc, sỉ vả hết thấy mọi pháp tướng là ở chỗ diệt thức (dập tắt nhận thức phân biệt) và trở thành cái toàn chơn. Thế nên, nơi nào họ ở họ không bàn nói đến sự ăn mặc, mà tin rằng người ta ắt sẽ gửi cúng dường thôi. Nếu họ được gửi cúng dường thì họ được ăn no mặc ấm. Nếu họ không được gửi cúng dường, thì họ cứ để đói lạnh tiến hành (theo con đường của chúng). Họ cũng không tìm cách giảng dạy [cho mọi người] và không xin



thức ăn. Nếu có ai vào sảnh điện của họ, họ chẳng màng liệu người đó là dòng dõi quý phái hay là một tên trộm; không khi nào họ chào đón người ấy, thậm chí họ cũng không đứng dậy. Trong việc hát lên những lời tán tụng hay ca ngợi và thực hành cúng dường, trong việc quở trách thói hư tật xấu, trong tất cả mọi việc, mỗi người hãy để cho người kia cứ tiến hành theo con đường của người ấy. Thật vậy, bởi vì mục tiêu quán xuyên của họ là nói về Vô phân biệt, cho nên pháp môn hành trì của họ không có “phi”(không phải là) mà cũng không có “thị”(là) (hay vô hữu, đúng sai). Họ chỉ chuộng Vô tâm xem là pháp tối thượng. Vì thế cho nên tôi gọi đó là “diệt thức”⁹⁴.

Trong khi Lịch Đại Pháp Bảo Ký đi rất xa với đầy đủ chi tiết để truy nguyên Vô Trụ qua Hòa thượng Kim, thì Tông Mật phác họa chân dung Vô Trụ như là một đệ tử cư sĩ của Duy Ma Cật Trần Sở Chương, Vô Trụ đã không thay đổi quan kiến khi đến tham dự một trong những cuộc nhóm họp của Hòa

thượng Kim, mà chỉ nhận được sự chứng thực là một pháp sư. Hai tông phái khác nhau một cách quyết liệt: Tịnh Chúng nhấn mạnh sự lễ bái, sám hối, chánh niệm v.v...; Bảo Đường không thọ giới, không thực hành lễ sám, không tụng kinh và chép kinh, không thắp hương và không thờ cúng tượng Phật, không tiếp tục đi khát thực, mà chỉ “chỉ không nhân tọa”. Những người bảo trợ chính thức của Bảo Đường (“bảo vệ nhà Bảo Đường”), mà trong số đó dường như đã có nhiều viên chức hành chánh dân sự và những quan chức quân đội như là Đỗ Hồng Tiệm và các thuộc cấp của ông ta, đã làm cho nó có thể có khả năng hưng thịnh từ thập niên 760.

Có lẽ môn đồ của Vô Trụ ở chùa Bảo Đường đạt đến mức làm lu mờ các truyền nhân Tịnh Chúng tông của Hòa thượng Kim bởi do sự bảo trợ của họ.

IV. Kết luận

Hầu hết các nghiên cứu về Tây Tạng bằng ngôn ngữ phương Tây, khi giải quyết

vấn đề sơ khởi truyền bá Phật giáo vào Tây Tạng trong thời kỳ có uy thế lớn của nó, đều theo quan kiến Liên Hoa Giới (Kamalasila), vốn trở thành quan kiến chính thống hậu Atisa (Hữu Tính, còn gọi là Nhiên Đăng Cát Tường Trí), và mô tả cánh Trung Hoa là giáo pháp như sau: Do nghiệp lực sanh khởi từ tâm phân biệt, nên chúng sanh lăn lộn trong vòng sanh tử luân hồi, nếu họ không nghĩ gì cả, Vô niệm và không làm gì cả (Vô vi), thì họ sẽ thoát khỏi vòng sanh tử luân hồi⁹⁵. Gần như tự động, từ “đạo nhân” (đạo gia) được áp dụng cho vị trí này. Những mô tả như thế về đốn môn được thấy không chỉ ở những nguồn thù địch hay không thân thiện với giáo pháp theo kiểu Trung Hoa. Ví dụ, Đại Cúu Cánh Năm Giai cấp theo *Thủ bạc* làm cho rõ ràng rằng đốn môn không tham gia quá mức vào các “tác phẩm” hay “công trình sáng tác”:

Như là người nối pháp cuối cùng của Bồ Đề Đạt Ma, đạo lý của Hòa thượng Ma Ha Diễn là: Bằng cách làm hoàn hảo (trao dồi cho thành thạo)

một cách triệt để đốn môn, ta sẽ đạt đến nhiều nghĩa và lý của kinh điển. (Nghĩa) Lý được ước ao đó có trong nguyên bản [chữ Tây Tạng] và trong luận Các Chỉ dẫn Trung Hoa trác tuyệt của Đạt Ma [Luận về Nhị Chứng Nhập và Tứ Hạnh]. Nó ở trong dòng Thiền bất nguồn thuần túy hướng dẫn không làm gì cả (Vô vi). Đại sư Ấn Độ Kamalasila đã không làm hoàn hảo triệt để các kinh điển mà ý nghĩa của chúng đòi hỏi phải được tìm hiểu ra. Ngài chặt đứt nghi ngờ liên quan đến kiến giải về các căn cơ tăng bậc v.v.... Ngài đặt các hình ảnh nhỏ bằng đất sét [của Phật và các nhân vật khác được đặt rất nhiều trên gờ tường của các tháp] và thì thầm cầu nguyện; ngài tạo dựng cầu dò đưa đến Tánh Không và rửa sạch đường đi nhỏ [cho trung âm]; ngài xây dựng nhiều tòa tháp và thành lập nhiều học viện. Ngài thiết lập đại Tăng già. Ngài tụng đọc các kinh điển lớn Ấn Độ; ngài giảng giải và lắng nghe xoay bánh xe pháp lớn; ngài tạo tình thân với những ai đang đau buồn sâu khổ; ngài trị lành những người bệnh một cách không thiên vị; đối



với việc bố thí cao cả đến cao độ, đối với bất kỳ điều gì trở nên cao thượng ngài đều chuyên tâm làm. Hòa thượng Ma Ha Diên hành trì mười hai pháp phương-tiện-hành. Nơi các mật chú của Đại thừa ngài thu nhận nhiều cấp độ năng lực, ngài thủ thuốc, thực hiện vô số cúng dường, và vượt qua lửa, ngài chuyên tâm thành lập các tu viện v.v..... Ngài không tôn vinh Tăng già và những vật thể mà người ta cúng dường [như ảnh tượng, các sinh vật...]. Ngài phản bác bất kỳ phương pháp và hệ thống nào và nhìn qua hướng khác. Đây là mười hai pháp phương-tiện-hành của các mật chú⁹⁶.

Các nhà học giả Ấn Độ được giới thiệu như là những nhà truyền giáo hoạt động, còn các Thiền sư Trung Hoa như là các hành giả Mật giáo. Các nhà học giả Ấn Độ thì xây dựng tháp, học viện, và bệnh viện, còn các Thiền sư Trung Hoa thì hành trì tọa thiền và quán tâm. Lớp bóng Mật giáo bên ngoài là vật để nguy trang được áp dụng vào một thời kỳ sau đó khi mà giáo pháp Trung Hoa đã trở thành “đi giáo” hay “ngoại đạo”.

Bối cảnh lịch sử chung quanh hội nghị Tây Tạng còn xa mới làm cho cho sáng tỏ được. Mỗi bên có lẽ đã nhận được thông tin của nó về bên kia qua tin đồn hay lời truyền miệng, và ngay cả tin đồn đã phải chuyển qua một rào cản ngôn ngữ ghê gớm. Dưới những điều kiện như thế thì không chắc rằng các nhà học giả Ấn Độ đã có thể có được nhiều chịu đựng đối với pháp “Khán tâm” của đốn môn, một lối Thiền có tiền sử nơi Pháp môn Đông Sơn và giáo pháp Thiền Bắc tông thời kỳ sớm nhất, và “Bất quán”. Đối với họ “Bất quán” chỉ đạt đến sau nỗ lực quán sát và phân tích. Những gì họ có thể đã tạo ra từ pháp “Vô tu” (không hành trì) của Thiền Bảo Đường thậm chí còn mơ hồ hơn nữa, vì cho rằng là những dấu vết của Bảo Đường vẫn còn tồn tại vào thời điểm sự căng thẳng đang gia tăng. Trong một bối cảnh Trung Hoa giáo pháp Bắc tông của Ma Ha Diên về “Khán tâm”/ “Bất quán” và sự nhấn mạnh của Bảo Đường lên “hoạt bát chi hành tọa tổng thị Thiền” (tất cả mọi động dụng đi và ngồi sinh động hoạt bát đều là Thiền) có



thể được phân biệt. Tuy nhiên, vì cả hai đều dẫn đến sự lơ là xao lãng nhiều nghi tắc hành trì Phật giáo, đặc biệt là sự lơ là đối với cơ cấu phức tạp của Thiền Pháp-tướng hay Duy thức (Yogàcàra) như được truyền dạy bởi Kamalasila, ở Tây Tạng tất cả các dòng Thiền Trung Hoa đối với các đối thủ như là Kamalasila ắt hẳn có vẻ như là giống giáo pháp dị giáo Trung Hoa Vô Công-Dụng.

Những gì đã trở thành đốn môn kiểu Trung Hoa? Chắc chắn Thiền đã không bị biến mất khỏi Bod (Tây Tạng) đơn giản bởi một cái vẩy tay, thậm chí là cái vẩy tay của hoàng gia. Có những dấu hiệu cho thấy rằng phản ứng của Đại Cứu cánh (Rdzogs-chen) có thể xảy ra đối với toàn bộ sự hiểu biết và truyền thuyết Thiền là một loại Phán giáo (sử dụng một thuật ngữ Trung Hoa) hay sự phân loại giáo pháp nào đó. Một sự phát triển như thế đã được đề ra bởi nhiều văn bản. Vimalamitra (Tì ma la mật đa la: Vô Cấu Hữu, Tịnh Hữu), một nhân vật rất quan trọng trong thời sơ kỳ Phật giáo Tây Tạng đã dịch nhiều mật

chú và thăm viếng Trung Hoa⁹⁷. Ngài sưu tập một luận giải tiếng Phạn được dịch sang tiếng Tây Tạng dưới đề tựa Ý nghĩa của Đốn môn Bất Quán Hạnh⁹⁸. Tác phẩm này, vốn dựa trên Tu Tập Thứ Đệ (các cấp bậc tu hành, bhà-vanà-krama) của ngài Liên Hoa Giới (Kamalasila) và phần về Thiền của Pelliot Tây Tạng 116 hay các tài liệu tương tự, bao gồm pháp Chi/ Quán của Đại Cứu Cánh từ một lập trường của Đốn môn⁹⁹. Stein Tây Tạng 709¹⁰⁰ phân tích nhỏ thành chuỗi. Các phần ban đầu¹⁰¹, vốn dựa vào kinh Giải Thâm Mật và Tu Tập Thứ Đệ, bàn luận về những đề tài như: Bốn lỗi trong thiền định¹⁰², Bộ ba: nghe/ suy nghĩ/ hành trì; Nhân quả của Chi/ Quán; Những chương ngại trong Chi/ Quán; và Các pháp Đối trị. Người ta nói rằng nếu các hành giả mới tu không hành trì Chi/ Quán thì họ sẽ không thể đạt được kết quả không ai hơn¹⁰³. Phần cuối cùng¹⁰⁴ thiên về Thiền. Họ kết luận: Các pháp ngữ của một Thiền sư chưa được nhận biết Galnaya; Một trích dẫn trong Thiền Thư (sách về Thiền)



của Bồ Đề Đạt Ma; và Sự phân chia Thiền thành ba cấp độ với Như Lai Thiền¹⁰⁵ như là cấp độ cao nhất. Người ta nói rằng các đại hành giả phải chuyên hành trì giáo pháp Như Lai Thiền¹⁰⁶. Và cuối cùng, Thiền Đăng hay Thiền Nhân¹⁰⁷ giảng giải, theo thứ tự từ trên xuống, các

mục tiêu của Tiệm môn, Đốn môn, Đại Du Già, Đại Cứu Cánh. Thậm chí điều này nghe có vẻ là một điều gì đó giống như sự sắp xếp các phái Thiền thành ba loại giáo lý (tông). Giáo pháp ở các bậc thấp hơn là các pháp phương tiện cho những người căn cơ kém hơn.



Chú thích Chương 1.

1. Ueyama Daishun, "Tonkò ni okeru Zen no shosò", Ryùkoku Daigaku ronshù, 421 (10-1982), pp.90-116.

2. Một bản liệt kê miêu tả sơ bộ về tài liệu Thiền tiếng Hoa là: Tanaka Ryôshô, "Tonkô Zenshù shiryô bunrui mokuroku shokô", Komazawa Daigaku Bukkyô gakubu kenkyû kiyô, No.27 (3-1969), pp.1-17; No.29 (3-1971), pp.1-18; No.32 (3-1974), pp.30-49; và No.34 (3-1976), pp.12-14. Cũng xem "Zenseki Kaidai" của Yanagida Seizan trong Nishitani Keiji và Yanagida Seizan, Zenke goroku II, Sekai Koten bungaku zenshù, 36B (Tokyo: Chikuma shobô, 1974, pp.445-514, và bản danh sách tóm lược của Yanagida trong Yanagida Seizan, Shoki Zenshù shisho no kenkyû (Kyoto: Hôzokan, 1967), pp.51-53. Để có một cái nhìn khái quát hãy xem Tanaka Ryôshô và Shinohara Hisao, eds., Tonkô butten to Zen, Kôza Tonkô, 8 (Tokyo: Daitô shuppansha, 1980).

3. Nghiên cứu Thiền Tây Tạng đã bắt đầu năm 1939 với sự xuất bản một văn bản Đôn Hoàng tiếng Tây Tạng liên quan đến Thiền: Marcelle Lalou, "Tư liệu Tây Tạng về sự mở rộng của Thiền Trung Hoa", Journal Asiatique, CXXXI (tháng 3 đến 10-1939), pp.505-522. Trong tiền thập niên 50, Paul Demiéville đã xuất bản một khảo cứu về Hội nghị Tây Tạng: Hội nghị Lhasa, Thư mục của Viện hàn lâm Trung Hoa, quyển VII (Paris: Impr. nationale de France, 1952). Sáu năm sau Giuseppe Tucci xuất bản một nghiên cứu về một bộ phận Thiền của một "kho tàng được khám phá" của dòng Rdzogs-chen (Đại Cứu Cảnh), điều này là một biểu thị đầu tiên rằng các tài liệu liên quan đến Thiền đã tồn tại ở trung tâm Tây Tạng: Giuseppe Tucci,

Các Văn bản Phật giáo Thứ yếu, phần II, Serie Orientale Roma, IX, 2 (Roma: Instituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 1958). Sự nghiên cứu sâu rộng của Nhật Bản đã bắt đầu với sự xuất bản trong cuối thập niên 1960 và đầu thập niên 1970 các bài báo của Ueyama Daishun về một bản dịch tiếng Tây tạng về lịch sử sơ kỳ Lăng Già Sư Tư Ký (Leng-chia Shih-tzu chi) và thủ bản Đôn Hoàng tiếng Tây Tạng Pelliot Tây Tạng 116, vốn bao gồm những pháp ngữ của nhiều Thiền sư Trung Hoa. Trong khoảng thập niên 70, Ueyama, Obata Hironobu, Yamaguchi Zuihō, Kimura Ryutôku, Okimoto Katsumi, Imaeda Yoshiro, và Harada Satoru đã xuất bản một loạt những bài viết chi tiết về các văn bản Thiền Tây Tạng và các vấn đề liên quan. Một tóm lược có tính miêu tả xuất sắc của học thuật Nhật Bản trở xuống năm 1977 là: D. Ueyama, "Nghiên cứu các thủ bản Thiền Tây tạng tìm được ở Đôn Hoàng, Một sự duyệt xét lại lãnh vực này và những triển vọng của nó", translation, K.W. Eastman và Kyoko Tokuno, được xuất bản trong quyển Thiền sơ kỳ ở Trung Hoa và Tây Tạng, do Lewis Lancaster và Whalen Lai chủ biên (Berkeley: Lancaster-Miller, sắp xuất bản). Năm 1980 Janaka và Shinohara, eds., Tonko butten to Zen, đã xuất hiện. Dưới hình thức là một khảo cứu đầu tiên về các thủ bản Đôn Hoàng và Thiền, nó dành một phần rất dài (pp. 377-466) cho thiền Trung Hoa và Phật giáo Tây tạng. Các số Pelliot Tây Tạng đề cập đến các thủ bản Tây Tạng 2216 được sưu tập ở Đôn Hoàng bởi Paul Pelliot và được liệt kê thành mục lục trong quyển "Khám phá các thủ bản Tây Tạng của khu bảo tồn Đôn Hoàng ở thư viện Quốc gia" của Marcelle Lalou (Paris: Bibliothèque Nationale, 1939, 1950 và 1961), vols. I-III; các số Stein Tây



tạng để cập đến các thủ bản Tây Tạng 765 được sưu tập ở Đôn Hoàng bởi Aurel Stein và được liệt kê thành mục lục trong quyển của Luoïs de la Vallée Poussin, Bản liệt kê các thủ bản Tây Tạng ở Đôn Hoàng trong thư viện kinh điển Ấn Độ (Oxford: Oxford University Press, 1962). Một bản mục lục sơ đẳng có tính miêu tả về các tài liệu Thiền tiếng Tây Tạng ở Đôn Hoàng là: Kimura Ryūtoku, "Tonko Chibettogo Zen bunken mokuroku shokō", Tokyo Daigaku bungakubu Bunka kōryū kenkyū shisetsu kenkyū kiyō, 4 (1980), pp. 93-129. Bản mục lục này liệt kê ba mươi hai thủ bản liên quan đến Thiền: Pelliot Tây tạng 21, 102, 116, 117, 118, 121, 623, 635, 699, 811, 812, 813, 817, 818, 821, 822, 823, 827, 829, 835, 996 và 2105; Stein Tây tạng 468, 667, 689, 703, 704, 705, 706, 707, 709 và 710. Nó cũng bao gồm một danh sách của bảy mươi một ấn bản, chủ yếu là các bài viết, rất hữu ích cho việc nghiên cứu Thiền Tây Tạng.

4. Yoshiro Imaeda, "Các tư liệu Tây tạng của Đôn Hoàng liên quan đến Hội nghị Tây Tạng", *Journal Asiatique*, CCLXIII (1975), pp.146. Cũng xem Ueyama, "Nghiên cứu các Thủ bản Thiền Tây Tạng", pp.20, 35 và 36.

5. Các mảng Thần Hội ngữ lục đã được tìm thấy trong ba thủ bản Đôn Hoàng Tây Tạng, Pelliot Tây Tạng 116, Pelliot Tây Tạng 813 và Stein Tây Tạng 709. Xem Okimoto Katsumi, "Bsam yas no shūron (1) – Pelliot 116 ni tsuite", *Nihon Chibetto gakkai kaihō*, XXI (03-1975), pp.11; Obata Hironobu, "Kodai Chibetto ni okeru tonmonha (Zenshū) no nagare", *Bukyōshi gaku kenkyū*, XVIII, 2 (03-1976), p.75; và Obata Hironobu, "Pelliot tib.n.116 bunken ni mieru shōzenji no kenkyū", *Zen bunka kenkyūjo kiyō*, VIII (08-1976), pp.7-8 và 28-30.

6. Pelliot Tây Tạng 116 là bộ sưu tập một số văn bản. Nó được bao gồm trong Ariane Macdonald và Yoshiro Imaeda, eds., *Choix de Documents Tibétains conservés à la Bibliothèque Nationale*, Tome Ier. (Paris: Bibliothèque Nationale, 1978). Ueyama Kenkyū – P. tib. 116 to sono mondaiten", *Bukyō bunka kenkyūjo*, 13 (07-1974), pp.1-11, mô tả thủ bản này và trình bày một phác họa chi tiết về nội dung của nó. Theo sau là một mô tả ngắn gọn về mỗi phần của nó theo hệ thống đánh số của Ueyama: I. Bản dịch Tây Tạng của bản Phạn ngữ Aryabhadrā-pranidhāna-rāja; II. Bản dịch Tây Tạng của bản tiếng Phạn Vajracchedikā Sūtra; III. Một bản tóm lược các đặc tính khác nhau của Tiểu thừa và Đại thừa, một thể loại thấy trong các thủ bản Đôn Hoàng Tây Tạng khác; IV. Một luận giải rất ngắn về ba "quan kiến", "Xả bằng các pháp hữu", "Xả bằng sự nhập vào", và "Xả bằng sự thực hành"; V. Đây là một sách chỉ nam cho các nhà "Đại thừa" (mal byor chen po pa rnams), được dùng để "chống lại các tranh luận của những kẻ mà từ hồi vô thủy vốn đã luôn bị chấp trước vào biểu thị của các thực pháp và các ngôn từ, để ngăn chặn những kiến chấp của họ và đáp ứng như là một nhắc nhở tóm tắt về các quan điểm cần thiết". Tác phẩm này được đưa ra theo hình thức các phản bác và các trả lời. Các câu trả lời này hầu hết là những trích dẫn từ các kinh điển, bao gồm một số sáng tác Hoa ngữ được dịch sang tiếng Tây Tạng. Nhiều kinh điển này được ưa thích bởi các tông Bảo Đường và Bắc tông của thiền sơ kỳ. Để đưa ra một chút hướng vị của phần quan trọng này ở đây là phần thứ mười qua những phản bác thứ mười bốn: "Một người khác nói rằng: 'Không thực hiện những nỗ lực cứng dường v.v... là sai lầm'. Một giải thích của việc đó là: Trong kinh Đại

Bảo Tích (Ratnakūṭa) nói: ‘Nếu không có ý niệm về đức Phật và không có ý niệm về Tăng già thì điều đó được biết như là một sự cứng đờ chân thật’. Vì vậy, các hành giả không thực hiện những nỗ lực cứng đờ v.v... là không sai lầm. Một người khác nói: ‘Không thực hiện tỏ bày các bất thiện pháp và sám hối là sai lầm’. Một giải thích của việc đó là: từ Phyogs-su-rgyas-pa’i-mdo [nghĩa là, một sáng tác Trung Hoa Phương Quảng Kinh]: ‘Bất cứ ai muốn thực hiện pháp sám hối hãy ngồi ngay thẳng và hết sức chăm chú. Người ấy hết sức chăm chú vào cái thực (thật pháp). Nếu người ấy thực sự thấy được thì người ấy sẽ hoàn toàn giải thoát hết thảy [các tội lỗi]. Đó là pháp sám hối tối thượng nhất’. Vì vậy, hiển nhiên rằng sự tu hành bất động hay vô vi là sự tu hành tối thượng nhất của các pháp sám hối. Một người khác nói: ‘Đối với những ai tu đạo mà không dựa vào các tướng đối trị là sai lầm’. Một giải thích cho việc đó là: từ Hư Không Tạng Kinh (Ākāśa-garba): ‘Nơi các pháp hoàn toàn tịch tĩnh thì các pháp đối trị là không cần thiết’. Vì vậy, hiển nhiên rằng nếu tâm không quán xét các tướng, thì sẽ không cần thiết gì phải quan tâm đến các pháp đối trị. Một người khác nói rằng: ‘Còn đối với việc sanh khởi niệm tưởng về sự giác ngộ (phát Bồ đề tâm), nếu trước tiên niệm tưởng ấy được sanh khởi từ môn phân tích, thì sau đó sự không quán xét (bất quán) [myi rtog pa] sẽ được thành tựu’. Một giải thích của việc đó là: từ Gstug-tor-chen-po’i-mdo [nghĩa là, một sáng tác Trung Hoa Đại Phật Đảnh Kinh]: ‘Nếu trước tiên ta sanh khởi tưởng niệm không sanh diệt, thì cuối cùng ta sẽ đạt được quả không sanh diệt. Nếu khởi đầu ta sanh khởi niệm tưởng sanh diệt, thì rốt cùng ta sẽ không đạt được quả không sanh diệt’. Vì thế, ... Hiển nhiên rằng sự thực hành từ môn phân tích sẽ trở thành việc tập

trung chú tâm chỉ vào các tướng, và nó sẽ luôn luôn vô ích cho việc quán xét cảnh giới không sanh diệt”. (fols. verso 18.2–22.2), VI.(a). Phần này bao gồm 23 câu hỏi về bất quán (myi rtog pa = pu-kuan); các câu trả lời trích dẫn nhiều đoạn của cùng các kinh điển như phần trước và một luận giải, quyển Rta-ska d-bya n-chub-se ms-dpa’i-mdo (Asvaghosa-bodhisattva Sūtra = Một sáng tác Trung Hoa Đại Thừa Khởi Tín Luận / fol. verso 33.3–34.1). Đây là ba câu hỏi đầu tiên: “Trong bất quán thì việc sanh khởi niệm tưởng về sự giác ngộ (phát bồ đề tâm) gồm có những gì?” Từ kinh Kim Cang (Vajracchedikā): “Hoàn toàn không sanh khởi tất cả mọi niệm tưởng (Vô niệm) là phát Vô thượng Bồ Đề tâm”. Vì thế, “trong Bất quán thì việc tu hành Trí huệ Ba la mật gồm có những gì?” Từ kinh Bát nhã Ba la mật (prajñā-pāramitā): “Tâm không đến với bất kỳ pháp nào – đó là pháp tu hành tối thượng nhất của Tuệ giác Ba la mật. Đức Phật đã nói như thế”. Trong pháp Bất quán thì Đại thừa pháp được hiển bày như thế nào? Từ Rdo-rje-tin-ne-dzin-kyi-mdo [nghĩa là, một sáng tác Trung Hoa Kim Cang Tam Muội Kinh]: “Nếu không có các tướng niệm (Vô niệm), thì pháp nhân duyên sẽ không sanh khởi, và thực tính như thị sẽ bất động. Đó là Đại thừa pháp vậy” (fols. verso 23.2–24.4); VI (b) Phần này bắt đầu với câu: “Môn đốn nhập này không mâu thuẫn với các chỉ dẫn của nhiều kinh trên đây và nó cũng phù hợp với các [Thiền] sư uyên bác dưới đây” (fol. verso 40.3–4). Rồi nó trình bày các lời nói của Long Thọ, Bồ Đề Đạt Ma, Vô Trụ, Hàng Ma Tăng (Hsiang-mo Tsang), A-rdan-hver, Ngọa Luân, Ma Ha Diễn và Thánh Thiên (Aryadeva). Danh sách này có một cái nhìn về sự truyền thừa tổ vị sử dụng ở Tây Tạng. Dòng cuối cùng là: “[Ở đây] kết thúc quyển sách này



[vốn đáp ứng như là] một sự hỗ trợ cho việc ghi nhớ những ý nghĩa thiết yếu cho các nhà Đại thừa giáo những người có ý định về Nhất tính mà nơi ấy không hề có các đối tượng” (fol. verso 47. 2–3); VII. Một tác phẩm ngắn có tựa đề là Sách giải thích Lục Ba la mật và Thập Hợp trong Bát quán của Hòa thượng Ma Ha Diễn; VIII. Pháp ngữ của 18 Thiền sư và cư sĩ Trung Hoa, bao gồm Vô Trụ, Thần Hội và Ma Ha Diễn; IX. Phần này là một bản dịch tiếng Tây Tạng của quyển Đốn Ngộ Chân Tông Kim Cang Bát Nhã Tu Hành Đáo Bỉ Ngạn Pháp Môn Yếu Quyết, một đối thoại Thiền phương Bắc trình bày một khuynh hướng hợp nhất giáo lý đặc trưng phương Bắc với giáo lý của Thần Hội. Quan điểm của bản văn đó là: Nếu ta nỗ lực tham Quán, thì theo thời gian sự tham Quán sẽ chín mùi trở thành Kiến (thấy); quan điểm này cho thấy một mối quan hệ với giáo lý của Ma Ha Diễn. Sự dịch ra tiếng Tây Tạng có lẽ là 30% dài hơn bản văn có thể được thu thập lại từ các thủ bản Đôn Hoàng tiếng Hoa (Stein Trung Hoa 2799, Pelliot Trung Hoa 3922, và Stein Trung Hoa 5533); X. Một tác phẩm ngắn giải quyết “năm nỗi sợ hãi lỗi lầm”; và XI. Bốn dòng kệ tựa đề là Sách giảng dạy về Pháp Giới tánh. Obata, “Pelliot tib. n. 116 bunken”, pp. 4–12, cung cấp một văn bản chuyển tự và bản dịch Nhật ngữ của VI. (b), VII và VIII. Ueyama Daishun, “Chibettōyaku Tongo shinshū yōketsu no kenkyū”, Zen bunka kenkyūjo kiyō, VIII (08–1976), pp.33–103, cung cấp một văn bản chuyển tự của IX, một bản dịch Nhật ngữ, và các ấn bản những văn bản Hoa ngữ. Cũng xem Kimura Ryūtoku, “Tonkō shutsudo Chibettōbun shahon Pelliot 116 Kenkyū (sono ichi)”, Indogaku Bukkyōgaku kenkyū, XXIII, 2 (03–1975), pp. 281–284; Okimoto Katsumi, “bSam yas no shuron (1)”, pp. 5–8, và

Kimura, “Tonkō Chibettōgo Zen bunken mokuroku shoku”, pp. 97–104. Okimoto (p.6) nói rằng một phần của văn bản giữa fol.40 và fol.41 đã bị thất lạc và vì thế phần VI. (a) và VI. (b) của Ueyama phải nên là VI và VII, do đó thủ bản này gồm có mười hai văn bản riêng rẽ thay vì mười một.

7. Bsam-gtan-mig-sgron là một văn bản dòng Đại Cữu Cánh sơ kỳ thế kỷ thứ IX của Gnubs-chen Sana-rgyas-yeses (b.772). Đại Cữu Cánh là một phần của giáo lý Rhin-ma. Phần 5, vốn giải quyết vấn đề Đốn môn (ston mun cig car jug pa), bao gồm các pháp ngữ của nhiều Thiền sư. Một bản sao chép bản văn này được tìm thấy ở Ấn Độ vào giữa thập niên 1970. Xem Gnubs-Chen Sans-rgyas-yeses, Rnal byor mig gi bsam gtan hoặc Bsam gtan mig sgron, Smanrtsis shesrig spendzod, quyển 74 (Leh, Ladakh: S. W. Tashigangpa, 1974). Xem Okimoto Katsumi, “bSam yas no shuron (2) – Tonkō Chibettōbun ni okeru shōzenji”, Nihon Chibetto gakka kaihō, XXII (03–1976), pp.7–8, để thấy một bản đồ của tất cả các Thiền sư trong Bsam-gtan-mig-sgron, Bka-than-sde-lna, và Pelliot Tây Tạng 116. Sự trùng lặp là khá ấn tượng.

8. Văn bản Đại Cữu Cánh Bka-than-sde-lna, một bản tóm tắt của toàn bộ tri thức hoàng gia và quý tộc, bao gồm một phần, “Blon-po-bka'i-than-yig” (“Những tường thuật về các bộ trưởng”), vốn ghi lại các pháp ngữ Thiền. Người theo Tông phái cổ O-rgyan-glin-pa (1323–1379), một trong số đông những người đã khám phá ra các kho tàng văn học ẩn khuất, đã khám phá *Năm Giai cấp theo Thứ bậc* (của đại sư Ấn Độ Padamasambhava (Liên Hoa Sanh) cho các *quý thần, hoàng đế, nữ hoàng, tể tướng và Tăng lữ*) cùng với một tiểu sử của ngài Liên Hoa Sanh. Xem Hellmut Hoffman, Tây tạng.



Một sách chỉ nam (Bloomington: Trung tâm Nghiên cứu Khoa học Ngôn ngữ, Indiana University, undated [không đề ngày tháng]), pp.24 và 160. Tucci, Minor, pp.68–81, cung cấp một bản văn chuyển ngữ và bản dịch tiếng Anh, tiếng Pháp Thiền của phần thứ tư, “Những tường thuật về các Bộ trưởng”.

9. Trong số các văn bản Đôn Hoàng tiếng Hoa, bản văn sau là xác đáng. Đề tựa được ước thử Erh-ju ssu-hsing lun (Nhị Nhập Tứ Hành Luận) thường được xem là một bản ghi chép đáng tin là giáo pháp của Bồ Đề Đạt Ma (Bodhidharma). Đề có bản văn và bản dịch Nhật ngữ hãy xem Yanagida Seizan, Daruma no goroku, Zen no goroku, 1 (Tokyo: Chikuma shobò, 1969). Nó được trích trong các tư liệu Tây Tạng như là Rgya-lun (các hướng dẫn Trung Hoa), Rgya-lun-chen-po (Các hướng dẫn trác tuyệt của Trung Hoa), hoặc Bsam-gtan-rgya-lun-chen-po (các hướng dẫn trác tuyệt của Trung Hoa về Thiền) và nó được quy cho Bodhidharmatràta. Chẳng hạn, xem Chubs chen Sans-rgya-ye-ses, Rnal byor mig gi bsam gtan, fols. 130. 2–4 và 179. 1–4. Xem Obata, “Pelliot tib. n. 116 bunken”, pp.12–16; Obata Hironobu, “Chebetto den Bodaidarumatarata zenji kò”, Indogaku Bukkyōgaku kenkyū, XXIV, 1 (12–1975), pp.229–232; và Okimoto Katsumi, “Chibetoyaku Ninyū shigyō ron ni tsuite”, Indogaku Bukkyōgaku kenkyū, XXIV, 2 (03–1976), pp.39–46. Bản mục lục Ldan-karma, được biên soạn năm 812, đã ghi chép một quyển Bsam-gtan-gyi-yi-ge rgya las bsgyur ba (“Thiền Thư, được phiên dịch từ tiếng Hoa”). Xem Yoshimura Shuki, Denkaruma mokuroku no kenkyū (Kyoto: Ryūkoku Daigaku Tōhō seiten kenkyūkai, 1950) No.614. Có một khả tính nào đó rằng các đề tựa tiếng Tây Tạng thì gần với đề tựa gốc hơn là Erh-ju ssu-hsing lun. Lăng Già Sư Tư Ký (Leng-chia Shih tzu chi, T.

no.2837) là một lịch sử phương Bắc. Để có bản văn ấy và bản dịch tiếng Nhật, hãy xem Yanagida Seizan, Shoki no Zenshi I, Zen nogoroku, 2 (Tokyo: Chikuma shobò, 1971). Stein Tây tạng 710 là một bản dịch tiếng Tây Tạng của bản Lăng Già Sư Tư Ký vốn chấm dứt ở giữa tường thuật về Đạo Tín (Tao-Shin). Xem Ueyama Daishun, “Chibettoyaku Ryōga shiji ki ni tsuite”, Bukkyōgaku kenkyū, XXV–XXVI (05–1968), pp.191–209, và Ueyama Daishun, “Chibettoyaku Kara mita Ryōga shiji ki kenkyū, XXI, 2 (03–1973), pp.597–602. Okimoto Katsumi, “Ryōga shiji ki no kenkyū”, Hanazono Daigaku kenkyū, XXI, 2 (03–1973), pp.597–602. Okimoto Katsumi, “Ryōga shiji ki no krnkyū”, Hanazono Daigaku kenkyū kiyō, 9 (03–1978), pp.59–87, cung cấp một bản chuyển ngữ của bản Stein Tây Tạng 710, một bản dịch tiếng Nhật và bản văn tiếng Hoa. Li-tai fa-pao chi (Lịch Đại Pháp Bảo Ký, T. no. 2075) cho thấy nhiều tương đương trong các văn bản tiếng Tây Tạng. Để có chánh văn và bản dịch tiếng Nhật, hãy xem Yanagida Seizan, Shoki no Zenshi II, Zen no goroku, 3 (Tokyo: Chikuma shobò, 1976). Quyển này gồm có một luận giải của Obata, “Rekidai hōbō ki to kodai Chibetto no Bukkyō”. Để có một luận giải chi tiết hơn, hãy xem Obata Hironobu, “Chibetto no Zenshū to Rekidai hōbō ki”, Zen bunka kenkyūjō kiyō, VI (07–1974), pp.139–176. Đốn Môn Đại Thừa Chánh Lý Quyết (Pelliot Trung Hoa 4646) giải thích vấn đề Thiền sư Ma Ha Diễn của Hội nghị Tây Tạng. Để có một bản sao chép tay và một bản dịch tiếng Pháp, hãy xem Paul Demiéville, Le Concile de Lhasa (Hội nghị Lhasa). Chúng ta không có các văn bản tiếng Hoa được cho là của Ma Ha Diễn/Ma Ha Yan/Mo Ho yen, nhưng có rất nhiều văn bản tiếng Tây Tạng. Stein Tây Tạng 468 là



một điển hình. Xem Ueyama Daishun, "Tonkò shutsudo Chibettobun Mahaen Zenji ibun", *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū*, XIX, 2 (03-1971), pp.124-126; Okimoto Katsumi, "bSam yas no shūron (3) - nishu no Mahaen ibun", *Nihon Chibetto gakkai kaihō*, XXIII (03-1977), pp.5-8; và G.W. Houston, "The System of Ha Sang Mahāyāna" (Hệ thống của Hòa thượng Ma Ha Diễn), *Central Asiatic Journal*, vol.21, 2 (1977), pp.106-110. The Tun-wu chen-tung chin-kang pan-jo hsiu-hsing ta pi-an fa-men yao-chuen (Đốn Ngộ Chơn Tông Kim Cang Bát Nhã Tu Hành Đáo Bỉ Ngạn Pháp Môn Yếu Quyết) (Pelliot Trung Hoa 2799 và các văn bản khác) là một tác phẩm để giải thích nguồn gốc Bắc phái gần đây, một loạt vấn đáp giữa một cư sĩ và một đại sư Bắc tông (trên thực tế chỉ là một người). Một bản dịch tiếng Tây tạng của nó được tìm thấy trong Pelliot Tây tạng 116 (IX). Ueyama, "Chibettōyaku Tongo Shinshū yōketsu no kenkyū," pp.33-103, cung cấp một bản văn chuyển ngữ của bản Tây tạng, một bản dịch tiếng Nhật, và các bản văn tiếng Hoa. Để có tất cả các văn bản trên, hãy xem Tanaka và Shinohara, eds., *Tonkò butten to Zen*, pp.414-425. Ba tác phẩm của Khuê Phong Tông Mật (780-841), *Thiền Nguyên Chư Thuyền Tập Đồ Tự* (T. no. 2015), *Trung Hoa Truyền Tâm Địa Thiền Môn Sư Tư Thừa Tập Đồ* (Chung-hua ch'uan hsin-ti ch'an men shih-tzu ch'eng hsi t'u) (ZZ 2, 15, 5, pp.432b-438b), và một phần của quyển *Viên Giác Kinh Đại Số Sao* (Yuan-chueh ching ta-shu ch'ao: ZZ 1, 14, 3, pp. 277b-280a), bao gồm các khảo luận về các Tông phái của Thiền tông Trung Hoa thế kỷ thứ VIII. Để có các bản văn và các bản dịch tiếng Nhật, hãy xem Kamata Shigeo, *Zengen shosenshū tojo, Zen no goroku*, 9 (Tokyo: Chikuma Shobō, 1971).

10. Cựu Đường Thư (Chiu T'ang-shu), 196, và Tân Đường Thư (Hsin T'ang-shu), 216. Xem S. W. Bushell, "Lịch sử sơ kỳ Tây tạng từ các nguồn Trung Hoa", tạp chí Hội Hoàng gia Á châu của Anh Quốc và Ailen, 12 (1880), pp.435-541. Tây tạng được đề cập đến như là T'u-fan.

11. Sự chiếm đóng của Tây tạng được ghi niên hiệu 781-848 bởi Fujieda Akira và 787-848 bởi Demiéville. Xem Fujieda Akira, "Toban Shihai no Tonkò", *Tohō gakuhō*, XXXI (03-1961), pp.199-292.

12. Để đối chiếu về hai gia tộc này, hãy xem Hugh E. Richardson, "Giáo pháp đến từ trên Trời: một mảng của Đôn Hoàng", trong quyển *Tư Tưởng Phật Giáo và Văn Minh Châu Á*, ed. Leslie S. Kawamura và Keith Scott (Emeryville, Calif.: Dharma Publishing, 1977, pp. 224 và 226. Gia tộc Bro được đề cập đến trong *Đốn Ngộ Đại Thừa Chánh Lý Quyết* (Tun-wu-ta-ch'eng cheng-li chueh) (Demiéville, Le Concile, fol.127a.4 và pp.25-30). Họ nguyên ủy thuộc dòng dõi Zan-zun, một dân tộc đã thâm nhập vào đế quốc Tây tạng vào một thời sơ kỳ.

13. Để có một văn bản của Sba-bzed, hãy xem R. Stein, *Une chronique ancienne de bSam-yas: sBa-bzed*, Publications de l'Institut de Hautes Études Chinoises, Textes et Documents, I (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1961). Bản văn của Stein là sBa-bzed "với phần bổ sung". Xem Hoffman, *Tây tạng*, p.26.

14. Đây là hai ngôi chùa nổi tiếng gần thời với nhau. Đối với Tōdai-ji (Đông Đại Tự), Bsam- yas có kokubunji hay những ý nghĩ (phản ánh) địa phương. Bên trong phức hợp Bsam-yas có một "Bất Động Thiền Viện" (mi g'yo bsam gtan glin = Đại sảnh của Thiền Bất động (pu tung ch'an yuan). Xem Tucci, Minor, p.113.

15. Obata, “Chibetto no Zenshū”, pp.142–152, đem viễn cảnh Trung Hoa quy vào Sba-bzed, tập trung vào việc hợp tác các chuyển di của San-si và Gsal-snan với các nhân vật của Thiền Mãn Xuyên. Cũng xem Yamaguchi Zuihō, “Chibetto Bukkyō to Shiragi no kin ōsho”, Shiragi Bukkyō kenkyū (06–1973), pp.3–36.

16. Tên họ của nhà truyền giáo này xuất hiện trong Sba-bzed như là ‘Ba’-de’u, nguồn gốc Trung Hoa của nó không rõ ràng. Xem Yamaguchi, “Chibetto Bukkyō to Shiragi”, pp.5 và 26 (n.13).

17. Tên hoàng tộc Khri-lde-gtsug-brtan.

18. Stein, Sba-bzed, p.5.2.

19. Yamaguchi, “Chibetto Bukkyō to Shiragi”, p.26 (n.9), nói rằng San-si không phải là một sự chuyển ngữ của tiếng Hoa “Thiền sư”, mà là một viết tắt của San-si-ta.

20. Obata, “Rekidai hōbō ki to kodai Chibetto no Bukkyō”, trong Yanagida, Shoki no Zenshi II, p.328.

21. Eg-cu’i Ni-ma ha-san của gia tộc Sba-bzed = Ích-Châu Kim Hòa thượng (Stein, Sba-bzed, p.6.14 và khắp nơi).

22. Stein, Sba-bzed, p.914. Nơi cất giấu là Mchims-phu ở ngọn núi bên ngoài Ra-sa (sau này là Lhasa).

23. Stein, Sba-bzed, p.10.6–7.

24. Stein, Sba-bzed, p.10.13–15. Hai người Trung Hoa là Rgya (Trung quốc) Mes-mgo và Rgya A-nan-ta. Có một pháp ngữ trong Bka-than-sde-lna được quy cho một Thiền sư Sbab San-sin: “Thiền sư Sbab-san-sin nói: Sự đồn kiến vô phân biệt giống như con sư tử, vua của loài thú, nhìn xuống bốn bên không sợ hãi”. Xem Tucci, Minor, p.73.16–19.

25. Đường như San-si = sBa dPal-dbyans trụ trì chùa Bsam-yas = dPal-dbyans tác giả của bản văn Mahāyoga (Đại Du già) Pelliot Tây Tạng 837. Xem Ueyama Daishun, “Peyan cho no mahāyoga bunken – P.tib.837 ni tsuite”, Bukkyō bunka kenkyūjo kiyō, 16 (06–1977), pp.9–11. Ở đây chúng ta có một ví dụ nổi bật về mối dây liên kết giữa Thiền và Mahāyoga, ở nơi người trụ trì ngôi chùa quan trọng nhất của Tây Tạng sơ kỳ.

26. Stein, Sba-bzed, p.v.

27. Stein, Sba-bzed, pp.19.16–20.1.

28. T51, pp.185a và 187c. Yanagida, Shoki no Zenshi II, pp.143 và 172.

29. Obata, “Chibetto no Zenshū”, p.153, bàn luận khả tính rất cao rằng Gsal-snan thật sự đã gặp Vô Trữ hơn là Hòa thượng Kim. Ông ấy kết luận rằng tác giả của Sba-bzed, do những điều kiện ở triều đình Tây Tạng, đã biến đổi Vô Trữ thành Hòa thượng Kim. Điều này hình như có lẽ hoàn toàn đúng. Tuy nhiên, thật khó để mà nói chính xác những điều kiện này là gì. Có lẽ danh tiếng của Hòa thượng Kim ở triều đình là có thật và đã được viện đến.

30. Quyển Đốn Ngộ Đại Thừa Chánh Lý Quyết (Demiéville, Le Concile, fols. 156b.6–157a.1) nói rằng Ma Ha Diễn đã nghe pháp năm đến sáu chục năm trước nơi Hàng Ma Táng (Hsang-mo Tsang), Huệ Phước (Hui fu), và Nghĩa Phước (I fu). Để biết cả ba vị này, hãy xem Ui Hakuju, Zenshū shi kenkyū (Tokyo: Iwanami shoten, 1939), pp.287–289, 290 và 276–279. Hàng Ma Táng có thể đã học dưới Thần Tú ở chùa Ngọc Tuyền ở Kinh Châu (Hupeh) trong khoảng cuối phần tư thế kỷ thứ VII. Sau đó ông ấy mới nhập Đài Sơn (Sơn Đông), nơi ông ấy thu nhận nhiều đệ tử và sống cho đến



một thời kỳ rất tiến triển. Huệ Phước và Nghĩa Phước được liệt kê bởi cuốn lịch sử Bắc tông Lăng Già Sư Tử Ký như là hai trong bốn truyền nhân của Thần Tú: “Thiền sư Bồ Đề của Trung Sơn ở Lạc Châu [bên ngoài Đông đô Lạc Dương], Thiền sư Ching-hsien (Tĩnh Huyền?) của Tung Sơn, Thiền Sư Nghĩa Phước (I-fu) của Lan Sơn ở Trường An, và Thiền sư Huệ Phước (Hui-fu) của Yu shan (Vu Sơn) ở Lan-t’ien (Lan Thiên?) [đông bắc Trường An] tất cả đều là học trò cùng thầy, huynh đệ nối pháp với một đội hình bay của ngưỡng trời, và tất cả họ đều nối pháp Đại Thông Hòa thượng [Thần Tú]”. T85, p.1290c. Yanagida, Shoki no Zenshi I, p.320. Ít biết về Huệ Phước (Hui-fu: tiểu Fu), nhưng ông ấy quan trọng trong Thiền Bắc tông thuộc Thủ đô; Nghĩa Phước (I-fu: đại Fu) tiếp nối mối quan hệ vua chúa của Thần Tú và mất năm 736. Ma Ha Diễn lúc ấy đã học Thiền Bắc tông ở Sơn Đông và Trường An trong khoảng đầu bán thế kỷ thứ VIII. Sau đó ngài di trú sang Đôn Hoàng và là cư dân ở đó khi quân đội Tây Tạng chiếm đóng nơi ấy vào thập niên 780. Danh tiếng của ngài đủ để gọi ra một lời mời đến trung tâm Tây Tạng bởi nhà vua Tây Tạng

31. Demiéville, Le Concile, fols. 154a.6–154b.1: “Thần dân của bệ hạ, Sa môn Ma Ha Diễn, nói rằng ở Sa Châu [Đôn Hoàng] vào ngày nó thần phục [Tây Tạng], nhận được lệnh bao dung [của vua Tây Tạng], tôi đã đi xa tìm kiếm ngõ hầu khai mở và làm sáng tỏ pháp môn Thiền và cuối cùng đã đến ở La-sha”. Ngày đến của Ma Ha Diễn như vậy tùy thuộc vào việc ta cho ngày đầu hàng của Sa Châu là 781 (theo Fujieda) hay 787 (theo Demiéville). Trong thời kỳ này trung tâm của Tây Tạng là Yar-klun hoặc Brag-mar (vùng Bsam-yas). Những tùy tùng của hoàng

gia Tây Tạng vẫn di chuyển từ chỗ này sang chỗ khác tùy theo mùa. Tiếng Hoa Lo-so chuyển ngữ tiếng Tây Tạng Ra-sa (= Ra-ba’i-sa), “mảnh đất có tường bao quanh”. Ra-sa (Lasha) chỉ là một trong những nơi ở mùa hè của vua; vùng Bsam-yas là chỗ ở mùa đông. Ma Ha Diễn đã không gặp vua ở Ra-sa, mà có lẽ ở vùng Bsam-yas. Tucci, Minor, pp.32–34.

32. Tông Mật, trong cuốn Trung Hoa Truyền Tâm Địa Thiền Môn Sư Tử Thừa Tập Đồ của ngài, đã liệt kê một Ma Ha Diễn trong số mười tám môn đồ của Hà Trạch Thần Hội. Tuy nhiên, ngài không nói gì khác về vị Ma Ha Diễn này trong các ngữ lục của mình, và chúng ta chỉ có thể giả định rằng Ma Ha Diễn này của Tông Hà Trạch không có liên quan đến vị Ma Ha Diễn của Thiền Tây Tạng. Jao Tsung-I, “Thần Hội môn hạ Ma Ha Diễn trị Nhập tạng: Shen-hui men-hsia Mo ho yen chih ju-tsang”, Hội nghị chuyên đề về Hoa-học (môn học về Trung Hoa) để kỷ niệm 50 năm Đại học Hồng Kông 1911–1961, vol.I (1964), pp.173–181, lập luận chứng tỏ rằng vị Ma Ha Diễn trong bản đồ của Tông Mật thực ra là người nổi tiếng ở Tây Tạng, và trong tiến trình ấy Jao đồng nhất hóa Hsiang-chou Fa-I (Hàng Châu Pháp Nghĩa?) trong bảng liệt kê của Tông Mật trong số các môn đồ của Thần Hội với To-mo-ti (Pháp Trí = Dharmamati) người đã cùng thực hiện trước sau với Ma Ha Diễn để “khai mở giáo pháp Thiền”. Demiéville, Le Concile, fol. 154b.4.

33. Xem Đốn Ngộ Đại Thừa Chánh Lý Quyết (Demiéville, Le Concile, fol. 135a.2–4); Pelliot Tây Tạng 116 (fol.verso 48.1 và khắp nơi); và Stein Tây Tạng 468 (fols.1b.3–2a.2). Về Ma Ha Diễn xem Harada Satoru, “Hahaen Zenji kô”, Bukkyôgaku, 8 (1979), pp.109–133; Harada Satoru, “Mahaen

Zenji to tonmon”, Indogaku Bukkyōgaku kenkyū XXVIII, 1 (1979), pp.428–432 và Tanaka và Shinohara, eds., Tonkō butten to Zen, pp.379–407 và 422–425.

34. Obata, “Pelliot.tib.n.116 bunken”, pp.23–24. Kim-hun và Kim-hu xuất hiện trong Pelliot Tây Tạng 116; Kyin-hu trong Bsam-gtan-mig-sgron; Kim-hun trong Bsam-gtan-mig-sgron; và Ke-hun trong Bka-than-sde-lna. Để biết thêm nhiều điều khác biệt như thế hãy xem Yamaguchi, “Chibetto Bukkyō to Shiragi”, p.28 (n.28).

35. Obata, “Kodai Chibetto ni okeru tonmonha”, pp.75–76.

36. Một số kinh điển Trung Hoa, nghĩa là những sáng tác Trung Hoa, lưu hành trong thế kỷ thứ VIII và được sử dụng bởi Bảo Đường và Bắc tông muộn của Ma Ha Diễn. Thực ra, cả hai dường như đều đã chỉ dựa vào kinh điển chứ không dựa vào luận giải và bình luận. Đoạn mở đầu của Lịch Đại Pháp Bảo Ký liệt kê hai mươi lăm kinh điển như là nguồn nương tựa, chứ không phải những luận giải và bình luận (T51, p.179a, Yanagida, Shokino Zenshi II, p.39). Bốn trong 25 kinh điển là những sáng tác Trung Hoa: Đại Phật Đỉnh Kinh (Ta fo tình ching) (Tno.945); Kim Cang Tam Muội Kinh (Chin Kang san-mei ching) (Tno.273); Pháp Cú Kinh (Fa-chu ching) (Tno. 2901), và Thiền Môn Kinh (Ch'an-men ching) (Stein Trung Hoa 5532). Quyển Đốn Ngộ Đại Thừa Chánh Lý Quyết bày tỏ: “Tôi, Ma Ha Diễn, suốt đời chỉ hành pháp Thiền Đại thừa – tôi không phải là một Pháp sư. Nếu ông muốn nghe pháp tướng, thì hãy lắng nghe ở phía các Pháp sư Phạn. Điều Ma Ha Diễn nói không dựa vào bình luận hay luận giải. Tôi theo các văn bản của kinh điển Đại thừa để hướng dẫn. Sự tu hành của Ma

Ha Diễn dựa vào Đại Bát nhā, Lăng già, Visesa-cinti (Phân biệt, thù thắng) Ghana-Vyūha (Thổ trọng...); Kim Cương, Duy Ma Cật, Đại Phật Đảnh, Hoa Nghiêm, Niết Bàn, Đại Bảo Tích, Pu-chao (Bất chiêu?) Tam muội, và những kinh khác, vốn được ngài thành kính thọ nhận và tu hành”. (Demiéville, Le Concile, fol.156b.3-6). Bản văn Đôn Hoàng Chư Kinh Yếu Sao (Chu-Ching Yao-Ch'ao) (Tno.2819), một tuyển tập các trích dẫn kinh điển, được sử dụng bởi những người trong giới tu Thiền, cho thấy rất nhiều sự gổi lên nhau với cả bảng liệt kê của Lịch Đại Pháp Bảo Ký lẫn bảng liệt kê của Đốn Ngộ Đại Thừa Chánh Lý Quyết. Nỗ trích dẫn cùng bốn kinh ngụy tác như các quyển trước. Còn về quyển *Sổ tay cho Đại hành giả và Những Vấn nạn về Bát Quán* có trong Pelliot Tây Tạng 116 (V và VI.a), nhiều quan sát có thể được thực hiện. (xem n.6). Với ngoại lệ của Đại Thừa Khởi Tín Luận (Ta-cheng chi-hsin lun), chỉ những kinh điển được trích dẫn, và bề kinh điển này cho thấy rất nhiều sự gổi lên nhau với các kinh điển được liệt kê trong Lịch Đại Pháp Bảo Ký và Đốn Ngộ Đại Thừa Chánh Lý Quyết, và các kinh điển được trích dẫn trong Chư Kinh Yếu Sao (Chu-ching yao-ch'ao). Bốn kinh ngụy tác có vẻ là: Đại Phật Đảnh Kinh (Ta fo tình ching), Phương Quảng Kinh (Fang Kuang ching) (Tno.2871), Kim Cang Tam Muội Kinh (Chin-Kang San-mei ching), và Pháp Vương Kinh (Fa-wang ching, Tno.2883). Có lẽ những người thích tranh luận nêu ra những phản bác trong quyển *Sổ tay*, “những người, từ không biết đời nào, đã bị dính vào những hiện tượng của thật pháp và ngôn từ” (Thog med pa nas dnos po dan sgra la mnon bar zen pa mams), có liên quan với các môn đồ của các pháp sư Phạn những người “muốn nghe



pháp tướng”, (yu t’ing fa-hsiang). Tuy vậy, Kimura, “Tonkò shutsudo Chibettobun Shahon Pelliot 116 kenkyū (sonoichi)”, p.281, lập luận cho thấy rằng tài liệu của quyển Sổ tay không trực tiếp liên quan tới Ma Ha Diễn và những vấn đáp của Đốn Ngộ Đại Thừa Chánh Lý Quyết. Xem Obata Hironobu, “Chibetto no Zenshū to zōyaku gigyō ni tsuite”, Indogaku Bukkyōgaku kenkyū, XXIII, 2 (03-1975), pp.170-171; Okimoto Katsumi, “Zenshū shi ni okeru gigyō – Hō-ō-kyō ni tsuite”, Zen bunka kenkyūjo kiyō, 10 (07-1978), pp.27-61; và Tanaka và Shinohara, eds., Tonkò butten to Zen, pp. 351-376.

37. Xem n.9. Tuy nhiên, trong Stein Tây Tạng 710 ông ấy được đề cập đến như là Bồ Đề Đạt Ma hay Đạt Ma. Xem Okimoto, “Ryōga Shiji ki no kenkyū”, p.66.

38. Xem n.9.

39. Xem Obata, “Pelliot Tây Tạng n.116 bunken”, pp.16-18 Hàng Ma Táng (Hsiang-mo Tsang) có những pháp ngữ trong Pelliot Tây Tạng 116, quyển Bsam-gtan-mig-sgron và Bka-than-sde-lna.

40. Xem n.9. Quyển Đốn Ngộ Chân Tông Kim Cang Bát Nhã Tu Hành Đáo Bỉ Ngạn Pháp Môn Yếu Quyết (Tun-wu Chen-tsung chin-kang pan-jo hsiu-hsing ta pi-an fa-men yao-chueh) (hay chân quyết: chen-chueh) nói đến “Khán vô sở trụ” (nhìn vào nơi vô = myed pa’i gnas la bltas). Xem Ueyama, “Chibettōyaku Tongo shinshū yōketsu no kenkyū”, pp. 96-97. 72 – 74 và khắp chỗ.

41. Xem n.9.

42. Để có một bản dịch tiếng Anh (nhưng với bản Phạn tương đương hơn là tiếng Hoa) xem Houston, “Hệ thống của Hòa thượng Ma

Ha Diễn”, pp.108-110; để có một bản dịch Nhật Bản hãy xem Okimoto, “bSam yas no shūron (3)”, p.6.

43. Ueyama, “Nghiên cứu các thủ bản Thiền Tây Tạng”, p.22.

44. Tương đương với cuốn Nhân Duyên Tâm Luận Tụng, Nhân Duyên Tâm Luận Thích (Yin-yuan hsin lun sung yin-yuan hsin lun shih) của Long Thọ (Nāgarjuna), T32, p.490b.

45. Bảo Đường Tổng sử dụng hình thức này tên của Sơ tổ. Xem Philip Yampolsky, (Pháp Bảo) Đền Kinh của Lục Tổ (New York: Columbia University Press, 1967), pp.8-9, để có một bản 28 vị tổ Ấn Độ theo các lịch sử Thiền khác nhau. Xem Paul Demiéville, “Appendicesur ‘Damoduolo’ (Dharmatrā/ta)” Memoires archeologiques, XIII, fasc. I (1978), pp. 43-49.

46. “Bảy thế hệ” (bdun rgyud) hiện ra một nơi nào khác trong văn học Thiền Tây Tạng. Ma Ha Diễn, chẳng hạn, trong cuốn Bka-than-sde-lna được cho là nhân vật xuất phát ra thứ bảy từ Đạt Ma (Dha-rmo-tā-ra-la) (Tucci, Minor, p.68.1-3).

47. Tương tự Nhị Nhập Tứ Hành Luận (Erh-ju Ssu-hsing lun). Yanagida, Daruma no goroku, pp.31-32. Tuy nhiên, để thay thế cho dòng then chốt “Ngưng tụ bích quán” (với một thái độ đông cứng trụ trong sự quán sát bất tương: ning-chu pi-kuan), người Tây Tạng đọc là rtog pa spans te lham mer gnas (“đẹp bỏ phân biệt và an trụ trong ánh sáng”). Đây có thể là một phiên dịch có tính chất giải thích; nếu đúng như vậy, thì nó có thể sẽ tỏ ra một chút ánh sáng về “bích quán” nổi tiếng của Bồ Đề Đạt Ma. Stein Tây Tạng 710, một bản dịch Tây Tạng của cuốn sách lịch sử Bắc tông Lăng Già Sư Tử Ký, cho thấy một lối dịch chữ hơn của tiếng Hoa: gtsanma dug ste rtsig



nos la bltas pa (“trụ trong sự thanh tịnh và chăm chú nhìn vào mặt bức tường”; fol.28b.3-4). Xem Okimoto, “Ryōga shiji ki no kenkyū”, p.68.4-5. Quyển Bsam-gtan-mig-sgron, trong việc trích dẫn Rgya-lun-chen-po, cho rtogs pa spans te lham mer gnas (Gnubs chen sans-rgyas-ye-ses, Rnal byor mig gi bsam gtan, fol.130.2-3); nó đưa ra một cách chính xác cùng một cách dịch hơi sớm hơn trong một trích dẫn từ “Giáo pháp của Đại sư Bồ Đề Đạt Ma” (fol.57.6). Quyển Bka-than-sde-lna cũng cho lham mer gnas trong một phóng ngữ của “Đại sư Bồ Đề Đạt Ma” (Tucci, Minor, p.70.28). Từ btas (“khán, nhìn chăm chú”) trong Stein Tây Tạng 710 làm nhớ lại giáo pháp đặc trưng của Ma Ha Diễn, nhưng chúng ta vẫn còn đối mặt với vấn đề “trụ trong ánh sáng” hay “trụ trong sự sáng ngời” có thể có nghĩa gì. Có lẽ điều này hiện diện từ một hình thức của Nhị Nhập Tứ Hành Luận vốn lưu hành trong tông Bảo Đường. Obata, “Pelliot Tây Tạng n.116 bunken”, pp.12-30, đã bàn luận về mỗi vị trong các Thiền sư sau của của Pelliot Tây Tạng 116 và cung cấp những bản dịch chuyển ngữ của những tài liệu Tây Tạng có liên quan (Bsam-gtan-mig-sgron, Bka-than-sde-lna, và các bản thảo Đôn Hoàng Tây Tạng).

48. Những bản chuyển ngữ Tây Tạng khác rất nhiều: Vô Trụ = wuchu = Bu-cun, Bhu-cu, Jug-du v.v...

49. Tương đương với Lịch Đại Pháp Bảo Ký, T51, p.189a. Yanagida, Shoki no Zenshi II, p.200. Đây là cái được gọi là “tam cú ngữ”. Tông Mật chú rằng giáo pháp của Hòa thượng Kim tập trung xung quanh một hình thức của ba ngữ cú, nhưng những môn đồ của Vô Trụ, dòng Bảo Đường, đã thay đổi ngữ cú cuối cùng của ba ngữ cú từ “mạc vọng” (no-forgetting: chớ quên) thành “mạc vọng” (no-falseness: chớ vọng).

50. Tương đương với Lăng Già Sư Tử Ký, T.85p.1278a. Yanagida, Shoki no Zenshi I, p.192. Tuy nhiên, quyển Lăng Già Sư Tử Ký không quy các lời này cho Hàng Ma Tăng: “Đại Phẩm Kinh” [25.000 Prajnapāramitā Sūtra] nói: “Không có gì để niệm được gọi là niệm Phật” [vô sở niệm giả thị danh niệm Phật: wu so-nien che shih ming nien-fō; T8, p.385c]. [Nếu ta hỏi] cái gì là cái được gọi là ‘không có gì để niệm’, cái tâm niệm Phật được gọi là ‘không có gì để niệm’. Ngoài tâm ra không có Phật riêng biệt nào khác. Niệm Phật chính xác là niệm tâm; tìm tâm chính xác là tìm Phật. Tại sao thế? Thức tâm là Vô tướng; Phật là Vô tánh (không có đặc tính). Nếu ta thấu đạt được lý này của đạo, thì đó là sự bình tịnh của tâm. Nếu ta luôn luôn nhớ niệm Phật và các đối tượng (ngoại cảnh) không sanh khởi, thì trong sự tĩnh lặng nó là Vô tướng, bình đẳng, bất nhị. Nếu ta nhập vào địa vị này, thì cái tâm niệm Phật sẽ biến mất, và không cần thiết gì thêm để chứng thật [rằng nó là Phật]. Vậy hãy quán sát cái tâm bình đẳng này [k’an tz’u teng-hsin (khán thử đẳng tâm)] – Nó chính là Pháp-Tánh-Thân chơn thật của Như Lai”. Tôi xin cảm ơn Bernard Faure vì sự phát hiện này.

51. Đây là đại sư Ấn Độ mà dòng của ngài được truy nguyên trong Pelliot Tây Tạng 996. Tên của ngài theo nhiều chuyển ngữ khác nhau cũng xuất hiện trong Bsam-gtan-mig-sgron và Bka-than-sde-lna.

52. Tương đương với các dòng đầu của Ngọa Luân Thiền Sư Khán Tâm Pháp (Wolun ch’an-chih k’an-hsin fa) (Stein Trung Hoa 1494 và chỗ khác). Xem Suzuki Daisetsu, Suzuki Daisetsu Zenshū, Vol. II (Tokyo: Iwanami shoten, 1968), p.452, và Wu Ch’i-yu, “Ngọa Luân Thiền Sư Nghĩa Ngữ Đôn Hoàng Thổ Phồn (Phiên) Văn Dịch Bản Khảo



Sử” (Wo-lun Ch'an shih i-yu Tun-huang T'u-fan wen (Pelliot 116) i-pen k'ao-shih), Đôn Hoàng học (Tun-huang hsueh), 4 (1979), p.44. Dưới ánh sáng của tiếng Hoa, từ myi của myi dmyigs đã được xóa bỏ. Rất ít điều được biết về Ngọa Luân. Tuy nhiên, sự luận bàn về khán tâm trong Ngọa Luân Thiền Sư Khán Tâm Pháp gợi cho thấy một mối quan hệ đối với giáo pháp của Ma Ha Diễn và Đốn Ngộ Chân Tông Kim Cang Bát Nhã Tu Hành Đáo Bỉ Ngạn Pháp Môn Yếu Quyết: “[Tâm] vốn thực chất, luôn luôn tịch lặng, không sanh cũng không diệt, vô tướng và vô vi. Do vì không tỉnh giác nên chúng ta hư vọng nói đến sự vọng động; trên thực tế nó là bất động. Do đó, người tu hành, đối với các tướng niệm chạy theo sự vọng động của tâm, chỉ đối mặt với nội tâm, an trụ liên kết với nhất tâm, và trong ngoài đều thuần thực sự quán xét [thực khán], cho đến không còn một tướng nhỏ nhiệm nào mà cũng không không-dộng. Đây được gọi là đại định (samadhi). Đối với loại đại định này tất cả phàm phu (người thường) và bậc thánh tự họ đều có nó. Do vì vọng tưởng của chúng sanh, cho nên họ lầm lẫn nói đến sự vọng động. Vì lầm lẫn nói đến sự vọng động nên ta trở thành phàm phu. Bởi vì bản tính của tâm này (tâm thể) vốn cố hữu là bất động, do đó, đối với những ai có thể tu luyện nó, sự vọng động sẽ sanh ra sự tịch lặng và chúng ta gọi họ là bậc thánh. Giống như bên trong một quặng mỏ. Ngay cho dù có vàng thật, nếu ta không nỗ lực, thì cuối cùng ta cũng sẽ không có được nó. Người nào nỗ lực sẽ có được vàng ròng. Tâm cũng giống như vậy. Mặc dù ta biết rằng từ ban đầu nó luôn luôn tịch lặng, nhưng ta phải sử dụng quán chiếu [kuan-chao]. Nếu ta không quán chiếu, thì ta sẽ luôn sống với hư vọng”. Suzuki, Suzuki Daisetsu Zenshū, vol.II ,pp.425.6–453.2 và Wu ch'i-yu, “Ngọa

Luân Thiền sư” (Wo-lun Ch'an-shih), p. 45.7–12. Dĩ nhiên là “khán” (chăm chú nhìn) có liên hệ gần gũi với Ma Ha Diễn. Sự “thực khán” (sự quán xét thuần thực) được luận bàn ở nhiều chỗ trong Đốn Ngộ Chơn Tông Yếu Quyết (Tun-Wu Chen-tsung yao-chueh): “Ta nên quán xét và khiến cho sự khán tâm của mình thuần thực, và rồi thì nó chính là sự thanh tịnh của bản nguyên” (Nhập tạng đề quán khán thực tức thị bản tánh thanh tịnh = Ju tang ti-kuan kh'an-shu chi-shih pen-hsing ch'ing ching = khyod kyis rtag par ltos te byan na gdod mthon no//khyod kyis no bo nid gtsan gdan ba yin no; Ueyama, “Chibettayaku Tongo shinshū yōketsu”, p.98.82); “Ta chỉ làm thuần thực sự khán tâm, hãy khán tử mi và đôi lúc ta sẽ thấy sự sáng lòa trong phòng” (Nhập tạng thực khán tế khán hoặc kiến ốc trung minh = Ju tan shu-k'an hsi-k'an huo chien wu-chung ming = khyod kyis ci nas kyan byan bar bltas// zib du bltas na// bar bar ni khyim gyi nan na snan ba mthon; p.99.85). Thêm vào bản thảo trên cũng có quyển Ngọa Luân Thiền Sư Ký (Wo-lun Ch'an-shih chi) (Stein Trung Hoa 5657 và nơi khác). Cũng xem Obata, “Pelliot tib.n.116 bunken”, p.19–21.

53. Xem Obata, “Pelliot tib. n.116 bunken”, pp.21–23.

54. Tương đương với Lịch Đại Pháp Bảo Ký, T51, p.189a. Yanagida, Shoki no Zenshi II, p.200.

55. Chưa có tương đương nào trong tài liệu tiếng Hoa đã được khám phá.

56. Thiền sư Dzan, Lu, Pab-svan, Par, Dzva, Tshvan, Van, Dvan-za, cư sĩ Trung Hoa Ken-si và các Thiền sư Byi-lig và De'u vẫn chưa nhận diện ra được. Luo Charngei, T'ang Wu-tai hsi-pei fang-yin (Đường ngũ đại tế biệt phóng dẫn?), Series A, No.12 (Shanghai: Thượng Hải: Cao Ly Trung ương



Nghiên cứu Viện, Lịch sử ngữ ngôn Nghiên cứu sở: Kuo-li chung-yang yen-chiu juan li-shih yu-yen yen-chiu so, 1933), rất hữu ích trong nỗ lực dựng lại nguyên gốc tiếng Hoa của những bản chuyển ngữ Tây Tạng.

57. Có lẽ là Điều Khoa Đạo Lâm (Niao-k'o Tao-lin) (781–824). Xem Okimoto, “bSam yas no shuron (1)”, p.7.

58. Xem Okimoto, “bSam yas no shuron (1)”, p.7.

59. Pháp ngữ này cho thấy các tương đương với một bản văn Đôn Hoàng tiếng Hoa, cuốn Nam Dương Đốn Giáo Giải Thoát Thiền Môn Trực Liễu Tánh Thâm Ngữ (Nan-yang ho-shang tun-chiao chieh-t'o ch'an-men chih liau-hsing t'an-yu) (Pelliot Trung Hoa 2045 và nơi khác). Xem Hồ Thích (Hu Shih), Shen-hui ho-shang i-chi (Thần Hội Hòa thượng di tập) (Tapei: Hồ Thích Kỷ Niệm Quán: Hu Shih chi-nien kuan, 1968), pp.235–236.

60. Các pháp ngữ Bu-cu sau tương đương với Lịch Đại Pháp Bảo Ký, T51, pp.185c–186a. Yanagida, Shoki no Zenshi II, pp.163–164.

61. Được dẫn từ Lịch Đại Pháp Bảo Ký, T51, p.186a.9.

62. Pelliot Tây Tạng 116, fols. verso 41.1–67.4. Để có một bản chuyển ngữ và bản dịch tiếng Nhật của tất cả các pháp ngữ này hãy xem Obata, “Pelliot tib.n.116 bunken”, pp.4–12.

63. Ueyama, “Nghiên cứu các Thủ bản Thiền Tây tạng”, pp.20–21. Ví dụ, Bsam-gtan-mig-sgron có cùng các pháp ngữ cho Bồ Đề Đạt Ma, Dug-ba (Wu chu), Bdud-dul-snin-po (Hsiang-mo Tsang), A-dha-na-her, Ga-lun (Wo-lun), và Ma Ha Diễn, cũng như mười trong 18 Thiền sư được đề cập đến trong phần VIII. Cuốn Bka-than-sde-lna có

các pháp ngữ cho Bồ Đề Đạt Ma, Jug-du, Bdud-dul-snin-po, A-dhan-her, và Ma Ha Diễn, cũng như 6 trong 18 Pháp ngữ của VIII. Để có một biểu đồ của tất cả các đại sư này, hãy xem Okimoto, “Bsam yas no shuron (2)”, pp.7–8.

64. Tucci, Minor, p.68.2–3.

65. Obata, “Chibetto no Zenshù”, p.166, và Obata, “Kodai Chibetto ni okeru tonmon-ha”, p.78.

66. Lalou, “Document tibétain sur l'expansion du Dhyāna chinois”, pp.505–522.

67. Để có các đoạn văn thích ứng hãy xem Obata, “Pelliot tib.n.116 bunken”, pp.18–19.

68. Người ta đã gợi ý rằng vị Man này đồng nhất với Thiền sư Ma Ha Diễn của Hội nghị Tây tạng, sự khởi hành đi Trung Hoa của vị Man này là sự trở về Đôn Hoàng của Ma Ha Diễn sau hội nghị, nhưng không có gì để chứng minh điều này. Xem Okimoto, “bSam yas no shuron (2)”, p.5.

69. Kudara Kōgi, “Bản văn Đại thừa chưa xác định trong Uighur”, MS, mô tả bản văn trước. Tựa tiếng Hoa được dựng lại của nó, Quán Thân-Tâm Luận, sát với bản Quán Tâm Luận của Bắc tông một cách lạ kỳ. Nó là một bản dịch ở thế kỷ thứ X. Các mảng bình luận kinh Viên Giác được khám phá ở Stockholm (qua sự giao thiệp cá nhân). Nó dường như không phải là một trong những bình luận của Tông Mật.

70. Nghi vấn về các động cơ của Tông Mật là một nghi vấn quan trọng. Yanagida Seizan đã gợi ý rằng cả Tông Mật lẫn Mã Tổ Đạo Nhất đều thiết lập quan điểm của họ đối lập với Bảo Đường. Xem “Lịch Đại Pháp Bảo Ký và Giáo Pháp Thiền Đốn Ngộ”, pp.10, 26–27, 31 và 41–43, được ấn hành một



quyển trong loạt Nghiên cứu Phật giáo Berkeley. Bản dịch tiếng Anh được dựa trên Yanagida Seizan, “Mujō to Shūmitsu: Tongo shisō no keisei o megutte”, Hanazono Daigaku kenkyū kiyō, 7 (03-1976), pp.1-36; bản sau tự nó là một bản dịch phần giới thiệu của Yanagida cho Shoki no Zenshi II. Thái độ của Tông Mật đối với Tịnh Chứng (Chinh-Chung: Hòa thượng Kim), Bảo Đường, Bắc tông và Hồng Châu đáng chú ý hơn nữa. Chúng ta ít phải có những phân biệt trong số nhận xét sau: Những mô tả các tông phái Thiền và những cố gắng truy nguyên dòng Thiền của họ của Tông Mật; những bài phê bình giáo pháp các tông phái Thiền và các đánh giá phán giáo (hay phán Thiền) của ngài; và dòng thiền mà ngài thừa nhận cho chính mình rằng ngài ở đời thứ năm của dòng Hà Trạch Thần Hội. Sự mô tả của Tông Mật về tình hình nơi các đại diện của Bảo Đường tông, sự thiếu nghi lễ, học hành, hình tượng v.v... của họ, được làm vững thêm bởi sự phê phán của Bảo Đường trong Bắc Sơn Lục của Huệ Nghĩa Thần Thanh (Hui-i Shen-ch’ing), người ở dòng Tịnh Chứng (T52, p.612c). Mặt khác, những đánh giá Phán giáo và phê bình của ngài là kém xác thực. Ngài xếp Tịnh Chứng, Bảo Đường và Bắc tông ở bậc thang thấp nhất trong sơ đồ của ngài xem như là Thiền Yogācāra (Duy Thức), nhưng Thiền Vô Trụ rõ ràng là xuất phát từ Thiền Vô Niệm của Thần Hội và có rất ít điều liên quan với Yogācāra. Sự đánh giá của Tông Mật về Bắc tông là thành phần của một phức tạp bấp bênh được truyền xuống với truyền thống Hà Trạch. Có lẽ Tông Mật đã xem giáo pháp của chính mình, chữ TRI thực chứng hay diễn cảm của Thần Hội và giáo pháp Như Lai Tạng (Tathāgata-garba), như là phương tiện thiện xảo (Upāya) để đối trị các cực đoan nơi Bảo Đường và Hồng Châu; sự phán Thiền

(phê phán Thiền) của ngài trong trường hợp này có lẽ là một phần của một phương tiện thiện xảo như thế. Trong giai đoạn khởi đầu (Mãnh Xuyên) sự nghiệp của mình Tông Mật hầu như có những mối lo âu Tân-Khổng-giáo về sự diễn giải chống đạo lý của Bảo Đường đối với Vô niệm của Thần Hội; trong sự nghiệp giai đoạn sau (Trường An) của mình ngài vẫn có cùng một loại những nỗi lo âu về sự diễn giải chống đạo lý của Hồng Châu đối với giáo pháp Như Lai Tạng. Tóm lại, Tông Mật là một người Tân-Khổng-giáo trước khi có sự sắp xếp đến của Tân Khổng giáo. Cuối cùng, chúng ta đến với sự thừa nhận dòng thiền của Tông Mật. Như trong trường hợp của rất nhiều nhân vật Thiền của thời kỳ này như là Vô Trụ và Mã Tổ, chúng ta có lẽ không thể xem xét những vị này ở giá trị bề mặt. Hồ Thích lập luận cho thấy rằng Tông Mật ở đời thứ năm của dòng Hòa thượng Kim, chứ không ở đời thứ năm của dòng Hà Trạch Thần Hội. Theo Hồ Thích, Tông Mật làm mờ dòng dõi của mình từ Tịnh Chứng Thần Hội (người mà ngài luôn đề cập tới như là Ích Châu Thạch hơn là “Thần Hội”) và, bằng trò quỷ thuật, đã biến đổi Tịnh Chứng Thần Hội thành Hà Trạch Thần Hội. Xem Hồ Thích, “Pa P’ei Hsiu te T’ang ku Kuei-feng t’ing-hui ch’an-shih ch’uan-fa pei” (Bạt Bì Hưu đắc Đường cô Khuê Phong định huệ Thiền sư truyền pháp bị), Chung-yang yen-chiu yuan li-shih yu-yen yen-chiu so chi-k’an (Trung ương nghiên cứu viện, lịch sử ngữ ngôn nghiên cứu sở kê khán), 34 (1962), pp.3-8; hoặc Yanagida Seizan, ed., Koteki 402. Chúng ta ít phải nhớ rằng sức lôi kéo liên kết với Huệ Năng là rất mạnh – Mã Tổ cũng bắt đầu ở dòng Tịnh Chứng và chỉ sau đó mới tạo ra mối quan hệ Huệ Năng. Tuy nhiên, tôi thấy rất khó để tưởng tượng rằng không ai vào thời đó đã có thể thách thức một sự thù



dệt như thếp. Một điều nổi bật là: Thiền Mãn Xuyên là chủ chốt trong thế giới Thiền thế kỷ thứ VIII.

71. Quyển Thiền Nguyên Chư Thuyên Tập Đô Tự liệt kê năm dòng Thiền: Kiangsi=Giang Tây (Hồng Châu); Hà Trạch (Thần Hội); Thần Tú ở phương Bắc (Bắc tông); Trí Săn ở phương Nam (Tịnh Chứng); Ngưu Đầu; Thạch Đầu (Shih-t'ou) (mà Tông Mật thật sự không biết gì về nó cả); Bảo Đường; Tuyên Thập (Thiền của pháp môn Nam Sơn Niệm Phật); Ch'ou-Na (Sư Na?) (thật ra hai dòng Thiền được truyền xuống từ Buddhahadra và Gunahadra); và Thiền Thai. T48, p.400c. Kamata Zengen, p.48. Tông Mật chia các dòng Thiền này thành ba tông (giáo pháp hay tất đàn), tuân tự tương đương với những giáo pháp và bản văn của Yogàcàra (Duy Thức), Mādhyamika (Trung Quán) và Tathāgata-garbha (Như Lai Tạng).

72. T48, p.412c. Kamata, Zengen, p.251. Thiền sư Triều Tiên Pojo Chinul (1158–1210), người đã thực hiện một nghiên cứu dài các pháp ngữ Thiền của Tông Mật, trong quyển Fa-chi Pieh-hsing lu chieh-yao ping ju-ssu chi (?) (Một bản thực hiện lại của Trung Hoa Truyền Tâm Địa Thiền Môn Sư Tư Thừa Tập Đồ cùng với bình luận) đã nói đến tính không thiên kiến của đại sư Tông Mật: “Ý định của sư Tông Mật không được rõ ràng đối với một số trường hợp. Ngài có ý phi báng hay tôn vinh những nội dung của hai dòng Thiền [Hồng Châu và Ngưu Đầu] không? Tuy nhiên, ngài chỉ phá bỏ sự chấp thủ ngôn từ của môn đồ đời này, khiến họ hoàn toàn thức tỉnh với tri kiến của Như Lai và không có tâm phi báng mà cũng không có tâm tôn vinh đối với hai dòng Thiền ấy”. Xem Yanagida Seizan, ed., Kōrai hon Zengaku soshō, 2 (Kyoto: Chūbun suppansha,

1979, p.153. Chinul, dĩ nhiên, không viết từ một viễn cảnh lịch sử. Tuy vậy, ông ấy có thể đã nhận thức được chính xác giọng điệu bên dưới các pháp ngữ Thiền của Tông Mật.

73. Các số ở trong ngoặc đơn đề cập đến số tiết (phần) trong Yanagida, Shoki no Zenshi II.

74. Điều này biểu lộ mối liên hệ giữa giáo pháp của Vô Trụ và giáo pháp của Hà Trạch Thần Hội. Giáo pháp Vô niệm của Vô Trụ không đến từ sự học hỏi trực tiếp dưới Thần Hội, mà từ các bài thuyết giảng trong các pháp ngữ của Thần Hội.

75. Chỉ một vài năm sớm hơn San-si và nhóm Tây Tạng của ông ta đã tham dự một trong những hội nghị đông đảo ở chùa Tịnh Chứng.

76. Hòa thượng Kim nổi tiếng vì những tiên tri, ngài cũng thực hiện một tiên tri cho nhóm Tây Tạng của San-si. Nhân vật quan trọng sẽ đón Vô Trụ ở tương lai là Công sư Đỗ Hồng Tiêm (709–769). Xem chú thích sau.

77. Tiểu sử Cựu Đường Thư (Chiu T'ang-shu), 108, và Tân Đường Thư (Hsin T'ang-shu), 128. Đỗ đến Mãn Xuyên để trấn áp một cuộc nổi dậy, ông thống lãnh tất cả quân đội Trung Hoa ở Mãn Xuyên và có nhiều lần chính ông đã đàm phán với người Tây Tạng. Sự bảo trợ của ông là công cụ trong việc đưa Vô Trụ đến tuyền đầu của giới Phật giáo ở Thành Đô.

78. Là một người Triều Tiên, chắc hẳn rằng khả năng tiếng Hoa đàm thoại của ngài là khá nghèo nàn.

79. “Bất quán” (= myi rtog pa) nổi bật trong giáo pháp của Ma Ha Diễn ở Tây tạng.



Nó cũng xuất hiện trong các trước tác của Thần Hội. Xem Hồ Thích, Thần Hội Hòa Thượng Di Tập (Shen hui ho-shang i-chi), p.236. Chủ đề nổi tiếng là kinh Duy Ma Mật: “Bất quán là giác ngộ” (T14, p.542b).

80. T51, pp.186a–196b. Yanagida, Shoki no Zenshi II, pp.168–317.

81. Thiền Đồ, ZZ 2, 15, 5, p.435a; Kamata, Zengen, p.289. Để có thông tin tiểu sử về Tịnh Chúng Thần Hội (720–794), hãy xem Tổng Cao Tăng Truyện, T50, p.764a; họ của Thần Hội là Shih (Thạch). Đối chiếu Bắc Sơn Lục ở T52, p.612c. Để có thông tin tiểu sử về Huệ Nghĩa Thần Thanh (Hui-i Shen-ch’ing), xem Tổng Cao Tăng Truyện, T50, p.740c.

82. ZZ 1, 14, 3, pp.278a–278b. Kamata, Zengen, p.305.

83. Để biết về Thừa Viễn (Ch’eng yuan) hãy xem Ui Hakuju, Zenshū shi kenkyū, I, pp.175–177, và để biết về Tuyên Thập (Hsuan-Shih), pp.179–192.

84. Xem Ueyama Daishun, “Tonkō shut-sudo Jōdo hosshin san ni tsuite”, Shinshū kenkyū, 21 (1976), pp.62–71. Ueyama chỉ ra (p.65) rằng trong khoảng thời gian này khuynh hướng viết giáo pháp bằng thơ để tụng đọc xuất hiện không những trong truyền thống Tịnh độ mà còn trong truyền thống Thiền nữa. Trong Pelliot Trung Hoa 2690 chúng ta thấy Tịnh Độ Pháp Thần Tấn đi chung với hai nhóm thơ Thiền, quyển Ch’an-men shih-erh shih (Thiền môn thập nhị thi?) và Nam Tông Tấn, và trong Pelliot Trung Hoa 2963 chúng ta thấy nó đi chung với Nam Tông Tấn. Điều này gợi cho thấy rằng giới tu Thiền hay sử dụng các sách này.

85. Các bài thơ 3, 7, 9, 10, 11, 15 và 17 trong bản in của Ueyama.

86. Trong Viên Giác Kinh Đại Sở Sao, ZZ 1, 14, 3, p.279b.

87. ZZ 2, 15, 5, p.435a. Kamata, Zengen, p.289.

88. Như vậy, những hội nghị lớn có người cư sĩ hiện diện (“đám đông”) là đặc tính của cả tông phái của Tuyên Thập (Hsuan-shih) lẫn tông phái của Hòa thượng Kim. Đường như cả hai đều đã có thiên hướng về thói hình thức giới luật.

89. ZZ 1, 14, 3, p.279b. Đây rõ ràng là nói đến sự Niệm Phật bằng miệng hay nem-butsu (niệm Phật).

90. Có thể cầm bằng là fo (Phật).

91. T51, p.185a. Yamagida, Shoki no Zenshi II, p.143.

92. Theo thuật ngữ của Tông Mật, các ý tưởng (i) của nhà Vô Trụ và Hòa thượng Kim là giống nhau (ý tưởng của các văn bản Yogācāra), nhưng các pháp hành của họ (hsing) thì khác nhau triệt để.

93. Có lẽ những người ở xung quanh Thần Hội chùa Tịnh Chúng (nghĩa là Ích Châu Thạch) luôn truyền hình thức “Mạc vong” của ba ngữ cú. Rõ ràng là Bảo Đường chủ trương rằng Tịnh Chúng đã bóp méo giáo pháp của Hòa thượng Kim.

94. ZZ, 1, 14, 3, p.278b. Kamata, Zengen, p.306.

95. Sự đánh giá này xuất hiện trong Bhāvanā-Krama (Quảng Thích Bồ Đề Tâm Luận) thứ ba của Kamalasīla (Liên Hoa Giới) (Demiéville, Le Concile, p.348). Xem Ueyama Daishun, “Chibetto shūron ni okeru Zen to Kamalasīla no sōten”, Nihon Bukkyō gakkai nempō, 40 (1975), pp.56–57.

96. Tucci, Minor, p.69.1-22.

97. Tucci, Minor, pp.115-121. Vimalamitra (Tì ma la mật đa: Tịnh Hữu, Vô Cấu Hữu) là một người Ấn đã viếng Tây Tạng và rồi Trung hoa. Tucci liên hệ ông ấy với Vairocana và Myan-tin-ne-dzin. Người trước (Vairocana) cũng đã du hành đến Trung hoa.

98. Peking (Bắc Kinh) No.5306.

99. Harada Satoru "bSam yas no shūron igo ni okeru tonmonha no ronsho", Nihon Chibetto gakkai kaihō, XXII (03-1976), pp.9-10.

100. Kimura, "Tonkō Shutsodo Chebettobun shahon Stein 709", pp.11-13, đưa ra một nét đại cương cho nội dung của nó.

101. Các phần II-VII trong số đếm của Kimura.

102. Fols.14b.5-15a.4. Bản văn cho các bản dịch và chuyển ngữ Tây tạng của các cách ngôn nổi tiếng của Thần Hội phê phán Thiền Bắc tông. Tuy nhiên, nó chỉ gán cho chúng bốn lỗi của sự hiểu biết và không đề cập gì về bối cảnh Nam/Bắc cả. Chúng có nội dung như sau: rgya skad du/ sab sim do'i je'u// bod skad du sems bsdu sin nan du rtog pa// rgya skad du/ khi sim pa'u hve'i// bod skad du sems ldan sin skye ba'o// rgya skad du/ gin sim sa byi den// bod skad du/ sems lhan ne dug cin tse gcig du jug pa// rgya skad du/ the'u sim khan tsen// bod skad du/ sems gnas sin dben ba la dmyigs pa//. Trong

các trước tác của Thần Hội bốn ngữ cú này ("đồng cứng tâm lại và nhập vào đại định (samadhi); trụ nơi tâm và quán sát tính thanh tịnh; đưa tâm lên và chiếu sáng bên ngoài; gom tâm lại và trực nhận bên trong")/ ning-hsin ju-ting chu-hsin k'an-ching ch'i-hsin wai-chao she-hsin nei-cheng: ngưng tâm nhập định, trụ tâm khán tịnh, khởi tâm ngoại chiếu, nhiếp tâm nội chứng) được cho là giáo pháp của các Thiền sư Bắc tông Bảo Chí (P'u-chi) và Hàng Ma Tăng (Hsiang-mo Tsang). Xem Hồ Thích, Shen-hui ho-shang i-chi (Thần Hội Hòa thượng Di tập), pp.133-134, 175-176, 239-240, và 287-288. Mục tiêu gốc của các phê phán này không còn thích hợp ở Tây Tạng nữa.

103. Fol.40b.3-5.

104. Phần VIII-IX trong số đếm của Kimura.

105. Thuật ngữ Như Lai Thiền dường như đã bắt đầu với Thần Hội và đã được thừa kế bởi Bảo Đường. Lịch Đại Pháp Bảo Ký nói: "Hòa thượng Thần Hội của chùa Hà Trạch ở Tây đô mỗi tháng mở một đàn tràng và thuyết pháp cho mọi người. Ngài phá Thanh Tịnh Thiền và dựng lên Như Lai Thiền". T51, p.185c. Yanagida, Shoki no Zenshi II, p.154.

106. Fol.43a.2-43b.5.

107. Gnubs chen Sans-rgyas-ye-ses, Rnal byor mig gi bsam gtan, Nội dung.



LỐI TIẾP CẬN ĐÓN VÀ TIỆM CỦA THIỆN SƯ MA HA DIỄN (Mahayana)¹ NHỮNG MẢNG GIÁO LÝ CỦA MA HA DIỄN

Luis O. Gómez



Chương này có mục đích khiêm tốn là giới thiệu với độc giả một nhóm nhỏ những tài liệu chép tay thuộc giai đoạn hình thành Phật giáo Thiên tông. Các văn kiện này là tác phẩm được coi là hay, hàm chứa các giáo pháp của một Thiên sư thế kỷ thứ VIII người đã đảm nhận một trong những vị trí căn bản phía đón ngộ trong cuộc tranh luận đón ngộ chống lại tiệm ngộ. Tuy vậy các văn bản này cũng là một mẫu điển hình tốt cho lý do tại sao Thiên đã không loại trừ (1) sự hành thiền nghiêm ngặt, (2) khả tính của một lối tiếp cận tiệm tiến, và (3) những sơ đồ có tính khái niệm để giải thích sự liên hệ

giữa (1) và (2) và trạng thái ngộ bất khả phân, bất khả thuyết. Các giáo pháp đang đề cập là các giáo pháp của Thiên sư Trung Hoa Mahayana (tiếng Hoa: Hòa thượng Ma Ha Diễn, Ho-shang Mo-ho-yen) vốn được lưu giữ trong những bản dịch Trung Hoa hoặc Tây Tạng của nhiều thủ bản ở Đôn Hoàng. Các văn bản này – được xem như là giáo pháp Thiên (Thiền pháp), và không đơn giản như là những thủ bản kỳ lạ của Đôn Hoàng – có thể đưa ra một sự sáng tỏ nào đó vào phép biện chứng bên trong của Thiên.

Thiên sư Ma Ha Diễn được biết đối với chúng ta không chỉ qua các mảng giáo pháp

này. Các biên niên sử cho chúng ta biết rằng ngài là một Đại sư dạy Thiền ở triều đình Tây Tạng trong một khoảng thời gian ngắn đến cuối thế kỷ thứ VIII sau Công nguyên. Lúc ấy ngài tham dự một cuộc tranh luận mà truyền thống giới thiệu với chúng ta như là một “Hội nghị” được tổ chức dưới sự bảo trợ của vua Tây Tạng. Sự tường thuật đầu tiên về cuộc tranh luận này được biết ở phương Tây là tường thuật của nhà biên niên sử Tây Tạng thế kỷ thứ XVII tên Sum pa mkhan po, nhưng bản dịch của Obermuller cuốn Chos-byun của Bu-Ston đã giới thiệu thông tin chi tiết về những gì mà truyền thống Tây Tạng công bố là biên bản thật của một “Hội nghị”. Chính Obermiller đã gợi ý rằng nguồn tài liệu cho bình luận của Bu-Ston về vấn đề của cuộc tranh luận là cuốn Quảng Thích Bồ Đề Tâm Luận (Bhàvanàkrama) thứ ba của Liên Hoa Giới, thủ bản mà ông ta đã mang về đến Leningrad từ Tây Tạng².

Sự phức tạp của các vấn đề, về giáo lý và lịch sử,

không rõ ràng cho tới khi, dưới tựa đề Le Concile de Lhasa (Hội nghị Lhasa), Paul Demiéville ấn hành và phiên dịch một thủ bản Trung Hoa từ Đôn Hoàng, quyển *Đốn ngộ Đại Thừa Chánh Lý Quyết*, vốn ngụ ý là “Hồ sơ” thật hay biên bản của các cuộc tranh luận³. Có một sự quan tâm thích thú và có lẽ có ý nghĩa là trong tất cả mọi vấn đề được thảo luận trong tác phẩm này thì hai vấn đề duy nhất vốn là những quan điểm rõ ràng không thể nghi ngờ có xung đột với những quan điểm của Quảng Thích Bồ Đề Tâm Luận là hai vấn đề được chọn bởi Bu-Ston từ phần luận chiến của quyển *Quảng Thích Bồ Đề Tâm Luận* thứ ba như là một tóm tắt của sự xung đột⁴.

Bài bình luận của Bu-Ston về hai quan điểm này là rất chính xác, và đáng mô phỏng lại ở đây – vì chúng tái hiện trong một hình thức khác nơi các mảng giáo lý làm chúng ta bận tâm. Theo tường thuật này từ thế kỷ thứ XIV thì luận điểm đầu tiên của Hòa thượng (Ma Ha Diễn) là⁵:

Chừng nào mà ta còn thực



hiện những hoạt động thiện hay ác (kusala-akusala) thì ta không thoát khỏi luân hồi vì [những hành động này] sẽ dẫn đến cõi trời hay địa ngục [tương ứng với thiện hay ác]. Giống như mây che khuất bầu trời trống không bất chấp chúng là trắng hay đen.

Luận điểm thứ hai giải thích cách lựa chọn của Hòa thượng (Ma Ha Diễn) cho con đường hành động⁶:

Bất cứ ai không suy nghĩ về bất kỳ pháp nào, bất cứ ai không suy tưởng, đều sẽ hoàn toàn giải thoát khỏi luân hồi. Không suy nghĩ, không tư duy, không quán xét, không sợ hãi về một đối tượng – đây là đốn môn, (cửa vào ngay lập tức) [đưa đến giải thoát], nó giống như Thập địa (Bhùmi) [của Bồ Tát].

Những người phát ngôn cho Tiệm Ngộ là các Đại sư Kamalasila (Liên Hoa Giới), Srīghosa, và Jnānendra, những người đã nắm lấy vấn đề với cả hai luận điểm. Đối với họ không thể có lối đi trực tiếp vào giải thoát được. Nhảy vào Vô niệm là chìm đắm vào sự lãnh đạm và vô cảm ẩn dật. Mặc dù kinh nghiệm cao nhất là một

trạng thái vô-phân-biệt hay vô-khái-niệm-hóa (avikalpa) nhưng đó là kết quả của nguyên nhân riêng biệt. Những nguyên nhân này cần phải được tu hành một cách tiệm tiến dần dần. Chúng có thể được cảm ngộ hay định rõ một cách hợp lý, và có những ngụ nghĩa thực tiễn và đạo đức rõ ràng dứt khoát

Đây là những quan điểm nhằm vào vấn đề không chỉ nơi Triều đình Tây tạng ở Lhasa và không đơn giản như là một kết quả của tuệ kiến trên lý thuyết của một nhóm nhỏ các nhà ẩn sĩ mà thôi. Vấn nạn về đặc tính không suy luận của kinh nghiệm tôn giáo trong Phật giáo là một vấn đề nóng bỏng trong môi trường văn hóa mà trong đó Phật giáo Thiên tông – và sau đó là Phật giáo Tây Tạng sơ kỳ – đã phát triển. Cùng các vấn nạn – về các tầng bậc (địa) và cấp độ, về đốn và tiệm – đã có sự quan tâm lớn ở Trung Hoa thời đó, như có thể được thấy nơi những gì còn lại trong tác phẩm bất hủ của Tông Mật. Qua sự nghiên



cứu gần đây tìm tòi trong những tài liệu Hoa-Tạng thì hiện giờ đã rõ ràng rằng cuộc tranh luận đã diễn ra rất dữ dội vượt quá các ranh giới của cái mà hôm nay là nước Tây Tạng về phương diện chính trị. Thật quá sớm để xác định chính xác điểm trung tâm về địa lý và niên đại của cuộc tranh luận, vì dường như những nhóm câu hỏi khác nhau giống với, nhưng độc lập với, những câu hỏi được sưu tập trong Chánh Lý Quyết đã lưu hành ở vùng Đôn Hoàng cũng như trong khu vực trung tâm Tây Tạng. Chẳng hạn, có quyển *Hai Mươi Nghi Vấn về Đại Thừa* nổi tiếng của Tan-K'uang (Đàm Quang?), được Ueyama nghiên cứu và gần đây hơn là Pachow⁷. Cũng có Pelliot 116, vốn bao gồm những gì có thể được mô tả như là một sổ tay cho sự tranh luận, như Okimoto đã gợi ý. Vài đoạn ngắn được tìm thấy trong bản văn sau (Hai mươi Nghi vấn về Đại thừa) dường như đã được sử dụng trong bài luận của một tác phẩm được quy cho Tịnh Hữu (Vimalamitra)⁸. Các thủ bản Đôn Hoàng đã mang lại

những mảng và đoạn ngắn thú vị khác cũng hướng vào cuộc tranh luận mở rộng vốn không thể được mô tả một cách thích đáng thậm chí bởi thuật ngữ được duyệt lại của Demiéville, "Les Conciles du Tibet"⁹ (Các Hội nghị Tây Tạng).

Trong số các văn bản được khám phá ở Đôn Hoàng, và lại được nghiên cứu chủ yếu là bởi các học giả Nhật Bản, có một vài mảng giáo pháp của Hòa thượng Ma Ha Diễn được lưu giữ lại trong bản dịch Tây Tạng. Nội dung của bốn mảng trong các mảng này được tóm tắt một cách có hệ thống bởi Ueyama Daishun trong một mục ngắn được xuất bản năm 1971¹⁰. Ueyama làm việc với bốn thủ bản: Pelliot 116, verso ff.171b1–173b2; Pelliot 117, verso ff.5.1–7.5; Pelliot 812, complete (trọn vẹn), one folio (một tờ khổ đôi); và Pelliot 813, ff.8a1–8b2. Số 813 gồm có hai phần đầu tiên của 117, trong khi số 116 chỉ gồm có đề tài thứ ba được bao gồm trong 117, và một dòng đầu của nó (xem biểu đồ III dưới). Ueyama cũng đồng hóa 812 với phần khởi đầu của



117, nhưng các tương đương chỉ là xấp xỉ thôi. Tôi thích lấy Pelliot 812 xem như là một bản tóm tắt, nhưng điều này hiện đi trước luận điểm của riêng tôi.

Ueyama cũng đề cập đến một mảng từ *Su-ta* Stein, số 468, vốn cũng được quy cho Hòa thượng Ma Ha Diễn, nhưng ông ấy đã không bàn luận chi tiết nội dung của nó. Bản văn này đối với tôi dường như phần lớn có lẽ là một mảng khác của cùng một tác phẩm vốn tạo ra các mảng khác được bàn luận bởi Ueyama. Nó mang cùng một tựa đề như là mảng trong Pelliot 117, Thích Đốn Ngộ Môn Thiền Kinh (hay Đốn Ngộ Thiền Môn Kinh)¹¹. Không may nó là mảng vụn, nhưng dường như nó chồng lên với các mảng khác ở chính nơi phần cuối của nó, gợi ý giả thuyết là Stein 468 là phần đầu của tác phẩm vốn còn tiếp tục với Pelliot 117.

Nếu điều này đúng như thế, thì chúng ta có thể tiến hành tái cấu trúc lại một phần to lớn thuộc một tác phẩm của Ma Ha Diễn – hay ít nhất một *su-ta* pháp ngữ

hay ngữ lục của ngài. Về phương diện chủ đề, việc tái cấu trúc có thể được phân tích như sau: (1) một sự mô tả Đại định hoàn hảo (Thiền định Ba la mật: Samādhi hay dhyāna) mà không có sự thẩm tra khảo sát hay những khái niệm – đây là lối tiếp cận đốn (đốn môn), con đường đưa đến giải thoát; (2) một sự mô tả về năm tầng bậc hay năm tiến trình thiền định (có nghĩa là phương tiện theo tiếng Hoa), mà nhờ đó ta có thể đi qua nếu ta không thể đạt đến được trạng thái không khái niệm (Vô niệm) bằng phương pháp trực tiếp¹²; và (3) một sự giải thích cách thức để Thập Ba la mật có thể được hoàn tất bởi chỉ sự hành trì duy nhất pháp vô-phân-biệt.

Sự quan trọng của Stein 468 được vạch ra bởi Mark Tatz trong một bài báo trên tạp chí *Tây Tạng*, nhưng những quan sát của ông ấy không may lại độc hữu dựa trên trích dẫn của La Vallée Poussin trong *Bảng Liệt Kê Văn Phòng Ấn Độ*¹³. Những quan sát của Tatz cho thấy rằng ngay cả một cái liếc sơ

qua mục bảng liệt kê cũng đủ xác nhận sự xác đáng của Stein 468 đối với các cuộc tranh luận Tây Tạng của thế kỷ thứ VIII, một quan điểm được chứng minh hùng hồn hơn bởi Okimoto¹⁴. Tâm quan trọng của nó sẽ trở nên rõ ràng hơn khi chúng ta tóm tắt nội dung của toàn thể mảng giáo pháp ấy (chỉ hai tờ khổ đôi, trang bên phải và trang sau, được phiên dịch).

