

THIỆN PHÚC

**SƠ LƯỢC VỀ PHẬT GIÁO
MẬT TÔNG TÂY TẠNG
(SUMMARIES OF THE TIBETAN
ESOTERIC BUDDHISM)**

•
•

-
- Copyright © 2026 by Ngọc Tran. All rights reserved.
- No part of this work may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying and recording, or by any information storage or retrieval system without the prior written permission of the author, except for the inclusion of brief quotations. However, staff members of Vietnamese temples who want to reprint this work for the benefit of teaching of the Buddhadharma, please contact Ngọc Tran at (714) 778-2832.

Mục Lục

Mục Lục

3

Lời Đầu Sách

5

Phần Một: Tổng Quan Về Đức Phật & Đạo Phật

11

Chương Một: Đức Phật Lịch Sử Thích Ca Mâu Ni

13

Chương Hai: Tóm Lược Về Đạo Phật

21

Chương Ba: Vũ Trụ-Nhân-Duyên Sanh Theo Quan Điểm Phật Giáo

39

Chương Bốn: Nhân Sinh Quan Phật Giáo

49

Chương Năm: Thế Giới Ta Bà & Thế Giới Của Chúng Ta Hôm Nay

55

Chương Sáu: Tổng Quan Về Tông Phái Phật Giáo Trong Buổi Sơ Thời

59

Chương Bảy: Các Trường Phái Trong Phật Giáo

63

Phần Hai: Tóm Lược Về Phật Giáo Mật Tông Tây Tạng

71

Chương Tám: Tổng Quan Về Phật Giáo Tây	
Tặng	73
Chương Chín: Những Trường Phái Có Liên Hệ Với Mật	
Tông	75
Chương Mười: Kim Cang Thừa: Phật Giáo Mật Tông Tây	
Tặng	85
Chương Mười Một: Lịch Sử Phát Triển Phật Giáo Tây	
Tặng	89
Chương Mười Hai: Những Tỳ Kheo và Học Giả Nổi Tiếng & Có Công Trong Thời Kỳ Truyền Bá Phật Giáo Đầu Tiên Tại Tây	
Tặng	97
• Chương Mười Ba: Những Tỳ Kheo và Học Giả Nổi Tiếng & Có Công Trong Thời Kỳ Truyền Bá Phật Giáo Lần Thứ Hai Tại Tây	
Tặng	107
Chương Mười Bốn: Những Trường Phái Chính Trong Phật Giáo Tây	
Tặng	125
• Chương Mười Lăm: Các Trường Phái Vẫn Còn Tồn Tại Tại Tây	
Tặng	131
Chương Mười Sáu: Những Vì Sao Sáng Chói Trên Vòm Trời Phật Giáo Tây	
Tặng	137
Chương Mười Bảy: Sơ Lược Về Hiện Giáo & Mật	
Giáo	147
Chương Mười Tám: Mật Giáo Tập Bộ & Mật Giáo Thuần Bộ	
Tặng	149
Chương Mười Chín: Tóm Lược Về Phật Giáo Mật Tông Tây	
Tặng	153
Chương Hai Mươi: Ngài A Nan Và Việc Kết Tập Mật Giáo Trong Hội Nghị Kết Tập Kinh Điển Lần Thứ	
Nhất	163
Chương Hai Mươi Một: Mật Giáo Ngũ	
Tặng	167
Chương Hai Mươi Hai: Danh Xưng Đạt Lai Lạt Ma & Ban Thiền Lạt Ma	
Tặng	175
Chương Hai Mươi Ba: Thần Giám Hộ Trong Phật Giáo Mật Tông Tây	
Tặng	179
Chương Hai Mươi Bốn: Phương Pháp Thực Hành Của Mật Giáo Chân Ngôn Thừa	
Tặng	181
Chương Hai Mươi Lăm: Tam Mật Hành Chân Ngôn	
Tặng	185
Chương Hai Mươi Sáu: Sơ Lược Về Mạn Đà La & Cúng Dường Mạn Đà La Theo Truyền Thống Tây	
Tặng	195
Chương Hai Mươi Bảy: Nhị Phái Mật	
Giáo	201
• Chương Hai Mươi Tám: Ba Đặc Tính Chính Trong Mật	
Giáo	203

Chương Hai Mươi Chín: Lý Mật-Sự Mật Theo Quan Điểm Mật

Giáo 205

Chương Ba Mươi: Mật Chú: Các Âm Thanh Thiêng Liêng Trong Tu Tập Mật

Giáo

207

Chương Ba Mươi Một: Năm Lối Điều Thân Theo Phương Pháp Du

Già 219

Chương Ba Mươi Hai: Bảy Luân Xa Trong Tu Tập Thiền Pháp Du

Già 221

Chương Ba Mươi Ba: Ba Cấp Độ Kiến Thức Trong Phái Duy Thức Du

Già 223

Chương Ba Mươi Bốn: Trường Phái Du Già Với Con Đường Của Bốn Giai Đoạn Đi Đến Giải

Thoát

2

25

Chương Ba Mươi Lăm: Quán Đảnh Theo Kim Cương

Thừa 227

Chương Ba Mươi Sáu: Thủ Ấn Trong Trường Phái Kim Cang

Thừa 231

Chương Ba Mươi Bảy: Bảy Tư Thế Của Đức Tỳ Lô Giá

Na 233

Chương Ba Mươi Tám: Tu Tập Sáu Pháp Mật Hành Của

Naropa 235

Chương Ba Mươi Chín: Tam Thân Phật Trong Triết Học Du

Già 237

Chương Bốn Mươi: Bốn Tiến Trình Tiến Tới Phật Quả Theo Quan Điểm Chân Ngôn Thừa và Câu Sinh Khởi

Thừa 245

Chương Bốn Mươi Một: Phật Tỳ Lô Giá Na: Đức Phật Đặc Biệt Của Phật Giáo Mật

Tông

249

Chương Bốn Mươi Hai: Vị Trí Của Đức Quán Thế Âm Trong Tu Tập Thiền Của Mật

Giáo

253

- Chương Bốn Mươi Ba: Phổ Hiền Bồ Tát: A Đề Phật & Hóa Thân Của “Chân Thân Phật”

259

Chương Bốn Mươi Bốn: Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát: Biểu Tượng Cho Trí Huệ Phật 265

- Chương Bốn Mươi Lăm: Tam Thân Luận Theo Quan Điểm Mật Giáo: Chết-Thân Trung Hữu-Tái

Sanh

267

- Chương Bốn Mươi Sáu: Tán Thán 21 Vị Hóa Thân Độ Mẫu Theo Truyền Thống Mật Tông

299

- Chương Bốn Mươi Bảy: Mật Pháp Cúng Dường Đức Phật Theo Truyền Thống Mật Tông Tây

Tạng

303

Phần Ba: Những Dòng Thiền Trung Hoa Từng Hoạt Động Tại Tây Tạng Trong Buổi Sơ

Thời

321

Chương Bốn Mươi Tám: Lịch Sử Phát Triển Thiền Tây

Tạng

323

- Chương Bốn Mươi Chín: Chư Thiền Đức Hoàng Pháp Tại Tây Tạng Buổi Sơ Thời Trong Vùng Gân Hang Động Đôn

Hoàng

329

- Chương Năm Mươi: Chư Thiền Đức Thuộc Dòng Thiền Tứ Xuyên Hoàng Pháp Tại Tây Tạng Buổi Sơ

Thời

335

- Chương Năm Mươi Một: Bốn Thiền Phái Hoàng Pháp Tại Tây Tạng Buổi Sơ Thời

- 351

- Chương Năm Mươi Hai: Chư Thiền Đức Tây Tạng Thời Cận Đại

369

Phần Bốn: Phụ

Lục

377

Phụ Lục A: Thiền Minh Sát Trong Truyền Thống Kim Cang

Thừa

379

- Phụ Lục B: Du Già Tông

381

- Phụ Lục C: Du Già Thiền

387

Phụ Lục D: Du Già Sư Địa

Luận

389

Tài Liệu Tham Khảo

393

Lời Đầu Sách

Theo Phật giáo, Mật giáo hay Phật giáo Mật tông, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiền giáo. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thế giới bên ngoài và thế giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ, các phương thức được Mật giáo sử dụng trong các phép quán tưởng như sau: Thứ nhất là quán tưởng Mạn Đà La. Mạn Đà La có nghĩa là “vòng tròn,” “hội,” hay “hình.” Có nhiều loại Mạn Đà La, nhưng có hai thứ thông thường nhất trong Mật giáo: hình kết hợp vẽ chân dung nhiều loại khác nhau, quý, thần, Phật và Bồ Tát, biểu thị năng lực, sức mạnh và các hoạt động chung trong các hình vuông tròn, và ngay tại trung tâm là Phật Tỳ Lô Giá Na, vị Phật Quang Minh Biến Chiếu; và một lược đồ tiêu biểu vài mẫu âm thiêng liêng của tiếng Phạn gọi là “bija” hay “chủng tử,” tiêu biểu cho các hình tượng. Thứ nhì là Chơn Âm. Chơn âm là các âm thiêng liêng như âm OM chẳng hạn, được truyền từ thầy sang đệ tử trong lúc khai thị. Khi tâm người đệ tử đã được điều hợp đúng đắn, người ta nói là các chấn động của biểu tượng ngôn ngữ này cùng với sự phối hợp của nó trong tâm thức của người khai thị để mở tâm thức của người đệ tử đến các chiều kích cao hơn. Thứ ba là Thủ Ấn. Đây là điệu bộ của thân thể, đặc biệt là các cử động tượng trưng của bàn tay, được thực hiện để trợ giúp kêu gọi những tâm thái song hành nhất định của chư Phật và chư Bồ Tát. Mật giáo chia làm hai bộ. Thứ nhất là Mật Giáo Tạng Bộ. Phái Mật Giáo Tạng Bộ có kinh điển được dịch rất sớm vào thế kỷ thứ 4 sau Tây Lịch. Cát Hữu (Srimitra) người xứ Qui-Tur, một bộ lạc da trắng, đã dịch một vài bản kinh sang Hán văn. Đó là những bùa chú thường gồm có một vài mật chú và những bài tán thần hay thánh ở thượng giới, nhưng thật ra chúng không thể được xem như là biểu dương cho những ước vọng cao. Thứ nhì là Mật Giáo Thuần Bộ. Phái mà ta mệnh danh là Mật Giáo Thuần Bộ hay Thuần Mật khởi đầu với ba vị pháp sư Ấn Độ đến Trung Quốc vào thời nhà Đường (713-765). Vị đầu tiên là Thiện Vô Uy, vị thứ hai là Kim Cương Trí, vị thứ ba là Bất Không, và vị thứ tư là Nhất Hành. Theo lịch sử Phật Giáo Tây Tạng, cuộc truyền giáo lần thứ nhất hay là giai đoạn truyền bá đầu tiên của Phật giáo đến Tây Tạng, bắt đầu với sự quang lâm của Liên Hoa Sanh và Santaraksita dưới triều đại Trisong Detsen. Ba vị ấy đã thiết lập Tịnh xá Phật giáo đầu tiên trong xứ Tây Tạng, gọi là Samye. Khi Phật giáo đã được phổ cập, số người Tây tạng du hành qua Ấn Độ tu học ngày càng gia tăng, và ngày càng có nhiều thầy dạy Phật pháp người Ấn Độ được đưa đến Tây Tạng. Văn phòng phiên dịch được thiết lập, và chánh phủ bắt đầu bảo trợ những sinh hoạt Phật giáo. Giai đoạn truyền bá Phật giáo đầu tiên chấm dứt khi vua Relbachen bị sát hại và Lang Darma lên ngôi (từ năm 838 đến năm 842). Sau khi lên ngôi, ông mở ra một cuộc ngược đãi đạo Phật và rút lại hết những tài trợ cho các thầy và những kế hoạch Phật giáo, nhưng chẳng bao lâu sau ông bị ám sát bởi một vị Tăng không có thiện cảm với ông tên là Belgi Dorje. Việc này đưa đến việc chấm dứt triều đại Yar Lung, và Phật giáo bị suy yếu. Việc chấm dứt này là khởi điểm cho việc truyền bá Phật giáo lần thứ hai khi A Đề Sa đến Tây Tạng vào năm 1042.

Vào giữa thế kỷ thứ V, Kim Cang Thừa, trường phái Phật giáo Mật tông Tây Tạng xuất hiện. Phái này phát triển từ trường phái Đại thừa, nhưng coi việc thực

hiện các nghi lễ là quan trọng như một phương pháp tâm lý để thu hút tín đồ. Căn bản giáo điển của truyền thống này là một tập hợp nhiều bài chú khác nhau, có lẽ được biên soạn vào những thế kỷ thứ sáu và thứ bảy, nhưng người ta cho rằng do Đức Phật Thích Ca Mâu Ni hay những vị Phật khác đã nói. Kim Cang Thừa cũng theo Bồ Tát đạo căn bản của Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, thừa này dạy những phương thức khác và cho rằng phương thức đó có thể rút ngắn thời gian đòi hỏi để đạt thành Phật quả, bao gồm những nghi lễ, dùng thủ ấn, dùng mạn đà la, và dùng pháp quán tưởng. Sự tu tập chủ yếu là “thiên thiên” (devata-yoga), trong đó hành giả tưởng tượng mình là một vị Phật, có đầy đủ những phẩm chất tốt của một vị Phật, đang tiến hành những hoạt động từ bi. Trường phái này nhấn mạnh vào tính bí mật và sự hữu hiệu của phương cách tu tập, thường thì trường phái đòi hỏi một người phải chịu phép quán đảnh từ một vị Thầy có đủ phẩm chất trước khi bước vào con đường tu tập theo Mật giáo. Kim Cang Thừa trở thành truyền thống thiên có ảnh hưởng lớn tại Tây Tạng và Mông Cổ, cũng như tại một vài trường phái Mật tông tại các xứ Đông Á, gồm các trường phái Chân Ngôn tại Trung Hoa, Việt Nam và Nhật Bản.

Có lẽ không nơi nào mà đạo Phật được tiếp nhận lại có thể dấy lên một ý thức lịch sử mới mẽ và mãnh liệt trong lòng người dân như ở Tây Tạng. Theo Giáo sư P.V. Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, giống như lịch sử Ấn Độ bắt đầu được ghi bằng chữ viết từ thời vị vua hâm mộ Phật giáo, A Dục, lịch sử Tây Tạng cũng bắt đầu được viết ra từ triều đại vị hoàng đế tài hoa Sron-btsan-sgam-po (sinh năm 617 sau Tây Lịch), người đầu tiên có ý tưởng đưa ngôn ngữ nói của Tây Tạng vào một hệ thống văn viết sử dụng các chữ cái nhằm giúp cho Phật giáo từ Ấn Độ dễ dàng đi vào đất nước của ông. Tuy nhiên, những tiếp xúc về văn hóa giữa Tây Tạng với thế giới Phật giáo chung quanh như Ấn Độ, Khotan, Mông Cổ, Trung Hoa, Miến Điện, vân vân, có lẽ đã có ít ra từ hai thế kỷ trước đó. Vào khoảng giữa thế kỷ thứ IX, sự phát triển của đạo Phật vào lúc này bỗng bị trở ngại vì vua Ral-pa-chen bị sát hại bởi những người ủng hộ người anh thất sủng là Glan-dar-ma. Ông này lên ngôi và trở thành kẻ thù công khai của Phật giáo Tây Tạng. Các tượng Phật bị đem chôn, các tu viện bị đóng cửa, các lễ nghi tôn giáo bị ngăn cấm và các tu sĩ bị buộc phải hoàn tục hay bị trục xuất ra khỏi nước. Tuy nhiên, ông này bị một tu sĩ giết chết vào năm 841.

Việc triệt hạ đạo Phật một cách tàn nhẫn của Glan-dar-ma đã đánh dấu một thời kỳ quyết định trong lịch sử chánh trị của Tây Tạng vì nó giống lên hồi chuông báo tử cho nền quân chủ tại đây. Giới Tăng lữ bị trục xuất quay trở về Tây Tạng và trở nên mạnh mẽ hơn lúc nào hết. Những người kế vị của Glan-dar-ma thì ngày càng bạc nhược. Cuối cùng, người con trai của vị vua cuối của Lhasa là Dpal-hkhor-btsan (906-923) đã từ giả kinh đô để đi về miền Tây, tại đây ông tự phong là vị vua độc lập. Ông gom ba quận Ladakh, Spurang, và Guge dưới quyền cai trị của mình và sau đó chia ba quận này cho ba người con trai. Trong số những người kế vị ba nhánh hoàng gia này, người ta thấy có những người lỗi lạc, đã bảo trợ cho Phật giáo tại miền Tây bằng cách bảo trợ cho các tu sĩ, cử học giả Tây Tạng đến Kashmir nghiên cứu những phát triển mới của giáo lý, đẩy mạnh việc dịch thuật các văn bản Phạn ra tiếng Tây Tạng. Như vậy, mặc dù Phật giáo đã đến Tây Tạng dưới nhiều điều kiện rất thuận lợi, nhưng nó không mọc rễ

được trên vùng đất lạ này một cách dễ dàng và mau chóng như mong muốn của vua Sron-btsan. Đạo này phải bước vào một cuộc chiến không khoan nhượng trong khoảng ba thế kỷ với các tín ngưỡng Phon của người bản xứ. Đạo Phật phải đánh tan những điều mê tín dị đoan, phải có những thỏa hiệp, phải thích nghi giáo lý của mình với những cổ tục kỳ lạ đã được lưu truyền từ thuở xa xưa trên vùng đất này, và phải chấp nhận những thất bại, mãi cho đến thời kỳ của Đại sư A Đề Sa vào thế kỷ thứ 11, cuối cùng Phật giáo có thể nói là trở thành quốc giáo của Tây Tạng.

Như trên đã nói, cuộc sống và công việc của ngài A Đề Sa tại Tây Tạng rất quan trọng cho sự phát triển Phật giáo tại nước này. Từ khi ông đến Tây Tạng thì Phật giáo nước này đã phát triển thành nhiều trường phái bản địa khác nhau. Trong số này hình thức Phật giáo hỗn tạp và chưa cải cách ban đầu được gọi là Rnin-ma-pa hay là trường phái Cũ với bốn tiểu phái chính. Các tín đồ của trường phái này thờ cúng Padmasambhava, xem đây là người sáng lập và là đạo sư của họ, họ tin tưởng vào sự ứng nghiệm của thần linh ma quỷ, họ thường được nhận biết qua chiếc mũ màu đỏ. Các giáo lý cải cách của A Đề Sa, dựa trên truyền thống Du Già do Di Lặc và Vô trước sáng lập, dẫn đến sự hình thành của trường phái Bkah-gdams-pa bởi người đệ tử người Tây Tạng của ông là Hbrom-ston. Trường phái này có quan điểm tổng hợp của cả Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa, buộc các tu sĩ phải sống độc thân và không khuyến chuyện phù phép. Chính trên cơ sở của giáo lý này mà nhà cải cách vĩ đại của Tây Tạng là Tông Khách Ba vào thế kỷ thứ 14, đã lập nên trường phái Dge-lugs-pa, qua sự gạn lọc những nghi thức cầu kỳ của Bkah-gdams-pa và đang chiếm ưu thế trong Phật giáo Tây Tạng ngày nay cả về thế tục lẫn tâm linh, qua sự kế vị của các vị Đạt Lai Lạt Ma (Dalai Lamas).

- Quyền sách nhỏ có tựa đề “Sơ Lược Về Phật Giáo Tây Tạng” này không phải là một nghiên cứu chi tiết về sự phát triển của Phật Giáo tại Tây Tạng, mà nó chỉ viết rất tóm lược về sự phát triển cũng như những gì xảy ra cho đạo Phật trên đất nước này. Như trên đã nói, tại Tây Tạng, đạo Phật phải bước vào một cuộc chiến không khoan nhượng trong khoảng ba thế kỷ với các tín ngưỡng Phon của người bản xứ. Đạo Phật phải đánh tan những điều mê tín dị đoan, phải có những thỏa hiệp, phải thích nghi giáo lý của mình với những cổ tục kỳ lạ đã được lưu truyền từ thuở xa xưa trên vùng đất này. Thật vậy, quyển sách này cũng đề cập đến sự phát triển tuy chậm mà chắc chắn này của Phật giáo cũng nhằm cho mọi người thấy rằng chân lý của đức Phật được dành cho mọi người, bất kể địa vị xã hội hoặc tầng lớp thu hút họ đi theo con đường dẫn đến giác ngộ và sự diệt khổ. Đạo Phật thường xuyên tìm cách kết hợp chặt chẽ với phong tục địa phương và những đức tin đó được kết hợp với đời sống xã hội. Chính điều này đã làm cho Phật giáo rất ảnh hưởng và trở thành một truyền thống vô cùng đa dạng, tuy thế nó vẫn tìm cách giữ gìn cốt lõi giáo pháp của mình. Thông thường mà nói, Phật tử chúng ta cũng nên biết về lịch sử, sự tiến triển và những gì đã và đang xảy ra trong tôn giáo mà mình đang theo. Chính vì thế mà mặc dù hiện tại đã có quá nhiều sách viết về đức Phật và Phật giáo, tôi cũng mạo muội biên soạn tập sách “Sơ Lược Về Phật Giáo Tây Tạng” bằng song ngữ Việt Anh nhằm phổ biến cho Phật tử ở mọi trình độ, đặc biệt là những người sơ cơ, hy vọng

sự đóng góp nhỏ nhoi này sẽ giúp cho Phật tử hiểu biết thêm về sự phát triển của đạo Phật, không riêng ở Việt Nam, mà ở khắp mọi nơi trên thế giới, trong suốt chiều dài lịch sử gần 26 thế kỷ. Hy vọng rằng tất cả chúng ta đều có thể có được một cuộc sống mẫu mực như những Phật tử tiêu biểu trong quá khứ trên thế giới nhằm giúp dẫn đến một cuộc sống an lạc và hạnh phúc cho chính mình.

Cần đề,
Thiện Phúc

1

***Phần Một
Tổng Quan Về
Đức Phật & Đạo Phật***

Chương Một

Đức Phật Lịch Sử Thích Ca Mâu Ni

Đức Phật Lịch Sử là đấng đã hoàn toàn đạt tới Chánh đẳng Chánh giác. Vì thiếu thông tin và sự kiện cụ thể chính xác nên bây giờ chúng ta không có niên đại chính xác liên quan đến cuộc đời của Đức Phật. Người Ấn Độ, nhất là những người dân ở vùng Bắc Ấn, thì cho rằng Đức Phật nhập diệt khoảng 100 năm trước thời vua A Dục. Tuy nhiên, các học giả cận đại đều đồng ý rằng Ngài đã được đản sanh vào khoảng hậu bán thế kỷ thứ bảy trước Tây lịch và nhập diệt 80 năm sau đó. Phật là Đấng Chánh Biến Tri, đản sanh vào năm 623 trước Tây lịch, tại miền bắc Ấn Độ, bây giờ là xứ Népal, một nước nằm ven sườn dãy Hy Mã Lạp Sơn, trong vườn Lâm Tỳ Ni trong thành Ca Tỳ la Vệ, vào một ngày trăng tròn tháng tư. Cách đây gần 26 thế kỷ dòng họ Thích Ca là một bộ tộc kiêu hùng của dòng Sát Đế Lợi trong vùng đồi núi Hy Mã Lạp Sơn. Tên hoàng tộc của Ngài là Siddhartha, và họ của Ngài là Gautama, thuộc gia đình danh tiếng Okkaka của thị tộc Thái Dương. Dòng họ này có một đức vua hiền đức là vua Tịnh Phạn, dựng kinh đô ở Ca Tỳ La Vệ, vị chánh cung của đức vua này là hoàng hậu Ma Gia. Khi sắp lâm bồn, theo phong tục thời ấy, hoàng hậu xin phép đức vua trở về nhà song thân mình ở một kinh thành khác, đó là Devadaha để sanh nở. Giữa đường hoàng hậu muốn nghỉ ngơi trong vườn Lâm Tỳ Ni, một khu vườn tỏa ngát hương hoa, trong lúc ong bướm bay lượn và chim muông đủ sắc màu ca hát như thể vạn vật đều sẵn sàng chào đón hoàng hậu. Vừa lúc bà đứng dưới một tàng cây sala đầy hoa và vin lấy một cành đầy hoa, bà liền hạ sanh một hoàng tử, là người sau này trở thành Đức Phật Cồ Đàm. Đó là ngày rằm tháng tư năm 623 trước Tây lịch. Vào ngày lễ đặt tên, nhiều vị Bà La Môn thông thái được mời đến hoàng cung. Một ẩn sĩ tên A Tư Đà tâu với vua Tịnh Phạn rằng sẽ có hai con đường mở ra cho thái tử: một là thái tử sẽ trở thành vị

Chuyển Luân Thánh Vương, hoặc thái tử sẽ xuất thế gian để trở thành một Bậc Đại Giác. A Tư Đà đặt tên thái tử là Sĩ Đạt Đa, nghĩa là “người đạt được ước nguyện.” Thoạt tiên đức vua hài lòng khi nghe điều này, nhưng về sau ngài lo ngại về lời tiên đoán rằng thái tử sẽ xuất thế và trở thành một vị ân sĩ không nhà. Tuy nhiên hoan lạc liền theo bởi sâu bi, chỉ bảy ngày sau khi hoàng tử chào đời, hoàng hậu Ma Gia đột ngột từ trần. Thứ phi Ba Xà Ba Đề, cũng là em gái của hoàng hậu, đã trở thành người dưỡng mẫu tận tụy nuôi nấng thương yêu hoàng tử. Dù sống trong nhung lụa, nhưng tánh tình của thái tử thật nhân từ. Thái tử được giáo dục hoàn hảo cả kinh Vệ Đà lẫn võ nghệ. Một điều kỳ diệu đã xảy ra trong dịp lễ Hạ Điền vào thời thơ ấu của Đức Phật. Đó là kinh nghiệm tâm linh đầu đời mà sau này trong quá trình tìm cầu chân lý nó chính là đầu mối đưa ngài đến giác ngộ. Một lần nhân ngày lễ Hạ Điền, nhà vua dẫn thái tử ra đồng và đặt thái tử ngồi dưới gốc cây đào cho các bà nữ mẫu chăm sóc. Bởi vì chính nhà vua phải tham gia vào lễ cày cấy, nên khi thái tử thấy phụ vương đang lái chiếc cày bằng vàng cùng với quần thần. Bên cạnh đó thái tử cũng thấy những con bò đang kéo lê những chiếc ách nặng nề và các bác nông phu đang nhể nhại mồ hôi với công việc đồng áng. Trong khi các nữ mẫu chạy ra ngoài nhập vào đám hội, chỉ còn lại một mình thái tử trong cảnh yên lặng. Mặc dù tuổi trẻ nhưng trí khôn của ngài đã khôn ngoan. Thái tử suy tư rất sâu sắc về cảnh tượng trên đến độ quên hết vạn vật xung quanh và ngài đã phát triển một trạng thái thiền định trước sự kinh ngạc của các nữ mẫu và phụ vương. Nhà vua rất tự hào về thái tử, song lúc nào ngài cũng nhớ đến lời tiên đoán của ân sĩ A Tư Đà. Ngài vậy bao quanh thái tử bằng tất cả lạc thú và đám bạn trẻ cùng vui chơi, rất cẩn thận tránh cho thái tử không biết gì về sự đau khổ, buồn rầu và chết chóc. Khi thái tử được 16 tuổi vua Tịnh Phạn sắp xếp việc hôn nhân cho ngài với công chúa con vua Thiện Giác là nàng Da Du Đà La. Trước khi xuất gia, Ngài có một con trai là La Hâu La. Mặc dù sống đời nhung lụa, danh vọng, tiền tài, cung điện nguy nga, vợ đẹp con ngoan, ngài vẫn cảm thấy tù túng như cánh chim lồng cá chậu. Một hôm nhân đi dạo ngoài bốn cửa thành, Thái tử trực tiếp thấy nhiều cảnh khổ đau của nhân loại, một ông già tóc bạc, răng rụng, mắt mờ, tai điếc, lưng còng, nường gậy mà lê bước xin ăn; một người bệnh nằm bên lề rên xiết đau đớn không cùng; một xác chết sinh chương, ruồi bu nhặng bám trông rất ghê tởm; một vị tu khổ hạnh với vẻ trầm tư mặc tưởng. Những cảnh tượng này làm cho Thái tử nhận chân ra đời là khổ. Cảnh vị tu hành khổ hạnh với vẻ thanh tịnh cho Thái tử một dấu chỉ đầu tiên trên bước đường tìm cầu chân lý là phải xuất gia. Khi trở về cung, Thái tử xin phép vua cha cho Ngài xuất gia làm Tăng sĩ nhưng bị vua cha từ chối. Dù vậy, Thái tử vẫn quyết chí tìm con đường tu hành để đạt được chân lý giải thoát cho mình và chúng sanh. Quyết định vô tiền khoáng hậu ấy làm cho Thái tử Sĩ Đạt Đa sau này trở thành vị giáo chủ khai sáng ra Đạo Phật. Năm 29 tuổi, một đêm Ngài dứt bỏ đời sống vương giả, cùng tên hầu cận là Xa Nặc thắng yên cương cùng trốn ra khỏi cung, đi vào rừng sâu, xuất gia tầm đạo. Ban đầu, Thái tử đến với các danh sư tu khổ hạnh như Alara Kalama, Uddaka Ramaputta, những vị này sống một cách kham khổ, nhịn ăn nhịn uống, dãi nắng dầm mưa, hành thân hoại thể. Tuy nhiên ngài thấy cách tu hành như thế không có hiệu quả, Ngài khuyên nên bỏ phương pháp ấy, nhưng họ không nghe. Thái tử bèn gia nhập nhóm năm người tu khổ hạnh và ngài đi tu tập nhiều nơi khác,

nhưng đến đâu cũng thấy còn hẹp hòi thấp kém, không thể giải thoát con người hết khổ được. Thái tử tìm chốn tu tập một mình, quên ăn bỏ ngủ, thân hình mỗi ngày thêm một tiêu tụy, kiệt sức, nằm ngã trên cỏ, may được một cô gái chăn cừu đồ sữa cứu khỏi thân chết. Từ đó, Thái tử nhận thấy muốn tìm đạo có kết quả, cần phải bồi dưỡng thân thể cho khỏe mạnh. Sau sáu năm tâm đạo, sau lần Thái tử ngồi nhập định suốt 49 ngày đêm dưới cội Bồ Đề bên bờ sông Ni Liên tại Gaya để chiến đấu trong một trận cuối cùng với bóng tối si mê và dục vọng. Trong đêm thứ 49, lúc đầu hôm Thái tử chứng được túc mệnh minh, thấy rõ được tất cả khoảng đời quá khứ của mình trong tam giới; đến nửa đêm Ngài chứng được Thiên nhãn minh, thấy được tất cả bản thể và nguyên nhân cấu tạo của vũ trụ; lúc gần sáng Ngài chứng được Lưu tận minh, biết rõ nguồn gốc của khổ đau và phương pháp dứt trừ đau khổ để được giải thoát khỏi luân hồi sanh tử. Thái tử Sĩ Đạt Đa đã đạt thành bậc Chánh Đẳng Chánh Giác, hiệu là Thích Ca Mâu Ni Phật. Ngày thành đạo của Ngài tính theo âm lịch là ngày mồng tám tháng 12 trong lúc Sao Mai bắt đầu lộ dạng. Đức Phật nói: “Ta không phải là vị Phật đầu tiên ở thế gian này, và cũng không phải là vị Phật cuối cùng. Khi thời điểm đến sẽ có một vị Phật giác ngộ ra đời, Ngài sẽ soi sáng chân lý như ta đã từng nói với chúng sanh.” Hai tháng sau khi thành đạo, Đức Phật giảng bài pháp đầu tiên là bài Chuyển Pháp Luân cho năm vị đã từng tu khổ hạnh với Ngài tại Vườn Nai thuộc thành Ba La Nại. Trong bài này, Đức Phật dạy: “Tránh hai cực đoan tham đắm dục lạc và khổ hạnh ép xác, Như Lai đã chứng ngộ Trung Đạo, con đường đưa đến an tịnh, thắng trí, giác ngộ và Niết Bàn. Đây chính là Bát Thánh Đạo gồm chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định.” Kế đó Ngài giảng Tứ Diệu Đế hay Bốn Sự Thật Cao Thượng: “Khổ, nguyên nhân của Khổ, sự diệt khổ và con đường đưa đến sự diệt khổ.” Liên sau đó, tôn giả Kiều Trần Như chứng quả Dự Lưu và bốn vị còn lại xin được Đức Phật nhận vào hội chúng của Ngài. Sau đó Đức Phật giảng cho Yasa, một công tử vùng Ba La Nại và 54 người bạn khác của Yasa, tất cả những vị này đều trở thành các bậc A La hán. Với sáu mươi đệ tử đầu tiên, Đức Phật đã thiết lập Giáo Hội và Ngài đã dạy các đệ tử: “Ta đã thoát ly tất cả các kiết sử của cõi Trời người, chư vị cũng được thoát ly. Hãy ra đi, này các Tỷ Kheo, vì lợi ích cho mọi người, vì hạnh phúc cho mọi người, vì lòng bi mẫn thế gian, vì lợi ích, an lạc và hạnh phúc của chư Thiên và loài người. Hãy thuyết pháp hoàn thiện ở phần đầu, hoàn thiện ở phần giữa, hoàn thiện ở phần cuối, hoàn hảo cả về ý nghĩa lẫn ngôn từ. Hãy tuyên bố đời sống phạm hạnh hoàn toàn đầy đủ và thanh tịnh.” Cùng với những lời này, Đức Phật đã truyền các đệ tử của Ngài đi vào thế gian. Chính Ngài cũng đi về hướng Ưu Lâu Tần Loa (Uruvela). Nơi đây Ngài đã nhận 30 thanh niên quý tộc vào Tăng Đoàn và giáo hóa ba anh em tôn giả Ca Diếp, chẳng bao lâu sau nhờ bài thuyết giảng về lửa thiêu đốt, các vị này đều chứng quả A La Hán. Sau đó Đức Phật đi đến thành Vương Xá (Rajagaha), thủ đô nước Ma Kiệt Đà (Magadha) để viếng thăm vua Tần Bà Sa La (Bimbisara). Sau khi cùng với quần thần nghe pháp, nhà vua đã chứng quả Dự Lưu và thành kính cúng dường Đức Phật ngôi Tịnh Xá Trúc Lâm, nơi Đức Phật và Tăng chúng cư trú trong một thời gian dài. Tại đây hai vị đại đệ tử Xá Lợi Phất (Sariputra) và Mục Kiền Liên (Maggallana) đã được nhận vào Thánh chúng. Tiếp đó Đức Phật trở về thành Ca Tỳ La Vệ và nhận con

trai La Hâu La và em khác mẹ là Nan Đà vào Giáo Hội. Từ giả quê hương, Đức Phật trở lại thành Vương Xá và giáo hóa cho vị trưởng giả tên là Cấp Cô Độc. Nơi đây vị này đã dâng cúng Tịnh Xá Kỳ Viên. Từ sau khi đạt giác ngộ vào năm 35 tuổi cho đến khi Ngài nhập Niết Bàn vào năm 80 tuổi, Ngài thuyết giảng suốt những năm tháng đó. Chắc chắn Ngài phải là một trong những người nhiều nghị lực nhất chưa từng thấy: 45 năm trường Ngài giảng dạy ngày đêm, và chỉ ngủ khoảng hai giờ một ngày. Suốt 45 năm, Đức Phật truyền giảng đạo khắp nơi trên xứ Ấn Độ. Ngài kết nạp nhiều đệ tử, lập các đoàn Tăng Già, Tỳ Kheo và Tỳ Kheo Ni, thách thức hệ thống giai cấp, giảng dạy tự do tín ngưỡng, đưa phụ nữ lên ngang hàng với nam giới, chỉ dạy con đường giải thoát cho dân chúng trên khắp các nẻo đường. Giáo pháp của Ngài rất đơn giản và đầy ý nghĩa cao cả, loại bỏ các điều xấu, làm các điều lành, thanh lọc thân tâm cho trong sạch. Ngài dạy phương pháp diệt trừ vô minh, đường lối tu hành để diệt khổ, xử dụng trí tuệ một cách tự do và khôn ngoan để có sự hiểu biết chân chánh. Đức Phật khuyên mọi người nên thực hành mười đức tính cao cả là từ bi, trí tuệ, xả, hỷ, giới, nghị lực, nhẫn nhục, chân thành, cương quyết, thiện ý và bình thân. Đức Phật chưa hề tuyên bố là Thần Thánh. Người luôn công khai nói rằng bất cứ ai cũng có thể trở thành Phật nếu người ấy biết phát triển khả năng và dứt bỏ được vô minh. Khi giác hạnh đã viên mãn thì Đức Phật đã 80 tuổi. Đức Phật nhập Niết Bàn tại thành Câu Thi Na, để lại hàng triệu tín đồ trong đó có bà Da Du Đà La và La Hâu La, cũng như một kho tàng giáo lý kinh điển quý giá mà cho đến nay vẫn được xem là khuôn vàng thước ngọc. Nói tóm lại, có tám thời kỳ trong cuộc đời Đức Phật hay Bát Tướng Thành Đạo. Thứ nhất là Đâu Suất lai nghinh tướng (Xuống từ cung trời Đâu Suất). Thứ nhì là thuyết pháp cho chư thiên trên cung trời Đâu Suất. Thứ ba là nhập thai nơi Hoàng Hậu Ma Da. Thứ tư là tại vườn Lâm Tỳ Ni viên giáng sanh tướng. Thứ năm là du thành xuất gia tướng (xuất gia tu hành năm 29 tuổi). Thứ sáu là thành đạo sau 6 năm khổ hạnh (Bỏ đề thọ hạ hàng ma Thành đạo tướng). Thứ bảy là tại Lộc Dã Uyển chuyển Pháp luân tướng (Chuyển Pháp Luân và Thuyết pháp). Thứ tám là nhập diệt năm 80 tuổi. Theo ngài Pháp Hiền trong Tây Vực Ký, có rất nhiều tháp liên hệ đến những hoạt động của Đức Phật lịch sử; tuy nhiên, ông chỉ kể vài quan trọng hay vài cái đánh động đến sự chú ý của mình. Những tháp này thường được xây trên những địa điểm nhằm tưởng niệm Đức Phật. *Thứ nhất* là nơi Thái tử Tất Đạt Đa đản sanh trong vườn Lâm Tỳ Ni. *Thứ nhì* là nơi Thái tử Tất Đạt Đa, sau khi ra khỏi cổng thành phía Đông, trông thấy người bệnh và bảo người đánh xe Xa Nặc quay trở về Ca Tỳ La Vệ. *Thứ ba* là nơi Thái tử Tất Đạt Đa từ giả Xa Nặc và bạch mã Kiền Trắc ở xứ Ramagrama. *Thứ tư* là nơi Đức Phật tu tập 6 năm khổ hạnh. *Thứ năm* là nơi Đức Phật có lần tắm và một vị Trời đã hạ thắp một cành cây cho Ngài vịn để bước lên khỏi nước. *Thứ sáu* là nơi các cô gái dâng sữa và cháo cho Thái tử. *Thứ bảy* là nơi Đức Phật ngồi trên tảng đá quay mặt về hướng Đông để dùng cháo. *Thứ tám* là nơi Thái tử Tất Đạt Đa thành Chánh Giác tại Bồ Đề Đạo Tràng. *Thứ chín* là nơi Đức Phật ngắt cây Bồ Đề và thọ hưởng niềm an lạc của sự giải thoát bảy ngày sau khi Ngài giác ngộ tại Bồ Đề Đạo Tràng. *Thứ mười* là nơi Đức Phật kinh hành từ Đông sang Tây trong bảy ngày dưới cội Bồ Đề tại Bồ Đề Đạo Tràng. *Thứ mười một* là nơi chư Thiên dựng một đàn cao làm bằng thất bảo để cúng dường Đức Phật trong bảy ngày tại Bồ Đề Đạo

Tràng. *Thứ mười hai* là nơi Đức Phật ngồi trên một tảng đá vuông xoay mặt về phương Đông dưới cây ni câu luật, lúc trời Phạm Thiên hiện xuống thỉnh cầu Ngài thuyết pháp tại Bồ Đề Đạo Tràng. *Thứ mười ba* là nơi Tứ Thiên Vương cúng dường bát cho Đức Phật tại Bồ Đề Đạo Tràng. *Thứ mười bốn* là nơi 500 thương gia dâng cúng bột và mật cho Đức Phật tại Bồ Đề Đạo Tràng. *Thứ mười lăm* là nơi Đức Phật ngồi xoay mặt về phía Đông, lần đầu tiên thuyết pháp hóa độ cho 5 anh em Kiều Trần Như tại vườn Lộc Uyển. *Thứ mười sáu* là nơi Đức Phật tiên đoán tương lai của Phật Di Lặc tại vườn Lộc Uyển. *Thứ mười bảy* là nơi rồng Y bát la hỏi Đức Phật chừng nào nó thoát được kiếp rồng tại vườn Lộc Uyển. *Thứ mười tám* là nơi Đức Phật hóa độ 3 anh em Ca Diếp và một ngàn đệ tử của họ tại Bồ Đề Đạo Tràng. *Thứ mười chín* là nơi Đức Phật trở về thăm phụ vương tại thành Ca Tỳ La Vệ sau khi Ngài giác ngộ. *Thứ hai mươi* là nơi đất sáu lần rung chuyển khi 500 vương tử dòng Thích Ca đánh lễ Ưu Ba Li sau khi xuất gia. *Thứ hai mươi mốt* là nơi Đức Phật thuyết pháp cho chư Thiên trong khi Tứ Thiên Vương canh gác bốn cổng để ngăn không cho vua Tịnh Phạn vào tại thành Ca Tỳ La Vệ. *Thứ hai mươi hai* là nơi Đức Phật ngồi dưới cây ni câu luật, xoay mặt về hướng Đông khi di mẫu Ma Ha Ba Xà Ba Đề dâng cúng cho Ngài một cái y tại thành Ca Tỳ La Vệ. *Thứ hai mươi ba* là nơi vua Trời Đế Thích và Phạm Thiên từ cung trời 33 cùng với Đức Phật xuống trần tại xứ Tăng Già Thi. *Thứ hai mươi bốn* là nơi Tỳ Kheo Ni Utpala, người đầu tiên đánh lễ Đức Phật khi Ngài từ cõi trời 33 trở xuống tại xứ Tăng Già Thi. *Thứ hai mươi lăm* là nơi Đức Phật giảng pháp cho đệ tử tại xứ Yết Nhã Cúc Xà. *Thứ hai mươi sáu* là nơi Đức Phật giảng pháp, kinh hành và ngồi thiền tại làng Hari. *Thứ hai mươi bảy* là nơi Đức Phật thuyết pháp cứu độ nhiều người, nơi Ngài kinh hành trong thành Xá Vệ, mỗi tháp đều có tên riêng. *Thứ hai mươi tám* là nơi Đức Phật đứng bên vệ đường khi vua Lưu Ly sắp tấn công dòng tộc Thích Ca tại thành Xá Vệ. *Thứ hai mươi chín* là nơi vua Lưu Ly tàn hại dòng họ Thích Ca và những người này khi chết đều đắc sơ quả tại thành Ca Tỳ La Vệ. *Thứ ba mươi* là nơi Đức Phật cảm hóa một ác quỷ, cách vườn Cù Sư La khoảng 8 do tuần về phía Đông, thuộc nước Câu Diệm Di. *Thứ ba mươi mốt* là nơi Đức Phật sống, kinh hành và ngồi thiền trong xứ Champa. *Thứ ba mươi hai* là nơi Đức Phật cùng đệ tử rời thành Tỳ Xá Ly bằng cổng phía Tây, và quay về bên phải, nhìn lại đô thành và bảo: “Đây là lần cuối cùng ta viếng thăm.” *Thứ ba mươi ba* là nơi Đức Phật nằm trong một cỗ quan tài bằng vàng và được kinh lễ trong bảy ngày tại thành Câu thi na. *Thứ ba mươi bốn* là nơi Kim Cương Thủ bỏ kiếm vàng tại thành Câu thi na. *Thứ ba mươi lăm* là nơi Đức Phật nhập Niết Bàn tại thành Câu Thi Na.

Chương Hai

Tóm Lược Về Đạo Phật

I. Tổng Quan Về Đạo Phật:

Vào năm 563 trước Tây lịch, một cậu bé được sanh ra trong một hoàng tộc tại miền Bắc Ấn Độ. Hoàng tử này trưởng thành trong giàu sang xa xỉ, nhưng sớm nhận ra tiện nghi vật chất và sự an toàn trên thế gian không đem lại hạnh phúc thật sự. Ngài động lòng trắc ẩn sâu xa trước hoàn cảnh khổ đau quanh Ngài, chính vì vậy mà Ngài nhất định tìm cho ra chìa khóa đưa đến hạnh phúc cho nhân loại. Vào năm 29 tuổi Ngài rời bỏ vợ đẹp con ngoan và cung vàng điện ngọc để cất bước lên đường học đạo với những bậc thầy nổi tiếng đương thời. Những vị thầy này dạy Ngài rất nhiều nhưng không vị nào thật sự hiểu biết nguồn cội của khổ đau phiền não của nhân loại và làm cách nào để vượt thoát khỏi những thứ đó. Cuối cùng sau sáu năm tu học và hành thiền, Ngài liễu ngộ và kinh qua kinh nghiệm tận diệt vô minh và thành đạt giác ngộ. Từ ngày đó người ta gọi Ngài là Phật, bậc Chánh Đẳng Chánh Giác. Trong 45 năm sau đó Ngài chu du khắp miền Bắc Ấn để dạy người những gì mà Ngài đã chứng ngộ. Lòng từ bi và hạnh nhẫn nhục của Ngài quả thật kỳ diệu và hàng vạn người đã theo Ngài, trở thành tín đồ Phật giáo. Đến năm Ngài 80 tuổi, dù xác thân già yếu bệnh hoạn, nhưng lúc nào Ngài cũng hạnh phúc và an vui, cuối cùng Ngài nhập Niết Bàn vào năm 80 tuổi. Sự lìa bỏ gia đình không phải là chuyện dễ dàng cho Đức Phật. Sau một thời gian dài đắn đo suy nghĩ Ngài đã quyết định lìa bỏ gia đình. Có hai sự lựa chọn, một là hiến thân Ngài cho gia đình, hai là cho toàn thể thế gian. Sau cùng, lòng từ bi vô lượng của Ngài đã khiến Ngài tự cống hiến đời mình cho thế gian. Và mãi cho đến nay cả thế giới vẫn còn thọ hưởng những lợi ích từ sự hy sinh của Ngài. Đây có lẽ là sự hy sinh có nhiều ý nghĩa hơn bao giờ hết.

Dù Đức Phật đã nhập diệt, nhưng trên 2.500 năm sau những giáo thuyết của Ngài vẫn còn tế độ rất nhiều người, gương hạnh của Ngài vẫn còn là nguồn gọi cảm cho nhiều người, và những lời dạy dỗ của Ngài vẫn còn tiếp tục biến đổi nhiều cuộc sống. Chỉ có Đức Phật mới có được oai lực hùng mạnh tồn tại sau nhiều thế kỷ như thế ấy. Đức Phật không bao giờ tự xưng rằng Ngài là một thần linh, là con của thần linh, hay là sứ giả của thần linh. Ngài chỉ là một con người đã tự cải thiện để trở nên toàn hảo, và Ngài dạy rằng nếu chúng ta noi theo gương lành ấy chính ta cũng có thể trở nên toàn hảo như Ngài. Ngài không bao giờ bảo đệ tử của Ngài thờ phượng Ngài như một thần linh. Kỳ thật Ngài cấm chỉ đệ tử Ngài làm như vậy. Ngài bảo đệ tử là Ngài không ban phước cho những ai thờ phượng Ngài hay giáng họa cho ai không thờ phượng Ngài. Ngài bảo Phật tử nên kính trọng Ngài như một vị Thầy. Ngài còn nhắc nhở đệ tử về sau này khi thờ phượng lễ bái tượng Phật là tự nhắc nhở chính mình phải cố gắng tu tập để phát triển lòng yêu thương và sự an lạc với chính mình. Hương của nhang nhắc nhở chúng ta vượt thắng những thói hư tật xấu để đạt đến trí huệ, đèn đốt lên khi lễ bái nhắc nhở chúng ta đuốc tuệ để thấy rõ rằng thân này rồi sẽ hoại diệt theo luật vô thường. Khi chúng ta lễ lạy Đức Phật là chúng ta lễ lạy những giáo pháp cao thượng mà Ngài đã ban bố cho chúng ta. Đó là cốt tủy của sự thờ phượng lễ bái trong Phật giáo. Nhiều người đã lầm hiểu về sự thờ phượng lễ bái trong Phật giáo, ngay cả những Phật tử thuần thành. Người Phật tử không bao giờ tin rằng Đức Phật là một vị thần linh, thì không có cách chi mà họ có thể tin rằng khối gỗ hay khối kim loại kia là thần linh. Trong Phật giáo, tượng Phật

được dùng để tượng trưng cho sự toàn thiện toàn mỹ của nhân loại. Tượng Phật cũng nhắc nhở chúng ta về tầm mức cao cả của con người trong giáo lý nhà Phật, rằng Phật giáo lấy con người làm nòng cốt, chứ không phải là thần linh, rằng chúng ta phải tự phản quang tự kỷ, phải quay cái nhìn vào bên trong để tìm trạng thái toàn hảo trí tuệ, chứ không phải chạy đông chạy tây bên ngoài. Như vậy, không cách chi mà người ta có thể nói rằng Phật tử thờ phượng ngẫu tượng cho được. Kỳ thật, từ xa xưa lắm, con người nguyên thủy tự thấy mình sống trong một thế giới đầy thù nghịch và hiểm họa. Họ lo sợ thú dữ, lo sợ không đủ thức ăn, lo sợ bệnh hoạn và những tai ương hay hiện tượng thiên nhiên như giông gió, bão tố, núi lửa, sấm sét, vân vân. Họ không cảm thấy an toàn với hoàn cảnh xung quanh và họ không có khả năng giải thích được những hiện tượng ấy, nên họ tạo ra ý tưởng thần linh, nhằm giúp họ cảm thấy thoải mái tiện nghi hơn khi sự việc trôi chảy thuận lợi, cũng như có đủ can đảm vượt qua những lúc lâm nguy, hoặc an ủi khi lâm vào cảnh bất hạnh, lại cho rằng thượng đế đã sắp đặt an bài như vậy. Từ thế hệ này qua thế hệ khác, người ta tiếp tục niềm tin nơi “thượng đế” từ cha anh mình mà không cần phải đắn đo suy nghĩ. Có người cho rằng họ tin nơi thượng đế vì thượng đế đáp ứng những thỉnh nguyện của họ mỗi khi họ lo âu sợ hãi. Có người cho rằng họ tin nơi thượng đế vì cha mẹ ông bà họ tin nơi thượng đế. Lại có người cho rằng họ thích đi nhà thờ hơn đi chùa vì những người đi nhà thờ có vẻ sang trọng hơn những người đi chùa.

Đạo Phật là tôn giáo của Đấng Giác Ngộ, một trong ba tôn giáo lớn trên thế giới do Phật Thích Ca sáng lập cách nay trên 25 thế kỷ. Đức Phật đề xướng tứ diệu đế như căn bản học thuyết như chúng đã hiện ra khi Ngài đại ngộ. Ngài đã chỉ cho mọi người làm cách nào để sống một cách khôn ngoan và hạnh phúc và giáo pháp của Ngài đã lan rộng từ xứ Ấn Độ ra khắp các miền châu Á, và xa hơn thế nữa. Danh từ Phật giáo phát xuất từ chữ Phạn “Budhi”, có nghĩa là “giác ngộ”, “tỉnh thức”, và như vậy Phật giáo là tôn giáo của giác ngộ và tỉnh thức. Chính vì thế mà định nghĩa thật sự của Phật giáo là “Diệu Đế.” Đức Phật không dạy từ lý thuyết, mà Ngài luôn dạy từ quan điểm thực tiễn qua sự hiểu biết, giác ngộ và thực chứng về chân lý của Ngài. Triết lý này xuất phát từ kinh nghiệm của một người tên là Sĩ Đạt Đa Cồ Đàm, được biết như là Phật, tự mình giác ngộ vào lúc 36 tuổi. Tính đến nay thì Phật giáo đã tồn tại trên 2.500 năm và có trên 800 triệu tín đồ trên khắp thế giới (kể cả những tín đồ bên Trung Hoa Lục Địa). Người Tây phương cũng đã nghe được lời Phật dạy từ thế kỷ thứ 13 khi Marco Polo (1254-1324), một nhà du hành người Ý, thám hiểm châu Á, đã viết các truyện về Phật giáo trong quyển “Cuộc Du Hành của Marco Polo.” Từ thế kỷ thứ 18 trở đi, kinh điển Phật giáo đã được mang đến Âu châu và được phiên dịch ra Anh, Pháp và Đức ngữ. Cho đến cách nay 100 năm thì Phật giáo chỉ là một triết lý chánh yếu cho người Á Đông, nhưng rồi dần dần có thêm nhiều người Âu Mỹ lưu tâm gần bó đến. Vào đầu thế kỷ thứ 20, Alan Bennett, một người Anh, đã đến Miến Điện xuất gia làm Tăng sĩ dưới Pháp danh là Ananda Metteya. Ông trở về Anh vào năm 1908. Ông là người Anh đầu tiên trở thành Tăng sĩ Phật giáo. Ông dạy Phật pháp tại Anh. Từ lúc đó, Tăng Ni từ các quốc gia như Tích Lan, Thái, Nhật, Trung Hoa và các quốc gia theo Phật giáo khác tại Á châu đã đi đến phương Tây, đặc biệt là trong khoảng thời gian 70 năm trở lại đây. Nhiều vị thầy vẫn giữ

truyền thống nguyên thủy, nhiều vị tùy khế cơ khế lý tới một mức độ nào đó nhằm thỏa mãn được nhu cầu Phật pháp trong xã hội phương Tây. Trong những năm gần đây, nhu cầu Phật giáo lớn mạnh đáng kể tại Âu châu. Hội viên của các hiệp hội Phật giáo tăng nhanh và nhiều trung tâm mới được thành lập. Hội viên của những trung tâm này bao gồm phần lớn là những nhà trí thức và những nhà chuyên môn. Ngày nay chỉ ở Anh thôi đã có trên 40 trung tâm Phật giáo tại các thành phố lớn.

II. Bài Pháp Đầu Tiên:

Bài pháp đầu tiên ngay sau khi Phật đạt được đại giác tại Bồ đề đạo tràng. Phật đã đi vào vườn Lộc uyển tại thành Ba La Nại, để giảng bài pháp đầu tiên về Trung Đạo, Tứ Diệu Đế và Bát Chánh Đạo. Tại Vườn Lộc Uyển trong thành Ba La Nại, thoát đầu Đức Phật bị năm anh em Kiều Trần Như lãng tránh, nhưng khi Đức Phật tiến lại gần họ, họ cảm nhận từ nơi Ngài có những tướng hảo rất đặc biệt, nên tất cả đều tự động đứng dậy nghênh tiếp Ngài. Sau đó năm vị đạo sĩ thỉnh cầu Đức Thế Tôn chỉ giáo những điều Ngài đã giác ngộ. Đức Phật nhân đó đã thuyết Bài Pháp Đầu Tiên: Chuyển Bánh Xe Pháp. Ngài bắt đầu thuyết giảng: “Này các Sa Môn! Các ông nên biết rằng có bốn Chân Lý. Một là Chân Lý về Khổ. Cuộc sống đầy dẫy những khổ đau phiền não như già, bệnh, bất hạnh và chết chóc. Con người luôn chạy theo các dục lạc, nhưng cuối cùng chỉ tìm thấy khổ đau. Mà ngay khi có được thú vui thì họ cũng nhanh chóng cảm thấy mệt mỏi vì những lạc thú này. Không có nơi nào mà con người tìm thấy được sự thỏa mãn thật sự hay an lạc hoàn toàn cả. Thứ hai là Chân Lý về Nguyên Nhân của Khổ. Khi tâm chúng ta chứa đầy lòng tham dục và vọng tưởng chúng ta sẽ gặp mọi điều đau khổ. Thứ ba là Chân Lý về sự Chấm dứt Khổ. Khi tâm chúng ta tháo gỡ hết tham dục và vọng tưởng thì sự khổ đau sẽ chấm dứt. Chúng ta sẽ cảm nghiệm được niềm hạnh phúc không diễn tả được bằng lời. Cuối cùng là Chân Lý về Đạo Diệt Khổ. Con đường giúp chúng ta đạt được trí tuệ tối thượng.”

III. Ý Nghĩa Của Đạo Phật:

Có người cho rằng đạo Phật chỉ là đời sống của Đức Phật, tấm gương của Đức Phật và những đệ tử gần gũi nhất của Ngài đặt ra, đó là kỳ công quang vinh của một người, một người đứng trước công chúng tuyên bố con đường giải thoát. Với số người khác, Phật giáo có nghĩa là học thuyết quần chúng như đã ghi trong văn học Phật giáo gồm Tam Tạng kinh điển. Và trong đó miêu tả một triết lý cao quý, sâu sắc, phức tạp và uyên bác về cuộc đời. Danh từ Phật giáo được lấy từ gốc Phạn ngữ “Bodhi” có nghĩa là “Giác ngộ,” và do vậy Phật giáo là triết lý của sự giác ngộ. Chính vì thế mà định nghĩa thật sự của Phật giáo là “Diệu Đế.” Đức Phật không dạy từ lý thuyết, mà Ngài luôn dạy từ quan điểm thực tiễn qua sự hiểu biết, giác ngộ và thực chứng về chân lý của Ngài. Triết lý này xuất phát từ kinh nghiệm của một người tên là Sĩ Đạt Đa Cồ Đàm, được biết như là Phật, tự mình giác ngộ vào lúc 36 tuổi. Tính đến nay thì Phật giáo đã tồn tại trên 2.500 năm và có trên 800 triệu tín đồ trên khắp thế giới (kể cả những tín đồ bên Trung Hoa Lục Địa). Người Tây phương cũng đã nghe được lời Phật dạy từ thế kỷ thứ 13 khi Marco Polo (1254-1324), một nhà du hành người Ý, thám hiểm

châu Á, đã viết các truyện về Phật giáo trong quyển “Cuộc Du Hành của Marco Polo.” Từ thế kỷ thứ 18 trở đi, kinh điển Phật giáo đã được mang đến Âu châu và được phiên dịch ra Anh, Pháp và Đức ngữ. Cho đến cách nay 100 năm thì Phật giáo chỉ là một triết lý chánh yếu cho người Á Đông, nhưng rồi dần dần có thêm nhiều người Âu Mỹ lưu tâm gắn bó đến.

Với Đức Phật, con người là tối thượng, nên Ngài đã dạy: “Hãy là ngọn đuốc và là nơi nương tựa của chính bạn, chớ đừng tìm nơi nương tựa vào bất cứ nơi nào khác.” Đó là lời nói chân thật của Đức Phật. Ngài đã từng nói: “Tất cả những gì thực hiện được đều hoàn toàn do nỗ lực và trí tuệ rút ra từ kinh nghiệm bản thân của con người. Con người làm chủ vận mệnh của mình. Con người có thể làm cho cuộc đời mình tốt hơn hoặc xấu hơn. Con người nếu tận sức tu tập đều có thể thành Phật.” Đạo Phật là con đường duy nhất đưa con người từ hung ác đến thiện lành, từ phàm đến Thánh, từ mê sang giác. Đạo Phật là tôn giáo của Đấng Giác Ngộ, một trong ba tôn giáo lớn trên thế giới do Phật Thích Ca sáng lập cách nay trên 25 thế kỷ. Đức Phật đề xướng tứ diệu đế như căn bản học thuyết như chúng đã hiện ra khi Ngài đại ngộ. Ngài đã chỉ cho mọi người làm cách nào để sống một cách khôn ngoan và hạnh phúc và giáo pháp của Ngài đã lan rộng từ xứ Ấn Độ ra khắp các miền châu Á, và xa hơn thế nữa.

Đạo Phật, một triết lý, một phương cách sống hay là một tôn giáo. Điều này không quan trọng. Phật giáo là giáo pháp của Đức Phật thuyết giảng, một nền giáo lý hoàn toàn xây dựng trên trí tuệ của con người. Đạo Phật rất tôn trọng lý trí. Nhấm mắt tin suông là trái với giáo lý nhà Phật. Chính Đức Phật đã dạy: “Không nên tin một cách mù quáng những lời ta dạy, mà trước tiên hãy thử nó như đem lửa thử vàng để biết thật vàng giả.” Đạo Phật không phải là một tôn giáo chuyên thờ cúng hay cầu xin các vị thần linh. Đạo Phật không cấm Phật tử tìm hiểu giáo lý của những tôn giáo khác. Đức Phật dạy nếu có những điều phải và hợp lý thì Phật tử có quyền tự do thụ nhận cho dù điều ấy là giáo lý của một tôn giáo khác. Đạo Phật khác với các tôn giáo và các chủ nghĩa khác ở chỗ tôn trọng quyền nhận xét của cá nhân, tự do tư tưởng và phát triển lý trí. Chính vì vậy mà Đức Phật dạy rằng giáo lý của Ngài không có gì dấu diếm trong tay áo cả. Ngài còn nói thêm rằng giáo lý tùy thuộc vào vào sự thấu hiểu chân lý của con người, chứ không phải tùy thuộc vào ân huệ của một vị thần linh hay bất cứ quyền năng nào khác. Đức Phật còn nhấn mạnh về sự tự do dò xét khi Ngài bảo các đệ tử rằng nếu cần phải xét đoán ngay cả Đức Như Lai nữa, để có thể hoàn toàn tin chắc giá trị của vị Thầy mà mình đang theo. Phật dạy rằng chúng ta phải học, hiểu, hành rồi mới tin. Ngài nhắc nhở rằng nếu chưa hiểu hoặc còn hoài nghi mà mê muội tin theo là phi báng Phật. Hoài nghi không phải là một cái tội, vì Phật giáo không có những tín điều buộc phải tin theo. Hoài nghi tự nhiên mất khi con người hiểu rõ, thấy rõ sự thật, thấy rõ chân lý. Nói tóm lại, dù Đức Phật muốn hay không muốn, giáo lý và cách sống mà Ngài đã thuyết giảng trở thành một tôn giáo mà người ta gọi là đạo Phật. Tuy nhiên, đạo Phật không phải là một tôn giáo để bàn luận, mà đạo Phật là một tôn giáo giải thoát cho những ai tinh chuyên tu trì. Bạn không cần phải là một học giả hay người có lòng tin mù quáng để trở thành Phật tử, điều bạn cần là lòng chân thành trong việc tu trì. Trong đạo Phật, niềm tin mù quáng không có chỗ đứng, mỗi người chúng ta phải tìm hiểu và thẩm thấu những gì thích đáng và những gì không thích đáng

cho đời sống cũng như những trở ngại của chúng ta. Nếu để ý một chút chúng ta sẽ thấy rằng giáo pháp nhà Phật là vô cùng vô tận, nhưng những giáo pháp ấy bao giờ cũng là chân lý không thể nghĩ bàn. Những thông điệp mà Đức Phật đã truyền trao lại cho chúng ta lúc nào cũng có giá trị bất diệt. Không ai có thể biện luận chống lại hay phủ nhận giáo thuyết “Vô Thường” của nhà Phật. Vô thường không có nghĩa là không hiện hữu, mà vô thường là mọi thứ đều tiếp diễn không ngừng, nhưng tiếp diễn như trong một luồng hay trong một tiến trình thay đổi và tiến hóa không ngừng nghỉ. Chính vì thế mà giáo thuyết nhà Phật có thể thích nghi với các nền văn minh qua bao thời đại khác nhau trên thế giới. Ngay cả với nền văn minh hiện đại, Phật giáo vẫn luôn thích hợp trong mọi trường hợp. Thật vậy, nếu bạn có cơ hội tiếp cận với bất cứ khía cạnh nào của đạo Phật, bạn sẽ thấy ngay rằng đó là điều thích hợp, bổ ích và có thể áp dụng trong cuộc sống hằng ngày của bạn. Phật tử thuần thành phải luôn nhớ rằng trong đạo Phật không có cái gọi là những ràng buộc của mối quan hệ siêu nhân, Thượng đế, hay sự sáng tạo, hay tội lỗi thừa hưởng từ người khác, ngoài những gì đã do chính bạn làm ra.

IV. Tóm Lược Về Những Phần Cốt Lõi Nhất Trong Đạo Phật:

Theo lịch sử Phật giáo, bài pháp đầu tiên ngay sau khi Phật đạt được đại giác tại Bồ đề đạo tràng. Phật đã đi vào vườn Lộc uyển tại thành Ba La Nại, để giảng bài pháp đầu tiên về Trung Đạo, Tứ Diệu Đế và Bát Chánh Đạo. Tại Vườn Lộc Uyển trong thành Ba La Nại, thoát đầu Đức Phật bị năm anh em Kiều Trần Như lánh tránh, nhưng khi Đức Phật tiến lại gần họ, họ cảm nhận từ nơi Ngài có những tướng hảo rất đặc biệt, nên tất cả đều tự động đứng dậy nghênh tiếp Ngài. Sau đó năm vị đạo sĩ thỉnh cầu Đức Thế Tôn chỉ giáo những điều Ngài đã giác ngộ. Đức Phật nhân đó đã thuyết Bài Pháp Đầu Tiên: Chuyển Bánh Xe Pháp. Ngài bắt đầu thuyết giảng: “Này các Sa Môn! Các ông nên biết rằng có bốn Chân Lý. Một là Chân Lý về Khổ. Cuộc sống đầy dẫy những khổ đau phiền não như già, bệnh, bất hạnh và chết chóc. Con người luôn chạy theo các dục lạc, nhưng cuối cùng chỉ tìm thấy khổ đau. Mà ngay khi có được thú vui thì họ cũng nhanh chóng cảm thấy mệt mỏi vì những lạc thú này. Không có nơi nào mà con người tìm thấy được sự thỏa mãn thật sự hay an lạc hoàn toàn cả. Thứ hai là Chân Lý về Nguyên Nhân của Khổ. Khi tâm chúng ta chứa đầy lòng tham dục và vọng tưởng chúng ta sẽ gặp mọi điều đau khổ. Thứ ba là Chân Lý về sự Chấm dứt Khổ. Khi tâm chúng ta tháo gỡ hết tham dục và vọng tưởng thì sự khổ đau sẽ chấm dứt. Chúng ta sẽ cảm nghiệm được niềm hạnh phúc không diễn tả được bằng lời. Cuối cùng là Chân Lý về Đạo Diệt Khổ. Con đường giúp chúng ta đạt được trí tuệ tối thượng.” Đạo Thánh Đế là chân lý thứ tư trong Tứ Thánh Đế, là chân lý diệt khổ, là Bát Thánh Đạo. Chân lý về con đường diệt khổ, ấy là thực hành Bát Thánh đạo. Đức Phật đã dạy rằng: “Bất cứ ai chấp nhận Tứ Diệu Đế và chịu hành trì Bát Chánh Đạo, người ấy sẽ hết khổ và chấm dứt luân hồi sanh tử.” Nói tóm lại, cuối cùng đức Phật đã tìm thấy những phẩm trợ đạo dẫn tới giác ngộ và quả vị Phật. Đạo Thánh Đế bao gồm những con đường Thánh sau đây: Bát Thánh Đạo, Thất Bồ Đề Phần, Tứ Chánh Cần, Tứ Như Ý Túc, Ngũ Căn, Ngũ Lực, Tứ Nhiếp Pháp, Tứ Vô Lượng Tâm, và Tứ Niệm Xứ.

Có người cho rằng tất cả những gì mà đức Phật nói chỉ là đời sống của Đức Phật. Tuy nhiên, thật ra, tấm gương của Đức Phật và những đệ tử gần gũi nhất của Ngài đặt ra, đó là kỳ công quang vinh của một người, một người đứng trước công chúng tuyên bố con đường giải thoát. Với số người khác, Phật giáo có nghĩa là học thuyết quần chúng như đã ghi trong văn học Phật giáo gồm Tam tạng kinh điển. Và trong đó miêu tả một triết lý cao quý, sâu sắc, phức tạp và uyên bác về cuộc đời. Danh từ Phật giáo được lấy từ gốc Phạn ngữ “Bodhi” có nghĩa là “Giác ngộ,” và do vậy Phật giáo là triết lý của sự giác ngộ. Chính vì thế mà định nghĩa thật sự của Phật giáo là “Điêu Đế.” Đức Phật không dạy từ lý thuyết, mà Ngài luôn dạy từ quan điểm thực tiễn qua sự hiểu biết, giác ngộ và thực chứng về chân lý của Ngài. Triết lý này xuất phát từ kinh nghiệm của một người tên là Sĩ Đạt Đa Cồ Đàm, được biết như là Phật, tự mình giác ngộ vào lúc 36 tuổi. Tính đến nay thì Phật giáo đã tồn tại trên 2.500 năm và có trên 800 triệu tín đồ trên khắp thế giới (kể cả những tín đồ bên Trung Hoa Lục Địa). Người Tây phương cũng đã nghe được lời Phật dạy từ thế kỷ thứ 13 khi Marco Polo (1254-1324), một nhà du hành người Ý, thám hiểm châu Á, đã viết các truyện về Phật giáo trong quyển “Cuộc Du Hành của Marco Polo.” Từ thế kỷ thứ 18 trở đi, kinh điển Phật giáo đã được mang đến Âu châu và được phiên dịch ra Anh, Pháp và Đức ngữ. Cho đến cách nay 100 năm thì Phật giáo chỉ là một triết lý chánh yếu cho người Á Đông, nhưng rồi dần dần có thêm nhiều người Âu Mỹ lưu tâm gần bó đến. Vào đầu thế kỷ thứ 20, Alan Bennett, một người Anh, đã đến Miến Điện xuất gia làm Tăng sĩ dưới Pháp danh là Ananda Metteya. Ông trở về Anh vào năm 1908. Ông là người Anh đầu tiên trở thành Tăng sĩ Phật giáo. Ông dạy Phật pháp tại Anh. Từ lúc đó, Tăng Ni từ các quốc gia như Tích Lan, Thái, Nhật, Trung Hoa và các quốc gia theo Phật giáo khác tại Á châu đã đi đến phương Tây, đặc biệt là trong khoảng thời gian 70 năm trở lại đây. Nhiều vị thầy vẫn giữ truyền thống nguyên thủy, nhiều vị tùy khế cơ khế lý tới một mức độ nào đó nhằm thỏa mãn được nhu cầu Phật pháp trong xã hội phương Tây. Trong những năm gần đây, nhu cầu Phật giáo lớn mạnh đáng kể tại Âu châu. Hội viên của các hiệp hội Phật giáo tăng nhanh và nhiều trung tâm mới được thành lập. Hội viên của những trung tâm này bao gồm phần lớn là những nhà trí thức và những nhà chuyên môn. Ngày nay chỉ ở Anh thôi đã có trên 40 trung tâm Phật giáo tại các thành phố lớn.

Với Đức Phật, con người là tối thượng, nên Ngài đã dạy: “Hãy là ngọn đuốc và là nơi nương tựa của chính bạn, chớ đừng tìm nương tựa vào bất cứ người nào khác.” Đó là lời nói chân thật của Đức Phật. Ngài đã từng nói: “Tất cả những gì thực hiện được đều hoàn toàn do nỗ lực và trí tuệ rút ra từ kinh nghiệm bản thân của con người. Con người làm chủ vận mệnh của mình. Con người có thể làm cho cuộc đời mình tốt hơn hoặc xấu hơn. Con người nếu tận sức tu tập đều có thể thành Phật.” Đạo Phật là con đường duy nhất đưa con người từ hung ác đến thiện lành, từ phàm đến Thánh, từ mê sang giác. Đạo Phật là tôn giáo của Đấng Giác Ngộ, một trong ba tôn giáo lớn trên thế giới do Phật Thích Ca sáng lập cách nay trên 25 thế kỷ. Đức Phật đề xướng tứ diệu đế như căn bản học thuyết như chúng đã hiện ra khi Ngài đại ngộ. Ngài đã chỉ cho mọi người làm cách nào để sống một cách khôn ngoan và hạnh phúc và giáo pháp của Ngài đã lan rộng từ xứ Ấn Độ ra khắp các miền châu Á, và xa hơn thế nữa.

Đức Phật nhìn nhận khổ đau phiền não trong cuộc sống nhân loại vì sự luyến chấp mê muội vào vạn hữu. Nhưng thật là sai lầm khi cho rằng đạo Phật bi quan yếm thế. Điều này không đúng ngay với sự hiểu biết sơ lược về căn bản Phật giáo. Khi Đức Phật cho rằng cuộc đời đầy khổ đau phiền não, Ngài không ngụ ý đời đáng bi quan. Theo cách này, Đức Phật nhìn nhận sự hiện diện của khổ đau phiền não trong cuộc sống nhân loại, và cách phân tích của Ngài đã nêu rõ cho chúng đệ tử của Ngài thấy được luyến ái mọi vật mà không có chánh kiến về thực chất của chúng là nguyên nhân của khổ đau phiền não. Tính vô thường và biến đổi vốn có sẵn trong bản chất của vạn hữu. Đây là bản chất thật của chúng và đây là chánh kiến. Ngài kết luận: “Chừng nào chúng ta vẫn chưa chấp nhận sự thật này, chừng đó chúng ta vẫn còn gặp phải những xung đột. Chúng ta không thể thay đổi hay chi phối bản chất thật của mọi vật và kết quả là ‘niềm hy vọng xa dần làm cho con tim đau đớn’. Vậy giải pháp duy nhất là ở chỗ điều chỉnh quan điểm của chính mình.” Thật vậy, lòng khát ái mọi vật gây nên khổ đau phiền não. Kỳ thật, chính lòng khát ái đã gây nên thương đau sâu muộn. Khi ta yêu thích người nào hay vật nào thì ta muốn họ thuộc về ta và ở bên ta mãi mãi. Chúng ta không bao giờ chịu suy nghĩ về bản chất thật của chúng, hay chúng ta từ chối nghĩ suy về bản chất thật này. Chúng ta ao ước những thứ này sẽ tồn tại mãi mãi, nhưng thời gian lại hủy hoại hết thảy mọi vật. Tuổi xuân phải nhường chỗ cho tuổi già, và vẻ tươi mát của sương mai phải biến mất khi vầng hồng ló dạng. Trong Kinh Niết Bàn, khi Đại Đức A Nan và những đệ tử khác than khóc buồn thảm khi Đức Phật đang nằm trên giường bệnh chờ chết, Đức Phật dạy: “Này Ananda! Đừng buồn khổ, đừng than khóc, Như Lai chẳng từng bảo ông rằng sớm muộn gì thì chúng ta cũng phải xa lìa tất cả những thứ tốt đẹp mà ta yêu thương quý báu đó sao? Chúng sẽ biến đổi và hoại diệt. Vậy làm sao Như Lai có thể sống mãi được? Sự ấy không thể nào xảy ra được!” Đây là nền tảng cho lời dạy về “Ba Dấu Ấn” (vô thường, khổ và vô ngã) trong đạo Phật về đời sống hay nhân sinh quan và vũ trụ quan Phật Giáo. Mọi giá trị của đạo Phật đều dựa trên giáo lý này. Đức Phật mong muốn các đệ tử của Ngài, tại gia cũng như xuất gia, thấy đều sống theo chánh hạnh và các tiêu chuẩn cao thượng trong cuộc sống về mọi mặt. Đối với Ngài, cuộc sống bình dị không có nghĩa là cuộc đời con người phải chịu suy tàn khổ ải. Đức Phật khuyên đệ tử của Ngài đi theo con đường “Trung Đạo” nghĩa là không luyến ái cũng không chối bỏ vạn hữu. Đức Phật không chủ trương chối bỏ “vẻ đẹp” của vạn hữu, tuy nhiên, nếu con người không thấu triệt được thực chất của những vật mang vẻ đẹp đó, thì chính cái vẻ đẹp kia có thể đưa đến khổ đau phiền não hay đau buồn và thất vọng cho chính mình. Trong “Thi Kệ Trưởng Lão”, Đức Phật có nêu ra một câu chuyện về tôn giả Pakka. Một hôm tôn giả vào làng khát thực, tôn giả ngồi dưới gốc cây. Rồi một con diều hâu gần đó chụp được một miếng thịt, vội vụt bay lên không. Những con khác thấy vậy liền tấn công con diều này, làm cho nó nhả miếng thịt xuống. Một con diều hâu khác bay tới đón miếng thịt, nhưng cũng bị những con khác tấn công cướp mất đi miếng thịt. Tôn giả suy nghĩ: “Dục lạc chẳng khác chi miếng thịt kia, thật thông thường giữa thế gian đầy khổ đau và thù nghịch này.” Khi quan sát cảnh trên, tôn giả thấy rõ vạn hữu vô thường cũng như các sự việc xảy ra kia, nên tôn giả tiếp tục quán tưởng cho đến khi đạt được quả vị A La Hán. Đức Phật khuyên đệ tử không lãng tránh cái đẹp, không từ bỏ

cái đẹp mà cũng không luyến ái cái đẹp. Chỉ cố làm sao cho cái đẹp không trở thành đối tượng yêu ghét của riêng mình, vì bất cứ vật gì khả lạc khả ô trong thế gian này thường làm cho chúng ta luyến chấp, rồi sinh lòng luyến ái hay ghét bỏ, chính vì thế mà chúng ta phải tiếp tục kinh qua những khổ đau phiền não. Người Phật tử nhìn nhận cái đẹp ở nơi nào giác quan nhận thức được, nhưng cũng phải thấy luôn cả tính vô thường và biến hoại trong cái đẹp ấy. Và người Phật tử nên luôn nhớ lời Phật dạy về mọi pháp hữu hình như sau: “Chúng có sinh khởi, thì chúng phải chịu hoại diệt.” Như vậy, người Phật tử nhìn và chiêm ngưỡng vẻ đẹp mà không pha lẫn lòng tham muốn chiếm hữu.