Nguyên nhân gốc sự đau khổ của con người (samsàra), Hòa thượng Ma Ha Diễn nói, là sự tạo dựng tinh thần (hành uẩn) của sự hư vọng phân biệt (vikalpa-citta: tâm phân biệt)¹⁵. Loại tư tưởng này được làm cho dịch chuyển bởi năng lực của những thói quen từ hồi vô thủy. Những vận hành của nó tác động lên nhận thức của chúng ta về thế giới và những hành động của chúng ta trong thế giới. Theo nghĩa này thì mọi người – từ chư Phật cho đến cư dân ở địa ngục – đều huyễn sinh từ tâm hư vọng phân biệt. Do đó, nếu tâm không vọng động, thì các pháp có lẽ sẽ không tồn tại.

Thế nên, để dập tắt tâm phân biệt, và do vậy chấm dứt vòng sanh tử luân hồi, ta phải nên ngồi đơn độc trong tư thế kiết già, giữ thẳng lưng. Một khi ta đã nhập định rồi, vì khi ấy ta nhìn vào trong chính tâm ta, thì ta không nhận biết bất kỳ sinh thể nào cả. Nếu ta thấy mình bị lôi cuốn phải xem xét và nghĩ suy bằng ý căn (khả năng suy luận lan man), thì ta phải nên ý thức (giác) nó. Nơi tự thân tâm vọng động ta không phân biệt vọng động hay không vọng động, hữu hay vô, tốt hay xấu, phiền não như uế hay thanh tịnh trong sạch; ta không phân biệt dù là một pháp. Khi ta đã trở nên ý thức hay giác biết được những vận hành vọng động của tâm theo lối này, rồi sẽ không có ngã tính (tự tính) nào trong nó để mà khám phá cả.

Sau một bàn luận chi tiết về bản chất của tri kiến này, bản văn giải thích rằng ta thậm chí không thể đạt được cái nhận thức về cái tâm vọng động đó mà vốn là sự tỉnh giác luôn được tìm kiếm bởi thiên giả. Chính cái niệm tưởng vô biên mới là không



niệm tưởng gì cả. Ta trở nên tự do giải thoát khỏi sự luyến ái ràng buộc, tự do giải thoát khỏi ngay cả đối với Vô niệm.

Với điều này mắng giáo pháp ấy kết luận. Okimoto Katsumi, trong quyển “Bsamyas no shuron (III) – nishu no Makean ibun”¹⁶ của ông xác nhận rằng hai tờ khổ đôi của Stein 468 trên thực tế là phần đầu của một mảng khác từ Đôn Hoàng – Stein 709 (bắt đầu với trang 4). Thực vậy, hai thủ bản dường như được viết bởi cùng một người và hết sức gần sát sao nơi khổ và cỡ. Giả thuyết này có tính chất gợi ý, vì, như đã được vạch ra ở trên, tựa đề của Pelliot 117 giống như tựa đề của Stein 468. Vì vậy, nếu giả định của Okimoto là đúng, thì chúng ta ắt phải có một phần thậm chí còn lớn hơn thuộc tác phẩm đặc trưng này của Ma Ha Diễn. Vì Pelliot 116 cũng chồng lên với Pelliot 117 và Pelliot 813, nên các mảng ắt phải rơi rớt lại với nhau một cách nào đó để hình thành ít nhất một phần của bản văn gốc * Thiên Đốn Nhập Môn của Ma Ha Diễn.

Không may, Stein 709, mặc dù bao quát và bị hư

hỏng bởi chỉ một vài chỗ khuyết, thì vẫn là một tác phẩm cốp nhặt của những đoạn ngắn chứ không phải một văn bản đầy đủ, như được trình bày bởi Kimura Ryutoku¹⁷. Bất kể sự khó khăn này các mảng ấy vẫn có thể được cho là có kết nối với nhau; có lẽ nhờ thừa nhận Stein 486 như là một phần của sự giới thiệu cuốn luận giải của Hòa thượng (Ma Ha Diễn), được theo sau bởi Stein 709 và được hoàn tất bởi các mảng mà Ueyama đã nghiên cứu. Theo cách này thì Stein 468 có thể đáp ứng như là một cầu nối giữa những vấn đề chính được luận bàn trong Chánh Lý Quyết và Quảng Thích Bồ Đề Tâm Luận (Bhavanakramas) và sự bàn luận về Năm phương tiện (Upaya) cùng Thập Ba la mật. Stein 468 như chúng ta đã thấy, bắt đầu bằng cách đề cập đến cùng một quan điểm tranh luận như là “Câu hỏi mới thứ ba” của Chánh Lý Quyết, ấy là, liệu phải chăng sự lưu chuyển luân hồi của chúng sanh là do tâm phân biệt bất chấp tính chất hành động của họ¹⁸. Sau khi trả lời một cách khẳng định, mảng



(giáo pháp) ấy cố gắng chứng minh lý thuyết và phương pháp thiền của nó là dựa trên nền tảng của giáo pháp này. Sự liên kết được đề ra rất giống với sự liên kết được thấy trong Chánh Lý Quyết, nghĩa là, bởi vì mọi khái niệm đều dẫn đến luân chuyển sanh tử nên tất cả chúng đều đồng là độc hại và vì thế nên được loại trừ. Thế nên con đường đạo được hiểu là độc hữu nhằm vào sự loại bỏ tâm phân biệt (vikalpa). Dĩ nhiên rất giống với Chánh Lý Quyết, Stein 468 mắc vào một cái vòng mà nó không giải thích được và điều đó có thể làm chúng ta bất ngờ nếu chúng ta đã không quen thuộc với nó trong những trước tác khác: sự loại trừ tâm phân biệt không được phát sinh bởi sự đàn áp tâm phân biệt một cách tích cực, mà đúng hơn bằng việc thừa nhận sự hiện hữu của nó. Đây là những gì mà Thiền sư Ma Ha Diễn gọi nó đồng thời là “nhìn vào trong tâm của chính mình” (Khán tâm) và “cái không thể suy nghĩ được” hay “không suy nghĩ” (Vô ức).

Các lập trường của Stein 709 và Pelliot 812 bên trong vấn đề nan giải ấy đáng có một sự nghiên cứu kỹ lưỡng hơn. Pelliot 812 rõ ràng là một tác phẩm khác, hoặc đơn giản là một tóm tắt các tác phẩm của Hòa thượng Ma Ha Diễn. Chúng ta sẽ trở lại với bản văn này sau; lúc này chúng ta hãy chuyển chú ý tới Stein 709 vốn có vẻ còn nhiều vấn đề phải bàn hơn. Mặc dù sự gợi ý của Okimoto về một mối liên kết với Stein 468 là hấp dẫn, và cứ theo bề ngoài mà xét thì hoàn toàn có vẻ hợp lý, những gì ông ấy trình bày như là những luận cứ được đưa ra thì không đủ để chứng minh luận điểm của mình¹⁹. Dường như có những khác biệt quan trọng nơi văn phong, nội dung, và đối tượng độc giả được nhắm vào giữa Stein 468 và Stein 709, cũng như giữa bản sau (Stein 709), về mặt này, và Pelliot 116, 117, 812 và 813, về mặt khác. Bản đầu trong các bản này (Stein 468) đã đưa ra những luận cứ có tính xây dựng hay có hệ thống, mô tả lối tiếp cận trực tiếp (hay “đốn”) với sự giác ngộ. Pelliot 117, 812 và 813 mô tả lối tiếp cận gián



tiếp hay trung gian (“tiệm”), có ý định dành cho những ai không thể nhập trực tiếp vào Vô tâm hay Vô niệm được. Hai lối tiếp cận rõ ràng là cân bằng nhau một cách hoàn hảo và hình thành một sự hợp nhất có logic vốn có thể dễ dàng được diễn giải như là một văn bản liên tục. Mặt khác, Stein 709 không cung cấp một sự chuyển tiếp êm thấm giữa hai nhóm này. Đó chủ yếu là một bản văn luận chiến, đôi khi hầu như theo kiểu văn phong của Chánh Lý Quyết, và rõ ràng là ám chỉ đến nhiều vấn đề trong các vấn đề trong quyển Quảng Thích Bồ Đề Tâm Luận.

Rốt lại, ta phải vạch ra sự kiện rằng hầu hết những thủ bản Tây Tạng từ Đôn Hoàng là những tác phẩm chép nhật mô phỏng hoặc là những phần kết dính lại của những đoạn ngắn hoặc chỉ là những mảng vụn, và Stein 709 hiển nhiên là không ngoại lệ với điều này²⁰. Ngay cho dù giả định rằng Stein 468 nguyên ủy là phần đầu (từ đôi 1–2) của một thủ bản vốn tiếp tục với Stein 709 (f.4, khuyết, ff.7–23, khuyết, f.25, khuyết, ff.27–45, khuyết) thì không có

gì bảo đảm rằng tác phẩm hay mảng vụn của một tác phẩm ấy bắt đầu ở f.1 của Stein 468 đã không chấm dứt ở f.3.

Không có gì nghi ngờ rằng folio 4, và ít nhất một phần của folio 7–11 của Stein 709 biểu trưng cho những mảng vụn từ giáo pháp của Hòa thượng Ma Ha Diễn. Nhưng Okimoto đã đề nghị rằng các đoạn ngắn trong Stein 709 đã hình thành một tác phẩm riêng biệt, vốn nguyên ủy bắt đầu với f.1 của Stein 468. Trong ánh sáng của luận bàn trước, lập trường của ông ấy có thể không vững mạnh nếu như không vì một mảng chứng cứ thêm vào mà ông ấy đã tập hợp lại trong bài thuyết trình của mình²¹. Cuốn Bsam gtan mig sgron, một sưu tập Tây Tạng được quy cho là của Nin-ma-pa thế kỷ thứ VIII, Gnubs-chen Sans-rgya-ye-ses, bao gồm một vài mảng vụn được cho là của Ma Ha Diễn²². Một trong số này được nhận diện là thuộc quyển “Ma-ha-yan-gyi Bsgom lun”²³. Theo sau đây là một mảng vụn khác được giới thiệu với sự diễn đạt từ ngữ “de nid las”, vốn nói chung là



đồng nghĩa với chữ ibidem (vt ibid., ib.: trong cùng sách [đoạn, chương]) của chúng ta. Giờ thì đoạn văn đầu được cho là đúng nguyên văn từ cùng bản văn Stein 468 (ff.28b1–29a3), đoạn thứ hai tương đương với Stein 709 (f.4a2). Quyển Bsam-gtan mig sgron như thế đã hoàn tất mạng lưới chứng cứ gợi ý rằng Stein 468, Stein 709 và Pelliot 116, 117, 812 và 813 bao gồm nhiều phần khác nhau của những gì nguyên ủy là một văn bản riêng rẽ, quyển Đốn Ngộ Thiền Môn Kinh (Thiền Đốn Nhập Môn).

Vì bởi (1) Stein 468 và 709 được kết nối bởi lý lẽ trên, (2) sự liên kết giữa Stein 468 và Pelliot 117 được xác nhận bởi sự giống nhau ở đề tựa, và (3) sự liên kết giữa Pelliot 117 và Pelliot 116, 813 và một phần của 812 được thiết lập bởi những nội dung, cho nên ta có thể liên hệ thêm Stein 709 với tất cả những tài liệu khác ở trên bằng vận dụng sau trong sự tái cấu trúc có tính giả thuyết. Nếu ta đặt Stein 468 như là đoạn văn mở rộng của quyển Đốn Ngộ Thiền Môn hay Thiền Đốn Nhập Môn của Ma Ha Diễn, bước

tiếp theo có thể có là đặt các mảng vụn từ Pelliot 116, 117 và 813 tương đối với Stein 468 và 709. Vậy thì, cái sau (Stein 468 và 709) có thể thành lập khung quy chiếu cho sự xác định vị trí các mảng vụn khác như được biểu thị ở biểu đồ I nơi trang sau.

Như thế dường như có ba vị trí (A, B, C) cho các mảng từ Pelliot 116, 117, 812 và 813. Tuy nhiên, theo sự phân tích kỹ lưỡng hơn, có vẻ rằng các mảng này không hình thành một quyển hợp nhất. Phần đầu của Pelliot 117 – được nhận diện tựa đề như là một thành phần của Thiền Môn (viết tắt của Bsam-gtan mig sgron) – tương đương với Pelliot 813 và với phần thứ hai của Pelliot 812 (xem phụ lục I).

Tuy nhiên phần thứ hai của Pelliot 117 rõ ràng là được đánh dấu bởi những gì có vẻ là tựa đề của một tác phẩm khác: Mkhan-po Ma-ha-yan-gyi Bsam-brtan myi-rtog-pa'i nang-du/pha-rol-tu phyin-pa drug dang/bcu yang dus-par bshad-do//. Các dòng thứ nhất trong Pelliot 116 (f.171b1) xác nhận điều này: Mkhan-po



Ma-ha-yan-gis// Bsam-brtan
myi-rtog-pa'i nang-du pha-rol-
tu phyind-pa drug dang/ bcu
dus-pa bshad-pa'i mdo//²⁴.
Điều này có ý nghĩa rằng
Pelliot 116, trang mặt sau
171.1–173.2 và Pelliot 117,
trang mặt sau (verso) 6.4–7.6,
có lẽ thuộc về hay tạo thành
một tác phẩm khác của Ma
Ha Diễn, một “ngũ lục” khác
của ngài.

Phần thứ nhất của Pelliot
812 (trang mặt trước [recto]
6.2–8.2) vẫn thuộc về một tác
phẩm khác – như sẽ được giải
thích dưới đây.

Nhờ thế chúng ta đang
tìm cách xác định vị trí bên
trong ma trận các mảng vụn
của Thiền Môn, như được
biểu trưng ở Sơ đồ I chỉ một

đoạn ngắn từ Pelliot 813
(f.8a2), phần thứ hai của
Pelliot 812 (trang mặt trước
8.3–10.1), phần đầu của
Pelliot 117 (trang mặt sau
5.1–7.6), và có thể hai dòng
cộng thêm từ Bsam-bgtan
mig sgron (xem biểu đồ của
phụ lục I, nos. III–IV). Đoạn
này lên đến khoảng 185 chữ.
Vây, mỗi trang đôi (trang
mặt trước và trang mặt sau)
trong Stein 468 và 709 có
khoảng 220 chữ. Do đó, bất
kỳ vị trí nào trong số các vị
trí có sẵn trong sơ đồ I có
thể là vị trí của đoạn văn
này ở bản văn gốc của Thiền
Môn, để cho bất kỳ những
luận cứ nào cho sự đặt để của
nó có thể đều phải theo
mạch văn (văn cảnh).

Biểu đồ I

Cấu trúc của một Bản chép tay giả định Stein 468/709

Những mảng hiện còn	trang đôi	để tài
Stein 468	1–2	giới thiệu: đường lối của Đốn môn
Chỗ khuyết A	* 3	?
Stein 709	4	tranh luận: trả lời những phản bác
Chỗ khuyết B	* 5 – 6	?
Stein 709	7	Tất cả các Ba la mật đều được bao gồm trong một pháp hành trì của Đốn môn

Stein 709	8a-8b	Ba la mật tối cao. Trí huệ
Stein 709	8b-9a	Đốn môn đến Như Lai Thiện
Stein 709	9a-11a	Lập trường Trung quán và Thiện Vô Niệm
Chỗ khuyết C	?	?

Không may, không có luận cứ xác quyết nào ủng hộ bất kỳ một trong ba lập trường này. Tuy thế, tôi xin đề nghị rằng sự phỏng đoán thông minh nhất dựa trên cơ sở của những gì có sẵn đối với chúng ta là giả định rằng đoạn văn đang đề cập ăn khớp nhất với phần đã mất được nhận diện ở trên cũng như với chỗ khuyết A. Mảng đầu tiên của đoạn văn có thể được hiểu là tiếp tục các ý tưởng được diễn đạt ở phần cuối của Stein 468, trong khi phần thân bài chính của đoạn văn ấy – giải quyết như nó thực hiện với phần Năm Phương Tiện (upaya) – có lẽ dường như là đối tượng khả thể nhất cho sự phẩm định tính chất được trình bày ở f.4a của Stein 709. Hình ảnh ghép lại của các phần hiện còn của Thiện Môn và cấu trúc chủ đề của nó có thể được biểu thị lúc ấy trong một phác họa đại cương như là cái hình ảnh và cấu

trúc được đề nghị ở Biểu đồ II, nơi trang sau.

Sự tái cấu trúc giả thuyết này cho chúng ta một chút gì đó tiếp cận cơ cấu của một văn bản hợp nhất. Tôi cố gắng dịch bản văn giả thuyết này trong phần phụ lục cho bài thuyết trình hiện tại (phụ lục II). Bản dịch cũng tạm thời như sự tái cấu trúc vì vẫn còn nhiều đoạn văn không rõ ràng – hầu hết theo cú pháp đặc trưng của những bản dịch Đôn Hoàng Tây tạng từ những văn bản Trung Hoa. Tuy thế, tôi tin việc làm này là một bước cần thiết trong việc cố gắng để hiểu giáo pháp của Hòa thượng Ma Ha Diên như là một hệ thống, chứ không đơn giản thể theo sự đối đầu của nó với những nhà theo tiệm giáo.

Cho mục đích này tôi đã bao gồm những mảng khác trong phụ lục II. Pelliot 812 bắt đầu với các từ “Mkhan-po/ Ma-ha-yān// Bsam-gtan-gyi



snin-po/" một mệnh đề Demiéville diễn dịch như là một đề tựa, mà ông ấy dịch sang tiếng Hoa là Thiền Yếu hay "Những điều cần yếu trong tham Thiền"²⁶. Tuy nhiên, không rõ ràng liệu mảng này có nên được xem là một phần trong một tác phẩm của Ma Ha Diễn hay không, hay đơn giản là một bản trích yếu ngắn gọn từ những ý tưởng của Ma Ha Diễn được ghi chép bởi một đệ tử của ngài.

Pelliot 812 hiển nhiên là một bản văn ghép lại, được chia thành ba phần: (1) một phần giới thiệu mười hai dòng ngắn (mặt trang phải 6a1-8a2 theo khổ 7x12.5 cm), (2) một đoạn ngắn 2 hàng tương đương một phần với Pelliot 117 (f.5b1) và 813 (f.8a2), và (3) một mảng 9 dòng với một danh sách bị xén bớt của năm "phương tiện tiếp cận" (phương tiện môn: thabs)

Biểu đồ II

Cấu trúc gốc giả thuyết của Thiền Môn²⁵

Những mảng hiện còn	Số trang thực	Số trang giả thuyết trong tác phẩm tái cấu trúc	Chủ đề
Stein 468	1-2	*1-2	I. Giới thiệu: Đường lối của Đốn Môn
Pelliot 812	8a3-4	*3 a	II. Chuyển đề
Pelliot 813	8a 2		
Pelliot 812	8a5-10a1		III. Khả hữu tính của phương tiện
Pelliot 813	8a2-b2	* 3a-b	
Pelliot 117	5b1-6b4		
BSmi	165.4-5	*3b	IV. Chuyển đề

Stein 709	4a	*4a	V.1.Tuy nhiên, không có Phương tiện nào là giáo Pháp tối thượng của Đại thừa
Stein 709	4a-b	*4a-b	V.2-3. Nó không giống như giáo pháp của ngoại đạo và Thanh văn
Chỗ khuyết B2	x	*6b (1phần)	[*chuyển đề]
Stein 709	7	*7	tất cả các Ba la mật đều được gồm trong đốn môn
Stein 709	8a-8b	*8a-8b	Ba la mật tối cao - Trí huệ
Stein 709	8b-9a	*8b-9a	Đốn môn đến Như Lai thiền
Stein 709	9a-11a	*9a-11a	Lập trường Trung quán và Thiền vô niệm
Chỗ khuyết C	x	*11b - ?	?

(xem biểu đồ III). Sự việc trở nên rõ ràng rằng (2) và (3) không thành lập một phần của (1) qua hai mảnh chứng cứ độc lập. Thứ nhất, trong Pelliot 812, phần (2) được giới thiệu với cụm từ, "Mkhan-po Ma-ha-ya-na'i/ bsam-btan ci la yan..." (f.8a2-3), vốn có thể cho là không phải một phần của bản văn trước, bởi vì nó đã được giới thiệu trước đây như là một trích dẫn từ giáo pháp của Hòa thượng Ma Ha Diên. Thứ hai, một đoạn văn tương tự với phần (1) có thể tìm thấy ở Stein 706 trang mặt sau, mà

một bản văn giá trị của nó, không may, chỉ một mặt của một trang đôi là còn lại (Stein 706 trang mặt phải là nơi một người khác viết). Đoạn văn đang đề cập (5 dòng trong 1 khổ 19.5x8.7) bắt đầu với dòng thứ ba của Pelliot 812, nhưng tiếp tục không gián đoạn qua khỏi đoạn cuối của phần (1); cho thấy rằng các phần (2) và (3) của Pelliot 812, và dừng lại ở f.8a2-3 của cùng ms. không phải là một phần của văn bản gốc của "Thiền Yếu" (yếu chỉ của Thiền).



Theo sự soi sáng ở trên tôi thích xem hai mảng sau là một phần của một bản văn độc lập hơn²⁷. Cũng có thể nói như vậy đối với Pelliot 21 có tựa đề là Ý Nghĩa của Vô Niệm²⁸. Mặc dù một vài tương đương với Chánh Lý Quyết được thiết lập bởi Okimoto²⁹, nhưng phần này không phải là một bản dịch viết tắt hay cắt xén của văn bản ấy. Các điểm khác nhau thì lớn hơn các điểm giống nhau. Hơn nữa, nó rõ ràng không có ý là một bản danh sách vấn đáp hay một tường thuật của một cuộc trao đổi có tính tranh luận, như quyển Chánh Lý Quyết đã thể hiện.

Nơi thể loại sau là một mảng Tây Tạng khác, Pelliot 823 mà sự tương đương của nó với Chánh Lý Quyết đã được thiết lập bởi Imaeda³⁰. Mảng này, được dịch dưới đây từ tiếng Tây Tạng tương đương với tiếng Hoa trọn vẹn ngoại trừ một trong số các nhóm vấn đáp của nó.

Hai đoạn ngắn khác từ Pelliot 116 đã được bao gồm trong bản dịch. Một trong số chúng (Pelliot 116 trang mặt sau phần f.167.4) là một trích dẫn từ giáo pháp cơ bản về Vô

tâm của Ma Ha Diễn được tìm thấy ở Pelliot 813. Mảng khác (Pelliot 116 trang mặt sau f. 187.2) – mà tôi đã không thể tìm một vị trí thích hợp trong “đường ô diễn giải” được kết cấu trong biểu đồ của Phụ lục I – giới thiệu quan kiến của Ma Ha Diễn về sự hợp nhất hay tương tức của sanh tử và niết bàn.

Sau cùng, ta ắt phải đề cập đến ba đoạn ngắn từ Bkathan sde lna, ít nhất hai trong số đó có sự quy cho đáng ngờ³¹. Đoạn dài nhất trong ba đoạn là bản dịch Tây tạng của một bản tiếng Hoa chưa biết đã được duyệt lại của quyển Nhị Nhập Tứ Hành Luận theo truyền thống được quy cho Bồ Đề Đạt Ma. Hai đoạn kia bao gồm những lời ám chỉ mơ hồ đối với các lý thuyết mà hầu hết có lẽ xa lạ với vị Thiền sư Trung Hoa này của chúng ta – nghĩa là một phân biệt giữa tự-tướng và tổng-tướng của các thực thể (svalaksana và sāmānyalakṣana)³², và sự quy tâm hôn trầm cho các yếu tố (đại) đất và nước, còn tâm trao cử cho các yếu tố lửa và gió³⁴. Tôi đã bỏ khỏi bản dịch của tôi cả ba đoạn văn này vì

hoặc chúng không phải là giáo pháp của Ma Ha Diễn hoặc chúng diễn đạt những khía cạnh giáo pháp của Ma Ha Diễn mà chúng ta thiếu tài liệu đầy đủ để lãnh hội được ý nghĩa của chúng³⁵.

Dựa trên cơ sở các tài liệu được xem xét và phiên dịch ở đây, chúng ta có thể giả định rằng cuối thế kỷ thứ VIII ít nhất có 5 tác phẩm được quy cho là của Ma Ha Diễn, hoặc hàm chứa pháp ngữ của ngài:

1) Đốn Ngộ Đại Thừa Chánh Lý Quyết được Wang-hsi (Vương Hy) sưu tập. Pelliot 4646, Stein 2672, Pelliot 823, mặc dù hàm chứa một đoạn văn không thấy trong các thủ bản tiếng Hoa, có khả năng nhất là một bản dịch nhiều phần của Chánh Lý Quyết, hoặc ít nhất là một trong các nguồn chính của nó. Pelliot 21, mặc dù một vài điểm gần với Pelliot 4646, vẫn không thể được xem là một mảng của cùng một tác phẩm³⁶. Các phần tiếng Tây Tạng trong Pelliot 823 được dịch ra dưới đây dưới số XI.

2) * Đốn Nhập Thiền Môn. Stein 468, Stein 709, Pelliot

117, Pelliot 813, và những phần của các mảng được quy cho là của Ma Ha Diễn trong Pelliot 116 và Pelliot 812. Đây là bản văn mà chúng ta gọi là Thiền Môn. Tựa đề của nó được tìm thấy ở Pelliot 117.5b1: “Mkhan-po Ma-ha-yan-gyi// Bsam-bstan chig-car jug-pa'i sgo dan// bsad-pa'i mdo//” và trong Stein 468.1a1: “Mkhan-po Ma-ha-yan-gi// Bsam-gstan cig-car jug-pa'i sgo//”. Các mảng có sẵn của tác phẩm này được dịch dưới đây dưới số nos. I – VIII.

3) * Thiền Yếu³⁷. Stein 706 và một phần của Stein 709 và Pelliot 812, bên dưới IX.

4) * Bát Quán Nghĩa (ý nghĩa của bát quán) hay thậm chí có lẽ là Bát Quán Ngữ (câu, lời của bát quán). Pelliot 21 – tôi không có khuynh hướng đồng nhất tác phẩm này với các mảng trong Pelliot 116 và 117, như những vị khác đề nghị³⁸. Theo tôi các điểm giống nhau dường như quá nông cạn – xem bản dịch bên dưới mảng X.

5) Cuối cùng là, một đoạn ngắn quan trọng trong nhóm mà chúng tôi đã phân tích bắt đầu với một nhóm từ giới thiệu có thể được hiểu như là

một tựa đề. Đoạn văn về Thập Ba la mật trong Pelliot 116 (f.171b1) bắt đầu: “Mkhan-po Ma-ha-yan-gis//bsam-brtan myi-rtog-pa'i nan-du pha-rol-tu phyind-pa drug dan/ bcu dus-pa bsad-pa'i mdo//”. Hầu hết cùng một nhóm từ xuất hiện trong một đoạn văn tương tự từ Pelliot 117 (6b4-6): Mkhan-po Ma-ha-yan-gyi Bsam-brtan myi-rtog-pa'i nan du/ pha-rol-tu phyin-pa drug dan/ bcu yan dus-par bsad do//”. Điều này gợi ý cho tôi tựa đề tiếng Hoa giả định sau: Thiền Vô Quán Nội Lục Thập Ba La Mật Nhiếp Luận.

Những từ khác được sử dụng để ám chỉ đến hay trích dẫn từ pháp ngữ của Hòa thượng Ma Ha Diễn chắc không phải là những tựa đề gì cả. Sự diễn đạt bsgom lun, chẳng hạn, được sử dụng trong Bsam-gtan mig-sgron (145.5) để trích dẫn một đoạn văn từ Stein 468, một thủ bản vốn, như đã làm ở trên, chắc chắn chứa đựng một phần của Thiền Môn. Quyển Bsam-gtan mig-sgron (146.4) cũng đề cập đến một đoạn văn từ Stein 709 – mà tôi đã đồng nhất với Thiền Môn – với sự diễn đạt “Ma-ha-yan-gyi mdo-

las”. Có phải chúng ta có hai tác phẩm, lun và mdo, không? Hay chúng ta có một tác phẩm được đề cập đến bởi hai tên khác nhau, nhưng chỉ mô tả chung chung thôi? Tôi thích thuyết sau hơn³⁹.

Như sự thể có lẽ là thế, theo tôi một điểm dường như rõ ràng: Tường thuật của Buxton, và do vậy là sự hiểu biết của ông ấy, về các tác phẩm của Ma Ha Diễn hầu hết có lẽ là không chính xác. Các “tựa đề” của năm trong số các tác phẩm của Ma Ha Diễn là được đề cập đến bởi các sử gia Tây Tạng. Không có tác phẩm nào tương đương với các tựa đề được đề cập đến hay ám chỉ đến bởi các thủ bản Đôn Hoàng⁴⁰.

Bức tranh tổng thể về Ma Ha Diễn như là một “Thiền sư” mà chúng ta có thể lấy ra từ các mảng giáo pháp này không mâu thuẫn với quan điểm được nhìn chung rằng ngài đã theo một lập trường Đốn Ngộ tận nền tảng (đứng thứ hai chỉ đối với các nhân vật như Thần Hội và Mã Tổ)⁴¹. Hòa thượng Ma Ha Diễn xác nhận tính chất Đốn



Biểu đồ III

Tóm tắt các tương đương trong thủ bản

S.486	S.706 verso	S.709	P.116 verso	P.117 verso	P.812 recto	P.813	Bsmi
1a1-b1							
1b1-2a3							145.5-146.3
2a3-b5							
		4a1- 3					146.3-4
		4a3- b5					
		7a1-11a3					
	8b1-b4	42b1-5			6a1-2		
	8b4-5				6a2-8a2		121.4-122.2
					8a2-4	8a1-2	
						5b1 -3	
				5b3-6b3	8a5-9a6	8a2-b1	164.6-165.3
				6b3-4	(9a6...)	8b12	165.3-4
			171b1-172b3	6b4-7b6			
			172b3-173b2				
			167.4				150.2-3

của sự giác ngộ – một sự Đốn (ngộ) được củng cố vững chắc bởi tính đơn giản nơi giáo pháp của ngài⁴²:

Trạng huống sanh tử luân hồi chỉ là kết quả của vọng tưởng. Giác ngộ được tự thành do không cố *nắm bắt lấy* hoặc *bám chặt* vào những vọng tưởng này và *không trụ cứng* vào chúng (bất thủ bất trụ), do không mang chúng vào tâm (bất tư), do không duyệt xét tâm (bất quán), mà là do chỉ trực thức (giác) về tất cả mọi tướng niệm khi chúng sanh khởi⁴³.

Một hệ luận quan trọng của giáo pháp này củng cố thêm sự thiết yếu cho những nguyên lý khả thể đơn giản nhất của phẩm hạnh. Vì nếu tất cả mọi tư tưởng, tốt xấu hay thiện ác, ám che tâm trí, thì sự tu hành trau dồi thiện niệm cũng phản tác dụng y như là sự vun quén ác niệm vậy. Như thế, do cần thiết ta phải mặc nhiên công nhận một “đời sống tâm linh” – nếu có thể gọi như thế – một đời sống tâm linh không được theo sau bởi sự trau dồi bất kỳ đức hạnh hay kỷ luật tâm linh nào.

Tất cả mọi tạo dựng khái niệm đều được xem là hư vọng “từ địa ngục ở dưới cho đến chư Phật ở trên” (133b), nhưng có lẽ sẽ là một diễn dịch khá cạn cợt giáo pháp của Ma Ha Diễn nếu ta định cho rằng lối tuyên bố này có ý định chỉ như là một loại phán đoán có tính bản thể học hay tri thức luận mà thôi. Rõ ràng từ bối cảnh của các cuộc tranh luận và từ các mảng giáo pháp Tây tạng cho thấy rằng các giáo lý trung tâm của Ma Ha Diễn là những mệnh lệnh ấn định cho việc tu thiện và thuộc về các biện pháp lợi ích và thuyết giảng vốn tạo cho truyền thống Thiền một phẩm tính rất đặc thù. Phương pháp hiệu quả duy nhất của sự trau dồi tâm linh là một biện pháp chữa trị theo phép đối chứng, một thứ đối trị (thuốc giải độc), pháp đối nghịch chính xác lại nguyên nhân sanh tử luân hồi:

(134a) Chúng sanh trụ chấp vào các pháp thiện ác do vọng tưởng tạo nên, [chỉ] vì từ thời vô thủy họ đã vọng tưởng phân biệt. Đôi khi, thiện pháp trên đà gia tăng; đôi khi, chính ác pháp tăng

trưởng. Bởi do vậy, cho nên [chúng sanh] bị quy định nghiệp lực vào sanh tử và không thể thoát ra được. Đây là lý do tại sao các kinh điển cứ khẳng khẳng rằng tất cả mọi khái niệm (tưởng) không ngoại lệ đều là hư vọng. Nếu ta thấy được những khái niệm là không khái niệm (niệm tức Vô niệm), ta sẽ thấy Như Lai⁴⁴.

Đây là một phương pháp duy nhất để đạt được giải thoát:

(134a) Thấu hiểu một niệm này tự việc ấy là công đức cao thượng nhất, vượt xa tất cả những công đức mà ta có thể đạt được bằng việc tu hành các thiện pháp trong vô lượng kiếp. Ông cho là ta không nên theo phương pháp này nếu ta vẫn còn ở địa vị của phàm phu (một người bình thường); (134b) [nhưng] tất cả chư Phật và Bồ Tát, sau khi tu hành Thiện pháp trong vô lượng kiếp và đạt được giác ngộ hoàn toàn, đã để lại giáo pháp của các ngài cho chúng sanh đời sau, sanh ra trong đời mạt pháp này, hành trì và tu tập. Ông cho rằng những người bình thường

(phàm phu) không nên đi theo phương pháp (pháp môn) này. Vậy thì những giáo pháp này được chư Phật để lại cho ai? Và trong kinh điển nào là kinh điển dạy rằng phương pháp này không nên để người phàm phu theo?...

Nhược điểm trong sự khái niệm hóa (tưởng) là nó có năng lực làm ngăn ngại bản-lai nhất-thiết-trí (trí thấu hiểu tất cả vốn có sẵn) của tất cả chúng sanh, và vì thế khiến chúng sanh luân chuyển không cùng trong ba đường ác. Đây là nhược điểm của họ. Trong kinh Kim Cương cũng có dạy rằng những ai đã lìa hết thấy các tướng được gọi là Phật⁴⁵.

Các nhà tiệm giáo phản bác rằng ta không thể trở thành Phật chỉ bằng cách loại trừ tướng niệm lan man (129b).

(134b) Có những lúc nào đó ta phải tạo ra và áp ủ [những tiến trình] khái niệm và có những lúc ta phải không tạo ra chúng. Trong trường hợp của những ai vẫn còn ở địa vị phàm phu (những người bình thường), hoặc khi họ chỉ mới tu hành, họ không nên cố dẹp bỏ [những tiến trình] khái niệm.



Ma Ha Diễn trả lời rằng phương pháp của ngài không khác với phương pháp của tất cả chư Phật – loại trừ nguyên nhân của đau khổ, vì:

(134b) Tất cả các kinh điển Đại thừa đều nói rằng tất cả chúng sanh bị trôi lăn trong dòng sanh tử, bởi họ chấp thủ vào các khái niệm hư vọng (vọng niệm) về sanh tử do vì vọng niệm và phân biệt mà họ tạo dựng ra. (135a) [Kinh cũng nói rằng tất cả chúng sanh] sẽ được giải thoát lúc họ dừng chấp thủ vào các vọng niệm về sanh và vô sanh. Từ văn kinh nào mà ông kết luận rằng chúng sanh phạm phu không nên cố gắng dẹp trừ niệm tưởng chứ?

Ma Ha Diễn không để lại duyên cớ gì để nghi ngờ về tính ưu việt nơi phương pháp giải thoát của ngài – đó là phương pháp hữu hiệu duy nhất, và là phương pháp duy nhất đáng được mong cầu, một phương thuốc bá bệnh:

(146b) Theo kinh Đại Bát Niết Bàn, có một dược thảo nào đó sẽ trị lành tất cả bệnh tật cho những ai sử dụng nó. Cũng giống như thế đối với sự

vắng mặt (không có, không còn) của niệm tưởng và quán xét. Tất cả các vọng niệm đều liên kết với tam độc (tham, sân, si) sanh khởi từ những thay đổi nơi ý căn phân biệt tướng tư... Vì thế, chúng tôi yêu cầu ông loại bỏ tất cả những quan kiến sai lầm và những vọng niệm; theo lối này, bằng cách không tiến hành bất kỳ niệm tưởng nào, thì trong một sát na (giây phút ngắn ngủi) ông sẽ trở nên giải thoát khỏi tất cả những khuynh hướng theo thói quen (tập khí) vốn luôn tiến hành trong vọng niệm phát sinh từ tam độc và phiền não.

Ở điểm này bản văn quay trở lại câu hỏi về phương pháp thật sự để tuân theo trong tham thiền – một điểm mà nhóm vấn đáp đầu tiên đã bắt đầu (129a), nhưng cũng từ lúc ấy điểm này đã bị bỏ quên:

(135a) [Nhà tiệm giáo] hỏi: Ngài muốn nói gì khi nói đến “Khán tâm” (quán chiếu tâm)?

Đáp: Xoay ánh sáng [của tâm] hướng về nguồn tâm, đó là quán chiếu hay khán tâm.

[Điều này có nghĩa là] ta không suy nghĩ hay quan sát (bất tư bất quán) liễu tâm (tư tưởng) có vận hành vọng động hay không, liễu chúng có thanh tịnh hay không, liễu chúng có là không hay không. Cũng không suy nghĩ sự không suy nghĩ⁴⁷. Đây là lý do tại sao kinh Duy Ma Cật giải thích: “Bất quán là giác ngộ”.

Ở đây Ma Ha Diễn luôn cố gắng củng cố lập trường của mình như là một lập trường bất nhị bằng một thủ tục biện chứng – lý luận và tư duy – phổ biến trong những bậc tiền bối Ấn Độ của ngài. Rất rõ ràng là ngài ắt đã ý thức được sự thật rằng sự ưa thích quan điểm Thắng Nghĩa hay Chơn đế (parāmāṛthika) có thể được hiểu như là một hình thức tinh tế của thuyết nhị Nguyên, vì một thủ bản thứ hai của Chánh Lý Quyết cung cấp cho chúng ta bản văn có một chỗ khuyết mà trong đó người hỏi trình bày những gì có lẽ là lý lẽ mạnh nhất của nhà tiệm giáo. Lập luận của người hỏi như sau⁴⁸:

Có lẽ có thể có một người nào đó lập luận rằng: “[Thật

có một trạng thái Vô niệm, nhưng] nó ắt phải theo [việc ứng dụng thích hợp của] những khái niệm, như chúng tôi đã giải thích ở trên⁴⁹. Hơn nữa, nếu Trí huệ của các bậc Thánh là [hoàn toàn] không có khái niệm, thì nó không [thật sự] là bất nhị”. Nếu một người nào đó tranh luận theo lối này, thì ông sẽ trả lời ra sao?

Đoạn văn này hé lộ hậu trường tranh luận của phần về Nhị Đế ở quyển Quảng Thích Bồ Đề Tâm Luận thứ nhất, vì trích dẫn trên có thể bị phê phán là có tội thiên vị về Chân đế (Chân lý tuyệt đối). Điều đó muốn nói, theo quan điểm của nhà tiệm giáo, người bảo vệ pháp Đốn Ngộ rơi vào một thuyết nhị nguyên kỳ lạ – bằng cách phản bác khái niệm hóa và thiên về cảnh giới Vô niệm, người ấy có thể **cụ thể hóa** cảnh giới Vô niệm.

Một lý lẽ tương tự đã được trình bày trước đây (147b) bởi nhà tiệm giáo, ngoại trừ rằng sự nhấn mạnh ở đó đặt nhiều hơn lên vấn đề vai trò của phương tiện (upāya) – một chủ đề được bàn luận lặp đi lặp lại



trong quyển Quảng Thích Bồ Đề Tâm Luận. Câu hỏi có nội dung như sau (Chánh Lý Quyết 147b):

Trong tất cả các kinh điển Đại thừa người ta nói rằng tính bất nhị là thực tính; rằng tính bất nhị là Trí huệ, và sự phân biệt là phương tiện, nhưng Trí huệ không thể hiện hữu tồn tại tách biệt [khỏi phương tiện]. Điều này kinh Duy Ma Cật giải thích đầy đủ từng chi tiết⁵⁰. Ta không nên phân biệt giữa hai cái bằng cách nói rằng một cái là không thể thiếu được còn cái kia thì không. Nếu ta cố tình tạo ra những phân biệt như thế, thì lúc bấy giờ ta có thể đang phân biệt giữa thủ và xả, lấy và bỏ [một điều mà chính ông đã thừa nhận là trái với giáo pháp Đại thừa]⁵¹.

Câu trả lời của Hòa thượng Ma Ha Diễn hết sức thú vị vì phía sau sự lập lại thừa (không cần thiết) và sự khẳng định chủ quan rõ ràng nó gợi cho thấy rằng pháp Đốn Ngộ của Hòa thượng Ma Ha Diễn thuộc về thể loại được mô tả bởi Tông Mật như là sự đốn ngộ được theo sau bởi sự tiệm

tu (Đốn Ngộ Tiệm Tu). Theo quan kiến của Ma Ha Diễn cảnh giới thích hợp cho việc trau dồi tu dưỡng cái tâm phân biệt là sự hành trì sau khi đã giác ngộ (prsthalabd-hajnana):

(147b) Trải qua vô lượng kiếp, tất cả chư Phật Như Lai, trở nên tự do giải thoát khỏi những khái niệm hóa hay niệm tưởng hư vọng liên kết với tam độc và khỏi những phân biệt liên kết với phiền não. Đây là lý do tại sao chư Phật đạt đến giác ngộ, (418a) và chứng đạt Trí huệ bất nhị vô phân biệt (Vô nhị, Vô phân biệt Trí). Chính nhờ phương tiện của Trí huệ bất nhị vô phân biệt này mà chư Phật mới có khả năng phân biệt chính xác tướng của tất cả các pháp. Đây không phải là sự phân biệt của niệm tưởng hư vọng, mà người ngu tiến hành. Vì lý do này, Trí huệ và phương tiện không thể hiện hữu tồn tại biệt lập với nhau được. Nếu ông cho rằng [trong việc này vẫn] có sự thủ xả hay lấy bỏ, [vậy tôi xin hỏi]: trong trạng thái bất nhị có [loại] thủ xả gì có thể có được chứ?

Tuy nhiên, không thể duy trì nhất quán một lập trường căn để như vậy, cố cố giữ cho nó bất nhị một cách thật sự và không thỏa hiệp, không cho phép ở một điểm nào đó tồn tại các thực tại của tâm lý con người. Chủ thuyết đốn giáo thiếu trình độ và chủ thuyết tiệm giáo thiếu trình độ đều không thể đứng vững được như nhau. Đại sư Ma Ha Diễn ắt phải nhượng bộ:

(158a) Bao lâu mà ta (không thể) tu pháp tọa thiền, thì ta phải nương vào Trì giới ba la mật, Tứ vô lượng tâm (àpramànya), và những công hạnh khác như thế. Hơn nữa, ta tu hành các công hạnh và hồi hướng việc làm ấy đến Tam Bảo. [Ta nghe] pháp của tất cả kinh điển và sự hướng dẫn chỉ dạy của chư Tăng (các sư). Sau khi nghe pháp, ta phải hành trì theo các giáo pháp này. Chỉ điều này là mục đích của giáo pháp – tu hành tất cả các công hạnh [việc làm công đức]. Bao lâu mà ta không thể tu pháp Bất quán thì ta hãy hồi hướng công đức cho tất cả chúng sanh, ngõ hầu tất cả chúng sanh đều sẽ được đắc thành Phật quả.

Những phát biểu này có thể được hiểu như là một cố gắng chân thành để công nhận một chỗ hợp lý cho một hình thức tiệm giáo nào đó trong sơ đồ đốn ngộ; nhưng chúng cũng có thể được hiểu trong điều kiện tốt nhất là một sự nhượng bộ miễn cưỡng đối với những thực tại xã hội của đời sống đạo. Những lý lẽ của Ma Ha Diễn trong Chánh Lý Quyết dường như biểu lộ rằng phát biểu trước (một cố gắng chân thành...) là đúng như thế, mặc dù không chút rõ ràng là làm thế nào các yếu tố tiệm giáo – phương tiện, công đức v.v... – lại có thể hình thành một phần hợp nhất trong hệ thống của Ma Ha Diễn.

Chẳng hạn, trong Chánh Lý Quyết Ma Ha Diễn dường như đồng thời vừa cả quyết vừa khước từ sự cần thiết phải có những pháp hành tiệm giáo. Khi đối thủ của ngài hỏi (136b) liệu Lục độ Ba la mật là cần thiết hay là không cần thiết, Ma Ha Diễn trả lời rằng chúng là cần thiết từ quan điểm Tục đế, như là phương tiện để thể hiện Chân đế. Nhà tiệm giáo nhấn mạnh vào vấn đề thêm

bằng cách bày tỏ những mối nghi ngờ của mình trong một hình thức tóm lược khá rõ rệt một trong những nguyên nhân tranh chấp chủ yếu giữa hai phe (137b):

Vì đây là phương tiện cho sự hiển bày Chân đế, vậy chúng có cần thiết [chỉ] cho những chúng sanh độn căn không? Hay chúng cần thiết cho cả hai loại chúng sanh độn căn lẫn lợi căn?

Sự giả định bên dưới trong câu hỏi của nhà tiếm giáo dường như là vào một lúc những chúng sanh lợi căn cũng có đường lối (môn) chỉ đưa đến Tục đế, và rồi sau đó cần “phương tiện” hé bày hay hiển lộ thực tại tối hậu (Chân đế). Tuy nhiên, Ma Ha Diễn đã không nhìn theo lối này. Đối với ngài, dường như, “Lợi căn” cho phép môn (đường vào) trực tiếp đến Chân đế. Tuy nhiên, ngài không sẵn lòng nhượng bộ hay thừa nhận rằng điều này tạo ra một hạng người đặc biệt mà đối với họ Lục Ba la mật và tất cả mọi pháp hành trì tiếm tiến khác trở nên không cần thiết. Theo đó, ngài thừa nhận rằng ta không thể bàn

luận về sự cần thiết hay không cần thiết khi nó xảy đến với chúng sanh lợi căn⁵². Cứ giả định là, sau khi đã thấu hiểu rằng “sự cần thiết hay sự thiếu của việc ấy, có và không, đồng và khác, tất cả đều không thể nắm bắt được (bất khả đắc)”⁵³, các chúng sanh căn cơ cao này không dính dáng với vấn đề vai trò của phương tiện.

Tuy thế, điều này vẫn không trả lời các câu hỏi của người phản bác. Sự bất nhất trong lập trường của Hòa thượng Ma Ha Diễn là rất rõ ràng. Ngài bảo chúng ta vào một điểm rằng (câu hỏi về) giá trị hay sự cần thiết của các pháp Ba la mật là một phi-nghi-vấn từ quan điểm của Chân đế (141a), rằng nhị nguyên đối tính của sự cần thiết hay không cần thiết – giống như những nhị nguyên đối tính khác – có ý nghĩa chỉ trong cảnh giới tương đối (154a). Điều kiện siêu quá sự cần thiết và không thiết này được giải thích theo hơn một cách: nó có thể có nghĩa rằng ta có thể hành trì đức hạnh hay không hành trì đức hạnh cũng được (141a), nhưng nó

cũng có thể có nghĩa rằng không cần phải hành trì nó! Sự diễn dịch sau (không cần phải tu hành) được trình bày như sau (137a):

Đối với những chúng sanh lợi căn, ta có thể không bàn luận về sự cần thiết hay không cần thiết. Giống như thuốc là cần thiết cho người bệnh, và thuyền bè là cần thiết cho ai muốn qua sông, nhưng đối với người khỏe mạnh ta không nói đến sự cần thiết hay không cần thiết, và khi ta đã qua sông rồi thì ta không cần thuyền bè gì cả.

Quả thật là một sự sơ xuất tai hại! Rõ ràng là Ma Ha Diễn đã tự dồn mình vào một góc kẹt, và ta bị cám dỗ phải kết luận rằng lời nói cuối cùng của ngài trên thực tế là một sự khước từ vô điều kiện giá trị của phương tiện cho những ai có một tiếp cận trực tiếp với Chân đế. Thực tế, đây là chủ đề của vài mảng giáo pháp Tây tạng, chủ yếu đáng ghi nhận là II.1.

Người ta phát biểu hơn một lần trong Chánh Lý Quyết rằng đường lối tiệm tiến là đường lối của người bình

thường, rằng nhiều công hạnh khác nhau của con đường Đạo chỉ cần thiết cho những ai chưa đạt đến, hoặc không thể thành tựu trực tiếp, trình độ (địa vị, tầng bậc) Vô niệm (154a-b, 156b, 158a). Tuy thế, Ma Ha Diễn cũng khẳng định rằng trong các kinh điển lối tiếp cận đốn giáo cũng đã luôn được giảng dạy cho người bình thường (phàm phu: prthag-jana) (134a-b, 135a-136a, 137b-138a, 140a-b). Mặc dù giáo pháp của ngài cơ bản là Chân đế (Thắng nghĩa) nhưng Ma Ha Diễn thừa nhận, khi dạy người bình thường ngài cũng ứng dụng phương tiện và khiến (họ) hành trì Ba la mật (155b).

Demiéville đã vạch ra rồi sự mâu thuẫn rõ rệt giữa việc cứ khẳng khẳng vào tính ưu việt và tính có thể tiếp cận được của đường lối vô niệm, trực tiếp, và việc sau đó đưa ra những con đường đạo thay thế cho những ai không có khả năng hành trì nó⁵⁴; nhưng ở đây tôi lại quan tâm đến những ẩn ý khác cơ bản hơn nơi sự dao động lưỡng lự của Ma Ha Diễn. Nếu sự phân



biệt giữa phương tiện và Trí tuệ, tương đối và tuyệt đối, sai lầm và chân lý, là sự sai lầm ban sơ (133b, 155b, 156a, 147b–148a), do đó mà mục đích ắt phải là một trạng thái giải thoát khỏi các nhị nguyên đối tính này, hơn là bất kỳ việc làm cho mạnh thêm các thói quen tinh thần mà họ đã tiền giả định. Trong việc này thì Ma Ha Diễn đã giữ vững lập trường. Tuy nhiên, lập trường của ngài trở nên không kém nhị nguyên hơn vì cho rằng đường lối trực tiếp hay đốn môn loại trừ các yếu tố tiệm tiến của con đường Đạo. Để cố tránh cạm bẫy của một thiên kiến “bất nhị”, Ma Ha Diễn đã xác nhận rằng có một sự đặc thành mọi đức hạnh một cách tự động hay lập tức khi ta viên ly hết thấy mọi khái niệm hóa (133b, 137b [=XI.6], 138a, 140b [=XI.10], VI. 2a). Đây là ý tưởng của Ma Ha Diễn về “tu mà vô tu” (131bisb, 133b, 150a–b, 154a v.v...) – sự đối kháng của tu hành với vô tu, của đức hạnh với vô hạnh (hành với vô hành) không còn tồn tại,

không thể tìm thấy được (bất khả đắc) trong trạng thái Vô niệm (136a). Thậm chí sự đối kháng giữa tiệm và đốn trở nên vô nghĩa ở đây (133b2–4). Hơn nữa, sự kinh nghiệm tính bất khả đắc của các nhị nguyên đối tính là sự giác ngộ – vì các nhị nguyên đối tính đều là ảo tưởng huyền hóa.

Tuy vậy, nếu cứ để mặc như thế, thì vị trí của các Ba la mật như là những hành trì đạo đức hay tôn giáo thực sự sẽ vẫn là không rõ ràng. Vì thế Ma Ha Diễn đã thể hiện một sự nhượng bộ lớn đối với các nhà tiệm giáo: các Ba la mật phải nên được hành trì – mà không trông mong phần thưởng – bao lâu mà ta không có khả năng thực hiện pháp hành trì Vô niệm, nhưng một khi có sự Vô niệm rồi thì các Ba la mật được hành trì mà không có sự nỗ lực có ý thức (tự nhiên viên mãn) (138a). Tuy vậy, sự giải thích cho sự “hành trì tự nhiên” này còn nhiều điều chưa tốt. Từ bài luận ngắn của ngài về Thập Ba la mật (VIII) trở nên rõ ràng rằng một quan kiến như thế đòi hỏi một sự định nghĩa

lại về các Ba la mật, theo đó chúng sẽ bị tước mất đi nhiều nội dung đạo đức đặc trưng của chúng.

Giải pháp cho các vấn đề này có thể nằm ở giáo lý về Ba la mật “nội” (bên trong) và

la mật được nhắm vào việc làm lợi ích cho chúng sanh (137b)⁵⁵. Nếu cả hai nguồn tài liệu được kết hợp lại, và lược đồ của chúng được biểu thị thành bảng, thì ta có thể có biểu đồ sau⁵⁶:

Hành trì ngoại Ba la mật – làm lợi ích cho người
(upāya: phương tiện)
thế gian
siêu thế gian
siêu-siêu thế gian

Hành trì nội ba la mật – làm chính mình giải thoát
(prajñā: Trí huệ)
tất cả các Ba la mật đều
được gộp vào hay hoàn tất
một cách đồng thời trong
pháp hành trì Vô niệm.

“ngoại” (bên ngoài) của Ma Ha Diễn, vốn không may, lại chỉ được xét một cách lạ kỳ trong Chánh Lý Quyết (137b=XI.6) và một trong các mảng Tây tạng (Stein 709=VI.2). Nguồn tài liệu sau (Stein 709) đồng nhất hóa nội Ba la mật với Trí tuệ, và ngoại Ba la mật với phương tiện. Nội Ba la mật được nhắm vào sự giải thoát cho tự thân ta, ngoại Ba

Bất chấp những luận bàn trên, lập trường của Ma Ha Diễn rốt cùng là lập trường của “quan kiến tuyệt đối” (Chơn đế). Cặp nội và ngoại (Ba la mật) không được trình bày như là một định nghĩa toàn diện hay hợp nhất có tính toàn bộ cho một pháp hành trì chính xác, mà như là một sự phân biệt giữa hai kiểu hành trì độc lập. Sự ưa thích hơn của Ma Ha Diễn trong số các pháp này là hoàn



toàn rõ rệt (VI.1-2, đặc biệt 2b), nhưng sự thật rằng ngài đã chiếu cố đến cái kia [tục đế] (IV,VIII) xác nhận những nhu cầu hiển nhiên của tâm lý con người và truyền thống kinh điển – ấy là chưa nói đến áp lực chính trị ắt đã được áp đặt lên Ma Ha Diễn sau khi có các nhà truyền giáo Ấn Độ đến. Thậm chí những nhà đón giáo đáng tin cậy nhất – xét về tính chất thuyết giảng của con người và bản chất của truyền thống Phật giáo – cũng phải nói rõ lập trường của mình ngõ hầu sự tiếp nối và các kết quả của tiến trình huyền bí có thể được giải thích theo một cách nào đó, bất kể sự giải thích ấy có thể sơ đẳng thế nào đi nữa. Vì vậy, Ma Ha Diễn không thể xóa bỏ hoàn toàn Lục Ba la mật. Ngài ắt phải giải thích chúng trong hệ thống của mình. Ngài cũng phải thừa nhận rằng không phải mọi người đều có thể nhập trực tiếp vào cấp độ cao nhất của pháp Thiền quán.

Các mảng Tây tạng được dịch ra dưới đây cho thấy rằng lập trường của ngài không phải không khoan nhượng như nó có vẻ là vậy trong sách tranh luận Chánh Lý Quyết. Trong tác phẩm

sau (Chánh Lý Quyết) phần lớn những phát biểu tiệm giáo của Ma Ha Diễn có vẻ như là những lời khoan nhượng miễn cưỡng hay bất đắc dĩ đồng ý dãi bôi ngoài miệng đối với cách điệu tôn giáo bề ngoài của Thiền Phật giáo. Mặt khác, trong các mảng Tây tạng, pháp “tu vô tu” của Ma Ha Diễn đánh mất một vài khía cạnh sắc sảo thuộc sự đả phá những tín ngưỡng mê tín dị đoan lâu đời, khi ta thấy được tầm quan trọng của sự tọa thiền nghiêm ngặt trong giáo pháp của ngài (I.2 và I.8)⁵⁷. Phương pháp kiên định duy nhất của ngài là Bất tư, Bất quán và Vô niệm dường như phức tạp hơn một khi ta xem xét một mẫu của hình thức ấy mà trong đó ngài đã trình bày nó cho các đệ tử của mình; chứ không phải trong sự sôi nổi của sự tranh luận.

Ma Ha Diễn vẫn đơn giản hóa con đường giải thoát bằng cách dẹp bỏ Văn huệ (Trí huệ do học hỏi) và Tư huệ (Trí huệ do tư duy) mà chỉ giữ lại sự Tu thiền (Tu huệ) (VII.3). Tuy vậy, sự hành trì pháp tọa thiền rõ ràng là được trình bày như là kỷ luật tâm linh tuân theo sự phân tích và giải thích. Bất chấp

đặc tính duy nhất và bất khả thuyết (không mô tả được) của nó, cái kinh nghiệm không có phương tiện nào để tiếp cận được (V) lại có thể được thấy như là một tiến trình năm cấp bậc (IV.1-5)58. Nó có thể được định nghĩa trái lại với giáo lý của ngoại đạo (II.2) và Tiểu thừa (II.3 và VII.9), và rõ ràng là không có ý được hiểu như chỉ là sự đè nén vọng tưởng (V).

Cũng có thể thấy trong các đoạn văn này các mầm mống của một lý thuyết tinh vi hơn về bản chất của sự giác ngộ như là một mục tiêu tôn giáo – hay là một môn “nghiên cứu Phật học” (Buddhology) nếu các bạn chấp nhận sự dùng từ mới thô bạo này. Trong những đoạn văn khác Ma Ha Diễn bắt đầu một sự phát triển đầy đủ một lý thuyết về công đức và Pháp giới (Dharmadhātu) (VI.10) – chỉ để rồi bị gián đoạn ở gần phần cuối của mảng giáo lý ấy.

Một mảng giáo pháp khác có tính chất gợi ý và trêu ngươi (VII.11), làm nhớ lại những phân tích tiệm giáo, bàn luận về hai trạng thái định cơ bản có nhược điểm vốn có thể làm trở ngại diễn

trình tham thiền bình thường, và cách để khắc phục chúng. Ta thấy trong đoạn văn này sự khác nhau giữa lời khuyên thường ngày của Thiền sư một mặt về các vấn đề thực tiễn của đời sống tâm linh, và mặt khác những lời phát biểu từ trên bục giảng về “Chân tánh bất khả thuyết”, và kinh nghiệm đối diện nó trực tiếp, không có những phương pháp và lý thuyết xen vào.

Tách ra khỏi bối cảnh tranh luận của Chánh Lý Quyết, như vậy sẽ dễ dàng hơn để thấy, từ viễn cảnh bên trong của tự thân hệ thống này, các nhu cầu cần thiết và các giới hạn biện chứng của lập trường đốn ngộ. Từ đó ta sẽ được thoát ra khỏi bức tranh biếm họa của Thiền mà cả những người hâm mộ lẫn những người phê phán thường rút ra. Những sự bất nhất và căng thẳng vén mở một hiện tượng thật của con người, *một lý tưởng tôn giáo*, và *một sự hành trì tâm linh* ý thức nhiều đến những nhu cầu con người hơn là với sự hùng biện của tự thân hệ thống đều sẽ sẵn sàng được thừa nhận.



Chú thích Chương 2

1. Bài thuyết trình này được trình bày ở hội nghị vốn phát sanh ra quyển sách hiện tại. Một bài kèm đầy đủ hơn đã được đọc ở cuộc hội nghị đầu tiên của Tổ chức Nghiên cứu Phật giáo Quốc tế ở Đại học Columbia tháng 9-1978.

Tôi muốn dành rất nhiều chỗ để bày tỏ lòng cảm kích của mình đối với sự hỗ trợ và cộng tác mà tôi đã nhận được từ lúc ấy nơi những người bạn và đồng nghiệp khác nhau, nhưng tôi thật muốn đề cập đến ngài J. Broughton, G. Houston, Mimaki Katsumi, G. Schopen và Tokiwa Gishin vì nhiều bằng đối chiếu thư mục và những bản sao chép các bài báo quan trọng cần thiết. Tôi cũng xin bày tỏ lòng biết ơn và cảm phục đối với các học giả Nhật Bản không biết mệt mỏi đã mở ra lãnh vực nghiên cứu hiện đại này, đặc biệt là đối với các vị sau đây, những người đã tốt bụng cung cấp cho tôi nhiều bản in thêm riêng của một số trong những bài báo của họ: Giáo sư Ueyama Daishun của Đại học Ryūkoku, Giáo sư Okimoto Katsumi của Đại học Hanazono, và Giáo sư Obata Hironobu của Đại học Ryūkoku.

2. Eugene Obermiller, *Lịch sử Phật giáo* (Chos-hbyung) của Buston, 2 quyển, Heidelberg, 1931-32, phần II (1932) pp.191-196. Eugene Obermiller, "Một thủ bản tiếng Phạn từ Tây tạng - Thích Quảng Bồ Đề Tâm Luận của Liên Hoa Giới", (tạp chí của Hội Ấn Độ Cao Quý Hơn, II. 1 (1935) pp.1-11. Tuy nhiên, quyển Thích Quảng Bồ Đề Tâm Luận thứ ba có thể không phải đã là nguồn tài liệu duy nhất của Bu-ston; ông ấy rõ ràng là đã vay mượn những nguồn giống với các nguồn của gia tộc Sba bzad, hoặc ông ấy ắt hẳn đã biết ít nhất một số đoạn văn

ngắn từ tác phẩm của Ma Ha Diễn; xem bên dưới, ghi chú 5, 6 và 50.

3. Paul Demiéville, *Le Concile de Lhasa: une controverse sur le quietisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne*, Bibliothèque de L'Institut des Hautes Études Chinoises, VII; Paris: Imprimerie Nationale de France, 1952. Không có sách xuất bản tới hạn nào còn hiện hữu vì tác phẩm của Demiéville có chứa văn bản tiếng Hoa chỉ trong hình thức của một bản sao chép chụp ảnh của thủ bản Đôn Hoàng. Hơn nữa, bình luận thông thái và bao quát cùng bản chú thích dị bản uyên bác của ông ấy phục vụ cho các mục đích của một loạt xuất bản. Demiéville phân tích 'một mảng tiếng Hoa khác của văn bản này (Stein 2672) trong "Deux documents de Touen Houang sur le Dhyāna Chinois", *Phật Giáo Lịch Sử Luận* được trình bày cho giáo sư Zenryū Tsukamoto; Kyoto, 1961, pp.1-27; được in lại ở *Choix d'études bouddhiques* par Paul Demiéville, Leiden: E. J. Brill, 1973, pp.320-346.

Một mảng Tây Tạng từ Đôn Hoàng, Pelliot 823, chứa 12 đoạn văn ngắn tương đương chính xác với nhiều đoạn văn từ Pc.4646. Mảng này đã được chọn lọc và phân tích bởi Imaeda Yoshiro, trong "Documents tibétains de Touen-houang concernant le concile de Tibet", tạp chí *Á Châu*, CCLX III.1-2 (1975) 125-146.

Lãnh vực Lịch sử Thiền ở Tây tạng đã phát triển nhanh chóng từ lúc xuất bản cuốn *Concile* của Demiéville. Tôi sẽ không cố gắng phác thảo ở đây thư mục về đề tài này. Độc giả sẽ tìm thấy một bản luận hầu như toàn diện bằng cách tham khảo tài liệu sau: (a) Paul Demiéville, "L'introduction au Tibet

du Bouddhisme sinisé d'après les manuscrits de Touen-Houang (Analyse de récents travaux japonais)", trong M. Soynié, ed. *Contributions aux études sur Touen-Houang* – Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IV^e Section de D'École pratique des Hautes Études, II. Hautes Études Orientales, 10 – Genève-Paris: Librairie Droz, 1979, pp.1–16; (b) Ueyama Daishun, "Nghiên cứu những thủ bản Tây Tạng được phục hồi từ Đôn Hoàng: Một phê bình lãnh vực này và triển vọng của nó", trong *Thiền sơ kỳ ở Trung Hoa và Tây Tạng*, ed. Lewis Lancaster và Whalen Lai, *Berkeley Buddhist Studies Series*, No.4, sắp xuất bản, và (c) L. O. Gómez, "Các tài liệu Ấn Độ về giáo pháp Đốn Ngộ", trong cùng sách này.

4. Xem "Các tài liệu Ấn Độ về giáo pháp Đốn ngộ" của tôi. Giờ sáu năm đã trôi qua kể từ khi tôi viết bài này, và quan điểm của tôi đã thay đổi một cách trọng đại từ khi ấy. Tôi ít lạc quan hơn như tôi đã từng lạc quan về luận đề chính của bài ấy, mặc dù có lẽ tôi vẫn bảo vệ nó theo một cách trình bày ít mạnh mẽ hơn. Giờ đây tôi cũng cảm thấy rằng các tương đương giữa Chánh Lý Quyết và các tác phẩm của Liên Hoa Giới là lớn hơn như tôi đã đề ra vào lúc ấy, và xứng đáng một sự nghiên cứu cẩn thận hơn.

5. Hãy so sánh bản dịch tiếng Anh trong Obermiller, *Lịch sử*, II, p.193. Bản dịch của tôi là từ Tuyển tập các tác phẩm của Bu-Ston, ed. Lokesh Chandra, New Delhi: Viện hàn lâm Quốc tế về Văn hóa Ấn Độ, 1971, phần 24 (Ya), trong 888.3. Đoạn văn này tương đương với luận đề thứ hai trong hai luận đề của đối phương được trình bày ở phần tranh luận trong Quảng Thích Bồ Đề Tâm Luận thứ ba của Liên Hoa Giới (Bản văn tiếng Phạn, ed. bởi G. Tucci, trong các

văn bản Phật giáo thứ yếu. Phần III: Quảng Thích Bồ Đề Tâm Luận thứ ba Serie Orientale Roma, XLIII; Rome: IsMEO, 1971, từ nay về sau III Bhk), pp.20–29. Đoạn văn trong III Bhk chưa được nhận diện hay biểu thị thích hợp bởi Obermiller và Tucci. Cùng một vấn đề, mặc dù ít được rõ ràng hơn, xuất hiện trong một số tác phẩm của Liên Hoa Giới, dĩ nhiên là kể cả Quảng Thích Bồ Đề Tâm Luận thứ nhất và thứ hai – xem, L. O. Gómez, op.cit., đặc biệt là ghi chú 10–11 và 24, cũng xem "Último tratado del cultivo grduado", VIII.23 (1972) 85–137, và "Primer tratado del cultivo graduado (Parte I)", *Diálogos*, XI. 29–30 (1977) 177–224, và Parte II, sắp xuất bản *Diálogos*, XVIII (1983).

Tuy nhiên, có lẽ sẽ là một lỗi lầm nếu cho rằng tóm tắt này về các quan niệm của Ma Ha Diễn được rút ra từ III Bhk. Ở đây Bu-ston rõ ràng là đang làm việc trên cơ sở của một nguồn rất gần với bản hiện còn của gia tộc Sba bzed (R. A. Stein, *une chronique ancienne de Bsam-yas: sBa bzed*, Publications de l'Institut des Hautes Études Chinoises, Textes de Documents, 1, Paris, 1961, ff.57.16–58.7). Bản của Bu-ston dường như có lý hơn đoạn văn hơi mơ hồ của gia tộc sBa bzed và có thể phản ánh một số nỗ lực phỏng theo sự đánh giá truyền thống về lập trường của Ma Ha Diễn đối với cấu trúc của các luận điểm trong III Bhk.

Điều này và các điều sau đây của các tóm tắt về các luận đề giáo lý chính của Ma Ha Diễn của Bu-ston được trích ra từ gia tộc Sba bzed (R. A. Stein, *Une chronique ancienne de bSam-yas: Sba bzed*, Paris, 1961, ff.57.16–58.7). Có thể sẽ hữu ích để trích dẫn và phiên dịch đoạn văn ấy đầy đủ (các số nhận diện hai đề tài mà Bu-ston đã chia đoạn văn mơ hồ ấy về gia tộc Sba bzed):



thams cad sems kyis rnam par rtogs pas
bskyed pa/ dga' mi dga'i dban gis /

(1a) – las dge mi dges mtho ris dan nan
son gi bra bu myon zin khor ba na khor te –/

(2a) – gan zig ci la an mi sems ci yan yid
la mi byed pa de khor ba las yons su thar bar
gyur ro / de lta bas na ci yan mi bsam mo –/
sbyin pa la sogs pa'i chos bcu spyod pa ni /
skye bo dge ba'i phro med pa blo zan pa dban
po stul ba rnams bstan pa yin / snon blo
sbyans pa (rnon po) dban po dag la /

(1b) – sprin dkar nag gan gis ni ma sgrib
pa ltar dge sdig gnis kas sgrib pas –/

(2b) – ci yan mi sems mi rtog / mi spyod
 pa ni mi dmigs pa'o // gcig car jug pa ni sa bcu
 pa dan dra'o – gsuns...

“Tất cả pháp đều được tạo dựng bởi tâm khái niệm hóa. Qua năng lực [ý niệm của chúng ta] về cái vui và cái buồn, (1a) mà có nghiệp, tốt xấu hay thiện ác. Ta kinh nghiệm kết quả của nó ở các cõi trời và các đường dữ, và ta lang thang trong vòng lưu chuyển sanh tử. (2a) Bất kỳ ai không suy tư (bất tư), bất kỳ ai không tập trung tâm vào bất kỳ pháp nào, sẽ được giải thoát hoàn toàn khỏi vòng sanh tử luân hồi. Vì vậy cho nên, chớ có suy tư (bất tư) về bất cứ pháp nào.

“Đối với sự hành trì mười pháp [thiền] (thập thiện) – bố thí và các pháp còn lại – nó đã được thuyết cho những người hạnh phúc chưa kiên định, tâm yếu kém và căn cơ trì độn. Đối với những ai đã thanh lọc tâm họ rồi và có căn cơ sắc bén (1b) thì tội lỗi và đức hạnh đều như nhau che đậy [bản tâm], giống như mây, cho dù là trắng hay đen, đều che khuất mặt trời. (2b) Vì vậy cho nên, họ không suy tư hay quán xét bất kỳ pháp nào (bất tư, bất quán), họ không hành trì bất kỳ pháp nào, và không giác biết bất kỳ điều chi (vô giác).

Lối tiếp cận tức thì [này] là đồng đẳng với Thập địa (bhùmi)".

6. Op.cit, fol.888.3—4 tương đương với III Bhk pp.13—20; xem n.5 ở trên.

7. Ueyama Daishun, “Donkò to Tonkò
bukyôgaku”, Tôhônggakuhô, XXXV (1964),
141–214, và W. Pachow, “Nghiên cứu 22 Đối
thoại về Phật giáo Đại thừa”, Văn hóa Trung
Hoa, XX.1 (Taipei, 1979) – không may tôi sở
hữu những gì có vẻ là một sự in lại (không
nơi chốn hay ngày tháng) của nghiên cứu
này, và sự đánh số trang không phải là sự
đánh số trang của mục báo ấy.

8. Phân tích của Pelliot 116 in Okimoto Katsumi, “bSam-yas no shūron (1) – Pelliot 116 ni tsuite”, Nihon Chibetto Gakkai Kaihō, 21 (1975) 5–8, theo sau Ueyama Daishun, “Tonkō shutsudo chibettobun zen shiryō no kenkyū – P.tib.116 to sono mondaiten”, “Bukkyō Bungaku Kenkyūjo Kiyō, 13 (1974) 1–11. Phân tích sự liên kết của nó với Cig-car của Tỉ Ma La Mật Đa hay Tịnh Hữu, bởi Harada Satoru, “bSam-yas no shūron igo ni okeru ton-mon-pa no ronsho”, “Nihon Chibetto Gakkai Kaihō, 22 (1976) 8–10.

Cig-car được tìm thấy trong Tanjur dưới hình thức no. 5306, vol. 102 của tái bản Nhật Bản của bản dịch Bắc Kinh. Tựa đầy đủ của nơi đó là Cig-car jug-pa nam-par mi-rtog-pa'i bsgom don.

Cũng xem Gómez. “Tài liệu Ấn Độ”, và “La doctrina subitista de Vimalamitra”, sắp xuất bản trong Estudios de Asia y Africa del Norte. Bài viết sau (la doctrina...) là một phần trả lời cho nghiên cứu của Harada, và đạt đến những kết luận sau (trích dẫn đúng nguyên văn tóm tắt tiếng Anh ở phần cuối của bài ấy): “Bài thuyết trình hiện tại lập luận chống lại luận đề của Harada Satoru rằng Cig-car jug-pa'i rnam-par mi-tog-pa'i

bsgom don, được Tanjur quy cho Tì Ma La Mật Đa (Tịnh Hữu) không phải là một luận giải về tông Đốn Ngộ, và có lẽ không phải của Tì Ma La Mật Đa. Người ta đề nghị rằng chúng ta nên xem tất cả các đoạn văn Quảng Thích Bồ Đề Tâm Luận trong Cig-car như là những đoạn tự ý thêm vào, chứ không phải như là những ví dụ của sự ăn cắp ý (văn) hay những nhượng bộ đối với những nhà Tiệm Giáo. Người ta cũng đề nghị rằng, mặc dù các tương tự từ Pelloit 116 được tìm thấy trong Cig-car là có tầm quan trọng rõ ràng, nhưng vẫn còn quá sớm để đánh giá chúng”.

9. Tôi thích “Các cuộc tranh luận Tây Tạng của thế kỷ thứ VIII ” như là sự mô tả chính xác nhất và những thực tế lịch sử phía sau các văn bản này hơn. Tuy nhiên, trong quá khứ tôi đã phóng đại sự tương đương nghèo nàn giữa Chánh Lý Quyết và BhK. Những lời phát biểu của tôi về ảnh hưởng đó trong “Những tài liệu Ấn độ...” nên được làm cho đủ tiêu chuẩn bằng một cuộc luận bàn về những đoạn văn như thế...

10. “Tonkò shutsodo chibettobun Mahaen Zenji ibun” trong Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū XIX.2 (1971) 123–126. Các mảng giáo pháp này đầu tiên đem lại sự chú ý nơi các học giả phương Tây bởi Demiéville trong một ghi chú dài ở pp.14–17 của Concile. Người tiên phong trong lãnh vực này, tuy thế, lại là Marcelle Lalou, người đã giúp Demiéville soạn thảo chú thích này, và mô tả các mảng văn một cách lướt qua, nhưng chính xác, trong danh mục bộ sưu tập Pelliot – Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-Houang conservés à la Bibliothèque Nationale (Fonds Pelliot tibétain), Tome I, Paris: Adrien Maisonneuve, 1939, Tome II, Paris: Bibliothèque Nationale, 1951, Tome III, Paris: Bibliothèque Nationale, 1961. Cũng

chính Lalou đầu tiên ấn hành và phân tích một văn bản Thiền Tây Tạng – “Document tibétain sur l’expansion du dhyāna chinois”, Journal Asiatique, CCXXXI (1939) 505–523.

11. Pelliot 117 verso ff.5.1–7.5. Tựa của tác phẩm đặt trong mảng văn này là “Mkhan-po Ma-ha-yan-gyi Bsam-b(r)tan chig-car jug-pa’i sgo dan bsad pa’i mdo”, mà Demiéville (Concile, p.14) tái cấu trúc bằng tiếng Hoa là Thích Đốn Ngộ Môn Thiền Kinh. Okimoto Katsumi đề nghị: Đốn Ngộ Thiền Môn Kinh, trong “Makaen no shiso”, Hanazono Daigaku Kenkyūkiyō, 8 (1977) p.15. Trong Stein 468 tác phẩm được đề tựa là “Mkhan-po Ma-ha-yan-gi Bsam-gtan cigcar jug-pa’i sgo”. Chỉ có hai mảng này cho chúng ta một tựa đề. Tôi đã sử dụng cái tên ngắn hơn như là tựa đề tiêu chuẩn suốt bài viết này. Đối với tác giả tôi thích bản dịch tiếng Hoa theo tên ông ấy hơn. Sự phân tích sớm nhất của một số (Pelliot 116, 117, 812 và 813) trong các mảng này dĩ nhiên là từ ngài bút quảng bác của Demiéville – Concile chú thích pp.14–17. Để có một cái nhìn khái quát về các mảng khác nhau và sự quan hệ của chúng, hãy xem biểu đồ được trình bày dưới hình thức phụ lục I cho bài viết này.

12. Môn vô môn (phương pháp không phương pháp: lấy vô môn làm pháp môn). Từ phương tiện được dịch trong bài này là “môn”, “lối tiếp cận” hay “phương tiện của lối tiếp cận”, “pháp môn phương tiện”. Đối với ý nghĩa của thuật ngữ này Demiéville đề nghị Upāya (phương tiện, phương pháp, mưu lược, phương tiện trí), prayoga (gia hạnh, khuyến tu, tu hành), và paryāya (môn sai biệt) (Concile, pp.17, chú thích, và pp.85 và 357). Như sẽ trở nên rõ ràng trong các đoạn văn được dịch trong phần phụ lục cho bài này, sự dùng từ của Ma Ha Diễn chẳng khác quá xa



với sự dùng từ của Ấn Độ như ý nghĩa được gán cho nó trong Thiền Bắc tông. Cả Demiéville (loc.cit.) lẫn Takasaki Jikidō (“Một số Vấn đề của các Bản dịch Tây Tạng từ những Tài liệu Trung Hoa”, L. Ligeti, ed. Biên bản lưu của hội nghị chuyên đề để kỷ niệm Csoma de Koros, (Bibliotheca Orientalis Hungarica, 23), Budapest: Akadémiai Kiadó, 1978, pp.459–67) đã nhận xét rằng *phương tiện* có thể dịch ra những thuật ngữ như là yoga và prayoga, nhưng họ đã không nhớ sự kiện rằng một trong các nghĩa của Upāya chính xác là những “phương pháp và pháp hành trì” vốn sẽ đưa đến giác ngộ (xem, chẳng hạn, đoạn văn trong Bodhisattvabhūmi (Bồ tát địa) được phân tích bởi E. Lamotte trong bản dịch kinh Duy Ma Cật của ông ấy, pp.116–117, n.68 (L’enseignement de Vimalakirti, (Bibliothèque du Muséon, 51), Louvain: Publications Universitaires – Institut Orientaliste, 1962).

13. Mark Tatz, “Những Ảnh hưởng của triều Đường trên sự truyền bá sơ kỳ của Phật giáo ở Tây Tạng”, The Tibet Journal, III.2, (1978) 3–32.

14. Okimoto Katsumi, “bSam-yas no shuron (3) – nishū no Mahaen ibun”, Nihon Chibetto Gakka Kaiho, 23 (1977) 5–8.

15. Nói một cách nghiêm ngặt là không có cơ sở cho sự tuyên bố một cách xác định rằng mam par rtog pa'i sems trong các tác phẩm của Ma Ha Diễn thay thế cho bất kỳ thuật ngữ tiếng Phạn nào (cf., e.g., Demiéville, Concile, p.22, 127 n.1, 128–135). Theo sự soi sáng của các tương đương trong Pelliot 823 và Pc.4646, ta có thể chắc rằng nguyên gốc tiếng Hoa ắt phải hoặc là wang-hsin (vọng tâm) hoặc là wang-hsiang (vọng tướng), cả hai sự tương đương tiêu chuẩn cho thuật ngữ tiếng Phạn ấy. Tới một chừng mức

có thể được, tôi đã cố gắng đặt cơ sở dịch dịch của tôi trên những tương đương như thế – xem những chú thích và từ vựng cho các bản dịch ở phụ lục II.

16. Xem chú thích 14 ở trên.

17. Rimura Ryūtoku, “Tonko shutsudo chibetto-bun Shahon Stein 709”, Nihon Chibetto Gakka Kaihō, 22 (1976) 11–13.

18. Cf. (tham khảo). Tóm lược cuộc “tranh luận” của Bu-ston, ở trên, chú thích 11 và 12.

19. Okimoto, “bSam-yas no shūron (3)”, tranh luận về cơ sở của sự giống nhau trên phương diện tài liệu và lối viết chữ của các thủ bản (p.7, cột b). Các tờ giấy xấp xỉ giống nhau về kích cỡ (26x8.7cm đối với Stein 468, và 26x9cm đối với 709). Cả hai thủ bản đều được viết trong cùng một chữ viết tay.

20. Kimura, op.cit.

21. Op.cit., p.7, cột a.

22. Gnubs-chen Sans-rgyas-ye-ses, Rnal-byor mig-gi bsam-gtan hoặc Bsam-gtan mig-sgron, (Smanrtsis Shesrig Spendzod, 74 – Leh, Ladakh: S. W. Tashigangpa, 1974) ff.145.5–146.4. Tác phẩm này cũng được biết dưới hai tựa đề khác nhau sau đây: Rdzogs-chen-gyi man-nag bsam-gtan mig-sgron và Sgom-gyi gnad-gsal-bar phyee-ba bsam-gtan mig-sgron. Các học giả Nhật Bản và phương Tây thích tựa đề ngắn hơn Bsam-gtan mig-sgron, đôi lúc được viết tắt là SMG. Bên dưới chúng tôi đã sử dụng tựa đề ngắn hơn hoặc viết tắt Bsmi.

23. Đây hoặc là một thuật ngữ chung chung cho những tác phẩm như là “Môn”, “Thiền Môn” (“Những Pháp ngữ về sự tu tâm”), hoặc là một tựa đề khác cho tác phẩm ấy. Trong trường hợp sau luận (lun) có lẽ là một sự phiên dịch khác cho chữ gốc mdo, và

bsgom cho bsam gtan. Đối với tôi lỗi dịch sau dường như không chắc.

24. Bsad-pa'i mdo trong Pelliot 116 gợi cho tôi thấy rằng bsad-do trong Pelliot 117 là một lầm lẫn cho chữ bsad-mdo. Cũng hãy để ý tựa đề của Thiền Môn trong Pelliot 117: – sgo dan bsad-pa'i mdo (dan có lẽ cho par).

25. Sự giống nhau giữa các số trang thực sự và số trang giả thuyết của Pelliot 117 thuần túy chỉ là ngẫu nhiên, mss. vốn khác nhau về phương diện tài liệu lẫn ngữ cảnh.

26. Concile, p.17. Đoạn văn này có thể là của Gal-yan.

27. Cf. Ueyama, “Tonkò shutsudo chibet-bun Makaen Zenji ibun”.

28. Nnam-par myi-rtog-pa'i gzun, đọc từ cuối trong tựa đề như là đồng nghĩa với gsun hay lun (tiếng Hoa: lun: luận). Cf. Brda-dag min-tshig gsal-ba của Dge-bses Chos-kyi Grags-pa (rev. ed., Bắc kinh: 1957), sub voce. Nhưng có thể thấy trong từ này một tương đương cho tiếng Hoa yì – xem Okimoto trong “Makaen”, p.15, và sự phiên dịch chú thích 112 và 119.

29. Okimoto Katsumi, “bSam-yas no shùron (3)”, pp.5–6.

30. Op.cit.

31. Chương mười ba, “The ston-mun-pa”. Tôi đã sử dụng bản in có các phần thích hợp trong Tucci, Những Văn bản Phật giáo thứ yếu, phần II, pp.68–81. Có một bản dịch rất thô và thường gây lầm lẫn ở pp.81–101.

32. Tucci, pp.79–80. Nghiên cứu bởi Okimoto trong “Chibetto-yaku Ninyù Shigyò ron ni tsuite”, Indogaku Bukkyôgaku Kenkyû, 24.2 (1976) 992–999. Nghiên cứu “Cuộn sách dài” của John Jorgensen – Văn bản sớm nhất của Thiền Phật giáo: Cuộn Sách Dài, luận án M.A., Đại học Quốc gia

Úc – vốn đã không có sẵn cho tôi, độ chừng là giải quyết văn bản này.

33. Tucci, p.74.

34. Tucci, p.77. Okimoto Katsumi trong “Makaen no shisô” của ông ấy, p.17, thừa nhận thẩm quyền của đoạn văn này dựa trên cơ sở của những gì ông ấy xem là tương đương với Stein 468, nhưng sự tương tự duy nhất ở sự kiện là cả hai đoạn văn đều mô tả phương pháp tọa thiền, và nhiều văn bản liên quan đến các cuộc tranh luận Tây Tạng – kể cả Quảng Thích Bồ Đề Tâm Luận – có những mô tả rất giống nhau. Thực vậy, nó chỉ dựa trên tư thế thiền của thân thể mà tất cả các văn bản này dường như đều đồng ý.

35. Tôi cũng đã bỏ đi khỏi tất cả mọi xem xét bốn mảng văn khác thích hợp cho sự nghiên cứu các ý tưởng của Ma Ha Diễn, nhưng thuộc về một thể loại khác. Các mảng này là Pelliot 121, 699 và 827, và Stein 689. Một phần của Pelliot 121 (ff.36–40) dường như có thể truy nguyên tới Ma Ha Diễn và nhóm của ngài. Stein 689 là một mảng của Pelliot 121, Pelliot 699 là một bình luận đầy đủ của cùng một tác phẩm. Các tài liệu này dường như có một tầm mức quan trọng nào đó, không may, tôi vẫn không thể bảo đảm chắc chắn những bản sao chụp các mảng chép tay ấy. Cf. Okimoto, “Mahaen no shisô”, p.17, và “Tonkò shutsudo...(1)”, p.461, và Kimura Ryûtoku, “Le dhyâna chinois au Tibet ancien après Mahayana”, Journal Asiatique, CCLXIX (1981), pp.190–91. Hơn nữa, cf. các mục tương đương trong các danh mục của Lalou (được trích dẫn ở trên, n.10) và Louis de la Vallée Poussin – Danh mục các bản thảo Tây tạng từ Đôn Hoàng trong Thư viện Cơ quan Ấn Độ, Luân Đôn, cơ sở in ấn Đại học Oxford, 1962.

36. Okimoto, “Mahaen no shiso”, p.16, đề xuất sự đồng hóa này.

37. Ueyama, trong “Tonkò shutsudo”, p.123 đề xuất “shuo ch’ân hsin sui” (Thuyết thiên tâm tuý?).

38. Okimoto, loc.cit., Harada, op.cit.

39. Okimoto, loc.cit., liệt kê lun (sic), mdo như là những đề tựa có thể, nhưng dường như không phân biệt được lun với lon.

40. Bu-ston, ff.887.6 (p.192 trong Obermiller) đề cập năm tác phẩm được xem là của Ma Ha Diễn. Danh sách của ông ấy có thể được tìm thấy dấu vết nơi những nguồn sớm hơn, như là Skyes-bu dam-pa rnam-sla sprins-ba’i yi-ge của Sa-pan – xem Samten G. Karmay, “Một luận bản lập trường giáo lý của dòng Đại Cữu Cảnh từ thế kỷ thứ X đến XIII”, *Journal Asiatique* CCLXIII.1–2 (1975) pp.152–54. Năm tựa đề là: (1) Bsan-gtan nal-ba’i khor-lo, (2) Bsam-gtan-gyi lon, (3) yan lon (có phải chỉ đơn giản là “một lon khác”, hay một Bsam-gtan-gyi lon khác?), (4) Lta-ba’i rgyab sa, (5) Mdo-sde brgyad-cu khuns.

Obermiller cố gắng phiên dịch các tựa đề này như là những chữ Phạn (cf. Karmay pp.153–54). Cùng một sai lầm bị mắc phải bởi G. W. Houston trong *Những Nguồn Tài Liệu cho Một Lịch Sử Cuộc Tranh Luận Bsam Yas* của ông ấy, luận án Ph.D. Đại học Indiana, khoa Uralic-Altaic (gia đình ngôn ngữ giả thiết bao gồm các họ Altaic và Uralic), 1976.

Những bảng liệt kê tương tự xuất hiện trong *Mkhas-pa’i dga’-ston* và *Biên Niên Sử Đổ Mới* – tuần tự là, *Mkhas-pa’i dga’-ston* của Dpa’-bo-gtsug-lag, ed. Lokesh Chandra, New Delhi, 1962, Phần 4 (Ja), f.116a, và như là Deb T’er Dmar Po Gsar Ma: *Biên niên sử Tây tạng* của bSod nams grags pa, ed.

G.Tucci, vol.I, Serie Orientale Roma XXIV, Rome, 1971, f.27, bản dịch p.155.

Chỉ (2) và (3) có thể đại diện cho một trong các tác phẩm mà chúng tôi đã nhận diện ở trên (có lẽ là Thiên Môn). Còn đối với những cái còn lại, Kimura, trong “Le dhyanā chinois...” pp.185–186, đã cho thấy rằng (5) không phải là một trong các tác phẩm của Ma Ha Diễn. Hơn nữa, trong ánh sáng của quyển “Một luận bản ...” của Karmay p.153, tựa đề (1) có lẽ nên được quy cho một tác giả khác. Như được nhận xét cũng bởi Karmay loc. cit., Pelliot 117 recto, folia 1–6, ends (623–4) với lời ghi cuối sách “Bsam-brtan-gyi lon rdzogs so” – tuy nhiên, đây không có lý do gì để cho rằng mảng giáo pháp này là của Ma Ha Diễn.

41. Về cách xác định tư cách tác giả của Ma Ha Diễn hãy xem nghiên cứu về văn học của Demiéville trong “L’introduction au Tibet...” (ở trên n.4), và bài của Broughton trong cùng sách này.

42. Sau đây là một ngữ giải thích của những đoạn văn I.1, X.1 và XI.4 trong Phụ lục II. Suốt phần này những đối chiếu tham khảo được thực hiện cho các bản dịch trong Phụ lục II bởi một chữ số La Mã (đôi lúc được theo sau bởi chữ số Á Rập), và đối với Chánh Lý Quyết bởi chỉ chữ số Á Rập (thường được theo sau bởi các chữ “a” hoặc “b” để hiển thị recto (trang mặt phải) và verso (trang mặt sau)).

43. Một số thuật ngữ trong tóm tắt này bày ra những vấn đề phiên dịch chính yếu – hãy xem chú thích 12, 15 và 46. Các tương đương *Tây Tạng - Trung Hoa* cho các thuật ngữ này có sẵn cho chúng ta trong Pelliot 21 và 823 (xem bản dịch X.2, và XI.4 và 12, và cf. Chánh Lý Quyết 134a): (a) myi bden pa’i sems và ma rig pa’i sems của IV.1ff. – thay

thể cho vọng tâm vốn có thể được xem là một tương đương xấp xỉ của vikalpa (phân biệt), nhưng chữ này rõ ràng là gắn liền với nimitta (tướng) và mithya-samjñā (vọng tướng) hay những chữ đại loại như thế. Sự mở rộng đôi lúc của thuật ngữ này trong tiếng Hoa (ví dụ, 134a) với việc thêm vào hai chữ – thành vọng-tướng phân-biệt – chủ yếu là một cố gắng tập trung vào ý nghĩa của thuật ngữ ấy, như được đề nghị bởi Demiéville, Concile p.76 n.5: “... ce double composé ne doit représenter, en fait, qu’une idée unique...”, nhưng nó cũng có thể là một cách biểu thị sinh hoạt tinh thần như là được phân biệt với đối tượng hoặc kết quả của sự phân biệt. (cf.op.cit. p.132 n.5) (b) ma blans và ma chags thì hoàn toàn thẳng thừng và biểu thị những khái niệm được chia sẻ bởi tất cả Phật tử. Mặc dù có lẽ sẽ khó khăn, nếu không phải là không thể được, để tái cấu trúc những tương đương tiếng Phạn, nhưng tự chính các khái niệm có thể sẽ không bày ra khó khăn nào cho các nhà Tiệm giáo nếu không vì cái lối mà chúng được áp dụng trong bối cảnh tham thiền – vì *ma bslabs* và *ma chags* đều có ý định nghĩa rõ tuần tự myi sems (hay myi bsam(s)) và myi rtogs. (c) Myi sems (bất tư) myi rtog (bất quán) chỉ có thể thay thế cho những khái niệm như là vitarka (giác quán, tầm) và vicāra (tứ, trạch) – tuần tự là, “xem xét, làm cho thấy rõ” và “nhìn vào trong, quán xét”. Chúng có thể tương đương với smṛti (niệm) và manasikāra (tác ý) chỉ theo một nghĩa rất chung chung. (Cf. Concile, pp.78–9 n.3, và “Những tài liệu Ấn Độ...” n.7,8). (d) Tshor ba, vốn dịch chữ Vedanā (thụ, thọ) trong thuật ngữ kinh điển theo Mahāvīyutpatti, thay thế cho chữ Quyết (chueh) trong các mẳng giáo pháp của Ma Ha Diễm. Khái niệm này được ngầm định nghĩa trong Cheng-li chueh (Chánh Lý Quyết) 147a–b:

Hỏi: Từ bản văn kinh nào [mà ngài rút ra ý tưởng] nhìn vào trong tâm, và trở nên ý thức (giác tỉnh) những vọng niệm khi chúng sanh khởi?

Đáp: Ở phần 18 của kinh Niết bàn nói: “Chúng ta gọi cái gì là Phật? Chúng ta gọi là Phật là người tỉnh giác (hay tỉnh thức), nghĩa là, một người tự mình tỉnh thức cũng như có khả năng làm người khác tỉnh thức.... giống như một người tỉnh giác rằng có kẻ trộm thì lúc bấy giờ tên trộm ấy không thể [vào nhà người ấy được]. Đại Bồ Tát có thể trở nên tỉnh giác hết thấy vô số phiền não (klesa), cái giây phút mà ngài hoàn toàn tỉnh giác chúng, thì không có điều gì các phiền não này có thể tác động đến ngài...”. Đây là lý do mà tại sao nếu ta nhìn vào trong tâm trong lúc ngồi thiền, và mỗi lúc khi mà những vọng niệm sanh khởi ta trở nên tỉnh giác chúng và [không] bám trụ vào chúng, và không hành động theo các phiền não nhiễm ô, thì bấy giờ điều này được gọi là giải thoát trong từng [sát na] tưởng niệm.

Chú ý rằng trong đoạn văn này kinh điển và Ma Ha Diễm cả hai đều lợi dụng sự mơ hồ (không rõ ràng) của từ “chueh” (giác) (“hiếu biết”, “nhận thức”, mà cũng là “tỉnh thức”). Vì vậy, ngài tỉnh giác và nhận thức rằng có một kẻ trộm trong nhà v.v... (Cf. Bản dịch IV.5 và IX.2).

44. Về các nguồn tài liệu và sự giải thích hai câu này, xem chú thích 6,7 và 8 trong Concile p.76.

45. Tương tự tiếng Tây Tạng bên dưới, X1.2.

46. Chúng tôi đã chọn dịch Kuan và Pu-kuan (quán và bất quán) ở giá trị bề mặt, mặc dù tương đương Tây Tạng của chữ trước và các ngữ cảnh sử dụng của nó trong các lập



luận của nhà Tiệm giáo trong Chánh Lý Quyết có lẽ biểu thị rằng nó thay thế cho vikalpa (phân biệt). Trong khi mà bất cứ khi nào nhà Tiệm giáo nói về bất quán như là mục đích tối hậu của pháp hành trì (ví dụ, trong 132b–cf. 135a) thì chúng ta có thể đoán rằng điều này đề cập đến nirvikalpa (vô phân biệt). Khi ngữ cảnh là một phương pháp thích hợp, bất quán ấy phải đại diện cho một sự khước từ pratyaveksanā (“quán sát” trong 148 a). (Cf. chú thích trong Concile 73, 79, 81, 97, và 130). Vì tiếng Phạn có hai từ cho ý nghĩa mà tiếng Hoa diễn tả với chỉ một từ, cho nên dường như hợp lý để giả định rằng – bất chấp sự gổi chống lên nhau rõ ràng vốn đã khiến cho cuộc tranh luận có thể xảy ra – các thuật ngữ không tương đương trọn vẹn. Sự không rõ ràng về thuật ngữ chắc chắn là một yếu tố góp phần quan trọng – nếu không phải là một nguyên nhân chính – cho cuộc tranh luận. Xem “Những tài liệu Ấn Độ ...” của tôi n.6.

47. Những tương đương Tây Tạng bên dưới, I.4, X.2.

48. Demiéville, “Deux documents...”, p.12.

49. Xem Chánh Lý Quyết 132b–133a, và Concile pp.72–74, 130–140.

50. Hãy so sánh sự sử dụng của Duy Ma Cật, trong cùng sự liên kết trong Bhk – đây là một ví dụ điển hình của một cuộc vấn đáp ngầm giữa Chánh Lý Quyết và Bhk.

51. Concile pp.91 n.1, 109 n.5, và 127 n.1.

52. Theo nghĩa đen hơn là “những người căn cơ ben nhay không bàn luận liệu họ có cần thiết hay không”. Trong Concile p.86, Demiéville dịch, “pour ceux qui ont des facultés aigues, la question de leur nécessité ou de leur non-nécessité ne se pose pas”, và ở

trang p.87, “pour ceux dont les facultés sont aigues, la question de nécessité ou de leur non-nécessité ne se discute pas”. Rõ ràng là đoạn văn có nghĩa rằng sự “cần thiết” là có thể áp dụng được chỉ trong cảnh giới tương đối. Tuy thế, ta nên so sánh lối dịch Tây Tạng trong phụ lục II, XI.5, cho những gì có vẻ là một sự hiểu khác biệt.

53. “Pu-ke-le” (Bất khả đắc) tương đương với tiếng Phạn anupalābhya (bất khả đắc), hoặc đại loại như thế; nghĩa là, chúng không thể được tìm thấy ở bất kỳ nơi đâu, chúng không thể thủ đắc hay đạt được.

54. Concile 157 n.3, cf.76–77.

55. Cf. Concile 87 n.3 và 158 n.13. Trong chú thích đầu trong các chú thích này Demiéville cho rằng “nội Ba la mật” của Ma Ha Diễn là “dédinie justement comme celle du Petit Véhicule, ‘utile à soi’”. Nếu điều này đúng như vậy thì bấy giờ đoạn văn có thể mâu thuẫn với Chánh Lý Quyết 156a (Concile 158) nơi người ta nói rằng các giới luật và Ba la mật của chư Bồ Tát là những đức hạnh (được) nội (hóa). Demiéville thấy một sự mâu thuẫn như thế (“les épithètes sont inversées”). Tuy nhiên, tôi nghi ngờ rằng sự phân biệt nội và ngoại của Ma Ha Diễn kém kinh viện giáo điều hơn nó có vẻ là thế, và các hạng loại thì bao hàm hơn các thuật ngữ được chọn bởi Demiéville như là chìa khóa để thấu hiểu khái niệm ấy. Ma Ha Diễn có thể bị buộc tội sử dụng các thuật ngữ một cách lỏng lẻo, nhưng không hề có mâu thuẫn: Các pháp hành trì nhắm vào chính mình của hàng Thanh văn là “ngoại” (Ba la mật), mặc dù chúng làm lợi ích chỉ cho chính mình, và các pháp hành từ thiện (bồ thí) của Bồ tát cũng là “ngoại” (nghĩa là, “chỉ những cái bề ngoài”) nếu chúng thiếu Trí huệ.



56. Cf. luận bàn trong Okimoto, "Makaen".

57. Các mặt về thân thể của tọa thiền là trong số ít yếu tố được chia sẻ bởi những nhà Tiệm giáo lẫn Đốn giáo. Trong sự nhấn mạnh này Ma Ha Diễn khác với Nam tông.

Để có bài phê bình về tọa thiền trong Nam tông hãy xem: phần Đàn Kinh 19 trong P. Yampolsky, Đàn Kinh của Lục Tổ, New York và London: Columbia University Press, 1967, cũng pp.117, 135-36, 140-81 của cùng sách; để biết về Thần Hội hãy xem

Hồ Thích, Thần Hội Hòa Thượng Di Tập, Thượng Hải: Sách Đông Phương Co., pp.97-98, 116-17, 134, 175-77, và Kim Cương Định (Vajrasamādhi), Taisho 273, Vol. IX, 368a.

58. Các điều này không phải là "Ngũ phương tiện" của Bắc tông, và Ma Ha Diễn có thể có ý tự tách biệt mình ra khỏi truyền thống đó. Cũng hãy ghi nhận việc ngài sử dụng chữ khán (k'an) thay vì quán (kuan) để mô tả tiến trình mà nhờ đó ta trở nên tỉnh giác được tâm. Hãy xem n.9 vào bản dịch, I.3.



PHỤ LỤC I

Biểu đồ tóm lược các Mảng giáo pháp Tây Tạng

Để làm sáng tỏ sự tương quan giữa các mảng giáo pháp khác nhau và các bản dịch, tôi đã thêm vào một bảng mà trên đó mỗi văn bản đã dịch được nhận diện bởi một chữ số La Mã (những chủ đề), và một chữ Ả Rập (những đoạn văn đã dịch). Những số này được đặt ở những cột riêng tương ứng với mảng chép tay mà trong đó mỗi văn bản có thể được tìm thấy. Những số theo đường ngang biểu thị những bản dịch của cùng một văn bản hoặc, nếu được trích trong các dấu ngoặc đơn,

những tương đương gần đúng.

Thứ tự của các mảng giáo pháp trên biểu đồ này tương đương với sự đánh số của các bản dịch, chứ không theo thứ tự trong các thủ bản gốc. Trật tự sau (các thủ bản gốc) được biểu thị ở những biểu đồ I-II, và bởi những số trang được để trong những dấu ngoặc đơn trong các bản dịch.

Biểu đồ này, giống như các bản dịch theo sau, duy chỉ có nghĩa như là một phương tiện tạm thời cho việc hiểu được các văn bản ấy. Nó chờ sự duyệt lại, theo sau sự nghiên cứu thêm về các văn bản này, những mảng khác từ Đôn Hoàng.

Đốn môn Thiên

(được nhận diện
bởi tựa đề)

(không tựa đề)

về Thập Ba la mật...

S.468	P.117	S.709	P.813	P.812	Bsmi	P.116	P.117
1-1							
1.2					VII.3		
1.3					VII.4a		
1.4					VII.4b		
1.5					VII.4c		
1.6			(IV.2)				
1.7-8							
1.9							

II.1			VII.5		
		II.2			VII.6
		II.3			
			III.1	III.1	(VII.1)
	III.2				
	V.0				VII.9
	IV.1		IV.1	IV.1	VII.9a
	IV.2-4		IV.2-4	IV.2-4	VII.9b-d
	IV.5		IV.5	(frag.)	VII.9e
					V.=VII.9f
		VI.1			
		VI.2a			
		VI.2b			III.1-6
					VIII.1-6
					VIII.7-10
Các yếu tố cần thiết		Ý nghĩa	Những mảng khác		Tương đương trong Chánh Lý Quyết
S.706	P.812	P.21	P.823	P.116	P.4646
					(134a3-b3)
					(135b4-5)
		(X.1)	(XI.3)		(129a4-6)
	(X.2)			(156a)	
					(135a2-4)
					(134a,134b-135a)
					(142a-b)
					(132a)
	XII.1				
			(135b)		
		(X.3)			(135b3-5)
					(136b2-5)
					(141a1-142b3)
					(137b6-138a3)
					(137b1-4,156a4-5)



Phụ lục II

Bản dịch tiếng Anh từ các mảng giáo lý Tây Tạng

Ghi chú lời giới thiệu:

Các bản dịch của các mảng giáo lý không thể đòi hỏi điều gì hơn là một giá trị rất tạm thời. Nhiều đoạn văn vẫn còn mơ hồ, và như được giải thích ở trên, sự quan hệ nối kết với nhau trong những mảng giáo pháp vẫn còn phải bàn. Tuy nhiên, đây là một cố gắng đầu tiên trong việc phiên dịch các mảng giáo pháp dưới hình thức những văn bản Trung Hoa, chứ không phải như những tác phẩm Tây Tạng với một nguyên mẫu Ấn Độ, tôi tin rằng việc làm này sẽ làm thỏa mãn một nhu cầu cần thiết và sẽ mang lại kết quả trong những nghiên cứu trong tương lai.

Tất cả những tiêu đề và phân chia đoạn văn là của người dịch. Còn đối với các tựa đề của mỗi mảng hay nhóm mảng giáo pháp, hãy tham khảo phần chính của mục này.

Sự đối chiếu trang được lồng vào các bản dịch chỉ để

tiện lợi cho độc giả. Chúng không thể là gì khác hơn ngoài những lời chỉ dẫn tham khảo gần đúng.

Pháp Môn tiếp cận lập tức với Thiên.

Phần 1: Mảng I. Stein 4681: “Con đường Đốn Ngộ”.

I.1. Nguyên nhân của lưu chuyển sanh tử.²

(1a1) Căn gốc của sanh tử luân hồi ở thế gian là tâm phân biệt³. (1a2) Tại sao vậy? Tâm phân biệt sanh khởi từ những khuynh hướng tập khí (thói quen) [vốn đã tăng trưởng từ] thời vô thí⁴. (1a3) Bởi vì thế, cho nên ta nhận thức [các pháp] phù hợp với [các khái niệm hóa] vốn sanh khởi [nơi tâm], và ta hành động phù hợp với nhận thức đó tạo ra những kết quả thích hợp với các hành động như thế⁵. (1a4) Vì thế, từ đức Phật trên cao nhất xuống cho tới địa ngục thấp nhất, (1a5) ta nhận thức chỉ những gì được phát sinh một cách huyền hóa bởi tâm phân biệt của chính mình. [Mặt khác], nếu tâm [phân biệt] không sanh khởi, thì ta không thể tìm thấy thậm chí một vi trần của một pháp [để an trụ]⁶. (1b1)

1.2. Tọa thiền

Một người đã hiểu được điều này như thế nên từ bỏ những sinh hoạt khác, ngồi một mình ở chỗ riêng biệt và không có tiếng ồn, (1b2) ngồi kiết già, và giữ lưng ngay thẳng, sáng hay chiều đều không ngủ nghỉ⁷. (1b3)

1.3. Vô tâm⁸

Khi người ấy nhập vào trạng thái thiền quán sâu xa, người ấy nhìn vào trong chính tâm mình⁹. Có trạng thái Vô tâm¹⁰, người ấy không vướng bận trong tưởng niệm. Nếu tưởng niệm phân biệt sanh khởi, thì người ấy nên giác biết chúng.

1.4. Hành trì Vô tâm: Bất quán¹¹

Ta phải hành trì pháp giác tỉnh này như thế nào? (1b5) Bất kỳ tưởng niệm nào dấy sinh, ta không quán xét [để thấy]¹² xem liệu chúng đã dấy sinh hay không, liệu chúng có hiện hữu tồn tại hay không, (2a1) liệu chúng là tốt hay xấu, là thiện hay ác, là phiền não hay thanh tịnh¹³. Người ấy không quán xét bất kỳ pháp nào cả¹⁴. (2a2).

1.5. Con đường đạo pháp¹⁵

Nếu người ấy tỉnh giác theo lối này về sự sanh khởi [của tưởng niệm, người ấy nhận thức] sự không tồn tại của bản ngã¹⁶. Đây được (2a3) gọi là “Hạnh nghiệp của con đường đạo pháp”.

1.6. Tham thiền sai lầm¹⁷

Nếu ta không có sự tỉnh giác này về sự sanh khởi của tưởng niệm, hoặc nếu sự tỉnh giác không chính xác thì ta sẽ theo đó mà hành động, (2a4) tu thiền một cách vô ích (hoặc trau dồi một đối tượng không có tồn tại!)¹⁸, và vẫn sẽ là một phàm phu.

1.7. Khái niệm hóa¹⁹

Khi một người tu thiền lần đầu nhìn vào tâm, (2a5) thấy có phát sinh các khái niệm hóa. Đối với việc này ta nên áp dụng cùng các nguyên lý như trên.

1.8. Tỉnh giác²⁰

Sau khi ngồi [theo cách này] đã lâu, tâm sẽ trở nên thuần hóa, và ta sẽ trực nhận ra rằng sự tỉnh giác này cũng là tâm phân biệt. Điều này xảy ra thế nào? Nó có thể so sánh với việc trở nên ô uế bởi những hành động thân xác,



(2b2) chính chỉ vì nhờ vết nhơ mà ta biết được rằng ta bị ô nhiễm. Cũng vậy, ta phải tỉnh giác do bởi vết nhơ khởi sanh tướng niệm. (2b3) Chính vì [sự sanh khởi] này mà chúng ta biết rằng chúng ta có một sự tỉnh giác²¹.

1.9. Tỉnh giác cũng phải được loại bỏ

Tự thân sự tỉnh giác vốn không có danh và sắc, ta không thể thấy nơi chỗ mà từ đó nó khởi đầu để đến (2b4), ta cũng không thể biết được nó cuối cùng rồi sẽ đi về đâu. Sự tỉnh giác và nơi mà nó xuất hiện (2b5) không thể tìm kiếm gặp bởi bất kỳ sự tìm kiếm nào²². Không có cách nào để suy niệm về pháp bất khả tư nghị²³. Thậm chí cũng không trụ chấp vào sự vắng mặt của tướng niệm này (Vô niệm) là [lối tiếp cận tức thì của] Như Lai²⁴.

Pháp Môn tiếp cận tức thời với Thiền.

Phần 2: Mảng II. Stein 709. "Trả lời cho một số phản bác"

II.1. Không có phương tiện tiếp cận đến ngộ²⁵.

(4a1) Tuy nhiên, nếu một người không thích hợp để nhập vào thiền quán mà không có phương tiện tiếp cận nào²⁶, như thế tại sao người ấy không nên tạo ra phương tiện tiếp cận với thiền quán²⁷? (4a2) An trụ nơi Vô tâm²⁸ bằng cách từ bỏ tất cả mọi trạng thái thiền trên thực tế là phương tiện duy nhất nhập vào thiền Đại thừa. (4a3)

II.2 Con đường đến ngộ không giống như thiền của ngoại đạo

Tuy nhiên, có thể có một số người nghi ngờ về việc liệu ở đây có một cái gì đó thuộc pháp thiền quán của những người ở bên ngoài (ngoại đạo) không. (4a4) Nhưng tất cả ngoại đạo, bởi vì họ dính chặt vào quan kiến có một thực ngã³⁰, luôn lẫn lộn pháp thường và pháp vô thường, (4a5) và không thừa nhận sự thật rằng tam giới (sắc giới, dục giới và vô sắc giới) chỉ là tâm mà thôi. Vì họ nương tựa nơi các đại đạo sư của họ (4b1), nên họ chấp vào những quan kiến phản bác lại nhân quả, và họ bị buồn đau, kinh

sợ bởi những định kiến của mình³¹. Họ tìm niềm vui nơi hư vô đoạn diệt, để rồi họ hành trì một pháp thiền quán hư vô đoạn diệt chỉ chi đó. (4b2) Theo cách này họ tạo ra quan kiến rằng không hề có sắc tướng. Do đó, thậm chí sau khi bỏ ra nhiều kiếp [hành trì loại thiền này] thì trong họ vẫn phát sinh cái ý tưởng rằng họ đã không đạt được niết bàn, (4b3) để rồi họ rơi vào địa ngục giống như bất kỳ kẻ phạm phu nào và chịu vô vàn khổ não³².

II.3. Nó không giống như Thiền của Thanh văn (Sràvakas)

(4b4) Tuy nhiên, cũng có nghi ngờ rằng [pháp hành trì Vô niệm] giống như pháp Thiền tịch diệt của hàng Thanh văn. Mặc dù pháp thiền của hàng Thanh văn có nhiều hình thức, (4b5) nhưng tóm lại nó được dựa trên [tuệ kiến vào] sự vắng mặt của một cái ngã nơi con người (nhân vô ngã), sự vô thường của tất cả các pháp duyên sanh, và ... (thiếu khuyết).

Pháp môn tiếp cận tức thời với Thiền.

Phần 3: Mảng III.1 và III.2. Pelliot 117, 812, 813:

“Lối tiếp cận trực tiếp” (Đốn môn).

III.1 Pháp “Bất khả tư nghi”³³

(Pelliot 812) Người không quán xét bất kỳ trạng thái nào, khi người ấy cũng thoát khỏi tưởng tư (8a4), sẽ được kiến lập trong pháp bất khả tự nghi.

III.2 Lối tiếp cận tức thời với pháp Thiền quán³⁴

(Pelliot 117) Nếu ta có thể hành trì như thế, thì lúc bấy giờ đó được gọi là lối tiếp cận trực tiếp (đốn môn), con đường tắt, cửa bí mật, cửa dẫn đến con đường giải thoát.

Pháp môn tiếp cận tức thời với Thiền.

Phần 4: Mảng IV. Pelliot 117, 812, 813: “Năm phương tiện tiếp cận”.

IV.0 Năm phương tiện tiếp cận³⁵

(Pelliot 117) Nếu ta không có thể (5b3) hành trì như thế, thì lúc bấy giờ có năm phương tiện³⁶. Các phương tiện tiếp



cận này là gì? Chúng là các pháp sau:

IV.1 Lối tiếp cận thứ nhất (Môn thứ nhất)³⁷

(Pelliot 117) Vào lúc nhập vào Bất quán (5b4)³⁸, bằng sự tỉnh giác trực tiếp sự sanh khởi của vọng tưởng³⁹ ta không có sự chắc chắn⁴⁰ về sự giác ngộ.

IV.2. Môn thứ hai: phàm phu

(Pelliot 117) Nếu sau khi trở nên ý thức về sự sanh khởi của vọng tưởng (5b5), ta quán xét và theo đuổi sự tỉnh giác này⁴¹, ta vẫn còn là một phàm phu⁴².

IV. Môn thứ ba: sự tịch diệt⁴³

(a) Bản dịch Pelliot 117:

Nếu ta [trở nên] ý thức về sự sanh khởi của vọng tưởng (6b1) và, bởi vì ta hiểu được sự bất lợi (tai hại) của sự sanh khởi này, cho nên ta ngăn ngừa (6b2) sự sanh khởi của chúng bằng sự tỉnh giác này, đây gọi là sự tịch diệt.

(b) Bản dịch Bsmi:

Nếu ta [trở nên] giác tỉnh về sự sanh khởi của vọng tưởng và, sau khi đã thấu

hiểu các tai hại của sự sanh khởi này, ta ngăn ngừa [chúng không để sanh khởi], đây là sự tịch diệt của hàng Thanh văn.

IV.4. Môn thứ tư: sự thanh tịnh và Tánh Không⁴⁴

(Pelliot 117) Nếu ta trở nên tỉnh giác về sự sanh khởi của vọng tưởng, và [nhận thức được] không có thực thể [trong chúng], đây được gọi là sự hợp nhất của sự thanh tịnh (6b3), và [cũng là] thiên hướng về Tánh Không.

IV.5 Môn thứ năm: pháp Thiền quán tối thượng.

(Pelliot 117) Nếu sau khi trở nên tỉnh giác về sự sanh khởi của vọng tưởng, (6b4) ta không còn quán sát và theo đuổi sự tỉnh giác này, và mọi sát na niệm tưởng đều là giải thoát⁴⁵, đây được gọi là pháp Thiền quán tối thượng.

Pháp Môn tiếp cận tức thì với Thiền.

Phần 4: Mảng V. Bsmi:
“Tóm tắt phương pháp”

V.0 kết luận⁴⁶

Vì thế, ta không nên trấn

áp hay đè nén các khái niệm hóa. Bất cứ khi nào chúng sanh khởi, nếu ta không nghĩ ra bất kỳ [tưởng niệm mới]⁴⁷ nào, mà đúng hơn là để cho chúng đi qua, khi ta để cho chúng qua đi, mặc dù chúng có thể còn đó, nhưng tự chúng sẽ đến lúc ngưng nghỉ, (165.5) và ta không còn theo đuổi chúng nữa.

Pháp Môn tiếp cận tức thì với Thiên

Phần 5: Mảng VI. Stein 709: “Những mặt khác nhau của con đường đốn ngộ” (Stein 709, mảng thứ hai).

Pháp môn bất nhị ứng dụng cho phản đề thiện và ác.

(7a1) (xxxx)⁴⁸. Ta nên hành trì Lục Ba la mật càng nhiều càng tốt. Vào lúc tọa thiền, (7a2) nếu có một điều gì đó giống như thiên hướng phân biệt thậm chí những đối tính như là tham lam đối lại sự rộng lượng hào phóng (Bố thí Ba la mật), ta nên loại trừ, bằng cách vô-tác-ý⁴⁹, ngay cả đối tính nhị nguyên [của sự đối nghịch giữa] khía cạnh hành trì Lục Ba la mật⁵⁰ và pháp thiền quán (7a3). Giống như mặt trời đều bị che

mờ bởi mây trắng cũng như mây đen (7a4)⁵¹.

VI.2 Tuy thế, vẫn có những cấp độ Ba la mật⁵².

(a) Ba loại Ba la mật.

Về cơ bản, có ba cấp độ ba la mật: cấp độ thế gian, (7b5) cấp độ siêu thế gian, và cấp độ siêu-siêu thế gian.

Các ba la mật siêu-siêu thế thì không có tổng giác⁵⁴ (7b1), không có quán sát⁵⁵. Một tâm trí giải thoát khỏi giác quán thành tựu Lục Ba la mật một cách đồng thời trong một sát na⁵⁷.

(b) Có hai loại Ba la mật

(7b2) Có hai loại Ba la mật: thứ nhất, (7b3) có các Ba la mật hành trì vốn được hành trì như là một phương tiện. Thứ hai, có Ba la mật trí huệ, vốn là trạng thái bên trong mà trong trạng thái đó tưởng niệm không còn sanh khởi nữa (7b4)⁵⁸.

Như thế, thậm chí nếu như ta không phô bày công hạnh hiển hiện của các Ba la mật phương tiện (7b5), thì ta vẫn có thể đạt được trí huệ Ba la mật⁵⁹ một cách không cố gắng (vô công dụng).



VI.3 Chân kiến tức Vô kiến.

Tuy nhiên, có một số người sẽ nói rằng ta nên trau dồi pháp học thật nhiều và chỉ sau đó (8a1) mới nhập vào thiền quán⁶⁰. Một người được xem là rất có pháp học có thể ghi sâu vào tâm mình tính Vô sanh của tất cả các pháp (8a2). Người ấy có thể được gọi là một người có nhiều pháp học; nhưng đơn giản chỉ học những ngôn từ và chữ nghĩa thôi thì không phải là sự học chơn thật.

Tại sao vậy? (8a3) Ta không thể thấy Pháp bằng cách thấy (kiến), ta không thể nghe Pháp bằng cách nghe (văn), ta không thể trở nên tỉnh giác về Pháp bằng cách trở nên tỉnh giác (giác), ta không thể hiểu Pháp bằng cách hiểu (tri) (8a4). Do đó, những ai tìm kiếm bằng kiến, văn, giác, tri (8a5), thì dù họ có tìm kiếm, họ vẫn không thực sự đang tìm kiếm Pháp (dharma)⁶¹.

VI.4 Trả lời một phê bình khác

(8a5) Các [nguyên lý] này được diễn tả bằng cách tóm

lược, nhưng [những người đối lập của chúng tôi] đã quở trách chúng tôi vì [những pháp hành trì mà họ cho là có thể chỉ đưa đến] nghi ngờ và thiếu đức tin (8b1)⁶². Họ nói rằng có vô số chúng sanh không đồng đẳng với việc thực hiện con đường (Đạo) ấy, và rằng những chúng sanh này không thể hiểu sự chặt đứt [tức thì] các nghi ngờ được phát sinh bởi sự quán xét có tính khái niệm của chính mình (8b2). Cuối cùng, trong mọi cách, họ đều sẽ đánh mất đức tin của mình và làm mồi cho những mối nghi ngờ. [Chúng tôi đáp rằng] nếu ông bị lừa dối bởi những dòng khái niệm hóa của chính mình, thì sẽ không có sự tu thiền chân thật của các đức Như Lai quá khứ (8b3). Vì thế ta không nên quan tâm⁶³ đến bất kỳ cái nào trong những [quán xét khái niệm] này, (8b4) mà [chỉ đơn giản] tỉnh giác [về chúng].

VI.5 Một sự so sánh cho đốn môn

(8b4) Khi ta trực tiếp nhập vào Như Lai thiền, ta không bị áp đảo nơi bất kỳ

một căn nào trong các căn [cảm giác] bởi chỉ sự sanh khởi của vọng tưởng (8b5)⁶⁴. Nếu điều này đúng như thế, thì có sự tu hành không sai sót ít nhiều gì sao!⁶⁵.

Điều này có thể được so sánh (9a1) với sự tử con mà ngay trước khi nó mở mắt ra đã đem lại sự kinh hoàng cho những con thú khác, hay với chim con của loài chim Ca-lăng-tần-già (kalavinka) vốn khi ra khỏi trứng (9a2) đã có thể bay như mẹ chúng⁶⁶.

Các tính chất của pháp Thiền này không thể dễ dàng so sánh với những sự việc khác trên thế gian này (9a3). Các tính chất của nó vốn mạnh mẽ và hiệu quả.

VI.6 Suy tư không phải là tu tâm

(9a3) Trong pháp Thiền quán này ta nên cố gắng trong mọi thời gian trau dồi đức tin nơi Pháp của Đại thừa (9a4), và sự tin chắc rằng tất cả các pháp đều là duy tâm. Nếu ta mong đạt được mọi lợi ích của nó mà không tu hành [các pháp này] (9a5), thì [những nỗ lực tinh tấn của ta] sẽ vô ích – vì ta không trở nên giàu

có chỉ bằng cách đếm trong đầu tất cả mọi của cải của một người giàu có (9b1).

VI.7 Pháp giới

Đối với môn phương tiện cốt ở việc tu hành [một] pháp Trung đạo của Đại thừa, nói ngắn gọn⁶⁷: từ quan điểm của chân lý tương đối (9b2) tất cả các pháp, nội ngoại hay trong và ngoài, từ ban đầu đều được xem như là những ảo tưởng huyền hóa do sự quán sát có tính khái niệm của riêng ta tạo thành, hoặc chúng giống như là những sản phẩm huyền hóa do pháp duyên khởi sanh ra (9b3). Tuy thế, theo nghĩa tuyệt đối, chúng hiện hữu tồn tại nhưng không có bất kỳ thực thể nào (9b4). Vì không có thực thể nên chúng không có sanh khởi; vì không sanh khởi, nên chúng không diệt đi. Pháp vốn không sanh mà cũng không diệt đi là Pháp giới. Pháp giới là thân của Pháp⁶⁸.

VI.8 Vô công dụng hạnh của Pháp bất quán.

(9b5) Vậy thì, vì hiện thể cố hữu của tất cả các pháp đều giống như vậy, nên bằng



mọi phương tiện ta nên hành trì pháp tu (10a1) bất quán. Tâm phân biệt tự nó không thực thể⁶⁹, không sanh, không diệt. Với chính cùng thân này, vốn là pháp giới (10a3) ta không nên nghĩ ra [những khái niệm hóa], đúng hơn, ta không nên theo đuổi chúng, ta không nên đối kháng chúng. (10a4) Sự thể nên là thể mới không có cơ cấu hư giả [của những khái niệm hóa]⁷⁰.

“Tại sao vậy? Khi tâm không còn trụ trong chúng nữa (10a5), thì lúc bấy giờ nó sẽ không được tạo thành để không trụ (vô trụ). Khi tâm không quán sát, thì lúc bấy giờ nó sẽ không được tạo thành để không quán sát (bất quán). (10b1) Làm thế có thể sẽ sanh ra [thêm khái niệm hóa]”.

VI.9 Dẫn chứng kinh điển⁷¹

(10b1) Trong kinh cũng đã nói:

Sanh khởi từ các pháp mà không có một bản ngã,

Chư Phật đắc thành Phật quả (10b2).

Các Ngài tu trì kiên cố một niệm tỉnh giác,

Vốn không thể hiểu được bởi sự quán sát có tính khái niệm

(10b3) Trong kinh cũng đã nói:

Các pháp là sự phản ánh trong tâm.

Tâm cũng không thể hiểu được.

(10b4) Nó không sanh và không diệt – nó siêu quá sự hiểu biết (tri),

Giống như không gian trống rỗng và trong sáng, thoát khỏi những khái niệm.

VI.10 Ba la mật của Phật quả

Tu hành theo cách này (10b5), người ấy không còn ở trong sanh tử luân hồi như những kẻ ngoại đạo nữa. Sở hữu phương tiện và trí huệ, người ấy được cho là giải thoát khỏi nhiễm ô và phiền não⁷².

(11a1) Người ấy tích lũy trang bị đôi công đức và tri kiến và cũng hoàn thiện đủ loại tài năng cho sự tự lợi và lợi tha (11a2). Đây là thân Công đức. Ở cấp độ thứ hai⁷³ người ấy đắc được pháp thân,

sau đó người ấy sẽ nhập vào Vô dư y Niết bàn, và (11a3) cho đến khi chấm dứt sanh tử luân hồi (người ấy) vẫn động dụng vì lợi ích cho chúng sanh.

Những mảng giáo lý từ Bsam-gtan mig-sgron

VII.1 Bsmi. 58.5⁷⁴

Theo giáo pháp⁷⁵ của Đại sư Ma Ha Diễn (Mahàyàna), khi ta giải thoát khỏi nghi tướng về bản tính của tất cả pháp, ta được kiến lập trong Bất tư và Bất quán.

VII.2 Bsmi. 122.3–4 = Bka-than, Tucci P.74/91⁷⁶

(Thiền sư) Mahàyàna (Ma Ha Diễn) nói: “Bằng nhãn kiến đúng đắn ta nhận thức rõ (với sự nhận thức rõ của trí huệ) tổng tướng (và biệt tướng) của thân và tâm (– đó là [những gì liên quan đến] pháp và ngã bên trong cùng với pháp và ngã bên ngoài). Ta phải hiểu rằng biệt tướng là vô thường, khổ não, và tổng tướng là Tánh Không và Vô ngã.

VII.3 Bsmi. 145.5–6 = 1.2⁷⁷.

VII.4 Bsmi 145.6–146.3 = 1.3–5

VII.5 Bsmi. 146.3–4 = 11.1 chỉ trang 4a2⁷⁸

VII.6 Bsmi. 146.4–5⁷⁹.

Theo pháp ngữ của Mahàyàna:

Bằng cách nương vào thấy, các ngoại đạo làm môi cho quan kiến về một thực ngã, từ đó lẫn lộn thường và vô thường, và cho rằng không có pháp gì để hành trì, do đó sanh ra quan niệm (không nhân) không quả⁸⁰.

Toàn thể cảnh giới Vô niệm nên được loại trừ. Làm sao điều này có thể thực hiện được? Trong khi không suy nghĩ (bất tư) và không quán sát (bất quán), ta không trụ trong bất quán⁸¹.

VII.7 Bsmi. 146.5–146.6

Mahàyàna nói:

Vì tâm trụ trong phỉ lặc theo cách này là để cho nó được giải thoát khỏi⁸² giác quán.

VII.8 Bsmi 146.6–147.2

Và trong cùng một chỗ⁸³:

Phương pháp thích hợp để giữ cho tâm vững vàng ổn định là nhìn vào tâm cùng những đối tượng của nó và, thấy rằng không [có một



pháp nào] được tìm thấy [trong chúng], tu hành đúng dẫn pháp Vô giác (không biết, không nắm lấy) [tất cả pháp]. Nếu ta quán xét tự thân pháp Vô giác quán mà không vướng mắc vào [các biểu hiện tinh thần] hiện ra, thì [lúc bấy giờ] người quán xét theo cách này là người khéo léo nơi phương tiện (thiện xảo)⁸⁴.

VII.9 Bsmi. 164.6–165.5 = IV (Pelliot 117 verso ff.5.3–6.4; Pelliot 812 recto ff. 8.5–10.1; Pelliot 813 ff. 8a2–8b2).

VII.10 Bsmi. 165.5–166.1

Cùng vị [sư] ấy nói rằng⁸⁵ ta không nên rơi vào cực đoan tịch tĩnh của Thanh văn (śrāvakas) và Bích chi Phật (pratyekabuddhas), vốn đạt được nhờ hành trì pháp Vô giác quán và bằng cách quán tưởng một hình ảnh của ánh sáng⁸⁶.

Tuy nhiên, ta không nắm bắt tri kiến này, ta không rơi vào [cực đoan thuộc] pháp phi hữu của những khái niệm hóa. Khi các điều này không sanh khởi, thì ta sẽ không quán sát với một sự vắng mặt

của sự quán sát vốn nhận thức được sự sáng tỏ hoàn toàn. Ta sẽ không rơi vào [cực đoan của] việc tàn lụi đi vì tiết chế tưởng niệm, thậm chí ta không giác quán pháp Vô giác quán về một thực thể của các pháp⁸⁷.

VII.11 Bsmi. 166.1–166.3

Cùng [vị sư ấy] nói rằng⁸⁸, nếu có các vọng tưởng khi ta đang ở trong trạng thái hành xả (thanh thân) và rồi ta quán sát chúng⁸⁹, ta phải thấu hiểu chúng như là thiếu một thực thể thường tồn. Ta không nên theo đuổi chúng bằng cách bám vào các tướng. Nếu ta thấy một lỗi lầm thì ta nên nghiêm chỉnh, sốt sắng, tha thiết bỏ nó đi⁹⁰. Ta sẽ không theo đuổi giác tỉnh về sự sanh khởi. Nếu ta buộc mình giác quán bằng cách không trụ vào ngã sanh và ngã diệt, thì bấy giờ ta cố gắng làm phát sanh sự dứt diệt⁹¹. Khi có sự vô ký hay trạo cử, [lúc ấy] ta chỉ trau dồi sự nhận thức trong sáng rõ ràng không có vô ký trong pháp vô ký.

VII.12. Bsmi. 177.3–5.

Theo [bài thuyết pháp về]

Thiền quán của Mahàyàna⁹², nếu ta hành trì thiền quán theo cách này trong một khoảng thời gian dài, thỉnh thoảng sẽ có xuất hiện nhiều đức Phật và Bồ tát. Đôi khi ta tạo ra nhiều trạng thái cao hơn của thức tâm – [như là] ngũ thông. Đôi lúc ta thấy rất nhiều loại thần kỳ liên kết với [các trạng thái cao hơn của] thiền định – như là ánh sáng của một đoá hoa sen lớn. Tất cả mọi này đều là những hoạt dụng của sự khái niệm hóa. Lập tức, ta không nên để ý nhận thức bất kỳ điều nào trong những điều này hoặc trở nên vướng mắc vào chúng.

Tiểu luận về Lục và Thập Ba la mật trong pháp hành trì Vô niệm

Mảng VII. Pelliot 116: 171b1 – 173b2 và Pelliot 117.6b4–7b6

VIII.0 Tựa đề⁹³

(171b1) Pháp ngữ của Đại sư Mahàyàna tóm lược pháp hành trì Lục và Thập Ba la mật trong pháp thiền quán Vô niệm.

VIII.1 Bố thí

(171b2) Khi ta nhập vào

pháp Bát quán, ta đem pháp đại Bố thí vào Ba la mật, bởi vì ta đã viễn ly tam giới.

VIII.2 Trì giới

Khi ta nhập vào pháp Bát quán, (171b3) ta đưa pháp đại Trì giới vào Ba la mật, bởi vì không có sự sanh khởi của lỗi lầm nào trong bất kỳ môn nào trong ba môn [của công hạnh].

VIII.3. Nhẫn nhục

Khi ta nhập vào pháp Bát quán, (171b4) ta đưa pháp đại Nhẫn nhục vào Ba la mật, bởi vì có sự nhẫn (chấp nhận) tính vô căn (không có nguồn gốc) của những khái niệm⁹³ trong tâm.

VIII.4 Tinh Tấn

Trong pháp Bát quán, ta đưa pháp đại Tinh tấn vào Ba la mật, (172b1) bởi vì không có sự gián đoạn (của sự nỗ lực); giống như một dòng sông liên tục chảy.

VIII.5 Thiền Định

(172b2) Ta đưa pháp Đại định vào Ba la mật⁹⁴, bởi vì pháp bát quán là Thiền định.



VIII.6 Trí Huệ

(172b3) Ta đưa pháp đại Trí huệ vào Ba la mật, bởi vì chỉ pháp Bất quán là trí huệ siêu thế.

VIII.7 Phương Tiện (thiện xảo)

(172b4) Ta cũng đưa pháp đại Phương tiện vào Ba la mật, bởi vì pháp Bất quán là phương tiện duy nhất để đạt đến điều kiện nhân duyên cao nhất⁹⁵.

VIII.8 Lực

Khi ta nhập vào pháp Bất quán, ta đưa pháp đại Lực vào Ba la mật, bởi vì ta có thể thống ngự tam giới.

VIII.9 Nguyên

(173b1) Ta đưa pháp đại Nguyên vào Ba la mật, bởi vì pháp Bất quán là lời nguyện duy nhất, lời nguyện nhập vào các lời nguyện của Như Lai.

VIII.10 Trí

(173b2) Ta đưa pháp đại Trí (tri thức lớn) vào Ba la mật, bởi vì chỉ có pháp Vô niệm là cảnh giới (tri kiến) của Như Lai.

Các Yếu tố quan trọng
Thiết yếu trong Thiền quán

**Mảng IX Pelliott 812:
6a2-8a2; Stein 706: b1-b5,
và Stein 709: 42b**

IX.0 Tựa đề.

(812: 6a1) Các yếu tố thiết yếu trong Thiền quán của Đại sư Mahàyàna (6a2) nói rằng⁹⁷:

IX.1 .Bản chất của sự tiếp cận tức thì (đốn môn)

Mặc dù có nhiều văn bản về tham thiền trong Đại thừa, (6a3) nhưng pháp tối thượng trong tất cả phương pháp được giảng dạy (6a4) là phương pháp của lối tiếp cận tức thì vào Trung đạo. (6a5) Trong lối tiếp cận tức thì không có phương tiện tiếp cận. Ta tham thiền [trực tiếp] (7a1) về thực tính của các pháp.

Trong mối quan hệ này, “Pháp” (7a2) có nghĩa là tâm, và tâm vốn không có căn gốc. Pháp không có căn gốc (7a3) thì rỗng không, giống như không gian. Tánh Không này được gọi là “trực giác”, (7a4) bởi vì nó không phải là đối tượng của lục căn. (7a5)

Bằng cách hành trì trực

giác, tự thân trực giác sẽ chấm dứt. (8a1) Do đó, ta không nên trụ trước vào văn huệ và tư huệ, (8a2) mà đúng hơn trực tiếp tham thiền về tính giống nhau hay đồng nhất tính của tất cả các pháp.

IX.2 Vô Trụ⁹⁸

(706: 8b4) Một đại Bồ tát⁹⁹, khi ngài tu tâm này như là pháp Vô sanh, (8b5) tu hành pháp Vô trụ nơi bất kỳ pháp tướng nào. Sau khi giác tỉnh được pháp Vô trụ này, ngài không quán sát pháp Vô trụ của mình trong bất kỳ chiều hướng nào...

Ý nghĩa của Pháp hành Bất quán¹⁰⁰

**Mảng X. Pelliot 21 recto
(mặt trang phải)**

X.1 Không chấp nhận cũng không phản bác tướng niệm.

Đó không phải là vấn đề liệu ta có nên chấp nhận hoặc phản bác tất cả các pháp hoặc bất kỳ cái gì khác hay không, mà đúng hơn đó là vấn đề không sanh khởi khái niệm về sự chấp nhận hay phản bác. Nếu ta đã thấu hiểu điều này và xoay sáu căn

môn [của các giác quan] sang một lối tiếp cận vào sự tu hành thiền quán và nhìn vào tâm¹⁰¹, rồi sau đó bất cứ khi nào một khái niệm hư vọng (vọng niệm) đơn lẻ nào nổi lên, ta [lại] cảm thấy có khuynh hướng tạo nghiệp vốn sẽ dẫn đến lưu chuyển trong sanh tử luân hồi¹⁰².

X.2 Bất nhị trong pháp hành trì¹⁰³

Nếu những khái niệm sanh khởi, thì lúc ấy ta không [nên] suy nghĩ¹⁰⁴ bất cứ nơi nào về hiện thể hay phi hiện thể, có hay không, thanh tịnh hay ô nhiễm, Tánh Không hay sự vắng mặt của nó v.v... Ta cũng không suy nghĩ về việc không suy nghĩ nữa. Không kinh nghiệm pháp Bất quán và tiếp tục hành động theo các tướng niệm này là lưu chuyển sanh tử.

X.3 Giải thoát trong từng sát na tướng niệm¹⁰⁵

Nhưng nếu ta muốn kinh nghiệm pháp Bất quán và không hành động theo những khái niệm này, hoặc chấp nhận chúng, hoặc trở nên vướng mắc vào chúng, lúc bấy giờ mỗi sát na tâm đều được

giải thoát mỗi thoảng chốc. Bằng cách tu tâm theo cách này, ta sẽ tỉnh giác¹⁰⁶ hoàn hảo ngay khi ta được giải thoát khỏi tất cả mọi vọng niệm và tất cả mọi tập khí quá khứ (các khuynh hướng thói quen quá khứ).

X.4 Lời cuối sách

Như thế kết luận “ý nghĩa của Bất quán”

Những tương đương với Chánh lý Quyết.

Mảng XI. Pelliot 823 recto

XI.1 Trích dẫn từ kinh Lăng già (Lankavatāra).

Fol.1.1 = Pelliot 4646, 133b5–134a1 = Concile 75.6

(1.1) Vì thế, theo kinh Lăng già, tất cả các pháp không hề có tự tánh, tuy vậy tất cả chúng đều được nhận biết do vì những khái niệm hóa hư vọng¹⁰⁷.

XI.2 Các sai sót của niệm tưởng

Fol. 1.2–3=Pelliot 4646, 134b3–5=Concile 77

(1.2) Hỏi: Có gì là sai lầm với niệm tưởng chứ?

Đáp: Vấn đề rắc rối với nó là làm bạt đi mất tính toàn trí toàn thức khỏi tất cả chúng sanh, và che khuất nó. (1.3) Nó cũng là một vấn đề theo nhiều cách khác, như là nguyên nhân cho sự tái sinh trong ba đường ác, và cho sự lưu chuyển sanh tử kéo dài. Kinh Kim Cương (Vajracchedika) cũng nói: “Hãy loại trừ tưởng niệm”¹⁰⁹.

XI.3 Nhìn vào trong tâm

Fol. 1.4–2.2=Pelliot 4646, 135a2–4 =Concile 78–80

(1.4) Hỏi: Việc “nhìn vào trong tâm này” là loại hoạt động gì thế?

Đáp: Đó là quay sáu căn lại và nhìn vào trong tâm. Nếu những khái niệm quấy động, ta không xem xét liệu chúng có hiện hữu hay không, liệu có phải chúng là thanh tịnh (2.1) hay không, liệu chúng có phải là không hay không v.v... và thậm chí ta không xem xét trạng thái Bất quán và Bất tư của ta nữa. Trong kinh Duy Ca Mật (2.2) cũng nói: “Bất tư là giác ngộ”.

XI.4 Phương tiện loại trừ tưởng niệm

Fol. 2.2–4=Pelliot 4646, 135b3–5=Concile 82

Hỏi: Nếu ta loại bỏ sự khái niệm hóa và các tập khí, thì ta phải thực hiện như thế bằng loại phương tiện nào?

Đáp: Nếu ta tỉnh giác về những khái niệm hóa hư vọng (vọng niệm) khi chúng sanh khởi, (2.3) tỉnh giác về sự sanh và sự diệt, thì ta không thực hiện những hành động theo những khái niệm hóa này, ta không loại trừ chúng, ta cũng không luyện lưu trụ chấp vào chúng. Tâm được giải thoát trong mỗi sát na niệm tưởng. Trong kinh Kim Cương, kinh Đại Bảo Tích (Maharatnakuta), (2.4) và các kinh khác cũng nói: “Nếu ta không có giác quán thậm chí về một pháp nhỏ nhiệm nhất, thì đấy là sự giác ngộ vô thượng (không thể hơn)”.

XI.5 Sự cần thiết phải hành trì các pháp Ba la mật.

Fol. 2.4–3.3=Pelliot 4646, 136b2–5=Concile 85

Hỏi: Có hay không cần thiết phải hành trì những pháp môn khác như là Lục Ba la mật?

Đáp: Từ quan điểm hàm dung tất cả Lục Ba la mật, thì chúng được cho rằng chúng là

phương tiện vì lợi ích giảng dạy Chân đế, (3.2) và ta nên hành trì chúng bằng mọi cách có thể được. [Mặt khác], từ quan điểm của Chân đế, thì chân nghĩa (ý nghĩa chân thực) được xem là siêu quá ngôn từ và niệm tưởng. Vì vậy, ta không thể nói ta nên mà cũng không thể nói ta không nên hành trì các pháp môn khác như là Lục Ba la mật, huống là làm thế nào ta có thể nói đến việc không hành trì chúng. Điều này đã được giải thích chi tiết trong các kinh điển.

XI.6. Hai loại Ba la mật

Fol. 3.3–4.3=Pelliot 4646, 137b1–4=Concile 87–8

Hỏi: Nếu ta tiến hành [hành trì] Lục Ba la mật và các pháp đại loại như thế, thì ta phải hành trì các phương tiện này như thế nào?

(3.4) Đáp: Thậm chí nếu như ta đang tiến hành hành trì pháp Lục Ba la mật, thì có hai loại, pháp Ba la mật bên ngoài và pháp Ba la mật bên trong. Bằng pháp Ba la mật bên trong ta giải thoát chính mình. Bằng pháp Ba la mật bên ngoài ta làm lợi ích cho



chúng sanh. (4.1) Đối với các phương tiện này [vốn là] sự hành trì [các Ba la mật], trong pháp Trí huệ Ba la mật kinh Lăng Già, và kinh Visessacintā (Sai Biệt Tư Lượng) nói rằng nếu ta không quán xét hay xem xét bất kỳ pháp nào cả trong sự hành trì Lục Ba la mật (4.2) và [những công hạnh] khác, thì lúc bấy giờ tam giới¹¹⁰ sẽ được thanh tịnh, và ta sẽ hành động không suy nghĩ hay sở hữu bất kỳ pháp nào, xem [tất cả các pháp] như là dương diệm (ảo tượng) (4.3).

XI.7. Giải Thoát

Fol. 4.3–5.1 = Pelliot 4646, 138a5–138b1 = Concile 89.

Hỏi: Nếu ta hành trì pháp môn này, làm thế nào ta đạt được giải thoát bởi phương tiện của nó?

Đáp: Theo kinh Lăng già và Kim Cương, (4.4) nếu ta loại trừ tất cả khái niệm hóa, thì ta sẽ là một vị Phật¹¹¹. Khi ta tu hành như vậy, tùy theo căn cơ nhạy bén hay chậm lụt của mình, thì tất cả mọi khái niệm hóa hư vọng (vọng niệm) và những khuynh hướng thói quen (tập khí)

(5.1) sẽ được loại trừ, và ta đạt được giải thoát.

XI.8 Trí Huệ Ba la mật và công đức của nó

Fol. 5.1–8.2 = Pelliot 4646, 138b1–139a6 = Concile 93–98

(a) Công đức vô lượng của Trí huệ Ba la mật

Hỏi: Bằng cách hành trì đại ý của pháp này, ta có đạt được công đức nào không?

Đáp: Công đức Bất quán và Bất tư (5.2) không thể được tính kể bằng những phán định do bởi tư duy hay quán xét mà ra, ta nên xem chúng như là không khác hơn tưởng niệm về một đức Phật¹¹³. Nếu ta chỉ nói về một mảng của việc này...¹¹⁴. Vả lại, tùy theo Trí huệ Ba la mật, (5.3) tất cả chúng sanh, trời và người, Thanh văn và Bích chi Phật, nếu họ hồi hướng (công đức của mình) cho sự đắc thành giác ngộ vô thượng, thì công đức của họ sẽ không đáng một phần nhỏ của công đức lắng nghe và tin tưởng vào (5.4) đại ý của Trí huệ Ba la mật. Tại sao thế? Trời, người, Thanh văn, (6.1) Độc giác Phật, và Giác ngộ Vô thượng (Vô thượng Bồ đề)

tất cả đều sanh khởi từ Trí huệ Ba la mật, nhưng Trí huệ ba la mật không sanh khởi từ giác ngộ hay từ bất kỳ con người nào, (6.2) bất chấp là nhiều bao nhiêu.

(b) Định nghĩa về Trí huệ Ba la mật

Vậy, Trí huệ Ba la mật là gì? Sự vắng mặt (không có) các tướng, (6.3) Vô giác quán, không loại trừ, và không tìm kiếm, đây được gọi là Trí huệ Ba la mật

(c) Lại nói về các công đức của nó: hai đối chiếu kinh điển

Theo kinh Tathagatācintya-guṇāvatāra Sūtra, (6.4) nếu một người có thể phụng thờ nhiều đức Như Lai bằng số vi trần trong ba ngàn đại thiên thế giới (tam thiên đại thiên thế giới) trong vô lượng kiếp với những phẩm vật cúng dường và lời cầu nguyện, thanh tịnh hoá cho (7.1) các đức Phật này, sau khi các ngài nhập Niết bàn, tam thiên đại thiên thế giới chùa tháp được trang nghiêm bằng bảy báu, (7.2) và nếu họ thực hiện việc này trong vô lượng kiếp, thì công đức cắt đứt hết mọi nghi ngờ đối

với giáo pháp Vô niệm¹¹⁵ (7.3) có lẽ là một ngàn vô lượng lần nhiều hơn.

Hơn nữa, theo kinh Kim Cương, nếu một người lấp đầy tam thiên đại thiên thế giới bằng bảy báu (7.4) và cúng dường tất cả chúng, từ bỏ thân mình bằng nhiều lần số cát trong sông Hằng, thì một người thọ trì tứ cú kệ (bài kệ bốn câu) [của kinh này] có công đức thậm chí còn nhiều hơn, (8.1) không thể so sánh được. Cùng những diễn đạt ấy xuất hiện đầy đủ chi tiết trong tất cả các kinh điển Đại thừa, nói rõ tại sao không thể một ai ngoài một vị Phật mới có được công đức này¹¹⁶. (8.2)

XI.9 Bất quán và Nhất thiết trí (trí biết tất cả)

Fol. 8.2–9.1=Pelliot 4646, 140a2–5=Concile 94–96

Hỏi: Làm thế nào có thể đạt được Nhất thiết trí bằng cách loại trừ khái niệm hóa và hành trì pháp Bất tư và Bất quán?

Đáp: Nếu vọng tưởng không quá động, và tất cả mọi khái niệm hóa đã được loại trừ, thì tri kiến phát sanh từ Chân tánh sẽ tự nó



xuất hiện ngay tức thì. (8.4) Trong các kinh như là Hoa nghiêm và Lăng già nói rằng giống như mặt trời xuất hiện sau các đám mây, (9.1) nước được trở nên trong, một chiếc gương được lau sạch, hay bạc được tách khỏi quặng của nó¹¹⁷.

XI.10 Làm lợi ích cho chúng sanh

Fol. 9.1-4=Pelliot 4646, 140b5-6=Concile 97-99

Hỏi: Làm thế nào có thể làm lợi ích cho chúng sanh với tri kiến Vô niệm được chứ? (9.2)

Đáp: Làm thế nào ta có thể hành động vì lợi ích của chúng sanh khi ta giải thoát khỏi tư duy và quan sát cũng đã được giải thích chi tiết trong kinh (9.3) Tathàgata cint yagunavatāra. Nó nói rằng giống như mặt trời hay mặt trăng chiếu sáng khắp nơi, hay như ý châu (9.4) vốn ban phát mọi thứ, hay đại địa (mặt đất bao la) từ đó mọi thứ được sanh ra.

XI. 11 Ba hình thức chấp thủ

Fol.9.4-10.2=Pelliot 4646, 141a1-2=Concile 100

Hỏi: Trong giáo pháp của ngài, ngài nói về việc chấp thủ các pháp, chấp thủ tâm, (10.1) và chấp thủ những gì ở giữa. Cái gì là cơ sở¹¹⁸ cho lời nói như thế?

Đáp: Điều này được nói dựa trên cơ sở của ý nghĩa cơ bản¹¹⁹ của Đại thừa (10.2) vốn là Bát nhã Ba la mật bất khả tư nghị¹²⁰, ngộ hầu không có chấp thủ, ngay cả một pháp đơn lẻ, [vậy thì làm sao ông có thể nói đến ba được chứ?] bất kỳ sắc tướng nào, không thậm chí một. Điều này được giải thích chi tiết trong kinh Bát nhã Ba la mật đa.

XI.12 Lời truyền lại (thông điệp) của các kinh điển

Fol. 10.2-11.1 = Pelliot 142a1-3=Concile 107

Hỏi: Nếu đây là ý nghĩa cơ bản giáo lý của ngài, (10.3) sao ngài lại có thể nói rằng điều này được giải thích đầy đủ chi tiết bởi các kinh điển chứ?

Đáp: Quả thực đây là tất cả mọi điều mà các kinh điển đều nói đến. Chúng chỉ nói về những khái niệm hóa hư vọng (vọng niệm) của chúng sanh (10.4) Nếu ta loại trừ tất cả khái niệm hóa, thì sẽ không

có pháp nào để cho ta có thể nói đến. Vì thế, kinh Lăng già nói rằng tất cả mọi kinh điển đều nói đến những khái niệm hóa của chúng sanh (11.1) và rằng không có gì trong, dù là chỉ một, kinh điển nói về Chân đế (chân lý tuyệt đối).

XI.13 Sự giải thoát khái niệm hóa của đức Phật¹²¹

Fol.11.1-4 và chỗ khuyết; không có tương đương trong Pelliot 4646.

Hỏi: Sao một đức Phật lại có thể nói đến các khái niệm hóa của chúng sanh chứ?

Đáp: Nhất thiết trí của một đức Phật và phạm vi [tri kiến của ngài] là bất khả tư nghị, không bao giờ có thể hiểu được bằng sự hiểu biết (thông thường). Nó không thể lãnh hội được bởi bất kỳ hình thức hiểu biết nào của con người, và không thể hiểu biết được bởi trí tuệ [con người]. (11.3) Như thế, nó không thể đo lường được bằng việc quán xét những gì nên làm hay suy nghĩ. Theo các kinh điển Đại thừa, (11.4) nếu ta loại trừ hết mọi khái niệm hóa thì ta là một vị Phật. Do đó, bằng

cách quay lại nhìn vào tâm, ta sẽ loại trừ tất cả mọi khái niệm hóa (niệm tướng) và những khuynh hướng thói quen (tập khí). Tại sao ông lại còn đòi hỏi ý nghĩa [của điều này]...

Các mảng giáo lý hỗn hợp

Mảng XII.1 (Pelliot 167.4) và XII.2 (Pelliot 116:186.4-187.2).

XII.1 Bất Quán¹²²

Theo giáo pháp của Đại sư Mahàyàna, khi ta giải thoát khỏi sự tư duy về bản tính của các pháp, thì ta được kiến lập trong Bất tư và Bất quán.

XII.2 Sự tương tức (đồng nhất) của sanh tử và Niết bàn

Trong các bản văn về Thiên của Đại sư Mahàyàna¹²³ nói rằng: Vì sanh tử và Niết bàn không phải là hai [thực thể riêng biệt], cho nên không có hợp (gặp nhau) cũng không có ly (lìa nhau), không có gì vui hay buồn. Tại sao thế? Sự tương tức của sanh tử và Niết bàn là Niết bàn [chân thật] vậy.

Chú Thích Phụ Lục II

1. Vì sự bàn luận của tôi về mắng giáo pháp này và bản dịch của nó đã được trình bày ở hội nghị IABS, tôi đã biết sự xuất bản một bản dịch của mắng giáo pháp này, Stein 468. Nó là một đợt xuất bản và bản dịch của mắng này bởi người bạn của tôi Gary W. Houston, được xuất bản trong tạp chí Trung Tâm Châu Á, XX1.2 – tập đặc biệt, Để Tổ lòng Tôn kính ngày Sinh thứ 65 của Giáo sư Helmuth Hoffman (ed. by G. W. Houston, Wiesbaden, 1977). Tuy nhiên, tác phẩm của Houston không chú ý tới sự kiện rằng mắng giáo pháp ấy là một bản dịch từ tiếng Hoa, chứ không phải từ tiếng Phạn, nó cũng không đặt mắng ấy trong bối cảnh của những mắng khác được quy cho Ma Ha Diễn. Houston dường như cũng không ý thức về sự uyên bác của người Nhật về chủ đề này.

2. Lời phát biểu cơ bản về lập trường của Ma Ha Diễn như được biểu trưng trong III Bhk pp.13–14, 15 ff., cf. bản dịch X1.2–4 và Chánh Lý Quyết 134a–135b, vv...

3. Bất chấp sự đồng ý chung chung của tôi với sự giải thích của Demiéville về vọng tưởng phân biệt (xem chú thích 43 cho bài viết, ở trên), trong tâm tôi không có gì nghi ngờ rằng từ này hoặc một từ tương tự luôn được dịch bằng nam-par rtog-pa'i sems trong mắng giáo pháp của chúng tôi và nói một cách nghiêm ngặt là sẽ được phân biệt với sems (I.4, vv...) và du ses hoặc myi bden du ses (I.7 và IV khắp chỗ, tuần tự) mặc dù một cách rất ráo – theo thuật ngữ của pháp hành thiền và lý thuyết giải thoát – “phân biệt”, “tư tưởng”, “khái niệm hóa” là đồng nghĩa.

4. Thog ma myed pa'i bag chags kyi rgyu las: theo nghĩa đen nhiều hơn, “từ một dòng chảy xiết của những năng lực thói quen từ vô

thĩ”. Dĩ nhiên, bag chags là vasaṇā (tập khí, ký ức, huân tập) của truyền thống Ấn độ.

5. Nghĩa đen là “như chúng sanh khởi ta cũng nhận thức như thế, như ta nhận thức ta cũng hành động như thế, như ta hành động các kết quả cũng được sanh ra như thế”. Ở đây không rõ ràng rằng những gì sanh khởi là tư tưởng mà không phải các khuynh hướng thói quen (tập khí), nhưng những gì theo sau và các đoạn văn tương tự được trích dẫn trong n.2 ở trên sẽ xác nhận sự diễn dịch của chúng tôi.

6. Chos rdul tsam yan thob par run ba myed do: “nguyên tử” ở đây không nên được nhìn ngó về phương diện kỹ thuật, sự diễn đạt ấy theo sau tiếng Hoa (xem bảng thuật ngữ), và đối tượng của sự so sánh đến gần hơn với một hạt bụi nhỏ (vi trần) hơn là với một nguyên tử.

7. Toàn bộ đoạn văn được tìm thấy, đúng nguyên văn, trong Bsmi 145.5–6, và được cho là có từ “Ma-ha-yan-gyi Bsgom-lun”, vốn đề nghị, thêm một lần nữa, rằng các diễn đạt *lun* và *mdo* (bsad mdo) – và có lẽ *lon* – được sử dụng thay đổi cho nhau như là những tương đương với *ching* (kinh) hoặc, được ưa thích hơn, *lun* (luận).

8. Nguyên văn trong Bsmi 145.6–146.1; cũng đối chiếu cf. Pelliot 21 (VIII.2a).

9. “Thiền Quán” sẽ là thuật ngữ tương đương tiêu chuẩn của chúng tôi cho bsam-gtan (dhyāna, ch'an, Thiền) suốt bản dịch này. Bất chấp những giới hạn của nó tôi vẫn cứ thấy thích hơn là từ “sự nhập định, sự xuất thần” (quá “tâm linh”) và “tham thiền” (quá lan man) trong bối cảnh của Thiền. Trong phương pháp của Ma Ha Diễn, dhyāna dường như cơ bản đòi hỏi một sự nhìn vào tâm (k'an-hsin: khán tâm), mà ngài rõ ràng gọi là “k'an” (khán) chứ không phải là “kuan”

(quán) để phân biệt nó trong ít nhất hai phương diện với những gì ngài xem là quan kiến của các đối thủ của ngài (Bắc Thiền hoặc Liên Hoa Giới (Kamalasila), hoặc cả hai). Thứ nhất, đây là nhìn trực tiếp vào tâm, chứ không phải thẩm tra (quán duyệt) xem xét (quán sát), hay phân tích tư tưởng. Thứ hai, đó chỉ là một việc thuần túy ý thức (tĩnh giác) các tư tưởng chứ không phải một sự thu hút vào bản thể hay lãnh địa của tâm (tâm thể hay tâm địa).

10. Điểm này tiếp tục từ câu trước bài bình luận ngầm về việc những ai tin rằng dhyāna hiển bày hay vén mở bản thể của tâm. Tôi thấy trong *sems dpa* của Stein 468 một lầm lẫn với *sem pa* (như trong Bsmi 146.1), lit. (nghĩa đen) “người tư duy”, chủ thể. Hãy ghi nhận rằng bất chấp lập trường của mình Ma Ha Diễn dường như không ý thức, hoặc ít nhất là dành ưu tiên cho những điểm đạt như là *wu-nien* (Vô niệm), và *li-nien* (Ly niệm).

11. Giống như vậy trong Bsmi 146.1–3; cf. Pelliot 21 (VIII.2b). Cũng xem chen-li (Chân lý) 135a (Concile 78–80), Pelliot 823 (X1.3).

12. *Myi brtag*: Cf. *cheng-li* (Chánh lý) 135a và Pelliot 823: 2.1, *myi bsams*. Đối với khái niệm “sanh khởi” (“khuấy động” hay “khích động”) của trường niệm ta nên để ý rằng tiếng Tây tạng có một từ (*g-yo ba*) còn tiếng Hoa có hai từ – xem bảng thuật ngữ, và Thần Hội p.119 (cf. 117, 149, 193 để có khái niệm về *tung* (động) rất chủ yếu đối với Phật giáo và Đạo giáo Trung Hoa – như trong *Đàn Kinh* (phần 48), và trong kinh *nguy tác Lăng Nghiêm* [Sūrangama Sutra]). Cũng xem luận về Vô niệm trong *Đàn Kinh* phần 17.19.

13. Dịch thoát cho *non mons pa dan nam par byan bar*, mà trong tiếng Tây tạng thay

thế cho *klesā-vyavadāna* (phiền não-phụ chướng), nhưng ở đây có lẽ biểu trưng cho một từ tiếng Hoa đơn giản ching pu-ching (tĩnh bất-tĩnh) như trong *Chánh Lý Quyết* 135a.3.

14. Lit. (nghĩa đen), “ta không quán xét tất cả các pháp trong bất kỳ hình thái nào” (ci ita bur yan).

15. Tương đương với những biến thể nhỏ trong Bsmi 146.3.

16. Stein 468: *ran bzin myed pa*. Bsmi: *ran med*.

17. Cf. trans. IV.2. Ở đây, như trong IV, Ma Ha Diễn nhận ra sự kiện rằng có nhiều phẩm tính khác nhau của kinh nghiệm; không có lý do tại sao nên cho rằng sự nhượng bộ này đối với những nhà Tiệm giáo vốn đòi hỏi những tầng bậc tiến triển, hay những mặt của Chân đế.

18. *Don ma yin pa* – còn phải bàn. Sự diễn đạt thích hợp cho “vô nghĩa” hay “vô ích” nên là *don med*; cho một đối tượng không có thật hay không hiện hữu tồn tại, *ma yin pa'i don* (phổ thông hơn *yan dag pa ma yin pa'i don*). Tôi thiên về lối dịch sau, mặc dù tôi không thể đoán được nằm dưới tiếng Hoa là ý gì.

19. Dường như là I.6 và I.7 giống như IV đều cố gắng giới thiệu hoàn cảnh hay điều kiện đặc trưng mà trong sự hành trì có thể đòi hỏi sự thận trọng hay phương pháp học đặc biệt, nhưng không rõ ràng rằng đây là nội dung của các đoạn văn này.

20. Có lẽ ở đây, trong việc xem xét sự khác nhau giữa I.7 và I.8, ta có thể nói đến những cấp độ chứng ngộ.

21. Bằng phép ẩn dụ hơi mạnh này Ma Ha Diễn dường như lập lại các lý lẽ ngầm được phác thảo ở trên (n.10) bằng cách chỉ ra



rằng tỉnh giác các tư tưởng thoáng qua chỉ như thế, không có bất kỳ một ám chỉ nào về một thực tại bất động phía sau và bên kia các tư tưởng. Cũng xem n.78 bên dưới.

22. Có lẽ gnas là một sự chuyển dịch vùng về của chữ *suo*, mà trong trường hợp ấy ý nghĩa là “sự tỉnh giác và đối tượng của nó (nghĩa là, cái mà ta tỉnh giác)”. Btsal du myi med cin , nghĩa đen là, “không tìm thấy được trong việc tìm kiếm [nó] – một cách diễn đạt Phật giáo và Thiền tiêu chuẩn, theo vỏ ngoài ngữ pháp khác.

23. Bsam gyis myi khyab pas myi bsam ste: có lẽ “cái không thể nghĩ bàn không thể hiện được sự tư duy” có thể chính xác hơn về phương diện ngữ pháp, nhưng tôi nghi ngờ rằng ý nghĩa có vẻ là “in” (trong) hay “with” (với) hơn (tiếp vĩ ngữ -s cho yu?) “Cái không thể nghĩ bàn không suy nghĩ”. Về pháp “bất khả tư nghị” xem n.28 bên dưới.

24. Lit., “thậm chí không trụ chấp vào không suy nghĩ (hoặc ‘vào cái người không suy nghĩ’) là” ... với phần còn lại được dẫn chứng dựa trên giả định rằng câu ấy không chấm dứt ở đây mà còn tiếp tục sang một trang mà giờ đã bị thất lạc.

25. Câu cuối của đoạn văn đầu được tìm thấy nguyên văn trong Bsmi 146.3–4.

26. Sự chuyển dịch Upāya (thabs) của tôi có kết hợp những sắc thái phi-Ấn-độ là fang-pien (phương tiện), cũng như khái niệm Ấn Độ chuẩn mực của Upāya như là phương tiện cho sự tiến bộ của riêng ta trên con đường đạo (xem n.12 theo mục). Tới một chừng mức phương tiện là những chiến lược hay phương pháp đặc biệt, chúng đứng giữa người ấy và sự chứng ngộ chân lý bất nhị, bất khả tư nghị của y. Bao lâu mà phương pháp ấy còn đang vận hành hoạt dụng, thì đối tượng của nó

không thể nào chứng nghiệm được. [Upāya là một hình thức của vikalpa (phân biệt) (Chánh Lý Quyết 147b)]. Lại nữa, Ma Ha Diễn thừa nhận ở đây một lập trường riêng biệt đặc trưng. Tuy nhiên, ngài thể hiện những nhượng bộ trong IV, v.v... Cf. Thần Hội 111, 121, 127, và 150–152.

27. Một dấu hiệu gợi ý rằng một sự chuẩn bị đầy đủ nào đó ắt phải được thực hiện cho những ai chưa đạt được sự đốn ngộ.

28. Myi sems par dug pa: có lẽ được diễn dịch tốt hơn là “ngồi mà không suy nghĩ”. Ba kiểu thuật ngữ cho Vô tâm không thể là đồng nghĩa. Như đã được vạch ra ở trên, Bất tư và Bất quán là các thuật ngữ của Ma Ha Diễn. Trong quyển Vajrasamādhi (Kim Cương Định) và Đàn kinh, nó là Vô niệm hoặc Vô tâm – cũng tham khảo cf. Vô Tâm Luận được quy cho là của Bồ Đề Đạt Ma. Mặt khác, Bắc tông chủ yếu lại nói về Ly niệm. Tuy nhiên, Demiéville, Concile 14–15, đã đề nghị rằng những thuật ngữ như là bsam gyis myi khyab pa (như trên n.23, và trong Pelliot 812 và 117, được dịch trong III.1) thực ra là những lối dịch vùng về (“maladroite”) của diễn đạt tiếng Hoa là Vô tâm. Tuy thế, các mảng giáo pháp Trung Hoa chỉ nói đến Vô tư, dường như không ý thức hay phớt lờ khái niệm về Vô niệm hay Vô tâm. Ngoài ra hãy xem khái niệm về pháp bất khả tư nghị trong Thần Hội 100 và 131.

29. Lối dịch chuẩn mực của chúng tôi cho mu-steps (tīrthika), theo sau tiếng Hoa “ngoại đạo” và nhận thấy tính không thể ứng dụng được của từ thông dụng hơn “heretic” (người theo dị giáo).

30. Gzi bdag du lta ba.

31. Phỏng dịch. Ngoài ra, “định kiến, ý định có trước, thành kiến” dịch ở đây là du

ses, vốn có thể có nghĩa không những là hình thức cá biệt của những khái niệm yêu quý của chúng mà còn là những khái niệm nói chung.

32. Phỏng dịch.

33. Pelliot 812: 8a3-4, 813: 8a2. Chỉ nhóm từ cuối mà thôi ("bsam gyis myi khyab par gzag go") trong Pelliot 117: 5b1. Về pháp "Bất khả tư nghị" hay "bất khả tư lượng", xem n.23 và 28 ở trên.

34. Pelliot 117: chỉ 5b1-2.

35. Đoạn văn này được tìm thấy hầu như nguyên vẹn trong mỗi một của ba mss. Chỉ Pelliot 813 là mất một phần của phần cuối về năm pháp phương tiện. Bsmi 164.6-165.1, Pelliot 117: verso ff.5.3-6.4, 812: recto 8.5-10.1, 813: 8a2-b2.

36. Từ điều này ta ắt phải phỏng đoán rằng, các tướng (phong thái) ngược lại, những gì theo sau là một loạt những phương pháp và những gợi ý được sử dụng trong việc hành thiền bởi những ai không thể nhập vào pháp tuyệt đối một cách trực tiếp được.

37. Tôi lúng túng không biết tiêu đề nào để đặt cho đoạn văn này (xem n.40).

38. Nhóm từ đầu tiên này chỉ ở trong Pelliot 117 mà thôi.

39. Hãy ghi nhận *ma rig pa* như Bsmi tương đương của *myi bden pa* trong các mảng Đôn Hoàng. Bất chấp các nhóm từ này rõ ràng rằng đối với Ma Ha Diễn mọi tư tưởng đều là ảo tưởng. Xem, chẳng hạn, Chánh Lý Quyết 134a và 134b (=XI.2). Cf. Thần Hội 118, 121, 127-29 và 132.

40. Lun du mi ston thông thường là Vyākaraṇa (thủ ký) hay "tiên đoán sự giác ngộ", nhưng ở đây tôi xem nó là gần hơn với samyaktvaniyāma theo cái nghĩa là "sự giác ngộ được bảo đảm chắc chắn". Đoạn văn này

làm tôi rối ren. Hoặc chúng ta giả định rằng ngài muốn nói rằng sự chạm trán đầu tiên với sự "tĩnh giác" (vẫn là một "tâm" đối lại với "Vô tâm"), không phải là sự giác ngộ chân thật ("chắc chắn", "được công nhận" hay "trọn vẹn"), hoặc đơn giản rằng Ma Ha Diễn không bảo đảm hay chứng nhận bất kỳ loại hành trì nào (như trong Chánh Lý Quyết 150b?), hoặc tốt hơn rằng sự giác ngộ và sự đảm bảo chắc chắn của nó xảy đến chỉ sau khi tất cả mọi thực tập hành trì đều đã được loại trừ (op.cit.135ab). Quan kiến của Ma Ha Diễn về điểm này là khá mơ hồ. Cf. Chánh Lý Quyết 143b, 150b, Concile 64-5, 81, 114, 143, 145-6.

41. Điều này có khuynh hướng xác nhận sự lựa chọn thứ nhất trong những lựa chọn được đề nghị trong n.40.

42. Sems can phyal ba (hay phal): prthag-jana (?) – một nơi khác nó là myi tha mal; chẳng hạn, I.1).

43. Bản Bsmi nói rõ ràng rằng đây là sự "diệt" trong một ý nghĩa của "Tiểu thừa" (Hīnayāna).

44. Dòng này biểu thị một số nét đặc trưng thứ vị: thấy rằng không có thực thể nơi tâm (ran med), ta đạt được đại định samadhi (zi ba phyogs gcig), và "đến gần với Tánh Không" (Ston pa bgal nal: có thể là một tuệ kiến đầu tiên).

45. Xem n.43 trong mục báo; cũng cf. bản dịch IX.2, và Chánh Lý Quyết 135b, 147ab, và 156a. Về giải thoát trong từng sát na tưởng niệm, xem Demiéville và các tham chiếu của ông ấy với Đản kinh trong Concile 82, 125 và 158.

46. Được thấy chỉ trong Bsmi 165.4-5, nhưng rõ ràng là ắt phải theo đoạn đi trước không gián đoạn.



47. Lối dịch của tôi về *mi bcos par gyi na* mơ hồ. Cùng khái niệm ấy xuất hiện lại bên dưới trong VI.8, xem n.70.

48. Tám chữ đầu tiên của từ này hoàn tất một câu từ trang trước (6b) hiện giờ đã thất lạc. Tôi đã không thể cấu trúc lại câu ấy hoặc tạo được nhiều ý nghĩa của các chữ còn lại: "... kyi rgyur myi stsogs pa ma yin kis/..."

49. Yid la myi bya ba: amanasikàra, một thuật ngữ không có trong Chánh Lý Quyết nhưng phổ biến trong Thần Hội (pp.118, v.v...) – xem “Những tài liệu Ấn Độ...” của tôi.

50. Lit, “Sự hành trì Lục Ba la mật”.

51. Vì thế, vấn đề “phiền não ngẫu nhiên” là không thích hợp (Demiéville, Concile 108 n.1 ngược lại – cf. n.1 p.95 của ông ấy). Tôi đã luận bàn ở chỗ khác (“Lục vàng...” trong quyển thứ hai sắp xuất bản ở đợt này, các ẩn dụ được Ma Ha Diễn chọn để minh họa quan điểm của mình. Để dễ nói rằng ý tưởng ấy là bất kỳ vikālpa (sự phân biệt) nào đều là một sự mờ tối (vô minh). Điều này sẽ trở nên rõ rệt đối với ai đọc đoạn văn này từ Stein 709 – vốn, tiện thể, ắt là nguồn tài liệu gốc cho sự chú giải đầy đủ của Bu-ston về lập trường của Ma Ha Diễn (xem n.5 vào đề mục).

52. Xem phân tích nơi phần chính của mục ấy.

53. Jig rten las das pa'i mchog go rõ ràng là thay thế cho ch'u-shih-chien shang-shang (?) của Chánh Lý Quyết 138a.

54. Myi dmyigs pa vốn thay thế cho thuật ngữ chuyên môn tiếng Phạn anupalāmbhya, và thuật ngữ tiếng Hoa kém chuyên môn hơn, nhưng cũng đồng được tôn phong (đặc biệt là ch'an: Thiền): bất khả đắc.

55. Rtog pa myed cho Vô quán.

56. Có lẽ cho tzu-jan yuan-man (tự nhiên

viên mãn) của Chánh Lý Quyết 138a, nhưng có thể hơn là một sự nhấn mạnh có chủ ý lên các khía cạnh dồn hay tức thời của con đường lập tức (đốn môn) của Ma Ha Diễn – xem bàn luận ở phần chính của mục này. Cả hai khía cạnh của tiến trình này được nhấn mạnh ở đây bởi sự đặt cạnh nhau của ska cig la, “trong một sát na” (thoáng chốc), và char (var.:car) “đồng thời”.

57. Không rõ ràng. Có lẽ là tshor được hiểu theo giá trị thông thường của nó trong các mảng văn này “bị vượt qua bởi sự tỉnh giác [quá mức] của [các đối tính nhị nguyên]??”, hoặc tshor bas (sự tỉnh giác bị khuất phục hay bị vượt qua [bởi các đối tính nhị nguyên]?).

58. Lit., “Thứ nhất, có sự hành trì Lục Ba la mật... Thứ hai, khi không có sự sanh khởi của tư tưởng bên trong...”

59. Ran bzin gis ldan no: “một cách tự nhiên” hay “một cách tự phát” trong sự sở hữu.

60. Man du thos pa, “đa văn” (học rộng), đề cập đến sự học tập kinh điển được khuyến khích bởi những nhà Tiệm giáo. Xem, ví dụ, IBhK 198–99. Sự phê phán được lập lại bên dưới, IX.1.

61. Một nhóm từ Thiền tiêu chuẩn. Sự trình bày rõ ràng chính xác (sự phát biểu có hệ thống) của bộ-tử “thấy (kiến)”, “nghe (văn)”, “hiểu (giác)”, “biết (tri)” xuất hiện trong Vô Tâm Luận và trong Cuộn Sách Dài hay Đại Ma Ngữ Lục. Chính một trong những nhóm từ ấy của Thiền mới có thể dễ dàng được kết nối với truyền thống Ấn Độ sơ kỳ (chẳng hạn, trong Suttanipata).

62. Phổng dịch.

63. Dịch thoát của myi bsam, được dịch ra trước đây là “không suy tư” (Bất tư) hoặc “không xem xét” (Bất quán).

64. Sems bskyed pa tsam gyis kyan kham su ma zil kyis gnon par gyur na: nghĩa là, bất chấp lãnh vực cảm giác (căn giới) nào mà tư tưởng liên kết với, nó đều được để cho trôi qua không trụ chấp – phần lớn là một chuyển dịch và diễn giải thoát.

65. Không rõ ràng; phỏng dịch. Ý nghĩa này dường như đại thể là như vậy: Nếu Như lai Thiền là giải thoát khỏi việc trụ chấp vào tướng niệm trong hết thấy mọi hình thức thông thường của nó, thì tại sao ta lại nên mong người tu thiền tham gia ít nhiều gì vào một loại “pháp hành không lỗi lầm” nào đó (ma nor bar sgom pa ??).

66. Lối so sánh về sư tử là khá phổ thông, nhưng đối tượng so sánh thì thường là chó rừng hoặc con cáo – như trong Chứng Đạo Ca (Cheng-tao ke) của Vĩnh Gia (Yeng-chia), bài kệ 13. Cũng xem mục sắp xuất bản của J. Broughton trong Tính Phân cực Đốn-Tiệm (một quyển sau của loạt này).

67. Một Upāya (phương tiện) hoặc, chúng ta sẽ nói, phải không, rằng một lối tiếp cận thay đổi nhau để đưa đến pháp bất khả tiếp cận, một quan điểm về Vô tướng? Ở đây Ma Ha Diễn tiếp cận với lối tiếp cận Tiệm giáo đến từng li từng tí – xem, chẳng hạn, IBhK 218, III BhK 11, v.v...

68. Ở đây trong cái nghĩa Thiền của phương trình Pháp giới (Dharmadhātu) = Pháp thân (Dharmakāya) = chính tự thân con người (xem Đàn Kinh phần 20).

69. Dnos po: ở đây, như chỗ khác, được phân biệt với đồng nghĩa gần của nó, ran bzin, mà tôi đã chuyển dịch – chẳng hạn, trong cùng đoạn văn này – là “thực thể cố hữu (hữu thể)”.

70. Bcos pa: vốn nơi khác được dịch là “nghĩ ra”, “bày ra”, “tính toán”. Thuật ngữ ở

đây biểu thị sự phát ra có ý thức của “thiền niệm” (tư tưởng tốt) hay “tâm trạng giải thoát” trong tham thiền; khác với niệm tưởng phân tâm xao lãng tự phát. Cũng xem chú thích 47 ở trên.

71. Tôi không thể nhận diện được nguồn tài liệu của các trích dẫn này.

72. Bsgrub pa dan non mons pa: sgrub pa thường là āvaraṇa (chướng, trở ngại), trong trường hợp ấy thuật ngữ này có lẽ là một lầm lẫn cho klesāvaraṇa (phiền não chướng) – rất có thể đã đem lại tính chất trung tâm của khái niệm này trong các lý lẽ của các nhà Tiệm giáo.

73. Đệ nhị địa (sa)! Thẩm quyền của toàn đoạn văn này có thể đáng nghi ngờ nếu nó đã không được đặt để một cách rõ ràng như nó được đặt để trong ngữ cảnh của Stein 709.

74. Không có tương đương chính xác, nhưng gần với cf. I.4-5, 9 và IX.1.

75. Bsad pa las, dường như không phải là một tựa đề, trừ phi bsad-pa thay thế cho yu (ngữ), hay những chữ đại loại như thế.

76. Ở đây bản dịch được kết hợp lại từ Bsmi và Bka-than, sử dụng những ngoặc đơn để chỉ những nhóm từ từ Bka-than bị mất trong Bsmi, và những ngoặc kép để chỉ tài liệu được tìm thấy chỉ trong Bsmi. Tôi có nhiều nghi ngờ hệ trọng đối với sự quy đoạn văn này cho Ma Ha Diễn.

77. Stein 468 nguyên văn, với sự biểu thị ở đây rằng đoạn văn này là từ “Ma-ha-yan-gyi Bsgom lun”.

78. Stein 709 chỉ một phần, nhưng sự sắp đặt của nó được xác nhận bởi *de nid las* ở phần đầu của mảng Bsmi.

79. “Ma-ha-yan-gyi Mdo-las”. Đoạn này



làm ít nhiều nhớ lại Stein 709: 4a3-4, và có thể có liên hệ với nó.

80. Phỏng dịch. Ma Ha Diễn đường như luôn lên án các ngoại đạo (tirthikas) theo thuyết hư vô đoạn diệt – một phê phán phổ biến.

81. Mi rtoṅ pa la an mi gnas so: cf. I.9, v.v...

82. Spans pa, lit., “loại trừ sự quán sát”.

83. De nid las: đó là cùng một nguồn tài liệu như nguồn của VII.7. Giáo lý nhìn vào trong tâm (khán tâm) xuất hiện trong X.1 (n.101) và trong XI.3 = (Chánh Lý Quyết 135a2-4).

84. Thabs la mkhas pa: ngữ cảnh đòi hỏi sự trạch ra khỏi lối dịch thông thường của tôi.

85. Chữ Yan đơn thuần. Có thể đề cập đến cùng một tác phẩm.

86. Phỏng dịch. Tôi không thể cố hiểu được câu này mà không có một ý niệm nào đó về những gì muốn nói với gsal bar ses pa của “Hinayana” (Tiểu thừa). Có lẽ đó là àlokaśamjñā (quang minh tướng)?

87. Lại phỏng dịch. Có lẽ tâm điểm vấn đề là liệu Vô niệm là sự vắng mặt của tướng niệm theo nghĩa đen (tâm hoàn toàn thanh tịnh và trong sáng), hay sự tỉnh giác đơn thuần các tướng niệm.

88. Đơn giản là Yan, như ở trên.

89. Có lẽ dường như ở đây chúng tôi có một sự khuyên nhủ phải quán sát tâm!

90. Lại là một sự mâu thuẫn rõ rệt với những khuyên nhủ trước.

91. Phỏng dịch.

92. “Ma-ha-yan-gyi Bsam-gtan-las”.

93. Du ses, ở đây như là đối tượng của Dharma-anutpatti-ksanti (Vô sinh pháp nhẫn).

94. Ma Ha Diễn, hoặc người dịch của ngài, ở đây sử dụng samadhi (đại định) cho dhyānā-pāramitā (Thiền định Ba la mật).

95. Bla na myed pa'i gnas: anuttara-pada (Vô thượng sĩ)?

96. Ye ses: Jñāna (Trí).

97. Sự quy cho Ma Ha Diễn có thể còn nghi vấn.

98. Cf. Pelliot 21(X.2) và Stein 468 (I.9).

99. Gro ba ches pa thay cho Mahasattva (Ma ha tát: Đại chúng sinh)?.

100. Bất chấp một số ít cấu trúc không rõ ràng, mảng này là mảng có kết cấu (có lẽ là hoàn toàn?) nhất trong tất cả.

101. Sems la bltas na. Cf. VII.8, v.v... n.83 ở trên.

102. Phỏng đoán.

103. Cf. I.4, XI.3, Chánh Lý Quyết 147b, v.v...

104. Hoặc “xem xét”, “suy tư”, “nghĩ tưởng” – myi bśam.

105. Xem chú thích 45 ở trên, và XI.4 ở dưới.

106. Tshor ba ở đây theo cái nghĩa phổ thông hơn của chữ “giác” mà thuật ngữ Tây tạng thiếu.

107. Một cụm từ cũng được ưa thích đối với các nhà Tiệm giáo. Xem VI.7 ở trên.

108. Trong các văn bản tiếng Hoa đây là pen-lai i-ch'ieh chih (Bản lai Nhất thiết trí), một ý tưởng khác biệt quan trọng.

109. Xem Concile, ad locum.

110. Trimandala-parisuddhi (Tam đàn thanh tịnh?).

111. Xem Concile, ad locum.

112. Gzun, có nghĩa là “ý nghĩa cốt yếu”.

113. Bsam pa: Tưởng niệm của một vị Phật? Một nghịch lý cố ý. Xem n.121 bên dưới.

114. Không rõ ràng cả trong tiếng Tây tạng lẫn tiếng Hoa: de las cha sas sig smos na, xem Demiéville, ad locum.

115. Phỏng đoán cho bsam du myed pa'i chos kyi gzun di la dgos bzin du mnam pa. Tiếng Hoa ở đây biểu thị một ý nghĩa gần hơn với ý nghĩa của kinh điển ("không có niệm tưởng nghi ngờ" thay vì "Vô niệm").

116. Khó mà thấy được ở đây Ma Ha Diễn muốn đưa ra quan điểm gì.

117. Lại là các lối so sánh đã được đề cập đến ở trên, n.51. Một vài lối trong các lối so sánh này, và những lối khác xuất hiện trong XI.10, với một ý nghĩa khác.

118. Gzun (tsung: tông), "nguyên lý hay ý tưởng cơ bản", nhưng ở đây đã được dịch

thoát để cho một lối dịch trôi chảy hơn trong ngữ cảnh này.

119. Gzun (i), xem ở trên n.112.

120. Bsam du myed pa theg pa chen pa'i gzun las: tiếng Hoa ở đây không có tương đương về cú pháp với tiếng Tây tạng. Tiếng Hoa phải được đọc là "ý nghĩa cơ bản bất khả tư nghị của pháp môn Thiền Đại thừa".

121. Mặc dù đoạn văn này không thấy trong Chánh Lý Quyết nhưng ta có thể so sánh đoạn văn này trên Tưởng niệm của đức Phật ở trong 147b-148a của cùng một tác phẩm.

122. Nghi là gần với Bsmi 58.5 (VII.1) và có lẽ một phần của I.

123. "Mkhan-po Ma-ha-yan-gyi bsam-brtan-gyi mdo-las". Giống như I?

Lời chú tri ân:

Đến với Belinda Bicknell vì sự nỗ lực kiên trì trong việc đánh máy đi đánh máy lại phần chính của bài viết này và các bảng biểu đồ của nó qua vài giai đoạn duyệt lại.

Đến với Joan George vì nỗ lực kiên cường trong các giai đoạn cấp bách và quyết định của việc đánh máy – vì nhiều giờ cô đã bỏ ra cho một số ít chú thích trên một số mảnh rời bị bỏ quên của một thực đơn tâm linh mà bỏ cả bữa ăn thực sự.



Phụ lục III

Bảng thuật ngữ

Bảng thuật ngữ này có ý nghĩa như là một sự hỗ trợ để hiểu các văn bản được dịch ở trên, và lối tiếp cận được sử dụng trong bản dịch ấy. Thêm vào tài liệu được trình bày ở dưới, tôi đã dựa rất nhiều vào các bảng thuật ngữ được ấn hành bởi Ueyama Daishun như là một phần của “Chibetto-yaku Tongo shinshū yòketsu no kenkyū”, Zenbunka Kenkyō Kiyō VIII (1976) 33–103.

Bảng liệt kê sau của thuật ngữ Tây tạng với những tương đương tiếng Hoa được đọc hữu dựa vào các mảng giáo pháp mà chúng có những tương tự hay tương đương tiếng Hoa, ấy là, một phần của Pelliot 21 (những đối chiếu biểu thị bởi số Á rập 21 theo sau bởi số

trang và số dòng) và Pelliot 823 (chỉ số trang và số dòng thôi). Đối chiếu Tây tạng này được theo sau bởi số trang trong Chánh Lý Quyết. Những lời chỉ dẫn đối chiếu với bản dịch và chú thích được kèm theo mục này có ý minh họa và không toàn diện.

(Lời dịch giả: Bảng thuật ngữ này gồm tiếng Tây tạng và tiếng Hoa tương đương nhau. Người dịch thấy nó nặng tính tham khảo cho học giả hơn là cho độc giả bình thường, cho nên lược bỏ để cho độc giả bình thường không thấy quá nặng nề. Còn đối với học giả hoặc nhà nghiên cứu xin vui lòng xem thẳng vào nguyên tác Studies in Ch'an and Hua-yen, Edited by Robert M. Gimello and Peter N. Gregory. University of Hawaii Press, Honolulu. Người dịch xin chân thành cảm tạ).



NGƯU ĐẦU TÔNG CỦA PHẬT GIÁO THIỀN TÔNG TRUNG HOA TỪ THIỀN SƠ KỲ ĐẾN THỜI HOÀNG KIM

John R. McRae.



Ngưu Đầu tông đã chiếm một vị trí hơi khác thường bên trong sự nghiên cứu hiện thời về Phật giáo Thiền tông Trung Hoa. Một mặt, nó đã không nhận được bất kỳ điều gì giống như sự quan tâm đã ban cho Nam tông của Huệ Năng, Thần Hội, và Lục tổ Đàn kinh (Đàn kinh của tổ thứ sáu, sau đây chỉ giản lược là Đàn kinh). Giáo phái “đốn” của Nam tông đại thể đã luôn được xem là dòng chính và, đồng thời, là sự biểu hiện có tính sáng kiến nhất, thậm chí là cách mạng nhất của toàn thể truyền thống Thiền. Mặt khác, Ngưu Đầu tông đã không bị đối xử bằng sự coi nhẹ rõ rệt đã ban cho cái gọi

là Bắc tông của Thần Tú, Phổ Tịch và các vị khác, vốn hầu như đã luôn bị diễn dịch tùy theo sự mô tả nguyên ủy có nghĩa xấu về “Tiệm giáo” vốn bắt đầu từ các cuộc công kích bỉ báng của Thần Hội và sự phân tích toàn diện, nếu thiên kiến, của Tông Mật. Dòng Ngưu Đầu đã luôn được cho là một sự truyền thừa phụ thuộc vào một sự truyền thừa của tự thân Thiền tông, nhưng đã có giáo pháp gần giống với giáo pháp của Nam tông. Như thế Ngưu Đầu tông đã luôn được phân tích, ngưỡng mộ, và tranh luận về, nhưng không bao giờ với một tính chất hết sức kỹ lưỡng và mạnh mẽ được kết hợp với sự



ngiên cứu hai tông phái kia Nam tông và Bắc tông. Mặc dù một vài cuộc nghiên cứu mới về Thiền Ngưu Đầu, cá biệt nghiên cứu của Kuno Horyu (Cửu Dã Phương Long), là đáng chú ý vì mức độ làm thành tinh vi đáng ngạc nhiên của nó, chính chỉ mới đây thôi, với tác phẩm của Yanagida Seizan (Liễu Điền Thánh Sơn), tầm quan trọng thật sự của Tông phái này mới trở nên rõ ràng.

Mặc dù tình trạng này có thể hiểu được do bởi các khám phá có tính ngoạn mục hơn và được chứng minh bằng tài liệu một cách hoàn toàn hơn từ Nam tông và Bắc tông, không còn có thể xem Ngưu Đầu tông như chỉ là một chú thích cuối trang rất hấp dẫn nhưng không quan trọng cho sự phát triển của truyền thống Thiền như là một toàn thể. Bài nghiên cứu của riêng tôi về Thiền sơ kỳ – vốn đã được gợi hứng bởi nghiên cứu của giáo sư Liễu Điền Thánh Sơn – cho thấy rằng đó là Bắc tông, chứ không phải Nam tông, vốn hình thành dòng chính của Thiền suốt nửa đầu thế kỷ thứ VIII và rằng giáo pháp của Bắc tông về cơ bản

khác biệt với Tiệm giáo có vẻ giản dị do truyền thống gán cho. Những phát hiện này rất có ý nghĩa ở đây bởi do hệ luận sau: Không hề chỉ là một truyền thống thú vị của pháp hành và giáo pháp Thiền phụ thuộc vào sự truyền thừa thật sự của “Thiền Bồ Đề Đạt Ma”, Ngưu Đầu tông có thể thật sự tạo thành một cầu nối giữa “Thiền sơ kỳ” của Bắc tông và Nam tông với “thời hoàng kim” của sự đối đáp tự phát hay “cuộc vấn đáp đấu trí” (cơ phong vấn đáp) được diễn hình rõ rệt nhất bởi Mã Tổ Đạo Nhất và những đồng liêu của Ngài.

Chương này tạo thành một bước đầu tiên cho một sự nghiên cứu thẩm tra giả thuyết về Ngưu Đầu tông và sẽ bao gồm:

(1) Một sự duyệt lại sơ lược công trình học thuật trước đây về Thiền Ngưu Đầu.

(2) Một phân tích bình luận tiểu sử của các thiền sư chính dòng Ngưu Đầu.

(3) Một luận bàn ngắn gọn giáo pháp của Ngưu Đầu Tông.

Mục đích rốt cùng của nghiên cứu này là thiết lập

tương quan có ý nghĩa giữa tài liệu thông tin về tiểu sử và tài liệu thông tin về giáo pháp có sẵn liên quan đến Ngưu Đầu tông. Vì giả thuyết được phát biểu ở trên chỉ có thể kiểm tra đầy đủ sau một nghiên cứu tương tự về Hồng Châu tông liên kết với Mã Tổ Đạo Nhất, độc giả ắt phải được báo trước rằng sự giới thiệu cơ bản và tổng quát nhất về Ngưu Đầu tông chỉ có thể thực hiện được trong bối cảnh hiện tại. Cuộc nghiên cứu tỉ mỉ từng chi tiết tất cả những tài liệu giáo pháp sẵn có liên quan đến Ngưu Đầu tông, chứ không đề cập đến sự xem xét Hồng Châu tông của Mã Tổ và các hình thức sớm nhất của “cơ phong vấn đáp” đúng nghĩa, ắt phải để lại một dịp sau này.

1. Cuộc nghiên cứu hiện đại về Ngưu Đầu tông

Nghiên cứu hiện đại về Ngưu Đầu tông bắt đầu với, và cho tới lúc gần đây hầu như đã hoàn toàn giới hạn vào, sự nghiên cứu văn bản quan trọng nhất của nó, Tuyệt Quán Luận (Luận về sự Siêu việt Nhận thức). Kiến thức về bản văn này bắt đầu

với sự xuất bản quyển Shōshitsu issho: Thiếu Thất Dật Thư của D.T. Suzuki (Linh Mộc Đại Chuyết) năm 1935¹. Vài thủ bản thêm vào và vài ấn phẩm phê bình Tuyệt Quán Luận được xuất bản trong vài năm tới bởi Suzuki và Kuno Hōryū². Sự phân tích hay nhất gần đây về giáo pháp và ý nghĩa lịch sử của Ngưu Đầu tông là một bài dài của Kuno và một chương trong quyển thứ nhất trong bộ Thiền Tông Sử Nghiên Cứu (Zenshūshi Kenkyū: Nghiên cứu Lịch sử Thiền tông) của ngài Đại Ui Hakuju (Vũ Tĩnh Bá Thọ), cả hai đều được xuất bản năm 1939³. Bài của Kuno gồm có một bàn luận giới thiệu dài về các Tông phái khác nhau của Thiền sơ kỳ và một phân tích sự tương quan giáo lý của Tuyệt Quán Luận với nhiều văn bản khác nhau của truyền thống Trung Quán (Mādhyamika) Trung Hoa, trong khi tác phẩm của Ui gồm có một bàn luận phê bình tiểu sử của rất nhiều các Thiền sư Ngưu Đầu tông, trích dẫn các danh sách khác nhau về những tác phẩm Ngưu Đầu tông được đưa về



Nhật Bản bởi những người hành hương thế kỷ thứ IX, và kết luận với một tuyển tập ngắn các tài liệu được quy cho các Thiền sư Ngưu Đầu tông, không kể Tuyệt Quán Luận. Mặc dù những khám phá mới đã củng cố nhiều kết luận trong số các kết luận đặc trưng của chúng không còn được sử dụng nữa hay đã lỗi thời, nhưng hai sự đóng góp này của Kuno và Ui được viết ra với một sự tinh tế về phương diện kỹ thuật và phân tích đến độ cả hai đều có giá trị xuất sắc đáng để tham khảo thậm chí cho đến ngày nay.

Những ấn bản toàn diện tất cả các thủ bản Đôn Hoàng hiện còn của Tuyệt Quán Luận được xuất bản bởi Suzuki năm 1945 và bởi Yanagida năm 1970⁴. Ấn bản của Yanagida gồm có ba bản dịch riêng biệt, được biên tập có phê bình về luận ấy được in cùng với nhau cân xứng với lề giấy khác nhau của cùng một trang, mỗi bản dựa trên hai trong sáu thủ bản hiện còn. Đợt ấn bản có căn cứ đích xác của bản văn ấy được thấy trong một quyển xuất bản năm 1976 bởi Viện

Nghiên cứu Thiền của Đại học Hanazono ở Kyoto. Quyển này gồm có một lời phát biểu giới thiệu của Yanagida, bản dịch của chính học giả ấy ra tiếng Nhật hiện đại (một bản dịch thật sự, không chỉ là một sự chuyển vị máy móc thành cú pháp Nhật Bản), và một bản dịch tiếng Anh bởi Tokiwa Gishin (Đường Bàn Nghĩa Thân)⁵. Có lẽ đây là tất cả các tài liệu chính về Thiền sơ kỳ từ Đôn Hoàng được nghiên cứu theo một lối đáng ngưỡng mộ như thế!

Trong khi ấy, việc nghiên cứu Ngưu Đầu tông tiến triển nhanh chóng, chủ đề thông dụng nhất được bàn luận là nguồn tác giả của Tuyệt Quán Luận. Các tác phẩm đã xuất bản của Suzuki cho thấy rằng ông ấy do dự trong vấn đề này vào những thời điểm khác nhau ủng hộ sự quy cho hoặc Thần Hội hoặc Bồ Đề Đạt Ma hoặc một ai đó trong cùng dòng đốn môn⁶. Suzuki tranh luận mạnh mẽ chống lại sự quy bản văn ấy cho Ngưu Đầu Pháp Dung nhân vật truyền thuyết bù nhìn bung xung của Ngưu Đầu tông, một sự quy cho vốn được ủng hộ đầu tiên bởi Kuno và

rồi sau đó bởi Sekiguchi Shindai (Lan Khẩu Chân Đại?)⁷. Tác phẩm của Sekiguchi về chủ đề này củng cố hết thảy mọi chứng cứ có sẵn đối với vấn đề quy Tuyệt Quán Luận cho Pháp Dung theo truyền thống, trong tiến trình hoàn toàn bác bỏ các sự quy cho Bồ Đề Đạt Ma và Thần Hội. Mặc dù ông ấy bằng sự nỗ lực của mình vẫn không chứng minh được sự quy cho Pháp Dung (hơn là cho một thành viên vô danh sau này của Ngưu Đầu tông), sản phẩm kết hợp của Sekiguchi đối với chủ đề lịch sử và giáo pháp của Ngưu đầu tông này thành lập một luận giải bao quát nhất vẫn chưa được cố gắng thử bởi bất kỳ học giả nào⁸.

Năm 1967 chứng kiến sự kiện xuất bản của những gì không thể nghi ngờ là một cuốn sách đơn lẻ quan trọng nhất trong sự nghiên cứu hiện đại về Thiền sơ kỳ: cuốn Shoki Zenshū Shisho no Kenkyū Sơ Kỳ Thiền Tông Sử Thư Nghiên Cứu (Nghiên cứu các văn bản lịch sử của Thiền tông sơ kỳ)⁹. Tầm quan trọng của sách này ở chỗ biểu hiện rằng nó vượt quá các câu hỏi đơn giản về tính xác thực

thuộc nguyên văn và tiểu sử cùng việc phân tích nội dung các tác phẩm sơ kỳ có ảnh hưởng và rõ ràng nhất để chỉ bày cái cách thế mà mỗi tác phẩm rút ra từ và đóng góp vào truyền thống Thiền đang phát triển. Giáo sư Yanagida là nhà học giả đầu tiên trong lãnh vực nghiên cứu Thiền miêu tả đặc trưng những giá trị công trạng tương đối của cả “thực kiện” lịch sử lẫn sự thêm dệt truyền thuyết, không bám chấp vào cả hai mà đúng hơn là chỉ bày cái cách mà cái này ảnh hưởng cái kia. Toàn bộ mục tiêu của Yanagida là chỉ cho thấy cái cách mà Thiền tông và hệ tư tưởng tôn giáo của nó phát triển giữa sự xuất bản hai văn bản mốc lịch sử, Tục Cao Tăng Truyện (Bổ sung “Cuộc đời những Sư tăng đạo cao đức trọng”, hay Hsu-Kao-Seng-Chuan: HKSC) của năm 645/667 và Tổng Cao Tăng Truyện (Cuộc đời những Sư tăng đạo cao đức trọng [sưu tập trong khoảng triều] Tống, hay Sung-Kao-Seng-Chuan: SKSC) của năm 998. Các kết luận của Yanagida thích hợp cho công cuộc nghiên cứu hiện nay là như sau:



1. Khái niệm cơ bản về lý thuyết “truyền đăng” của lịch sử Thiền đầu tiên được công bố trong vài tác phẩm Bắc tông;

2. Các ý tưởng mà Thần Hội dựa vào để công kích Bắc tông không trực tiếp rút ra từ Huệ Năng, mà được phát triển bởi chính Thần Hội trong quá trình phát triển tôn giáo của riêng ngài;

3. Ngưu Đầu tông đã phát triển không như là một chi của thế kỷ thứ VII theo truyền thống Bồ Đề Đạt Ma, mà đúng hơn như là một phản ứng thế kỷ thứ VIII đối với hoặc Bắc tông hoặc sự kết hợp của Bắc tông và Nam tông của Thần Hội;

4. Tuyệt Quán Luận có lẽ được viết trong khoảng thời kỳ hoạt động mạnh nhất của Ngưu Đầu tông, nghĩa là, trong khoảng ba phần tư của thế kỷ thứ VIII; và

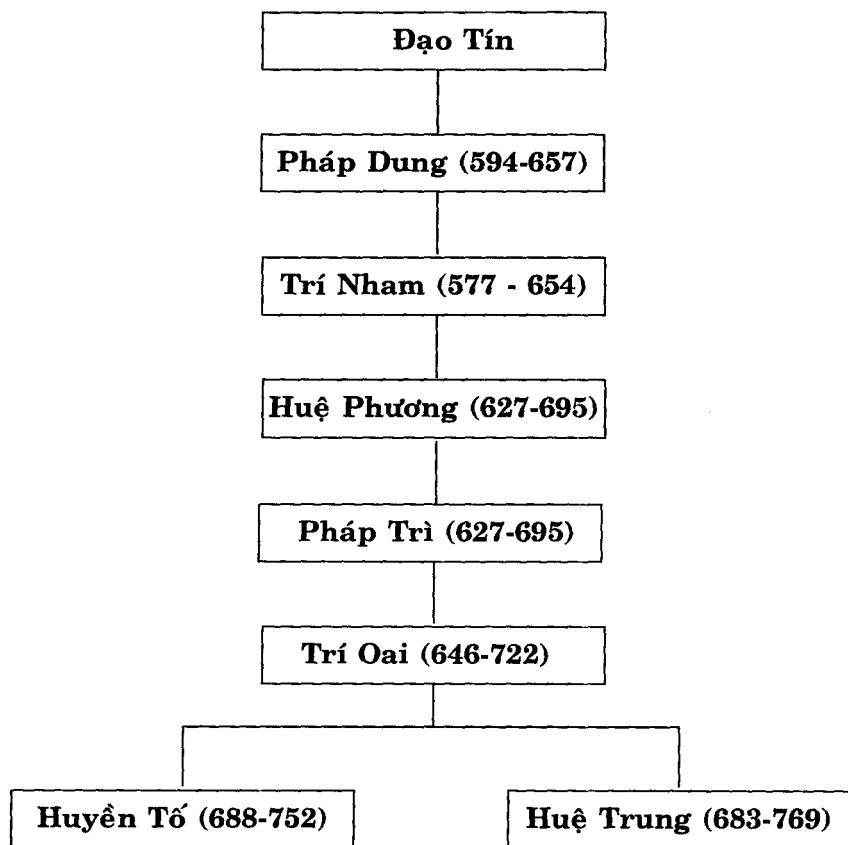
5. Chính một thành viên của Ngưu Đầu tông tên là Pháp Hải – không phải Huệ Năng, Thần Hội cũng không phải một trong những đệ tử của họ – đã chịu trách nhiệm cho sự duyệt lại Đàn Kinh lần đầu tiên¹⁰.

Điểm nổi bật nhất được liệt kê ở trên không thể nghi ngờ là điểm cuối cùng. Mặc dù nguồn gốc của Đàn Kinh là một đề tài rất phức tạp, vốn không thể được xem xét chi tiết ở đây, chỉ cần nói rằng Yanagida đã cho thấy bản dịch đầu tiên của bản văn này là một sưu tập của Ngưu Đầu tông vốn bao gồm một số phê bình trực tiếp về giáo pháp của Thần Hội, cũng như những mẫu giáo pháp khác của Thiền sư ấy được giới thiệu dưới tên của Huệ Năng. Cho đến giờ đã không có thách thức phê bình nào đối với sự diễn dịch độc đáo về nét để nhận diện của Ngưu Đầu tông và các nguồn gốc của Đàn Kinh. Đã có những đóng góp khác cho việc nghiên cứu Ngưu Đầu tông sau sự xuất hiện tác phẩm của Yanagida, nhưng, với một ngoại lệ, chúng không nhất thiết làm chúng ta bận tâm ở đây¹¹. Sự ngoại lệ này là bài viết của chính Yanagida về giáo pháp của Tông này, mà chúng tôi sẽ đề cập đến vào ngay phần cuối của bài này¹².

2. Lịch sử Ngưu Đầu tông
Điểm xuất phát của pháp

thảo ngắn gọn này về lịch sử của Ngưu Đầu tông, như bao giờ cũng là tình huống trong sự nghiên cứu Thiền sơ kỳ, là lời phát biểu và phê bình sự thuật lại truyền thống này bắt đầu với sự hội ngộ giữa Pháp Dung và Đạo Tín (580-651), Tổ thứ tư tiếp nối

từ Bồ Đề Đạt Ma, trong đó chiều sâu kinh nghiệm Thiền của Pháp Dung cho là được Tứ tổ Đạo Tín¹³ ấn chứng. Từ điểm này dòng Ngưu Đầu nói chung được tìm thấy dấu vết qua sáu đời, với Pháp Dung ở khởi đầu và cả hai người ở cuối cùng:



Rõ ràng rằng chính quan niệm về một danh sách sáu đời (thế hệ) được rút ra từ truyền thống Bồ Đề Đạt Ma; thậm chí chúng ta có thể thấy sự giống nhau trong tính chất phân làm hai nhánh của đời thứ sáu của mỗi truyền thống. Hơn nữa, một cái nhìn lướt qua niên kỷ của hai vị tổ đầu tiên được đưa ra ở trên cho thấy có vấn đề, một điều làm cho thậm chí lớn hơn bởi sự nghiên cứu tiểu sử của các vị có liên quan. Nghĩa là, không những Trí Nham lớn hơn 17 tuổi so với người được cho là thầy của mình, nhưng Trí Nham cũng chết một hoặc hai năm trước lễ thọ giới đầu tiên của người được cho là đệ tử của ngài (Huệ Phương). Dữ liệu duy nhất có sẵn về tiểu sử của Huệ Phương, bộ Cảnh Đức Truyền Đăng Lục phải thừa nhận là không đáng tin cậy (ghi ghép về sự Truyền đăng [sưu tập trong thời kỳ] Cảnh Đức: Ching-Te Ch'uan-Teng-Lu, từ đây về sau gọi là CTL) của năm 1004, nói rằng Huệ Phương học Thiền với Trí Nham sau khi đã thọ giới cụ túc (lễ thọ giới lần thứ hai), vì thế điều này ngụ ý một sự mâu thuẫn rõ ràng.

Thật vậy, một sự chú ý cẩn thận vào ngày tháng và niên đại riêng biệt được ghi trong CTL gợi cho thấy rằng Pháp Dung, Huệ Phương và Pháp Trí tất cả đều cùng nhau ở cùng một địa điểm vào cùng một thời điểm trong sự nghiệp của họ – một tình huống không thể khả hữu nhất trong bối cảnh của một sự truyền thừa được cho là trực hệ¹⁴.