V. Phật Giáo Là Một Triết Lý Dạy Cho Con Người Nhận Biết Chân Lý:

Danh từ “philosophy”, nghĩa là triết học, có hai phần: “philo” có nghĩa là ưa thích yêu chuộng, và “sophia” có nghĩa là trí tuệ. Như vậy, philosophy là sự yêu chuộng trí tuệ, hoặc tình yêu thương và trí tuệ. Cả hai ý nghĩa này mô tả Phật giáo một cách hoàn hảo. Phật giáo dạy ta nên cố gắng phát triển trọn vẹn khả năng trí thức để có thể thông suốt rõ ràng. Phật giáo cũng dạy chúng ta phát triển lòng từ bi để có thể trở thành một người bạn thật sự của tất cả mọi chúng sanh. Như vậy Phật giáo là một triết học nhưng không chỉ đơn thuần là một triết học suông. Nó là một triết học tối thượng. Phật giáo là một triết lý dạy cho con người nhận biết chân lý. Thật vậy, Đức Phật dạy chúng ta nên cố gắng nhận biết chân lý, từ đó chúng ta mới có khả năng thông hiểu sự sợ hãi của chúng ta, tìm cách giảm thiểu lòng ham muốn của ta, tìm cách triệt tiêu lòng tự kỷ của chính mình, cũng như trầm tĩnh chấp nhận những gì mà chúng ta không thể thay đổi được. Đức Phật thay thế nỗi lo sợ không phải bằng một niềm tin mù quáng và không thuận lý nơi thần linh, mà bằng sự hiểu biết thuận lý và hợp với chân lý. Hơn nữa, Phật tử không tin nơi thần linh vì không có bằng chứng cụ thể nào làm nền tảng cho sự tin tưởng như vậy. Ai có thể trả lời những câu hỏi về thần linh? Thần linh là ai? Thần linh là người nam hay người nữ hay không nam không nữ? Ai có thể đưa ra bằng chứng rõ ràng cụ thể về sự hiện hữu của thần linh? Đến nay chưa ai có thể làm được chuyện này. Người Phật tử dành sự phán đoán về một thần linh đến khi nào có được bằng chứng rõ ràng như vậy. Bên cạnh đó, niềm tin nơi thần linh không cần thiết cho cuộc sống có ý nghĩa và hạnh phúc. Nếu bạn tin rằng thần linh làm cho cuộc sống của bạn có ý nghĩa và hạnh phúc hơn thì bạn cứ việc tin như vậy. Nhưng nhớ rằng, hơn hai phần ba dân chúng trên thế giới này không tin nơi thần linh, và ai dám nói rằng họ không có cuộc sống có ý nghĩa và hạnh phúc? Và ai dám cả quyết rằng toàn thể những người tin nơi thần linh đều có cuộc sống có ý nghĩa và hạnh phúc hết đâu? Nếu bạn tin rằng thần linh giúp đỡ bạn vượt qua những khó khăn và khuyết tật thì bạn cứ tin như vậy đi. Nhưng người Phật tử không chấp nhận quan niệm cứu độ thần thánh như vậy. Ngược lại, căn cứ vào kinh nghiệm của Đức Phật, Ngài đã chỉ bày cho chúng ta là mỗi người đều có khả năng tự thanh tịnh thân tâm, phát triển lòng từ bi vô hạn và sự hiểu biết toàn hảo. Ngài chuyên hướng thần trời sang tự tâm và khuyến khích chúng ta tự tìm cách giải quyết những vấn đề bằng sự hiểu biết chân chánh của chính mình. Rốt rồi, thần thoại về thần linh đã bị khoa học trấn áp. Khoa học đã chứng minh sự thành lập của vũ trụ hoàn toàn không liên hệ gì đến ý niệm thần linh.

Phật giáo là một triết lý dạy cho con người có cuộc sống hạnh phúc. Nó cũng dạy cho người ta cách chấm dứt luân hồi sanh tử. Giáo lý chính của Đức Phật tập trung vào Bốn Chân Lý Cao Thượng hay Tứ Diệu Đế và Bát Thánh Đạo. Gọi là “cao thượng” vì nó phù hợp với chân lý và nó làm cho người hiểu biết và tu tập nó trở thành cao thượng. Người Phật tử không tin nơi những điều tiêu cực hay những điều bi quan, huống là tin nơi những thứ dị đoan phù phiếm. Ngược lại, người Phật tử tin nơi sự thật, sự thật không thể chối cãi được, sự thật mà ai cũng biết, sự thật mà mọi người hướng tới để kinh nghiệm và đạt được. Những người tin tưởng nơi thần linh thì cho rằng trước khi được làm người không có sự hiện hữu, rồi được tạo nên do ý của thần linh. Người ấy sống cuộc đời của mình, rồi tùy theo những gì họ tin tưởng trong khi sống mà được lên nước trời vĩnh cửu hay xuống địa ngục đời đời. Lại có người cho rằng mỗi cá nhân vào đời lúc thọ thai do những nguyên nhân thiên nhiên, sống đời của mình rồi chết, chấm dứt sự hiện hữu, thể thôi. Phật giáo không chấp nhận cả hai quan niệm trên. Theo giải thích thứ nhất, thì nếu có một vị thần linh toàn thiện toàn mỹ nào đó, từ bị thương xót hết thảy chúng sanh mọi loài thì tại sao lại có người sanh ra với hình tướng xấu xa khủng khiếp, có người sanh ra trong nghèo khổ cơ hàn. Thật là vô lý và bất công khi có người phải vào địa ngục vĩnh cửu chỉ vì người ấy không tin tưởng và vâng phục thần linh. Sự giải thích thứ hai hợp lý hơn, nhưng vẫn còn để lại nhiều thắc mắc chưa được giải đáp. Thọ thai theo những nguyên nhân thiên nhiên là rõ ràng, nhưng làm thế nào một hiện tượng vô cùng phức tạp như cái tâm lại được phát triển, mở mang, chỉ giản dị từ hai tế bào nhỏ là trứng và tinh trùng? Phật giáo đồng ý với sự giải thích về những nguyên nhân tự nhiên; tuy nhiên, Phật giáo đưa ra sự giải thích thỏa đáng hơn về vấn đề con người từ đâu đến và sau khi chết thì con người đi về đâu. Khi chết, tâm chúng ta với khuynh hướng, sở thích, khả năng và tâm tánh đã được tạo duyên và khai triển trong đời sống, tự cấu hợp trong buồng trứng sẵn sàng thọ thai. Như thế ấy, một cá nhân sanh ra, trưởng thành và phát triển nhân cách từ những yếu tố tinh thần được mang theo từ những kiếp quá khứ và môi trường vật chất hiện tại. Nhân cách ấy sẽ biến đổi và thay đổi do những cố gắng tinh thần và những yếu tố tạo duyên như nền giáo dục và ảnh hưởng của cha mẹ cũng như xã hội bên ngoài, lúc lâm chung, tái sanh, tự cấu hợp trở lại trong buồng trứng sẵn sàng thọ thai. Tiến trình chết và tái sanh trở lại này sẽ tiếp tục diễn tiến đến chừng nào những điều kiện tạo nguyên nhân cho nó như ái dục và vô minh chấm dứt. Chừng ấy, thay vì một chúng sanh tái sanh, thì tâm ấy vượt đến một trạng thái gọi là Niết Bàn, đó là mục tiêu cùng tột của Phật giáo.

VI. Vị Trí Của Con Người Trong Tôn Giáo Theo Quan Điểm Của Đạo Phật:

Hầu hết ai trong chúng ta đều cũng phải đồng ý rằng trong tất cả các loài sinh vật, con người là những sinh vật độc nhất trong hoàn vũ có thể hiểu được chúng ta đang làm cái gì và sẽ làm cái gì. So sánh với các loài khác thì con người có phần thù thắng và hoàn hảo hơn chẳng những về mặt tinh thần, tư tưởng, mà còn về phương diện khả năng tổ chức xã hội và đời sống nữa. Đời sống của con người không thể nào bị thay thế, lập lại hay quyết định bởi bất cứ một ai. Một khi chúng ta được sanh ra trong thế giới này, chúng ta phải sống một cuộc sống của chính mình sao cho thật có ý nghĩa và đáng sống. Chính vì thế mà cổ đức có

đạy: “Con người là một sinh vật tối linh” hay con người được xếp vào hàng ưu tú hơn các loài khác. Và Đức Phật dạy trong kinh Ưu Bà Tắc: “Trong mọi loài, con người có những căn và trí tuệ cần thiết. Ngoài ra, điều kiện hoàn cảnh của con người không quá khổ sở như những chúng sanh trong địa ngục, không quá vui sướng như những chúng sanh trong cõi trời. Và trên hết, con người không ngu si như loài súc sanh.” Phật giáo xem con người là một chúng sanh rất nhỏ, không chỉ về sức mạnh mà còn về tuổi thọ. Con người không hơn gì các sinh vật khác trong vũ trụ này ngoại trừ khả năng hiểu biết. Con người được coi như là một sinh vật có văn hóa, biết hòa hợp với sinh vật khác mà không hủy hoại chúng. Tôn giáo được con người đặt ra cũng với mục đích ấy. Mọi sinh vật sống đều chia sẻ cùng lực sống truyền cho con người. Con người và những sinh vật khác là một phần của sinh lực vũ trụ mang nhiều dạng thức khác nhau trong những kiếp tái sanh vô tận, chuyển từ người thành vật tới những hình thái siêu phàm và rồi trở lại trong một chu kỳ bất tận. Theo vũ trụ luận Phật giáo, con người chỉ đơn giản là một cư dân trên một trong những cảnh giới hiện hữu mà các chúng sanh khác cũng có thể đến sau khi chết. Thế giới con người là sự pha trộn vừa phải giữa hạnh phúc và khổ đau, con người ở trong một vị trí thuận lợi để tạo hay không tạo nghiệp mới, và như vậy con người có thể uốn nắn định mệnh của chính mình. Con người quả thực là người Sáng Tạo và người Cứu Tinh của chính mình. Nhiều người tin rằng tôn giáo từ trời đi xuống, nhưng người Phật tử biết rằng Phật giáo khởi thủy từ trái đất và tiến dần lên trời, lên Phật. Sự khó khăn về việc được sanh làm người nó khó như việc con rùa biển một mắt, từ đáy biển trời lên trong một bong cây, thấy được vầng nhật nguyệt, rồi theo lượn sóng mà tấp vào bờ. Rùa mù gặp khúc gỗ trôi giữa biển đã là khó, ví với sanh làm người và gặp được Phật Pháp lại càng khó hơn (ý này ví với một con rùa mù giữa biển khơi mà vớ được khúc gỗ nổi. Theo Kinh Tạp A Hàm, trong biển cả có một con rùa mù, sống lâu vô lượng kiếp, cả trăm năm mới trôi đầu một lần. Có một khúc cây, trên có một lỗ lõng, đang trôi dạt dờ trên mặt nước, rùa ta khi trôi lên đến mặt nước cũng vừa chạm vào bong cây. Kẻ phàm phu lăn trôi trong biển đời sanh tử, muốn trở lại được thân người quả là khó hơn thế ấy).

Đạo Phật coi thân người như cái túi da ô ướ. Phật tử chơn thuần chớ nên quá trân quý thân này. Kỳ thật, nó chỉ là cái túi da hôi thúi. Phải lìa ý nghĩ đó chúng ta mới có thể dụng công tu hành được. Nếu không lìa được nó, chúng ta sẽ biến thành nô lệ của nó và từ sáng sớm đến chiều tối chúng ta sẽ chỉ một bề phục vụ cho nó mà thôi. Người con Phật chơn thuần phải coi thân này như một cái túi da hôi thúi, nghĩa là tránh sự coi trọng nó. Coi nó là quan trọng là chướng ngại lớn trên bước đường tu tập của chúng ta. Chúng ta phải mượn cái giả để tu lấy cái thật, tức là chỉ xem thân này như một phương tiện mà thôi. Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 26, Thiên thần dâng cho Đức Phật một ngọc nữ với ý đồ phá hoại tâm ý của Phật. Phật bảo: “Túi da ô ướ, người đến đây làm gì? Đi đi, ta không dùng đâu.” Thiên thần càng thêm kính trọng, do đó mà hỏi về ý của Đạo. Đức Phật vì ông mà giảng pháp. Ông nghe xong đắc quả Tu-Đà-Hoàn.” Tuy nhiên, cũng theo đạo Phật, thì “nhân đạo” là con đường lý tưởng cho chúng sanh tu tập và đạt thành Phật quả, vì họ không phải thường xuyên chịu đựng khổ đau như các chúng sanh trong ba đường dữ (địa ngục, ngạ quỷ và súc sanh), họ cũng

không có những đòi sống quá sung sướng của chư thiên để xao lãng việc tu tập. Ngược lại, họ chịu khổ đau vừa đủ để thấy được thực tánh của vạn hữu (vô thường, khổ và vô ngã). Vì vậy mà Đức Phật dạy, “con người có thể quyết định dành cuộc đời cho những mục tiêu ích kỷ, bất thiện, một hiện hữu suông rỗng, hay quyết định dành đời mình cho việc thực hiện các việc thiện làm cho người khác được hạnh phúc.” Trong nhiều trường hợp, con người cũng có thể có những quyết định sinh động để uốn nắn đời mình theo cách này hay cách khác; con người có cơ hội nghĩ đến đạo và giáo lý của Ngài hầu hết là nhằm cho con người, vì con người có khả năng hiểu biết, thực hành và đi đến chứng ngộ giáo lý. Chính con người, nếu muốn, họ có thể chứng nghiệm giác ngộ tối thượng và trở thành Phật, đây là hạnh phúc lớn không phải chỉ chứng đắc sự an tịnh và giải thoát cho mình, mà còn khai thị đạo cho nhiều người khác do lòng từ bi. Cơ hội được tái sinh làm con người rất ư là hân hữu, chính vì thế mà Đức Phật dạy: “Được sinh ra làm người là điều vô cùng quý báu, một cơ hội lớn lao không nên để uổng phí. Giả tỷ có một người ném vào đại dương một mảnh ván, trên mảnh ván có một lỗ hổng, mảnh ván trôi dạt do nhiều luồng gió và nhiều dòng nước xô đẩy trên đại dương. Trong đại dương có một con rùa chột mắt, một trăm năm mới ngoi lên mặt biển một lần để thở. Dù cho mất cả một đại kiếp, con rùa cũng khó mà trôi lên mặt nước và chui vào lỗ hổng của mảnh ván ấy. Cũng thế, nếu một khi người ta đã bị dọa xuống ba cảnh giới đầy thống khổ hay hạ tam đồ, thì việc được tái sinh làm người cũng thật là hiếm hoi. Cũng theo Phật giáo, con người khác với con vật vì chỉ có con người mới có khả năng phát triển trí tuệ và hiểu biết phản ánh được lý luận của mình mà thôi. Con người có nghĩa là một chúng sanh có khả năng hay có cái tâm để suy nghĩ. Mục đích chân chánh và thành thực của tôn giáo là giúp cho con người ấy suy nghĩ đúng để nâng con người ấy lên trên tâm của con vật và giúp con người đạt được hạnh phúc tối thượng.”

Dầu con người được xếp vào hàng ưu tú hơn các loài khác, nhưng đối với Phật giáo, bất cứ sinh mạng nào cũng đều quý và có giá trị như nhau. Nghĩa là không sinh mạng nào quý hơn sinh mạng nào. Theo kinh Ưu Bà Tắc, Phật giáo đồng ý trong mọi loài thì con người có được các căn và trí tuệ cần thiết. Phật giáo cũng đồng ý rằng điều kiện của con người không quá cực khổ như những chúng sanh ở địa ngục hay ngạ quỷ. Với Phật giáo, sanh ra làm người là chuyện khó. Nếu chúng ta sanh ra làm người, với nhiều phẩm chất cao đẹp, khó có trong đời. Vì vậy chúng ta phải cố gắng làm cho kiếp sống này trở nên có ý nghĩa hơn. Ngoài ra, con người có trí thông minh. Phẩm chất quý báu này giúp chúng ta có thể tìm hiểu được ý nghĩa đích thực của cuộc sống và tu tập giác ngộ. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng kiếp sống kế tiếp của chúng ta như thế nào là tùy vào những hành động và những thói quen mà chúng ta thành lập trong hiện tại. Vì vậy mục đích của chúng ta ngay trong kiếp này hoặc là giải thoát khỏi luân hồi sanh tử, hoặc là trở thành một bậc chánh đẳng chánh giác. Và hơn hết, là chúng ta biến cuộc sống quý báu này thành một đời sống viên mãn nhất trong từng phút từng giây. Muốn được như vậy, khi làm việc gì mình phải ý thức được mình đang làm việc ấy, chứ không vọng động. Theo quan điểm Phật giáo, chúng ta đang có kiếp sống của con người với nhiều phẩm chất cao đẹp khó có trong đời. Vì vậy mà chúng ta nên làm cho kiếp sống này có ý nghĩa hơn. Thông

thường chúng ta cứ nghĩ rằng kiếp con người mà mình đang có là chuyện đương nhiên và vì vậy mà chúng ta hay vương vấn níu kéo những cái mà chúng ta ưa thích và sắp xếp mong cầu cho được theo ý mình, trong khi sự việc vận hành biến chuyển theo quy luật riêng của chúng. Suy nghĩ như vậy là không thực tế và khiến chúng ta phải phiền muộn. Tuy nhiên, nếu chúng ta ý thức rằng chúng ta đang có những phẩm chất cao quý và ý thức rằng mọi việc trong cuộc sống của chúng ta đang diễn ra một cách tốt đẹp thì chúng ta sẽ có một cái nhìn tích cực và một cuộc sống an vui hơn. Một trong những phẩm chất cao quý mà chúng ta đang có là trí thông minh của con người. Phẩm chất quý báu này khiến chúng ta có thể hiểu được ý nghĩa đích thực của cuộc sống và cho phép chúng ta tiến tu trên đường đi đến giác ngộ. Nếu tất cả các giác quan của chúng ta như mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, vân vân còn nguyên vẹn thì chúng ta có thể nghe chánh pháp, đọc sách về chánh pháp và suy tư theo chánh pháp. Chúng ta thật may mắn được sanh ra trong thời đại lịch sử mà Đức Phật đã thị hiện và giảng dạy Chánh pháp. Từ thời Đức Phật đến nay, chánh pháp thuần khiết này đã được truyền thừa qua nhiều thế hệ. Chúng ta cũng có cơ may có nhiều vị đạo sư có phẩm hạnh dạy dỗ, và những giáo đoàn xuất gia với những cộng đồng pháp lữ chia sẻ lợi lạc và khuyến tấn chúng ta trên bước đường tu tập. Những ai trong chúng ta có may mắn sống trong các xứ sở áp ủ bảo vệ tự do tôn giáo nên việc tu tập không bị giới hạn. Hơn nữa, hiện nay hầu hết chúng ta đều có cuộc sống không quá nghèo khổ, thức ăn đồ mặc đầy đủ và chỗ ở yên ổn, đó là cơ sở để chúng ta tiến tu mà không phải lo lắng về những nhu cầu vật chất. Tâm thức chúng ta không bị các tà kiến hay định kiến che chắn quá nặng nề, chúng ta có tiềm năng để làm những việc lớn lao trong cơ hội hiện tại, chúng ta phải trân trọng, phải khai triển cái nhìn dài hạn cho cuộc tu tập này vì kiếp sống hiện tại của chúng ta rất ngắn ngủi. Phật tử thuần thành phải luôn nhớ rằng tâm thức chúng ta không dừng lại khi chúng ta rũ bỏ xác thân tứ đại này. Tâm thức chúng ta không có hình dạng hay màu sắc, nhưng khi chúng rời thân hiện tại vào lúc chúng ta chết, chúng sẽ tái sanh vào những thân khác. Chúng ta tái sanh làm cái gì là tùy thuộc vào những hành động trong hiện tại của chúng ta. Vì vậy mà một trong những mục đích của kiếp mà chúng ta đang sống là chuẩn bị cho sự chết và những kiếp tương lai. Bằng cách đó, chúng ta có thể chết một cách thanh thản với ý thức rằng tâm thức chúng ta sẽ tái sinh vào cảnh giới tốt đẹp. Một mục đích khác mà chúng ta có thể hướng tới trong việc sử dụng kiếp sống này là đạt đến sự giải thoát hay giác ngộ. Chúng ta có thể chứng quả vị A La Hán, giải thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử; hoặc chúng ta có thể tiếp tục tu tập để trở thành vị Phật Chánh đẳng Chánh giác, có khả năng làm lợi lạc cho mọi người một cách có hiệu quả nhất. Đạt đến sự giải thoát, dòng tâm thức của chúng ta sẽ được hoàn toàn thanh tịnh và không còn những tâm thái nhiễu loạn. Chúng ta sẽ không còn sân hận, ganh tỵ hay cao ngạo nữa; chúng ta cũng sẽ không còn cảm thấy tội lỗi, lo lắng hay phiền muộn nữa, và tất cả những thói hư tật xấu đều tan biến hết. Hơn thế nữa, nếu có chí nguyện đạt đến sự giác ngộ vì lợi ích cho tha nhân thì lúc ấy chúng ta sẽ phát khởi lòng từ ái đối với chúng sanh muôn loài, và biết làm những việc cụ thể để giúp đỡ họ một cách thích hợp nhất. Cũng còn một cách khác nhằm lợi dụng cái thân quý báu này là phải sống một đời sống viên mãn nhất trong từng giây từng phút. Có nhiều cách để làm được như vậy. Thứ

nhất là phải sống trong chánh niệm trong từng giây từng phút, tức là hiện hữu trọn vẹn ở đây và ngay bây giờ trong từng hành động. Khi chúng ta ăn chúng ta tập trung trong việc ăn, cảm nhận được mùi vị và độ nhu nhuyễn của thức ăn; khi bước đi chúng ta đặt tâm ý trong những cử động liên quan đến việc đi chuyển, không để cho tâm thức chúng ta lơ đãng với những tạp niệm. Khi chúng ta lên lầu, chúng ta có thể suy nghĩ, “Ta nguyện giúp cho mọi người được sinh vào cảnh giới tốt đẹp, được thăng hoa, được giải thoát và giác ngộ.” Khi chúng ta rửa chén hay giặt đồ, chúng ta có thể tâm niệm, “Ta nguyện giúp cho mọi người có được tâm thức thanh tịnh, không còn những tâm thái nhiễu loạn và u mê.” Khi trao vật gì cho ai, chúng ta có thể tâm niệm, “Nguyện rằng ta có khả năng đáp ứng mọi nhu cầu của chúng sanh.” Chúng ta có thể chuyển hóa một cách sinh động trong từng hành động với mong ước mang lại hạnh phúc cho người khác. Chính vì những lý do trên đây mà chúng ta có thể nói rằng chúng sanh con người đóng một vai trò hết sức quan trọng trong hầu hết các tôn giáo. Đức Phật dạy trong kinh Ưu Bà Tắc: “Trong mọi loài, con người có những căn và trí tuệ cần thiết. Ngoài ra, điều kiện hoàn cảnh của con người không quá khổ sở như những chúng sanh trong địa ngục, không quá vui sướng như những chúng sanh trong cõi trời. Và trên hết, con người không ngu si như loài súc sanh.” Như vậy con người được xếp vào loại chúng sanh có nhiều ưu điểm. Con người có khả năng xây dựng và cải tiến cho mình một cuộc sống toàn thiện toàn mỹ.

VII. Bức Thông Điệp Vô Giá Của Đức Phật:

Thông điệp vô giá của Đức Phật hay Tứ Diệu Đế là một trong những phần quan trọng nhất trong giáo pháp của Đức Phật. Đức Phật đã ban truyền thông điệp này nhằm hướng dẫn nhân loại đau khổ, cởi mở những trói buộc bất toại nguyện để đi đến hạnh phúc, tương đối và tuyệt đối (hạnh phúc tương đối hay hạnh phúc trần thế, hạnh phúc tuyệt đối hay Niết Bàn). Đức Phật nói: “Ta không phải là cái gọi là một cách mù mờ ‘Thần linh’ ta cũng không phải là hiện thân của bất cứ cái gọi là thần linh mù mờ nào. Ta chỉ là một con người khám phá ra những gì đã bị che lấp. Ta chỉ là một con người đạt được toàn giác bằng cách hoàn toàn thấu triệt hết thảy những chân lý.” Thật vậy, đối với chúng ta, Đức Phật là một con người đáng được kính mộ và tôn sùng, không phải chỉ như một vị thầy mà như một vị Thánh. Ngài là một con người, nhưng là một người siêu phàm, một chúng sanh duy nhất trong vũ trụ đạt đến tuyệt luân tuyệt hảo. Tất cả những gì mà Ngài thành đạt, tất cả những gì mà Ngài thấu triệt đều là thành quả của những cố gắng của chính Ngài, của một con người. Ngài thành tựu sự chứng ngộ tri thức và tâm linh cao siêu nhất, tiến đến tuyệt đỉnh của sự thanh tịnh và trạng thái toàn hảo trong những phẩm hạnh cao cả nhất của con người. Ngài là hiện thân của từ bi và trí tuệ, hai phẩm hạnh cao cả nhất trong Phật giáo. Đức Phật không bao giờ tự xưng mình là vị cứu thế và không tự hào là mình cứu rỗi những linh hồn theo lối thần linh mặc khải của những tôn giáo khác. Thông điệp của Ngài thật đơn giản nhưng vô giá đối với chúng ta: “Bên trong mỗi con người có ngủ ngầm một khả năng vô cùng vô tận mà con người phải nỗ lực tinh tấn trau dồi và phát triển những tiềm năng ấy. Nghĩa là trong mỗi con người đều có

Phật tánh, nhưng giác ngộ và giải thoát nằm trọn vẹn trong tầm mức nỗ lực và cố gắng của chính con người.”

Chương Ba

Vũ Trụ-Nhân-Duyên Sanh Theo Quan Điểm Phật Giáo

I. Tổng Quan Về Vũ Trụ Quan Phật Giáo:

Theo quan điểm Phật giáo thì vũ trụ là vô cùng vô tận. Tuy nhiên, nếu chúng ta nói về sự thành hình của hệ thống thế giới mà chúng ta đang ở, chúng ta có thể nói về sự thành hình của nó như sau: “Nói về các yếu tố cấu thành vũ trụ, yếu tố ban đầu là “gió”, có nền tảng từ hư không. Rồi gió chuyển động, và dựa vào đó mà hơi nóng xuất hiện, rồi có hơi nước, rồi có chất cứng tức là đất.” Vũ Trụ Luận của Phật Giáo không phải chỉ bàn đến sự hiện hữu của vô số hệ thống thế giới tập hợp thành những nhóm mà ta vẫn gọi là các thiên hà, mà nó còn đề cập đến những khái niệm rộng rãi về thời gian của vũ trụ. Đức Phật tuyên bố rằng trên mức độ hiểu biết cao nhất thì toàn thể vũ trụ là bản tâm thanh tịnh. Tuy nhiên, trên mức độ hiểu biết thông thường thì Ngài vẽ nên một thứ vũ trụ với vô số những hệ thống thế giới với vô số những hành tinh nơi mà mọi chủng loại chúng sanh đang sanh sống. Vì vậy, hệ thống thế giới của chúng ta không phải là một hệ thống thế giới duy nhất trong vũ trụ. Những thế giới khác cũng có chư Phật giảng dạy về giác ngộ đạo. Những bản kinh Phật cổ xưa nhất nói đến các thành kiếp và hoại kiếp với những khoảng thời gian lớn lao của những thiên hà ấy, chúng dần dần hình thành như thế nào và sau một thời kỳ tương đối ổn định và có đời sống trong các thế giới của chính chúng đã tồn tại rồi tất nhiên phải suy tàn và hủy diệt như thế nào. Tất cả đều là sự vận hành của những quá trình, biến cố này dẫn đến biến cố khác một cách hoàn toàn tự nhiên. Như bạn đã biết mặc dù Đức Phật đã khám phá ra sự hiện hữu của nhiều Thượng đế trong vũ trụ, Ngài không bao giờ cố ý đánh giá thấp quyền uy của đấng Thượng đế được dân chúng Ấn Độ thờ phượng thời bấy giờ. Ngài chỉ thuyết giảng chân lý. Và chân lý đó không gây ảnh hưởng gì đến quyền lực của đấng Thượng đế. Tương tự, sự kiện vũ trụ có nhiều mặt trời không làm giảm thiểu sự quan trọng của mặt trời trong thái dương hệ của chúng ta, vì mặt trời của chúng ta vẫn tiếp tục cho chúng ta ánh sáng mỗi ngày. Đối với một số tôn giáo khác, Thượng đế rất có quyền năng so với loài người, nhưng theo Phật giáo, các ngài chưa giải thoát được sự khổ đau phiền não, và có thể các ngài vẫn còn sân hận. Thọ mạng của các ngài rất dài, nhưng không trường cửu như một số tôn giáo vẫn tin tưởng. Các vấn đề thường được các học giả nói đến về Phật Giáo là Nhân sinh quan và Vũ trụ quan Phật giáo. Sự khảo sát nguồn gốc nhân sinh quan và vũ trụ quan là công việc của lãnh vực của các nhà chuyên môn trong lãnh vực Siêu Hình Học và vấn đề này đã được khảo sát từ buổi ban sơ của các nền văn minh Hy Lạp, Ấn Độ và Trung Hoa. Ở đây chỉ nói đại cương về Nhân sinh quan và Vũ trụ quan Phật giáo mà thôi. Vũ Trụ Luận của Phật Giáo không phải chỉ bàn đến sự hiện hữu của vô số hệ thống thế giới tập hợp thành những nhóm mà ta vẫn gọi là các thiên hà, mà nó còn đề cập đến những khái niệm rộng rãi về thời gian của vũ trụ. Theo vũ trụ luận Phật giáo, trái đất trải qua những chu kỳ; trong một vài chu

kỳ này, trái đất tốt đẹp hơn, nhưng trong những chu kỳ khác, nó sa đọa. Tuổi trung bình của con người là dấu hiệu chỉ tính chất thời đại mà người ấy sống. Tuổi có thể thay đổi từ 20 đến hằng trăm triệu năm. Vào thời Đức Phật Thích Ca, mức độ trung bình của đời sống là 100 năm. Sau thời của Ngài, thế gian hư hỏng, cuộc sống con người rút ngắn đi. Đáy sâu của tội lỗi và bất hạnh sẽ hiện ra khi tuổi thọ trung bình của con người hạ xuống còn 10 tuổi. Lúc đó Diệu Pháp của Đức Phật sẽ hoàn toàn bị bỏ quên. Nhưng sau đó thì một cuộc đột khởi mới lại bắt đầu. Khi nào đời sống con người lên tới 80.000 năm thì Phật Di Lặc ở cung trời Đâu Suất sẽ hiện ra trên trái đất. Ngoài ra, những bản kinh Phật cổ xưa nhất nói đến các thành kiếp và hoại kiếp với những khoảng thời gian lớn lao của những thiên hà ấy, chúng dần dần hình thành như thế nào và sau một thời kỳ tương đối ổn định và có đời sống trong các thế giới của chính chúng đã tồn tại rồi tất nhiên phải suy tàn và hủy diệt như thế nào. Tất cả đều là sự vận hành của những quá trình, biến cố này dẫn đến biến cố khác một cách hoàn toàn tự nhiên. Đức Phật là vị Thầy khám phá ra bản chất thực sự của luật vũ trụ và khuyên chúng ta nên sống phù hợp với định luật này. Ngài đã khẳng định rằng không ai trong chúng ta có thể thoát khỏi được định luật vũ trụ bằng cách cầu nguyện một đấng thần linh tối thượng, bởi lẽ định luật vũ trụ vô tư với mọi người. Tuy nhiên, Đức Phật dạy rằng chúng ta có thể ngăn chặn việc làm xấu ác bằng cách gia tăng hành vi thiện lành, và rèn luyện tâm trí loại bỏ những tư tưởng xấu. Theo Đức Phật, con người có thể trở thành một thượng đế nếu con người ấy sống đứng đắn và chánh đáng bất kể người ấy thuộc tôn giáo nào. Nghĩa là một ngày nào đó người ấy có thể đạt được an lạc, tinh thức, trí tuệ và giải thoát nếu người ấy sẵn sàng tu tập toàn thiện chính mình. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni chính là người đã chứng ngộ chân lý, Ngài xem tất cả những câu hỏi về siêu hình là trống rỗng. Chính vì thế mà Đức Phật thường giữ thái độ im lặng hay không trả lời những câu hỏi liên quan đến siêu hình vì Ngài cho rằng những câu hỏi này không phải là hướng nhắm đến của Phật tử, hướng nhắm đến của Phật tử là sự giải thoát rốt ráo. Theo Đức Phật, làm sao con người có thể biết được sự thật của vũ trụ khi con người không thể biết được sự thật của chính mình? Thế nên Ngài dạy: “Điều thực tiễn cho con người là quay trở về với chính mình để biết mình là ai, đang ở đâu và đang làm gì để loại trừ hết thảy các thứ ngăn che mình khỏi sự thật của vạn hữu. Nghĩa là con người phải tự mình tu tập để thanh lọc cả thân lẫn tâm. Về vấn đề vũ trụ, Đức Phật cho rằng thế giới vật chất do tứ đại hình thành như nhiều nhà tư tưởng Ấn Độ trước thời Đức Phật đã tuyên bố. Đó là đất, nước, lửa và gió. Các yếu tố này luôn vận hành và vô thường, thế nên vạn hữu do chúng làm cũng vô thường. Vấn đề thắc mắc về nguồn gốc của Tứ Đại sẽ trở nên hoàn toàn vô nghĩa đối với chân lý về giáo thuyết Duyên Khởi mà Đức Phật đã phát hiện và giảng dạy.

II. Tam Thiên Đại Thiên Thế Giới:

Từ trên 25 thế kỷ về trước, Đức Phật đã dạy về sự rộng lớn vô biên và sự vô cùng của vũ trụ. Thế giới mà chúng ta đang ở không phải chỉ có một, mà nhiều như cát sông Hằng. Vũ trụ của ba ngàn đại thiên thế giới (thế giới chúng ta đang ở là thế giới ta bà. Ta Bà tiếng Phạn gọi là Saha, nghĩa là thọ khổ, kham khổ, vì không gian vô hạn và thế giới kiểu thế giới ta bà này lại có vô lượng thế giới,

giăng bủa khắp lục phương, lớn nhỏ khác nhau tạo thành một tiểu thế giới. Một ngàn tiểu thế giới hiệp thành một tiểu thiên thế giới, một ngàn tiểu thiên thế giới thành một trung thiên thế giới, một ngàn trung thiên thế giới thành một đại thiên thế giới. Một ngàn tiểu thiên thế giới, một ngàn trung thiên thế giới, một ngàn đại thiên thế giới hiệp thành ba ngàn đại thiên thế giới). Mỗi tam thiên đại thiên thế giới như thế gồm một ngàn triệu thế giới nhỏ như thế giới của chúng ta đang ở. Hơn nữa, vũ trụ không phải chỉ có một đại thiên thế giới, mà gồm vô số đại thiên thế giới. Về thời gian theo Phật giáo thì mỗi thế giới có bốn trung kiếp, mỗi trung kiếp có 20 tiểu kiếp, mỗi tiểu kiếp có 16 triệu năm. Như thế, một thế giới từ lúc được thành lập đến khi bị tiêu diệt trung bình là một ngàn hai trăm tám chục triệu năm. Dân Ấn Độ xưa tin rằng vũ trụ này gồm nhiều ngàn thế giới.

Tông Thiên Thai đề ra một vũ trụ gồm mười cảnh vực với căn bản ba nghìn thế giới này, tức là thế giới của hữu tình được chia thành mười cõi (Tứ Thánh Lục Phàm). Tông này hoàn toàn quay về lý thuyết duy tâm nhưng diễn tả khác hơn. Thiên Thai cho rằng trong một sát na tâm hay một khoảnh khắc của tư tưởng bao gồm cả ba nghìn thế giới (nhất niệm tam thiên). Đây là một lý thuyết riêng của tông này và được gọi là “Bản Cự Tam Thiên” hay “Lý Cự Tam Thiên” hay “Tánh Cự Tam Thiên,” và có khi được gọi là “Viên Cự Tam Thiên.” Nội thể, hoặc cù hay bản tánh hay viên mãn đều chỉ chung một ý niệm như nhau, tức là, trong một khoảnh khắc của tư tưởng hay sát na tâm đều có cả 3.000 thế giới. Có người coi ý niệm này như là rất gần với ý niệm về tuyệt đối thể. Nhưng nếu bạn coi tuyệt đối thể như là căn nguyên của tất cả tạo vật thì nó không đúng hẳn là tuyệt đối thể. Vậy nó có thể được coi như là một hình thái của lý thuyết duy tâm, nhưng nếu người ta nghĩ rằng tâm thể ấy biểu hiện thế giới ngoại tại bằng tiến trình phân hai thì lại khác hẳn, vì nó không có nghĩa rằng, một khắc của tư tưởng tạo ra ba nghìn thế giới, bởi vì một sự tạo tác là sự khởi đầu của một chuyển động theo chiều dọc, nghĩa là tạo tác trong thời gian. Nó cũng không có nghĩa rằng ba nghìn thế giới được thu vào trong một khoảnh khắc của tư tưởng, bởi vì sự thu giảm là một hiện hữu theo chiều ngang, nghĩa là cộng hữu trong không gian. Dù chủ thuyết tam thiên đại thiên thế giới được quảng diễn trên căn bản duy tâm nhưng nó không chỉ là duy tâm vì tất cả các pháp trong vũ trụ đều ở ngay trong một ý niệm nhưng không giản lược vào tâm hay ý.

III. Quan Điểm Phật Giáo Về Nhân-Duyên Sanh:

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, duyên khởi có nghĩa là sự vật chờ duyên mà nảy sinh, đối lại với tánh giác hay chân như; hay vạn sự vạn vật hay các pháp hữu vi đều từ duyên mà khởi lên, chứ không có tự tánh. Phật giáo không coi trọng ý niệm về nguyên lý căn nhân hay nguyên nhân đệ nhất như ta thường thấy trong các hệ thống triết học khác; và cũng không bàn đến ý niệm về vũ trụ luận. Tất nhiên, triết học về Thần học không thể nào phát triển trong Phật giáo. Đừng ai mong có cuộc thảo luận về Thần học nơi một triết gia Phật giáo. Đối với vấn đề sáng thế, đạo Phật có thể chấp nhận bất cứ học thuyết nào mà khoa học có thể tiến hành, vì đạo Phật không thừa nhận có một xung đột nào giữa tôn giáo và khoa học. Theo đạo Phật, nhân loại và các loài hữu tình đều tự tạo, hoặc chủ động hoặc thụ động. Vũ trụ

không phải là quy tâm độc nhất; nó là môi trường cộng sinh của vạn hữu. Phật giáo không tin rằng vạn hữu đến từ một nguyên nhân độc nhất, nhưng cho rằng mọi vật nhất định phải được tạo thành ít nhất là hai nguyên nhân. Những sáng hóa hay biến thành của các nguyên nhân đi trước nối tiếp trong liên tục thời gian, quá khứ, hiện tại và vị lai, như một chuỗi dây xích. Chuỗi xích này được chia thành 12 bộ phận, gọi là 12 khoen nhân duyên vì mỗi bộ phận liên quan nhau với công thức như sau “Cái này có nên cái kia có; cái này sinh nên cái kia sinh. Cái này không nên cái kia không; cái này diệt nên cái kia diệt.”

Theo Triết Học Trung Quán, thuyết Duyên Khởi là một học thuyết vô cùng trọng yếu trong Phật Giáo. Nó là luật nhân quả của vũ trụ và mỗi một sinh mạng của cá nhân. Nó quan trọng vì hai điểm. Thứ nhất, nó đưa ra một khái niệm rất rõ ràng về bản chất vô thường và hữu hạn của mọi hiện tượng. Thứ hai, nó cho thấy sanh, lão, bệnh, tử và tất cả những thống khổ của hiện tượng sinh tồn tùy thuộc vào những điều kiện như thế nào và tất cả những thống khổ này sẽ chấm dứt như thế nào khi vắng mặt các điều kiện đó. Trung Quán lấy sự sanh và diệt của các thành tố của sự tồn tại để giải thích duyên khởi là điều kiện không chính xác. Theo Trung Quán, duyên khởi không có nghĩa là nguyên lý của một tiến trình ngăn ngừa, mà là nguyên lý về sự lệ thuộc vào nhau một cách thiết yếu của các sự vật. Nói gọn, duyên khởi là nguyên lý của tương đối tánh. Tương đối tánh là một khám phá vô cùng quan trọng của khoa học hiện đại. Những gì mà ngày nay khoa học khám phá thì Đức Phật đã phát hiện từ hơn hai ngàn năm trăm năm về trước. Khi giải thích duyên khởi như là sự lệ thuộc lẫn nhau một cách thiết yếu hoặc là tánh tương đối của mọi sự vật, phái Trung Quán đã bác bỏ một tín điều khác của Phật giáo Nguyên Thủy. Phật giáo Nguyên Thủy đã phân tích mọi hiện tượng thành những thành tố, và cho rằng những thành tố này đều có một thực tại riêng biệt. Trung Quán cho rằng chính thuyết Duyên Khởi đã tuyên bố rõ là tất cả các pháp đều tương đối, chúng không có cái gọi là ‘thực tánh’ riêng biệt của chính mình. Vô tự tánh hay tương đối tánh đồng nghĩa với ‘Không Tánh,’ nghĩa là không có sự tồn tại đích thực và độc lập. Các hiện tượng không có thực tại độc lập. Sự quan trọng hàng đầu của Duyên Khởi là vạch ra rằng sự tồn tại của tất cả mọi hiện tượng và của tất cả thực thể trên thế gian này đều hữu hạn, chúng không có sự tồn tại đích thực độc lập. Tất cả đều tùy thuộc vào tác động hỗ tương của vô số duyên hay điều kiện hạn định. Ngài Long Thọ đã sơ lược về Duyên Khởi như sau: “Bởi vì không có yếu tố nào của sự sinh tồn được thể hiện mà không có các điều kiện, cho nên không có pháp nào là chẳng ‘Không,’ nghĩa là không có sự tồn tại độc lập đích thực.”

Duyên Khởi có nhiều loại. *Thứ nhất là “Nghệp Cầm Duyên Khởi”*: Nghiệp cầm duyên khởi được dùng để miêu tả bánh xe sinh hóa. Trong sự tiến hành của nhân và quả, phải có định luật và trật tự. Đó là lý thuyết về nghiệp cầm. Trong 12 chi duyên khởi, không thể nêu ra một chi nào để nói là nguyên nhân tối sơ. Bởi vì, cả 12 chi tạo thành một vòng tròn liên tục mà người ta gọi là “Bánh Xe Sinh Hóa,” hay bánh xe luân hồi. Người ta có thói quen coi sự tiến hành của thời gian như một đường thẳng từ quá khứ vô cùng ngang qua hiện tại đến vị lai vô tận. Thế nhưng đạo Phật lại coi thời gian như là một vòng tròn không có khởi đầu, không có chấm dứt. Thời gian tương đối. Một sinh vật chết đi không là chấm dứt; ngay đó, một đời sống khác bắt đầu trải qua một quá trình sống chết

tương tự, và cứ lặp lại như vậy thành một vòng tròn sinh hóa bất tận. Theo đó một sinh vật khi được nhìn trong liên hệ thời gian, nó tạo thành một dòng tương tục không gián đoạn. Không thể xác định sinh vật đó là thứ gì, vì nó luôn luôn biến đổi và tiến hóa qua 12 giai đoạn của đời sống. Phải đặt toàn bộ các giai đoạn này trong toàn thể của chúng coi như là đang biểu hiện cho một sinh thể cá biệt. Cũng vậy, khi một sinh vật được nhìn trong tương quan không gian, nó tạo thành một tập hợp phức tạp gồm năm yếu tố hay ngũ uẩn. Bánh xe sinh hóa là lối trình bày khá sáng sủa của quan điểm Phật giáo và một sinh vật trong liên hệ với thời gian và không gian. Bánh xe sinh hóa là một vòng tròn không khởi điểm, nhưng thông thường người ta trình bày nó bắt đầu từ vô minh, một trạng thái vô ý thức, mù quáng. Kỳ thật, vô minh chỉ là một tiếp diễn của sự chết. Lúc chết, thân thể bị hủy hoại nhưng vô minh vẫn tồn tại như là kết tinh các hiệu quả của các hành động được tạo ra trong suốt cuộc sống. Đừng nên coi vô minh như là phản nghĩa của tri kiến; phải biết nó bao gồm cả tri, sự mù quáng hay tâm trí u tối, vô ý thức. Vô minh dẫn tới hành động u tối, mù quáng. Hành, năng lực, hay kết quả của hành vi mù quáng đó, là giai đoạn kế tiếp. Nó là động lực, hay ý chí muốn sống. Ý chí muốn sống không phải là loại ý chí mà ta thường dùng trong ý nghĩa như “tự do ý chí;” thực sự, nó là một động lực mù quáng hướng tới sự sống hay khát vọng mù quáng muốn sống. Vô Minh và Hành được coi là hai nhân duyên thuộc quá khứ. Chúng là những nguyên nhân khi nhìn chủ quan từ hiện tại; nhưng khi nhìn khách quan đời sống trong quá khứ là một đời sống toàn diện giống hệt như đời sống hiện tại.

Thứ nhì là “A Lại Da Duyên Khởi”: A Lại Da Duyên Khởi để giải thích căn nguyên của nghiệp. Nghiệp được chia thành ba nhóm, chẳng hạn như nghiệp nơi thân, nơi khẩu và nơi ý. Nếu khởi tâm tạo tác, phải chịu trách nhiệm việc làm đó và sẽ chịu báo ứng, bởi vì ý lực là một hành động của tâm ngay dù nó không phát biểu ra lời nói hay bộc lộ trong hành động của thân. Nhưng tâm là cứ điểm căn đề nhất của tất cả mọi hành động luật duyên sinh phải được đặt vào kho tàng tâm ý, tức Tàng Thức hay A Lại Da thức (Alaya-vijnana). Lý thuyết ý thể của đạo Phật, tức học thuyết Duy Thức, chia thức thành tám công năng, như nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mặt na thức, và a lại da thức. Trong tám thức này, thức thứ bảy và thức tám cần phải giải thích. Thức thứ bảy là trung tâm cá biệt hóa của ngã tính, là trung tâm hiện khởi của các ý tưởng vị ngã, ích kỷ, kiêu mạn, tự ái, ảo tưởng và mê hoặc. Thức thứ tám là trung tâm tích tập của ý thể, là nơi chứa nhóm các ‘hạt giống’ hay chủng tử của tất cả mọi hiện khởi và chúng được bộc lộ trong các hiện khởi đó. Đạo Phật chủ trương rằng nguyên khởi của vạn hữu và vạn tượng là hiệu quả của ý thể. Mỗi chủng tử tồn tại trong tàng thức và khi nó trào vọt vào thế giới khách quan, nó sẽ được phản ánh để trở thành một hạt giống mới. Nghĩa là tâm vươn ra thế giới ngoại tại và khi tiếp nhận các đối tượng nó đặt những ý tưởng mới vào trong tàng thức. Lại nữa, hạt giống mới đó sẽ trào vọt để phản ánh trở lại thành một hạt giống mới mê khác nữa. Như thế, các hạt giống hay các chủng tử tụ tập lại và tất cả được chứa nhóm ở đây. Khi chúng tiềm ẩn, chúng ta gọi chúng là những chủng tử. Nhưng khi chúng hoạt động, chúng ta gọi chúng là những hiện hành. Những chủng tử cố hữu, những hiện hành, và những chủng tử mới hỗ tương phụ thuộc lẫn nhau tạo thành một vòng tròn mãi mãi tái diễn tiến trình trước sau như nhất.

Đây gọi là A Lại Da Duyên Khởi. Cái làm cho chúng tử hay vô thức tâm phát khởi thành hiện hành, nghĩa là động lực tạo ra dòng vận động của duyên khởi, chính là ý thể, nghĩa là thức. Có thể thấy một cách dễ dàng, theo thuyết A Lại Da Duyên Khởi này, rằng Hoặc, Nghiệp và Khổ khởi nguyên từ nghiệp thức, hay ý thể. Tầng thức lưu chuyển tái sinh để quyết định một hình thái của đời sống kế tiếp. Có thể coi tầng thức giống như một linh hồn trong các tôn giáo khác. Tuy nhiên, theo học thuyết của đạo Phật, cái tái sanh không phải là linh hồn, mà là kết quả của các hành động được thi hành trong đời sống trước. Trong đạo Phật, người ta không nhận có hiện hữu của linh hồn.

Thứ ba là “Chân Như Duyên Khởi”: Chân Như Duyên Khởi, để giải thích căn nguyên của tầng thức. Tầng thức của một người được quy định bởi bản tính của người đó và bản tánh này là hình thái động của chân như. Không nên hỏi chân như hay Như Lai tạng khởi lên từ đâu, bởi vì nó là thể tánh, là chân như cứu cánh không thể diễn đạt. Chân như là từ ngữ duy nhất có thể dùng để diễn tả thực tại cứu cánh vượt ngoài định danh và định nghĩa. Còn được gọi là Như Lai Tạng. Như Lai Tạng là Phật tánh ẩn tàng trong bản tánh của phàm phu. Như Lai là một biểu hiệu được Phật tự dùng để thay cho các danh xưng như “Tôi” hay “Chúng ta,” nhưng không phải là không có một ý nghĩa đặc biệt. Sau khi Ngài thành đạo, Đức Phật gặp năm anh em Kiều Trần Như hay năm nhà khổ hạnh mà trước kia đã từng sống chung với Ngài trong đời sống khổ hạnh trong rừng. Năm nhà khổ hạnh này gọi Ngài là “Bạn Gotama.” Phật khiển trách họ, bảo rằng, đừng gọi Như Lai như là bạn và ngang hàng với mình, bởi vì Ngài bây giờ đã là Đấng Giác Ngộ, Đấng Tối Thắng, Đấng Nhất Thiết Trí. Khi Ngài “đến như vậy” trong tư thế hiện tại của Ngài với tư cách là vị đạo sư của trời và người, họ phải coi Ngài là Đấng Trọn Lành chứ không phải là một người bạn cố tri. Lại nữa, khi Đức Phật trở về thành Ca Tỳ La Vệ, quê cũ của Ngài, Ngài không đi đến cung điện của phụ vương mà lại ở trong khu vườn xoài ở ngoại thành, và theo thường lệ là đi khát thực mỗi ngày. Vua Tịnh Phạn, phụ vương của Ngài, không thể chấp nhận con mình, một hoàng tử, lại đi xin ăn trên các đường phố thành Ca Tỳ La Vệ. Lúc đó, vua đến viếng Đức Phật tại khu vườn, và thỉnh cầu Ngài trở về cung điện. Phật trả lời vua bằng những lời lẽ như sau: “Nếu tôi vẫn còn là người thừa kế của Ngài, tôi phải trở về cung điện để cùng chung lạc thú với Ngài, nhưng gia tộc của tôi đã đổi. Bây giờ tôi là một người thừa kế các Đức Phật trong quá khứ, các ngài đã “đến như vậy” như tôi đang đến như vậy ngày nay, cùng sống trong các khu rừng, và cùng khát thực. Vậy Bệ Hạ hãy bỏ qua những gì mà ngài đã nói.” Đức vua hiểu rõ những lời đó, và tức thì trở thành một người đệ tử của Đức Phật. Như Lai, đến như vậy hay đi như vậy, trên thực tế, cùng có ý nghĩa như nhau. Phật dùng cả hai và thường dùng chúng trong hình thức số nhiều. Đôi khi các chữ đó được dùng cho một chúng sinh đã đến như vậy, nghĩa là, đến trong con đường thế gian. Đến như vậy và đi như vậy do đó có thể được dùng với hai nghĩa: “Vị đã giác ngộ nhưng đến trong con đường thế gian,” hay “vị đến trong con đường thế gian một cách đơn giản.” Bây giờ, Chân như hay Như Lai tạng chỉ cho trạng thái chân thật của vạn hữu trong vũ trụ, cội nguồn của một đấng giác ngộ. Khi tĩnh, nó là tự thân của Giác Ngộ, không liên hệ gì đến thời gian và không gian; nhưng khi động, nó xuất hiện trong hình thức loài người chấp nhận một đường lối thế gian và sắc thái của đời sống. Trên thực

tế, Chân như hay Như Lai tạng là một, và như nhau: chân lý cứu cánh. Trong Đại Thừa, chân lý cứu cánh được gọi là Chân như hay Như thực. Chân như trong ý nghĩa tĩnh của nó thì phi thời gian, bình đẳng, vô thủy vô chung, vô tướng, không sắc, bởi vì bản thân sự vật mà không có sự biểu lộ của nó thì không thể có ý nghĩa và không bộc lộ. Chân như trong ý nghĩa động của nó có thể xuất hiện dưới bất cứ hình thức nào. Khi được điều động bởi một nguyên nhân thuần tịnh, nó mang hình thức thanh thoát; khi được điều động bởi một nguyên nhân ô nhiễm, nó mang hình thức hủ bại. Do đó chân như có hai trạng thái: tự thân chân như, và những biểu lộ của nó trong vòng sống và chết.

Thứ tư là “Pháp Giới Duyên Khởi”: Pháp giới (Dharmadhatu) có nghĩa là những yếu tố của nguyên lý và có hai sắc thái: trạng thái chân như hay thể tánh và thể giới hiện tượng. Tuy nhiên trong Pháp Giới Duyên Khởi, người ta thường dùng theo nghĩa thứ hai, nhưng khi nói về thể giới lý tưởng sở chứng, người ta thường dùng nghĩa thứ nhất. Đạo Phật chủ trương rằng không có cái được tạo độc nhất và riêng rẽ. Vạn hữu trong vũ trụ, tâm và vật, khởi lên đồng thời; vạn hữu trong vũ trụ nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, và do đó tạo ra một bản đại hòa tấu vũ trụ của toàn thể điệu. Nếu thiếu một, vũ trụ sẽ không toàn vẹn; nếu không có tất cả, cái một cũng không. Khi toàn thể vũ trụ tiến tới một bản hòa âm toàn hảo, nó được gọi là nhất chân pháp giới, vũ trụ của cái “Một” hay cái “Thực,” hay “Liên Hoa Tạng.” Trong vũ trụ lý tưởng đó, vạn hữu sẽ tồn tại trong hòa điệu toàn diện, mỗi hữu không chướng ngại hiện hữu và hoạt động của các hữu khác. Mặc dù quan niệm viên dung và đồng khởi là vũ trụ, nó là một thuyết Pháp Giới Duyên Khởi, bản tính của hiện khởi là vũ trụ, nó là một thứ triết lý về toàn thể tính của tất cả hiện hữu, hơn là triết học về nguyên khởi.

Chương Bốn

Nhân Sinh Quan Của Đạo Phật

Thật là sai lầm khi nghĩ rằng nhân sinh quan và vũ trụ quan của đạo Phật là một quan niệm bị quan, rằng con người luôn sống trong tình thần bị quan yếm thế. Ngược lại, người con Phật mỉm cười khi họ đi suốt cuộc đời. Người nào hiểu được bản chất thật của cuộc sống, người ấy hạnh phúc nhất, vì họ không bị điên đảo bởi tính chất hư ảo, vô thường của vạn vật. Người ấy thấy đúng thật tướng của vạn pháp, chứ không thấy như cái chúng dường như. Những xung đột phát sanh trong con người khi họ đối đầu với những sự thật của cuộc đời như sanh, lão, bệnh, tử, vân vân, nhưng sự điên đảo và thất vọng này không làm cho người Phật tử nao núng khi họ sẵn sàng đối diện với chúng bằng lòng can đảm. Quan niệm sống như vậy không bị quan, cũng không lạc quan, mà nó là quan niệm thực tiễn. Người không biết đến nguyên tắc hằng chuyển trong vạn pháp, không biết đến bản chất nội tại của khổ đau, sẽ bị điên đảo khi đương đầu với những thăng trầm của cuộc sống, vì họ không khéo tu tập tâm để thấy các pháp đúng theo thực tướng của chúng. Việc xem những lạc thú là bền vững, là dài lâu của con người, dẫn đến biết bao nhiêu nỗi lo toan, khi mọi chuyện xảy ra hoàn toàn trái ngược với sự mong đợi của họ. Do đó, việc trau dồi, tu tập một thái độ xả ly đối với cuộc sống, với những gì liên quan đến cuộc sống thật là cần thiết. Thái độ xả ly hay thân nhiên vô chấp này không thể tạo ra những bất mãn, thất vọng và những xung đột nội tâm, bởi vì nó không chấp trước vào thứ này hay thứ khác, mà nó giúp chúng ta buông bỏ. Điều này quả là không dễ, nhưng nó là phương thuốc hữu hiệu nhất nhằm chế ngự, nếu không muốn nói là loại trừ những bất toại nguyện hay khổ đau. Đức Phật thấy khổ là khổ, hạnh phúc là hạnh phúc, và Ngài giải thích rằng mọi lạc thú thế gian, giống như các pháp hữu vi khác, đều phù du và hư ảo. Ngài cảnh tỉnh mọi người không nên quan tâm quá đáng đến lạc thú phù du ấy, vì không sớm thì muộn cũng dẫn đến khổ đau phiền não. Xả là phương thuốc giải độc hữu hiệu nhất cho cả hai thái độ bị quan và lạc quan. Xả là trạng thái quân bình của Tâm, không phải là trạng thái lãnh đạm thờ ơ. Xả là kết quả của một cái tâm đã được an định. Thật ra, giữa thái độ bình thân khi xúc chạm với những thăng trầm của cuộc sống là điều rất khó, thế nhưng đối với người thường xuyên trau dồi tâm xả sẽ không đến nỗi bị nó làm cho điên đảo, Hạnh phúc tuyệt đối không thể phát sinh nơi những gì do điều kiện và sự kết hợp tạo thành (các pháp hữu vi). Những gì chúng ta áp úp với bao nỗi hân hoan vào giây phút này, sẽ biến thành đau khổ vào giây phút kế. Lạc thú bao giờ cũng thoáng qua và không bền vững. Sự thỏa mãn đơn thuần của giác quan mà chúng ta gọi là lạc, là thích thú, nhưng trong ý nghĩa tuyệt đối của nó thì sự thỏa mãn như vậy không phải là điều đáng mừng. Vui cũng là khổ, là bất toại nguyện, vì nó phải chịu sự chi phối của luật vô thường. Nếu có cái nhìn đầy trí tuệ như vậy, chúng ta sẽ thấy được các pháp đúng theo tính chất của nó, trong ánh sáng chân thật của nó, có thể chúng ta sẽ nhận ra rằng thế gian này chẳng qua chỉ là tuồng ảo hóa, nó dẫn những ai dính mắc vào nó đi lầm đường lạc lối. Tất cả những thứ gọi là lạc thú đều là phù du, là sự mở màn cho đau khổ mà thôi. Chúng chỉ nhất thời xoa dịu những vết lổ lổ thâm hại của cuộc đời. Đây

chính là những gì thường được hiểu là khổ trong đạo Phật. Do biến hoại, chúng ta thấy rằng khổ không bao giờ ngừng tác động, nó vận hành dưới dạng thức này hay dạng thức khác.

Về chúng sanh nói chung, đạo Phật xem tất cả chúng hữu tình kể cả vương quốc thảo mộc (những chúng sanh vô tình) là chúng sanh; tuy nhiên, từ “sattva” giới hạn nghĩa trong những chúng sanh có lý lẽ, tâm thức, cảm thọ. Những chúng sanh có tri giác, nhạy cảm, sức sống, và lý trí. Về cái gọi là Tự Ngã, theo Phật giáo, chỉ là sự tích tụ của những yếu tố tinh thần, kinh nghiệm và ý niệm. Thực chất không có cái ngã nào ngoài kinh nghiệm. Nói như vậy không có nghĩa là con người không quan trọng. Kỳ thật, Phật giáo là giáo pháp được Đức Phật truyền giảng là một nền giáo lý hoàn toàn xây dựng trên trí tuệ của con người. Đức Phật dạy: “Bạn hãy là ngọn đuốc và là nơi tối thượng cho chính bạn, chứ đừng nên tìm nơi nương tựa vào bất cứ người nào khác.” Rồi Đức Phật lại dạy thêm: “Ta là Phật đã thành, chúng sanh là Phật sẽ thành.” Với Phật giáo, tất cả những gì thực hiện được đều hoàn toàn do nỗ lực và trí tuệ rút từ những kinh nghiệm của con người. Phật dạy con người làm chủ vận mệnh của mình. Con người có thể làm cho đời mình tốt hơn hoặc xấu hơn, và con người cũng có thể thành Phật nếu nỗ lực tu y theo Phật.

Về quan niệm Nhân Thừa và Thiên thừa, theo Đại Thừa: Tái sanh vào nhân gian hay cõi người nhờ tu trì ngũ giới (hữu tình quan Phật Giáo lấy loài người làm trọng tâm. Con người có thể làm lành mà cũng có thể làm ác, làm ác thì bị sa đọa trong ba đường dữ như địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh; làm lành thì được sanh lên các đường lành như nhơn và thiên, A La Hán, Bích Chi Phật, vân vân). Tuy nhiên, có nhiều dị biệt về số phận con người. Tỷ như có kẻ thấp người cao, có kẻ chết yểu có người sống lâu, có kẻ tàn tật bệnh hoạn, có người lại tráng kiện mạnh khỏe, có người giàu sang phú quý mà cũng có kẻ nghèo khổ làm than, có người khôn ngoan lại có kẻ ngu đần, vân vân. Theo nhân sinh quan Phật giáo, tất cả những kết quả vừa kể trên đây không phải là sự ngẫu nhiên. Chính khoa học ngày nay cũng chống lại thuyết “ngẫu nhiên,” các Phật tử lại cũng như vậy. Người con Phật chơn thuần không tin rằng những chênh lệch trên thế giới là do cái gọi là đấng Sáng Tạo hay Thượng Đế nào đó tạo ra. Người con Phật không tin rằng hạnh phúc hay khổ đau mà mình phải kinh qua đều do sự sáng tạo của một đấng Sáng Tạo Tối Thượng. Theo nhân sinh quan Phật giáo, những dị biệt vừa kể trên là do nơi sự di truyền về môi sinh, mà phần lớn là do nguyên nhân hay nghiệp, không chỉ ngay bây giờ mà còn do nơi quá khứ gần hay xa. Chính con người phải chịu trách nhiệm về hạnh phúc hay khổ sở của chính mình. Con người tạo thiên đường hay địa ngục cho chính mình. Con người là chủ thể định mệnh của mình, con người là kết quả của quá khứ và là nguồn gốc của tương lai. Về quan niệm Thiên Thừa, đây chỉ là một trong ngũ thừa, có công năng đưa những người tu tập thiện nghiệp đến một trong sáu cõi trời dục giới, cũng như đưa những người tu tập thiện định đến những cảnh trời sắc giới hay vô sắc giới cao hơn. Chúng sanh được tái sanh vào cõi trời nhờ tu trì thập thiện.

Về quan niệm Thân và Tâm, đạo Phật nói về giáo thuyết thân tâm vô thường. Có người cho rằng luận thuyết “Thân Tâm Vô Thường” của đạo Phật phải chăng vô tình gieo vào lòng mọi người quan niệm chán đời, thối chí. Nếu thân và tâm cũng như sự vật đều vô thường như vậy thì chẳng nên làm gì cả, vì nếu có làm

thành sự nghiệp lớn lao cũng không đi đến đâu. Mới nghe tưởng chừng như phần nào có lý, kỳ thật nó không có lý chút nào. Khi thuyết giảng về thuyết này, Đức Phật không muốn làm nản chí một ai, mà Ngài chỉ muốn cảnh tỉnh đệ tử của Ngài về một chân lý. Phật tử chơn thuần khi hiểu được lẽ vô thường sẽ giữ bình tĩnh, tâm không loạn động trước cảnh đổi thay đột ngột. Biết được lẽ vô thường mới giữ được tâm an, mới cố gắng làm những điều lành và mạnh bạo gạt bỏ những điều ác, cương quyết làm, dám hy sinh tài sản, dám tận tụy đóng góp vào việc công ích cho hạnh phúc của mình và của người. Vạn sự vạn vật không ngừng thay đổi, chứ không bao giờ chịu ở yên một chỗ. Cuộc đời nay còn mai mất, biến chuyển không ngừng nghỉ. Thân con người cũng vậy, nó cũng là vô thường, nó cũng nằm trong định luật “Thành Trụ Hoại Không.” Thân ta phút trước không phải là thân ta phút sau. Khoa học đã chứng minh rằng trong thân thể chúng ta, các tế bào luôn luôn thay đổi và cứ mỗi thời kỳ bảy năm là các tế bào cũ hoàn toàn đổi mới. Sự thay đổi làm cho chúng ta mau lớn, mau già và mau chết. Càng muốn sống bao nhiêu chúng ta lại càng sợ chết bấy nhiêu. Từ tóc xanh đến tóc bạc, đời người như một giấc mơ. Thế nhưng có nhiều người không chịu nhận biết ra điều này, nên họ cứ lao đầu vào cái thòng lọng tham ái; dễ rồi khổ vì tham dục, còn khổ hơn nữa vì tham lam ôm ấp bám víu mãi vào sự vật, đôi khi đến chết mà vẫn chưa chịu buông bỏ. Đến khi biết sắp trút hơi thở cuối cùng mà vẫn còn luyến tiếc tìm cách nắm lại một cách tuyệt vọng. Thân ta vô thường, tâm ta cũng vô thường. Tâm vô thường còn mau lẹ hơn cả thân. Tâm chúng ta thay đổi từng giây, từng phút theo với ngoại cảnh, vui đó rồi buồn đó, cười đó rồi khóc đó, hạnh phúc đó rồi khổ đau đó.

Theo Kinh Duy Ma Cật, khi Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát vâng mệnh của Đức Phật đi thăm bệnh cư sĩ Duy Ma Cật, nên mới có cuộc đối đáp về “thân”. Văn Thù hỏi cư sĩ Duy Ma Cật: “Phàm Bồ Tát an ủi Bồ Tát có bệnh như thế nào?” Duy Ma Cật đáp: “Nói thân vô thường, nhưng không bao giờ nhằm chán thân này. Nói thân có khổ, nhưng không bao giờ nói về sự vui ở Niết Bàn. Nói thân vô ngã mà khuyên dạy dắt dìu chúng sanh. Nói thân không tịch, chứ không nói là rốt ráo tịch diệt. Nói ăn năn tội trước, chứ không nói vào nơi quá khứ. Lấy bệnh mình mà thương bệnh người. Phải biết cái khổ vô số kiếp trước, phải nghĩ đến sự lợi ích cho tất cả chúng sanh, nhớ đến việc làm phước, tưởng đến sự sống trong sạch, chớ nên sanh tâm buồn rầu, phải thường khởi lòng tinh tấn, nguyện sẽ làm vị y vương điều trị tất cả bệnh của chúng sanh. Bồ Tát phải an ủi Bồ Tát có bệnh như thế để cho được hoan hỷ.” Ngài Văn Thù Sư Lợi! Bồ Tát có bệnh đấy phải quán sát được các pháp như thế. Lại nữa, quán thân vô thường, khổ, không, vô ngã, đó là huệ. Dù thân có bệnh vẫn ở trong sanh tử làm lợi ích cho chúng sanh không nhằm moi, đó là phương tiện. Lại nữa, ngài Văn Thù Sư Lợi! Quán thân, thân không rời bệnh, bệnh chẳng rời thân, bệnh này, thân này, không phải mới, không phải cũ, đó là huệ. Dù thân có bệnh mà không nhằm chán trọn diệt độ, đó là phương tiện.

Về quan niệm “Thân Tâm Bất Tịnh” hay không tinh sạch. Bất tịnh có nghĩa là không tinh sạch, không thánh thiện, không đẹp đẽ. Đúng về cả hai phương diện sinh lý và tâm lý, con người là bất tịnh. Đây không phải là một cái nhìn tiêu cực hay bi quan, mà chỉ là cái nhìn khách quan về con người. Thấy được sự cấu tạo của cơ thể, từ tóc trên đỉnh đầu, cho đến máu, mồ, đờm, phân, nước tiểu, những

vi khuẩn ẩn náu trong ruột và những bệnh tật cứ chực sẵn để phát sinh, ta thấy phần sinh lý của ta quả là bất tịnh. Phần sinh lý đó cũng là động lực thúc đẩy ta đi tìm sự thỏa mãn dục lạc, do đó nên kinh gọi thân thể là nơi tích tụ của tội lỗi. Còn phần tâm lý? Vì không thấy được sự thật về vô thường, khổ không và vô ngã của sự vật cho nên tâm ta thường trở thành nạn nhân của tham vọng thù ghét; do tham vọng và thù ghét mà chúng ta tạo ra biết bao tội lỗi, cho nên kinh nói “tâm là nguồn suối phát sinh điều ác.”

Thêm một nhân sinh quan khác về Thân của Đạo Phật là “Thân Người Khó Được” Trong các trân bảo, sinh mạng là hơn, nếu mạng mình còn là còn tất cả. Chỉ mong sao cho thân mạng này được sống còn, thì lo chi không có ngày gây dựng nên cơ nghiệp. Tuy nhiên, vạn vật ở trên đời nếu đã có mang cái tướng hữu vi, tất phải có ngày bị hoại diệt. Đời người cũng thế, hễ có sanh là có tử; tuy nói trăm năm, nhưng mau như ánh chớp, thoáng qua tựa sương, như hoa hiện trong gương, như trăng lồng đáy nước, hơi thở mong manh, chứ nào có bền lâu? Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng khi sanh ra đã không mang theo một đồng, nên khi chết rồi cũng không cầm theo một chữ, suốt đời làm lụng khổ thân tích chứa của cải, rốt cuộc vô ích cho bản thân mình trước cái sanh lão bệnh tử. Sau khi chết đi, của cải ấy liền trở qua tay người khác một cách phù phàng. Lúc ấy không có một chút phước lành nào để cho thần thức nương cậy về kiếp sau, cho nên phải đọa vào tam đồ ác đạo. Cổ đức có dạy: “Thiên niên thiết mộc khai hoa dị, nhất thất nhơn thân vạn kiếp nan.” Nghĩa là cây sắt ngàn năm mà nay nở hoa cũng chưa lấy làm kinh dị, chớ thân người một khi đã mất đi thì muôn kiếp cũng khó mà tái hồi. Vì thế, Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ những gì Phật dạy: “Thân người khó được, Phật pháp khó gặp. Được thân người, gặp Phật pháp, mà ta nỡ để cho thời gian luống qua vô ích, quả là uổng cho một kiếp người.”

Chương Năm

Thế Giới Ta Bà & Thế Giới Của Chúng Ta Hôm Nay

Thế giới Ta Bà là thế giới chịu đựng để chi thế giới của chúng ta, nơi có đầy những khổ đau phiền não; tuy thế chúng sanh trong đó vẫn hân hoan hưởng thụ và chịu đựng. Ta Bà có nghĩa là khổ não, lại cũng có nghĩa là phiền lụy hay trôi buộc, chẳng được ung dung tự tại. Thế giới Ta Bà, nơi đây đầy những mâu thuẫn, hận thù và bạo động. Nơi mà chúng ta đang sống là một thế giới bất tịnh, và Phật Thích Ca đã bắt đầu thanh tịnh nó. Con người sống trong thế giới này chịu phải vô vàn khổ hải vì tam độc tham, sân, si cũng như những dục vọng trần tục. Cõi Ta Bà này đầy đầy những đất, đá, gai chông, hầm hố, gò nông, thường có những mối khổ về đói khát, lạnh, nóng. Chúng sanh trong cõi Ta Bà phần nhiều tham đắm nơi phi pháp, tà pháp, chớ chẳng chịu tin chánh pháp, thọ số của họ ngắn ngủi, nhiều kẻ gian trá. Nói về vua quan, đâu có nước để cai trị, họ chẳng hề biết đủ, mà ngược lại sanh lòng tham lam, kéo binh đánh chiếm nước khác, khiến cho nhiều người vô tội chết oan; lại thêm nhiều thiên tai như hạn hán, bão lụt, mất mùa, đói khát, vân vân nên chúng sanh trong cõi này phải chịu vô lượng khổ sở. Nơi cõi Ta Bà này, sự thuận duyên cùng an vui tu tập thì ít, mà nghịch duyên phiền não thì nhiều. Hầu hết người tu hành đều dễ bị thôi thất tâm Bồ Đề đã phát lúc ban đầu. Theo Đức Phật, quả đất mà chúng ta đang ở đây có tên là Nam Thiệm Bộ Châu, nằm về hướng nam của núi Tu Di, vốn là một phần nhỏ nhất trong hệ thống Đại Thiên Thế Giới do Đức Phật Thích Ca Mâu Ni làm giáo chủ.

Thế giới ngày nay không còn giống như thế giới của nửa thế kỷ về trước nữa. Những quan niệm về tốt xấu đã thay đổi nhanh chóng, những thái độ đối với cái hợp đạo lý và không hợp với đạo lý cũng đã khác đi, và cái nhìn chung vào con người và sự vật cũng trở nên khác biệt. Chúng ta đang sống trong một thời đại vội vã, gấp rút và nhanh chóng. Căng thẳng bất cứ nơi đâu. Nếu bạn đứng ở một góc đường nhộn nhịp và nhìn kỹ sắc mặt của những người qua lại một cách vội vã, bạn sẽ nhận thấy rằng phần lớn những người ấy có vẻ lảng xăng, lộn xộn, và nghỉ ngơi lo âu, chứ không có mấy người thoải mái. Họ mang theo với họ một bầu không khí căng thẳng. Họ là hình ảnh của sự vội vã lo âu. Hiếm khi chúng ta tìm được một hình ảnh an tịnh, bình thản và thoải mái trên những gương mặt của họ. Đó là thế giới hiện đại. Đặc điểm của thế giới ngày nay là hối hả vô trật tự, đưa đến những quyết định nhanh chóng và những hành động thiếu thận trọng. Vài người la to nói lớn trong khi có thể nói một cách bình thường được và người khác thì nóng nảy kích thích thốt ra những lời lẽ giận dữ rồi hết hơi khi câu chuyện kết thúc. Trên phương diện tâm lý mà nói thì bất cứ sự kích thích nào cũng đưa tới sự căng thẳng thần kinh và đẩy mạnh các hoạt động trong cơ

thể. Không phải là hiếm khi một người lái xe bực dọc khi thấy đèn xanh hóa ra vàng. Người có tánh lo âu xem những việc nhỏ nhặt như vậy là một khủng hoảng hay một mối đe dọa. Kết quả là con người trở nên lo âu và không có hạnh phúc. Một đặc điểm khác nữa của thế giới ngày nay là sự ồn ào. Người ta nói “âm nhạc có sức hấp dẫn,” nhưng ngày nay, ngay cả đến âm nhạc cũng không làm vừa ý nhiều người nếu nó không ồn ào náo nhiệt. Đối với những người ấy, tiếng ồn càng to thì càng có tính cách âm nhạc nhiều hơn. Những ai trong chúng ta đang sống trong các thành phố lớn không còn thì giờ để nghĩ đến tiếng ồn ào. Cuộc sống của chúng ta đã bị nó điều kiện hóa. Chúng ta trở nên rất quen thuộc với tiếng ồn ào. Sự ồn ào nhộn nhịp và căng thẳng ấy phương hại nhiều đến sức khỏe của chúng ta và gây những chứng bệnh như đau tim, ung thư, lở loét, thần kinh và mất ngủ. Phần lớn những chứng bệnh của chúng ta phát sanh do những trạng thái bồn chồn, phiền muộn, sầu não về đời sống kinh tế. Những chấn động thần kinh trong cuộc sống hiện đại và luôn luôn bị kích thích, không yên nghỉ.

Thần kinh càng mệt mỏi càng làm cho đời sống căng thẳng đẩy mạnh đưa đến kích thích quá độ. Chuyện thường xảy ra là sau một ngày làm việc người ta trở về nhà với tâm thần mệt mỏi. Do đó sự chú tâm kém đi và có làm công việc gì bằng tay chân hay trí óc cũng không có công hiệu. Người ta dễ bị kích động và nhanh chóng tìm lỗi hay kiếm chuyện gây gổ với người khác. Bao nhiêu chuyện dồn dập quay trở vào bên trong làm cho người ta đau đớn, áp huyết tăng cao và mất ngủ. Những triệu chứng thần kinh mệt mỏi ấy rõ ràng cho thấy rằng tâm của con người trong thế giới hôm nay cần phải được an nghỉ, một sự an nghỉ có phẩm chất cao. Có một nhu cầu tiên quyết cho sự lành mạnh của nhân tâm trong thế giới ngày nay. Chúng ta nên để ý rằng rút lui cái tâm ra khỏi cuộc sống bận rộn và phiền toái ở đời là nhu cầu tiên quyết cho sự lành mạnh của tâm. Mỗi khi chúng ta có được cơ hội chúng ta nên cố gắng thoát ra khỏi thành phố để ngồi yên lại trầm tư mặc niệm, gọi đó là “Du Già,” chú niệm, hoặc hành thiền. Chúng ta hãy tập giữ im lặng. Im lặng đem lại rất nhiều lợi lạc. Nghĩ rằng chỉ có những người ồn ào, lảng xảng mới là mạnh mẽ, nghĩ như vậy là sai lầm. Im lặng là vàng, và chúng ta chỉ nên nói khi nào lời nói ấy có lợi ích hơn là im lặng. Chính trong sự im lặng mà người ta rèn đúc được những năng lực vĩ đại nhất. Giữ im lặng là tối trọng yếu. Khi hành thiền chúng ta phải tuyệt đối giữ im lặng.

Chính vì thế mà trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Người nào xem thế gian này như bọt nước, như ảo ảnh thì sẽ chấm dứt mọi đau khổ và chẳng còn sợ thần chết kéo lôi (170). Giả sử thế gian này có được trang hoàng lộng lẫy như chiếc xe của vua đi nữa, thì trong số người đến xem, chỉ người ngu mới tham đắm, chứ kẻ trí nào hề bận tâm (171). Người nào trước buông lung sau lại tinh tấn, người đó là ánh sáng chiếu cõi thế gian như vàng trắng ra khỏi mây mù (172). Người nào trước làm ác sau lại làm lành, người đó là ánh sáng chiếu cõi thế gian như vàng trắng ra khỏi mây mù (173). Như chim thoát khỏi lưới, chẳng mấy con bay thẳng lên trời cao, trong thế gian này mù mịt chẳng mấy người sáng suốt trông thấy cao xa (174).”