Phần lớn có thể được nói một cách đáng tin cậy về các “Tổ sư” sớm nhất của Ngưu Đầu tông là Pháp Dung và Trí Nham mỗi người đều có một tác động cá nhân nào đó lên truyền thống chung của sự nghiên cứu Phật giáo và pháp hành Thiền ở núi Ngưu Đầu và vùng lân cận. Bất kể khả tính của việc họ là thầy trò với nhau, dĩ nhiên hoàn toàn không còn nghi ngờ gì nữa là người này đã truyền một loại tổ vị nào đó cho người kia. Cả hai vị này đều là những nhân vật lỗi lạc và là các chủ đề của Tiểu sử HKS. Pháp Dung¹⁵ xuất thân từ gia đình họ Vi¹⁶ rất nổi tiếng ở Duyên Lăng (huyện Đan Dương, Giang Tô:



Kiangsu) ngài trở thành tăng sĩ ở tuổi 19 vào năm 612. Ngài học trong một thời gian dài không biết bao lâu với một đại sư Trung Luận (Mādhyamika) khá tiếng tăm¹⁷ và đã cư ngụ hơn 3 tháng ở Trường An năm 624 cố gắng thuyết phục nhà đương cuộc đời Đường nới lỏng những hạn chế cục bộ nào đó chống lại Phật giáo¹⁸. Phần còn lại của cuộc đời Pháp Dung hiến dâng cho việc hành Thiền và nghiên cứu kinh điển, có lẽ trong một thời gian dưới một đại sư Trung Luận khác ở Việt Châu (huyện Triệu Hưng, Triết Giang: Chekiang). Ngài cư trú ở hai ngôi chùa khác nhau trên núi Ngưu Đầu ít nhất là từ năm 639 cho đến những năm cuối đời, khi mà ngài đã thuyết kinh Pháp Hoa, kinh Bát nhã Ba la mật, và kinh Đại Tập trước công chúng. Sự khởi đầu của Ngưu Đầu tông thường được truy nguyên từ việc ngài thành lập một trung tâm tu Thiền ở chùa U Tê trên núi Ngưu Đầu năm 642, và có thể có sự thật nào đó trong sự xác quyết này. Nghĩa là HKSC có nói rằng trung

tâm mới của Pháp Dung đã luôn thu hút số đệ tử lớn hơn, và có thể đã có một sự tiếp nối nào đó với những nhân vật sau này của Ngưu Đầu tông. Những giai thoại về tiểu sử các vị Tổ vốn xuất hiện trong tiểu sử dài dòng của Pháp Dung sẽ được bỏ qua ở đây, nhưng xin ghi nhận rằng không có đề cập nào hoặc về Đạo Tín hoặc về Trí Nham. Ui và Sekiguchi chủ trương những quan điểm đối ngược lại tính lịch sử hiện thực của cuộc hội ngộ giữa Pháp Dung và Đạo Tín, kết luận có tính phủ nhận của học giả Sekiguchi rõ ràng là được ưa thích hơn. Tiểu sử HKSC của Pháp Dung không đề cập đến những tác phẩm thành văn bản.

Trí Nham¹⁹, xuất thân từ gia đình họ Hoa thuộc Khúc A (cũng huyện Duyên Lăng, Giang Tô) ở Duyên Lăng, đã bỏ ra phần cuộc đời lúc trẻ làm sĩ quan quân đội. Ngài trở thành tăng sĩ ở tuổi 45²⁰, sau đó ngài trở nên nổi tiếng do hành trì pháp “Bất Tịnh” Quán (nghĩa là Quán thân thể là bất tịnh), “Từ Bi” Quán, và “Vô Sanh” Quán



(nghĩa là quán bản thể của tất cả các pháp cốt yếu là vô vi không do điều kiện nhân duyên mà thành). Ngài cư ngụ ở nhiều chỗ khác nhau mà hiện giờ là huyện Giang Ninh, Giang Tô, quê hương của nhiều nhân vật sau này của Ngưu Đầu tông, cũng như trên núi Hoàn Công (huyện Tiềm Sơn, An Huy: Anhwei), một địa điểm có liên hệ với Tam tổ Thiền tông, Tăng Xán. Bất chấp những xác quyết sau này, không hề có mối liên hệ được biết nào giữa ngài với hoặc Ngưu Đầu tông hoặc Tăng Xán²¹. Không có tác phẩm thành văn nào được biết đến.

Tiểu sử của Huệ Phương và Pháp Trì được dựa trên các nguồn tài liệu muộn như thế, và thậm chí có nhiều thiếu sót chi tiết đến độ không thể chắc được các mối liên hệ của họ với các tiền bối và các hậu nhân²². Không có nghi ngờ gì về sự truyền thừa từ Pháp Trì trở đi, nhưng có một nghi vấn nào đó về thời điểm nào sự truyền thừa ấy trở nên liên kết với Thiền. Các tác phẩm SKSC và CTL thừa nhận rằng Pháp Trì học dưới trướng của Hoằng Nhãn, Ngũ

tổ của truyền thống Bồ Đề Đạt Ma, và rằng ngài là một trong mười đại đệ tử của Thiền sư ấy. Tuy nhiên, không có đủ luận cứ với xác quyết này để suy luận rằng mối liên kết với Hoằng Nhãn không có tầm quan trọng chính yếu đối với sự phát triển của Ngưu Đầu tông²³.

Như Yanagida đã chỉ ra, chính trong khoảng thời gian cuộc đời của Trí Oai mà chúng ta ắt phải tìm kiếm các giai đoạn khởi đầu thực sự của Ngưu Đầu tông. Mặc dù giáo pháp đặc trưng của Trí Oai vẫn chưa được biết, nhưng dường như ngài đã thực hiện những hành động có chủ ý nhằm vào việc mở rộng tầm ảnh hưởng của mình như sau: Sau khi sống nhiều năm trên núi Ngưu Đầu (huyện Giang Ninh, Giang Tô), đây là nguồn gốc tên đặc trưng của Ngưu Đầu tông, ngài cử Ngưu Đầu Huệ Trung trông nom tông phái của mình ở đó và dời đến chùa Duyên Tộ ở Kim Lăng (Nam Kinh hiện giờ, trong cùng một huyện ở Giang Tô). Thậm chí trong khi ở đó ngài vẫn tiếp tục giảng dạy, sự truyền thừa cho Huyền Tố xảy ra ở địa điểm

mới này²⁴. Trí Oai cũng được cho là đã có vài đệ tử khác, và một trích đoạn một trong những giáo pháp từ các đệ tử của ngài hiện vẫn còn. Tiểu sử của người đệ tử này, An Quốc Huyền Đình, vẫn chưa được rõ.

Chắc chắn sự thành công điển hình gần đây của Bắc tông có lẽ đã là một cảm hứng chính cho truyền thống Nam tông, nhưng không có chứng cứ cho rằng bất kỳ lý thuyết đặc trưng về sự truyền thừa của Ngưu Đầu tông nào đã được biết trong khoảng đời của Trí Oai. Vị trí của Trí Oai như là Tổ thứ năm của truyền thống Ngưu Đầu tương tự với vị trí của Hoàng Nhẫn trong truyền thống Bồ Đề Đạt Ma, theo cái nghĩa rằng mỗi truyền thống thành tựu sự phát triển đầu tiên thực sự của nó trong khoảng thời gian cuộc đời các đệ tử của họ. Sự giống nhau này làm cho hợp lý hơn để cho rằng những sáng kiến đổi mới của dòng thiền vốn xác định tính chất Ngưu Đầu tông như là độc lập với Bắc tông và Nam tông có thể đã phát triển trong hình thức hạt nhân trong khoảng thế hệ thứ sáu và sau này²⁵.

Sự phát triển sau này của Ngưu Đầu tông đại thể là được mô tả liên quan tới bốn phái hay dòng phụ, vốn được đặt tên theo các nhân vật đứng đầu của mỗi phái: (a) “Ngưu Đầu Sơn Phái” đứng đầu bởi Ngưu Đầu Huệ Trung; (b) “Phật Quật Phái” đứng đầu bởi đệ tử của Huệ Trung là Phật Quật Di Tắc; (c) “Hạc Lâm Phái” đứng đầu bởi Hạc Lâm Huyền Tố; và (d) “Kính Sơn Phái” đứng đầu bởi đệ tử của Huyền Tố là Kính Sơn Pháp Khâm. Trước tiên chúng ta hãy tóm tắt tiểu sử của các nhân vật chính này và một vài đệ tử của họ và sau đó thêm một vài bình luận kết thúc về nét nhận diện lịch sử của “Tông phái” mà họ đã liên kết với.

(a) Ngưu Đầu Sơn Phái: Ngưu Đầu Huệ Trung²⁶ xuất thân từ Thượng Nguyên (cũng huyện Giang Ninh, Giang Tô) ở Nhuận Châu, họ Vương. Ngài thọ giới tại chùa Trang Nghiêm ở Kim Lăng năm 705 vào tuổi 23. Các bộ SKSC và CTL trình bày tường thuật đối đáp hơi khác một chút giữa ngài và Trí Oai, vị mà chẳng mấy chốc sau đó ngài nhận làm thầy của mình, và



không thể nói ngài đã ở núi Ngưu Đầu bao lâu và liệu ngài có rời bỏ đi lang thang trong một thời gian trước khi nổi nghiệp ở đó hay không. Sau khi cử Huệ Trung nắm quyền ở núi Ngưu Đầu, Trí Oai đã chuyển đến chùa Duyên Tộ ở Kim Lăng, nơi ngài đã giảng dạy trong ít nhất một khoảng thời gian ngắn trước khi mất. Huệ Trung vẫn phụ trách ở núi Ngưu Đầu cho đến khi ngài mất, nhưng năm 742, theo lời thỉnh cầu của trưởng quan quận, ngài quay trở lại chùa Trang Nghiêm, nơi ngài đã thọ giới. Ngài cất lực tu sửa chùa, vốn đã bị bỏ hoang từ lúc cao điểm của nó vào triều Lương, xây thêm Pháp đường, một thành phần rất quan trọng của kiến trúc chùa Thiền trong những năm sau này. Cái chết của ngài, vốn được miêu tả với một loại chi tiết tiểu sử các vị thánh vốn là lối điển hình của các văn bản sau này, xảy ra ở đó năm 769. Huệ Trung được cho là đã viết hai tác phẩm, một được gọi là Kiến Tánh Tự (Tựa về thấy [Phật] tánh) và một tác phẩm khác được gọi là Hành Lộ Nan (Đi trên con đường [đạo] khó làm sao!). Như Sekiguchi đề xuất, tác

phẩm đầu trong hai tác phẩm này có thể đã là nguồn trích dẫn dài dòng giáo pháp của Huệ Trung được thấy trong Tông Cảnh Lục (Ghi chép về chiếc gương Chân lý, Tsung-Ching-Lu, từ đây về sau gọi là TCL) của Vĩnh Minh Diên Thọ (904–975), trong khi tác phẩm thứ hai có thể được biểu thị trong những tài liệu khác từ Đôn Hoàng và nơi khác nhưng không mang tên của Huệ Trung²⁷. Bộ TCL nói rằng ngài có 36 đại đệ tử, đã đi giảng dạy giáo pháp ở khá nhiều địa điểm khác nhau khắp miền đông nam Trung Hoa. Những chi tiết tiểu sử sẵn có chỉ viết cho ba trong số đệ tử này, cũng như cho ba vị khác không được liệt kê trong TCL, nhưng không có gì có thể có được từ việc xem xét chọn lọc qua các tường thuật rập khuôn khá rời rạc này ở đây. Chỉ một trong số các đệ tử của Huệ Trung được biết qua một văn bia đại để là cùng thời: Thái Bạch Quán Tông (731–809). Văn bia của vị ấy có một giá trị nào đó trong sự nghiên cứu lịch sử và giáo lý Ngưu Đầu tông²⁸. Thật không may không còn hiện hữu tài liệu nào như thế cho chính Huệ Trung.

(b) Phật Quạt Phái: Sự kiện rằng Phật Quạt Di Tắc (751–830)²⁹ được đặt ở vị trí người đứng đầu một dòng phụ độc lập với dòng của thầy ngài bắt nguồn được cho là từ sự thành công trong việc thành lập một trung tâm lớn mạnh của riêng ngài ở núi Thiên Thai (huyện Thiên Thai, Triết Giang). Bộ SKSC thậm chí còn bao gồm những luận điệu rằng “Phật Quạt học” hưng thịnh ở đây không kém hơn Thiên Thai tông của Trí Khải và rằng nó đạt được một địa vị độc lập với các tông phái Bắc, Nam và Ngưu Đầu. Dù giá trị của những xác quyết này như thế nào đi nữa, thì chỉ có một vài đoạn văn và tài liệu còn sót lại mà nhờ đây đánh giá hay đo lường bản chất giáo pháp của phái này và thực sự không hề có tài liệu thông tin nào cả về cuộc đời các thành viên của nó. Những điều được biết là bản thân Phật Quạt là một nhân vật thiên tài thư pháp và những bản chép tay của ngài được tán thán rộng rãi và được tìm kiếm khắp, ngay cả trong khi ngài vẫn còn sống³⁰.

Phật Quạt Di Tắc là người thuộc gia đình họ Trương

Tôn, từ thủ đô Trường An, nơi mà ông nội ngài đã làm quan trong chánh quyền trung ương. Tuy nhiên cha của Phật Quạt đã từ bỏ cuộc sống công chúng và dời đến Kim Lăng. Khi tuổi còn trẻ được cho là đã trở thành một đệ tử của Huệ Trung sau đó trở thành một Phật tử và được thọ giới năm 22 tuổi, nhưng một sự kiện rằng Huệ Trung được cho là đã chết khi Phật Quạt chỉ mới 19 tuổi (theo cách tính của người Trung Hoa) làm cho sự xác quyết này không chắc chắn. Sau khi đạt được giác ngộ ngài đi đến vách đá Phật Quạt trên núi Thiên Thai vì vậy mà có tên ngài³¹ – ở đó ngài cư ngụ trong khoảng 40 năm cho đến khi chết năm 830. Nếu Phật Quạt thật đã ở núi Thiên Thai trong khoảng 40 năm – và những con số như thế thường là bị phóng đại – như vậy có một khoảng trống 20 năm hay hơn nữa giữa cái chết của Huệ Trung và sự bắt đầu của sự cư trú lâu dài này. Xét vì khoảng trống này và thời tuổi trẻ của Phật Quạt vào thời gian cái chết thầy của ngài, cho nên dường như có lý do để nghi ngờ mức độ



mối quan hệ giữa hai người. Không thể chắc được những chi tiết ở niên hiệu trê này, nhưng có lẽ dường như có khả năng rằng những vị thầy khác cũng đã có một ảnh hưởng đến Phật Quật. Tuy nhiên, bộ SKSC và các bảng danh mục của những người hành hương Nhật Bản đến Trung Hoa cho thấy rằng ngài đã sưu tập ít nhất là một tác phẩm đặc trưng của Ngưu Đầu tông, cũng như vài tác phẩm khác không chắc về bản chất:

1. Tự Tập Dung Tổ Sư Văn (bài viết của Tổ sư [Pháp] Dung, với lời tựa), trong ba tập.

2. Bảo Chí Thích Đề Nhị Thập Tứ Chương (giải thích các tựa đề [tác phẩm] của Bảo Chí trong 24 phần).

3. Nam Du Phó Đại Sĩ Di Phong Tự (Tựa đề cho di sản tôn giáo của Bồ tát Phó [Hấp], người đi lang thang về hướng Nam).

4. Vô Sanh Đẳng Nghĩa (ý nghĩa của vô sanh và [những giáo lý] khác) (được đưa ra

trong danh mục Nhật Bản như là Vô sanh nghĩa, hay ý nghĩa của Vô Sanh), trong hai tập.

5. Phật Quật Tập (Tuyển tập [giáo pháp] của Phật Quật), trong một tập.

6. Phật Quật Thiền Viện Hòa Thương Hành Trạng (Đại cương hoạt động tăng sĩ của Thiền viện Phật Quật), trong một tập.

7. Phật Quật Đại Sư Tả Chân Tán (Lời tán tụng chân dung của đại sư Phật Quật) trong một tập.

8. Hoàn Nguyên Tập (Tuyển tập Trở về nguồn cội) trong ba tập³².

Không có văn bản nguyên tác, các tương đương tiếng Anh được đưa ra ở trên ắt phải được xem như là ước thủ. Vài tác phẩm được liệt kê rõ ràng là không phải do chính Phật Quật viết mà viết về ngài (số 7 và 8), một vài là tuyển tập được góp nhặt và đề tựa bởi ngài Phật Quật (1, 3 và có thể là 2), còn lại chỉ bốn tác phẩm hoàn toàn là của chính Phật Quật (4, 5, 6 và 9)*. Dĩ nhiên, không thể

* Lời dịch giả: Phần trên, tác giả đưa ra 8 văn bản, nhưng không hiểu sao lại đề cập đến văn bản thứ 9 là Hoàn Nguyên Tập. Ất hẳn là đã bỏ sót một văn bản nào đó?

nói phần nào Phật Quật đã có trong số sưu tập các bài thơ và pháp ngữ được quy cho những nhân vật sớm ban đầu như là Bảo Chí và Phó Hấp³³. Lúc này, các phần còn lại duy nhất thuộc những tác phẩm của Phật Quật vẫn còn hiện hữu là những đoạn trích từ Vô Sanh Nghĩa và Hoàn Nguyên Tập (số 4 và 9) được thấy trong bộ TCL và một tác phẩm khác của Diên Thọ. Ngẫu nhiên, bản Vô Sanh Nghĩa có lẽ là quyển lớn nhất trong cả lô ấy, vì Saichō đem nó chứ không phải các tác phẩm khác trở về Nhật Bản khi ông ấy trở về đây năm 805³⁴. Cuối cùng, ta có thể để ý rằng bộ CTL cho là chùa của Phật Quật trên núi Thiên Thai đã bị hủy hoại trong thời kỳ bị ngược đãi năm 845 và cuối cùng bị các đạo sĩ tiếp quản. Chỉ bia của ngài là được bảo lưu gìn giữ, được đưa tới chỗ an toàn bởi một vị sư Phật giáo năm 865³⁵.

Ngược với “Ngưu Đầu Sơn Phái” của Huệ Trung, vốn bao gồm trên 30 Tăng ni có tên tuổi, tên họ của chỉ một trong số các đệ tử của Phật Quật là được biết đến. Ngay cả ở đây,

không hề có tài liệu thông tin tiểu sử nào cả, mặc dù những trích đoạn từ các tác phẩm của ngài có xuất hiện trong bộ TCL³⁶.

(c) Hạc Lâm Phái: Trong khi “Ngưu Đầu Sơn Phái” và “Phật Quật Phái” hầu như không để cho có cái nhìn sáng tỏ vào trong những thực tế lịch sử của họ và chỉ cho một cái nhìn thoáng qua nhất vào giáo pháp của họ, thì hai dòng phụ khác của Ngưu Đầu tông được biết đến rất nhiều chi tiết hơn. Thật vậy, cuộc đời của cả Hạc Lâm Huyền Tố lẫn Kinh Sơn Pháp Khâm đều được biết đến nhờ những văn bia dài được bảo tồn trong Quán Đường Văn (Toàn bộ tác phẩm [triều] Đường, sau đây gọi là CTW) và nơi khác. Tác phẩm đầu trong các tác phẩm này nói riêng là một tài liệu cực kỳ quan trọng cho nội dung giáo pháp và chi tiết tiểu sử của nó. Mặc dù có những mâu thuẫn bên trong và những vấn đề khác vốn làm cho một số trong các nguồn tài liệu này không thể sử dụng được cho các mục đích hiện giờ, nhưng chính sự hiện hữu tồn tại của các mâu thuẫn



và các vấn đề khác trong tự thân nó đã là một đầu mối quan trọng cho vai trò có thể có của Ngưu Đầu tông.

Tiểu sử của Hạc Lâm Huyền Tố được biết đến chủ yếu là nhờ một văn bia bởi Lý Hoa (d.ca.766), một nhân vật mà bản thân ông ấy không có tầm quan trọng nhỏ nào trong sự phát triển của Thiền sơ kỳ³⁷. Huyền Tố được cho là xuất thân từ Duyên Lăng (huyện Đan Dương, Giang Tô) ở Nhuận Châu, họ Mã. Giống như Luật sư Ấn Tông (627–713) và Thiền sư nổi tiếng Mã Tổ Đạo Nhất (709–88), Huyền Tố thường được đề cập đến như là Mã Tổ (“Vị tổ họ Mã”), hoặc thậm chí bằng tên hỗn hợp của tên gia đình và tôn giáo của ngài, Mã Tổ. Như ta có thể nghĩ rằng, lối sử dụng trước (Mã Tổ) đã đưa đến sự lẫn lộn giữa ngài và Mã Tổ Đạo Nhất, người được đề cập đến thường xuyên hơn trong các nguồn tài liệu đương thời bởi tước hiệu Đại Tịch³⁸. Dù sao đi nữa, năm 692 Huyền Tố thọ giới và đăng ký tại chùa Trường Thọ ở Giang Ninh (cũng huyện Giang Ninh, Giang Tô)³⁹. Một thời gian

sau đó ngài đến chùa U Tê trên núi Ngưu Đầu và thọ nhận giáo pháp từ Trí Oai. Trong những năm 713–714 Huyền Tố được mời tới một nơi tên là Kinh Khẩu (huyện Đan Đồ, Giang Tô) và được làm lễ nhậm chức chùa Hạc Lâm ở đấy⁴⁰. Sau này, trong những năm 742–755, ngài tạm thời dời đến Quảng Lăng hay Dương Châu (huyện Giang Đô, Giang Tô)⁴¹, nhưng dân chúng Kinh Khẩu kiên nghị mạnh mẽ thỉnh ngài trở lại, việc này dẫn đến sự tranh đấu cay cú giữa hai cộng đồng dân chúng. Trên thực tế, văn bia mô tả lễ tiếp đón Huyền Tố từ nơi dân chúng trong những vùng khác nhau tất cả đều xoay quanh Dương Châu như là quá dạt dào tình cảm đến độ ta có khuynh hướng nghĩ rằng tầm cỡ của vị tăng thọ bảy mươi tuổi này thật là vĩ đại. Trong bất kỳ trường hợp nào, cuối cùng rồi ngài cũng trở lại Hạc Lâm, nơi ngài mất lúc nửa đêm vào ngày thứ 11, tháng thứ 11, năm thứ 11 của thời kỳ Thiên Bảo (752)⁴².

Thêm vào phác thảo ở trên về cuộc đời của Huyền Tố và một số tài liệu cực kỳ quan

trọng về giáo lý và lý thuyết dòng dõi của Thiền Ngưu Đầu, có một mục được ghi lại trong văn bia của ngài đáng được quan tâm xem xét ở đây. Đây là sự tiên đoán (thọ ký) của Trí Oai vào dịp hội ngộ lần đầu tiên với Huyền Tố:

Đại sư [Trí] Oai xoa đầu [Huyền Tố] và nói: “Chân pháp (giáo pháp chân thật) của Đông Nam trông chờ vào sự truyền bá của con. Ta muốn con dạy dỗ các đệ tử tìm đến con trong một tình huống riêng biệt”.

Thật là quyến rũ để diễn dịch nhóm từ “Chân pháp của Đông Nam” (Đông Nam Chánh Pháp) như là một sự đề cập đến địa vị độc lập của Ngưu Đầu tông tách biệt khỏi Bắc và Nam tông. Như Sekiguchi đề xuất, thuật ngữ “tình huống riêng biệt” (như sự diễn đạt rắc rối pieh-wei: *biệt vị* đã được dịch ra ở đây) có lẽ được dựa vào sự ủy thác trước của Trí Oai về việc điều hành trung tâm Ngưu Đầu Sơn cho Huệ Trung⁴³. Dĩ nhiên, không chắc rằng lời phát biểu trên có tính nhìn lại quá khứ để giải thích địa vị tương đương của hai vị truyền nhân

chính của ngài. Một diễn dịch có tính giả thuyết là Trí Oai và Huyền Tố đã rời khỏi núi Ngưu Đầu cùng một lúc vào năm 713 hoặc một thời gian ngắn sau đó. Theo sự diễn dịch này thì trung tâm được thiết lập và tương đối ổn định ở Ngưu Đầu Sơn được để lại cho người có thiên tài nhưng tương đối vẫn còn thiếu kinh nghiệm là Huệ Trung, trong khi Trí Oai và Huyền Tố, những người lớn tuổi hơn Huệ Trung nhiều nhưng vẫn chưa hoàn tất sự tu luyện của mình, lại đi tiếp đến chùa Duyên Tộ ở Kim Lăng. Như đã đề cập ở trên, chính chỉ ở chùa này mà Huyền Tố mới nhận được sự truyền pháp sau cùng từ Trí Oai.

Văn bia của Huyền Tố liệt kê năm người đệ tử: Pháp Kính của Ngô Trung, Pháp Khâm của Kính Sơn, Pháp Lệ, Pháp Hải, và Huệ Đoan. Thêm vào, nó liệt kê tên và danh hiệu của 11 vị cư sĩ hộ trì nổi tiếng, vài vị trong số đó – có lẽ là tất cả – giữ chức vị ở Nhuận Châu vào một thời điểm này hoặc một thời điểm khác. Cuối cùng, chúng ta không nên quên hai vị tăng khác và một vị cư sĩ đã được



đề cập đến trước đây trong văn bia, cùng với tác giả văn bia Lý Hoa, người đã liệt kê chính mình như là một đệ tử thân tín của Huyền Tố⁴⁴.

Đối với các đệ tử được thọ giáo của Huyền Tố, thì có hiện hữu tài liệu thông tin tiểu sử về Pháp Khâm, Pháp Hải, Long An Như Hải, Long Nha Viên Sướng, và Siêu Ngạn. Vị cuối cùng Siêu Ngạn trong các vị này học dưới trưởng Huyền Tố và sau đó là dưới trưởng Mã Tổ Đạo Nhất, và, có thể sớm hơn trong sự nghiệp của mình, cũng có lẽ dưới một vị tăng Bắc tông tên là Thông Quang⁴⁵. Vị kế cuối, Long Nha Viên Sướng, đã được liệt kê lầm trong bộ CTL là đệ tử của Đạo Nhất hơn là Huyền Tố, không nghi ngờ gì là do sự sử dụng tên Mã Tổ cho mỗi vị thầy⁴⁶. Long An Như Hải, mặt khác, “học dưới Huệ Ẩn ở phương Bắc và cầu pháp nơi Mã Tổ ở phương Nam”. Có lẽ Huệ Ẩn là một đệ tử của các nhân vật Bắc tông Hàng Ma Táng và/hoặc Nghĩa Phước, nhưng không có chi tiết nào về Huệ Ẩn còn có sẵn. Tuy nhiên, người ta biết rằng Như Hải đầu tiên trở

thành tăng sĩ tại chùa Tây Minh ở Trường An sau các công việc vất vả của năm 755 (gia đình ngài từ đầu đã ép buộc ngài vào một sự nghiệp đời thường). Cuối cùng ngài sống ở Trường Sa (huyện Trường Sa, Hồ Nam: Hunan) và núi Cầu Lũ (huyện Hành Sơn, Hồ Nam), nơi chùa Long An được xây dựng. Ngoài điều này ra rất ít điều được biết về cuộc đời của ngài, sự quan trọng của việc này bị làm lu mờ bởi một vài phát biểu về Thiền được thấy trong văn bia của ngài, một tài liệu được viết bởi đại học giả Liễu Tông Nguyên⁴⁷.

Xét về viễn cảnh đặc biệt của nghiên cứu này, có thể lập luận rằng các chi tiết sơ sai về những đệ tử ít được biết đến hơn của Huyền Tố tạo thành sự ủng hộ ít nhất là một phần cho luận điểm rằng Ngưu Đầu tông đã thành lập một cầu nối giữa Thiền sơ kỳ, đặc biệt là Bắc tông, và thời Hoàng kim của “cơ phong văn đáp”⁴⁸. Thậm chí như vậy, vẫn hiển nhiên là phải cần chứng cứ rộng rãi hơn và trọng yếu hơn nữa. Rốt cùng, chứng cứ này sẽ phải được rút

ra từ tài liệu có thiên hướng giáo lý, nhưng cuộc luận bàn sau đây của hai đệ tử quan trọng nhất của Huyền Tố cũng là thích hợp.

Pháp Hải đầu tiên không được xem là đệ tử đặc ý nhất của Huyền Tố, được liệt kê chỉ thứ tư trong văn bia của thầy mình, nhưng thể theo ảnh hưởng lịch sử cá nhân thì có thể mô tả ngài như là một trong những nhân vật quan trọng nhất trong tất cả của Phật giáo Thiền tông sơ kỳ. Sự xác quyết này dựa trên đề xuất được chứng minh công phu bằng tài liệu bởi Yanagida rằng Pháp Hải là người sưu tập đầu tiên của Đàn Kinh. Tiểu sử SKSC của Pháp Hải, vốn đề cập đến ngài như là Ngô Hưng Pháp Hải, nói rằng ngài họ Trương, hiệu là Văn Doãn, và sanh quán của ngài là Đan Dương (huyện Trấn Giang, Giang Tô)⁴⁹. Ngài xuất gia làm tăng ở chùa Hạc Lâm (vì vậy có mối liên hệ với Huyền Tố) khi còn trẻ, sau đó ngài học kinh điển và đạt được cái được gọi là một trình độ hiểu biết vô song. Trong khoảng những năm 742–755 ngài học dưới một Luật sư tên là Pháp

Thận ở Dương Châu, được liệt kê như là một đệ tử của đại sư này ở chỗ khác trong bộ SKSC. Như vậy, Pháp Hải là một thành phần của phong trào học Thiền và Luật kết hợp rất phổ biến lúc bấy giờ trong vùng hạ lưu sông Dương Tử⁵⁰. Tuy nhiên, quan hệ dòng dõi chính của ngài là với Huyền Tố, mà văn bia Huyền Tố có nói rằng Pháp Hải đặc biệt ngoại lệ trong nhóm các đệ tử trong nỗ lực xây dựng tháp (Stupa) của vị thầy quá cố và giữ kỷ niệm của mình sống mãi. Ngày tháng niên đại của Pháp Hải không được rõ, nhưng ta có thể suy ra rằng ngài vẫn còn sống trong khoảng năm 780, ngày tháng niên đại xấp xỉ của sự sưu tập Đàn Kinh.

Bộ SHSC cũng kể ra rằng Pháp Hải “đã lang thang trong rừng và có một sự giao cảm vô hình” với thi tăng Hiệu Nhiên (Hạo Nhiên)⁵¹. Vị sư này, cũng được biết đến như là Thanh Trú, có một tác phẩm thi ca lớn xuất sắc. Chỉ một phần nhỏ của tác phẩm này là về chủ đề tôn giáo. Một số trong các tác phẩm này trực tiếp thích hợp cho việc nghiên cứu Thiền sơ kỳ –

đặc biệt là các bài tán tụng ngắn đối với những nhân vật như là Thần Tú và Huệ Năng, Lão An và Phổ Tịch (hai vị sư quan trọng của Bắc tông), và Huyền Tố. Tuy nhiên, hiện tại chính sự tham gia của Pháp Hải trong một đề án hợp tác văn chương lớn được tổ chức bởi Nhan Chân Khanh (709–785), một viên chức được hậu thế biết đến như là một đại học giả và thư pháp gia, mới là điều đáng quan tâm ở đây. Trong khoảng thời gian hơn bốn năm một chút được bổ nhiệm làm trưởng quan của Hồ Châu (huyện Ngô Hưng, Triết Giang) từ 773 đến 777, Nhan tranh thủ được sự cộng tác của hơn 50 nhà văn và tăng sĩ địa phương để hoàn thành một cuốn bách khoa tự điển 360 tập cho việc sử dụng thơ và văn thơ. Mặc dù Nhan đã bắt đầu thực hiện đề án này nhiều năm trước, nhưng nó chỉ được hoàn tất với sự cộng tác của Hiệu Nhiên dùng chùa Diệu Hỉ của ngài (trên núi Trữ ở Hội Kê, vốn ở huyện Thiệu Hưng: Shao-hsing hiện nay, Triết Giang) làm cơ sở hoạt động. Sự mô tả cơ bản về đề án này, được xuất bản

dưới tên Vận Hải Kinh Nguyên ([Chiếc] gương nguồn [gốc] của Biển [cả] [thơ] vận), đã đề tên của Pháp Hải đứng đầu trong danh sách những người có liên quan⁵². Nói cách khác, không những kinh nghiệm nghiên cứu kết hợp Thiền và Luật của Pháp Hải đã tạo cho ngài một loại hậu trường tâm thức tôn giáo mà ta có thể mong đợi nơi tác giả của Đàn Kinh, ngài cũng có khả năng văn học cần thiết để soạn được một tác phẩm văn xuôi gây ấn tượng sâu sắc quý báu nhất.

(d) Kinh Sơn Phái: Cuối cùng chúng ta đến với Kinh Sơn Pháp Khâm (714–972), người không nghi ngờ gì nữa là đệ tử chính của Huyền Tố, đã trở nên rất nổi tiếng ở triều đình vua Thái Tông (khoảng 762–779), và những đệ tử của Kinh Sơn có tiếng quan hệ rộng rãi với Mã Tổ Đạo Nhất và Thạch Đầu Hy Thiên (700–790)⁵³. Pháp Khâm họ Chu, sanh quán ở Ngô Quận Côn Sơn (huyện Ngô, Giang Tô). Sau khi đã thông suốt văn học cổ điển Trung Hoa thời trai trẻ, vào tuổi 28 tình cờ đi ngang qua

Đan Dương trên đường đến Trường An ngài nghe nói về Huyền Tố ở chùa Hạc Lâm. Ngài đến thăm viếng đại sư ấy và kinh nghiệm một “sự truyền thụ đầy đủ mật ấn của Như Lai chỉ khoảng một thoáng chớp” ngay trong sự gặp gỡ lần đầu của mình, xuống tóc và trở thành một đệ tử chính ngay ngày đó. Huyền Tố được cho là đã hết sức ấn tượng với người đệ tử mới của mình, nhưng Pháp Khâm rõ ràng là ở lại với thầy mình chỉ trong một thời gian ngắn. Theo văn bia của ngài, ngài đã đến chùa của Huyền Tố lúc 28 tuổi, nghĩa là, năm 741, rồi sau đó rời bỏ và chọn chỗ cư trú ở Kính Sơn về phía Nam (huyện Du Hàng, Triết Giang), không thọ giới cụ túc mãi cho tới năm 743, ở tuổi 30. Bộ SKSC cho rằng ngài thọ giới cụ túc trước khi rời khỏi Huyền Tố, nhưng sách ấy không nói gì về khoảng thời gian học tập này dưới vị thầy ấy. Dù sao đi nữa, khi Pháp Khâm bắt đầu khởi hành theo đường riêng của mình, lời khuyên duy nhất mà Huyền Tố có lẽ đã ban cho ngài là: “Hãy theo trực giác của riêng con và hãy

dừng lại khi con đến một lối tắt (chính=kính=lối tắt)”. Như ta có thể hoài nghi, cuối cùng thì ngài chọn chỗ cư ngụ trên một ngọn núi được một tiểu phu mô tả cho ngài như vậy: một “lối tắt” – vì thế mà có tên ngài, Kính Sơn (núi lối tắt) (Pháp Khâm).

Năm 766 hay 768 gì đó (768 là theo SKSC) Pháp Khâm được vua Thái Tông⁵⁴ triệu vào triều đình. Lối đi vào triều đình của Pháp Khâm một chút gì làm nhớ lại sự tiếp đãi được ban cho đại sư Thần Tú khoảng hai phần ba thế kỷ trước: Sau khi sư được đưa vào hoàng cung trên một chiếc kiệu giữa sự tiếp đón [với nghi thức] rất trọng thể, Thái Tông kính cẩn hỏi về giáo pháp của ngài. Gần một ngàn thành viên của giai cấp cai trị được cho là đã đến thăm viếng ngài mỗi ngày. Thật vậy, ba cuộc trao đổi đàm thoại ngắn thuộc loại rất mới lạ giữa Pháp Khâm và những cư sĩ hết sức lỗi lạc như thế được ghi chép lại trong một tác phẩm tiền thế kỷ thứ IX⁵⁵. Không vui thú gì nơi các quà biếu xa xỉ dâng tặng cho mình, Pháp Khâm yêu cầu và



được chấp thuận cho trở về chùa của mình, nhưng chỉ sau khi ngài đã được ban tặng danh hiệu Quốc Nhất (số một trong nước) đại sư và chùa của ngài được ban tên chính thức là chùa Kính Sơn. Danh hiệu của Pháp Khâm cho là được đặt ra bởi không ai khác hơn là một trong những người nổi pháp của Huệ Năng, Nam Dương Huệ Trung (mất 775, chớ có lẫn lộn với Ngưu Đầu Huệ Trung).

Trong khoảng chuyến đi từ Trường An trở về chùa mình, Pháp Khâm bị bao vây bởi những người van xin khẩn khoản và tràn ngập bởi đồ cúng dường (tất cả mọi sự yết kiến ngài đã bị vua cấm chỉ trong khoảng thời gian chuyến đi của ngài đến Trường An). Tất cả đồ cúng dường dâng tặng ngài nhận được đều đem phân phát hết, để rồi ngài được cho là đã nhận tên hiệu Công Đức Sơn hay “Núi Công Đức”⁵⁶. Theo bộ SKSC, vua Thái Tông đã mời ngài vào triều đình lần nữa năm 789, nhưng Pháp Khâm khước từ lời mời thỉnh ấy. Vào cuối đời, năm 780–783 theo văn bia hay 790 theo bộ SKSC, Pháp Khâm

dời từ chùa Kính Sơn sang chùa Long Hưng ở Hàng Châu⁵⁷, nơi ngài mất vào chiều ngày 28 tháng 12 năm 792. Trưởng quan Hàng Châu lập tức báo cho vua biết, vua ban cho danh hiệu Đại Giác Thiên sư (giác ngộ lớn). Không có đề cập đến bất kỳ tác phẩm thành văn nào.

Trong tất cả các đệ tử của Pháp Khâm (nghĩa là, trong một số ít người có tiểu sử được biết đến), Sùng Huệ của chùa Chương Tín ở Trường An không gì nghi ngờ là đệ tử lỗi lạc nhất trong cuộc đời của ngài⁵⁸. Điều này không muốn nói rằng Sùng Huệ là người nổi pháp tâm phúc nhất của Pháp Khâm (tiểu sử của các người được cho là hợp với sự mô tả này thì không rõ), nhưng những hoạt động của vị ấy thu hút sự quan tâm của quần chúng. Điều đáng ngạc nhiên là các hoạt động này thật không đúng kiểu cách của Thiền làm sao! Một người quê quán ở Hàng Châu, Sùng Huệ đầu tiên học Thiền dưới Pháp Khâm và rồi bỏ ra vài năm rút lui vào trong núi trì niệm một dhàranī hay một câu thần chú của Mật tông

Phật giáo. Sùng Huệ dời đến Trường An năm 766 và hai năm sau đó lại dính líu trong một vụ tranh đua của một thầy phù thủy với một Đạo sĩ. Sự thành công trong cuộc tranh đua này của Sùng Huệ được dựa trên khả năng của mình là đi chân trần lên một cái thang đầy dao và đi chân trần xuyên qua lửa, thọc tay vào trong dầu sôi, và nhai những miếng sắt bằng răng của mình. Tất cả các việc làm này làm vua Thái Tông hết sức hài lòng và ban cho đủ thứ đặc ân tới tấp đến Sùng Huệ. Những bài thơ miêu tả sự kiện này được truyền bá rộng rãi ở Trung Hoa và được đem về Nhật Bản bởi hai người hành hương Phật tử từ nước ấy. Hãy chú ý rằng cái năm mà sự kiện này xảy ra, 768, hoặc là chính cái năm mà Pháp Khâm được mời vào triều đình hoặc là chỉ một đôi năm sau đó. Mặc dù toàn bộ vụ việc xảy ra ấy tạo thành một điển hình thú vị của sự hỗn hợp giữa Thiên và Mật tông Phật giáo, nhưng sự gần gũi trong quan hệ giữa Pháp Khâm và Sùng Huệ là không rõ ràng. Hoàn toàn có khả năng rằng Sùng Huệ đã

phóng đại tầm quan trọng của sự tiếp xúc sớm hơn nhiều của mình với Pháp Khâm sau khi biết rằng vị đại Thiên sư ấy được đánh giá rất cao thế nào ở triều đình⁵⁹.

Trái ngược lại với ví dụ điển hình của Sùng Huệ, hầu như mọi nhà sư khác được biết đến đã học dưới Pháp Khâm cũng đều có kết giao theo một cách nào đó với những nhân vật Thiên “chính thống” hơn, nhất là Mã Tổ Đạo Nhất và Thạch Đầu Hy Thiên. Trước hết, một vài trong số các đệ tử của Thiên sư nổi tiếng này có sống qua một thời gian với Pháp Khâm, chẳng hạn, đệ tử của Mã Tổ là Tây Đường Trí Tạng và Giáp Sơn Như Hội và đệ tử của Thạch Đầu là Đơn Hà Thiên Nhiên. Mặt khác, một vài hành giả trở thành đệ tử của Pháp Khâm chỉ học dưới các thiên sư nổi tiếng khác này vào một thời điểm sau đó: Phục Ngưu Tự Tại, Thiên Hoàng (hay Thiên Vương) Đạo Ngộ, và có lẽ, Dược Sơn Duy Nghiễm. Trên thực tế, khuynh hướng này không bị giới hạn đối với Kinh Sơn phái của Ngưu Đầu tông, vì đệ tử của Huyền Tổ là Siêu Ngạn và đệ tử của Huệ Trung là Phù Dung Thái Dục cả hai đều học dưới

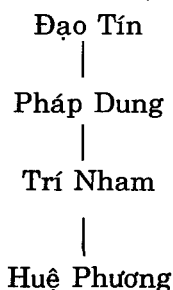


Mã Tổ Đạo Nhất. (Siêu Ngạn là nhân vật đầu tiên được biết đã làm như vậy). Thậm chí cho dù tiểu sử của một vài trong số những cá nhân này được bao hàm trong bộ SKSC, vốn thiếu thiên hướng biên tập nghiêm khắc của bộ CTL, chẳng có bao nhiêu để ta có thể thu thập được bằng cách liệt kê các chi tiết ra ở đây. Một nghiên cứu các nhân vật như thế ắt phải chờ sự thông hiểu tốt hơn về sự phát sinh của “cơ phong vấn đáp”, một việc ắt phải được thực hiện, càng nhiều càng tốt, với sự tham khảo tài liệu khác hơn là những tài liệu đã được lọc qua các chủ biên triều Tống⁶⁰.

3. Đặc điểm Lịch sử của Ngưu Đầu Tông

Cách tiện lợi nhất để tiếp cận vấn đề đặc tính lịch sử của Ngưu Đầu tông là xem xét các phân đoạn khác nhau của biểu đồ dòng dõi Tông phái ấy:

a. Bốn đời thế hệ thứ nhất:



Phần này của dòng truyền thừa là một sự thêu dệt rõ rệt. Không thể khả dĩ rằng Pháp Dung đã từng gặp Đạo Tín được, trong khi Pháp Dung, Trí Nham, và Huệ Phương hầu như chắc chắn không phải là những người nối pháp trực hệ. Tuy nhiên, Pháp Dung và Trí Nham là những người có một địa vị nào đó trong giới Phật giáo Trung Hoa cuối thế kỷ thứ VII. Cả hai đều là những chuyên gia tu thiền, cá biệt là Pháp Dung liên kết chặt chẽ với Ngưu Đầu Sơn. Như thế, họ rất có thể có một tác động trực tiếp thực sự lên sự phát triển của Ngưu Đầu tông. Dù điều này có đúng như vậy hay không, thì không thể từ chối rằng tên tuổi và tiếng tăm của họ đã có một sự hấp dẫn mạnh mẽ đối với các thành viên sau này của tông phái ấy. Trong thiền, sức mạnh của những tiếng tăm truyền thuyết như thế thường là rất lớn, đôi lúc lớn hơn cả sức mạnh của vai trò lịch sử thực sự của các cá nhân đang được nói đến.

b. Đời thứ năm qua đến đời thứ bảy

Huệ Phương

Pháp Trì

Trí Oai

Trí Oai

Huyền Tố

(Hạc Lâm phái)

Huệ Trung

(Ngưu Đầu Sơn)

Pháp Khâm

(Kính Sơn phái)

Phật Quật

(Phật Quật phái)

Chính ở giai đoạn này sự thức về Ngưu Đầu tông như là một thực thể duy nhất riêng rẽ, có lẽ đã phát triển. Pháp Trì là một điều gì đó thuộc một thực thể chưa biết rõ – sự học của ngài dưới Hoàng Nhân và sự gắn bó của ngài với các pháp hành trì Tịnh Độ tông không cần phải từ chối⁶¹, nhưng thật khó đánh giá được việc chúng đã có bao nhiêu tác động ảnh hưởng trên sự phát triển theo sau của Ngưu Đầu tông. Giáo pháp của Trí Oai vẫn chưa được biết đến, nhưng chắc chắn rằng ngài đã nỗ lực tích cực để mở rộng tầm ảnh hưởng một giáo phái của riêng ngài ở đông nam Trung Hoa. Sự gợi ý của Yanagida rằng mầm mống của kế hoạch dòng Ngưu Đầu đã phát triển dưới ảnh hưởng của Bắc tông trong khoảng cuộc đời của Trí Oai dường như hợp lý rất cao.

(c) Đời thứ tám và thứ chín:

Mặc dù rõ ràng là khoảng thời gian hoạt động mạnh nhất của Ngưu Đầu tông là nửa bán thế kỷ thứ VIII, nhưng thật khó mà đánh giá chính xác được sức mạnh của Ngưu Đầu tông. Chắc chắn là Hạc Lâm phái và Kính Sơn phái dường như đông đảo hơn, nhưng điều này có thể là hệ quả của sự quan hệ thân thiết của người khắc văn bia Lý Hoa với Huyền Tố và những yếu tố khác giống như vậy. Thừa nhận thiên kiến có thể xảy ra này, chúng ta vẫn có thể thấy rõ các đặc tính khác nhau của mỗi giáo phái trong bốn phái:

Ngưu Đầu Sơn: Sự không có những văn bia và những tài liệu đương thời khác được cảm nhận thấm thía ở đây, vì thật sự không có gì đặc biệt



để có thể nói về Huệ Trung và những đệ tử của ngài. Chúng ta sẽ phải trông chờ sự xem xét các bình luận giáo lý ngắn gọn được quy cho Huệ Trung trong bộ TCL để phát hiện bất kỳ điểm đặc trưng độc đáo nào có thể có của phái này.

Phật Quạt: Nét đặc biệt nổi bật nhất của Phật Quạt phái là nó gồm có Phật Quạt và hầu như không có còn ai khác. Thật khó mà tin rằng “Phật Quạt học” hưng thịnh trên núi Thiên Thai nhiều như Thiên Thai tông của Trí Khải, nhưng mặc dù vậy bản thân Phật Quạt dường như đã có một tiếng tăm rất đặc biệt trong số những người cùng thời của mình.

Hạc Lâm: Hai đặc điểm của Hạc Lâm phái nổi bật lên. Hai đặc điểm này là số lớn thành viên của nó mà đối với họ tài liệu thông tin tiểu sử tầm cỡ quan trọng vẫn còn có sẵn và tỷ lệ phần trăm cao mà những người từ đó có sự giao thiệp nào đó với Mã Tổ Đạo Nhất và Thạch Đầu Hy Thiên. Các tiểu sử của thành viên phái này gợi ý chính sự chuyển tiếp được giả thuyết ở

trên, nghĩa là, từ Thiên sơ kỳ cho đến thời đại kinh điển hay thời đại hoàng kim.

Kính Sơn: Sự tiếp xúc giao thiệp với Mã Tổ và Thạch Đầu vẫn được tiếp tục ở đây, nhưng sự thâm viếng thành công đến với triều đình hoàng gia của Kính Sơn cũng hết sức quan trọng. Vài thập niên trước, một cuộc thăm viếng như vậy có thể đã có cơ duyên trọng yếu trong sự thành lập một Tông phái Phật giáo; ta có thể chỉ lấy làm lạ rằng chủ trương chia khu vực chính trị trong những vùng tự trị mới của xã hội Trung Hoa sau cuộc nổi loạn An Lộc Sơn đã thay đổi mạnh mẽ ảnh hưởng của sự ủng hộ hoàng gia làm sao!

Có hai đặc tính chung áp dụng cho tất cả, hay cho tất cả trừ một, các dòng trên. Đặc tính thứ nhất là chứng cứ về tính sáng tạo văn học. Huệ Trung, Phật Quạt, và Pháp Hải tất cả đều được biết đến vì sự nỗ lực của họ trong lãnh vực văn học tôn giáo. Số đoạn văn từ các tác phẩm của những đại sư khác của Ngưu Đầu tông được giữ gìn trong các tác phẩm của Diên Thọ gợi cho thấy rằng khuynh hướng này có lẽ đã có trong

tất cả các phái khác nhau⁶². Đặc tính chung thứ hai chính là điểm yếu của các mối liên kết từ một vị thầy đến vị kế tiếp. Huệ Trung chết khi Phật Quật vẫn còn là một thiếu niên, và Huyền Tố và Pháp Khâm sống với nhau chỉ một thời gian ngắn ngủi trong thời trai trẻ của Pháp Khâm. Điều này khác biệt với các vấn đề liên quan trong sự được cho là truyền thừa từ Pháp Dung đến Trí Oai, vì ta không thể nghi ngờ rằng Phật Quật và Pháp Khâm đều tin chính họ là, hay ít nhất đã bộc lộ ra như là, những người nối pháp cho Huệ Trung và Huyền Tố. Đường như bất hợp lý, theo cách suy diễn khi cho rằng Huệ Trung và Huyền Tố là các ảnh hưởng duy nhất trên sự phát triển tôn giáo của những truyền nhân hay người nối pháp của họ – môi trường chung của thời ấy ắt hẳn phải có một tác động có tầm quan trọng, ngay cho dù không có những bậc thầy cá nhân khác liên quan đến. Vậy thì giá trị hiệu lực đặc tính nhận diện của họ như là những người nối pháp cho Pháp Dung bên trong Ngưu Đầu tông là gì?

Tất nhiên là tông của ngài không phải là một “Tông”

theo cái nghĩa tổ chức, thể chế hay hội đoàn. Ngay cho dù Trí Oai và những vị khác nỗ lực tích cực đấu tranh nhân danh nó, thì vẫn chưa bao giờ có một đơn vị được xác định rõ một cách nghiêm ngặt mà một số tăng sĩ nào đó rõ ràng là thuộc về và những vị khác thì không. Trái lại, thậm chí còn hơn nữa trong các trường hợp những tông phái sớm hơn của Bắc và Nam Thiền, thuật ngữ “Ngưu Đầu tông” đã biểu trưng cho một lý tưởng tôn giáo mà ta có thể thông cảm với, một ý nghĩa mơ hồ không chặt chẽ của hội ái hữu hơn là một phường nhóm được định rõ một cách chính xác. Đây là chức năng thực sự của dòng dõi Ngưu Đầu tông của các Tổ sư sơ kỳ – không phải là một giải thích lịch sử về sự phát triển của Thiền Ngưu Đầu, mà là một nhóm tên những người đại diện chung cho một lý tưởng tôn giáo vốn phát triển trong một phần nào đó của Trung Hoa. Thậm chí sự kết giao với Ngưu Đầu Sơn sớm đã trở nên cảm tính một cách rộng rãi, vì vào khoảng giữa thế kỷ thứ VIII những thành viên của Ngưu Đầu tông có hiện diện ở núi Thiên

Thai, Hàng Châu, Quảng Lăng (Kuang-ling), và một tá địa điểm khác khắp đông nam Trung Hoa. Thật vậy, đây là ngụ ý của sự tham khảo trong văn bia của Long An Như Hội đối với “Chân Pháp của Đông Nam”.

Mặc dù một vài mối liên hệ trong bảng phả hệ của nó có thể dường như tinh tế, nhưng không có gì bị nói bớt đi về cái cách mà trong đó các thành viên của nó nhận được thông điệp của Ngưu Đầu tông. Văn bia của Lý Hoa viết cho Huyền Lang (673–754), một tăng sĩ Thiên Thai tông người không có dính dáng trực tiếp với Thiền, bao gồm một bản danh sách sớm nhất về các phái Thiền. Các phái này gồm có hai phái Bắc tông riêng rẽ, Nam tông nối với Huệ Năng (và Thần Hội, mặc dù ngài không được đề cập đến), và Ngưu Đầu tông của Pháp Dung và Kính Sơn Pháp Khâm⁶³. Một văn bia khác được viết bởi Lý Cát Phủ cho Pháp Khâm bao gồm lời phát biểu sau về đặc tính của Ngưu Đầu tông:

Sau sự diệt độ của Như Lai thì tâm ấn được tiếp nối truyền thừa qua 28 vị Tổ cho đến Bồ Đề Đạt Ma, người đã

truyền bá đại pháp rộng rãi và truyền nó lại cho những đệ tử sau này. Đầu tiên các đệ tử sau này đó đã tự hợp thành hai tông “Bắc” và “Nam”. Hơn nữa, trong đời thứ ba [sic (nguyên văn)] từ [Bồ Đề] Đạt Ma, pháp được truyền cho Thiền sư [Đạo] Tín. [Đạo] Tín truyền nó cho Thiền sư Ngưu Đầu [Pháp] Dung, [Pháp] Dung truyền nó cho Thiền sư Hạc Lâm Mã Tổ [=Huyền Tổ], và [Mã] Tổ truyền nó cho Kính Sơn [Pháp Khâm] hay Thiền sư Quốc Nhất. Đây là một giáo pháp riêng biệt bên ngoài của hai tông [Bắc và Nam]⁶⁴.

Đặc biệt có ý nghĩa là giáo pháp được truyền từ Pháp Dung cho Pháp Khâm là một “giáo pháp bên ngoài của hai tông phái”.

Đây là một lập trường tiêu chuẩn của Thiền Ngưu Đầu, vốn không thể thành lập được đặc tính của riêng nó như là một tông phái Thiền đơn nhất không phân biệt rõ ràng chính nó với các tông phái sớm hơn được liên kết với Thần Tú và Phổ Tịch, Huệ Năng và Thần Hội.

Trái với những gì ta mong mỗi, không hề có chứng cứ rằng các thành viên của Ngưu

Đầu tông coi hoặc là Bắc Thiên hoặc là Nam Thiên cao hơn tông kia. Thay vì vậy, họ muốn đặt một khoảng cách nào đó giữa chính họ và toàn bộ cuộc tranh luận giữa hai tông phái do Thần Hội xúi giục. Ba đoạn văn này có lẽ đã đủ để chứng minh cho điểm ấy. Đoạn đầu tiên là do thi tăng Huệ Nhiên:

Bài tán thán Hai vị Tổ sư
[Huệ] Năng và [Thần] Tú.

Tâm của hai vị này

Giống đôi vàng nhật nguyệt.

Tứ phương không mây giăng

Hiện hiện trên thính không.

Tam Thừa đi cùng đường;

Vô biên pháp là một.

“Phân thành Nam, Bắc tông”

Là lỗi lầm ngôn biện⁶⁵.

Thật có ý nghĩa rằng Huệ Nhiên cống hiến những bài tán thán cho Bồ Đề Đạt Ma, Chih-I (?), Lão An, và Phổ Tịch của Bắc tông, Huệ Năng và Thần Tú, Bảo Chí, Thần Tú (về cá nhân), và Huyền Tố – nhưng không có bài tán thán nào còn tồn tại được dành cho chỉ Huệ Năng hay Thần Hội.

Văn bia của Liễu Tông Nguyên viết cho Long An Như Hội thậm chí còn nói thẳng ra

để phản đối chủ nghĩa bè phái có tâm hồn nhỏ nhen ti tiện:

Nơi sanh của đức Phật chỉ hai mươi ngàn dặm cách xa Trung Hoa, còn cái chết của ngài chỉ hai ngàn năm qua. Vì vậy sự lầm lạc lớn nhất làm giảm sút tôn giáo là thuật ngữ “Thiên”: Chấp thủ, nó làm vẩn đục ô nhiễm các pháp; lầm lạc, nó trở nên xa rời chân lý. Sự xa rời chân lý và gia tăng đối trá này lớn hơn cả [toàn bộ cảnh giới] không gian của [cả] hiện tại và quá khứ. Những lỗi lầm ngu ngốc như thế và sự bê tha hão huyền [chỉ] làm mất nhân phẩm của chính mình, xuyên tạc bóp méo Thiên [ở đây có nghĩa “Thiên định” (dhyāna)?], và làm phương hại giáo pháp [của Phật giáo. Những ai phạm lỗi lầm này] được mô tả đặc điểm là ngu muội và hủy diệt đạo đức.

Người khác biệt với những điều này là đại sư Long An phía nam Trường Sa. Sư nói: “Hai mươi hai đời đã phân chia [Tỳ kheo] Ca Diếp và Sư Tử. Xa hơn đến [Bồ Đề] Đạt Ma và năm đời xa hơn đến [Hoàng] Nhẫn. Xa hơn đến [Thần] Tú và [Huệ] Năng. Bắc và Nam mắng nhiếc lẫn

nhau giống như cọp đánh nhau, kê vai sát cánh, và Đạo trở nên bị che lấp⁶⁶.

Mặc dù những lời lẽ ở trên chỉ là một ngữ giải thích nguyên gốc tiếng Hoa, nhưng nó đáp ứng tạo ra một ấn tượng nào đó về sức mãnh liệt của cảm xúc nơi Như Hội về vấn đề này.

Một phát biểu đơn giản hơn bởi đệ tử của Trí Oai là An Quốc Huyền Đĩnh được lưu giữ trong bộ TCL.

Một cư sĩ hộ trì hỏi: “Ngài là [một người theo] Bắc tông hay Nam tông?” [Huyền Đĩnh] đáp: “Ta không phải là [một người theo hoặc là của] Bắc tông hoặc [là của] Nam Tông. Tâm là Tông của ta”⁶⁷.

Ở đây ta gặp một vấn đề về phiên dịch: Mặc dù lối dịch tiếng Anh ở trên ngụ ý rằng Huyền Đĩnh đang nói về một tông theo cái nghĩa của một thực thể môn phái, nhưng chữ Hoa “Tông” tốt hơn nên hiểu như là một sự đề cập đến một giáo pháp hay nguyên lý giáo pháp. Như vậy câu hỏi là liệu ngài theo giáo pháp của người phương Bắc hay người phương Nam, câu trả lời là giáo pháp chân chính của Phật giáo liên quan đến tâm và siêu việt bất

kỳ “giáo pháp” nào mà ta có thể bám chặt vào. Những trao đổi tương tự về sự phân bác cả Bắc lẫn Nam tông xuất hiện trong văn bia của một vị sư mất năm 751⁶⁸ và Lịch Đại Pháp Bảo Ký (Những ghi chép về sự [truyền thừa của] kho tàng giáo pháp qua nhiều thế hệ), một sản phẩm của các tông Mạnh Xuyên được viết năm 779 hay một thời gian ngắn sau đó⁶⁹. Hiển nhiên, một vấn đề chính của Phật giáo Thiền ở nửa bán thứ hai thế kỷ thứ VIII là sự cần yếu phải vượt qua sự phân chia thành các tông phái Bắc và Nam.

Mặc dù Ngưu Đầu Thiền muốn không dùng Bắc và Nam tông, nhưng nó vẫn phải xây dựng nền tảng được thiết đặt bởi các tông phái sớm hơn này. Bộ Lịch Đại Pháp Bảo Ký biểu thị sự quan tâm đến cùng vấn đề này, mà nó sẽ giải quyết bằng cách làm theo sự diễn tả của Thần Hội về sự truyền thừa từ Bồ Đề Đạt Ma đến Huệ Năng, rồi sau đó dựng lên một câu chuyện lạ lùng kỳ dị về sự truyền thừa y bát của Huệ Năng, từ Huệ Năng cho Nữ hoàng Võ (Tắc Thiên) và cuối cùng đến Vô Trụ (714–774),

mà vì vị này bản văn được viết ra⁷⁰. Trong trường hợp của Ngưu Đầu tông, cùng một vấn đề giống như vậy tạo ra một thứ lạ lùng kỳ dị khác. Điều này xảy ra trong tác phẩm biên soạn của Pháp Hải là Đản Kinh, vốn được dành hết cho Huệ Năng ngay cho dù dòng Ngưu Đầu được tìm thấy dấu vết qua Đạo Tín⁷¹. Về phương diện chuyên môn, Huệ Năng và truyền thống Ngưu Đầu là không có liên hệ, nhưng trên phương diện thực tế thì truyền thống đó đã phát triển từ kỷ nguyên sớm hơn của Bắc và Nam tông và đã phải xác định rõ đặc tính của chính nó trong sự liên hệ với chúng. Bản chất – và ngay cả nhược điểm – của truyền thống Ngưu Đầu có thể thấy được trong sự kiện rằng tác phẩm của Pháp Hải không bao giờ tạo ra bất kỳ thông tri nào về nguồn gốc của chính nó. Đây là đặc tính rất ráo của Ngưu Đầu tông: một lý tưởng để đồng hóa với, một lý tưởng vốn tìm cầu siêu việt khỏi chủ nghĩa bè phái đơn sơ nhỏ mọn, nhưng lại là một lý tưởng mà trong chính bản chất của nó đòi hỏi sự đè nén đặc tính của riêng nó.

Để xác định rõ bản chất của lý tưởng Ngưu Đầu một

cách chính xác hơn, thì quay lại với những vấn đề giáo lý nghiêm chỉnh là cần thiết. Như sự việc diễn ra, Đản Kinh sẽ là một hướng dẫn rất hữu ích trong nỗ lực này vậy.

4. Giáo pháp của Ngưu Đầu Thiền

Trong luận bàn sự phát triển về phương diện lịch sử của Ngưu Đầu tông ở trên, thì bắt đầu với sự phát triển về giải thích truyền thống đối với sự phát triển trực hệ của tông phái ấy là cần thiết. Trong một kiểu mẫu hơi tương tự, sẽ tiện lợi ở đây, vào lúc bắt đầu sự phân tích ngắn gọn của chúng tôi về giáo lý của tông này, để phác thảo các lập trường của sự học thuật uyên bác hiện đại về sự phát triển Thiền sơ kỳ. Ba điểm sau xác định rõ sự nhất trí chung về sự học thuật uyên bác hiện đại trước 1967:

1) Bắc và Nam tông biểu trưng cho hai phái hay hai lối giải thích khác nhau đã phát triển dưới sự giám hộ dạy dỗ của Hoàng Nhãn, thầy của cả Thần Hội phương Bắc lẫn Huệ Năng phương Nam. Bắc tông, vốn rõ ràng là có ảnh hưởng ưu thế ban đầu, đã dạy một giáo lý cơ bản là “tiệm



ngộ” cho pháp hành trì tâm linh, còn Nam tông chủ trương giáo pháp Thiền “đốn ngộ” cấp tiến và xác thực hơn⁷². (Các thuật ngữ “đốn” và “tiệm” sẽ được giải thích dưới đây).

2) Bắt đầu sự tiến triển của Nam tông cho đến đúng uy thế của nó là cuộc vận động chống Bắc tông mãnh liệt bởi đệ tử của Huệ Năng là Thần Hội. Chiến dịch này đã khởi động một cuộc chiến thật khó đánh cho cả hai bên, nhưng cuối cùng cuộc chiến ấy đã xui khiến các môn đồ của Thiền rời bỏ Bắc tông theo ủng hộ phe nhóm của Huệ Năng⁷³.

3) Ngưu Đầu tông đã có trước và vì thế đứng ra ngoài những sự kiện vừa mới đề cập đến. Nó được bắt nguồn từ truyền thống Trung Quán (Mādhyamika) ở nam Trung Hoa, nhưng giáo pháp cơ bản của nó là tương tự với giáo pháp của Thiền Nam tông.

Sự giải thích mới hơn về sự phát triển của Thiền sơ kỳ, vốn được dựa trên nghiên cứu của Giáo sư Yanagida và chính tôi, là như sau:

(1) Bắc Tông biểu trưng cho sự nở rộ tiên khởi của

Thiền sơ kỳ. Tông phái này chịu trách nhiệm về sự trình bày nền tảng Thiền có hệ thống – các lý thuyết lịch sử giả, sự tiếp cận của nó với Thiền, và sự diễn đạt giáo pháp của nó. Sự đối xử đặc biệt ngoại lệ được ban cho Thần Tú bởi Nữ hoàng Võ Tắc Thiên ở Lạc Dương và Trường An vào ngay đầu thế kỷ thứ VIII là một nguồn quan trọng làm đà cho Tông phái ấy và cuối cùng, là cả một tiêu chuẩn so sánh cho những phái Thiền sau này thi đua lẫn một mục tiêu cho họ phê bình chỉ trích. Mặc dù giáo pháp của Bắc tông bao gồm nhiều yếu tố khác nhau, nhưng một số thì “tiệm” và một số thì “đốn”, lập trường chính hay cốt lõi của tông phái này là sự giác ngộ phải hiển bày liên tục trong tất cả mọi hoạt động. Đây được gọi là “giáo pháp hoàn hảo” (“Viên Tông”) hay Viên giáo pháp môn⁷⁴.

(2) Cuộc vận động của Thần Hội không những một phần được phác họa để sửa sai những thái quá được nhận biết về phần của những truyền nhân hay người nối pháp của Thần Tú, mà còn thiết lập Huệ Năng như là Tổ

sư thứ sáu hợp pháp của Thiền tông và làm tăng lên địa vị cá nhân của riêng Thần Hội như là người nối pháp của Lục Tổ. Những cuộc tấn công của Thần Hội được thực hiện một cách mãnh liệt và kiên trì và, mặc dù Bắc tông rõ ràng là không bao giờ thấy thích hợp để trả lời chúng một cách trực tiếp, nhưng chúng không khỏi bêu xấu cho cả hai, người tấn công lẫn nạn nhân. Một mặt, những ý tưởng của Thần Hội được sáp nhập vào các tác phẩm của những phái sau này, ngay cho dù dòng của chính ngài không được thừa nhận là chánh thống. Không nghi ngờ gì bản chất tự phục vụ trong cuộc vận động của Thần Hội và thiên hướng công kích cá nhân dữ dội của ngài trước cử tọa quần chúng rộng rãi đã làm cho sự kết giao với ngài tương đối không ai thích. Các dòng phụ của Bắc tông, mặt khác, vẫn tiếp tục phát triển hưng thịnh về số lượng, nhưng bản thân giáo pháp của tông phái ấy đi tới chỗ được nghĩ đến trong một vài giới như là có tính đơn giản giả tạo và nông cạn. Nó đã chưa bao giờ thật sự hiện hữu tồn tại như là một “tông phái”

đơn nhất, riêng biệt trong cái nghĩa thể chế có tổ chức, để rồi trong nửa bán thứ hai thế kỷ thứ VIII nó đã đánh mất hầu hết sức lôi cuốn và sáng tạo trước đây của nó⁷⁵.

(2) Cái đà đó chuyển sang vài phái Thiền khác nổi lên trong nửa bán thứ hai thế kỷ thứ VIII: các tông phái Mãn Xuyên, Ngưu Đầu tông, và Hồng Châu tông của Mã Tổ Đạo Nhất. Tông cuối cùng Hồng Châu chiếm một vị trí rất đặc biệt trong sự phát triển Thiền, là giai đoạn đầu của thời đại kinh điển hay hoàng kim của Thiền. Tuy nhiên, giống như các tông phái Mãn Xuyên, Ngưu Đầu tông rõ ràng thực chất là có tính chất quá độ hay chuyển tiếp trong nỗ lực siêu việt khỏi tính bè phái của Bắc chống lại Nam và tạo ra một giáo pháp và kiểu mẫu hành trì thích hợp cho thời đại mới.

Nghiên cứu uyên bác trước đây về Ngưu Đầu tông đã nhấn mạnh lập trường chống giác quán, chống Bắc tông và các mối quan hệ Trung Quán (Mādhyamika) của nó. Chẳng hạn, hãy để ý các dòng sau đây được vạch ra bởi Kuno từ bài Tâm Minh (bài minh về Tâm, bài viết ghi khắc về

tâm), một tác phẩm được quy (không nghi ngờ gì là giả) cho Ngưu Đầu Pháp Dung:

Nếu ta muốn đạt được sự thanh tịnh của tâm, vậy thì hãy nỗ lực [trong bối cảnh của] Vô tâm.

Duy trì gìn giữ sự tịch tĩnh bằng tâm là vẫn không siêu việt được bệnh [vô minh].

Sự thâm nhập thiêng liêng của trí huệ nơi ta sẽ ứng đáp lại các pháp và luôn luôn được [tập trung vào] hiện tại tức thì⁷⁶.

Chớ có tranh đấu duy trì một pháp hành trì ấu trĩ.

Sự giác ngộ (bodhi) về cơ bản là luôn hiện hữu tồn tại (bản hữu: vốn có sẵn) và không cần phải duy trì gìn giữ; ảo tưởng phiền não (klesa) về cơ bản là không hiện hữu tồn tại (bản vô: vốn không có) và không cần phải loại trừ.

Không chõ nương tựa y cứ và không chấp nhận [ảnh hưởng của những thực thể khác] hãy siêu việt giác quán (nghĩa đen, “cắt đứt” hay “trừ diệt giác quán”)⁷⁷ và hãy quên đi việc duy trì gìn giữ [sự giác tỉnh của tâm].

Kuno kết luận rằng các

dòng này và những dòng khác từ Tâm Minh rõ ràng là đã phô bày sự phản đối của Ngưu Đầu tông đối với các khuynh hướng giác quán của Bắc tông – đặc biệt là giáo lý Thủ Tâm hay “giữ gìn [sự giác tỉnh của] tâm” được thấy trong Tu Tâm Yếu Luận (luận giải về các yếu tố cần thiết trong việc tu tâm) được quy cho Hoàng Nhãn⁷⁸. Mặc dù chúng ta không thể thực hiện một sự phân tích chi tiết về bài Tâm Minh ở đây, ít nhất là một người có thẩm quyền đã có dòng cuối cùng được giới thiệu ở trên được dịch một cách khác. Tự điển Thuật ngữ Phật giáo của Nakamara Hajime định nghĩa nhóm từ Tuyệt Quán Vong Thủ như là sự phản đối sự “quán xét chân lý” (nghĩa là: quán) và sự “tận tâm hành đạo” (thủ)⁷⁹. Xem xét kỹ hơn thuật ngữ Tuyệt Quán cho thấy rằng định nghĩa của Nakamura thực chất là đúng.

Các sử dụng được biết đến đầu tiên của thuật ngữ Tuyệt Quán xuất hiện trong Đại Thừa Huyền Luận (luận giải về sự huyền diệu của Đại thừa) của đại học giả Trung Quán là Cát Tạng (549–623). Trước khi giới thiệu chính các

sử dụng này, trước hết chúng ta nên chú ý sự giải thích của ngài về thuật ngữ Quán trong cùng bản văn ấy. Rõ ràng từ các tương đương mà ngài đã sử dụng – “sự lãnh hội” (liễu đạt), “sự làm sáng tri” (lý chiếu), “sự thẩm tra” (kiểm giáo) và “sự khảo sát” (quán sát) – là Cát Tạng không hề ám chỉ đặc biệt đến sự hành trì Vypasyana hay Thiền Quán (đối lại với Thiền Chỉ), mà đúng hơn là đến chức năng nhận thức thuộc tri giác nói chung. Diễn giải sự giải thích của ngài, giống như ánh sáng chiếu sáng cả tốt và xấu, thiện và ác, cũng vậy sự nhận thức (quán) cảm nhận (cũng là quán) cả hai việc thành công lẫn thất bại. Cát Tạng đề cập nhưng lại phớt lờ sự sử dụng chữ Quán trong thuật ngữ của Thiền. Thay vì vậy, ngài tiếp cận thuật ngữ ấy theo lối “trung quán” cho rằng ý nghĩa của quán xảy ra đồng thời với sự thấu đạt về trung đạo (con đường giữa), nghĩa là, chân lý trung đạo nằm giữa hai cực của thực tại hiện tượng và thực tại tối cao⁸⁰. Nhắc đến Nakamura một lần nữa, quán là “nhận thức hay tri nhận chân lý của các pháp bằng trí huệ”⁸¹.

Mặc dù sự định nghĩa của Nakamura được dựa trên Mādhyamikākarikā (Trung Quán Luận), nhưng ông ấy có thể thích hợp hơn là viện đến lời phát biểu sau của Cát Tạng:

Vô số các chuyển biến (của thực tại hiện tượng) không phải là không có chân lý (tông) của riêng chúng, nhưng chân lý đó là tính chất Vô tướng của chúng. Chân lý Tánh Không (Hư Tông, cho là Sūnyatā) không phải là không có sự tương đương [trong tâm của bậc thánh], nhưng cái mà tương đương là cái Vô tâm [của bậc thánh]. Vì thế, bậc thánh sử dụng Trí huệ diệu kỳ của Vô tâm để tương thích với chân lý Vô tướng đó của Tánh Không. Trong và ngoài cả hai đều được xóa bỏ; các điều kiện nhân duyên (nghĩa là, đối tượng của nhận thức) và trí huệ cả hai đều thanh lặng. Trí huệ là một tên cho sự chiếu sáng của Tri kiến (tri chiếu). Làm sao nó có thể tương đương với Prajñā (trí huệ Bát Nhã) vốn siêu việt nhận thức (nghĩa là, giác quán về các pháp bằng Trí huệ)⁸².

Đoạn văn này xuất hiện



trong tình huống của một cuộc luận bàn về ý nghĩa thuật ngữ tiếng Phạn Prajñā và các phiên dịch khác nhau sang tiếng Hoa. Sự khác nhau giữa Prajñā và thuật ngữ địa phương “Trí huệ” (chih-hui), Cát Tạng nói, là chữ Trí huệ liên quan đến sự nhận thức về các đối tượng. Prajñā chân thật (chân Trí huệ Bát nhã), mặt khác, lại siêu quá tất cả mọi kiểu mẫu phân biệt và vì thế sẽ không có bất kỳ đối tượng cá biệt nào. Thế nên trí huệ là sự hiểu biết vô bề ngoài của thực tại hiện tượng, còn Prajñā đạt đến chân lý tối thượng của Tánh Không (sūnyatā) và hoàn toàn siêu quá tất cả mọi hiện tượng phân biệt. Như chúng ta sẽ thấy, quyển “Tuyệt Quán Luận” đề cập đến sự chiếu sáng của trí huệ, nhưng chỉ trong cái nghĩa Vô tâm của bậc thánh bao hàm đặc tính phi thực thể hay “Tánh Không” của thực tại. Do đó, tựa đề của bản văn Ngưu Đầu này ắt phải được dịch, không phải là Luận giải về sự Loại Trừ Giác Quán, mà phải là Luận giải về sự Siêu Việt Nhận Thức⁸³.

(a) “Tuyệt Quán Luận” hay luận giải về sự Siêu Việt

Nhận Thức: Tuyệt Quán Luận được trình bày như là một đối thoại giữa hai cá nhân giả định công khai. Một là vị thầy tên Nhập Lý Tiên Sinh “Vị đã nhập vào tuyệt đối” hay, để có một lối đọc trình bày đơn giản hơn, “giáo sư Giác Ngộ”. Người kia là một học trò tên là Duyên Môn, “Giáo pháp Duyên Sanh” hay chỉ “Duyên Sanh”. Ở đây là phần đầu và phần kết trong phần chính của bản văn.

Giáo sư Giác Ngộ yên lặng và không nói gì. Lúc đó Duyên Sanh thỉnh hình trở dậy và hỏi giáo sư Giác Ngộ: “Cái gì là tâm?” Cái gì là cái làm an tâm?”, [Sư] đáp: “Ông không nên thừa nhận có tâm, ông cũng không nên nỗ lực làm cho nó an – đây có thể được gọi là “đã an” rồi vậy”.

Hỏi: “Nếu không có tâm, thì làm sao ta có thể tu đạo được?” Đáp: “Đạo (giác ngộ) không phải là một tướng niệm của tâm, vậy thì làm sao nó có thể xuất hiện trong tâm được chứ?”

Hỏi: “Nếu nó không được tướng niệm (nghĩ đến) bởi tâm, thì làm sao nó phải nên được tướng niệm đến chứ?” Đáp: “Nếu có tướng niệm thì

có tâm, và có tâm là trái với đạo (giác ngộ). Nếu có Vô niệm thì liền có Vô tâm và vì có Vô tâm nên chân đạo (giác ngộ chân thật) hiển bày”.

Hỏi: “Tất cả chúng sanh đều thực sự có tâm hay là không có?” Đáp: “Nếu có tưởng niệm thì có tâm, và vì có tâm là trái với đạo. Nếu có Vô niệm thì liền có Vô tâm, và vì có Vô tâm nên chân đạo hiển bày”.

Hỏi: “Tất cả chúng sanh đều thực sự có tâm hay không có?” Đáp: “[Nói rằng] tất cả chúng sanh thực sự có tâm là một quan kiến sai lầm. Đặt tâm ở bên trong [cảnh giới của] Vô tâm là sanh khởi những ý tưởng sai lầm”.

Hỏi: “Có những “pháp” (vật) gì ở trong Vô tâm không?” Đáp: “Vô tâm là không có “pháp” (vô vật). Vô pháp (không có vật) là Thiên Chân (cái tự nhiên chân thật). Thiên Chân là Đại Đạo (giác ngộ lớn)”.

Hỏi: “Làm thế nào để có thể diệt được ý tưởng sai lầm (vọng tưởng) của chúng sanh?” Đáp: “Nếu ông nhận thức [nghĩa là “suy nghĩ thể theo”] những ý tưởng sai lầm và sự dứt diệt, thì ông sẽ

không siêu việt được (ly: lìa bỏ) những ý tưởng sai lầm (vọng tưởng)”.

Hỏi: “Không dứt diệt [vọng tưởng], thì ta có thể hợp nhất với lý đạo không?” Đáp: “Nếu ông nói về sự “hợp nhất” và “không hợp nhất” thì ông sẽ không lìa bỏ được vọng tưởng”.

Hỏi: “Tôi phải làm gì?” Đáp: “Ông không phải làm gì cả”.

Hỏi: “Giờ đây tôi hiểu giáo pháp này thậm chí còn ít hơn trước kia nữa”. Đáp: “Thật sự không hề có hiểu biết về Pháp – chớ có mong cầu hiểu nó”.

Hỏi: “Cái tối thượng là gì?” Đáp: “Không hề có sự bắt đầu (vô thủy) và sự kết thúc (vô chung)”.

Hỏi: “Không có nhân và quả sao [nghĩa là, tu hành (nhân) và giác ngộ (quả)]?” Đáp: “Không hề có nền tảng (bản: gốc) và phái sinh (mạt: ngọn)”.

Hỏi: “Điều này được giải thích thế nào?” Đáp: “Cái chân (thật) thì không có giải thích”.

Hỏi: “Cái gì là Tri kiến (sự hiểu biết và nhận thức)?” Đáp: “Hiểu biết (tri) Như-như Thực-tính của tất cả các



pháp, nhận thức (kiến) Bình-đẳng-tính (đồng nhất tính) của tất cả pháp”.

Hỏi: “Tâm hiểu biết là tâm nào, mắt nhận thức là mắt nào?” Đáp: “Đây là cái biết của không biết (tri bất tri), cái nhận thức của không nhận thức (kiến vô kiến)”.

Hỏi: “Ai dạy những lời này vậy?” Đáp: “Nó là cái như tôi đã được hỏi”.

Hỏi: “Nói rằng ‘nó là cái như ngài đã được hỏi’ có nghĩa là sao?” Đáp: “Nếu ông trầm lặng quán xét các câu hỏi [của chính mình] thì các câu trả lời do đó cũng sẽ được hiểu vậy”.

Ở điểm này Duyên Sanh yên lặng và suy nghĩ mọi điều đã qua một lần nữa. Giáo sư Giác Ngộ hỏi: “Tại sao ông không nói gì cả vậy?” Duyên Sanh đáp: “Tôi không nhận thức được thậm chí một chút nhỏ nhiệm nhất của bất kỳ pháp nào vốn có thể giải thích được”.

Ở điểm này giáo sư Giác Ngộ nói với Duyên Sanh: “Ông có lẽ hình như giờ đây đã nhận thức được Lý Chân”.

Duyên Sanh hỏi: “Tại sao [ngài lại nói] ‘có lẽ hình như đã hiểu’ mà không nói rằng

tôi ‘đã hiểu đúng’ [Lý Chân]?” Giác Ngộ đáp: “Những gì ông hiện giờ đã nhận thức được là sự không hiện hữu tồn tại (phi hữu) của tất cả các pháp. Điều này giống như các ngoại đạo (người không phải đệ tử Phật) học cách tự biến mất, mà không thể hủy bỏ cái bóng và dấu chân của họ”.

Duyên Sanh hỏi: “Làm thế nào ta có thể hủy bỏ được cả sắc chất lẫn cái bóng?” Giác Ngộ đáp: “Cơ bản là không có tâm và các cảnh giới tri giác, ông phải không cố tâm sanh khởi quan kiến [hay nhận thức] gán cho về vô thường”.

Hỏi: “Nếu ta trở thành [một đức Như Lai] mà không chuyển hóa và ở ngay nơi thân xác của chính ta, thì làm sao có thể được gọi là khó khăn chứ?” Đáp: “Có ý sanh (khởi) tâm là dễ, diệt tâm là khó. Khẳng nhận thân xác là dễ, nhưng phủ nhận nó là khó. Hành động là dễ, sống mà không hành động là khó. Do đó, hãy hiểu rằng sự thành tựu thân bí là khó đạt được, khó đạt được sự hợp nhất với Diệu Lý (nguyên lý diệu kỳ). Bất động là cái Chân, mà ba

[kiểu mẫu nhỏ hơn của nó] chỉ hiếm khi đạt được”.

Ở đây Duyên Sanh buông một tiếng thở dài, giọng của ông ta tràn ngập mười phương. Đột nhiên, vô thanh, ông ta kinh nghiệm một sự giác ngộ bao la. Sự chói sáng huyền bí nơi trí huệ thanh tịnh của ông ta không nghi ngờ gì [hiển bày] trong sự chiếu sáng ngược lại của nó. Lần đầu tiên ông ta nhận ra sự khó khăn cực độ của việc đào luyện tâm linh và rằng ông ta đã bị bao vây một cách vô ích bởi những lo âu hão huyền. Ông ta lúc bấy giờ lớn tiếng than: “Tuyệt, tuyệt vời! Đúng như ngài đã dạy mà không có dạy, tôi cũng đã nghe mà không có nghe. Nghe và dạy hợp nhất là tương đương với Vô pháp (không có giáo pháp tức lời dạy) trong sáng...”⁸⁴.

Những học giả khác đã phân tích nội dung của Tuyệt Quán Luận bằng cách tập trung vào những dòng và thuật ngữ riêng biệt từ bản văn⁸⁵, nhưng tôi tin rằng chính sự kinh nghiệm chuyển hóa của Duyên Sanh mới là khía cạnh hiển bày và quan trọng nhất. Các giai đoạn

trong sự chuyển hóa này là như sau:

Từ chính ngay phần đầu xuyên suốt phần lớn hơn của bản văn, Duyên Sanh đã đặt câu hỏi này sang câu hỏi khác mà chưa thật sự thấu hiểu điểm cốt yếu của những câu trả lời của Giác Ngộ. Các câu hỏi không luôn luôn sâu xa một cách tường tận, nhưng chúng cung ứng như là một trợ giúp hữu ích trong sự trình bày lối tiếp cận Ngưu Đầu đối với sự hành trì tôn giáo. Dấu ấn ảnh hưởng của Trung Quán (Mādhyamika) trên lối tiếp cận này là rất rõ ràng trong sự khước từ kiên định của Giác Ngộ không chấp nhận sự đòi hỏi có ý thức hay sự sanh khởi cố ý của bất kỳ lý tưởng hay hoạt động tôn giáo nào.

Ở phần cuối của đoạn thứ hai được trình bày ở trên, Duyên Sanh đặc được những gì mà ông ta nghĩ là một bước tiến triển quan trọng chính: sự biến mất hoàn toàn của tất cả nhận thức phân biệt. Điều này không đủ đối với vị thầy của ông ấy, người chào đón sự đắc thành này với lời tán dương không rõ ràng một cách châm chọc và bác bỏ nó



như là một hình thức của thuyết đoạn diệt nhận thức.

Mặc dù Giác Ngộ tiếp tục nói bằng những thuật ngữ phủ định về sự diệt tâm và thân, nhưng kinh nghiệm giác ngộ cuối cùng của đệ tử ngài lại được mô tả bằng những thuật ngữ rất tích cực. Đó là, “sự chói sáng” thần bí nơi trí huệ thanh tịnh của ông ta không nghi ngờ gì [đã hiển bày] trong sự chiếu sáng ngược lại (phản chiếu) của nó”.

Mặc dù ta có thể ngụ ý biện rằng sự kịch hóa hay quan trọng hóa sự giác ngộ của Duyên Sanh là không thực tế lắm, nhưng điều quan trọng hơn là phải ghi nhận rằng về thực chất nó làm tăng thêm hiệu quả văn học của Tuyệt Quán Luận, đồng thời rằng nó giúp nhấn mạnh điểm quan trọng của đạo lý Ngưu Đầu. Ngưu Đầu tông, nếu chúng ta định phán đoán bằng cuốn Tuyệt Quán Luận, không hoàn toàn chống lại quan niệm của tự thân Thiền Quán. Trái lại, nó tìm phương thúc đẩy sự hành trì – nhưng đòi hỏi một sự tinh tế sắc xảo nào đó vốn hoàn toàn thường hay thiếu ở người đệ tử mới bắt đầu. Suốt diễn biến của

Tuyệt Quán Luận, giáo sư Giác Ngộ nỗ lực một cách cần mẫn để đưa người đệ tử của mình vào cấp độ đạo tâm tinh vi này. Trong tiến trình ấy, ngài làm lệch hướng những quan tâm của Duyên Sanh trong việc làm an tâm, trong việc thành tựu các khả năng phi thường liên kết với nỗ lực tu thiền (sự cảm từ xa, sự bay lên và những thứ đại loại như vậy) và trong việc duy trì nghĩa hẹp hơn là tinh thần chân chính của giới luật v.v... Khi Duyên Sanh thành công trong việc loại trừ tất cả các khynh hướng này, thầy của ông ta đưa ông ta còn xa hơn nữa, ngộ hầu hết cùng ông ta đạt được một trạng thái trí huệ hoàn hảo (Trí huệ Ba la mật). Quan điểm của tất cả mọi phủ định và khước từ, lúc bấy giờ, không phải là không có mục tiêu tích cực để đạt đến, mà là sự phân biệt hay khái niệm hóa về những mục tiêu, phương pháp kỹ thuật, và tiêu chuẩn đạo đức được loại bỏ một cách tuyệt đối. Điều này không hề khác biệt với những thông điệp cơ bản nhất của các văn bản Bát nhã Ba la mật (Prajñā pāramitā) hay Trí huệ Ba la mật: rằng ta trên hành trì Bồ Tát đạo, nhưng không bao giờ nhận

thấy có bất kỳ đạo nào hay bất kỳ người nào hành trì nó. Nét đặc trưng phân biệt của Tuyệt Quán Luận như thế không phải là thông điệp tối cao của nó, mà là một hình thức trong đó nó biểu hiện thông điệp này.

Trạng thái cuối cùng của Trí huệ được đạt đến bởi Duyên Sanh được mô tả thể theo ngôn ngữ vốn chủ yếu giống cả với định nghĩa về Trí huệ Bát nhã của Cát Tạng lẫn với lý tưởng tôn giáo của Bắc tông. Về định nghĩa Trí huệ Bát nhã của Cát Tạng, sự thành tựu giáp cuối của Duyên Sanh biểu thị sự siêu việt tất cả mọi nhận thức phân biệt, còn sự thành tựu cuối cùng biểu thị một sự đột phá vào sự chiếu sáng thanh tịnh, vô phân biệt của Tánh Không. Trước khi xem xét sự liên hệ giữa sự thành tựu này và giáo pháp của Bắc tông, chúng ta hãy xem xét ví dụ điển hình có rất nhiều thông tin của Đàn Kinh. Vấn đề lai lịch “đốn” của giáo lý Ngưu Đầu tông lúc bấy giờ có thể được giới thiệu và luận bàn theo một lối có ý nghĩa và hợp nhất hơn.

(b) Đàn Kinh: Đàn Kinh, mà giờ đây được cho là đã được viết khoảng năm 780, bắt đầu với một chuyện kể rất quyến rũ về sự truyền pháp từ Ngũ tổ Hoàng Nhẫn cho Huệ Năng. Trong tường thuật này Thần Tú được miêu tả như là một đệ tử trưởng thành của Ngũ Tổ, có học thức cao và thành thật, nhưng chưa giác ngộ. Mặt khác, Huệ Năng lại được hình dung như là một người đã man dốt nát từ phương Nam xa xôi thậm chí không phải là một tăng sĩ, nhưng tuy thế lại giác ngộ trực giác đối với chân nghĩa của Phật giáo. Biết được rằng mình sắp chết, Hoàng Nhẫn giao cho các đệ tử của mình công việc như sau: mỗi người trong bọn họ sẽ viết một bài kệ mô tả sự hiểu biết Phật giáo của chính mình, người nào có bài kệ hay nhất sẽ nhận được sự truyền pháp và trở thành người nối pháp của ngài làm Tổ thứ sáu. Đại đa số đệ tử của Hoàng Nhẫn thậm chí không cố tham gia vào cuộc thi này bởi vì họ tin rằng sự chiến thắng sẽ thuộc về Thần Tú. Xét cho cùng, không phải Thần Tú đã là người hướng dẫn của chính họ qua nhiều năm rồi sao? Tuy



nhân, bản thân Thần Tú thì có ý thức một cách mãnh liệt về sự thiếu chân tri (sự hiểu biết chân thật) của chính mình. Cuối cùng, trong trạng thái khiếp đảm, ngài viết:

Thân thể là cây bồ đề

Tâm giống như cái bệ (đài) của một chiếc gương sáng.

Tất cả mọi thời gian đều nỗ lực lau chùi [chiếc gương]

Ta không nên để cho có chút bụi nào.

Ngũ Tổ trong thâm tâm nhận biết các giới hạn của bài kệ này, nhưng vẫn cố vũ các đệ tử ngài tụng đọc và hành trì theo nó. Khi Huệ Năng, người đã phục vụ như một người đầy tớ hạ cấp trong chùa từ lúc ngài đến tám tháng trước đây, nghe nói về cuộc thi ấy và bài kệ của Thần Tú, ngài sáng tác như sau:

Bồ đề cơ bản là không hề có cây.

Gương sáng cũng vậy không hề có đài (bệ).

Phật tánh luôn luôn trong sáng và thanh tịnh.

Ở đâu lại có thể có bụi được chứ?⁸⁶

Mặc dù bài kệ này là chìa khóa cho sự tiến lên ngôi vị

Tổ của Huệ Năng, theo đó làm lật đổ ứng viên được ưa thích, Thần Tú, nhưng đó không phải là lời phát biểu cuối cùng giáo pháp của Đàn Kinh. Lời tuyên bố cuối cùng này ắt phải được tìm kiếm trong bài thuyết pháp dài vốn hoàn thành phần cốt lõi của bản văn quan trọng này. Mặc dù thật khó chọn ra được một đoạn tự nó đại diện cho toàn bộ bài thuyết pháp, bài kệ sau là lời công bố sau cùng của Huệ Năng trước khi tiếp nhận những câu hỏi từ thỉnh giả của ngài:

Người ngu tu hành tìm cầu hạnh phúc tương lai, mà không hành Đạo.

Và nói rằng tu hành tìm hạnh phúc tương lai là Đạo.

Mặc dù người ấy hy vọng rằng bố thí và cúng dường sẽ đem lại hạnh phúc vô biên.

Như trước đây, nơi tâm của người ấy tạo ra ba [kiểu] nghiệp [tam nghiệp].

Nếu ta muốn tiêu trừ tội lỗi của mình bằng cách tu hành tìm cầu hạnh phúc tương lai, dù là trong một đời vị lai ta có đạt được hạnh phúc này đi nữa, thì tội lỗi sẽ vẫn còn.

Nếu ta có thể, trong tâm mình loại bỏ nguyên nhân của tội lỗi,

Thì lúc bấy giờ mỗi người chúng ta, bên trong bản tánh của ta, sẽ chân thật sám hối.

Nếu ta nhận thức rõ Đại thừa và chân thật sám hối.

Điều ác được loại bỏ và điều thiện được tự thành, ta sẽ thật sự đạt tới chỗ vô tội.

Nếu người học Đạo quán sát bản ngã của chính mình một cách khéo léo kỹ càng,

Họ sẽ giống như những người đã giác ngộ rồi.

Ta khiến cho pháp Đốn giáo này được truyền bá, và người nào tha thiết muốn học nó trở thành một với ta.

Nếu trong vị lai ta muốn tìm cầu thân thật căn nguyên của mình,

Hãy tích cực hành đạo; chứ có lững lờ lơ đãng.

Nếu ta bỏ thời gian trôi qua vô ích thì toàn cuộc đời ta sẽ sớm bị thiệt mất. Nếu ta gặp được pháp Đốn giáo Đại thừa.

Hãy chấp tay thành tâm và sùng kính, và hãy nỗ lực sốt sắng để đạt được nó⁸⁷.

Mặc dù Tuyệt Quán Luận

và Đàn Kinh hiển nhiên là hai tác phẩm rất khác nhau, nhưng có một sự tương đương nào đó trong cấu trúc lập luận của chúng. Mỗi tác phẩm bắt đầu với lời phát biểu hay sự ngụ nghĩa của một giáo lý tương đối không tinh vi phức tạp cho việc đào luyện tôn giáo, nghĩa là, những câu hỏi và những định kiến của Duyên Sanh và bài kệ “của Thần Tử”. Giáo lý tương đối nguyên sơ này lúc ấy bị phản bác, tuân tự bởi sự phủ định không thương tiếc của giáo sư Giác Ngộ và bài kệ “của Huệ Năng”. Lập trường cuối cùng hay rốt ráo của mỗi bản văn khi ấy đều được phát biểu trong những thuật ngữ tích cực, trong kinh nghiệm giác ngộ cuối cùng của Duyên Sanh và bài thuyết pháp “của Huệ Năng”. Nói một cách khác, cả hai bản văn đều thuật lại thông điệp của chúng bằng phương tiện của một chính đề, phản đề và hợp đề.

Trên bề mặt, một cấu trúc ba phần như thế dường như sẽ không làm ngạc nhiên trong bối cảnh của bất kỳ truyền thống tôn giáo chính nào, đặc biệt là Phật giáo. Về phần những mối liên hệ cành nhánh Trung Quán của Ngưu



Đầu tông, chúng ta có thể so sánh cấu trúc này với giáo lý Nhị Đế, Tục Đế (samvriti-satya) hay Chân lý Quy ước và Chân đế (paramarta-satya) hay Chân lý Tối cao. Trong những văn bản Trung Quán, sự lãnh hội quy ước hay thông thường về thế giới bởi tâm thức phân biệt bình thường không bao giờ được cho một giá trị tối cao, mà chỉ qua sự thẩm tra xem xét các mâu thuẫn đối nghịch cố hữu trong các nhận thức chưa giác ngộ đó về thực tại thì chân lý cao hơn mới được hiển bày.

Điều này đúng là như thế, có lẽ là một vấn đề tương đối đơn giản để tìm kiếm các kiểu trình bày giống nhau nơi những bản văn được viết ngay trước khi sự hiện đến của Ngưu Đầu tông. Tuy vậy, tôi đã không quan sát thấy cấu trúc lập luận cá biệt này nơi bất kỳ bản văn nào của Thiền sơ kỳ, vốn xét cho cùng là chủ đề trong tay. Dĩ nhiên là, Thần Hội trình bày giáo pháp của riêng mình bằng sự hỗ trợ của việc so sánh với lối giải thích được phê bình kỹ của giáo pháp Bắc tông, nhưng lối tiếp cận của ngài có xu hướng thiên về sự so sánh đơn giản hơn là sự tiến hành

biện chứng hợp nhất. Những bản văn sớm khác sẽ nói rõ một loạt giáo pháp khác nhau với ngụ ý những thứ bậc tăng lên về sự sâu sắc, nhưng tôi không nhớ có ví dụ nào nơi mà các giáo lý thấp hơn thật sự bị bác bỏ để ủng hộ giáo lý cao hơn. Dường như có thể thấy rằng kiểu lập luận này là một nhãn hiệu của Ngưu Đầu tông.

Thậm chí còn hơn cả Tuyết Quán Luân, Đàn Kinh từ lâu đã liên kết gắn bó với Thần Hội và giáo pháp của ngài. Trong trường hợp này, sự nghi ngờ rằng nó thật sự đã được viết bởi một thành viên thuộc dòng của ngài nhận được sự tin tưởng lớn hơn nhiều bởi vì những vay mượn rất nhiều của bản văn từ những tác phẩm của chính ngài. Sự phân tích của Yanagida về nguồn gốc Ngưu Đầu tông của Đàn Kinh phần lớn được dựa trên những vấn đề khác hơn những vấn đề đang được xem xét ở đây. Vậy tóm lại, làm thế nào các bài kệ được quy cho là của Thần Tú và Huệ Năng lại liên hệ với bài thuyết pháp dài dòng theo sau?

Sự diễn giải truyền thống về bài kệ “của Thần Tú” là:

nó biểu trưng một lối tiệm giáo. Nghĩa là, người tu hành được cho là phải cố gắng không ngừng để thanh tịnh hóa và làm hoàn hảo chính mình, loại trừ một cách tăng dần không ngừng chính mình ra khỏi những ảo tưởng phiền não giống như một chiếc gương được lau chùi sạch bụi. Theo sự diễn giải này, ta đạt được sự giác ngộ hoàn toàn dựa trên việc loại trừ ảo tưởng phiền não ra khỏi tâm ta. Giống như một chiếc gương khi được làm cho sạch hoàn toàn sẽ phản chiếu hay “chiếu sáng” tất cả các sự vật (pháp) một cách hoàn hảo.

Sự diễn giải bài kệ “của Thần Tú” là phù hợp với các đối chiếu khác với giáo lý Bắc tông trong bài thuyết pháp theo sau. Đặc biệt, pháp hành trì “Khán tịnh” (nhìn ngó tính thanh tịnh), một trụ cột nổi tiếng của pháp hành thiền Bắc tông bị phản bác bởi vì nó bị cho là ngụ ý một sự phân đôi giữa cái tịnh và cái bất tịnh⁸⁸. Đốn giáo, dĩ nhiên, khước từ quy định bất kỳ sự khác biệt nào giữa tịnh và bất tịnh. Vì vậy cho nên “khán tịnh” là sai lầm bởi vì nó ngụ ý sự cố

gắng gạt bỏ bất tịnh và nắm lấy tịnh, giống như đánh bóng gương tâm là sai lầm bởi vì bụi trần phiền não ảo tưởng cơ bản là không hiện hữu tồn tại (phi hữu).

Hai câu hỏi về ý nghĩa thực sự ở đây là: thứ nhất, liệu các diễn giải về ẩn dụ chiếc gương và sự hành trì “khán tịnh” có phải là những biểu trưng chính xác của giáo lý Bắc tông hay không và, thứ hai, liệu Pháp Hải có nhận biết về giáo pháp xác thực của Bắc tông vào thời điểm ngài sưu tập Đàn Kinh hay không. Câu trả lời cho câu hỏi đầu tiên hiển nhiên là không (phủ định), nhưng câu trả lời cho câu hỏi thứ hai thì không chắc.

Một chìa khoá đơn giản cho sự thông hiểu giáo pháp Bắc tông và ý nghĩa đầu tiên của ẩn dụ chiếc gương như được thấy trong bài kệ của Đàn Kinh được cung ứng bởi trích dẫn sau từ Khán Tâm Luận của Thần Hội (Luận giải về sự quán sát tâm):

Hơn nữa, trường minh đăng (đèn có sự sáng vĩnh cửu, nghĩa là những cái đèn dâng cúng để thực hiện lời nguyện) không gì khác hơn là



cái tâm chân giác (giác ngộ chân thật). Khi trí huệ của ta ngời sáng và minh bạch, nó được xem giống như một cái đèn. Vì lý do này tất cả những ai tìm cầu giải thoát luôn luôn xem thân xác như là cái bệ (đài) của cái đèn, tâm như cái đĩa của cái đèn, và đức tin như là bắc của cái đèn. Sự thêm vào giới luật đạo đức được xem như là sự thêm dầu. Vì trí huệ được sáng chói và thấu suốt được xem giống như ngọn lửa của cái đèn (hoặc trong một bản khác, “sự sáng” của cái đèn). Nếu ta luôn luôn đốt một cái đèn của chân giác thật sự như thế, thì sự chiếu sáng của nó sẽ tiêu hủy hết thấy bóng tối của vô minh và ngu muội. Nếu ta có thể (truyền cảm hứng cho những người khác) trở nên giác ngộ bằng cách sử dụng giáo pháp này, thì một cái đèn sẽ thấp sáng một trăm hay một ngàn cái đèn. Bởi vì các ngọn đèn sáng chói liên tiếp, cho nên sự chói sáng không bao giờ dứt. Trong quá khứ từng có một đức Phật tên là Nhiên Đăng (Dīpaṃkara: đốt đèn, thấp đèn). Ý nghĩa của Nhiên Đăng cũng giống như vậy⁸⁹.

Đoạn văn này không miêu tả một giáo lý tiệm tu, mà đúng hơn là một giáo lý mà các văn bản Bắc tông đề cập đến một cách khác nhau như là “Viên đốn” (hoàn hảo và đột nhiên) hay “Viên thành” (thành tựu một cách hoàn hảo)⁹⁰. Nó định rõ một kiểu mẫu hành trì tôn giáo hay tu đạo vốn sẽ được duy trì gìn giữ luôn luôn không dứt. Không có đề cập gì về bất kỳ sự lóe lên tức thời của tuệ kiến, một sát na đơn lẻ mà trong đó ta được chuyển hóa từ một kẻ vô minh thành người giác ngộ, đơn giản là vì không có sự khác nhau cốt yếu nào giữa hai trạng thái này. Sự phù hợp giữa ẩn dụ của cái đèn trong đoạn văn trên và ẩn dụ chiếc gương trong bài kệ của Đàn Kinh hầu như không cần sự giải nghĩa; ẩn dụ gương đọc giống một đoạn của ẩn dụ đèn. Bỏ qua sự nói đến cây Bồ đề lúc này, lau mặt gương và không bao giờ để cho bụi bám lên đó không phải là chìa khoá cho sự có được lần đầu tiên của chiếc gương cái khả năng phản chiếu của nó (nghĩa là, một sát na giác ngộ) mà đúng hơn là một hoạt động duy trì

tiêu chuẩn cần thiết cho sự vận hành tiếp tục của chiếc gương. Những yếu tố tương tự trong ẩn dụ cái đèn là sự thêm dầu và xén bắc đèn; mà cả hai sự việc ấy đều cần thiết cho chức năng chiếu sáng cho cái đèn được tiếp tục.

Thực ra, chiếc gương là một ẩn dụ tốt hơn cái đèn vì sự sáng chói không dứt do khả năng cố hữu của tâm luôn cho trí huệ. Một cái đèn có thể tắt, nhưng một cái gương thì luôn luôn chiếu sáng cho dù có bị che mờ bởi bụi hay không. Như chính các văn bản Bắc tông chỉ ra, khả năng phản chiếu của chiếc gương là cố hữu vốn có sẵn, một khả năng cơ bản là hiện tồn (hữu). Bụi có thể che mờ nó, tuy vậy, bụi về phương diện tinh túy cốt yếu là ảo tưởng và không hiện hữu tồn tại (phi hữu) và như thế không hề có tác động thật chút nào lên chiếc gương. Trên thực tế, có một số đoạn văn bên trong những văn bản Bắc tông vốn cơ bản bày tỏ cùng một ý tưởng như là ý tưởng được thấy trong bài kệ của Huệ Năng, nghĩa là, khả năng chiếu sáng của chiếc gương (tâm) là rất cơ bản đến độ bụi trần (ảo tưởng phiền

não) hoặc là không hề có tác động gì cả hoặc là thậm chí không thật sự hiện tồn⁹¹.