Chương Sáu

Tổng Quan Về Tông Phái Phật Giáo Trong Buổi Sơ Thời

Vào thế kỷ thứ 7 trước Tây lịch, Ấn Độ gồm 16 vùng lãnh thổ, tám vùng là tám vương quốc, còn tám vùng khác là các xứ Cộng Hòa. Xã hội Ấn Độ trước thời Đức Phật và ngay trong thời Đức Phật là một xã hội đầy khủng hoảng, đặc biệt

nhất là những sự tranh chấp quyền lực và của cải vật chất. Nhiều người không thể tìm ra câu trả lời thỏa mãn về những khó khăn xáo trộn trong đời sống hằng ngày của họ. Vì sự không toại nguyện này mà trong thời gian này đã có rất nhiều cải cách tôn giáo xuất hiện trong cố gắng tìm ra lối thoát cho Ấn Độ giáo ra khỏi tính nông cạn của nó. Một trong những cải cách này là Phật giáo. Ngay từ khoảng năm 600 trước Tây lịch, Đức Phật chẳng những đã đề xướng tứ diệu đế như căn bản học thuyết như chúng đã hiện ra khi Ngài đại ngộ, mà Ngài còn chỉ cho mọi người làm cách nào để sống một cách khôn ngoan và hạnh phúc, vì thế mà giáo pháp của Ngài đã lan rộng từ xứ Ấn Độ ra khắp các miền châu Á, và xa hơn thế nữa. Về mặt tâm linh mà nói, Ngài đã thúc đẩy con người đứng lên chống lại hệ thống bạo lực đang tồn tại thời đó. Kỳ thật Phật giáo không phải là một tôn giáo mới mẻ ở Ấn Độ, mà nó là một biểu tượng của sự ly khai với Ấn Độ giáo. Như chúng ta thấy, trong khi kinh Vệ Đà cổ vũ việc cho phép giết súc vật để dâng cúng thần linh thì Phật giáo kịch liệt bài bác những kiểu tế lễ như thế. Hơn thế nữa, Phật giáo còn tiến hành nhiều cuộc vận động mạnh mẽ chống lại việc tế lễ này. Bởi vì nghi thức tế lễ đòi hỏi phải được thực hiện bởi những người Bà La Môn, là những người chuyên môn về nghi lễ tôn giáo thời đó, trong khi thường dân từ thế hệ này qua thế hệ khác chỉ có thể làm những việc tay chân mà thôi. Chính vì thế mà đạo Phật bác bỏ hoàn toàn hệ thống giai cấp ở Ấn Độ thời bấy giờ. Và Đức Phật bác bỏ mọi sự tự cho mình là dòng dõi cao sang như kiểu tự hào của giai cấp Bà La Môn. Đạo Phật bác bỏ mọi sự phân biệt trong xã hội giữa người với người và nói rằng chính cái nghiệp, tức là những việc làm của một người, mới quyết định với danh giá hay thấp hèn của người đó mà thôi. Đức Phật khẳng định với các đệ tử của Ngài: “Việc nhân mạnh đến sự bình đẳng về địa vị xã hội, căn cứ trên việc làm của một người chứ không phải trên dòng dõi của họ.” Một ý tưởng cách mạng khác mà chúng ta có thể tìm thấy trong Phật giáo là tôn giáo này mở rộng cửa đón nhận cả nam giới lẫn nữ giới trong đời sống tu tập. Ngoài các ni sư và các nữ Phật tử tại gia nổi tiếng như Khema, Patacara, Dhammadinna, Sujata, Visakha, và Samavati, ngay cả những cô gái điếm như Amrapali cũng không bị chối bỏ cơ hội sống đời tu hành phạm hạnh. Chính vì thế mà từ lúc mà đạo Phật bắt đầu tại vùng Đông Bắc Ấn cho đến ngày nay đã gần 26 thế kỷ, nó đã chẳng những đi sâu vào lòng của các dân tộc châu Á, mà từ thế kỷ thứ 19 nó đã trở thành nguồn tư tưởng tu tập cho nhiều người ở Âu châu và Mỹ châu nữa. Theo lịch sử Phật Giáo, trong buổi sơ thời, có ít nhất mười một tông phái Phật giáo tại Ấn Độ.

Thứ nhất là Câu Xá Tông: Giáo điển Vi Diệu hay Câu Xá Tông dựa trên Vi Diệu Câu Xá Luận. *Thứ nhì là Chân Ngôn Tông:* Các giáo lý và phương pháp tu tập của tông phái Phật giáo này dựa trên ba phương thức quán tưởng: mạn đà la, mật chú, và thủ ấn. *Thứ ba là Địa Luận Tông:* Giáo điển dựa vào Thập Địa Luận của Ngài Thế Thân Bồ Tát, được Ngài Bồ Đề Lưu Chi dịch sang Hoa ngữ năm 508 sau Tây Lịch, được Tông Hoa Nghiêm hấp thụ và biến thành giáo điển của mình. *Thứ tư là Luật Tông:* Giáo điển dựa trên Luật Tạng. *Thứ năm là Mật Tông:* Sự phát triển của Mật giáo làm phát sanh vô số các vị Phật và Bồ Tát, đã làm cho Phật giáo trở thành không khác gì với Ấn Độ giáo chính thống, đưa ra một nhóm các vị thần của họ. Thậm chí một thời gian ngắn trước khi quân đội Hồi xâm lăng Ấn Độ vào thế kỷ thứ 11, đã có một sự tiếp nhận giáo lý Phật giáo

vào trong Ấn giáo, như việc xem Đức Phật như một hóa thân của thần Visnu. *Thứ sáu là Nhiếp Luận Tông*: Giáo điển dựa vào bộ Nhiếp Đại Thừa Luận của Ngài Vô Trước Bồ Tát, được Paramartha dịch sang Hoa ngữ năm 563 sau Tây Lịch, sau được hấp bởi Tông Hoa Nghiêm. *Thứ bảy là Niết Bàn Tông*: Còn gọi là Thiên Thai tông. Giáo điển dựa vào Kinh Đại Bát Niết Bàn, được Dharmaraksa dịch sang Hoa ngữ năm 423 sau Tây Lịch, sau này sáp nhập với Tông Thiên Thai vì hai tông phái này có nhiều chỗ tương đồng. *Thứ tám là Pháp Tướng Tông*: Giáo điển Du Già Sư Địa Luận, sau khi Ngài Huyền Trang trở về từ Ấn Độ với bản dịch bộ luận này. *Thứ chín là Tam Luận Tông*: Giáo điển dựa trên Trung Quán Luận và Thập Nhị Môn Luận của Ngài Long Thọ, cũng như Bách Luận của Ngài Aryadeva. *Thứ mười là Thành Thật Tông*: Giáo điển dựa trên Thành Thật Luận. *Thứ mười một là Thiền Tông*: Ma Ha Ca Diếp được coi như sơ tổ dòng thiền Ấn Độ từ câu chuyện “Truyền Tâm Ấn” về Ma Ha Ca Diếp mỉm cười khi Đức Phật đưa lên nhành kim hoa. Người ta nói Ma Ha Ca Diếp đắc quả A La Hán chỉ sau tám ngày theo Phật. Sơ Tổ dòng Thiền ở Trung Hoa là Ngài Bồ Đề Đạt Ma, nhưng Thiền Tông Trung Quốc đã có từ trước khi Ngài đến Trung Quốc.

Chương Bảy

Các Trường Phái Trong Phật Giáo

I. Tổng Quan Về Những Cổ Xe Trong Phật Giáo:

Chữ “cổ xe” ở đây tiêu biểu cho phương tiện chuyên chở và đưa chúng sanh đến giác ngộ. Đây chỉ là những phương tiện mà Phật đặt ra để tùy căn cơ mà giáo hóa chúng sanh. Thừa có nghĩa là xa hay bè, hay bất kỳ loại phà nào có thể dùng để chuyên chở người hay vật. Cổ xe theo nghĩa đen là phương tiện chuyên chở, nhưng về nghĩa bóng nó là một phương tiện diễn tả tư tưởng. “Cổ xe” dùng để chuyên chở; từ áp dụng cho Phật pháp, với ý nghĩa là đưa người đến cõi Niết Bàn. Từ ngữ “cổ xe” được phát triển từ buổi đầu của Phật giáo Tiểu Thừa. Cổ xe là phương tiện được môn đồ sử dụng để đi đến con đường đại giác. Theo Kinh Pháp Hoa, có ba cổ xe đưa chúng sanh vượt thoát Ta Bà để qua bờ giác ngộ là Thanh Văn Thừa, Duyên Giác Thừa, và Bồ Tát Thừa. Trong Phật giáo, chữ cổ xe hay thừa chỉ là phương tiện tiến thủ trong tiến trình phát triển tâm linh. Khái niệm đã được triển khai từ Phật giáo Nguyên Thủy. Cổ xe mà người tu tập du hành trong suốt tiến trình tiến đến giác ngộ. Thừa là con đường đi đến giải thoát, trong đó chứa đựng một hệ thống giáo lý và sự tu tập đặc biệt. Giáo lý nhà Phật có công năng đưa người ta từ bờ sinh tử bên này sang bờ Niết Bàn bên kia đã được so sánh với cổ xe (thừa) chuyên chở ngay từ thời đầu của Phật Giáo.

Những cỗ xe trong Phật giáo còn được gọi là Thừa hay Thặng, là phương tiện tiến thủ trong tiến trình phát triển tâm linh. Khái niệm đã được triển khai từ Phật giáo Nguyên Thủy. Cỗ xe mà người tu tập du hành trong suốt tiến trình tiến đến giác ngộ. Thừa là con đường đi đến giải thoát, trong đó chứa đựng một hệ thống giáo lý và sự tu tập đặc biệt. Giáo lý nhà Phật có công năng đưa người ta từ bờ sinh tử bên này sang bờ Niết Bàn bên kia đã được so sánh với cỗ xe (thừa) chuyên chở ngay từ thời đầu của Phật Giáo. Chữ “Thừa” ở đây tiêu biểu cho phương tiện chuyên chở và đưa chúng sanh đến giác ngộ. Đây chỉ là những phương tiện mà Phật đặt ra để tùy căn cơ mà giáo hóa chúng sanh. Trước nhất chúng ta phải kể đến “Nhứt Thừa” hay Phật thừa (Buddhayana). Cỗ xe duy nhất của đạo Phật, học thuyết duy nhất có thể đưa tới chỗ đạt được giác ngộ cao nhất và Phật tánh Ý tưởng được tìm thấy trong những kinh điển Đại Thừa, như kinh Liên Hoa, trong đó có 3 điểm tới gần giải thoát tin tưởng trong kinh văn Đại Thừa đã được Đức Phật thuyết giảng, Thanh Văn thừa, Duyên Giác thừa, và Bồ Tát thừa, tất cả đều hội tụ vào Phật Thừa. Đây đích thực là y như Bồ Tát Thừa, lên đến cực điểm là Phật quả. Hai thừa khác chỉ là giáo pháp phương tiện giảng dạy cho những người e sợ hay không thích thú với Bồ Tát Đạo mà thôi. Trong Phật giáo, Đại Thừa và Nhứt Thừa được dùng đồng nghĩa với nhau trong tất cả kinh điển Đại Thừa. Cái ý niệm xem giáo lý của Đức Phật là một phương tiện chuyên chở đã nảy ra từ ý niệm vượt thoát qua dòng luân hồi sanh tử để đạt đến bến bờ Niết Bàn bên kia. Trong Kinh Lăng Già, khi Mahamati hỏi Đức Phật tại sao Ngài lại thuyết giảng Nhứt Thừa, Đức Phật nói: “Không có cái chân lý đại tịch diệt nào được đạt bởi hàng Thanh Văn hay Duyên Giác do tự chính họ; do đó, Ta không thuyết giảng cho họ về Thừa của nhất thể. Sự giải thoát của họ chỉ có thể được hình thành nhờ sự dẫn dắt, khai thị, dạy dỗ và điều khiển của Như Lai; sự giải thoát ấy không xảy ra do một mình họ. Họ chưa thể tự làm cho họ thoát khỏi sự trở ngại của tri thức và sự vận hành của tập khí; họ chưa thể chứng cái chân lý rằng không có tự tính trong mọi sự vật, cũng chưa đạt đến cái chết biến hóa không thể quan niệm được (bất khả tư nghì biến dị tử). Vì lý do này nên Ta chỉ thuyết giảng Nhứt Thừa cho hàng Thanh Văn, khi cái tập khí tệ hại của họ được tẩy sạch, khi họ thấy suốt bản chất của tất cả các sự vật vốn không có tự tính, và khi họ giác tính khỏi cái kết quả gây mê đắm của tam ma địa phát xuất từ tập khí tệ hại, thì họ vượt khỏi trạng thái của các vô lậu. Khi họ tỉnh giác như thế, họ sẽ tự cung cấp cho mình những thức ăn tinh thần trên cùng một bình diện vượt khỏi trạng thái của các vô lậu mà bấy lâu nay họ vẫn trụ ở đây.” Đức Phật thường được so sánh với một đại lương y có thể chữa lành mọi thứ bệnh bằng cách chữa trị tinh diệu. Theo y học, cũng cùng một nguyên tắc độc nhất, nhưng ở trong tay của một bác sĩ giàu kinh nghiệm thì có nhiều sự áp dụng khác nhau. Giáo lý của Đức Phật không thay đổi theo thời gian và không gian, có một sự ứng dụng phổ quát; nhưng vì người thọ nhận khác nhau về tâm tính, học tập và di truyền nên họ hiểu giáo lý theo những cách khác nhau và nhờ đó mà mỗi người được chữa lành căn bệnh tinh thần riêng của mình. Đây là một nguyên lý có thể áp dụng một cách phổ quát và vô cùng, được gọi là “Nhứt Thừa,” hay “Đại Thừa.” Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Giáo lý của Ta không bị phân chia, nó vẫn luôn luôn là một và vẫn là nó, nhưng do bởi các ham muốn và khả năng của chúng sanh vốn khác nhau đến vô cùng, nên cũng có thể biến đổi

đến vô cùng. Chỉ có một Thừa mà thôi, và Bát Chánh Đạo luôn nhắc nhở như vậy.” Cách để thể chứng con đường của Nhất Thừa là hiểu rằng quá trình của nhận thức là do bởi phân biệt; khi sự phân biệt này không còn xảy ra nữa, và khi người ta trú trong cái như như của các sự vật thì có sự thể chứng cái Nhất Thừa của Nhất Thể. Thừa này chưa được ai thể chứng bao giờ, chưa được thể chứng bởi hàng Thanh Văn, Duyên Giác, hay Bà La Môn, ngoại trừ chính Đức Phật. Ngoài Nhất Thừa, Nhị Thừa, các kinh điển Đại Thừa còn nói đến Tam Thừa, gồm Thanh Văn, Duyên Giác, và Bồ Tát. Tuy nhiên, chúng ta phải nhớ rằng Nhất Thừa kỳ thật chẳng dính dáng gì đến số “Thừa,” vì “Eka” có nghĩa là “một,” và trong trường hợp này nó có nghĩa là “Nhất Thể,” và “Ekayana” chỉ cái học thuyết dạy về sự nhất thể của các sự vật, qua đó tất cả chúng sanh kể cả Tiểu Thừa hay Đại Thừa đều được cứu khỏi sự ràng buộc của hiện hữu. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Ta thuyết giảng Tam Thừa, Nhị Thừa, Nhất Thừa và Vô Thừa, nhưng tất cả các thừa ấy đều nhằm cho phạm phu, kẻ sơ trí, và cho những kẻ mê đắm trong sự thọ hưởng sự tịch tịnh. Cánh cửa của chân lý tối hậu thì vượt khỏi cái nhị biên của tri thức. Hễ khi nào tâm còn sinh khởi thì những thừa này không thể nào bỏ đi được. Khi tâm kinh nghiệm sự đột biến thì sẽ không có xe mà cũng không có người lái xe.” “Nhị Thừa.” là hai con đường đưa chúng sanh đến cứu cánh. Đây cũng là hai trong bốn cỗ xe lớn trong Phật giáo, đó là Thanh Văn và Duyên Giác (hai thừa còn lại cũng là tối thượng thừa Bồ Tát và Phật). Theo Phật giáo Đại Thừa thì Nhị Thừa bao gồm Thanh Văn và Duyên Giác. Nhị thừa tạo thành Phật giáo Nguyên thủy hay Nam Tông. Có ba hàng nhị thừa trước khi Phật thuyết Kinh Pháp Hoa là Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát, khi tới hội Pháp Hoa thì tất cả đều đã được thành thực để đi vào Nhứt Thừa. Theo Kinh Pháp Hoa thì hai thừa Thanh Văn và Duyên Giác cũng thành Phật (Nhị thừa tác Phật).

Pháp Hoa Tam Thừa: Theo Kinh Pháp Hoa, có ba cỗ xe đưa chúng sanh vượt thoát Ta Bà để qua bờ giác ngộ là Thanh Văn Thừa, Duyên Giác Thừa, và Bồ Tát Thừa. Chữ “Thừa” ở đây tiêu biểu cho phương tiện chuyên chở và đưa chúng sanh đến giác ngộ. Đây chỉ là những phương tiện mà Phật đặt ra để tùy căn cơ mà giáo hóa chúng sanh. Kỳ thật chỉ có một thừa duy nhất, đó là Phật Thừa hay cỗ xe đưa đến quả vị Phật mà thôi. *Thứ nhất là Thanh văn Thừa (Tiểu Thừa-Hinayana):* Nghe pháp rồi tu và tự mình giác ngộ. Thanh văn thông hiểu, thực hành, và dựa vào một cách đứng đắn pháp Tứ Diệu Đế mà tu hành để trở thành một vị A La Hán (Phật ví Thanh Văn Thừa như cỗ xe dê hay dương xa). Có người gọi Thanh Văn Thừa là Tiểu Thừa hay cỗ xe nhỏ vì hàng Thanh Văn chỉ tu hành tự ngộ, chứ không giúp người khác giác ngộ. *Thứ nhì là Bích Chi Phật thừa (Trung thừa-Madhyamaya):* Duyên Giác là vị thông hiểu, thực hành và dựa vào một cách đứng đắn thuyết quán Thập Nhị Nhân Duyên để tu hành thành Bích Chi Phật (Phật ví Duyên Giác Thừa như cỗ xe nai hay lộc xa). Có người gọi Duyên Giác Thừa là Tiểu Thừa vì hàng Duyên Giác chỉ tự tu tự ngộ chứ không giúp người giác ngộ. *Thứ ba là Bồ Tát Thừa (Đại Thừa-Mahayana):* Một vị Bồ Tát, sau vô lượng kiếp hy sinh cứu độ chúng sanh mới tiến vào đại giác và quả vị Phật. Một vị Bồ Tát vào đời hành đạo theo Lục Ba La Mật (Phật ví Bồ Tát Thừa như cỗ xe trâu hay ngựa xa). Bồ Tát Thừa còn được gọi là Đại Thừa hay cỗ xe lớn vì Bồ Tát tu hành trước tiên là tự ngộ, rồi sau đó

giúp tha nhân giác ngộ. Dù gì đi nữa, thật là quan trọng cho Phật tử thuần thành tu tập Đại Thừa, nhưng không khi dễ những vị tu tập theo Tiểu Thừa vì mục tiêu tối hậu của người con Phật là giác ngộ và giải thoát, chứ không phải là phân biệt Tiểu hay Đại Thừa.

Lại còn có Tứ Thừa: Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm thứ Bảy, một hôm Sư Trí Thường hỏi Tổ rằng: “Phật nói pháp ba thừa, lại nói Tối thượng thừa, đệ tử chưa hiểu, mong ngài chỉ dạy.” Tổ bảo: “Ông xem nơi bản tâm mình, chớ có chấp tướng bên ngoài. Pháp không có bốn thừa, tâm người tự có những sai biệt.” Tổ nói thêm: “Thừa là nghĩa hành, không phải ở miệng tranh, ông phải tự tu chớ có hỏi tôi, trong tất cả thời, tự tánh tự như.” *Thứ nhất* là chỉ thấy nghe tụng đọc ấy là Tiểu thừa. *Thứ nhì* là ngộ pháp hiểu nghĩa ấy là Trung thừa. *Thứ ba* là y pháp tu hành ấy là Đại thừa. *Thứ tư* là xuyên suốt muôn pháp trọn thông, muôn pháp đầy đủ, tất cả không nhiễm, lia các pháp tướng, một cũng không được gọi là Tối thượng thừa. Theo các truyền thống Phật giáo, lại còn có “Ngũ Thừa”. Ngũ Thừa là năm cỗ xe có thể đưa người tới quả vị Phật (giáo pháp của Phật tử cận đến sâu chia ra năm trình độ, hành giả chỉ cần y theo mỗi giáo pháp thực hành, đều có thể đạt được thành quả tốt đẹp).

Ngũ Thừa: Theo quan điểm Đại Thừa, ngũ thừa bao gồm nhân thừa, thiên thừa, thanh văn thừa, duyên giác thừa, và Bồ Tát thừa. *Thứ nhất là Nhân thừa*, những chúng sanh tái sanh vào nhân gian hay cõi người nhờ tu trì ngũ giới (hữu tình quan Phật Giáo lấy loài người làm trọng tâm. Con người có thể làm lành mà cũng có thể làm ác, làm ác thì bị sa đọa trong ba đường dữ như địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh; làm lành thì được sanh lên các đường lành như nhơn và thiên, A La Hán, Bích Chi Phật, vân vân). *Thứ nhì là Thiên thừa*, những chúng sanh tái sanh vào cõi trời nhờ tu trì thập thiện. *Thứ ba là Thanh Văn thừa*, những chúng sanh tái sanh vào quả vị Thanh Văn nhờ tu trì pháp Tứ Diệu Đế. *Thứ tư là Duyên Giác thừa*, những chúng sanh tái sanh vào Duyên Giác nhờ tu trì thập nhị nhân duyên mà chứng quả Bích Chi Phật. *Thứ năm là Bồ Tát thừa:* Nhờ tu trì lục độ Ba La Mật mà đạt đến quả vị Bồ Tát và cuối cùng đạt được quả vị Phật. Tuy nhiên, theo quan điểm Tiểu Thừa, ngũ thừa bao gồm chúng sanh trong cõi dục giới, chư thiên trong cõi trời Phạm Thiên, Duyên Giác, Thanh Văn và Phật. Theo quan điểm Mật Giáo, ngũ thừa bao gồm Nhân thừa, tương ứng với đất; Thiên thừa, tương ứng với nước; Thanh Văn thừa, tương ứng với lửa; Duyên giác thừa, tương ứng với gió; và Bồ Tát thừa, tương ứng với hư không.

II. Tóm Lược Về Ba Trường Phái Lớn Trong Phật Giáo:

Hiện tại, Phật giáo có nhiều trường phái khác nhau, trong số này có ba trường phái lớn. **Trường Phái Thứ Nhất Là Nam Tông Hay Nguyên Thủy:** Còn được biết đến với tên Tiểu Thừa (Hinayana) hay giáo pháp của hàng Trưởng Lão, xuất phát từ Nam Ấn Độ, lan rộng đến Tích lan, Miến Điện, Thái Lan, Lào và Cam Bốt. Tiểu thừa hay cỗ xe nhỏ, tên của một học thuyết Phật giáo sơ khai, ngược lại với Đại Thừa. Đây là một từ mà Mahayana đã gán cho những người tu theo trường phái Theravada vì cho rằng những người này chỉ tự độ để trở thành những A la hán, chứ không độ tha. Kỳ thật, Hinayana ra đời và phát triển từ khi Phật nhập diệt cho đến đầu thế kỷ trước Tây lịch, và là đại diện cho học thuyết thuần khiết ban đầu y như lời Phật dạy. Điều căn bản trong giáo lý Hinayana là

Tứ Diệu Đế, Thập nhị nhân duyên, Học thuyết về bản ngã, Luật nhân quả và bát Chánh đạo.

Trường Phái Thứ Nhì Là Bắc Tông (Đại Thừa): Sau khi Đức Phật diệt độ, Phật giáo chia ra làm nhiều tông phái; hai loại chính là Tiểu Thừa và Đại Thừa. Những ai cầu chứng ngộ A-La-Hán thì gọi là Tiểu Thừa, những ai cầu thành Phật thì gọi là Đại Thừa. Lúc đầu ngay khi Phật nhập diệt, chỉ có hai tông Trung Quán và Du Già gọi là Đại Thừa, số còn lại là Tiểu Thừa. Trung Quán tức là Tam Luận Tông và Du Già tức là Pháp Tướng Tông bên Trung Quốc. Tại Nhật thì Câu Xá và Thành Thực tông là Tiểu Thừa, số còn lại là Đại Thừa. Đại Thừa, khởi động từ Bắc Ấn Độ đến Tây Tạng, Mông Cổ, Trung Quốc, Việt Nam, Triều Tiên và Nhật Bản. Không giống như Tiểu Thừa có khuynh hướng bảo thủ và không uyển chuyển, Đại Thừa tự thích ứng với các nhu cầu của các dân tộc có nền tảng chủng tộc và văn hóa khác nhau, và có mức độ hiểu biết khác nhau. Đại Thừa còn được gọi là Thượng Thừa, Diệu Thừa hay Thắng Thừa (The Great Vehicle). Cỗ xe lớn, một trong hai nhánh lớn Phật giáo (Tiểu thừa và Đại thừa). Đại thừa xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ I trước CN, nói là cỗ xe lớn vì tông chỉ của nó là giúp được nhiều người cùng giải thoát. Kỳ thật chủ đích của Đại thừa là cứu độ nhứt thiết chúng sanh. Một trong những điểm tối quan trọng của Phật giáo Đại thừa là nó nhấn mạnh đến giá trị của người tại gia. Nó cho rằng những người thế tục cũng có thể đạt tới đại giác và Niết bàn nếu người ấy chịu cố công tu hành. Những hệ phái Đại thừa chính là Hoa Nghiêm, Thiên Thai, Thiền và Tịnh Độ... Bắc Tông: Phật Giáo truyền về phương Bắc qua Trung Hoa, Mông Cổ, Đại Hàn, Nhật và Việt Nam. Chúng ta ai cũng phải thừa nhận rằng Đại Thừa đã đóng góp rất nhiều vào tư tưởng và văn hóa Phật Giáo. Nó đã sản sinh ra lý tưởng Bồ Tát Đạo tuyệt vời. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni là tấm gương bởi sự nghiệp của chính Ngài để con người noi theo. Mục tiêu sự nghiệp của Ngài là Giác Ngộ và Phật Quả, và con đường của Ngài là Bồ Tát Đạo. Đại Hội Kết Tập Kinh Điển lần thứ ba được triệu tập vào thời Hoàng Đế A Dục ở thế kỷ thứ ba trước Tây Lịch, đã có ít nhất là mười tám trường phái, mỗi trường phái đều có học thuyết và giới luật riêng. Có hai trường phái chiếm ưu thế trong các cuộc tranh luận tại Đại Hội, một trường phái Luận Giải gọi là Tỳ Bà Sa Luận Bộ, và một trường phái thực hiện Đa Nguyên gọi là Nhứt Thiết Hữu Bộ. Đại Hội quyết định theo lập trường của trường phái Luận Giải và chính quan điểm của trường phái này được truyền sang Tích Lan bởi những nhà truyền giáo của Vua A Dục, cầm đầu bởi chính con của vua là Thái Tử Mahendra. Tại đó trường phái này được biết là trường phái Nguyên Thủy. Còn những người ủng hộ trường phái Nhứt Thiết Hữu Bộ hầu hết di cư đến Kashmir thuộc miền Tây Bắc xứ Ấn Độ, nơi đây trường phái này trở nên nổi tiếng do sự phổ cập viên mãn của Bồ Tát Đạo. Tuy nhiên, tại một Đại Hội Kết Tập khác (Đại Hội lần thứ tư), được tổ chức dưới thời Hoàng Đế Ca Nị Sắc Ca tại thành Ca Thập Di La vào thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Hai trường phái quan trọng nữa xuất hiện, trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ và trường phái Kinh Lượng Bộ. Hai trường phái này bất đồng nhau về tính xác thực của Vi Diệu Pháp. Trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ cho rằng được chính Đức Phật thuyết giảng, trong khi trường phái Kinh Lượng Bộ thì cho rằng Vi Diệu Pháp không phải do Đức Phật thuyết giảng. Vào lúc này, những mô tả của Đại Thừa cho chúng ta biết một số các đại hội đã được triệu tập

để biên soạn kinh điển theo truyền thống Đại Thừa. Ở phía bắc và phía nam Ấn Độ, cũng như tại Nalanda trong Ma Kiệt Đà, người ta nghiên cứu và giảng dạy Đại Thừa. Nhiều bản văn Đại Thừa liên quan đến Đức Phật Di Lặc, vị Phật tương lai và nhiều Bồ Tát trên trời. Giáo lý Đại Thừa cũng như giáo lý của các trường phái khác bắt đầu xuất hiện dưới hình thức văn tự khoảng 500 năm sau ngày Đức Phật nhập diệt. Những kinh điển Đại Thừa sớm nhất như kinh Pháp Hoa và Bát Nhã được phổ biến trước thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Cốt tủy của quan niệm Đại Thừa là từ bi cho tất cả chúng sanh và phương tiện thiện xảo để hóa độ chúng sanh. Với triết lý thâm sâu và lòng từ bi phổ quát, và sử dụng phương tiện thiện xảo, Phật Giáo Đại Thừa đã nhanh chóng lôi cuốn quần chúng, không những ở Ấn Độ mà còn tại nhiều nơi mới phát triển Phật giáo như ở Trung Á. Khởi thủy của Phật Giáo Đại Thừa có thể tìm thấy ở thời kỳ sơ khởi của Đại Chúng Bộ và thời kỳ sơ khởi của Kinh Điển Đại Thừa. Vào thế kỷ đầu sau Tây Lịch, sự hình thành Đại Thừa Phật Giáo thực sự hoàn tất và tất cả những kinh điển Đại Thừa chủ yếu vẫn còn tồn tại đến ngày nay. Trên lý thuyết mà nói, Đại Thừa Phật giáo được chia làm hai hệ tư tưởng: Trung Luận và Duy Thức Du Già.

Trường Phái Thứ Ba Là Mật Tông: Mật giáo hay Phật giáo Mật tông, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiền giáo. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thể giới bên ngoài và thể giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ, các phương thức được Mật giáo sử dụng trong các phép quán tưởng như sau. Thứ nhất là quán tưởng Mạn Đà La. Mạn Đà La có nghĩa là “vòng tròn,” “hội,” hay “hình.” Có nhiều loại Mạn Đà La, nhưng có hai thứ thông thường nhất trong Mật giáo: hình kết hợp vẽ chân dung nhiều loại khác nhau, quý, thần, Phật và Bồ Tát, biểu thị năng lực, sức mạnh và các hoạt động chung trong các hình vuông tròn, và ngay tại trung tâm là Phật Tỳ Lô Giá Na, vị Phật Quang Minh Biến Chiếu; và một lược đồ tiêu biểu vài mẫu âm thiêng liêng của tiếng Phạn gọi là “bija” hay “chủng tử,” tiêu biểu cho các hình tượng. Thứ nhì là Chơn Âm. Chơn âm là các âm thiêng liêng như âm OM chẳng hạn, được truyền từ thầy sang đệ tử trong lúc khai thị. Khi tâm người đệ tử đã được điều hợp đúng đắn, người ta nói là các chân động của biểu tượng ngôn ngữ này cùng với sự phối hợp của nó trong tâm thức của người khai thị để mở tâm thức của người đệ tử đến các chiều kích cao hơn. Thứ ba là Thủ Ấn. Đây là điệu bộ của thân thể, đặc biệt là các cử động tượng trưng của bàn tay, được thực hiện để trợ giúp kêu gọi những tâm thái song hành nhất định của chư Phật và chư Bồ Tát. Mật giáo chia làm hai bộ. Thứ nhất là Mật Giáo Tạng Bộ. Phái Mật Giáo Tạng Bộ có kinh điển được dịch rất sớm vào thế kỷ thứ 4 sau Tây Lịch. Cát Hữu (Srimitra) người xứ Qui-Tur, một bộ lạc da trắng, đã dịch một vài bản kinh sang Hán văn. Đó là những bùa chú thường gồm có một vài mật chú và những bài tán thần hay thánh ở thượng giới, nhưng thật ra chúng không thể được xem như là biểu dương cho những ước vọng cao. Thứ nhì là Mật Giáo Thuận Bộ. Phái mà ta mệnh danh là Mật Giáo Thuận Bộ hay Thuận Mật khởi đầu với ba vị pháp sư Ấn Độ đến Trung Quốc vào thời nhà Đường (713-765). Vị đầu tiên là Thiện Vô Úy, vị thứ hai là Kim Cương Trí, vị thứ ba là Bất Không, và vị thứ tư là Nhất Hành.

2

Phần Hai
Tóm Lược Về Phật Giáo
Mật Tông Tây Tạng

Chương Tám

Tổng Quan Về Phật Giáo Tây Tạng

Truyền thống Tây Tạng có nguồn gốc từ trước thời kỳ Phật giáo được tu tập tại xứ này, nó liên hệ đến việc sùng bái các vị vua tiên khởi của xứ Tây Tạng. Truyền thống này hấp thụ nhiều giáo thuyết và cách thực hành của Phật giáo, nhưng những người gắn bó với truyền thống vẫn xem truyền thống này khác biệt với Phật giáo Tây Tạng. Theo nguồn gốc của Bon, thì truyền thống này đến từ Taksik, chỉ vùng Persia. Shenrap, vị sáng lập thuyền thoại của truyền thống này đã mang tôn giáo từ vùng Taksik đến với vương quốc Shangshung, có lẽ là một vùng nằm về phía Tây của Tây Tạng với ngọn núi Kailash ở trung tâm. Từ đó nó được truyền bá vào Tây Tạng. Phật giáo được đưa vào Tây Tạng đầu tiên bởi những đoàn truyền giáo Ấn Độ vào thế kỷ thứ 7 sau Tây lịch, nhưng 2 thế kỷ sau đó ảnh hưởng của nó bị suy giảm do sự hỗn loạn chính trị và tôn giáo tại đây. Vào thế kỷ thứ 11 nó được phục hồi trở lại và từ đó nó trở thành trọng tâm của nền văn hóa và xã hội của đất nước Tây Tạng. Phật giáo Tây Tạng là một hình thức của trường phái Đại Thừa, và bao gồm nhiều tông phái đa dạng cũng như cách tu tập khác nhau. Mặt khác, những nghi lễ và tánh thần bí của Phật giáo Tây tạng được xuất phát từ Mật tông Ấn Độ, một hình thức Phật giáo kỳ bí được kết hợp bởi tư tưởng Phật giáo và Ấn giáo. Và mặt khác nữa, các truyền thống bác học ở Ấn Độ đã ảnh hưởng đến truyền thống tu tập và hệ thống văn hóa trong tự viện. Sự phát triển của đạo Phật ở Tây Tạng chịu ảnh hưởng lớn lao bởi hai nhân vật nổi tiếng là các ngài Liên Hoa Sanh và A Đề Sa. Một du sĩ phái Mật tông, một người tinh thông phù phép, và vị thầy đầy tính cách thần bí, nhà vua Tây Tạng đã thỉnh Liên Hoa Sanh giúp đỡ thành lập những cơ sở cho tu viện đầu tiên của Tây Tạng ở Samye vào thế kỷ thứ 8. Liên Hoa Sanh đã tìm cách hàng phục loài ma quỷ địa phương muốn gây cản trở cho đề án, và cuối cùng đưa chúng vào việc hộ trì Phật pháp. Ngài cũng thiết lập giáo hội Nyingmapa, là một trong 4 tông phái chính của Phật giáo Tây Tạng. Vừa là một du sĩ tài ba của Mật tông và người sáng lập ra một giáo hội, Liên Hoa Sanh tượng trưng cho 2 khuynh hướng lớn lao của Phật giáo Tây Tạng, và vẫn được tôn sùng cho đến ngày nay. Người ta cũng nói đến sự kiện giống như vậy về ngài A Đề Sa, ngài đến Tây Tạng năm 1042. A Đề Sa là một du sĩ, và là một học giả nổi tiếng của vùng Bengali, khắp xứ Ấn Độ, mọi người đều biết đến tài học uyên bác của ngài. Ngài triệt để tuân giữ giới luật tự viện và đặt nặng sự quan trọng của đời sống độc thân trong Tăng già, nhưng ngài cũng đem đến sự hiểu biết mới về những nghiên cứu về sự thực hành theo kinh điển và mật chú. Ngài nhấn mạnh đến sự tôn kính Bồ Tát Quán Thế Âm và đề cao những tu tập đạo đức theo truyền thống Phật giáo. Một số vị Thầy khác cũng hoạt động tích cực ở

Tây Tạng trong thời kỳ này, mỗi vị đều kết hợp và hòa nhập những giáo lý khác nhau. Qua dòng thời gian các tông phái phát triển, nổi tiếng với sự cạnh tranh của họ về lãnh vực tâm linh và thỉnh thoảng về quyền lực chánh trị tối cao. Tính đa dạng này đã làm khởi lên một truyền thống Phật giáo thịnh đạt và luôn mang tánh sáng tạo. Hầu như lúc nào người Tây Tạng cũng tìm cách hợp nhất các giáo lý trở thành một khối tròn vẹn, và điều này dẫn đến sự gia tăng nhanh chóng về các bản chú giải và các tài liệu khác, những thứ này đã được gìn giữ cùng với những giáo điển xưa. Sự diễn giải kinh luật của người Tây Tạng được hoàn tất vào thế kỷ thứ 14, và do bởi Phật giáo bị tiêu diệt tại Ấn Độ vào thế kỷ thứ 12, sự kiện này trở thành một trong những nguồn quan trọng của các kinh điển Phật giáo. Vào thế kỷ thứ 16, tông phái “Mũ Vàng” (Geluk) có được sự hỗ trợ của các nhà cai trị Mông Cổ ở Tây Tạng, chinh phục được nhà vua và tông phái kinh địch là tông Kamapa. Vào thế kỷ thứ 17, người Mông Cổ làm lễ tấn phong vị Đạt Lai Lạt Ma thứ 5 là chủ nhân của sự “Bất Khả Tranh Luận” (không có sự tranh cãi) của xứ Tây Tạng, và kể từ đó quyền chánh trị khắp xứ Tây Tạng nằm trong tay của nền tảng tôn giáo. Cho đến giữa thế kỷ thứ 20, các vị giáo chủ Đạt Lai Lạt Ma đặt cơ sở ở thủ đô Lhasa, thủ đô của Tây Tạng, và trú ngụ trong cung điện Potala, tọa lạc nơi cư ngụ của Bồ Tát Quán Thế Âm theo truyền thuyết. Vào thập niên 1950s quân đội Trung Quốc xâm chiếm Tây Tạng. Dưới sự cai trị thuộc địa, và đặc biệt là trong cuộc Cách mạng Văn Hóa từ năm 1966 đến năm 1972, Trung quốc đã xóa bỏ Phật giáo trên đất nước Tây Tạng, tiêu hủy khoảng 6.000 tự viện. Nhiều người Tây Tạng đã tỵ nạn tại Ấn Độ và các xứ Tây phương.

Chương Chín

Những Trường Phái Có Liên Hệ Với Mật Tông

(A) Tổng Quan Về Phật Giáo Mật Tông

Mật giáo hay Phật giáo Mật tông, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiền giáo. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thế giới bên ngoài và thế giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ, các phương thức được Mật giáo sử dụng trong các phép quán tưởng như sau. Thứ nhất là quán tưởng Mạn Đà La. Mạn Đà La có nghĩa là “vòng tròn,” “hội,” hay “hình.” Có nhiều loại Mạn Đà La, nhưng có hai thứ thông thường nhất trong Mật giáo: hình kết hợp vẽ chân dung nhiều loại khác nhau, quỷ, thần, Phật và Bồ Tát, biểu thị năng lực, sức mạnh và các hoạt động chung trong các hình vuông tròn, và ngay tại trung tâm là Phật Tỳ Lô Giá Na, vị Phật Quang Minh Biến Chiếu; và một lược đồ tiêu biểu vài mẫu âm thiêng liêng của tiếng Phạn gọi là “bija” hay “chủng tử,” tiêu biểu cho các hình tượng. Thứ nhì là Chơn Âm. Chơn âm là các âm thiêng liêng như âm OM chẳng hạn, được truyền từ thầy sang đệ tử trong lúc khai thị. Khi tâm người đệ tử đã được điều hợp đúng đắn, người ta

nói là các chấn động của biểu tượng ngôn ngữ này cùng với sự phối hợp của nó trong tâm thức của người khai thị để mở tâm thức của người đệ tử đến các chiều kích cao hơn. Thứ ba là Thủ Ấn. Đây là điệu bộ của thân thể, đặc biệt là các cử động tượng trưng của bàn tay, được thực hiện để trợ giúp kêu gọi những tâm thái song hành nhất định của chư Phật và chư Bồ Tát. Mật giáo chia làm hai bộ. Thứ nhất là Mật Giáo Tạng Bộ. Phái Mật Giáo Tạng Bộ có kinh điển được dịch rất sớm vào thế kỷ thứ 4 sau Tây Lịch. Cát Hữu (Srimitra) người xứ Quy-Tur, một bộ lạc da trắng, đã dịch một vài bản kinh sang Hán văn. Đó là những bùa chú thường gồm có một vài mật chú và những bài tán thần hay thánh ở thượng giới, nhưng thật ra chúng không thể được xem như là biểu dương cho những ước vọng cao. Thứ nhì là Mật Giáo Thuần Bộ. Phái mà ta mệnh danh là Mật Giáo Thuần Bộ hay Thuần Mật khởi đầu với ba vị pháp sư Ấn Độ đến Trung Quốc vào thời nhà Đường (713-765). Vị đầu tiên là Thiện Vô Úy, vị thứ hai là Kim Cương Trí, vị thứ ba là Bất Không, và vị thứ tư là Nhất Hành.

(B) Tóm Lược Về Những Trường Phái Có Liên Hệ Với Mật Tông

I. Câu Sinh Khởi Thừa Là Trường Phái Có Liên Hệ Mật Thiết Với Mật Tông:

Câu Sinh Khởi Thừa liên hệ mật thiết với Chân Ngôn Thừa. Hai thừa này đã có ảnh hưởng rất lớn trên Phật Giáo Tây Tạng. Theo Giáo Sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, thì chúng ta có đủ bằng chứng để chứng minh rằng đó cũng là nền tảng của Phật giáo Thiền tông. Ảnh hưởng này rất dễ thấy vì nó liên quan đến toàn bộ bản chất con người. Con người không phải chỉ là một thực thể trí huệ mà còn là một thực thể tình cảm nữa, và chúng ta biết rõ rằng trong bất cứ việc gì, ý nghĩa tình cảm luôn có một tầm quan trọng lớn hơn ý nghĩa trí tuệ thuần túy. Do đó, trong khi tất cả các hệ tư tưởng Phật giáo nổi bật, các tác phẩm được hệ thống hóa của Trung Quán tông, Duy Thức tông, Hậu Hữu Bộ tông (Vaibhasika), Kinh Lượng bộ, vân vân đều chỉ còn ít nhiều giá trị học thuật mà thôi thì Chân Ngôn Thừa và Câu Sinh Khởi Thừa vẫn còn được sức sống cho đến ngày nay. Phật giáo đang tồn tại ở Tây Tạng, các nước vùng Hy Mã Lạp Sơn, Trung Hoa và Nhật Bản đã chịu ảnh hưởng sâu xa các phép hành trì của Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa, và ta không thể hình dung ra Phật giáo ở các nước trên mà không có được phép hành trì này. Chính vì những điều mà Câu Sinh Khởi Thừa dạy không phải là một hệ thống thuộc về trí tuệ, mà là một sự rèn luyện khắc khe chỉ có thực hành thì mới biết được, cho nên giáo lý này trở nên khó hiểu và khó định nghĩa. Hơn thế nữa, Câu Sinh Khởi Thừa chú trọng vào việc tiếp cận thực tế bằng trực giác, mà ta cần biết là chức năng của trực giác không giống với chức năng của trí tuệ, và cách hoạt động của hai thứ này hoàn toàn khác nhau. Điều này giải thích cho sự kiện là Câu Sinh Khởi Thừa và Chân Ngôn Thừa đã thoát khỏi số phận phải trở thành những tông phái chết. Câu Sinh Khởi thừa với phép hành thiền sâu lắng. Dù rằng Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa không phải là những trường phái bám víu vào những giáo lý được xác định một cách chặt chẽ như các giáo phái khác, như Vaibhasika, Duy Thức, nhưng các trường phái trên có tầm quan trọng đối với

sức sống của Phật giáo. Chân Ngôn thừa với những nghi thức kích động tình cảm và lạ mắt, Câu Sinh Khởi thừa với phép hành thiền sâu lắng. Cả Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa đều quan tâm tới khía cạnh thực hành của Phật giáo mà bốn đỉnh cao bao gồm: Thứ nhất là Kiến: Cái nhìn dựa trên kinh nghiệm thực tế. Thứ nhì là Tu: Khai triển những gì mà cái nhìn đó cho thấy. Thứ ba là Hành: Sống và làm phù hợp theo đó. Thứ tư là Quả: Sự hợp nhất của cá thể (giác ngộ, Phật quả, hay sự thành thực về tâm linh).

II. Chân Ngôn Tông Là Trường Phái Có Liên Hệ Mật Thiết Với Mật Tông:

Chân Ngôn Tông còn được gọi là Mật Tông, hay Du Già Tông, vì chuyên về những nghi thức và giáo thuyết bí mật. Tông Chân ngôn Đà La Ni là tông giáo bí áo của chư Phật, đặc biệt là Đức Đại Nhật Như Lai. Chân Ngôn là dịch nghĩa của chữ Phạn “Mantra,” có nghĩa là “Bí Mật giáo,” một giáo pháp không thể phát biểu bằng những ngôn ngữ thông thường. Giáo pháp đó, được nói bằng chính ngôn ngữ của Phật, phải được phân biệt với lý tưởng ẩn kín trong tâm Phật vốn không biểu lộ bằng lời. Chân Ngôn tông nhằm tìm hiểu chính Phật lý không biểu hiện thành ngôn ngữ đó. Một hình thức của Phật giáo dưới hình thức Mật Thừa (Mantrayana) dường như đã được thành hình tại Na Lan Đà (Nalanda) vào thời của Nghĩa Tịnh, vào thế kỷ thứ bảy say Tây Lịch, vì Nghĩa Tịnh có đề cập đến một số văn học Mật Giáo đang được lưu hành tại đây, mà chính ông cũng từng học tập về mật giáo mặc dầu không am tường hoàn toàn. Trung tâm học tập của Mật giáo hình như dời về đại học Vikramasila tận cuối dòng sông Hằng, vì Phật giáo Tây Tạng có liên hệ đặc biệt với đại học này. Một điều rõ ràng là tại Ấn Độ, ngay từ thời Vệ Đà, đã có những tập tục về ma thuật, gồm bốn lời tôn thờ thần Homa hoàn toàn trùng hợp với những tập tục của Phật giáo. Lời tôn thờ này có thể là những tập quán của thổ dân Ấn Độ hay có thể là của di dân thời cổ. Sau một thời gian thực hành lâu dài, tập tục này dần dần đồng hóa với mật giáo, một tông phái thường bị nhầm lẫn với Kim Cang Thừa (Vajrayana) của Phật giáo. Nếu vì lý do nào đó mà Mật giáo của Phật giáo có liên hệ đến những tập tục đáng ghét kia thì nó không thể được gọi là Kim Cang Thừa, vì đây là một từ ngữ dùng để chỉ cho tông chỉ bí mật cao siêu, vượt hẳn cả Tiểu và Đại Thừa. Kim Cang Thừa như thế chỉ có thể được tiêu biểu nơi Hoàng Pháp Đại Sư (774-835) là người tập đại thành toàn bộ Mật Giáo.

Trong số các chi phái Phật giáo thì Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa ít được biết đến nhất. Phần nhiều người ta nghĩ rằng đây là sự phát triển về sau này. Tuy nhiên, trong giáo điển Pali, người ta tìm thấy đã có những câu thần chú (mantra) ở nhiều đoạn, chẳng hạn như trong Kinh Atanatiya. Dù rằng rất khó mà biết được chắc chắn vai trò của câu thần chú trong giai đoạn đầu của Phật giáo, nhưng có thể nói không sai rằng do tính chất cổ xưa của các câu thần chú cho nên cốt lõi của Chân Ngôn thừa đã từng có một thời gian dài phát triển song song với những trường phái cổ xưa khác của Phật giáo. Việc sáng lập và truyền thụ của tông Chân Ngôn khởi đi từ khi Đức Đại Nhật Như Lai siêu việt tam thế, Ngài an trụ trong pháp giới tam diện của cõi trời sắc cứu cánh, giảng kinh Đại Nhật cho ngài Kim Cương Tát Đỏa Bồ Tát, sau khi Đức Thế Tôn tịch diệt khoảng 800 năm thì ngài Long Thọ Bồ Tát nối tiếp, đến năm 733 sau Tây Lịch

được ngài Kim Cang Trí Tam tạng và ngài Bất Không Kim Cang nối tiếp (see Bất Không 2). Ngài Bất Không được xem như là người đã hoàng dương tông Chân Ngôn bên trung Quốc vào thời nhà Đường. Ông được xem như là tổ Chân Ngôn thứ sáu bên Ấn Độ, và là tổ thứ hai bên Trung Quốc (sau ngài Kim Cang Trí Tam Tạng).

Các tông Phái Chân Ngôn bao gồm Pháp Tướng Tông, Tam Luận Tông, Thiên Thai Tông, Hoa Nghiêm Tông, và Chân Ngôn Tông Nhật Bản. Các Kinh của tông Chân Ngôn Nhật Bản gồm Du Chi Kinh và Đại Tỳ Lô Giá Na Phật Thuyết Yếu Lược Niệm Tụng Kinh. Các Kinh của tông Chân Ngôn Trung Quốc gồm Đại Nhật Kinh và Kim Cang Đánh Kinh. Người sáng lập ra Mật Tông tại Trung Quốc là ngài Thiện Vô Úy (see Thiện Vô Úy) vào khoảng năm 720 sau Tây Lịch. Du Già có nghĩa là ‘định trí,’ và cũng mang ý nghĩa ‘chứa đựng những mật thuyết.’ Tông phái này dạy cho Phật tử những sự hành trì bí hiểm trong việc tu tập đạo Phật. Tông phái này có một thời kỳ phồn thịnh đến nỗi đồng hóa cả Bát Nhã tông và Tứ Luận tông. Tuy nhiên, trong tất cả các xu hướng của Phật giáo thì giáo lý Mật tông cho đến ngày nay vẫn còn bị xem thường và ngộ nhận. Các phép tu luyện Mật tông (tantras) bị nhiều người kết tội, bắt nguồn chủ yếu từ những truyền thống Ấn Độ giáo suy đồi và những việc làm bất chính mà các truyền thống này gây ra trong đám người ngu dốt. Thành kiến chống lại mọi cái gì thuộc về Mật tông như thế mạnh mẽ đến nỗi ngay cả các học giả cũng từ bỏ không muốn dính dáng gì đến nó, kết quả là mọi sự nghiên cứu vô tư về giáo phái này đã bị gác bỏ suốt một thời gian dài.

III. Du Già Tông Là Trường Phái Có Liên Hệ Mật Thiết Với Mật Tông:

“Yogacara”, từ Phạn ngữ chỉ “Trường Phái Du Già.” Tu tập thiền định, một loại Tam ma địa đặc biệt. Bài tập Du Già (Yoga), còn gọi là Duy Thức (Vijnanavada) hay là trường dạy về nhận thức. Du Già (Yoga) Phật giáo do Maitreyanatha, Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandu) sáng lập. Theo ý tưởng trung tâm của Yogachara, mọi cái có thể tri giác được đều là tinh thần. Tri giác là quá trình sáng tạo bằng tưởng tượng. Theo Yogachara, A lại da thức, cơ sở của sự tri giác mọi vật và là nơi tàng chứa tất cả những ấn tượng của chúng ta. A Lại da là nhân tố quyết định sự chín muồi của nghiệp. A lại da thức được ví như dòng sông, trong đó nước được ví như những nghiệp. Đã có nước (nghiệp) thì dòng sông dù muốn hay không muốn vẫn phải chảy, như những nghiệp thức được mang từ đời này sang đời khác. Theo Phật giáo xưa thì con đường giải thoát của Yogachara được chia làm bốn giai đoạn (1. Con đường chuẩn bị, nơi Bồ Tát nguyện theo học thuyết với toàn bộ tinh thần; 2. Con đường suy tưởng, nơi Bồ tát đi sâu vào học thuyết đạt được hiểu biết và bước vào giai đoạn thứ nhất trong thập địa; 3. Con đường sáng tạo tâm linh, nơi Bồ Tát thiền định và đi sâu vào thập địa; 4. Con đường kết thúc, nơi mà tất cả mọi uế trước đều bị xóa trắng nhằm chấm dứt chu kỳ luân hồi).

“Yoga” là từ Phạn ngữ chỉ bất cứ hình thức kỷ luật thân hay tâm. Một hình thức thiền định được phát triển ở Ấn Độ thời cổ mục đích giải thoát những hạn chế thể chất hay những khổ đau phiền não bằng cách định tâm sao cho nó hòa nhập vào chân lý của vũ trụ. Từ này thông dụng cả trong Ấn giáo, Phật giáo, và cả những truyền thống tôn giáo khác ở Ấn Độ. Theo Ấn giáo, Du già có nghĩa là

kết hợp với thượng đế. Theo các truyền thống khác ở Ấn Độ thì thực tập du già có nghĩa là thực tập phát triển tình trạng thân và tâm theo cách riêng của từng tôn giáo, nhưng trong Phật giáo, từ này chỉ tương đương với thiền định trong giai đoạn đầu tập thở. Đây là lối điều thân và hơi thở sao thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh cảnh, hành, lý, quả và cơ. Có năm lối điều thân và hơi thở sao thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh cảnh, hành, lý, quả và cơ: *Thứ nhất* là thân tương ứng với cảnh. *Thứ nhì* là thân tương ứng với hành. *Thứ ba* là thân tương ứng với lý. *Thứ tư* là thân tương ứng với quả. *Thứ năm* là thân tương ứng với cơ.

Trường phái Du Già hay Duy Thức Du Già là một nhánh quan trọng khác của phái Đại Thừa. Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, còn gọi là Du Già phái, tên gọi chung của Mật giáo. Giáo thuyết Du Già do ngài Pantajali sáng lập vào thế kỷ thứ hai trước Tây Lịch, sau đó được ngài Vô trước thành lập tông phái Du Già vào thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch. Ngài Huyền Trang là một đệ tử và một người bênh vực triệt để cho tông phái này (ông đã dịch bộ Du Già Sư Địa Luận của ngài Tối Thắng Từ Bồ Tát). Nhưng theo Giáo sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, Du Già tông được ngài Maitreya hay Maitreyanatha sáng lập vào thế kỷ thứ ba sau Tây Lịch. Du Già là một trong hai trường phái chính của Phật giáo Đại Thừa. Phái Du Già gắn liền với tâm thức. Họ không bình vực nhiều cho thuyết không sinh khởi dù rằng họ cũng chủ trương thế giới này là không có thực. Như vậy, cả Trung Quán lẫn Duy Thức tông đều xác nhận tính chất ảo ảnh của thế giới. Cũng như vậy, những người theo phái bất nhị cũng bám chặt vào thuyết ảo ảnh để giữ vững niềm tin và giáo lý của mình. Sankaracarya, một người bênh vực nhiệt tình của trường phái bất nhị, đã sử dụng vũ khí là thuyết ảo tưởng này để chống lại những nhà duy thực (realist) đối thủ của ông, đó là những người Naiyayikas và Vaisesikas. Do đó ông được gọi là một Phật tử bí mật. Sankara trong việc biện hộ cho tính chất không thực của thế giới là điều hợp lý và xác đáng, vì theo Áo Nghĩa Thư (Upanisads) thì trước đây chỉ có người Bà La Môn hay Atman (cái ta) là có thực mà thôi, còn mọi thứ khác đều không thực và không lành mạnh. Sự tuyên bố như vậy cho thấy rõ ràng ngoài người Bà La Môn hay Atman ra không có gì là thực cả. Một câu hỏi được đặt ra, “Đâu là nguồn gốc chủ thuyết ảo ảnh của Sankara?” Rất có thể nguồn gốc này là từ những người Phật giáo Đại Thừa ngay trước ông. Mặt khác, nguồn gốc có thể là từ bộ Sastitantra, bộ luận nổi tiếng về nhị nguyên (Sankhya philosophy). Được biết trong bộ Sastitantra có một câu về vấn đề này là “bản chất sau cùng và thực sự của trí tuệ thanh tịnh hay sức mạnh của nhị nguyên thì không thể nhìn thấy, còn những gì chúng ta nhìn thấy được thì hoàn toàn không thật, giống như một vật thể hư ảo hay ảo ảnh.” Nhân đây cần biết thêm rằng các kinh bộ của Phật giáo trước đây không hề nhắc đến chủ thuyết ảo ảnh. Du già tông là một trường phái tư tưởng khác, có liên quan mật thiết với Trung Quán, đặc đức tin và lòng sùng mộ nơi chư Phật và chư Bồ Tát. Nhưng công trình hệ thống hóa do các nhà Trung Quán thực hiện đã bỏ rơi một vài ý tưởng quen thuộc của Đại Thừa buổi ban sơ, sau này phải chịu nhận một sức đè nặng lớn lao của những sự phát triển song song với Ấn Độ giáo. Ảnh hưởng của triết học Du Già Sankhya thấy rõ trong Duy Thức tông do ngài Vô

Trước thành lập vào khoảng năm 400 sau Tây lịch, đặt giải thoát trên sự quán tưởng nội quán được gọi là phép Du Già.

Du Già tông phát triển vững vàng nhờ các luận sư nổi tiếng của trường phái này là Vô Trước và Thế Thân vào thế kỷ thứ tư, An Huệ và Trần Na vào thế kỷ thứ năm, Pháp Trì và Pháp Xứng vào thế kỷ thứ bảy, Tịch Hộ và Liên Hoa Giới vào thế kỷ thứ tám, vân vân tiếp tục sự nghiệp của người sáng lập bằng những tác phẩm của họ và đã đưa trường phái này đến một trình độ cao. Trường phái này đạt đến đỉnh cao ảnh hưởng trong thời kỳ của Vô Trước và Thế Thân. Tên gọi Du Già Hành Tông là do Vô Trước đặt, còn tên Duy Thức thì được Thế Thân sử dụng. Phái Duy Thức Du Già thừa nhận ba cấp độ kiến thức. *Thứ nhất là Kiến Thức Huyền Ảo*: Huyền ảo là sự gán ghép sai lầm một ý tưởng không có thực cho một đối tượng do nhân duyên tạo ra. Đối tượng này chỉ hiện hữu trong trí tưởng tượng và không tương ứng với thực tại. *Thứ nhì là Kiến Thức Thường Nghiệm*: Thường nghiệm là sự hay biết về một đối tượng do nhân duyên mà có. Đây là kiến thức tương đối và dùng để phục vụ cho các mục đích của cuộc sống. *Thứ ba là Kiến Thức Tuyệt Đối*: Tuyệt đối là chân lý cao nhất hay chân như, chân lý tuyệt đối. Huyền ảo và thường nghiệm tương ứng với chân lý tương đối, còn tuyệt đối thì tương ứng với chân lý cao nhất của Trung Luận tông.

Về khái niệm “Tâm Thức” theo Du Già Tông, chỉ có ý tưởng là có thật. Trường phái này còn có tên là Duy Thức vì chủ trương rằng không có gì ngoài ý thức và ý thức là thực tại cuối cùng. Tóm lại, trường phái này dạy cho người ta chủ nghĩa duy tâm chủ quan, nghĩa là chỉ có ý tưởng là có thật. Tâm ý theo Du Già khác với A Lại Da thức. Tên Du Già (Yogacara) cho thấy rõ khía cạnh thực hành của triết lý này, còn tên Duy Thức (Vijnanavada) làm nổi bật các đặc điểm lý thuyết kinh Lăng Già (Lankavatara Sutra), một cuốn sách quan trọng của trường phái này, cho rằng chỉ có tâm ý (cittamatra) là có thực, còn những vật thể bên ngoài thì không. Những vật thể này không có thực, chúng như là mộng mị ảo ảnh. Tâm ý ở đây khác với A Lại Da thức, vốn chỉ là kho chứa đựng ý thức, tạo đối tượng cho sự đối ngẫu chủ thể và đối tượng. Đối với Du Già Tông, ngã thể không hiện hữu. Cuốn Duy Thức Học của ngài Thế Thân là cuốn sách cơ bản của hệ tư tưởng này. Sách bác bỏ mọi sự tin tưởng vào thực tại của thế giới khách quan, cho rằng chỉ có tâm (citta) hay thức (vijñāna) mới là thực tại duy nhất, còn trong thức a-lại-da thì có chứa mầm mống các hiện tượng, cả chủ quan và khách quan. Giống như một dòng nước chảy, thức a-lại-da là một dòng ý thức luôn biến động. Khi đã chứng đắc Phật quả thì dòng chảy kia sẽ ngưng lại. Theo Sthiramati, nhà bình giải các tác phẩm của Thế Thân, thì a-lại-da chứa đựng chủng tử của vạn pháp, bao gồm cả các pháp tạo ra bất tịnh. Nói cách khác, vạn pháp hiện hữu trong a-lại-da thức dưới trạng thái tiềm tàng. Các nhà Duy Thức Du Già còn nói rằng người tinh thông tất sẽ hiểu được sự ‘không hiện hữu của ngã thể’ (pudgala-nairatmya) và sự ‘không hiện hữu của vạn vật thể gian’ (dharma-nairatmya). Sự không hiện hữu của ngã thể sẽ được thực hiện qua sự xóa bỏ ham muốn (klesavarana), và sự không hiện hữu của vạn vật thể gian sẽ được thực hiện qua sự cắt bỏ bức màn che phủ chân kiến thức (jneyavarana). Cả hai kiểu không thực tại này (Nairatmya) đều rất cần thiết để đi đến giải thoát.

Sở dĩ trường phái này có tên là Duy Thức Du Già (Yogacara) vì chú trọng vào việc luyện tập thiền làm phương pháp hữu hiệu nhất để đạt đến chân lý tối cao

(bodhi). Phải đi qua ‘Thập Địa’ của quả vị Bồ Tát mới đạt đến Bồ Đề. Ba phương cách tu trì của phái Du Già. Du Già nghĩa là tương ứng, tam mật là ba nghiệp thân, khẩu, ý. Tay kết ấn, miệng đọc thần chú chân ngôn, ý tưởng niệm bốn tôn Đức Đại Nhật Như Lai. Trong giáo pháp Du Già, chakra hay luân xa biểu trưng cho những điểm gặp gỡ giữa thể xác và tâm thần, đây là những tâm điểm năng lượng tinh tế trong con người. Có cả bảy bầy chakras: *Thứ nhất* là điểm nằm ở dưới cùng giữa cơ quan sinh dục và hậu môn. Người luyện Yoga mà nhập vào được. Muladhara-Chakra sẽ thắng được sự gắn bó trần thế và không còn sợ chết. *Thứ nhì* là điểm nằm ở gốc của cơ quan sinh dục. Hành giả nào tập trung được vào điểm này sẽ không còn sợ nước, đạt được nhiều khả năng về tâm thần và trực giác, sẽ làm chủ hoàn toàn các giác quan, mọi tham sân si mạn nghi tà kiến đều bị xóa sạch. *Thứ ba* là điểm giữa ngang rún (cai quản gan và dạ dày). Hành giả tập trung vào đây sẽ có khả năng khám phá ra những kho báu bị dấu kín. Hành giả tập trung vào điểm này không còn sợ lửa, ngay cả khi ném vào lửa, người ấy vẫn sống mà chẳng sợ. *Thứ tư* là điểm nằm ngay vùng tim trên đường giữa. Hành giả tập trung vào điểm này đến thuần thục sẽ kiểm soát hoàn toàn không khí. Người này có thể bay và nhập vào thân thể một người khác. *Thứ năm* là điểm nằm dưới cổ, trên kênh năng lực (Sushumna), nơi kiểm soát thanh quản. Hành giả tập trung vào đây sẽ không bị hủy diệt dù thể giới có bị tan vỡ. Người ấy sẽ đạt được sự hiểu biết về quá khứ, hiện tại và vị lai. *Thứ sáu* là điểm nằm giữa hai chân mày. Hành giả tập trung được vào đây sẽ có khả năng trừ được tất cả các hậu quả của hành động trong quá khứ. *Thứ bảy* là điểm nằm ngay trên đỉnh đầu. Đây là nơi trú ngụ của chư Thiên. Hành giả nào tập trung được ở đây sẽ chứng được cực lạc, siêu thức và siêu trí.

Theo Mật tông Tây Tạng, thì “Du Già Mật Tông Tối Thượng” là loại mật chú thứ tư và là loại cao nhất trong bốn loại mật chú. Những loại mật chú này tập trung vào thiền tập liên hệ tới những năng lực vi tế được gọi là “gió” và “những giọt,” di chuyển qua những kênh vi tế nhất trong thân thể chúng ta. Thực tập của loại mật chú này được chia làm hai giai đoạn: Thứ nhất là giai đoạn phát động. Thứ nhì là giai đoạn hoàn thành. Trong giai đoạn đầu, hành giả phát sanh ra một hình ảnh sinh động của một vị Phật để từ thức tuệ chứng nghiệm “tánh không,” và giai đoạn thứ nhì hành giả thành vị Phật ấy hòa hợp với mình làm một, sao cho mình thấy rằng mình và vị Phật ấy không thể tách rời được nữa. Du Già tông có hai bộ luận: *Thứ nhất là bộ Du Già Sư Địa Luận*: Người ta nói Bồ Tát Di Lặc đã đọc cho ngài Vô Trước chép lại trên cõi trời Đâu Suất, ngài Huyền Trang đã dịch sang Hoa Ngữ. Đây là giáo thuyết của trường phái Du Già (giáo thuyết chính của Du Già cho rằng đối tượng khách quan chỉ là hiện tượng giả hiện của thức A Lại Da là tâm thức căn bản của con người. Cần phải xa lìa quan niệm đối lập hữu vô, tồn tại và phi tồn tại, thì mới có thể ngộ nhập được trung đạo). *Thứ nhì là bộ Du Già Sư Địa Luận Thích*: Bộ sách giải thích và phê bình bộ Du Già Sư Địa Luận, do ngài Tối Thắng Từ Bồ Tát soạn, ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ.

Chương Mười

Kim Cang Thừa: Phật Giáo Mật Tông Tây Tạng

Kim Cang Thừa là tên khác của tông phái Chân Ngôn, giáo pháp sắc bén như kim cương. Kim Cang Thừa thường được gọi đơn giản là Phật Giáo Tây Tạng và nó được chia ra làm bốn tông phái chính. Sau năm 500 sau tây lịch, sự phát triển của mật chú trong Ấn Độ giáo làm tiến xa hơn sự lớn mạnh của hình thức pháp thuật trong Phật giáo, được gọi là “Mật chú,” mong đời sự toàn giác qua tu tập những pháp thực hành mật chú. Mật chú gây được nhiều ảnh hưởng ở Népal, Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật Bản, Java, và Sumatra. Ngoài Ấn Độ, một số ít những trường phái mới chính thống được phát triển bởi sự hòa hợp của Đại Thừa với những yếu tố bản xứ. Đáng được ghi nhận là Thiền tông và Di Đà giáo ở Trung Hoa và Nhật Bản, và trường phái Cổ Mật (Nyingmapa) ở Tây Tạng, pha trộn với giáo phái Shaman bản xứ của Tây Tạng.

Kim Cang Thừa thường được gọi là Phật Giáo Tây Tạng, còn gọi là Chân Ngôn tông, nó được chia ra làm bốn tông phái chính: Nyingmapa, Kagyupa, Sakyapa và Gelugpa. Vajra” là từ Bắc Phạn mà thật khó tìm kiếm một từ tương đương trong Anh ngữ; tuy nhiên, chúng ta tạm thời dịch là Kim Cang. Kim cang, tượng

trung cho những gì không thể phá hủy được. Biểu tượng năng lực tâm linh vô thượng được so sánh với viên ngọc quý nhất, kim cương với sự trong suốt và sáng ngời của nó, các màu khác được phản chiếu trong ấy, mà nó vẫn giữ được tính không màu sắc của nó. Nó có thể cắt đứt được mọi vật rắn khác, trong khi một một thứ gì có thể cắt đứt được nó. Kim cang là một biểu tượng quan trọng trong Mật giáo: đó là một cây quyền trượng năm ngạnh có hai đầu, người ta nói hai đầu ấy tượng trưng cho trí và bi, hai phẩm chất đặc thù chính trong Phật giáo. Tổng thể của kim cang tiêu biểu cho sự hợp nhất không thể tách rời hay không thể phá hủy được giữa trí và bi.

Phạn ngữ Vajrayan có nghĩa là “Kim Cang Thừa,” trường phái Phật giáo Tây Tạng xuất hiện vào giữa thế kỷ thứ V. Phái này phát triển từ trường phái Đại Thừa, nhưng lại nhấn mạnh đến nghi lễ như một phương pháp tâm lý để thu hút tín đồ. Căn bản giáo điển của truyền thống này là một tập hợp nhiều bài chú khác nhau, có lẽ được biên soạn vào những thế kỷ thứ sáu và thứ bảy, nhưng người ta cho rằng do Đức Phật Thích Ca Mâu Ni hay những vị Phật khác đã nói. Kim Cang Thừa cũng theo Bồ Tát đạo căn bản của Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, thừa này dạy những phương thức khác và cho rằng phương thức đó có thể rút ngắn thời gian đòi hỏi để đạt thành Phật quả, bao gồm những nghi lễ, dùng thủ ấn, dùng mạn đà la, và dùng pháp quán tưởng. Sự tu tập chủ yếu là “thiền thiền” (devata-yoga), trong đó hành giả tưởng tượng mình là một vị Phật, có đầy đủ những phẩm chất tốt của một vị Phật, đang tiến hành những hoạt động từ bi. Trường phái này nhấn mạnh vào tính bí mật và sự hữu hiệu của phương cách tu tập, thường thì trường phái đòi hỏi một người phải chịu phép quán đảnh từ một vị Thầy có đủ phẩm chất trước khi bước vào con đường tu tập theo Mật giáo. Kim Cang Thừa trở thành truyền thống thiền có ảnh hưởng lớn tại Tây Tạng và Mông Cổ, cũng như tại một vài trường phái Mật tông tại các xứ Đông Á, gồm các trường phái Chân Ngôn tại Trung Hoa, Việt Nam và Nhật Bản.

Kim Cang Thừa có *sáu pháp tu tập mật hành được truyền lại từ trường phái của Ngài Naropa*. Tu tập Mật giáo được ngài Naropa dạy cho Marpa Chogi Lodro và được vị này truyền sang Tây tạng. Những pháp tu này đặc biệt quan trọng đối với trường phái Kagyupa. Sáu pháp đó là: *Thứ nhất* là sức nóng, liên hệ đến việc tăng cường đưa luồng nóng bên trong đi đến khắp cơ thể hành giả bằng cách tưởng tượng lửa và mặt trời trong nhiều phần khác nhau của cơ thể. *Thứ nhì* là thân huyền giả, một loại thực tập trong đó hành giả phát sinh ra một hình ảnh của một thân vi tế bao gồm những năng lượng vi tế và được phú cho với những phẩm chất lý tưởng của một vị Phật, như sáu Ba La Mật. Sự việc này cuối cùng chuyển hóa thành “thân kim cang,” biểu tượng cho trạng thái của Phật quả. *Thứ ba* là giấc mộng, hay du giả trong giấc mơ nhằm huấn luyện hành giả kiểm soát những lôi kéo của tiến trình của giấc mộng. *Thứ tư* là ánh sáng trong suốt, dựa vào khái niệm mật chú rằng tâm là bản chất của ánh sáng trong suốt, và sự tu tập này liên hệ tới việc học nhận thức về tất cả mọi dáng vẻ hiện lên trong tâm tiêu biểu cho tác động lẫn nhau giữa sự chiếu sáng và tánh không. *Thứ năm* là thân trung ấm, trạng thái du giả huấn luyện cho hành giả kiểm soát được trạng thái giữa sanh và tử, trong đó hành giả có một thân vi tế, phải chịu sự mất phương hướng và sợ hãi cảnh trí, âm thanh, và các hiện tượng thuộc về cảm giác khác. Một người thích nghi với loại du giả này có thể hiểu

được tất cả những sáng tạo trong tâm, và sự thực chứng này khiến hành giả có thể kiểm soát được tiến trình, trong đó người ta nói nó đưa ra vô số cơ hội cho sự tiến bộ thiền tập nếu hiểu và thực hành đúng cách. *Thứ sáu* là chuyển thức, trạng thái du già phát triển khả năng hướng tâm thức của mình vào một thân khác hay vào một Phật độ vào lúc lâm chung. Hành giả nào nắm vững toàn bộ kỹ thuật có thể biến đổi tâm của loại ánh sáng thanh tịnh vào thân của một vị Phật vào lúc lâm chung.

Có ít nhất **bốn trường phái thuộc Kim Cang Thừa**: *Thứ nhất là Phái Nyingmapa*: Giáo phái Nyingmapa là giáo phái cổ nhất của Phật giáo Tây Tạng, được ngài Liên Hoa Sinh hay Đạo sư Rinpoche sáng lập vào thế kỷ thứ 8 dưới triều vua Trisong Detsen. *Thứ nhì là Phái Kagyupa*: Phái Kagyupa được thành lập bởi Marpa Chokyi Lodoe, một dịch giả Tây Tạng nổi tiếng vào thế kỷ 11 và vị đại đệ tử của ngài là ngài Milarepa vào thế kỷ thứ 12. *Thứ ba là phái Sakyapa*: Phái Sakyapa được vị dịch giả Tây Tạng là Drogmi Sakya Yeshe sáng lập vào thế kỷ thứ 11. *Thứ tư là phái Gelugpa*: Phái Gelugpa là phái trẻ nhất và đông nhất trong các phái Tây Tạng, được ngài Tông Khách Ba hay Je Rinpoche sáng lập vào thế kỷ thứ 14.

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, tông Kim Cang có **bốn thứ Mạn Đà La** hay bốn vòng tròn Mạn Đà La chỉ định năng lực hiệu nghiệm của tam mật. Những hình ảnh, hình vẽ, hay điêu khắc cho thấy thân mật của Phật; văn tự là mật ngữ của Phật; và các vật tiêu xí chỉ cho bản thể, tứ mật ý của Phật. *Thứ nhất là Đại Mạn Đà La*: Đại main đa là vòng tròn của Đức Phật và các tùy tùng được trình bày bằng hình ảnh hay tranh vẽ, tức trình bày trong mặt phẳng. *Thứ nhì là Tam Ma Da Mạn Đà La (Tam Muội Mạn Đà La)*: Vòng tròn của cùng hội chúng này được biểu thị bằng những dụng cụ tượng trưng cho mỗi vị. Tam Ma da trong Phạn ngữ có nghĩa là “bản thể,” nhưng được trình bày bằng vật tiêu biểu cho mỗi vị cầm tay. *Thứ ba là Pháp Mạn Đà La*: Là loại Mạn Đà La bằng văn tự, trình bày toàn thể các Thánh giả. *Thứ tư là Kiết Ma Mạn Đà La (Yết Ma Mạn Đà La)*: Là Mạn Đà La bằng những hình ảnh điêu khắc. Ở Nhật và các nước Đông Á không có Mạn Đà La điêu khắc, nhưng vô số tượng Phật ở Java được xem như là thuộc loại này. Karma trong Phạn ngữ có nghĩa là “nghiệp” hay “hành động,” ở đây đặc biệt có nghĩa là nghệ thuật trình bày bằng vật rắn.

Có **bốn giai đoạn tu hành trong Kim Cang Thừa**, còn gọi là Tứ Môn Mật Giáo. Đây là bốn giai đoạn tu hành chính trong các trường phái Mật tông. *Thứ nhất* là Phát Tâm Xuất Gia gồm có Đông Khai, liên hệ với phương Đông; và Xuân Ôn, liên hệ với mùa Xuân ấm áp. *Thứ nhì* là Tu Hành gồm có Nam Tu Hành, liên hệ với phương Nam; và Thị Hạ Nhiệt, liên hệ với mùa Hạ nóng nực. *Thứ ba* là Bồ Đề hay Giác ngộ đạo Bồ Đề gồm có Tây Ngộ, liên hệ với phương Tây; và Thu Lạnh, liên hệ với mùa Thu mát mẻ. *Thứ tư* là Niết Bàn, gồm có Bắc Niết Bàn, liên hệ với phương Bắc; và Nhập Đông Hàn, liên hệ với mùa Đông lạnh lẽo.

Chương Mười Một

Lịch Sử Phát Triển Phật Giáo Tây Tạng

- I. Thời Kỳ Truyền Bá Phật Giáo Đầu Tiên Tại Tây Tạng:
“Cuộc truyền giáo lần thứ nhất,” hay là giai đoạn truyền bá đầu tiên của Phật giáo đến Tây Tạng, bắt đầu với sự quang lâm của Liên Hoa Sanh và Santaraksita dưới triều đại Trisong Detsen. Ba vị ấy đã thiết lập Tịnh xá Phật giáo đầu tiên trong xứ Tây Tạng, gọi là Samye. Khi Phật giáo đã được phổ cập, số người Tây tạng du hành qua Ấn Độ tu học ngày càng gia tăng, và ngày càng có nhiều thầy dạy Phật pháp người Ấn Độ được đưa đến Tây Tạng. Văn phòng phiên dịch được thiết lập, và chánh phủ bắt đầu bảo trợ những sinh hoạt Phật giáo. Giai đoạn truyền bá Phật giáo đầu tiên chấm dứt khi vua Relbachen bị sát hại và Lang Darma lên ngôi (từ năm 838 đến năm 842). Sau khi lên ngôi, ông mở ra một cuộc ngược đãi đạo Phật và rút lại hết những tài trợ cho các thầy và những kế hoạch Phật giáo, nhưng chẳng bao lâu sau ông bị ám sát bởi một vị Tăng không có thiện cảm với ông tên là Belgi Dorje. Việc này đưa đến việc chấm dứt triều đại Yar Lung, và Phật giáo bị suy yếu. Việc chấm dứt này là khởi điểm cho việc truyền bá Phật giáo lần thứ hai khi A Đề Sa đến Tây Tạng vào năm 1042.

Thời Kỳ Thứ Nhất Là Thời Kỳ Tiền Sron-btsan-sgam-po: Trong lịch sử truyền thống Tây Tạng, người ta tin rằng sự giới thiệu đạo Phật vào “Xứ Tuyết” được thành tựu bởi những nỗ lực của chư Phật và chư Bồ Tát, mà trong đó có rất nhiều vị đã mang lột người để hoằng hóa. Với nhiều người Tây Tạng, hình ảnh nổi bật nhất trong dòng sử Phật giáo của họ là Đức Quán Thế Âm Bồ Tát, mà họ coi như một trong những vị Phật chính của họ. Có lẽ không nơi nào mà đạo Phật được tiếp nhận lại có thể dấy lên một ý thức lịch sử mới mẽ và mãnh liệt trong lòng người dân như ở Tây Tạng. Theo Giáo sư P.V. Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, giống như lịch sử Ấn Độ bắt đầu được ghi bằng chữ viết từ thời vị vua hâm mộ Phật giáo, A Dục, lịch sử Tây Tạng cũng bắt đầu được viết ra từ triều đại vị hoàng đế tài hoa Sron-btsan-sgam-po (sinh năm 617 sau

Tây Lịch), người đầu tiên có ý tưởng đưa ngôn ngữ nói của Tây Tạng vào một hệ thống văn viết sử dụng các chữ cái nhằm giúp cho Phật giáo từ Ấn Độ dễ dàng đi vào đất nước của ông. Tuy nhiên, những tiếp xúc về văn hóa giữa Tây Tạng với thế giới Phật giáo chung quanh như Ấn Độ, Khotan, Mông Cổ, Trung Hoa, Miến Điện, vân vân, có lẽ đã có ít ra từ hai thế kỷ trước đó.

Thời Kỳ Thứ Nhì Là Thời Kỳ Hậu Sron-btsan: Những vị minh vương Phật tử dưới triều đại Yar Lung bao gồm những vị vua sau đây: Vị vua đầu tiên trong ba vị “vua sùng đạo” của triều đại Yar Lung là vị vua trẻ tuổi tên Sron-btsan, thấy sự cô lập và thua kém của sự lạc hậu của dân tộc mình. Ngay sau khi lên ngôi, nhà vua đã chọn một nhân vật xuất sắc trong triều tên là Thon-mi-Sam-bho-ta cùng mười sáu học giả lỗi lạc khác đi đến miền Nam Ấn Độ để nghiên cứu văn học chạm khắc, ngữ âm và văn phạm Ấn Độ. Sau khi nắm được các vấn đề này, họ sẽ nghĩ ra cách ghi mẫu tự dùng cho tiếng Tây Tạng cùng cấu trúc văn phạm của nó. Thon-mi hoàn thành nhiệm vụ được giao phó một cách tuyệt vời đến nỗi ngoài việc thảo ra tám bản luận văn giá trị về cách viết và văn phạm tiếng Tây Tạng, ông còn thực hiện một số bản dịch đầu tiên bằng tiếng Tây Tạng các tác phẩm Phật giáo từ tiếng Phạn (Sanskrit), do đó, cho đến ngày nay, ông vẫn được xem như là cha đẻ của văn học Tây Tạng. Trong đời mình, Sron-btsan đã ban hành các luật lệ cho phù hợp với Thập Giới (Ten Virtues) của đạo Phật. Ông cho xây các ngôi chùa nổi tiếng Ramoche và Jokhang ở Lhasa, và công trình kiến trúc vĩ đại là lâu đài 11 tầng có tên là Potala, vẫn còn duy trì đến ngày nay những di tích của cấu trúc ban đầu. Mặc dù Phật giáo đã đến Tây Tạng dưới sự che chở thuận lợi như vậy, nhưng nó không mọc rễ được trên vùng đất lạ này một cách dễ dàng và mau chóng như mong muốn của vua Sron-btsan. Đạo này phải bước vào một cuộc chiến không khoan nhượng trong khoảng ba thế kỷ với các tín ngưỡng Phon của người bản xứ. Đạo Phật phải đánh tan những điều mê tín dị đoan, phải có những thỏa hiệp, phải thích nghi giáo lý của mình với những cổ tục kỳ lạ đã được lưu truyền từ thuở xa xưa trên vùng đất này, và phải chấp nhận những thất bại, mãi cho đến thời kỳ của Đại sư A Đê Sa vào thế kỷ thứ 11, cuối cùng Phật giáo có thể nói là trở thành quốc giáo của Tây Tạng. Dù vua Sron-btsan có hai người vợ là Phật tử thuần thành, một bà tên là Tritsun công chúa xứ Népal, và một bà tên là Văn Thành (Wen-Cheng) công chúa xứ Trung Hoa, nhưng sau khi nhà vua băng hà ông vẫn được chôn cất theo nghi thức Bon (Phon) cổ truyền của Tây Tạng. Sau thời Sron-btsan, việc nhìn nhận Phật giáo là một quốc giáo chỉ xảy ra dưới thời Khri-Sron-ide-btsan (755-797), người kế vị thứ năm sau Sron-btsan, mà người ta tin là hóa thân của Ngài Văn Thủ Sư Lợi. Vua Trisong Detsen đã mời học giả người Ấn tên Tịch Hộ (Santaraksita) qua Tây Tạng, nhưng khi đến Tây Tạng thì Tịch Hộ bị sự chống đối dữ dội từ những người gắn bó với truyền thống Bon cổ truyền của Tây Tạng, buộc ông phải trở về Ấn ngay lập tức, nhưng trước khi về ông đã khuyên vua Trisong Detsen nên mời Padmasambhava qua xứ này. Cũng như Tịch Hộ, Liên Hoa Sanh (Padmasambhava) vừa đến biên giới Tây Tạng là bị chống đối ngay tại biên giới, nhưng ông đã đánh bại bùa phép của họ bằng sức mạnh thần chú của mình và vì thế mà họ đã hứa từ đó về sau sẽ làm hộ pháp. Và sau đó thì Tịch Hộ cũng được thỉnh trở lại Tây Tạng để giúp Liên Hoa Sanh trong việc hoằng dương Phật pháp tại Tây Tạng. Thật ra tinh thần của ngài Liên Hoa Sanh cũng gần gũi với

đạo Bon, nên ngài đã thành công vượt bậc ở Tây Tạng. Ngài đã diễn giảng một hệ thống mật chú thuộc Kim Cang Thừa. Ấn tượng mà ngài đã tạo ra đối với Tây tạng phần lớn nhờ vào việc thực hiện những phép mầu và huyền thoại để lại đã vượt quá những sự kiện lịch sử. Tông phái Ninh Mã đã được thành lập từ thời của ngài Liên Hoa Sanh và còn tồn tại đến ngày nay. Khri-Sron-lde-btsan (Trisong Detsen) đã chỉ định con trai nhỏ của mình là Ral-pa-chen nối ngôi chứ không phải là con trai trưởng, Glan-dar-ma. Người dân Tây Tạng còn nhắc đến Ral-pa-chen là một ông vua bảo trợ Phật giáo vĩ đại thứ ba trong thời hoàng kim của tôn giáo này. Ông ta sùng đạo đến nỗi đã cho con trai út của mình đi tu, ban nhiều đặc quyền cho giới tu sĩ, thậm chí ông còn cho phép xử dụng mớ tóc dài của ông làm gối nệm cho các tu viện trưởng ngồi cạnh ông thuyết pháp. Vua Ral-pa-chen mở rộng biên giới vương quốc và cuốn lịch sử đầu tiên của Tây Tạng được viết dưới sự bảo trợ của ông. Trong thời vua Trisong Detsen ông đã dùng những món tiền lớn để xây cất tịnh xá và chùa chiền, bảo trợ chư Tăng sang Ấn Độ tu học, và rước những học giả Ấn Độ sang Tây Tạng giảng dạy. Tuy nhiên, sự phát triển của đạo Phật vào lúc này bỗng bị trở ngại vì vua Ral-pa-chen bị sát hại bởi những người ủng hộ người anh thất sủng là Glan-dar-ma. Cái chết của vua Relbachen đánh dấu sự chấm dứt cuộc truyền bá Phật Giáo lần thứ nhất tại Tây Tạng.

Thời Kỳ Thứ Ba Là Thời Kỳ Vua Glan-dar-ma, Xem Phật Giáo Tây Tạng

Như Kể Đại Thủ: Sau khi hạ sát vua Relbachen thì Glan-dar-ma lên ngôi và trở thành kẻ thù công khai của Phật giáo Tây Tạng. Các tượng Phật bị đem chôn, các tu viện bị đóng cửa, các lễ nghi tôn giáo bị ngăn cấm và các tu sĩ bị buộc phải hoàn tục hay bị trục xuất ra khỏi nước. Tuy nhiên, ông này bị một tu sĩ giết chết vào năm 841. Việc triệt hạ đạo Phật một cách tàn nhẫn của Glan-dar-ma đã đánh dấu một thời kỳ quyết định trong lịch sử chánh trị của Tây Tạng vì nó giống lên hồi chuông báo tử cho nền quân chủ tại đây. Giới Tăng lữ bị trục xuất quay trở về Tây Tạng và trở nên mạnh mẽ hơn lúc nào hết. Những người kế vị của Glan-dar-ma thì ngày càng bạc nhược. Cuối cùng, người con trai của vị vua cuối của Lhasa là Dpal-hkhor-btsan (906-923) đã từ giả kinh đô để đi về miền Tây, tại đây ông tự phong là vị vua độc lập. Ông gom ba quận Ladakh, Spurang, và Guge dưới quyền cai trị của mình và sau đó chia ba quận này cho ba người con trai. Trong số những người kế vị ba nhánh hoàng gia này, người ta thấy có những người lỗi lạc, đã bảo trợ cho Phật giáo tại miền Tây bằng cách bảo trợ cho các tu sĩ, cử học giả Tây Tạng đến Kashmir nghiên cứu những phát triển mới của giáo lý, đẩy mạnh việc dịch thuật các văn bản Phạn ra tiếng Tây Tạng.

Thời Kỳ Thứ Tư Là Thời Đại Đại Sư A Đề Sa: a) *Sự xuất hiện của Đại Sư A Đề Sa:* Một trong những hoàng tử của vua Dpal-hkhor-btsan tên là Trí Quang (Jnanaprabha) đã nhường ngôi lại cho em trai mình để trở thành tu sĩ. Ông đã cùng với hai người con trai đã có công rất lớn trong việc thuyết phục đại sư A Đề Sa đến Tây Tạng. Trong thế kỷ thứ 11, có thể nói là A Đề Sa đã mang từ Ấn Độ sang Tây Tạng một sức đầy tinh thần rất lớn, giúp cho Phật giáo bắt rễ sâu xa trên mảnh đất này, rồi từ đó phát triển thành một nếp nghĩ đại giáo và giáo lý của người dân bản xứ. Cuộc sống và công việc của A Đề Sa tại Tây Tạng thật vô cùng quan trọng đối với Phật giáo Tây Tạng. Năm 1042, sau khi ngài A Đề Sa đến Tây Tạng cũng là năm đánh dấu sự truyền bá Phật giáo lần thứ hai tại nước

này. b) *Sự xuất hiện của Đại Sư Naropa*: Naropa là một vị thầy Mật giáo người Ấn Độ, đệ tử của Tilopa, và là thầy của Mar Pa Chos Kyi. Theo truyền thuyết về cuộc đời của ông, thời đó ông là một học giả nổi tiếng ở Tu Viện Đại Học Na Lan Đà, nhưng ông phải rời bỏ vị trí sau khi một người đàn bà cực kỳ xấu đến vấn đạo ông về tình yêu của pháp mà ông không thể giải thích được, và người ta cho rằng sự xấu xí của người đàn bà chính là phản ánh của sự kiêu ngạo và những cảm giác tiêu cực nơi chính ông. Sau đó người đàn bà bảo ông tìm gặp thầy Tilopa để học đạo, Tilopa đồng ý dạy ông sau một loạt thử thách đau đớn như ép dương vật giữa hai hòn đá... Sau khi đã nắm vững được giáo pháp của Tilopa, ông bèn truyền lại cho Mar Pa, người này mang giáo pháp ấy qua Tây Tạng và lập nên tông phái Kagyupa. Để hoằng dương giáo pháp của Đại Sư Naropa, Phật tử Hoa Kỳ đã thiết lập trường đại học Phật giáo Naropa và trường này được công nhận đầu tiên ở Mỹ, được ngài Chogyam Trungpa, một vị Lạt Ma tái sinh thuộc dòng Kagyupa của Phật giáo Tây Tạng sáng lập vào năm 1974. Mục đích chính của viện đại học là tu tập quán tưởng theo Phật giáo phối hợp với những ngành học của Tây phương; ngài Chogyam Trungpa cho rằng ngài đã rập theo kiểu mẫu của viện đại học Tu Viện Nalanda. Có sáu pháp mật hành của Ngài Naropa. Tu tập Mật giáo được ngài Naropa dạy cho Marpa Chogi Lodro và được vị này truyền sang Tây tạng. Những pháp tu này đặc biệt quan trọng đối với trường phái Kagyupa. Sáu pháp đó là: Thứ nhất là sức nóng, liên hệ đến việc tăng cường đưa luồng nóng bên trong đi đến khắp cơ thể hành giả bằng cách nướng tượng lửa và mặt trời trong nhiều phân khác nhau của cơ thể. Thứ nhì là thân huyền giả, một loại thực tập trong đó hành giả phát sinh ra một hình ảnh của một thân vi tế bao gồm những năng lượng vi tế và được phú cho với những phẩm chất lý tưởng của một vị Phật, như sáu Ba La Mật. Sự việc này cuối cùng chuyển hóa thành “thân kim cương,” biểu tượng cho trạng thái của Phật quả. Thứ ba là giấc mộng, hay du giả trong giấc mơ nhằm huấn luyện hành giả kiểm soát những lôi kéo của tiến trình của giấc mộng. Thứ tư là ánh sáng trong suốt, dựa vào khái niệm mật chú rằng tâm là bản chất của ánh sáng trong suốt, và sự tu tập này liên hệ tới việc học nhận thức về tất cả mọi dáng vẻ hiện lên trong tâm tiêu biểu cho tác động lẫn nhau giữa sự chiếu sáng và tánh không. Thứ năm là thân trung ấm, trạng thái du giả huấn luyện cho hành giả kiểm soát được trạng thái giữa sanh và tử, trong đó hành giả có một thân vi tế, phải chịu sự mất phương hướng và sợ hãi cảnh trí, âm thanh, và các hiện tượng thuộc về cảm giác khác. Một người thích nghi với loại du giả này có thể hiểu được tất cả những sáng tạo trong tâm, và sự thực chứng này khiến hành giả có thể kiểm soát được tiến trình, trong đó người ta nói nó đưa ra vô số cơ hội cho sự tiến bộ thiền tập nếu hiểu và thực hành đúng cách. Thứ sáu là chuyển thức, trạng thái du giả phát triển khả năng hướng tâm thức của mình vào một thân khác hay vào một Phật độ vào lúc lâm chung. Hành giả nào nắm vững toàn bộ kỹ thuật có thể biến đổi tâm của loại ánh sáng thanh tịnh vào thân của một vị Phật vào lúc lâm chung.

Thời Kỳ Thứ Năm Là Thời Kỳ Của Hệ Phái Bkah-gdams-pa: Như trên đã nói, cuộc sống và công việc của ngài A Đề Sa tại Tây Tạng rất quan trọng cho sự phát triển Phật giáo tại nước này. Từ khi ông đến Tây Tạng thì Phật giáo nước này đã phát triển thành nhiều trường phái bản địa khác nhau. Trong số này hình thức Phật giáo hỗn tạp và chưa cải cách ban đầu được gọi là Rnin-ma-pa hay là

trường phái Cũ với bốn tiểu phái chính. Các tín đồ của trường phái này thờ cúng Padmasambhava, xem đây là người sáng lập và là đạo sư của họ, họ tin tưởng vào sự ứng nghiệm của thần linh ma quỷ, họ thường được nhận biết qua chiếc mũ màu đỏ. Các giáo lý cải cách của A Đê Sa, dựa trên truyền thống Du Già do Di Lặc và Vô trước sáng lập, dẫn đến sự hình thành của trường phái Bkah-gdams-pa bởi người đệ tử người Tây Tạng của ông là Hbrom-ston. Trường phái này có quan điểm tổng hợp của cả Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa, buộc các tu sĩ phải sống độc thân và không khuyến khích chuyện phù phép. Chính trên cơ sở của giáo lý này mà nhà cải cách vĩ đại của Tây Tạng là Tông Khách Ba vào thế kỷ thứ 14, đã lập nên trường phái Dge-lugs-pa, qua sự gạn lọc những nghi thức cầu kỳ của Bkah-gdams-pa và đang chiếm ưu thế trong Phật giáo Tây Tạng ngày nay cả về thể tục lẫn tâm linh, qua sự kế vị của các vị Đạt Lai Lạt Ma (Dalai Lamas).

Thời Kỳ Thứ Sáu Là Thời Kỳ Của Phái Chủ Nghĩa Truyền Thống Bằng

Lời: Trường phái chủ nghĩa truyền thống bằng lời được thành lập bởi Lạt Ma Mar-pa, người Tây Tạng, đạo hữu của A Đê Sa và là môn đệ của đạo sư Mật tông người Ấn tên Naropa thuộc viện Đại học Na Lan Đà. Trường phái này có nhiều tương đồng với trường phái Thiền, trường phái của hầu hết những Phật tử ở Nhật Bản và Trung Hoa hiện nay. Trong số những người đại diện nổi bật của trường phái này có Mi-la-ras-pa, nhà thơ ẩn sĩ vĩ đại của Tây Tạng, người được chính Mar-pa khai tâm về những bí mật của phép thần thông. Bkah-rgyud-pa về sau tự phân chia ra làm nhiều tiểu phái mà hai trong đó là, Karma-pa và Hbrug-pa là đáng nói hơn cả. Vị lãnh đạo thứ ba của tiểu phái Karma-pa tên là Ran-byun-rdo-rje, từ lúc sinh ra đã được công nhận là người kế thừa cho vị lãnh đạo thứ hai là Karma-bak-si đã chết hai năm trước đó. Từ khi có sự kiện này thì tục lệ kế vị tinh thần đã trở nên thịnh hành. Như vậy trong việc lựa chọn Đạt Lai Lạt Ma, Ban Thiền Lạt Ma và những vị khác thì một hiện thân được công nhận sẽ là người kế vị để lãnh đạo chứ không phải là người nối dõi ông cha hay môn đệ. Phái Karma-pa rất mạnh ở Sikkim và những tín đồ của phái này ở Népal được gọi là Karmika. Tiểu phái thứ hai là Thần Sấm (Hbrug-pa), truyền bá giáo lý của mình tại Bhutan mạnh đến nỗi nước này đã dùng cái tên Tây Tạng của tiểu phái để gọi dân chúng nước họ.

II. Thời Kỳ Truyền Bá Phật Giáo Lần Thứ Hai Tại Tây Tạng

Trong thời kỳ truyền bá Phật pháp lần thứ hai tại Tây Tạng, có hai trường phái nổi tiếng được thành lập: trường phái Đất Xám và trường phái Mù Vàng. Trường phái Đất Xám (Sa-skya-pa), được dKon Mchog Rgyal Po sáng lập, lấy tên từ màu đất ở nơi tu viện đầu tiên của trường phái trước đây xây dựng vào năm 1071, hiện nay là Sa-skya. Phái Sa-skya-pa lại càng gần gũi với trường phái cổ Rnin-ma-pa hơn là Bkah-rgyud-pa, các tu sĩ của giáo phái này không còn độc thân nữa. Giáo phái này là sự tổng hợp giữa Mật tông cũ và mới, trên cơ sở triết lý Trung Luận của ngài Long Thô và đã phát triển thành một hệ phái mạnh mẽ trước khi có sự nổi lên của trường phái Tông Khách Ba. Những người Sa-skya rất say mê học hỏi và đã tỏ ra là những nhà hoàng pháp tài ba khi họ có dịp tiếp xúc với các hoàng đế Mông Cổ trong thế kỷ thứ 13. Một trong những đạo sư tài giỏi của sa-skya là Hphags-pa đã trở thành người bảo trợ tinh thần của hoàng tử

Khubilai nước Mông Cổ. Ông hoàng này lên ngôi hoàng đế Trung Hoa, bèn trao chủ quyền của miền trung Tây Tạng cho vị Đại Tăng của Sa-skya (1270) tên là Sakya Pandita (1182-1251). Đây là sự mở đầu cho một kỷ nguyên cai trị bằng thần quyền ở Tây Tạng. Bu-ston (1290-1364), một nhà bình giải nổi tiếng đối với các luận thư căn bản Phật giáo, một sử gia uy tín, một nhà sưu tập các bản dịch Tây Tạng về những tác phẩm Phật học. Ông sắp xếp các tác phẩm này một cách có hệ thống thành hai nhóm bao quát gọi là “Lời Của Đức Phật” gồm 100 cuốn và Luận Thuyết gồm 225 cuốn. Đây là bộ kinh điển Phật giáo còn lưu lại cho chúng ta đến ngày nay. Taranatha, sinh năm 1573, sử gia và là tác giả Tây Tạng, cũng thuộc về một hệ phái có tên là Jonang vốn là một chi nhánh của phái Sa-skya-pa. Phái Mũ Vàng (The Yellow Hats Gelukpa: Dge-lugs-pa), được sáng lập bởi Ông Khách Ba (1357-1419), một nhà cải cách vĩ đại, sinh năm 1358 tại tỉnh Amdo, có thể nói đây là một kỷ nguyên mới của Phật giáo Tây Tạng. Với tài tổ chức xuất sắc và trí thông minh tuyệt vời, ông đã tự đặt ra cho mình nhiệm vụ xóa bỏ tất cả mọi điều lệch lạc và mê tín dị đoan, xây dựng một Tăng đoàn mạnh mẽ, dựa trên một tri thức vững vàng, giới luật và sự độc thân, những người này đã được mang tên là “Trường Phái Đạo Đức” (Dge-lugs-pa), theo cách gọi của dân chúng là phái Mũ Vàng. Năm 1408, ông dựng lập tu viện Ganden ở một nơi không xa Lhasa, ông làm việc tại đây và qua đời năm 1419. Phái Mũ Vàng (Dge-lugs-pa) được các tù trưởng Mông Cổ quý trọng, xem như những vị lãnh đạo tinh thần, và sau đó, như là những viên chức cầm quyền thế tục tại Tây Tạng. Khi vua Mông Cổ là Altan Khan gặp người đứng đầu thứ ba của giáo phái này là Bsod-nams-rgya-mtso (1546-1587) thì nhà vua tin chắc rằng cả hai người họ vốn đã từng là đạo sư Hphags-pa và đệ tử của ông là hoàng đế Khubilai Khan, theo thứ tự trong tiền kiếp, nên nhà vua đã lập tức công nhận Bsod-nams-rgya-mtso đích thực là vị Đạt Lai. Từ đó về sau, tất cả các vị đứng đầu giáo phái này đều được công nhận là Đạt Lai Lạt Ma. Vào thế kỷ thứ 17, với sự trợ giúp của Mông Cổ, trường phái Gelukpa trở thành những nhà cai trị Tây Tạng về cả thế quyền lẫn tâm linh. Vị Đạt Lai Lạt Ma thứ năm là Ngag Dbang Blo Bzang Rgya Mtsho (Ngawang Lobsang Gyatso, 1617-1682) trở thành vị Đạt Lai Lạt Ma đầu tiên trị vì Tây Tạng, truyền thống này tiếp tục đến đời vị Đạt Lai Lạt Ma đời thứ 14, Tenzin Gyatso (1935 -), người đã chạy sang tỵ nạn tại Ấn Độ theo sau cuộc xâm lăng và sáp nhập Tây Tạng của Trung Hoa vào năm 1959. Ngày nay Phật giáo Tây Tạng phải chịu dưới sự kiểm soát gắt gao của nhà cầm quyền Trung Cộng, và chỉ có những nghi lễ hình thức bên ngoài được cho phép tiếp tục để hấp dẫn du khách mang lại ngoại tệ cho chính phủ mà thôi—*Xem Thứ Ba Là Trường Phái Đất Xám & Thứ Tư Là Trường Phái Hoàng Mạo Giáo (Trường Phái Mũ Vàng) nơi Chương 14.*

- Chương Mười Hai
-
- Những Tỳ Kheo và Học Giả Nổi Tiếng &

- Có Công Trong Thời Kỳ Truyền Bá
- Phật Giáo Đầu Tiên Tại Tây Tạng
- I. Tổng Quan Về Những Tỳ Kheo và Học Giả Nổi Tiếng & Có Công Trong Thời Kỳ Truyền Bá Phật Giáo Đầu Tiên Tại Tây Tạng:
- Theo Phật Giáo Tây Tạng, cuộc truyền giáo lần thứ nhất hay là giai đoạn truyền bá đầu tiên của Phật giáo đến Tây Tạng, bắt đầu với sự quang lâm của Liên Hoa Sanh và Santaraksita dưới triều đại Trisong Detsen. Ba vị ấy đã thiết lập Tịnh xá Phật giáo đầu tiên trong xứ Tây Tạng, gọi là Samye. Khi Phật giáo đã được phổ cập, số người Tây tạng du hành qua Ấn Độ tu học ngày càng gia tăng, và ngày càng có nhiều thầy dạy Phật pháp người Ấn Độ được đưa đến Tây Tạng. Văn phòng phiên dịch được thiết lập, và chánh phủ bắt đầu bảo trợ những sinh hoạt Phật giáo. Giai đoạn truyền bá Phật giáo đầu tiên chấm dứt khi vua Relbachen bị sát hại và Lang Darma lên ngôi (từ năm 838 đến năm 842). Sau khi lên ngôi, ông mở ra một cuộc ngược đãi đạo Phật và rút lại hết những tài trợ cho các thầy và những kế hoạch Phật giáo, nhưng chẳng bao lâu sau ông bị ám sát bởi một vị Tăng không có thiện cảm với ông tên là Belgi Dorje. Việc này đưa đến việc chấm dứt triều đại Yar Lung, và Phật giáo bị suy yếu. Việc chấm dứt này là khởi điểm cho việc truyền bá Phật giáo lần thứ hai khi A Đề Sa đến Tây Tạng vào năm 1042.
- Trong giai đoạn này, có rất nhiều vị nổi tiếng và có công với Phật giáo trong thời kỳ truyền bá Phật giáo đầu tiên tại Tây Tạng; tuy nhiên, trong khuôn khổ hạn hẹp của chương sách này, chúng ta chỉ đề cập đến một số nhân vật tiêu biểu mà thôi. Chẳng hạn như ngài An Huệ Bồ Tát (475-555), người đã soạn ra những tác phẩm bình luận về các tác phẩm của Ngài Thế Thân và Long Thọ, mong triển khai những chỗ giống nhau giữa Yogachara và Trung Đạo. Ngài sống vào thế kỷ thứ sáu sau Tây lịch. Ngài là người tiêu biểu cho phái duy tâm ôn hòa. Ngài Trần Na Bồ Tát, một đại luận sư về Nhân Minh Chính Lý, vào khoảng từ năm 500 đến 550 sau Tây Lịch. Ngài là sơ tổ của tông Nhân Minh. Trong lịch sử luận lý học của Phật giáo, tên tuổi của Trần Na chiếm một vị trí nổi bật. Ngài là người sáng lập ra lý luận Phật giáo, được gọi là cha đẻ của luận lý học Trung cổ. Ngài được xem là tác giả của khoảng trên 100 bộ luận về luận lý học. Hầu hết các bộ luận này hiện còn được lưu lại qua các bản dịch chữ Hán. Theo Nghĩa Tịnh thì những bộ luận của Trần Na được dùng làm sách giáo khoa về lý luận vào thời của ông. Trong số các tác phẩm quan trọng của Trần Na có cuốn Tập Lượng Luận (Pramanana-samuccaya), tác phẩm vĩ đại nhất của ngài, Nhân Minh Nhập Chính Lý Luận (Nyaya-pravesa), và nhiều bộ khác. Ngài Thế Thân Bồ Tát, người Peshawar, sanh 900 năm sau ngày Phật nhập Niết bàn. Sáng tác nổi tiếng của Ngài là Abhidharmakosa. Ông đã được người anh là Vô Trước (Asanga) giúp chuyển tu từ Tiểu Thừa sang Đại Thừa. Vào ngày lễ đổi tông phái ấy, ông muốn cắt bỏ cái lưới đã phí báng Đại Thừa, nhưng ngài Vô Trước đã can ngăn và khuyên ông nên dùng chính cái lưới ấy chuộc lỗi. Ông đã viết bộ Duy Thức Học và những tác phẩm Đại Thừa khác. Ông là tổ thứ 21 của dòng Thiền Ấn Độ. Khi Câu Xá Luận của Thế

Thân được truyền bá ở Kiện Đà La, liền gặp phải sự chống đối nghiêm khắc từ bên trong và bên ngoài bộ phái của ông (tức Hữu Bộ). Dù vậy, hình như thắng lợi cuối cùng đã về phía ông, bởi vì tác phẩm của ông phổ biến khắp xứ Ấn Độ, nó được giảng dạy rộng rãi và có nhiều chú giải về nó được viết ở Na Lan Đà, Valabhi và những nơi khác. Nó được dịch sang Tạng ngữ do Jinamitra và dịch sang Hoa ngữ lần đầu do Chân Đế từ năm 563 đến năm 567 sau Tây Lịch, và lần sau do Huyền Trang, người đã từng du học tại Na Lan Đà vào khoảng những năm 651-654 sau Tây Lịch.

Đại Sư Liên Hoa Sanh (nhà sư Ấn truyền giáo tại Tây Tạng), một vị thầy Mật giáo từ Oddiyana vào thế kỷ thứ VIII. Tương cũng nên nhắc lại, Sau thời Sron-btsan, việc nhìn nhận Phật giáo là một quốc giáo chỉ xảy ra dưới thời Khri-Sron-ide-btsan (755-797), người kế vị thứ năm sau Sron-btsan, mà người ta tin là hóa thân của Ngài Văn Thù Sư Lợi. Vua Trisong Detsen đã mời học giả người Ấn tên Tịch Hộ (Santaraksita) qua Tây Tạng, nhưng khi đến Tây Tạng thì Tịch Hộ bị sự chống đối dữ dội từ những người gắn bó với truyền thống Bon cổ truyền của Tây Tạng, buộc ông phải trở về Ấn ngay lập tức, nhưng trước khi về ông đã khuyên vua Trisong Detsen nên mời Padmasambhava qua xứ này. Cũng như Tịch Hộ, Liên Hoa Sanh (Padmasambhava) vừa đến biên giới Tây Tạng là bị chống đối ngay tại biên giới, nhưng ông đã đánh bại bùa phép của họ bằng sức mạnh thần chú của mình và vì thế mà họ đã hứa từ đó về sau sẽ làm hộ pháp. Và sau đó thì Tịch Hộ cũng được thỉnh trở lại Tây Tạng để giúp Liên Hoa Sanh trong việc hoằng dương Phật pháp tại Tây Tạng. Thật ra tinh thần của ngài Liên Hoa Sanh cũng gần gũi với đạo Bon, nên ngài đã thành công vượt bực ở Tây Tạng. Ngài đã diễn giảng một hệ thống mật chú thuộc Kim Cang Thừa. Ấn tượng mà ngài đã tạo ra đối với Tây tạng phần lớn nhờ vào việc thực hiện những phép màu và huyền thoại để lại đã vượt quá những sự kiện lịch sử. Tông phái Ninh Mã đã được thành lập từ thời của ngài Liên Hoa Sanh và còn tồn tại đến ngày nay.

II. Tóm Lược Về Những Tỳ Kheo và Học Giả Nổi Tiếng & Có Công Trong Thời Kỳ Truyền Bá Phật Giáo Đầu Tiên Tại Tây Tạng:

Thứ Nhất Là Tỳ Kheo Thế Thân (420-500 AD): Còn gọi là Thế Thân Bồ Tát, nhà thông thái nổi tiếng của trường phái Sarvastivada và Yogachara, tổ thứ 21 của dòng thiền Ấn độ. Cùng với người anh của ông là Asanga đã sáng lập ra hai trường phái Sarvastivada và Yogachara. Vasubandhu còn là tác giả của 30 ca khúc Trimshika, giải thích học thuyết Yogachara. Đại triết gia Thế Thân sanh tại Bạch Sa Ngõa thuộc xứ Kiện Đà La, xuất gia theo Hữu Bộ. Ông âm thầm đến Ca Thập Di La để học triết học A Tỳ Đàm. Khi trở về cố hương, ông viết bộ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, hiện vẫn còn lưu trữ với 60 quyển của bản Hán dịch. Bản văn Phạn ngữ đã bị thất lạc, nhưng may chúng ta có một bản chú giải do Yasomitra viết mệnh danh là A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Thích Luận; nhờ tác phẩm này mà cổ giáo Louis de la Vallée-Pousin ở Bỉ dễ dàng trong việc tái tạo bản văn thất lạc và được kiện toàn bởi Rahula Sankrityayana người Tích Lan.

Những tác phẩm của Ngài Thế Thân bao gồm: *A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận*: Bộ A Tỳ Đạt Ma câu Xá Luận được ngài Thế Thân soạn ra để phân bác lại trường phái Tỳ Bà Sa, được ngài Huyền Trang dịch ra Hoa ngữ dưới thời nhà Đường. Theo

Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, ấn bản này và dịch bản của Trung Hoa, nội dung của Câu Xá Luận như sau: Phân biệt giới về các pháp, phân biệt căn về các quan năng, phân biệt thế gian về thế giới, phân biệt nghiệp về các nghiệp, phân biệt tùy miên về các phiền não, phân biệt Hiền Thánh về Thánh giả và đạo, phân biệt trí về trí thức, và phân biệt định về tư duy. Hán dịch có một phẩm thứ chín (Phá Ngã Phẩm). Khi viết Câu Xá Luận, Thế Thân hình như đã noi theo tác phẩm của vị tiền bối là ngài Pháp Cứu, gọi là Tập A Tỳ Đạt Ma Tâm Luận (Samyukta-abhidharma-hrdaya); và tác phẩm này lại là số giải về A Tỳ Đàm Tâm Luận của ngài Pháp Thượng. So sánh kỹ cả ba tác phẩm này chúng ta sẽ thấy rằng Thế Thân đã có trước mặt những tác phẩm của các vị tiền bối, nếu không thì những vấn đề được thảo luận trong các tác phẩm này chắc chắn cũng là chủ trương chung của học phái này. Tám chương đầu của tác phẩm cắt nghĩa những sự kiện hay những yếu tố đặc trưng là sắc và tâm, trong khi chương chín là chương cuối cùng minh giải nguyên lý cơ bản và tổng quát, tức Vô Ngã, một nguyên lý mà hết thảy các học phái Phật giáo khác đều phải noi theo. Đặc biệt chương chín hình như xuất phát từ quan điểm riêng của Thế Thân, vì không có dấu vết gì về chủ đề này trong những sách khác. Mặc dù Câu Xá Luận giống với Tâm Luận về chủ đề, nhưng không có chứng cứ nào nói rằng nó vay mượn Tâm Luận khi thành lập các quan điểm, bởi vì Thế Thân rất tự do và quán triệt trong tư tưởng của mình, và ông không ngần ngại lấy những chủ trương của bất cứ bộ phái nào ngoài chủ trương riêng của mình khi tìm thấy ở chúng lối lý luận tuyệt hảo. Khi Câu Xá Luận của Thế Thân được truyền bá ở Kiện Đà La, liền gặp phải sự chống đối nghiêm khắc từ bên trong và bên ngoài bộ phái của ông (tức Hữu Bộ). Dù vậy, hình như thắng lợi cuối cùng đã về phía ông, bởi vì tác phẩm của ông phổ biến khắp xứ Ấn Độ, nó được giảng dạy rộng rãi và có nhiều chú giải về nó được viết ở Na Lan Đà, Valabhi và những nơi khác. Nó được dịch sang Tạng ngữ do Jinamitra và dịch sang Hoa ngữ lần đầu do Chân Đế từ năm 563 đến năm 567 sau Tây Lịch, và lần sau do Huyền Trang, người đã từng du học tại Na Lan Đà vào khoảng những năm 651-654 sau Tây Lịch. Đặc biệt ở Trung Hoa có nhiều khảo cứu và ít ra có bảy bộ số giải được viết cận kề về nó, mỗi bộ có trên hai hay ba mươi quyển. Trước khi Câu Xá Luận được dịch, ở Trung Hoa đã có một học phái mệnh danh là Tỳ Đàm Tông, đứng đầu trong bản danh sách về các tông phái Trung Hoa ở trên. Tỳ Đàm là tên gọi tắt của tiếng Trung Hoa về A Tỳ Đạt Ma (Abhidharma). Tông phái này đại diện cho chi phái Hữu Bộ ở Kiện Đà La. Những tác phẩm chính của phái này, cùng với bản số giải Tỳ Bà Sa được dịch sang Hán văn rất sớm, vào khoảng những năm 383-434 sau Tây Lịch. Bản đại số Đại Tỳ Bà Sa thuộc chi phái Kashmir cũng được phiên dịch, nhưng không có tông phái Trung Hoa nào đại diện cả. Khi Câu Xá Luận của Thế Thân được Chân Đế dịch vào khoảng những năm 563-567 sau Tây Lịch, và Huyền Trang dịch vào khoảng những năm 651-654 sau Tây Lịch, từ đó Xâu Xá Tông (Kosa) xuất hiện, được nghiên cứu tường tận và trở thành một nền tảng thiết yếu cho tất cả những khảo cứu Phật học. Tỳ Đàm tông hoàn toàn được thay thế bởi tông phái mới mang tên là Câu Xá Tông. Ngoài ra, Tỳ Kheo Thế Thân còn viết về bốn luận chứng mà ngài đã trích dẫn từ nền văn học Luận Tạng. Trong đó Thế Thân tán đồng quan điểm của Thế Hữu (3) là hợp lý nhất trong số bốn luận chứng, dù ông không hoàn toàn thỏa mãn

với nó. Thứ nhất là Luận chứng của Pháp Cứu, bàn về sai biệt giữa phẩm loại hay kết quả, như một thoi vàng có thể được làm thành ba thứ đồ dùng, nhưng mỗi thứ vẫn giữ y bản chất của vàng. Thứ nhì là Luận chứng của Diệu Âm, bàn về sai biệt tướng dạng hay kiện tố, như cùng một công việc có thể đạt đến được bằng ba nhân công khác nhau. Thứ ba là Luận chứng của Thế Hữu, bàn về sai biệt nhiệm vụ hay vị trí, như trong kế toán, cùng một con số có thể được dùng để diễn tả ba giá trị khác nhau, ví dụ như một đơn vị số có thể là một hay chỉ cho 10, hay cho 100 (1 mét=10 deci-mét=100 centi-mét). Theo luận chứng này thì ta có thể đưa ra nhiều giá trị khác nhau cho mỗi một trong ba thời (quá khứ, vị lai, và hiện tại): vị lai là giai đoạn chưa hiện hành, hiện tại là giai đoạn đang hiện hành thực sự, và quá khứ là giai đoạn mà hiện hành đã chấm dứt. Do bởi những sai biệt về giai đoạn, nên ba thời phân ly rõ rệt, và tất cả các pháp trong đó đều là những thực thể có thực. Do đó có công thức “Tam Thế Thực Hữu, Pháp Thế Hằng Hữu” (ba giai đoạn của thời gian đều có thực và do đó thực thể của tất cả các pháp đều liên tục là thực hữu). Thứ tư là Luận chứng của Giác Thiên, sai biệt về quan điểm hay tương quan; như một người đàn bà có thể cùng một lúc vừa là con gái, là vợ và bà mẹ, tùy theo sự tương quan với mẹ, với chồng hay với con của mình.

Thứ Nhì Là An Huệ Bồ Tát (475-555): An Huệ, Kiên Tuệ hay Kiên Huệ Bồ Tát, tên của một nhà triết học thuộc trường phái Du Già (Yogachara), một trong mười vị thầy nổi tiếng của trường phái Duy Thức Học. Ngài đã soạn ra những tác phẩm bình luận về các tác phẩm của Ngài Thế Thân và Long Thụ, mong triển khai những chỗ giống nhau giữa Yogachara và Trung Đạo. Ngài sống vào thế kỷ thứ sáu sau Tây lịch. Ngài là người tiêu biểu cho phái duy tâm ôn hòa. Những tác phẩm còn lưu lại của ngài là Luận Đại Thừa Vi Diệu Pháp và Đại Thừa Trung Quán Luận. Ngài rất nổi tiếng trong việc bác bỏ những lý thuyết của ngài Chúng Hiền qua tác phẩm Vi Diệu Pháp Câu Xá Luận và Thế Thân Tam Thập Kệ Luận. Ngài cũng chính là người đã lập ra thuyết “Tự Chứng Phần” (Svasakshatkara).

Thứ Ba Là Trần Na Bồ Tát: Tên một vị Bồ Tát, còn gọi là Đồng Thọ hay Vực Long, người miền nam Ấn Độ, sanh ra trong một gia đình Bà La Môn. Lúc đầu ngài tu theo Độc Tử Bộ (Vatsiputriya), rồi sau tự mình ngã theo giáo lý Đại Thừa. Lúc ngài lưu lại đại tu viện Na Lan Đà, ngài đã đánh bại lý luận của một nhà luận lý nổi tiếng Bà La Môn tên là Sudurjaya trong một cuộc tranh luận tôn giáo. Ngài cũng chu du đến Odivisa (Orissa) và Maharattha và có các cuộc tranh luận với các học giả ở đây. Ngài là một đại luận sư về Nhân Minh Chính Lý, vào khoảng từ năm 500 đến 550 sau Tây Lịch. Ngài là sơ tổ của tông Nhân Minh. Trong lịch sử luận lý học của Phật giáo, tên tuổi của Trần Na chiếm một vị trí nổi bật. Ngài là người sáng lập ra lý luận Phật giáo, được gọi là cha đẻ của luận lý học Trung cổ. Ngài được xem là tác giả của khoảng trên 100 bộ luận về luận lý học. Hầu hết các bộ luận này hiện còn được lưu lại qua các bản dịch chữ Hán. Theo Nghĩa Tịnh thì những bộ luận của Trần Na được dùng làm sách giáo khoa về lý luận vào thời của ông. Trong số các tác phẩm quan trọng của Trần Na có cuốn Tập Lượng Luận (Pramanana-samuccaya), tác phẩm vĩ đại nhất của ngài, Nhân Minh Nhập Chính Lý Luận (Nyaya-pravesa), và nhiều bộ khác. Ông còn được biết như là bậc lướt thắng tất cả, đây cũng là danh hiệu của Đức Phật.

Thứ Tư Là Đại Sư Pháp Xứng (530-600): Đại Sư Pháp Xứng, một trong những triết gia lớn của Phật giáo Đại thừa, và là người có ảnh hưởng rất lớn về truyền thống nhận thức luận. Pháp Xứng sanh ra tại làng Tirumalai trong xứ Cola, là người kế thừa của Trần Na. Thoạt tiên ông học lý luận học với Isvarasena, một đệ tử của ngài Trần Na. Về sau, ông đến đại tu viện Nalanda và trở thành đệ tử của ngài Pháp Hộ (see Dhammapala) khi ấy là viện trưởng và cũng là một luận sư xuất chúng của Duy Thức tông. Tiếng tăm của ông bị chìm vào bóng tối, nhưng Rahul Sankrityayan đã phát hiện tại Tây Tạng bản dịch từ nguyên bản tiếng Phạn của cuốn Lượng Thích Luận (Pramana-vartika), tác phẩm lớn của Pháp Xứng, sau biên cố đó người ta mới biết ông đã từng là một trong những nhà luận lý và triết gia Phật giáo nổi tiếng và xuất chúng, ông cũng là nhà lãnh đạo trường phái Yogachara, đến từ Nam Ấn vào thế kỷ thứ VII sau Tây Lịch. Tiến sĩ Stcherbatsky xem ông như là triết gia Kant của Ấn Độ quả cũng không sai. Thậm chí các đối thủ Bà La Môn của ông cũng phải nhìn nhận năng lực suy luận siêu phàm của ông. Ngoài tác phẩm chính của ông là Pramana-vartika (Giải Thích các Tiêu Chuẩn hay Lượng Thích Luận), ông còn viết những tác phẩm khác như Quyết Định Theo các Tiêu Chuẩn hay Lượng Quyết Định Luận (Pramana-viahishchaya), bàn về những vấn đề căn bản của nhận thức, Nyaya-bindu, Sambandha-pariksa, Hetu-bindu, Vadanyaya và Samanantara-siddhi. Tất cả những tác phẩm này phần nhiều nói về lý thuyết tri thức của Phật giáo, và cho thấy bộ óc uyên bác rộng lớn với một tư duy tinh tế. Các tác phẩm của ngài Pháp Xứng đánh dấu tốt đỉnh về nhận thức luận mà Phật giáo sau này đã đạt tới. Quan tâm chính yếu của ông là sự làm việc của tâm và mối quan hệ của nó với thế giới bên ngoài. Sự tập trung tư tưởng chính của ông là trực nghiệm và lý luận phải được dựa trên kinh nghiệm này.

Thứ Năm Là Đại Sư Srongsen Gampo (618-650): Đại Sư Srongsen Gampo được Phật giáo Tây tạng xem như là vị vua thứ nhất trong “ba vị vua sùng đạo,” hai vị kia là Srong lDe Brtsan và Ralpacan. Người ta nghĩ rằng ông là hiện thân của Đức Quán Thế Âm. Ông kết hôn với 2 bà vợ đều là Phật tử: 1) bà công chúa người Népal, theo biên niên sử Tây Tạng, tên là Tritsun hay Pelsa, người mà truyền thống Tây Tạng tin rằng có nguồn gốc từ Bhrkuti; người ta nói bà đã mang theo hình tượng của Đức Bất Động Tôn Như Lai với bà đến Tây Tạng, bây giờ vẫn còn được tôn thờ tại chùa Ramoche; và 2) một công chúa Trung Hoa tên là Wen-Cheng, người đã mang theo mình hình tượng của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni khi còn là một Thái tử trẻ tuổi. Hình tượng này được đặt trong chùa JoKhang tại Lhasa, và hiện nay được xem như là bức Thánh tượng của Tây Tạng, được dân Tây Tạng xem như Rinpoche Jowo. Cả hai bà hoàng hậu được dân Tây Tạng xem như sự phát khởi của Đức Phật Tara. Mặc dầu tài liệu lịch sử không nói rõ đức vua là người hết lòng bảo trợ Phật giáo, ông được những truyền thống về sau này xem như là vị nhiệt tình cổ vũ làm cho giáo pháp được thiết lập vững chắc tại Tây Tạng.

Thứ Sáu Là Tịch Hộ (680-740): Một nhà triết học Phật giáo người Ấn Độ, được nổi tiếng nhờ tác phẩm “Toát Yếu về Chân Lý.” Ngài được truyền thống Phật giáo Tây Tạng xem như là một trong ba người đã giúp thiết lập Phật giáo trên xứ tuyết này.

Thứ Bảy Là Đại Sư Liên Hoa Giới: Đại Sư Liên Hoa Giới hay Ca Ma La Thập La là tên của một học giả Phật giáo người Ấn vào thế kỷ thứ VIII, người được biết đến khi du hành qua Tây Tạng và cuộc tranh luận thành công với học giả Trung Hoa là Hashang Mahayana. Ông là một trong những đại biểu quan trọng của trường phái Trung Đạo vào thế kỷ thứ tám. Ông đã đóng vai trò cực kỳ quan trọng và có ảnh hưởng rất lớn trong việc phát triển trường phái này trên đất Tây Tạng. Ông là một trong những đệ tử nổi tiếng của Tịch Hộ. Có thể nói rằng Tịch Hộ và Liên Hoa Giới tiêu biểu cho sự dung hợp của học thuyết Trung Quán và Duy Thức Luận, và vì thế không thể gọi họ thuộc phái Trung Quán chân chính. Liên Hoa Giới đã viết bộ “Minh Giải Chân Lý Khái Yếu.” để chú giải một cách tinh tường về chân lý khái yếu.

Thứ Tám Là Đại Sư Liên Hoa Sanh: Đại Sư Liên Hoa Sanh (nhà sư Ấn truyền giáo tại Tây Tạng), một vị thầy Mật giáo từ Oddiyana vào thế kỷ thứ VIII, mà bây giờ vài học giả tin là vùng Swat, nhưng vài học giả khác lại tin là vùng gần Ghazni, theo biên niên sử Tây Tạng thì ngài Liên Hoa Sanh du hành sang Tây Tạng dưới thời Trisong Detsen. Khi đến đó ngài đã gặp phải sức đề kháng mãnh liệt từ những người trung thành với giáo phái cổ của Tây Tạng là giáo phái Bon, nhưng nhờ thần lực ngài đã đánh bại được bọn họ. Sau đó thì Liên Hoa Sanh, Trisong Detsen, and Santaraksita xây dựng tự viện Phật giáo đầu tiên ở Tây Tạng mang tên là Samye vào năm 775. Ngài được trường phái Nyingmapa của Phật giáo Tây Tạng xem như là vị tổ khai sơn của trường phái này, và được mọi người trong trường phái tôn kính như là hiện thân của Đức Phật A Di Đà. Cùng với đệ tử của ngài là Yeshe Tsogyel, ngài đã biên soạn một bộ giáo điển khổng lồ mà người ta gọi là “Ấn Tạng,” và cất giấu đi. Sự cất giấu này được bảo toàn bởi một chú mà chỉ có người đã thọ giới “Khai Tạng” (khám phá ra Ấn tạng) của trường phái mới có thể tìm ra mà thôi.

Thứ Chín Là Đại Sư Nguyệt Xứng (thế kỷ thứ tám): Sơ lược tiểu sử của ngài Nguyệt Xứng: Một trong những triết gia theo chủ trương bút chiến của trường phái Trung Đạo vào thế kỷ thứ tám, ông đã có ảnh hưởng rất lớn trong việc truyền bá trường phái Trung Đạo vào đất Tây Tạng. Ông tự xem mình như là nhà phê bình bảo vệ truyền thống giáo thuyết của Ngài Buddhspalita chống lại các đối thủ của nó, quan trọng hơn hết là truyền thống Bhavya và truyền thống Du Già được các ngài Vô Trước và Thế Thân sáng lập. Tập phê bình của ông trên tác phẩm Căn Bản Kệ về Trung Đạo, có nhan đề “Minh Ngũ” đã trở thành tập sách giảng giải dứt khoát về Long Thọ tại Tây Tạng. Ông là một trong những đại biểu quan trọng nhất của trường phái Trung Quán vào thế kỷ thứ 8. Ông giữ một vai trò quan trọng và có ảnh hưởng rất lớn trong việc phát triển Trung Quán tại Tây Tạng.

Những bộ luận của ngài Nguyệt Xứng: Ông đã viết khoảng 20 bộ luận giải về Trung Quán Luận của ngài Long Thọ. Những tác phẩm này hiện chỉ còn được bảo tồn ở những bản dịch bằng tiếng Tây Tạng. Trong đó “Minh Cú Luận” của ngài là bản duy nhất còn tồn tại trong văn bản Bắc Phạn nguyên thủy. Đường như chính nó đã hất cẳng tất cả những bản chú giải khác. Nguyệt Xứng nổi tiếng vào đầu thế kỷ thứ 7 và ngài đã viết một số tác phẩm xuất sắc. Ngài đã từng theo Liên Hoa Giác, một đệ tử của ngài Phật Hộ, để nghiên cứu về giáo lý Trung Quán, và có thể ngài cũng là đệ tử của Thanh Biện. Như đã nói, tác phẩm “Minh

-
-
- Chương Mười Ba
-
- Những Tỳ Kheo và Học Giả Nổi Tiếng &
- Có Công Trong Thời Kỳ Truyền Bá
- Phật Giáo Lần Thứ Hai Tại Tây Tạng

- I. Tổng Quan Về Những Tỳ Kheo và Học Giả Nổi Tiếng & Có Công Trong Thời Kỳ Truyền Bá Phật Giáo Lần Thứ Hai Tại Tây Tạng:
 Khởi điểm cho việc truyền bá Phật giáo lần thứ hai khi A Đề Sa đến Tây Tạng vào năm 1042. Trong thời kỳ truyền bá Phật pháp lần thứ hai tại Tây Tạng (Phật Giáo Tây Tạng Hậu Truyền), có hai trường phái nổi tiếng được thành lập: trường phái Đất Xám và trường phái Mũ Vàng. Trường phái Đất Xám (Sa-skya-pa), được dKon Mchog Rgyal Po sáng lập, lấy tên từ màu đất ở nơi tu viện đầu tiên của trường phái trước đây xây dựng vào năm 1071, hiện nay là Sa-skya. Phái Sa-skya-pa lại càng gần gũi với trường phái cổ Rnin-ma-pa hơn là Bkah-rgyud-pa, các tu sĩ của giáo phái này không còn độc thân nữa. Giáo phái này là sự tổng hợp giữa Mật tông cũ và mới, trên cơ sở **triết lý Trung Luận của ngài Long Thọ** và đã phát triển thành một hệ phái mạnh mẽ trước khi có sự nổi lên của **trường phái Tông Khách Ba**. Những người Sa-skya rất say mê học hỏi và đã tỏ ra là những nhà hoàng pháp tài ba khi họ có dịp tiếp xúc với các hoàng đế Mông Cổ trong thế kỷ thứ 13. Một trong những đạo sư tài giỏi của sa-skya là Hphags-pa đã trở thành người bảo trợ tinh thần của hoàng tử Khubilai nước Mông Cổ. Ông hoàng này lên ngôi hoàng đế Trung Hoa, bèn trao chủ quyền của miền trung Tây Tạng cho vị Đại Tăng của Sa-skya (1270) tên là Sakya Pandita (1182-1251). Đây là sự mở đầu cho một kỷ nguyên cai trị bằng thần quyền ở Tây Tạng. Bu-ston (1290-1364), một nhà bình giải nổi tiếng đối với các luận thư căn bản Phật giáo, một sử gia uy tín, một nhà sưu tập các bản dịch Tây Tạng về những tác phẩm Phật học. Ông sắp xếp các tác phẩm này một cách có hệ thống thành hai nhóm bao quát gọi là “Lời Của Đức Phật” gồm 100 cuốn và Luận Thuyết gồm 225 cuốn. Đây là bộ kinh điển Phật giáo còn lưu lại cho chúng ta đến ngày nay. Taranatha, sinh năm 1573, sử gia và là tác giả Tây Tạng, cũng thuộc về một hệ phái có tên là Jonang vốn là một chi nhánh của phái Sa-skya-pa. Phái Mũ Vàng (The Yellow Hats Gelukpa: Dge-lugs-pa), được sáng lập bởi Ông Khách Ba (1357-1419), một nhà cải cách vĩ đại, sinh năm 1358 tại tỉnh Amdo, có thể nói đây là một kỷ nguyên mới của Phật giáo Tây Tạng. Với tài tổ chức xuất sắc và trí thông minh tuyệt vời, ông đã tự đặt ra cho mình nhiệm vụ xóa bỏ tất cả mọi điều lệch lạc và mê tín dị đoan, xây dựng một Tăng đoàn mạnh mẽ, dựa trên một tri thức vững vàng, giới luật và sự độc thân, những người này đã được mang tên là “Trường Phái Đạo Đức” (Dge-lugs-pa), theo cách gọi của dân chúng là phái Mũ Vàng. Năm 1408, ông dựng lập tu viện Ganden ở một nơi không xa Lhasa, ông làm việc tại đây và qua đời năm 1419. Phái Mũ Vàng (Dge-lugs-pa) được các tù trưởng Mông Cổ quý trọng, xem như những vị lãnh đạo tinh thần, và sau đó, như là những viên chức cầm quyền thế tục tại Tây

Tạng. Khi vua Mông Cổ là Altan Khan gặp người đứng đầu thứ ba của giáo phái này là Bsod-nams-rgya-mtso (1546-1587) thì nhà vua tin chắc rằng cả hai người họ vốn đã từng là đạo sư Hphags-pa và đệ tử của ông là hoàng đế Khubilai Khan, theo thứ tự trong tiền kiếp, nên nhà vua đã lập tức công nhận Bsod-nams-rgya-mtso đích thực là vị Đạt Lai. Từ đó về sau, tất cả các vị đứng đầu giáo phái này đều được công nhận là Đạt Lai Lạt Ma. Vào thế kỷ thứ 17, với sự trợ giúp của Mông Cổ, trường phái Gelukpa trở thành những nhà cai trị Tây Tạng về cả thế quyền lẫn tâm linh. Vị Đạt Lai Lạt Ma thứ năm là Ngag Dbang Blo Bzang Rgya Mtsho (Ngawang Lobsang Gyatso, 1617-1682) trở thành vị Đạt Lai Lạt Ma đầu tiên trị vì Tây Tạng, truyền thống này tiếp tục đến đời vị Đạt Lai Lạt Ma đời thứ 14, Tenzin Gyatso (1935 -), người đã chạy sang tỵ nạn tại Ấn Độ theo sau cuộc xâm lăng và sáp nhập Tây Tạng của Trung Hoa vào năm 1959. Ngày nay Phật giáo Tây Tạng phải chịu dưới sự kiểm soát gắt gao của nhà cầm quyền Trung Cộng, và chỉ có những nghi lễ hình thức bên ngoài được cho phép tiếp tục để hấp dẫn du khách mang lại ngoại tệ cho chính phủ mà thôi.

II. Tóm Lược Về Những Tỳ Kheo và Học Giả Nổi Tiếng & Có Công Trong Thời Kỳ Truyền Bá Phật Giáo Lần Thứ Hai Tại Tây Tạng:

Thứ Nhất Là Tỳ Kheo Long Thọ & Triết Lý Của Trường Phái Sa-skyapa: Tổng Quan Về Tỳ Kheo Long Thọ: Còn gọi là Long Thọ Bồ Tát, một nhà triết học Phật giáo nổi tiếng, người sáng lập ra trường phái Trung Quán. Ngài là vị tổ thứ 14 dòng Thiền Ấn Độ, người đã biên soạn bộ Trung Quán Luận và Đại Trí Độ Luận. Long Thọ Bồ Tát, theo Cựu Ma La Thập, thì ngài sinh ra trong một gia đình Bà La Môn tại miền nam Ấn Độ, nhưng theo Huyền Trang thì ngài sanh ra ở miền nam Kiều Tát La, nay là Berar. Ngài đã nghiên cứu toàn bộ tam tạng kinh điển trong ba tháng nhưng không thấy thỏa mãn. Ngài tiếp nhận kinh Đại Thừa từ một Tăng sĩ cao niên ở vùng Hy Mã Lạp Sơn, nhưng phần lớn cuộc đời ngài ngài sống ở miền Nam Ấn, rồi biến miền này thành một trung tâm quảng bá đạo Phật. Ngài là một trong những nhà triết học chính của Phật giáo, người sáng lập ra trường phái Trung Đạo hay Trung Luận Tông (Madhyamika School) hay Không Tông (Sunyavada School). Long Thọ là bạn thân của vua Yajnasri Gautamiputra của xứ Satavahana. Ông là một nhà biện chứng vĩ đại chưa từng thấy. Một trong những thành tựu chính của ông là hệ thống hóa giáo thuyết trong Kinh Bát Nhã Ba La Mật. Phương pháp lý luận để đạt đến cứu cánh của ông là căn bản “Trung Đạo,” bát bỏ nhị biên. Ông được coi là tác giả của các tác phẩm Nhật ký thơ về Trung Đạo, Hai Mươi ca khúc Đại Thừa, bản về Thập Nhị Môn (Mười Hai Cửa). Ông là Tổ thứ 14 Thiền Tông Ấn Độ. Chính ông là người đặt cơ sở của phái trung Đạo bằng Tám Phủ định (không thủ tiêu, không sáng tạo, không hủy diệt, không vĩnh hằng, không thống nhất, không đa dạng, không đến, không đi). Đối với ông luật nhân duyên rất quan trọng vì đó là thực chất của thế giới phi hiện thực và hư không; ngoài nhân duyên ra, không có sinh ra, biến mất, vĩnh hằng hay thay đổi. Sự tồn tại của cái này là giả định vì phải có sự tồn tại của cái kia. Ngài Long Thọ được các phái Đại Thừa Phật Giáo tôn kính như một vị Bồ Tát. Chẳng những Thiền Tông, mà ngay cả Tịnh Độ

tông cũng xem Ngài Long Thọ như tổ của chính họ. Long Thọ đã tạo ra một kỷ nguyên trong lịch sử triết học Phật giáo và khiến cho lịch sử này có một khúc quanh quyết định. Huyền Trang đã nói về bốn mặt trời rạng sáng thế giới. Một trong số đó là Long Thọ; còn ba mặt trời kia là Mã Minh, Cưu Ma La Thập, và Thánh Thiên. Thật vậy, Long Thọ là một nhà triết học không có đối thủ trong lịch sử triết học Ấn Độ. Theo truyền thuyết thì vào thế kỷ thứ ba, ngài Long Thọ du hành xuống Long cung để chép kinh Hoa Nghiêm. Theo một truyền thuyết khác thì Ngài đã tìm thấy kinh này trong một tu viện bỏ hoang. Ngài là tổ thứ 14 của dòng Thiền Ấn Độ, là sơ tổ của phái Trung Quán hay Tam Luận và Tịnh Độ tông. Mặc dù một số tông phái tin rằng ngài đã trước tác một số lớn các tác phẩm, nhưng các học giả đương thời lại cho rằng ngài chỉ thực sự sáng tác một vài bộ mà thôi. Quan trọng nhất là bộ *Kệ Căn Bản* về Trung Đạo trong đó ngài mở rộng lý luận về học thuyết “Tánh Không.” Trong Kinh Lăng Già, khi được hỏi ai là người sẽ giảng dạy giáo pháp Đại Thừa về sau này, thì Đức Phật đã tiên đoán về sự xuất hiện cũng như sự vắng sanh Cực Lạc của ngài Long Thọ: “Khi ta diệt độ khoảng 500 về sau sẽ có một vị Tỳ Kheo tên là Long Thọ xuất hiện giảng pháp Đại Thừa, phá nát biên kiến. Người ấy sẽ tuyên dương pháp Đại Thừa Tối Thượng của ta, và người ấy sẽ vắng sanh về cõi Cực Lạc.”

Trung Quán Luận & Triết Lý Của Trường Phái Sa-skya-pa: Trung Quán Luận là tên tác phẩm của Bồ Tát Long Thọ, tổ thứ 14 của dòng Thiền Ấn Độ). Đây là bộ luận thứ nhất và cũng là bộ luận chính trong ba bộ luận chính của Tam Tông Luận. Bộ Trung Quán Luận do Ngài Long Thọ biên soạn, may mắn nguyên bản tiếng Phạn vẫn còn tồn tại. Bản Hán văn do Ngài Cưu Ma La Thập dịch. Tác phẩm này gồm 400 bài tụng, trong đó Ngài Long Thọ đã bác bỏ một số những kiến giải sai lầm của phái Đại Thừa hay của các triết gia thời bấy giờ, từ đó ông bác bỏ tất cả những quan niệm duy thức và đa nguyên để gián tiếp thiết lập học thuyết “Nhất Nguyên” của mình. Theo Trung Quán, nghĩa chân thật của Tánh Không là Phi Hữu hay không thực chất. Triết học Trung Quán không phải là chủ thuyết hoài nghi mà cũng không phải là một chủ thuyết bất khả tri luận. Nó là một lời mời gọi công khai đối với bất cứ ai muốn trực diện với thực tại. Theo Nghiên Cứu về Phật Giáo, ngài Tăng Hộ đã nói về lý tưởng Bồ Tát trong Trung Quán như sau: “Phật Giáo có thể ví như một cái cây. Sự giác ngộ siêu việt của Đức Phật là rễ của nó. Phật Giáo cơ bản là cái thân cây, các học thuyết Đại Thừa là nhánh của nó, còn các phái và chi của Đại Thừa là hoa của nó. Bây giờ, dù hoa có đẹp đến thế nào thì chức năng của nó là kết thành quả. Triết học, để trở thành điều gì cao hơn là sự suy luận vô bổ, phải tìm động cơ và sự thành tựu của nó trong một lối sống; tư tưởng cần phải dẫn tới hành động. Học thuyết này sinh ra phương pháp. Lý tưởng Bồ Tát là trái cây hoàn mỹ chín mùi trên cây đại thụ của Phật Giáo. Cũng như trái cây bao bọc hạt giống, vì vậy bên trong lý tưởng Bồ Tát là sự kết hợp của tất cả những thành tố khác nhau, và đôi khi dường như chia rẽ của Đại Thừa.” Theo Jaidev Singh trong Đại Cương Triết Học Trung Quán, chúng ta thấy rằng những nét chính yếu của triết học Trung Quán vừa là triết học vừa là thuyết thần bí. Bằng cách xử dụng biện chứng pháp và chiếu rọi sự phê bình vào tất cả những phạm trù tư tưởng, nó đã thẳng tay vạch trần những khoa trương hư trá của lý trí để nhận thức Chân Lý. Bây giờ người tâm đạo quay sang với thiền định theo những hình thức khác nhau của “Không Tánh,” và thực

hành Bát Nhã Ba La Mật Đa. Nhờ thực hành tinh thần đức hạnh Du Già, người tâm đạo theo Trung Quán dọn đường để tiếp nhận Chân Lý. Tại giai đoạn sau cùng của Bát Nhã, những bánh xe tưởng tượng bị chặn đứng, tâm trí vọng động lắng đọng tịch tịnh lại, và, trong sự tịch tịnh đó, Thực Tại cúi hôn lên đôi mắt của người tâm đạo; kẻ đó đón nhận sự tán dương của Bát Nhã và trở thành hiệp sĩ phiêu du của Chân Lý. Đây là kinh nghiệm thuộc về một chiều khác, một chiều vô không gian, vô thời gian, nó siêu việt lên trên lãnh vực của tư tưởng và ngôn ngữ. Cho nên nó không thể diễn đạt được bằng bất cứ ngôn ngữ nào của nhân loại. Theo triết lý của trường phái Sa-skya-pa, các tu sĩ của giáo phái này không còn độc thân nữa. Giáo phái này là sự tổng hợp giữa Mật tông cũ và mới, trên cơ sở triết lý Trung Luận của ngài Long Thọ và đã phát triển thành một hệ phái mạnh mẽ trước khi có sự nổi lên của trường phái Tông Khách Ba.

Thứ Nhì Là Đại Sư Rinchen Sangpo (958-1055): Một trong những đại sư kiêm nhà dịch thuật nổi tiếng nhất của Phật giáo Tây Tạng, tác phẩm của ông đánh dấu sự bắt đầu của việc dịch thuật vào thời kỳ truyền bá Phật Giáo lần thứ 2 của Phật giáo Tây Tạng. Ông được Yeshe O, vua của vương quốc Buhrang, miền Tây của Tây Tạng, đưa sang Kashmir để tu học, và sau 17 năm ông trở về Tây Tạng, tại đây ông bắt đầu dịch thuật những tác phẩm của Phật giáo Ấn Độ sang tiếng Tây Tạng. Ông cũng là một động tác chính trong việc thiết lập Giới Luật ở Tây Tạng. Hơn nữa, người ta cho rằng ông là người đã sáng lập ra vài tu viện ở Tây Tạng, bao gồm tu viện Doling ở Guge và tu viện Tabo ở Spiti. Tác phẩm nổi tiếng nhất của ông nhan đề “Phủ Nhận Giáo Thuyết Mật Chú Giả Hiệu,” trong đó ông tấn công những sự tu tập mật chú quan hệ tới việc “kết hợp tính dục” và nghi lễ liên hệ tới sự sát hại để tế tự.

Thứ Ba Là Tỳ Kheo Trí Quang: Trí Quang là tên của một đệ tử của Luật Sư Giới Hiền. Theo Giáo sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, vào giữa thế kỷ thứ chín, hoàng tử Tây Tạng là Ni Ma Gon đi về phía tây và xây dựng một vương quốc mới, một trong những người con trai của ông đã trở thành tu sĩ Phật giáo và mang tên là Trí Quang. Vào thời của Trí Quang, Mật tông đã thôn tính hết mọi tôn giáo ở Ấn Độ. Mặc dù thế, bản thân Trí Quang không bị Mật tông thu hút. Trái lại, ông còn viết một cuốn sách chống lại phái này. Các tu sĩ Mật tông Tây Tạng cho rằng vị hoàng thân này phải xuống địa ngục này phải xuống địa ngục vì tội viết cuốn sách phi báng này. Trí Quang là con trai cả của vua Guge (Shenshung) và đã trở thành một Tỳ Kheo. Ông đọc nhiều bộ kinh, theo chủ nghĩa duy lý và thừa kế của ông cha một sự sùng mộ sâu xa đối với đạo Phật. Tuy nhiên, ông nhận thấy rằng chống lại cái xấu là một nhiệm vụ rất lớn lao, những nỗ lực đơn độc của ông sẽ không kham nổi. Do đó, ông chọn lấy 21 thanh niên Tây Tạng thông minh, cho học ở trong nước mười năm, rồi gửi đến Kashmir để học lên cao hơn. Thế nhưng không một người nào trong bọn họ chịu nổi khí hậu khắc nghiệt của Kashmir và tất cả đều đã bỏ mạng, ngoại trừ Ratnabhadra (Rin-Chhen-Zang-Po) và Suprajna (Legs-Pahi-Shes-Rab). Ratnabhadra được xem là một dịch giả vĩ đại nhất của Tây Tạng. Khi ông kết thúc việc học trở về thì Trí Quang rất vui mừng, nhưng công việc mà ông đang làm quả là vượt quá sức của một người. Ông đi đến kết luận là do các du học sinh từ Tây Tạng gửi đi không chịu nổi khí hậu khắc nghiệt của Ấn Độ, nên có một số học giả từ Ấn Độ đến Tây Tạng làm việc thì có hiệu quả hơn. Ông ben

cử một phái đoàn sang Tây Tạng để mời A Đề Sa qua Tây Tạng. Nhưng phái đoàn này đã thất bại vì họ không thuyết phục nổi vị luận sư này đến Tây Tạng. Trí Quang không phải là người dễ nản lòng. Ông quyết định cử một phái đoàn khác nhưng tiền đã hết, nên ông đến tỉnh Gartog để thu góp vàng. Đây có lẽ là một nơi có mỏ vàng, nằm ở vùng phía bắc hồ Manasarovar. Theo lời kể lại thì vua xứ này đã bắt giữ ông và đòi một số tiền chuộc lớn. Khi con trai ông là Bodhiprabha (Byang-Chub-Od) Hay tin cha mình bị bắt, ông đã gom được một số tiền tương là đủ để giải thoát cho cha mình. Song số tiền đó bị xem là chưa đủ, trước khi quay trở về lấy thêm tiền, ông đến thăm cha mình trong tù và Trí Quang đã bảo con: “Con đã biết là ta đã già yếu rồi. Nếu không chết bây giờ thì có lẽ cũng chỉ trong mười năm nữa thôi. Vậy nếu con phung phí tiền bạc vì ta thì chúng ta không thể nào mời được một học giả từ Ấn Độ qua đây. Thật đẹp để biết bao nếu ta được chết vì một mục đích cao cả và con dùng toàn bộ số vàng kia để cử người đi Ấn Độ rước một học giả về! Hơn thế nữa, không chắc gì vị vua này sẽ thả ta về sau khi nhận đủ số tiền đòi hỏi. Vì thế, con ơi, thay vì lo lắng cho ta, con hãy cử một sứ giả đến gặp ngài A Đề Sa. Ta đảm bảo rằng ông ta sẽ đồng ý đến Tây Tạng, nhất là khi được biết về hoàn cảnh hiện nay của ta, vì ông ấy sẽ đoái thương chúng ta. Nếu vì một lý do gì mà ông ấy không đến được thì hãy mời một học giả khác đã từng làm việc dưới ông ta.” Thế rồi Trí Quang đặt tay lên vai con mình, cầu chúc khi hai cha con chia tay nhau lần cuối. Sau lần ấy, Bodhiprabha lo tìm một sứ giả là ưu bà tắc Gun-Than-Pa đi Ấn Độ, đảm đang trách nhiệm mà cha mình đã giao phó. Sau khi nghe kể lại về cái chết bi thảm của Trí Quang, vị tu sĩ hoàng gia, ngài rất cảm động và nói: “Chắc chắn là ngài Trí Quang sẽ trở thành một Bồ Tát, một Đức Phật sẽ thành, vì ông ấy đã hy sinh bản thân cho Chánh Pháp. Ta sẽ đáp lại nguyện vọng của ông ấy, nhưng các người phải thấy là ta đang gánh trên vai ta đang gánh trách nhiệm đối với 108 đền chùa. Hơn nữa, ta còn có nhiều việc khác phải lo. Phải mất 18 tháng ta mới rời bỏ được cái công việc này. Chỉ đến khi đó ta mới có thể đi Tây Tạng được. Còn bây giờ thì các người cứ giữ lấy số vàng này.” Ratnakarasanti, tu viện trưởng, bắt đầu dĩ phải để cho A Đề Sa ra đi. Trong thời gian ở lại Tây Tạng, trong thời gian trên 30 năm, A Đề Sa đã dịch nhiều sách và viết một tác phẩm nổi tiếng của ông tựa đề “Bồ Đề Đạo Đẳng Luận.” Bản dịch ra tiếng Tây Tạng của cuốn sách này hiện vẫn còn. Sau này, Ratnabhadra, được Trí Quang đưa đi Ấn du học ngày trước, trở thành một đệ tử trung thành và giúp ngài A Đề Sa dịch nhiều bộ sách quan trọng.

Thư Tư Là Đại Sư A Đề Sa: *Tiểu sử của A Đề Sa:* A Đề Sa, vị sư Phật giáo gốc hoàng gia tại vùng Bengal, Ngài đã đặt ra phương pháp hệ thống hóa sự đại giác. Ngài là trưởng lão của xứ Ma Kiệt đà và là giảng sư rất nổi tiếng của trường Đại học Vikramsila. Ngài đến Tây tạng vào năm 1042 theo lời mời của các nhà lãnh đạo miền Tây của Tây Tạng. Ngài đã ở đây giảng đạo trong suốt 12 năm sau cùng của cuộc đời. Tại đây ngài đã sáng lập trường phái Kadampa. Những thuyết giảng của Ngài có ảnh hưởng rất lớn đối với Phật giáo Tây Tạng sau này. Ngài là nhân vật hàng đầu trong thời kỳ truyền bá Phật giáo lần thứ hai sang Tây Tạng. Sau khi đến Tây Tạng ngài đã làm việc, cải cách và phục hưng giáo thuyết và phương cách tu tập Phật giáo. Tác phẩm nổi tiếng nhất của ngài là quyển “Giác Ngộ Đạo Đẳng” (đèn sáng cho con đường giác ngộ) trong đó ngài vạch ra

con đường tiệm tiến đến Phật quả. Theo Giáo Sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, tên tuổi của luận sư Dipankara-Srijnana được xếp hàng đầu trong số những người Ấn Độ đã hoạt động nhiệt tình để tạo cho Tây Tạng và Ấn Độ gần gũi nhau hơn về mặt văn hóa. Tại Tây Tạng, danh tiếng ông chỉ đứng sau danh tiếng của Đức Phật và ngài Liên Hoa Sinh (Padmasambhava). Trong số tất cả các học giả Ấn Độ đến Tây Tạng, luận sư A Đề Sa là một học giả có công lớn lao trong việc dịch những tác phẩm vô giá từ tiếng Phạn ra tiếng Tây Tạng. Thân phụ của ngài là vua Kalyana Sri và thân mẫu là Sri Prabhavati. Ông sinh năm 982 tại Sahor, miền đông Ấn Độ. Không xa nơi Dipankara chào đời (cung điện Kalyana Sri) là tu viện Vikrama, nơi mà song thân của ngài rất gần bó. Tu viện này rất nổi tiếng vào thời đó. Năm 12 tuổi, ngài xuất gia. Song thân muốn ngài tu tại tu viện Vikramasila, nhưng sau lời khuyên của luận sư Jitari, ngài xin phép song thân để đi đến Na Lan Đà. Tại đây ngài được thầy của trường tu viện là Avadhutipada nhận làm đệ tử. Thế là cậu bé Dipankara mười hai tuổi ở lại với Avadhutipada cho đến năm 18 tuổi. Trong thời gian này cậu đã nghiên cứu kỹ các kinh sách Phật giáo. Sau đó ngài trở về Vikramasila và hoàn tất việc học hành Phật pháp tại đây, nhưng sự khao khát về kiến thức của ngài vẫn chưa nguôi, nên ngài đi đến tu viện Mati ở Vajrasana và trở thành đệ tử của Mahavinayadhara Silaraksita, một nhà nghiên cứu sâu về luật tạng. Dipankara học về luật tạng trong hai năm. Do đó lúc 31 tuổi, Dipankara đã trở thành nhà tinh thông về Tam Tạng và Mật tông, và trở thành một học giả toàn diện. Tại Vikramasila, Dipankara đã gặp gỡ các học giả nổi tiếng, và có lẽ đã học được nhiều điều từ các môn đệ của ngài Hộ Pháp. Tuy nhiên, nỗi khao khát chu du của ông vẫn chưa thỏa mãn. Từ Bồ Đề Đạo Tràng, ngài đi đến vùng duyên hải, có lẽ là đến Tamralipti, nay là Tamluk, trong quận Midnapur miền tây Bengal. Ngoài ra, ngài còn đi đến Lộc Uyển (Sarnath), Xá Vệ (Sravasti), Câu Thi Na (Kusinara) cùng các thánh địa khác trước khi dong buồm đi Sumatra. Lúc Dipankara du hành sang Sumatra là thời vua Vijayapala đang cai trị xứ Ma Kiệt Đà và Mahmud Ghaznavi đang xâm chiếm Ấn Độ (có lẽ vào năm 1023). Dipankara đi suốt 14 tháng, trong thời gian này, có thể ngài đã ghé thăm cả Miến Điện và Mã Lai. Ngày nay, không còn một dấu tích Phật giáo nào tại Sumatra ngoại trừ những đồng gạch đồ nát của một vài tu viện cổ. Nhưng khi Dipankara đến đây thì nơi này đã nổi tiếng về kiến thức Phật giáo. Các tu sĩ Phật giáo nước ngoài trên đường đến Ấn Độ thường lưu lại Sumatra một thời gian để trau dồi tiếng Phạn. Người ta được biết điều này qua các bản tường thuật mà các nhà hành hương Trung Hoa từ bốn thế kỷ trước còn để lại. Năm 44 tuổi ngài rời khỏi Sumatra và quay trở về Vikramasila. Do có kiến thức và năng lực xuất chúng, ngài đã trở thành người đứng đầu nhóm 51 học giả và lãnh đạo 108 đền chùa tại đại tu viện Vikramasila.