Ý nghĩa gốc của “khán tịnh” thì hơi tinh tế hơn một chút và vì thế khó giải thích nhanh chóng hơn là ẩn dụ chiếc gương. Có rất nhiều sự đề cập trong những tác phẩm Bắc tông đến kiểu mẫu “khán” (nhìn, xem) đúng đắn được thực hiện trong tiến trình thiền, nhưng sự đề cập biểu lộ nhất là lời phát biểu đơn giản được quy cho Thần Tú “Tịnh xứ khán tịnh” (hãy nhìn ngó sự thanh tịnh ở chỗ thanh tịnh). Ngụ ý của điều này và những đề cập khác đến cùng một chủ đề này không phải là ta nên phản bác lại sự bất tịnh để ủng hộ sự thanh tịnh, mà là toàn bộ sự hiện tồn của ta, cả chủ quan lẫn khách quan, bản thân và hoàn cảnh môi trường đều cốt yếu là thanh tịnh. Diễn giải theo Đại Thừa Khởi Tín Luận (luận về sự đánh thức đức tin vào Đại thừa), thì đây không phải là sự thanh tịnh của tịnh và bất tịnh, mà là một loại thanh tịnh cao hơn vốn siêu việt tất cả mọi đối tính nhị nguyên. Thêm vào đó, ý niệm rằng ta nên cố sanh khởi hay “hoạt



hóa” (làm hoạt động: khởi) tâm để nhìn ngó sự thanh tịnh (khán tịnh) – hay làm bất kỳ điều gì, đối với vấn đề đó – đặc biệt bị bãi trừ trong các văn bản Bắc tông. Thật vậy, sự tận tụy của Bắc tông sơ kỳ cho lý tưởng Bất khởi hay “Bất hoạt” tâm là một trong những sự kiện được chứng minh bằng tài liệu tốt nhất về giáo lý và các pháp hành trì của tông phái ấy⁹³.

Kế tiếp, Pháp Hải có biết các diễn giải thật sự của Bắc tông về ẩn dụ chiếc gương và pháp hành “khán tịnh” không? Nếu không vì luận bàn về chủ đề “khán tịnh” trong Đàn Kinh thì câu trả lời cho nghi vấn này rất có thể là khẳng định. Đây chỉ là một phần bởi vì sự trùng hợp ngẫu nhiên giữa ẩn dụ đó và đoạn văn được giới thiệu ở trên từ Quán Tâm Luận của Thần Tú. Thêm vào điều này, sự đề cập đến cây Bồ đề (Bồ đề thọ) trong cùng một bài kệ cũng có thể là chìa khóa cho những đoạn văn bên trong văn học Bắc tông⁹⁴. Nếu Pháp Hải đã thấy biết sự diễn giải xác thực của ẩn dụ này, thì chúng ta có thể lập luận như sau: thay vì đặt một giáo lý tương đối nguyên sơ về sự đào

luyện tâm linh, Pháp Hải chọn một giáo lý tinh vi phức tạp nhất mà ngài biết. Bài kệ “của Huệ Năng” như thế có lẽ có được ấn tượng thậm chí còn mạnh hơn như là sự bác bỏ một điều gì đó được xem xét trước đây là quá đối sâu xa và quá đối quý giá. Tự nhiên là, điều này sẽ có thể có những ẩn ý quan trọng về tầm quan trọng tương đối của giáo pháp Bắc tông trong sự hình thành giáo lý Ngưu Đầu.

Dù khả tính này có thể gây hứng thú thế mấy đi nữa, thì toàn bộ kịch bản vẫn không phù hợp với nội dung phần còn lại của Đàn Kinh. Trước hết, bài kệ từ bài thuyết pháp “của Huệ Năng” được giới thiệu ở trên hoàn toàn thẳng thừng phê phán sự tìm cầu hạnh phúc của những con người còn vô minh. Bên trong một bối cảnh Phật giáo hầu như không có bất kỳ một lối tiếp cận nguyên sơ hơn nào vào sinh hoạt tôn giáo. Sự sốt sắng phê phán những giáo lý rất sơ đẳng phổ biến khắp suốt toàn bài thuyết pháp. Thêm nữa, có chứng cứ được lập đi lập lại rằng sự hiểu biết giáo lý Bắc tông của Pháp Hải (và ta cũng nên chỉ ra rằng giáo lý

Bắc tông được bàn luận trong Đàn Kinh không bao giờ được gán cho là như thế) chủ yếu được dựa trên các lập trường luận chiến của Thần Hội.

Bây giờ chúng ta đến câu hỏi về sự ảnh hưởng của Bắc Thiền lên giáo lý Ngưu Đầu tông. Trước khi bắt đầu cần phải chỉ ra rằng không thể nào trong bối cảnh hiện tại mà bao gồm loại chỉ dẫn tham khảo tỉ mỉ về những nguồn tài liệu chính xác vốn sẽ hết sức cần thiết để minh chứng các xác quyết được thực hiện ở đây. Sự dẫn chứng bằng tài liệu như thế sẽ đi cùng một bản dịch mới của Tuyệt Quán Luận được xuất bản một lúc nào đó trong tương lai. Hơn nữa, tất cả luận bàn về ảnh hưởng của Thần Hội lẫn sự phát triển giáo lý Ngưu Đầu cũng sẽ được hoãn lại đến một dịp sau này. Mặc dầu các chiều kích chính xác cho việc đóng góp của Thần Hội vào sự phát triển Thiền sơ kỳ, theo ý tôi, sẽ vẫn được phác họa, nhưng sự kiện đóng góp ấy là không còn nghi ngờ gì nữa. Chính vấn đề ảnh hưởng của Bắc tông mới là mơ hồ hơn nhiều và, có lẽ chính vì lý do đó, có tầm quan trọng hơn

nhiều đối với sự nghiên cứu tìm hiểu của chính chúng ta. Những gì chúng ta đang tìm kiếm ở đây không phải là tác động rõ ràng của cuộc vận động nổi bật của Thần Hội, mà là sự ảnh hưởng lan toả hơn của trên một thế kỷ hoạt động Thiền.

Vậy thì, các khu vực giống nhau giữa giáo lý Bắc tông và Nam tông như được chứng minh trong Tuyệt Quán Luận và Đàn Kinh là gì? Các biểu thị tương đồng nhỏ nào đó hầu như rõ rệt và tức thời – như là sự hiện diện của những trích dẫn từ Lăng Già Kinh (*Lankavatara Sutra*) trong Tuyệt Quán Luận và một đối chiếu đề cập đến Nhất Hạnh Tam Muội (*Samadhi*: Định của tính duy nhất, sử dụng lối dịch của Yampolsky) của Đàn Kinh⁹⁵. Trong những trường hợp khác giáo lý Ngưu Đầu rõ ràng là được tạo dựng trên những công thức Bắc tông sớm hơn – như là sự tương đương của Thiền định và Trí huệ (giáo pháp của Thần Hội về chủ đề cũng đóng góp một phần trong sự phát triển giáo lý này)⁹⁶. Một sự liệt kê đầy đủ những vấn đề như thế có lẽ quá mức phức tạp và tẻ

nhật, thành thử hiện giờ sẽ là tốt nhất tập trung vào ba điểm sau:

1. Ẩn dụ mặt trời và mây: Đàn kinh bao gồm một mô tả về Phật tánh hiện hữu tồn tại bên trong chúng sanh vốn được diễn tả như mặt trời luôn chiếu sáng bị che khuất bởi mây vô minh. Một phần của sự mô tả này viết:

Mặt trời và mặt trăng luôn luôn sáng chói, tuy nhiên nếu chúng bị mây che phủ, thì mặc dù ở bên trên chúng vẫn sang chói, nhưng bên dưới chúng vẫn bị tối đen, và như thế mặt trời, mặt trăng, các ngôi sao và những hành tinh không thể thấy rõ được. Nhưng nếu đột nhiên gió trí huệ thổi tan mây và mù sương đi, thì tất cả mọi sắc tướng trong thế gian đều xuất hiện tức thời. Sự thanh tịnh của bản thể con người trong thế gian này giống như bầu trời xanh; trí huệ giống như mặt trời, trí kiến giống như mặt trăng. Mặc dù trí kiến và trí huệ luôn luôn trong sáng, nếu ta bám chấp vào ngoại cảnh bên ngoài thì mây tưởng niệm hư vọng bông bênh trôi nổi sẽ tạo ra một màn che, và bản thể của chính chúng ta

không thể trở nên trong sáng được⁹⁷.

Đây là một soạn thảo công phu về một ẩn dụ đầu tiên xuất hiện trong hai tác phẩm Thiền sơ kỳ rất quan trọng, Tu Tâm Yếu Luận được quy cho Hoàng Nhãn và Quán Tâm Luận của Thần Tú⁹⁸. Xin hãy chú ý rằng xem ẩn dụ này là thành phần của một di sản chung nào đó được nhận lấy bởi cả hai Thần Tú và Huệ Năng từ Hoàng Nhãn là không thể chấp nhận được. Điều này không quá nhiều đến độ rằng ngày tháng sáng tác Tu Tâm Yếu Luận bị nghi ngờ, nhưng rằng “Huệ Năng” người xuất hiện trong Đàn Kinh không phải giống như nhân vật lịch sử có cùng tên.

Thật thú vị rằng ẩn dụ của Huệ Năng hay đúng hơn là khái niệm về sự giác ngộ tiềm tàng được chia sẻ bởi tất cả mọi người mà nó mô tả, đã hình thành cơ sở cho pháp hành trì “Thủ Tâm” (duy trì, gìn giữ [sự tỉnh giác của] tâm). Thủ Tâm đã được đề cập đến ở trên như là đối tượng rõ ràng cho sự phê phán bởi quyển Tâm Minh của Ngưu Đầu tông. Nếu cả Đàn Kinh

và Tâm Minh đều có thể được thừa nhận như là sản phẩm của Nguu Đầu tông, như vậy chúng ta ắt phải suy luận rằng những dòng được giới thiệu ở trên từ tác phẩm sau (Tâm Minh) không thể được diễn giải như là một sự bác bỏ đơn thuần sự hành thiền.

2. Tầm quan trọng của “Bất khởi” hay “Bất hoạt hóa”: Chúng ta đã luận bàn khái niệm này ở trên. Hãy ghi nhận tầm quan trọng của nó trong phát biểu sau đây của “Huệ Năng”:

Người thế gian hãy tách mình ra khỏi những quan kiến; chớ có khởi niệm. Nếu không có suy tư tưởng niệm thì Vô niệm sẽ không có nơi chốn để hiện hữu tồn tại.. Nếu ta khởi niệm từ tự tánh của mình, thì lúc bấy giờ, mặc dù ta thấy, nghe, nhận thức và biết (kiến, văn, giác, tri), nhưng ta không bị làm ô nhiễm bởi hoàn cảnh môi trường muôn vẻ, và luôn luôn được tự do giải thoát⁹⁹.

Khái niệm Bất khởi có thể được giải thích hay nhất bằng cách xem ẩn dụ chiếc gương, chứ không phải ví dụ đặc-biệt-hóa xuất hiện trong bài kệ Đàn Kinh mà là sự thông hiểu tổng quát hơn có rất

nhiều trong các tác phẩm của Bắc Thiền và những tông phái Phật giáo khác. Theo ẩn dụ này tâm của bậc thánh triết được cho là nhận thức được tất cả các pháp một cách hoàn hảo. Như trong khái niệm về trí huệ của Cát Tạng, tâm của người giác ngộ “chiếu sáng” tất cả các pháp. Chiếu sáng hay nhận thức tất cả pháp một cách hoàn hảo, người giác ngộ được cho là phản ứng tức thời lại các nhu cầu cần thiết của chúng sanh. Giống như chiếc gương phô bày một hình ảnh khi một vật thể được đặt trước nó nhưng không tạo ra những hình ảnh của riêng nó, vì thế bậc thánh triết ấy phản ứng hoàn hảo lại thế giới xung quanh ngài nhưng không sanh khởi những hoạt động của riêng mình. Sự tránh sanh khởi có chủ tâm bất kỳ hoạt động nào này, về mặt thân xác hay tinh thần, được biết đến như là Bất khởi. Mặc dù không nổi bật trong Đàn Kinh như những khái niệm như là Vô niệm (không có tư tưởng), nhưng sự hiện diện của Bất khởi ở đây biểu lộ một sự tiếp nối trực tiếp giữa Bắc tông và Nguu Đầu tông

3. Sử dụng Quán Tâm

Thích hay “phân tích thiên quán”: Đàn Kinh đưa ra một vài định nghĩa rất thú vị cho thuật ngữ Toạ Thiền và Thiền định:

Trong giáo pháp này “toạ” (ngồi) có nghĩa là không có bất kỳ ngăn ngại ở bất kỳ nơi đâu, bên trong và dưới mọi hoàn cảnh môi trường, không sanh khởi niệm tưởng (niệm bất khởi). “Thiền” là bên trong thấy tánh bản lai và không trở nên rối loạn.

Và chúng ta gọi cái gì là thiền định? Bên ngoài loại bỏ sắc tướng là thiền; bên trong không rối loạn là định.

.....Bên ngoài là khỏi sắc tướng là “thiền”; bên trong không động (lòng) là “định”. Ngoài thiền và trong định, điều đó được biết như là thiền định¹⁰⁰.

Các giải thích này rõ ràng là đi xa với ý nghĩa của các từ ghép có liên quan. Mặc dù không thể hiện ngay tức thời trong Tuyệt Quán Luận, kiểu diễn giải này xuất hiện trong những mảng bài viết khác liên kết với Ngưu Đầu tông, thành thử Yanagida đã gọi nó là một pháp hành trì đặc trưng của tông đó¹⁰¹. Tuy nhiên, trước khi nó trở nên

liên kết với Thiền Ngưu Đầu thì kiểu phân tích thiên quán này có nguồn gốc liên kết với Bắc tông và cá biệt là với Thần Tú.

Khuynh hướng ban sơ của “phân tích thiên quán” (Quán Tâm Thích) như được hành trì bởi Bắc tông là tái xác định những thuật ngữ và giáo lý Phật giáo tiêu chuẩn như là những ẩn dụ trực tiếp cho sự hành thiền. Ẩn dụ là cái đèn được giới thiệu ở trên từ Quán Tâm Luận của Thần Tú là một ví dụ điển hình của sự hành trì này; những ví dụ khác, kể cả những ví dụ mà trong đó những từ ghép hai chữ được chỉ ra và được định nghĩa riêng rẽ, có vô số trong văn học của tông phái ngài. Sự luận bàn của Đàn Kinh về toạ thiền và thiền định là rất thú vị trong việc nó áp dụng tiến trình này đối với một thuật ngữ cho chính bản thân của Thiền¹⁰².

5. KẾT LUẬN

Bài viết này là bước đầu tiên trong sự nghiên cứu một giả thuyết về Ngưu Đầu tông rằng nó biểu lộ một sợi dây liên kết giữa giai đoạn sơ kỳ và giai đoạn kinh điển của Phật giáo Thiền tông Trung

Hoa. Hiển nhiên là các chiêu kích chính xác về vai trò lịch sử của tông phái ấy là vẫn còn xa mới rõ ràng sáng tỏ được. Các kiểu mẫu nỗ lực nghiên cứu sau là vẫn cần thiết:

a. Một sự khảo sát chi tiết các tác phẩm của những đại sư Ngưu Đầu, kể cả sự hướng dẫn tham khảo rộng rãi giữa các quan niệm của họ và quan niệm của những nhân vật sớm hơn và trễ hơn trong những tông phái khác;

b. Sự nghiên cứu tiểu sử của các vị sư được biết đến đã từng đào luyện dưới những vị thầy của cả hai Thiền phái Ngưu Đầu lẫn Thiền phái trễ hơn sau này; và

c. Sự tìm kiếm trong tài liệu “Cơ phong vấn đáp” sơ kỳ để có được bất kỳ ảnh hưởng đặc biệt nào của Ngưu Đầu tông.

Vài kết luận sơ bộ có thể được phát biểu như là kết quả của việc nghiên cứu cho đến nay:

1. Ngưu Đầu tông là một truyền thống Nam tông đơn nhất, tất cả các thành viên của nó đều là từ phương Nam. Trên thực tế, tất cả các nhân vật chính của nó – người rất sớm Pháp Dung và

kể cả Trí Nham – đều đến từ hoặc hoạt động trong một khu vực nhỏ của nơi mà bây giờ là Giang Tô.

2. Các mối dây ràng buộc vốn kết nối các Thiền sư Ngưu Đầu lại với nhau không phải dựa trên những năm dài cùng nhau tu học. Mặc dù các giới hạn dẫn chứng bằng tài liệu hiện tồn có thể đã che đậy một mạng lưới rộng rãi hơn của những mối quan hệ thầy trò, nhưng chúng ta ắt vẫn phải suy luận rằng tông phái ấy biểu thị một loại lý tưởng tôn giáo trừu tượng nào đó mà sự đồng hóa cá nhân với lý tưởng đó vừa hấp dẫn lôi cuốn vừa dễ dàng thành tựu.

3. Những cứ liệu tiểu sử đã gợi ý rằng Ngưu Đầu tông thật ra có liên hệ với cả giai đoạn sớm hơn lẫn giai đoạn trễ hơn sau này của Thiền. Hai hoặc ba vị sư Ngưu Đầu được biết đến từng học dưới những Thiền sư Bắc tông và thậm chí nhiều vị hơn nữa đã liên kết với Mã Tổ Đạo Nhất và Thạch Đầu Hy Thiền. Đáng chú ý là có sự liên kết qua lại quá ít ỏi của những vị sư Ngưu Đầu với những nhân vật từ dòng của Thần Hội. Thêm nữa, thật lạ lùng là tất cả các vị sư liên kết với các



nhân vật Thiền sau này đều là thành viên của Hạc Lâm phái và Kinh Sơn phái của Ngưu Đầu tông.

4. Một phần lớn lý tưởng tôn giáo hợp nhất của Ngưu Đầu tông là sự cảm nhận đặc tính của nó như là một cái gì đó tách biệt khỏi cả Bắc lẫn Nam tông không hề có phát biểu rõ ràng nào về sự phân đoán thứ bậc được áp dụng cho hai phái Thiền sớm hơn này, chỉ có ước muốn nhằm mục đích đặc biệt siêu việt sự chia rẽ có tính bè phái giữa hai tông phái ấy.

5. Hai trong các tác phẩm quan trọng nhất của Ngưu Đầu tông nói rõ thông điệp của họ bằng một cấu trúc phổ biến là chính đề, phản đề và hợp đề. Mặc dầu độ dài, tính phức tạp và những vấn đề nguyên văn bài thuyết pháp “của Huệ Năng” trong Đàn Kinh khiến cho sự so sánh với kết luận của Tuyệt Quán Luận trở nên khó khăn, nhưng rõ ràng là cả hai bản văn đều mắc nợ các đóng góp sớm hơn nhiều của Bắc tông. Nghĩa là, ngay cho dù lối diễn giải có ý chê bai đối với giáo pháp của Bắc tông được thừa nhận và được sử dụng, nhưng giáo pháp rất ráo của hai văn

bản Ngưu Đầu tông vẫn phù hợp cơ bản với một vài giáo lý cơ bản nhất của lý thuyết tôn giáo Bắc tông.

Khía cạnh thú vị nhất của Ngưu Đầu tông là cái cách mà trong đó giáo pháp của nó phản ánh đặc tính nhận diện lịch sử của nó. Chuyện kể công khai của Đàn Kinh, chẳng hạn, có thể được đọc như là chuyện ngụ ngôn lịch sử. Mặc dầu tự thân câu chuyện chắc chắn là không thật – Thần Tú và Huệ Năng chưa bao giờ cùng một lúc ở bên Hoàng Nhẫn và cả hai cũng không có mặt ở đó vào thời điểm cái chết của vị thầy¹⁰³ – Thần Tú là một người thông thái đã từng dạy một số đông đệ tử bên trong dòng của Hoàng Nhẫn, còn Huệ Năng là một nhân vật ít người biết đến từ phương Nam xa xôi. Sự kiện rằng Huệ Năng được làm cho biến mất một thời gian sau khi ngài được đặc pháp cũng như sự phổ biến trong số các đệ tử của Hoàng Nhẫn hành trì theo các bài kệ của Thần Tú, tương đương với uy thế sớm của Bắc tông. Mặc dù sự tiến lên ngôi vị Lục tổ của Huệ Năng ngụ ý một sự liên kết của Đàn Kinh với Nam tông

của Thần Hội, hãy để ý rằng tính chất quyết liệt độc hại trong cuộc vận động chống Bắc tông của Thần Hội là hoàn toàn không trông thấy. Đàn Kinh theo “Đốn giáo” của Nam tông nhưng nội dung của mỗi tông đều khác với nội dung tông của Thần Hội.

Thậm chí còn hơn sự diễn giải có tính ngụ ngôn của Đàn Kinh, cấu trúc được phân phối hợp lý và nội dung đặc biệt của nó và Tuyệt Quán Luận là hoàn toàn thích hợp với đặc điểm nhận diện lịch sử của Ngưu Đầu tông. Sự sử dụng chính đề, phản đề và (tổng) hợp đề ngụ ý một sự liên kết hợp logic với truyền thống Trung Quán. Thêm vào đó sự phê phán của Ngưu Đầu tông đối với giáo pháp nguyên văn Bắc tông và sự thừa nhận của

nó đối với những đổi mới giáo lý của Thần Hội một cách đồng thời trong lúc nó phản bác tính chất quyết liệt độc hại thuộc luận chiến của cuộc vận động chống Bắc tông. Cả hai làm cho thấy rõ rằng Ngưu Đầu tông thực ra là một phần toàn nguyên của phong trào Thiền đang đâm chồi nảy lộc. Như thế, tuy hàm ơn những phát triển trước đó nhưng đồng thời nó vẫn bao gồm lý tưởng duy nhất và hoàn toàn độc lập của riêng mình. Những khía cạnh nào đó của lý tưởng duy nhất này dường như báo hiệu một tinh thần Thiền mới mẻ vốn sẽ phát triển ở đông nam Trung Hoa, nhưng luận bàn về những vấn đề như thế tốt hơn hết là để lại dịp sau.



Chú thích Chương III

1. Tựa đề đầy đủ là Tonkò shutsudo shòshitsu issho (Ôsaka: Ataka Bukkyo bunko, 1935). Sách này gồm có những bản chụp sao chép của các văn bản Đôn Hoàng được tìm thấy bởi Suzuki ở Bắc Kinh (Peking); những loại sách in và bình luận của Suzuki được xuất bản dưới tựa đề Kòkan shòshitsu issho oyobi kaisetsu. Tên địa điểm shòshitsu, vốn nghĩa đen là “phòng nhỏ”, đề cập đến một hang động trên Tung Sơn mà theo truyền thống liên kết với Bồ Đề Đạt Ma, vì vậy ngữ giải thích tiếng Anh được dùng ở đây. Xin để ý rằng các tương đương tiếng Anh cho những tựa đề tiếng Hoa và tiếng Nhật được đưa ra trong bài này nhằm cung ứng cho sự tiện lợi của độc giả chứ không luôn luôn là những lối dịch nghĩa đen.

2. Suzuki xuất bản cuốn “Tonkò shutsudo Daruma oshò zekkanron ni tsuite” của mình trong Bukkyò kenkyù I: 1 (1937). Quyển này gồm có một ấn phẩm phê bình dựa trên ba thủ bản (bản chép tay) Đôn Hoàng và những bình luận về quyền tác giả của luận này. Bài này được tái bản với một vài sửa đổi, trong Suzuki Daisetsu zenshù, II (Tòkyò: Iwanami shoten, 1968), 161–168. Xem chú thích 6 bên dưới. Kuno đã giới thiệu ba thủ bản này, mà mỗi người đã độc lập khám phá trong Sưu tập Pelliot ở Paris, và ấn phẩm phê bình của riêng mình chỉ một vài tháng sớm hơn trong quyển “Ryūdōsei ni tomu Tōdai no Zenshū tenseki – Tonkò shutsudobon ni okeru Nanzen-Hokushū no daihyōteki sakuhin”, được xuất bản trong Shukyō kenkyū, đợt mới XIV: 1 (1937), 117–144.

3. Xem “Gozu Hōyū ni oyoboseru Sanronshū no eikyō” của Kuno, Bukkyō kenkyū III: 6 (1939), 51–58, và Zenshūshi kenkyū của Ui (1941), pp.511–519, gồm có

một bàn luận về sự quan hệ của Pháp Dung với năm đại sư Trung Quán Trung Hoa.

4. Xem Suzuki và Furuta Shōkin, eds., Zekkanron (Kyōto: Kōbundo, 1945), hoặc Suzuki Daisetsu zenshū, II, 188–200, và “Zekkanron no hōbun kenkyū” của Yanagida, Zengaku kenkyū LVIII (1960), 65–124.

5. Quyển này có tựa đề cả tiếng Nhật và tiếng Anh: Tokiwa Gishin và Yanagida Seizan, Zekkanron – Eibun yakuchū, gembun kōtei, kokuyaku (Kyōto : Zen Bunka Kenkyūjō, Chūgoku zenroku kenkyūban, 1976) và Tokiwa Gishin, tr.(dịch), Một đối thoại về Diệt Quán – một bản dịch dựa trên bản dịch tiếng Nhật hiện đại và những hội ý với giáo sư Yoshikata Iriya của Seizan Yanagida (Kyōto: Viện nghiên cứu Thiền, 1973). Viện được nói đến đã liên kết với Đại học Hanazono, mà Đại học này tự nó lại liên kết với tông phái Thiền Lâm Tế. Trong hai ngày tháng được đưa ra, ngày tháng sau chỉ ngày tháng xuất bản thật sự của sách ấy, mặc dù sự chuẩn bị có thể đã xảy ra sớm hơn nhiều.

6. Daruma daishi no kenkyū của Sekiguchi Shindai (Tokyō: Shōkokusha, 1957; rpt (tái bản). Tokyō: Shunjūsha, 1969), pp.85–93, gồm có một tóm tắt rất tiện lợi về các lập luận khác nhau được thực hiện trong những bài khác nhau bởi Suzuki, Kuno, và chính Sekiguchi. Thêm vào các tác phẩm được đề cập trong các chú thích 1,2, và 4 ở trên, Suzuki cũng bàn luận về Tuyệt Quán Luận và Ngưu Đầu tông trong quyển Zenshisōshi kenkyū, dai-ni của ông ấy – Daruma Kara Enō ni itaru – vốn thật sự được viết năm 1943–1944, nhưng được xuất bản bởi Iwanami shoten ở Tokyō năm 1951 và được in lại trong Suzuki Daisetsu Zenshū, II, 161–208. Những trang 161–168 gồm có một

bản mô phỏng bài của Suzuki năm 1937, các trang 168–187 tiêu biểu cho những bình luận của ông ấy đối với ấn bản năm 1943, còn những trang 188–209 được dành cho các ấn bản của những phần trong hai thủ bản Đôn Hoàng. Để có các phần đóng góp của Kuno và Sekiguchi, xem chú thích 2,3, và 8.

7. Trên thực tế, Kuno đầu tiên đề xuất sự quy cho Thần Hội, nhưng chẳng lâu sau đó bỏ nó đi ủng hộ sự quy cho Pháp Dung. Suzuki chưa bao giờ đưa ra bất kỳ giải đáp dứt khoát nào đối với những lý lẽ của Sekiguchi, vốn được xuất bản trong “Zekkanron (Tonkò shutsudo) sensha kò”, Taisho Daigaku gakuho XXX và XXXI (1940).

8. Thêm vào bài viết được nói đến trong chú thích trước, Sekiguchi cũng đã viết các quyển sau: “Tonkò shutsudo Zekkanron shòkò”, Tendai Shùkyōgaku Kenkyūjō hō I (1951), vốn bao gồm thêm chứng cứ về các phân nhánh Ngưu Đầu của Tuyệt Quán Luận, Daruma daishi no kenkyū, đã được dẫn ra ở trên (pp.82–185) và quyển Vô Tâm Luận có liên hệ gần gũi (luận giải về Vô Tâm, pp.186–212); Gozuzen no rekishi to Darumazen”, Shūkyō bunka XIV (03–1959), 1–118, được tái bản trong quyển Zenshū shisōshi (Tōkyō: Sankibō busshorin, 1964), pp.240–402, bao gồm một khảo sát cẩn thận mỗi mảnh vụn thông tin sẵn có về cuộc đời của tất cả các đại sư Ngưu Đầu đã được biết đến; “Gotaisan to Gozusan”, Tōhō shūkyō XVI (11–1960), 21–39; và Daruma no kenkyū (Tōkyō: Iwanami shoten, 1967), 344–356, vốn thêm vào sự suy luận thứ vị về mối liên kết rõ ràng giữa Phật Quật Di Tắc và Phó Hấp (để ý rằng Daruma Daishi no kenkyū và Daruma no kenkyū là những tác phẩm hoàn toàn khác nhau). Việc không chứng minh được sự quy Tuyệt Quán Luận

cho Pháp Dung của Sekiguchi là dựa trên một sự thiếu sót về phương pháp: Ông ấy cho thấy bản văn có liên kết với tên của Pháp Dung trong những nguồn tài liệu thế kỷ thứ IX và thứ X và Pháp Dung thiếu bất kỳ sự liên hệ lịch sử nào với Thiền tông, nhưng điều này cũng không chứng minh rằng Tuyệt Quán Luận tự nó không phải được tạo ra một cách độc lập với Thiền tông. Đúng hơn, khả tính có thể xảy ra nhất là Tuyệt Quán Luận là một sưu tập sau này bởi một thành viên hay những thành viên sau này của Ngưu Đầu tông và được quy cho người sáng lập theo truyền thuyết, người mà chính ông ấy đã không có sự giao thiệp nào với tự bản thân Thiền tông và không có dính dáng gì với Tuyệt Quán Luận.

9. Quyển sách của Yanagida được xuất bản bởi Hōzōkan ở Kyōto.

10. Yanagida luận bàn về sự thành lập thể loại “Truyền đăng” (dentōshi hay tōshi trong tiếng Nhật) bên trong Bắc tông ở các trang pp.33–100; những ví dụ khác về những tiền lệ Bắc tông đối với các mặt khác nhau của tư tưởng Nam tông xuất hiện ở pp.102, 148–149, 153, và 182–184. Về việc Ngưu Đầu tông là một phản ứng đối với hay thay thế cho Bắc tông và/hay Nam tông, xem pp.127, 132–133, và 181–182. Về ngày tháng quyển tác giả của Tuyệt Quán Luận, xem p.143. Quyển tác giả Đan Kinh có lẽ đúng của Pháp Hải được bàn luận ở pp.101–212, hầu hết đặc biệt ở pp.195–209.

11. Kamata Shigeo đã viết các quyển sau về chủ đề Ngưu Đầu tông: “Chōkan ni okeru zenshisō no keisei – gozuzen no sōjō –”, Indogaku Bukyōgaku kenkyū IX: 2 (1961), 73–78; Chūgoku Kegon shisōshi no kenkyū (Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppansha, 1965), pp.390–393 và 475–500; Chūgoku



Bukkyō shisōshi no kenkyū (Tōkyō: Shunjūsha, 1969), pp.6, 61, 115, 132, 225, 237–258, và 394; và “Sanronshū-Gozuzen-Dōkyō o musubu shisōteki keifu – sōboku jōbutsu o tegakari to shite –”, Komazawa Daigaku Bukkyō Gakabu kenkyō kyō, XXVI. Các sự đóng góp của Kamata là thú vị và được thực hiện rất tài tình, đặc biệt là về sự liên hệ giáo lý giữa các ý tưởng Thiền Ngưu Đầu và Đạo giáo, nhưng chúng quá đối chuyên môn để dùng được ở đây. Nakagawa Taka đã viết hai bài về Tuyệt Quán Luận: “Zekkanron o chūshin to shite mitaru shoki Zenshushi no mondaiten”, Tōhoku Yakka Daigaku kiyō V (11–1958). Không may, những nỗ lực của bà ấy làm cho đề từ Bồ Đề Đạt Ma, Huệ Khả và Pháp Dung, là các tác giả chính và phụ của Tuyệt Quán Luận và Phật Quật Di Tắc là người thu thập và xuất bản là hoàn toàn không thể chấp nhận được.

12. “Gozuzen no shisō”, Indogaku Bukkyōgaku kenkyū XV: 2 (1967), 16–23.

13. Về cuộc hội ngộ được giả định giữa Đạo Tín và Pháp Dung, xem Ui, pp. 91–96. Tóm tắt lịch sử trình bày ở đây đã được sưu tập với sự kham khảo cẩn thận nơi bài viết dài của Sekiguchi trong Zenshūshi kenkyū. Vài thông tin từ những nguồn tài liệu thêm vào sẽ được giới thiệu, nhưng tất cả mọi lập luận dựa trên tài liệu “cơ phong vấn đáp” từ CTL và những nguồn tài liệu trẻ khác sẽ được bỏ qua.

14. Quan điểm rằng Pháp Dung, Huệ Phương, và Pháp Trì tất cả đều sống cùng thời với nhau, được thực hiện bởi Ui, p.100. Các quan sát khác được thực hiện ở đây được lấy ra, với một vài thay đổi, từ Sekiguchi, Zenshū shisōshi, pp. 256–268.

15. Xem T.50.603c–605b và Sekiguchi, Daruma daishi no kenkyū, pp.134–147.

16. Có thể rằng Pháp Dung có liên hệ như vậy với Ching-chueh (Kính Giác?) của Bắc tông và một vài cư sĩ hộ pháp tiếng tăm của Phật giáo (kể cả của Ngưu Đầu tông) hoạt động trong khoảng nửa bán thứ hai thế kỷ thứ VIII. Xem Yanagida, Shoki Zenshū shisho no kenkyū, pp. 203–204.

17. Các vị thầy của Pháp Dung được bàn luận bởi Ui. Xem ghi chú 3 ở trên.

18. Những sự hạn chế này, vốn liên quan đến những giới hạn số chùa chiến v.v... trong những vùng của phương Nam mà quan lại nhà Đường cảm thấy đang ủng hộ những cuộc nổi loạn chống lại nhà nước mới được thành lập, bị áp đặt năm 621. Xem HKSC, T50.633c.

19. Xem T50.602a–c và Sekiguchi, Zenshū shisōshi, pp. 251–258.

20. Bản văn viết tuổi 40, nhưng Sekiguchi, p.252, chỉ cho thấy rằng con số chính xác là 45.

21. Xem Yanagida, Shoki Zenshū shisho no kenkyū, pp.36 và 45, chú thích 4.

22. Xem CTL T51.228c, để xem tiểu sử của họ.

23. Sự xác quyết này được thực hiện trong SKSC ở T50.757c và CTL ở T51.228c. SKSC, vốn là tường thuật sớm hơn và dài hơn trong hai tường thuật, dành nhiều khoảng cho mối liên kết được cho là với Hoàng Nhấn hơn là cho sự tham học của Pháp Trì dưới Huệ Phương. Lời xác quyết cho là sự nhận biết về mô tả những lời sau cùng của Hoàng Nhấn như được thấy trong Lăng Già Nhân Pháp Ký (tường thuật hay ghi chép về người và giáo pháp của Lăng già [tông]), nhưng tên của Pháp Trì không được bao gồm trong bảng liệt kê có trong tác phẩm này – chỉ trong một trong số các bảng liệt kê trong tác phẩm

nhiều tập của của Tồng Mật. Xem Yanagida, Shoki no Zenshi I – Ryôgashijiki, Denhobôki –, Zen no goroku, vol.2 (Tôkyô: Chikuma shobô, 1971), p.273 hoặc T85.1289c và Kamata Shigeo, Zengen shosenshû tojo, Zen no goroku, vol.9 (Tôkyô: Chikuma shobô, 1971), p.289. Hơn nữa, thời kỳ mà SKSB cho là Pháp Trì tham học dưới Hoàng Nhẫn tương đương với năm 647 – bốn năm trước cái chết của thầy Hoàng Nhẫn là Đạo Tín và trọn một thập niên trước cái chết của Ngưu Đầu Pháp Dung. Mặt khác, nếu ta thừa nhận lối giải thích của CTL rằng Pháp Trì tham học dưới Hoàng Nhẫn ở tuổi 30 hay năm 664, thì việc này chỉ một năm trước khi Trí Oai được cho là đã tham học dưới Pháp Trì. Yanagida, người chỉ ra các chi tiết này ở p.129 của cuốn Shoki Zenshû shisho no kenkyû, đề xuất rằng sự tham học của Pháp Trì dưới Hoàng Nhẫn là tương đối ngắn và không đủ để khiến cho có sự kể Pháp Trì vào trong bảng liệt kê các đệ tử chính của thiền sư ấy. Mặc dù Yanagida thừa nhận rằng ông ấy đang sử dụng những tài liệu muộn, nhưng ông ấy đề xuất thêm rằng sự nỗ lực nối kết Ngưu Đầu tông với truyền thống Thiền Bồ Đề Đạt Ma qua Hoàng Nhẫn và Pháp Trì là một việc làm khó khăn sớm sửa vốn đã biến mất vào khoảng thập niên 750 (p.130, nhấn mạnh của ông ấy). Mặc dù không thể khả dĩ làm vững thêm giả thuyết này, nhưng nó cũng đồng ý với khuynh hướng chung của Thiền sơ kỳ để dựng lên những vấn đề liên quan tới các vị tổ theo một thứ tự ngược lại của sự kế thừa được giả định của họ. Như vậy, có lẽ đã hoàn toàn tự nhiên cho Ngưu Đầu tông đồng hóa chính nó trước tiên với Hoàng Nhẫn và rồi sau đó với Đạo Tín.

24. Tiểu sư SKSC của Trí Oai ở T50.758b–c. Sự di chuyển của ngài từ núi Ngưu Đầu đến Kim Lăng cho là được làm

theo sự dịch chuyển giống như thế bởi Pháp Trì, nhưng ta có khuynh hướng tự hỏi không biết tiểu sử của ai được bắt chước theo ai. Rõ ràng là, sự nổi lên của Ngưu Đầu tông như là một giả pháp cho Bắc và Nam tông đất hân đã là một hiện tượng sau năm 732, nhưng ngay cả trước năm ấy, năm mà Thần Hội mở cuộc tấn công vào cái gọi là “Bắc tông”, có thể đã có một cảm nhận về đặc tính nhận diện cộng đồng được chia sẻ bởi Trí Oai và đệ tử của ngài ở đông nam Trung Hoa. Sự gợi ý về Trí Oai của Yanagida xuất hiện ở p.180 của Shoki Zenshû shisho no kenkyû.

25. Xem Sekiguchi, Zenshû shisoshi, pp.270–272, để xem vài tham khảo ngắn về An Quốc Huyền Đĩnh trong những nguồn tài liệu chính. Bộ TCL có một đoạn văn được quy cho ngài, T48.944b.

26. Xem T50.834c–835b, T51.229a–230b, và Sekiguchi, Zenshû shisoshi, pp.275–281.

27. Xem Sekiguchi, p.279. Để có trích dẫn về giáo pháp của Huệ Trung xuất hiện trong bộ TCL, hãy xem T.48.945b. Tựa đề Hành Lộ Nan được rút ra từ một điệp khúc không đổi trong bản văn – nghĩa là, trong thủ bản Đôn Hoàng của bản văn, vốn không nhất thiết là bản văn của Huệ Trung. Để có một bản luận về điệp khúc này, hãy xem Iriya Yoshitaka, “Chôshin kôron nan – teikaku renshô no kakyoku ni tsuite”, Tsukamoto hakase juki kinen Bukkyô shigaku ronshû (Kyôto: Tsukamoto hakase juki kinen kai, 1961), pp.82–83. Để có thông tin về chính văn bản và thủ bản Đôn Hoàng hiện còn, xem “Zenseki kaidai” của Yanagida, Nishitani Keiji và Nagadia Seizan, eds., Zenke goroku, sekai koten bungaku zenshû, No.36B) (Tôkyô: Chikuma shobô, 1974), II, 465.

28. Bảng liệt kê các đệ tử của Huệ Trung trong CTL xuất hiện ở T51. 223c–224a. Để



có một bản luận về tiểu sử của họ, hãy xem Sekiguchi, pp.282–292. Văn bia của Thái Bạch Quán Tông có thể được thấy trong Toàn Đường Văn (những tác phẩm đầy đủ của đời Đường, từ đây về sau được viết tắt CTW), trong tập 721.

29. Xem T50.768b–c, T51.231a, và Sekiguchi, Zenshū shisōshi, pp.328–335. Lẽ ra vị sư này phải được nói đến như là Di Tắc, như tên vùng đất Phật Quật đã được sử dụng khắp để làm giảm đi khả tính lầm lẫn. Phật Quật cũng là tên phổ biến hơn trong các nguồn tài liệu chính.

30. Xem Sekiguchi, p.334.

31. Cùng một tên nơi chốn cũng được sử dụng có liên quan tới một địa điểm trên núi Ngưu Đầu, nhưng sự kiện này không được đề cập đến trong các nguồn tài liệu chính về Phật Quật Di Tắc.

32. Xem T50.768c, T55.1106b–c, và Sekiguchi, Zenshū shisōshi, p.332. Một vài tập trong cùng các tác phẩm cũng được kể ra trong những danh mục khác của Saichō (T55.1059b), Eun (1089a và 1091b), và Enchin (1093c, 1059a, và 1100c–1101b). Những việc lập danh sách này được thực hiện chung chung không có sự quy cho. Các bài thơ được kể ra ở đây như là tác phẩm thứ năm của Phật Quật không nhất thiết là một toàn thể hợp nhất, mà là một số trong những bài thơ khác được lưu hành hoặc cùng với nhau hoặc một cách riêng rẽ.

33. Các tác phẩm Thiền vốn hiện hữu tồn tại dưới tên của Bảo Chí và Phó Hấp – vốn dĩ nhiên là những sự quy cho hoàn toàn giả mạo – phải nên được khảo sát để tìm sự liên kết có thể có với Ngưu Đầu tông. Quyển Daruma no kenkyū của Sekiguchi, pp.350–356, gồm có một tài liệu thú vị nào đó trong sự xem xét này, như đã được chú thích ở trên.

34. Để có một danh sách đầy đủ các tài liệu liên hệ với Ngưu Đầu tông mà Saichō đã đem về Nhật, xem Sekiguchi, pp.353–354. Cũng xem Zenshū shisōshi của ông ấy, pp.333–334. Sự lập danh sách của Saichō về Vô Sanh Nghĩa được đề cập đến chú thích 23 ở trên, để ý rằng ông ấy cũng lập bảng danh sách CKL.

35. Bộ SKSC liệt kê tác giả câu viết trên bia này, nhưng tự bản thân tác phẩm không còn tồn tại.

36. Xem T48.946b. Các trích dẫn từ (các tác phẩm không đặc biệt được liệt kê) của ngài xuất hiện ở T48.910a và 947a. Người đệ tử đang nói đến được biết là Văn Cư Phó Trụ (Yun-chu Fu-chih): Ngài được liên kết với cả núi Thiên Thai (mà địa danh thường được đặt ở trước cái tên của ngài) và chùa Văn Cư trên núi Tung Sơn, ngay phía bắc Kim Lăng. Các danh mục Nhật Bản liệt kê một sưu tập những tác phẩm của ngài kể nhau với Hoàn Nguyên Tập của Phật Quật. Xem T55.1089a, 1091b, và 1106b, được dẫn trong Sekiguchi, Zenshū shisōshi, p.336.

37. Lý Hoa đã viết một số văn bia rất thú vị và hữu ích cho những thành viên của một vài thiền phái và không-phải-thiền phái khác nhau. Xem luận bản ngắn gọn về cuộc đời và những đóng góp của ông ấy của Yanagida, Shoki Zenshū shisho no kenkyū, pp.136–137 và 144, ghi chú 1. Văn bia cho Huyền Tổ xuất hiện trong CTW, tập 320. Tường thuật của SKSC (T50.761c–762b) rõ ràng là dựa trên văn bia này. Tường thuật trong bộ CTL (T51.229b–c) là rất giới hạn. Xem Sekiguchi, Zenshū shisōshi, pp.293–299.

38. Không may, đây không phải là nguồn tài liệu có tiềm năng duy nhất về sự lẫn lộn xoay quanh họ tên và danh hiệu của Huyền

Tổ. Không những ngài cũng thường được nói đến bằng tên chùa của mình, Hạc Lâm, mà ngài còn được biết bên trong văn bia của mình như là Kính Sơn Đại Sĩ, một tên gọi mà ta có thể hy vọng tìm gặp có liên quan với một đệ tử của ngài, Kính Sơn Pháp Khâm. Văn bia ấy cũng nói đến Huyền Tổ như là Viên Tổ, nhưng đây chỉ là một phản ánh của sự tránh né lễ nghi tên của vua Huyền Tông. Văn bia ấy đề cập đến danh hiệu của Huyền Tổ Đạo Kính, vốn rõ ràng là không được sử dụng ở đâu khác. Danh hiệu chính thức của ngài, sẽ được đề cập đến ngay dưới đây, dường như cũng đã không được sử dụng rộng rãi.

39. Tên Viên Tổ xuất hiện trong bản khắc cho chùa Thiếu Lâm được viết bởi một P'ei Ts'ui (Bùi Tuý?) (CTW, 279). Vì cái người đang đề cập đến được miêu tả như là một Luật sư, sống sau kỷ nguyên Trinh Quán (627–649) và được bàn luận trước Pháp Như, chết năm 689, dường như không thể khả dĩ rằng ông ấy có thể là Huyền Tổ đang xem xét ở đây. Nếu Huyền Tổ đã thực sự sống ở chùa Thiếu Lâm, thậm chí chỉ trong một khoảng thời gian ngắn, thì điều đó có thể là một biểu lộ có ý nghĩa của một mối dây liên kết giữa Bắc tông và Ngưu Đầu tông.

40. Chùa Hạc Lâm được sửa soạn cho Huyền Tổ bởi trưởng quan Nhuận Châu, một người tên là Wei-Hsien (Ngụy Hiển?). Xem bàn luận của Yanagida về người này và những cá nhân khác cùng họ hoạt động trong phong trào Thiền khoảng nửa bán sau thế kỷ thứ VIII, pp. 203–204. Xem chú thích 16 ở trên.

41. Xem Sekiguchi, pp.301 và 309, để có những bình luận về viên chức đã ủng hộ Huyền Tổ ở Dương Châu.

42. Huyền Tổ và chùa của ngài cuối cùng đều được ban danh hiệu chính thức, danh hiệu của ngài là Đại Luật Đại Sư. Xem

Sekiguchi, pp.296–297, để có bình luận về bối cảnh của sự đề lại bằng chức thư này.

43. Xem Zenshū shisōshi, p.296.

44. Sự liên kết gần gũi của Lý Hoa với Huyền Tổ và Ngưu Đầu tông được luận bàn bởi Yanagida, Shoki Zenshū shisho no kenkyū, pp.136–137 và 144–145, ghi chú 1–2. Trong số các cư sĩ được liệt kê trong bia, một người duy nhất đáng chú ý là Lý Đán (Li Tan), người mà có thể do lỗi chính tả lại giống như là Lý Châu được đề cập đến trong một tác phẩm đời Tống như là tác giả của một tiểu sử Huệ Năng. Mặc dù không có cách nào để kiểm chứng sự suy đoán rất tế nhị này, nếu đúng thì điều đó có thể cung cấp một mối nối thêm vào giữa Ngưu Đầu tông và tiểu sử của Huệ Năng (nghĩa là, thêm vào Đàn Kinh). Xem Yanagida, p.99, ghi chú 16. Một cư sĩ khác được biết như là tác giả của một văn bia cho một Luật sư đồng nam; xem Yanagida, pp.198, 210 ghi chú 13, và 255. Bộ CTL (T51.223c và 225b) liệt kê chỉ hai đệ tử khác của Huyền Tổ, tiểu sử của họ vẫn chưa biết.

45. Xem Ui, Zenshūshi kenkyū I, 328, để có tên của Lão An trong số các đệ tử của Thông Quang, và Sekiguchi, Zenshū shisōshi, pp.319–320 và 371–372.

46. Xem Sekiguchi, pp.313–319.

47. Trong cùng sách này, pp.320–322. Về thầy của Như Hải là Huệ Ẩn, Bộ CTL liệt kê một Huệ Ẩn của Nam Nhạc như là một đệ tử của vị sư Bắc tông Hàng Ma Tăng (T51.226b). Sự đồng hóa vị sư này với Nam Nhạc có thể đã phát triển sau sự tham học của Như Hải với ngài, nếu đúng là như thế. Thực ra, Như Hải có thể đã học dưới ngài ở Nam Nhạc, vốn là một cái gì đó của một trung tâm Bắc tông vào thời ấy, nếu ta lấy văn bia để đối chiếu với Bắc tông hơn là phần phía bắc Trung Hoa.



(Một dòng sớ hơn trong văn bia ngụ ý rằng điều này đúng như thế). Thêm nữa, Ui, Zenshūshi kenkyū, I, 295, ghi chú thích một Ta-yin (Đại Nhân?) của Trường An được liên kết trong CTL như là đệ tử của Nghĩa Phước (T51.224c). Một đoạn văn từ văn bia của Liễu Tông Nguyên viết cho Như Hải sẽ được trích dẫn ở bên dưới.

48. Thuật ngữ “cơ phong vấn đáp” là một lối dùng tiện lợi mà tôi đã chọn ra trong lúc dịch một bài viết của Yanagida. Nó tương đương với tiếng hoa Cơ Duyên Vấn Đáp (có lẽ cũng là Cơ Phong Vấn Đáp, nd.), nhưng cặp từ ghép này không thường xuất hiện như là một đơn vị duy nhất trong các văn bản nguyên gốc. Xem “Các văn bản ‘ngữ lục’ của Thiền Trung Hoa” trong Lewis Lancaster và Whalen Lai, eds., Thiền sơ kỳ ở Trung Hoa và Tây tạng, Loạt nghiên cứu Phật giáo Berkeley, vol.III (Berkeley: University of California Press, sắp xuất bản).

49. Xem T50.738c-9a và Yanagida, Shoki Zenshū shisho no kenkyū, pp.195-212.

50. Sự đối chiếu SKSC là ở T50.796c. Xem Sekiguchi, Zenshū shisōshi, pp.308-312, và Yanagida, Shoki Zenshū shisho no kenkyū, pp.197-198, về đặc tính nhận diện có thể có của Pháp Thận và Hoài Nhượng. Xem pp.197-200, để có vị trí của Pháp Hải bên trong phong trào Thiền và Luật kết hợp.

51. Ngày tháng niên kỷ của Hiệu Nhiên không được biết, nhưng hãy xem văn bia viết cho ngài do đệ tử của Thần Hội là Phúc Lâm (CTW 918) và những tác phẩm gần khác nhau cũng như một văn bia bởi chính Hiệu Nhiên (CTW 917 và 918). Ngoài một vài đề cập đến Hiệu Nhiên trong cuốn Shoki Zenshū shisho no kenkyū của Yanagida, xem bài viết của Ichihara Kōkichi về những thi

tăng đời Đường, “Chūtō shoki ni okeru kōsa no shisō ni tsuite”, Tōhō Gakuhō, Kyōto series XXVIII (03-1958). Bàn luận bên dưới chủ yếu được dựa trên Yanagida, pp.200-203.

52. Xem câu ghi trên bia của Nhan Chân Khanh được dẫn trong Ichihara, p.228.

53. Văn bia của Pháp Khâm (CTW, 512) được viết bởi Li Chi-fu (Lý Quý Phúc?) (760-814), vốn là thừa tướng trong lãnh phần của triều vua Đức Tông (779-805). Các dòng kết của tường thuật trong SKSC (T50.764b-765a) đề cập đến những văn bia bởi bốn viên chức nổi tiếng khác, nhưng chỉ văn bia của Lý là vẫn còn. Thạch Đầu theo truyền thống luôn đi đôi với Mã Tổ như là một trong các nhà lãnh đạo hàng đầu lối “cơ phong vấn đáp” mới của Thiền. Xem Ui, Zenshūji kenkyū, I, 396-418.

54. Xem bản văn có nội dung của cuộc mời này trong CTW, 48, và Sekiguchi, Zenshū shisōshi, p.342.

55. Tác phẩm này là Đường Quốc Sư Bối của Lý Triệu, được viết trong thập niên thứ hai của thế kỷ thứ IX. Nó gồm có những sự kiện vào khoảng từ 713-824. Xem ấn bản Shih chien shu-chi yin-hang (?) (số 0155 của nhà xuất bản, Yang chia-lo, tổng biên tập), pp.21 và 24. Sự tồn tại của chứng cứ này liên quan đến Ngưu Đầu tông được đề cập đến ở chính phần cuối “Gozuzen no shisō” của Yanagida, p.23.

56. Nguồn tài liệu được đề cập trong chú thích trước đưa ra một nguồn gốc khác của tên này (p.24).

57. Bộ SKSC đưa ra vài thông tin đặc biệt về cuộc di chuyển này, nghĩa là, trường quan Hàng Châu muốn Pháp Khâm đến ở ngôi chùa ấy để nó không bị huỷ hoại bởi một tướng lãnh quân đội vùng quá hung hãn.

Văn bia chỉ ra rằng Hàng Châu là một trung tâm văn hóa và buôn bán lớn. Trung tâm của Pháp Khâm ở Kinh Sơn cuối cùng phát triển thành một trong những ngôi chùa quan trọng nhất trong tất cả chùa thiền Trung Hoa, được xem là một trong “Ngũ Sơn”, nhưng sự phát triển đưa đến địa vị này không thật sự bắt đầu cho tới khi khoảng ba phần tư thế kỷ sau cái chết của Pháp Khâm.

58. Xem T50.816c-817a và Sekiguchi, Zenshù shisōshi, pp.349-353.

59. Dĩ nhiên, đây không phải là ví dụ điển hình đầu tiên của việc tiếp xúc giữa truyền thống Phật giáo Thiền và Mật tông. Các vị sư Bắc tông Ching-hsien (Tĩnh Huyền?) (660-723) và I-hsing (Nhất Hạnh?) (685-727) đều có liên kết với Subhakarasiṃha (Thiền Vô Úy) và Vajrabodhi (Kim Cương Trí), I-hsing cá biệt là một trong các nhân vật quan trọng nhất trong toàn thể Mật tông Trung Hoa. Xem “Zenseki kaidai” của Yanagida, P.468, và Ui, Zenshūshi kenkyū, I, 299-300.

60. Sekiguchi, Zenshū shisōshi, pp.291-292, 319-320, và 371-394. (Xem bảng mục ở các pp.242-243), bàn luận về tiểu sử của các nhân vật được đề cập ở đoạn trên. Nói chung, sự nghiên cứu về việc phát triển của cơ phong vẫn đáp bị khó khăn bởi sự kiện rằng hầu hết tất cả các văn bản có sẵn từ khoảng thời gian đang nói đến đều hiện tồn chỉ bởi vì chúng được thu thập và xuất bản trong hình thức mộc bản trong khoảng thời gian cận đại (năm triều đại) và đời Tống. Có những ngoại lệ đối với cách xử lý này – Ngữ lục của Mã Tổ được biết qua một ấn bản đời Minh trẻ hơn nhưng có tiềm năng xác thực hơn, chẳng hạn – nhưng không có tương đương nào của nơi chôn giấu Đôn Hoàng đối với khoảng thời gian cá biệt này. (Thật vậy hầu như không có gì từ

những năm hậu Mã Tổ của văn học Thiền được biểu lộ ở Đôn Hoàng). Xem “Zenshū goroku no keisei” của Yanagida, Indogaku Bukkyōgaku kenkyū XVIII: 1(35) (1969), hoặc bản dịch của tôi được nói đến trong ghi chú 48 ở trên.

61. Xem Yanagida, Shoki Zenshū shisho no kenkyū, pp.130-131.

62. Toàn bộ danh mục của những phát biểu về giáo lý Ngưu Đầu được lưu giữ trong những tác phẩm của Diên Thọ được liệt kê trong “Gozuzen no shisō” của Yanagida. Để ý rằng ông ấy đã vô ý bỏ qua một sự trích dẫn như thế ở T48.910a. Một vài trích dẫn từ những tác phẩm được quy cho Pháp Dung ất phải được xem là những đóng góp vô danh sau này.

63. Xem tóm tắt tiện lợi trong Yampolsky, Lục Tổ Đàn Kinh (New York và London: Colombia University Press, 1967), pp.38-39.

64. CTW, tập 512. Sự đề cập lầm lẫn đến Đạo Tín như là người nối pháp Bồ Đề Đạt Ma đời thứ ba, đúng hơn là thứ tư, cũng xuất hiện trong các bản văn CTW về những văn bia khác bởi Lý Hoa.

65. CTW, 917.

66. CTW, 817. Câu cuối cùng của đoạn thứ nhất viết, theo nghĩa đen: “bị che đậy bởi sự ngu si, được giải thoát trong sự tan biến”.

67. T48.944b.

68. Xem văn bia của Lý Hoa viết cho Huệ Chân (673-751), CTW 319. Mặc dù Huệ Chân không phải thực sự là một thành viên của chính Bắc tông (xem biểu đồ dòng thiền trong Yanagida, pp.199-200), văn bia của ông ấy có chứa tài liệu rất gợi nhớ về giáo phái Bắc tông.



69. Xem ấn bản phê bình và bản dịch có chú giải của Yanagida, *Shoki no zenshi* II – *Rekidai hōbō ki* – *Zen no goroku*, Vol.3 (Tōkyō: Chikuma shobō, 1976), p.231, hoặc T51.190c. Thuật ngữ “các tông phái Mạnh Xuyên” được sử dụng như là một phương tiện tiện lợi cho sự đề cập đến các Thiền phái do Hòa thượng Kim người Triều Tiên và người nổi pháp tự nhận người Trung Hoa, Vô Trụ. Xem bài của Jeffrey Broughton nơi khác trong sách này.

70. Xem Yanagida, *Shoki no zenshi*, II, 129–130, 137, 140, và 142–143, hoặc T51.184a–185c.

71. Sự mâu thuẫn ngầm giữa lời xác nhận dòng của riêng Ngưu Đầu tông và quyền tác giả Đản Kinh của Pháp Hải đầu tiên được chỉ ra cho tôi bởi Robert Gimello. Xem *Shoki Zenshū shisho no kenkyū* của Yanagida, pp.253–278, để có một luận bàn về các nguồn gốc phức tạp của nội dung Đản Kinh.

72. Kuno, p.56, và Ui, *Zenshūshi kenkyū*, I, 271–272, mỗi người đều cẩn thận phản bác thành kiến truyền thống của những nguồn Thiền chính thống chống lại Bắc tông. Tưởng thuật được đơn giản hóa ấy có thể làm cho hai nhà học giả này phải một chút bất công, nhưng có ích cho hiện tại.

73. Người dẫn giải chính về tầm quan trọng của vai trò Thần Hội trong sự phát triển Thiền tông là Hu Shih (Hồ Thích). Xem trang đầu phần giới thiệu cho cuốn *Thần Hội Hòa Thượng Di Tập* (Shen-hui ho-shang i-chi), ban đầu được xuất bản năm 1930 bởi Ya-tung t'u-shu kuan (Á Đông Đồ Thư Quán) ở Thượng Hải và Chung-yang yen-chiu yuan Hu shih chi-nien kuan (Trung Ương Nghiên Cứu Viện Hồ Thích Kỷ Niên Quán) ở Đài

Loan. Cũng xem nghiên cứu tiểu sử của ông ấy về Thần Hội trong cùng sách ấy, pp.5–90. Bài viết thuận tiện và dễ tiếp cận nhất của Hồ Thích bằng tiếng Anh là cuốn “Phật giáo Thiền tông ở Trung Hoa: Lịch sử và Phương pháp”, *Triết học Đông Tây* II: 1 (1963). Xem pp.4–9. Ngay sau bài viết này là bài “Thiền: một lời đáp cho Hồ Thích” của D. T. Suzuki, và thật thú vị để ghi nhận rằng, bất chấp sự bất đồng cơ bản với lối tiếp cận của Hồ Thích đối với việc nghiên cứu Thiền, Suzuki vẫn chủ yếu đồng ý với Hồ Thích về những vấn đề lịch sử nghiêm chỉnh. Xem pp.27–28. Một phân tích tinh vi hơn, nếu không phải là lời cuối cùng về chủ đề này, xuất hiện trong bản dịch của Paul Peachey về Heinrich Dumoulin, S. J., *Một lịch sử của Phật giáo Thiền* (New York: Random House, 1963; repr., Boston: Beacon press, 1969), pp.83–85.

74. Xem dòng 13 và 216 về thủ bản Đôn Hoàng, Pelliot số 3559. Cũng để ý sự sử dụng “viên đốn” (hoàn hảo và bất ngờ) trong *Truyền Pháp Bảo Ký* (Sử biên niên sự truyền thừa kho tàng giáo pháp). Xem Yanagida, *Shoki no zenshi* I, 346.

75. Xem luận án tiến sĩ của tôi về Thiền Bắc tông, được viết dưới sự hướng dẫn của giáo sư Stanley Weinstein của Đại học Yale.

76. Bản dịch được đưa ra ở đây có ý định khế hợp với sự thông hiểu bản văn của Kuno. Ý nghĩa của thuật ngữ này sẽ được bàn luận dưới đây.

77. Xem Kuno, p.57. Nguyên bản xuất hiện trong tập cuối của CTL, T51.457b–58a.

78. Luận giải của Hoàng Nhãn có thể được thấy ở T48.337a–379a và cuốn Suzuki *Daisetsu Zenshū*, II, 303–307. Luận án của tôi gồm có một ấn bản mới, bản dịch tiếng Anh, và sự phân tích văn bản này.

79. Nakamura Hajime, Bukkyōgo dai-jiten (Tōkyō: Tōkyō shoseki, 1975), p.833a.

80. T45.76a-b.

81. Nakamura, p.195b (định nghĩa thứ ba). Nakamura đưa ra tiếng Phạn tương đương cho sự sử dụng này của Kuan (quán) là pariksa.

82. T45.50a.

83. Sự khác nhau tinh tế giữa hai cách giải thích về giác quán được hiển bày trong một đoạn văn từ bài bình luận ngắn hơn của Tổng Mật về Viên Giác Kinh. Trong đoạn văn này giác quán thực ra được đặt kề với “quán hạnh” (hành trì thiền quán), nhưng nó còn đi xa hơn là được đồng hóa như là sự đặc biệt trạng thái tâm tịch tĩnh hoàn toàn. Rõ ràng hành thiền chỉ là một phần của cái được siêu việt hay được loại trừ trong Giác Quán. Mặc dù không chắc rằng đoạn văn của Tổng Mật được viết với sự đề cập đặc biệt tới bộ CKL, nhưng nó đưa ra một kiểu tương tự của lập luận biện chứng đối với điều được phác thảo bên dưới. Xem Viên Giác Kinh Lược Sơ và Yanagida, “Zekkanron no hombum kenkyū”, p.75.

84. Các phần được dịch ra ở đây là từ những tiết đoạn 1,14, và 15 của Văn bản Viện nghiên cứu Thiền của Yanagida, pp.87 và 97-99. Tất cả mọi chú thích cho bản dịch sẽ được hoãn lại cho đến một dịp sau này.

85. Lời phát biểu này áp dụng không những cho tác phẩm của Kuno, Suzuki, và Sekiguchi, mà còn cho tác phẩm của Kamata nữa. Sự tập trung chú ý thường xuyên nhất đã là thuật ngữ “Vô Tâm”.

86. Xem bản dịch Đàn kinh của Yampolsky, đặc biệt là pp.128-132, để có tương thuật đầy đủ về sự trao đổi có tính hư cấu này. Cho các mục đích hiện tại chúng tôi sẽ bỏ qua bài kệ thứ hai “của Huệ Năng”

trong bản Đôn Hoàng và dòng thứ ba nổi tiếng “về cơ bản không hề có một pháp đơn lẻ nào” (bản lai vô nhất vật), từ các bản trước hơn của Đàn Kinh. Rõ ràng là giai thoại này và sự trao đổi những bài kệ đã lưu hành độc lập với Đàn Kinh. Tổng Mật hiển nhiên là biết rõ các bài kệ này, nhưng không bao giờ đề cập đến Đàn Kinh. Xem Yagagida, Shoki Zenshū shisho no kenkyū, pp.203-204. Thêm vào đó, các bản danh mục Nhật Bản thế kỷ thứ IX đã liệt kê những tác phẩm vốn hầu như chắc chắn là được dành cho sự trao đổi giữa hai người nổi pháp của Hoàng Nhãn. Xem T55.1094a, 1095a, 1101a (hai tựa đề khác nhau), và 1106b. Tự thân Đàn Kinh được liệt kê trong cùng một bối cảnh ở T55.1095a, 1100c, và 1106b. Giả sử rằng không có tài liệu nào khác có liên quan đến thì các tác phẩm này vẫn hoặc là hình thành hạt nhân của những gì cuối cùng trở thành Đàn Kinh hoặc là được trích ra từ chính bản văn đó.

87. Đây là bản dịch của giáo sư Yampolsky. Xem pp.154-155 để có các chú thích của ông ấy về một vài vấn đề nguyên văn. Bài kệ vốn được dịch ra ở pp.159-161 trong cuốn sách của ông ấy có thể đã là một chọn lựa tốt hơn như là kết luận rất tuyệt đối với thông điệp của Đàn Kinh, nhưng nó quá dài và hoàn toàn khó hiểu với những vấn đề nguyên văn đến độ sự diễn giải có căn cứ đích xác dường như không thể khả hữu được.

88. Xem Yampolsky, p.137. Khán Tịnh là một trong các yếu tố cơ bản trong sự mô tả giáo pháp Bắc tông của Tổng Mật. Xem Z1, 14-277c.

89. Xem T85.1272a và Suzuki Daisetsu Zenshū, suppl. Vol. I, pp.622-623. Bản văn này xuất hiện dưới một tựa đề khác, ở T48.368c.

90. Xem chú thích 74 ở trên.

91. Đoạn văn rõ ràng nhất trong các



đoạn văn này xuất hiện trong một tác phẩm được gọi là Liễu Tánh Thư (những bài thơ về sự thấu đạt [Phật] tánh), viết :

Giống như một chiếc gương sáng có bụi bám. Làm sao [bụi] có thể làm hư hỏng tánh sáng vốn có sẵn của nó được chứ? Mặc dù [bụi] có thể nhất thời ngăn ngại [chiếc gương], nhưng chùi cọ sẽ trở lại tánh sáng. Tánh sáng cơ bản vẫn là sáng...

Xem Suzuki Daisetsu zenshù (Tòkyo: Iwanami Shoten, 1968), II, 450.

92. Dòng này xuất hiện trong thủ bản Đôn Hoàng, Pelliot số 3559, dòng 614 (bản 26, dòng 9).

93. Đại sư Mật tông Phật giáo Thiện-Vô-Uý (Subhakarasiṃha) dường như luôn phê phán pháp hành Bất khởi khi ngài nói trong một bản luận với Ching-hsien (Tĩnh Huyền?) về Bắc tông: “Các ông những đệ tử sơ cơ rất sợ khởi tâm và động niệm... và một lòng gìn giữ Vô niệm như là pháp tối thượng”. Xem T18.945a. Thuật ngữ Bất khởi xuất hiện hơn một lần trong Ngũ Phương Tiệp (Wu fang-pien) hay tài liệu Ngũ Phương Tiệp Pháp của Bắc tông. Xem Suzuki Daisetsu Zenshù, III, 170, chẳng hạn.

94. Xem sách đã dẫn, p.233.

95. Các dòng từ Lăng Già Kinh được sử dụng (không có sự quy cho) bên trong bản văn Tuyệt Quán Luận được chú thích bởi Kuno, pp.72-73, và lại bởi Yanagida, p.148, chú thích 21. Để có Nhất-Hành Tam muội, hãy xem Yampolsky, p.136, và Yanagida, Shoki no zenshi, I, 186-298.

96. Đây là một trong các điểm chính của thông điệp Đản Kinh, một thông điệp phân biệt nó với giáo pháp của Thần Hội. Xem, chẳng hạn, Yampolsky, p.135; Suzuki Daisetsu zenshù, III, 224, và Yanagida, Shoki Zenshi shisho no kenkyū, pp.156-157.

97. Xem Yampolsky, p.142.

98. Xem T.48.377a-b và 367a.

99. Xem Yampolsky, p.139.

100. Sách đã dẫn, p.140.

101. “Gozuzen no shiso”, pp.20-21.

102. Một phần, pháp hành trì Bắc tông “phân biệt quán” có thể được hiểu như là một phương tiện vượt qua gánh nặng quá lớn của truyền thống Phật giáo Trung Hoa và biện minh cho một sự nhấn mạnh mới lên nỗ lực tâm linh cá nhân. Các ẩn dụ trong Quán Tầm Luận của Thần Tú là những ví dụ điển hình hoàn hảo cho tiến trình này. Tuy nhiên, khoảng thời đại của Đản Kinh, sự hành trì “phân biệt quán” không còn bị giới hạn vào sự tái diễn dịch biệt ngữ Phật giáo tổng quát như là những ẩn dụ cho việc hành Thiền nữa, mà cũng được áp dụng cho tự thân thuật ngữ Thiền.

103. Truyền Pháp Bảo Ký cho là Thần Tú tham học dưới Hoàng Nhẫn 6 năm bắt đầu ở độ tuổi 46, của năm 651. Xem Yanagida, Shoki no zenshi, I, 396. Nguồn tài liệu sớm nhất về tiểu sử Huệ Năng gồm có bất kỳ thông tin có ghi ngày tháng nào đều được đưa vào một trong các tác phẩm của Thần Hội. Tác phẩm này cho rằng đầu tiên Huệ Năng du hành đến chùa của Hoàng Nhẫn ở tuổi 22, hay năm 659. Năm này ít nhất là hai năm sau khi Thần Tú được cho là đã rời khỏi nơi ấy. Xem Suzuki và Kuda Rentarō, Tonkō shutsudo Katakū Jinne zenji goroku (Tòkyō: Morie shoten, 1934), p.60. Những nguồn trẻ hơn sau này cho là Huệ Năng đến ở bên Hoàng Nhẫn thậm chí còn trẻ hơn nữa, để rồi sự truyền pháp cho ngài xảy ra gần cuối đời của vị thầy hơn. Sự kiện rằng Thần Tú và Huệ Năng không tham học đồng thời dưới Hoàng Nhẫn lần đầu tiên tôi được chỉ ra bởi Robert Zeuschner.

NHÂN THIÊN GIÁO NỀN TẢNG GIÁO LÝ VÀ XÃ HỘI CỦA PHÁP HÀNH TRÌ PHẬT GIÁO CHO CƯ SĨ TRONG TRUYỀN THỐNG HOA NGHIÊM



Peter N. Gregory.

Khi chúng ta so sánh sự Phán giáo (hệ thống phân loại giáo lý) được soạn thảo tỉ mỉ bởi Tông Mật (780–841) trong cuốn Nguyên Nhân Luận (tìm hiểu nguồn gốc của con người) của ngài với hệ thống kinh điển năm phần được trình bày có hệ thống bởi Pháp Tạng (643–721) trong Ngũ Giáo Chương của mình, một trong những khác biệt nổi bật nhất là sự bao gồm Nhân Thiên giáo (giáo lý cho Người và Trời) của Tông Mật như là cấp độ đầu tiên và cơ bản nhất của Giáo lý Phật giáo. Sự đề cập duy nhất của Pháp Tạng về Nhân Thiên giáo trong Ngũ Giáo Chương xuất hiện trong luận bàn về

một sự liệt kê bổ sung về giáo lý Phật giáo của mình, cái được gọi là thập tông (10 giáo điều nguyên tắc), nơi mà nó chỉ được trích dẫn như là phân nhánh thứ nhất của hai phân nhánh tông thứ nhất mà cả hai ngã và pháp đều hiện hữu tồn tại (Ngã pháp câu hữu)¹. Không những Nhân Thiên giáo đã không được ban cho địa vị của một loại giáo lý riêng biệt trong hệ thống phân loại của Pháp Tạng, mà nó còn rõ ràng là vắng mặt trong các hệ thống phán giáo của Huệ Uyển² (khoảng 673–743) và Trùng Quán (737–383). Hai đại sư Hoa nghiêm Huệ Uyển và Trùng Quán chỉ thực hiện



xem xét lướt qua đối với Nhân Thiên giáo trong cuộc nghiên cứu lịch sử của họ về những hệ thống phán giáo trước đó³ – một bối cảnh vốn chỉ cung ứng để nhấn mạnh sự không quan trọng mà họ nhìn ngó giáo lý này. Nếu xét về lịch sử lâu dài sự coi nhẹ này về phần các tiền bối của mình trong Hoa Nghiêm tông, thì tại sao Tông Mật lại đoạn tuyệt với truyền thống và bao gồm Nhân Thiên giáo vào xem như là một nét đặc trưng chính trong hệ thống phán giáo của mình trong Nguyên Nhân Luận?

Bài viết hiện tại là một nỗ lực trả lời câu hỏi này vốn sẽ được viết ra từ một số viễn cảnh. Nó được chia làm năm phần, gồm có 1) Một bản luận về Nhân Thiên giáo, 2) Một khảo sát cái cách mà giáo lý này vận dụng trong Nguyên Nhân Luận, 3) Một phác thảo ngắn gọn về bối cảnh lịch sử mà Tông Mật đã viết luận, 4) Một nghiên cứu về sự phát triển của những tổ chức hay hội đoàn Phật giáo Hoa Nghiêm cho cư sĩ như là cung cấp bối cảnh xã hội cho sự bao gồm giáo lý này vào luận của Tông Mật, và 5) Một bản

dịch có chú giải của phần Nhân Thiên giáo trong Nguyên Nhân Luận.

1. Nhân Thiên giáo:

Nhân Thiên giáo (giáo pháp cho Người và Trời) đề cập đến giáo lý đạo đức đơn giản về nghiệp báo. Nó được gọi như vậy bởi vì nó dạy con người cách thức để họ đạt được một sự sanh ra tốt lành dưới hình thức một con người hay một vị trời bằng cách giữ gìn ngũ giới được quy định cho cư sĩ và bằng cách hành trì thập thiện (mười điều lành)⁴.

Nhân Thiên giáo đại để là tương ứng với giáo lý cho cư sĩ như được tìm thấy trong những kinh điển Phật giáo Ấn Độ sơ kỳ như là Tiểu Phân Biệt Nghiệp Kinh (bài thuyết giảng phân biệt nhỏ hơn về nghiệp: Cùlakammavibhagasutta) và Đại Phân Biệt Nghiệp Kinh (bài thuyết giảng phân biệt lớn hơn về nghiệp: Mahākammavibhagasutta)⁵. Trong kinh đầu Tiểu Phân Biệt, chẳng hạn, một người Bà la môn hỏi Phật tại sao con người lại sống trong đủ thứ hoàn cảnh như thế, một số thì thọ mạng ngắn ngủi,

còn số khác thì thọ mạng lâu dài, một số chịu khổ vì nhiều bệnh tật còn số khác thì vui hưởng khỏe mạnh, một số thì nghèo khó còn số khác thì giàu có, một số thì sanh ra trong những gia đình hạ tiện còn số khác thì sanh ra trong những gia đình quý phái, v.v... Đức Phật trả lời rằng các sai khác được thấy trong đời sống con người là hoàn toàn do nghiệp. Rồi sau đó đức Phật tỉ mỉ nói rằng những ai giết hại sinh vật khác, nếu họ được tái sanh làm người ở kiếp sau, sẽ bị chết yểu và những ai không giết hại sinh vật khác, nếu họ tái sanh làm người ở kiếp sau, sẽ được trường thọ. Cũng giống như vậy, ở kiếp sau của mình những ai ngược đãi sinh vật sẽ chịu khổ vì nhiều bệnh tật, những ai đối xử tốt với sinh vật khác sẽ vui hưởng khỏe mạnh, những ai keo kiệt bủn xỉn sẽ bị nghèo khó, những ai rộng lượng hào phóng sẽ được giàu có, những ai kiêu căng sẽ sinh ra trong gia đình hạ tiện, và những ai khiêm tốn nhún nhường sẽ sanh ra trong gia đình quý phái cao thượng.

Trong khi giáo lý về nghiệp là cơ bản cho tất cả

mọi hình thức Phật giáo, nó dường như đã hình thành trung tâm điểm của giáo lý được hướng về cư sĩ, đặc biệt là khi nó giải quyết mối dây kết nối nhân quả giữa những hành động khác nhau hay những kiểu mẫu hành động và những hình thức đặc biệt của sự tái sanh. Trong khi Pháp hành cư sĩ tập trung xung quanh sự giữ gìn 5 giới thì nó vẫn luôn luôn được biện minh thể theo thiện quả (kết quả tốt lành) được kinh nghiệm trong một kiếp tái sanh tương lai, cũng như trong cuộc sống hiện tại⁶. Chẳng hạn, chúng ta thấy đức Phật trong rất nhiều kinh điển sơ kỳ khác luôn cổ vũ cư sĩ hành trì pháp Bố thí (dāna) với lời hứa hẹn rằng sự rộng lượng hào phóng của họ sẽ dẫn đến một sự tái sanh đáng mong muốn trong một cảnh trời⁷.

Mặc dù Nhân Thiên giáo như vậy dường như tương đương với giáo lý cho cư sĩ trong truyền thống Phật giáo Ấn Độ, nhưng nó không được đề cập đến như là một loại giáo lý cá biệt bằng tên gọi này trong Phật giáo Ấn Độ. Đúng hơn, thuật ngữ “Nhân

Thiên giáo” dường như đã được phát minh bởi Phật tử Trung Hoa trong khoảng nửa sau thế kỷ thứ V trong nỗ lực làm cho Phật giáo phù hợp với nhu cầu của số lượng gia tăng những tín đồ cư sĩ tại gia của nó bằng cách thích nghi với những mối quan tâm có thiên hướng xã hội hơn của Khổng giáo. Sự đề cập đầu tiên đến Nhân Thiên giáo xuất hiện trong hệ thống Phán giáo của Lưu Cầu, một ẩn sĩ Phật tử ở miền Nam. Ông ấy chia giáo lý của Phật thành hai loại chung, đốn giáo và tiệm giáo. Đốn giáo gồm có giáo lý của kinh Hoa Nghiêm (Avatamsaka), vốn trực tiếp diễn đạt nội dung giác ngộ của đức Phật – vì giáo lý này quá sâu xa đối với bất kỳ người nào ngoại trừ các Bồ Tát tiến bộ nhất mới hiểu được, vì thế cho nên đức Phật mới thuyết giảng một loạt những giáo lý tiệm tiến (tiệm giáo) để chuẩn bị cho đệ tử của ngài đón nhận chân lý tối thượng bằng các tầng bậc giác ngộ (Địa). Lưu Cầu chia Tiệm giáo thành ngũ giáo và thất địa (bảy tầng bậc). Giáo lý đầu tiên là giáo lý Nhân Thiên như được dạy

trong Đề Vị Ba Lợi Kinh (Kinh Trapusa và Bhallika). Giáo lý thứ hai là giáo lý của Tam thừa và gồm có ba tầng bậc, một tầng bậc cho mỗi thừa, nghĩa là, giáo lý của Thanh văn (Srāvaka), giáo lý của Duyên giác (Pratyekabuddha) và giáo lý của Bồ tát (Bodhisattva). Giáo lý thứ ba là giáo lý Tánh Không, như được dạy trong các kinh Bát Nhã Ba la mật (Prajñāpāramitā). Giáo lý thứ tư là giáo lý Nhất thừa, như được dạy trong kinh Pháp Hoa (Lotus Sutra). Giáo lý thứ năm là giáo lý thường hằng, như được dạy trong kinh Niết Bàn (Nirvana Sutra)⁸.

Đề Vị Ba Lợi Kinh⁹, kinh mà Nhân Thiên giáo dựa vào, là một bản văn vốn được thêu dệt ở bắc Trung Hoa vào khoảng năm 460 bởi Đàm Tĩnh. Ở phần cuối tiểu sử của Đàm Diệu, người quản lý sư tăng nổi tiếng đã làm kích hoạt diễn trình cho sự phục hưng Phật giáo sau vụ ngược đãi của nhà Bắc Ngụy năm 446, Đạo Tuyên thêm vào một chú thích ngắn về Đàm Tĩnh vốn liên kết sự soạn thảo Đề Vị Ba Lợi Kinh với sự khôi phục lại Phật giáo. Đạo



Tuyên viết rằng bởi vì các bản dịch trước đã bị thiêu hủy sạch trong thời kỳ ngược đãi cho nên một cơ sở nào đó để hướng dẫn dân chúng là cần thiết khẩn cấp, và rằng Đàm Tinh như vậy đã soạn thảo Đề Vị Ba Lợi Kinh để bổ khuyết cho sự thiếu này¹⁰. Đề Vị Ba Lợi Kinh phù hợp rất tốt với sự sử dụng tư tưởng phạm vi rộng của Phật giáo trên phần nước Bắc Ngụy trong nỗ lực cho cả việc kiểm soát một dân tộc có dòng dõi dân tộc ô hợp mà đối với họ đạo lý Khổng giáo đã chưa ăn sâu lẫn việc động viên quần chúng cho sự phục hồi Phật giáo trên một phạm vi mà tính to lớn của nó được biểu tượng hóa, hơn bất kỳ điều gì khác, bởi các hình tượng Phật khổng lồ được khắc dưới lối của năm vị hoàng đế Bắc Ngụy đầu tiên trong các hang đá ở Vân Cương.

Đề Vị Ba Lợi Kinh dường như có ý đã được dạy trong ngày thứ bảy sau sự giác ngộ của đức Phật cho một nhóm năm trăm người lái buôn do Đề Vị (Trapusa) và Ba Lợi (Bhallika) dẫn đầu. Nó cổ vũ họ quy y Tam bảo Phật, Pháp

và Tăng, giữ gìn ngũ giới, và thực hành thập thiện để bảo đảm một sự sanh ra tốt lành trong tương lai làm người hay làm một vị trời. Ngũ giới được đưa ra với một sự nhấn mạnh đặc biệt và thậm chí được ban cho một ý nghĩa vũ trụ học. Chúng được cho là:

Gốc rễ của trời đất và là cội nguồn của tất cả sanh linh. Khi trời tuân thủ chúng, âm dương được điều hòa; khi đất tuân thủ chúng, muôn loài được sinh sản. Chúng là mẹ của muôn loài và là cha của muôn linh, là nguồn gốc của Đại Đạo và là cơ sở chính yếu của Niết bàn¹¹.

Ngũ giới được làm cho tương đồng với những *nhóm năm* khác trong vũ trụ học Trung Hoa – như là ngũ tuần (trăng...), ngũ tinh (tú), ngũ bá (vua), ngũ thần đỉnh, ngũ tạng, ngũ sắc, ngũ hạnh¹² – và do đó không gìn giữ được chúng sẽ có những tác động dội lại rộng lớn khắp các cảnh giới khác nhau mà chúng tương ứng với. Quan trọng nhất đối với pháp hành trì Phật giáo Trung Hoa cho cư sĩ, đức Phật, trong kinh nguyện tác này, đã khiến ngũ giới Phật giáo cho cư sĩ phù hợp với ngũ

thường (nắm đức hạnh phải luôn được tuân theo) của Khổng giáo. Như vậy, giới không sát sanh trong Phật giáo được ghép đôi với đức Nhân trong Khổng giáo; không trộm cắp với đức Nghĩa; không tà dâm với đức Lễ; không uống rượu với đức Trí; và không nói dối với đức Tín¹³.

Trong khi thể theo nội dung thì không có gì có thể so sánh với Đề Vị Ba Lợi Kinh trong văn học Phật giáo Ấn Độ, thì Tăng Nhất Bộ Kinh (Anguttara-Nikàya) có một Tapussasutta¹⁴ (kinh Trapusa), mà sự giống nhau của kinh này với Đề Vị (Trapusa) Ba Lợi Kinh, tuy nhiên, không vượt qua khỏi tựa đề của nó. Tường thuật về Trapusa và Bhallika xuất hiện trong phần Luật của Tam Tạng kinh điển¹⁵, trong đó họ cúng dường đức Phật bữa ăn đầu tiên sau khi ngài giác ngộ, đã quy y Phật và Pháp (Tăng già lúc ấy vẫn chưa được thành lập), và trở thành các tín đồ cư sĩ đầu tiên của đức Phật.

Trong khi mà Đề Vị Ba Lợi Kinh diễn tả những huấn thị đạo đức Phật giáo bên trong khuôn khổ của tư

tưởng vũ trụ học Trung Hoa, thì lối giải thích Nhân Thiên giáo của Tông Mật trong Nguyên Nhân Luận hợp lý hóa giáo lý nghiệp báo với vũ trụ học Phật giáo như đã được phát triển có hệ thống trong văn học A Tỳ Đạt Ma (Abhidharmma). Theo sự miêu tả của Tông Mật, tất cả mọi pháp hành trì mà nghiệp quả của pháp hành trì đó vẫn liên quan tới những chúng sanh trong các cảnh giới khác nhau của sự sanh (tử) được bao hàm bên trong tầm nhìn của Nhân Thiên giáo. Như thế, trong khi Nhân Thiên giáo đại để là đề cập đến giáo lý cho cư sĩ bên trong Phật giáo, thì các tầng bậc tiến triển hơn của tham thiền được kể bên trong sự giải thích về giáo lý này của Tông Mật lại không lọt vào trong phạm vi thông thường của pháp hành trì Phật giáo cho cư sĩ.

Tông Mật đưa ra một miêu tả cô đọng về giáo lý này trong quyển Thiền Tự (Thiền Nguyên Chương Thuyên Tập Đồ Tự) của mình:

Giáo lý nhân quả Nhân Thiên, dạy về nghiệp báo thiện ác, làm cho [con người] biết rằng không hề có sự

khác nhau giữa nhân và quả, làm cho biết sợ hãi sự đau khổ trong ba đường ác (tam ác đạo), biết tìm cầu sự vui sướng của người và trời, biết tu tất cả mọi pháp hành thiện – như là bố thí, trì giới, và hành thiện – và từ đó đạt được sự [tái] sanh trong cảnh giới người và trời (Nhân Thiên giới) cho đến Sắc giới và Vô sắc giới¹⁶.

Trong Nguyên Nhân Luận, Tông Mật đã đưa ra một giải thích chi tiết hơn về các hoạt động của nghiệp báo, liên kết với nhiều loại hành động đạo đức và tâm linh khác nhau với sự sanh ra trong những cảnh giới riêng biệt được mô tả trong vũ trụ học Phật giáo. Theo đó, sự vi phạm mười điều ác (thập ác) sẽ dẫn đến sanh ra trong ba ác đạo. Sự vi phạm thập ác ở mức độ cao nhất sẽ dẫn sanh ra trong địa ngục; ở mức độ kém hơn sẽ dẫn sanh làm một ngạ quỷ (ma đói); và ở mức độ thấp nhất sẽ dẫn sanh làm một súc sinh (súc vật). Sự giữ gìn ngũ giới, mặt khác, sẽ làm cho con người tránh được sanh ra trong ba ác đạo và được sanh ra làm người, và hành trì thập thiện sẽ dẫn

sanh làm một vị trời (thiên chúng) ở một trong sáu cõi trời dục giới (Lục dục thiên). Tất cả các số phận (đạo) được kể cho tới bây giờ đều bị rơi vào bên trong Dục giới (Kāmadhātu), cảnh giới đầu tiên và thấp nhất trong tam giới của sự sanh (tử) luân hồi. Sự sanh ra trong hai cảnh giới kế chỉ có thể khả hữu bằng sự hành thiện. Trong khi các kinh điển Phật giáo Ấn Độ sơ kỳ có bao hàm những ví dụ về những cư sĩ đã thành công trong việc sanh ra trong các cảnh giới cao hơn này qua sự hành thiện¹⁷, những trường hợp như thế là ngoại lệ hơn là quy luật. Đại khái, các pháp hành trì đạo đức thường được dạy cho cư sĩ chỉ có thể dẫn sanh trong các cõi cao hơn của Dục giới. Sự sanh trong cảnh giới kế tiếp, Sắc giới (rūpadhātu), được thành tựu qua sự tinh thông bốn tầng thiền (Tứ Thiền), và sự sanh ra trong cảnh giới cao nhất, Vô Sắc giới (arūpadhātu), được thành tựu qua sự tinh thông bốn định vô sắc (vô sắc định).

Những nét đại cương như thế là hệ thống nghiệp báo mà Tông Mật trình bày trong



Nguyên Nhân Luận. Các chi tiết trong hệ thống này sẽ được giải thích trong phần cuối của bài này, mà trong đó một bản dịch có chú giải về Nhân Thiên giáo của Tông Mật từ Nguyên Nhân Luận sẽ được trình bày. Bởi vì sự phối hợp có hệ thống của nghiệp báo mà ngài đã phác thảo nhìn bề ngoài vốn dễ hiểu nhất, cho nên giờ đây có thể đã đủ để trình bày biểu đồ trong trang sau.

Một điểm đặc biệt đáng chú ý trong miêu tả của Tông Mật về Nhân Thiên giáo trong Nguyên Nhân Luận là sự kiện rằng ngài nói đức Phật làm cho ngũ giới Phật giáo phù hợp với năm đức thường Khổng giáo (ngũ thường) để khuyến khích những người sơ cơ gìn giữ ngũ giới và như vậy sẽ đạt thành trong việc được sanh ra làm người. Trong chú thích của chính mình về đoạn văn này, Tông Mật tiếp tục ghép đôi ngũ giới với ngũ thường theo cùng một cách mà trong đó chúng đã được ghép đôi với nhau trong đoạn văn Đề Vị Ba Lợi Kinh đã được nói đến ở trên.

Như là một lời bình luận

sau cùng về Nhân Thiên giáo trong Thiên Tự, Tông Mật thêm vào một bài chú phê bình về giáo lý này để chỉ ra cái cách mà trong ấy giáo lý này được thay thế bởi cấp độ kế tiếp của giáo lý Phật giáo, Tiểu thừa giáo. Ngài nói rằng Nhân Thiên giáo chỉ giải thích “nhân quả thế gian” chứ không phải “nhân quả xuất thế gian” (siêu việt thế gian).

Nó chỉ làm cho [chúng sanh] có một sự chán ghét đối với [những cảnh giới] thấp hơn và ham thích [những cảnh giới] cao hơn, chứ chưa dạy rằng Tam giới đều là khổ não cần nên từ bỏ. Nó cũng chưa diệt được [sự tin vào] bản ngã¹⁸.

2. Chức năng hay hoạt dụng của Nhân Thiên giáo trong Nguyên Nhân Luận

Trước khi bàn đến câu hỏi về hoạt dụng của Nhân Thiên giáo bên trong toàn bộ bối cảnh của Nguyên Nhân Luận, trước hết cần thiết phải xem xét ngắn gọn tính chất và mục tiêu của Phán giáo, vì điều này sẽ cung cấp một viễn cảnh thích hợp mà nhờ đó để đánh giá tính duy nhất của Tông Mật.

Biểu Đồ Sự Vận Hành của Nghiệp Báo

Hành Động (Karma)	Số phận (gati)	Cảnh Giới (Dhātu)
Tứ vô sắc định.....	Vị Trời Bốn Cõi Trời..... Vô sắc	Cảnh giới Vô sắc (Arùpadhātu)
Tứ Thiên	Vị Trời Bốn Cõi Trời..... Thiên	Cảnh giới Sắc (Rùpadhātu)
Thập Thiện	Vị Trời Sáu cõi Trời Dục	} Dục giới (Kàmadhātu)
Ngũ Giới	Người	
Thập ác ——	{ mức độ thấp nhất —— Súc sanh mức độ kém hơn —— Ngạ quỷ mức độ cao nhất —— Địa ngục	} Tam ác đạo ——

Đối với Phật tử Trung Hoa Phán giáo cung ứng hai chức năng rộng lớn, một để hợp nhất và một để chia phái. Trước hết, nó là một công cụ để giải thích mà nhờ đó toàn thể hình ảnh của giáo lý được cho là đã được dạy bởi đức Phật có thể được làm cho hài hòa thành một toàn thể hợp nhất. Đề mục chính của việc làm khó khăn này được cung cấp bởi giáo lý phương tiện (upāya) thiện xảo. Theo giáo lý này, vốn có tầm quan trọng chủ yếu trong Đại thừa (Mahāyāna), đức Phật đã hướng nội dung và kiểu mẫu giáo lý của ngài phục vụ cho khả năng tâm linh (căn cơ) thính giả của ngài. Đức Phật thường được nói đến như là một đại y (thầy thuốc giỏi), và nói rộng ra những giáo lý khác nhau, mỗi giáo lý đều được xem như là cung ứng một thứ thuốc giải độc (đối trị) cho một thứ bệnh cá biệt. Do đó, tình trạng hỗn độn gây bối rối của giáo lý mà các Phật tử Trung Hoa là người thừa kế – tất cả mọi giáo lý ấy đều đồng đẳng thiêng liêng như là lời nói của đức Phật (Phật ngôn: buddhavacana) – vì thế có thể

được hợp nhất lại thành một chuỗi có thứ bậc bắt đầu với giáo lý cơ bản nhất và tiến đến giáo lý sâu xa nhất. Theo cách này, mỗi cấp độ giáo lý dùng để khắc phục sự thiếu sót đặc biệt của giáo lý đi trước nó, trong khi đồng thời thiết đặt nền tảng cho cấp độ giáo lý kế tiếp và cao hơn. Tuy nhiên, cái cách mà trong đó các giáo lý được sắp xếp là một vấn đề thuộc sự diễn giải, tùy thuộc vào kinh điển hay bộ phận những văn bản được xem như là có thẩm quyền trong một truyền thống đã quy định sẵn. Nhờ vậy cung cấp một phương pháp học cho việc xếp các giáo lý khác nhau của đức Phật vào một hệ thống theo trình độ sâu sắc tương đối của chúng, Phán giáo cũng cung cấp cơ sở mà trên đó mỗi tông phái Phật giáo thiết lập luận điểm khẳng định của nó như là biểu hiện giáo lý tối cao của đức Phật, nhiều tông phái trong đó các tông phái Phật giáo Trung Hoa – như là Hoa Nghiêm chẳng hạn – được biết đến nhờ tên gọi của kinh điển mà chúng thừa nhận là tối cao.

Trong bất cứ tình huống nào, bất kỳ sự sắp xếp có hệ thống nào mà nhờ đó các giáo lý được xếp loại, phán giáo là một việc làm khó khăn vốn áp dụng dành riêng cho giáo lý của đức Phật. Một trong những phản đối chính mà Trừng Quán nhắm vào hệ thống xếp loại có bốn phần được trình bày bởi một đệ tử xuất sắc nhất của Pháp Tạng, Huệ Uyển, là loại đầu tiên của Huệ Uyển gồm có những giáo lý không phải Phật giáo (phi-Phật-giáo), vì như thế sẽ làm lẫn lộn Phật giáo với những giáo lý hư vọng¹⁹. Lời buộc tội thật là nghiêm trọng và là một trong những lý do chủ yếu vì đó mà Huệ Uyển sau khi chết đã bị cắt lọc ra khỏi dòng Hoa Nghiêm và bị quy cho là ngoại đạo.

Trường hợp của Huệ Uyển làm nổi bật đặc tính đối mới trong Nguyên Nhân Luận của Tông Mật. Trong khi địa vị chính xác của Khổng giáo và Lão giáo bên trong hệ thống Phán giáo của ngài là còn phải bàn, thì vai trò bố trí toàn bộ phương hướng chung của luận ấy là không thể chối cãi được. Ngay cho dù Tông Mật không bao gồm chúng

vào bên trong số phân loại có năm phần của ngài – đề xuất rằng chúng nên, nói một cách nghiêm ngặt, được nhìn ngó như là lọt ra ngoài nhãn quan của Phán giáo, vốn chỉ có thể áp dụng cho các giáo lý “bên trong” (Phật giáo) – tuy nhiên, ngài thật có mở rộng điều còn bàn cãi của Phán giáo đến hai giáo lý ấy. Ngài viết: “Khổng Tử, Lão Tử và Thích Ca là những bậc thánh triết hoàn bị tuyệt vời, những vị mà, vì để phù hợp với thời đại và đáp ứng lại căn cơ của chúng sanh, đã tạo ra nhiều con đường (đạo) khác nhau trong việc nêu lên giáo lý của họ”²⁰. Tông Mật ở đây đã sử dụng đề mục phương tiện thiện xảo Phật giáo để giải thích các sự khác biệt giữa ba giáo lý. Ba vị thánh triết tất cả đều nên được xem như là giác ngộ như nhau. Sự khác biệt giữa các giáo lý của họ là do giới hạn bị đặt ra bởi các hoàn cảnh lịch sử cá biệt mà họ sống và giảng dạy, hơn là do sự khác biệt về phẩm chất nơi trình độ hiểu biết mà họ đạt được. Tông Mật nói tiếp:

[Giáo lý] bên trong [Phật giáo] và bên ngoài [Phật giáo] bổ sung cho nhau, cùng nhau



làm lợi ích cho mọi người. Về việc khuyến khích vô số các pháp hành trì, soi sáng nhân quả từ đầu đến cuối, thẩm tra cùng tận vô số các hiện tượng, và làm sáng tỏ toàn phạm vi của sanh khởi – ngay cho dù những điều này là toàn thể ý định của các bậc thánh triết nhưng vẫn có [những giải thích] tạm thời và tối thượng. Hai giáo lý [của Khổng giáo và Lão giáo] chỉ là tạm thời, [còn] Phật giáo bao gồm cả hai tạm thời và tối thượng. Vì khuyến khích vô số các pháp hành trì, khiển trách các ác pháp, và thúc đẩy sự đóng góp tốt đẹp chung cho dòng tu, thì ba giáo đều nên được theo và hành trì. [Tuy nhiên], nếu là vấn đề thẩm tra các hiện tượng, nghiên cứu hết mọi mặt của [nguyên] lý, chứng ngộ được bản thể và đạt đến suối nguồn uyên nguyên, thì chỉ có Phật giáo là quan kiến tối thượng²¹.

Trong khi Tông Mật đương nhiên xem Phật giáo như là một trình độ giáo lý cao hơn Khổng giáo hoặc Lão giáo, thì đặc biệt điều đáng chú ý là quan điểm của ngài đối với chúng là thông cảm, đồng

tình và hàm nhiếp, ngay cho dù sự định rõ chúng của ngài như là giáo lý tạm thời đã đặt chúng trong một hạng loại thấp hơn giáo lý Phật giáo, nhưng nó cũng – và có ý nghĩa hơn nhiều – đặt chúng bên trong cùng phạm vi nghị luận: mặc dù các hình thức diễn đạt cụ thể khác nhau, nhưng chân lý được chứng ngộ bởi ba bậc thánh triết là phổ biến chung. Như thế tính chất sáng tạo của Tông Mật không nhằm ở việc chỉ cải tổ cái kho truyền thống giáo lý Phật giáo để bắt kịp một sự sắp xếp Phật giáo mới; mà nó còn nhằm ở việc mở rộng phạm vi của chính tự thân Phán giáo.

Lối tiếp cận hỗn hợp của Tông Mật có giá trị tương phản rõ rệt với lối tiếp cận của Trùng Quán và Huệ Uyển. Không những Trùng Quán chỉ trích Huệ Uyển vì việc hợp nhất giáo lý phi-Pật-giáo vào hệ thống phán giáo của mình, mà ngài còn chỉ trích gắt gao những ai chủ trương rằng ba giáo lý là một. Ngài nói: “Những ai đi quá xa và đánh đồng [những giáo lý hư vọng] với Phật giáo đều hoàn toàn ở bên ngoài Phật

pháp”²². Ngài tiếp tục so sánh giáo lý của đức Phật với sữa bò, mà từ đó có thể đạt được bơ giải thoát; giáo lý của những người không phải Phật giáo, tuy vậy, thì lại được so sánh với sữa lừa, mà từ đó sẽ không bao giờ có thể có được bơ: chúng thiếu hương vị giải thoát và chỉ có thể được làm thành phân giải mà thôi²³. Thêm nữa, ngài nói rằng khoảng hở giữa Phật giáo và hai giáo lý kia là “quá rộng đến độ thậm chí một ngàn dặm cũng dường như không xa”²⁴. Ngài kết luận lời công kích kịch liệt này với lời quả trách như sau:

Đừng tìm cầu danh tiếng nhỏ nhen nhất thời mà lâm lộn ba giáo lý là một. Học lấy các mầm giống độc tà kiến là một nguyên nhân sâu xa cho việc bị tái sanh trong địa ngục, là mở ra suối nguồn vô minh, và ngăn chặn những con đường đưa đến nhất thiết trí (toàn tri). Hãy chú ý! Hãy lưu ý cho!²⁵

Trong khi loại thứ nhất trong sự phân loại bốn phần của Huệ Uyển gồm có những giáo lý phi-Phật-giáo (nghĩa là, 95 quan kiến ngạo đạo của các triết gia Ấn Độ), ngài

dùng sự bàn luận của mình về họ như là một cơ hội chỉ trích những ai đồng nhất giáo lý Phật giáo với các giáo lý của Khổng giáo và Lão giáo. Ngài nói rằng những ai chủ trương rằng Như Lai Tạng (tathāgatagarbha) là giống như việc sanh ra vũ trụ thiên hình vạn trạng của Vô Cực thuộc Lão giáo, chẳng hạn, “không những không hiểu chữ garbha (nghĩa là: phôi thai, tử cung, dạ con) của Như Lai (Tathāgata), mà thậm chí còn chưa nhận thức rõ ý nghĩa chân thực (chân nghĩa) của Hư Vô”²⁶. Nói một cách khác, Huệ Uyển buộc tội những ai cố gắng giải thích những quan niệm Lão giáo không những với việc biểu lộ sự không thấu hiểu Phật giáo của họ mà còn, tai hại hơn, với việc phớt lờ sự đốt nát của họ về ý nghĩa của các lý tưởng chính yếu của họ thuộc truyền thống của chính mình, mà họ chỉ bóp méo trong nỗ lực để giải thích của mình.

Không nơi nào lối tiếp cận hỗn hợp của Tông Mật lại rõ ràng hơn trong phần kết luận của Nguyên Nhân Luận, nơi mà ngài hợp nhất Khổng giáo và Lão giáo, cùng với năm



Khổng giáo, Lão giáo, và Phật giáo có thể được tổng hợp, Tông Mật không những đã siêu quá ý định luận chiến của các cuộc tranh luận sớm hơn giữa ba giáo lý, mà ngài còn đặt ra một phương pháp học mà nhờ đó những thuật ngữ Khổng giáo – được pha bằng ý nghĩa Phật giáo – sẽ được phục hồi lại trong sự phục hưng Khổng giáo của đời Tống sau này.