Cuộc sống và công việc của tôn giả A Đề Sa tại Tây Tạng: Cuộc sống và công việc của ngài A Đề Sa tại Tây Tạng rất quan trọng cho sự phát triển Phật giáo tại nước này. Từ khi ông đến Tây Tạng thì Phật giáo nước này đã phát triển thành nhiều trường phái bản địa khác nhau. Trong số này hình thức Phật giáo hỗn tạp và chưa cải cách ban đầu được gọi là Rnin-ma-pa hay là trường phái Cũ với bốn tiểu phái chính. Các tín đồ của trường phái này thờ cúng Padmasambhava, xem đây là người sáng lập và là đạo sư của họ, họ tin tưởng vào sự ứng nghiệm của

thần linh ma quỷ, họ thường được nhận biết qua chiếc mũ màu đỏ. Các giáo lý cải cách của A Đê Sa, dựa trên truyền thống Du Già do Di Lặc và Vô trước sáng lập, dẫn đến sự hình thành của trường phái Bkah-gdams-pa bởi người đệ tử người Tây Tạng của ông là Hbrom-ston. Trường phái này có quan điểm tổng hợp của cả Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa, buộc các tu sĩ phải sống độc thân và không khuyến chuyện phù phép. Chính trên cơ sở của giáo lý này mà nhà cải cách vĩ đại của Tây Tạng là Tông Khách Ba vào thế kỷ thứ 14, đã lập nên trường phái Dge-lugs-pa, qua sự gạn lọc những nghi thức cầu kỳ của Bkah-gdams-pa và đang chiếm ưu thế trong Phật giáo Tây Tạng ngày nay cả về thể tục lẫn tâm linh, qua sự kế vị của các vị Đạt Lai Lạt Ma (Dalai Lamas).

Thứ Năm Là Đại Sư Tilopa (988-1069): Một vị sư người Ấn, tên của ông lấy từ việc ông làm nghề ép hạt mè để lấy dầu. Theo truyền thống Kagyupa, ông thọ nhận giáo pháp trực tiếp từ Đức Đại Nhật Như Lai và sau này truyền lại cho Naropa, một đại đệ tử của ông. Ông là một trong những vị thầy nổi tiếng nhất thuộc truyền thống Đại Ấn. Ông tổng hợp các hệ thống “mật chú” khác nhau của Phật giáo Ấn Độ và truyền những phương pháp này lại cho đệ tử của mình là Naropa. Về sau các phương pháp này được truyền bá khắp Tây Tạng, đặc biệt là trong trường phái Kagyupa.

Thứ Sáu Là Đại Sư Marpa Chogi Lodro (1012-1097): Nhà sư Tây Tạng đầu tiên thuộc dòng Kagyupa, người đã ba lần du hành sang Ấn Độ, tại đây ông đã theo học tiếng Bắc Phạn và thọ lễ quán đảnh Mật giáo từ một vài vị thầy nổi tiếng người Ấn Độ, trong đó có Naropa. Naropa đã truyền cho ông một số nghi thức quán đảnh và giáo pháp, bao gồm cả nghi thức lần pháp môn thiền tập của Cakrasamvara, vị thần giám hộ chính của trường phái Kagyupa, những đại pháp ấn, và lục pháp của Naropa. Khi trở về Tây Tạng, ông trở nên một nhà phiên dịch nổi tiếng, ông kết hôn với Dakmemma, và có vài đứa con trai, trong khi đó thì ông vẫn tiếp tục tu tập như một Phật tử tại gia. Marpa là một trong những nhân vật được tôn kính một cách rộng rãi trong Phật giáo Tây Tạng và trường phái Kagyupa, ông được xem như là người đã đạt được mức độ giác ngộ tương đương với Cháp Kim Cang Phật. Mặc dù ông chỉ là một Phật tử tại gia với dáng vẻ bên ngoài, ông chấp nhận sống đời sống tự viện, và hoàn toàn vượt qua tất cả những luyến chấp với công việc thế tục. Vị đệ tử nổi tiếng của ông là ngài Milarepa.

Thứ Bảy Là Đại Sư Naropa (1016-1100): Một vị thầy Mật giáo người Ấn Độ, đệ tử của Tilopa, và là thầy của Mar Pa Chos Kyi. Theo truyền thuyết về cuộc đời của ông, thời đó ông là một học giả nổi tiếng ở Tu Viện Đại Học Na Lan Đà, nhưng ông phải rời bỏ vị trí sau khi một người đàn bà cực kỳ xấu đến vấn đạo ông về tính yếu của pháp mà ông không thể giải thích được, và người ta cho rằng sự xấu xí của người đàn bà chính là phản ánh của sự kiêu ngạo và những cảm giác tiêu cực nơi chính ông. Sau đó người đàn bà bảo ông tìm gặp thầy Tilopa để học đạo, Tilopa đồng ý dạy ông sau một loạt thử thách đau đớn như ép dương vật giữa hai hòn đá... Sau khi đã nắm vững được giáo pháp của Tilopa, ông bèn truyền lại cho Mar Pa, người này mang giáo pháp ấy qua Tây Tạng và lập nên tông phái Kagyupa. Sáu pháp tu tập Mật giáo được ngài Naropa dạy cho Marpa Chogi Lodro và được vị này truyền sang Tây tạng. Những pháp tu này đặc biệt quan trọng đối với trường phái Kagyupa. Sáu pháp đó là: Thứ nhất, sức

nóng, liên hệ đến việc tăng cường đưa luồng nóng bên trong đi đến khắp cơ thể hành giả bằng cách mượn tượng lửa và mặt trời trong nhiều phần khác nhau của cơ thể. Thứ nhì, thân huyền giả, một loại thực tập trong đó hành giả phát sinh ra một hình ảnh của một thân vi tế bao gồm những năng lượng vi tế và được phủ cho với những phẩm chất lý tưởng của một vị Phật, như sáu Ba La Mật. Sự việc này cuối cùng chuyển hóa thành “thân kim cang,” biểu tượng cho trạng thái của Phật quả. Thứ ba, giấc mộng, hay du giả trong giấc mơ nhằm huấn luyện hành giả kiểm soát những lôi kéo của tiến trình của giấc mộng. Thứ tư, ánh sáng trong suốt, dựa vào khái niệm mật chú rằng tâm là bản chất của ánh sáng trong suốt, và sự tu tập này liên hệ tới việc học nhận thức về tất cả mọi dáng vẻ hiện lên trong tâm tiêu biểu cho tác động lẫn nhau giữa sự chiếu sáng và tánh không. Thứ năm, thân trung ấm, trạng thái du giả huấn luyện cho hành giả kiểm soát được trạng thái giữa sanh và tử, trong đó hành giả có một thân vi tế, phải chịu sự mát phượng hướng và sợ hãi cảnh trí, âm thanh, và các hiện tượng thuộc về cảm giác khác. Một người thích nghi với loại du giả này có thể hiểu được tất cả những sáng tạo trong tâm, và sự thực chứng này khiến hành giả có thể kiểm soát được tiến trình, trong đó người ta nói nó đưa ra vô số cơ hội cho sự tiến bộ thiền tập nếu hiểu và thực hành đúng cách. Thứ sáu, chuyển thức, trạng thái du giả phát triển khả năng hướng tâm thức của mình vào một thân khác hay vào một Phật độ vào lúc lâm chung. Hành giả nào nắm vững toàn bộ kỹ thuật có thể biến đổi tâm của loại ánh sáng thanh tịnh vào thân của một vị Phật vào lúc lâm chung.

Thứ Tám Là Đại Sư Konchok Gyelpo (1034-1102): Vị sáng lập tu viện Sakya vào năm 1703. Ngài là đệ tử của nhà thông dịch Drokmi, người đã du hành đến Ấn Độ và học Phạn ngữ với Santipa. Tu viện Sakya sau này trở thành tu viện chính của trường phái Sakyapa của Phật giáo Tây Tạng.

Thứ Chín Là Đại Sư Milarepa (1040-1123): Một trong những nhân vật lớn của Phật giáo Tây Tạng, được đặc biệt tôn kính và được xem như là một phạm nhân đạt được giác ngộ Bồ Đề chỉ trong một kiếp người, dù có gánh chịu nhiều ác nghiệp. Theo tiểu sử, ông và gia đình ông bị truất quyền sở hữu tài sản bởi những cô bác tham lam, sau khi mẹ ông bắt buộc ông phải học bùa phép ảo thuật. Ông ném ra một loại bùa làm hại chết nhiều người, nhưng mĩa mai cho ông là người cô và người bác của ông không hề hấn gì, và sau đó, quan ngại cho những hành động của mình sẽ làm cho ông chịu khổ đau khủng khiếp trong kiếp tới, nên ông tìm đến một vị thầy nhờ giúp đỡ. Cuối cùng ông tìm gặp Marpa-Choskyi-Blo-Gros, người bắt ông phải làm một số những phép trừ ma đau đớn để tẩy trừ nghiệp chướng của ông và dạy cho ông một phép tu tập căn bản. Sau đó Marpa dạy ông về đại thủ ấn và sáu pháp “Naropa.” Tiểu sử và những bài hát xuất thần của ông là những tác phẩm văn học Phật giáo được phổ biến rộng rãi khắp vùng Hy Mã Lạp Sơn.

Thứ Mười Là Đại Sư Machik Lapgi Dronma (1055-1145): Một đệ tử của Padampa Sangye vào thế kỷ thứ 11, người nổi tiếng về việc phát triển thực tập “cắt đứt.” Giáo pháp này dựa trên học thuyết của Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa. và liên hệ đến việc tu tập được phác họa để hủy diệt sự chấp trước với khái niệm “tự ngã.” Chủ yếu của hệ thống “cắt đứt” là quán tưởng và tưởng tượng thân mình bị cắt đứt và bị ăn tươi nuốt sống bởi bọn ma, mà người ta tin rằng mình

họa sự vô thường bằng hình sẽ dẫn đến cảm giác buông bỏ vật chất. Theo truyền thống tiểu sử học thì Machik Lapgi Dronma sanh làm một người Nam trong một gia đình Bà La Môn ở Ấn Độ, gần xứ Ba La Niết Tư. Ông bèn cải sang đạo Phật, nhưng sau một cuộc tranh luận với những người Bà La Môn khác, ông bị thúc giục phải rời khỏi xứ. Ông bèn tự tách thức ra khỏi thân và chuyển nó qua thân một người nữ ở Tây Tạng, có tên là Machik Lapgi Dronma. Bà lập gia đình với một người tu theo Mật giáo và sau đó sanh ra ba người con trai và hai người con gái. Sau khi thọ giáo pháp Mật giáo với Padampa Sangye và đệ tử của ông là Gyodon Sonam Lama, bà dựng một túp lều ẩn cư, tại đó bà đã sống hết cuộc đời còn lại của mình. Bà mất năm 95 tuổi.

Thứ Mười Một Là Đại Sư Gampopa Sonam Rinchen (1079-1153): Đệ tử của Milarepa, người trở thành Tăng sĩ sau khi vợ ông qua đời. Tên “Gampopa” chỉ vùng tên Gampo, nơi mà ông đã tu tập thiền định trong một vài năm. Ông cũng còn được biết đến với tên “Bác sĩ Takpo.” Khởi đầu ông thọ giới với một vị sư trong trường phái Kadampa, và sau đó ông theo học với nhiều vị thầy khác nhau, kể cả Milarepa. Từ Milarepa, ông nhận được những giáo huấn về “Lục Pháp Naropa” và đại ấn. Tuy nhiên, không giống với Milarepa, ông vẫn sống đời Tăng sĩ và sau khi thầy thị tịch, ông tổ chức lại truyền thống Kagyupa, phát triển một bộ phận của tự viện mà trước đây chủ yếu là của Mật giáo tại gia. Tác phẩm nổi tiếng nhất của ông là “Bảo Châu Trang Nghiêm Giải Thoát,” tổng hợp giáo thuyết của hai trường phái Kadampa và Kagyupa. Ngài đã viết quyển “Những giai đoạn của con đường,” đường tìm thấy trong Phật giáo Tây Tạng, một thí dụ xưa nhất là “Bảo Châu Trang Nghiêm Giải Thoát.” Lam Rim cũng là hệ thống thiền tập chủ yếu của trường phái Gelukpa.

Thứ Mười Hai Là Đại Sư Sakya Pandita Gunga Gyeltsen Bel Sangpo (1182-1251): Một trong những nhân vật chính của trường phái Sakyapa của Phật giáo Tây Tạng, nổi tiếng về cả tài bác học và sự hiểu biết nhanh chóng về chánh trị. Trường phái Sakyapa xem ông như là hiện thân của ngài Văn Thù. Tác phẩm nổi tiếng nhất của ông là “Tạng Tri Thức của Sự Nhận Biết Có Giá Trị,” trong đó ông hệ thống hóa tư tưởng của Trần Na (Dignaga) và Pháp Xứng (Dharmakirti). Ông cũng là tác giả của một số tác phẩm rất phổ biến như “Kho Tàng Về Những lời Khuyên Hay,” và “Sự Phân Biệt Giữa Tam Nguyên.” Tác phẩm đầu tiên là một sưu tập 457 câu kệ gồm những lời thơ giáo huấn về tôn giáo, và tác phẩm thứ nhì bàn về ba loại nguyện của Phật tử: 1) Ba La Đề Mộc Xoa nguyện cho chư Tăng Ni; 2) Bồ Tát nguyện; và 3) nguyện của hành giả Mật giáo. Ông đóng một vai trò quyết định trong lịch sử Phật giáo Tây Tạng vào năm 1244 khi ông chấp nhận lời thỉnh cầu sang triều đình Godan Khan ở Mông Cổ. Sự mạng của ông này được xem như là một sự hàng phục của Tây Tạng đối với Mông Cổ, nhưng theo truyền thống Phật giáo Tây Tạng, Kha Hãn Godan rất cảm kích Sakya Pandita đến nỗi Kha Hãn này đã cải sang đạo Phật, và phong cho Sakya Pandita làm giáo thọ cho nhà vua. Họ bắt đầu cái gọi là quan hệ giữa “Người Bảo Trợ và Tăng già,” theo đó Kha Hãn sẽ bảo vệ Phật giáo Tây Tạng và dòng truyền thừa của các vị Lạt Ma Sakyapa sẽ là những vị tuyên úy cho triều đình Mông Cổ. Người kế thừa ông là Pakpa Lodro, kế thừa vai trò giáo thọ sư cho Kha Hãn Mông Cổ trong triều, và cũng là người trị vì xứ Tây

Tạng, nhưng quyền lãnh đạo của dòng truyền thừa Sakyapa bị sút giảm khi thế lực Mông Cổ suy tàn vào thế kỷ thứ 14.

Thứ Mười Ba Là Đại Sư Chogyel Pakpa Lodro (1235-1289): Tên của một người cháu trai của Sakya Pandita, người kế vị của ông này như là quan nhiếp chính và quốc sư trong triều đình Mông Cổ. Suốt đời ông người kế thừa Sakyapa phải có mặt trong triều đình Mông Cổ có lẽ với ý định giữ ông ta lại đó như một con tin để bảo đảm rằng Tây Tạng luôn phục tùng mệnh lệnh của Mông Cổ, nhưng Phags pa đã lợi dụng cơ hội này để truyền giáo, và theo tường thuật thì chính ông đã cải đạo cho hoàng đế Khubilai Khan và hoàng hậu Chaamui qua đạo Phật. Ông được bổ nhậm làm “hoàng gia sư” và “quốc sư.” Phags pa và Khubilai đã phát triển mối giao hảo giữa người bảo trợ và quốc sư rất tốt đẹp, đến nỗi nhà vua sẽ bảo vệ Tây Tạng và những người truyền thừa của truyền thống Sakyapa, và để đổi lại những vị này sẽ tiếp tục làm quốc sư cho triều đình Mông Cổ.

Thứ Mười Bốn Là Đại Sư Bu Ston (1290- 1364): Tên của một trong những đại sư kiêm học giả Phật giáo nổi tiếng của Phật giáo Tây Tạng trong buổi ban sơ, người đã viết bộ lịch sử Phật giáo rất có ảnh hưởng ở Ấn Độ và Tây Tạng, với nhan đề “Lịch Sử Phật Pháp.” Người ta tin rằng ông là tác giả kết tập bộ Kinh Điển Tây Tạng. Bộ này chia làm 2 phần: phần dịch thuật giáo pháp, và phần dịch thuật luận tạng. Phần dịch thuật giáo pháp gồm 108 quyển luật, kinh điển Đại Thừa, và Mật chú. Phần thứ hai gồm 225 quyển bao gồm luận triết lý và bình luận. Bản chánh của phần kết tập này được tàng trữ trong tu viện Shalu, và trở thành bản gốc của bộ kinh điển Tây Tạng.

Thứ Mười Lăm Là Đại Sư Longchen Rabjampa (1308-1364): Tên của một trong những vị thầy có ảnh hưởng nhất của trường phái Nyingmapa thuộc Phật giáo Tây Tạng, đặc biệt quan trọng với chi phái Đại Toàn (Dzogchen). Trong số những tác phẩm nổi tiếng nhất của ông là những bộ “Thất Bảo Tạng” và bộ “Tứ Nội Yếu.”

Thứ Mười Sáu Là Đại Sư Tông Khách Ba (1357-1419): Tông Khách Ba là một trong những nhà sư nổi tiếng nhất của Tây Tạng. Ông sanh ra tại vùng thung lũng Tsong Kha. Ông xuất gia với Karmapa đời thứ tư là Gyelwa Karmapa Rolpe Dorje (1340-1383) vào lúc mới có ba tuổi. Vào lúc 7 tuổi ông thọ giới Sa Di, và lấy Pháp danh là Lobsang Gragspa. Hầu hết cuộc đời ông chu du khắp xứ Tây Tạng, học hỏi với nhiều thầy và nhiều truyền thống khác nhau, tập trung vào những truyền thống triết lý được truyền lại cho Tây Tạng từ Ấn Độ cũng như kinh điển và thực tập mật chú. Ông chính là người cải cách hệ thống Chùa bên Tây Tạng, vị sáng lập ra tông phái áo vàng (Hoàng Giáo) hay trường phái Gelukpa của Phật giáo Tây Tạng. Theo Tây Vực Tân Ký thì Tông Khách Ba sanh năm 1417 tại Tân Ninh, tỉnh Cam Túc, tông phái của ông được thành lập dựa trên sự tinh chuyên giữ giới, để đối lại với sự biếng nhác của Hồng Giáo (phái áo đỏ). Người ta cho rằng Tông Khách Ba là hậu thân của Văn Thù; người khác lại cho rằng ông là hậu thân của Đức Phật A Di Đà. Ông nổi tiếng về văn hóa toàn vùng Tây Tạng như là một học giả tài ba, một thiền sư chứng đắc và một triết gia lỗi lạc. Những tác phẩm do ông viết ra trải đầy trong 12 tạng kinh của Tây Tạng. Ngài chủ trì “Đại Lễ Cầu Nguyện” đầu tiên, một trong những lễ hội hàng năm quan trọng của Phật giáo Tây Tạng, được khởi

đầu bởi Tông Khách Ba vào năm 1409. Lễ hội được tổ chức hàng năm, và bắt đầu với Tết Nguyên Đán Tây Tạng. Lễ hội có liên hệ đến cả tầng lần tục với nhiều sinh hoạt tôn giáo như cầu nguyện, lễ bái, và thuyết pháp cho đại chúng bởi những thầy Phật giáo.

Thứ Mười Bảy Là Đại Sư Yonden Gyatso (1589-1617): Đức Đạt Lai Lạt Ma đời thứ tư, cháu cố của nhà lãnh đạo Mông Cổ Altan Khan, người mà sự được thừa nhận như vị Đạt Lai Lạt Ma là một yếu tố quan trọng trong việc tạo ra mối quan hệ chặt chẽ giữa Mông Cổ và Giáo Hội Gelukpa ở Tây Tạng. Điều này dẫn đến việc đưa Đức Đạt Lai Lạt Ma đời thứ năm, Ngawang Lobsang Gyatso, lên ngôi vị cai trị thế quyền ở Tây Tạng với sự trợ giúp của quân đội Mông Cổ.

Thứ Mười Tám Là Đại Sư Ngawang Losang Gyatso (1617-1682): Vị Đạt Lai Lạt Ma đời thứ năm, được biết tới như là “Vị Thứ Năm Vĩ Đại” chẳng những vì những thành tựu của Ngài mà còn là một thiền sư và một nhà cai trị vĩ đại nữa. Với sự trợ giúp của các lực lượng Mông Cổ, ngài lên cầm quyền vào năm 1642, và trong những thập niên sau đó ngài đã lần đầu tiên hợp nhất được ba tỉnh (Trung, Nam và Tây của Tây Tạng) dưới một nhà lãnh đạo duy nhất từ sau khi vua Lang Darma bị ám sát vào năm 842. Dưới thời của ngài, ngài đã cho xây dựng cung điện Potala, nhưng ngài thị tịch trước khi cung điện hoàn thành. Tuy nhiên, thủ tướng chính phủ Sangie Gyatso sợ rằng tin ngài thị tịch sẽ làm trì hoãn việc xây cất, nên đã dấu nhem tin này đến năm bảy năm sau, và loan báo rằng ngài đang nhập thất thiền định. Những vị Đạt Lai Lạt Ma kế tục vẫn cai trị đất nước Tây Tạng cho đến khi Trung Quốc xâm chiếm đất nước này vào thập niên 1950s, bắt buộc vị Đạt Lai Lạt Ma đời thứ 14 phải lưu vong.

Thứ Mười Chín Là Đại Sư Dorje Shukden: Tên của ngài có nghĩa là “Kim Cang Dũng Mạnh.” Đây là một vị thần giám hộ của trường phái Gelukpa của Phật giáo Tây Tạng, người ta nói ngài là tái sinh của Drakpa Gyeltsen, người được thừa nhận là tái sinh lần thứ ba của Ban Thiền Lạt Ma Sonam Drakpa, ngài là vị đã viết sách giáo khoa cho Viện Đại Học Tự Viện Drebung Loseling. Theo huyền thoại của vị thần này thì Drakpa Gyeltsen là đối thủ của vị Đạt Lai Lạt Ma đời thứ năm là Ngawang Losang Gyatso, và những người ủng hộ đức Đạt Lai Lạt Ma cố gắng sát hại ngài bên cạnh việc loan truyền những tin đồn xấu ác về ngài. Cuối cùng ngài cảm thấy mệt mỏi về việc này và quyết định tự kết liễu đời mình bằng cách nhét đầy miệng chiếc khăn để làm nghi lễ cho đến khi ngộp thở. Chiếc khăn ấy đã được trao cho ngài bởi vị Đạt Lai Lạt Ma đời thứ 5 theo sau cuộc tranh luận giữa hai người để cho thấy ngài là người thắng cuộc. Trước khi chết, ngài đã bảo đệ tử rằng nếu như những tin đồn về ngài mà không đúng sự thật thì một luồng khói đen có hình bàn tay sẽ bay lên ống khói nơi làm lễ trà tỳ cho ngài. Việc này được tường thuật lại là đã xảy ra, và ít lâu sau đó thần thức ồn ào của ngài bắt đầu khủng bố nhiều người, ngay cả đức Đạt Lai Lạt Ma. Tuy nhiên, về sau này ngài làm cho người ta tin rằng ngài đã trở thành “thần hộ pháp,” và nhiệm vụ đặc biệt của ngài là bảo hộ trường phái Gelukpa chống lại kẻ thù. George Dreyfus đã tranh luận một cách thuyết phục rằng câu chuyện về việc chuyển hóa thành ma trả thù của ngài Drakpa Gyeltsen có lẽ khởi đầu kẻ thù ngài dùng để phỉ báng ngài, nhưng trong thời gần đây nó đã trở thành huyền thoại về Dorje Shukden trong số những người hết lòng thờ phượng ngài. Vài trăm năm sau cái chết của ngài Drakpa Gyeltsen, thì Dorje Shukden chỉ còn là

loại ma thứ yếu trong đền miếu của trường phái Gelukpa, nhưng theo Rinpoche Pabongka và đệ tử của ông là Rinpoche Trijang ngài đã vượt lên chiếm vị trí của một thần hộ pháp chính yếu. Ngài thường được họa có vẻ mặt dữ tợn, với một vòng kiềng làm bằng sọ người cũng như những đồ trang sức ghê sợ khác, bao bọc quanh ngài là lửa. Ngài có liên hệ với chủ nghĩa môn phái, và theo sau một giấc mơ trong đó ngài nhìn thấy Dorje Shukden đang đánh với Nechung, vị thần hộ pháp chính của chánh phủ Tây Tạng, đức Đạt Lai Lạt Ma đời thứ 14 ban hành ngay một đạo luật hối thúc người Tây Tạng hãy ngừng ngay việc thờ phượng vị thần này. Dorje Shukden đã trở nên phổ cập rộng rãi trong số các vị Lạt Ma trong truyền thống Gelukpa trong thế kỷ 20, nhưng theo sau sự tuyên bố của Đức Đạt Lai Lạt Ma, hầu hết truyền thống Gelukpa đều công khai chối bỏ việc thờ phượng vị thần này. Tuy nhiên, một ngoại lệ quan trọng là việc lên tiếng của Geshe Kelsang Gyatso, người sáng lập ra trường phái Kadampa mới. Ông đã công khai chối bỏ quyết định của đức Đạt Lai Lạt Ma, ông và đệ tử của mình tố cáo đức Đạt Lai Lạt Ma đã vi phạm đến tự do tôn giáo của họ. Cuộc tranh luận này tựa ra quá nhiều thù địch và bạo động, và khi một người ủng hộ nổi bật của đức Đạt Lai Lạt Ma, vị cựu giám đốc của Học Viện Biện Chứng Phật Giáo ở Dharmasala cùng với hai sinh viên khác bị ám sát một cách dã man ngay trong chỗ cư ngụ của ông ta. Mặc dù những người ủng hộ của Dorje Shukden đã công khai tuyên bố rằng họ chẳng dính dáng gì trong những việc sát hại này cũng đưa đến những hoài nghi ngay trong giới những người thờ phụng vị thần này.

- • • • •

Những Trường Phái Chính Trong Phật Giáo Tây Tạng

Có nhiều trường phái trong Phật giáo Tây Tạng, nhưng hiện nay có bốn trường phái chính: **Thứ Nhất Là Trường Phái Ninh Mã:** Trường phái lâu đời nhất trong bốn trường phái của Tây Tạng. Trường phái này cho rằng nó có từ thời của ngài Liên Hoa Sanh, nhà du già mà theo truyền thống Tây Tạng đã giúp thành lập Phật giáo Tây Tạng vào thế kỷ thứ 8. tên của trường phái này dựa trên sự kiện là trường phái dựa vào những bản cưu dịch có từ thời cuộc truyền bá Phật giáo Tây Tạng lần thứ nhất. Tu tập thiền cao nhất của trường phái là “Dzogchen” hay là “Đại Ba La Mật,” và trường phái có liên hệ thật mật thiết với trường phái “Ấn Tạng.” Nyngmapa tin rằng những kinh văn của trường phái

“Ấn Tạng” đã được dấu đi bởi ngài Liên Hoa Sanh và những đệ tử của ngài, họ đã cất giấu những pháp chú vào nơi mà họ tin rằng đúng thời sẽ có người tìm ra. Nguồn chính khác của trường phái Nyingmapa là giáo pháp và sự tu tập của họ là giáo pháp truyền thừa, mà người ta tin rằng nó tiêu biểu cho sự truyền thừa không đứt đoạn từ thời Phật tổ. Không giống như những trường phái khác ở Tây Tạng, trường phái Nyingmapa không phát triển lãnh đạo trung ương hay tổ chức đẳng cấp, và thường tránh quan hệ đến chính trị. Trường phái này sử dụng giáo pháp “Con đường và Kết quả.” Đây là hệ thống thiền định làm nền tảng tu tập cho trường phái Sakyapa của Phật giáo Tây Tạng. Đây là một cái nhìn toàn diện của việc tu tập trong Phật giáo dựa theo Mật chú Hevajra. Trong hệ thống này, con đường và kết quả được nối kết không thể tách rời được: kết quả gộp vào con đường, vì cái này dẫn tới cái kia, và con đường gộp vô kết quả, vì nó là phương tiện nhờ đó mà kết quả được thành đạt. Phương pháp của loại tu tập này có từ thời Mahasiddha Viruoa (Đại Thành Tựu Viruoa của Ấn Độ). Giáo thuyết căn bản của hệ thống này là những văn kinh được khai triển bởi ngài Sachen Gunga Nyingpo. Mindroling là một trong những ngôi tịnh xá chính của trường phái Nyingmapa thuộc Phật giáo Tây Tạng, được ngài Terdak Lingpa sáng lập vào thế kỷ thứ 17 ở vùng Hlokha thuộc Tây Tạng. Ngôi tịnh xá ấy đã bị hư hại nặng nề hồi thời Trung Quốc mới xâm lăng và sáp nhập Tây Tạng vào xứ này, nhưng bây giờ đang được trùng tu lại. Một ngôi chùa Mindroling khác cũng đã được những người tỵ nạn Tây Tạng xây dựng tại vùng Dehra Dun thuộc Ấn Độ.

Thứ Nhì Là Trường Phái Mũ Đen: Dòng truyền thừa cổ nhất của dòng Lạt Ma tái sinh trong Phật giáo Tây Tạng (Kagyupa). Người ta tin rằng dòng này bắt nguồn từ sự hiện thân của Bồ Tát Quán Thế Âm, và thường được coi như là phái Lạt Ma “Mũ Đen” vì họ đội mũ đen trong các buổi lễ đặc biệt. Trường phái Mũ Đen là một trong bốn trường phái chính của Phật giáo Tây Tạng, được sáng lập bởi ngài Tusum Khyenpa, người mà về sau này người ta công nhận là vị rGyal Ba Karmapa đời thứ nhất. Trường phái này thường được biết tới như là “trường phái mũ đen” vì trong các buổi lễ vị rGyal Ba Karmapa đội nón đen, và người ta tin rằng khi ngài đội nón đen thì ngài hiện ra chân tánh của Phật Quán Thế Âm Bồ Tát, vị mà ngài được coi như là hiện thân. Trụ sở chánh của trường phái là tu viện Tsurpu ở Tây Tạng. Vị rGyal Ba Karmapa đời thứ 16 là Rangjung Rikbe Dorje, rời bỏ Tây Tạng qua Ấn Độ theo sau cuộc xâm lăng và sáp nhập Tây Tạng của Trung Hoa vào năm 1959, và vào năm 1966 ngài thành lập Tu Viện Rumtek ở Sikkim, bây giờ thì tu viện này là trụ sở chính của trường phái. Trường phái Karma-Kagyupa có một số dòng tái sinh quan trọng bên cạnh rGyal Ba Karmapa, gồm Shammar Rinpoche, Gyeltsap Rinpoche, và Tai Situ Rinpoche. Về sau này trường phái Jonangpa, một trường phái Phật giáo Tây Tạng đã sản sinh ra một số học giả có ảnh hưởng, nhưng đã bị Đức Đạt Lai Lạt Ma đời thứ năm là Ngawang Losang Gyatso đàn áp vào thế kỷ thứ 17. Vị nổi tiếng nhất của trường phái này là Dolpopa Sherap Gyeltsen, và truyền thống cũng bao gồm cả các vị khác như Barawa Gieltsen Belsang (1310-1391), Tangdong Gielpo (1385-1464), và Taranatha (1575-1634). Trường phái này nổi tiếng nhất về cách diễn giảng tích cực về học thuyết “Như Lai Tạng,” được người ta nhận biết như là bản thể được thực chứng qua tu tập thiền định. Quan điểm này được dùng để chỉ cho “Tánh không khác,” và được dựa theo Mật giáo

Kalacakra. Đức Đạt Lai Lạt Ma thì xem đây như một quyển sách giả trá khó dấu được ai về một cái “ngã” căn nguyên không thay đổi và không nhiễm ô, nên ngài đã ban hành một đạo dụ ra lệnh tiêu hủy tự viện Jonangpa hoặc bị áp lực phải chuyển qua truyền thống Gelukpa, và tất cả những sách vở của trường phái này phải bị đốt toàn bộ. Vài học giả đương thời nghi ngờ rằng những lý do phía sau sự đàn áp này phải là lý do chính trị hơn là giáo lý, từ khi Jonangpo được đứng dưới hệ thống của Karma Kagyupa, vị này đã đấu tranh chống lại những mất mát mà Đức Đạt Lai Lạt Ma đã áp đặt cho mục đích kiểm soát chánh trị ở Tây tạng. Mặc dầu có những ngược đãi, nhiều người trong truyền thống này đã tranh đấu để sống còn và giáo thuyết gzhan stong vẫn còn là giáo thuyết có ảnh hưởng trong Phật giáo Tây Tạng, đặc biệt là trong truyền thống Rime hay phong trào “Không Môn Phái.” Vị Lạt Ma đời thứ 1 là Tusum Khyenpa (1110-1193). Vị Lạt Ma đời thứ 16 là Rangjung Rikpe Dorje (1924-1981), là một trong những vị thầy có ảnh hưởng lớn nhất của Tây Tạng vào thế kỷ 20. Ngài du hành khắp nơi và thiết lập một số trung tâm Phật giáo Tây tạng khắp nơi trên thế giới, bao gồm trụ sở chính của dòng là Tu Viện Rimtek tại Sikkim. Hiện có sự tranh cãi dữ dội về việc kế thừa vị Lạt Ma đời thứ 16. Hiện tại Rinpoche Shamar và những người ủng hộ ông ta cho rằng cậu bé tên Tenzin Khyentse (1982 -) mới đích thực là vị tái sinh, trong khi Rinpoche Tai Situ và những người ủng hộ ông ta lại cho rằng cậu bé Tây Tạng tên Urgyen Tinley (1985 -) mới thật sự là vị tái sinh. Rinpoche Tai Situ và nhóm của ông ta đã đưa cậu bé Urgyen Tinley lên ngôi vị tại tu viện Tsurpu vào năm 1992 và đã được Đức Đạt Lai Lạt Ma phê chuẩn, nhưng nhóm của Rinpoche Shamar vẫn tiếp tục bác bỏ sự lên ngôi vị và được phê chuẩn này. Việc này được vua nhà Nguyên ban cho vị Lạt Ma đời thứ 5 là Karmapa Teshin Shekpa (1384-1415), khi nhà vua nằm mộng thấy 100.000 nữ quỷ bay bồng bềnh trên đầu của Teshin Shekpa. Người đứng đầu phái Karma-Kagyupa được xem là người có hoạt động của Phật. Uy quyền tâm linh của phái Karma-Kagyupa, thuộc dòng Tulku xưa nhất của Phật giáo Tây Tạng. Người này cũng được dân Tây Tạng tin tưởng là một hiện thân của Quán Thế Âm. Dòng này kéo dài hơn 800 năm. Từ đầu thế kỷ thứ XII đến nay có 16 vị Karmapa: 1) Karmapa Dusum Khyenpa (1110-1193), 2) Karmapa Karma Pakshi (1204-1283), 3) Karmapa Rangjung Dorje (1284-1339), 4) Karmapa Rolpe Dorje (1340-1383), 5) Karmapa Deshin Shekpa (1384-1415), 6) Karmapa Tongwa Donden (1416-1453), 7) Karmapa Chodrag Gyatsho (1454-1506), 8) Karmapa Mikyo Dorje (1507-1554), 9) Karmapa Wangchuk Dorje (1556-1603), 10) Karmapa Choyng Dorje (1604-1674), 11) Karmapa Yehse Dorje (1676-1702), 12) Karmapa Changchub Dorje (1703-1732), 13) Karmapa Dudul Dorje (1733-1797), 14) Karmapa Thegchog Dorje (1798-1868), 15) Karmapa Khachab Dorje (1871-1922), 16) Karmapa Rigpe Dorje (1924-1982).

Thứ Ba Là Trường Phái Đất Xám: Sakyapa là từ ngữ Tây Tạng có nghĩa là “Trường phái Đất Xám.” Trường phái Đất Xám lấy tên từ màu đất ở nơi tu viện đầu tiên của trường phái trước đây xây dựng vào năm 1071, hiện nay là Sa-skya. Phái Sa-skyapa lại càng gần gũi với trường phái cổ Rnin-ma-pa hơn là Bkah-rgyud-pa, các tu sĩ của giáo phái này không còn độc thân nữa. Đây là một trong ba trường phái mới của Phật giáo Tây Tạng. Trường phái này có từ thời của Mahasiddha Virupa, người mà trường phái xem như là người đầu tiên đã truyền

giáo pháp đặc sắc về “Lamdre” hay giáo pháp dạy về “Con đường và Kết quả.” Trường phái mang tên từ nơi mà tu viện đầu tiên của nó được thiết lập, vùng gọi là “Sakya” trong tỉnh Tsang. Tu viện ấy do ngài Gonchok Gyelpo đã sáng lập năm 1073, và nhiều thế kỷ về sau này nó phát triển thành ra cơ sở tự viện chính ở Tây Tạng. Sự tu tập thiền định chính của trường phái là “Lam Bras,” tức là một hệ thống toàn diện có thứ tự về con đường đi đến Phật quả, tiến triển qua những giai đoạn, mỗi giai đoạn đòi hỏi phải hoàn tất thành công giai đoạn trước. Giáo thuyết và tu tập của trường phái này dựa vào Hevajra-Tantra, đặc biệt giáo thuyết ấy nhấn mạnh đến việc không thể tách rời sanh tử ra khỏi niết bàn. Giáo chủ của giáo phái này là Sakya Trinzin hay “Người giữ Ngai” của truyền thống Sakya, phải là thành viên của gia đình “Khon.” Giáo phái này là sự tổng hợp giữa Mật tông cũ và mới, trên cơ sở triết lý Trung Luận của ngài Long Thọ và đã phát triển thành một hệ phái mạnh mẽ trước khi có sự nổi lên của trường phái Tông Khách Ba. Những người Sa-skya rất say mê học hỏi và đã tỏ ra là những nhà hoàng pháp tài ba khi họ có dịp tiếp xúc với các hoàng đế Mông Cổ trong thế kỷ thứ 13. Một trong những đạo sư tài giỏi của Sa-skya là Hphags-pa đã trở thành người bảo trợ tinh thần của hoàng tử Khubilai nước Mông Cổ. Ông hoàng này lên ngôi hoàng đế Trung Hoa, bèn trao chủ quyền của miền trung Tây Tạng cho vị Đại Tăng của Sa-skya (1270). Đây là sự mở đầu cho một kỷ nguyên cai trị bằng thần quyền ở Tây Tạng. Bu-ston (1290-1364), một nhà bình giải nổi tiếng đối với các luận thư căn bản Phật giáo, một sử gia uy tín, một nhà sưu tập các bản dịch Tây Tạng về những tác phẩm Phật học. Ông sắp xếp các tác phẩm này một cách có hệ thống thành hai nhóm bao quát gọi là “Lời Của Đức Phật” gồm 100 cuốn và Luận Thuyết gồm 225 cuốn. Đây là bộ kinh điển Phật giáo còn lưu lại cho chúng ta đến ngày nay. Taranatha, sinh năm 1573, sử gia và là tác giả Tây Tạng, cũng thuộc về một hệ phái có tên là Jonang vốn là một chi nhánh của phái Sa-skya-pa.

Thứ Tư Là Trường Phái Hoàng Mạo Giáo (Trường Phái Mũ Vàng): Hoàng Mạo Giáo (Gelugpa) là tên của một tông phái thuộc Lạt Ma Giáo, mặc toàn đồ vàng, được Đại Sư Tông-Khách-Ba sáng lập năm 1417, sau khi lật đổ Hồng Mạo Giáo, tức giáo phái mặc toàn màu đỏ. Hoàng Giáo được tìm thấy phần lớn ở Tây Tạng và Mông Cổ. Với sự xuất hiện của nhà cải cách vĩ đại Tông Khách Ba, sinh năm 1358 tại tỉnh Amdo, có thể nói đây là một kỷ nguyên mới của Phật giáo Tây Tạng. Với tài tổ chức xuất sắc và trí thông minh tuyệt vời, ông đã tự đặt ra cho mình nhiệm vụ xóa bỏ tất cả mọi điều lệch lạc và mê tín dị đoan, xây dựng một Tăng đoàn mạnh mẽ, dựa trên một tri thức vững vàng, giới luật và sự độc thân, những người này đã được mang tên là “Trường Phái Đạo Đức” (Dge-lugs-pa), theo cách gọi của dân chúng là phái Mũ Vàng. Năm 1408, Tông-Khách-Ba dựng lập tu viện Ganden ở một nơi không xa Lhasa, ông làm việc tại đây và qua đời năm 1419. Phái Mũ Vàng (Dge-lugs-pa) được các tù trưởng Mông Cổ quý trọng, xem như những vị lãnh đạo tinh thần, và sau đó, như là những viên chức cầm quyền thế tục tại Tây Tạng. Khi vua Mông Cổ là Altan Khan gặp người đứng đầu thứ ba của giáo phái này là Bsod-nams-rgya-mtso (1546-1587) thì nhà vua tin chắc rằng cả hai người họ vốn đã từng là đạo sư Hphags-pa và đệ tử của ông là hoàng đế Khubilai Khan, theo thứ tự trong tiền kiếp, nên nhà vua đã lập tức công nhận Bsod-nams-rgya-mtso đích thực là vị

Đạt Lai. Từ đó về sau, tất cả các vị đứng đầu giáo phái này đều được công nhận là Đạt Lai Lạt Ma. Lạt Ma Giáo được các học giả Tây phương dùng để diễn tả một hình thức của một tông phái vượt trội của Phật giáo Tây Tạng và vùng Hy Mã Lạp Sơn. Tuy nhiên, hình thức này thường bị các hành giả của truyền thống chối bỏ, vì từ này thường ám chỉ một khái niệm rằng Phật giáo Tây Tạng không phải là chân giáo, mà là một tôn giáo thấp hèn đã đi sai đường trong đó Tăng chúng thờ ngẫu tượng và bùa phép. Người ta ít thấy nó được dùng trong các ấn bản mới về Phật giáo Tây Tạng. Lạt Ma Giáo phần lớn tìm thấy ở Tây Tạng, Mông Cổ, và một vài nước nhỏ ở vùng Hy Mã Lạp Sơn. Tại Tây Tạng có hai trường phái, cự phái mặc áo đỏ, và tân phái mặc áo vàng do ngài Tông Khách Ba sáng lập vào thế kỷ thứ 15. Những vị lãnh tụ hai tông phái này là Đạt Lai Lạt Ma và Ban Thiền Lạt Ma.

Chương Mười Lăm

Các Trường Phái Vẫn Còn Tồn Tại Tại Tây Tạng

Thứ Nhất Là Lạt Ma Giáo: Từ Lạt Ma Giáo được các học giả Tây phương dùng để diễn tả một hình thức vượt trội của Phật giáo Tây Tạng và vùng Hy Mã

Lạt Sơn. Tuy nhiên, hình thức này thường bị các hành giả của truyền thống chối bỏ, vì từ này thường ám chỉ một khái niệm rằng Phật giáo Tây Tạng không phải là chân giáo, mà là một tôn giáo thấp hèn đã đi sai đường trong đó Tăng chúng thờ ngẫu tượng và bùa phép. Người ta ít thấy nó được dùng trong các ấn bản mới về Phật giáo Tây Tạng. Lạt Ma Giáo phần lớn tìm thấy ở Tây Tạng, Mông Cổ, và một vài nước nhỏ ở vùng Hy Mã Lạp Sơn. Tại Tây Tạng có hai trường phái, cựu phái mặc áo đỏ, và tân phái mặc áo vàng do ngài Tông Khách Ba sáng lập vào thế kỷ thứ 15. Những vị lãnh tụ hai tông phái này là Đạt Lai Lạt Ma và Ban Thiền Lạt Ma. Hiện nay Lạt Ma Giáo đang phát triển mạnh trên khắp thế giới. Tu viện Phật giáo Tây tạng đầu tiên ở vùng Bắc Mỹ, được ngài Gelukpa Geshe Wanggyal của trường phái Kalmyk Mông Cổ sáng lập tại Freewood Acres, NJ., Hoa Kỳ.

a) *Hắc Mạo Giáo*: Dòng truyền thừa cổ nhất của dòng Lạt Ma tái sanh trong Phật giáo Tây Tạng, được sáng lập bởi ngài Tusum Khyenpa, người mà về sau này người ta công nhận là vị rGyal Ba Karmapa đời thứ nhất. Trường phái này thường được biết tới như là “trường phái mũ đen” vì trong các buổi lễ vị rGyal Ba Karmapa đội nón đen, và người ta tin rằng khi ngài đội nón đen thì ngài hiện ra chân tánh của Phật Quán Thế Âm Bồ Tát, vị mà ngài được coi như là hiện thân. Người ta tin rằng dòng Gyelwa Karmapa bắt nguồn từ sự hiện thân của Bồ Tát Quán Thế Âm, và thường được coi như là phái Lạt Ma “Mũ Đen” vì họ đội mũ đen trong các buổi lễ đặc biệt. Việc này được vua nhà Nguyên ban cho vị Lạt Ma đời thứ 5 là Karmapa Teshin Shekpa (1384-1415), khi nhà vua năm mộng thấy 100.000 nữ quý bay bổng trên đầu của Teshin Shekpa. Vị Lạt Ma đời thứ 1 là Tusum Khyenpa (1110-1193). Vị Lạt Ma đời thứ 16 là Rangjung Rikpe Dorje (1924-1981), là một trong những vị thầy có ảnh hưởng lớn nhất của Tây Tạng vào thế kỷ 20. Ngài du hành khắp nơi và thiết lập một số trung tâm Phật giáo Tây tạng khắp nơi trên thế giới, bao gồm trụ sở chính của dòng là Tu Viện Rimtek tại Sikkim. Hiện có sự tranh cãi dữ dội về việc kế thừa vị Lạt Ma đời thứ 16. Hiện tại Rinpoche Shamar và những người ủng hộ ông ta cho rằng cậu bé tên Tenzin Khyentse (1982 -) mới đích thực là vị tái sanh, trong khi Rinpoche Tai Situ và những người ủng hộ ông ta lại cho rằng cậu bé Tây Tạng tên Urgyen Tinley (1985 -) mới thật sự là vị tái sanh. Rinpoche Tai Situ và nhóm của ông ta đã đưa cậu bé Urgyen Tinley lên ngài vị tại tu viện Tsurpu vào năm 1992 và đã được Đức Đạt Lai Lạt Ma phê chuẩn, nhưng nhóm của Rinpoche Shamar vẫn tiếp tục bác bỏ sự lên ngôi vị và được phê chuẩn này. Tín đồ của trường phái này tin rằng các vị “Karmapa” là những người có hoạt động của Phật với uy quyền tâm linh của phái Karma-Kagyu, thuộc dòng Tulku xưa nhất của Phật giáo Tây Tạng. Người này cũng được dân Tây Tạng tin tưởng là một hiện thân của Quán Thế Âm. Dòng này kéo dài hơn 800 năm với sự truyền thừa của các vị sau đây: i) Karmapa Dusum Khyenpa (1110-1193), ii) Karmapa Karma Pakshi (1204-1283), iii) Karmapa Rangjung Dorje (1284-1339), iv) Karmapa Rolpe Dorje (1340-1383), v) Karmapa Deshin Shekpa (1384-1415), vi) Karmapa Tongwa Donden (1416-1453), vii) Karmapa Chodrag Gyatsho (1454-1506), viii) Karmapa Mikyo Dorje (1507-1554), ix) Karmapa Wangchuk Dorje (1556-1603), x) Karmapa Choynag Dorje (1604-1674), xi) Karmapa Yehse Dorje (1676-1702), xii) Karmapa Changchub Dorje (1703-

1732), xiii)Karmapa Dudul Dorje (1733-1797), xiv)Karmapa Thegchog Dorje (1798-1868), xv)Karmapa Khachab Dorje (1871-1922), xvi)Karmapa Rigpe Dorje (1924-1982).

b) *Hồng Mạo Giáo*: Phái Lạt Ma Mũ Đỏ là một trong dòng hiện thân của phái Karma Kagyupa của Phật giáo Tây Tạng. Phái này bắt nguồn với dòng Drakpa Sengge, nhưng lại va chạm với chính quyền Tây Tạng thời đó vì vị Shamar Rinpoche đời thứ tám bị coi là có tội về âm mưu với quân đội Gurkha đã xâm lăng Tây Tạng và phá hoại tu viện Tashilhunpo. Sau đó ông ta tự vận vào năm 1792, hay là bị chính phủ sát hại nhưng dân chúng giống như một vụ tự tử, và từ đó bị chính thức cấm không cho tái hiện thân nữa. Dù có sự cấm đoán này, nhưng hội viên trong dòng này vẫn luôn được bí mật thừa nhận cho đến khi được công khai an toàn. Vị truyền thừa thứ 13 sanh năm 1952 tại Derge, trong tỉnh Kham của Tây Tạng. Ngài được thừa nhận vào lúc 9 tuổi bởi Gielwa Karmapa đời thứ 16 và Đức Đạt Lai Lạt Ma đời thứ 14, và ngài đăng quang vào năm 1964 tại tu viện Rumtek trong tỉnh Sikkim. Cũng như người tiền nhiệm ngài cũng có sự khác biệt với chính phủ lưu vong Tây Tạng, chủ yếu là về vấn đề sự truyền thừa của vị Gyelwa Karmapa đời thứ 16. Vị Shamar Rinpoche hiện tại ủng hộ ứng viên tại trung tâm của ông ở Tân Đề Li, nhưng các vị chủ xứ khác trong dòng, cũng như đức Đạt Lai Lạt Ma ủng hộ ứng viên khác. c) *Hoàng Mạo Giáo*: Một tông phái thuộc Lạt Ma Giáo, mặc toàn đồ vàng, được Đại Sư Tông-Khách-Ba sáng lập năm 1417, sau khi lật đổ Hồng Mạo Giáo, tức giáo phái mặc toàn màu đỏ. Hoàng Giáo được tìm thấy phân lớn ở Tây Tạng và Mông Cổ.

Thư Nhì Là Không Môn Phái Shentong: Giáo thuyết đặc biệt liên hệ với một số dòng truyền thừa trong các truyền thống Kagyupa và Nyingmapa của Phật giáo Tây Tạng. Giáo thuyết này được Jo Nang Pa sect nối kết lại với nhau để làm thành thực thể tích cực của Như Lai Tạng, được biết như là Phật tánh được hiển hiện qua thiền tập. Tuy nhiên, giáo thuyết này không phải là mới được phát triển đây, mà nó là bản chất hiện hữu thực sự của Như Lai Tạng Thức, và nó có đặc tánh vi tế, không diễn tả được, thường hằng, và vượt ra ngoài sự nắm bắt của tư tưởng ý niệm. Người ta nói nó là cốt lõi chiếu sáng của tâm. Người ta thường ví nó với bầu trời, luôn luôn như vậy, dù rằng nó có thể tạm thời bị mây che. Tương tự, bản chất của tâm bị che khuất bởi những phiền não tình cờ, nhưng những thứ này không bao giờ ảnh hưởng được bản chất căn bản ấy. Vào thế kỷ thứ 17, luận cứ này bị trường phái Gelukpa tấn công, và Đức Đạt Lai Lạt Ma đời thứ 5 đã đàn áp trường phái Jo Nang Pa cũng như ra lệnh đốt tất cả sách vở của trường phái này. Dù có nhiều chống đối, giáo thuyết Shentong vẫn tiếp tục là giáo thuyết phổ biến rộng rãi trong số nhiều dòng truyền thừa thời đó, đặc biệt là những truyền thống có liên hệ tới phong trào “Không Môn Phái.” Trường phái này đã sản sinh ra một số học giả có ảnh hưởng, vị nổi tiếng nhất của trường phái này là Dolpopa Sherap Gyeltsen, và truyền thống cũng bao gồm cả các vị khác như Barawa Gyeltsen Belsang (1310-1391), Tangdong Gielpo (1385-1464), và Taranatha (1575-1634). Trường phái này nổi tiếng nhất về cách diễn giảng tích cực về học thuyết “Như Lai Tạng,” được người ta nhận biết như là bản thể được thực chứng qua tu tập thiền định. Quan điểm này được dùng để chỉ cho “Tánh không khác,” và được dựa theo Mật giáo Kalacakra. Đức Đạt Lai Lạt

Ma thì xem đây như một quyển sách giả trá khó dấu được ai về một cái “ngã” căn nguyên không thay đổi và không nhiễm ô, nên ngài đã ban hành một đạo dụ ra lệnh tiêu hủy tự viện Jonangpa hoặc bị áp lực phải chuyển qua truyền thống Gelukpa, và tất cả những sách vở của trường phái này phải bị đốt toàn bộ. Vài học giả đương thời nghi ngờ rằng những lý do phía sau sự đàn áp này phải là lý do chính trị hơn là giáo lý, từ khi Jonangpo được đứng dưới hệ thống của Karma Kagyupa, vị này đã đấu tranh chống lại những mất mát mà Đức Đạt Lai Lạt Ma đã áp đặt cho mục đích kiểm soát chánh trị ở Tây tạng. Mặc dầu có những ngược đãi, nhiều người trong truyền thống này đã tranh đấu để sống còn và giáo thuyết gzhan stong vẫn còn là giáo thuyết có ảnh hưởng trong Phật giáo Tây Tạng, đặc biệt là trong truyền thống Rime hay phong trào “Không Môn Phái”.

Thứ Ba Là Truyền Thống Mới Của A Đê Sa Và Tông Khách Ba: Tổ chức quốc tế được ngài Geshe Kelsang Gyatso sáng lập, trụ sở đặt tại Anh quốc. Nhóm này không được chính phủ lưu vong Tây Tạng và Đức Đạt Lai Lạt Ma hỗ trợ, chủ yếu vì tổ chức này cứ khẳng khái đòi làm lãnh và thờ phụng thần giám hộ Dorje Shukden, người mà theo thần thoại Phật giáo Tây Tạng là một vị thần hộ pháp dữ dằn, tự nguyện bảo vệ trường phái Gelukpa chống lại kẻ thù. Đức Đạt Lai Lạt Ma đã đặt những tu tập liên hệ tới Dorje Shukden ra ngoài vòng pháp luật vì vị hộ pháp có liên hệ với chủ nghĩa bè phái, nhưng tổ chức NKT tuyên bố rằng việc cấm cản này vi phạm đến tự do tôn giáo. Việc lựa chọn tên “New Kadampa Tradition” cho thấy rằng nhóm này tự xem mình là kế tục dòng truyền thừa của A Đê Sa và Tông Khách Ba. Nhóm NKT được mô tả như là chính phủ chính thống vì tổ chức này tin rằng toàn bộ trường phái Gelukpa đã bị lạc hướng khỏi giáo lý của Tông Khách Ba, và NKT tuyên bố vẫn giữ được hình thức thanh tịnh của truyền thống. Tổ chức có một nhà xuất bản tên là Tharpa Publications, xuất bản sách của Kelsang Gyatso.

Thứ Tư Là Trường Phái Nyingmapa: Trường phái lâu đời nhất trong bốn trường phái của Tây Tạng. Trường phái này cho rằng nó có từ thời của ngài Liên Hoa Sanh, nhà du già mà theo truyền thống Tây Tạng đã giúp thành lập Phật giáo Tây Tạng vào thế kỷ thứ 8. tên của trường phái này dựa trên sự kiện là trường phái dựa vào những bản cội dịch có từ thời cuộc truyền bá Phật giáo Tây Tạng lần thứ nhất. Tu tập thiền cao nhất của trường phái là “Dzogchen” hay là “Đại Ba La Mật,” và trường phái có liên hệ thật mật thiết với trường phái “Ấn Tạng.” Nyingmapa tin rằng những kinh văn của trường phái “Ấn Tạng” đã được dấu đi bởi ngài Liên Hoa Sanh và những đệ tử của ngài, họ đã cất giấu những pháp chú vào nơi mà họ tin rằng đúng thời sẽ có người tìm ra. Nguồn chính khác của trường phái Nyingmapa là giáo pháp và sự tu tập của họ là giáo pháp truyền thừa, mà người ta tin rằng nó tiêu biểu cho sự truyền thừa không đứt đoạn từ thời Phật tổ. Không giống như những trường phái khác ở Tây Tạng, trường phái Nyingmapa không phát triển lãnh đạo trung ương hay tổ chức đẳng cấp, và thường tránh quan hệ đến chính trị.

Chương Mười Sáu

***Những Vì Sao Sáng Chói
Trên Vòm Trời Phật Giáo Tây Tạng***

1. Đại Sư Pháp Xứng (530-600)

Đại Sư Pháp Xứng, một trong những triết gia lớn của Phật giáo Đại thừa, và là người có ảnh hưởng rất lớn về truyền thống nhận thức luận. Pháp Xứng sanh ra tại làng Tirumalai trong xứ Cola, là người kế thừa của Trần Na. Thoạt tiên ông học lý luận học với Isvarasena, một đệ tử của ngài Trần Na. Về sau, ông đến đại tu viện Nalanda và trở thành đệ tử của ngài Pháp Hộ (see Dhammapala) khi ấy là viện trưởng và cũng là một luận sư xuất chúng của Duy Thức tông. Tiếng tăm của ông bị chìm vào bóng tối, nhưng Rahul Sankrityayan đã phát hiện tại Tây Tạng bản dịch từ nguyên bản tiếng Phạn của cuốn Lượng Thích Luận (Pramana-vartika), tác phẩm lớn của Pháp Xứng, sau biến cố đó người ta mới biết ông đã từng là một trong những nhà luận lý và triết gia Phật giáo nổi tiếng và xuất chúng, ông cũng là nhà lãnh đạo trường phái Yogachara, đến từ Nam Ấn vào thế kỷ thứ VII sau Tây Lịch. Tiến sĩ Stcherbatsky xem ông như là triết gia Kant của Ấn Độ quả cũng không sai. Thậm chí các đối thủ Bà La Môn của ông cũng phải nhìn nhận năng lực suy luận siêu phàm của ông. Ngoài tác phẩm chính của ông là Pramana-vartika (Giải Thích các Tiêu Chuẩn hay Lượng Thích Luận), ông còn viết những tác phẩm khác như Quyết Định Theo các Tiêu Chuẩn hay Lượng Quyết Định Luận (Pramana-viaishchaya), bàn về những vấn đề căn bản của nhận thức, Nyaya-bindu, Sambandha-pariksa, Hetu-bindu, Vadanyaya và Samanantara-siddhi. Tất cả những tác phẩm này phần nhiều nói về lý thuyết tri thức của Phật giáo, và cho thấy bộ óc uyên bác rộng lớn với một tư duy tinh tế. Các tác phẩm của ngài Pháp Xứng đánh dấu tột đỉnh về nhận thức luận mà Phật giáo sau này đã đạt tới. Quan tâm chính yếu của ông là sự làm việc của tâm và mối quan hệ của nó với thế giới bên ngoài. Sự tập trung tư tưởng chính của ông là trực nghiệm và lý luận phải được dựa trên kinh nghiệm này.

2. Đại Sư Nguyệt Xứng

Đại sư Nguyệt Xứng là một trong những triết gia theo chủ trương bút chiến của trường phái Trung Đạo vào thế kỷ thứ tám, ông đã có ảnh hưởng rất lớn trong việc truyền bá trường phái Trung Đạo vào đất Tây Tạng. Ông tự xem mình như là nhà phê bình bảo vệ truyền thống giáo thuyết của Ngài Buddhspalita chống lại các đối thủ của nó, quan trọng hơn hết là truyền thống Bhavya và truyền thống Du Già được các ngài Vô Trước và Thế Thân sáng lập. Tập phê bình của ông trên tác phẩm Căn Bản Kệ về Trung Đạo, có nhan đề “Minh Ngữ” đã trở thành tập sách giảng giải dứt khoát về Long Thọ tại Tây Tạng. Ông là một trong những đại biểu quan trọng nhất của trường phái Trung Quán vào thế kỷ thứ 8. Ông giữ một vai trò quan trọng và có ảnh hưởng rất lớn trong việc phát triển Trung Quán tại Tây Tạng.

Đại sư Nguyệt Xứng đã viết khoảng 20 bộ luận giải về Trung Quán Luận của ngài Long Thọ. Những tác phẩm này hiện chỉ còn được bảo tồn ở những bản

dịch bằng tiếng Tây Tạng. Trong đó “Minh Cú Luận” của ngài là bản duy nhất còn tồn tại trong văn bản Bắc Phạn nguyên thủy. Đường như chính nó đã hát căng tất cả những bản chú giải khác. Nguyệt Xứng nổi tiếng vào đầu thế kỷ thứ 7 và ngài đã viết một số tác phẩm xuất sắc. Ngài đã từng theo Liên Hoa Giác, một đệ tử của ngài Phật Hộ, để nghiên cứu về giáo lý Trung Quán, và có thể ngài cũng là đệ tử của Thanh Biện. Như đã nói, tác phẩm “Minh Cú Luận” là bộ luận giải do ngài viết nhằm chú giải Trung Quán Luận của ngài Long Thọ. Ngoài ra, “Nhập Trung Luận” và chú thích của nó chính là tác phẩm độc lập của ngài. Trong Minh Cú Luận ngài thường đề cập đến “Nhập trung Luận,” điều này cho thấy rõ ràng “Nhập trung Luận” đã được viết sớm hơn Minh Cú Luận. Ngoài ra, ngài còn chú giải “Thất thập tụng không tánh luận,” “Lục Thập Tụng Chánh Lý Luận” của ngài Long Thọ và “Tứ Bách Luận” của ngài Thánh Đề Bà. Ngoài ra, còn có hai bản khái luận, đó là “Nhập trung Đạo Bát Nhã Luận” và “Ngũ Uẩn Luận.” Trong tất cả các sách của ngài, hiện chỉ còn Minh Cú Luận là vẫn còn bản gốc, còn thì tất cả chỉ còn tồn tại qua bản dịch bằng Tạng ngữ mà thôi. Nguyệt Xứng đã biện hộ cho Quy Mật Luận Chứng Phái một cách nhiệt liệt, hơn nữa ngài còn nêu ra rất nhiều điểm sơ hở về luận lý của Thanh Biện. Ngài cũng ủng hộ chủ trương quan điểm thông thường của cảm quan tri giác và chỉ trích học thuyết “Tự Tướng” và “Vô Phân Biệt.” Ngài cũng phê bình về thuyết “Vô Thức” và cho rằng ý thức mà không có đối tượng là một điều không thể quan niệm được.

3. Đại Sư Liên Hoa Sanh

Đại Sư Liên Hoa Sanh (nhà sư Ấn truyền giáo tại Tây Tạng), một vị thầy Mật giáo từ Oddiyana vào thế kỷ thứ VIII, mà bây giờ vài học giả tin là vùng Swat, nhưng vài học giả khác lại tin là vùng gần Ghazni, theo biên niên sử Tây Tạng thì ngài Liên Hoa Sanh du hành sang Tây Tạng dưới thời Trisong Detsen. Khi đến đó ngài đã gặp phải sức đề kháng mãnh liệt từ những người trung thành với giáo phái cổ của Tây Tạng là giáo phái Bon, nhưng nhờ thần lực ngài đã đánh bại được bọn họ. Sau đó thì Liên Hoa Sanh, Trisong Detsen, and Santaraksita xây dựng tự viện Phật giáo đầu tiên ở Tây Tạng mang tên là Samye vào năm 775. Ngài được trường phái Nyingmapa của Phật giáo Tây Tạng xem như là vị tổ khai sơn của trường phái này, và được mọi người trong trường phái tôn kính như là hiện thân của Đức Phật A Di Đà. Cùng với đệ tử của ngài là Yeshe Tsogyel, ngài đã biên soạn một bộ giáo điển không lồ mà người ta gọi là “Ấn Tạng,” và cất giấu đi. Sự cất giấu này được bảo toàn bởi mật chú mà chỉ có người đã thọ giới “Khai Tạng” (khám phá ra Ấn tạng) của trường phái mới có thể tìm ra mà thôi.

4. Đại Sư A Đề Sa

Theo Giáo Sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, tên tuổi của luận sư Dipankara-Srijnana được xếp hàng đầu trong số những người Ấn Độ đã hoạt động nhiệt tình để tạo cho Tây Tạng và Ấn Độ gần gũi nhau hơn về mặt văn hóa. Tại Tây Tạng, danh tiếng ông chỉ đứng sau danh tiếng của Đức Phật và

ngài Liên Hoa Sinh (Padmasambhava). Trong số tất cả các học giả Ấn Độ đến Tây Tạng, luận sư A Đề Sa là một học giả có công lớn lao trong việc dịch những tác phẩm vô giá từ tiếng Phạn ra tiếng Tây Tạng. Thân phụ của ngài là vua Kalyana Sri và thân mẫu là Sri Prabhavati. Ông sinh năm 982 tại Sahor, miền đông Ấn Độ. Không xa nơi Dipankara chào đời (cung điện Kalyana Sri) là tu viện Vikrama, nơi mà song thân của ngài rất gắn bó. Tu viện này rất nổi tiếng vào thời đó. Năm 12 tuổi, ngài xuất gia. Song thân muốn ngài tu tại tu viện Vikramasila, nhưng sau lời khuyên của luận sư Jitari, ngài xin phép song thân để đi đến Na Lan Đà. Tại đây ngài được thầy của trường tu viện là Avadhutipada nhận làm đệ tử. Thế là cậu bé Dipankara mười hai tuổi ở lại với Avadhutipada cho đến năm 18 tuổi. Trong thời gian này cậu đã nghiên cứu kỹ các kinh sách Phật giáo. Sau đó ngài trở về Vikramasila và hoàn tất việc học hành Phật pháp tại đây, nhưng sự khao khát về kiến thức của ngài vẫn chưa nguôi, nên ngài đi đến tu viện Mati ở Vajrasana và trở thành đệ tử của Mahavinayadhara Silarakshita, một nhà nghiên cứu sâu về luật tạng. Dipankara học về luật tạng trong hai năm. Do đó lúc 31 tuổi, Dipankara đã trở thành nhà tinh thông về Tam Tạng và Mật tông, và trở thành một học giả toàn diện. Tại Vikramasila, Dipankara đã gặp gỡ các học giả nổi tiếng, và có lẽ đã học được nhiều điều từ các môn đệ của ngài Hộ Pháp. Tuy nhiên, nỗi khao khát chu du của ông vẫn chưa thỏa mãn. Từ Bồ Đề Đạo Tràng, ngài đi đến vùng duyên hải, có lẽ là đến Tamralipti, nay là Tamluk, trong quận Midnapur miền tây Bengal. Ngoài ra, ngài còn đi đến Lộc Uyển (Sarnath), Xá Vệ (Sravasti), Câu Thi Na (Kusinara) cùng các thánh địa khác trước khi dong buồm đi Sumatra. Lúc Dipankara du hành sang Sumatra là thời vua Vijayapala đang cai trị xứ Ma Kiệt Đà và Mahmud Ghaznavi đang xâm chiếm Ấn Độ (có lẽ vào năm 1023). Dipankara đi suốt 14 tháng, trong thời gian này, có thể ngài đã ghé thăm cả Miến Điện và Mã Lai. Ngày nay, không còn một dấu tích Phật giáo nào tại Sumatra ngoại trừ những đồng gạch đồ nát của một vài tu viện cổ. Nhưng khi Dipankara đến đây thì nơi này đã nổi tiếng về kiến thức Phật giáo. Các tu sĩ Phật giáo nước ngoài trên đường đến Ấn Độ thường lưu lại Sumatra một thời gian để trau dồi tiếng Phạn. Người ta được biết điều này qua các bản tường thuật mà các nhà hành hương Trung Hoa từ bốn thế kỷ trước còn để lại. Năm 44 tuổi ngài rời khỏi Sumatra và quay trở về Vikramasila. Do có kiên thức và năng lực xuất chúng, ngài đã trở thành người đứng đầu nhóm 51 học giả và lãnh đạo 108 đền chùa tại đại tu viện Vikramasila.

Cuộc sống và công việc của ngài A Đề Sa tại Tây Tạng rất quan trọng cho sự phát triển Phật giáo tại nước này. Từ khi ông đến Tây Tạng thì Phật giáo nước này đã phát triển thành nhiều trường phái bản địa khác nhau. Trong số này hình thức Phật giáo hỗn tạp và chưa cải cách ban đầu được gọi là Rnin-ma-pa hay là trường phái Cũ với bốn tiểu phái chính. Các tín đồ của trường phái này thờ cúng Padmasambhava, xem đây là người sáng lập và là đạo sư của họ, họ tin tưởng vào sự ứng nghiệm của thần linh ma quỷ, họ thường được nhận biết qua chiếc mũ màu đỏ. Các giáo lý cải cách của A Đề Sa, dựa trên truyền thống Du Già do Di Lặc và Vô trước sáng lập, dẫn đến sự hình thành của trường phái Bkah-gdams-pa bởi người đệ tử người Tây Tạng của ông là Hbrom-ston. Trường phái này có quan điểm tổng hợp của cả Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa, buộc các tu sĩ phải

sống độc thân và không khuyến chuyện phù phép. Chính trên cơ sở của giáo lý này mà nhà cải cách vĩ đại của Tây Tạng là Tông Khách Ba vào thế kỷ thứ 14, đã lập nên trường phái Dge-lugs-pa, qua sự gạn lọc những nghi thức cầu kỳ của Bkah-gdams-pa và đang chiếm ưu thế trong Phật giáo Tây Tạng ngày nay cả về thể tục lẫn tâm linh, qua sự kế vị của các vị Đạt Lai Lạt Ma (Dalai Lamas).

5. Đại Sư Milarepa (1040-1123)

Một trong những nhân vật lớn của Phật giáo Tây Tạng, được đặc biệt tôn kính và được xem như là một phạm nhân đạt được giác ngộ Bồ Đề chỉ trong một kiếp người, dù có gánh chịu nhiều ác nghiệp. Theo tiểu sử, ông và gia đình ông bị truất quyền sở hữu tài sản bởi những cô bác tham lam, sau khi mẹ ông bắt buộc ông phải học bùa phép ảo thuật. Ông ném ra một loại bùa làm hại chết nhiều người, nhưng mĩa mai cho ông là người cô và người bác của ông không hề hấn gì, và sau đó, quan ngại cho những hành động của mình sẽ làm cho ông chịu khổ đau khủng khiếp trong kiếp tới, nên ông tìm đến một vị thầy nhờ giúp đỡ. Cuối cùng ông tìm gặp Marpa-Choskyi-Blo-Gros, người bắt ông phải làm một số những phép trừ ma đau đớn để tẩy trừ nghiệp chướng của ông và dạy cho ông một phép tu tập căn bản. Sau đó Marpa dạy ông về đại thủ ấn và sáu pháp “Naropa.” Tiểu sử và những bài hát xuất thần của ông là những tác phẩm văn học Phật giáo được phổ biến rộng rãi khắp vùng Hy Mã Lạp Sơn.

6. Đại Sư Tông Khách Ba (1357-1419)

Tông Khách Ba là một trong những nhà sư nổi tiếng nhất của Tây Tạng. Ông sanh ra tại vùng thung lũng Tsong Kha. Ông xuất gia với Karmapa đời thứ tư là Gyelwa Karmapa Rolpe Dorje (1340-1383) vào lúc mới có ba tuổi. Vào lúc 7 tuổi ông thọ giới Sa Di, và lấy Pháp danh là Lobsang Gragspa. Hầu hết cuộc đời ông chu du khắp xứ Tây Tạng, học hỏi với nhiều thầy và nhiều truyền thống khác nhau, tập trung vào những truyền thống triết lý được truyền lại cho Tây Tạng từ Ấn Độ cũng như kinh điển và thực tập mật chú. Ông chính là người cải cách hệ thống Chùa bên Tây Tạng, vị sáng lập ra tông phái áo vàng (Hoàng Giáo) hay trường phái Gelukpa của Phật giáo Tây Tạng. Theo Tây Vực Tân Ký thì Tông Khách Ba sanh năm 1417 tại Tân Ninh, tỉnh Cam Túc, tông phái của ông được thành lập dựa trên sự tinh chuyên giữ giới, để đối lại với sự biếng nhác của Hồng Giáo (phái áo đỏ). Người ta cho rằng Tông Khách Ba là hậu thân của Văn Thù; người khác lại cho rằng ông là hậu thân của Đức Phật A Di Đà. Ông nổi tiếng về văn hóa toàn vùng Tây Tạng như là một học giả tài ba, một thiền sư chứng đắc và một triết gia lỗi lạc. Những tác phẩm do ông viết ra trải đầy trong 12 tạng kinh của Tây Tạng. Ngài chủ trì “Đại Lễ Cầu Nguyện” đầu tiên, một trong những lễ hội hàng năm quan trọng của Phật giáo Tây Tạng, được khởi đầu bởi Tông Khách Ba vào năm 1409. Lễ hội được tổ chức hàng năm, và bắt đầu với Tết Nguyên Đán Tây Tạng. Lễ hội có liên hệ đến cả tăng lẫn tục với nhiều sinh hoạt tôn giáo như cầu nguyện, lễ bái, và thuyết pháp cho đại chúng bởi những thầy Phật giáo.

7. *Đại Sư Naropa*

Một vị thầy Mật giáo người Ấn Độ, đệ tử của Tilopa, và là thầy của Mar Pa Chos Kyi. Theo truyền thuyết về cuộc đời của ông, thời đó ông là một học giả nổi tiếng ở Tu Viện Đại Học Na Lan Đà, nhưng ông phải rời bỏ vị trí sau khi một người đàn bà cực kỳ xấu đến vấn đạo ông về tình yếu của pháp mà ông không thể giải thích được, và người ta cho rằng sự xấu xí của người đàn bà chính là phản ánh của sự kiêu ngạo và những cảm giác tiêu cực nơi chính ông. Sau đó người đàn bà bảo ông tìm gặp thầy Tilopa để học đạo, Tilopa đồng ý dạy ông sau một loạt thử thách đau đớn như ép dương vật giữa hai hòn đá... Sau khi đã nắm vững được giáo pháp của Tilopa, ông bèn truyền lại cho Mar Pa, người này mang giáo pháp ấy qua Tây Tạng và lập nên tông phái Kagyupa. Sáu pháp tu tập Mật giáo được ngài Naropa dạy cho Marpa Chogi Lodro và được vị này truyền sang Tây tạng. Những pháp tu này đặc biệt quan trọng đối với trường phái Kagyupa. Sáu pháp đó là: Thứ nhất, sức nóng, liên hệ đến việc tăng cường đưa luồng nóng bên trong đi đến khắp cơ thể hành giả bằng cách mượn tượng lửa và mặt trời trong nhiều phần khác nhau của cơ thể. Thứ nhì, thân huyền giả, một loại thực tập trong đó hành giả phát sinh ra một hình ảnh của một thân vi tế bao gồm những năng lượng vi tế và được phủ cho với những phẩm chất lý tưởng của một vị Phật, như sáu Ba La Mật. Sự việc này cuối cùng chuyển hóa thành “thân kim cang,” biểu tượng cho trạng thái của Phật quả. Thứ ba, giấc mộng, hay du giả trong giấc mơ nhằm huấn luyện hành giả kiểm soát những lôi kéo của tiến trình của giấc mộng. Thứ tư, ánh sáng trong suốt, dựa vào khái niệm mặt chú rằng tâm là bản chất của ánh sáng trong suốt, và sự tu tập này liên hệ tới việc học nhận thức về tất cả mọi dáng vẻ hiện lên trong tâm tiêu biểu cho tác động lẫn nhau giữa sự chiếu sáng và tánh không. Thứ năm, thân trung ấm, trạng thái du giả huấn luyện cho hành giả kiểm soát được trạng thái giữa sanh và tử, trong đó hành giả có một thân vi tế, phải chịu sự mất phương hướng và sợ hãi cảnh trí, âm thanh, và các hiện tượng thuộc về cảm giác khác. Một người thích nghi với loại du giả này có thể hiểu được tất cả những sáng tạo trong tâm, và sự thực chứng này khiến hành giả có thể kiểm soát được tiến trình, trong đó người ta nói nó đưa ra vô số cơ hội cho sự tiến bộ thiền tập nếu hiểu và thực hành đúng cách. Thứ sáu, chuyển thức, trạng thái du giả phát triển khả năng hướng tâm thức của mình vào một thân khác hay vào một Phật độ vào lúc lâm chung. Hành giả nào nắm vững toàn bộ kỹ thuật có thể biến đổi tâm của loại ánh sáng thanh tịnh vào thân của một vị Phật vào lúc lâm chung.

8. *Đại Sư Dorje Shukden*

Tên của ngài có nghĩa là “Kim Cang Dũng Mãnh.” Đây là một vị thần giám hộ của trường phái Gelukpa của Phật giáo Tây Tạng, người ta nói ngài là tái sanh của Drakpa Gyeltsen, người được thừa nhận là tái sanh lần thứ ba của Ban Thiền Lạt Ma Sonam Drakpa, ngài là vị đã viết sách giáo khoa cho Viện Đại Học Tự Viện Drebung Loseling. Theo huyền thoại của vị thần này thì Drakpa Gyeltsen là đối thủ của vị Đạt Lai Lạt Ma đời thứ năm là Ngawang Losang Gyatso, và những người ủng hộ đức Đạt Lai Lạt Ma cố gắng sát hại ngài bên cạnh việc loan

truyền những tin đồn xấu ác về ngài. Cuối cùng ngài cảm thấy mệt mỏi về việc này và quyết định tự kết liễu đời mình bằng cách nhét đầy miệng chiếc khăn để làm nghi lễ cho đến khi ngộp thở. Chiếc khăn ấy đã được trao cho ngài bởi vị Đạt Lai Lạt Ma đời thứ 5 theo sau cuộc tranh luận giữa hai người để cho thấy ngài là người thắng cuộc. Trước khi chết, ngài đã bảo đệ tử rằng nếu như những tin đồn về ngài mà không đúng sự thật thì một luồng khói đen có hình bàn tay sẽ bay lên ông khói nơi làm lễ trà tỳ cho ngài. Việc này được tường thuật lại là đã xảy ra, và ít lâu sau đó thần thức ôn ào của ngài bắt đầu khủng bố nhiều người, ngay cả đức Đạt Lai Lạt Ma. Tuy nhiên, về sau này ngài làm cho người ta tin rằng ngài đã trở thành “thần hộ pháp,” và nhiệm vụ đặc biệt của ngài là bảo hộ trường phái Gelukpa chống lại kẻ thù. George Dreyfus đã tranh luận một cách thuyết phục rằng câu chuyện về việc chuyển hóa thành ma trả thù của ngài Drakpa Gyeltsen có lẽ khởi đầu kẻ thù ngài dùng để phi báng ngài, nhưng trong thời gần đây nó đã trở thành huyền thoại về Dorje Shukden trong số những người hết lòng thờ phượng ngài. Vài trăm năm sau cái chết của ngài Drakpa Gyeltsen, thì Dorje Shukden chỉ còn là loại ma thứ yếu trong đền miếu của trường phái Gelukpa, nhưng theo Rinpoche Pabongka và đệ tử của ông là Rinpoche Trijang ngài đã vượt lên chiếm vị trí của một thần hộ pháp chính yếu. Ngài thường được họa có vẻ mặt dữ sợ, với một vòng kiềng làm bằng sọ người cũng như những đồ trang sức ghê sợ khác, bao bọc quanh ngài là lửa. Ngài có liên hệ với chủ nghĩa môn phái, và theo sau một giấc mơ trong đó ngài nhìn thấy Dorje Shukden đang đánh với Nechung, vị thần hộ pháp chính của chánh phủ Tây Tạng, đức Đạt Lai Lạt Ma đời thứ 14 ban hành ngay một đạo luật hối thúc người Tây Tạng hãy ngừng ngay việc thờ phượng vị thần này. Dorje Shukden đã trở nên phổ cập rộng rãi trong số các vị Lạt Ma trong truyền thống Gelukpa trong thế kỷ 20, nhưng theo sau sự tuyên bố của Đức Đạt Lai Lạt Ma, hầu hết truyền thống Gelukpa đều công khai chối bỏ việc thờ phượng vị thần này. Tuy nhiên, một ngoại lệ quan trọng là việc lên tiếng của Geshe Kelsang Gyatso, người sáng lập ra trường phái Kadampa mới. Ông đã công khai chối bỏ quyết định của đức Đạt Lai Lạt Ma, ông và đệ tử của mình tố cáo đức Đạt Lai Lạt Ma đã vi phạm đến tự do tôn giáo của họ. Cuộc tranh luận này tủa ra quá nhiều thù địch và bạo động, và khi một người ủng hộ nổi bật của đức Đạt Lai Lạt Ma, vị cựu giám đốc của Học Viện Biện Chứng Phật Giáo ở Dharmasal cùng với hai sinh viên khác bị ám sát một cách dã man ngay trong chỗ cư ngụ của ông ta. Mặc dù những người ủng hộ của Dorje Shukden đã công khai tuyên bố rằng họ chẳng dính dáng gì trong những việc sát hại này cũng đưa đến những hoài nghi ngay trong giới những người thờ phụng vị thần này.