Sau khi đã xem xét toàn bộ lối tiếp cận của Nguyên Nhân Luận, giờ thì chúng ta ở trong một vị trí nhìn thấy cái cách mà Nhân Thiên giáo hoạt dụng bên trong động lực học thuộc hệ thống phán giáo của Tông Mật. Tuy nhiên, vì chính xác là giáo lý nghiệp báo mới đáp ứng được tình thế lưỡng nan mà Tông Mật đã đặt ra cho Khổng giáo và Lão giáo, cho nên trước tiên cần thiết phải thấu hiểu sự công kích trong bài phê bình của ngài đối với hai giáo lý này.

khái niệm chính để đưa ra cho nghiên cứu và phê bình chi tiết hơn. Các khái niệm này là: Đạo (con đường), Tự nhiên (tính tự phát), Nguyên khí (linh khí nguyên sơ), và Thiên mệnh (mệnh Trời).

Sự phê bình Khổng giáo và Lão giáo của ngài cốt ở tại việc ngài đưa ra, với những sửa đổi thích đáng về chi tiết, vấn đề biện luận về thân. Trong khi nghi vấn về Thần lý học (biện luận về thân), trong một bối cảnh Thiên chúa giáo, hỏi làm sao lại có thể có cái ác trong một thế giới nơi mà Thượng đế vừa toàn thiện, vừa toàn năng, còn trong một bối cảnh Khổng giáo, nghi vấn ấy đặt vào quanh cuộc tồn sinh của tính không-hợp-lý (inequity) và bất-công (injustice) xã hội trong một thế giới vốn vận hành phù hợp với trật tự đạo đức Khổng giáo. Theo huyền thoại chính trị Khổng giáo truy nguyên đến Sử Kinh, Trời – dù được nhận thức như là một lực tác dụng giống như

thần có cá tính hay như là một sức mạnh tự nhiên vô cá tính – là cái vốn giám sát thế giới xã hội-chính trị của nỗ lực con người để đảm bảo rằng nó vang âm với các nhịp điệu lớn hơn của một thế giới đang vận hành hài hòa tự nhiên với những nguyên lý đạo đức Khổng giáo. Được dịch theo thuật ngữ lịch sử như là một lý thuyết về giới hoàng triều, thần thoại này chủ trương rằng khi một vị vua trở nên bạo ngược hoặc giả không có đạo đức để cai trị, thì trời sẽ biểu thị sự ghét bỏ của nó bằng sự xuất hiện những điềm gở và thiên tai. Nếu tình hình trở nên trầm trọng đủ, trời sẽ rút lại sự ủy thác của nó, những rối loạn sẽ gia tăng, và trật tự chính trị sẽ rơi vào tình trạng hỗn loạn. Từ sự hỗn độn và xung đột xảy ra sau đó, Trời sẽ chọn kẻ xứng đáng nhất mà ban cho một sự ủy thác mới để cai trị và hòa bình cùng trật tự sẽ một lần nữa được phục hồi.

Như vậy, theo huyền thoại này, Trời được xem như là một sức mạnh đạo đức vũ trụ; hoặc, theo lời nói thẳng thừng hơn của Sử Kinh, “Đạo

Trời sẽ ban phúc cho người thiện và trừng phạt kẻ ác”²⁷. Đồng thời, những văn bản Khổng giáo khác có nguồn gốc cũng được coi là thiêng liêng chủ trương rằng số phận của cá nhân trong cuộc sống được quyết định do Trời. Sách văn tuyển Luận Ngữ, chẳng hạn, trích dẫn Khổng Tử khi nói: “Chết và Sống đều có số mệnh, giàu sang, danh vọng đều do Trời”²⁸. Nếu điều này là thế, Tông Mật lập luận, vậy thì Trời ắt cũng phải chịu trách nhiệm cho rất nhiều ví dụ điển hình của sự bất công rất rõ ràng trên thế gian này. Ngài hỏi, vậy thì làm sao Trời có thể là đạo đức được chứ? Như ngài đã hùng hồn đưa từng trường hợp ấy vào lời nói của chính mình.

Về lời phát biểu của họ: giàu và nghèo, địa vị cao và thấp, minh triết và vô minh, thiện và ác, vận mệnh tốt và xấu, điều bất hạnh và hào phóng, tất cả đều phát ra từ Thiên mệnh, vậy thì, trong sự phú cho số phận của Trời, tại sao người bần cùng thì nhiều còn người giàu thì ít, những người hạ tiện thì nhiều còn người cao quý thì ít, và v.v... cho đến những người chịu khổ



vì bất hạnh thì nhiều, còn người vui hưởng tặng vật hào phóng thì ít? Nếu sự phân chia từng phần của nhiều và ít vốn ở tại Trời, thì tại sao Trời lại bất công thế? Bất công hơn biết bao nhiêu trong những trường hợp những người thiếu phẩm hạnh đạo đức và thế mà lại vui hưởng sự giàu có, những người có đức hạnh và thế mà chịu sự nghèo khổ, hoặc giả kẻ ngang bướng được vui hưởng vận may tốt, còn người ngay thẳng lại chịu khổ bất hạnh, người nhân từ chết sớm, còn kẻ bạo tàn lại sống lâu, và v.v.... cho đến người đạo đức bị hạ bệ còn người vô đạo đức lại được đưa lên địa vị cao. Làm sao có thể có phần thưởng ban phước cho người tốt và làm tăng tiến người hèn mọn, và làm sao cho thế có sự trừng phạt giáng thảm họa lên kẻ ác và tai ách lên người tự phụ chứ? Hơn nữa, bởi vì thảm họa, rối loạn, phiền loạn, binh biến tất cả đều phát ra từ Thiên Mệnh, cho nên giáo lý được thành lập bởi các bậc thánh triết là không cần phải có trong việc gìn giữ con người mà không phải do Trời trách nhiệm, và trong việc đổ lỗi cho những sự

việc, sự vật mà không phải do số mệnh²⁹.

3. Tông Mật thực hiện cùng một quan điểm về Đạo

Phát biểu của họ rằng vô số các pháp tất cả đều được sanh ra bởi Đại Đạo Hư Vô muốn nói rằng chính tự thân Đại Đạo là nguồn gốc của sống, chết, trí, ngu, là nền tảng của may mắn và bất hạnh, tặng vật hào phóng và thảm họa. Vì nguồn gốc và nền tảng ấy là hằng hữu, cho nên thảm họa, rối loạn, bất hạnh và vô minh không thể nào trừ bỏ được, và tặng vật hào phóng, phúc lành, minh triết và thiện tâm không thể nào gia tăng được. Vậy thì, các giáo lý của Lão Tử và Trang Tử có lợi ích gì chứ?³⁰

Mặc dù sự phê bình của Tông Mật về tự nhiên (tzu-jan) theo một đường lối khác, nhưng sự chê trách chính yếu tập trung vào các ẩn ý đạo đức của nó. Diễn giải tự nhiên như là một nguyên lý không thuộc nhân (quả), Tông Mật chỉ ra rằng nếu vũ trụ hay thế gian đã phải vận hành phù hợp với tự nhiên, thì sự trau dồi đạo đức có lẽ đã không thể khả

hữu được. “Vậy có lợi ích gì”, ngài hỏi, “Lão Tử, Trang Tử, Châu Công, và Khổng Tử lại thành lập giáo lý của họ như là những tiêu chuẩn không thay đổi chứ?”³¹. Dĩ nhiên là, câu hỏi ấy có tính hùng biện. Tông Mật chưa bao giờ hoài nghi sự cần thiết phải trao dồi đạo đức. Việc đặt câu hỏi của ngài chỉ đáp ứng làm cho rõ ràng sự phi lý của tự nhiên như là một nguyên tắc có tính giải thích.

Sự phản bác chính của Tông Mật đối với Nguyên Khí là nó, một mặt, không thể giải thích các thiên hướng được thừa kế lúc sanh ra; mặt khác, nó cũng không thể giải thích sự tồn tại của những linh hồn của người chết (quỷ thần). Đưa ra những gì mà đối với chính ngài và những người đương thời của ngài là những lý lẽ theo kinh nghiệm, Tông Mật viện dẫn một số ví dụ điển hình về sự tồn tại của quỷ thần, rút ra từ một khối văn học lịch sử Khổng giáo, để xác minh luận điểm của ngài rằng sự chết không phải chỉ là một sự chấm dứt tồn tại. Tự trung, nếu không có bộ máy tái sanh

được đáp ứng bởi giáo lý nghiệp báo, thì có thể sẽ không có lý do thúc đẩy nào để con người hành xử theo đạo đức cả. Nhiều trường hợp người ác phát đạt hưng thịnh mà không bị trừng phạt và người thiện chịu khổ một cách bất công có thể được dẫn ra từ cả trong lịch sử lẫn trong thế giới đương thời. Nếu, lúc chết, “linh hồn” của họ đơn giản là phân tán vào hư vô và không hề có sự trừng phạt hay phần thưởng ở trong một tình huống tương lai, vậy thì tại sao con người phải nên hành xử đạo đức chứ, đặc biệt là trong những trường hợp nơi mà ứng xử đạo đức đòi hỏi rằng họ phải hành động ngược lại với những lợi ích tức thời của riêng họ?

Điều đặc biệt có ý nghĩa về sự phê bình Khổng giáo và Lão giáo của Tông Mật là nó được thực hiện bên trong khuôn khổ nhãn quan đạo đức của Khổng giáo. Tự thân nhãn quan này không bị thách thức, chỉ chính khả năng của Khổng giáo và Lão giáo cung ứng một cơ sở bản thể học chặt chẽ cho nhãn quan ấy mới bị tranh cãi.

Chính trong bối cảnh này mà Nhân Thiên giáo mới đảm nhận tầm quan trọng khi giáo lý nghiệp báo của nó cung cấp một đường hướng mà trong đó nhân quan đạo đức Khổng giáo có thể được giữ gìn, vì chính xác là giáo lý nghiệp báo mới được cần đến để giải thích các trường hợp bất công rõ rệt trong thế gian này. Nếu người tốt lại chịu gian khổ và chết non thì chính bởi vì họ đang gặt hái các kết quả của việc ác đã phạm phải trong một tiền kiếp. Nếu người xấu phát đạt hưng thịnh mà không bị hình phạt, thì chính bởi vì họ đang thọ hưởng các phần thưởng của những việc thiện đã làm trong một kiếp trước.

Xét theo toàn thể cấu trúc của Nguyên Nhân Luận, thì Nhân Thiên giáo như thế đã đáp ứng như là một mắc xích cốt yếu liên kết giáo lý Khổng giáo và Lão giáo với giáo lý của Phật giáo. Một mặt, nó cung ứng một mục tiêu luận chiến bằng cách hạ tầm quan trọng hai giáo lý ấy để làm cho ngang với giáo lý cơ bản sơ yếu và căn cốt nhất của Phật giáo. Mặt khác, nó cũng

cung ứng một mục tiêu rộng rãi hơn và hỗn hợp hơn. Giáo lý nghiệp báo, bằng việc giải quyết tình thế lưỡng nan của thần lý học (luận biện về thần), đã giữ gìn đức tin Khổng giáo trong một thế giới đạo đức. Nó cũng mở ra con đường cho các hành trì đạo đức Khổng giáo để được hợp nhất vào trong Phật giáo bằng cách đồng hóa *ngũ thường* của Khổng Giáo thành *ngũ giới* của Phật giáo. Ngay cho dù, Khổng giáo không thể cung cấp một cơ sở hợp lý siêu hình thuyết phục cho việc vận hành đạo đức của thế gian, nhưng các hành trì mà nó chủ trương – vốn, nơi cốt lõi, không khác với cách hành trì đạo đức được chủ trương trong Phật giáo – vẫn là đáng khen và có thể dẫn đến một sự sanh ra tốt đẹp ở tương lai trong cảnh giới con người.

4. Bối cảnh lịch sử của Nguyên Nhân Luận

Sự quan trọng của Khổng giáo và Lão giáo trong việc bố trí nội dung chính là hướng đi của Nguyên Nhân Luận khiến nêu ra câu hỏi tại sao loại giáo lý này lại có được sự quan tâm như thế đối với

Tông Mật. Tóm lại, bối cảnh lịch sử mà trong đó Tông Mật đã viết [luận] là gì?

Bất chấp sự thành tựu sáng tạo của những mô thức xác thực Trung Hoa của tư tưởng và hành trì Phật giáo vốn đã đạt đến hình thức chín chắn trong khoảng đời Đường, Phật giáo vẫn thấy mình luôn ở thế phòng ngự suốt nhiều giai đoạn trong khoảng thời kỳ ấy. Việc bắt buộc phải trừ diệt Phật giáo đáng nhớ của Fu-I (Phó Nghi?)³², được trình bày cho Kao-Tzu (Khảo Tứ?) một thời gian ngắn sau khi thành lập triều đại, đã thúc đẩy một loạt phản ứng và phản-phản-ứng sôi nổi trong giới Phật tử và Đạo gia³³. Các cuộc tấn công này được đi kèm theo bởi một nỗ lực đổi mới đòi hỏi những sư tăng Phật giáo phải tôn kính nhà vua và cha mẹ họ – một vấn đề trách nhiệm và biểu tượng cao phản ánh lên địa vị của Phật giáo như là một tổ chức riêng rẽ và tự trị trong xã hội Trung Hoa. Như thế, ở lúc bắt đầu của thời đại nhà Đường, một lần nữa Phật giáo lại thấy mình ở trong vị thế phải tự bảo vệ chống lại

sự bày binh bố trận truyền thống của những chống đối về mặt xã hội, chính trị, kinh tế, đạo đức và văn hóa Trung Hoa đối với sự tồn tại của nó như là một tổ chức bên trong xã hội Trung Hoa.

Về phương diện chính trị, với một ngoại lệ của triều đại Nữ hoàng Võ Tắc Thiên (684–705), Phật giáo tìm thấy tự do để hoạt động trong xã hội Trung Hoa vốn luôn bị kiểm chế, kiểm tra bởi nỗ lực kiểm soát và quy định của nhà cầm quyền. Sự giám sát tăng đoàn, chẳng hạn, được đặt dưới quyền lực pháp lý hay quyền hạn của nhiều nha vụ khác nhau của nhà nước vốn đã hạn chế số nam nữ những người có thể trở thành Tăng ni, hạn chế sự tự do đi lại của Tăng ni trong xã hội thế tục, hạn chế số chùa có thể được xây dựng, sự sửa sang chùa chiền đang hiện tồn, sự xây dựng những chùa tư bởi những cá nhân, sự mở rộng điền sản của chùa v.v...³⁴ Hơn nữa, gia tộc hoàng gia, mang cùng họ với họ của Lão Tử (Lý) được quy cho theo truyền thống, tự cho là dòng dõi từ vị thánh triết Đạo giáo thiêng liêng ấy và kiên định làm cho Phật



giáo lệ thuộc vào Lão giáo theo nhiều cách có tính biểu tượng khác nhau, như là ban cho những người theo Lão giáo quyền ưu tiên cao hơn những người theo Phật giáo trong những vấn đề quốc lễ. Sự ủng hộ Lão giáo của hoàng gia đạt đến cực điểm trong khoảng triều đại của Huyền Tông (713–756), người mà thêm vào việc ban bố rất nhiều biện pháp áp đặt những hạn chế mới lên Phật giáo, tự mình cũng đã viết một bình luận về Lão Tử, mà mọi gia đình đều bị buộc phải có trong những sở hữu của mình, và mở những trường học đặc biệt cho việc nghiên cứu học hỏi Lão giáo như là một phần của hệ thống Đại học quốc gia để giúp những học viên khát vọng chuẩn bị cho một kỳ thi đặc biệt được tuyển dụng quan chức dựa trên những kinh điển của Lão giáo³⁵.

Cùng với sự thiên vị được ban cho Lão giáo về phần của triều đình, giáo hội Lão giáo lớn mạnh thành một tổ chức có quyền lực có thể sánh với Phật giáo cả về sự bảo hộ của hoàng gia lẫn sự ủng hộ của quần chúng. Tôn giáo Lão giáo cũng đi đến có một tập

hợp giáo lý tinh vi gia tăng, mà phần nhiều được dựng lên dựa trên những ý tưởng và mô thức tư tưởng Phật giáo³⁶. Sự *ấn nuốt* giáo lý như thế, được đặt đối lại hậu trường ủng hộ Lão giáo của hoàng gia, đã dựng lên cái bối cảnh mà trong đó Trường Quán đã rất cay cú phản kháng kịch liệt luận điệu rằng ba giáo lý cơ bản là có cùng một bản chất.

Mặc dù không bao giờ hoàn toàn thỏa mãn, nhưng Phật giáo đã vươn đến một cách chung sống với nhà nước, và sự sôi nổi kịch liệt của các cuộc tranh luận ban đầu giữa những người theo Phật giáo và những người theo Lão giáo dần dần nguôi đi khi triều đại tiếp tục trôi qua. Các cuộc tranh luận ban đầu cuối cùng đã trở nên chính thức hóa thành những cuộc tranh luận giữa ba giáo lý, vốn thường được tổ chức để làm lễ kỷ niệm sinh nhật của nhà vua đương vị. Trong khi những cuộc tranh luận này là vấn đề nghi thức được chỉ đạo phần lớn là cho sự tiêu khiển của nhà vua, tuy thế chúng cung ứng để nhấn mạnh sự hạ thấp biểu tượng của Phật giáo đối với Lão

giáo và Khổng giáo và như thế được xem là rất nghiêm trọng bởi những người theo Phật giáo³⁷. Một cuộc tranh luận như thế được tổ chức nhân dịp sinh nhật nhà vua năm 827³⁸, vào khoảng thời gian Tông Mật là tác giả soạn cuốn Nguyên Nhân Luận.

Có lẽ yếu tố quan trọng nhất hình thành bối cảnh tri thức trực tiếp mà trong đó Tông Mật đã viết Nguyên Nhân Luận là sự phục hưng của Khổng giáo, vốn bắt đầu ở cuối thế kỷ thứ VIII và lấy được đà vươn lên ở đầu thế kỷ thứ IX. Năm 819 người phát ngôn the the chối tai, Hàn Vũ (758–824), đã trình bản kiến nghị chống Phật giáo nổi tiếng cho nhà vua, được viết để khuyên can phản đối việc nhà vua đã bảo trợ và dự phần trong một cuộc điều hành ngoạn mục của Xá Lợi Phật đi qua thủ đô nơi nó được đón nhận và tôn sùng trong cung điện hoàng gia. Trong khi những lý lẽ của Hàn Vũ vừa không độc đáo mà cũng không sâu sắc về mặt triết học, chúng vẫn được trình bày theo một lối hùng biện mang một tác động xúc cảm mãnh liệt. Trong một

nguồn cảm hứng có tính triết lý hơn, Hàn Vũ cũng đã là tác giả soạn ra một loạt năm bài luận để đáp lại những gì ông ấy đã đọc xem như là sự thông cảm quá mức đối với Phật học được diễn tả bởi đệ tử của ông ấy là Lý Cao trong Phục Tánh Thư (luận trở về bản tính) của ông ấy. Đáng chú ý là, loạt bài luận này tất cả đều được đặt tựa đề là Nguyên cả: Nguyên Đạo Luận, Nguyên Tánh Luận, Nguyên Nhân Luận, Nguyên Quỷ Luận và Nguyên Hủy Luận (luận về nguồn gốc của Đạo, bản tánh, con người, quỷ thần, và sự phỉ báng [thật ra chữ Hủy còn có nghĩa là cầu cúng trừ vạ, nd.])³⁹. Tựa đề Nguyên Nhân Luận của Tông Mật gợi ý rất rõ rằng nó, ít nhất là một phần, được kích động bởi sự chỉ trích Phật giáo của Hàn Vũ.

Dưới hình thức một phản ứng lại những cuộc tấn công mới chống lại Phật giáo, Nguyên Nhân Luận có thể được xem là sản phẩm của lịch sử văn học luận chiến Phật giáo lâu dài đôi ngược trở về thời kỳ mới du nhập của Phật giáo vào Trung Hoa. Tuy nhiên, không giống với



những luận chiến thời kỳ sớm hơn – như là những luận chiến được viết trong các cuộc tranh luận giữa những người theo Phật giáo và những người theo Lão giáo vào đầu đời Đường – luận của Tông Mật không phải là một sự biện giải cho tôn giáo liên quan tới việc bác bỏ lại sự bày binh bố trận truyền thống của những phản đối Trung Hoa chống lại Phật giáo. Đúng hơn, được nhìn ngó với sự nhận thức muộn từ viễn cảnh của sự phát triển sau này của Tân Khổng giáo ở đời Tống, thì luận của Tông Mật đã đạt được tầm quan trọng bởi vì nó thật đã vượt qua nội dung luận chiến của những tác phẩm sớm hơn và trong việc làm như vậy, đã chuyển lãnh vực tranh luận sang một cấp độ mới và có tính triết học hơn, đưa Phật giáo, lần đầu tiên, vào vị thế xác định bối cảnh trí thức mà theo đó Khổng giáo bị yêu cầu phải ứng đáp.

Bối cảnh lịch sử được phác họa ở trên, trong khi quan trọng trong việc mô tả toàn bộ bối cảnh mà trong đó Tông Mật đã sống và suy tư, vẫn không giải thích đầy đủ thái

độ thông cảm không bình thường của ngài đối với Khổng giáo và Lão giáo, được xem là gây ấn tượng sâu sắc nhất trong nỗ lực của ngài nhằm hợp nhất giáo lý của họ vào một giải thích duy nhất, bao quát đủ loại về nguồn gốc của con người. Đúng hơn, lối tiếp cận hỗn hợp của ngài ắt phải được xem như là một biểu lộ nhu cầu tâm lý của riêng ngài muốn hòa giải các giá trị đạo đức Khổng giáo mà ngài đã học khi còn trẻ với giáo lý của cái tôn giáo mà sau này ngài nhận lấy khi đã là người trưởng thành. Tông Mật, trong một đoạn tự truyện, cho chúng ta biết rằng, ngài đã học những văn bản Khổng giáo từ hồi sáu tuổi cho đến mười bốn hay mười lăm tuổi. Ba năm kế sau ngài quay sang những tác phẩm Phật giáo. Rồi sau đó ngài nối lại sự tập trung của mình vào những văn bản Khổng giáo – có thể cho là để chuẩn bị cho các kỳ thi tuyển quan chức – học hành tại Học viện Ích-Học (I-hsueh) ở Tuyền Châu. Ngài đi đến bước ngoặt trong đời mình ở tuổi 24 khi ngài gặp Thiền sư Đạo Viên. Hai người có ngay một mối quan hệ và Tông Mật trở



thành đệ tử của Đạo Viên⁴¹. Ngay cho dù Tông Mật từ bỏ hoài bão phục vụ thế gian như là một quan văn Khổng giáo, nhưng sự học vẫn sớm hơn về những văn bản Khổng giáo đã tạo ra một ấn tượng sâu sắc lên cá tính và tư tưởng của ngài, như có thể thấy được trong kiểu mẫu và tiêu điểm của Nguyên Nhân Luận.

Trên thực tế, không thể không cho rằng chính các câu hỏi mà Tông Mật đặt ra cho Khổng giáo và Lão giáo trong luận ấy là rất giống những câu hỏi vốn tiên khởi đã xoay chuyển sự chú tâm của ngài sang Phật giáo khi là một người còn trẻ. Ngay cho dù ngài trông cậy vào Phật giáo để có câu trả lời, nhưng câu hỏi ẩn bên dưới của ngài, có liên quan đến ý nghĩa của hành động đạo đức trong thế gian này, vẫn phản ánh một mối quan tâm có tính Khổng giáo sâu xa đối với tầm quan trọng hơn cả của sinh hoạt đạo đức.

4. Bối cảnh xã hội của Nhân Thiên giáo: Sự phát triển của Hội Hoa Nghiêm cho cư sĩ Phật giáo

Cho đến lúc này chúng ta

đã thấy rằng Khổng giáo và Lão giáo đóng một vai trò quan trọng trong việc xác định sắc thái và tiêu điểm của Nguyên Nhân Luận và rằng Nhân Thiên giáo đóng một vai trò quan trọng trong luận ấy bằng cách cung cấp bối cảnh mà trong đó giáo lý Khổng giáo và Lão giáo có thể được liên kết với giáo lý của Phật giáo. Một mặt, Nhân Thiên giáo đáp ứng chức năng luận chiến nhằm hạ tầm quan trọng những giáo lý sâu xa nhất của Khổng giáo và Lão giáo xuống ngang bằng với giáo lý nông cạn nhất của Phật giáo. Mặt khác, bằng cách giải quyết tình thế khó khăn của Thần lý học (luận biện về Thần), nó cũng đã cung cấp một bối cảnh mà trong đó nhân quan đạo đức Khổng giáo có thể được gìn giữ lại bên trong Phật giáo. Chức năng hỗn hợp này của Nhân Thiên giáo được đẩy mạnh xúc tiến bởi sự làm cân bằng ngũ giới Phật giáo với ngũ thường Khổng giáo của nó, như thế sẽ hợp nhất pháp hành trì đạo đức (đức hạnh) Khổng giáo vào trong khuôn khổ vũ trụ học Phật giáo về

ngiệp báo. Hơn nữa, mục tiêu của Nguyên Nhân Luận có thể được nhìn ngó cả bên trong bối cảnh lịch sử chung với sự ủng hộ Lão giáo của hoàng gia suốt phần lớn trong triều đại nhà Đường, sự lớn mạnh của giáo hội Lão giáo như là một tổ chức với một bộ phận giáo lý tăng dần tính tinh vi, lẫn bên trong tàn dư của các cuộc tranh luận ban đầu giữa những người theo Phật giáo và những người theo Lão giáo trong hình thức những cuộc tranh luận giữa ba giáo lý được tổ chức vào ngày sinh nhật của nhà vua, cũng như bên trong bối cảnh lịch sử trực tiếp của những thách thức mới được đặt ra bởi sự phục hưng Khổng giáo, như được bày tỏ một cách mãnh liệt nhất bởi những cuộc công kích Phật giáo của Hàn Vũ. Mục tiêu hỗn hợp hơn của Nguyên Nhân Luận có thể được nhìn ngó bên trong bối cảnh nhu cầu riêng của Tông Mật muốn hòa giải giá trị đạo đức Khổng Giáo mà ngài đã theo khi đã trưởng thành.

Sự bao gồm Nhân Thiên giáo của Tông Mật vào Nguyên Nhân Luận cũng

phản ánh sự quan trọng và sự phổ biến gia tăng của những Hội Phật giáo cư sĩ trong phần trễ hơn của triều đại nhà Đường. Trong khi mà phong trào vốn lên đến đỉnh điểm trong các Hội Hoa Nghiêm cư sĩ phát triển hưng thịnh trong thời kỳ của Tông Mật đã có nguồn gốc của nó ở thế kỷ thứ V, thì nó đã không xuất hiện như một hiện tượng xã hội phổ biến cho tới lúc đầu thế kỷ thứ IX⁴². Sự gồm cả giáo lý dành cho cư sĩ của Tông Mật xem như là loại đầu tiên của những giáo lý Phật giáo trong Nguyên Nhân Luận như thế có thể được đặt đối lại với bối cảnh xã hội rộng lớn hơn nơi tầm quan trọng đang lên của những Hội đoàn Phật giáo cư sĩ trong Phật giáo cuối đời Đường.

Không những kinh nguy tác Đề Vị Ba Lợi Kinh cung cấp cơ sở kinh điển cần thiết cho sự gồm cả Nhân Thiên giáo như là một loại trong những hệ thống phán giáo của các Phật tử Trung Hoa, mà nó còn đem lại cả sắc thái lẫn sự thúc đẩy cho Phật giáo cư sĩ Trung Hoa bởi việc xác định tiến trình hành trì đạo đức và sự tuân thủ tôn giáo

cho người chủ gia đình. Trong ngôn ngữ dễ hiểu, Đề Vị Ba Lợi Kinh trộn lẫn những yếu tố tín ngưỡng dân gian Trung Hoa, vũ trụ học Âm Dương, và những giáo lý đạo đức Khổng giáo được đơn giản hóa với giáo lý nghiệp báo Phật giáo. Nó nhấn mạnh công đức tác nghiệp do quy y Tam Bảo (Phật, Pháp và Tăng), giữ gìn *ngũ giới* dành cho cư sĩ, và hành trì pháp thập thiện. Nó cũng kê ra những thời kỳ tuân thủ tôn giáo, được gọi là “Trai” hay “những ngày chay”, được giữ vào tháng thứ nhất, thứ năm và thứ chín và vào những ngày thứ tám, thứ mười bốn, thứ mười lăm, thứ hai mươi ba, thứ hai mươi chín và thứ ba mươi mỗi tháng – các tháng này được gọi là ba tháng dài và sáu ngày chay⁴³. Trong khoảng thời gian này người chủ nhà sùng tín được cho là phải kiêng ăn thịt cũng như kiêng ăn sau bữa ăn sáng (tức sau 12 giờ).

Thuật ngữ “Trai” là một phiên dịch của chữ Phạn “Upavasatha” (Pali, uposatha: Trai nhật), vốn có nguồn gốc trong pháp hành tôn giáo Ấn Độ cổ. Kinh Vệ Đà bắt phải có

một sự hy sinh nghi lễ vào ngày trăng non và ngày trăng tròn cho người chủ gia đình. Những nghi lễ này được đi trước bởi một ngày tuân thủ tôn giáo – được gọi là Upavasatha hay “ngày chay” – mà trong khoảng thời gian đó người chủ nhà phải kiêng thức ăn, làm việc, và tình dục. Các ngày chay này dần dần trở nên được tuân thủ như là những ngày thiêng liêng chung, vốn được, trong thời đức Phật, tuân thủ bởi cộng đồng được phân loại của những nhà tu khổ hạnh lang thang, những người sử dụng chúng như là những dịp để học hành, tụng niệm, và thảo luận về các bản văn thiêng liêng của họ⁴⁴. Đức Phật, theo sự miêu tả có trong Đại Phẩm Kinh (Mahāvagga)⁴⁵, quyết định chấp nhận làm theo pháp hành Trai nhật do sự cố nài thỉnh của vua Tần Ba Sa La (Bimbisàra), vua chỉ ra rằng những nhóm người khổ hạnh khác sử dụng sự hội họp tôn giáo của những người theo họ vào những ngày thứ tám, thứ mười bốn, thứ mười lăm của mỗi nửa tháng để thu hút tín đồ. Tuy vậy, đức Phật

đã cải sửa sự tuân thủ trai nhật bằng cách biến nó thành một nghi lễ mỗi nửa tháng mà ngày ấy chư tăng nhóm họp để tụng giới luật tu viện của họ (Pratimoksa: Giới bốn, Biệt giải thoát). Lễ trai nhật cũng quan trọng cho sự truyền bá Phật giáo khắp trong xã hội cư sĩ bằng cách cung ứng một cơ hội nghi lễ hóa mà trong ấy người cư sĩ có thể đến tiếp xúc với chư tăng và kiếm được công đức nhờ cúng dường bữa ăn cho họ.

Trong khi Trai nhật trong Đề Vị Ba Lợi Kinh đề cập đến những thời gian ăn kiêng được chỉ định, còn thuật ngữ ấy trở nên được sử dụng ở Trung Hoa có ý nghĩa chung chung hơn về bữa tiệc chay. Như Yamazaki Hiroshi và những học giả khác⁴⁶ đã chỉ ra, Trai, hay những bữa tiệc chay, được tổ chức vào rất nhiều dịp khác nhau. Trên một phạm vi công phu kỹ lưỡng nhất của họ, những bữa tiệc chay lớn được tổ chức bởi nhà nước để làm lễ sinh nhật của nhà vua tại vị hay để thương tiếc vào ngày giỗ một ông bà tổ tiên của hoàng gia. Chúng cũng được tổ chức

giống như thế trên một phạm vi khiêm tốn hơn bởi những cá nhân để bày tỏ lòng biết ơn đối với một dịp may tốt lành nào đó có thể đã xảy đến với họ hoặc để làm lễ tưởng niệm một thành viên trong gia đình đã chết. Chúng cũng được tổ chức vào những ngày thiêng liêng tôn giáo, như là ngày Phật Đản sanh hoặc ngày Phật nhập Niết bàn, cũng như vào một loạt những dịp khác. Nhật ký của một vị sư hành hương Nhật Bản Ennin, người đã du hành ở Trung Hoa trong khoảng phần cuối cuộc đời của Tông Mật, gồm có nhiều mô tả chi tiết về những ngày chay (trai) như thế⁴⁷. Trong khi người cư sĩ đóng một vai trò phụ thuộc như là những người cúng dường trong bối cảnh Ấn Độ ban sơ bằng cách cúng dường bữa ăn cho các sư tăng thì ở Trung Hoa người cư sĩ trở thành những người tham dự trong các bữa tiệc chay. Trên thực tế, đôi khi các vai trò truyền thống bị đảo ngược và chúng ta thấy những trường hợp chùa chiền cung cấp những bữa tiệc chay cho dân chúng.

Những hội đoàn cũng được thành lập để bảo trợ Trai nhật dựa trên một cơ sở thường kỳ. Thông thường thì những hội đoàn này nhóm họp hàng quý (ba tháng một lần) hoặc một tháng một lần để tụng một kinh điển được tôn kính đặc biệt bởi nhóm ấy. Trong bộ Tục Cao Tăng Truyện (Tiểu sử được tiếp tục của những nhà sư đạo cao đức trọng). Đạo Tuyên đề cập rằng trong thời Khải Hoàng (581-600) của triều đại nhà Tùy, Đề Vị Ba Lợi Kinh có được sự ưa thích của quần chúng rất lớn trong nhân dân, và các hội đoàn được thành lập để thúc đẩy sự học hỏi nó đã tổ chức những tiệc chay trên cơ sở hàng tháng⁴⁸. Trong Đề Vị Ba Lợi Kinh chúng ta thấy đức Phật khuyên nên đọc kinh ấy cho những ai cầu giàu có, danh vọng và trường thọ ở một kiếp tái sanh tương lai; cầu sanh ra trong chư thiên; cầu tránh sanh ra trong ba đường ác (địa ngục, ngạ quỷ và súc sanh); cầu thoát khỏi sanh, lão, bệnh, tử; cầu Phật đạo; cầu A-la-hán đạo; cầu Niết bàn đạo, v.v...⁴⁹. Trong khi Đạo Tuyên không cung cấp

cho chúng ta chi tiết về những hội đoàn Đề Vị Ba Lợi như thế, thì họ vẫn được cho là có thể đã sử dụng cuộc hội họp hàng tháng của mình như là một dịp để tụng Đề Vị Ba Lợi Kinh. Việc này được gợi ý bởi một mục khác trong Tục Cao Tăng Truyện, bảo chúng ta rằng một Bảo Quỳnh (mất 639) nào đó đã thành lập rất nhiều các hội đoàn mà mỗi hội đoàn có ba chục thành viên nhóm họp lại với nhau mỗi tháng để tụng kinh Bát nhã Ba la mật (Mahāprajñāpāramitā Sūtra) và có một bữa tiệc chay. Đạo Tuyên bình luận rằng “những hội đoàn như thế này lên tới trên một ngàn”⁵⁰.

Một trong các đường lối chính mà trong đó một giáo phái phổ biến bắt đầu hình thành xung quanh kinh Hoa Nghiêm đã có liên hệ với đức tin vào tính có hiệu quả hay hiệu lực của việc đọc tụng kinh này, vì sự đọc tụng liên tục kinh ấy được tin rằng là một phương tiện đặc biệt có hiệu quả cho việc phát sinh những năng lực lạ thường. Pháp hành trì này đầu tiên được thực hiện bởi những vị sư đã tụng đọc liên tục kinh



Hoa Nghiêm như là một hình thức hành thiền của họ. Văn học tiểu sử sớm – như là Tục Cao Tăng Truyện của Đạo Tuyên hay Hoa Nghiêm Kinh Truyện Ký (ghi chép về sự truyền thừa kinh Hoa Nghiêm) của Pháp Tạng – có rất nhiều những mẫu thí dụ điển hình về những vị đại sư hiển thị năng lực thần thông mà họ đắc được nhờ pháp hành trì này. Những vị sư này được miêu tả đặc thù như là *tránh các trung tâm quyền lực và thanh thế chính trị, thích sống một cuộc đời khắc khổ và ít người biết đến hơn ở vùng quê giúp đỡ dân chúng*. Trong khi dân chúng không thể được mong mỗi thấu hiểu nội dung triết học bí hiểm của kinh ấy, thì họ vẫn có thể tỏ lòng tôn kính vô điều kiện của mình đến với những vị sư thể hiện phép mầu, những vị đã đọc tụng kinh Hoa Nghiêm như là pháp hành trì tôn giáo (hành đạo). Như thế những vị sư này cung cấp tiêu điểm đầu tiên mà quanh đó một giáo phái Hoa Nghiêm có tính đại chúng có thể kết hợp lại. Họ đóng vai trò tích cực trong việc tổ chức những người cư sĩ thể tục thành những Hội ái

hữu tôn giáo công cộng, mà bối cảnh nghi lễ của các Hội ấy được cung cấp bởi những bữa tiệc chay trong đó các sư tăng và cư sĩ cùng nhau tham dự. Về phương diện lịch sử, những cuộc nhóm họp như thế có chức năng quan trọng cung cấp khuôn khổ nghi lễ mà trong đó sự kính sợ mọi người cảm nhận đối với những vị sư siêu phàm như thế có thể được chuyển sang kinh Hoa Nghiêm như là một đối tượng của sự sùng mộ tôn giáo.

Nhiều điểm đặc trưng của các giai đoạn đầu phát triển của một giáo phái Hoa Nghiêm đại chúng được minh họa trong tiểu sử của Phổ An (530–609)⁵¹, một vị sư được mô tả là “luôn luôn lấy kinh Hoa Nghiêm như là đối tượng hành đạo, đọc tụng nó, tham thiền về nó và dựa vào nó như là tiêu chuẩn của ngài”⁵². Vào thời điểm ngược đãi Phật giáo thời Bắc Chu (574–579) – vốn, trong số nhiều biện pháp khác, đã ra chiếu chỉ bắt hoàn tục tất cả Tăng ni – Phổ An lẫn trốn lên núi Chung Nam⁵³, một quãng đường ngắn về phía tây nam thủ đô. Nơi đó sau này ngài được những vị sư lỗi lạc khác

gia nhập vào cũng tìm phương thoát khỏi sự cấm chỉ chống lại sự hành trì tôn giáo của họ. Trong khi các vị sư này tất cả đều được phục hồi lại địa vị trước kia của họ với sự phục hưng Phật giáo đời Tùy một vài năm sau, còn Phổ An chọn không để ý đến sự triệu kiến của nhà vua và vẫn ở lại trong núi, nơi ngài tiếp tục sống một cuộc đời khổ hạnh trong đám bình dân⁵⁴.

Tiểu sử của Phổ An kể một số phép mầu xảy ra như là một kết quả từ đức tin sâu xa của ngài vào kinh Hoa Nghiêm. Chẳng hạn, một người ngưỡng mộ xây dựng cho Phổ An một ngôi nhà cho ẩn sĩ trong một vách đá bên cạnh một hẻm núi nơi hai thung lũng đồng quy lại với nhau. Ngày đầu Phổ An ở đó ngài thấy một tảng đá mòn lớn cheo leo ở trên đầu. Ngài lo là nó có thể rơi xuống lên nóc nhà của mình và, khi ngài nguyện vái nó di chuyển đến một nơi nào khác, nó ngay tức thời bay đi mất. Mọi người lấy làm lạ về những thần lực của Phổ An, nhưng ngài quả quyết với họ rằng đó đều là do năng lực của kinh Hoa Nghiêm và không có gì là khác thường cả⁵⁵.

Một việc xảy ra khác có liên quan tới một người tu khổ hạnh tên là Tứ, ông này âm thầm ganh tỵ với thần lực của Phổ An và âm mưu giết chết ngài. Ông ta tranh thủ được sự tiếp tay của ba kẻ đồng lõa, mang theo cung tên và dao mác họ đi đến nơi ẩn cư của Phổ An. Họ tuốt khí giới của mình ra, kéo dây cung và sẵn sàng buông tên, nhưng các mũi tên đã không rời khỏi dây cung được và các ngón tay đã không buông chúng ra. Như thế họ đứng như trời trồng ngay tại chỗ suốt đêm. Họ không thể nói được, và chỉ có thể thốt ra những tiếng kêu kinh hoàng. Nghe tiếng họ, những người qua đường gần xa tụ họp lại như mây. Dân làng cúi đầu trước Phổ An và ngỏ lời chân thành cảm ơn. Phổ An bảo những kẻ muốn trở thành người ám sát rằng những gì đã xảy ra cho họ chỉ là do thần lực của kinh Hoa Nghiêm và rằng, nếu họ muốn được tự do, họ phải ăn năn sám hối. Chỉ sau khi họ đã làm như lời Phổ An dạy thì họ mới được giải thoát⁵⁶.

Sau khi kể vài phép mầu tương tự khác, mà tất cả phép



mẫu ấy Phổ An đều quy cho thần lực của kinh Hoa Nghiêm, tiểu sử còn kể lại chi tiết một sự việc xảy ra mà trong đó Phổ An làm cho một người chết sống lại. Ngài có một tín đồ mộ đạo tên là Hà luôn đến học hỏi với ngài. Một lần nọ, khi Phổ An đi vắng, người ấy trở bệnh nặng và chết. Người ấy đã chết được hai ngày và thân xác đã được bó lại chuẩn bị chôn khi Phổ An trở về. Khi Phổ An về tới một làng lân cận, ngài gọi to tên Hà nhiều lần. Nhân hỏi vài người dân làng tại sao Hà không ra đón ngài, ngài được báo tin rằng Hà đã chết. Tuy vậy, Phổ An không chịu tin và vội vã đến làng của Hà. Khi tiến đến gần nhà của Hà, ngài la to gọi người ấy. Bên trong, xác của Hà động dậy, và những người đứng gần đấy cất nẹp chôn cất ra. Phổ An đi vào, ngài lại gọi to lên, và Hà trở dậy bò về phía ngài. Tiểu sử ấy còn nói thêm rằng Hà tiếp tục sống thêm 20 năm nữa⁵⁷.

Tiểu sử ấy còn tiếp rằng tiếng tăm của Phổ An lan truyền như là kết quả của những sự kiện như thế, nhiều cư sĩ và nhà sư để tỏ lòng tôn

kính ngài đã tổ chức những phúc hội (cuộc họp hội công đức), ở đấy có nhiều sự việc mẫu nhiệm xảy ra nữa⁵⁸. Chẳng hạn, trong một dịp, một bà lão trong một ngôi làng bị bệnh, tắt tiếng và phải nằm liệt giường một trăm ngày. Bà bảo con trai mình đến mời Phổ An đến nhà bà. Ngay khi bà lão bị bệnh thấy Phổ An, bà tự động ra khỏi giường chào hỏi ngài, thăm hỏi sức khỏe của ngài và không có thời gian cho bà cư xử như thường lệ (tức lúc bà bệnh) và được khỏi bệnh hoàn toàn.

Để ca tụng sự kiện này, làng quyết định tổ chức một tiệc chay lớn, và dân làng đi quanh đến các hộ dân khác để xin đóng góp. Trong đó có một gia đình nghèo rất mỏng tài, người con gái lớn nhất – đúng ngay tên Hoa Nghiêm – muốn đưa miếng vải thô trơn – món y phục độc nhất và sở hữu vật chất duy nhất của cô – như là một tặng phẩm cúng dường. Tuy nhiên, khi dân làng đến nhà cô thì Phổ An bảo họ bỏ qua nó vì thương xót cho gia đình nghèo. Nhưng cô gái bị làm cho hết sức ăn năn. Thấy rằng sự

nghèo khó thâm của cô đã vì thế cản trở cô không có được công đức đóng góp vào bữa tiệc chay và sợ rằng, nếu cô không thể thực hiện được tặng phẩm cúng dường nào đó, thì số phận tương lai của cô có thể thậm chí còn tồi tệ hơn, cô nhìn khắp chung quanh tìm một vật gì khác để dâng tặng, nhưng không thể tìm được vật gì. Khi cô ngẩng đầu lên kêu to trong vô vọng, thì cô thấy một bó cây lúa đã được dùng để bít kín một cái lỗ trên mái nhà, cô liền thu nhặt chúng và lắc ra khoảng mười hạt lúa, mà cô quyết định đem cùng với mảnh vải thô, đến chỗ cúng dường. Khi đến đó, cô nguyện rằng nhờ sự hành trì bố thí cúng dường của mình bất kể sự nghèo khổ tốt cùng, cô có thể hy vọng có một phần thưởng tương lai nào đó. Rồi cô bỏ mười hạt thóc màu vàng vào trong cái bình chung, nguyện rằng, nếu lời nguyện của cô là thực sự thành tâm, thì tất cả lúa thóc trong cái bình ấy sẽ hóa thành màu vàng. Ngày hôm sau tất cả dân làng đều kinh ngạc thấy rằng lúa thóc đã hóa ra màu vàng. Phổ An quả quyết với họ rằng đó là kết quả lời nguyện cầu của cô gái ấy⁵⁹.

Bất kể chúng ta khiến những “phép mầu” như thế thành cái gì – chúng ta phải nên nhớ rằng chắc chắn là chúng được hiểu theo nghĩa đen bởi những người ghi chép, kể cả một tư tưởng gia tinh tế như là Pháp Tạng – chúng ấy phải được xem nghiêm túc như là hiển bày một cách ấn tượng sâu sắc xu hướng chung của đức tin tôn giáo mà trong đó một giáo phái quần chúng được dựa trên kinh Hoa Nghiêm có thể phát triển được. Nếu không là gì khác, thì chúng là chứng cứ hùng hồn cho năng lực tâm linh lạ kỳ mà những nhân vật như Phổ An được xem như là được phú cho.

Tiểu sử của Phổ An cũng có ý nghĩa trong việc biểu lộ sự tham gia tích cực vào và sự quan tâm sinh động của ngài đến cuộc sống cộng đồng dân chúng. Không may, cả Đạo Tuyên lẫn Pháp Tạng đều không cung cấp cho chúng ta những chi tiết về nội dung nghi lễ và thể thức của những phúc hội và trai nhật (tiệc chay) mà Phổ An khuyến khích, và chúng ta chỉ có thể suy luận về bản chất của



chúng. Căn cứ vào chỗ dân chúng mà Phổ An giúp đỡ ắt hẳn hầu hết là hoàn toàn không biết chữ, thì việc những cuộc nhóm họp tôn giáo công chúng này có thể có liên quan đến sự đọc tụng kinh Hoa Nghiêm là đáng nghi ngờ. Chúng dường như cũng không được tổ chức trên cơ sở thường xuyên đều đặn. Đúng hơn, từ ví dụ điển hình được viện dẫn trong tiểu sử ấy, thì chúng dường như đã là những vụ việc đặc biệt được tổ chức để lễ mừng tán dương một sự xuất hiện phép mầu đặc biệt nào đó. Tuy nhiên, xem xét toàn thể nội dung chính của cuộc đời và pháp hành sùng mộ đối với kinh Hoa Nghiêm của Phổ An – cùng với sự kiện rằng hầu hết phép mầu được kể lại chi tiết trong tiểu sử của ngài kết luận với xác quyết của Phổ An rằng **“đó là do thần lực của kinh Hoa Nghiêm”** – thì những dịp như thế chắc chắn đã cung ứng cho Phổ An một cơ hội hoàn hảo để truyền dẫn sự tôn kính sâu xa đối với kinh ấy trong dân chúng.

Phần cuối của tiểu sử Phổ

An cho chúng ta một manh mối nữa về tổ chức xã hội của giáo phái Hoa Nghiêm sơ kỳ. Nó nói rằng trong vùng nơi Phổ An sống có nhiều nhóm thường cử hành lễ giết súc vật để cúng tế thổ địa mỗi năm hai lần, được tổ chức mỗi mùa xuân và mùa thu. Các Lễ giết vật để cúng tế này là thành phần của tín ngưỡng dân gian đã bắt rễ sâu trong những cuộc lễ tôn giáo Trung Hoa cổ xưa. Trong khoảng thời gian các lễ cúng tế này những con vật sẽ bị giết thịt và dâng cúng thần, sau đó thịt con vật sẽ được các người tham gia ăn như là một phần của bữa tiệc nghi lễ chung, vốn cũng sẽ kéo theo việc uống rượu, nhảy múa và một không khí lễ hội chung. Tiểu sử ấy nói rằng Phổ An đã tạo một thói quen mua lại các con vật bị đem đi giết để cúng tế vào các dịp này. Ngài khuyến khích mọi người hành trì giáo pháp – vốn có nghĩa là, theo tình huống này, không sát sanh – và cuối cùng thành công trong việc cải đổi các nhóm thực hành những cuộc lễ giết sinh vật để cúng tế này thành “hội đoàn không sát sinh” (Bất sát sanh ấp).

Bàn thờ thổ địa (she=xã: đền thờ thổ địa) cung ứng một tụ điểm tự nhiên mà quanh đó những nhóm xã hội nông thôn quây quần lại như chùm sao; dân chúng, những người cùng nhau tham gia trong các buổi lễ giết vật để cúng tế mỗi năm hai lần ở một bệ thờ đã định, thành lập một cơ sở tự nhiên của một tổ chức xã hội. Mặc dù những nhà viết tiểu sử của chúng ta lại dè dặt đối với vấn đề của cái tổ chức những hội đoàn bất sát sanh như thế, nhưng chúng ta vẫn có thể cho rằng các nhóm cúng thần nguyên sơ, được cải đạo theo Phật giáo, có lẽ đã thành lập một cơ sở xã hội tự nhiên cho việc tổ chức những buổi tiệc chay (traị nhật) thường kỳ, ở nơi chỗ của các lễ giết sinh vật để tế thần. Hơn nữa, những trai nhật này, như là những bữa tiệc chay Phật giáo, có lẽ đã là những dịp lễ hội vốn sẽ tự nhiên chiếm chỗ của các bữa tiệc công cộng được tổ chức như là một phần của các lễ tế thần sớm hơn. Việc các nhóm xã hội cổ xưa được dựa trên các lễ giết vật để cúng tế thổ thần có thể, trên thực tế, đã cung cấp một cơ sở mà từ đó các hội đoàn Hoa Nghiêm sau

này được đặt tên theo thuật ngữ "Xã". Vai trò mà một giáo phái quần chúng đóng trong việc hình thành Hoa Nghiêm tông được tượng trưng hóa bởi sự chọn lựa của truyền thống sau này xem Đỗ Thuận (558-640) như là Sơ tổ và là người thành lập Tông phái. Bất chấp sự đóng góp to lớn mà tác phẩm Pháp Giới Quán Môn của ngài (phương pháp thiền quán về pháp giới), đã tạo ra cho sự phát triển sau này của tư tưởng Hoa Nghiêm, nhưng chính chủ yếu như là một vị sư thể hiện phép mầu siêu phàm, chứ không phải như là một tư tưởng gia triết học uyên thâm, mà Đỗ Thuận được biết đến. Đạo Tuyên, chẳng hạn, đặt tiểu sử Đỗ Thuận trong phần đề cập đến những người có phép thần thông (cảm thông), chứ không phải ở phần đề cập đến những người chú giải (nghĩa giải), trong Tục Cao Tăng Truyện. Ngược lại với các đại sư uyên bác trong các chùa lớn ở thủ đô, những vị cố gắng hiển năng lực của họ cho sự chú giải học thuật kinh Hoa Nghiêm, Đỗ Thuận, giống như Phổ An, sống trong dân gian ở vùng đồng quê, nơi ngài có tiếng tăm như là một



nhà sư thể hiện phép mầu giỏi đuổi tà ma và chữa lành người bệnh. Mặc dù tiểu sử của ngài không nói gì về nội dung hành đạo của ngài, nhưng nó được cho là bao gồm tụng đọc kinh Hoa Nghiêm, vì chúng ta thấy ngài đề xuất pháp hành trì này cho một trong các đệ tử của ngài⁶¹. Ngài cũng tích cực tham gia vào đời sống tôn giáo cộng đồng của dân chúng, như có thể được thấy trong trích dẫn sau từ tiểu sử của ngài.

Cuối cùng ngài đi thuyết giảng ở Thanh Châu và cổ vũ mọi người ở đó tổ chức hội [trai]. Các vật phẩm cúng dường sẽ có cho hơn năm trăm người, [nhưng] vào dịp tiệc chay thì số người lên đến gấp hai lần. Chủ tiệc lo sợ về việc này, nhưng [Đỗ] Thuận nói “Cứ thử phân phát [thực phẩm] khắp vòng và đừng để ai bỏ đi khỏi nơi cúng dường”. Như thế một ngàn người tất cả đều được đáp ứng vừa lòng⁶².

Thêm vào đó để minh họa sự tham gia vào việc tổ chức Trai Nhật của Đỗ Thuận, câu chuyện ấy cũng đáng ghi nhận trong việc minh họa

những năng lực thể hiện phép mầu của ngài, nhiều ví dụ điển hình khác về những năng lực này được chứng thực trong tiểu sử của ngài.

Sự đề cập đầu tiên một cách rõ ràng đến Hoa Nghiêm Trai là Hoa Nghiêm Trai Ký (ghi chép về những bữa tiệc chay Hoa Nghiêm) được viết bởi Tiêu Tử Lương, con thứ hai của vua Vũ của triều đại Nam Tề (479–501). Tác phẩm này gồm có những quy định cho sự cử hành Hoa Nghiêm Trai. Mặc dù tác phẩm của Tiêu Tử Lương không hiện còn, nhưng bình luận về nó của Pháp Tạng trong Hoa Nghiêm Kinh Truyền Ký (ghi chép về sự truyền thừa kinh Hoa Nghiêm) của ngài cho chúng ta một sự hiểu biết qua loa về những cuộc nhóm họp này phải như thế nào. Ngài nói rằng Hoa Nghiêm Trai Ký của Tiêu Tử Lương đáp ứng như là một danh sách hướng dẫn sự làm lễ cho nhiều hội Hoa Nghiêm Trai vốn đã được tổ chức từ thời Tề và Lương (502–557) xuống cho tới hiện tại (nghĩa là, đầu thế kỷ thứ VIII). Ngài nói rằng trong thời của chính ngài Pháp sư Hồng cũng lấy kinh Hoa Nghiêm như là đối

tượng cho sự sùng mộ của mình, thúc giục cử sĩ và những tín đồ chân chính thành lập Phúc Xã (các hội đoàn công đức) có năm mươi đến sáu mươi người. Các phúc xã này sẽ họp mặt vào ngày mười lăm mỗi tháng, khi ấy một hộ gia đình sẽ bảo trợ một bữa tiệc chay và nhờ sửa soạn đại sảnh để dùng trong cuộc lễ. Sau khi người bảo trợ đã ngồi yên vị, những người khác sẽ vào chỗ của mình, và mỗi thành viên sẽ nhận một vòng tụng một cuộn kinh. Chỉ sau khi mọi người đã hoàn tất tụng kinh thì nhóm người họp mặt ấy mới giải tán. Pháp Tạng chú thích trong phần kết luận rằng việc này tất cả đều được thực hiện phù hợp với các quy định có trong Hoa Nghiêm Trai Kỳ⁶³.

Kamata Shigeo lập luận rằng Phúc Xã (hội đoàn công đức) được thành lập bởi Pháp sư Hồng có thể được xem như là biểu trưng một giai đoạn phát triển trong sự tiến hóa của giáo phái Hoa Nghiêm hơn các kiểu mẫu nhóm họp tôn giáo công cộng được miêu tả trong tiểu sử của Phổ An. Vì chúng biểu lộ một sự chuyển đổi cốt yếu trong pháp hành cư sĩ mà trong sự

đọc tụng kinh ấy, cùng với nghi lễ kèm theo của nó, làm lu mờ bữa tiệc chay như là tiêu điểm chính của buổi lễ tôn giáo, ngài kết luận rằng như thế chúng nên được xem như là ở một giai đoạn chuyển tiếp trong sự phát triển của các Hoa Nghiêm Xã (Hội đoàn Hoa Nghiêm) vốn sẽ mang hình thức chín chắn của chúng trong phần sau của đời Đường.

Hình thức phát triển trọn vẹn mà các Hoa Nghiêm Xã sẽ mang trong thời văn Đường được minh họa hay nhất bởi một hội đoàn (xã) được thành lập ở Hàng Châu năm 822 bởi sư Nam Thao. Năm 826 nhà thơ nổi tiếng Bạch Cư Dị (772–846), theo lời yêu cầu của Nam Thao, đã viết một tường thuật về hội đoàn ấy, vốn sẽ cho chúng ta một ý tưởng hay về nghi lễ và tổ chức của nó.

Sư Nam Thao của chùa Long Hưng (Lung-Hsing) ở Hàng Châu trong khoảng năm thứ hai của Xương Khánh (822) mời sư Đạo Phương của chùa Linh Ẩn đến thuyết kinh Hoa Nghiêm. Khi ngài nghe về Tỳ Lô Giá Na (vairocana) trong phẩm Hoa

Tạng Giới, Thao trở nên rất phần chấn hân hoan đến độ ngài thốt ra một lời nguyện ước tha thiết, hy vọng rằng ngài có thể động viên một nhóm có một trăm ngàn người, sư tăng và cư sĩ, đọc tụng kinh Hoa Nghiêm. Mỗi người trong một trăm ngàn người đó sẽ thay phiên động viên một ngàn người khác đọc tụng một chương của cùng kinh ấy. Toàn thể cuộc hội họp cùng nhau họp mặt hàng quý (ba tháng một lần). Thao đã thực hiện lời nguyện ước tha thiết của mình và tổ chức nhóm ấy thành một hội đoàn (xã), và quy định cách tiến hành bằng những bữa tiệc chay hàng quý. Từ mùa hè năm 822 cho đến mùa thu hiện giờ, mười bốn tiệc chay như thế đã được tổ chức. Ở mỗi bữa tiệc, Thao thành kính dâng hương và quỳ trước tượng đức Phật, phát lời thỉnh cầu sau: “Nguyện cho con và mọi thành viên trong hội đoàn được sanh ra trước đức Phật Tỳ Lô Giá Na nơi quốc độ thiên đàng của ngài bên trong Kim Luân Bảo Liên Hoa (Bánh xe vàng của hoa sen báu), nổi trên Hương Thủy Đại Hải (Biển lớn nước thơm)

trong Hoa Tạng Giới. Như thế con sẽ được mãn nguyện”.

Thao quyền góp đủ tiền của từ các thành viên để mua một bất động sản mười khoảnh (thửa ruộng trăm mẫu) đất, thu nhập từ ruộng ấy được dùng để trả phí tổn cho các bữa tiệc chay... Tòì nghe rằng công đức cúng dường một lọn tóc hay một hạt thóc sẽ không bao giờ mất đi; thì thử hỏi công đức có được trong việc sửa soạn bằng năng lực không ngừng sự cúng dường vô tận bốn bữa tiệc chay hàng năm, được cung cấp bởi thu nhập của một ngàn người là lớn hơn bao nhiêu? Tôi nghe rằng năng lực của một ước nguyện tha thiết và công đức của một bài kệ sẽ không bao giờ mất đi; vậy thử hỏi công đức phát sinh ra từ một ngàn miệng xưng lên thập nhị bộ kinh (12 phần kinh điển: khế kinh, ứng tụng, ký biệt...) thì lớn hơn bao nhiêu? Hơn nữa, cũng lớn hơn bao nhiêu khi mà hàng trăm hoặc hàng ngàn lỗ tai lắng nghe vô số kinh điển?⁶⁵

Trong khi số thành viên mà Bạch ngạ ý xem là thuộc về hội đoàn ấy chắc chắn là phóng đại, thì sự kiện rằng

Nam Thao đã thành công trong việc quyền tiền cần thiết để mua đủ đất đai hoạt động như là một sự cúng vốn để ủng hộ cho sự hội họp hàng quý của nó và để bảo đảm sự liên tục của nó cho thấy tính đoàn kết và tính rộng rãi của toàn thể hội viên cũng như trình độ tổ chức cao của nó. Cả quy mô số hội viên của hội đoàn lẫn trình độ tổ chức vượt xa các hội đoàn Hoa Nghiêm sớm hơn được tổ chức dựa trên cơ sở của Hoa Nghiêm Trai Ký. Độ lớn rộng hoàn toàn của hội đoàn được thành lập bởi Nam Thao cũng gợi cho thấy rằng tư cách hội viên của nó ắt hẳn đã cắt đứt ranh giới giai cấp để bao gồm cả mọi người từ một bộ phận tiêu biểu rộng lớn của xã hội Trung Hoa.

Trong khi những hội đoàn như là cái hội đoàn được thành lập bởi Nam Thao có thể được xem như là đã phát triển từ Hoa Nghiêm Trai vốn truy nguyên về ít nhất là cuối thế kỷ thứ V, chúng đã không xuất hiện như là một hiện tượng xã hội lan rộng và có tổ chức thấm nhập những tầng lớp khác nhau của xã hội Trung Hoa cho đến tiền thế

kỷ thứ IX. Sự chuyển đổi trong cơ cấu chính trị và nền tảng kinh tế của cả triều đại vốn xảy ra theo sau cuộc nổi loạn của An Lộc Sơn đã không còn cho phép sự tồn tại của một thứ Phật giáo thuần triết học được bảo trợ bởi triều đình vua chúa⁶⁶. Cuộc nổi loạn ấy không phải được kết thúc bởi sự tái khẳng định quyền lực của hoàng gia mà bởi một số hòa giải miễn cưỡng đối với chính tiến trình mạnh mẽ chính trị vốn đã là nguyên nhân của nó. Sự mất quyền kiểm soát chính trị tập trung về trung ương của triều đình, được chứng kiến ở sự gia tăng phong tước một số chức phó vương gần như tự trị dưới sự kiểm soát của những thủ hiến quân đội, cũng có nghĩa là một sự mất đi lợi tức thu nhập thuế khổng lồ của một chính quyền mà kho bạc của nó đã bị bòn rút hết rồi bởi cái giá của các chiến dịch, và các nguồn thuế sẵn có của chính quyền ấy đã bị lợi dụng quá mức hơn nữa bởi sự tàn phá của nội chiến. Trong khi triều đình thật đã có thực hiện nỗ lực có phối hợp để đảo ngược phong trào ly tâm này – đặc biệt trong khoảng triều đại của những vị vua vững mạnh như là



Đức Tông (779–805) và Hiến Tông (805–820) – nhưng nó vẫn không bao giờ có thể lấy lại được sự nắm quyền kiểm soát tập trung về trung ương trước kia của nó trên đế chế như là một toàn thể.

Cùng với sự suy thoái quyền hành hoàng gia do hậu quả của cuộc nổi loạn An Lộc Sơn, những Hội đoàn Hoa Nghiêm đã truyền bá khắp xã hội Trung Hoa vì những đại sư Hoa Nghiêm sau này bị buộc phải chuyển qua những vùng khác đáng tin cậy hơn của xã hội Trung Hoa hầu có sự ủng hộ. Trùng Quán, chẳng hạn, thêm việc được hưởng những mối quan hệ mật thiết lâu dài với triều đình hoàng gia, cũng đã có những sự giao thiệp với một vài vị thủ hiến quân đội có quyền hành – những con người của hành động thường thích giáo lý trực tiếp hơn của Thiền hơn là các lối nhìn trừu tượng có tính triết học cao đặc trưng của tư tưởng Pháp Tạng⁶⁷. Trái lại, Pháp Tạng đã sống trong một thời kỳ khi mà cơ chế hoàng gia ở độ cao quyền lực của nó và cần có những tài nguyên lớn, mà nó dùng để bảo trợ Phật giáo ở

một quy mô rộng rãi. Hơn nữa, ngài tích cực trong khoảng triều đại Nữ hoàng Võ Tắc Thiên (684–705), người đã nâng Phật giáo lên đến một địa vị ưu việt hơn hẳn trong nỗ lực của bà nhằm khiến nó đáp ứng như là một cột trụ tư tưởng hệ cho sự chính thống hóa công việc cai trị của mình, và Pháp Tạng đã có ít nhu cầu hướng giáo lý của mình xuống phục vụ cho một trình độ đại chúng hơn. Trong khi các tác phẩm của Trùng Quán vẫn có phong thái học thuật, thì sự hợp nhất thuật ngữ và ý tưởng Thiền của các tác phẩm ấy đã đem lại cho chúng một chiều kích thực tiễn hành trì vốn không có thể thấy được nơi Pháp Tạng.

Tông Mật cũng đã có những mối quan hệ thân thiết với một số quan chức có học thức nổi tiếng, mà những người đáng ghi nhận nhất trong số đó là Bùi Huu⁶⁸ (?787–860), Lý Huấn⁶⁹ (mất năm 835), và Bạch Cư Dị⁷⁰. Ngài đã có được quyền đi vào giới quần thần nhờ sự liên kết với Trùng Quán của mình. Năm 828, chẳng hạn, vua Văn Tông đã ban cho ngài Tử

Y và sau đó ban tặng cho ngài danh hiệu Đại Đức⁷¹. Trong khi mà vật tặng để tỏ lòng kính trọng được ban cho Tông Mật như thế là một biểu hiện rõ ràng của sự kính mến mà ngài được lưu tâm đến bởi triều đình, thì nó vẫn là một sự thừa nhận danh dự thuần túy hoàn toàn, chứ dường như đã không đưa đến một thứ ủng hộ tài chánh mà Pháp Tạng đã hưởng được ở một thời kỳ sớm hơn.

Tác phẩm Tông Mật cũng đi xa hơn nhiều trong việc phổ biến tư tưởng Hoa Nghiêm so với tác phẩm của Trừng Quán. Và khi được so sánh với tính phức tạp và tinh vi nơi Luận Ngũ Giáo của Pháp Tạng, thì sự luận bàn giáo pháp Phật giáo của Tông Mật trong Nguyên Nhân Luận của ngài là đơn giản và không rắc rối, và có thể được hiểu mà không cần một kiến thức tỉ mỉ về những điều phức tạp khó hiểu của giáo lý Phật giáo. Hơn nữa, kiểu mẫu và nội dung, cũng như toàn thể sự công kích, của luận ấy gợi cho thấy rằng Tông Mật có ý muốn nó

như là một luận ngắn được viết cho một giới rộng rãi độc giả trí thức. Từ vựng và những lời ám chỉ mà Tông Mật dùng để xác định rõ tiêu điểm trọng tâm của luận trong Thiền Nguyên Chư Thuyên Tập Đô Tự, chẳng hạn, có lẽ đã gõ một hòa âm vang dội vào giới quan chức có học thức thời ngài vốn quen thuộc với những tác phẩm kinh điển Khổng giáo và Lão giáo. Nhiều vị trong cùng các quan chức học thức này, như là Bạch Cư Dị, có lẽ cũng đã cấu thành một phần quan trọng của các hội đoàn Phật giáo cư sĩ vốn phổ biến khi Tông Mật viết luận, và sự gồm cả Nhân Thiên giáo của ngài – như là giáo lý mà đức Phật được tin là đã riêng biệt nói với những tín đồ cư sĩ của mình – vào trong Nguyên Nhân Luận phản ánh sự truyền bá và sự quan trọng đang tăng trưởng của những hội đoàn Phật giáo cư sĩ xuyên suốt những tầng lớp xã hội Trung Hoa trong khoảng thời gian phần sau rốt của triều đại nhà Đường.



Chú Thích Chương IV

1. Xem T45-481c11; cf. (so sánh) Francis Cook, “Luận Ngũ Giáo của Pháp Tạng, một Bản dịch có chú giải” (luận án tiến sĩ chưa xuất bản: Đại học Wisconsin), 1970, p.177.

2. Mặc dù là một nhân vật bị xao nhãng và thường bị phỉ báng, Huệ Uyển là đệ tử lỗi lạc nhất trong rất nhiều đệ tử của Pháp Tạng. Chính ông ấy người, vào lúc cái chết của thầy mình, đã tiếp tục và hoàn tất bình luận chưa hoàn tất của Pháp Tạng cho bản dịch mới kinh Hoa Nghiêm của Thực Xoa Nan Đà (Sikṣānanda). Tác phẩm này được biết đến như là Tục Hoa Nghiêm Kinh Lược Sơ San Định Ký, thay thế bình luận của Pháp Tạng về bản dịch Hoa Nghiêm Kinh sớm hơn của Giác Hiền (Buddhabhadra), Hoa Nghiêm Kinh Thám Huyền Ký và đáp ứng như là sự diễn giải chính thống của kinh này, cho đến cuối thế kỷ thứ VIII khi Trường Quán viết bình luận và phụ bình của mình về kinh này, mà trong đó ngài không tin Huệ Uyển. Để có sự đánh giá lại tầm quan trọng của Huệ Uyển, xem phần I cuốn Keron kyōgaku no kenkyū của Sakamoto Yukio (Kyoto: Heirakuji, 1964).

3. Xem Hoa Nghiêm Kinh Sơ của Trường Quán, T35.508c26-27 và Hoa Nghiêm Kinh Tuỳ Sơ Diễn Nghĩa Sao, T36.43a8-9 và San Định Ký của Huệ Uyển, HTC 5.8b18-c8.

4. Sự giống hệt giữa tên gọi của giáo lý này và danh hiệu của đức Phật, Đạo sư của trời người (Thiên nhân chỉ đạo sư), gợi ý cho thấy rằng thuật ngữ “Nhân Thiên giáo” có thể đã được gợi hứng bởi danh hiệu trừ danh này của đức Phật. “Thiên Nhân Sư” (sāsta deva-manuṣyānām) xuất hiện như là một bộ phận của một thể thức danh vị mười đức hiệu

của Phật trong các kinh điển sơ kỳ – xem, chẳng hạn, Tăng chi Bộ kinh (Āguttara-nikāya 3.314, do E. M. Hare dịch, Tăng chi Bộ kinh (kinh pháp ngữ tăng dần) (London: Pali Text Society, 1961) 3.224, nơi mà mười danh hiệu được liệt kê như là sự niệm tưởng thứ nhất trong lục niệm phải được tuân giữ bởi hàng đệ tử Phật (xem T2.143b24-26 để có đoạn văn tương đương trong kinh A hàm [Āgamas] Trung Hoa). Thuật ngữ này được giải thích như sau trong Đại Trí Độ Luận (T25.72c4-8) :

[Đức Phật] cũng được gọi là Thiên Nhân Sư (‘sāsta deva-manuṣyānām). Sāsta có nghĩa là Sư (bậc thầy); deva, chư thiên (các vị trời); manuṣyānām, con người. Như thế thuật ngữ này có nghĩa là bậc thầy của chư thiên và loài người. Tại sao [đức Phật] lại được gọi là Thiên Nhân Sư? Bởi vì đức Phật dạy [chư thiên và loài người] những gì họ nên làm và những gì họ không nên làm, những gì là thiện lành và những gì là xấu ác. Những ai theo giáo lý (lời dạy) của ngài không từ bỏ con đường Đạo sẽ đạt được quả báo giải thoát khỏi phiền não nhiễm ô. Do đó [đức Phật] được coi là Thiên Nhân Sư (bậc thầy của chư thiên và loài người).

Danh hiệu của đức Phật, Thiên Nhân Sư, như thế được định nghĩa thể theo các chứng sanh mà đức Phật đã dạy và do vậy có một quan điểm quy chiếu hoàn toàn khác hơn Nhân Thiên Giáo, vốn được định nghĩa thể theo số phận (cảnh giới, cảnh ngộ) mà chúng sanh sẽ được sanh ra như là kết quả của việc họ theo giáo lý ấy. Hơn nữa, đức Phật được nói đến như là Thiên Nhân Sư bởi vì ngài dạy chư thiên và loài người phương cách giải thoát khỏi vòng sanh tử. Vì ý nghĩa của hai thuật ngữ này là rất khác nhau, cho nên có lẽ dường như sự bắt nguồn của tên gọi Nhân

Thiền Giáo có ít, nếu có, liên quan gì với danh hiệu của đức Phật.

5. Trung Bộ kinh (Majjhima-nikàya) 3.202–206 và 207–215, do I. B. Horner dịch, Trung Bộ Kinh (các pháp ngữ dài trung bình) (London: Pali Text Society, 1967), 3.248–253 và 254–262. Để có bản dịch Trung Hoa của các văn bản này, xem Ying-wu ching (?) và Phân Biệt Đại Ý Kinh, no.170 và 171 của Trung A Hàm, T1.703c23–706b10 và 706b14–708c28.

6. A. K. Warder ghi chú rằng khoa tiêu chuẩn hướng dẫn cho đệ tử cư sĩ gồm có những bài thuyết pháp về Bố thí (dāna), Trì Giới (sīla), và Trời (svarga); sự tổn hại, sự phù phiếm, sự sa đoạ của khoái lạc giác quan; và sự thuận lợi của hạnh từ bỏ (xem Trường Bộ Kinh [Dīgha-nikāya] 1.100, do T. W. Rhys-Davids dịch, Trường Bộ Kinh (những cuộc đối thoại của đức Phật) [London: Pali Text Society, 1977], 1.134–135 và Trung Bộ Kinh (Majjhima-nikāya) 1.379, do I. B. Horner dịch, Trung Bộ Kinh (các pháp ngữ dài trung bình) [London: Pali Text Society, 1975], 2.45. Warder tiếp tục chỉ ra rằng trong bản của Mahāsamghika (Đại chúng bộ, Ma ha Tăng kỳ bộ) của các văn bản này “công đức” và “công đức quả” được thay thế cho hai món cuối cùng (Phật giáo Ấn Độ [Delhi, Varanasi, và Patna: Motilal Banarsidass, 1980], p.187).

7. Ý tưởng rằng ta có thể được sanh ra làm người, ở một trong Lục dục thiên, hoặc ở các cõi trời Phạm Thiên (cõi thấp nhất trong Sắc giới) bằng cách bố thí có thể được tìm thấy trong văn học Phật giáo sơ kỳ; xem, chẳng hạn, Trường Bộ Kinh 3.258–260, do T. W. Rhys-Davids dịch. Các cuộc đối thoại của đức Phật (London: Pali Text Society, 1977), 3.40–241, và Tăng Chi Bộ Kinh 4.239–241, do

E. M. Hare dịch, kinh Pháp ngữ Tăng dần (London: Pali Text Society, 1965), 4.163–164 để có một sự mô tả tám loại tái sanh do bố thí.

8. Để có một luận bàn về Lưu Cù (Cầu) và những hệ thống pháp giáo sơ kỳ, xem Ito Giken, “Tendai izen no kyōhan ni tsuite”, Ryūkyō daigaku ronsō, no.284 (02–1929), pp.46–77 và no.285 (07–1929), pp.71–97; Fuse Kogaku, Nehanshū no kenkyū (Tokyo: Kokusho kankōkai, 1973), 2.283–310; Leon Hurvitz, Trí Khải (538–597): Giới thiệu về cuộc đời và tư tưởng của một vị sư Trung Hoa (Bruxelles: L’institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1962), pp.214–229; Leon Hurvitz và Tsukamoto Zenryū, Wei-shou, Luận về Phật giáo và Lão giáo (Kyoto: Jimbun-kagaku kenkyūsho, 1956), pp.33–35; và Kenneth Ch’en, Phật giáo ở Trung Hoa: Một nghiên cứu lịch sử (nxb Đại học Princeton, 1972) pp.180–183.

9. Tsukamoto Zenryū đã gom nhóm lại các mảng khác nhau của Đề Vị Ba Lợi Kinh vốn được trích dẫn trong những nguồn khác và xuất bản chúng trong cuốn Shina bukkyō-ōshi kenkyū, Hokugi hen của mình (Tokyo, 1942, pp.293–353 được tái bản trong Tsukamoto Zenryū chosaku shū [Tokyo: Daitō shuppansha, 1974], 2.189–240). Tập thứ hai của bản văn này (Stein # 2051) là trong số các tác phẩm được tìm thấy ở Đôn Hoàng và đã được xuất bản bởi Makita Tairyō trong cuốn “Tonkōbon Daiikyō no kenkyū” Bukkyō daigaku kaigakuin kenkyū kiyō (1968), pp.137–185. Những luận bàn về bản văn này cũng có thể được thấy trong Mochizuki Shinkō, Bukkyō daijiten (Tokyo: Sekai shoten kankō kyōkai, 1958), 4.3193c–3195c; T’ang Yung t’ung (Đường Dung Thông?), Hàn Ngụy Lương Tấn Nam Bắc Triều Phật Giáo Sử (Han Wei liang-chin



Nan-pei-ch'ao fo-chiao shi) (Taipei: Ting-Wen she-chu [Đỉnh Văn Xã Thư?], 1975), pp.811–817; và Kenneth Ch'en, Sự chuyển hóa của Phật giáo ở Trung Hoa (Princeton: nxb Đại học Princeton, 1973), pp.55–60.

10. Tục Cao Tăng Truyện, T50. 428a10–12.

11. Mảng #6, được trích dẫn trong Tsukamoto chosaku shu 2.203.

12. Xem mảng #8, như trên, 2.204.

13. Xem mảng #9, như trên, 2.204. Cái lối mà ngũ giới được ghép đôi với ngũ thường khác nhau trong các mảng khác nhau của bản văn này được trích dẫn bởi Tsukamoto. Để có một luận bàn và phiên dịch các mảng này, xem Ch'en, Sự chuyển hóa của Phật giáo ở Trung Hoa, pp.57–59.

14. Xem Hare, Kinh những pháp ngữ tạng dẫn 4.293–295.

15. Xem I. B. Horner, Luật Tạng (Sách về giới luật) (London: Pali Text Society, 1970), 1.5–6. Để có sự đề cập về cuộc gặp gỡ này trong các nguồn tài liệu Trung Hoa, xem Tứ Phần Luật (Ssu fen lu), T22.103a; Jui-ying pen-ch'i ching (Duệ Anh Bốn Khởi Kinh?), T3.479a; Pen-hsing chi ching (Bốn Tánh Tập Kinh?), T3.801a; và P'u-yao ching (Phổ Diệu Kinh), T3.526b.

16. T48.403a18–21; đối chiếu với Jeffrey Broughton, “Khuê Phong Tông Mật: Sự hội tụ của Thiền và Giáo (Luận án tiến sĩ chưa xuất bản: Đại học Columbia, 1975) pp.157–158.

17. Trong Dhānañjanisutta của Trung Bộ Kinh (do I. B. Horner dịch, Các pháp ngữ dài trung bình [London: Pali Text Society, 1975], 2.372–379), Bà la môn Dhananjani thành công trong việc được sanh lên cõi trời Phạm Thiên như là kết quả của việc hành pháp

thiền Tứ Vô lượng tâm (ban rải khắp vũ trụ với tình thân thiện [từ], lòng thương [bi], niềm vui thông cảm [hỷ], và sự thanh thân [xả]). Trong Anāthapindikovādasutta: Cấp Cô Độc Kinh (do Horner dịch, Các pháp ngữ dài trung bình 3.309–315), người cư sĩ thành tín và là đàn việt (thí chủ) Cấp Cô Độc thành công trong việc được sanh lên cõi trời Đâu Suất như là một kết quả đã nghe bài thuyết pháp của Xá Lợi Phất (Sāriputta) về diễn trình kỷ luật tinh thần thường được dạy cho hàng tăng sĩ. Như là một ví dụ điển hình cuối cùng, Ananda, theo hướng dẫn của Phật, giải thích bốn tầng thiền (từ thiền) cho một nhóm cư sĩ trong Sekhasutta (do Horner dịch, Các pháp ngữ dài trung bình, 2.18–25), kết luận bài thuyết pháp với sự xác quyết rằng cư sĩ cũng có thể đạt được Niết bàn (nirvana). Để có một luận bàn về vai trò của thiền định trong giáo lý của Phật cho cư sĩ, xem Warder, Phật giáo Ấn độ, pp.187–200.

18. T48.403b7; đối chiếu với Broughton, p.161.

19. Xem Diễn Nghĩa Sao, T36.17a26. Những nơi khác trong cùng tác phẩm ấy Trừng Quán nói rằng sự bao gồm của Huệ Uyển những giáo lý phi-Pật-giáo bên trong hệ thống pháp giáo của mình tạo thành “lỗi rối loạn thật giả... Nếu ta không biết cái gì là giả, vậy thì làm sao ta có thể biết được cái gì là chân chứ?” (51c23–24). Trừng Quán nhầm vào mười sự chỉ trích cả thầy chống lại Huệ Uyển ở phần đầu của Diễn Nghĩa Sao (xem T36.16b15–18c7); để có một luận bàn về những điều này, xem Sakamoto, Keron kyō-gaku no kenkyū, pp.58–91).

Hệ thống pháp giáo bốn phần của Huệ Uyển, nó phải nên được cho là trong sự biện chứng bảo vệ của ông ấy, được dựa trên thẩm quyền kinh tạng có cơ sở, rút ra từ một đoạn

vấn trong Bảo Tánh Luận (Ratnagotravibhāga) (T31.839b18–21), tự thân nó được dựa trên một đoạn văn từ Thắng Man Kinh (Srimālā Sūtra: T12.222b19–21), phân loại các kiểu mẫu chúng sanh khác nhau vốn không tiếp cận được với Như Lai Tạng (tathāgatagarbha) (xem San Định Ký, HCT 5.12a18–12b2).

20. T45.798a8.

21. Như trên, 708a8–13. Đoạn văn này có sự thú vị đặc biệt bởi vì nó bày tỏ sự dễ dàng và khéo léo mà với nó Tông Mật có thể rút ra từ sự học vấn sớm của mình trong kinh điển Khổng giáo. Nhóm từ “Tận Lý (đi đến chỗ rốt cùng của nguyên lý), chứng nghiệm bản tánh, và đạt đến cội nguồn tối thượng”, chẳng hạn, được dựa trên một đoạn văn hầu như rất giống từ kinh Dịch, mà James Legge đã dịch là: “(như vậy) họ đã thực hiện một sự phân biệt thấu đáo toàn diện về những gì là đúng, và ảnh hưởng tác động đến sự phát triển hoàn toàn của (mọi) bản tánh, cho đến lúc họ đạt đến... những gì được giao phó cho nó (bởi trời)”, (Z. D. Sung, Bản văn kinh Dịch [Taipei: Ch’eng-wen Publishing Co., 1971], pp.338–339). Nhóm từ của Tông Mật “đóng góp chung cho trật tự” (t’ung-kuei-yu-chih: đồng quy ư trật) được rút ra từ đoạn văn của kinh Thư, mà Legge dịch là: “Những hành động tốt đẹp (thiện) vốn khác nhau, nhưng chúng đóng góp chung cho chính quyền. Những hành động ác vốn khác nhau, nhưng chúng góp phần chung cho sự rối loạn” (kinh [Xuân] Thu [Kinh điển Trung Hoa, vol.3] [Oxford: Clarendon Press, 1893], p.490). Hơn nữa, sự sử dụng nhóm từ “đồng quy” của Tông Mật gợi nhớ một đoạn văn khác từ kinh Dịch, mà Legge dịch là: “Trong tất cả (các) tiến trình xảy ra) dưới gầm trời, có gì dễ suy nghĩ? Có gì dễ mưu tính lo âu? Tất cả chúng đều đi đến cùng một vấn đề (thành công),

mặc dù bằng những con đường khác nhau; có một kết quả, mặc dù có thể có cả trăm lo âu mưu tính” (Sung, p.316). Đoạn văn kinh Dịch có tầm quan trọng hơn nữa bởi vì nó liên kết sự sử dụng nhóm từ “đồng quy” với nhóm từ “thù đồ” mà ngài đã sử dụng trong trích dẫn trước khi ngài nói ba bậc thánh “tạo ra những con đường khác nhau trong việc đưa ra giáo lý của họ”. Được kết lại với nhau, nhóm từ thù đồ đồng quy – mà chúng ta có thể dịch thoát là “các con đường khác nhau cuối cùng sẽ dẫn đến cùng một mục đích” – được sử dụng bởi Phật tử Trung Hoa để diễn tả giáo lý của Nhất thừa (ekayāna) được tìm thấy trong kinh Pháp Hoa, theo đó giáo lý của Tam thừa (tức là, Thanh văn: śrāvaka, Duyên giác: Pratyekabuddha, và Bồ tát: Bodhisattva) tất cả đều được gộp vào Nhất thừa giải thoát. Pháp sư Chí đời Lưu Tống (420–479), chẳng hạn, đã phân loại giáo lý kinh Pháp Hoa là Nhất thừa (đồng quy giáo) bởi vì “nó gộp ba thừa thành một (hội tam qui nhất)” (xem T35.508c21–23). Nhóm từ “Các con đường khác nhau cuối cùng dẫn đến cùng một mục đích” như thế đã cung cấp cho Phật tử Trung Hoa một công thức tiện lợi để thành lập đặc tính cơ bản của tất cả các giáo lý khác nhau của đức Phật. Vì thế cho nên, nhóm từ ấy cũng được sử dụng để xác quyết đặc tính cơ bản của Tam giáo (tam giáo nhất chất), và dường như đã có được sự phổ biến nơi sự sử dụng này ít nhất là vào khoảng nửa bán thứ hai của thế kỷ thứ VIII; xem, chẳng hạn, Chỉ Quán Phụ Hành Truyền Hoàng Quyết của Trạm Nhiên, T46.441a8–9. Sự sử dụng nhóm từ thù đồ và đồng quy của Tông Mật như thế biểu thị rằng ngài đã nghĩ đến giáo lý của Phật giáo – hay, chính xác hơn, giáo lý tối cao của Phật giáo – như là biểu hiện Chân lý Phổ quát chung mà tất cả những



giáo lý khác cuối cùng rồi đều dẫn đến và tất cả những giáo lý khác cuối cùng rồi đều được gộp vào. Nó cũng bộc lộ sự tinh vi mà ngài đã dùng những lời ám chỉ kinh điển để thành lập một khuôn khổ hỗn hợp mà trong đó giáo lý của Phật giáo, Lão giáo, và Khổng giáo có thể được nhìn ngó như chỉ là những diễn đạt khác nhau của một Chân lý Phổ quát chung.

22. Hoa Nghiêm Kinh Sở T35.521b15–16. Trừng Quán đã làm điều gì đó có thể được trong Diễn Nghĩa Sao để phát thảo tí mĩ mười điểm khác biệt chính yếu vốn phân biệt giáo lý của Lão giáo và Khổng giáo (xem T36.106a27–107a13).

23. Diễn nghĩa Sao, T36.106a7–12. Nhận xét của Trừng Quán được dựa trên một truyện ngụ ngôn từ kinh Niết bàn (xem T12.381c–382b8) mà ngài trích dẫn đầy đủ trong đoạn văn ngay phía trước đoạn văn này (xem 105b17–106a5). Trong ngụ ngôn này, vốn được kể để minh hoạ sự khác nhau giữa giáo lý của đức Phật và các giáo lý thế gian, đức Phật thuật kỹ câu chuyện về một người có một đàn bò. Ông ta nuôi chúng và thấy rằng chúng phải được chăm sóc tốt để có bơ được làm từ sữa của chúng. Khi người ấy chết, toàn bộ đàn bò bị trộm mất bởi một băng trộm, mà bọn ấy cũng muốn làm bơ từ sữa của đàn bò ấy. Tuy nhiên, vì họ không biết cách đánh sữa để làm kem, họ không thể làm nó đặc lại. Họ lại thêm nước cho nó, hy vọng nhờ vậy tạo ra bơ, nhưng chỉ làm hư sữa mà thôi. Rồi đức Phật mới giải thích rằng ngay cho dù người bình thường có được sự tiếp cận với giáo lý vi diệu nhất của đức Phật, nhưng người ấy không biết cách làm sao sử dụng nó để đạt được giải thoát, giống như bọn trộm không biết cách làm sao sử dụng sữa bò để làm ra bơ.

Nhận xét của Trừng Quán cũng gợi nhớ sự

tương tự của năm hương vị, vốn cũng được thấy trong kinh Niết bàn (xem T12.690c27–691a6). Đức Phật sử dụng sự tương tự này để so sánh các cấp độ khác nhau trong giáo lý của ngài với sữa, kem (lạc), bơ (sinh tố), bơ lỏng (thực tố), đề hồ – tất cả các thứ này đều được làm từ sữa bò. Vì Trừng Quán so sánh các giáo lý của Lão giáo và Khổng giáo với sữa lừ, cho nên ngài đã đặt chúng trong một loại cấu trúc luận hoàn toàn khác hơn các giáo lý của Phật giáo.

24. Như trên, 107a7–8.

25. Như trên, 107a11–13.

26. San Định Ký, HTC 5.13a9–10. Trong bình luận đoạn văn này của mình, Sakamoto (p.273) đã suy luận rằng Huệ Uyển có thể đang đề cập đến Ch'eng Hsuan-ying (Trình Huyền Anh ?) (hoạt động đầu đến giữa thế kỷ thứ VII), người mà Trừng Quán lựa ra để phê bình vì việc làm lẫn lộn Tam giáo (xem Diễn Nghĩa Sao, T36.105b13–16). Trừng Quán nhận xét rằng Ch'eng Hsuan-ying, trong việc sử dụng những ý tưởng Phật giáo để làm sáng tỏ ý nghĩa của Lão Tử và Trang Tử trong các bình luận của mình về hai kinh điển Lão giáo này, chỉ để thấy rằng có một sự giống nhau nào đó trong sự diễn đạt của chúng mà không nhận ra rằng ý nghĩa của chúng hết sức khác nhau. Đạo Tuyên, trong việc luận bàn về chỉ dụ của vua ra lệnh cho Huyền Trang dịch Lão Tử sang tiếng Phạn, nói rằng hai vị đạo sĩ có tầm cỡ xứng để tranh luận với Huyền Trang là Ts'ai Hung (Thái Hoàn?) và Ch'eng Hsuan-ying (Trình Huyền Anh?), và rằng thông lệ của họ là trích dẫn những tác phẩm Phật giáo (như là Trung Luận và Bách Luận) để giải thích ý nghĩa những ý tưởng của Lão giáo (xem Chi ku-chin fa-tao lun-heng (Tập Cổ Kim Pháp Đạo Luận Hành?) T52.386c2–7). Yoshioka Yoshitoyo đã chỉ ra rằng Ch'eng Hsuan-ying

đã lợi dụng phương pháp học Phật giáo (đặc biệt là Không Luận của Trung Quán [Mādhyamika]) trong sự diễn giải Lão Tử (xem Dōkyō to bukkyō, vol.1 [Tokyo: Gakujutsu shinko kai, 1959], pp. 109–115). Vì, trên cơ sở của chứng cứ như trên, dường như là Ch'eng Hsuan-ying dựa vào những khái niệm và phương pháp học Trung Quán trong việc làm sáng tỏ những vấn đề Lão giáo, và không rõ liệu ông ấy cũng đã có nhớ đến tư tưởng Như Lai Tạng để giải thích chức năng bản thể học của Đạo như là Vô vi trong sự tạo ra thể hiện tượng hay không. Để có một luận bàn về Ch'eng Hsuan-ying và sự sử dụng Phật giáo của ông ấy, xem Kamata Shigeo, Chūgoku kegon shisōshi no kenkyū (Tokyo: Tokyo daigaku shuppankai, 1965), pp.274–276. Bình luận của Ch'eng Hsuan-ying về Trang Tử có thể được tìm thấy trong Đạo Tạng (kinh điển của Lão giáo #507). Bình luận về Lão Tử của ông ấy ở trong số các tác phẩm được khám phá ở Đôn Hoàng (Pelliot #2353) và lời Tựa của nó đã được xuất bản bởi Yoshioka trong cuốn Dōkyō to bukkyō, 1.100–115.

27. Legge, Thu Kinh, p.186 Tổng Mật trích dẫn đoạn văn này trong bình luận của riêng mình trên phần tương ứng trong bài phê bình của ngài về Mệnh Trời được tìm thấy trong Viên Giác Kinh Đại Sở (xem Viên Giác Kinh Đại Sở Sao, HTC 14.415d1–2).

28. James Legge, Sách văn tuyển Khổng giáo, Đại học và Trung dung (kinh điển Trung Hoa, vol.1) (Oxford: Clarendon Press, 1893), p.253. Tổng Mật trích dẫn đoạn văn này trong phần tương ứng của Viên Giác Kinh Đại Sở, HTC 14.163b3–4.

29. T45.708b28–c7. Trong cuốn Viên Giác Kinh Đại Sở Sao của mình (HTC 14.415c17–d6) Tổng Mật chỉ ra rằng “phần

thường ban phúc cho người thiện, làm tăng lên cho người nhún nhường và hình phạt giáng họa cho người ác, tai ách cho người tự phụ” ám chỉ đoạn văn từ Thư Kinh đã được trích dẫn ra rồi trong chú thích 7, cũng như một đoạn văn từ kinh Dịch, mà Legge dịch là: “Đạo Trời là giảm bớt cái đầy và làm tăng thêm cái thấp kém” (Sung, p.71).

30. Như trên, 708b4–8.

31. Như trên, 708b13.

32. Xem Arthur Wright “Fu I (Phổ Nghi?) và sự phản bác Phật giáo”, Tạp chí Lịch sử Tư tưởng, 12.33–47.

33. Các tranh luận này có thể được tìm thấy trong Chi ku-chin fo-tao lun-cheng (Tập Cổ Kim Pháp Đạo Luận Hành?) (T#2104) và Kuang hung-ming chi (Quảng Hoàng Minh Tập?) (T#2103), cả hai đều được sưu tập bởi Đạo Tuyên (Tao-hsuan). Nghiên cứu hay nhất về chúng vẫn là cuốn Shina ni okeru bukkyō to jukyō dōkyō của Tokiwa Daijō (Tokyo: Tōyō bunko, 1930), pp.115–138, Shina ju dō butsu sangyō shiron của Kubota Ryōon (Tokyo: 1931), pp.299–386, và Shina ju dō butsu kōshōshi của cùng một tác giả (Tokyo: Daitō shuppansha, 1943), pp.172–193.

34. Để có một luận bàn về những nỗ lực liên tục của nhà nước để giữ cho tổ chức Phật giáo ở dưới sự kiểm soát của quan lại, xem Chương 3 về Sự chuyển hoá của Phật giáo ở Trung Hoa của Ch'en, đặc biệt pp. 70–81 và 84ff.

35. Xem Denis Twitchett “Huyền Tông (trị vì 712–756)”, Chương 7 của Denis Twitchett, ed., Tùy & Đường Kinh, 589–906, Phần I (Lịch sử Trung Hoa của Cambridge, vol.3) (Cambridge, London, New York, và Melbourne: nxb Đại học Cambridge, 1979), pp. 361–362 và 411–412.



36. Từ nhà Tùy qua thời tiền Đường, một số những văn bản Lão giáo như là T'ai-hsuan Chen-I pen-chi ching (Thái Huyền Chân Nhất Bản Tế Kinh?), Ta-sheng miao-lin ching (Đại Thánh Diệu Lâm Kinh?), và Hai-k'ung chih-tsang ching (Hải Không Thực Tăng Kinh?) được viết dưới ảnh hưởng trực tiếp của những tác phẩm Phật giáo. Trong khi nhóm văn bản sớm này thường không hơn gì một sự ăn cắp văn thô thiển từ những tác phẩm Phật giáo, thì quá trình chiếm đoạt giáo lý đã trở nên tinh vi hơn vào khoảng giữa thời nhà Đường, như đã được chứng minh bởi Tao-chiao i-shu (một bản tóm tắt có hệ thống về giáo lý Lão giáo: Đạo Giáo Dật Thư?), vốn khéo léo phỏng theo những thuật ngữ và phạm trù Phật giáo để diễn tả những ý tưởng Lão giáo chính cống. Để có một nghiên cứu về văn học này, xem phần I của cuốn Chùgoku bukkyō shisōshi kenkyū của Kamata Shigeo (Tokyo: Shunjūsha, 1969).

37. Xem Kamata, Chùgoku kegon shisōshi no kenkyū, pp. 257–258.

38. Một tường thuật ngắn về cuộc tranh luận này có thể được tìm thấy trong cuốn Cuộc Đời và Thời Gian của Bạch Cư Dị (London: George Allen và Unwin Ltd., 1970), pp.169–171.

39. Xem J. K. Rideout, “Bối cảnh của Nguyên Đạo (Yuan Tao) và Nguyên Tánh (Yuan hsing)”, Tập san của trường Nghiên cứu Đông Phương và Phi Châu 5.403.408.

40. Tông Mật là nguồn thông tin duy nhất về vị sư này. Theo cuốn Trung Hoa Truyền Tâm Địa Thiền Môn Sư Tư Thừa Tập Đồ (Chung-hua ch'uan-hsin-ti ch'an-men shih-tzu ch'eng-hsi t'u) (HTC 110.435a), Đạo Viên (Tao yuan) đã thừa kế giáo lý của Hà Trạch Thần Hội qua Tz'u-chou Chih-ju (Tz'u

Chau Cơ Như?) và Ích Châu Nam Ấn (I-chou Nan-yin). Vì cũng có một Nam Ấn trong dòng thiền Tịnh Chứng (Ching-chung) được thành lập bởi Trí Sẵn (Chih-hsien), một cuộc tranh luận đã nổi lên trong những học giả Thiền về việc liệu Tông Mật có nên được đặt vào dòng Tịnh Chứng thay vì dòng Hà Trạch mà chính ngài đã tự đồng hóa mình vào hay không. Để có một tóm tắt về cuộc tranh luận này, xem Jan Yun-hua, “Tông Mật: Sự phân tích Phật giáo Thiền tông của ngài”, T'oung Pao, vol.58 (1972), pp.9–10.

41. Xem Viên Giác Kinh Đại Sở, HTC 14.190c12–15 và Đại Sở Sao, HTC 14.222a11–223b11; những đoạn văn thực sự giống nhau cũng có thể được tìm thấy trong cuốn Yuan-chuan ching lueh-shu (Viên Thuyền Kinh Lược Sở?), T39.524b20–23 và Lueh-shu ch'ao (Lược Thuật Sao?), HTC 15.105d8–107b9.

42. Phần hiện tại hàm ơn nhiều hơn từ nghiên cứu tiên phong của Kamata Shigeo về vai trò của giáo phái Hoa Nghiêm sơ kỳ và những Hội đoàn Hoa Nghiêm trong việc thành lập Hoa Nghiêm tông; xem Chùgoku kegon shisōshi no kenkyū, pp.42–47 và 235–248.

43. Xem mảng #7, được trích dẫn trong Tsukamoto chosaku shū, 2.206–208, và sự luận bàn có liên quan ở pp.217–225.

44. Xem S. Dutt, Sư tăng và Chùa chiến Phật giáo ở Ấn Độ (London: George Allen và Unwin, Ltd., 1962), pp.71–74 và Charles Prebish, Đệ tử Tu viện Phật giáo (những người xuất gia) (Đại học Park và London: nxb Đại học Bang Pennsylvania, 1975), pp. 24–27.

45. Xem T. W. Rhys-Davids và Hermann Oldenberg, trs., Những Văn bản Luật tạng,

phần I (Các kinh điển thiêng liêng của Đông Phương, vol.13) (Oxford: nxb Đại học Oxford, 1881), p.239ff.

46. Xem Yamazaki Hiroshi, Shina chùsei bukkỳò no tenkai (Kyoto: Hòzòkan, 1971), pp.732-763 và Ch'en, Sự chuyển hóa của Phật giáo ở Trung Hoa, pp. 276-281.

47. Xem Edwin Reischauer, trs., Nhật ký của Ennin: Ghi chép về một cuộc Hành hương tìm kiếm Giáo pháp (New York: nxb Ronald, 1955), pp.218-222 để có một ví dụ điển hình mô tả chi tiết về một tiệc chay như thế. Cũng xem quyển cùng đôi của Reischauer, Các cuộc Du hành ở thời Đường Trung Hoa của Ennin (New York: nxb Ronald, 1955), pp.177-183.

48. T50.428a19-20.

49. Xem đoạn văn Đề Vị Ba Lợi Kinh được trích dẫn trong Makita, "Tonkòbon Daiikyò no kenkyù", p.149.

50. T50.688a13-15.

51. Tiểu sử của Phổ An có thể được tìm thấy cả trong Tục Cao Tăng Truyện, T50.681a9-682b4 và Hoa Nghiêm Kinh Truyện Ký, T51.167c4-168c17.

52. Tục Cao Tăng Truyện, T50.681a12-13.

53. Từ ít nhất là cuối một phần tư thế kỷ thứ VI, núi Chung Nam là một trong những trung tâm sớm và quan trọng nhất mà nơi ấy giáo phái Hoa Nghiêm đã hưng thịnh. Núi ấy có tên tuổi trong các tiểu sử của nhiều vị sư được chú ý đến do sự hết lòng tận tụy của họ đối với kinh Hoa Nghiêm, và cả Đỗ Thuận lẫn Trí Nghiễm, những người mà sau này được chọn là Tổ thứ nhất và thứ hai của truyền thống Hoa Nghiêm, đã ở đó. Tông Mật cũng đã bỏ ra một phần đáng kể của đời mình ở đó, phần lớn thời gian ấy trôi qua ở chùa Thảo Đường (Ts'ao-t'ang: Đại sảnh lợp

tranh) tọa lạc gần đỉnh núi Kuei (Khuê Phong: Kuei feng), do tên gọi của đỉnh núi này mà ngày thường được gọi tên.

54. Xem T50.681a13-b16 và T51.167c8-168a5.

55. Xem T50.681b16-22 và T51.168a5-9.

56. Xem T50.681b22-27 và T51.169a9-16.

57. Xem T50.681c7-18 và T51.168a2-b4.

58. Xem T50.681c18-20 và T51.168b4-5.

59. T50.681c20-682a12 và T51.168b5-26.

60. Xem T50.682a-16 và T51.168b28-c1.

61. Xem Hoa Nghiêm Kinh Truyện Ký, T51.166c10.

62. Tục Cao Tăng Truyện, T50.653b26-29, do Robert Gimello dịch, "Trí Nghiễm và các Nền tảng của Phật giáo Hoa Nghiêm tông" (Luận án Tiến sĩ chưa xuất bản: Đại học Columbia, 1976), p.122.

63. T51.172a-b1

64. Xem Chùgoku kegon shisòshi no kenkyù, p.238.

65. Po-shih ch'ang-ch'ing-chi (Bách Thập Xương Khánh Ký) (Ấn bản Ssu-pu ts'ung-k'an [Tư Bó Tung San?]), 59.7a-8b. Bản dịch này đã được chỉnh sửa từ bản dịch của Kenneth Ch'en, Sự chuyển hóa của Phật giáo ở Trung Hoa, pp.210-211.

66. Xem Kamata, Chùgoku kegon shisòshi no kenkyù, p.235.

67. Xem như trên, pp. 221-230.

68. Bùi Hưu là đệ tử tục gia thân cận nhất và lỗi lạc nhất của Tông Mật. Ông ấy đã

viết nhiều lời tựa cho nhiều tác phẩm của Tổng Mật cũng như đã soạn bản khắc lễ tang của ngài (xem Quán Đường Văn, 743). Tiểu sử tiêu chuẩn của ông ấy có thể được tìm thấy trong Cựu Đường Thư (Chiu T'ang-shu) 177 và Tân Đường Thư (Hsin-T'ang-shu) 182. Henri Maspero đưa ra một phác thảo ngắn về cuộc đời của ông ấy trong “Sur Quelques Textes Anciens de Chinois Parlé”, Tập san L'École Française d'Extrême-Orient, vol.14 (1914), pp.1-36 (tham khảo cf., bản dịch tiếng Anh được sửa lỗi chưa xuất bản của Iriya Yoshitaka, Ruth Fuller Sasaki, và Burton Watson, “Về một vài Bản văn của những người Trung Hoa nói tiếng Hoa cổ”, pp.11-15). Cũng xem Broughton, pp. 57-59 và Jan Yun-hua, p.10.

Thêm vào Bùi Hữu, tiểu sử của Tổng Mật trong Cảnh Đức Truyền Đăng Lục (T51.305c-308b) cũng cho thấy sự liên kết của ngài với ba nhân vật cư sĩ khác: Hsiao Mien (Tiêu Miển), Wen Tsao (Ôn Tháo) và Shih Shan-jen (Thạch Sơn Nhân?). Mặc dù không có gì được biết về Shih Shan-jen, nhưng cả Tiêu Miển lẫn Ôn Tháo đều là những quan lại trí thức có tiếng tăm. Tiêu Miển phục vụ như là Chánh Công sử năm 820-821 (Xem Cựu Đường Thư 172 và Tân

Đường Thư 101) và Ôn Tháo phục vụ như là Thượng Thư Bộ Lễ vào những năm trẻ hơn của mình (xem Cựu Đường Thư 165 và Tân Đường Thư 91). Cũng xem Yamzaki Hiroshi, Zui to bukkyōshi no kenkyū (Kyoto: Hōzōkan, 1967), pp.231-243. Tổng Mật cũng làm bạn với Chia Tao (Giả Đạo?) (779-843), một thi sĩ thuộc giới của Hàn Vũ (xem Broughton, p.26).

69. Lý Huấn nổi tiếng như là một trong những người âm mưu trong vụ Cam Lộ, một nỗ lực sớm thất bại năm 835 để tước quyền của hoạn quan. Tiểu sử tiêu chuẩn của ông ấy có thể được tìm thấy trong Cựu Đường Thư 169 và Tân Đường Thư 179. Yamazaki luận bàn về sự liên hệ của ông ấy với Tổng Mật trong cuốn Zui to bukkyōshi no kenkyū, pp.225-231. Cũng xem Broughton, pp.58-62 và Jan, pp.17-19.

70 Để có sự liên kết của Tổng Mật với Bạch Cư Dị, xem Waley, Cuộc Đời và Thời Gian của Bạch Cư Dị, p.188 và Ch'en, Sự chuyển hóa của Phật giáo ở Trung Hoa, pp. 218-220.

71. Xem Kamata Shigeo, Shūmitsu kyōgaku no shisōshi-teki kenkyū (Tokyo: Tokyo daigaku shuppansha, 1975), p.68.



Phụ lục

Một bản dịch có chú giải của “Nhân Thiên giáo” từ Nguyên Nhân Luận của Tông Mật.

Đức Phật, vì lợi ích của những người sơ cơ, trước tiên nói pháp nghiệp báo ba đời¹ và nhân quả của [hành động] thiện ác. Tức là, [một người] phạm mười điều ác² ở mức độ cao nhất sẽ rơi vào địa ngục lúc chết, [người phạm mười điều ác] ở mức độ kém hơn sẽ trở thành một ngựa quỷ (ma đói), và [người phạm mười điều ác] ở mức độ thấp nhất sẽ trở thành một súc sanh (thú vật). Vì vậy, đức Phật phân nhóm [ngũ giới] với ngũ thường⁴ của giáo lý theo thế gian và khiến cho [người sơ cơ] giữ gìn ngũ giới⁵, để thành tựu việc tránh ba đường [dữ] (tam ác đạo), và được sanh ra vào cảnh giới con người. Đối với giáo lý theo thế gian của Ấn Độ, ngay cho dù sự tuân thủ giữ gìn của nó là khác biệt, trong việc khiển trách chống lại việc ác và cổ vũ cho việc lành, thì không có gì khác biệt [với giáo lý của Trung Hoa]. Hơn nữa, nó

không tách biệt với đức nhân, đức nghĩa, ... và có phẩm hạnh phải nên được tu dưỡng trao dồi⁷. Chẳng hạn, giống như nắm chặt tay lại với nhau và đưa chúng lên ở đất nước này và buông xuôi tay xuống một bên ở Tây Tạng – cả hai đều là [những ví dụ điển hình về] lễ nghi. Không giết hại là Nhân, không trộm cắp là Nghĩa, không tà dâm (ngoại tình) là Lễ, không nói dối là Tín, bằng cách không uống rượu và ăn thịt, tinh thần sẽ được thanh tịnh và gia tăng Trí huệ. [Người] tu hành mười điều thiện (thập thiện nghiệp)⁹ ở cấp độ cao nhất cùng với bố thí, giữ gìn giới pháp,...¹⁰ sẽ được sanh ra vào [một trong] sáu cõi trời dục giới (lục dục thiên)¹¹, [người] tu hành bốn tầng thiên (tứ thiên)¹² và tám pháp thiên chứng (bát định)¹³ sẽ được sanh vào [một trong] các cõi trời sắc giới¹⁴ hay vô sắc giới¹⁵. (Lý do tại sao chư thiên, ngựa quỷ, cư dân địa ngục không được đề cập trong đề tựa [của luận này] là bởi vì cảnh giới của họ, khác [với cảnh giới con người], là vượt qua sự hiểu biết thông thường. Vì người thế gian

thậm chí không biết cả cành nhánh, hướng hồ họ có thể dám thẩm tra tìm hiểu gốc rễ một cách hoàn toàn. Vì thế để đáp lại giáo lý thế gian, tôi cũng đã đặt tựa đề [luận này] là “Nguyên Nhân Luận”. [Hơn nữa], bây giờ trong việc liên hệ với giáo lý của đức Phật, như là vấn đề nguyên tắc¹⁶, thật thích hợp rằng tôi sẽ nêu ra [các con đường vận mệnh (đạo) khác] một cách chi tiết; Vì thế, [giáo lý này] được gọi là Nhân Thiên giáo. (Và, về nghiệp, có ba loại: 1) thiện, 2) ác, và 3) không thiện không ác (trung tính). Về quả báo, có ba thời kỳ, tức là, quả báo trong kiếp sống hiện tại, trong kiếp sống kế tiếp, và trong những kiếp sống vị lai. Theo giáo lý này, nghiệp tạo thành nguồn gốc của sự hiện tồn của thân xác.

Giờ tôi sẽ đánh giá [giáo lý này] một cách có phê phán. Cứ cho rằng chúng ta nhận lấy một cuộc sống thân xác trong [một trong] ngũ đạo¹⁷ như là kết quả của việc chúng ta tạo nghiệp, vậy thì tại sao, trong khi mắt, tai, tay và chân của một người mới vừa chết vẫn còn nguyên vẹn, chúng lại không thấy, nghe,

hoạt động và di chuyển chứ? Nếu ta nói rằng chính cái tâm mới tạo ra [nghiệp], vậy ta muốn nói gì với cái tâm? Nếu ta nói rằng nó là cái tâm thân thể (trái tim)¹⁸, như vậy cái tâm thân thể có thực thể vật chất và dính vào bên trong thân xác. Vậy làm sao đột nhiên nhập vào mắt, tai và biết rõ những gì là và những gì không phải là thuộc về những cái bên ngoài chứ? Nếu những gì là và những gì không phải là không được biết [bởi cái tâm], vậy thì bằng phương tiện gì ta phân biệt chúng chứ? Hơn nữa, vì tâm bị ngăn cách với mắt, tai, tay và chân, bởi thực thể vật chất, vậy làm sao chúng có thể chuyển vào và ra lẫn nhau, hoạt dụng đáp ứng lẫn nhau, và cùng nhau tạo ra những duyên nghiệp? Nếu ta muốn nói rằng chính chỉ vì vui, giận, yêu, và ghét mới kích hoạt thân xác và miệng rồi khiến chúng tạo nghiệp, vậy, vì cảm xúc vui, giận,... đột ngột sanh khởi và đột ngột diệt vong và đột nhiên chúng không có thực thể, chúng ta có thể lấy cái gì để xem như là tạo thành cái tác nhân điều khiển và cái gì tạo

ra nghiệp? Nếu ta muốn nói rằng [các thành phần của thân xác] không nên được nghiên cứu tìm hiểu một cách riêng rẽ như vậy, mà rằng nó là thân-và-tâm của chúng ta như là một toàn thể vốn có khả năng tạo ra nghiệp; vậy thì, một khi thân xác này đã chết, ai sẽ chịu đựng quả báo đau khổ và khoái lạc? Nếu ta nói rằng sau khi chết ta có một thân xác khác, vậy thì làm thế nào việc phạm tội ác hay làm việc tu hành công đức trong cái thân-và-tâm hiện tại có thể là nguyên nhân cho việc nhận lấy đau

khổ và khoái lạc trong một thân-và-tâm khác trong một cuộc sống tương lai được chứ? Nếu chúng ta căn cứ vào [giáo lý] này, vậy thì người vun trồng công đức phải nên vô cùng chán nản ngã lòng và người phạm tội ác phải nên vô cùng hoan hỉ. Làm sao lý thần (nguyên lý thiêng liêng) có thể quá đổi bất công như vậy?¹⁹ Thế nên chúng ta biết rằng những ai chỉ học giáo lý này ngay cho dù họ tin tưởng vào nhân duyên nghiệp báo, thì vẫn chưa đạt đến nguồn gốc hiện tồn thân xác của họ.



Chú thích Phụ lục

1. Ba thời để cập đến quá khứ, hiện tại và vị lai.

2. Thập ác (dasakusala) là: 1) sát sanh, 2) trộm cắp, 3) tà dâm, 4) nói dối, 5) nói lời đâm thọc, 6) nói ác, 7) nói lời vô ích, 8) nói lời thù ghét, 9) tham dục, 10) tà kiến. Một mô tả tiêu chuẩn về thập ác có thể được tìm thấy trong Saleyyakusutta (do I. B. Horner dịch là: “Bài thuyết pháp cho người Sàlà” trong Trung Bộ Kinh [London: Pali Text Society, 1976], 1.343–349), Sevittabba-asevittabba-sutta (do I. B. Horner dịch, “Bài thuyết pháp về những điều nên theo và những điều không nên theo” trong Trung Bộ Kinh [London: Pali Text Society, 1970] 2.94–104) và nơi khác trong Kinh tạng Pali. Để có một mô tả tương tự trong bộ A hàm (Āgmas) Trung Hoa, xem Hsing-ching (Hưng Kinh?) trong Trung A hàm, T1.437–438b.

3. Bình luận của Yuan-chueh (Nguyên Giác?) về đoạn văn này (Hoa Nghiêm Nguyên Nhân Luận Giải, HTC 104.120b–c) nói rằng cả thập thiện và thập ác đều có ba cấp độ, mà lần lượt có thể được phân tích từ ba viễn cảnh, nghĩa là, đối với đối tượng, tâm trạng của người gây ra, và ba thời. Đối với đối tượng, việc giết một con người là một trường hợp tội ác ở cấp độ cao nhất; việc giết một con vật là một trường hợp tội ác ở cấp độ thấp hơn; và việc giết một con côn trùng là một trường hợp tội ác ở cấp độ thấp nhất. Đối với tâm trạng của người gây ra, sự phạm một tội ác với ý định hiểm độc là một trường hợp tội ác ở cấp độ cao nhất; sự phạm một tội ác với một ít cố ý là một trường hợp tội ác ở cấp độ thấp hơn; và sự phạm một tội ác không cố ý là một trường hợp tội ác ở cấp độ thấp nhất. Cuối cùng, đối với ba thời, sự phạm một tội

ác mà không có bất kỳ một cảm thức hối hận nào trong bất kỳ thời gian nào trong ba thời (nghĩa là, trước, trong khi, và sau đó) là một trường hợp tội ác ở cấp độ cao nhất; sự phạm tội với một cảm thức ăn năn trong bất kỳ thời gian nào trong ba thời là một trường hợp tội ác ở cấp độ thấp hơn; và sự phạm một tội ác với một cảm thức hối hận trong hai thời trong ba thời là một trường hợp tội ác ở cấp độ thấp nhất.

Ý tưởng rằng có những cấp độ thiện và ác có thể được tìm thấy trong chương Thập địa (Dasabhūmika) của kinh Hoa Nghiêm. Trong phần giải thích Nhị địa, bản dịch của Thực xoa nan đà (siksānanda) nói, “Diễn trình của thập ác là nguyên nhân của việc bị sanh ra trong [cảnh giới của] địa ngục, súc sanh và ngạ quỷ. Diễn trình của thập thiện là nguyên nhân của việc được sanh ra trong [cảnh giới của] con người và chư thiên lên đến đỉnh cao nhất của sự hiện hữu tồn tại” (T10.185c1–3). Và hơn nữa, “Đối với diễn trình thập ác, [cấp độ] cao nhất là nguyên nhân của [việc bị sanh ra làm] một cư dân của địa ngục, [cấp độ] thấp hơn là nguyên nhân của [việc bị sanh ra làm] một con vật, và [cấp độ thấp nhất] là nguyên nhân của việc [bị sanh ra làm] một ngạ quỷ” (185c16–18). Để có các đoạn văn tương đương trong bản dịch của Giác Hiền (Buddhabhadra), xem T9.549a14–15 và 26–28. Ta cũng nên ghi nhận rằng trong đoạn văn từ kinh Hoa Nghiêm nói rằng những tội ác ở cấp độ thấp hơn là một nguyên nhân cho việc bị sanh ra làm một con vật và rằng những tội ác ở cấp độ thấp nhất là một nguyên nhân cho việc bị sanh ra là một ngạ quỷ, còn đoạn văn từ Nguyên Nhân Luận thì nói rằng những tội ác ở một cấp độ thấp hơn là một nguyên nhân cho việc bị sanh ra là

một nga quý và rằng những tội ác ở cấp độ thấp nhất là một nguyên nhân cho việc bị sanh ra làm một con vật. A tỳ đạt ma câu xá (Abhidharmakosa) cũng xếp sự sanh ra làm một con vật (súc sanh) thấp hơn sự sanh ra là một nga quý.

Trường Quán, trong bình luận của mình (T35.774c25–27) và phụ bình (T36.475a13–23) về đoạn văn này từ kinh Hoa Nghiêm, đã trình bày một phân tích các cấp độ khác nhau của việc làm thiện và ác giống với sự phân tích của Yuan-chueh (Nguyên Giác?) đã được trích dẫn ở trên.

Bản dịch của Hakeda của đoạn văn trong Nguyên Nhân Luận dưới phần luận bàn (“..... nếu một người ở tầng lớp cao phạm thập ác, lúc chết người ấy sẽ rơi vào địa ngục; nếu một người ở tầng lớp trung bình phạm thập ác, người ấy sẽ trở thành một nga quý; và nếu một người ở tầng lớp thấp phạm thập ác, người ấy sẽ trở thành một súc sanh (con vật)”) không những bị phạm sai lầm về mặt giáo lý – như đã được rõ từ những luận bàn ở trên – mà còn không thể biện hộ được về mặt ngữ pháp. Trong tiếng Hoa, “thượng phẩm” (cấp độ cao nhất), “trung phẩm” (cấp độ thấp hơn), và “hạ phẩm” (cấp độ thấp nhất) rõ ràng là bổ nghĩa cho “thập ác”. Để cho bản dịch của Hakeda có tác dụng, “thượng phẩm”... phải đứng trước động từ “phạm phải”. Xem William T. de Bary, ed., Truyền thống Phật giáo ở Ấn độ, Trung Hoa và Nhật Bản (New York: Random house, 1972), p.185.

4. Ngũ thường là Nhân (lòng nhân đạo), Nghĩa (tính ngay thẳng, công bằng), Lễ (sự hợp với phép tắc lễ nghi), Trí (sự khôn ngoan, hiểu biết), và Tín (tính đáng tin cậy).

5. Ngũ giới (panca-sila) là không sát

sanh (giết hại), không trộm cắp, không tà dâm (ngoại tình), không nói dối, không uống rượu (những thức uống làm say).

6. Tam ác đạo (ba số phận khổ liệt) là số phận của các cư dân ở địa ngục (naraka), nga quý (quý đói: preta), và súc sanh (con vật: tiryagyon).

7. Sự chấm câu của văn bản Taisho bị mắc lỗi. Chấm câu phải nên đến sau từ hsiu, như phải nên rõ ràng trong bình luận của Yuan-chueh (121b). Li (“chẳng hạn”) bắt đầu câu kể. Đây cũng là lỗi mà bản văn ấy được đọc bởi các nhà bình luận Nhật Bản.

8. Văn bản Taisho có chữ *han*; theo Kamata Shigeo (Genninron [Tokyo: Meitoku shuppansha, 1973], p.60), tôi đã sửa chữ *han* để đọc là *lien*. Morahashi cũng chú thích rằng chữ *han* thường được viết thay cho *lien* (Daikanwa jiten [Tokyo: Daishukan shoten, 1964], 6.6362c).

9. Thập thiện (dasakusala) là không phạm thập ác. Xem chú thích 2 ở trên.

10. Nghĩa là, vị ấy hành trì Lục Ba la mật (pàramitā) gồm có Bố thí (dāna), Trì giới (sīla), Nhẫn nhục (ksānti), Tinh tấn (vīrya), Thiền định (dhyāna), và Trí huệ (prajñā).

11. Sáu cõi trời cõi dục (Lục dục thiên) hình thành các cấp độ cao hơn của dục giới (kāmadhātu). Theo A tỳ đạt ma câu xá (T29.41a; tham khảo cf. Louis de la Vallée Poussin, L'Abidharmakosa de Vasubandhu [Bruxelles: L'Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1971], 2.1), chúng là: 1. Cõi trời Tứ đại thiên vương (caturmahārājaka-deva), 2. Cõi trời Tam thập tam thiên (trayastrimsa-deva), còn gọi là Đạo lợi thiên, 3. Cõi trời Dạ ma thiên (yama-deva), 4. Cõi trời Đâu suất thiên (cõi của những vị trời thoả mãn: tusita-deva), 5. Cõi trời Hóa lạc hay

Lạc biến hóa thiên (cõi trời của những vị có vui thú được sáng tạo ra: *nirmānarati-deva*), và 6. Cõi trời Tha hóa tự tại thiên (cõi trời của những vị vua cai quản những sự vật được tạo ra bởi những vị khác: *paranirmītavasavartin-deva*). Sự liệt kê giống như vậy có thể được tìm thấy trong những bản văn sớm hơn; đối chiếu Trung Bộ Kinh (*Majjhima-nikāya*) 2.194 và 3.100 (do Horner dịch, Các bài thuyết pháp dài trung bình 2.377 và 3.139–140) và Trường Bộ Kinh (*Digha-nikāya*) 1.216 (do W. Rhys Davids dịch, Các cuộc đối thoại của đức Phật [London: Pali Text Society, 1977], 1.280–281. Để có một luận bàn chi tiết hơn về cõi Lục dục thiên này, xem Mochizuki 4.3770b–3771b và Louis de la Vallée Poussin, “Thuyết nguồn gốc vũ trụ và Vũ trụ học (Phật giáo)”, trong James Hastings, ed., Bách khoa tự điển tôn giáo và Đạo đức học (Edinburgh: T.&T. Clark và New York: C. Scribner's Sons, 1908–1926), 4.134–135.

12. Mô tả tiêu chuẩn về tứ thiền (*catur-dhāna*) nói rằng sau khi trở nên giải thoát khỏi những ham muốn giác quan và những trạng thái bất thiện, ta nhập vào Sơ thiền, vốn được đi kèm theo bởi tâm an trú (*vitakka*: tầm) và tâm xem xét [*suy lý*] (*vicāra*: tứ, trạch), được phát sanh từ sự viển ly (tức là định hay trụ), và phi lạc. Từ việc làm nguôi đi tầm và tứ, ta nhập vào Nhị thiền, nơi mà nội tâm thanh thản trong sáng và hôn hờ hân hoan một cách dị thường, và vốn không có tầm và tứ, được phát sanh từ định (trụ) và phi lạc. Qua sự nhàm chán phi lạc, ta an trú một cách thanh thản, chú tâm và ý thức rõ ràng, ta nhập vào Tam thiền, kinh nghiệm toàn thân mình mà niềm vui của nó các vị A la hán đã xướng lên, “phi lạc thay cuộc sống của người tâm được thanh thản và tỉnh niệm”. Từ việc

từ bỏ cảm thọ khổ, vui, từ việc đi đến chỗ dừng dứt sự vui buồn trước đây, ta nhập vào Tứ thiền, vốn không còn cảm thọ khổ, vui và vốn hoàn toàn thanh tịnh nơi tâm thanh thản (xả) và tỉnh giác (niệm)” (tôi đã phỏng theo bản dịch về Tứ thiền được tìm thấy trong Thiền định Phật giáo của Edward Conze [New York: Harper & Row, 1969], pp.113–118). Sự mô tả tiêu chuẩn này về Tứ thiền có thể được tìm thấy ở rất nhiều chỗ suốt trong Kinh tạng Pali, tham khảo *Digha-nikāya* (Trường Bộ Kinh) 1.73–75 và 2.314 (do Rhys Davids dịch, Các cuộc đối thoại của đức Phật 1.84–86 và T. W. Rhys Davids, Các cuộc đối thoại của đức Phật [London: Pali Text Society, 1977], 2.345), *Majjhima-nikāya* (Trung Bộ Kinh) 1.174 (do Horner dịch, Những bài Thuyết pháp dài trung bình 1.218), và nơi khác. Sự quan trọng hết sức của Tứ thiền trong Phật giáo được thành lập bởi sự kiện rằng chính chỉ sau khi trải qua tất cả bốn tầng thiền ấy thì đức Phật mới chứng nghiệm giác ngộ; xem *Bhayaḍḍhavasutta* (do Horner dịch, Những bài Thuyết pháp dài trung bình 1.301–303). Để có một sự phân tích học thuật tiêu chuẩn về Tứ thiền, xem *Visuddhimagga* 4, do Tỳ kheo (*bhikkhu*) Nānamoli dịch, *The Path of Purification* (Thanh Tịnh Đạo), Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1975), pp.144–175.

13. Bát định gồm có Tứ thiền và Tứ Vô sắc định (Tứ thiền chứng) (*cārasa ārupya-samāpattayah*). Tứ Vô sắc định là: Không vô biên xứ định (*ākāśānantyāyatana*), Thức vô biên xứ định (*viññānantyāyatana*), Vô sở hữu xứ định (*ākincannāyatana*), và Phi phi tưởng xứ định (*naivasamjā-nasamjāyatana*). Để có một luận bàn chi tiết về Tứ vô sắc định, xem *Visuddhimagga* 10 (Nānamoli, pp. 354–371), Mochizuki, 3.2039b–2040c, và H.

R. Perera, “Vô sắc” (Aruppa), trong Malalasekera, ed., Bách khoa Tự điển Phật học (Ceylon: Government of Ceylon, 1961–), 2.104–105.

Bát định hình thành một phần di sản của những pháp hành trì yoga vốn đã được hợp nhất bởi đức Phật vào trong giáo pháp của ngài. Theo Mijjhima-nikāya 1.164ff., giáo lý của hai trong các vị thầy của đức Phật, Ālara Kālāma và Uddaka Rāmaputta, đã tuần tự lên đến tột bậc trong định thứ bảy và thứ tám. Vì không thiền chứng (định) nào của một trong những trạng thái này giải thoát ta ra khỏi vòng sanh tử luân hồi được, cho nên chúng không được đức Phật chấp nhận như là tối cao (xem Horner, Những bài Thuyết pháp dài trung bình 1.208–210). Đôi khi một trạng thái thiền thứ chín, trạng thái thiền Diệt thọ tưởng định (hay Diệt tận định: Samjñā-vedayita-nirodha-samāpatti), được thêm vào Bát định để bao gồm một chuỗi những tầng thiền cao lên vốn được biết đến như là Cửu thứ đệ định (Navānupurva-vihāra-samāpatti), được liệt kê trong Tăng Chi Bộ kinh (Anguttara-nikāya) 4.409 (do E. M. Hare dịch, Kinh Những bài thuyết pháp tăng dần 4.276–277) và nơi khác trong Kinh tạng Pali.

14. Sắc giới (rūpadhātu), ở trên cõi trời Lục dục thiên, gồm có bốn cõi trời chính tương ứng với Tứ thiền. Tuy nhiên, số cõi trời bên trong bốn cõi trời chính này khác nhau tùy theo những văn bản khác nhau. Theo Abhidharmakosa (A tỳ đạt ma câu xá) (T29.41a; cf. đối chiếu Poussin, 2. 2–4), ba cõi trời Sơ thiền thiên đầu tiên mỗi cõi gồm có ba cõi trời trong khi cõi trời Tứ thiền thiên gồm có tới tám cõi trời. Cõi trời Sơ thiền thiên được cư trú bởi những vị trời trong đoàn tùy tùng của Phạm thiên (Phạm chúng thiên: Brahmakāyika-deva), các giáo sĩ Phạm thiên

(Phạm phụ thiên: Brahmāpurohita-deva), và các Đại Phạm thiên (mahābrāmāṇa-deva). Nhị thiền thiên được cư trú bởi những vị trời có hào quang hạn chế (Thiếu quang thiên: Paritābhā-deva), những vị trời có hào quang không thể lường (vô lượng quang thiên: apramāṇābhā-deva), và những vị trời hào quang rực rỡ (Quang âm thiên: ābhāsvara-deva). Tam thiền thiên được cư trú bởi những vị trời có vẻ đẹp giới hạn (Thiếu tịnh thiên: parittasubha-deva), những vị trời có vẻ đẹp không thể lường (Vô lượng tịnh thiên: apramāṇasubha-deva), và những vị trời có vẻ đẹp hoàn hảo (Biến tịnh thiên: subhakrtsna-deva). Tứ thiền thiên được cư trú bởi những vị trời không có mây (Vô vân thiên: anabhra-ka-deva), những vị trời sanh ra công đức (Phước sanh thiên: punya-prasava-deva), những vị trời có quả báo rất nhiều (Quảng quả thiên: brhāphala-deva), những vị trời không có cố gắng (Vô phiến thiên: abhra-deva), những vị trời không có sức nóng (Vô nhiệt thiên: atapa-deva), những vị trời đẹp (Thiện hiện thiên: sudrsa-deva), những vị trời trông thấy rất rõ (Thiện kiến thiên: sudarsana-deva), và những vị trời cao cả (Sắc cứu cánh thiên: akanistha-deva). Tất cả những vị trời này cư trú trong các cõi trời Sắc giới, hoàn toàn siêu việt những ham muốn giác quan, không có giới tính và được sanh ra bởi sự hóa sanh mà không qua sự trung gian của cha mẹ; thân thể họ hào quang rực rỡ và có sắc chất vi tế, vốn sống bằng phỉ lực (niềm vui). Để có một luận bàn chi tiết hơn về những cõi trời này và những cư dân của chúng, xem Mochizuki 4.3771b–3772a và Poussin, “Nguồn gốc vũ trụ và Vũ trụ học”, pp. 135–136.

15. Xem chú thích 13 ở trên.

16. Sự chấm câu của văn bản Taisho



đường như bị mắc lỗi; các nhà biên tập bình luận Ching Yuan (Cảnh Nguyên?) (98c) cũng như tất cả các nhà bình luận Nhật Bản mà tôi đã hỏi ý kiến đều đặt dấu chấm câu sau chữ “chính”. Hơn nữa, Kishigami Kairyo (Kachugenniron kogi [Osaka, 1901], 3.9), Atsuta Ryochi (Genniron kogi [Kyoto, 1896], p.66), và Kamata (p.60) tất cả đều chỉnh sửa chữ “chính” để đọc là “chiaio”; theo đó, tôi đã dịch “fo-ching” là “giáo pháp của đức Phật”.

17. Ngũ đạo (năm số phận) là: cư dân của địa ngục, ngựa quỷ, súc sanh, người, và trời. Đôi lúc một đạo thứ sáu, A tu la (Asura) đạo, được thêm vào.

18. Yuan-Chueh (123b), viết cô đọng một đoạn văn từ Thiền Nguyên Chư Thuyền Tập Đồ Tự của Tông Mật (T48. 401c17ff), nói rằng tâm vật chất (trái tim) là một trong bốn loại tâm thường được giảng dạy trong Phật giáo. Ba loại kia là tâm nhận thức (nghĩa là, tâm của tám thức), cái tâm vốn tích lũy và tạo dựng (tức là, ālayavijñāna: A lại da thức), và chân tâm (tức là, cái tâm bất biến và không bị làm nhiễm ô bởi phiền não và vốn được xem như là Như như Thực tính). Vì tâm

vật chất là loại thấp nhất trong bốn loại tâm, nên Yuan-Chueh nhận xét rằng Tông Mật ngụ ý chỉ trích sự hiểu biết nông cạn của những môn đồ theo Nhân Thiên giáo, những người không biết đến ba loại tâm cao hơn.

Trong đoạn văn Thiền Nguyên Chư Thuyền Tập Đồ Tự nói đến loại tâm đầu tiên: “Loại tâm đầu tiên là ho-li-ta-ye [Skt., hrdaya: nhục đoàn tâm]; đây là cái tâm vật chất (trái tim); đây là cái tâm của năm nội tạng”. Để có một luận bàn chi tiết hơn về bốn thứ tâm của Tông Mật, xem Kamata Shigeo, Zengen shosenshū tojo (Tokyo: Chikuma shobō, 1971), pp. 74–76; Broughton, pp.133–136; và Mochizuki 1.475c.

19. Quan điểm của Tông Mật là: Nếu thân xác và tâm được xem như là một toàn thể duy nhất, vậy thì thân-tâm trong cuộc sống hiện tại này là hoàn toàn khác với thân tâm trong một cuộc sống khác ở tương lai. Nếu điều này đúng là như thế, vậy thì không hề có sự tiếp nối cá nhân con người mà chính một người nào khác mới gặt hái những lợi ích và những bất hạnh do những hành động của tôi gây ra.



LÝ THÔNG HUYỀN VÀ CÁC CHIỀU KÍCH HÀNH TRÌ THỰC TIỄN CỦA HOA NGHIÊM

Robert M. Gimello



Trong giới học giả hiện đại về truyền thống Phật giáo Hoa Nghiêm tông ít có nghi ngờ rằng, đã có một thời quan điểm tiêu chuẩn xem nó như là chủ yếu cốt ở tư tưởng của năm vị đại “Tổ sư” là một sự đơn giản hóa quá nghiêm trọng về sự phức tạp thực sự trong lịch sử của nó¹. Bây giờ chúng ta nhận thức ra – có lẽ rõ ràng hơn bất kỳ lúc nào từ lúc sự đặt ra thuật ngữ Hoa Nghiêm tông² ở thế kỷ thứ VIII – rằng những gì có thể được chính thống gọi là “Hoa Nghiêm” bắt đầu trước hơn thời kỳ của “Sơ tổ” được ngụ ý của nó, Đỗ Thuận (557–640); rằng nó liệt vào những người sáng tạo của nó nhiều hơn chỉ

là năm tư tưởng gia; và rằng nó tiếp tục phát triển lâu dài sau thời kỳ “Tổ sư thứ năm” được ngụ ý hay “Tổ” trọng yếu cuối cùng của nó, Tông Mật (780–841). Dĩ nhiên, theo những tiền đề nào đó, có một tiêu chuẩn đánh giá sự thật nào đó đối với khái niệm “năm vị tổ” truyền thống của Hoa Nghiêm tông. Nếu ta định nghĩa Hoa Nghiêm tông chỉ là một hệ thống giáo lý thuộc một loại mà ta thấy được phác thảo trong Ngũ Giáo Chương của Pháp Tạng (643–711), thì tôi cho là ít nhất đáng để nói rằng những đổi mới giáo lý đặc trưng nhất của truyền thống này, cũng như các khuôn mẫu rộng

hơn về sự quan hệ hỗ tương có hệ thống của chúng, phần lớn được nhận thức trong khoảng thời gian được đánh dấu bởi cuộc đời của các vị được gọi là “Tổ sư” – nghĩa là, trong khoảng thời gian, thế kỷ thứ VII, thứ VIII, và đầu thứ IX. Trước khi đó, dường như, nét tiêu biểu của mô thức Hoa Nghiêm riêng biệt vẫn chưa rõ ràng. Và sau thời kỳ đó, sự phát triển tiếp tục như thế như Hoa Nghiêm đã thực sự trải qua có lẽ dường như phần lớn cốt ở sự tinh luyện hơn thêm và sự soạn thảo tỉ mỉ công phu dần dần những ý tưởng vốn đã nhận lấy hình thức tinh yếu của chúng trong hai và nửa thế kỷ đầu của đời Đường Trung Hoa.

Hơn nữa, hiện giờ rõ ràng – chủ yếu nhờ vào các việc làm khó nhọc gian khổ của những học giả Nhật Bản hiện đại – rằng nếu có thể thay đổi những tiền đề của chúng ta và tán thành một định nghĩa rộng hơn, mềm dẻo hơn về Hoa Nghiêm như là một điều gì đó hơn chỉ là một công trình kiến trúc tĩnh tại của những ý tưởng – chẳng hạn, nếu chúng ta có thể trao

cho cái tên Hoa Nghiêm cũng dễ dàng đối với những dòng hành trì tôn giáo nào đó như là đối với bất kỳ hệ thống tư tưởng cá biệt nào, hoặc giả nếu chúng ta có thể xác định đúng vị trí nội dung chính của lịch sử Hoa Nghiêm theo cách dùng qua thời gian của những hình ảnh và biểu tượng nào đó, thậm chí nếu chúng bị tách ra khỏi bất kỳ hệ thống khái niệm duy nhất nào đó – thì bấy giờ lịch sử của Hoa Nghiêm có thể được cho thấy một điều phong phú và đa dạng hơn là những quan điểm truyền thống đã đề xuất nó là.

Chẳng hạn, hãy xem xét nghi vấn về Hoa Nghiêm tông Trung Hoa sau Tông Mật. Những gì sẽ được tính đến như là giai đoạn kế tiếp trong lịch sử của nó? Những lối tiếp cận truyền thống đối với đề tài này có thể dẫn ta nhận diện cho vai trò này những nhân vật nào đó thuộc đời Tống – có lẽ các vị được gọi là “bốn đại sư” (đó là, Đạo Đình, Quán Phục, Sư Hội, và Hy Dịch)³. Nhưng những tác phẩm của các vị này phần lớn chỉ là những lời bình luận về các tác phẩm ban sơ của các

tiền bối của họ, như các “Tổ sư” đời Đường là Pháp Tạng và Trừng Quán. Nếu chúng ta có thể kể vào các vị như thế như là những truyền nhân thật sự của Tông Mật, thì bấy giờ chúng ta ắt phải bằng lòng triển vọng của một lịch sử Hoa Nghiêm sau này khá vô hiệu, vì tư tưởng của họ cố gắng hiện ít điều thật sự mới lạ. Đúng hơn, họ quan tâm hầu như độc hữu với việc giữ gìn và giải thích, càng ngày càng chi li hơn, các văn bản và ý tưởng của những thế hệ sớm hơn.

Nhưng nếu ta phải chọn như là giai đoạn kế tiếp trong lịch sử Hoa Nghiêm sau Tông Mật, ví dụ, tư tưởng “Ngũ vị” (năm loại, năm bậc) của con người như Động Sơn Lương Giới (807–869)⁴ hay Tào Sơn Bốn Tịch (840–901)⁵ và những người truyền thừa của họ thì sao? Tư tưởng “Ngũ vị”, dĩ nhiên, thường được nghiên cứu dưới đề mục lớn về Thiền; cá biệt là Thiền Tào Động⁶. Nhưng nó có cần được quy cho chỉ hạng loại đó thôi không? Tự trung, một vài trong số các chủ đề quán xuyên cơ bản về tư tưởng “Ngũ vị” là thuộc về nguồn gốc Hoa Nghiêm; và

lý thuyết “Ngũ vị” là một sử dụng chính cống đổi mới của những chủ đề này. Hơn nữa, thậm chí quan kiến truyền thống thừa nhận rằng phần nhiều tinh túy của Hoa Nghiêm được hấp thu bởi Thiền trong khoảng thời kỳ ấy khi mà Hoa Nghiêm “tông”, nghiêm túc được định nghĩa như là một cơ chế có tổ chức, đang ở trong tình trạng suy thoái. Chúng ta không cần phải quá tỏ vẻ tôn kính những sự phân biệt phe phái để rồi bỏ quên từ những cuộc nghiên cứu tương lai về “Hoa Nghiêm” một sự đa dạng hết sức quyến rũ về, hay một sự chuyển đổi của, những chủ đề Hoa Nghiêm dưới hình thức lý thuyết “Ngũ vị”.

Những khảo sát loại này sẽ dẫn tôi đến chỗ đề xuất rằng chúng ta có lẽ sẽ được cung ứng tốt hơn bởi một định nghĩa về một truyền thống như là Hoa Nghiêm vốn nhấn mạnh sự đa dạng của nó, thậm chí tính bất liên tục của nó, và vốn cho phép chúng ta xem nó như là một chuỗi thay đổi và đa dạng hóa. Một định nghĩa được duyệt lại có lẽ sẽ hữu ích cho chúng ta nhiều hơn so với sự



tiếp tục trung thành với quan kiến mà nó chỉ là một thừa kế của sự bảo tồn gìn giữ, của sự tiến triển liên tục, và của sự luận giải “chính thống”. Được nhìn ngó như là quan điểm trước (một định nghĩa duyệt lại), thì Hoa Nghiêm có thể được nghiên cứu như là một truyền thống sinh động thuộc tôn giáo và trí thức, sẵn sàng đáp lại các nhu cầu thay đổi của những môn đồ theo nó qua lịch sử. Được nhìn ngó như quan điểm sau (một thừa kế...) nó sẽ không sinh động mà cũng không sẵn sàng đáp ứng (với nhu cầu thay đổi); đúng hơn nó chỉ là một khái niệm trừu tượng, một khuôn mẫu khéo léo của những giáo lý bình thường và không có sinh khí.

Vị trí của Lý Thông Huyền trong Phật giáo Đông Á

Tư tưởng và ảnh hưởng sau này của cư sĩ Phật tử triều Đường Lý Thông Huyền có giá trị vững chắc, tôi cho rằng thế, vì chúng cứ rõ rệt đối với giá trị hiệu lực và tính hữu dụng của một lối tiếp cận với Hoa Nghiêm vốn nhấn mạnh tính hết sức đa dạng của nó và nhiều sự biến đổi mà nó

trải qua, hơn chỉ là những ý tưởng tinh ba bất biến của nó. Lý Thông Huyền là một nhân vật thần bí lạ kỳ, được cho là đứng hơi tách biệt khỏi dòng chính của Hoa Nghiêm. Thế nên, việc rất ít công trình học thuật uyên bác được dành cho ông ấy (và thật ra có rất ít⁷) có khuynh hướng tập trung vào những sự không nhất quán giữa tư tưởng của ông ấy và tư tưởng của những tư tưởng gia Hoa Nghiêm được cho là “chính thống hơn” như là Pháp Tạng. Song, khi ta làm theo lối tiếp cận giống như lối tiếp cận tôi đã đề xuất ở trên và khảo sát tỉ mỉ truyền thống Hoa Nghiêm sau này (nghĩa là, sau đời Đường) với sự chú tâm đặc biệt đến những tình tiết đổi mới và tách rời của nó, thì thật đáng ngạc nhiên là ta đã bắt gặp ảnh hưởng của Lý Thông Huyền thường xuyên làm sao! Những gì dường như nổi lên từ các ngữ lục khi ta bắt đầu thẩm tra tìm hiểu chúng là sự kiện lạ lùng rằng một tư tưởng gia bị phán định bởi cái được gọi là truyền thống “chính thống” (và bởi công trình học thuật hiện đại sớm hơn vẫn chịu ơn tính chất chính thống đó) là ở rìa

mép và do phong cách riêng đã thường chứng tỏ là có ảnh hưởng hơn, chính ngay ở những thời kỳ khi mà Hoa Nghiêm trải qua sự thay đổi quan trọng hay phục hồi, so với các đại sự Hoa Nghiêm “chính thống” hơn.

Phụ lục cho luận này bao gồm một bản dịch có chú thích của một trong các bản dịch chi tiết nhất và một trong các tường thuật tiểu sử các vị thánh sớm nhất về cuộc đời của Lý, nhưng các điểm nổi bật nhất của tường thuật ấy có thể phác họa ở đây như sau. Lý Thông Huyền sống từ năm 635 đến 730⁸. Do đó, ngài là người cùng thời lớn hơn Pháp Tạng, người nổi tiếng nhất trong tất cả tư tưởng gia Hoa Nghiêm. Rất ít điều, tôi rất tiếc phải nói, được biết về cuộc đời của ông ấy. Lý Thông Huyền được cho là đã có mối quan hệ với gia tộc hoàng gia triều Đường, nhưng dĩ nhiên chúng ta không được nói cho biết ngài liên hệ như thế nào, và truyền thống dường như vẫn mãi mãi không xác minh được. Tất cả mọi điều mà chúng ta biết đến là đại khái phỏng chừng 50 năm đầu cuộc

đời lâu dài của ngài rằng ngài được giáo dục, như hầu hết những nhà quý tộc đều như vậy, theo các truyền thống thế tục ứng với văn hóa nơi sinh của mình, nghĩa là, theo các kinh điển của Khổng giáo và Lão giáo. Truyền thống tiểu sử của các vị thánh cho chúng ta biết điều này, và điều đó được chứng thực bởi những biểu lộ kiến thức phi-Phật-giáo trong các tác phẩm sau này của riêng ngài⁹. Trong khoảng triều đại Nữ hoàng Võ Tắc Thiên, chúng ta được cho biết, ngài đã thai nghén trong tâm sự thích thú quan tâm đối với kinh Hoa Nghiêm, vốn lúc bấy giờ đang dưới sự bảo trợ của triều đình hoàng gia, được thuyết giảng bởi Pháp Tạng và được phiên dịch lại bởi Thực Xoa Nan Đà (Sikṣānanda)¹⁰. Hiển nhiên là ngài đã bỏ ra hầu hết thập niên thứ sáu và thứ bảy của đời mình (nghĩa là, khoảng 685–705) nghiên cứu kinh này và tự làm quen với phần nhiều luận giải sớm hơn về nó¹¹. Nhưng việc này thậm chí chỉ là thông tin trên bề mặt. Chúng ta không biết, chẳng hạn, thầy của ngài là ai, nếu thực sự ngài có những



vị thầy theo bất kỳ cái nghĩa chính thức nào. Chúng ta biết rằng ngài quen thuộc mật thiết với những tác phẩm của Pháp Tạng, nhưng rất không có khả năng rằng ngài đã từng là một đệ tử của Pháp Tạng, đặc biệt là vì sự sẵn sàng bày tỏ bất đồng ý của mình với người có uy tín cao độ ấy¹².

Các tiểu sử tiêu chuẩn những vị thánh về Lý Thông Huyền bắt đầu câu chuyện của chúng năm 709, nghĩa là, vào khoảng năm thứ 74 của ngài, khi được cho là đã đến (từ nơi nào chúng ta thật sự không biết, mặc dù chúng ta có thể cho là từ thủ đô) trong vùng lân cận chung chung của thành phố Thái Nguyên ở trung tâm Shansi (Sơn Tây). Ở đấy ngài chọn cuộc sống của một ẩn sĩ khổ hạnh và ở đó, ngài không bao giờ thay đổi phong cách sống suốt 21 năm còn lại của mình. Trong khoảng thời gian này ngài được cho là đã viết một số bình luận về giáo lý Hoa Nghiêm mà bốn trong số các bình luận đó hiện vẫn tồn tại¹³. Nổi tiếng nhất và quan trọng nhất vượt xa các tác phẩm này là bình luận về

kinh Hoa Nghiêm 40 quyển, Hoa Nghiêm Kinh Luận¹⁴. Ba cuốn kia là :

a) Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh Trung Quuyền Quuyền Đại Ý Lược Tự – một tóm lược từng tập của kinh, trong một tập¹⁵.

b) Lược Thích Tân Hoa Nghiêm Kinh Tu Hành Thứ Độ Quyết Nghi Luận – một giải thích ngắn gọn về kinh mà trong đó những nghi ngờ liên quan đến chế độ hành trì được giải quyết, trong bốn tập¹⁶.

c) Thích Hoa Nghiêm Kinh Thập Nhị Duyên Sanh Giải Mê Hiển Trí Thành Bi Thập Minh Luận – một giải thích về kinh thể theo mười viên cảnh của giáo lý Thập nhị Nhân Duyên, trong bốn tập¹⁷.

Hơn nữa, dường như giống như nhiều Phật tử Trung Hoa gắn kết với kinh Hoa Nghiêm, Lý nổi tiếng nhất so với những người cùng thời với mình không phải như là một nhà chú giải hay học giả mà như là một người tinh thông tu thiền và là một người thể hiện phép mầu (cảm thông giả). Thật vậy, các tác phẩm mà chúng ta phải dựa vào để

có thông tin “tiểu sử” về ngài thì ít hơn những câu chuyện góp nhặt về những phép mầu mà ngài đã thể hiện hoặc làm đột ngột. Mặc dù chúng không cung cấp nhiều thông tin về phương diện lịch sử, nhưng chúng thường là có sức quyến rũ làm say mê, và chúng thật có phản ánh địa vị cao trọng nổi tiếng trong những truyền thống địa phương của lòng mộ đạo dân gian¹⁸.

Có lẽ bởi vì ngài là một cư sĩ, và do vậy không được liên kết khá chặt chẽ như là một tăng sĩ có thể có đối với bất kỳ một dòng giáo lý cá biệt nào, cho nên ngài tự do phát triển những quan kiến đặc biệt của riêng ngài về kinh Hoa Nghiêm và ý nghĩa của nó¹⁹. Điều này ngài đã thực hiện với tính sáng tạo rất mực và sự độc lập tinh thần, thậm chí cho đến mức như tôi đã đề cập ở trên, bất đồng ý công khai và đích danh với Pháp Tang²⁰. Tuy nhiên, bất chấp tính sáng tạo độc đáo của mình (hoặc, có lẽ, bởi vì điều này), và chắc chắn là bởi vì ngài đã chọn một đời ẩn sĩ, cho nên danh tiếng của Lý, qua vài thế hệ sau cái chết của ngài, vẫn còn lại phần

nhiều là một danh tiếng ở địa phương, bị giới hạn phần lớn trong những vùng nào đó của Sơn Tây²¹. Không có chứng cứ thuyết phục, chẳng hạn, rằng tư tưởng của ngài được biết rất rõ đối với Trùng Quán hay Tông Mật, hay đối với bất kỳ người có uy tín lớn nào khác thuộc cuối thế kỷ thứ VIII, thế kỷ thứ IX và đầu thế kỷ thứ X²², mặc dù một vài tác phẩm của ngài được giữ gìn cẩn thận và được sao chép bởi một dòng nhỏ tín đồ, những người được biết đến đối với lịch sử chỉ với tư cách đó. Vào giữa thế kỷ thứ IX, chẳng hạn, một vị sư tên là Chí Ninh đã đối chiếu Hoa Nghiêm Kinh Luận cùng với chính bản kinh, từ đó tạo ra Hoa Nghiêm Kinh Hợp Luận, bản văn này thường được sử dụng nhất bởi những môn đồ sau này theo tư tưởng của Lý. Ít hơn một thế kỷ sau khi sự đối chiếu ấy được thực hiện thì Hoa Nghiêm Kinh Luận đã được biểu hiện danh dự đáng kể để trở thành văn bản Phật giáo đầu tiên có nguồn tác giả Trung Hoa không thể bàn cãi và được thừa nhận ban cho địa vị “kinh điển”. Việc này xảy ra năm 938 khi



Lý Biện (Li-pien), vua của vương quốc Nam Đường, đồng ý tán thành với yêu cầu sôi nổi của những tăng sĩ nào đó rằng bình luận của Lý phải được “đưa vào kinh điển” (nhập tạng). Nó thực sự chỉ được thêm vào như là một loại phụ lục cho Kinh Tạng (biên ư Tạng mạt), nhưng việc này sẽ có những hậu quả lâu dài. Năm 945 hay 946, khi Sư Heng-an (Hằng An?) sưu tập Tục Chân Nguyên Lục (Sư tiếp tục danh mục kinh điển của kỷ nguyên Chân Nguyên), ngài liệt kê Hoa Nghiêm Kinh Luận như là một trong các văn bản trong Tạng Kinh mà ngài đang lập danh mục và thực hiện sự đề cập đặc biệt về nó trong phần giới thiệu của mình²³. Nó sẽ duy trì địa vị đáng tôn kính của nó từ đó trở đi, như có thể được thấy nơi sự kiện rằng nó đã tiếp tục đi đến sự gồm vào trong không ít hơn 12 trong 31 văn kiện đã được duyệt lại của Kinh Tạng mà chúng ta biết ngày nay²⁴.

Tuy nhiên, trong đời tiền Tống, và vì những lý do chưa được xác định, Lý lại được “tái khám phá”. Các tác phẩm của ngài lúc bấy giờ trở

nên được tán dương rộng rãi đặc biệt bởi những thành viên của truyền thống Lâm Tế của Thiền đời Tống như là Đại Huệ (mất 1163)²⁵ và Đức Hồng (1070–1128)²⁶, mà cũng còn bởi những nhân vật tiếp xúc gián tiếp với truyền thống đó như là quan chức học giả Trương Thương Anh (1043–1121)²⁷. Cũng chính trong thời kỳ này các tác phẩm đầu tay của Lý lần đầu tiên được truyền qua Triều Tiên và sau đó sang Nhật Bản. Ở Triều Tiên, chúng trở nên nhanh chóng có được địa vị nổi tiếng sau khi một trong các tác phẩm ấy, Hoa Nghiêm Kinh Luận, chứng tỏ là một cộng hưởng chủ yếu lên cuộc sống và tư tưởng của một trong những nhân vật quan trọng nhất trong lịch sử Thiền Triều Tiên, PoJo Chinul (Phổ Chiếu Trí Nột) (1158–1210)²⁸ nổi tiếng. Chinul sưu tập một bảng toát yếu có ảnh hưởng về Hoa Nghiêm Kinh Luận dài dòng của Lý, Hoa Nghiêm Luận Tiết Yếu, mà sau này được truyền sang Nhật Bản²⁹.

Tư tưởng của Lý Thông Huyền đã có, như được biết tốt hơn, một ảnh hưởng sâu sắc tương tự lên một nhân vật

trọng đại trong lịch sử Phật giáo Nhật Bản thời trung cổ, đó là Kòben (Cao Biện) hay Myòe Shònin (Minh Huệ Thượng Nhân) (1173–1232)³⁰. Chính mối liên kết với Kòben mới có lẽ chịu trách nhiệm nhiều hơn bất kỳ điều gì khác cho sự ít quan tâm mà Lý đã bị gán cho trong công trình nghiên cứu học thuật Hoa Nghiêm Nhật Bản truyền thống, tiêu điểm của sự quan tâm đó là một pháp Thiền về ánh sáng, phóng ra từ thân của đức Phật. Lý đã gán ý nghĩa giáo lý lớn lao cho vài miêu tả trong kinh về sự phát quang kinh hân của đức Phật. Nhiều thế kỷ sau này, Kòben, sau khi gặp những bản sao các tác phẩm của Lý được truyền sang Nhật Bản gần đây³¹, đã bị ấn tượng bởi sự giống nhau về cấu trúc giữa sự sử dụng chủ đề Phật phát quang như là một biểu tượng màu mỡ về phương diện giáo lý và những hình thức Thiền quán tưởng được hành trì trong truyền thống Nhật Bản thời trung cổ của Phật giáo bí truyền (Mật giáo)³². Kòben đã kết hợp các phương pháp kỹ

thuật Mật giáo (Mikkyò) làm một với những diễn dịch có tính biểu tượng của Lý, khuếch đại cả hai bằng cách liên hệ chúng với cuộc sống phong phú bên trong với những giấc mơ và nhãn kiến của riêng mình, và tạo ra một hệ thống giáo lý và tu thiền mới lạ được biết như là Phật Quang Tam Muội (Bukko zammai) “Định (Samadhi) phát quang của Phật”³³, mà nhiều điều hơn về định ấy sẽ được nói đến bên dưới.

Tuy thế, một khi được truyền sang Triều Tiên và Nhật Bản, những tác phẩm của Lý vẫn không bị lãng quên ở Trung Hoa. Trên thực tế, có một đợt bộc phát thích thú quan tâm khác đến ngài trong khoảng triều Minh, khi thêm hai bản toát yếu bình luận Hoa Nghiêm của ngài được sưu tập. Một trong hai bản này được thực hiện bởi vị sư ít được biết đến, Phương Trạch, mà ngày tháng niên đại của vị ấy tôi không biết chắc³⁴. Bản toát yếu kia, và chắc chắn là bản thú vị hơn trong hai bản, do không ai khác hơn là Lý Chí (1527–1602), người hết sức



bài trừ thờ thánh tượng theo truyền thống Tân-Khổng-giáo. Lý cũng không bị quên lãng trong thời nhà Thanh. Tác phẩm của ngài được học hỏi nghiên cứu và tái lưu hành bởi Đạo Bái (mất 1702), một vị sư, học giả có nhiều ảnh hưởng trong triều đại đó³⁶. Thậm chí ngày nay các tác phẩm của Lý vẫn là một thành phần của truyền thống Phật giáo sống động ở Đông Á. Chứng cứ cho điều này được thấy trong đợt xuất bản ở Triều Tiên gần đây của cuốn Hoa Nghiêm Kinh Hợp Luận cùng với bình luận tiếng bản xứ³⁷.

Quan điểm được chấp nhận đương thời về vị trí của Lý Thông Huyền trong lịch sử Hoa Nghiêm bắt nguồn từ sự nghiên cứu ảnh hưởng của ngài lên những nhân vật sau này như tôi đã đề cập đến. Họ, đặc biệt là Chinul ở Triều Tiên và Kōben ở Nhật Bản, đã công nhận Lý Thông Huyền có sự hoàn thành đáng kể trong việc làm cho Phật giáo Hoa Nghiêm tông có thể *hành trì* được. Ngài hiện giờ được biết đến, đối với ý kiến của họ, đặc biệt là đã tìm thấy ra giữa các biểu tượng

sâu sắc được sử dụng của kinh Hoa Nghiêm và trong mê cung giáo lý khó lãnh hội được sáng tạo bởi các tư tưởng gia Hoa Nghiêm sớm nhất, một hướng dẫn cụ thể và thực tiễn cho cuộc sống thực tế của đời sống đạo trong Phật giáo, nghĩa là cho sự hành trì tín ngưỡng và tham thiền. Chính khả năng này, được quy cho ngài bởi dòng dõi tâm linh của mình, đã xoay chuyển những cấu trúc trừu tượng và thường là không tưởng của lý thuyết và biểu tượng Hoa Nghiêm cho có lợi ích hành trì tôn giáo, đã chuyển chất liệu huyền thoại và siêu hình học kinh viện thành kinh nghiệm cứu rỗi (giải thoát) được sống qua, vốn được viện dẫn theo truyền thống như là phẩm tính đặc trưng nhất nơi tác phẩm của ngài và như là phần cốt tủy ảnh hưởng sau này của ngài.

Liệu các đặc tính như thế nơi tác phẩm của Lý Thông Huyền có phù hợp với các ý định của riêng ngài hoặc với sự thông hiểu ý nghĩa của ngài được chia sẻ bởi những người đồng thời và những môn đệ trực tiếp của ngài hay không vẫn còn là một nghi

vấn. Chúng ta có thể sẽ không bao giờ có khả năng trả lời thỏa đáng. Phong cách riêng rõ ràng của Lý như là một tư tưởng gia Hoa Nghiêm, cùng với sự thiếu hiểu biết về cuộc đời của ngài và sự thiếu bình luận sớm về những tác phẩm của ngài, làm cho rất khó để tái dựng lại đặc tính của ngài như là một nhân vật thời tiền Đường. Kết cấu phong phú về chi tiết và lai lịch cần thiết cho phép chúng ta đặt ngài vào thời gian và nơi chốn của riêng ngài đơn giản là không có sẵn cho chúng ta. Hơn nữa, tầm quan trọng rộng lớn³⁸ mà tư tưởng ngài có thể đã không nổi bật lên trong khoảng đời của chính ngài mà thậm chí một thời gian ngắn sau đó cũng không. Ngài đã không được hưởng thành quả của chính mình, có thể nói như vậy, cho đến hàng trăm năm sau cái chết của mình. Những sự kiện này – nghĩa là, sự không có khả năng phục hồi được Lý Thông Huyền nguyên gốc của chúng ta từ sự khan hiếm tài liệu lịch sử và sự nổi lên của tư tưởng ngài như là một sức mạnh kết quả trong Phật giáo chỉ rất lâu sau thời

của ngài – khiến cho chúng ta không tránh khỏi nghi ngờ không phải về chính bản thân Lý Thông Huyền mà là về những ảnh hưởng sau này của ngài, ngoài ý muốn và ngoài dự kiến mặc dù chúng có thể đã là như thế. Nhưng điều này là một sự cần thiết mà chúng ta có thể có nhiều khả năng tạo thành một công dụng, vì nó cho phép chúng ta gắn bó chặt chẽ với mục đích của mình, đã được trình bày ở phần đầu của luận này, để nêu bật lên sự đa dạng của những gì được gọi là Hoa Nghiêm và để nhấn mạnh tính bất liên tục của nó. Như thế thì chúng ta có thể cõi bỏ được thuật ngữ ấy khỏi bất kỳ một định nghĩa có tính bè phái hạn hẹp và khỏi bất kỳ một sự giả định sai lầm nào rằng lịch sử của nó được nâng đỡ ở bên dưới bởi một “linh hồn” (ātman: tiểu ngã, ngã thể) có ý nghĩa liên tục và xác định, hoặc giả rằng nó được miễn khỏi định luật “Duyên sanh” (pratīyasamutpāda) khi định luật ấy vận hành trong lịch sử³⁹. Chính dựa trên giả định này – tức là, tư tưởng của Lý Thông Huyền là những gì Chinul và Køben



cho rằng nó cũng là những gì chính bản thân Lý có thể đã có trong đầu – nên chúng ta mới đề xuất chú tâm thật nhiều đến những nhân vật sau này. Chúng ta hãy bắt đầu với Chinul.

Lý Thông Huyền dưới cái nhìn của Chinul (Phổ Chiếu)

Một trong những chứng cứ hùng hồn hơn đối với ảnh hưởng của Lý Thông Huyền – hay, để đặt vấn đề một cách chính xác hơn, một trong những sự tái tạo bắt buộc về ý nghĩa tư tưởng của Lý – có thể sẽ được thấy trong đoạn văn mở đầu lời tựa của Chinul cho bản toát yếu bài Bình luận của Lý:

Vào mùa Thu năm 1185, khi tôi bắt đầu ẩn cư trên núi Haga, sự chú tâm của tôi bị dẫn vào quyển luận về thiền Thiền Môn Tức Tâm Tức Phật Chân Tâm (Thể Tính của tâm ta với chân tâm của Phật), tin chắc rằng nếu tôi không chứng ngộ được chân lý này thì ngay cả nhiều kiếp nỗ lực tinh tấn vẫn không thể đưa tôi đến được mục tiêu thành quả. Và tuy vậy tôi vẫn còn nghi ngờ, mà điểm then chốt của nghi ngờ ấy là giáo

lý Hoa Nghiêm về “Ngộ Nhập Chi Môn” (Cửa đi vào sự giác ngộ). Vậy tựu trung, điểm cốt yếu của nó là gì? Do đó tôi đã tìm một giảng sư nào đó, chuyên về Hoa Nghiêm và đặt câu hỏi của mình với vị ấy. Vị ấy trả lời rằng tôi nên thiền quán không ngừng về “Sự tương nhập của tất cả các hiện tượng”. Vị ấy cảnh báo tôi, nói: “Nếu ông chỉ thiền quán tâm của riêng ông mà không thiền quán “sự tương nhập của tất cả các pháp”, thì ông chắc chắn sẽ không đạt được các đức tính hoàn hảo (Ba la mật) của Phật quả. Tôi không trả lời lại điều này mà trầm ngâm suy nghĩ lại chính tôi, “nếu tôi dụng tâm để thiền quán các pháp (hiện tượng), vậy thì, vì các pháp là những chướng ngại, nên tôi sẽ làm phiền nội tâm và sẽ không có sự chấm dứt đối với nó. Nhưng nếu tâm được khiến cho trong sáng với sự thanh tịnh của tuệ giác, thì toàn thể các thế giới (cảnh giới, quốc độ) sẽ Hòa lẫn với ngay cả một sợi tóc, vì chắc chắn là không hề có cảnh giới nào ngoài tâm cả”.

Thế là tôi quay trở lại nơi ẩn cư trên núi của mình, ở

đó để nghiên cứu kỹ Tam Tạng kinh điển (Tripitaka) hầu tìm kiếm lời Phật dạy vốn chứng thực “Dòng Tâm” (nghĩa là, truyền thống thiền). Ba năm trôi qua trước khi tôi đón ngộ sự so sánh “một hạt bụi đơn lẻ hàm dung hàng ngàn quyển kinh”, trong chương “Như Lai Hiện Tượng” của kinh Hoa Nghiêm. Sau đó trong cùng một đoạn văn kinh nói rằng “trí huệ của Như Lai cũng giống như vậy – hiện diện đầy đủ nơi thân của mỗi chúng sanh. Về điều này chỉ những người vô minh ngu tối mới không hay không biết”.

Nước mắt vui mừng tràn đầy mắt và tôi áp quyển kinh lên trán mình với lòng biết ơn tôn kính. Tuy thế, tôi vẫn không hoàn toàn hiểu được làm thế nào những người bình thường của thời này lại có thể đạt được ngưỡng cửa thứ nhất của lòng tin (kim nhật phàm phu thủ sơ tín nhập chi môn). Thế nên tôi tham khảo thêm bình luận về kinh Hoa Nghiêm được sáng tác bởi trưởng lão Lý. Trong đó, theo giải thích của ngài về Sơ tín trong Thập tín, ngài nói: “Giác Thủ Bồ

Tát có ba sự chứng ngộ. Thứ nhất, ngài ngộ ra rằng thân và tâm của chính ngài tự thân chúng cơ bản là Pháp giới (dharmadhātu), thanh tịnh và vô nhiễm. Thứ hai, ngài ngộ ra rằng bản chất phân biệt của thân và tâm của chính mình tự thân nó cơ bản là không có sự phân biệt chủ thể và khách thể (bổn vô năng sở), bổn nguyên là đức Phật Kim Cương Huệ. Thứ ba, ngài ngộ ra rằng tâm của chính mình, trí huệ kỳ diệu phi thường mà nhờ đó ngài phân biệt giữa thật và giả, tự thân nó chính là Bồ Tát Văn Thù (Manjusri: hiện thân của Trí huệ). Trong sự khởi phát đầu tiên tín tâm của mình ngài cảm ngộ ba chân lý này, và như thế ngài được gọi là Giác Thủ (đỉnh cao của sự giác ngộ)”. Bình luận ấy nói thêm rằng “Các khó khăn mà một người bình thường (phàm phu) phải gặp trong việc đạt được cửa vào Thập tín hoàn toàn là do người ấy nhìn nhận chính mình như là một chúng sanh bình thường và do người ấy không chịu thừa nhận rằng tâm của chính mình tự thân nó là đức Phật Kim Cương Huệ”. Ngay sau đó

tôi đã để quyển sách qua một bên và thở dài nói: “Những điều chính nơi miệng đức Thế Tôn nói ra tức là “Pháp”. Những điều chư Tổ truyền nơi tâm họ là Thiền. Không thể nào miệng Phật và tâm Tổ lại mâu thuẫn với nhau. Vậy thì, làm sao có thể những người đề xướng Thiền và những người chủ trương “Pháp” lại không dò xét nguồn chân lý chung mà lại cứ thích hài lòng với những quy ước của chính mình hơn, rồi hoang phí trong việc khinh xuất xúi bẩy những cuộc tranh cãi chứ?” Từ thời điểm đó trở đi tôi đã tìm phương mở rộng tín tâm và hành trì siêng năng. Đã nhiều năm rồi tôi vẫn tu hành tích tập trong nỗ lực tinh tấn này⁴⁰.

Chinul là một Thiền tăng và – giống như nhiều vị như thế trước và sau mình, thực ra giống như nhiều Phật tử từ lúc khởi thủy của tôn giáo này – sư Chinul bị bắn khoăn sâu xa bởi những tình trạng căng thẳng, những tính chất dường như xung khắc giữa vấn đề thực tế kỷ luật của chính mình và tính sâu xa thâm thúy có tính trí thức của những loại Phật giáo nặng về

giáo lý hơn⁴¹. Trong trường hợp của Chinul, những tình trạng căng thẳng này bị tăng thêm bởi những sự cạnh tranh có tổ chức trong số các dòng khác nhau của Phật giáo Triều Tiên, mà một vài trong số đó xem nặng kiến thức của sự học hỏi nghiên cứu, còn những dòng khác thì tận tụy hầu như độc hữu cho pháp hành thiền⁴². Chinul cố nhăm vào, trong cả hai pháp hành lẫn pháp pháp học của mình, sự hài hòa và tính bổ sung giữa hai pháp mà Sư cảm thấy mỗi pháp đều cần phải có. Sư tự nhận là đã tìm thấy điều đó trong giải thích của Lý Thông Huyền về giáo lý Thập tín của kinh Hoa Nghiêm. Tôi lấy điểm then chốt của giải thích ấy để làm một lập luận rằng Sơ tín (môn đầu tiên của đức tin) nơi tâm của hành giả trong tự thân nó đã là cực điểm của toàn thể con đường đạo, là chính sự chứng ngộ Phật quả rốt ráo.

Sơ tín trong Thập tín, mà đoạn văn từ Bình luận của Lý đề cập đến, thực sự là chính sự bắt đầu của pháp hành Bồ tát như được diễn đạt trong kinh Hoa Nghiêm – nghĩa là,

tầng đầu tiên trong 52 tầng bậc giác ngộ kinh điển⁴³. Theo Đại thừa tiêu chuẩn, nghĩa là theo những gì Hoa Nghiêm quy định gọi là Đại thừa trong “Tam thừa” như là đối lại với giáo lý hàm dung, song cao hơn của “Nhất thừa”, Bồ Tát sơ phát tâm người đã tiến lên bước đầu tiên của tín tâm (Sơ tín) ngay sau khi phát tâm khát ngưỡng cần cầu giác ngộ (phát Bồ đề tâm) sẽ thấy trải rộng phía trước mình một viễn cảnh làm nản lòng của nhiều kiếp tu hành gian khổ. Sự giác ngộ nằm rất xa vượt quá vị ấy tới mức gọi lên rằng điều kiện con người, mà trong đó vị Bồ Tát mới đủ lòng cánh vẫn còn trôi nổi và trong đó vị Bồ Tát ấy vẫn cần phải tiếp tục pháp hành của mình, thật là một điều kiện ảm đạm, một điều kiện mà ở đó vị ấy phải nỗ lực để đặt mình ở một khoảng cách rất xa⁴⁴. Tam thừa thật có cung cấp cho vị ấy bằng sự giúp đỡ, bằng phương tiện thiện xảo được cho là sẽ tạo ra sự chuyển hóa từ vô minh thành giác ngộ có thể được. Nổi bật trong những điều này là cái được gọi là “giáo pháp”.

Nhưng sự giúp đỡ mà chúng có thể đem lại không phải lúc nào cũng hoàn toàn rõ ràng hiển nhiên. “Tánh Không”, pháp “Duyên khởi”, “Duy thức”, “Sự sự Vô ngại”(Sự không ngăn ngại lẫn nhau của tất cả các hiện tượng), vv... tựu trung là những giáo pháp khá khó khăn – khó hiểu và thậm chí càng khó áp dụng hơn. Chúng có thể dường như đúng là giống những vật chướng ngại hơn là những cầu nối dẫn đến giải thoát. Và trên nền tảng nào – giữa ảo tưởng, ác tâm và dục vọng – người khát ngưỡng vẫn chưa giác ngộ có thể dựng lên nỗ lực thấu hiểu của mình? Thậm chí lý do gì mà vị ấy phải hy vọng thành công? Những bình luận của Lý về “tín” (đức tin)⁴⁵ và về Giác Thủ Bồ Tát được dẫn ra bởi Chinul như là được viết trực tiếp với những câu hỏi và nghi ngờ như những câu hỏi này. Chúng được hiểu một cách không màu mè để khước từ sự cho là tách biệt giữa điều kiện của chúng sanh bình thường (phàm phu) và điều kiện của Phật quả. Hậu quả của chúng được xem là



hậu quả gây sốc hay làm sững sốt những ai khát ngưỡng giác ngộ trở thành một sự tin tưởng bền vững nơi khả năng thực sự hoàn thành mục đích của mình. Những lý do cho sự tin tưởng như thế, Lý gợi ý cho Chinul, cốt ở sự cảm ngộ ra rằng những gì được gọi là “Tín”, thậm chí chỉ là sự chớm nở nhỏ nhất của nó, thực ra không chỉ là một phương tiện cho một mục tiêu xa xôi mà đúng hơn là sự hiện diện hình dung trước tương lai của mục tiêu đó bên trong chính khoảng rào của vô minh và đau khổ. “Tín” hay tin tưởng vào khả tính của giác ngộ vẫn không là gì cả mà chính là tự thân sự giác ngộ, trong một thể thức tiên liệu và nguyên nhân. Nếu chúng sanh tự họ không có khả năng theo đuổi thành công mục đích ấy, nếu khả năng đó không thuộc về chính bản thân của họ, thì có lẽ, dựa trên những tiền đề Phật giáo tiêu chuẩn, sẽ không hề có tác nhân bên ngoài nào có thể phú cho họ khả năng đó. Tình trạng của họ có lẽ sẽ không thể nào sửa chữa được. Nhưng cái khả

năng bẩm sinh này là gì, và nó bắt nguồn từ nơi nào? Đối với Lý, cũng như đối với Chinul, khả năng này chính là tự thân sự giác ngộ, trong lối vỏ dựa trên kinh nghiệm của “Tín”.

Dĩ nhiên là khái niệm này không mới mẻ gì với Lý Thông Huyền, và như thế không hẳn có đối với Chinul mà chỉ trong các tác phẩm của Lý. Tuy nhiên, các bản dịch Hoa Nghiêm sớm hơn điển hình về nó điều được diễn đạt trong ngôn ngữ trừu tượng hơn, có tính triết học rõ ràng hơn. Trí Nghiễm (602–668) được cho là “Nhị Tổ Hoa Nghiêm tông”, chẳng hạn, chủ trương rằng sự giác ngộ vừa là bẩm sinh (bản hữu) cũng vừa là được tu dưỡng trau dồi (tu sanh), vừa là “bẩm sinh và do đó được sanh ra bởi sự tu hành” (bản hữu tu sanh) cũng vừa là “được sanh ra bởi sự tu hành và do đó bẩm sinh” (tu sanh bản hữu)⁴⁶. Ngài cũng nói, “chính Phật tánh là nguyên nhân hỗ trợ của tất cả phàm phu và thánh nhân; cả hai đều được sanh ra từ và trưởng thành dựa vào Phật tánh⁴⁷.

Những thuật ngữ như “nguyên nhân” (hetu: nhân) và “hậu quả” (phala: quả) là các phương tiện truyền tải phổ thông hơn cho giáo lý này trong Hoa Nghiêm sơ kỳ, và sự sử dụng chúng của Hoa Nghiêm là có một chút gì đó nghịch lý, hay ít nhất là trái với sự sử dụng thông thường của chúng. “Nhân” (nguyên nhân), nghĩa là, cảnh giới hành trì và nỗ lực (hành) đưa đến giác ngộ, được quy cho vai trò của hậu quả (quả); “quả”, cảnh giới của sự đạt được (chứng), được gán cho những thuộc tính của nguyên nhân và hậu quả. Cả hai được cho là “trùng khớp nhau” (nhân chi hưng quả)⁴⁸ và có “cùng thực chất” (đồng thể)⁴⁹. Chính “quả” đã “tạo thành tương quan nhân quả trong nguyên nhân” (tại nhân vi nhân), và nguyên nhân vốn “tạo thành sự khai hoa kết quả của quả” (tại quả vi quả)⁵⁰.

Bấy giờ, Lý Thông Huyền cũng đã lợi dụng những thuật ngữ như thế. Chẳng hạn, trong việc luận bàn về cách biểu tượng hóa của hào quang hay ánh sáng chói lọi phát ra từ người của Như Lai, ngài

ghi chú rằng hình ảnh như thế được thấy không những ở trong kinh Hoa Nghiêm mà còn ở trong những văn kiện “Tam thừa” như là kinh Ma ha Bát nhã Ba la mật (Đại Phẩm Kinh)⁵¹. Tuy nhiên, ngài chủ trương rằng hình ảnh như thế của cái sau (Đại Phẩm Kinh) biểu tượng hóa sự liên hệ rõ rệt hơn của “nhân” tạo ra “quả”, từ ở trong ấy ta tiến hành “bằng những tầng bậc (tiệm thứ) từ địa vị phàm phu hướng về địa vị bậc thánh (tòng phàm hướng thánh), thành tựu các phẩm tính của sự khai hoa kết quả (thành quả đức) chỉ sau nhiều kiếp tích tụ tu hành (đa kiếp tích tụ)”. Trong kinh Hoa Nghiêm, ngài nói, hình ảnh như thế của sự chiếu sáng phát quang biểu tượng hóa phần nào “sự thành tựu nhân từ kết quả (tòng quả thành nhân)”⁵².

Tuy nhiên, mặc dù ngài biết và đôi lúc vận dụng những *chuyên ngữ điểm* rất cùng (termini technici) thuộc truyền thống, nhưng công dụng đặc biệt hơn của tư tưởng Lý đối với Chinul là nó có khuynh hướng thường xuyên hơn làm hạ thấp xuống



dưới loại luận giải tương đối thâm thúy khó hiểu này thành một luận bàn được viết rõ ràng hơn cho những mối quan tâm đến pháp hành và gắn với “thổ ngữ hay tiếng riêng” của Phật giáo, hơn là với giọng điệu thông thái của các học giả. Như thế, trong đoạn văn từ Hoa Nghiêm Kinh Luận mà Chinul đã sử dụng, Lý đưa ra lý lẽ của mình rằng sự giác ngộ đã hiện diện rồi ở từ lúc khởi đầu nơi bất kỳ nỗ lực nào vươn tới nó, hiện diện đặc trưng *dưới hình thức của tín hay tin tưởng*, một thiên hướng có sẵn đối với tất cả, ngay cả đối với những ai không có khả năng trí thức mà rất nhiều phần còn lại của Đại thừa và Hoa Nghiêm dường như đòi hỏi phải có. Hơn nữa, ngài đưa ra lý lẽ này theo một lối hùng biện và biện giải đặc biệt là không bị ràng buộc bởi sự sử dụng có tính học thuyết vốn điển hình nhất của Hoa Nghiêm “chính thống”.

Điểm cuối cùng này có thể có ý nghĩa đặc biệt trong việc giải thích sự hấp dẫn khác thường mà tư tưởng của Lý Thông Huyền đã có đối với

Chinul, nghĩa là, đối với một thiên tăng người vốn, giống như nhiều thiên tăng vốn như thế, không chịu đựng được sự nhấn mạnh trên việc hệ thống hóa có tính trí thức thường thấy rất nhiều trong Hoa Nghiêm dòng chính sơ kỳ. Đặc biệt nơi những đoạn văn trong những tác phẩm của Lý giải quyết vấn đề “tín” và những vấn đề có liên quan như là khả tính thành tựu giác ngộ “trong một đời” hay “trong thân xác trần thế này”, ta nhận thấy rõ (và giả định là Chinul cũng nhận thấy rõ) một khuôn mẫu tư tưởng vốn rất có thể nhận diện như là chiến lược diễn giải mới lạ và đặc sắc.

Trong văn học Hoa Nghiêm được viết ở Trung Hoa trong chừng khoảng một thế kỷ trước khi các tác phẩm của Lý xuất hiện, như trong phần lớn phần còn lại của sự luận giải kinh điển Phật giáo trong thời đó, ta không thể tránh được ngoài việc chỉ lưu ý sự ưu trội của một phương pháp diễn giải mà trong đó một kinh điển được đặt dưới một lưới điều khiển hay “cái mẫu” gồm có

những yếu tố được chọn lọc từ những hệ thống tinh vi nào đó của tư tưởng Phật giáo Ấn Độ. Như thế, kỹ xảo luận giải thông dụng của một Trí Nghiêm hay một Pháp Tạng có thể diễn giải kinh Hoa Nghiêm theo thuật ngữ, chẳng hạn, các phạm trù học thuật uyên bác của tư tưởng A tỳ đạt ma (Abhidharma: Vi diệu pháp), Duy thức học (Yogàcàra) và Như Lai tạng (Tathàgatagarbha). Văn bản kinh điển tương đối không có hình dạng nhất định và được cấu trúc lỏng lẻo ấy được đặt theo trật tự, như nó là thế, bởi sự áp dụng những lý thuyết và kiểu mẫu đã được định trước – lý thuyết nghiệp báo, lý thuyết nhân quả, tâm lý học Duy thức tông, biện chứng Trung Quán v.v... Phải thừa nhận là những hệ thống và lý thuyết này tự thân chúng thường được thay đổi vì chúng phải được làm cho phù hợp với bản văn chính, nhưng ngay cả nhiều sự đổi mới xác thực của luận giải Hoa Nghiêm sớm hơn được thành tựu nhờ sự vận dụng uyên bác của những cấu trúc giáo lý được nhập vào và được thừa

kế vốn đã có nguồn gốc của chúng trong những văn bản thứ yếu khác. Tác phẩm của Lý Thông Huyền đứng tương phản rõ rệt với tất cả mọi điều này. Như chúng ta đã nói rồi, đến một mức độ nào đó ngài cũng là một người tự học – thông thạo và biết nhiều về các truyền thống “chính thống” hơn nhưng không làm công cụ cho chúng – và ngài dường như đã có khả năng chú trọng nhiều hơn đến chính tự thân văn bản. Thay vì tổ chức những đoạn văn hay toàn thể kinh ấy dưới những đề mục được lấy ra từ những kinh luận Ấn Độ khác nhau, thiên hướng của ngài là tìm trong văn bản ấy những kiểu mẫu ý nghĩa độc lập của riêng nó. Ngài nhìn ngó nó với một nhãn quan mới mẻ và không che đậy, thay vì qua những thấu kính phức tạp được cung cấp bởi các hệ thống giáo lý khác nhau có sẵn lúc bấy giờ. Như là một kết quả của sự cởi mở do phong cách riêng, ngài không bao giờ bị lôi kéo vào những mối bận tâm với những vấn đề tính nhất quán và tính mạch lạc của giáo lý. Thay vì vậy ngài có thể tiến



hành trực tiếp vào công việc khẩn thiết hơn trong việc liên hệ bản văn ấy với tình huống của riêng mình và những vấn đề tâm linh của riêng mình. Do đó, có một tính đơn giản và kiệm ước nào đó nơi những diễn giải của ngài, một sự vắng mặt đáng kể vấn đề không liên quan. Nhãn kiến về luận văn ấy của ngài là thuần nhất, không có những hạt riêng biệt, và ngài có khả năng nhìn thấy nơi nó những ngụ nghĩa quan trọng vốn có lẽ quá đối rõ ràng đối với những bậc tiền bối và những người cùng thời “tinh tế” hơn của ngài. Rất có thể là điều này, đặc biệt là, vốn đã lôi cuốn đến thế những môn đệ của ngài ở đời Tống và đời Minh Trung Hoa, ở Triều Tiên, và Nhật Bản. Điều này cũng có thể là suối nguồn của “tính thực tiễn” nổi tiếng của ngài.

Chúng ta hãy lấy mẫu một chút luận giải của ngài. Sau đây là từ tập 22 Hoa Nghiêm Kinh Luận của Lý, trong đó ngài nghiên cứu các phần mở đầu của chương “Thập Địa Phẩm” (Dasabhūmika: Mười tầng bậc giác ngộ của Bồ Tát Đạo). Ngài bắt đầu với một giải thích tựa đề của chương

ấy và công khai để tâm giải thích sự sử dụng số 10, ở đây và các nơi khác trong kinh. Đặc biệt, ngài muốn chỉ ra rằng tục lệ của kinh ấy trình bày gần như tất cả những đề tài của nó theo những nhóm 10, hoặc theo những bội số cao hơn của mười (hàng trăm, hàng ngàn v.v...) vốn không bằng cách nào lại mâu thuẫn với nhãn kiến kiên định nhất thể của nó. Chẳng hạn, ngài nói rằng mặc dù Bồ Tát có thể tiến triển qua “Thập trụ” (dasa vihāra) “Thập hạnh” (dasa cariyā), “Thập hồi hướng” (dasa parināmanā) v.v..., ngài làm thế mà không thực sự rời bỏ một tầng bậc giác ngộ bản thể ấy, bản thể của tất cả mọi tầng bậc giác ngộ (địa thể), tức là Như Lai Phổ Quang Minh Trí (trí tuệ chói lợi lan tỏa khắp của Như Lai). Để làm sáng tỏ thêm điểm này, ngài đề cập đến một phần khác của kinh trong đó Thập Cá Trí Phật (mười đức Phật Trí Huệ) – Vô Ngại Trí Phật, Giải Thoát Trí Phật v.v... – được trình bày. Về những vị này, ngài nói:

Mười đức Phật này tất cả đều có một đức Phật Kim

Cương Huệ như là nền tảng chung duy nhất của các ngài. Phật Kim Cương Huệ có Như Lai Phổ Quang Minh Trí như là nền tảng của ngài. Như Lai Phổ Quang Minh Trí có Vô Y Trụ Trí như là nền tảng của đức Phật ấy. Cuối cùng Vô Y Trụ Trí có nhứt thiết chúng sanh (toàn thể chúng sanh) như là nền tảng của nó.

Cũng như vậy đối với Thiện Tài Sudhana – người giữ vai chính trong chương cuối cùng và dài nhất của kinh ấy, “Nhập Pháp Giới Phẩm” (chương Nhập pháp giới: Dharmadhātu), được biết đến một cách độc lập khác là Gandhavyūhasūtra). Khi ngài (Thiện Tài) ra mắt Di Lặc (Maitreya, người cố vấn tâm linh thứ 52 trong 54 vị Bồ Tát cố vấn tâm linh mà Thiện Tài đã tham vấn trong cuộc hành hương của mình), Di Lặc khiến ngài trở lại gặp Văn Thù (Manjusri) là vị đầu tiên trong 54 vị thiện trí thức (Kalyāṇamitra). Ý nghĩa của việc này (tức là, của việc quyết định lạ kỳ của Di Lặc khiến Thiện Tài trở về lại nơi ban đầu của cuộc tìm kiếm) là để biểu thị rằng, thậm chí

xuyên suốt qua tất cả năm giai đoạn của sự nghiệp Bồ tát (Thập tín, Thập trụ...), ta không bao giờ thật sự rời khỏi quả đầu tiên ấy của Phật quả tức là Sơ tín (sự chớm nở của lòng tin: bất ly sơ tín chi Phật quả).

Vì thế, “Thập địa” (mười tầng bậc giác ngộ) này, trải rộng ra từ phần đầu cho đến phần cuối của Bồ Tát đạo thật sự chỉ là một thực tại nhất thể đơn lẻ. Theo nghĩa này thì chương ấy được đặt tên là “Thập địa”. Đó là một chương mà mục đích của nó là bình đẳng hóa hay làm bằng nhau tất cả mọi phần hành trì, hợp nhất nhiều tầng bậc phát triển của giác ngộ, và hợp thành một thể thống nhất những trình độ khác nhau của nó. Vậy đây là một sự tu hành tiến triển ở giữa sự không tiến triển (thử nãi thị vô thăng tiến trung tiến tu), một sự tiến bộ qua những cấp độ ở giữa một sự không có hết thảy mọi cấp độ (vô tăng cấp trung cấp).

Nói tóm lại, đề tài thật sự của chương này là sự nhất thể của tất cả Thập địa. Nếu không vì Sơ tín, quả đầu tiên

trong các quả của Phật quả, thì có thể sẽ không có sự hoàn tất mười tầng bậc. Nếu Sơ tín nơi tâm đã không hàm dung sẵn các quả Phật thuộc mười hoặc mười một tầng bậc giác ngộ, thì có lẽ cũng đã không có sự hoàn hảo của tín tâm. Từ đầu cho đến cuối, tất cả chúng đều là một quả của Kim Cương Huệ – tín tâm là sự khai hoa kết quả của Phật quả; đối tượng tín (tín pháp) là sự khai hoa kết quả của Phật quả; con người của hành giả là sự khai hoa kết quả của Phật quả. Như thế là tín tâm và như vậy là sự hoàn hảo của tín có thể được hoàn tất (Tín thành tựu). Không phải nhân mà cũng không phải quả của sự tu hành, không phải sự kết thúc của nó mà cũng không phải sự bắt đầu của nó, là khác biệt với Kim Cương Huệ⁵³.

Hơn nữa, vào khoảng cuối phần giới thiệu dài dòng của Hoa Nghiêm Kinh Luận, dưới đề tài “Nhân Quả Duyên Xúc Giả” (Sự cô đọng và sự mở rộng của con đường Đạo từ Nhân tới Quả) và sau khi lưu ý rằng những truyền thống và văn bản khác của Phật

giáo mô tả con đường Đạo như là đòi hỏi nhiều bằng mười sáu kiếp hoặc ba a tăng kỳ kiếp, ngài nhận xét:

Thiên tài Đồng tử thành được Phật quả trong một đời duy nhất. Điều này minh họa rằng chính vào lúc khởi đầu của Thập trụ, trong một sát na đó, tất cả mọi vọng tưởng và luyến ái đều tức thì bị dập tắt. Không trải qua ba thời (tức là, quá khứ, hiện tại và vị lai) thậm chí cũng không trong một thời gian nhỏ nhiệm như là một sát na mà có bất cứ pháp nào “sanh ra” (vô sở sanh). Đây là những gì bản văn ấy muốn nói khi nó nói đến “một đời duy nhất”. Không trụ chấp vào ý niệm một “đời” đo lường theo ý niệm của kiếp, vốn chỉ là sản phẩm của ảo tưởng về khoảng thời gian (tồn tình), ta thành tựu một Phật quả vốn dường như thể là “Vô sanh” bởi vì trên thực tế nó là “Bản sanh” (được sanh ra từ gốc ban đầu). Đây là những gì bản văn ấy muốn nói khi nói đến “một đời duy nhất”⁵⁴.

Trong hai đoạn văn này chúng ta thấy chẳng những thực chất của những quan tâm thiết yếu hơn của Lý mà

còn những ví dụ điển hình về phương pháp đưa một bản văn thành sự hữu ích. Ngài rõ ràng là tin chắc rằng, nếu chúng sanh đã không bằng cách nào đó sẵn được kêu gọi lên rồi bởi một sự hiện diện bản nguyên hay trước đó của Phật quả bên trong chính họ, thì những kẻ chưa giác ngộ trong số họ (nghĩa là, thực chất là tất cả) có lẽ đã không có thể bước lên con đường đi đến giác ngộ, họ có lẽ đã không có đủ phương tiện để tự chuyển hóa mình hoặc để làm cho sự hành trì của họ trở thành một “nhân” của “quả” chứng ngộ. Tuy nhiên sự hành trì đến giác ngộ – như nó được mô tả trong chính kinh Hoa Nghiêm, không đề cập đến những mô tả tỉ mỉ nhiều hơn của nó trong các luận giải Ấn Độ mà những đại sư Hoa Nghiêm sớm hơn đã sử dụng để “làm sáng tỏ” kinh ấy – được miêu tả sinh động như là dài dòng và phức tạp, đáng kinh hãi như thế. Lý dường như đã chia sẻ nhu cầu này, được cảm nhận một cách mạnh mẽ bởi nhiều Phật tử Trung Hoa trong thời của ngài, cần có mục đích hành

trì ít xa vời hơn, một sự giác ngộ sẵn sàng trực tiếp và dễ dàng hơn. Có lẽ dường như ngài cảm thấy rằng sự thỏa mãn nhu cầu ấy không nằm ở, như những người khác trong thời đại ngài cho là nó nằm ở, “những chứng cứ” giáo lý tinh vi về tính đồng nhất của vô minh và giác ngộ, mà trong một sự miêu tả đơn giản hơn của một con đường đạo đơn giản hơn, một con đường đạo có thể xứng với điều kiện nghiệp lực con người có si mê ảo tưởng và khổ đau lan tràn khắp, một con đường đạo mà những người chưa hoàn thiện chứ không phải chỉ những Bồ Tát huyền thoại mới có quyền lui tới được. Một con đường đạo như thế mà ngài đã tìm thấy trong lối xem đọc mới mẻ và vô ngại về phương diện giáo lý của mình về kinh Hoa Nghiêm. Như vậy ngài có thể thấy rằng Thiên Tài, chỉ là một thanh niên bình thường và tuy thế cũng là nhân vật chính trong đỉnh cao của kinh điển ấy, tự mình đã thành tựu giác ngộ trong một đời duy nhất. Thiên Tài đã tranh thủ nắm lấy sự kiện rõ rệt và tiện lợi này từ mớ hỗn độn



của hình ảnh hào hùng và siêu nhiên của bản văn ấy và kết luận từ đó rằng một con đường đạo chóng vánh luôn sẵn có cho tất cả chúng sanh. Ngài lưu ý rằng vào cuối cuộc hành trình Thiện Tài được sai trở lại điểm xuất phát của mình và ngài rút ra từ đó một kết luận không bao giờ (theo sự hiểu biết của tôi) đạt được từ nơi đó bởi những nhà bình luận sớm hơn, tức là sự bắt đầu của con đường đạo ắt phải bằng một cách nào đó có giá trị tương đương với kết thúc của nó. Trên cơ sở này, ngài có quá thừa thãi chư Phật, giác ngộ, trí tuệ, tầng bậc giác ngộ và biến đổi tất cả chúng thành một kinh nghiệm Sơ tín ấy, bằng cách ấy chủ trương rằng sự giác ngộ – trong hình thức sẵn có của nó, trong cái hình thức thích hợp nhất cho những bất toàn của cuộc sống này và thế gian này – không là gì khác hơn chỉ là Tín mà thôi. Thật khó mà tưởng tượng ra được, trong bối cảnh Phật giáo Trung Hoa này, một sự cổ vũ lớn lao và nhiệt nồng đối với những người khát ngưỡng (giác ngộ) hơn điều này.

Luận điểm rằng chính

khoa diễn giải mới lạ và kiểu mẫu bình luận của Lý Thông Huyền, cũng chẳng khác gì hoặc còn hơn bất kỳ sự cách tân giáo lý trọng yếu nào, vốn thu hút sự chú tâm nồng nhiệt của Chinul có thể dường như kỳ quặc và đáng ngờ lúc ban đầu, nhưng thái độ dành riêng của Chinul cho những tác phẩm của Lý có lẽ dường như xác nhận nó, và như thế dường như cũng nhắc chúng ta về vai trò cốt yếu của phương pháp diễn giải kinh trong cấu trúc tư tưởng và hành trì tôn giáo. Ngoài bản toát yếu Hoa Nghiêm Kinh Luận của mình, Chinul còn viết một tác phẩm khác có liên quan rất nhiều đến tư tưởng của Lý; đó là Viên Đốn Thành Phật Luận (Luận về sự đắc thành Phật quả hoàn hảo và đột ngộ)⁵⁵. Trong tác phẩm này Chinul lại thú nhận mối ác cảm điển hình của Thiền đối với triết học kinh viện của Hoa Nghiêm theo tập quán. Ông ấy quả mắng chống lại các “giáo gia” (người theo chủ nghĩa học thuyết, nghĩa là, tin theo học thuyết một cách mù quáng) và các “thường đồ” (đệ tử chính thống) những người luôn tự cho phép mình trở nên vấy bùn trong tính chất

ngoại vi của ngôn từ và giáo lý, và những người vẫn còn chưa đủ khả năng quên đi “nghĩa lý”, chưa đủ khả năng miêu tả tâm, và như thế thực chứng được sự giác ngộ ngay lập tức (đái tại ngôn giáo nghĩa lý phân tế mật năng vong nghĩa liễu tâm tức chứng bồ đề)⁵⁶. Lý Thông Huyền không rơi vào sự đi kèm đáng tiếc như thế, Chinul ngụ ý, bởi vì những tác phẩm của ngài, mặc dù nhiều tập và thâm thúy, vẫn “theo phong cách dễ hiểu và đơn giản (văn chất)”⁵⁷. Đến lượt tính chất này làm cho những tác phẩm của Lý trở nên thích hợp hơn với nhiệm vụ chủ yếu của việc “phản chiếu”⁵⁸ tâm (chiếu sáng nội tâm) và bản tính của riêng ta. Dường như để hệ thống hóa nét đặc biệt này Chinul đưa ra một sự phân chia ba phần những lời tiếp cận đến sự giải thoát – cái gọi là “Tam Huyền môn” (ba cửa huyền diệu) mà ông ấy nói được nhận thấy ở trong Thiền. Chính là “Thể trung huyền” (sự huyền diệu của bản thể), “Cú trung huyền” (sự huyền diệu của lời nói), và “Huyền trung huyền” (sự huyền diệu trong huyền diệu)⁵⁹. Huyền thứ nhất được minh họa bằng thí dụ trong

những đặc ngữ của các nguyên lý Hoa Nghiêm tiêu chuẩn về “Sự sự vô ngại” (sự tương nhập của các hiện tượng) như là, chẳng hạn, “Khấp vô biên pháp giới (vũ trụ) cái ngã và cái khác vốn không hề bị tách biệt thậm chí bởi một sợi tóc, cũng không có bất kỳ một thời kỳ của toàn thể độ dài thời gian vũ trụ từ sự bắt đầu cho tới sự kết thúc của nó mà không hiện diện trong chính một sát na này”. Đối với chân lý của những điều này và những diễn đạt Hoa Nghiêm tương tự Chinul không hề có chút nghi ngờ, mà ông ấy còn có ý nghĩ rằng chúng tuy thế là vẫn không đủ và chỉ mới là sơ đẳng “bởi vì chúng chưa loại bỏ sự hiểu biết phân biệt cốt chỉ nhằm vào ngôn từ và giáo lý” (thử diệc thị ngôn giáo trung giải phân mật vong cố). Tôi cho là cũng đúng thôi khi xem điều này như là một sản phẩm cốt (làm bốc hơi để có tinh ba) nơi sự phán định của Chinul về toàn thể tập văn thuộc văn học Hoa Nghiêm thông lệ. Nhưng có điều gì nơi những tác phẩm của Lý Thông Huyền vốn đặt chúng bên ngoài hạng loại này? Câu trả lời có lẽ dường như nằm ở sự định nghĩa của môn huyền



diệu thứ hai “Cú trung huyền”. Đây là tư tưởng có tính hiệu quả lạ kỳ trú trong ngôn ngữ bình thường như được sử dụng cho những mục đích tẩy nhẹ hơn là có tính xây dựng. Ngôn ngữ loại này có ba điểm đặc trưng nổi bật. Nó là vô tích (không dấu vết), nghĩa là có tác dụng biến đổi hơn là mô tả. Như thế nó không hoạt động để gây dấu ấn cấu trúc của riêng nó lên thế giới như các sử dụng dường như siêu hình của Hoa Nghiêm có tính học thuật uyên bác truyền thống đôi lúc được cho là đã làm thế. Nó cũng “bình thường” (hàng ngày)⁶⁰ nơi đặc tính – nghĩa là, thông tục hơn là chuyên môn, tự nhiên hơn là thêu dệt, và phù hợp với sự giản dị đơn giản của kinh nghiệm hàng ngày hơn là sự làm loãng đi của sự nghiên ngẫm triết học có hệ thống. Cuối cùng, nó tẩy sạch hay làm cho tinh khiết mọi khả năng của nó để giải tan hay “quét sạch” (sái lạc) sự tắc nghẽn của vô minh vốn tích tập bằng việc chấp thủ. Bây giờ Chinul không dứt khoát đặt luận giải của Lý Thông Huyền dưới đề mục huyền diệu thứ hai này, nhưng dường như thực sự hợp lý để suy ra một biểu thị đặc

điểm như thế. Ông ấy thật đã có nói sớm hơn trong tác phẩm ấy trong khi luận bàn về “chỉ thú” (sự có ý định trước) của Hoa Nghiêm Kinh Luận, rằng Lý đã có ý muốn bày tỏ ý nghĩa cốt yếu của kinh luận Hoa Nghiêm theo một cách như là hướng dẫn những ai có “đại tâm” (quyết tâm lớn), thậm chí ngay trong thời mạt thế này (thời kỳ sau cùng của giáo pháp: mạt pháp) và bất chấp địa vị chỉ là “phàm phu” của họ, “chứng ngộ lập tức rằng, ở trên chính mức độ sanh tử này, bản nguyên hay nguồn gốc của sự khát ngưỡng giác ngộ đầu tiên chỉ là trí tuệ bất động của tất cả chư Phật” (ư sanh tử địa diện thượng đốn ngộ chư Phật bất động trí dĩ vi sơ phát tâm chi nguyên dã)⁶¹. Các đề cập đến “thời mạt pháp”, đến điều kiện “phàm phu” hơn là “thánh nhân”, và đến “mức độ sanh tử” vang vọng lại với các ngụ ý về thuật ngữ “bình thường” hay “hàng ngày” vốn được sử dụng để mô tả đặc điểm “cú trung huyền”, như sự giản dị nơi tính tâm thường của Lý mà Chinul cũng đã lưu ý. Nó là cả hai “vô tích” (không có dấu vết) lẫn “sái lạc” (tẩy sạch) tới một chừng mức mà nó

khuyến khích những ai thấu triệt nó để loại bỏ một lần cho dứt khoát thái độ tinh thần tranh cãi mà ta có thể đã phát triển trước đây trong sự phân biệt những giáo lý” (vĩnh trừ tiền lai học soa tập biệt nghĩa lý tránh luận chi tâm)⁶². Do đó trong sự ước lượng của Chinul mục đích của nó là tác động một sự thay đổi nơi độc giả, giải thoát độc giả khỏi sự ràng buộc vào ngôn từ hóa và khái niệm hóa, hơn là giúp độc giả tạo dựng những hệ thống tư tưởng tinh vi và phức tạp.

Các đặc điểm này mà Chinul lãnh hội nơi hình thức những tác phẩm của Lý và nơi những ý định của tác giả, chúng lần lượt tương ứng với thực chất tâm nhìn của Lý, lại như là được nhìn ngó từ vị trí thuận lợi của Chinul. Các tính chất “vô tích”, “dung phạm” (tâm thường) “sái lạc” (tẩy sạch) của luận giải ấy rất hợp với thông điệp chính yếu của nó về tính sẵn sàng ngay tức thì của Phật quả, dưới dạng “Tín” (tín tâm) trong chính những bãi rào của vô minh, bất hoàn hảo, sanh tử. Hơn nữa, cả hình thức lẫn thực chất những tác phẩm của Lý

thích hợp một cách đáng khâm phục với các nhu cầu của một hành giả tu thiền, nghĩa là của một người mà những quan tâm của người ấy là sự cần thiết có tính thực tiễn hơn là lý thuyết. Dĩ nhiên là, đặc tính riêng của Chinul như là một người của Thiền phải không bao giờ được quên lãng, không được quên lãng ngay cả trong khi khảo sát sự dành riêng của ông ấy cho Hoa Nghiêm của Lý Thông Huyền. Theo hình tượng kỳ lạ của “Tam Huyền môn”, ở đây là “Huyền trung huyền” còn cao hơn, thậm chí vượt quá luận giải khai phóng của những tác phẩm như là những tác phẩm của Lý. Điều này không gồm có “ngôn từ” gì cả, thậm chí không cả các từ “vô tích”, “dung phạm”, và “sái lạc” của một Lý Thông Huyền. Đúng hơn nó cốt ở tại các công cụ thuộc ngôn ngữ của ngôn-ngữ-học đặc trưng trong Thiền học, tức là, “im lặng” “bồ” (gậy), và “hát” (hét)⁶³. Sự sử dụng những công cụ này khiến cho ta thậm chí vượt qua cả sự tẩy sạch (sái lạc) bị tác động bởi luận giải thuộc loại của Lý, và trực tiếp đưa đến kinh nghiệm



chính tự thân Pháp giới (Dharmadhātu). Dĩ nhiên điều này siêu quá tầm với của bất kỳ thứ ngôn ngữ nào; nó có thể tiếp cận được chỉ bằng sự hành trì. Tuy nhiên, chính xác trong sự đánh giá sự kiện này của mình, Chinul tìm thấy giá trị trong những tác phẩm của Lý – giá trị lớn hơn tác phẩm được tìm thấy trong hầu hết văn học Hoa Nghiêm khác – bởi vì chúng sử dụng ngôn ngữ đúng theo một lối như là để gây ra sự siêu việt ngôn ngữ. Ta có thể chứng tỏ rằng những tư tưởng gia Hoa Nghiêm khác đã có cùng một thái độ đối với ngôn ngữ – quả thực, tôi cho là họ đã có thái độ đó – nhưng rõ ràng rằng điều này thường ẩn khuất trong hay bị che đậy bởi các sự tán dương việc sử dụng Hoa Nghiêm theo thông lệ, cá biệt là trong những thời kỳ hay hoàn cảnh (giống thời kỳ và hoàn cảnh của Chinul) bị chiếm ưu thế bởi một thuật hùng biện của pháp hành trì. Như vậy có lẽ ta có thể nói rằng đó là công lao của tư tưởng Lý Thông Huyền đã duy trì được các tuệ kiến Hoa Nghiêm trong những hình

thức vốn có lẽ cho phép sự hợp nhất của chúng vào bối cảnh tôn giáo rất khác với những bối cảnh mà trong đó Hoa Nghiêm được sanh ra. Chắc chắn điều này ít nhất là một thành phần của những gì phải được học hỏi trong sự nghiên cứu về cuộc hội ngộ của Chinul với “trưởng lão Lý”.

Lý Thông Huyền dưới nhãn quan của Myōe Shōnin (Minh Huệ Thượng Nhân)

Năm 1221, chỉ mười một năm sau cái chết của Chinul, vị sư người Nhật Kōben (Cao Biện, được biết dưới tên khác là Myōe Shōnin Minh Huệ Thượng Nhân, 1173–1232), lúc bấy giờ đang ở chùa Cao Sơn (Kōzan)⁶⁴ trên dãy núi ngay phía đông bắc Kyoto, đã mở rộng thêm tập sao lục những tác phẩm có giá trị thực sự rồi của mình bằng cách hoàn tất một tác phẩm quyển rữ tựa đề là Hoa Nghiêm Phật Quang Tam Muội Quán Minh Cẩm Truyền (Kegon Bukkō zammaikan myōkan den: Sự truyền thụ huyền nhiệm “Đại Định Phật Quang” của kinh Hoa

Nghiêm)⁶⁵. Không có gì thoang thoáng giống với bản văn ngắn có thể được tìm thấy bất kỳ nơi nào trong tập văn của Chinul. Dĩ nhiên sự khác biệt với các tác phẩm của vị sư Triều Tiên này có thể một phần được giải thích bởi sự đối chiếu với những khác biệt giữa các tình huống tôn giáo và văn hóa của Koryo Triều Tiên và Kamakura Nhật Bản. Tuy nhiên, một sự giải thích như thế có lẽ không đủ ngay cả với chính mục đích của nó, và trong bất kỳ tình huống nào có thể không được mở rộng để giải thích sự kiện thậm chí còn hấp dẫn hơn nơi tính độc đáo thực sự của tác phẩm ấy khi được so sánh không những đối với những tác phẩm của Chinul mà còn với bất kỳ tác phẩm nào trong tất cả những văn bản Phật giáo Đông Á. Về điều đó, ta ắt phải lưu ý đặc biệt đến tính độc đáo dị thường cao trội hơn nơi tác giả của nó, một nhân vật dường như thật sự duy nhất trong biên niên sử của Phật giáo bất chấp nhiều ý nghĩa mà trong đó ông ấy cũng có thể được cho là một đại diện

cho thời đại và nơi chốn của mình. Tuy vậy, đó là một sự đánh giá chỉ tính độc đáo dị thường này của bản văn và tác giả vốn vẫn có thể mở rộng hơn sự hiểu biết của chúng ta về trình độ và tính đa dạng nơi ảnh hưởng của Lý Thông Huyền và như thế cũng là nơi ảnh hưởng của Hoa Nghiêm.