Chương Mười Bảy

Sơ Lược Về Hiền Giáo & Mật Giáo

I. Tổng Quan Về Hiền Giáo:

Hiền Giáo dạy cho thánh chúng hữu hình. Giáo thuyết mà Đức Thích Ca thuyết giảng (hai bộ Kim Tạng Giới và Thai Tạng Giới của Đức Đại Nhật Như Lai là Mật giáo). Tông chỉ của Hiền giáo, đối lại với Mật giáo (trừ Chân Ngôn Tông, tất cả các tông phái khác đều là Hiền Tông). Trong Phật Giáo, hiền liễu nghĩa đối lại với mật nghĩa (lời nói văn tự có nghĩa phân minh rõ ràng). Hiền Giáo dạy cho thánh chúng hữu hình. Kinh điển của Hiền Giáo (tất cả các tông phái Đại

Thừa và Tiểu Thừa đều dùng, ngoại trừ Chân Ngôn Tông). Hiền Giáo bao gồm tất cả giáo pháp của các tông phái, ngoại trừ giáo pháp của tông Chân Ngôn. Tông chỉ của Hiền giáo, đối lại với Mật giáo (trừ Chân Ngôn Tông, tất cả các tông phái khác đều là Hiền Tông).

II. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Mật Giáo:

Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Mật Giáo: Mật giáo là những lời dạy bí mật mà chỉ có một vài vị đặc biệt mới hiểu được. Mật giáo dạy cho thính chúng vô hình mà những người khác trong pháp hội chẳng thấy. Trong Phật Giáo, mật giáo dạy cho thính chúng vô hình mà những người khác trong pháp hội chẳng thấy. Mật giáo không thể hiển bày cho những ai không phù hợp với nó. Mật pháp (những phương pháp bí mật). Mật giáo hay Phật giáo Mật tông, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiền giáo. Theo Phật Giáo, mật hạnh bắt nguồn từ thời La Hầu La. Theo lịch sử Phật Giáo, Mật Giáo Kết Tập hay cuộc kết tập kinh điển của Bí Mật bộ, gồm mật chú và tông tri Đà La Ni trong Kinh Đại Thừa của các bộ Kim Cang và Thai Tạng giới, do ông A Nan và ngài Kim Cang Thủ Bồ Tát kết tập. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thế giới bên ngoài và thế giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ, các phương thức được Mật giáo sử dụng trong các phép quán tưởng như sau: *Thứ Nhất Là Mật Đà La:* Mật Đà La có nghĩa là “vòng tròn,” “hội,” hay “hình.” Có nhiều loại Mật Đà La, nhưng có hai thứ thông thường nhất trong Mật giáo: Một hình kết hợp vẽ chân dung nhiều loại khác nhau, quý, thần, Phật và Bồ Tát, biểu thị năng lực, sức mạnh và các hoạt động chung trong các hình vuông tròn. Ngay tại trung tâm là Phật Tỳ Lô Giá Na, vị Phật Quang Minh Biến Chiếu; và một lược đồ tiêu biểu vài mẫu âm thiêng liêng của tiếng Phạn gọi là “bija” hay “chủng tử,” tiêu biểu cho các hình tượng. *Thứ Nhì Là Chơn Âm:* Các âm thiêng liêng như âm OM chẳng hạn, được truyền từ thầy sang đệ tử trong lúc khai thị. Khi tâm người đệ tử đã được điều hợp đúng đắn, người ta nói là các chấn động của biểu tượng ngôn ngữ này cùng với sự phối hợp của nó trong tâm thức của người khai thị để mở tâm thức của người đệ tử đến các chiều kích cao hơn. *Thứ Ba Là Thủ Ấn:* Đây là điệu bộ của thân thể, đặc biệt là các cử động tượng trưng của bàn tay, được thực hiện để trợ giúp kêu gọi những tâm thái song hành nhất định của chư Phật và chư Bồ Tát. Thủ Ấn là vị trí bí mật hay Ấn kết bằng những ngón tay. Đây là một trong mười thủ ấn trong Phật giáo. Bàn tay trái đặt vào lòng, lòng bàn tay hướng lên trên; bàn tay phải hướng xuống đất, lưng bàn tay hướng về phía trước. Đây là tư thế khát thực của Phật Thích Ca khi Ngài báo cho chúng sanh biết Ngài đã đạt được chánh đẳng chánh giác, đây cũng là biểu tượng cho sự vững chắc không lay chuyển của A Súc Bệ Phật.

Ngũ Chung Mật Pháp: Năm loại tu pháp của Mật giáo. *Thứ Nhất Là Tức Tai:* Phiến Đê Ca hay Tịch Tai có nghĩa là dập tắt tai họa. *Thứ Nhì Là Tăng ích:* Bồ Sắc Trưng Ca hay tăng vinh có nghĩa là tăng trưởng. *Thứ Ba Là Điều phục:* A Tỳ Già Lỗ Ca hay Điều phục hay hàng phục. *Thứ Tư Là Câu triệu:* A Yết Sa Ni hay nhiếp triệu có nghĩa là vờn đến. *Thứ Năm Là Kính ái:* Phật Thi Ca La Nã hay Kính ái hay Khánh ái.

Chương Mười Tám

Mật Giáo Tạng Bộ & Mật Giáo Thuần Bộ

I. Tóm Lược Về Mật Giáo Tạng Bộ:

Phật giáo Mật tông lại chia làm hai phái: Mật Giáo Tạng Bộ và Mật Giáo Thuần Bộ. Phái Mật Giáo Tạng Bộ có kinh điển được dịch rất sớm vào thế kỷ thứ 4 sau Tây Lịch. Cát Hữu (Srimitra) người xứ Qui-Tur, một bộ lạc da trắng, đã dịch một vài bản kinh sang Hán văn. Đó là những bùa chú thường gồm có một vài mật chú và những bài tán thần hay thánh ở thượng giới, nhưng thật ra chúng không thể được xem như là biểu dương cho những ước vọng cao.

II. Tóm Lược Về Mật Giáo Thuần Bộ:

Như trên đã nói, Phật giáo Mật tông lại chia làm hai phái: Mật Giáo Tạng Bộ và Mật Giáo Thuần Bộ. Phái mà ta mệnh danh là Mật Giáo Thuần Bộ hay Thuần Mật khởi đầu với ba vị pháp sư Ấn Độ đến Trung Quốc vào thời nhà Đường (713-765). Nói về Giới Luật Mật Tông, cũng giống như giới luật Bồ Tát, giới luật Mật tông cũng giúp cho chúng ta kiểm soát những hành động về thân, khẩu và ý. Giới luật này tập trung vào việc đoạn trừ những ảo tưởng và ảo tưởng của vạn hữu, nhằm giúp chúng ta đạt được quả vị Bồ Đề. Việc hành trì nghiêm ngặt những giới điều Mật tông thật vô cùng khó khăn. Tuy nhiên, lợi lạc đem lại do việc hành trì này thì vô cùng to lớn. Các giới điều Mật tông được truyền thọ qua những lễ quán đảnh, và chỉ có trong truyền thống Kim Cang Thừa mà thôi, cũng là một nhánh của Đại Thừa. Để được thọ lãnh giới pháp của Mật tông thì trước đó chúng ta phải thọ giới quy-y và một số hay tất cả giới điều đưa đến cá nhân giải thoát cũng như những giới điều của Bồ Tát. Rồi chúng ta phải nguyện giữ những giới điều ấy cho đến khi chúng ta đạt được quả vị giác ngộ hoàn toàn. Vị Pháp sư đầu tiên là Thiện Vô Úy. Vị Pháp sư thứ hai là Kim Cương Trí (Vajrabodhi 663-723). Vị Pháp sư thứ ba là Bất Không (Amoghavajra 705-774). Vị Pháp sư thứ tư là Nhất Hành (I-Hsing 683-727).

Thứ Nhất Là Thiện Vô Úy (637-735): Ông từng là một vị vua của xứ Orissa. Ông xuất gia làm Tăng và đến đại học Na Lan Đà nơi Pháp Mật trụ trì. Ông thâm hiểu Du Già, chân ngôn, và ấn quyết, ông khởi hành đi Kashmir và Tây Tạng, và cuối cùng đến Trường An vào năm 716, nơi đó ông được vua Huyền Tôn (685-762) tiếp đón nồng hậu. Ông là người sáng lập ra Mật Tông vào khoảng năm 720.

Thứ Nhì Là Kim Cang Trí: Kim Cương Trí là người Nam Ấn, học đạo tại Na Lan Đà. Năm 15 tuổi ông sang Tây Ấn và học tập Nhân Minh Luận trong bốn năm với Pháp Xứng (Dharmakirti), nhưng trở về Na Lan Đà để thọ đại giới.

Trong sáu năm, ông chuyên học Luật (Vinaya) và trung Quán Luận (Madhyamika) với Santabodhi, ba năm kế đó ông nghiên cứu Du Già Luận (Yogacara) của Vô Trước, Duy Thức Luận (Vijnaptimatra) của Thế Thân và Biện Trung Biện Luận (Madhyanta-vibhanga) của An Huệ (Sthiramati) với Jinabhadra tati Ca Tỳ La Vệ, vùng Bắc Ấn. Rồi bảy năm sau nghiên cứu Kim Cang Đảnh (Vajra-sekhara) và các kinh Mật giáo khác với Long Trí (Nagabodhi) ở Nam Ấn. Sau cùng, ông đáp thuyền theo đường Nam Hải đến Lạc Dương vào năm 720. Ông dịch thuật nhiều kinh điển quan trọng của Mật giáo, như Kim Cang Đảnh, vân vân. Năm 741, trong lúc ở Trường An, ông được phép trở về Ấn Độ nhưng mất trên đường về Lạc Dương.

Thứ Ba Là Bất Không (705-774): Bất Không là đệ tử xuất sắc của Kim Cương Trí, người Bắc Ấn, thọ Sa Di năm 15 tuổi và đến Quảng Đông cùng với thầy, là người mà ông theo hầu đến tận Lạc Dương, và thọ đại giới năm 20 tuổi. Trong 12 năm, ông thâm hiểu cả giáo tướng và sự tướng của Mật Giáo. Khi thầy mất, ông cùng các đệ tử cả thầy 37 người sang Tích Lan, và tìm đến Pháp sư Phổ Hiền (Samantabhadra) để nghiên cứu về giáo lý của kinh Kim Cang Đảnh Du Già (Vajra-sekhara-yoga) và Đại Nhật Thai Tạng (Maha-vairocana-garbha-kosa). Ông trở về Tràng An năm 746 với một số kinh điển phong phú đó. Bất Không là quốc sư của ba triều vua: Huyền Tông, Túc Tông, và Đại Tông. Ông dịch cả thầy 110 bộ kinh, gồm 143 quyển trong đó có bộ quan trọng nhất là Kim Cang Đảnh. Ông mất năm 70 tuổi, được vua ban cho thụy hiệu Tam Tạng Đại Biện Chánh Quảng Trí.

Thứ Tư Là Nhất Hành (683-727): Nhất Hành là đệ tử của Thiện Vô Úy, tinh thông về Tam Luận, Thiền, Thiền Thai và lịch số, từng giúp Thiện Vô Úy dịch kinh Đại Nhật. Nhờ nghe thầy giảng, Nhất Hành đã trước tác một bản số về Kinh Đại Nhật, gọi là Đại Nhật Kinh Số. Vì là một học giả uyên thâm về Thiền Thai giáo, nên bản số giải của ông được xem như chứa đựng rất nhiều giáo nghĩa Thiền Thai. Bản thảo lưu truyền chưa được tu chính, sau cùng được Trí Nghiễm, đệ tử của Thiện Vô Úy và Ôn Cổ, đệ tử của Kim Cang Trí, hiệu đính và đặt tựa lại là Đại Nhật Kinh Thích Nghĩa. Đông Mật vẫn y theo bản kinh cũ chưa được tu chính, trong lúc Thai Mật lại dùng bản được hiệu đính này. Nhất Hành theo học với cả hai Pháp sư Ấn Độ là Thiện Vô Úy và Kim Cang Trí và được cả hai truyền cho các nghi quỹ về Kim Cang Giới (Vajradhatu) và Thai Tạng Giới (Garbhadhatu), nhưng có người cho rằng ông coi Kim Cang Giới quan trọng hơn.

Chương Mười Chín

***Tóm Lược Về Phật Giáo
Mật Tông Tây Tạng***

I. Tổng Quan Về Sự Phân Chia Tông Phái Trong Phật Giáo:

Trường phái phát xuất từ một người theo kiến giải của mình mà giảng giải về giáo thuyết Phật giáo. Trường phái căn cứ theo giáo thuyết đặc biệt của mình hay của các trường phái đã được thừa nhận mà phán định. Hiện tại, Phật giáo có nhiều trường phái khác nhau, trong số này có ba trường phái lớn. Lại có những tông phái căn cứ theo giáo thuyết đặc biệt của mình hay của các tông phái đã được thừa nhận mà phán định, như Ngài Hoàng Pháp ở Nhật Bản. Với chiều dài lịch sử trên 25 thế kỷ, Phật giáo có rất nhiều tông phái, sau đây là một số tông phái điển hình. *Thứ nhất là Câu Xá Tông*: Giáo điển Vi Diệu hay Câu Xá Tông dựa trên Vi Diệu Câu Xá Luận. *Thứ nhì là Chân Ngôn Tông*: Các giáo lý và phương pháp tu tập của tông phái Phật giáo này dựa trên ba phương thức quán tưởng: mạn đà la, mật chú, và thủ ấn. *Thứ ba là Địa Luận Tông*: Giáo điển dựa vào Thập Địa Luận của Ngài Thế Thân Bồ Tát, được Ngài Bồ Đề Lưu Chi dịch sang Hoa ngữ năm 508 sau Tây Lịch, được Tông Hoa Nghiêm hấp thụ và biến thành giáo điển của mình. *Thứ tư là Hoa Nghiêm Tông*: Giáo điển dựa vào Kinh Hoa Nghiêm, được dịch sang Hoa ngữ năm 418. *Thứ năm là Luật Tông*: Giáo điển dựa trên Luật Tạng. *Thứ sáu là Mật Tông* với mật giáo. *Thứ bảy là Nhiếp Luận Tông*: Giáo điển dựa vào bộ Nhiếp Đại Thừa Luận của Ngài Vô Trước Bồ Tát, được Paramartha dịch sang Hoa ngữ năm 563 sau Tây Lịch, sau được hấp bởi Tông Hoa Nghiêm. *Thứ tám là Niết Bàn Tông*: Còn được gọi là tông Thiên Thai. Giáo điển dựa vào Kinh Đại Bát Niết Bàn, được Dharmaraksa dịch sang Hoa ngữ năm 423 sau Tây Lịch, sau này sáp nhập với Tông Thiên Thai vì hai tông phái này có nhiều chỗ tương đồng. *Thứ chín là Pháp Tướng Tông*: Giáo điển Du Già Sư Địa Luận, sau khi Ngài Huyền Trang trở về từ Ấn Độ với bản dịch bộ luận này. *Thứ mười là Tam Luận Tông*: Giáo điển dựa trên Trung Quán Luận và Thập Nhị Môn Luận của Ngài Long Thọ, cũng như Bách Luận của Ngài Aryadeva. *Thứ mười một là Thành Thật Tông*: Giáo điển dựa trên Thành Thật Luận. *Thứ mười hai là Thiên Thai Tông*: Giáo điển dựa trên bộ Kinh Pháp Hoa. Đây là sự hoàn thành của trường phái Trung Quán. *Thứ mười ba là Thiền Tông*: Sơ Tổ Trung Hoa là Ngài Bồ Đề Đạt Ma, nhưng Thiền Tông Trung Quốc đã có từ trước khi Ngài đến Trung Quốc. Thứ mười bốn là Tịnh Độ Tông: Giáo thuyết dựa trên niềm tin Đức Phật A Di Đà trong cõi Tây Phương Cực Lạc. **Tông phái Phật giáo tại Ấn Độ bao gồm:** *Thứ nhất là Câu Xá Tông*: Giáo điển Vi Diệu hay Câu Xá Tông dựa trên Vi Diệu Câu Xá Luận. *Thứ nhì là Chân Ngôn Tông*: Các giáo lý và phương pháp tu tập của tông phái Phật giáo này dựa trên ba phương thức quán tưởng: mạn đà la, mật chú, và thủ ấn. *Thứ ba là Địa Luận Tông*: Giáo điển dựa vào Thập Địa Luận của Ngài Thế Thân Bồ Tát, được Ngài Bồ Đề Lưu Chi dịch sang Hoa ngữ năm 508 sau Tây Lịch, được Tông Hoa Nghiêm hấp thụ và biến thành giáo điển của mình. *Thứ tư là Luật Tông*: Giáo điển dựa trên Luật Tạng. *Thứ năm là Mật Tông*. *Thứ sáu là Nhiếp Luận Tông*: Giáo điển dựa vào bộ Nhiếp Đại Thừa Luận của Ngài Vô Trước Bồ Tát, được Paramartha dịch sang Hoa ngữ năm 563 sau Tây Lịch, sau được hấp bởi Tông Hoa Nghiêm. *Thứ bảy là Niết Bàn Tông*: Còn gọi là Thiên Thai tông. Giáo điển dựa vào Kinh Đại Bát Niết Bàn, được Dharmaraksa dịch sang Hoa ngữ năm 423 sau Tây Lịch, sau này sáp nhập với Tông Thiên Thai vì hai tông phái này có nhiều chỗ tương đồng. *Thứ tám là Pháp Tướng Tông*: Giáo điển Du Già Sư Địa Luận, sau khi Ngài Huyền Trang trở về từ Ấn Độ với bản dịch bộ luận này. *Thứ*

chín là Tam Luận Tông: Giáo điển dựa trên Trung Quán Luận và Thập Nhị Môn Luận của Ngài Long Thọ, cũng như Bách Luận của Ngài Aryadeva. *Thứ mười là Thành Thật Tông:* Giáo điển dựa trên Thành Thật Luận. *Thứ mười một là Thiền Tông:* Ma Ha Ca Diếp được coi như sơ tổ dòng thiền Ấn Độ từ câu chuyện “Truyền Tâm Ấn” về Ma Ha Ca Diếp mỉm cười khi Đức Phật đưa lên nhành kim hoa. Người ta nói Ma Ha Ca Diếp đắc quả A La Hán chỉ sau tám ngày theo Phật. Sơ Tổ dòng Thiền ở Trung Hoa là Ngài Bồ Đề Đạt Ma, nhưng Thiền Tông Trung Quốc đã có từ trước khi Ngài đến Trung Quốc. ***Tông phái Phật giáo tại Trung Hoa gồm có Sáu Tông phái Đại Thừa của Trung Hoa:*** *Thứ nhất là Tam Luận Tông:* Giáo thuyết Tam Luận Tông dựa theo Tam Luận. *Thứ nhì là Pháp Tướng Tông.* *Thứ ba là Hoa Nghiêm Tông:* Giáo thuyết Hoa Nghiêm Tông dựa trên bộ Kinh Hoa Nghiêm. *Thứ tư là Luật Tông:* Giáo thuyết Luật Tông dựa trên bộ Luật Tạng. *Thứ năm là Thành Thật Tông:* Giáo thuyết Thành Thật Tông dựa trên bộ Thành Thật Luận. *Thứ sáu là Câu Xá Tông:* Giáo thuyết Câu Xá Tông dựa trên bộ Câu Xá Luận. Ngũ Đại Tông Phái Trung Hoa hay năm tông phái lớn ở Trung Hoa gồm có trường phái giáo thuyết, trường phái Luật, Thiền tông, Mật tông, và Tịnh Độ tông. ***Có sáu Tông Phái Nhật Bản:*** Lục Tông Đại Thừa Nhật Bản. *Thứ nhất là Tam Luận Tông:* Giáo thuyết Tam Luận Tông dựa theo Tam Luận. *Thứ nhì là Pháp Tướng Tông.* *Thứ ba là Hoa Nghiêm Tông:* Giáo thuyết Hoa Nghiêm Tông dựa trên bộ Kinh Hoa Nghiêm. *Thứ tư là Luật Tông:* Giáo thuyết Luật Tông dựa trên bộ Luật Tạng. *Thứ năm là Thiền Tông.* *Thứ sáu là Chân Ngôn Tông.* ***Tông phái Phật giáo tại Việt Nam*** gồm có Tịnh Độ tông, Khất Sĩ, Mật tông, Bắc tông, Nam tông, và Thiền tông.

Chúng ta có được lợi lạc gì không khi đem cái toàn phần của Phật giáo ra chia thành nhiều mảnh nhỏ như tông phái hay trường phái? Vào thời Đức Phật còn tại thế, Ngài không nói gì đến Tiểu Thừa, Đại Thừa, Kim Cang Thừa, hay Tịnh Độ, vân vân. Đức Phật chưa từng phân chia Phật giáo ra làm bất cứ trường phái nào. Tuy nhiên, về sau thời của Đức Phật, vì nhu cầu tôn giáo của từng địa phương mà các tông phái được thành hình. Khi bạn phân chia toàn phần của Phật giáo ra thành nhiều tông phái hay trường phái, có nghĩa là bạn chẻ nhỏ cái toàn phần ấy ra làm nhiều mảnh nhỏ không trọn vẹn. Không có cách chi Phật tử của một tông phái nào đó có thể thông hiểu được cái toàn phần của Phật giáo được. Vì vậy, để hiểu được cái toàn phần của Phật giáo, chúng ta phải loại bỏ những ý tưởng về tông phái hay trường phái và chỉ nên tập trung vào giáo lý chính của Đức Phật mà thôi.

II. Tóm Lược Về Phật Giáo Mật Tông:

Sau năm 500 sau tây lịch, sự phát triển của mật chú trong Ấn Độ giáo làm tiến xa hơn sự lớn mạnh của hình thức pháp thuật trong Phật giáo, được gọi là “Mật chú,” mong đời sự toàn giác qua tu tập những pháp thực hành mật chú. Mật chú gây được nhiều ảnh hưởng ở Nepal, Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật Bản, Java, và Sumatra. Ngoài Ấn Độ, một số ít những trường phái mới chính thống được phát triển bởi sự hòa hợp của Đại Thừa với những yếu tố bản xứ. Đáng được ghi nhận là Thiền tông và Di Đà giáo ở Trung Hoa và Nhật Bản, và trường phái Nyingmapa ở Tây Tạng, pha trộn với giáo phái Shaman bản xứ của Tây Tạng.

Mật chú theo Phạn ngữ “tantra” có nghĩa là “sợi chỉ.” Chú cũng có nghĩa là văn bản, hay những bài thuyết giảng của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, nhưng chỉ xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ bảy mà thôi. Trong Mật giáo, chú là những lời Phật nói riêng cho từng người và được các đệ tử ghi chép lại. Như vậy “Chú” là sự tập hợp có hệ thống hay khẳng khít ý hướng hay mật ngữ của Phật về sự phát triển tâm linh. Trong Mật giáo, chú là những lời Phật nói riêng cho từng người và được các đệ tử ghi chép lại. Như vậy “Chú” là sự tập hợp có hệ thống hay khẳng khít ý hướng hay mật ngữ của Phật về sự phát triển tâm linh. Mật chú trong Phật giáo xét về bề mặt thì giống với mật chú của Ấn giáo ở mức độ đáng kể, nhưng trên thực tế lại có rất ít sự giống nhau giữa hai loại mật chú này, về cả phương diện chủ đề, chủ thuyết triết học, hay các nguyên tắc tôn giáo. Điều này không có gì đáng ngạc nhiên bởi vì mục tiêu và đối tượng của những người Phật giáo khác xa với mục tiêu, đối tượng của người Ấn Độ giáo. Sự khác biệt chính là Mật tông của Phật giáo không phải là chủ nghĩa thờ thần Sakti. Khái niệm Sakti, khái niệm về quyền năng thiêng liêng, về khả năng tạo tác thuộc nữ tính của vị thần cao nhất, thần Siva, hoặc các hiện thân của thần này, không có vai trò gì trong Phật giáo, còn trong mật chú Ấn Độ giáo thì khái niệm về quyền năng Sakti là tiêu điểm của sự chú ý. Ý tưởng trung tâm của Phật giáo Mật tông là kiến thức hay tuệ giác. Đối với người Phật tử, Sakti là ảo ảnh, thứ quyền năng tạo nên ảo tưởng mà người ta thì chỉ có thể thoát ra nhờ trí tuệ mà thôi. Do đó mục tiêu của người Phật tử không phải là đạt được quyền năng, hay liên kết với quyền năng của vũ trụ để trở thành một công cụ của các quyền năng ấy hoặc để làm chủ các quyền năng ấy, mà trái lại, người Phật tử phải cố tách mình ra khỏi các quyền năng này, những quyền năng mà từ bao lâu nay đã giam hãm người ta trong luân hồi sanh tử. người Phật tử cố gắng nhận ra những quyền năng vốn đã khiến mình đắm chìm trong vòng sinh tử, để thoát ra khỏi sự chế ngự của chúng. Tuy nhiên, người Phật tử không tìm cách phủ nhận các quyền năng này hay hủy diệt chúng mà là biến đổi chúng trở thành sức mạnh giác ngộ, và sức mạnh này thay vì tạo thêm ra sự phân hóa, lại thổi theo chiều nghịch lại để tạo nên sự thống nhất toàn vẹn. Thái độ của người Ấn Độ giáo thì khác hẳn, nếu không nói là trái ngược lại. “Hợp nhất với Sakti để có đầy đủ quyền năng,” mật chú Kulacudamani đã dạy như thế. “Thế giới được tạo ra từ sự hợp nhất giữa thần Siva và thần Sakti.” Người Phật giáo thì trái lại, không chấp nhận sự tạo thành và hiển lộ của thế giới, mà lại muốn trở về với trạng thái “vô sinh, vô tướng” của sự trống không (sunyata), tình trạng từ đó mọi vật được sinh ra, hoặc tình trạng đã có trước hoặc là cao hơn mọi sự thành tạo (nếu có thể dùng ngôn ngữ của loài người để nói về cái không diễn tả được).

Ngày nay, Mật Tông là tên gọi chung Phật giáo Mật tông được dùng để chỉ các hình thức Phật giáo về sau này tại Ấn Độ, như tông Chân Ngôn (Mantrayana), Kim Cang thừa (Vajrayana), hay Câu Sinh Khởi thừa (Sahajayana). Người sáng lập ra Mật Tông tại Trung Quốc là ngài Thiện Vô Úy (see Thiện Vô Úy) vào khoảng năm 720 sau Tây Lịch. Du Già có nghĩa là ‘định trí,’ và cũng mang ý nghĩa ‘chứa đựng những mật thuyết.’ Tông phái này dạy cho Phật tử những sự hành trì bí hiểm trong việc tu tập đạo Phật. Tông phái này có một thời kỳ phồn thịnh đến nỗi đồng hóa cả Bát Nhã tông và Tứ Luận tông. Tuy nhiên, trong tất cả các xu hướng của Phật giáo thì giáo lý Mật tông cho đến ngày nay vẫn còn bị

xem thường và ngộ nhận. Các phép tu luyện Mật tông (tantras) bị nhiều người kết tội, bắt nguồn chủ yếu từ những truyền thống Ấn Độ giáo suy đồi và những việc làm bất chính mà các truyền thống này gây ra trong đám người ngu dốt. Thành kiến chống lại mọi cái gì thuộc về Mật tông như thế mạnh mẽ đến nỗi ngay cả các học giả cũng từ bỏ không muốn dính dáng gì đến nó, kết quả là mọi sự nghiên cứu vô tư về giáo phái này đã bị gác bỏ suốt một thời gian dài.

Mật giáo hay Phật giáo Mật tông, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiền giáo. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thể giới bên ngoài và thể giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ. Mật giáo chấp nhận giáo thuyết giống như trong kinh điển Đại Thừa, nhưng dạy một số phương thức thực hành hoàn toàn khác biệt. Dấu trên căn bản và mục tiêu chính yếu của Bồ Tát đạo là thành Phật đạo để làm lợi lạc cho chúng sanh, giáo điển Mật giáo hay giáo điển Kim Cang Thừa cũng nhấn mạnh đến những nghi thức, những dấu hiệu, mật chú, và quán tưởng. Các phương thức được Mật giáo sử dụng trong các phép quán tưởng như sau: *Thứ nhất là Quán Tưởng Mạn Đà La*: Mạn Đà La có nghĩa là “vòng tròn,” “hội,” hay “hình.” Có nhiều loại Mạn Đà La, nhưng có hai thứ thông thường nhất trong Mật giáo. Một hình kết hợp về chân dung nhiều loại khác nhau, quý, thần, Phật và Bồ Tát, biểu thị năng lực, sức mạnh và các hoạt động chung trong các hình vuông tròn. Ngay tại trung tâm là Phật Tỳ Lô Giá Na, vị Phật Quang Minh Biền Chiếu; và một lược đồ tiêu biểu vài mẫu âm thiêng liêng của tiếng Phạn gọi là “bija” hay “chủng tử,” tiêu biểu cho các hình tượng. *Thứ nhì là Quán Tưởng Chơn Âm*: Các âm thiêng liêng như âm OM chẳng hạn, được truyền từ thầy sang đệ tử trong lúc khai thị. Khi tâm người đệ tử đã được điều hợp đúng đắn, người ta nói là các chấn động của biểu tượng ngôn ngữ này cùng với sự phối hợp của nó trong tâm thức của người khai thị để mở tâm thức của người đệ tử đến các chiều kích cao hơn. *Thứ ba là Quán Tưởng Thủ Ấn*: Đây là điệu bộ của thân thể, đặc biệt là các cử động tượng trưng của bàn tay, được thực hiện để trợ giúp kêu gọi những tâm thái song hành nhất định của chư Phật và chư Bồ Tát.

Phật giáo Mật tông lại chia làm hai phái. *Thứ nhất là Mật Giáo Tạng Bộ*: Phái Mật Giáo Tạng Bộ có kinh điển được dịch rất sớm vào thế kỷ thứ 4 sau Tây Lịch. Cát Hữu (Srimitra) người xứ Qui-Tur, một bộ lạc da trắng, đã dịch một vài bản kinh sang Hán văn. Đó là những bùa chú thường gồm có một vài mật chú và những bài tán thần hay thánh ở thượng giới, nhưng thật ra chúng không thể được xem như là biểu dương cho những ước vọng cao. *Thứ nhì là Mật Giáo Thuận Bộ*: Phái mà ta mệnh danh là Mật Giáo Thuận Bộ hay Thuận Mật khởi đầu với ba vị pháp sư Ấn Độ đến Trung Quốc vào thời nhà Đường (713-765). Vị Pháp sư đầu tiên là Thiện Vô Úy. Vị Pháp sư thứ hai là Kim Cương Trí. Vị Pháp sư thứ ba là Bất Không. Vị Pháp sư thứ tư là Nhất Hạnh. Nói về Giới Luật Mật Tông, cũng giống như giới luật Bồ Tát, giới luật Mật tông cũng giúp cho chúng ta kiểm soát những hành động về thân, khẩu và ý. Giới luật này tập trung vào việc đoạn trừ những ảo tưởng và ảo tưởng của vạ hữu, nhằm giúp chúng ta đạt được quả vị Bồ Đề. Việc hành trì nghiêm nhặt những giới điều Mật tông thật vô cùng khó khăn. Tuy nhiên, lợi lạc đem lại do việc hành trì này thì vô cùng to lớn. Các giới điều Mật tông được truyền thọ qua những lễ quán đảnh, và chỉ có

trong truyền thống Kim Cang Thừa mà thôi, cũng là một nhánh của Đại Thừa. Để được thọ lãnh giới pháp của Mật tông thì trước đó chúng ta phải thọ giới quy-y và một số hay tất cả giới điều đưa đến cá nhân giải thoát cũng như những giới điều của Bồ Tát. Rồi chúng ta phải nguyện giữ những giới điều ấy cho đến khi chúng ta đạt được quả vị giác ngộ hoàn toàn.

III. Triết Lý Căn Bản Của Phật Giáo Mật Tông:

Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa đề cập chủ yếu đến những khía cạnh tâm lý của sự phát triển tinh thần. Các lời chỉ dạy có tính cách hết sức riêng biệt và các nội dung ấy phải được hiểu qua sự kinh nghiệm trực tiếp. Điều này giải thích cho sự khó hiểu của hai trường phái này đối với một đầu óc chỉ quen hiểu các sự việc theo những quan hệ được mô tả bằng lời. Tỳ Lô Giá Na Thành Phật Thần Biến Gia Trì Kinh, một trong ba bộ kinh chính của Phật giáo Mật Tông đã nhấn mạnh đến Đức Phật hóa thân thuyết pháp tự thân đã là pháp thân và có đủ hình tướng sắc danh và có thuyết pháp, đã được Thiện Vô Úy dịch sang Hoa ngữ vào thời đại nhà Đường. Kinh dạy về Đại Nhật Như Lai là hiện thân của Pháp Giới, chia ra làm Thai Tạng Giới hay thể giới hiện tượng và Kim Cang Bất Hoại Giới, cả hai hợp thành Pháp Giới. Hiện thân của Phật Tỳ Lô Giá Na là chư Phật hay chư Bồ Tát, được tiêu biểu bởi những hình vòng (hay mặt trời và các hành tinh quay quanh nó). Trong Kim Cang Giới Mạn Đồ La thì Đại Nhật Như Lai là trung tâm của năm nhóm. Trong Thai Tạng Giới thì Đại Nhật Như Lai là trung tâm của bông sen tám cánh. Ngài được coi như là hiện thân của chân pháp, trong hai nghĩa Pháp Thân và Pháp Bảo. Một số trường phái cho rằng Đại Nhật Như Lai là pháp thân của Phật Thích Ca, nhưng Mật giáo lại phủ nhận điều này. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Chân Ngôn tông tự cho là Mật giáo duy nhất trong lúc các tông khác được xem như là Hiển Giáo. Sự phân biệt giữa hai giáo lý mật và hiển là do nơi luận giải về Pháp thân của Đức Phật. Pháp thân là thể tánh nên theo hiển giáo là không hình danh sắc tướng, không thuyết giáo. Trong lúc theo Mật giáo của Mật tông thì Đức Phật hóa thân thuyết pháp tự thân đã là pháp thân và có đủ hình tướng sắc danh và có thuyết pháp. Những lời dạy của Ngài được ghi lại trong Đại Nhật và Kim Cang Đánh Kinh. Thêm vào đó, hiển giáo nhận rằng nhân duyên của Phật quả có thể giải thích được từng phần trong lúc quả báo thì không thể giải thích bằng cách nào được. Trạng thái bất khả tư nghì của Phật quả lại được giải thích trong các kinh mật kể trên. Còn về thời gian để tự chứng được Phật quả thì hiển giáo cho rằng phải trải qua ba a tăng kỳ kiếp trong lúc mật giáo quan niệm chỉ cần một niệm hay cùng lắm trong cùng một đời là đủ, và quả quyết chính tự thân này của chúng ta sẽ thành Phật. Chỉ có một tông phái dựa trên tam tạng kinh điển trong lúc các tông phái khác chú trọng hình thức nghi lễ hơn.

IV. Những Liên Hệ Giữa Kim Cang Thừa & Phật Giáo Mật Tông Tây Tạng:

Kim Cang Thừa là tên khác của tông phái Chân Ngôn, giáo pháp sắc bén như kim cương. Kim Cang Thừa thường được gọi đơn giản là Phật Giáo Tây Tạng và nó được chia ra làm bốn tông phái chính. Sau năm 500 sau tây lịch, sự phát triển của mật chú trong Ấn Độ giáo làm tiến xa hơn sự lớn mạnh của hình thức pháp thuật trong Phật giáo, được gọi là “Mật chú,” mong đời sự toàn giác qua tu

tập những pháp thực hành mật chú. Mật chú gây được nhiều ảnh hưởng ở Népal, Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật Bản, Java, và Sumatra. Ngoài Ấn Độ, một số ít những trường phái mới chính thống được phát triển bởi sự hòa hợp của Đại Thừa với những yếu tố bản xứ. Đáng được ghi nhận là Thiền tông và Di Đà giáo ở Trung Hoa và Nhật Bản, và trường phái Cổ Mật (Nyingmapa) ở Tây Tạng, pha trộn với giáo phái Shaman bản xứ của Tây Tạng. Kim Cang Thừa còn được gọi là Phật giáo Mật tông hay Phật giáo Tây Tạng. Kim Cang Thừa thường được gọi là Phật Giáo Tây Tạng, còn gọi là Chân Ngôn tông, nó được chia ra làm bốn tông phái chính. “Vajrayana: là thuật ngữ Bắc Phạn, có nghĩa là “Kim Cang Thừa,” trường phái Phật giáo Tây Tạng xuất hiện vào giữa thế kỷ thứ V. Phái này phát triển từ trường phái Đại thừa, nhưng coi việc thực hiện các nghi lễ là quan trọng như một phương pháp tâm lý để thu hút tín đồ. Căn bản giáo điển của truyền thống này là một tập hợp nhiều bài chú khác nhau, có lẽ được biên soạn vào những thế kỷ thứ sáu và thứ bảy, nhưng người ta cho rằng do Đức Phật Thích Ca Mâu Ni hay những vị Phật khác đã nói. Kim Cang Thừa cũng theo Bồ Tát đạo căn bản của Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, thừa này dạy những phương thức khác và cho rằng phương thức đó có thể rút ngắn thời gian đòi hỏi để đạt thành Phật quả, bao gồm những nghi lễ, dùng thủ ấn, dùng mạn đà la, và dùng pháp quán tưởng. Sự tu tập chủ yếu là “thiên thiên” (devata-yoga), trong đó hành giả mượn tượng mình là một vị Phật, có đầy đủ những phẩm chất tốt của một vị Phật, đang tiến hành những hoạt động từ bi. Trường phái này nhấn mạnh vào tính bí mật và sự hữu hiệu của phương cách tu tập, thường thì trường phái đòi hỏi một người phải chịu phép quán đánh từ một vị Thầy có đủ phẩm chất trước khi bước vào con đường tu tập theo Mật giáo. Kim Cang Thừa trở thành truyền thống thiền có ảnh hưởng lớn tại Tây Tạng và Mông Cổ, cũng như tại một vài trường phái Mật tông tại các xứ Đông Á, gồm các trường phái Chân Ngôn tại Trung Hoa, Việt Nam và Nhật Bản. Kim Cang Thừa tại Tây Tạng có nhiều trường phái khác nhau. Giáo phái Nyingmapa là giáo phái cổ nhất của Phật giáo Tây Tạng, được ngài Liên Hoa Sinh hay Đạo sư Rinpoche sáng lập vào thế kỷ thứ 8 dưới triều vua Trisong Detsen. Phái Kagyupa được thành lập bởi Marpa Chokyi Lodoe, một dịch giả Tây Tạng nổi tiếng vào thế kỷ 11 và vị đại đệ tử của ngài là ngài Milarepa vào thế kỷ thứ 12. Phái Sakyapa được vị dịch giả Tây Tạng là Drogmi Sakya Yeshe sáng lập vào thế kỷ thứ 11. Phái Gelugpa là phái trẻ nhất và đông nhất trong các phái Tây Tạng, được ngài Tông Khách Ba hay Je Rinpoche sáng lập vào thế kỷ thứ 14.

Chương Hai Mươi

Ngài A Nan Và Việc Kết Tập Mật Giáo Trong Hội Nghị Kết Tập Kinh Điển Lần Thứ Nhất

Hội Nghị Kết Tập Kinh Điển Lần Thứ Nhất hay hội nghị đầu tiên do Ma Ha Ca Diếp triệu tập, diễn ra tại thành Vương xá ngay sau khi Phật nhập diệt. Ngài Ca Diếp hỏi Upali về giới luật và hỏi A Nan về kinh tạng. Những câu trả lời của Upali được dùng làm cơ sở để biên soạn Luật Tạng, còn những câu trả lời của A Nan thì dùng để soạn Kinh Tạng. Văn bản mà mọi người đồng ý được mọi

người cùng nhau trùng tụng. Trong Tập Kỳ Sự của Ngài Pháp Hiền, Ngài đã ghi lại hai kỳ kết tập kinh điển. Mặc dù vẫn tất nhưng những tường thuật của Ngài có vẻ chính xác hơn của Ngài Huyền Trang. Ngài tả lại là về hướng Tây của tịnh xá Trúc Lâm, cách năm sáu dặm có hang Thất Diệp. Sau khi Đức Phật nhập diệt, có 500 vị A La Hán đã làm một cuộc kết tập kinh điển. Vào thời tụng đọc, có ba pháp tòa được dựng lên, trang hoàng đẹp đẽ. Xá Lợi Phất ngồi trên tòa bên trái, còn Mục Kiền Liên ngồi trên tòa bên phải. Trong 500 vị A La Hán, thiếu mất một vị. Tôn giả Đại Ca Diếp chủ tọa nghị hội trong khi tôn giả A Nan đứng ngoài hang vì không được thấu nhận.

Ba tháng sau ngày Đức Phật nhập diệt (vào khoảng năm 543 trước Tây Lịch), do nhận thấy có khuynh hướng diễn dịch sai lạc và xu hướng suy yếu về giới luật trong nội bộ Tăng Già sau khi Phật nhập diệt, nên Đại Hội kết tập kinh điển lần thứ nhất được vua A Xà Thế tổ chức tại hang Pippala, có sách lại ghi là hang Saptaparni, trong thành Vương Xá thuộc xứ Ma Kiệt Đà. Dù vị trí và tên của hang vẫn chưa được xác định rõ ràng, nhưng không có gì nghi ngờ là Hội Nghị thứ nhất đã diễn ra tại thành Vương Xá. Các học giả đều thừa nhận rằng Hội Nghị Kết Tập lần thứ nhất này chỉ bàn về Kinh Tạng (Dharma) và Luật Tạng (Vinaya), phần Luận Tạng không được nói đến ở đây. Trong hội Nghị này có 500 vị Tỷ Kheo tham dự, trong đó có ngài Đại Ca Diếp, người được trọng vọng nhất và là bậc trưởng lão, và hai nhân vật quan trọng chuyên về hai lãnh vực khác nhau là Pháp và Luật là ngài A Nan và Ưu Ba Li đều có mặt. Chỉ hai phần Pháp và Luật là được trùng tụng lại tại Đại Hội lần thứ nhất. Tuy không có nhiều ý kiến dị biệt về Pháp, có một số thảo luận về Luật. Trước khi Đức Phật nhập diệt, Ngài có nói với ngài A Nan rằng nếu Tăng Đoàn muốn tu chỉnh hay thay đổi một số luật thứ yếu cho hợp thời, họ có thể làm được. Tuy nhiên, vào lúc đó ngài A Nan vì quá lo lắng cho đức Phật nên quên không hỏi những luật thứ yếu là những luật nào. Vì các thành viên trong Hội Nghị không đi đến thỏa thuận về những luật nào thuộc về thứ yếu nên ngài Ma Ha Ca Diếp quyết định không có luật lệ nào đã được đặt ra bởi đức Phật có thể được thay đổi, và cũng không có luật lệ mới nào được đưa ra. Ngài Đại Ca Diếp nói: “Nếu ta thay đổi luật, người ta sẽ nói đệ tử của Đức Cồ Đàm thay đổi luật lệ trước khi ngọn lửa thiêu Ngài chưa tắt.” Trong Hội Nghị này, Pháp được chia làm hai phần và mỗi phần được trao cho một vị trưởng lão cùng với đệ tử của vị ấy ghi nhớ. Pháp được truyền khẩu từ thầy đến trò. Pháp được tụng niệm hằng ngày bởi một nhóm Tỷ Kheo và thường được phối kiểm lẫn nhau để bảo đảm không có sự thiếu sót cũng như không có gì thêm vào. Các sử gia đều đồng ý truyền thống truyền khẩu đáng tin cậy hơn văn bản của một người viết lại theo trí nhớ của mình vài năm sau hội nghị. Nhiều người nghi ngờ hiện thực lịch sử của Hội Nghị Kết Tập Kinh Điển lần đầu này, nhưng có thể là việc biên soạn những văn bản Kinh Luật thiêng liêng đầu tiên diễn ra tương đối sớm. Vào lúc Đại Hội sắp kết thúc, có vị Tăng tên là Purana được những người tổ chức mời tham gia vào giai đoạn bế mạc của Đại Hội, Purana đã khước từ và nói rằng ông chỉ thích nhớ lại những lời dạy của đức Phật như ông đã từng nghe từ chính kim khẩu của đức Phật. Sự kiện này cho thấy tự do tư tưởng đã hiện hữu từ thời khai mở của cộng đồng Phật giáo. Ngài Đại Ca Diếp, người được mọi người trọng vọng nhất mà cũng là bậc trưởng lão, là chủ tịch Hội Nghị. Kể đó, ngài Đại Đức Ưu Ba Li (Upali) trùng

tụng lại những giới luật của Phật bao gồm luật cho cả Tỳ Kheo và Tỳ Kheo Ni. Ngài Ưu Ba Li đã tụng đọc 80 lần các văn luật trong 90 ngày mới hoàn tất nên còn gọi là “80 tụng luật.” Đây cũng là giới luật căn bản cho Phật giáo về sau này bao gồm những văn bản sau đây: Luật Thập Tụng, Luật Tăng Kỳ, Luật Tứ Phần, và Luật Ngũ Phần. Kế đó nữa là ngài A Nan, người đệ tử thân cận nhất của Phật trong suốt 25 năm, thiên phú với một trí nhớ xuất sắc. Lúc đầu đã không được xếp vào thành viên Hội Nghị. Theo Kinh Tiểu Phẩm, sau đó vì có sự phản đối của các Tỳ Kheo quyết liệt bệnh vực cho A Nan, mặc dù ông này chưa đắc quả A La Hán, bởi vì ông có phẩm chất đạo đức cao và cũng vì ông đã được học kinh tạng và luật tạng từ chính Đức Bôn Sư. Sau cùng A Nan đã được Đại Ca Diếp chấp nhận vào Hội Nghị. A Nan đã trùng tụng lại tất cả những gì mà đức Phật nói, gồm năm bộ kinh A Hàm, còn gọi là A Kiết Ma: Trường A Hàm, ghi lại những bài pháp dài. Trung A Hàm, ghi lại những bài pháp dài bậc trung. Tăng Nhất A Hàm, ghi lại những bài pháp sắp xếp theo số. Tạp A Hàm, ghi lại những câu kinh tương tự nhau. Tiểu A Hàm, ghi lại những câu kệ ngắn. Theo lịch sử Phật giáo, trong Hội Nghị Kết Tập Kinh Điển Lần Thứ Nhất, có cuộc kết tập kinh điển của Bí Mật bộ, gồm mật chú và tổng trì Đà La Ni trong Kinh Đại Thừa của các bộ Kim Cang và Thai Tạng giới, do ông A Nan và ngài Kim Cang Thủ Bồ Tát kết tập.

Chương Hai Mươi Một

Mật Giáo Ngũ Tạng

I. Vai Trò Của Liên Hoa Giới Trong Đại Hội Kết Tập Kinh Điển Tại Thủ Đô Lhasa Của Tây Tạng:

Liên Hoa Giới là một trong những đại biểu quan trọng của trường phái Trung Đạo vào thế kỷ thứ tám. Ông đã đóng vai trò cực kỳ quan trọng và có ảnh hưởng rất lớn trong việc phát triển trường phái này trên đất Tây Tạng. Ông là một trong những đệ tử nổi tiếng của Tịch Hộ. Có thể nói rằng Tịch Hộ và Liên Hoa Giới tiêu biểu cho sự dung hợp của học thuyết Trung Quán và Duy Thức Luận, và vì thế không thể gọi họ thuộc phái Trung Quán chân chính. Liên Hoa Giới đã viết bộ “Minh Giải Chân Lý Khái Yếu.” để chú giải một cách tinh tường về chân lý khái yếu. Trong Hội Nghị tại Lhasa năm 792 đã diễn ra một cuộc tranh luận công khai được vài nguồn tin của Tây Tạng và Trung Quốc tường thuật lại, cuộc tranh luận chủ yếu quan hệ tới học giả Phật giáo Tây Tạng tên Kamalasila và Thiền sư Trung Quốc tên Ho-Shang Mo-Ho-Yen. Theo truyện kể của truyền thống Bu-Ston trong quyển “Lịch Sử Giáo Pháp” thì cuộc tranh luận được Trisong Detsen sắp xếp tại thủ đô Lhasa vào năm 792. Theo nguồn tin này thì điểm chủ yếu của cuộc tranh luận liên hệ tới việc am hiểu đúng đắn về con đường đi đến giác ngộ. Bu-Ston vạch ra rằng Mo-Ho-Yen đã dạy về giác ngộ được đạt đến một cách tức thì chứ không phải là từ từ. Nó mở ra trong một ánh chớp của tuệ giác, sau đó tất cả những phiền não đều bị tận diệt. Kamalasila (Một trong những đại biểu quan trọng của trường phái Trung Đạo vào thế kỷ thứ tám. Ông đã đóng vai trò quan trọng và có ảnh hưởng rất lớn trong việc phát

triển trường phái này trên đất Tây Tạng), người đã theo kiểu mẫu Phật giáo Ấn Độ với ngũ đạo và thập địa, tranh luận rằng chỉ có tiến trình tiệm ngộ mới tháo gỡ được hết phiền não mà thôi. Do bởi những thứ này đã bắt rễ thật sâu và là kết quả của vô số kiếp đời làm bạn với ác tâm và ác nghiệp, nên chúng không thể nào tháo gỡ ngay lập tức được. Bu-Ston tường thuật rằng về phía Phật giáo Ấn Độ được ngài Kamalasila hướng dẫn đã thắng cuộc tranh luận và tuyên bố rằng giáo pháp của họ là hệ thống giáo pháp Phật giáo chính thống, trong khi về phía Phật giáo Trung Quốc bị đánh bại trong cuộc tranh luận và bị cấm chỉ truyền bá giáo pháp. Người ta tường thuật rằng Mo-Ho-Yen lấy làm bức tức vì kết quả này và sau khi trở về Trung Quốc ông đã phái những kẻ sát nhân tới Tây Tạng để ám sát Kamalasila bằng cách bóp nát trái thận của ngài. Theo truyện kể về cuộc tranh luận của Trung Quốc, được một đệ tử của Mo-Ho-Yen viết lại, thì Mo-Ho-Yen đã thắng cuộc tranh luận nhưng những tài liệu sau đó của Tây Tạng đều đồng thanh tuyên bố Kamalasila là kẻ chiến thắng. Một vài học giả đương thời của Tây phương đã đặt vấn đề tính cách lịch sử về chi tiết của cuộc tranh luận này, nhưng rõ ràng là từ lúc đó trở đi thì Phật giáo Trung Quốc được Phật giáo Tây Tạng xem là tà giáo (hay trái với giáo lý đã được chính thức công nhận), và xem truyền thống được Kamalasila giảng dạy là có thẩm quyền.

II. Tổng Quan Về Mật Giáo Ngũ Tạng:

Ngũ Tạng Mật giáo (kinh điển) bao gồm: kinh tạng, luật tạng, luận tạng, Bát Nhã Ba La Mật, và đà la ni. Kinh tạng, luật tạng, luận tạng hay Tam Tạng Kinh điển gồm trọn vẹn giáo lý của Đức Phật (bằng 11 lần quyền Thánh Kinh), được viết bằng tiếng Pali trong trường phái Tiểu Thừa và tiếng Phạn trong trường phái Đại Thừa. Đức Phật đã nhập diệt, nhưng giáo lý của Ngài vẫn còn lưu truyền đến ngày nay một cách trọn vẹn. Mặc dù giáo huấn của Đức Thế Tôn không được ghi chép ngay thời Ngài còn tại thế, các đệ tử của Ngài luôn luôn nhuần nhả năm lòng và truyền khẩu từ thế hệ này sang thế hệ khác. Vào thời Đức Phật còn tại thế, biết chữ là đặc quyền của giới thượng lưu ở Ấn Độ, vì thế truyền khẩu giáo lý là một dấu hiệu cho thấy dân chủ được coi trọng trong truyền thống Phật giáo đến mức cách trình bày giáo pháp bằng văn chương đã bị bỏ quên. Nhiều người không biết chữ, cho nên truyền khẩu là phương tiện phổ thông và hữu hiệu nhất để gìn giữ và phổ biến giáo pháp. Vì có nhiều khuynh hướng sai lạc về giáo pháp nên ba tháng sau ngày Đức Thế Tôn nhập diệt, các đệ tử của Ngài đã triệu tập Đại Hội Kết Tập Kinh Điển Phật Giáo để đọc lại di ngôn của Phật. Lịch sử phát triển Phật giáo có nhiều Hội Nghị kết tập kinh điển với những hoàn cảnh vẫn có phần chưa rõ. Lúc đầu các hội nghị này có thể là những hội nghị địa phương chỉ tập hợp vài cộng đồng tu sĩ. Sau đó mới có những hội nghị chung. Trong lịch sử Phật giáo, có bốn hội nghị lớn bên trong Ấn Độ và vài cuộc kết tập khác bên ngoài Ấn Độ. Tam Tạng Kinh điển là sự tổng hợp những lời dạy của Đức Phật thuyết giảng trên 45 năm, gồm có kinh luật và luận. Tam Tạng kinh điển gồm trọn vẹn giáo lý của Đức Phật (bằng 11 lần quyền Thánh Kinh). Tam Tạng kinh điển Nguyên Thủy được viết bằng tiếng Pali và trong trường phái Đại Thừa nó được viết bằng tiếng Phạn. Đức Phật dù đã nhập diệt, nhưng những giáo pháp siêu phàm của Ngài để lại cho nhân loại vẫn hiện hữu.

Dù đấng Đạo sư không để lại bút tích, nhưng các đại đệ tử của Ngài đã gìn giữ giáo pháp bằng trí nhớ và đã truyền khẩu từ thế hệ này sang thế hệ khác.

III. Tóm Lược Về Mật Giáo Ngũ Tạng:

Thứ Nhất Là Kinh Tạng: Kinh Tạng đại để gồm những bài pháp có tính cách khuyên dạy mà Đức Phật giảng cho cả hai bậc, xuất gia và hàng cư sĩ, trong nhiều cơ hội khác nhau. Một vài bài giảng của các vị đại đệ tử như các ngài Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên và A Nan Đà cũng được ghép vào Tạng Kinh và cũng được tôn trọng như chính lời Đức Phật vì đã được Đức Phật chấp nhận. Phần lớn các bài pháp này nhằm vào lợi ích của chư Tỳ Kheo và đề cập đến đời sống cao thượng của bậc xuất gia. Nhiều bài khác liên quan đến sự tiến bộ vật chất và tinh thần đạo đức của người cư sĩ. Kinh Thi Ca La Việt chẳng hạn, dạy về bốn phận của người tại gia. Ngoài ra, còn có những bài giảng lý thú dành cho trẻ em. Tạng Kinh giống như một bộ sách ghi lại nhiều quy tắc để theo đó mà thực hành, vì đó là các bài pháp do Đức Phật giảng ở nhiều trường hợp khác nhau cho nhiều người có căn cơ, trình độ và hoàn cảnh khác nhau. Ở mỗi trường hợp Đức Phật có một lối giải thích để người thính pháp được lãnh hội dễ dàng. Thoảng nghe qua hình như mâu thuẫn, nhưng chúng ta phải nhận định đúng Phật ngôn theo mỗi trường hợp riêng biệt mà Đức Phật dạy điều ấy. Tỷ như trả lời câu hỏi về cái “Ta,” có khi Đức Phật giữ im lặng, có khi Ngài giải thích đông dài. Nếu người vấn đạo chỉ muốn biết để thỏa mãn tánh tò mò thì Ngài chỉ lặng thinh không trả lời. Nhưng với người cố tâm tìm hiểu chơn lý thì Ngài giảng dạy rành mạch và đầy đủ. Tạng kinh Phạn hay Đại Thừa chia làm năm phần: 1) Trường A Hàm, tương ứng với Trường Bộ Kinh của tạng kinh Pali; 2) Trung A Hàm, tương ứng với Trung Bộ Kinh của kinh tạng Pali; 3) Tạp A Hàm, tương ứng với Tạp Bộ Kinh trong kinh tạng Pali; 4) Tăng Nhất A Hàm, tương ứng với Tăng Chi Bộ Kinh; 5) Trong kinh tạng Phạn ngữ, có bộ kinh gọi là Khuất Đà Ca A Hàm, tuy nhiên bộ kinh này không tương ứng với bộ Tiểu Bộ Kinh trong kinh tạng Pali.

Thứ Nhì Là Luật Tạng: Ba La Đề Mộc Xoa là những quy luật của cuộc sống trong tự viện. Đây cũng là một trong ba tạng kinh điển. Người ta nói Ngài Ưu Ba Ly đã kết tập đầu tiên. Còn gọi là Ba La Đề Mộc Xoa, còn gọi là Kinh Giải Thoát, một phần của Vinaya-pitaka, chứa đựng các qui tắc kỷ luật gồm 250 giới cho tỳ kheo và 348 giới cho tỳ kheo ni. Các qui tắc này được nhắc lại trong Tăng hay Ni đoàn mỗi lần làm lễ bố tác (Uposatha) và đây là dịp cho chư tăng ni xưng tội về những thiếu sót đã phạm phải. Tuy nhiên, luật đòi hỏi vị Tăng hay vị Ni nào phạm tội phải nhận tội và chịu kỷ luật của giáo đoàn. Theo Hòa Thượng Narada trong Đức Phật và Phật Pháp, Luật Tạng được xem là cái neo vững chắc để bảo tồn con thuyền Giáo Hội trong những cơn phong ba bão táp của lịch sử. Phần lớn Luật Tạng đề cập đến giới luật và nghi lễ trong đời sống xuất gia của các vị Tỳ Kheo và Tỳ Kheo Ni. Ngót hai mươi năm sau khi thành đạo, Đức Phật không có ban hành giới luật như định để kiểm soát và khép chư Tăng vào kỷ cương. Về sau, mỗi khi có trường hợp xảy đến, Đức Phật đặt ra những điều răn thích hợp. Luật Tạng nêu rõ đầy đủ lý do tại sao và trường hợp nào mà Đức Phật đặt ra một giới, và mô tả rành mạch các nghi thức hành lễ sám hối của chư Tăng. Ngoài ra, lịch trình phát triển đạo giáo từ thuở ban sơ, sơ lược đời sống và

chức nhiệm của Đức Phật, và những chi tiết về ba lần kết tập Tam Tạng Kinh Điển cũng được đề cập trong Luật Tạng. Tóm lại, đây là những tài liệu hữu ích về lịch sử thời thượng cổ, về các cổ tục ở Ấn Độ, về kiến thức và trình độ thẩm mỹ thời bấy giờ. Theo tiếng Phạn là Ưu Bà La Xoa hay Tỳ Ni, dịch là “luật” hay “giới luật.” Tên khác của Ba La Đề Mộc Xoa, tức là những quy luật của cuộc sống trong tự viện. Đây cũng là một trong ba tạng kinh điển. Người ta nói Ngài Ưu Ba Ly đã kết tập đầu tiên. *Luật Tạng là qui tắc sinh hoạt của tứ chúng*: Luật Tạng là phần thứ ba của Tam tạng kinh điển, nói về những qui tắc sinh hoạt của tứ chúng (chư Tăng ni và hai chúng tại gia). Luật tạng gồm có ba phần: *Thứ nhất là Qui luật cho chư Tăng*: Gồm tám chương. Trục xuất khỏi giáo đoàn: Trục xuất hẳn những vị nào phạm tội giết người, trộm cướp, dâm dục, lấy của Tam bảo xài cho cá nhân và gia đình, và khoe khoang mình đã chứng đắc một cách dối trá. Khai trừ tạm thời: Thập Tam Giới Tăng Tàn (Sanghadisesa). Khai trừ tạm thời những vị phạm phải một trong mười ba tội sau đây như vu khống, gây bất hòa, sờ mó phụ nữ, v.v. Hai Bất định giới: Những lỗi không xác định. Tam Thập Giới Xả Đọa: Ba mươi “tử bỏ” những của cải phi nghĩa như quần áo, thực phẩm, thuốc men, v.v. Cửu Thập Giới Đọa: Chín mươi “chuộc tội”: 90 mười (92?) trường hợp có thể chuộc tội cho những lỗi nhẹ như nói dối, bướng bỉnh nhục mạ, v.v. Tứ Giới Hối Quá: Bốn tội liên quan tới các buổi ăn uống. Một Trăm Giới Chúng Học: Các quy tắc ứng xử lịch sự. Thất Diệt Tranh Pháp: Những qui định hòa giải các xung đột. *Thứ nhì là những qui luật cho chư Ni*: Cũng gồm có 8 chương như giới luật cho Tỳ Kheo; tuy nhiên, tỳ kheo ni có nhiều giới luật hơn. *Thứ ba là qui tắc tự viện*: Đây là những qui tắc về cuộc sống thường nhật trong tự viện, cho cả Tăng lẫn Ni cũng như nghi thức hành lễ, ăn, mặc, cách thức an cư kiết hạ, v.v. Trong Phật giáo, Ba La Đề Mộc Xoa còn được gọi là Kinh Giải Thoát, một phần của Vinaya-pitaka, chứa đựng các qui tắc kỷ luật gồm 250 giới cho tỳ kheo và 348 giới cho tỳ kheo ni. Các qui tắc này được nhắc lại trong Tăng hay Ni đoàn mỗi lần làm lễ bố tác (Uposatha) và đây là dịp cho chư tăng ni xưng tội về những thiếu sót đã phạm phải. Tuy nhiên, luật đòi hỏi vị Tăng hay vị Ni nào phạm tội phải nhận tội và chịu kỷ luật của giáo đoàn. *Thứ tư là Giới Luật cho người Tại Gia*: Dầu không được ghi trong Ba La Đề Mộc Xoa, nhưng đức Phật đã đặt ra luật pháp và quy tắc cho phép người Phật tử thuần thành hành động đúng trong mọi hoàn cảnh (pháp điều tiết thân tâm để ngăn ngừa cái ác gọi là luật, pháp giúp thích ứng với phép tắc chân chính bên ngoài gọi là nghi). Trong cả hai trường phái Nguyên Thủy và Đại Thừa, Đức Phật dạy các đệ tử của Ngài, nhất là Phật tử tại gia giữ gìn ngũ giới. Dù Kinh Phật không đi vào chi tiết, nhưng các đạo sư cả hai trường phái đã giải thích rất rõ ràng về năm giới này: không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không vọng ngữ, và không uống những chất cay độc.

Thứ Ba Là Luận Tạng: Trong Phật giáo, từ Luận Tạng thường để chỉ những luận văn bản về vấn đề giáo lý và triết học do học thuyết Phật nêu lên. Luận tạng được các nhà tư tưởng hay tác giả Phật giáo soạn, một hệ thống triết học của các kinh điển có tính cách giáo huấn, chứ không phải là những bài thuyết giảng của Đức Phật. Luận Tạng là một trong ba tạng kinh điển. Luận Tạng bao gồm phần giải thích và biện luận kinh điển hay những lời Phật dạy. Các học giả đều thừa nhận rằng Hội Nghị Kết Tập lần thứ nhất này chỉ bàn về Kinh Tạng (Dharma)

và Luật Tạng (Vinaya), phần Luận Tạng không được nói đến trong cuộc kết tập kinh điển lần thứ nhất. Tuy nhiên, bộ Luận Tạng đầu tiên được mọi người công nhận là của ngài Đại Ca Diếp, một đệ tử của Phật biên soạn, nhưng mãi về sau này mới hoàn thành. Bộ Luận tạng Hoa Ngữ gồm ba phần: Đại Thừa Luận, Tiểu Thừa Luận, và Tổng Nguyên Tục Nhập Tạng Chư Luận (960-1368 sau Tây Lịch). Luận Tạng Phật giáo hay là cái giỏ của học thuyết cao thượng. Luận Tạng là tạng thứ ba trong Tam tạng giáo điển Phật giáo. Nghiên cứu về Phật pháp. Luận Tạng được dịch sang tiếng Trung Hoa như là Đại Pháp hay Vô Tỷ Pháp (Vô Đối Pháp). Tuy nhiên, trong những tác phẩm Phật giáo Đại Thừa về sau này, người ta thường gán cho từ “Luận Tạng A Tỳ Đạt Ma” là giáo thuyết Tiểu Thừa. Kỳ thật, đây chính là những lời giảng và phân tích về các hiện tượng tâm thần và tâm linh chứa đựng trong những thời thuyết pháp của Phật và các đệ tử của Ngài. Abhidharma với tiếp đầu ngữ “Abhi” có nghĩa là “hơn thế,” hay “nói về.” Như vậy Abhidharma có nghĩa là “Tối thắng Pháp” hay “trần thuật về Dharma.” Trong khi Dharma là giáo lý tổng quát của Phật, thì A Tỳ Đạt Ma là một trần thuật siêu hình đặc biệt do các bậc trưởng lão mang lại. A Tỳ Đạt Ma chứa đựng những minh giải trừu tượng và triết học siêu hình về Phật giáo.

Thứ Tư Là Bát Nhã Ba La Mật (Trí Tuệ Bát Nhã): Bát Nhã Ba La Mật hay Trí huệ thù thắng có nghĩa là quán sát tất cả chư pháp như thật. Trí tuệ khiến chúng sanh có khả năng đáo bỉ ngạn. Trí tuệ giải thoát là ba la mật cao nhất trong lục ba la mật, là phương tiện chánh để đạt tới niết bàn. Nó bao trùm sự thấy biết tất cả những huyền hoặc của thế gian vạn hữu, nó phá tan bóng tối của si mê, tà kiến và sai lạc. Trong Phật Giáo, Bát Nhã là âm của thuật ngữ Prajna từ Phạn ngữ có nghĩa là trí tuệ (ý thức hay trí năng). Có ba loại bát nhã: thật tướng, quán chiếu và văn tự. Bát Nhã còn có nghĩa là thực lực nhận thức rõ ràng sự vật và những nguyên tắc căn bản của chúng cũng như xác quyết những gì còn nghi ngờ. Bát Nhã có nghĩa là cái biết siêu việt. Bát Nhã Ba La Mật Kinh diễn tả chữ “Bát Nhã” là đệ nhất trí tuệ trong hết thảy trí tuệ, không gì cao hơn, không gì so sánh bằng (vô thượng, vô tỷ, vô đẳng). Có ba loại Bát Nhã: Thực tướng bát nhã, Quán chiếu bát nhã, và Phương tiện Bát Nhã. Thực tướng bát nhã là trí huệ đạt được khi đã đáo bỉ ngạn. Quán chiếu bát nhã là phần hai của trí huệ Bát Nhã. Đây là trí huệ cần thiết khi thật sự đáo bỉ ngạn. Phương tiện Bát Nhã hay văn tự Bát nhã. Đây là loại trí huệ hiểu biết chư pháp giả tạm và luôn thay đổi. Đây là trí huệ cần thiết đưa đến ý hướng “Đáo Bỉ Ngạn”. Theo kinh Pháp Bảo Đàn, phẩm thứ ba, Lục Tổ bảo rằng: “Này đại chúng! Người đời tự sắc thân là thành, mắt tai mũi lưỡi là cửa, ngoài có năm cửa, trong có cửa ý. Tâm là đất, tánh là vua, vua ở trên đất tâm, tánh còn thì vua còn, tánh mất đi thì vua cũng mất. Tánh ở thì thân tâm còn, tánh đi thì thân tâm hoại. Phật nằm ở trong tánh mà tạo, chớ hướng ra ngoài mà cầu. Tự tánh mê, tức là chúng sanh, tự tánh giác tức là Phật. Từ bi tức là Quán Thế Âm, hỷ xả gọi là Đại Thế Chí, hay tịnh tức là Đức Thích Ca, bình trực tức là Phật A Di Đà. Nhơn ngã ấy là Tu Di, tà tâm là biển độc, phiền não là sóng mới, độc hại là rồng dữ, hư vọng là quỷ thần, trần lao là rùa trạnh, tham sân là địa ngục, ngu si là súc sanh. Này thiện tri thức! Thường làm mười điều lành thì thiên đường liền đến, trừ nhơn ngã thì núi Tu Di ngã, dẹp được tham dục thì biển nước độc khô, phiền não không thì sóng mới mất, độc hại trừ thì rồng cá đều dứt. Ở trên tâm địa mình là giác tánh Như Lai phóng đại

quang minh, ngoài chiếu sáu cửa thanh tịnh hay phá sáu cõi trời dục, tự tánh trong chiếu ba độc tức liền trừ địa ngục, vân vân., các tội một lúc đều tiêu diệt, trong ngoài sáng tốt, chẳng khác với cõi Tây phương, không chịu tu như thế này làm sao đến được cõi kia?” Cũng theo Lục Tổ Huệ Năng trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Bát Nhã được phát khởi trong tự tánh theo cách “bất thành linh”, chữ bất thành linh ở đây không có nghĩa là tức thì, theo cách bất ngờ hay thành linh, nó cũng có nghĩa là hành vi tự phát, nó là cái thấy, không phải là một hành động có ý thức thuộc phần tự tánh. Nói cách khác, ánh sáng của Bát Nhã phóng ra từ vô niệm tuy nhiên nó không bao giờ rời vô niệm; Bát Nhã ở trong vô thức về sự vật. Đây là cái mà người ta ám chỉ khi nói rằng “thấy là không thấy và không thấy là thấy,” hoặc khi nói rằng vô niệm hay tự tánh, trở nên ý thức chính nó bằng phương tiện Bát Nhã, tuy nhiên trong ý thức này nó không có sự phân cách nào giữa chủ và khách. Do đó, Lục Tổ Huệ Năng nói: “Ai hiểu được chân lý này tức thì không nghĩ, không nhớ và không dính mắc.” Nhưng chúng ta phải nhớ rằng Lục Tổ Huệ Năng không bao giờ giảng một giáo pháp nào về cái “Vô” đơn giản hay về sự bất động đơn giản và Ngài không cạy đến quan niệm về cái vô tri trong vấn đề đời sống. Ngày nào đó Bát Nhã phải được phát khởi trong tự tánh; vì chừng nào chúng ta chưa có kinh nghiệm này thì không bao giờ chúng ta có được cơ hội biết Phật, không những chỉ nơi bản thân chúng ta mà còn nơi những người khác nữa. Nhưng sự phát khởi này không phải là một hành động đặc thù thành tựu trong lãnh vực ngự trị của ý thức thực nghiệm, và việc này cũng có thể đem so sánh với phản ánh của mặt trăng trong dòng suối; nó không phải liên tục; nó ở bên kia sanh tử; cũng như khi người ta bảo nó chết, nó không biết chết; chỉ khi nào đạt được trạng thái vô tâm thì mới có những thuyết thoại chưa từng được nói ra, những hành động chưa từng được thực hiện.

Thứ Năm Là Đà La Ni: Đà La Ni, đặc biệt Chú Đà La Ni được nhấn mạnh bởi trường phái Chân Ngôn. Trì giữ, tụng trì hay bảo tồn huệ lực và trí lực, không để cho thiện pháp bị tán loạn, ngăn che không cho các ác pháp tăng trưởng. Những phương thức nguyện cầu bí mật, thường bằng Phạn ngữ, tìm thấy sớm nhất ở Trung Quốc vào thế kỷ thứ ba sau Tây Lịch; chúng là một phần của Đà La Ni Tạng của Du Già hay Mật Giáo. Phạn ngữ “Dharani” có nghĩa là “sợi chỉ.” Chú cũng có nghĩa là văn bản, hay những bài thuyết giảng của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, nhưng chỉ xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ bảy mà thôi. Trong Mật giáo, chú là những lời Phật nói riêng cho từng người và được các đệ tử ghi chép lại. Như vậy “Chú” là sự tập hợp có hệ thống hay khẳng khít ý hướng hay mật ngữ của Phật về sự phát triển tâm linh. Trong Mật giáo, chú là những lời Phật nói riêng cho từng người và được các đệ tử ghi chép lại. Như vậy “Chú” là sự tập hợp có hệ thống hay khẳng khít ý hướng hay mật ngữ của Phật về sự phát triển tâm linh.

Chương Hai Mươi Hai

Danh Xưng Đạt Lai Lạt Ma & Ban Thiền Lạt Ma

I. Đạt Lai Lạt Ma:

Danh hiệu Lạt Ma có thể được dịch nghĩa là đạo sư và thường được dùng để gọi người thầy đáng tôn kính. Tuy nhiên, trên thực tế bất cứ ai đã nhận đệ tử đều được gọi là Lạt Ma. Theo những trường phái Tây Tạng khác thì Lạt Ma dành cho bất cứ vị nào đã vượt qua ba năm tu thiền kín. Như vậy danh hiệu Lạt Ma có thể có nhiều ý nghĩa khác nhau về năng lực và công phu tu tập. Đạt Lai Lạt Ma là giáo chủ phái Hoàng Y bên Tây Tạng, cũng là vị lãnh đạo đất nước. Một vị thầy có trí năng lớn bằng đại dương, vị lãnh đạo tinh thần hay quốc trưởng Tây Tạng, hiện thân của Quán Thế Âm cũng như Ban Thiền Lạt Ma. Theo Phật giáo Tây Tạng thì từ Lạt Ma là một vị thầy tôn giáo, được đệ tử sùng kính vì ông là hiện thân của Phật Pháp. Ngày nay từ Lạt Ma được dùng một cách lịch sự để chỉ bất cứ vị sư Tây Tạng nào, không kể mức độ phát triển tâm linh của vị này. Có ba vị Lạt Ma cao cấp là Đạt Lai Lạt Ma, Ban Thiền Lạt Ma, và Bogdo Lạt Ma hay vị Tăng Thống Phật giáo Mông Cổ. Từ năm 1391 đến nay Tây Tạng có 14 vị Lạt Ma. Từ thế kỷ thứ 17, Đức Đạt Lai Lạt Ma là người trị vì và lãnh đạo tinh thần của xứ Tây Tạng bằng sự hiện thân hay đầu thai liên tục, và sau khi nhà lãnh đạo qua đời người ta tìm người kế vị và thường được công nhận ở một cậu bé trai. Cho đến khi trưởng thành, một nhiếp chính được chỉ định nắm quyền tạm thời. Tất cả các vị Đạt Lai Lạt Ma đều có mối quan hệ đặc biệt với Đức Quán Thế Âm: một số sự kiện chứng minh rằng họ là hiện thân của vị Bồ Tát từ bi, trong khi những vị khác nói rằng họ có nguồn gốc của Ngài hoặc con người được Đức Quán Thế Âm ban phước lành.

Đối với người Tây Tạng, đức Đạt Lai Lạt Ma là vị Quốc Trưởng, vị thầy cao cả, và là Giáo chủ phái Hoàng Mạo. *Thứ nhất, Đức Đạt Lai Lạt Ma là Quốc trưởng Tây Tạng: Quốc trưởng Tây Tạng:* Vị Đạt Lai Lạt Ma được xem như là hiện thân của Đức Quán Thế Âm Bồ Tát. Từ Dalai có nghĩa là “Biển Lớn” là một danh hiệu ban cho vị Đại Lạt Ma thứ ba của trường phái Gelugpa được Gusri Kham sáng lập vào năm 1587. *Thứ nhì, Đức Đạt Lai Lạt Ma là Vị thầy cao cả:* Trong Phật giáo Tây Tạng, Dalai Lama được sùng kính vì Ngài là hiện thân thuần khiết cho giáo thuyết của Đức Phật. Trong Kim Cang thừa, vị Lạt ma đặc biệt quan trọng, vì vai trò của ngài không chỉ giảng dạy, mà ngài còn có thể thực hiện nghi lễ nữa. Vị Lạt Ma có nhiệm vụ truyền trao Phật pháp cho đệ tử và cho mọi người. Truyền thống huấn luyện một vị Lạt Ma mất nhiều năm học về nhiều giới luật khác nhau và triết lý Thiền trong Phật giáo. Chỉ sau 3 mùa an cư kiết hạ, vị Lạt Ma mới được phép trao truyền sự hiểu biết của mình cho người khác. *Thứ ba, Đức Đạt Lai Lạt Ma là Giáo chủ phái Hoàng Mạo:* Giáo chủ phái Hoàng Mạo bên Tây Tạng, cũng là vị lãnh đạo đất nước. Một vị thầy có trí năng lớn bằng đại dương, vị lãnh đạo tinh thần hay quốc trưởng Tây Tạng, hiện thân

của Quán Thế Âm cũng như Ban Thiền Lạt Ma. Theo Phật giáo Tây Tạng thì từ Lạt Ma là một vị thầy tôn giáo, được đệ tử sùng kính vì ông là hiện thân của Phật Pháp. Ngày nay từ Lạt Ma được dùng một cách lịch sự để chỉ bất cứ vị sư Tây Tạng nào, không kể mức độ phát triển tâm linh của vị này. Có ba vị Lạt Ma cao cấp là Đạt Lai Lạt Ma, Ban Thiền Lạt Ma, và Bogdo Lạt Ma hay vị Tăng Thống Phật giáo Mông Cổ. Trước vị Đạt Lai Lạt Ma được xem như là “Đấng Thế Chủ Tôn Quý” hay “Đấng Hiện Hữu.” Vị Đạt Lai Lạt Ma đời thứ năm là Ngawang Losang Gyatso trở thành vị lãnh đạo toàn bộ đất nước Tây Tạng, và trước khi Tây Tạng bị Trung Quốc xâm chiếm và sáp nhập vào thập niên 1950s, vị Đạt Lai Lạt Ma vừa là vị lãnh đạo tinh thần mà cũng là nhà lãnh đạo thế quyền của Tây Tạng. Từ năm 1391 đến nay Tây Tạng có 14 vị Lạt Ma.