Hoa Nghiêm Phật Quang Tam Muội Quán Minh Cảm Truyền – thật sự là một loại phụ lục tự truyện cho một luận giải dài hơn và có tính lý thuyết hơn về Đại Định Phật Quang có tựa đề là Hoa Nghiêm Phật Quang Tam Muội Quán Tất Bảo Tạng⁶⁶, được viết cùng năm, có hình thức một loạt vấn đáp. Để đánh giá loạt thứ nhất trong những loạt vấn đáp này ta phải nhớ rằng Kòben là một vị sư Chân Ngôn tông (Shingon) và vì thế là một hành giả trong nhiều dạng chân ngôn của Mật tông Phật giáo (Mật giáo) được biết đến như là Đông Mật (Tòmitsu). Trong nhiều phép sử dụng biểu tượng (quán đỉnh: abhiseka, mantra: chân ngôn hay thần chú, mandala: mạn đà la, đàn tràng v.v...) được tuân thủ



trong Đông Mật là sự cử hành một “nghỉ thức cuối cùng” thuộc Phật giáo hay là lễ tịnh hóa được biết đến như là “Thổ sa Gia trì” (Dosha kaji)⁶⁷, nghĩa là, “sự xá tội bởi bụi đất”, trong đó một nắm đất được rải một trăm lễ tám lần lên thi thể của một người chết để bảo đảm sự tẩy sạch các quả nghiệp xấu ác, hoặc lên thân thể của một người bệnh để tạo ra nhiều hiệu quả chữa lành. Thuộc về sự thích hợp đối với đề tài trong tầm tay này là sự kiện rằng trong khi cử hành nghỉ lễ này một thần chú được đọc lên được biết như là “Thần chú Phật Quang” (Phật Quang Chân ngôn: Bukkò Shingon). Không giống như Đại định (Samàdhi) Phật Quang, vốn dường như đã là sự phát minh của Kòben, thần chú này – Om amogha vairocana mahàmudra mani padmajvala pravarttaya hùm – đã từ lâu được biết đến và sử dụng, và được đưa vào trong kinh luận⁶⁸. Trong ánh sáng của điều này chúng ta có thể hiểu tại sao bản văn ấy mở đầu bằng câu hỏi, “Làm thế nào ta biết được rằng thần chú Phật Quang này tương đương

với Phật Quang Tam muội chứ?”⁶⁹. Dĩ nhiên, đây là một câu hỏi cốt yếu đối với một vị sư chân ngôn và hành giả Mật giáo như là Kòben. Mật tông Phật giáo, là một sự bày binh bố trận khá phức tạp, mỗi thành phần của nó được liên kết với tất cả mọi thành phần khác nhau theo một hệ thống tương ứng nhau một cách chính xác và tương đối không đổi. Bất kỳ một sự trệch hướng khỏi hay sự vi phạm hệ thống này (chẳng hạn, việc không hợp nhau về màu sắc và phương hướng trong cấu trúc của một mạn đà la hay đàn tràng, sử dụng sai ấn khuyết (mudrà) ở một điểm nào đó trong sự cử hành thiền nghi, hiệu triệu thiên thần theo trật tự không thỏa đáng trong sự ban hành một buổi lễ...) nhất thiết sẽ tước mất khỏi sự hành trì tính hiệu quả của nó và thậm chí có thể tạo ra một sự nguy hiểm nào đó đối với sự phúc lợi tâm linh của hành giả ấy. Trong trường hợp cá biệt này câu hỏi được nêu ra không nghi ngờ gì là bởi do tính mới lạ của Đại định Phật Quang. Không có Đại định nào như thế đã được chứng thực trong kinh luận Mật giáo, và Kòben

chắc chắn là đã biết rõ rằng trong việc khẳng định sự tương đương giữa thần chú trong kinh luận và một loại đại định do sáng kiến của chính mình ông ấy đang thực hiện một điều gì đó cần sự chứng minh rõ ràng. Những gì đặc biệt hấp dẫn nơi Hoa Nghiêm Phật Quang Tam Muội Quán Minh Cảm Truyền, và những gì cung ứng như là một dấu ấn biểu thị cái mà chúng ta đã gọi là tính đặc biệt dị thường của Kòben, là cái hình thức mà sự chứng minh của ngài đã có. Thay vì thêu dệt một mạng lưới giải thích theo giáo lý hoặc dựng lên một sáng chế tinh xảo nào đó của luận giải kinh điển, ông ấy lại viện đến một loạt những phát kiến có tính mặc khải của chính mình.

Vì vậy ông ấy nói với chúng ta rằng năm thứ hai của Kỷ nguyên Thừa Cửu (Jòkyù), vào một buổi chiều ngày thứ 29 của tháng thứ bảy (tức là 28-08-1220)⁷⁰, trong khi ông ấy đang thực hiện một khóa thiền kéo dài trên một trăm ngày, có xuất hiện trước ông ấy một vòng sáng lung linh của ánh sáng màu trắng dưới hình dạng

một viên ngọc đường kính khoảng 30cm. Chiếu sáng từ bên trái của vòng sáng này, lên cao đến khoảng một mét, là nhiều tia sáng của ánh sáng rực rỡ này. Từ bên phải phát ra những cụm lửa chói lòa. Ngay lúc ấy ông ấy nghe âm thanh phát tán từ thần chú Phật Quang ấy. Khi ông ấy xuất ra khỏi sự hình dung thấy trong trạng thái thiền dường như tự phát (nhưng, như chúng ta sẽ thấy, không phải theo nghĩa đen), thì ông ấy tự nghĩ rằng nó ắt hẳn đã phải có một ý nghĩa quan trọng. Chẳng hạn, ông biết từ quyển “liệt bản nghi quỹ” (các tập nghi thức của những văn bản khác) rằng chính chỉ những ngọn lửa sáng ngời như thế mới được cho là đốt cháy các cảnh giới thấp kém hơn hay tội ác của sự tái sanh (hữu hỏa diệu quang minh diệt ác thú giả tức thử nghĩa dã)⁷¹. Điều này dường như là một sự kiện thai nghén đối với ông, nhưng ông gợi ý rằng đầu tiên ông đã hoàn toàn không biết cách diễn giải nó.

Sau khi thiết lập được sự kết nối giữa thần chú ấy và đại định ấy bằng việc tường

thuật vị trí kế nhau của chúng trong một nhân kiến được phát sinh trong thiền định, Kòben tiếp tục đến một câu hỏi khác, câu hỏi này thuộc sự quan tâm lịch sử đặc biệt. Lưu ý rằng “những ngày sau cùng” (mạt pháp) này không phải là một thời kỳ có nhiều người có thiên hướng hành thiền, và cũng lưu ý rằng thậm chí số ít người này vốn thật có tu thiền vẫn hiếm khi tình cờ gặp được thành công, ông tự hỏi mình tại sao ta thậm chí phải nên bận tâm với việc nỗ lực tu hành. Câu trả lời của ông ấy là – một câu trả lời mạnh mẽ – đó chính là bốn phận của chúng ta phải hành trì Phật giáo chuyên cần, ít nhất là trong việc thấy rõ đặc ân hiếm hoi vốn là của chúng ta đã được sanh ra làm người và nhờ đó có được sự tiếp cận với giáo pháp của Phật. Hơn nữa, ông chủ trương rằng Đại định Phật Quang là chắc chắn công hiệu và nếu được hành trì với lòng tin kiên cố, sẽ không khó khăn gì, không khó khăn ngay cả đối với những người sơ tâm. Ở đây chúng ta thấy không những các đề cập đến lòng tin (tín) và đến khả năng hành trì

hiệu quả, cả hai điều này, làm nhớ lại Chinul, mà còn đề cập đến một sự đối nghịch lại một trong những sự phát triển đáng ngại nhất trong lịch sử của Phật giáo Nhật Bản trung cổ. Chúng tôi muốn đề cập đến sự nổi lên của Phật giáo Tịnh Độ tông và đến sự truyền bá hệ luận tất yếu của đức tin vào sự đến của mạt pháp (mappò), nghĩa là, sự bắt đầu của một thời đại suy đồi tâm linh trong đó giáo lý và hành trì cổ xưa của Phật giáo được rộng rãi số đông cho là vượt quá khả năng của hầu hết hay của tất cả chúng sanh bình thường (phàm phu). Kòben, rất nổi tiếng đối với những người cùng thời với mình, chẳng hạn như một nhà phê bình thận trọng nhưng tuy thế lại đánh thếp Pháp Nhiên (Hònen, 1133–1212), là một người bảo vệ nồng nhiệt của cái gọi là “Phật giáo cổ xưa”⁷². Sự công kích trong các lý lẽ của Kòben không phải là phủ nhận sự đến của mạt pháp (mappò); đúng hơn là có ý thừa nhận nó, chỉ phủ nhận rằng nó tước mất của chúng sanh tất cả “tự lực” (jiriki: năng lực của chính ta), và tuyên dương nó như là một lý do cho việc gia tăng gấp đôi

những nỗ lực của ta vào sự hành trì. Đối với các điều này ông ấy thêm vào lý lẽ xa hơn, mặc dù vẫn hoàn toàn theo truyền thống, rằng Phật giáo là một truyền thống phong phú, có nhiều “phương tiện” (upāya: hōben: công cụ) được trù liệu chính xác bởi những bậc thầy từ bi làm cho sự hành trì được thuận tiện dễ dàng, thậm chí trong các hoàn cảnh khốc liệt nhất. Vì thế ông ấy nhấn mạnh trong đoạn văn dưới sự luận bàn rằng Đại định Phật Quang đặc biệt thích hợp cho thời đại phiền não tiêu điều này chính bởi vì nó dễ hành trì, chỉ miễn là sự hành trì được xây dựng trên một nền tảng của tín tâm (tín).

Câu hỏi kế trong văn bản ấy đưa chúng ta quay trở lại chủ đề thuộc sự quan tâm chính của chúng ta, ảnh hưởng của Lý Thông Huyền. Câu hỏi đó là: “Phương pháp này (tức là, Phật Quang Đại định) được tiếp nhận ở nơi ai?” (tùng thù nhân tướng thừa đắc thử pháp hồ). Đối với sự lập lại mối quan tâm này đến tính xác thực Kōben đưa ra một lời đáp vốn không những viện dẫn đến tên của

Lý Thông Huyền mà còn vang dội lên tinh thần tự lực và sự nhấn mạnh của ngài lên kinh nghiệm hành trì. Ông ấy nói:

Có một số người tùy thuộc vào những thiện tri thức (kalyānamitra), số người khác dựa vào kinh điển để biết chắc rằng các giáo lý mà họ đã tiếp nhận thực sự nhận được từ các tổ sư thời xưa. Tuy nhiên, vị sư khiêm tốn này, vì từ ban đầu ngài đã trưởng thành, đã có một sự ưa thích sâu xa đối với sự hành trì thực tiễn (nhiên ngu tăng tông thịnh niên dĩ lai thâm hiểu thật hành). Thế nên tôi đã tránh xa những sự phù hoa của thế gian (cánh bất sự phù hoa), có những lúc đi vào núi sâu, có những lúc khác đến bờ biển. Rừng thông và gió mát làm am thiền; trăng sáng làm đèn thánh ca. Đắm đìa nước mắt, tôi tụng kinh một mình, hành đạo một mình. Trong sự cầu nguyện với Văn Thù (Manjusrī) tôi đã cầu xin trí huệ và tri kiến, và trong sự khao khát tu hành tôi đã tự nguyện vái với ngài Phổ Hiền (Samantabhadra). Luôn luôn tâm niệm rằng thời mạt pháp này thiếu chân thiện tri thức (kalyānamitra), tôi đã nương tựa vào chư Phật và chư



Bồ Tát huyền diệu ban sự cứu giúp của các ngài rằng bốn tầng thiền (dhyana) có thể tự nhiên phát sinh, thậm chí trong thời kỳ hư hỏng này đã bị mất đi một thiện tri thức. Tôi đã gặp được giáo pháp nhờ thiện nghiệp đời trước. Giờ đây chư Phật đã rải mưa từ bi xuống và tôi đã loại bỏ được ma pháp danh và lợi, đã thay vào đấy lòng mong mỗi chân đạo (con đường chân thật) nhờ đó để đạt được chân tánh.

Như thế, trong một tinh thần khiêm hạ chân thành sự việc xảy đến rằng tôi đã cảm động bởi ảnh hưởng huyền nhiệm của Di Lặc Bồ Tát để thực hiện khóa thiền này. Vào mùa hè năm thứ ba của Thừa Cửu (Jōkyū, 1221), tháng thứ sáu, trong khi tham thiền nghiền ngẫm chương “Phổ Nhân” trong kinh Viên Giác⁷³, các cuộc tham thiền của tôi sanh ra kết quả cát tường. Thân thể tôi bỗng nhiên trở nên sáng rõ và tôi bốc lên trên hư không, trước tiên vượt qua cảnh giới của Tứ Thiên Vương, rồi vượt qua Đạo Lợi Thiên (trayatrimsa) và Dạ Ma Thiên (Yama), sau cùng đến nơi Đâu Suất Thiên (Tusita) trước cung điện của ngài Di Lặc⁷⁴. Tuy nhiên, tôi không tham

kiến ngài Di Lặc ngay, vì tôi thấy đứng bên ngoài cung điện ấy một vị Bồ tát giống Phổ Hiền (Samantabhadra). Đột nhiên ngài lấy một chiếc cốc vàng cỡ một chiếc bình thường đựng nước và bắt đầu đổ đầy vào đầy với nước thơm. Rồi ngài đổ nước thơm ấy lên tôi, rửa sạch toàn thể thân tôi với nước thơm ấy. Tới đây thì thị kiến ấy kết thúc.

Tuy nhiên, một chập sau đó tôi có một giấc mơ lành mà trong đó xuất hiện trước tôi, trải dài xuống từ trên hư không, một cái giàn tre. Ở đáy của nó là một sợi dây dài. Tôi nắm sợi dây và leo lên. Cái giàn ấy có 52 bậc thang – một chỗ riêng biệt, tức là, cho mỗi vị trong 52 vị Bồ Tát⁷⁵.

Vào cùng đêm ấy tôi có một giấc mơ khác, một giấc mơ mà trong đó Đại Phật của Đông Đại Tự (Tōdaiji) dường như bị biến dạng, một sự vặn vẹo méo mó của hình tượng đức Phật. Hình dạng của ngài không phải được làm bằng đồng và vàng; nó chỉ là đất sét bên trong với một lớp bên ngoài bằng đồng. Tôi đau lòng khi thấy điều này và ước muốn đảm đương việc đúc lại bức tượng ấy⁷⁶.

Tuy nhiên một giấc mơ

khác xảy đến với tôi đêm đó. Trong giấc mơ này, xuất hiện trước tôi một bộ bản khắc gỗ trên đó được khắc một tập kinh Di Lạc⁷⁷. Bản khắc ấy được dùng để in một bản sao kinh ấy, và giấy vẫn còn được buộc vào chúng. Tôi tách ra ba tờ của bản in ấy, nghĩ rằng điều này có thể sẽ đáp ứng như là kinh giám hộ của tôi.

Chỉ không lâu sau những giấc mơ này xảy ra thì tôi tình cờ gặp một bản sao mới du nhập Hoa Nghiêm Kinh Luận của Lý Thông Huyền và trong đó tìm thấy một đoạn văn mô tả pháp quán Phật Quang được đề cập ở trên. (Luận này đã không sẵn có rộng rãi; bản sao mà tôi tình cờ gặp đã vừa mới được mang về từ nhà Tống Trung Hoa). Khi tôi gặp đoạn văn này, lòng tôi tràn ngập bởi một niềm vui sướng nhiệt nồng. Tôi cũng đã đọc tiểu sử kèm theo về tác giả của luận ấy⁷⁸ và có lòng ngưỡng mộ sâu xa ngài. Sau đó tôi từ bỏ lối tham thiền dựa trên kinh Viên Giác và áp dụng Đại định Phật Quang này.

Sau này trong diễn trình của pháp hành trì đó – vào ngày thứ bảy của tháng thứ

tám trong buổi lễ tham thiền chiều – tôi có một kinh nghiệm mà trong đó tôi không thể nào chắc chắn liệu tôi vẫn còn tồn tại nơi thân và tâm hay không. Lúc bấy giờ xuất hiện trong hư không ba vị Bồ Tát Phổ Hiền, Văn Thù và Quán Thế Âm (Avalokitesvara). Tay các ngài nắm một chiếc gậy dài được làm bằng đá da trời. Bằng hai tay tôi nắm lấy một đầu của chiếc gậy đó. Trong khi các vị Bồ Tát nắm đầu kia. Các ngài kéo tôi lên và tôi bám vào đầu gậy cho đến chẳng mấy chốc sau chúng tôi đến cõi trời Đâu Suất và tôi thấy mình đứng trước cung điện của ngài Di Lạc. Lúc ấy thân thể tôi dường như được làm cho biến dạng trong sự sáng rỡ, tâm tôi hoan hỉ từng bừng. Không có gì để tôi có thể so sánh với kinh nghiệm ấy. Thành linh tôi thấy cây gậy đá da trời ấy được đặt lên một nền đất châu báu. Nó được trang trí bằng những viên ngọc và từ những viên ngọc ấy phun ra một làn nước quý giá làm ướt sũng toàn thân tôi. Ngay lúc ấy gương mặt tôi bị chuyển đổi dường như thể vào trong một chiếc



gương sáng. Dần dần toàn thân thể tôi trải qua cùng một sự chuyển đổi là từ chút từ chút bị tràn ngập bởi tinh thể lỏng và lớn dần bằng kích cỡ của một lâu đài lớn. Việc ấy dường như thể tâm tôi được tạo ra những điều kỳ diệu này bởi chỉ năng lực của tư tưởng. Vào giây phút ấy tôi nghe giọng nói từ thỉnh không ngâm rằng: “Tất cả chư Phật đã nhập vào ông và ông đã đạt được sự thanh tịnh”. Lúc bấy giờ thân tôi trở lại hình dạng bình thường của nó và tôi thấy mình ở dưới một chuỗi hạt thất bảo treo từ trên hư không. Rồi xúc cảm ấy chấm dứt.

Những đoạn văn được tóm lược và dịch thoát trực tiếp ở trên bao gồm chỉ hơi ít hơn hai trang đầu của bốn trang Hoa Nghiêm Tam Muội Quán Minh Cảm Truyền. Tuy nhiên, phần còn lại thì giống rất nhiều với những gì chúng ta đã thấy rồi, nó cũng gồm có những mô tả trong những mô tả khác nhau các thị kiến thiên của Kòben, mà trong gần như hầu hết các thị kiến ấy Đại định Phật Quang đã miêu tả một cách nổi bật xuất cách. Kòben cũng đã viết

những bản văn khác về chủ đề đại định này – một bản văn đã được đề cập đến rồi mà Hoa Nghiêm Tam Muội Quán Minh Cảm Truyền nguyên ủy được viết thêm vào, một bản văn giống sổ tay (Hoa Nghiêm Nhất Thừa Tín Vị Trung Khai Khuếch Tâm Cảnh Phật Phật Đạo Phật Quang Quán Pháp Môn: Kegon ichijò jiss shin ichù kaikaku shinkyò butsu-butsu-dò bukkò-kan hòmon) trình bày như hướng dẫn chi tiết về cách thức đại định ấy có thể thực sự được thể hiện⁷⁹, và một bản văn thứ tư (Hoa Nghiêm Tu Thiền Quán Chiếu Nhập Giải Thoát Môn Nghĩa: Kegon shuzen kanshò nyū-gedatsu mongi) có lẽ là một luận giải có hệ thống nhất về chủ đề này⁸⁰. Tất cả các tác phẩm này đều xứng đáng, và chắc chắn sẽ đáng tưởng thưởng, một sự nghiên cứu rộng rãi, nhưng thậm chí một cái nhìn thoáng qua vẫn tất của chúng ta chỉ một trong các tác phẩm này – Hoa Nghiêm Phật Quang Tam Muội Quán Minh Cảm Truyền – cũng sẽ đủ cho mục đích khiêm tốn là biểu thị tác động mạnh mẽ mà các tác

phẩm của Lý Thông Huyền đã có lên vị sư Nhật Bản trung cổ này.

Như thế, những gì chúng ta có nơi Kòben vẫn là một sự “tái sanh” của tư tưởng Lý Thông Huyền. Chắc chắn là, sự hiện thân này khác biệt gây sửng với những bậc tiền bối của nó, kể cả Chinul. Vào thế kỷ thứ XIII Nhật Bản, nhân kiến của trưởng lão Lý bị khúc xạ trong thấu kính kinh nghiệm nội tâm phong phú của một người nhìn xa trông rộng tuyệt vời và được làm cho vừa phù hợp với chủ nghĩa biểu tượng mạnh mẽ và sống động của Mật giáo vừa bày tỏ với các tranh luận cấp thiết của một cuộc cách mạng tôn giáo. Nhưng ngay cả là như thế những sự tiếp nối nào đó vẫn thật sự tái hiện ra. Giống như Chinul, Kòben quen thuộc với Hoa Nghiêm “chính thống”, nghĩa là với các tác phẩm của Trí Nghiễm, Pháp Tạng, Trừng Quán v.v... Tự trung, mặc dù được thọ giới pháp theo truyền thống Chân ngôn (shingon), Kòben vẫn bỏ ra nhiều năm nghiên cứu ở Đông Đại Tự (Tòdaiji) và như thế có thể cũng được đặt vào dòng Hoa Nghiêm (Kegon). Tuy nhiên, Kòben

cũng thấy triết học kinh viện cuối cùng là không đáng tưởng thưởng. Như vậy, Kòben bị lôi cuốn bởi di sản Mật giáo của chính mình, nhưng thậm chí hơn nữa bởi thiên hướng cá nhân mạnh mẽ muốn kinh nghiệm hơn là giáo lý, để tìm kiếm những gì đối với ông ấy là một Phật giáo xác thực hơn. Lại nữa, các tác phẩm của Lý, được tìm thấy hơn là được tìm kiếm, nói về nhu cầu đó theo nhiều cách mà những văn bản Hoa Nghiêm khác đã không nói đến, và lại nữa về đặc ngữ mà họ nói là đặc ngữ của hành trì và của sự chứng thực kinh nghiệm. Trong khi đối với Chinul lối hành trì là sự nghiêm khắc của Thiền và sự duy trì bồi bổ của nó là sự tán dương của Lý về lòng tin (tín) đối với tình trạng của tự thân sự giác ngộ trong đời sống hàng ngày, còn đối với Kòben pháp hành trì là sự phồn thịnh của Mật giáo và nó được nuôi dưỡng bởi hình tượng phong phú vốn có rất nhiều trong luận giải của Lý và vốn thích hợp rất nhiều với sở thích của vị sư Mật giáo ấy đối với chủ nghĩa biểu tượng “tam mật” (ba điều huyền bí) của “thân,



khẩu và ý” (thân thể, lời nói và tâm trí).

Khái niệm Chân ngôn rõ ràng của việc sử dụng trong thiền các năng lực thường trú của thân thể và lời nói, cùng với những năng lực của tâm dĩ nhiên là sẽ không thể tìm thấy trong Hoa Nghiêm truyền thống – cũng như các công cụ Thiền của Chinul về “im lặng, gậy và hét” không thể được tìm thấy ở đây. Chắc chắn là cả hai đều sẽ không thể tìm thấy được trong các tác phẩm của các vị như là Trí Nghiêm hay Pháp Tạng, và chúng không có thậm chí từ các tác phẩm kém truyền thống hơn của Lý Thông Huyền. Tuy nhiên, cấu trúc thoáng hơn nơi các văn bản của Lý, cách diễn tả có tính thông tục hơn của chúng và sự kiện rằng chúng tin tưởng vào kết cấu và hình tượng văn chương của kinh Hoa Nghiêm hơn là vào cấu trúc khái niệm của tư tưởng Hoa Nghiêm có hệ thống, tất cả kết hợp lại để làm cho các văn bản này tiện lợi cho Kòben hơn những văn bản Hoa Nghiêm khác đã làm, và thêm vào cho chúng tốt hơn đối với sự nghiên cứu “kinh luận” của ông ấy vốn dọi

tiếng đối với cả sự ngân vang của cuộc sống nội tâm phong phú lẫn khoa học về màu sắc thuộc truyền thống Mật giáo của ông ta. Trong khi các diễn đạt điển hình hơn của Hoa Nghiêm kinh viện dường như thường đã “đề nặng lên” những thế hệ sau, nghĩa là, đã đe dọa áp đặt những hướng dẫn nghiêm ngặt của riêng chúng lên tâm thức của những độc giả sau này và do vậy đã bị phản bác, còn những tác phẩm của Lý dường như đã hơi dễ bị mắc vào sự hết sức đa dạng của diễn giải cá nhân. Tôi cho là chúng ta có thể thấy, được lặp đi lặp lại nhiều lần trong tất cả mọi điều này, một khuôn mẫu vốn thực sự là công cụ cho sự sanh ra của chính tự thân Hoa Nghiêm kinh viện. Khi Hoa Nghiêm xuất hiện ở cuối thế kỷ thứ VI và thế kỷ thứ VII Trung Hoa thì nó chỉ là một trong vài hình thức Phật giáo được dựa trên những kinh điển chính (sutra), hơn là trên các “luận giải” (sastra) có hệ thống hoặc vào những tư tưởng gia Ấn Độ trứ danh vốn đã làm cơ sở cho những dòng sớm hơn của Phật giáo Trung Hoa. Như thế, các tổ sư Hoa

Nghiêm sơ kỳ đã không chịu ơn Long Thọ (Nàgàrjuna), Vô Trước (Asanga), Thế Thân (Vasubandhu), và Sư Tử Hiền (Haribhadra) như là các tư tưởng gia của các truyền thống Tam Luận tông, Nhiếp Luận tông, Địa Luận tông và Thành Thật tông đã từng chịu ơn. Đến lượt điều này đã cho phép những người sáng lập này của Hoa Nghiêm sự tự do mà họ cần có để tạo ra một hình thức Phật giáo thích hợp hơn với những nhu cầu tôn giáo đặc trưng Trung Hoa và thích đáng hơn với các nét đặc thù lịch sử của thời đại và địa phương của họ. Điều này khả hữu được bởi vì kinh Hoa Nghiêm, giống như hầu hết các kinh điển, có cấu trúc lỏng lẻo hơn và ít có phương pháp hơn, đã dễ bị mắc vào sự diễn giải mới lạ hay khoa chú giải sáng tạo hơn nhiều so với các luận giải của bất kỳ tư tưởng gia Ấn Độ nào. Tự trung, kinh điển có ý khêu gợi nhiều đến sự tưởng tượng và xúc cảm của những người sùng mộ cũng như đối với trí năng của những nhà biện chứng; cách diễn đạt của họ thì thường là cách diễn đạt của đối thoại, thi ca, truyền cảm, hoặc nhấn

kiến xuất thần hơn so với cách diễn đạt của lập luận suy lý chặt chẽ. Do đó, chúng là mảnh đất màu mỡ cho sự đổi mới hơn là các lãnh vực được vẽ biểu đồ quá tỉ mỉ nhưng có lẽ được trau dồi quá mức của văn học luận giải (sastra). Đối với sức mạnh biện chứng hấp dẫn không cưỡng lại được nơi các tác phẩm của một Long Thọ, chẳng hạn, một độc giả không thể làm gì được ngoài việc quy phục, sự quy phục của độc giả ấy hoặc là vĩnh viễn (tức là, đồng ý nhân nhượng) hoặc là chiếu lệ (tức là, đưa đến sự tranh luận thêm nữa nơi những thuật ngữ của riêng Long Thọ). Trái lại, trong việc đọc một kinh điển Đại thừa điển hình – nghĩa là, trong việc thiền quán những thị kiến về chư Phật và chư Bồ Tát được bày bố trong những cảnh tượng huy hoàng có tính chất thơ thần thoại, trong việc thưởng thức các điều kỳ diệu mà các ngài thể hiện, hoặc trong việc theo đuổi tính huyền ảo của biểu tượng và ẩn dụ mà các ngài phô bày – ta có thể dễ dàng đắm mình thỏa thích tính sáng tạo giáo lý của chính mình. Còn quan trọng hơn, ta có thể tiến



hành trực tiếp hơn sang công việc tối cao là chuyển văn bản kinh điển thành kinh nghiệm cứu rỗi (giải thoát) thực tiễn. Một cái gì đó rất giống điều này là những gì đã xảy ra ở cuối thế kỷ thứ VI và đầu thế kỷ thứ VII Trung Hoa, và nó đã sản sinh ra không những các tuệ kiến Hoa Nghiêm mới lạ và khai phóng vào thời ấy mà còn những sáng kiến cách tân Trung Hoa khác trong Phật giáo như là Thiền, Thiên Thai, và Tịnh Độ. Nhưng dĩ nhiên là lịch sử không dừng lại ở giữa triều Đường, mà Phật giáo cũng không dừng lại ở các biên giới của Trung Hoa. Trên nhiều thế kỷ sau, các nhu cầu tôn giáo của chính người Trung Hoa vẫn tiếp tục thay đổi, và những Phật tử Triều Tiên và Nhật Bản của những kỷ nguyên sau này thấy rằng họ cũng có những nhu cầu đặc biệt của riêng họ.

Điều mà tất cả những điều này gợi cho thấy, tôi tin là thế, là các vị như Trí Nghiễm và Pháp Tạng có vẻ là tổ sư Hoa Nghiêm sơ kỳ đối với những Phật tử Đông Á sau này như Chinul và Kòben hơn là Long Thọ, Thế Thân và những vị khác có vẻ đối với

Trí Nghiễm và Pháp Tạng. Nghĩa là, họ (Trí Nghiễm, Pháp Tạng ...) được xem như là những đạo sư hay bậc thầy đáng kính trọng và đáng học hỏi, mà cũng như là những nhân vật hơi xa xăm đối với sự khẩn thiết nơi đời sống đạo thực tiễn của riêng ta, và sự xa xôi của họ phần lớn là một chức năng của tính có hệ thống vững chắc trong tư tưởng của họ, của sự nhấn mạnh của họ trên một sự cố kết và tính bao hàm của giáo lý vốn được xem là gây một ấn tượng sai lầm về, hay đưa ra điều kiện dễ hơn cho, mục đích thực tiễn và kinh nghiệm của giáo lý. Thật vậy, có một sự đơn giản hóa quá mức nào đó trong việc đặt vấn đề ấy theo lối này. Chinul, chẳng hạn, có thể cũng đã có những bất đồng lớn lao với giáo lý Hoa Nghiêm tiêu chuẩn (nghĩa là, với những gì có vẻ đối với ông ấy là sự quan tâm bị phóng đại của nó với thế giới hiện tượng lên trên tâm và đối nghịch với tâm), và những điều này có thể đã là quan trọng đối với ông ấy như sự không thích cũng rõ rệt của ông ấy đối với cái "lối" diễn luận Hoa Nghiêm có tính kinh viện. Sự ưa thích hơn của

Kòben dành cho Lý Thông Huyền, mặt khác, dường như đã không có ngụ ý một sự phản bác lớn lao như thế đối với những nguyên lý Hoa Nghiêm. Tuy nhiên, tôi cho rằng quan điểm ấy vẫn đúng vững là có giá trị. Như vậy, chúng ta thấy Kòben nói về Chinul cũng như về chính bản thân mình khi ông ấy đặt sự tương phản sau đây giữa Lý Thông Huyền và “địa vị tổ sư chính thức” của Hoa Nghiêm:

Hỏi: Thậm chí với một dòng duy nhất (Nhất Tông) thì vẫn không phải đúng như thế rằng tất cả các đại sư đều chỉ có một nghĩa, trong các giải thích lý thuyết của họ về giáo lý (chư sư giải thích phi nhất). Điều này đặc biệt đúng với Hương Tượng (tức là, Pháp Tạng), Thanh Lương (tức là, Trùng Quán) và những đại sư như thế khác, tất cả họ đều đã xây dựng từ kinh Hoa Nghiêm này một tình trạng quá thừa thãi những giải thích lý thuyết hoàn toàn đẹp và rất tuyệt (tạo số đa giải thích cực mỹ tận thiện). Như vậy làm thế nào lại xảy ra rằng hiện giờ chính chỉ trong luận giải của Thông Huyền chúng ta mới thấy thành lập biểu đồ này

chứ (giải thích Đại định Phật Quang)?⁸¹.

Đáp: Các giải thích lý thuyết của những đại sư này còn hơn cả thích hợp cho mục đích đưa ra những nguyên lý giáo lý (khai diễn nghĩa lý chư sư giải thích lương vi khả túc), nhưng bậc thầy vĩ đại Thông Huyền thấy tình trạng hỗn độn của luận giải (về kinh ấy), thở dài và nói: “Thật là một điều đáng tiếc. Ta có thể tiếp tục hoạt động với các văn bản này, không ngại nghỉ, cho đến lúc ta già đi và bạc đầu, nhưng chính vẫn là sự hành trì thiền quán (nghĩa là, hơn là sự học hỏi, nghiên cứu) mới mở ra được Chân thể. Nếu ta có thể làm hoàn hảo pháp hành trì thiền định, rồi thì ta có thể chọn chỉ một trong những giải thích lý thuyết ấy để mà nương dựa vào và có thể tùy thuộc vào chỉ một bậc thầy duy nhất để hỗ trợ các quan kiến của mình, hơn là tạo ra một mớ phức tạp của những diễn giải để bảo vệ kiến thức cơ bản của ta. Hơn nữa, điều này sẽ biểu lộ sự quan tâm đến sự hành trì kết hợp của cả thiền định (định, tức là tham thiền đích thực) và sự phân tán (tán, tức là những



sinh hoạt thế gian phân biệt). Vậy tại sao lại cực nhọc để tạo ra những chứng cứ theo đúng nguyên văn hết cái này sang cái khác chứ?" Ngài đã diễn đạt thêm về vấn đề này ở những nơi khác, như trong bài thơ chân thành sau:

Giờ đây tôi đã gặp di sản giáo pháp;

Đó dường như thể tôi đứng trước chính sự hiện diện của Thế Tôn (Bhagavat),

Ngay cho dù tôi được sanh ra rất lâu sau sự nhập diệt của ngài.

Sau khi đã đạt được đường vào tri kiến và nhãn giới của đức Phật,

Tôi sùng kính nơi mà Pháp Luân (bánh xe pháp) được chuyển

Và rơi lệ thiết tha vì ước ao (đến đấy).

Với sự giải thích đơn sơ về chân lý sâu xa và tinh tế,

Hốt nhiên tôi nhập vào giải thoát môn⁸².

Một môn đồ của tập văn Hoa Nghiêm tiêu chuẩn có thể rất muốn tranh cãi rằng sự ca tụng Lý Thông Huyền mà chúng ta thấy trong các tác phẩm của Chinul, Kòben, và những người khác đều

hàm ngụ một sự diễn giải sai lệch về tập văn ấy, rằng bên dưới những sử dụng học thuật kinh viện của Trí Nghiễm, Pháp Tạng v.v.... đều có thể được tìm thấy những thông điệp có nội dung hành trì thực tiễn mạnh mẽ. Nói khác đi, ta có thể nghi ngờ rằng có quá nhiều chú tâm được đặt vào hình thức của chúng và không đủ cho nội dung của chúng. Có lẽ là vậy. Tuy nhiên, như thế không phải là quan điểm của nhiều nhân vật quan trọng nổi lên sau này bên trong chính tự thân các truyền thống Phật giáo Đông Á, và một vài trong số họ – giống như hai vị mà chúng tôi đã xem xét – có một sự phát triển đến độ ngăn trở không cho phép chúng ta phớt lờ họ được. Nội dung của một đoạn văn giống như đoạn văn vừa được trích dẫn ở trên là: tính thực tiễn của một truyền thống giáo lý được đo lường bởi khoa diễn giải của nó cũng như bởi những thông điệp của nó. Đây là một phần của những gì một nghiên cứu về di sản của Lý Thông Huyền có thể cho chúng ta biết về “những chiều kích thực tiễn hành trì” của Hoa Nghiêm. Nó có thể

làm thế bằng cách nhắc nhở chúng ta rằng chính khái niệm về chiều kích thực tiễn hành trì đã lôi kéo chúng ta ra khỏi sự quan tâm xem xét chỉ về “ý nghĩa” của giáo lý để hướng về một sự quan tâm cốt yếu đến sự sử dụng nó. Tóm lại, chúng ta đã tìm thấy thậm chí trong bản phác thảo sơ bộ và một phần về chủ đề này rằng Hoa Nghiêm của Lý Thông Huyền được tin rằng là hữu ích hơn bởi vì nó được xem là có thể tiếp cận được hơn. Sự đề cập của nó đến “Tín” (lòng tin) thường xuyên hơn đến những khái niệm mơ hồ như là “sự tương nhập của hiện tượng và nguyên lý” (Lý Sự tương nhập) hoặc “mười nguyên lý bí ẩn của pháp duyên sanh” (Thập Huyền Môn) – sự tự phụ về địa vị cao quý của mình mà nó quy cho hình tượng sống động và chủ nghĩa biểu tượng giàu trí tưởng

tượng lên giáo lý tinh vi, uyên bác, và được công thức hóa chính xác – những điều này có thể đã không thực sự phù cho Hoa Nghiêm sự thẩm định về sự thích hợp có tính thực tiễn hành trì và kinh nghiệm của nó, nhưng chúng có thể, tôi nghĩ, được cho là đã duy trì gìn giữ những khía cạnh này của truyền thống ấy, và đã cho phép chúng được khôi phục lại bởi những hành giả của những thế hệ sau này và những tập quán tôn giáo khác nhau. Do đó, chúng cũng có thể được cho là đã cho phép sự mở rộng sự hiểu biết về truyền thống Hoa Nghiêm của chúng ta vượt qua những giới hạn các định nghĩa thông lệ vốn đã được đặt cho nó. Đây là một công việc, tôi tin là thế, vốn, nếu tiếp tục nghiên cứu về Lý Thông Huyền và ảnh hưởng của ngài, sẽ tiến triển xa hơn nữa.



Chú thích Chương V

1. Trong các thập niên đầu của thế kỷ XX này, những học giả Nhật Bản, theo một truyền thống cổ và hầu hết có tinh thần môn phái, có thói quen nắm lấy một lối tiếp cận “tổ truyền” đối với lịch sử của những truyền thống Phật giáo. Một ví dụ cổ điển thuộc loại này của sự nghiên cứu về Hoa Nghiêm là cuốn *Kegon Taikei* của Yusuki Ryōdei, đầu tiên được xuất bản năm 1915 và từ đó được tái bản nhiều lần. Quen thuộc hơn đối với những độc giả phương Tây, như là một ví dụ cho lối tiếp cận này nhờ vào quyển *Đại cương Lịch sử Phật giáo Đông Á*, là cuốn *Cốt tủy của Triết học Phật giáo của Takakusu Junjirō*, xuất bản lần đầu năm 1947.

2. Sự sử dụng được biết sớm nhất của thuật ngữ này dường như đã là của Trường Quán, trong quyển *Hoa Nghiêm Kinh Sơ* (T.1735:35.529 b6).

3. Có sẵn về bốn vị sư này một số thông tin chính và thứ yếu đáng kể. Để có một tóm tắt tiện lợi về nó, xem Takamine Ryōshū, *Kegon Shisōshi* (Kyoto: Hyakkaen, 1963), pp. 331–42.

4. Người cùng thời này của Lâm Tế (mất 867) là truyền nhân thế hệ thứ ba của Thanh Nguyên Hành Tư (mất 740). Tương thuật tiêu chuẩn về cuộc đời của ngài có thể tìm thấy trong *Tổng Cao Tăng Truyện*, 22.

5. Bốn Tịch là đệ tử, là người kế thừa của Lương Giới. Một tiểu sử chuẩn về Ngài có thể tìm thấy trong *Cảnh Đức Truyền Đăng Lục* 17.

6. Một luận bàn chi tiết nhưng có phong cách riêng rất cao về lý thuyết “ngũ vị” có thể tìm thấy trong Alfonso Verdu, *Những khía cạnh*

biện chứng trong tư tưởng Phật giáo (University of Kansas: Trung tâm Nghiên cứu Đông Á, 1974). Văn học Nhật Bản về chủ đề này quá rộng không tóm tắt hết được, nhưng một giới thiệu hay cho nó có thể được thấy trong Tōzan-roku quyển (#12) về loạt Zen no goroku.

7. Lý được đề cập đến chỉ ngắn gọn trong hầu hết các nghiên cứu tiêu chuẩn về Hoa Nghiêm. Một trong các nghiên cứu rộng rãi nhất về tư tưởng của ngài có lẽ là nghiên cứu của Araki Kengo, trong *Bukkyō to Jukyō* của ông (Kyoto: Heirakuji, 1963), pp 170–93. Một tác phẩm quan trọng khác là quyển *Nghiên cứu sự liên hệ của Lý với Thiền của Takamine Ryōshū*. Quyển này xuất hiện lần đầu tiên trong *Kegon to Zen to no tsuro* của ông (Nara: Nanto Bukkyō, 1956), pp.98–142. Gần đây hơn, Kimura Kiyotaka đã xuất bản vài bài viết hay về những mặt khác nhau trong tư tưởng của Lý. Trong các bài này, bài đi thẳng vào vấn đề được bao trùm luận này (và một bài tôi đã hàm ơn rất nhiều) là “Ritsugen no Zentei-ron” trong *Sekiguchi Shindai*, *Bukkyō jissen-shūdō no genri* (Tokyo: Sankibō, 1977), pp.253–68. Hiện thời Lý cũng đang thu hút sự chú ý trong một số học giả Nhật Bản trẻ, một trong số đó – Inaoka Chiken – đáng đặc biệt ghi nhận. Sự nghiên cứu của ông ấy về tiểu sử của Lý – “Ritsugen no denki ni suite”, *Bukkyō-gaku semina*, 34 (10–1981): 24–39 – là luận giải tỉ mỉ nhất về đề tài này cho đến giờ.

8. Đây dường như là niên đại đáng tin cậy nhất – bất kể sự đáng tin cậy có thể có nghĩa là gì trong trường hợp một nhân vật có tính truyền thuyết đến vậy – nhưng những nguồn tài liệu khác cũng đưa ra nhiều niên đại khác nhau chút ít 661–757, 654–750, 652–747, và 646–740. Để có các chi tiết về

sự sai khác này, xem văn bản của Inaoka đã được đề cập trong chú thích #7.

9. Chẳng hạn, xem tập 11 của Hoa Nghiêm Kinh Luận mà trong đó Lý đã sử dụng kinh Dịch để giải thích một khía cạnh về các vị thần và vũ trụ học của kinh ấy (T 1739:36.789b). Về chính phần cuối của Luận ấy, ngài đã thực sự dùng lý lẽ để biện hộ cho một sự liên kết giữa Khổng Tử và một trong những thiện tri thức của Thiện Tài (Sudhana)! (xem T1739:35.1002c). Đây chỉ là hai trong nhiều ví dụ cho việc Lý đề cập đến kinh sách Khổng giáo trong những tác phẩm Phật giáo của mình.

10. Vị sư người Khotan này, vốn đã được Nữ hoàng Võ Tắc Thiên mời đến Trung Hoa vào năm 695 đặc biệt cho mục đích phiên dịch kinh Hoa Nghiêm, đã hoàn tất công việc của mình cuối năm 699. Một phát biểu ngắn gọn về những điều khác nhau giữa bản dịch 80 tập của ngài và bản dịch 60 tập sớm hơn của Giác Hiền (Buddhabhadra) có thể được tìm thấy trong Kametani Seika, *Kegon seiten kenkyū* (Tokyo: Hobunkan, 1926), pp.18–25 & 48–9. Theo sau các ngày tháng niên đại này mà luận của Lý Thông Huyền, đã được hoàn tất trước năm 730, là một bình luận sớm nhất về bản dịch mới của kinh ấy.

11. Bình luận mà Ngài quen thuộc nhất rõ ràng là Thám Huyền Ký của Pháp Tạng (T1733:35). Tuy nhiên, vì Lý dường như đã có ý định kiên quyết không phải viết một “bình luận của những học giả”, do vậy chúng ta không nên kinh ngạc bởi sự tương đối ít ỏi của những tham khảo rõ ràng với luận giải sớm hơn.

12. Trong số những vấn đề chính mà Lý không đồng ý với Pháp Tạng có lẽ vấn đề nổi tiếng nhất là câu hỏi: Phần nào của kinh Hoa

Nghiêm là phần cốt tủy của nó. Pháp Tạng chủ trương rằng danh dự đó thuộc về chương “Như Lai Hiện Tướng”, một chọn lựa vốn phản ánh sự tận tâm sốt sắng của ngài đối với tư tưởng Như Lai tạng. Trái lại, Lý quy chương đó cho hạng loại dành cho những ai chỉ phụng sự cho mục đích tự quảng bá mình. Đối với Lý, phần cốt tủy của kinh là chương cuối cùng, “Nhập Pháp Giới” được biết dưới tên khác là Gandhavyūha. Giống như phần lớn khác mà Lý đã phải nói về kinh Hoa Nghiêm, sự chọn lựa này dường như phản ánh tính nhạy cảm lớn lao của mình đối với chính bản văn ấy như là đối nghịch lại với những sắp xếp theo hệ thống của giáo lý vốn có thể được áp dụng cho bản văn ấy. Một vấn đề tranh luận nổi cộm khác là câu hỏi: Có bao nhiêu “hội” hợp thành bộ kinh. Pháp Tạng chủ trương rằng có tám hoặc chín (tùy theo bản dịch nào đang được nói đến). Lý lập luận rằng có mười. Tuy nhiên trong trường hợp này, chính lý lẽ của Lý mới ít có cơ sở trong bản văn hơn; nó được thúc đẩy nhiều hơn bởi sự say mê của mình với tiềm năng biểu tượng của con số “10”, quy tắc Hoa Nghiêm cho tính vô lượng vô biên. Xem T1739.35, 744b & 770c–71b.

13. Một sự đa dạng của những danh mục sau này, chẳng hạn, Sinp'yon chijong kyō-jang ch'ongnok và vài sưu tập Nhật Bản còn trẻ hơn nữa được dựa trên đó, đã quy một số tác phẩm khác cho Lý, nhưng không có tác phẩm nào trong những tác phẩm này còn tồn tại và các sự quy cho ấy nói tối thiểu là vẫn còn đáng ngờ. Xem chẳng hạn, T2184:55.1167a.

14. T1739:35.721a–1008b.

15. T1740:36.1008c–1011b.

16. T1741:36.1011c–1049c. Bản văn này,



được biết đến rộng rãi hơn như là Hoa Nghiêm Kinh Quyết Nghi Luận, là một loại tóm lược quyển Hoa Nghiêm Kinh Luận. Thực vậy, một vài trong các số các nhân vật sau này thừa nhận là bị ảnh hưởng bởi Luận này đã trích dẫn tác phẩm này thường xuyên hơn tác phẩm dài hơn nhiều ấy.

17. T1888:45.767c-773c. Bản văn ngắn này là tác phẩm duy nhất trong những tác phẩm của Lý mà do nó một loại gì đó giống như bình luận hay chú giải truyền thống mới có mặt. Tôi đề cập đến một thủ bản nói đến những chú thích về Thập Minh Luận dưới tựa đề Kegon Jūmyō ron kutetsu, được biên soạn năm 1760 bởi một vị sư 20 tuổi tên Shinshō. Nó được giữ trong thư viện của Đại học Ryūkyō ở Kyoto, nơi mà tôi đã may mắn đủ để tìm được một bản copy.

18. Quan điểm truyền thống của Hoa Nghiêm như là một hình thức dành riêng cho bộ não và có tính lý thuyết của Phật giáo đã khiến cho những học giả cho đến lúc rất gần đây đã bỏ qua sự kiện thú vị rằng suốt lịch sử của mình nó đã có những liên kết rõ rệt với phép mầu và thể hiện thần thông. Người được cho là sáng lập của truyền thống này, Đỗ Thuận, nổi tiếng nhất đối với những người cùng thời của mình là một người có phép thần thông; kinh điển mà truyền thống Hoa Nghiêm dựa vào đầy dẫy hình tượng về phép mầu và của chư Bồ Tát như là người có phép thần thông (huyền sư); một số văn học phổ biến nhất của nó (nghĩa là, Hoa Nghiêm Kinh Cấm Ứng Truyện, T2074:51) là văn học về phép mầu; và các địa điểm thiêng liêng của nó (tức là, Ngũ Đài Sơn) là những vùng của một vài nơi có những truyền thống truyện phép mầu đáng tôn kính nhất. Lý Thông Huyền, vì tất cả sự thâm sâu của tư tưởng ngài, rất ăn khớp với tình huống này.

19. Ở giai đoạn này của những nghiên cứu của tôi, tôi không thể chứng minh bằng tài liệu nghi vấn của mình, nhưng tuy thế tôi sẽ bắt đầu thảo luận nó: sự quan hệ thấy rõ hay sự dè trong Phật giáo Đông Á – đặc biệt như được trao đổi nuôi dưỡng bên trong Tăng đoàn (sangha) – dường như thường đã vận hành chức năng như là một thận trọng hạn chế có tính tổ chức sự sáng tạo giáo lý và những loại sáng tạo tôn giáo khác. Nếu điều này đúng là như thế, thì có lý do riêng biệt thêm để quan tâm đặc biệt đến cư sĩ trong các truyền thống của Phật giáo Trung Hoa, Nhật Bản và Triều Tiên. Dù chúng ta có thể liên hệ gần gũi với giới tăng lữ đến đâu đi nữa, thì bối cảnh xã hội của tư tưởng và hành trì của họ vẫn hoàn toàn khác và thường là tự do hơn. Tôi cho rằng không phải ngẫu nhiên mà những cư sĩ của truyền thống sau này – như là Trương Thương Anh và Lý Trị – sẽ có một vai trò rất quan trọng trong việc khuyến khích sự nghiên cứu về bậc tiền bối của họ, Lý Thông Huyền. Hơn nữa, rất có thể rằng Phật giáo Đông Á đã phơi bày nhiều hơn những ví dụ điển hình về ảnh hưởng của cư sĩ lên hướng đi lịch sử Phật giáo so với các nền Phật giáo khác, ví dụ, Ấn Độ, Tích Lan, Đông Nam Á, hoặc Tây Tạng.

20. Xem, chẳng hạn, T1739:759a, nơi mà Lý đề cập đến Pháp Tạng, hơi kiểu cách, như là “Pháp sư Pháp (Tạng) của triều Đường”.

21. Tiểu sử các vị thánh về Lý được dịch trong phần phụ lục có bài viết này (cụ thể xem ở đây) cho chúng ta biết rằng vào năm 774 một vị sư tên là Quảng Siêu khám phá quyển Hoa Nghiêm Kinh Luận và Thập Minh Luận trong một ngôi chùa vốn đã được xây dựng trên nền nhà ẩn cư của Lý, tức là ở khu vực ngoại ô vùng núi của Thái Nguyên ở trung tâm Sơn Tây. Sau đó Quảng Siêu đảm

nhận lưu hành truyền bá chúng, chúng ta được cho biết thêm, suốt vùng “Tĩnh Phần” (xung quanh Phần Dương hiện nay, vẫn ở Sơn Tây). Đệ tử của Quảng Siêu, Đạo Quang, đem chúng còn xa hơn – vào nước “Yên và Triệu” (tức là, đông Sơn Tây và Hà Bắc [Hopei]), “sông Hoài và sông Tử” (tức là An Huy và bắc Giang Tô). Cùng tác phẩm ấy cũng chú thích rằng Thọ Dương, một vùng khác của Sơn Tây, không xa với Thái Nguyên, vào khoảng năm 800 đã trở thành một loại trung tâm của “Giáo phái” Lý Thông Huyền. Mục về Lý trong Tống Cao Tăng Truyện cho thấy rằng một thời gian nào đó trước năm 988 (năm mà Tấn Ninh hoàn tất sưu tập ấy) tập văn của Lý được biết đến ở vùng Liêu Ninh của Hà Bắc, vì nó kể lại tỉ mỉ việc một vị sư vùng đó nỗ lực đốt cháy không thành luận giải của Lý cùng với một số những văn bản khác được tin là giả mạo. Chí Ninh vị sư mà một thời gian nào đó giữa năm 847 và 860 đã đối chiếu luận của Lý với chính kinh Hoa Nghiêm, là một cư dân của Phúc Kiến (Fukien). Việc vị sư ấy có sự tiếp cận với tác phẩm của Lý chứng tỏ sự truyền bá của nó còn xa hơn về phía Nam vào thời ấy, và đây là thông tin được chứng thực bởi tường thuật đã được chú thích rồi về sự sắp nhập các tác phẩm của Lý vào Kinh Tạng năm 938, trong khoảng thời Nam Đường. Như thế, dường như là trong khoảng hai thế kỷ sau cái chết của Lý những tác phẩm của ngài vẫn được biết đến hơi kém rộng rãi hơn. Chúng được duy trì trong vùng của riêng ngài ở Sơn Tây và dần dần được truyền bá từ đó xa cho đến tận phương Nam toàn thể vùng Phúc Kiến. Chỉ có một mảng chứng cứ đề cập ngắn gọn về lối tiếp cận của Lý với kinh Hoa Nghiêm được tìm thấy trong một tác phẩm Nhật Bản thế kỷ thứ XIX – quyển Keron-

shu ichijō kaishin ron bởi một Fujaku nào đó mất năm 851 (xem T2362:72.1a–14c). Tuy nhiên, dường như sự hiểu biết của Nhật Bản sơ kỳ với những tác phẩm của Lý lại tồn tại không được lâu, bởi vì chúng phải được khám phá lại bởi Kōben gần 400 năm sau. Cũng giống như vậy ở Trung Hoa, bất chấp sự truyền bá khiêm tốn được phác họa ở trên, mãi cho đến thời kỳ tiền Tống và sự bảo trợ của những người như là Trương Thương Anh, Đức Hồng, và Đại Huệ thì tập văn của Lý mới trở nên thật sự nổi tiếng và có ảnh hưởng. Ta cũng đề cập đến rằng chính vào lúc này thì Uichon (1059–1101) mới đem tập văn ấy đến Triều Tiên lần đầu tiên, nhờ đó khiến cho nó có sẵn cho Chinul ít hơn một năm sau đó.

22. Tôi đã không thấy những đề cập đến Lý ở phần của Tông Mật, mà chỉ một đề cập đến ở phần của Trường Quán. Sự đề cập đến ở phần của Trường Quán có thể được tìm thấy ở Hoa Nghiêm Kinh Sơ Diễn Nghĩa (T1736:36, 367c). Điều này, cùng với những điểm giống nhau được nhận thấy nào đó, giữa tư tưởng của hai người, đã khiến một số người đề xuất rằng tư tưởng của Lý đã có một ảnh hưởng quan trọng đối với tư tưởng của Trường Quán. Tuy nhiên, chứng cứ cho điều này là khá nghèo nàn.

23. Xem T2158:55.1048a–b, 1049b.

24. Xem Ts'ai Yun-Chen (Thái Doãn Chấn?), ed., Thập Tam Nghĩa Trung Tạng Kinh Mục Lục Đối Chiếu Phán Giáo Sơ Khảo (Tapei: Tu Định Trung Hoa Đại Tạng Kinh Hội, 1960), p.64.

25. Sự giống nhau của Đại Huệ với những tác phẩm của Lý mà Ngài dường như đã có nhờ vào Trương Thương Anh, được luận bàn ngắn gọn bởi Miriam Levering trong nghi



luận ở Harvard năm 1978 của mình, Sự Giác ngộ Thiền cho Cư sĩ: Đại Huệ và Văn hóa tôn giáo mới của triều Tống.

26. Vị sư này, một nhân vật quan trọng trong lịch sử của Thiền đời Tống và lý thuyết văn học đời Tống, đã rất ít được nghiên cứu đến. Tên đầy đủ của ngài là Giác Phạm Huệ Hồng và biệt hiệu của ngài là Thạch Môn. Ngài là người thừa kế của Bảo Phương Khắc Văn, trong nhánh Hoàng Long của dòng Lâm Tế. Ngài cũng là một ảnh hưởng chính đối với Trương Thương Anh và nổi tiếng nhất trong lịch sử Thiền như là người chủ trương “Văn Tự Thiền”, một hỗn hợp của việc hành thiền với nghiên cứu kinh điển. Vị trí của ngài trong lịch sử phê bình văn học Trung Hoa được củng cố nhờ quyền tác giả hai tác phẩm của mình theo xu hướng đó – Leng-chai Yeh-hua (Lãnh Trạch Dã Thoại?) và T'ien-ch'u Chiu-luan (Thiên Sơ Tân Luận?). Sư tập nổi tiếng nhất của ngài là Thạch Môn Văn Tự Thiền, một tác phẩm không được tìm thấy bất kỳ nơi nào trong những sưu tập Tam Tạng Kinh tiêu chuẩn nhưng được bao gồm trong Ssu-pu T'ung-k'an (Tứ Bất Thông Khán?). Ấn bản Taisho Thập Minh Luận của Lý gồm có một lời tựa của Đức Hồng.

27. Trương, tên là T'ien-chueh (Thiên Giác) và biệt hiệu là Vô Tận cư sĩ, là một nhân vật có nhiều mặt. Một người được bảo hộ của Vương An Thạch người mà sau này sẽ giữ chức Thượng Thư đời Tống (6.1110–9.1111), ông là một tác giả sáng tác nhiều văn bản thế tục, Lão giáo và Phật giáo, văn bản nổi tiếng nhất về Phật giáo nhất định là Hộ Pháp Luận của ông (Luận về sự bảo vệ Giáo Pháp), trong đó ông bảo vệ Phật giáo thoát khỏi các phê bình chỉ trích lúc bấy giờ đang nhắm vào chống lại nó bởi các đại

diện nổi tiếng nhất của truyền thống Tân-Khổng-giáo mới phát sinh. Ông cũng là một phương ngoại hữu (bạn ngoài thế tục: vừa là đệ tử, vừa là bạn) của vài nhân vật thiền quan trọng trong thời của ông, kể cả Đức Hồng lần Viên Ngộ Phật Quả (1070–1135), và xuất hiện như là một người đặt câu hỏi trong những ngữ lục của cả hai vị này. Sau này ông sẽ là người bảo trợ cho Đại Huệ. Sự giao tiếp với tập văn của Lý Thông Huyền dường như đề ngày tháng từ giữa thập niên 1080 khi ông được bổ nhiệm làm Thủ Hiến vùng Sơn Tây. Năm 1088, khi trở về từ cuộc hành hương đến Ngũ Đài Sơn (trên cơ sở ngài muốn viết cuốn Tục Thanh Lương Truyện hay ghi chép tiếp tục về Ngũ Đài của mình, T2100:51.1127a–1135a), ngài dừng lại ở khu vực Thái Nguyên, thăm viếng Thần Phúc Sơn và tình cờ gặp được các tác phẩm của Lý. Sau đó ngài tiến hành bảo trợ sự lưu truyền các tác phẩm này và dường như đã đặc biệt có trách nhiệm cho sự phổ biến tăng lên trong những giới tu thiền. Hầu hết các ấn bản tiêu chuẩn về Chueh-I lun (Quyết Nghi Luận?) gồm có lời bạt của Trương cho tác phẩm ấy, và ông là tác giả của một câu khắc trên bia 1088 để tưởng nhớ Lý được giữ trong Shan-yu shih-k'o ts'ung-pien (Sơn du thạch khắc tùng biên), chương 17. Hiện tôi đang tiếp tục làm một chuyên khảo về Trương Thương Anh mà tôi hy vọng sẽ ra mắt không lâu nữa.

28. Xem “Lối tiếp cận Triều Tiên với Thiền: Sưu tập tác phẩm của Chinul” sắp xuất bản của Robert E. Buswell (Honolulu: nxb Đại học Hawaii, 1983), vốn sẽ là cuộc nghiên cứu đầu tiên về Chinul, và là bản dịch đầu tiên những tác phẩm chính của ông ấy, được xuất bản trong một ngôn ngữ phương Tây. Chính quyển Hwaomnon choryo được biết đến rất lâu đối với các học giả, nhưng

khắc bản sớm của nó được bảo quản trong Kanazawa Bunko và gần đây đã thu hút sự chú ý của giới học giả. Năm 1972, tiến sĩ Kim Jikyon đã tái bản bản sao chụp của nó, với lời giới thiệu của chính ông, ở Seoul. Năm 1975 một ban của Kanazawa Bunko đã xuất bản một ấn bản phê bình trong Kanazawa Bunko shiryō zenshū: Butten, Volume II, Kagon-hen, một tác phẩm mà dường như, không may, không thể sẵn có rộng rãi.

30. Văn học về Kōben quá rộng không thể liệt kê toàn bộ được, nhưng một sự giới thiệu đại cương tốt về cuộc đời và tư tưởng của Kōben có thể được tìm thấy trong Okuda Isao, Myōde: henreki to yume (Tokyo: nxb Đại học Tokyo, 1978). Tuy nhiên, sự chú ý đặc biệt nên được quan tâm đối với một bài viết của Kamata Shigeo vốn riêng biệt giải quyết vấn đề việc Kōben sử dụng những tác phẩm của Lý, nghĩa là, “Bukkō-zammai-kan no jissen hōhō”, trong Sekiguchi Shindai, ed., Bukkyō jissen shūdō no genri (Tokyo: Sankibō, 1977), pp.239–52. Những nghiên cứu về Kōben đặc biệt phong phú và phát triển tốt từng phần bởi vì có quá nhiều thuộc tập văn của chính Kōben, và có quá nhiều tài liệu sớm về ông ấy, đã tồn tại dưới sự bảo quản của thư viện ở Kōzanji. Bộ sưu tập Kōzanji gần đây đang được đưa vào danh mục với sự khéo léo tốt bậc bởi một đội ngũ những chuyên gia Nhật Bản, kết quả những tác phẩm của họ gồm có Kōzan-ji shiryō sōshū, một bộ sưu tập hơn 10 quyển hiện đang được xuất bản bởi nhà xuất bản Đại học Tokyo.

31. Các bản sao chép của những ấn bản được in đời Tống từ các tác phẩm của Lý (không nghi ngờ là bao gồm cả một vài trong chính các tác phẩm mà tự Myōe đã đọc) tồn tại ngày nay trong bộ sưu tập Kōzanji. Để có

một bảng liệt kê chúng đầy đủ, hãy tham khảo loạt tác phẩm đã được đề cập trong chú thích 30.

32. Điều này không đáng ngạc nhiên khi ta xem xét rằng ở thế kỷ thứ XII Đông Đại Tự (Tōdaiji), nơi mà Kōben đã học về Hoa Nghiêm, cũng là một trung tâm hành trì Mật giáo. Để có một cái nhìn khái quát hữu ích về lịch sử của chùa ấy trong giai đoạn này, hãy xem Hiraoka Jōkai, Tōdaiji (Tokyo: Kyoiku kai, 1977), pp.121–49.

33. Chính sự hành trì lai tạp này mà những học giả thường có trong đầu nhiều nhất khi họ nói đến Kōben như là người sáng lập của truyền thống “Gonmitsu”, (tức là, sự kết hợp của Hoa Nghiêm và Mật giáo).

34. Hoa Nghiêm Kinh Hợp Luận Toàn Yếu, 3 chương, ZZI: 88/4.

35. Hoa Nghiêm Kinh Hợp Luận Giản Yếu, ZZI: 7/3.

36. Năm 1668, Đạo Bái xuất bản Hoa Nghiêm Kinh Sơ Luận Toàn Yếu, một ấn bản của kinh được đối chiếu với những trích đoạn từ luận của Lý và bình luận của Trừng Quán, Hoa Nghiêm Kinh Sơ (T1735:35). Một ấn bản 1944 của tác phẩm này được tái bản trong thập niên 1970 ở Đài Loan bởi Hội Tam Tạng Kinh Điển (Tripitaka Society).

37. Tác phẩm rất đáng chú ý này của Kim T'anhō là trong 13 trường hợp. Nó được xuất bản ở Seoul năm 1975 bởi Hội Nghiên cứu Hoa Nghiêm, và chỉ có 300 bản được in mà thôi. Một bản copy có thể được tìm thấy ở Thư viện Đông Á của Đại học California ở Berkeley.

38. Ở đây ta rất có thể sử dụng sự phân biệt mà E. D. Hirsch đã làm giữa “ý nghĩa” của một văn bản và “tầm quan trọng” của nó.



Ý nghĩa cốt ở phương sách hay nơi chủ định của tác giả, còn tầm quan trọng lại thuộc về tâm trí độc giả của Lý nhiều hơn. Một sự phân biệt như thế, rất tiếc, lại không đứng mót trong những nhà phê bình và nhà lý luận văn học thời ấy – có quá nhiều tệ hại hơn cho triển vọng phân tích phê bình văn học thực sự. Xem E. D. Hirsch, Mục tiêu của sự Diễn giải (Chicago: nxb Đại học Chicago, 1976).

39. Tôi đã thường cho rằng trong Phật giáo có ẩn tàng một lý thuyết về lịch sử không hoàn toàn không giống với quan kiến về lịch sử được thấy trong các tác phẩm của Michel Foucault. Vì các giáo lý Phật giáo về Vô Ngã và Tánh Không phủ nhận sự tồn tại của những thực thể vĩnh hằng có cá tính (nhân) và không có cá tính (pháp), thế nên Foucault đã lập luận rằng lịch sử cũng không có những thực thể siêu quá cá tính như thế xem như là Tinh thần của thời kỳ lịch sử cụ thể được thể hiện bằng tư tưởng, tín ngưỡng... của thời đại hay “truyền thống” theo thuyết mục đích, nhưng cốt chỉ ở một chuỗi những khối kết tập được tạo thành bằng những tính chất giống giáo pháp như là “cuộc đàm luận”, “quyền lực”, v.v.... Tuy nhiên, đó là một đề tài thuộc một luận đề hoàn toàn khác.

40. Kim Ji-kyon, ed., Hwaomnon choryo, 1-2.

41. Để có một luận bàn về sự căng thẳng này, xem R. M. Gimello, “Thuyết Thần bí và Thiền đạo” trong Steven T. Katz, ed. Thuyết Thần bí và Phân tích Triết học (New York: nxb Đại học Oxford, 1978), pp.170-99.

42. Để có một khảo cứu hữu ích về thời kỳ này đối với Phật giáo Triều Tiên, xem Eda Toshio, Chosen Bykkyō-shi no kenkyū (Tokyo: Kokusho Kankyokai, 1977), pp.228-38.

43. Thập Tín, Thập Trụ, Thập Hạnh, Thập Hồi Hương, Thập Địa, Đăng giác và Diệu giác.

44. Một nhận thức tương tự của điều kiện con người đã khiến những người cùng thời nào đó của Lý Thông Huyền theo những hướng hoàn toàn khác nhau, nghĩa là, hướng về nền tảng của những gì sẽ trở thành truyền thống Tịnh độ.

45. Tôi đã dịch thuật ngữ này là “tín” (faith) theo sự sử dụng học thuật quy ước, nhưng một sự dịch trung thành chính xác có thể là sự “tín tưởng” (confidence).

46. Hoa Nghiêm Kinh Sư Huyền Ký, T1732:25.62c-63c.

47. Hoa Nghiêm Ngũ Thập Yếu Văn Đáp, T1869: 45.532b.

48. Hoa Nghiêm Nhất Thừa Thập Huyền Môn, T1868: 45.514a.

49. T1868: 45.515a-b.

50. Hoa Nghiêm Khổng Mục Chương, T1870: 45.586b.

51. Đây có lẽ là Pancavimsati, trong bản dịch hoặc của Cưu Ma La Thập (Kumārajīva) (T223) hoặc của Huyền Trang (T220). Tôi không thể nhận ra đoạn văn nào Lý có thể đã có trong đầu, nhưng những kinh điển Đại thừa nói chung có rất nhiều hình ảnh về việc phát quang như thế từ thân đức Như Lai.

52. Hoa Nghiêm Kinh Luận, T1739: 36.738a.

53. T1739: 36.870a4-15.

54. T1739: 36.76b13-16.

55. Tác phẩm này không được bao gồm trong Taisho hoặc trong bất kỳ một trong những ấn bản tiêu chuẩn nào khác của Kinh Tạng. Tôi đã sử dụng ấn bản được bao gồm trong Pojo pobo (Những bài thuyết pháp của

Chinul), một sự xuất bản ở Seoul năm 1963 được ấn hành bởi Kim T'anho vốn gồm có bản dịch và bình luận Triều Tiên của người xuất bản. Vì không thể đọc được tiếng Triều Tiên, tôi chỉ có thể sử dụng nguyên bản tiếng Hoa. Ấn bản của Kim về sưu tập các tác phẩm của Chinul tự thân nó được trên ấn bản năm 1937 bởi Pang Hanam, cuốn Koryoguk Pojo sonsa orok, được xuất bản ở Kangwondo. Tác phẩm Wondon songbul-lon được tìm thấy ở những trang 91a–120b trong bộ sưu tập của Kim. Nó cũng có thể được tìm thấy trong quyển 6 của cuốn Sưu tập những Tác phẩm của Danh tăng Triều Tiên (Seoul, 1974). Như đã được đề cập ở trên, tác phẩm này và những tác phẩm khác của Chinul gần đây đã được dịch bởi Robert Buswell trong tác phẩm sắp ra của ông ấy. Tôi đã được tiện lợi thấy một bản thảo dịch tác phẩm bản văn này của ông ấy, và nó chứng tỏ rất hữu ích trong việc giải quyết một số vấn đề mà tôi đã gặp phải sớm hơn khi lần đầu tiên tôi đích thân đọc tác phẩm này. Tuy nhiên, những bản dịch sau đây là của riêng tôi.

56. Kim, ed., Pojo pobo, 91a, 101a, & 210a.

57. Kim, ed., Pojo pobo, 92a.

58. Kim, ed., Pojo pobo, 104a, và vài chỗ khác. Thuật ngữ này được sử dụng rất thường xuyên trong tác phẩm ấy như gợi ý rằng nó là một trong các chủ đề chính của tác phẩm ấy. Trên thực tế, nói chung nó gán cho một ý niệm đại thể là đậm chất Thiền, đề cập đến sự khám phá Phật quả tiềm tàng bên trong chính ta hơn là ở thế giới bên ngoài.

59. Kim, ed., Pojo pobo, 107a. Chinul rút ra “Tam huyền” từ Lâm Tế Ngữ lục. Xem Trần Châu Lâm Tế Huệ Chiếu Thiền Sư Ngữ Lục, T1985: 47.497b.

60. Đây là một thuật ngữ khác được sử

dụng nhiều bởi Lâm Tế và những Thiền sư khác trong “thời Hoàng kim”.

61. Kim, ed., Pojo pobo, 92b.

62. Kim, ed., Pojo pobo, 92a.

63. Kim, ed., Pojo pobo, 107a.

64. Được đặt tên bởi Kòben theo một đoạn văn trong Hoa Nghiêm Ngũ Giáo Chương của Pháp Tạng về ánh sáng của mặt trời mới mọc trước tiên chiếu xuống lên “đỉnh núi cao nhất”, (T1806: 45.483c), chùa này được thành lập bởi Kòben năm 1206 trên núi Togano, mà một phần của nó đã được hiến cúng cho Kòben bởi vua Gô-Toba đã thoái vị. Hiện nay, nó cung cấp nhà không những cho thư viện hết sức có giá trị đã được đề cập ở trên mà còn cho vài kho tàng nghệ thuật quốc gia của Nhật Bản, kể cả bức họa dạng cuộn nổi tiếng về Kòben đang tọa thiền khi đang ngồi dưới một cội cây.

65. Được tìm thấy trong Nihon daizokkyô (từ đây về sau sẽ viết tắt: “NDZ”), ấn bản được mở rộng và duyệt lại (Tokyo: Tổ chức Nghiên cứu Suzuki, 1976), vol.74, pp.107–111.

66. NDZ, 74, 81–105.

67. Xem bài của Kamata được đề cập trong chú thích #30.

68. Được gọi một cách thích hợp là “Quang Minh Chân Ngôn”, một đoạn nổi tiếng nhất về đề tài này của nó là tập 28 của Bát Không Quyên Sách Thần Biến Chân Ngôn Kinh (Amoghapaśakalparāja), T1092: 20, nhưng có lẽ nó nổi tiếng nhất trong Mật giáo nhờ bình luận của nó trong bản dịch của Bát Không Kim Cương (Amoghavajra), về Bát Không Quyên Sách Chú Tâm Kinh (Amoghapaśahrdaya), T1002:19.



69. NDZ, 74, 107a.

70. Sự nghiên cứu chi tiết nhất của giai đoạn này về cuộc đời của Kòben và về quá trình mà ông ấy đã tạo ra cuốn Bukkò zam-mai là Koizumi Haruaki, "Myòe shùhen", Nantò Bukkyò 42 (12-1979), 67-87 và 45 (12-1980), 69-100.

71. NDZ, 74, 107a.

72. Hai trong những tác phẩm của Kòben được dành phần lớn cho sự phản bác Pháp Nhiên (Hònen). Chúng là Zaijarin và Sogonki, một ấn bản phê bình và chú giải của cuốn Zaijarin mà ta có thể thấy trong Kamata Shigeo, Kamakura kyù-Bukkyò, Nihon shisò taiki 15 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1971), pp.43-105.

73. Một kinh ngụ ý tác Trung Hoa được chú ý nhiều bởi Tông Mật và như thế, theo một ý nghĩa nào đó, được chấp nhận vào truyền thống Hoa Nghiêm và Thiền, T842:18.

74. Để có một luận bản về ý nghĩa và chú giải biểu tượng của công trình xây

dựng lớn thần diệu này, xem Luis O. Gómez, những Bài kệ Chọn lọc từ kinh Hoa Nghiêm (Nghị luận, Đại học Yale, 1967) pp.1xxvi-xcii.

75. Để có một đại cương về chương cuối của kinh Hoa Nghiêm, kể cả một tường thuật ngắn gọn về sự gặp gỡ của Thiện Tài (Sudhana) với những thiện tri thức khác nhau, xem Jan Fontein, Cuộc Hành hương của Thiện Tài (Hague: Mouton, 1967), pp.5-14.

76. Bản dịch đoạn văn này của tôi là ước thử.

77. Tôi đã không xác định chính xác kinh này là kinh nào; có vài kinh có tên của Di Lặc (Maitreya) ở tựa đề của chúng.

78. Đây là tác phẩm được dịch trong phần phụ lục của bài này.

79. NDZ, 74, 33-39.

80. T2331: 72.74a-87c.

81. NDZ, 74, 68b.

82. NDZ, 74, 68b-69a.



PHỤ LỤC

Một bản dịch tiểu sử các vị
thánh tồn tại sớm nhất về
Lý Thông Huyền

[Sau đây là một bản dịch, với một vài chú giải (nhưng không bằng cách nào thấu đáo toàn diện được), của cuốn *Ghi chép về Cuộc đời của trưởng lão Lý*¹, một tác phẩm vốn cung ứng như là nguồn gốc của toàn thể truyền thống tiểu sử vị thánh Lý Thông Huyền. Niên đại chính xác sự sáng tác của nó chưa được biết, nhưng chứng cứ nội tại đề xuất là cuối thế kỷ thứ VIII đầu thế kỷ thứ IX, nghĩa là, trong vòng khoảng một trăm năm sau cái chết của Lý. Tác giả của nó, Mã Chi, được biết đến trong lịch sử chỉ trong khả năng là tác giả của sách này; dường như ông ấy không được đề cập đến trong nguồn tài liệu nào khác. Ngoài một lời nói đầu ngắn gọn cho Quyết Nghi Luận của Lý, đề ngày 04 tháng 08 năm 770², thì tác phẩm này dường như là tường thuật truyền thuyết sớm nhất của chúng ta về Lý Thông Huyền].

Một ghi chép về Cuộc
đời của trưởng lão Lý, tác
giả của bình luận về Kinh
mới được dịch: Đại
Phương Quảng Phật Hoa
Nghiêm Kinh

(Mahāvaiṣṭya-Buddha-
Avatamsaka-Sūtra)

Tên riêng của trưởng lão Lý là Thông Huyền. không ai xác định chính xác ngài từ đâu tới, và những người đã có thăm dò tìm hiểu về nguồn gốc của ngài thì chỉ nói rằng ngài là một người thuộc tỉnh Thương.

Chính trong năm thứ 27 của thời đại Khai Nguyên – vào ngày thứ 15 của tháng thứ ba⁴ – chất đầy sách vở, ngài đã đến làng Đại Hiền, huyện Đồng Dĩnh, khoảng 40 dặm về phía tây Trung tâm văn hóa Vu Huyện ở Thái Nguyên⁵. Tại đó đã có ở một Cao Sơn Nô, người có tiếng kính trong những người đạo hạnh, ngưỡng mộ những người học thức, và có lòng hiếu khách không một mối đối với cả hai hạng người ấy. Trưởng lão Lý đi thẳng tới cổng của Sơn Nô và Sơn Nô, xem đoán cử chỉ giống như



thiên thần của Lý và công nhận Lý là một người có khả năng tâm linh khác thường, do đó tiếp đãi ngài ân cần với một thái độ khiêm cung sâu xa và mời ngài “ẩn nấu” trong nơi ẩn dật của mình. Từ lúc đó, trưởng lão Lý ẩn mình trong am của nhà ẩn sĩ ấy, nhận lấy chỉ mười quả chà là và một cái bánh lá bách duy nhất cỡ một cái muống⁵ như là thức ăn hằng ngày của mình, do vậy tránh được mọi tiếp xúc với những người ngoài đời. Không ngừng nghỉ, ngài bỏ hết thời gian của mình mãi mê trong việc viết lách. Ngài đã trải qua ba năm theo lối này.

Một ngày nọ ngài cáo từ Sơn Nô và di chuyển năm hay sáu dặm xa hơn về phương Nam, đến một điện Phật cũ của gia đình họ Mã⁶. Cạnh bên điện Phật này ngài tự dựng lên một chiếc lều đất và ở đó ngài trụ trong thiền quán một thời gian mười năm khác.

Vào cuối khoảng thời gian đó, thêm một lần nữa ngài thu góp lại các kinh điển và tác phẩm và lên đường. Ngài đã hành trình khoảng 20 dặm

hơn, đến chỗ ở thôn dã của gia đình họ Hàn, mà ngày nay là làng Quan Cái⁷, khi ấy ngài thỉnh linh gặp một con cọp. Ngay chỗ đó, ở giữa đường, con cọp ấy ngoan ngoãn phủ phục xuống đường như chờ đợi một mệnh lệnh. Trưởng lão Lý nói với nó rằng, “tôi sắp sáng tác một cuốn Luận để giải thích kinh Hoa Nghiêm. Ông bạn có thể cùng đi với tôi để chọn nơi mà tôi có thể ở yên để làm công việc này”. Khi ngài nói xong, con cọp đứng dậy, và trưởng lão điềm tĩnh vuốt lưng cọp rồi giao cho con vật ấy công việc tìm nơi chỗ mà ngài sẽ dừng lại. Như thế, con cọp quay lại hướng về cao nguyên Thần Phúc⁸. Họ tiến thẳng theo hướng đó hơn ba chục dặm cho đến khi họ đến trước một cái hang động; ngay lúc đó con cọp ấy tự ngồi xuống. Trưởng lão lấy túi sách từ lưng cọp xuống và để vào trong hang. Khi ấy con cọp nhìn quanh qua lại, cúp đuôi vào giữa hai chân và bỏ đi.

Hang động sáng sủa, khoảng khoát và sạch sẽ từ đầu đến cuối. Nó tự nhiên mà thành, không phải được tạo ra bởi nỗ lực của con người. Ở vùng lân cận của nó trước kia

chưa bao giờ có bất kỳ một mạch nước phun hay dòng suối nào. Tuy thế, vào cái đêm trường lão đến, đã nổi lên những cơn gió dữ dội và chớp giạt. Gió đã làm bật rễ một cây thông già cao trên ba trăm thước. Ngày hôm sau, nơi trước đây là rễ cây thông, đã thần diệu xuất hiện một cái hồ sâu nhiều sải tay (1sải = 1,8m) và chu vi trên 50 bước chân. Nước của nó ngọt như phấn ong (sương cát tường)⁹ và màu sắc sáng hơn và trong hơn pha lê. Theo thời gian, cuối cùng người ta gọi nó là “suối Trường lão”. Thậm chí đến nay nước của nó vẫn trong sạch lấp lánh, và vẫn không thêm mà cũng không bớt. Vào những năm hạn hán, nó nghiêm nhiên đáp ứng lại những lời nguyện cầu của dân chúng.

Vào những đêm trường lão đang sáng tác cuốn luận của mình, khi tâm ngài thăm dò các nghĩa lý thâm sâu, từ nơi miệng ngài phóng ra một ánh hào quang thể chỗ cho những ngọn đèn cây hay đuốc để chiếu sáng hang động ấy.

Sau khi ngài đã ở yên trong núi này, có xuất hiện không biết từ đâu hai thiếu nữ đẹp siêu phàm, cả hai đều ở tuổi thanh xuân tươi đẹp

nhất. Họ mặc quần áo chất phác và khoác áo choàng bằng sợi gai dầu trơn phủ cả đầu. Không có điều gì được biết về tên tuổi, gia đình, hoặc chỗ trú ngụ của họ. Họ thường xuyên mức nước, đốt nhang trầm cho trường lão và giữ luôn cung cấp giấy và bút lông cho ngài. Vào sáng sớm tinh mơ họ sửa soạn nhiều thứ thức ăn ngon quý và đặt chúng trước trường lão. Sau bữa ăn họ thu dọn đồ dùng và biến mất, không ai biết về đâu. Trong khoảng thời gian 5 năm họ chưa bao giờ bỏ lỡ dù là chỉ một ngày. Lúc ấy, khi trường lão sắp kết thúc luận giải của mình, họ bỏ đi không để lại một dấu vết.

Một khảo sát cẩn thận những “Ghi Chép Cổ” của kinh Hoa Nghiêm bộc lộ rằng khi Tam tạng Pháp sư Giác Hiền (Budhabhadra) của Tây Kinh đang dịch kinh ở chùa Tạ Tư Không Tự ở Giang Đô¹⁰, [cũng] đã có xuất hiện hai thiếu nữ nổi lên thành linh từ cái hồ trong vườn để phục dịch vị sư Ấn Độ ấy. Thắp hương cho ngài và đổ đầy nước vào những chiếc cốc trên bàn thờ, họ luôn theo hầu ngài. Mỗi khi



trời chiều buông xuống họ trở lại cái hồ ấy. Việc này tiếp diễn ngày này sang ngày nọ, cuối cùng trở thành một việc thường lệ hằng ngày. Nhưng khi việc sao chép bản dịch được hoàn tất, thì hai thiếu nữ này [cũng] biến mất không để lại dấu vết [như thế chúng ta thấy rằng] phép màu của trưởng lão ăn khớp với người xưa.

Trưởng Lão đứng cao 7 bộ 2 in sơ (hơn 2 mét) ngài có lông mày rậm, mắt sáng, môi đỏ thắm, nước da láng, bộ râu dài đầy đặn, và đôi bàn tay dài có dáng cân đối. Tóc trên đầu ngài có màu đỏ tía đậm, và lông trong thân của ngài xoắn sang phải. Dáng dấp đẹp lạ thường và thật đặc biệt, ngài không thiếu tướng cát tường nào [của một con người cao cả]. Ngài đội mũ cây cồng lò, mặc áo vải gai dầu thô. Ống rộng và quần dài, di động xung quanh không có khăn thắt ngang hông. Ngài luôn luôn đi chân trần, không hề giữ vệ khách khí khi tiếp khách.

Một ngày nọ không hề báo trước, ngài ra khỏi núi thăm viếng ngôi làng cũ của mình.

Ngài đến đó lúc dân làng đang tụ họp lễ hội. Ngài gọi mọi người lại và nói rằng: “Cầu nguyện cho tất cả mọi người ở đây được bình an; tôi sắp trở về”. Mọi người dừng cuộc lễ và nhìn nhau sững sờ, lấy làm buồn cho rằng trưởng lão sẽ trở về tỉnh Thương (Ts'ang). Gạt nước mắt, họ khấn cầu ngài ở lại, nhưng trưởng lão nói: “Dù chúng ta có ở đây một trăm năm đi nữa, thì tới một lúc nào đó ta cũng phải trở về thôi”. Ngay sau đó, đám đông đứng dậy thành một nhóm tiễn trưởng lão trở về núi. Khi về tới hang động của mình ngài nói một lần nữa, “Đi và ở đều luôn như vậy (như thị); tất cả mọi người bây giờ có thể trở về nhà được rồi”. Ngay khi họ quay đầu trở về, sơn lam (sương mù trong núi) nổi lên khắp mọi phía và quang cảnh xung quanh không thể thấy rõ được. Mọi người đi trên đường đều cho rằng việc này rất lạ. Ngày hôm sau, những người lớn tuổi trong nhóm tụ họp những người theo họ lại với nhau và đi vào núi để chính thức từ biệt ngài, nhưng tất cả mọi điều họ thấy là trưởng lão đã tạ thế

rồi trong khi vẫn đứng thẳng [trong tư thế thiền định]. Đó là ngày thứ 28 của tháng thứ ba. Ngài hưởng thọ 96 tuổi. [Vào lúc đó] có một con rắn cuộn mình ở bên ngoài hang động. Mắt nó mở rộng và miệng nó há to ra. Do vậy, không thể đến gần được, mọi người thối lui và cất tiếng van xin, “chúng tôi muốn góp nhặt di hài cát bụi của trưởng lão để đặt nó vào một áo quan. Xin ngài làm ơn, hỡi thần linh đáng sợ, hãy giúp chúng tôi hoàn thành công việc ấy”. Ngay sau đó, con rắn rút lại vào trong chính nó và biến mất. Những người lớn tuổi trong nhóm rơi lệ khi họ khiêng kiệu áo quan lên vai. Họ chọn [địa điểm để chôn là] một chỗ trên sườn núi lớn ở phía Bắc và chất đá làm một ngôi mộ, che phủ ngài lại để giữ khỏi bị phân rã. Nơi đây sẽ trở thành Thệ Đa Lan Nhược (nhà ẩn cư của Thệ Đa: người ra đi thật tốt lành)¹¹ thuộc núi Thần Phúc, nay được biết đến như là Phương Sơn.

Vào ngày trưởng lão tịch diệt, và khi ngôi mộ đang được xây dựng, nhiều mây khói đông lại bủa khắp các ngọn đồi và thung lũng, vốn

cũng rung chuyển hưởng ứng. Hai con sếu trắng cất tiếng kêu não nuột trên bầu trời, hai con nai rên rĩ ai oán với nhau đêm này sang đêm nọ, và tiếng kêu than bi thảm của các loài vật khác vang dội khắp núi rừng.

Dân làng tiếp theo nhau thay đổi quần áo tang và chịu đau buồn với nhau thấm thiết dường như họ đã mất đi chính Bầu trời. Bất kỳ khi nào họ dâng đồ cúng dường thì mây trời tụ lại ngôi mộ và điều này xảy ra mỗi lần cúng dường tuần thất suốt trong 49 ngày chịu tang. Việc này trải qua thật lạ lùng!

Trong khi còn sống trưởng lão đã tạo thành một thông lệ mỗi năm vào cuối tháng thứ ba nhóm họp những người có phẩm giá đáng trọng và có tâm đạo lại với nhau từ khắp nơi về để dự một tiệc chay. Người nữ không được sử dụng trong việc sửa soạn thực phẩm, quả thật ngài đã đánh giá rất cao tính thành khẩn tinh tế trong việc cử hành buổi lễ tiệc chay. Thậm chí không có các hạt chà là hay nước được sử dụng trong việc vo gạo nào bị lãng phí, chúng sẽ được sử dụng sau buổi tiệc

ngỗ hầu ngay cả chó và lợn đều sẽ được ban phúc với những đồ quỳên cúng. Loại tiệc chay này đã được duy trì từ khi ấy, không gián đoạn.

Ngày thứ sáu của tháng thứ hai, năm thứ chín niên hiệu Đại Lịch (774)¹², một vị sư tên là Quảng Siêu khám phá ở Thê Đa Lan Nhược hai bản luận giải đã được trưởng lão viết. Một là Luận giải Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh Tân Dịch 40 tập¹³. Bản kia là Giải Mê Hiển Trí Thành Bi Thập Minh Luận (mười pháp chiếu sáng nhờ đó mà Vô minh liên quan đến Thập nhị Nhân Duyên được giải tan, Trí huệ được hiển bày và Từ bi được thành tựu)¹⁴. Quảng Siêu liền sao chép các luận này và truyền bá khắp Tĩnh Phần¹⁵ (tên gọi khác của Thái Nguyên Sơn Tây có sông Phần Hà chảy qua). Đệ tử của Quảng Siêu, Đạo Quang tiếp nối chủ định của thầy mình bằng cách phân phát chúng khắp các nước Yên, nước Triệu và làm cho chúng được biết đến ở vùng sông Hoài và sông Tứ¹⁶ ngõ hầu sau này những học giả cả Bắc lẫn Nam tông đều có thể tiếp cận

với chúng. Sự thành lập dòng của trưởng lão là kết quả sự thành công của Siêu và Quang trong công việc truyền bá của họ.

Các luận giải của trưởng lão đã nắm bắt được toàn thể ý nghĩa của kinh Hoa Nghiêm. Chúng thể hiện Pháp thân (dharmakàya), mở rộng biển Phật tánh đến vô cùng tận, và thâm nhập vào mỗi hạt bụi trong tất cả mọi thế giới (quốc độ) mà không hề di động. Phân loại các giáo lý khác nhau và truy nguyên chúng tất cả đến nguồn cội, chúng đã hòa tan các giáo lý này thành Đại thừa. Ấn tàng trong Hoa Tạng giới¹⁷, chúng hướng dẫn những ai đang lúng túng bối rối tìm biển Đạo và những ai đang sa lầy trong giáo lý (trẻ giáo)¹⁸ không thể tự giải thoát ra khỏi những giới hạn của mình. Chúng chính là sự trông cậy vào Phật Tỳ lô giá na (Đại Nhật), là mặt trời và mặt trăng của Hoa Nghiêm. Nếu bậc thánh triết ấy không trụ nơi lòng từ bi đối với thế gian và nếu ngài không chiếu cố dạy dỗ những người vô minh ngu tối, thì ai khác có thể giải thích rất có

phương pháp Đại Kinh (Hoa Nghiêm) và trao truyền Đại Tâm chú? Thật là huyền diệu thay các việc làm của trưởng lão và khó thay để đo lường được chúng. Ngay cả chính họ không cũng không thể xứng với sự bao la của nó. Thế nên những nỗ lực của chúng ta tìm kiếm những giới hạn của chúng thật là vô ích làm sao!

Trước đây không lâu, một vị sư tên là Nguyên Siêm¹⁹ đã thực hiện một chuyến hành hương đến Phương Sơn, tìm dấu vết của trưởng lão. Đầu tiên sư Nguyên Siêm lễ bái ở ngôi mộ, rồi sau đó thăm viếng hang động. Ở trước hang động có ba cây thông, một trong ba cây ấy đã khô héo. Tất cả chúng đều đã được chính tướng lão trồng. Cây

khô đã chết là cái cây đã khô héo khoảng chỉ một tháng trước sự qua đời của trưởng lão. Ngay cả hiện giờ những con sâu cát tường vẫn còn làm tổ trong hai cây vẫn còn sống.

Nguyên Siêm cũng đã gặp – trong làng Giải Sầu phía nam Thọ Dương – một Lý Sĩ Nguyên nào đó, cháu trai của sư Quảng Siêu đã lưu truyền các tác phẩm của Trưởng Lão. Lý Sĩ Nguyên đã cho Nguyên Siêm xem một bức chân dung của trưởng lão. Sư Nguyên Siêm liền lễ bái chân dung ấy và trở về, lời nguyện của sư đã hoàn thành.

Có nhiều câu chuyện thuộc loại này. Tôi đã chỉ chọn các “quả trái”. Còn với “lá lú và cành nhánh” tôi không bận tâm.

Thu thập và biên soạn
bởi Văn Trụ Lăng Tử

(người lang thang ở trên mây),

Mã Chi.

Thanh Lương Am, Đêm trăng tròn,
Rằm tháng Hai năm Mậu Tý

23-03-2008

Thiền giả

Thanh Lương Thích Thiện Sáng
cẩn dịch



Chú thích Phụ Lục

1. Tựa đầy đủ, được dịch theo nghĩa đen là “Dấu vết các việc làm của Trưởng lão Lý, tác giả của bộ luận Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh Tân Dịch”. Tác phẩm này xuất hiện trong tất cả các ấn bản tiêu chuẩn của Hoa Nghiêm Kinh Hợp Luận, nhưng cũng được giữ riêng trong Quán Đường Văn, tập 816. Tôi đã làm việc từ ấn bản Zoku zōkyō, đặc biệt là từ bản Đài Loan, bản được thực hiện bởi Hsin-wen-feng (Tân Văn Phụng?) vào thập niên 1960. Trong bộ sưu tập đó xuất hiện ở quyển 5, các trang 654a–55b. Chính bản dịch đó mà tôi đã đề cập đến trong những điều theo sau.

2. Hoa Nghiêm Kinh Quyết Nghi Luận Sớ, T.1741: 36.1011c.

3. Đông Nam của huyện Thương (Ts'ang) hiện nay ở Hà Bắc.

4. Sự so sánh với những nguồn tiểu sử các vị thánh khác bộc lộ rằng các từ “nhị-thập” bị tự ý làm lẫn thêm vào và rằng ngày tháng phải là Khai Nguyên 7, ngày thứ 15, tháng thứ 3 – tức là, 28–04–709.

5. Thái Nguyên là tên của một phủ, tức là, một “Quận hành chánh” hay “Quận cao”, trong thời Đường. Nó tương đương với huyện Thái Nguyên hiện nay và dường như đề cập thường xuyên nhất đến một thành phố lớn mang tên ấy (đôi khi được gọi là Chin- yang [Tân Dạng?]) vốn là và vẫn là “trung tâm” của Quận hay chánh quyền tỉnh hạt. Vào những thời gian khác trong thời Đường, cùng một vùng ấy được biết đến như là Ping-chou

(Tĩnh Châu?). Đại Hiền và Đề Dĩnh vẫn xuất hiện trong những bản đồ từ điển địa lý của vùng này được tạo ra trong thời Minh và Thanh. Vu Huyện (không phải, như đôi lúc bị in sai, Mạnh Huyện) là một hạt của quận đó chỉ ở phía đông của trung tâm quận. Theo sự điều tra dân số năm 742, Tĩnh Châu có dân số thời của Lý là 126.190 hộ dân. Thái Nguyên là, trong nhiều điều khác, một ga xếp trên đường hành hương giữa Trường An và Ngũ Đài Sơn.

6. Ruộng đất của họ Mã cũng xuất hiện trong một vài bản đồ từ điển địa lý sớm. Đây có thể là gia đình tác giả của chúng ta, “Lãng tử Văn trụ Mã” không?

7. Tôi không thể định vị chính xác làng này, nhưng bản đồ từ điển địa lý thực có ghi chú một khu vực trong vùng lân cận chung chung được biết như là “Ngọa Hồ Xứ” (chỗ cọp nằm).

8. Cũng được biết như là Phương Sơn (núi vuông).

9. Một chất lỏng giống như phấn ong thường được tìm thấy, theo sự hiểu biết và truyền thuyết Trung Hoa, nơi hiện diện của những bậc thánh.

10. Xem tiểu sử của ngài Giác Hiền (Buddhabhadra) trong Cao Tăng Truyện, tập 14 (T2059: 50).

11. Được đặt tên theo Vườn Kỳ Đà (Jata) nổi tiếng được cho là ông Cấp Cốt Độc (Anathapindada) đã dâng cúng cho chính Phật Thích Ca Mâu Ni (Sākyaṃuni), một trong các đệ tử cư sĩ sớm của ngài.

12. Một biến cố lớn trong lịch sử Trung Hoa vốn xảy ra ở giữa cái chết của Lý và sự đến của Quảng Siêu là cuộc nổi loạn An Lộc Sơn, vốn có thể đã phần nào chịu trách nhiệm cho sự mất mát tạm thời những tác phẩm của Lý.

13. T1739: 36.

14. T1888: 45.

15. Xem chú thích #21 cho bản văn của bài này.

16. Xem chú thích #21 cho bản văn của bài này.

17. Một trong những xử siêu phẩm hơn trong vũ trụ học của kinh Hoa Nghiêm.

18. Hãy lưu ý rằng nhóm từ này được dành riêng bởi Chinul trong cuốn Wondon Songbul-lon của mình. Xem chú thích #56 cho bản văn này.

19. Tôi không thể tìm thấy sự đề cập đến vị sư này trong bất kỳ bản văn nào khác.

Về các tác giả:

- *Jeffrey L. Broughton*, lấy bằng Tiến sĩ Đại học Columbia, là Giáo sư thỉnh giảng trong Khoa Nghiên cứu Tôn giáo của Đại học Bang California Long Beach.

- *Robert M. Gimello* lấy bằng Tiến sĩ Đại học Columbia, giảng dạy tại trường Cao đẳng Dartmouth và Đại học California Santa Barbara, hiện là Giáo sư và Khoa trưởng của Khoa Đông Phương học của Đại học Arizona.

- *Luis O. Gómez* lấy bằng Tiến sĩ Đại học Yale và giảng dạy tại Đại học Washington và Đại học Puerto Rico, hiện là Giáo sư và Khoa trưởng Khoa Ngôn ngữ Đông phương của Đại học Michigan.

- *Peter N. Gregory*, lấy bằng Tiến sĩ Đại học Harvard, giảng dạy tại Đại học California, Los Angeles, hiện là thành viên hội đồng Mỹ quốc các Câu lạc bộ Trí thức, hoạt động tại Harvard.

- *John R. Mcrae*, lấy bằng Tiến sĩ Đại học Yale, giảng dạy ở Khoa Nghiên cứu Tôn giáo của Đại học California Santa Barbara.





Mục lục

Lời giới thiệu	5
Phần giới thiệu của dịch giả	7
Lời nói đầu	31
Chương 1:	36
- Các Tông phái Thiền sơ kỳ ở Tây Tạng	
	<i>Jeffrey Broughton</i>
Chương 2:	89
- Các Pháp môn Đốn và Tiệm của Thiền sư Ma Ha Diễn (Mahàyàna): các mảng giáo lý của Ma Ha Diễn Hòa thượng	
	<i>Luis O. Gómez</i>
Chương 3:	160
- Ngưu Đầu tông của Phật giáo Thiền tông Trung Hoa: từ Thiền tông sơ kỳ cho đến thời đại Hoàng kim	
	<i>John R. McRae</i>
Chương 4:	226
- Nhân Thiên giáo: Nền tảng giáo lý và xã hội của sự Hành trì Phật giáo cho cư sĩ trong truyền thống Hoa Nghiêm	
	<i>Peter N. Gregory</i>
Chương 5:	282
- Lý Thông Huyền và những Chiêu kích Hành trì thực tiễn của Hoa Nghiêm	
	<i>Robert M. Gimillo</i>



NGHIÊN CỨU THIỀN VÀ HOA NGHIÊM TÔNG

Thanh Lương Thích Thiện Sáng biên dịch



NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

62 Nguyễn Thị Minh Khai, Quận 1

ĐT : 8.225340 - 8.296764 - 8.220405 - 8.296713 - 8.223637

Fax : 84.8.222726 * Email : nxbtphcm@bdvn.vnd.net



Chịu trách nhiệm xuất bản : **NGUYỄN THỊ THANH HUƠNG**

Biên tập : **Phạm Văn Thịnh**

Trình bày : **Vũ Tuyến**

Vẽ bìa : **Hs. Quốc Ân**

Sửa bản in : **Đức Dũng**



CÔNG TY CỔ PHẦN VĂN HÓA VĂN LANG - NS. VĂN LANG

40 - 42 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP.HCM

ĐT : 8.242157 - 8.233022 - Fax : 84.8.235079



In lần thứ 1, số lượng 1000 cuốn khổ 13,5x21cm tại Cty CPVH Vạn Xuân.

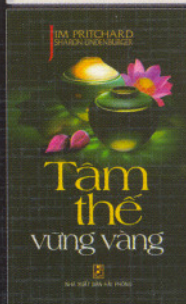
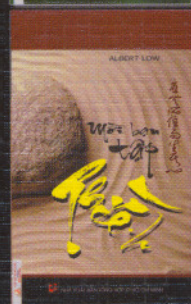
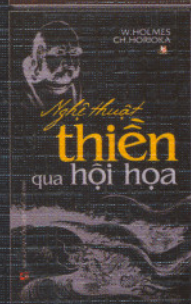
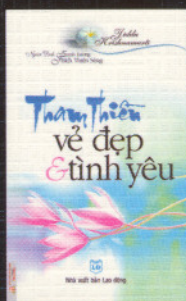
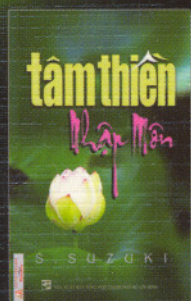
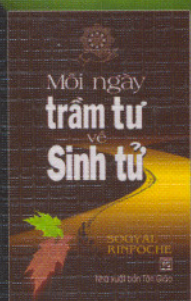
Số đăng ký KHXB: 792/08/CXB/206-55/THTPHCM ngày 14.08.2008

QĐXB số: 806/QĐ-THTPHCM - 2008 ngày 19.08.2008.

In xong và nộp lưu chiểu tháng 9 năm 2008.

Thanh Lương Thích Thiện Sáng
Biên dịch

Nghiên cứu thiền & Hoa Nghiêm Tông



 **CITY CP VH VĂN LANG**
Nhà sách
VĂN LANG

VD: 86-40-42 Ng.T.M.Khoi, Q.1 * DT: 8242157 - 8233022 * Fax: 8235079
8186-01 Q.Trung, Q.C.Vấp * DT: 9894923 - 9894924 * Fax: 9894922
16 - 9 Phan Đăng Lưu, Q.DT * DT: 2437584 - 8413306 * Fax: 8413306
Email: vanlangut@yahoo.com * Website: www.vanlangbooks.com



8 935073 050732

Giá: 55.000đ