Từ năm 1391 đến nay, Tây Tạng có 14 vị Đạt Lai Lạt Ma: 1) Dalai Lama Gendun Drub (1391-1475), 2) Dalai Lama Gendun Gyatso (1475-1542), 3) Dalai Lama Sonam Gyatso (1543-1588), 4) Dalai Lama Yonten Gyatso (1589-1617), 5) Dalai Lama Losang Gyatso (1617-1682), 6) Dalai Lama Jamyang Gyatso (1683-1706), 7) Dalai Lama Kelsang Gyatso (1708-1757), 8) Dalai Lama Jampel Gyatso (1758-1804), 9) Dalai Lama Lungtog Gyatso (1806-1815), 10) Dalai Lama Tsultrim Gyatso (1816-1837), 11) Dalai Lama Kedrub Gyatso (1838-1856), 12) Dalai Lama Trinle Gyatso (1856-1875), 13) Dalai Lama Tubten Gyatso (1876-1933), 14) Dalai Lama Tenzin Gyatso (sinh năm 1935, hiện đang sống lưu vong).

II. Ban Thiền Lạt Ma:

Ban Thiền Lạt Ma, danh hiệu tôn vinh do vị Đạt Lai Lạt Ma đặt cho thầy mình. Theo truyền thống Tây Tạng thì vị Đạt Lai Lạt Ma chính là hiện thân của Quán Thế Âm, nên vị Đạt Lai Lạt Ma thứ V đã tuyên bố thầy mình là Phật A Di Đà. Khác với Đạt Lai Lạt Ma, Ban thiền Lạt ma không phải thi hành những nghĩa vụ chính trị tuy vẫn còn luân hồi sanh tử. Ban Thiền Lạt Ma là vị Lạt Ma tái sinh có ảnh hưởng lớn thứ nhì của phái Gelukpa trong Phật giáo Tây Tạng, mà người ta tin là do sự thị hiện của Đức Phật A Di Đà. Chức Ban Thiền Lạt Ma là chức vị thứ hai sau Đức Đạt Lai Lạt Ma của Phật Giáo Tây Tạng. Trước hiệu “Ban Thiền” hay “Học giả vĩ đại” được ban cho Gendun Drup, vị trụ trì của tự viện bKra shis lhun po. Về sau này thì các vị trụ trì kế tiếp được kế vị. Vị Ban Thiền Lạt Ma ngự tại điện Tashilhumpo hay Luân Bồ Miếu, trong thành Nhựt Cập Tắc. Vào năm 1640 vị Đạt Lai Lạt Ma thứ năm, nhờ sự trợ lực của Mông Cổ, đã nắm trọn quyền hành chánh và tôn giáo trong nước, ngài bèn tôn vinh vị Thầy của mình chức Ban Thiền Lạt Ma, và xây dựng điện Trát Thập Luân Bồ cho ngài. Khi vị Ban Thiền Lạt Ma này thị tịch, một vị khác (một đứa trẻ) được tìm thay thế, giống như trường hợp của chức vị Đạt Lai Lạt Ma, nhưng vị Lạt Ma tương lai sẽ không được dân chúng thừa nhận cho đến khi nào vị này qua được những cuộc khảo nghiệm của các ủy viên hội đồng Phật Giáo Tây Tạng. Đây còn một vấn đề đang bàn cãi giữa Đạt Lai Lạt Ma và về vấn đề tìm ra vị Ban Thiền Lạt Ma đời thứ 11. Đạt Lai Lạt Ma thì chính thức thừa nhận một cậu bé Tây Tạng tên Gendun Chogi Nyima như là vị tái sinh của Ban Thiền Lạt Ma đời thứ mười, nhưng nước Cộng Hòa Nhân Dân Trung Hoa bác bỏ cả vị tái sinh, lẫn quyền thừa nhận vị tái sinh của Đức Đạt Lai Lạt Ma, dù cho đức Đạt Lai Lạt

Ma là vị lãnh đạo tinh thần của Phật giáo Tây Tạng, và chủ thuyết chính thức của Trung Hoa bác bỏ sự đặt ra tái sanh coi đó như là mê tín dị đoan thời phong kiến. Cộng Hòa Nhân Dân Trung Hoa còn đi xa hơn nữa là tự lập ra ứng viên cho chức Ban Thiền Lạt Ma, nhưng sự nghịch lý của những viên chức đảng Cộng Sản phi Phật giáo lựa chọn những vị tái sanh, khiến họ phải dùng vũ lực hay đe dọa tù đầy để chiêu dụ dân chúng Tây Tạng chấp nhận sự lựa chọn của họ.

Chương Hai Mươi Ba

Thần Giám Hộ Trong Phật Giáo Mật Tông Tây Tạng

I. Tổng Quan Về Thần Giám Hộ Trong Phật Giáo Mật Tông Tây Tạng:

“Yi-Dam” Từ ngữ Tây Tạng có nghĩa là “thần giám hộ,” hay chư Phật tập trung vào thiền quán tưởng của Mật tông. Các vị này thường tiêu biểu cho từ bi và trí

tuệ, nhưng cũng được xem như những thực thể hiện báo thân trụ tại các tầng trời Phật giáo. Trong thiền quán tưởng tới một vị thần giám hộ, hành giả tạo cho mình một hình ảnh sinh động có những phẩm chất lý tưởng của một vị Phật. Đây gọi là giai đoạn phát động, được theo sau bởi giai đoạn hoàn thành, trong đó hình ảnh của vị Phật này hợp nhất với chính mình để trở thành một vị thần giám hộ không thể tách rời được. Vị quán tưởng hình tượng được xem như là “chúng sanh thế nguyện” và vị mà hành giả gặp gỡ trong lúc thực tập quán tưởng là “chúng sanh trí tuệ.” Lối tu tập này đòi hỏi hành giả phải có lễ quán đánh trước đây với một vị thầy có đủ thẩm quyền, và thực tập quán tưởng phải do chính sự hướng dẫn từ miệng của vị thầy ấy.

II. Thần Giám Hộ Của Trường Phái Gelukpa Trong Phật Giáo Mật Tông Tây Tạng:

Dorje Shukden là từ ngữ Tây Tạng dùng để chỉ “Kim Cang Dũng Mãnh.” Đây là một vị thần giám hộ của trường phái Gelukpa của Phật giáo Tây Tạng, người ta nói ngài là tái sanh của Drakpa Gyeltsen, người được thừa nhận là tái sanh lần thứ ba của Ban Thiền Lạt Ma Sonam Drakpa, ngài là vị đã viết sách giáo khoa cho Viện Đại Học Tự Viện Drebung Loseling. Theo huyền thoại của vị thần này thì Drakpa Gyeltsen là đối thủ của vị Đạt Lai Lạt Ma đời thứ năm là Ngawang Losang Gyatso, và những người ủng hộ đức Đạt Lai Lạt Ma cố gắng sát hại ngài bên cạnh việc loan truyền những tin đồn xấu ác về ngài. Cuối cùng ngài cảm thấy mệt mỏi về việc này và quyết định tự kết liễu đời mình bằng cách nhét đầy miệng chiếc khăn để làm ngời lẽ cho đến khi ngộp thở. Chiếc khăn ấy đã được trao cho ngài bởi vị Đạt Lai Lạt Ma đời thứ 5 theo sau cuộc tranh luận giữa hai người để cho thấy ngài là người thắng cuộc. Trước khi chết, ngài đã bảo đệ tử rằng nếu như những tin đồn về ngài mà không đúng sự thật thì một luồng khói đen có hình bàn tay sẽ bay lên ông khói nơi làm lễ trà tỳ cho ngài. Việc này được tường thuật lại là đã xảy ra, và ít lâu sau đó thần thức ồn ào của ngài bắt đầu khủng bố nhiều người, ngay cả đức Đạt Lai Lạt Ma. Tuy nhiên, về sau này ngài làm cho người ta tin rằng ngài đã trở thành “thần hộ pháp,” và nhiệm vụ đặc biệt của ngài là bảo hộ trường phái Gelukpa chống lại kẻ thù. George Dreyfus đã tranh luận một cách thuyết phục rằng câu chuyện về việc chuyển hóa thành ma trả thù của ngài Drakpa Gyeltsen có lẽ khởi đầu kẻ thù ngài dùng để phi báng ngài, nhưng trong thời gần đây nó đã trở thành huyền thoại về Dorje Shukden trong số những người hết lòng thờ phượng ngài. Vài trăm năm sau cái chết của ngài Drakpa Gyeltsen, thì Dorje Shukden chỉ còn là loại ma thứ yếu trong đền miếu của trường phái Gelukpa, nhưng theo Rinpoche Pabongka và đệ tử của ông là Rinpoche Trijang ngài đã vượt lên chiếm vị trí của một thần hộ pháp chính yếu. Ngài thường được họa có vẻ mặt dữ tợn, với một vòng kiềng làm bằng sọ người cũng như những đồ trang sức ghê sợ khác, bao bọc quanh ngài là lửa. Ngài có liên hệ với chủ nghĩa môn phái, và theo sau một giấc mơ trong đó ngài nhìn thấy Dorje Shukden đang đánh với Nechung, vị thần hộ pháp chính của chánh phủ Tây Tạng, đức Đạt Lai Lạt Ma đời thứ 14 ban hành ngay một đạo luật hối thúc người Tây Tạng hãy ngừng ngay việc thờ phượng vị thần này. Dorje Shukden đã trở nên phổ cập rộng rãi trong số các vị Lạt Ma trong truyền thống Gelukpa trong thế kỷ 20, nhưng theo sau sự tuyên bố của Đức Đạt

Lai Lạt Ma, hầu hết truyền thống Gelukpa đều công khai chối bỏ việc thờ phượng vị thần này. Tuy nhiên, một ngoại lệ quan trọng là việc lên tiếng của Geshe Kelsang Gyatso, người sáng lập ra trường phái Kadampa mới. Ông đã công khai chối bỏ quyết định của đức Đạt Lai Lạt Ma, ông và đệ tử của mình tố cáo đức Đạt Lai Lạt Ma đã vi phạm đến tự do tôn giáo của họ. Cuộc tranh luận này tủa ra quá nhiều thù địch và bạo động, và khi một người ủng hộ nổi bật của đức Đạt Lai Lạt Ma, vị cựu giám đốc của Học Viện Biện Chứng Phật Giáo ở Dharmasal cùng với hai sinh viên khác bị ám sát một cách dã man ngay trong chỗ cư ngụ của ông ta. Mặc dù những người ủng hộ của Dorje Shukden đã công khai tuyên bố rằng họ chẳng dính dáng gì trong những việc sát hại này cũng đưa đến những hoài nghi ngay trong giới những người thờ phụng vị thần này.

Chương Hai Mươi Bốn

Phương Pháp Thực Hành Của Mật Giáo Chân Ngôn Thừa

I. Tổng Quan Về Phương Pháp Thực Hành Của Mật Giáo Chân Ngôn Thừa:

Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa đề cập chủ yếu đến những khía cạnh tâm lý của sự phát triển tinh thần. Các lời chỉ dạy có tính cách hết sức riêng biệt và các nội dung ấy phải được hiểu qua sự kinh nghiệm trực tiếp. Điều này giải thích cho sự khó hiểu của hai trường phái này đối với một đầu óc chỉ quen hiểu các sự việc theo những quan hệ được mô tả bằng lời. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Chân Ngôn tông tự cho là Mật giáo duy nhất trong lúc các tông khác được xem như là Hiển Giáo. Sự phân biệt giữa hai giáo lý mật và hiển là do nơi luận giải về Pháp thân của Đức Phật. Pháp thân là thể tánh nên theo hiển giáo là không hình danh sắc tướng, không thuyết giáo. Trong lúc theo Mật giáo của Mật tông thì Đức Phật hóa thân thuyết pháp tự thân đã là pháp thân và có đủ hình tướng sắc danh và có thuyết pháp. Những lời dạy của Ngài được ghi lại trong Đại Nhật và Kim Cang Đánh Kinh. Thêm vào đó, hiển giáo nhận rằng nhân duyên của Phật quả có thể giải thích được từng phần trong lúc quả báo thì không thể giải thích bằng cách nào được. Trạng thái bất khả tư nghị của Phật quả lại được giải thích trong các kinh mật kể trên. Còn về thời gian để tự chứng được Phật quả thì hiển giáo cho rằng phải trải qua ba a tăng kỳ kiếp trong lúc mật giáo quan niệm chỉ cần một niệm hay cùng lắm trong cùng một đời là đủ, và quả quyết chính tự thân này của chúng ta sẽ thành Phật. Chỉ có một tông phái dựa trên tam tạng kinh điển trong lúc các tông phái khác chú trọng hình thức nghi lễ hơn.

II. Những Bước Tu Hành Theo Phật Giáo Mật Tông:

Chân Ngôn thừa dĩ nhiên là cũng nhằm mục đích thực hiện những gì mà các tông phái Phật giáo khác đang làm, như là sự hợp nhất nơi con người, sự giác ngộ và sự thuần thực về mặt tâm linh. ***Thứ Nhất Là Quy-Y Tam Bảo và Phát Bồ Đề Tâm:*** Bước đầu tiên vẫn là quy-y Tam Bảo và hướng đến Bồ Đề tâm. Tuy nhiên, quy-y Tam Bảo ở đây không còn là quy-y nơi những con người hay kinh sách cụ thể, mà có thể nói đây là sức mạnh tâm linh được biểu trưng qua

Tam Bảo. Sự quy-y này gắn liền với quyết tâm đạt đến giác ngộ vì lợi ích của tất cả chúng sanh hữu tình và sự quyết tâm này tạo nên một sự thay đổi quan điểm nhiều hơn, trong đó, người học đạo từ bỏ một cách ý thức sự dẫn dắt của kiểu suy luận theo lý trí để bắt đầu nhìn thấy mình và thế giới xung quanh bằng một quan điểm trực giác. **Thứ Nhì Là Củng Cố Và Phát Triển Quan Điểm Mới Này:** Trong quá trình trầm tư này, việc tụng niệm thần chú có vai trò quan trọng vì nó là phương tiện để trực xuất các điều kiện đối nghịch, gạt bỏ các quyền năng tà mị đang che phủ. **Thứ Ba Là Chuẩn Bị Các Mạn Đà La:** Sau đó thì đến việc trưng bày các Mạn Đà La (mandala) như là một cách hoàn thiện các điều kiện tiên quyết để đạt được công đức và tri thức. Khoa Phân Tâm Học ngày nay đã phát hiện giá trị tự thân của các Mạn Đà La trong quá trình tạo nên sự hợp nhất. Ở đây một lần nữa Phật giáo lại vượt xa các phát hiện tâm lý học hiện đại và giải quyết vấn đề một cách toàn diện hơn vì Phật giáo không tách biệt con người ra khỏi bối cảnh của nó, bối cảnh này là vũ trụ toàn thể chứ không phải là kiểu vũ trụ được xã hội công nhận. Mỗi bước trong việc chuẩn bị mạn đà la tương ứng với lục độ ba la mật. Điều này có nghĩa là việc xây dựng một mạn đà la có một giá trị thực tế vì nó có ảnh hưởng trên phép tu tập của cá thể. **Bước Cuối Cùng Là Thực Hiện Được Sự Hợp Nhất Bất Khả Phân Giữa Bản Thân Với Thực Tại Tối Hậu:** Đây là bước cuối cùng trong phương cách thiền định của Mật giáo. Phương cách thiết lập khả năng thực tế vững vàng trong cá thể. Qua giai đoạn này, người ta thực hiện được sự hợp nhất bất khả phân giữa bản thân với thực tại tối hậu. Mặc dù theo nghĩa cơ bản thì ‘Guru’ có nghĩa là đạo sư. Đây chính là giai đoạn tối quan trọng, vì dù rằng thực tế được tìm thấy trong mọi vật chứ không phải trong một cái tuyệt đối tượng tượng chỉ có giá trị lu mờ, nhưng nếu không có sự giúp đỡ của một đạo sư, tức là của một con người mà bản thân đã hành trì yoga và do đó có thể dẫn dắt cho người mới tập trên bước đường khó khăn, thì tất cả những phương pháp của Chân ngôn thừa, dù hay đến thế mấy, cũng chỉ là vô dụng.

III. Tam Mật Hành Chân Ngôn Thừa:

Tam mật về thân khẩu ý của Đức Phật sẽ vĩnh viễn là bí mật nếu không có phương tiện dẫn độ. Một phương tiện dẫn độ như vậy, theo mật giáo, phải bắt đầu từ gia trì lực (adhisthana) chứ không do nỗ lực hữu hạn của hành giả. Phương tiện đó cũng chỉ là biểu hiệu của năng lực bí mật, có thể được bộc lộ qua ba nghiệp của chúng sanh (thân khẩu ý)—Xem Chương Hai Mươi Lăm.

IV. Quả Vị Tu Chứng Trong Phật Giáo Mật Tông:

Tức Thân Thành Phật (Tức Thân Bồ Đề). Giáo thuyết của Chân Ngôn tông cho rằng “thân tức Phật,” nói cách khác, không chỉ tức tâm tức Phật, mà còn là tức thân tức Phật nữa. Theo Chân Ngôn tông, tức thân tức Phật hay tức thân thành Phật (thuộc nơi cái sự), trong khi tông Thiên Thai lại cho rằng “tức tâm tức Phật” là tùy thuộc nơi cái lý.

Chương Hai Mươi Lăm

Tam Mật Hành Chân Ngôn Thừa

I. Tổng Quan Về Tam Mật Hành Chân Ngôn Thừa:

Trong Chân Ngôn Tông có pháp Tam Mật Hành. Tam mật về thân khẩu ý của Đức Phật sẽ vĩnh viễn là bí mật nếu không có phương tiện dẫn độ. Một phương tiện dẫn độ như vậy, theo mật giáo, phải bắt đầu từ gia trì lực (adhisthana) chứ không do nỗ lực hữu hạn của hành giả. Phương tiện đó cũng chỉ là biểu hiệu của năng lực bí mật, có thể được bộc lộ qua ba nghiệp của chúng sanh (thân khẩu ý). Qua đó chúng ta có thể biết được cảm ứng toàn vẹn của Đức Phật và chúng sanh, từ đó đạt được kết quả “Phật trong ta, ta trong Phật” (nhập ngã, ngã nhập); từ đó thực hành về giáo tướng của Phật quả khả đắc ngay nơi nhục thân này. Theo đạo Phật, *thân người* là năm uẩn. Cơ thể vật lý phát sanh từ một bào thai do tinh cha huyết mẹ tạo nên. Cái tinh và khí ấy được tạo nên do tinh chất của thực phẩm vốn do vạn duyên trên thế gian này hợp lại mà thành. Con người như vậy, quan hệ mật thiết với vạn duyên bởi thể giới vật chất và tinh thần này, con người ấy quan hệ mật thiết với xã hội và thiên nhiên, con người ấy không thể nào tự tồn tại một mình được. Sự vận hành của ngũ uẩn của con người là sự vận hành của thập nhị nhân duyên. Trong đó, sắc uẩn được hiểu là cơ thể vật lý của con người, thọ uẩn gồm cảm thọ khô, lạnh, không khô không lạnh, khởi lên từ sự tiếp xúc của mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý. Tưởng uẩn gồm có tưởng về sắc, về thanh, hương, vị, và về pháp hay về thể giới hiện tượng. Hành uẩn là tất cả những hành động về thân, khẩu và ý. Hành uẩn cũng được hiểu là các hành động có tác ý do sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp gây ra. Thức uẩn bao gồm nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, và ý thức. Theo lời Phật dạy thì cái quả báo của *khẩu nghiệp* còn nhiều hơn quả báo của thân nghiệp và ý nghiệp, vì ý đã khởi lên nhưng chưa bày ra ngoài, chứ còn lời vừa buông ra thì liền được nghe biết ngay. Dùng thân làm ác còn có khi bị ngăn cản, chỉ sợ cái miệng mở ra buông lời vọng ngữ. Ý vừa khởi ác, thân chưa hành động trợ ác, mà miệng đã thốt ngay ra lời hung ác rồi. Cái thân chưa giết hại người mà miệng đã thốt ra lời hăm dọa. Ý vừa muốn chửi rủa hay hủy báng, thân chưa lộ bày ra hành động cử chỉ hung hăng thì cái miệng đã thốt ra lời nguyên rủa, dọa nạt rồi. Miệng chính là cửa ngõ của tất cả oán họa, là tội báo nơi chốn a tỳ địa ngục, là lò thiêu to lớn đốt cháy hết bao nhiêu công đức. Chính vì thế mà cô nhân thường khuyên đời rằng: “Bệnh tùng khẩu nhập, họa tùng khẩu xuất,” hay bệnh cũng từ nơi cửa miệng mà họa cũng từ nơi cửa miệng. Nói lời ác, ắt sẽ bị ác báo; nói lời thiện, ắt sẽ được thiện báo. Nếu bạn nói tốt người, bạn sẽ được người nói tốt; nếu bạn phi báng mạ lỵ người, bạn sẽ bị người phi báng mạ lỵ, đó là lẽ tất nhiên, nhân nào quả nấy. Chúng ta phải luôn nhớ rằng “nhân quả báo ứng không sai,” mà từ đó can đảm nhận trách nhiệm sửa sai những việc mình làm bằng cách tu tập hầu từ từ tiêu trừ nghiệp tội, chớ đừng bao giờ trách trời oán người. *Ý nghiệp* là nghiệp tạo tác bởi ý (nghiệp khởi ra từ nơi ý căn hay hành động của tâm), một trong tam nghiệp thân khẩu ý. So với khẩu nghiệp thì ý nghiệp không mãnh liệt và thù nghịch bằng, vì ý nghĩ chỉ mới phát ra ở trong nội tâm mà thôi chứ chưa lộ bày, tức là chưa thực hiện hành động, cho nên khó lập thành nghiệp hơn là khẩu nghiệp. Nói tóm lại, thân khẩu ý của mọi sinh vật là những phần của Chân như, nhưng phiền não che lấp bản tánh chân như: thân mật, khẩu mật, và ý mật. Tam

Mật Quán là pháp tu của Mật giáo dùng để diệt trừ tội cấu của ba nghiệp nơi Thân Khẩu Ý.

II. Tóm Lược Về Tam Mật Hành Chân Ngôn Thừa:

Nếu muốn có được một cuộc sống có nhiều an lạc, tinh thức và hạnh phúc hơn, ngoài việc hành giả nên luôn nhớ về mười tên giác: tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng, những thứ mà lúc nào cũng chực chờ hãm hại và phá nát đường tu của chúng ta, hành giả tại gia lúc nào cũng nên tu tập Tam Mật Hành Thân Khẩu Ý trong mọi lúc và mọi hoàn cảnh. **Thứ Nhất Là Thân Mật Hành:** Tay nắm giữ biểu tượng hay kết ấn khế (mudra), và những cử chỉ khác của thân. Theo đạo Phật, thân người là năm uẩn. Cơ thể vật lý phát sanh từ một bào thai do tinh cha huyết mẹ tạo nên. Cái tinh và khí ấy được tạo nên do tinh chất của thực phẩm vốn do vạn duyên trên thế gian này hợp lại mà thành. Con người như vậy, quan hệ mật thiết với vạn duyên bởi thế giới vật chất và tinh thần này, con người ấy quan hệ mật thiết với xã hội và thiên nhiên, con người ấy không thể nào tự tồn tại một mình được. Sự vận hành của ngũ uẩn của con người là sự vận hành của thập nhị nhân duyên. Trong đó, sắc uẩn được hiểu là cơ thể vật lý của con người, thọ uẩn gồm cảm thọ khổ, lạc, không khổ không lạc, khởi lên từ sự tiếp xúc của mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý. Tưởng uẩn gồm có tưởng về sắc, về thanh, hương, vị, và về pháp hay về thế giới hiện tượng. Hành uẩn là tất cả những hành động về thân, khẩu và ý. Hành uẩn cũng được hiểu là các hành động có tác ý do sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp gây ra. Thức uẩn bao gồm nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, và ý thức. Theo Kinh Chuyển Pháp Luân, Đức Phật đã dạy rất rõ về ngũ uẩn: “Này các Tỳ Kheo, sắc, thọ, tưởng, hành, thức là vô thường, khổ và vô ngã.” Chúng ta hãy thử quan sát thân tâm để xem trong hai thứ đó chúng ta có thể tìm thấy được cái “Ta” nó nằm ở đâu, và chúng ta thấy cái “Ta” nó chẳng ở thân mà cũng chẳng ở tâm. Như vậy cái “Ta” chỉ là tên gọi của một tổng hợp những yếu tố vật chất và tinh thần. Hãy xét về sắc uẩn, sắc tương ứng với cái mà chúng ta gọi là vật chất hay yếu tố vật chất. Nó chẳng những là xác thân mà chúng ta đang có, mà còn là tất cả những vật chất chung quanh chúng ta như nhà cửa, đất đai, rừng núi, biển cả, vân vân. Tuy nhiên, yếu tố vật chất tự nó không đủ tạo nên sự nhận biết. Sự tiếp xúc đơn giản giữa mắt và đối tượng nhìn thấy, hay giữa tai và tiếng động không thể đem lại kết quả nhận biết nếu không có thức. Chỉ khi nào ý thức, năm giác quan và năm đối tượng của nó cùng hiện diện mới tạo nên sự nhận biết. Nói cách khác, khi mắt, đối tượng của mắt, và ý thức cùng hoạt động thì sự nhận biết về đối tượng của mắt mới được tạo nên. Vì vậy, ý thức là yếu tố tối cần thiết trong việc tạo nên sự nhận biết. Thức tức là thức thứ sáu hay tâm. Giác quan này phối hợp với năm giác quan mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân để tạo nên sự nhận biết. Việc phối hợp giữa những yếu tố vật chất và tinh thần tạo nên sự thành hình ý thức nội tâm, và tính chất của năm uẩn này đều ở trong trạng thái thay đổi không ngừng. Như vậy, theo lời Đức Phật dạy, sự thật của con người là vô ngã. Cái thân và cái tâm mà con người lầm tưởng là cái ngã, không phải là tự ngã của con người, không phải là của con người và con người không phải là nó. Phật tử chân thuần phải nắm được điều này một cách vững chắc, mới mong có được một phương cách tu thân một cách thích đáng chẳng những cho thân, mà còn cho cả khẩu và ý nữa.

Theo Kinh Duy Ma Cát thì ông Duy Ma Cát đã dùng phương tiện hiện thân có bệnh để thuyết pháp hóa độ chúng sanh. Do ông (Duy Ma Cát) có bệnh nên các vị Quốc Vương, Đại thần, Cư sĩ, Bà la môn cả thầy cùng các vị Vương tử với bao nhiêu quan thuộc vô số ngàn người đều đến thăm bệnh. Ông nhơn dịp thân bệnh mới rộng nói Pháp. “Này các nhân giả! Cái huyễn thân này thật là vô thường, nó không có sức, không mạnh, không bền chắc, là vật mau hư hoại, thật không thể tin cậy. Nó là cái ổ chứa nhóm những thứ khổ não bệnh hoạn. Các nhân giả! Người có trí sáng suốt không bao giờ nương cậy nó. Nếu xét cho kỹ thì cái thân này như đồng bọt không thể cầm nắm; thân này như bóng nổi không thể còn lâu; thân này như ánh nắng dọi giữa đồng, do lòng khát ái sanh; thân này như cây chuối không bền chắc; thân này như đồ huyễn thuật, do nơi điên đảo mà ra; thân này như cánh chiêm bao, do hư vọng mà thấy có; thân này như bóng của hình, do nghiệp duyên hiện; thân này như vang của tiếng, do nhân duyên thành; thân này như mây nổi, trong giây phút tiêu tan; thân này như điện chớp sanh diệt rất mau lẹ, niệm niệm không dừng; thân này không chủ, như là đất; thân này không có ta, như là lửa; thân này không trường thọ, như là gió; thân này không có nhân, như là nước; thân này không thật, bởi tứ đại giả hợp mà thành; thân này vốn không, nếu lia ngã và ngã sở; thân này là vô tri, như cây cỏ, ngói, đá; thân này vô tác (không có làm ra), do gió nghiệp chuyển lay; thân này là bất tịnh, chứa đầy những thứ dơ bẩn; thân này là giả dối, dầu có tắm rửa ăn mặc tử tế rồi cuộc nó cũng tan rã; thân này là tai họa, vì đủ các thứ bệnh hoạn khổ não; thân này như giếng khô trên gò, vì nó bị sự giả yếu ép ngặt; thân này không chắc chắn, vì thể nào nó cũng phải chết; thân này như rắn độc, như kẻ cướp giặc, như chốn không tu, vì do ẩm, giới, nhập hợp thành. Tuy nhiên, khi Bồ Tát Văn Thủ hỏi cư sĩ Duy Ma Cát về thân, “phàm Bồ Tát an ủi Bồ Tát có bệnh như thế nào?”, thì Duy Ma Cát nói rằng, “Nói thân vô thường, nhưng không bao giờ nhằm chán thân này. Nói thân có khổ, nhưng không bao giờ nói về sự vui ở Niết Bàn. Nói thân vô ngã mà khuyên dạy dắt dìu chúng sanh. Nói thân không tịch, chứ không nói là rốt ráo tịch diệt. Nói ăn năn tội trước, chứ không nói vào nơi quá khứ. Lấy bệnh mình mà thương bệnh người. Phải biết cái khổ vô số kiếp trước, phải nghĩ đến sự lợi ích cho tất cả chúng sanh, nhớ đến việc làm phước, tưởng đến sự sống trong sạch, chớ nên sanh tâm buồn rầu, phải thường khởi lòng tinh tấn, nguyện sẽ làm vị y vương điều trị tất cả bệnh của chúng sanh. Bồ Tát phải an ủi Bồ Tát có bệnh như thế để cho được hoan hỷ.” Ngài Văn Thủ Sư Lợi! Bồ Tát có bệnh đây phải quán sát được các pháp như thế. Lại nữa, quán thân vô thường, khổ, không, vô ngã, đó là huệ. Dù thân có bệnh vẫn ở trong sanh tử làm lợi ích cho chúng sanh không nhằm moi, đó là phương tiện. Lại nữa, ngài Văn Thủ Sư Lợi! Quán thân, thân không rời bệnh, bệnh chẳng rời thân, bệnh này, thân này, không phải mới, không phải cũ, đó là huệ. Dù thân có bệnh mà không nhằm chán trọn diệt độ, đó là phương tiện. Các nhân giả! Chớ tham tiếc cái thân này, phải nên ưa muốn thân Phật. Vì sao? Vì thân Phật là Pháp Thân, do vô lượng công đức trí tuệ sanh; do giới, định, tuệ, giải thoát, giải thoát tri kiến sanh; do từ bi hỷ xả sanh; do bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ, và phương tiện sanh; do lực thông, tam minh sanh; do 37 phẩm trợ đạo sanh; do chỉ quán sanh; do thập lực, tứ vô úy, thập bát bất cộng sanh; do đoạn trừ tất cả các pháp bất thiện, tu các pháp thiện sanh; do chân

thật sanh; do không buông lung sanh; do vô lượng pháp thanh tịnh như thể sanh ra thân Như Lai. Nay các nhân giả, muốn được thân Phật, đoạn tất cả bệnh chướng sanh thì phải phát tâm Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác.

Vạn sự vạn vật không ngừng thay đổi, chứ không bao giờ chịu ở yên một chỗ. Cuộc đời nay còn mai mất, biến chuyển không ngừng nghỉ. Thân con người cũng vậy, nó cũng là vô thường, nó cũng nằm trong định luật “Thành Trụ Hoại Không.” Thân ta phút trước không phải là thân ta phút sau. Khoa học đã chứng minh rằng trong thân thể chúng ta, các tế bào luôn luôn thay đổi và cứ mỗi thời kỳ bảy năm là các tế bào cũ hoàn toàn đổi mới. Sự thay đổi làm cho chúng ta mau lớn, mau già và mau chết. Càng muốn sống bao nhiêu chúng ta lại càng sợ chết bấy nhiêu. Từ tóc xanh đến tóc bạc, đời người như một giấc mơ. Thế nhưng có nhiều người không chịu nhận biết ra điều này, nên họ cứ lao đầu vào cái thông lọng tham ái; dễ rồi khổ vì tham dục, còn khổ hơn nữa vì tham lam ôm ấp bám víu mãi vào sự vật, đôi khi đến chết mà vẫn chưa chịu buông bỏ. Đến khi biết sắp trút hơi thở cuối cùng mà vẫn còn luyến tiếc tìm cách nắm lại một cách tuyệt vọng. Tuy nhiên, trong các trần bảo, sinh mạng là hơn, nếu mạng mình còn là còn tất cả. Chỉ mong sao cho thân mạng này được sống còn, thì lo chi không có ngày gãy dựng nên cơ nghiệp. Tuy nhiên, vạn vật ở trên đời nếu đã có mang cái tướng hữu vi, tất phải có ngày bị hoại diệt. Đời người cũng thế, hễ có sanh là có tử; tuy nói trăm năm, nhưng mau như ánh chớp, thoáng qua tựa sương, như hoa hiện trong gương, như trăng lồng đáy nước, hơi thở mong manh, chứ nào có bền lâu? Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng khi sanh ra đã không mang theo một đồng, nên khi chết rồi cũng không cầm theo một chữ, suốt đời làm lưng khổ thân tích chứa của cải, rốt cuộc vô ích cho bản thân mình trước cái sanh lão bệnh tử. Sau khi chết đi, của cải ấy liền trở qua tay người khác một cách phù phàng. Lúc ấy không có một chút phước lành nào để cho thân thức nương cậy về kiếp sau, cho nên phải đọa vào tam đồ ác đạo. Cổ đức có dạy: “Thiên niên thiết mộc khai hoa dị, nhất thất nhơn thân vạn kiếp nan.” Nghĩa là cây sắt ngàn năm mà nay nở hoa cũng chưa lấy làm kinh dị, chớ thân người một khi đã mất đi thì muôn kiếp cũng khó mà tái hồi. Vì thế, Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ những gì Phật dạy: “Thân người khó được, Phật pháp khó gặp. Được thân người, gặp Phật pháp, mà ta nỡ để cho thời gian luống qua vô ích, quả là uổng cho một kiếp người.” Chính vì vậy mà Đức Phật khuyên chúng đệ tử nên tu tập trong từng phút từng giây của cuộc sống hiện tại. Theo Kinh Thân Hành Niệm trong Trung Bộ Kinh, Tu tập thân hành niệm là khi đi biết rằng mình đang đi; khi đứng biết rằng mình đang đứng; khi nằm biết rằng mình đang nằm; khi ngồi biết rằng mình đang ngồi. Thân thể được xử dụng thế nào thì mình biết thân thể như thế ấy. Sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần, các niệm và các tư duy về thể tục được đoạn trừ. Nhờ đoạn trừ các pháp ấy mà nội tâm được an trú, an tọa, chuyên nhất và định tĩnh. Như vậy là tu tập thân hành niệm.

Thân tự nó là một đối tượng rất tốt tu tập và trong Thiền Quán. Trên thân chính là chỗ gieo trồng và sanh sản thiện hay ác nghiệp cho kiếp lai sinh. Theo Phật giáo, để gieo trồng thiện nghiệp, người con Phật chân thuần phải tự đặt mình sống hòa hợp với thiên nhiên và những quy luật tự nhiên đã điều hành vũ trụ. Sự hòa hợp này phát sanh từ lòng nhân ái, bao dung, từ bi và trí tuệ, vì lòng những thứ này là nguồn gốc của tánh không vị kỷ và đại lượng, là nguyên do của sự

thương yêu và lợi tha, là cội nguồn của từ bi hỷ xả, là lòng nhân đạo và thiện ý, là nguyên nhân của sự xả bỏ và định tĩnh. Mục đích đầu tiên của thiền tập là để nhận thức bản chất thật của thân mà không chấp vào nó. Đa phần chúng ta nhận thân là mình hay mình là thân. Tuy nhiên sau một giai đoạn thiền tập, chúng ta sẽ không còn chú ý nghĩ rằng mình là một thân, chúng ta sẽ không còn đồng hóa mình với thân. Lúc đó chúng ta chỉ nhìn thân như một tập hợp của ngũ uẩn, tan hợp vô thường, chứ không phải là như thể bất định; lúc đó chúng ta sẽ không còn lầm lẫn cái giả với cái thật nữa. Tinh thức về thân trong những sinh hoạt hằng ngày, như đi, đứng, nằm, ngồi, nhìn ai, nhìn quang cảnh, cúi xuống, duỗi thân, mặc quần áo, tắm rửa, ăn uống, nhai, nói chuyện, vân vân. Mục đích là chú ý vào thái độ của mình chứ không chạy theo những biến chuyển.

Thứ Nhì Là Khẩu Mật Hành: Khẩu niệm mật chú hay niệm chân ngôn và những lời cầu nguyện khác. Theo lời Phật dạy thì cái quả báo của khẩu nghiệp còn nhiều hơn quả báo của thân nghiệp và ý nghiệp, vì ý đã khởi lên nhưng chưa bày ra ngoài, chứ còn lời vừa buông ra thì liền được nghe biết ngay. Dùng thân làm ác còn có khi bị ngăn cản, chỉ sợ cái miệng mở ra buông lời vọng ngữ. Ý vừa khởi ác, thân chưa hành động trợ ác, mà miệng đã thốt ngay ra lời hung ác rồi. Cái thân chưa giết hại người mà miệng đã thốt ra lời hăm dọa. Ý vừa muốn chửi rủa hay hủy báng, thân chưa lộ bày ra hành động cử chỉ hung hăng thì cái miệng đã thốt ra lời nguyên rủa, dọa nạt rồi. Miệng chính là cửa ngõ của tất cả oán họa, là tội báo nơi chốn a tỳ địa ngục, là lò thiêu to lớn đốt cháy hết bao nhiêu công đức. Chính vì thế mà cổ nhân thường khuyên đời rằng: “Bệnh tùng khẩu nhập, họa tùng khẩu xuất,” hay bệnh cũng từ nơi cửa miệng mà họa cũng từ nơi cửa miệng. Nói lời ác, ắt sẽ bị ác báo; nói lời thiện, ắt sẽ được thiện báo. Nếu bạn nói tốt người, bạn sẽ được người nói tốt; nếu bạn phi báng mạ ly người, bạn sẽ bị người phi báng mạ ly, đó là lẽ tất nhiên, nhân nào quả nấy. Chúng ta phải luôn nhớ rằng “nhân quả báo ứng không sai,” mà từ đó can đảm nhận trách nhiệm sửa sai những việc mình làm bằng cách tu tập hầu từ từ tiêu trừ nghiệp tội, chớ đừng bao giờ trách trời oán người. Khẩu nghiệp rất ư là mãnh liệt. Chúng ta nên biết rằng lời ác còn quá hơn lửa dữ bởi vì lửa dữ chỉ đốt thiêu tất cả tài sản và của báu ở thế gian, trái lại lửa giận ác khẩu chẳng những đốt mất cả Thất Thánh Tài và tất cả công đức xuất thế, mà còn thêm chiêu cảm ác báo về sau này. Hành giả tu Phật nên luôn nhớ lời cổ đức dạy về Khẩu Nghiệp. Miệng niệm hồng danh chư Phật cũng như nhà ra châu ngọc, sẽ được quả báo sanh về cõi Trời hay cõi Tịnh Độ của chư Phật. Miệng nói ra lời lành cũng như phun ra mùi hương thơm, ắt sẽ được quả báo mình cũng được người nói tốt lành như vậy. Miệng nói ra lời giáo hóa đúng theo chánh pháp, cũng như phóng ra hào quang ánh sáng phá trừ được cái mê tối cho người và cho mình. Miệng nói ra lời thành thật cũng như cấp cho người lạnh lụa tốt cho họ được ấm áp thoải mái. Miệng nói ra lời vô ích cũng như nhai nhai mạt cưa, phí sức chứ không ích lợi gì cho mình cho người. Nói cách khác, cái gì không hay không tốt cho người, tốt hơn là đừng nói. Miệng nói ra lời dối trá, cũng như lấy giấy che miệng giềng, ắt sẽ làm hại người đi đường, bước lầm mà té xuống. Miệng nói ra các lời trêu cợt bất nhã, cũng như cầm gươm đao quơ múa loạn xạ nơi kẻ chợ, thế nào cũng có người bị quơ trúng. Miệng nói ra lời độc ác cũng như phun ra hơi thúi, ắt sẽ bị quả báo mình cũng sẽ bị xấu ác y như các điều mà mình đã thốt ra để làm tổn

hại người vậy. Miệng nói ra các lời dơ dáy bản thiêu cũng như phun ra dòi tửa, ắt sẽ bị quả báo chịu khổ nơi hai đường ác đạo là địa ngục và súc sanh. Hành giả tu Phật nên luôn nhớ và phát triển tâm biết sợ và gìn giữ khẩu nghiệp của mình. Hành giả tu Phật nên luôn nhớ rằng miệng nói ra điều không đâu vô ích cho mình và cho người, như nhai mặc cưa, cây gỗ; chỉ bằng làm thỉnh để tỉnh dưỡng tinh thần; nghĩa là khi không có điều hay lẽ thật để nói, thì cách tốt nhất là đừng nên nói gì cả (khẩu đàm vô ích, như tước mộc tiết; bất như mặc dĩ dưỡng khí). Miệng nói lời dối trá, khinh người, như lấy giấy đặt trên miệng giềng; hại kẻ đi đường không thấy té xuống chết. Điều này cũng giống như giăng bẫy giết người vậy (khẩu ngôn khi trá, như mông hàm tình; hành tắc ngộ nhơn). Miệng nói lời trêu ghẹo, trừng giận, như múa đao kiếm nơi kẻ chợ, thế nào cũng có người bị thương hay chết (khẩu háo hí ngược, như trạo đao kiếm; hữu thời thương nhơn). Miệng nói lời ác độc, vô luân, như phun hơi thúi; sẽ chịu quả báo xấu ngang bằng với lời mình đã nói cho người. Miệng nói lời dơ dáy, bản thiêu, như phun ra dòi tửa; sẽ bị quả báo nơi tam đồ ác đạo từ địa ngục, ngạ quỷ, đến súc sanh (khẩu đạo uế ngữ, như lưu thơ trừng; địa ngục súc sanh chi đạo). Hành giả tu Phật nên luôn nhớ nếu chưa dứt hẳn nghiệp nơi khẩu thì nên phát triển thiện khẩu nghiệp của mình. Cùng một lời nói mà khiến cho người trọn đời yêu mến mình; cũng cùng một lời nói mà khiến cho người ghét hận, oán thù mình trọn kiếp. Cùng một lời nói mà khiến cho nên nhà nên cửa; cũng cùng một lời nói mà khiến cho tán gia bại sản. Cùng một lời nói mà khiến cho nên giang sơn sự nghiệp; cũng cùng một lời nói mà khiến cho quốc phá gia vong. Miệng nói ra việc lành như phun ra mùi hương thơm; sẽ được cùng tốt y như điều mình khen nói cho người vậy (khẩu thuyết thiện sự, như phún thanh hương; xứng nhơn trường đồng). Miệng thốt ra lời giáo hóa, dạy dỗ cho người, như phóng ra ánh sáng đẹp đẽ, phá trừ hết ngu si, tâm tối của tà ma ngoại đạo (khẩu tuyên lưu giáo hóa, như phóng quang minh, phá nhơn mê ngữ). Miệng thốt ra lời thành thật, như lấy vải lụa quý mà trải ra; bố thí cho người dùng qua cơn lạnh lẽo thiếu thốn (khẩu ngữ thành thật, như thơ bố bạch; thiết tế nhơn dụng). Các bậc Thánh Hiền xưa, lời nói ra như phun châu nhà ngọc, để tiếng thơm muôn đời. Hành giả tu thiện ngày nay, nếu như không nói ra được các lời tốt đẹp ấy, thà là làm thỉnh, quyết không nói những lời ác độc và vô bổ.

Thứ Ba Là Ý Mật Hành: Ý quán tưởng mật ngữ “a” hay nhập bốn tôn tam ma địa tương ứng với ba nghiệp của chúng ta. Ý nghiệp là nghiệp tạo tác bởi ý (nghiệp khởi ra từ nơi ý căn hay hành động của tâm), một trong tam nghiệp thân khẩu ý. So với khẩu nghiệp thì ý nghiệp không mãnh liệt và thù nghịch bằng, vì ý nghĩ chỉ mới phát ra ở trong nội tâm mà thôi chứ chưa lộ bày, tức là chưa thực hiện hành động, cho nên khó lập thành nghiệp hơn là khẩu nghiệp. Ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Hành giả tu Phật nên luôn nhớ mặc dầu Tâm này vô thường nhưng Tâm này là nhân tố chính đã xô đẩy chúng ta lăn trôi trong Tam Đồ Lục Đạo, và cũng chính Tâm này sẽ đưa chúng ta trở về Niết Bàn. Thân ta vô thường, tâm ta cũng vô thường. Tâm vô thường còn mau lẹ hơn cả thân.

Tâm chúng ta thay đổi từng giây, từng phút theo với ngoại cảnh, vui đó rồi buồn đó, cười đó rồi khóc đó, hạnh phúc đó rồi khổ đau đó. Có người cho rằng luận thuyết “Thân Tâm Vô Thường” của đạo Phật phải chăng vô tình gieo vào lòng mọi người quan niệm chán đời, thối chí. Nếu thân và tâm cũng như sự vật đều vô thường như vậy thì chẳng nên làm gì cả, vì nếu có làm thành sự nghiệp lớn lao cũng không đi đến đâu. Mới nghe tưởng chừng như phần nào có lý, kỳ thật nó không có lý chút nào. Khi thuyết giảng về thuyết này, Đức Phật không muốn làm nản chí một ai, mà Ngài chỉ muốn cảnh tỉnh đệ tử của Ngài về một chân lý. Phật tử chơn thuần khi hiểu được lẽ vô thường sẽ giữ bình tĩnh, tâm không loạn động trước cảnh đổi thay đột ngột. Biết được lẽ vô thường mới giữ được tâm an, mới cố gắng làm những điều lành và mạnh bạo gạt bỏ những điều ác, cương quyết làm, dám hy sinh tài sản, dám tận tụy đóng góp vào việc công ích cho hạnh phúc của mình và của người.

- Chương Hai Mươi Sáu

-

***Sơ Lược Về Mạn Đà La & Cúng Dường
Mạn Đà La Theo Truyền Thống Tây Tạng***

I. Tổng Quan Về Mạn Đà La Trong Phật Giáo Mật Tông:

Mạn Đà La là biểu tượng của thế giới Phật giáo cũng như công cụ trợ giúp việc tham thiền, một bằng chứng với sự kiện là không có sự phân biệt rõ rệt giữa vũ trụ học và tâm lý học trong Phật giáo. Khi là các biểu đồ trật tự vũ trụ chúng là các bản đồ của vũ trụ và trong khi làm công cụ trợ giúp việc tham thiền, chúng là những công cụ tâm lý giúp hành giả cảm nhận các trạng thái tâm lý khác nhau. bằng cách tập trung vào một vòng tròn, người ta có thể tiến đến một sự hiểu biết về thực tế của thế gian bằng cách nhận thức theo tư tưởng Phật giáo. Mạn Đà La có nhiều hình thức khác nhau, thông thường có đến 2 hay 3 chiều. Chúng được trình bày dưới dạng đồ hình bằng cát màu hay dưới cấu trúc bằng đá. Những chiếc đĩa màu sắc giản dị cũng có thể là những công cụ để hành thiền. Vào thế kỷ thứ 9, đài tưởng niệm Phật giáo được xây dựng tại Borobudur, Nam Dương, theo hình một Mạn Đà La. Những sân thượng của nó có những hình ảnh chạm nổi mô tả cuộc đời Đức Phật. Trong Mật giáo, mạn đà la là vòng tròn diễn tả môi trường hoạt động của chư Phật trong Mật Giáo.

II. Chi Tiết Của Mạn Đà La Trong Phật Giáo Mật Tông:

Mạn Đà La là Bàn thờ tròn hay vuông để thờ phượng chư Phật và chư Bồ Tát trong Thai Tạng Giới và Kim Cang giới của Chân Ngôn Tông, mà Kobo Daishi đã sắp xếp như sau: a) Thai Tạng Giới tiêu biểu cho lý và nhân. b) Kim Cang Giới tiêu biểu cho trí và quả. Địa điểm của Mạn Đà La ngay dưới cội cây Bồ Đề, nơi Đức Phật Thích Ca Mâu Ni ngồi thiền. Mạn Đà La còn gọi là Mạn Đồ La, Mạn Đất La, hay Mạn Nô La, vân vân. Vòng tròn nghi thức dùng trong các buổi lễ Phật giáo Mật tông, nơi biểu hiện cho sự giác ngộ, cũng là nơi tôn thờ chư Phật và chư Bồ Tát. Mạn Đồ La là vòng tròn biểu hiện cho những sức mạnh vũ trụ, hay nơi tụ hội của chư Hiền Thánh, có hai hay ba chiều, đóng một vai trò quan trọng trong trường phái Mật tông bên Tây Tạng, và có nghĩa là “Trung tâm và ngoại vi.” Trong Mật tông, thế giới bên ngoài cũng như thân thể hay ý thức bên trong con người có thể được biểu hiện trong một Mạn đà la. Mạn đà la đặc biệt vô cùng quan trọng trong Kim Cang Thừa, vì đây được coi như là điểm tập trung của thiền quán tưởng. Thường thường hành giả Mật tông làm mạn đà la trước khi bắt đầu một buổi tu tập hay một buổi lễ. Hình thức hay cấu trúc cơ bản của một Mạn đà la là một vòng tròn bao bọc xung quanh hình vuông có 4 cửa xoay về 4 hướng (Bắc, Nam, Tây, Đông). Mạn đà la có thể được thực hiện bằng những hình thức dưới đây: a) Những bức vẽ. b) Cát nhuộm màu. c) Những đồng gạo. d) Cấu trúc ba chiều.

III. Các Loại Mạn Đà La Khác Nhau Trong Phật Giáo Mật Tông:

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, tông Kim Cang có **bốn thứ Mạn Đà La** hay bốn vòng tròn Mạn Đà La chỉ định năng lực hiệu nghiệm của tam mật. Những hình ảnh, hình vẽ, hay điêu khắc cho thấy thân mật của Phật; văn tự là mật ngữ của Phật; và các vật tiêu xỉ chỉ cho bản thể, tứ mật ý của Phật. *Thứ nhất là Đại Mạn Đà La:* Đại main đà là là vòng tròn của Đức Phật và các tùy tùng được trình bày bằng hình ảnh hay tranh vẽ, tức trình bày trong mặt phẳng. *Thứ nhì là Tam Ma Da Mạn Đà La (Tam Muội Mạn Đà*

La): Vòng tròn của cùng hội chúng này được biểu thị bằng những dụng cụ tượng trưng cho mỗi vị. Tam Ma da trong Phạn ngữ có nghĩa là “bản thể,” nhưng được trình bày bằng vật tiêu biểu cho mỗi vị cầm tay. *Thứ ba là Pháp Mạn Đà La*: Là loại Mạn Đà La bằng văn tự, trình bày toàn thể các Thánh giả. *Thứ tư là Kiết Ma Mạn Đà La (Yết Ma Mạn Đà La)*: Là Mạn Đà La bằng những hình ảnh điêu khắc. Ở Nhật và các nước Đông Á không có Mạn Đà La điêu khắc, nhưng vô số tượng Phật ở Java được xem như là thuộc loại này. Karma trong Phạn ngữ có nghĩa là “nghiệp” hay “hành động,” ở đây đặc biệt có nghĩa là nghệ thuật trình bày bằng vật rắn.

IV. Cúng Dường Mạn Đà La Theo Truyền Thống Tây Tạng:

- Xin nguyện cho các ô trược của nghiệp và phiền não được tịnh hoà và xin nguyện cho đệ tử được thấm nhuần dòng cam lồ của Bồ Đề Tâm.
- 1) Hỡi đáng Quy-Y Hộ Pháp của muôn loài, hỡi đáng Bồ Sư tôn kính cùng Thánh chúng, chúng con xin kính dâng biển mây phẩm vật cúng dường.
- 2) Từ bình tịnh thủy tôn quý, đẹp và tỏa rạng hào quang, tuôn ra bốn dòng Cam Lộ thanh tịnh chảy êm ái.
- 3) Cây nở đầy hoa đẹp, vòng hoa, bó hoa, trang nhã xếp đầy đất và trời.
- 4) Mây xanh mùa hạ cuộn cuộn trên trời, khói lam tỏa từ hương trầm thơm ngát.
- 5) Ánh mặt trời, ánh trăng rực rỡ như châu báu. Ánh đèn cúng dường nhảy múa vui mừng, xua tan màu đen của muôn ức triệu thế giới.
- 6) Nước thơm cúng dường nhiều như biển tỏa thơm lòng mùi nghệ, trầm hương và long não cuộn cuộn tỏa ra tận chân trời.
- 7) Phẩm vật và người thanh lịch, thức uống và các thức ăn ngon yến tiệc làm từ trăm vị hương lấy từ núi Tu Di.
- 8) Nhã nhạc không ngừng từ bao học cụ, âm điệu hòa hợp giao hưởng đến ba cõi.
- 9) Chư Thiên nữ của phẩm vật trong và ngoài mang biểu tượng gìn giữ Sắc Thanh Hương Vị Xúc tràn ngập muôn phương.
- 10) Chúng con kính dâng đáng Quy-Y Hộ Pháp của muôn loài tất cả châu báu của Từ Bi. Chúng con kính dâng người ruộng Công Đức tối hảo tối thượng với tín tâm thanh tịnh. Núi Tu Di với bốn đại lục hằng muôn ức tỷ lần, bảy biểu tượng tôn quý của hoàng gia, các biểu tượng tôn quý phụ và nhiều phẩm vật khác. Là cảnh giới kỳ diệu Mạn Đà La cùng các chư Phật an trụ bên trong và đại kho tàng đầy nguyện ước và châu báu của chư Thiên Nhân.
- 11) Để vui lòng đáng Bồ Sư tôn kính, chúng con kính dâng những phẩm vật an bày và những phẩm vật quán tưởng như lùm cây an lạc trên bờ của biển Như Ý Nguyên: Trái bày với nhiều hoa sen ngàn cánh, chiếm trọn trái tim là những phẩm vật cúng dường lấy từ công đức của cõi Ta Bà và cõi Niết Bàn, nơi phủ đầy hoa, chính là công đức vô lượng của ba cửa ngõ của chúng đệ tử và mọi hữu tình trong thế giới này và các cảnh giới trên. Tỏa đầy muôn vàn hương thơm của các phẩm vật cúng dường Phổ Hiền Bồ Tát, triu nặng trái quả tam học, hai giai đoạn và năm đạo lộ.
- 12) Chúng con xin cúng dường, tưới trà thơm vàng như nghệ ướp thơm trăm vị huy hoàng với trắng hoa thanh nhã. Đây, ngũ câu, ngũ đăng và mọi thức đều

thanh tịnh hóa, chuyển hóa và tăng trưởng thành biển nước Cam Lộ. Chúng con kính dâng lên người cả những Phật mẫu như ảo diễm kiều, chủ tể các sứ giả Thiên Nữ sinh trong cảnh giới Phật, từ chú nguyện và sinh cùng lúc với khuôn mặt mảnh dẻ, tỏa rạng ánh sinh lực trẻ và tinh tường 64 nghệ thuật tình yêu.

13) Chúng con kính dâng lên người Bồ Đề Tâm tối thượng không thể nghĩ bàn, vượt khỏi ngôn từ, tự nhiên và không phân lìa. Vũ trụ Tánh Không của mọi sự vật, như như và giải thoát khỏi mọi tà kiến; Kim Cang Bồ Đề không ngăn ngại đồng thời với Hỷ Lạc. Chúng con kính dâng lên người tất cả những loại thần y diệu dược để điều trị những bệnh trầm kha gây ra từ bốn trăm lẽ bốn nỗi khổ đau phiền não. Và với lòng tôn kính, chúng con kính dâng lên người thân mình để phụng sự và làm vui lòng người. Xin nguyện cầu Đức Bổn Sư giữ chúng con lại để phụng sự người mãi mãi khi trời đất còn tồn tại.

•

• V. Kệ tụng Dâng lên Đức Quan Âm Phổ Độ Mẫu Tôn Kính, Cùng Chư Tôn Hộ Giá và Chư Hộ Phật Trong Cúng Đường Mạn Đà La:

• Om bendza bhumi ah hum, Đất này bằng vàng rực rỡ
 • Om bendza bhumi ah hum, Vòng đai sắt bao vòng ngoài
 • Trung tâm núi Sơn Vương-Tu Di, Đông: Đông Thắng Thần Châu (Thắng Thân), Nam: Nam Thiệm Bộ Châu (Diêm Phù Đề), Tây: Tây Ngưu Hóa Châu (Ngưu Phát), Bắc: Bắc Cu Lô Châu (Bất Như Ý Âm) Các châu nhỏ: [Đông] Thân & Thắng Thân, [Nam] Ngưu Phát & Tây Ngưu Phát, [Tây] Si & Thắng Đạo Hành, [Bắc] Bất Như Ý Âm & Đông Đạo. Núi Châu Báu, cây như ý, bò như ý, vụ mùa không cần cày cấy. Bánh xe quý, châu báu, hoàng hậu tôn quý, thừa tướng tôn quý, voi quý, ngựa quý, đại tướng tôn quý, binh trăn báu lớn quý, thiên nữ đẹp, tràng hoa, nhã nhạc, vũ điệu, hoa thơm, hương, đèn, nước thơm. Nhật, nguyệt, bảo cái mọi phương, thắng phan ở chính giữa, toàn châu báu của chư thiên nhân, bộ sưu tập lộng lẫy, không thiếu thứ gì, đầy đủ và tuyệt diệu, kính dâng bổn sư từ mẫn, cùng dâng lên dòng truyền thừa, lên chư Thánh Tổ diệu thắng, và cũng đặc biệt dâng lên đức Quan Âm Phổ Độ Mẫu tôn kính, cùng chư tôn hộ giá và chư hộ Phật. Đệ tử cúng dường cõi tịnh độ này. Kính xin chư vị từ bi thọ nhận vì lợi ích mọi chúng sanh. Và sau khi thọ nhận phẩm vật cúng dường, kính xin chư vị từ mẫn, giáo hóa cho đệ tử và cho mọi chúng sanh mẹ, rộng lớn như không gian, che chở cho chúng con với lòng từ bi, xin ban cho chúng con mọi thành tựu thế gian và xuất thế gian. Mặt đất của Mạn Đà La này rải đầy hoa và thơm ngát hương trầm; trang nghiêm với núi Tu Di, tứ bộ châu, mặt trời và mặt trăng: xin dâng Mạn Đà La này lên toàn các cõi Phật quán tưởng và xin nguyện cho mọi chúng sanh hoan hỷ thọ cảnh giới thanh tịnh này.

•
 •
 •
 •
 •
 •
 •

.....

-
-
-

Chương Hai Mươi Bảy

Nhị Phái Mật Giáo

Mật Tông là tên gọi chung Phật giáo Mật tông được dùng để chỉ các hình thức Phật giáo về sau này tại Ấn Độ, như tông Chân Ngôn (Mantrayana), Kim Cang thừa (Vajrayana), hay Câu Sinh Khởi thừa (Sahajayana). Người sáng lập ra Mật Tông tại Trung Quốc là ngài Thiện Vô Úy vào khoảng năm 720 sau Tây Lịch. Du Già có nghĩa là ‘định trí,’ và cũng mang ý nghĩa ‘chứa đựng những mật thuyết.’ Tông phái này dạy cho Phật tử những sự hành trì bí hiểm trong việc tu tập đạo Phật. Tông phái này có một thời kỳ phồn thịnh đến nỗi đồng hóa cả Bát Nhã tông và Tứ Luận tông. Tuy nhiên, trong tất cả các xu hướng của Phật giáo thì giáo lý Mật tông cho đến ngày nay vẫn còn bị xem thường và ngộ nhận. Các phép tu luyện Mật tông (tantras) bị nhiều người kết tội, bắt nguồn chủ yếu từ những truyền thống Ấn Độ giáo suy đồi và những việc làm bất chính mà các truyền thống này gây ra trong đám người ngu dốt. Thành kiến chống lại mọi cái gì thuộc về Mật tông như thế mạnh mẽ đến nỗi ngay cả các học giả cũng từ bỏ không muốn dính dáng gì đến nó, kết quả là mọi sự nghiên cứu vô tư về giáo phái này đã bị gác bỏ suốt một thời gian dài.

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, có đến hai phái Mật giáo. Cả hai đều đồng quan niệm về Đức Phật Thích Ca Mâu Ni và Đại Nhật Như Lai.

Thứ Nhất Là Thai Mật: Thai Mật truyền từ tông Thiên Thai. Trên thực tế, đây là giáo lý bí mật bất định, nó không nhất định và biến thiên vì thính giả khuếch lấp nhau bởi sức thần thông của Phật và mỗi người nghĩ rằng Phật chỉ giảng cho riêng mình mà thôi. Phương pháp bí truyền chỉ được Phật dùng khi nói riêng với một người và chỉ có người đó hiểu được. Khác với Thông giáo, Mật giáo dạy về nghĩa thâm mật của Phật giáo. Phương pháp dạy hành giả về cách bắt ấn, trì chú, tam mật tương ưng, tức thân thành Phật. Thân khẩu ý của hành giả tương ưng với thân khẩu ý của Phật.

Thứ Nhì Là Đông Mật: Đông Mật được truyền vào Đông Tự từ tông Chân Ngôn. Về thực hành hay sự tướng thì Đông Mật là tông phái đặc biệt vì nó hình như phổ biến hơn Thai Mật, còn về lý thuyết hay giáo tướng thì không có gì khác nhau giữa hai phái cả.

Cả hai phái này đều tu theo Mật giáo hay Phật giáo Mật tông, và Mật giáo kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thế giới bên ngoài và thế giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ, các phương thức được Mật giáo sử dụng trong các phép quán tưởng như sau:

1) *Mạn Đà La:* Man Đà La có nghĩa là “vòng tròn,” “hội,” hay “hình.” Có nhiều loại Man Đà La, nhưng có hai thứ thông thường nhất trong Mật giáo: a) Một hình kết hợp vẽ chân dung nhiều loại khác nhau, quý, thần, Phật và Bồ Tát, biểu thị năng lực, sức mạnh và các hoạt động chung trong các hình vuông tròn. b) Ngay tại trung tâm là Phật Tỳ Lô Giá Na, vị Phật Quang Minh Biến Chiếu; và

một lược đồ tiêu biểu vài mẫu âm thiêng liêng của tiếng Phạn gọi là “bija” hay “chủng tử,” tiêu biểu cho các hình tượng—Xem Chương Ba Mười.

2) *Chon Âm*: Các âm thiêng liêng như âm OM chẳng hạn, được truyền từ thầy sang đệ tử trong lúc khai thị. Khi tâm người đệ tử đã được điều hợp đúng đắn, người ta nói là các chấn động của biểu tượng ngôn ngữ này cùng với sự phối hợp của nó trong tâm thức của người khai thị để mở tâm thức của người đệ tử đến các chiều kích cao hơn—Xem Chương Ba Mười.

3) *Thủ Ấn*: Đây là điệu bộ của thân thể, đặc biệt là các cử động tượng trưng của bàn tay, được thực hiện để trợ giúp kêu gọi những tâm thái song hành nhất định của chư Phật và chư Bồ Tát—Xem Chương Ba Mười Sáu.

- Chương Hai Mười Tám

Ba Đặc Tính Chính Trong Mật Giáo

Mật giáo hay Phật giáo Mật tông, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiền giáo. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thế giới bên ngoài và thế giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, có đến hai phái Mật giáo. Cả hai đều đồng quan niệm về Đức Phật Thích Ca Mâu Ni và Đại Nhật Như Lai. Mật giáo hay Phật giáo Mật tông, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiền giáo. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thế giới bên ngoài và thế giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ. Mật giáo chấp nhận giáo thuyết giống như trong kinh điển Đại Thừa, nhưng dạy một số phương thức thực hành hoàn toàn khác biệt. Dấu trên căn bản và mục tiêu chính yếu của Bồ Tát đạo là thành Phật đạo để làm lợi lạc cho chúng sanh, giáo điển Mật giáo hay giáo điển Kim Cang Thừa cũng nhấn mạnh đến những nghi thức, những dấu hiệu, mật chú, và quán tưởng. Có ba đặc tính chính trong Mật giáo: ***Thứ Nhất Là Mạn Đà La***: Mạn Đà La có nghĩa là “vòng tròn,” “hội,” hay “hình.” Có nhiều loại Mạn Đà La, nhưng có hai thứ thông thường nhất trong Mật giáo: Một hình kết hợp vẽ chân dung nhiều loại khác nhau, quý, thần, Phật và Bồ Tát, biểu thị năng lực, sức mạnh và các hoạt động chung trong các hình vuông tròn. Ngay tại trung tâm là Phật Tỳ Lô Giá Na, vị Phật Quang Minh Biến Chiếu; và một lược đồ tiêu biểu vài mẫu âm thiêng liêng của tiếng Phạn gọi là “bija” hay “chủng tử,” tiêu biểu cho các hình tượng. ***Thứ Nhì Là Chon Âm***: Các âm thiêng liêng như âm OM chẳng hạn,

được truyền từ thầy sang đệ tử trong lúc khai thị. Khi tâm người đệ tử đã được điều hợp đúng đắn, người ta nói là các chân động của biểu tượng ngôn ngữ này cùng với sự phối hợp của nó trong tâm thức của người khai thị để mở tâm thức của người đệ tử đến các chiều kích cao hơn. **Thứ Ba Là Thủ Ấn:** Đây là điệu bộ của thân thể, đặc biệt là các cử động tượng trưng của bàn tay, được thực hiện để trợ giúp kêu gọi những tâm thái song hành nhất định của chư Phật và chư Bồ Tát. Thủ Ấn là vị trí bí mật hay Ấn kết bằng những ngón tay. Đây là một trong mười thủ ấn trong Phật giáo. Bàn tay trái đặt vào lòng, lòng bàn tay hướng lên trên; bàn tay phải hướng xuống đất, lưng bàn tay hướng về phía trước. Đây là tư thế khát thực của Phật Thích Ca khi Ngài báo cho chúng sanh biết Ngài đã đạt được chánh đẳng chánh giác, đây cũng là biểu tượng cho sự vững chắc không lay chuyển của A Súc Bệ Phật.

- • • • •

Chương Hai Mươi Chín

Lý Mật-Sự Mật Theo Quan Điểm Mật Giáo

I. Lý Mật Theo Quan Điểm Mật Giáo:

Lý Mật có nghĩa là lý viên dung bất ly, một trong tám loại giáo pháp của Đức Phật. Bí Mật Giáo hay những lời dạy bí mật mà chỉ có một vài vị đặc biệt mới hiểu được. Cũng có nghĩa là mật tông, một trong bốn loại giáo thuyết của tông Thiên Thai. Trên thực tế, đây là giáo lý bí mật bất định, nó không nhất định và

biến thiên vì thính giả khuất lấp nhau bởi sức thần thông của Phật và mỗi người nghĩ rằng Phật chỉ giảng cho riêng mình mà thôi. Phương pháp bí truyền chỉ được Phật dùng khi nói riêng với một người và chỉ có người đó hiểu được. Khác với Thông giáo, Mật giáo dạy về nghĩa thâm mật của Phật giáo. Phương pháp dạy hành giả về cách bắt ấn, trì chú, tam mật tương ứng, tức thân thành Phật. Thân khẩu ý của hành giả tương ứng với thân khẩu ý của Phật.

II. Sự Mật Theo Quan Điểm Mật Giáo:

Tam bí mật của thân khẩu ý của Đức Như Lai. Theo Phật giáo, thân khẩu ý của mọi sinh vật là những phần của Chân như, nhưng phiền não che lấp bản tánh chân như: thân mật, khẩu mật, và ý mật. Thân khẩu ý của mọi sinh vật là những phần của Chân như, nhưng phiền não che lấp bản tánh chân như. Trong Chân Ngôn Tông có pháp Tam Mật Hành. Tam mật về thân khẩu ý của Đức Phật sẽ vĩnh viễn là bí mật nếu không có phương tiện dẫn độ. Một phương tiện dẫn độ như vậy, theo mật giáo, phải bắt đầu từ gia trì lực (adhisthana) chứ không do nỗ lực hữu hạn của hành giả. Phương tiện đó cũng chỉ là biểu hiệu của năng lực bí mật, có thể được bộc lộ qua ba nghiệp của chúng sanh (thân khẩu ý). Qua đó chúng ta có thể biết được cảm ứng toàn vẹn của Đức Phật và chúng sanh, từ đó đạt được kết quả “Phật trong ta, ta trong Phật” (nhập ngã, ngã nhập); từ đó thực hành về giáo tướng của Phật quả khả đắc ngay nơi nhục thân nay. *Thứ nhất là Thân Mật Hành thân:* Tay nắm giữ biểu tượng hay kết ấn khế (mudra), và những cử chỉ khác của thân. *Thứ nhì là Khẩu Mật Hành:* Khẩu niệm mật chú hay niệm chân ngôn và những lời cầu nguyện khác. *Thứ ba là Ý Mật Hành:* Ý quán tưởng mật ngữ “a” hay nhập bốn tôn tam ma địa tương ứng với ba nghiệp của chúng ta.

- Chương Ba Mươi

-

***Mật Chú: Các Âm Thanh Thiêng Liêng
Trong Tu Tập Mật Giáo***

I. Mật Chú Đà La Ni và Mạn Trà La (Chân Ngôn) Trong Truyền Thống Phật Giáo Mật Tông:

Các âm thanh thiêng liêng trong Phật giáo Mật Tông bao gồm Đà La Ni và Chơn âm hay Chân ngôn. Các âm thiêng liêng như âm OM chẳng hạn, được truyền từ thầy sang đệ tử trong lúc khai thị. Khi tâm người đệ tử đã được điều hợp đúng đắn, người ta nói là các chấn động của biểu tượng ngôn ngữ này cùng với sự phối hợp của nó trong tâm thức của người khai thị để mở tâm thức của người đệ tử đến các chiều kích cao hơn. Mạn trà la hay chân ngôn là một công thức huyền thuật được dùng trong Phật Giáo Mật tông bên Tây Tạng, một chuỗi âm tiết mang năng lượng. Trong một số trường phái Mật tông, người ta lặp đi lặp lại mantra như một hình thức thiền định. Phạn ngữ “Dharani” có nghĩa là “sợi chỉ.” Chú cũng có nghĩa là văn bản, hay những bài thuyết giảng của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, nhưng chỉ xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ bảy mà thôi. Trong Mật giáo, chú là những lời Phật nói riêng cho từng người và được các đệ tử ghi chép lại. Như vậy “Chú” là sự tập hợp có hệ thống hay khẳng khí ý hướng hay mật ngữ của Phật về sự phát triển tâm linh. Trong Mật giáo, chú là những lời Phật nói riêng cho từng người và được các đệ tử ghi chép lại. Như vậy “Chú” là sự tập hợp có hệ thống hay khẳng khí ý hướng hay mật ngữ của Phật về sự phát triển tâm linh. Trong khi thuật ngữ ‘Mantra’ hoặc ‘Vidya’ (Vijja-p) không có nghĩa là truyền thuyết bí mật, huyền ân của năng lực thần thông được kết tinh lại trong một thể thức thần chú. Nói đúng hơn, ‘mantra’ nghĩa là ‘Lý Tứ Đế’ là nền tảng trí tuệ của Đức Phật. Tương đương với ‘Chuyến Bánh Xe Pháp lần đầu tiên’ mà trong đó Tứ Đế như tiêu đề chính. Mantra còn được dịch là chân ngôn, thần chú hay lời nói bí mật của chư Phật, mà nghĩa nguyên thủy của những lời nói ấy không ai biết, nhưng trên mức độ tâm linh nó siêu việt (vượt ra ngoài) sự hiểu biết thông thường của ngôn ngữ. Linh ngữ, thần chú hay chân ngôn, hay mạn trà la, một công thức huyền thuật mà người ta tin là có những lực kỳ bí, được dùng trong Phật Giáo Mật tông bên Tây Tạng, một chuỗi âm tiết mang năng lượng. Từ “Mantra” được rút ra từ gốc Phạn ngữ “man” có nghĩa là “suy nghĩ” hay “tưởng tượng.” “Mantras” được đặt ra như một lợi khí dùng để tập trung tâm vào đó bằng sự lặp đi lặp lại. Trong một số trường phái Mật tông, người ta lặp đi lặp lại mantra như một hình thức thiền định (tập trung năng lượng vào một đối tượng để tạo nên sức mạnh tâm linh). Trong các trường phái Tịnh Độ, người ta dùng câu chú “Nam Mô A Di Đà Phật.” Chú cũng được dùng

một cách rộng rãi trong các truyền thống Kim Cang Thừa. Thường thì họ cầu đảo sức mạnh của một vị Phật nào đó, và được dùng trong cả thiền tập và huyền thuật mà người ta tin có thể che chở hay mang lại những lợi lạc trần thế. Theo truyền thống Phật giáo, mật chú có bốn cái lợi cho hành giả: giúp hành giả tiêu trừ bệnh tật, tai ách, phát sanh thiện pháp cho hành giả trên bước đường tu tập, và giúp hành giả thể nhập chân lý dễ dàng hơn. Chú không nên được diễn dịch ra dưới bất cứ hình thức nào, vì ngoài chư Phật và các bậc hiền thánh ra, không ai khác có thể thật sự hiểu được chân nghĩa của mật chú cả. Theo Hòa Thượng Tuyên Hóa thì mật chú cũng giống như mật hiệu trong quân đội, nếu người ta đáp đúng mật hiệu thì không cần phải hỏi gì thêm nữa, mọi việc đều tốt. Nếu người ta đáp trật sẽ tức thì bị trừng trị, nên phải vô cùng cẩn trọng.

II. Sự Phát Triển Của Mật Chú Từ Ấn Độ Giáo Sang Phật Giáo Trong Tu Tập Mật Tông:

Sau năm 500 sau tây lịch, sự phát triển của mật chú trong Ấn Độ giáo làm tiến xa hơn sự lớn mạnh của hình thức pháp thuật trong Phật giáo, được gọi là “Mật chú,” mong đời sự toàn giác qua tu tập những pháp thực hành mật chú. Mật chú gây được nhiều ảnh hưởng ở Nepal, Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật Bản, Java, và Sumatra. Ngoài Ấn Độ, một số ít những trường phái mới chính thống được phát triển bởi sự hòa hợp của Đại Thừa với những yếu tố bản xứ. Đáng được ghi nhận là Thiên tông và Di Đà giáo ở Trung Hoa và Nhật Bản, và trường phái Nyingmapa ở Tây Tạng, pha trộn với giáo phái Shaman bản xứ của Tây Tạng. Mật giáo hay Phật giáo Mật tông, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiền giáo. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thế giới bên ngoài và thế giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ. Mật giáo chấp nhận giáo thuyết giống như trong kinh điển Đại Thừa, nhưng dạy một số phương thức thực hành hoàn toàn khác biệt. Dầu trên căn bản và mục tiêu chính yếu của Bồ Tát đạo là thành Phật đạo để làm lợi lạc cho chúng sanh, giáo điển Mật giáo hay giáo điển Kim Cang Thừa cũng nhấn mạnh đến những nghi thức, những dấu hiệu, mật chú, và quán tưởng.

III. Ý Nghĩa Của Mật Chú Ấn Giáo & Phật Giáo Trong Tu Tập Mật Giáo:

Mật chú Đà La Ni, hay mật chú tông trì. Phạn ngữ có nghĩa là “sợi chỉ.” Chú cũng có nghĩa là văn bản, hay những bài thuyết giảng của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, nhưng chỉ xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ bảy mà thôi. Trong Mật giáo, chú là những lời Phật nói riêng cho từng người và được các đệ tử ghi chép lại. Như vậy “Chú” là sự tập hợp có hệ thống hay khẳng khít ý hướng hay mật ngữ của Phật về sự phát triển tâm linh. Trong Mật giáo, chú là những lời Phật nói riêng cho từng người và được các đệ tử ghi chép lại. Như vậy “Chú” là sự tập hợp có hệ thống hay khẳng khít ý hướng hay mật ngữ của Phật về sự phát triển tâm linh.

Mật chú trong Phật giáo xét về bề mặt thì giống với mật chú của Ấn giáo ở mức độ đáng kể, nhưng trên thực tế lại có rất ít sự giống nhau giữa hai loại mật chú này, về cả phương diện chủ đề, chủ thuyết triết học, hay các nguyên tắc tôn giáo. Điều này không có gì đáng ngạc nhiên bởi vì mục tiêu và đối tượng của những

người Phật giáo khác xa với mục tiêu, đối tượng của người Ấn Độ giáo. Sự khác biệt chính là Mật tông của Phật giáo không phải là chủ nghĩa thờ thần Sakti. Khái niệm Sakti, khái niệm về quyền năng thiêng liêng, về khả năng tạo tác thuộc nữ tính của vị thần cao nhất, thần Siva, hoặc các hiện thân của thần này, không có vai trò gì trong Phật giáo, còn trong mật chú Ấn Độ giáo thì khái niệm về quyền năng Sakti là tiêu điểm của sự chú ý. Ý tưởng trung tâm của Phật giáo Mật tông là kiến thức hay tuệ giác. Đối với người Phật tử, Sakti là ảo ảnh, thứ quyền năng tạo nên ảo tưởng mà người ta thì chỉ có thể thoát ra nhờ trí tuệ mà thôi. Do đó mục tiêu của người Phật tử không phải là đạt được quyền năng, hay liên kết với quyền năng của vũ trụ để trở thành một công cụ của các quyền năng ấy hoặc để làm chủ các quyền năng ấy, mà trái lại, người Phật tử phải cố tách mình ra khỏi các quyền năng này, những quyền năng mà từ bao lâu nay đã giam hãm người ta trong luân hồi sanh tử. người Phật tử cố gắng nhận ra những quyền năng vốn đã khiến mình đắm chìm trong vòng sinh tử, để thoát ra khỏi sự chế ngự của chúng. Tuy nhiên, người Phật tử không tìm cách phủ nhận các quyền năng này hay hủy diệt chúng mà là biến đổi chúng trở thành sức mạnh giác ngộ, và sức mạnh này thay vì tạo thêm ra sự phân hóa, lại thổi theo chiều nghịch lại để tạo nên sự thống nhất toàn vẹn. Thái độ của người Ấn Độ giáo thì khác hẳn, nếu không nói là trái ngược lại. “Hợp nhất với Sakti để có đầy đủ quyền năng,” mật chú Kulacudamani đã dạy như thế. “Thế giới được tạo ra từ sự hợp nhất giữa thần Siva và thần Sakti.” Người Phật giáo thì trái lại, không chấp nhận sự tạo thành và hiển lộ của thế giới, mà lại muốn trở về với trạng thái “vô sinh, vô tướng” của sự trống không (sunyata), tình trạng từ đó mọi vật được sinh ra, hoặc tình trạng đã có trước hoặc là cao hơn mọi sự thành tạo (nếu có thể dùng ngôn ngữ của loài người để nói về cái không diễn tả được).

IV. Vai Trò của Mật Chú Đà La Ni trong Truyền Thống Phật Giáo Mật Tông:

Mục Đích Xử Dụng Mật Chú Đà La Ni Trong Truyền Thống Phật Giáo Mật Tông: Đà La Ni hay còn được gọi là Tổng Trì hay chú ngữ bí giáo thọ trì, do ngài Kim Cang Thủ Bồ Tát/Vajrapani Bodhisattva thọ trì và truyền bá. Tuy nhiên, khi trì chú trước tiên phải chánh tâm thành ý. Nếu không chánh tâm thành ý thì dù có trì loại chú gì đi nữa cũng là tà vạy. Nói chung, Phật tử thuần thành phải nên luôn nhớ rằng dù tu pháp môn nào đi nữa, lúc nào tâm cũng phải chánh và ý cũng phải thành, nghĩa là lúc nào chúng ta cũng phải chuyên tâm không xao lãng, không cầu thả hay tác trách. Mặc dù ma quỷ luôn muốn hãm hại chúng sanh, người tu chân chính thì không như vậy, chúng ta không bao giờ làm hại ai trong bất cứ tình huống nào. Ngược lại, chúng ta luôn muốn mang lại lợi lạc cho người khác. Người Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng trì chú là để phát triển lòng từ bi, để không nuôi dưỡng tư tưởng làm tổn hại người khác, chứ không phải để hàng phục ma quỷ hay để quyết đấu với một ai.

Đà La Ni Trong Lạt Ma Giáo Là Chú Gồm Những Chữ Tây Tạng Viết Chung Với Phạn Ngữ: Đà La Ni là tiếng Phạn “Dharani”, dịch là trì giữ, tổng trì hay bảo tồn huệ lực và trí lực, không để cho thiện pháp bị tán loạn, ngăn che không cho các ác pháp tăng trưởng. “Tổng” còn có nghĩa là bao nhiếp tất cả các pháp, “trì” nghĩa là giữ gìn vô lượng ý nghĩa. Tất cả các pháp đều được tổng nhiếp vào

chú này, tất cả các pháp đều khởi nguyên từ chú này. Trì giữ, tổng trì hay bảo tồn huệ lực và trí lực, không để cho thiện pháp bị tán loạn, ngăn che không cho các ác pháp tăng trưởng. Đà La Ni, đặc biệt Chú Đà La Ni được nhấn mạnh bởi trường phái Chân Ngôn. Ngoài xướng pháp ngữ cầu nguyện cho thí chủ, hoặc vong linh người quá cố, đặc biệt trong ngày cúng thất tổ trong ngày cúng các vong linh. Tổng Trì còn là niệm lực có thể tổng nhiếp và trì giữ hết thảy các pháp (thiện ác) mà không thể mất.

Đà La Ni, Đặc Biệt Chú Đà La Ni Được Nhấn Mạnh Bởi Trường Phái Chân Ngôn: Đà la ni cũng đồng nghĩa với “Mantra”. Đà la ni là một thuật ngữ Bắc Phạn, được giải thích với nghĩa ‘tổng trì’. Đà la ni có khi được gọi là ‘chú’, tổng trì chư pháp vô lượng nghĩa. Đà la ni là pháp chính của chư pháp. Chân ngôn là những kinh ngắn chứa đựng những công thức ma thuật gồm những âm tiết có nội dung tượng trưng (mantra). Những phương thức nguyện cầu bí mật, thường bằng Phạn ngữ, tìm thấy sớm nhất ở Trung Quốc vào thế kỷ thứ ba sau Tây Lịch; chúng là một phần của Đà La Ni Tạng của Du Già hay Mật Giáo.

Mật Chú Đà La Ni Không Phải Là Bùa Chú Của Thường Tình Thế Tục: Phật tử chân thuần nên nhớ rằng tin tưởng vào “chú” của Phật giáo không phải là tin vào bùa chú của thường tình thế tục. Tại Việt Nam có nhiều địa phương vẫn còn tin tưởng vào bùa chú, giờ tốt giờ xấu, và đồng bóng, vãn vãn. Trong Kinh Phạm Võng, chúng ta có thể thấy rõ rằng những thứ này hoàn toàn phản lại với giáo lý nhà Phật. Chúng là ảnh hưởng còn sót lại của các nhóm bái vật, đa thần giáo, cũng như các tà giáo khác. Mật chú trong Phật giáo xét về bề mặt thì giống với mật chú của Ấn giáo ở mức độ đáng kể, nhưng trên thực tế lại có rất ít sự giống nhau giữa hai loại mật chú này, về cả phương diện chủ đề, chủ thuyết triết học, hay các nguyên tắc tôn giáo. Điều này không có gì đáng ngạc nhiên bởi vì mục tiêu và đối tượng của những người Phật giáo khác xa với mục tiêu, đối tượng của người Ấn Độ giáo. Sự khác biệt chính là Mật tông của Phật giáo không phải là chủ nghĩa thờ thần Sakti. Khái niệm Sakti, khái niệm về quyền năng thiêng liêng, về khả năng tạo tác thuộc nữ tính của vị thần cao nhất, thần Siva, hoặc các hiện thân của thần này, không có vai trò gì trong Phật giáo, còn trong mật chú Ấn Độ giáo thì khái niệm về quyền năng Sakti là tiêu điểm của sự chú ý. Ý tưởng trung tâm của Phật giáo Mật tông là kiến thức hay tuệ giác. Đối với người Phật tử, Sakti là ảo ảnh, thứ quyền năng tạo nên ảo tưởng mà người ta thì chỉ có thể thoát ra nhờ trí tuệ mà thôi. Do đó mục tiêu của người Phật tử không phải là đạt được quyền năng, hay liên kết với quyền năng của vũ trụ để trở thành một công cụ của các quyền năng ấy hoặc để làm chủ các quyền năng ấy, mà trái lại, người Phật tử phải cố tách mình ra khỏi các quyền năng này, những quyền năng mà từ bao lâu nay đã giam hãm người ta trong luân hồi sanh tử. Người Phật tử cố gắng nhận ra những quyền năng vốn đã khiến mình đắm chìm trong vòng sinh tử, để thoát ra khỏi sự chế ngự của chúng. Tuy nhiên, người Phật tử không tìm cách phủ nhận các quyền năng này hay hủy diệt chúng mà là biến đổi chúng trở thành sức mạnh giác ngộ, và sức mạnh này thay vì tạo thêm ra sự phân hóa, lại thôi theo chiều nghịch lại để tạo nên sự thống nhất toàn vẹn. Thái độ của người Ấn Độ giáo thì khác hẳn, nếu không nói là trái ngược lại. “Hợp nhất với Sakti để có đầy đủ quyền năng,” mật chú Kulacudamani đã dạy như thế. “Thế giới được tạo ra từ sự hợp nhất giữa thần Siva và thần Sakti.”

Người Phật giáo thì trái lại, không chấp nhận sự tạo thành và hiển lộ của thế giới, mà lại muốn trở về với trạng thái “vô sinh, vô tướng” của sự trống không (sunyata), tình trạng từ đó mọi vật được sinh ra, hoặc tình trạng đã có trước hoặc là cao hơn mọi sự thành tạo (nếu có thể dùng ngôn ngữ của loài người để nói về cái không diễn tả được).

V. Những Loại Mật Chú và Chân Ngôn Trong Truyền Thống Phật Giáo Mật Tông:

Thứ Nhất Là Mật Chú Du Già: *Kỷ Luật Thân Tâm Với Mật Chú Du Già:* "Yoga" là từ Phạn ngữ chỉ bất cứ hình thức kỷ luật thân hay tâm. Một hình thức thiền định được phát triển ở Ấn Độ thời cổ mục đích giải thoát những hạn chế thể chất hay những khổ đau phiền não bằng cách định tâm sao cho nó hòa nhập vào chân lý của vũ trụ. Từ này thông dụng cả trong Ấn giáo, Phật giáo, và cả những truyền thống tôn giáo khác ở Ấn Độ. Theo Ấn giáo, Du già có nghĩa là kết hợp với thượng đế. Theo các truyền thống khác ở Ấn Độ thì thực tập du già có nghĩa là thực tập phát triển tình trạng thân và tâm theo cách riêng của từng tôn giáo, nhưng trong Phật giáo, từ này chỉ tương đương với thiền định trong giai đoạn đầu tập thở. Đây là lối điều thân và hơi thở sao cho thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh: cảnh, hành, lý, quả và cơ. Đây là lối điều thân và hơi thở sao cho thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh cảnh, hành, lý, quả và cơ tương ứng với cảnh, tương ứng với hành, tương ứng với lý, tương ứng với quả, và tương ứng với cơ. Theo Phật giáo Tây Tạng, mật chú du già là một trong bốn thứ lớp của Mật chú. Những mật chú này nhấn mạnh đến nội quán trong đó hành giả tự quán lấy mình và tưởng tượng rằng vị thần giám hộ từ từ hòa nhập vào hành giả. Hành giả tu tập du già mật chú này phải quán tưởng bốn mật chú pháp (thuở ban đầu của chư pháp) không có sắc tướng mà là sự hiển hiện của một độ sáng nào đó và hư không mà thôi. Cũng theo Mật tông Tây Tạng, thì “Du Già Mật Tông Tối Thượng” là loại mật chú thứ tư và là loại cao nhất trong bốn loại mật chú. Những loại mật chú này tập trung vào thiền tập liên hệ tới những năng lực vi tế được gọi là “gió” và “những giọt,” di chuyển qua những kênh vi tế nhất trong thân thể chúng ta. Thực tập của loại mật chú này được chia làm hai giai đoạn: Thứ nhất là giai đoạn phát động. Thứ nhì là giai đoạn hoàn thành. Trong giai đoạn đầu, hành giả phát sanh ra một hình ảnh sinh động của một vị Phật đề từ thức tuệ chứng nghiệm “tánh không,” và giai đoạn thứ nhì hành giả thỉnh vị Phật ấy hòa hợp với mình làm một, sao cho mình thấy rằng mình và vị Phật ấy không thể tách rời được nữa. Du Già tông có hai bộ luận: Thứ nhất là bộ Du Già Sư Địa Luận: Người ta nói Bồ Tát Di Lặc đã đọc cho ngài Vô Trước chép lại trên cõi trời Đâu Suất, ngài Huyền Trang đã dịch sang Hoa Ngữ. Đây là giáo thuyết của trường phái Du Già (giáo thuyết chính của Du Già cho rằng đối tượng khách quan chỉ là hiện tượng giả hiện của thức A Lại Da là tâm thức căn bản của con người. Cần phải xa lìa quan niệm đối lập hữu vô, tồn tại và phi tồn tại, thì mới có thể ngộ nhập được trung đạo). Thứ nhì là bộ Du Già Sư Địa Luận Thích: Bộ sách giải thích và phê bình bộ Du Già Sư Địa Luận, do ngài Tối Thắng Từ Bồ Tát soạn, ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ.

Thiền Tập Bằng Mật Chú Du Già: Zen là lối phát âm của người Nhật Bản của danh từ Ch'an của Trung Hoa, mà từ này lại là lối phát âm theo từ Dhyana của Phạn ngữ có nghĩa là "thiền." Thiền có nghĩa là tịnh lự hay định chỉ các tư tưởng khác, chỉ chuyên chú suy nghĩ vào một cảnh). Thiền là một trường phái phát triển tại Đông Á, nhấn mạnh đến vô niệm, hiểu thẳng thực chất của vạn hữu. Chữ Thiền được dịch từ Phạn ngữ "Dhyana". Dhyana dùng để chỉ một trạng thái tịnh lự đạt được bởi buông bỏ. Thiền dùng để làm lắng dịu và loại bỏ luyện ái, hận thù, ganh ghét và si mê trong tâm chúng ta hầu đạt được trí tuệ siêu việt có thể dẫn tới đại giác. Thực tập thiền có thể dẫn đến định. Theo dấu tích ngược về thời một vị sư Ấn Độ tên là Bồ Đề Đạt Ma, người đã du hành sang Trung quốc vào đầu thế kỷ thứ sáu. Người ta tin rằng ông là vị tổ thứ 28 của dòng Thiền ở Ấn Độ và là vị tổ đầu tiên của dòng Thiền ở Trung Quốc. Trường phái này nhấn mạnh đến "thiền," và một vài trường phái còn dùng những lời nói bí ẩn (công án) nhằm đánh bại lối suy nghĩ bằng nhận thức hay quan niệm, và hỗ trợ thực chứng chân lý. Thoạt tiên thì thiền giả là những người sống cô lập với ý muốn sống hòa hợp với vạn sự vạn vật trong thiên nhiên, và thực tập thiền định hầu đạt tới tịnh lự hay khai mở tuệ giác. Có người hỏi Triệu Châu "Thiền là gì?", Sư đáp: "Hôm nay trời xấu, không đáp được." Cùng câu hỏi ấy, Vân Môn đáp: "Chính vậy!" Lần khác, Sư đáp: "Không nói gì được." Với những lời đối đáp như vậy thì còn biết các vị quan niệm thế nào về sự liên hệ giữa Thiền và Đạo Giác Ngộ của kinh điển? Các ngài quan niệm theo kinh Lăng Già hay kinh Bát Nhã? Không, Thiền có chủ định riêng. Thật vậy, Thiền, trước hết và trên hết, là thân chứng cá nhân; nếu trong đời này có cái gì được gọi là triệt để duy nghiệm, cái ấy là Thiền. Không từ vốn liếng đọc tụng, học hỏi, hay trầm tư mặc tưởng nào có thể làm ra một thiền sư. Trong thiền, cuộc sống cần được nắm bắt trong dòng luân lưu của nó; chận đứng nó lại để quan sát và phân tách là giết chết nó để chỉ ôm lấy một cái thân ma lạnh ngắt mà thôi. Vì thế mọi sinh hoạt hằng ngày của hành giả đều phải trôi chảy bình thường như dòng đời của họ thì họ mới có thể có được tuyệt độ hiệu năng trong Thiền. Trong tu tập thiền của phái Mật Tông Tây Tạng, trong khi quán tưởng là một pháp môn tu tập thiền định sử dụng tâm nhãn, mật chú du già sử dụng tâm nhĩ. Âm thanh cũng như thị giác, có thể được sử dụng như là một phương tiện đưa đến trạng thái "Định". Niệm một lời cầu nguyện hay mật chú, hoặc tụng một chữ "phước thiêng liêng" như là "Om" hay "Ah" là một pháp môn tu tập rất phổ biến ở phương Đông. Mặc dầu Phật giáo không nhấn mạnh đến âm thanh đến độ như Ấn giáo, nhưng "Mật chú Du già" được các tu sĩ và người tại gia Phật giáo tu tập một cách sâu rộng. Có ba lý do cho sự phổ cập này: thứ nhất, nó là loại thiền định dễ dàng và an toàn nhất; thứ nhì, nó là một loại thiền định rất có tính sùng mộ; và thứ ba là nó thỏa mãn các nhu cầu tôn giáo của quần chúng. Những loại thiền khác như điều tức, tập trung tư tưởng và quán tưởng, chính yếu là những bài tập tâm vật lý, có rất ít yếu tố tôn giáo trong chúng. Tự chúng không thỏa mãn được những khao khát tâm linh của con người. Để thỏa mãn nhu cầu này, người ta thiết lập pháp môn tu tập thiền định bằng cách niệm một lời cầu nguyện, một câu mật chú, hoặc niệm danh hiệu một vị Phật. Đó là một loại thiền phổ cập và có ảnh hưởng nhất trong các loại thiền định khác nhau, và được những Phật tử thuần thành ở mọi trình độ tu tập.

Thứ Nhì Là Mật Chú Kalacakra: Một trong những kinh văn Mật chú Ấn Độ quan trọng nhất của Phật giáo Tây Tạng. Kinh văn này gồm ba phần: nội, ngoại, và những phần khác. Phần đầu tiên bàn về ngoại giới. Phần thứ hai bàn về thể giới tâm-vật lý của chúng sanh, đặc biệt là những năng lượng vi tế của sự bí mật của sinh lý học gọi là “gió,” và “những giọt,” và qua những tuyến kinh năng lượng vi tế. Phần thứ ba quan tâm tới tu tập quán tưởng. Kalacakra có lẽ là một trong những mật chú mới nhất được đưa ra tại các vùng Nam Á, vài học giả tin rằng có lẽ loại mật chú này được biên soạn gần vùng Sogdiana vào khoảng thế kỷ thứ 10, và nó không được truyền sang Tây Tạng cho mãi đến năm 1027. Kinh văn nói rằng mật chú này được nói vào ngày thứ 15 của tháng thứ 3 sau khi Đức Phật Thích Ca giác ngộ. Trong lúc Ngài xuất hiện trên núi Linh Thứu, mặc y áo Tăng sĩ và thuyết giảng “Kinh bát Nhã Ba La Mật Đa” kinh văn dài 100.000 hàng, và đồng thời Ngài cũng hiện tại Dhyanakataka thuộc miền Nam Ấn Độ như là Phật Kalacakra, dưới hình thức đó Ngài dạy mật chú Kalacakra. Người ta nói Phật nói mật chú này theo lời thỉnh cầu của Sucandra, vua của xứ Sambhala, và dưới hiện thân của Đức Kim Cang Thần, người đã sưu tập mật chú dưới hình thức dài, người ta nói có 12 ngàn câu, nhưng hiện nay không còn tồn tại nữa. Thực tập chủ yếu gồm sáu phần: 1) sự rút lui cá nhân (gió); 2) niệm; 3) ngừng hoạt khí; 4) trì giữ; 5) tỉnh thức; 6) thiền định sâu. Những giai đoạn khởi đầu là những kỹ thuật để rút lui cá nhân vào con đường trung tâm. Trong sáu giai đoạn hay chi nhánh này người ta có thể thực chứng phước báo đó là đề mục tu tập Kalac trong Phật giáo Tây Tạng những mật chú thành hình những căn bản cho thuật chiêm tinh về ngày tháng và hệ thống y học của truyền thống. Hàng năm lễ quán đảnh được ban truyền bởi Đức Đạt Lai Lạt Ma là một trong những biến cố rất phổ biến trong Phật giáo Tây Tạng ngày nay, vì nó được người ta tin tưởng một cách rộng rãi rằng sẽ nhận được lễ Kalacakra là chắc chắn được vãng sanh tại Sambhala.

Thứ Ba Là Mật Chú Kim Cang Thừa: a) *Án:* Từ Bắc Phạn thường thấy khi bắt đầu trong những bài chú. Từ này được lấy từ bên Ấn Độ giáo, và có nhiều nghĩa khác nhau. Một khái niệm thông thường trong Phật giáo Đại Thừa là nó tiêu biểu cho thật tánh hay không tánh. Từ này cũng được dùng để xác nhận sự uy nghi tôn kính. Thịnh thoảng được dịch là “Vâng.” Đây là một biểu tượng rộng và cao nhất trong Kim Cang thừa. Om vừa tượng trưng cho hình thức và âm thanh. Đây không phải là một từ ma thuật, nó không được coi như một từ, mà như một biểu tượng tâm linh, một tượng trưng phổ biến khắp phương Đông. Tiếng “Om” được dùng để chỉ sự khẳng định một cách nghiêm trang và tôn kính, giống như tiếng “a men” bên Cơ Đốc Giáo. Trước kia là mật ngữ của Ấn Độ giáo, được thừa nhận bởi các nhà Phật giáo Mật tông, đặc biệt là trường phái trì mật chú, dùng “Om” như mật chú và đối tượng thiền định. Chữ “Om” thường dùng để hình thành âm đầu tiên trong các câu chú tổng hợp như trong câu “Úm Ma Ni Bát Di Hồng” là công thức chú nguyện của Lạt Ma Giáo Tây Tạng. Người ta nói câu “Úm Ma Ni Bát Di Hồng” còn là câu thần chú để cầu nguyện Đức Quán Thế Âm, mỗi chữ trong câu đều có thần lực cứu độ khỏi tam ác đạo.

b) *Án Ma Ni Bát Di Hồng:* Án ma ni bát di hồng, một nghi thức trì niệm của trường phái Lạt Ma. Mỗi chữ trong sáu chữ có uy lực cứu rỗi những chúng sanh trong các đường dữ. Đại Bi Chú, chú của ngài Quán Thế Âm Bồ Tát, vị Bồ Tát

.....

.....

*Năm Lối Điều Thân
Theo Phương Pháp Du Già*

Theo Kinh Tu Tập Thân Hành Niệm trong Trung Bộ, tu tập thân hành niệm là khi đi biết rằng mình đang đi; khi đứng biết rằng mình đang đứng; khi nằm biết rằng mình đang nằm; khi ngồi biết rằng mình đang ngồi. Thân thể được xử dụng thế nào thì mình biết thân thể như thế ấy. Sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần, các niệm và các tư duy về thể tục được đoạn trừ. Nhờ đoạn trừ các pháp ấy mà nội tâm được an trú, an tọa, chuyên nhất và định tĩnh. Như vậy là tu tập thân hành niệm. Dầu mục đích tối hậu trong tu tập Phật giáo là giải thoát cuối cùng, mục đích trước mắt của tất cả chúng ta vẫn luôn là thanh tịnh thân tâm. Có lẽ khi vài người thấy chúng ta ngồi thiền, họ sẽ hỏi tại sao chúng ta lại phí thời giờ như vậy. Đối với họ thiền quán không có nghĩa lý gì cả; nhưng với chúng ta là những người tu tập thiền quán, thì thiền quán là cốt yếu và rất có ý nghĩa trong đời sống của mình. Suốt cả ngày, rồi mỗi ngày trong tuần, mỗi tuần trong tháng, mỗi tháng trong năm... chúng ta bận rộn lu bù với công việc. Theo Phật

giáo, tâm của chúng ta hành xử như con vượn chuyền cây, không chịu ở yên và luôn nhảy nhót; vì thế mà người ta gọi nó là ‘tâm viên’. Đây là những lý do khiến tại sao chúng ta phải tham thiền. Để quân bình đời sống, chúng ta cần phải có lúc ngồi yên lặng để tập chấp nhận và thử nghiệm thay vì hướng ngoại cầu hình, chúng ta nhìn vào bên trong để tự hiểu mình hơn. Qua thiền quán, chúng ta cố gắng giữ cho cái tâm viên này đứng yên, giữ cho nó tĩnh lặng và thanh tịnh. Khi tâm ta đứng yên, chúng ta sẽ nhận thức rằng Phật ở ngay trong tâm mình, rằng cả vũ trụ ở trong ta, rằng tự tánh và Phật tánh không sai khác. Như vậy điều quan trọng nhất trong thiền tập là giữ cho tâm mình được yên tịnh, một việc có lẽ dễ hiểu nhưng không dễ làm chút nào cả. Thế nhưng thực hành là quan trọng hơn cả; cái hiểu biết tự nó không có giá trị gì cả nếu chúng ta không chịu đem cái hiểu biết ra mà thực hành. Phương pháp thiền tập là một phương pháp có khoa học, chúng ta học bằng cách thực hành và bằng kinh nghiệm của chính chúng ta. Tại sao chúng ta phải tu tập thiền quán? Một lý do khác khiến tại sao chúng ta nên tu tập thiền quán là vì thiền quán là đỉnh cao nhất trong tu tập Phật giáo. Nhờ thiền quán mà chúng ta chẳng những có thể thanh tịnh thân tâm, mà còn đạt được trí huệ giải thoát nữa. Hơn nữa, nhờ thiền quán mà chúng ta có khả năng thấy được vạn sự vạn vật như thật, từ đó khởi lòng từ bi, khiêm cung, nhẫn nhục, kiên trì, và biết ơn, vân vân. Nói về thanh tịnh thân tâm, theo Mật tông Tây Tạng, trong giáo pháp Du Già, có năm lối điều thân và hơi thở sao thân tâm tĩnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh cảnh, hành, lý, quả và cơ: *Thứ nhất* là thân tương ứng với cảnh. *Thứ nhì* là thân tương ứng với hành. *Thứ ba* là thân tương ứng với lý. *Thứ tư* là thân tương ứng với quả. *Thứ năm* là thân tương ứng với cơ.

Chương Ba Mười Hai

**Bảy Luân Xa Trong
Tu Tập Thiền Pháp Du Già**

Du già theo Phạn ngữ là Yoga, chỉ bất cứ hình thức kỷ luật thân hay tâm. Một hình thức thiền định được phát triển ở Ấn Độ thời cổ mục đích giải thoát những hạn chế thể chất hay những khổ đau phiền não bằng cách định tâm sao cho nó hòa nhập vào chân lý của vũ trụ. Từ này thông dụng cả trong Ấn giáo, Phật giáo, và cả những truyền thống tôn giáo khác ở Ấn Độ. Theo Ấn giáo, Du già có nghĩa là kết hợp với thượng đế. Theo các truyền thống khác ở Ấn Độ thì thực tập du già có nghĩa là thực tập phát triển tình trạng thân và tâm theo cách riêng của từng tôn giáo, nhưng trong Phật giáo, từ này chỉ tương đương với thiền định trong giai đoạn đầu tập thở. Đây là lối điều thân và hơi thở sao cho thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh: cảnh, hành, lý, quả và cơ. Đây là lối điều thân và hơi thở sao cho thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh cảnh, hành, lý, quả và cơ tương ứng với cảnh, tương ứng với hành, tương ứng với lý, tương ứng với quả, và tương ứng với cơ.

Sở dĩ trường phái này có tên là Duy Thức Du Già (Yogacara) vì chú trọng vào việc luyện tập thiền làm phương pháp hữu hiệu nhất để đạt đến chân lý tối cao (bodhi). Phải đi qua ‘Thập Địa’ của quả vị Bồ Tát mới đạt đến Bồ Đề. Ba phương cách tu trì của phái Du Già. Du Già nghĩa là tương ứng, tam mật là ba nghiệp thân, khẩu, ý. Tay kết ấn, miệng đọc thần chú chân ngôn, ý tưởng niệm bốn tôn Đức Đại Nhật Như Lai. Theo Mật tông Tây Tạng, thì “Du Già Mật Tông Tối Thượng” là loại mật chú thứ tư và là loại cao nhất trong bốn loại mật chú. Những loại mật chú này tập trung vào thiền tập liên hệ tới những năng lực vi tế được gọi là “gió” và “những giọt,” di chuyển qua những kênh vi tế nhất trong thân thể chúng ta. Trong giáo pháp Du Già, chakra hay luân xa biểu trưng cho những điểm gặp gỡ giữa thể xác và tâm thần, đây là những tâm điểm năng lượng tinh tế trong con người. Có cả bảy bảy chakras: *Thứ nhất* là điểm nằm ở dưới cùng giữa cơ quan sinh dục và hậu môn. Người luyện Yoga mà nhập vào được. Muladhara-Chakra sẽ thắng được sự gắn bó trần thế và không còn sợ chết. *Thứ nhì* là điểm nằm ở gốc của cơ quan sinh dục. Hành giả nào tập trung được vào điểm này sẽ không còn sợ nước, đạt được nhiều khả năng về tâm thần và trực giác, sẽ làm chủ hoàn toàn các giác quan, mọi tham sân si mạn nghi tà kiến đều bị xóa sạch. *Thứ ba* là điểm giữa ngang rún (cai quản gan và dạ dày). Hành giả tập trung vào đây sẽ có khả năng khám phá ra những kho báu bị giấu kín. Hành giả tập trung vào điểm này không còn sợ lửa, ngay cả khi ném vào lửa, người ấy vẫn sống mà chẳng sợ. *Thứ tư* là điểm nằm ngay vùng tim trên đường giữa. Hành giả tập trung vào điểm này đến thuần thục sẽ kiểm soát hoàn toàn không khí. Người này có thể bay và nhập vào thân thể một người khác. *Thứ năm* là điểm nằm dưới cổ, trên kênh năng lực (Sushumna), nơi kiểm soát thanh quản. Hành giả tập trung vào đây sẽ không bị hủy diệt dù thế giới có bị tan vỡ. Người ấy sẽ đạt được sự hiểu biết về quá khứ, hiện tại và vị lai. *Thứ sáu* là điểm nằm giữa hai chân mày. Hành giả tập trung được vào đây sẽ có khả năng trừ được tất cả các hậu quả của hành động trong quá khứ. *Thứ bảy* là điểm nằm

ngay trên đỉnh đầu. Đây là nơi trú ngụ của chư Thiên. Hành giả nào tập trung được ở đây sẽ chứng được cực lạc, siêu thức và siêu trí.

Chương Ba Mười Ba

Ba Cấp Độ Kiến Thức Trong Phái Duy Thức Du Già

I. Ngài Long Thọ & Ba Cấp Độ Kiến Thức Trong Trung Quán Luận:

Trung Luận Tông là trường phái chủ trương “Trung Đạo,” có nghĩa là nó nằm giữa hai thái cực thường kiến và đoạn kiến. Đây là một trong hai trường phái Đại Thừa ở Ấn Độ, trường phái kia là Du Già. Trường phái này được ngài Long Thọ khai sáng vào thế kỷ thứ hai sau tây lịch. Trường phái này khai triển học thuyết “Bát Nhã Ba La Mật” trong kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa. Được gọi là Trung Quán Tông vì bộ phái này chú trọng đến quan điểm trung dung (madhyamika-pratipat). Trong bài thuyết pháp đầu tiên trong vườn Lộc Uyển, Đức Phật đã giảng về Trung đạo, vốn là con đường tu tập không phải qua sự hành xác mà cũng không phải buông xuôi theo dục lạc. Trung đạo không chấp nhận cả hai quan điểm liên quan đến sự tồn tại và không tồn tại, trường cửu và không trường cửu, ngã và vô ngã, vãn vãn. Nói tóm lại, tông phái này không chấp nhận thuyết thực tại mà cũng không chấp nhận thuyết không có thực tại, phái này chỉ chấp nhận sự tương đối. Tuy nhiên, cần nên thấy rằng Trung Đạo được đề xướng ở Ba La Nại có một ý nghĩa về đạo đức sống, còn Trung Đạo của Trung Luận tông là một khái niệm siêu hình. Trường phái Trung Quán của ngài Long Thọ bác bỏ quan điểm 'hữu' và 'không' và cho rằng chân lý nằm ở trung đạo. Trường phái mà chủ thuyết dựa vào ba bộ luận chính của Ngài Long Thọ. Đặc điểm nổi bật nhất của tông phái này là nhấn mạnh đến chữ ‘Không’ và ‘Không Tánh’ nhiều lần, cho nên nó cũng còn được gọi là tông phái có ‘hệ thống triết học xác định rằng ‘không’ là đặc tánh của Thực Tại. Ngoài ra, đã có rất nhiều nhà tư tưởng Trung Luận đi theo ngài Long Thọ như Thánh Thiên (Aryadeva) vào thế kỷ thứ ba, Buddhapatila vào thế kỷ thứ năm, Chandrakirti vào thế kỷ thứ sáu, và Santideva vào thế kỷ thứ bảy.

Nói về kiến thức, ngài Long Thọ đã khẳng định: Qua những lời dạy của chư Phật và chư Tổ, chúng thấy Thiên không giúp cho chúng ta một kiến thức nào,

mà cũng không lãng phí thì giờ tranh biện kiến thức với chúng ta. Thiền chỉ gọi ý hoặc chỉ thẳng, không phải vì Thiền muốn làm cho sự việc thêm mờ mờ ảo ảo, mà chính vì Thiền không thể làm gì khác hơn được cho chúng ta, bằng không Thiền không nề hà đưa chúng ta đến chỗ thông đạt. Trong Thiền, không có cái gì phải cất nghĩa, không có cái gì cần dạy để thêm vào kiến thức của mình. Trừ phi sự hiểu biết bùng lên tự trong mình, ngoài ra không có kiến thức nào có giá trị hết, vì lông chim kết lên đầu có mọc được bao giờ? Tuy nhiên, theo ngài Long Thọ trong Trung Quán Luận, có ba cấp độ kiến thức: Huyền ảo (sự gán ghép sai lầm một ý tưởng không có thực cho một đối tượng do nhân duyên tạo ra. Đối tượng này chỉ hiện hữu trong trí tưởng tượng và không tương ứng với thực tại). Thường nghiệm (sự hay biết về một đối tượng do nhân duyên mà có, đây là kiến thức tương đối và dùng để phục vụ cho các mục đích của cuộc sống). Tuyệt đối (chân lý cao nhất hay chân như, chân lý tuyệt đối. Huyền ảo và thường nghiệm tương ứng với chân lý tương đối, còn tuyệt đối thì tương ứng với chân lý cao nhất của Trung Luận tông).

II. Tóm Lược Về Ba Cấp Độ Kiến Thức Trong Du Già Tông:

Du Già tông phát triển vững vàng nhờ các luận sư nổi tiếng của trường phái này là Vô Trước và Thế Thân vào thế kỷ thứ tư, An Huệ và Trần Na vào thế kỷ thứ năm, Pháp Trì và Pháp Xứng vào thế kỷ thứ bảy, Tịch Hộ và Liên Hoa Giới vào thế kỷ thứ tám, vân vân tiếp tục sự nghiệp của người sáng lập bằng những tác phẩm của họ và đã đưa trường phái này đến một trình độ cao. Trường phái này đạt đến đỉnh cao ảnh hưởng trong thời kỳ của Vô Trước và Thế Thân. Tên gọi Du Già Hành Tông là do Vô Trước đặt, còn tên Duy Thức thì được Thế Thân sử dụng. Phái Duy Thức Du Già cũng dựa theo Trung Quán Luận và thừa nhận ba cấp độ kiến thức. *Thứ nhất là Kiến Thức Huyền Ảo:* Huyền ảo là sự gán ghép sai lầm một ý tưởng không có thực cho một đối tượng do nhân duyên tạo ra. Đối tượng này chỉ hiện hữu trong trí tưởng tượng và không tương ứng với thực tại. *Thứ nhì là Kiến Thức Thường Nghiệm:* Thường nghiệm là sự hay biết về một đối tượng do nhân duyên mà có. Đây là kiến thức tương đối và dùng để phục vụ cho các mục đích của cuộc sống. *Thứ ba là Kiến Thức Tuyệt Đối:* Tuyệt đối là chân lý cao nhất hay chân như, chân lý tuyệt đối. Huyền ảo và thường nghiệm tương ứng với chân lý tương đối, còn tuyệt đối thì tương ứng với chân lý cao nhất của Trung Luận tông.

Chương Ba Mười Bốn

Trường Phái Du Già Với Con Đường Của Bốn Giai Đoạn Đi Đến Giải Thoát

“Yogacara”, từ Phạn ngữ chỉ “Trường Phái Du Già.” Tu tập thiền định, một loại Tam ma địa đặc biệt. Bài tập Du Già (Yoga), còn gọi là Duy Thức (Vijnanavada) hay là trường dạy về nhận thức. Du Già (Yoga) Phật giáo do Maitreyanatha, Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandu) sáng lập. Theo ý tưởng trung tâm của Yogachara, mọi cái có thể tri giác được đều là tinh thần. Tri giác là quá trình sáng tạo bằng tưởng tượng. Theo Yogachara, A lại da thức, cơ sở của sự tri giác mọi vật và là nơi tàng chứa tất cả những ấn tượng của chúng

ta. A Lại da là nhân tố quyết định sự chín muồi của nghiệp. A lại da thức được ví như dòng sông, trong đó nước được ví như những nghiệp. Đã có nước (nghiệp) thì dòng sông dù muốn hay không muốn vẫn phải chảy, như những nghiệp thức được mang từ đời này sang đời khác. Theo Phật giáo xưa thì con đường giải thoát của Yogachara được chia làm bốn giai đoạn:

1) Con Đường Chuẩn Bị: Con đường chuẩn bị là giai đoạn thứ nhất trong bốn giai đoạn của con đường đi đến quả vị Phật, nơi Bồ Tát nguyện theo học thuyết với toàn bộ tinh thần. Bắt đầu khi hành giả đạt được trình độ “nối kết chỉ và tuệ.” Đây là giai đoạn giáo đầu vì hành giả đang chuẩn bị cho con đường siêu việt thứ nhất, “kiến đạo,” bắt đầu bằng trực nhận về “không tánh. Có bốn trình độ trên con đường tu tập chuẩn bị. Giai đoạn thứ nhất là sức nóng. Trong giai đoạn này, hành giả có được sự nhận biết trực tiếp, không qua khái niệm về “Nhu Lai,” mà người ta nói đó là sức nóng đốt cháy tất cả những khái niệm giả tạo. Giai đoạn thứ nhì là cao độ. Cao điểm đánh dấu cái điểm của những căn lành tu tập từ trước sẽ không suy giảm hay mất mát, và ở giai đoạn này hành giả tiến tới sự hiểu biết chân chánh về chân như. Nhấn nhục trong giai đoạn thứ ba, hành giả trở nên gia tăng quen thuộc với khái niệm về “không tánh” và vượt qua sự sợ hãi. Từ lúc này trở đi hành giả sẽ không còn sợ phải tái sanh vào các đường dữ như địa ngục, ngạ quỷ, hay súc sanh vì những thái độ hay hành động phiền não nữa. Giai đoạn cuối cùng là những phẩm chất siêu việt tối thượng. chỉ các sự kiện mà hành giả thực chứng những phẩm chất cao hơn, có thể còn trong vòng luân hồi sanh tử, và đồng thời chuẩn bị cho việc chứng nghiệm trực tiếp về tánh không, đây là sự chứng đắc siêu việt.

2) Con Đường Suy Tưởng: Con đường suy tưởng, nơi Bồ tát đi sâu vào học thuyết đạt được hiểu biết và bước vào giai đoạn thứ nhất trong thập địa. Giai đoạn Bồ tát cảm thấy niềm vui tràn ngập vì đang vượt thắng những khó khăn trong quá khứ, phần chứng chơn lý và bây giờ đang tiến vào trạng thái của Phật và sự giác ngộ. Trong giai đoạn này Bồ Tát đạt được bản tánh Thánh Hiền lần đầu và đạt đến tịnh lạc khi đã đoạn trừ mê hoặc ở kiến đạo, và đã hoàn toàn chứng đắc hai thứ tánh không: nhân và pháp không. Đây là giai đoạn mà vị Bồ Tát cảm thấy hoan hỷ khi Ngài dẹp bỏ được lý tưởng hẹp hòi của Niết Bàn cá nhân đi đến lý tưởng cao đẹp hơn để giúp cho tất cả chúng sanh giải thoát mọi vô minh đau khổ. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Ông A Nan! Người thiện nam đó, đối với đại Bồ Đề khôn khéo được thông đạt, về giác phần thân với Như Lai, cùng tột cảnh giới Phật.

3) Con Đường Sáng Tạo Tâm Linh: Con đường sáng tạo tâm linh hay con đường thiền định, nơi Bồ Tát thiền định và đi sâu vào thập địa, vì trong Phật Giáo, thiền dùng để làm lắng dịu và loại bỏ luyến ái, hận thù, ganh ghét và si mê trong tâm chúng ta hầu đạt được trí tuệ siêu việt có thể dẫn tới đại giác.

4) Con đường Thành Tựu: Con đường Thành Tựu hay con đường kết thúc. Đây là giai đoạn xóa bỏ dục vọng và những yếu tố nhơ bẩn bằng cách tư duy và suy xét. Trong giai đoạn này tâm thần tràn ngập bởi niềm vui và an lạc. Đây cũng là giai đoạn suy tư lắng dịu, để nội tâm thanh thản và tiến lần đến nhất tâm bất loạn (trụ tâm vào một đối tượng duy nhất trong thiền định). Trong giai đoạn này, mọi buồn vui đều xóa trắng và thay vào bằng một trạng thái không có cảm xúc; con người cảm thấy tỉnh thức, có ý thức và cảm thấy an lạc.

Trong giai đoạn cuối cùng, chỉ có sự hiện hữu của thân nhiên và tinh thức, nơi mà tất cả mọi uế trước đều bị xóa trắng nhằm chấm dứt chu kỳ luân hồi.

Chương Ba Mươi Lăm

Quán Đảnh Theo Kim Cương Thừa

I. Nghĩa Của Quán Đảnh Theo Quan Điểm Phật Giáo:

Điểm Đạo: Quán đảnh đệ tử bằng cách đặt tay hay rưới nước lên đầu đệ tử. Chư Phật quán đảnh đệ tử bằng cách đặt tay lên đỉnh đầu của đệ tử. Tục lệ Ấn Độ này thường thấy trong lễ phong vương, bằng cách rưới lên đầu tân vương nước từ bốn bể, và nước từ những con sông trong lãnh địa của ông ta. Bên Trung Quốc, người ta thường dùng nghi thức Phật Giáo cho các vị đại quan, cũng như lễ thọ cụ túc giới cho chư Tăng Ni. Các thầy Mật Giáo dùng nghi thức quán đảnh để điểm đạo cho đệ tử của mình, cho các cấp lãnh đạo, cũng như trong các buổi đàn tràng siêu độ (câu nguyện sau khi xảy ra tai ương hay chuẩn bị cho sự tái sanh). Trong Phật Giáo Mật Tông Tây Tạng, Quán Đảnh Bồ Tát là một nghi thức rưới nước lên đầu một vị Bồ Tát, khi vị ấy sắp bước vào giai đoạn cuối cùng đến Phật quả.

Quán Đảnh Chân Ngôn: Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Chân Ngôn tông có nghi quỹ quán đảnh (Abhiseka) cũng như nghi quỹ đàn tràng. Nơi sửa soạn lễ quán đảnh phải được trang hoàng bằng mạn đà la của cả hai giới; và tất cả những nhu cầu lễ tiết phải được thực hiện đầy đủ. Đôi khi các mạn đà la được nói rộng ra để thành lập môi trường hành lễ. Do đó mà nơi đây được gọi là mạn đà la. Chỉ khi nào nghi thức được triệt để tuân hành mới có thể đạt được linh nghiệm từ năng lực gia trì của Phật. Theo truyền thuyết, Thiện Vô Úy và đồ đệ là Nhất Hành, truyền thừa Thai Tạng giới, trong lúc Kim Cương Trí và đệ tử là Bất Không giảng thuyết về Kim Cang giới. Thế nên ta phải nhận định rằng có đến hai dòng truyền thừa, mà mỗi dòng chỉ là một phần hay phiên diện. Tuy nhiên, sự khám phá mới đây của giáo sư Tucci về Tattvasamgraha ở Tây Tạng, và của giáo sư Ono về cuốn Vajra-Sekhara ở Nhật đã khiến cho những truyền thuyết cũ không còn đứng vững nữa, bởi vì quyển Vajra-sekhara trình bày trong Ngũ Bộ Tâm Quán được giữ bí mật tại tự viện Mii ở Ōmi và Shorenin, Kyoto. Ngũ Bộ là Phật, Liên Hoa, Đa Bảo, Kim Cương, và Kiết Ma. Đây nguyên là các bộ phận của Kim Cang giới; rõ ràng là ngay từ đầu chúng ta đã có bản kinh về Kim Cương giáo thuyết do Thiện Vô Úy mang đến. Thực sự chúng là dòng truyền thừa của Thiện Vô Úy. Từ đó, chúng ta nhận thấy rằng vào thời của Thiện Vô Úy, cả hai giáo thuyết về Kim Cương và Thai Tạng đã có mặt ở Trung Quốc. Bản của Tucci bằng Phạn ngữ và của Ono là bản giải thích bằng tranh ảnh, nếu không có nó thì khó mà theo dõi nguyên bản Sanskrit. Những người nghiên cứu Mật giáo có thể hy vọng được hỗ trợ thực tế nhờ khảo cứu các bản văn này.

II. Những Định Nghĩa Khác Liên Quan Đến Quán Đánh:

Quán Đánh Bồ Tát: Điềm đạo theo nghi thức Mật Tông, một nghi thức rưới nước lên đầu một vị Bồ Tát, khi vị ấy sắp bước vào giai đoạn cuối cùng đến Phật quả.

Đại Quán Đánh: Theo truyền thống Phật giáo Tây Tạng, lễ quán đánh được dùng để rửa sạch tội chướng và ác nghiệp để đi vào công đức.

Quán Đánh Gia Hạnh: Gia hạnh được tu trước khi đi đến đàn tràng để nhận lễ quán đánh của Mật giáo.

Quán Đánh Đàn Mạn Đà La: Mạn đà la được dùng trong đàn tràng để nhận lễ quán đánh của Mật giáo.

Quán Đánh Tam Muội: Tam muội đạt được trong thiền quán.

Thọ Ký Quán Đánh: Quán Đánh Thọ Ký hay Phật thọ ký đệ tử bằng cách xoa đầu.

Quán Đánh Trụ: Thập trụ của một vị Bồ Tát khi vị này đã được Phật thọ ký (xức dầu quán đánh) thành Phật. Nghi biểu đã thành người. Ví dụ như việc quốc vương trao việc nước cho thái tử. Thái tử đã trưởng thành, làm lễ quán đánh. Đây gọi là quán đỉnh trụ.

III. Phân Loại Quán Đánh Trong Phật Giáo:

Tam Chủng Quán Đánh Theo Truyền Thống Đại Thừa: Ba loại quán đánh theo truyền thống Đại Thừa: *Thứ Nhất Là* Ma đánh quán đánh: Quán đánh bằng cách để tay lên đầu đệ tử. *Thứ Nhì Là* Thọ ký quán đánh. *Thứ Ba Là* Phóng quang quán đánh.

Tam Chủng Quán Đánh Theo Truyền Thống Mật Giáo: Ba loại quán đánh theo truyền thống Mật Giáo: *Thứ Nhất Là* Sái Thủy Quán Đánh. *Thứ Nhì Là* Thọ ký quán đánh: Quán đánh bằng cách tiên đoán Phật quả của đệ tử. *Thứ Ba Là* Phóng quang quán đánh: Quán đánh bằng cách phóng ánh hào quang đến đệ tử để làm lợi lạc cho đệ tử ấy.

Ngũ Chủng Quán Đánh: Năm loại quán đánh. *Thứ Nhất Là* Quán đánh dành cho A Xà Lê (Giáo thọ sư). *Thứ Nhì Là* Quán đánh dành cho thu nhận đệ tử. *Thứ Ba Là* Quán đánh dành cho chấm dứt tai ương, khổ đau và tội lỗi. *Thứ Tư Là* Quán đánh dành cho sự tiến bộ và thành công. *Thứ Năm Là* Quán đánh dành cho việc kiểm soát những thói hư tật xấu: Loại quán đánh này chỉ giúp cho Phật tử kiểm soát thói hư tật xấu chứ không rửa hết những thứ ấy, trong khi ngoại đạo lại cho rằng dù họ có làm gì đi nữa, tội lỗi của họ sẽ được hoàn toàn rửa sạch bởi cái gọi là rửa tội.

Mười Pháp Quán Đánh Bát Tư Nghi: Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 27, Phẩm Thập Định, có mười pháp quán đánh bát tư nghi mà chư Bồ Tát nhận được từ nơi Đức Như Lai. Một khi chư Đại Bồ Tát vào được tam muội Quán Khứ Thanh Tịnh Tạng, thời nhận được mười pháp quán đánh bát tư nghi của Đức Như Lai, cũng được, cũng thanh tịnh, thành tựu, nhập, chứng, viên mãn, trì giữ, và bình đẳng biết rõ tam giới thanh tịnh. *Thứ Nhất Là* Biện thuyết chẳng trái nghĩa. *Thứ Nhì Là* Thuyết pháp vô tận. *Thứ Ba Là* Huân từ không lỗi. *Thứ Tư Là* Nhạo thuyết chẳng dứt. *Thứ Năm Là* Tâm không khủng bố. *Thứ Sáu Là* Lời nói thành thực. *Thứ Bảy Là* Chúng sanh y tựa. *Thứ Tám Là* Cứu thoát ba cõi. *Thứ Chín Là* Thiện căn tối thắng. *Thứ Mười Là* Điều ngự Diệu Pháp.

IV. Tóm Lược Về Phép Quán Đảnh Theo Kim Cang Thừa:

Pháp Quán đảnh hay lễ xức dầu nhập môn của phái Kim Cang Thừa; trong đó các môn sinh nhận từ thầy mình quyền được hiển minh cho những luyện tập thiền định đặc biệt. Lễ xức dầu nhập môn của phái Kim Cang Thừa gồm có bốn giai đoạn nhập môn kế tiếp nhau: 1) Nhập môn bình cúng. 2) Nhập môn bí mật. 3) Nhập môn trí năng. 4) Nhập môn thứ tư: Khi một vị Bồ Tát đạt đến địa cuối cùng hay Pháp Vân Địa (Dharmamegha) của sự tu tập, ngài được chư Phật quán đảnh bằng những bàn tay của các Ngài, và vị Bồ Tát ấy được chính thức khai nhận như là một vị trong chư Phật. Theo Kim Cang Thừa, pháp quán đảnh là một nghi thức chính thức mà một vị thầy làm phép cho một môn sinh của mình vào mạn đà la của một vị thần hộ mạng của mình. Phật giáo chủ trương quán đảnh cho những ai tự nguyện quy y Tam Bảo, nhưng ngoại giáo muốn rửa tội cho bất kỳ ai, kể cả những người sắp chết và đã mất đi sự nhận biết. Abhiseka, theo cả Nam Phạn lẫn Bắc Phạn có nghĩa là “Lễ Quán Đảnh.” Quán đảnh là một nghi lễ đánh dấu sự gia nhập của một người vào một nhóm Phật tử. Trong Mật tông Phật giáo, lễ quán đảnh thường được coi như thiết yếu cho bất cứ ai muốn tham dự vào nghi lễ hay thiền tập. Trong tu tập Mật giáo, quán đảnh thường tạo ra sự nối kết về nghiệp lực một cách tiêu biểu giữa hành giả và vị thần tiêu điểm (thường hành giả nào trong Mật tông cũng đều có một vị thần tiêu điểm). Đây cũng là lễ xức dầu nhập môn của phái Kim Cang Thừa; trong đó các môn sinh nhận từ thầy mình quyền được hiển minh cho những luyện tập thiền định đặc biệt.

V. Quán Đảnh Thọ Pháp Lực Trong Phật Giáo Mật Tông Tây Tạng:

Pháp quán đảnh theo Mật tông phải do một vị đạo sư tâm linh có đủ phẩm cách tiến hành. Trong một số hệ phái Mật tông tại Tây Tạng, đây là nghi lễ quán đảnh đặc biệt do vị đạo sư Mật tông chỉ dạy cách thức thiền định và người đệ tử thực hành ngay lúc ấy để nhập thiền và tiếp nhận pháp lực. Nếu chỉ có mặt trong buổi lễ và uống nước thiêng không thôi thì không được xem là đã thọ pháp quán đảnh thọ pháp lực. Điều quan trọng của lễ quán đảnh thọ pháp lực là người đệ tử phải tiếp nhận lời dạy trực tiếp của bậc đạo sư và phải thiền định ngay trước mặt vị ấy. Có nơi lễ quán đảnh thọ pháp lực chỉ bao gồm việc truyền thọ Bồ Tát giới, trong khi nhiều nơi khác lễ thọ pháp lực lại đòi hỏi luôn cả việc thọ lãnh những giới điều Mật tông. Một số Phật tử xem việc quán đảnh truyền pháp lực như việc ban phát ân điển hay phước lành. Họ nghĩ rằng việc truyền pháp lực là một phương pháp để trao truyền huyền thuật, đồng thời họ cũng rất muốn được uống nước thiêng hay được vị đạo sư dùng pháp khí vỗ lên đầu. Thật ra có một số trường hợp, vị đạo sư cử hành lễ quán đảnh truyền pháp lực với hình thức ban phước lành với ý muốn nhờ đó mà người ta có thể kết duyên với Kim Cang Thừa, vì mục đích của lễ quán đảnh truyền pháp lực là gieo trồng những hạt giống giác ngộ cho tương lai và giới thiệu cho người ấy pháp môn thiền định quán chiếu về những linh tướng đặc biệt của Đức Phật. Trong buổi lễ, vị đạo sư tâm linh sẽ giảng giải ý nghĩa thâm yếu của Kim Cang Thừa và phương pháp đề tu tập về hình ảnh của Đức Phật hay một vị Bồ Tát thiêng liêng nào đó. Nhờ vào việc tu tập theo lời dạy này mà hành giả có được những lợi lạc thù thắng.

Chương Ba Mười Sáu

Thủ Ấn Trong Trường Phái Kim Cang Thừa

Thủ Ấn là tư thế của thân thể hay cử chỉ tượng trưng của bàn tay. Trong Hình Tượng học Phật giáo, thủ ấn tiêu biểu cho những khía cạnh khác nhau trong giáo thuyết nhà Phật, cũng như những sinh hoạt giảng dạy. Đại Thủ Ấn, một trong những học thuyết cao nhất của trường phái Kim Cang Thừa. Chủ yếu của học thuyết là hiểu được tánh không có nghĩa là thoát khỏi luân hồi sanh tử. Theo truyền thống Phật giáo Tây Tạng, đây là lời hứa của đức Phật hứa rằng đây là giáo thuyết cao tuyệt, chắc chắn sẽ mang lại sự chứng nghiệm thẳng nơi tâm. Hệ thống thiền tập tìm thấy trong tất cả các tông phái Phật giáo Tây Tạng, đặc biệt quan hệ với phái Kagyupa, trong đó “đại ấn” được xem như là tinh túy của giáo lý và thực hành Phật pháp. Đại ấn không tìm thấy được trong sách vở hay văn tự, vì nó là sự chứng ngộ chân lý của từng cá nhân. Điểm trọng yếu của “đại ấn” sự thông hiểu trực tiếp về tánh không của vạn hữu, đưa đến sự chứng ngộ về “vạn pháp duy tâm tạo.”

Trong Phật giáo, mỗi vị Phật có cách để tay riêng, tương ứng với cử chỉ tự nhiên hay phương thức giảng dạy của vị Phật này. Thủ ấn đặc biệt quan trọng với các truyền thống Kim Cang Thừa, trong đó chúng được dùng trong sự nối kết giữa nghi lễ và thiền định. Đây là điệu bộ của thân thể, đặc biệt là các cử động tượng trưng của bàn tay, được thực hiện để trợ giúp kêu gọi những tâm thái song hành nhất định của chư Phật và chư Bồ Tát. Tư thế của thân thể hay cử chỉ tượng trưng của bàn tay. Trong Phật giáo, mỗi vị Phật có cách để tay riêng, tương ứng với cử chỉ tự nhiên hay phương thức giảng dạy của vị Phật này. Có 10 Mẫu đà la pháp ấn trong Phật giáo Mật Tông: **Thứ Nhất Là** Lưng bàn tay phải đặt lên lòng bàn tay trái, đầu hai ngón cái chạm nhẹ nhau. Đặt tư thế hai bàn tay này ngay trước rốn. Đây là tư thế lúc thực tập thiền định. **Thứ Nhì Là** Bàn tay phải hướng lên trên, bàn tay trái hướng xuống dưới (hay ngược lại, tay trái đưa lên tay phải thông xuống), hai lòng bàn tay quay về phía trước, ngón cái và ngón trỏ mỗi bàn tay tạo thành một vòng tròn. Bàn tay phải đặt cao ngang vai, bàn tay trái cao ngang hông. Đây là tư thế của các Phật A Di Đà và Đại Nhật Như Lai. **Thứ Ba Là** Lòng bàn tay trái hướng vào thân, còn lòng bàn tay phải hướng ra phía trước. Ngón cái và ngón trỏ mỗi bàn tay tạo thành một vòng tròn, hai vòng tròn chạm nhẹ vào nhau. Đây là tư thế của các Phật Thích Ca, Di Đà, Đại Nhật và Di Lặc. **Thứ Tư Là** Bàn tay trái đặt vào lòng, lòng bàn tay hướng lên trên; bàn tay phải hướng xuống đất, lưng bàn tay hướng về phía trước. Đây là tư thế khất thực của Phật Thích Ca khi Ngài báo cho chúng sanh biết Ngài đã đạt được chánh đẳng chánh giác, đây cũng là biểu tượng cho sự vững chắc không lay chuyển của A Súc Bệ Phật. **Thứ Năm Là** Bàn tay phải đưa cao ngang vai, ngón tay duỗi thẳng và lòng bàn tay hướng về phía trước. Đây là cử chỉ của Phật Thích Ca khi Ngài vừa thực hiện đại giác. **Thứ Sáu Là** Bàn tay phải hướng xuống dưới, lòng bàn tay hướng ra phía trước. Đây là cử chỉ của Phật Thích Ca tỏ ý lấy trời làm chứng cho tính Phật của mình. **Thứ Bảy Là** Hai bàn tay đặt cao ngang vai, hai ngón trỏ chạm vào nhau (tạo thành mũi nhọn của Kim cương chùy), những ngón

tay khác chéo nhau, các ngón cái chạm nhẹ nhau hoặc cũng chéo nhau. Đây là cử chỉ của Phật Đại Nhật Như Lai. **Thứ Tám Là** Ngón trỏ của bàn tay phải được bao quanh bằng năm ngón của bàn tay kia. Pháp ấn này tiêu biểu cho tính đơn nhất trong tính đa dạng. Đây là cử chỉ của Phật Đại Nhật Như Lai. **Thứ Chín Là** Hai lòng bàn tay ép vào nhau ngang ngực. Cử chỉ này thường dùng để chào hỏi tại Ấn độ. Trong Phật giáo cử chỉ này có nghĩa là “Như thế đó.” **Thứ Mười Là** Các đầu ngón tay của hai bàn tay chéo vào nhau.

Chương Ba Mươi Bảy

Bảy Tư Thế Của Đức Tỳ Lô Giá Na

Phật Tỳ Lô Giá Na, tên của Phật Dhyani. Trong các trường phái tại các nước Đông Á, Đức Đại Nhật Như Lai thường được xem như là vị “Bổn Phật,” có nghĩa là vị Phật luôn ở trạng thái giác ngộ. Ngài tiêu biểu cho “Pháp thân,” và người ta nói Ngài đang ngự trên “Hoa Tạng Thế Giới.” Đại Nhật Như Lai hay Quang Minh Biến Chiếu (vị Phật phi lịch sử), một trong năm vị Phật siêu việt trong trường phái Đại Thừa. Bên cạnh Ngài còn một vị Bồ Tát siêu việt tên là Phổ Hiền và Cổ Phật Câu Lưu Tôn. Phật Tỳ Lô Giá Na là biểu tượng của cử chỉ sáng suốt cao tuyệt, hay tâm thức vũ trụ, tức là Phật trí thức siêu việt, và một trong những biểu tượng của Ngài là “Pháp Luân.” Tịnh Độ của Ngài là toàn thể vũ trụ. Người ta thường họa Ngài với nước da trắng và tay đang bắt ấn “đại trí.” Ngày vía Đức Phật Lư Già Na là ngày hai mươi bảy trong tháng.

Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu, theo Kim cang Thừa, Đại Nhựt có nghĩa là “cái gì chiếu sáng, cái gì tạo ra sự rõ ràng.” Vì vậy, Đại Nhựt là tư thế thân hình đang ngồi, tư thế này giúp cho hành giả phát triển trạng thái thiền định và tạo cho tâm ổn định, rõ ràng. Tâm có trở nên ổn định hay không là dựa vào cái được gọi là luồng gió hoặc những luồng không khí vi tế. Có luồng gió thô, đó là hơi thở mà chúng ta hít vào và thở ra. Nhưng cũng có luồng gió vi tế liên quan đến sự chuyển động của thân và các tư duy. Thân và tâm liên quan chặt chẽ với nhau, vì vậy khi những luồng không khí vi tế này trở thành yên tĩnh trong thân thể, tâm cũng trở nên yên tĩnh. Tạo ra những luồng gió vi tế ổn định này, bằng cách tiếp tục làm tác động lên những kênh bên trong, mà ngang qua đó các luồng gió chuyển động. Nếu những kênh này thẳng và ổn định, các luồng gió trở thành ổn định, và sau đó tâm sẽ trở nên ổn định. Trong Phật Giáo Mật Tông Tây

Tạng, để tạo cho những kênh này thẳng và ổn định, hành giả phải có tư thế đúng trong khi thiền tập theo bảy tư thế của Đức Tỳ Lô Giá Na.

Thứ Nhất Là Giữ Cho Xương Sống Thẳng: Giữ cho xương sống thẳng để kênh trung tâm năng lực được thẳng. Năng lực gió hay không khí (vayu) được gọi là “năng lực sinh tồn” (prana) chảy vào trong kênh trung tâm. Năng lực sinh tồn tạo cho thân thể chúng ta ổn định và vững chắc. Nó cũng được gọi năng lực đất bởi vì nó tạo ra sự ổn định và tính nhậm nại đối với thân thể. Nếu thân thể bị ngã về phía trước trong khi thiền, hoặc có khuynh hướng nghiêng sang bên trái, bên phải, hoặc ngã ra đằng sau, bấy giờ kênh trung tâm này sẽ bị cong và năng lực sinh tồn đang chảy trong nó sẽ bị siết chặt lại. Vì vậy, nếu chúng ta giữ xương sống thẳng, năng lực đất sẽ chảy thẳng, và điều này sẽ dẫn đến sự ổn định và sự chịu đựng lâu dài. Luồng nước thấm qua thân thể và giữ cho thân thể được ẩm ướt. Nếu các luồng nước này chảy trong kênh trung tâm, chúng sẽ tự nhiên được ổn định. Để cho luồng nước chảy vào kênh trung tâm, hành giả phải có đủ bảy tư thế của Đức Đại Nhật Như Lai.

Thứ Nhì Là Tư Thế Khép Kín Của Hai Bàn Tay: Đặt hai bàn tay trong tư thế khép kín vì đây là vị trí đúng của hai bàn tay trong tư thế thiền định. Lòng bàn tay phải đặt trên lòng bàn tay trái hay ngược lại, và hai ngón tay cái chạm nhẹ vào nhau.

Thứ Ba Là Hai Khủy Tay Hơi Giãn Ra Ngoài: Luồng lửa tự nhiên đi lên, trong khi luồng nước và đất tự nhiên đi xuống. Để luồng lửa nhập vào kênh trung tâm, hành giả phải có tư thế thứ tư.

Thứ Tư Là Hạ Thấp Cằm: Điều này ảnh hưởng về sự ngăn cản luồng lửa bốc lên.

Thứ Năm Là Hai Mắt Không Nên Ngó Qua Ngó Lại: Luồng gió được nối tiếp với sự chuyển động của thân thể, và hai mắt tự nhiên có sự chuyển động liên minh với các luồng gió này. Sự di động của hai mắt sẽ tạo cho tâm dao động. Vì vậy, hành giả nên giữ cho hai mắt yên tĩnh, tập trung trong khoảng không gian vượt lên chót mũi. Điều này tạo cho tâm trở nên yên tĩnh và luồng gió nhập vào kênh trung tâm.

Thứ Sáu Là Hai Môi Để Hở Tự Nhiên: Hai môi để hở thư giãn hoàn toàn và tự tự nhiên, lưỡi đang dùng nghỉ chống lại vòm miệng.

Thứ Bảy Là Ngồi Với Hai Chân Trong Tư Thế Kim Cương: Để làm cho vững mạnh luồng thái ra phía dưới.

Chương Ba Mươi Tám

Tu Tập Sáu Pháp

Mật Hành Của Naropa

Đại Sư Naropa, một vị thầy Mật giáo người Ấn Độ, đệ tử của Tilopa, và là thầy của Mar Pa Chos Kyi. Theo truyền thuyết về cuộc đời của ông, thời đó ông là một học giả nổi tiếng ở Tu Viện Đại Học Na Lan Đà, nhưng ông phải rời bỏ vị trí sau khi một người đàn bà cực kỳ xấu đến vấn đạo ông về tình yêu của pháp

mà ông không thể giải thích được, và người ta cho rằng sự xấu xí của người đàn bà chính là phản ánh của sự kiêu ngạo và những cảm giác tiêu cực nơi chính ông. Sau đó người đàn bà bảo ông tìm gặp thầy Tilopa để học đạo, Tilopa đồng ý dạy ông sau một loạt thử thách đau đớn như ép dương vật giữa hai hòn đá... Sau khi đã nắm vững được giáo pháp của Tilopa, ông bèn truyền lại cho Mar Pa, người này mang giáo pháp ấy qua Tây Tạng và lập nên tông phái Kagyupa. Sáu pháp tu tập Mật giáo được ngài Naropa dạy cho Marpa Chogi Lodro và được vị này truyền sang Tây tạng. Những pháp tu này đặc biệt quan trọng đối với trường phái Kagyupa. Sáu pháp đó là: Thứ nhất, sức nóng, liên hệ đến việc tăng cường đưa luồng nóng bên trong đi đến khắp cơ thể hành giả bằng cách mượn tượng lửa và mặt trời trong nhiều phần khác nhau của cơ thể. Thứ nhì, thân huyền giả, một loại thực tập trong đó hành giả phát sinh ra một hình ảnh của một thân vi tế bao gồm những năng lượng vi tế và được phú cho với những phẩm chất lý tưởng của một vị Phật, như sáu Ba La Mật. Sự việc này cuối cùng chuyển hóa thành “thân kim cang,” biểu tượng cho trạng thái của Phật quả. Thứ ba, giấc mộng, hay du giả trong giấc mơ nhằm huấn luyện hành giả kiểm soát những lôi kéo của tiến trình của giấc mộng. Thứ tư, ánh sáng trong suốt, dựa vào khái niệm mật chú rằng tâm là bản chất của ánh sáng trong suốt, và sự tu tập này liên hệ tới việc học nhận thức về tất cả mọi dáng vẻ hiện lên trong tâm tiêu biểu cho tác động lẫn nhau giữa sự chiếu sáng và tánh không. Thứ năm, thân trung âm, trạng thái du giả huấn luyện cho hành giả kiểm soát được trạng thái giữa sanh và tử, trong đó hành giả có một thân vi tế, phải chịu sự mất phương hướng và sợ hãi cảnh trí, âm thanh, và các hiện tượng thuộc về cảm giác khác. Một người thích nghi với loại du giả này có thể hiểu được tất cả những sáng tạo trong tâm, và sự thực chứng này khiến hành giả có thể kiểm soát được tiến trình, trong đó người ta nói nó đưa ra vô số cơ hội cho sự tiến bộ thiền tập nếu hiểu và thực hành đúng cách. Thứ sáu, chuyển thức, trạng thái du giả phát triển khả năng hướng tâm thức của mình vào một thân khác hay vào một Phật độ vào lúc lâm chung. Hành giả nào nắm vững toàn bộ kỹ thuật có thể biến đổi tâm của loại ánh sáng thanh tịnh vào thân của một vị Phật vào lúc lâm chung.

Đây là sáu pháp tu tập theo Phật giáo Mật Tông đã được ngài Naropa dạy cho Marpa Chogi Lodro và được vị này truyền sang Tây tạng. Những pháp tu này đặc biệt quan trọng đối với trường phái Kagyupa. Sáu pháp đó là: **Thứ Nhất Là Sức Nóng:** Sức nóng liên hệ đến việc tăng cường đưa luồng nóng bên trong đi đến khắp cơ thể hành giả bằng cách mượn tượng lửa và mặt trời trong nhiều phần khác nhau của cơ thể. **Thứ Nhì Là Thân Huyền Giả:** Thân huyền giả, một loại thực tập trong đó hành giả phát sinh ra một hình ảnh của một thân vi tế bao gồm những năng lượng vi tế và được phú cho với những phẩm chất lý tưởng của một vị Phật, như sáu Ba La Mật. Sự việc này cuối cùng chuyển hóa thành “thân kim cang,” biểu tượng cho trạng thái của Phật quả. **Thứ Ba Là Giấc Mộng:** Giấc mộng, hay du giả trong giấc mơ nhằm huấn luyện hành giả kiểm soát những lôi kéo của tiến trình của giấc mộng. **Thứ Tư Là Ánh Sáng Trong Suốt:** Ánh sáng trong suốt, dựa vào khái niệm mật chú rằng tâm là bản chất của ánh sáng trong suốt, và sự tu tập này liên hệ tới việc học nhận thức về tất cả mọi dáng vẻ hiện lên trong tâm tiêu biểu cho tác động lẫn nhau giữa sự chiếu sáng và tánh không. **Thứ Năm Là Thân Trung Âm:** Thân trung âm, trạng thái du giả

huấn luyện cho hành giả kiểm soát được trạng thái giữa sanh và tử, trong đó hành giả có một thân vi tế, phải chịu sự mất phương hướng và sợ hãi cảnh trí, âm thanh, và các hiện tượng thuộc về cảm giác khác. Một người thích nghi với loại du già này có thể hiểu được tất cả những sáng tạo trong tâm, và sự thực chứng này khiến hành giả có thể kiểm soát được tiến trình, trong đó người ta nói nó đưa ra vô số cơ hội cho sự tiến bộ thiền tập nếu hiểu và thực hành đúng cách. **Thứ Sáu Là Chuyển Thức:** Chuyển thức, trạng thái du già phát triển khả năng hướng tâm thức của mình vào một thân khác hay vào một Phật độ vào lúc lâm chung. Hành giả nào nắm vững toàn bộ kỹ thuật có thể biến đổi tâm của loại ánh sáng thanh tịnh vào thân của một vị Phật vào lúc lâm chung.

Chương Ba Mươi Chín

Tam Thân Phật Trong Triết Học Du Già

I. Tổng Quan Về Tam Thân Phật Trong Phật Giáo:

Tam thân Phật hay ba loại thân Phật. Một vị Phật có ba loại thân hay ba bình diện chơn như: pháp thân, báo thân, và ứng thân. Nhiều người nghĩ thân Phật là nhục thân của Ngài. Kỳ thật thân Phật chính là sự Giác Ngộ Bồ Đề. Thân ấy không có hình tướng cũng không có vật chất, không phải là nhục thân được nuôi dưỡng bằng thực phẩm phàm phu. Đó là thân vĩnh hằng mà chất liệu của nó là trí tuệ. Vì vậy thân Phật chẳng bao giờ biến mất khi sự Giác ngộ Bồ Đề vẫn còn tồn tại. Sự Giác Ngộ Bồ Đề xuất hiện như ánh đuốc trí tuệ khiến cho chúng sanh giác ngộ và tu chứng để được sanh vào thế giới của chư Phật. Theo giáo thuyết Đại thừa, chư Phật có ba thân: 1) Pháp thân hay bản tánh thật của Phật, hay chân thân của Phật, đồng nhất với hiện thực siêu việt, với thực chất của vũ trụ. Sự đồng nhất của Phật với tất cả các hình thức tồn tại. Đây cũng là biểu hiện của luật mà Phật đã giảng dạy, hoặc là học thuyết do chính Phật Thích Ca thuyết giảng; 2) Ứng thân hay Báo Thân hay thân hưởng thụ. Thân thể Phật, thân thể của hưởng thụ chân lý nơi “Thiên đường Phật.” Đây cũng chính là kết quả của những hành động thiện lành trước kia; và 3) Hóa thân hay thân được Phật dùng để hiện lên với con người, nhằm thực hiện ý muốn đưa tất cả chúng sanh lên Phật. Đây cũng chính là hiện thân của chư Phật và chư Bồ Tát trần thế. Ba thân Phật không phải là một mà cũng không khác. Vì trình độ của chúng sanh có khác nên họ thấy Phật dưới ba hình thức khác nhau. Có người nhìn thấy pháp thân của Phật, lại có người nhìn thấy báo thân, lại có người khác nhìn thấy hóa thân của Ngài. Lấy thí dụ của một viên ngọc, có người thấy thể chất của viên ngọc tròn đầy, có người thấy ánh sáng tinh khiết chiếu ra từ viên ngọc, lại có người thấy ngọc tự chiếu bên trong ngọc, vân vân. Kỳ thật, không có phẩm chất của ngọc và ánh sáng sẽ không có ánh sáng phản chiếu. Cả ba thứ này tạo nên vẻ hấp dẫn của viên ngọc. Đây là ba loại thân Phật. Một vị Phật có ba loại thân hay ba bình diện chơn như.

II. Tóm Lược Về Tam Thân Phật Trong Triết Học Du Già:

Theo triết học Du Già, ba thân là Pháp thân, Báo thân, và Hóa thân. Tam Thân Phật, trong đó Pháp Thân là lãnh vực chuyên môn, Báo Thân với sự luyện tập để

thâu thập được lãnh vực chuyên môn này, và Hóa Thân với sự áp dụng lãnh vực chuyên môn trong cuộc sống hằng ngày.

Thứ Nhất Là Pháp Thân: Theo triết học Du Già, giống như Nhiếp Luận Tông vì Nhiếp Luận Tông là tiền thân của Pháp Tướng Tông, Pháp thân chính là Thực tướng thân của đức Như Lai. Pháp (dharma) ở đây có thể được hiểu như là “thực tính,” hoặc là “nguyên lý tạo luật” hay đơn giản hơn là “luật.” Thân (kaya) nghĩa là “thân thể” hay “hệ thống.” Tập hợp Pháp Thân (Dharmakaya) có nghĩa đen là thân thể hay một người hiện hữu như là nguyên lý, và nay nó có nghĩa là là thực tính tối thượng mà từ đó các sự vật có được sự hiện hữu và luật tắc của chúng, nhưng thực tính này tự nó vốn vượt khỏi mọi điều kiện. Pháp thân Phật vô sắc, bất biến, siêu việt, không thể nghĩ bàn và đồng nghĩa với “Tánh không.” Đây là kinh nghiệm về tâm thức vũ trụ, về nhất thể ở bên kia mọi khái niệm. Pháp thân được thừa nhận vô điều kiện là bản thể của tánh viên dung và toàn hảo tự do phát sinh ra mọi hình thức hữu sinh hoặc vô sinh và trật tự luân lý. Phật Tỳ Lô Giá Na, tức Quang Minh Biến Chiếu Phật, là hiện thân hình thái này của tâm thức vũ trụ. Theo tông Thiên Thai, Pháp thân chính là lý niệm, lý tánh hay chân lý, không có một hiện hữu hữu ngã nào. Nó đồng nhất với “Trung Đạo Đẽ.” Trong Phật giáo Đại thừa, kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa duy trì khái niệm rằng Pháp thân là do pháp tạo thành. Vì vậy Pháp thân là nguyên lý và tánh chất căn bản của sự giác ngộ. Bản tánh thật của Phật, đồng nhất với hiện thực siêu việt, với thực chất của vũ trụ. Sự đồng nhất của Phật với tất cả các hình thức tồn tại. Đây cũng là biểu hiện của luật mà Phật đã giảng dạy, hoặc là học thuyết do chính Phật Thích Ca thuyết giảng. Còn một lối giải thích cho rằng pháp thân chính là “Tối Thắng Quang Phật” của Đức Tỳ Lô Giá Na. Theo Thiên tông, pháp thân là tự thể của hết thảy chư Phật và chúng sanh. Do Pháp thân mà chư pháp có thể xuất hiện. Không có Pháp thân sẽ không có thế giới. Nhưng đặc biệt, Pháp thân là bản thân yếu tính của hết thảy mọi loài, đã có sẵn từ trước. Theo nghĩa này, Pháp thân là Pháp tánh (Dharmata) hay Phật tánh (Buddhata), tức Phật tánh trong hết thảy mọi loài.

Đối với hành giả tu Thiền trong Phật giáo Mật Tông, tập hợp Pháp Thân (Dharmakaya) có nghĩa đen là thân thể hay một người hiện hữu như là nguyên lý, và nay nó có nghĩa là là thực tính tối thượng mà từ đó các sự vật có được sự hiện hữu và luật tắc của chúng, nhưng thực tính này tự nó vốn vượt khỏi mọi điều kiện. Đây chính là một trong những khái niệm quan trọng nhất cho hành giả tu thiền trong Phật giáo Mật tông. Tuy nhiên, hành giả tu thiền trong Phật giáo Mật tông nên luôn nhớ rằng “Dharmakaya” không phải là một từ triết học suông như khi nó được nêu định bằng từ “kaya” là từ gợi lên ý niệm về nhân tính, đặc biệt là khi nó liên hệ với Phật tính một cách nội tại và một cách thiết yếu, vì không có nó thì Đức Phật mất đi toàn bộ sự hiện hữu của Ngài. Pháp Thân cũng còn được gọi là Svabhavakaya, nghĩa là “cái thân thể tự tính” tự tính thân, vì nó trú trong chính nó, nó vẫn giữ như là giựt tự tính của nó. Đây chính là ý nghĩa của khía cạnh tuyệt đối của Đức Phật mà trong Ngài sự tịch lặng toàn hảo là thù thắng.

Thứ Nhì Là Báo Thân: Cái thân thứ hai là Báo Thân, thường được dịch là cái thân của sự đền bù hay sự vui hưởng. Báo Thân thịnh thoảng cũng được gọi là “Ứng Thân.” Theo triết học Du Già, giống như Nhiếp Luận Tông vì Nhiếp Luận

Tông là tiền thân của Pháp Tướng Tông, báo thân chính là Pháp môn thân. Cái thân thứ hai là Báo Thân, thường được dịch là cái thân của sự đền bù hay sự vui hưởng. Theo nguyên nghĩa “sự vui hưởng: là tốt nhất để dịch “sambhoga” vì nó xuất phát từ ngữ căn “bhuj,” nghĩa là “ăn,” hay “vui hưởng,” tiền từ của nó là “sam,” nghĩa là “cùng với nhau” được thêm vào đó. Sambhogakaya được dịch sang Hoa ngữ là “Cộng Dụng Thân” hay “Thọ Dụng Thân,” hay “Thực Thân.” Khi chúng ta có từ Báo Thân, cái thân của sự khen thưởng, đền đáp dành cho nó. Cái thân thọ dụng này đạt được như là kết quả hay sự đền đáp cho một chuỗi tu tập tâm linh đã thể hiện xuyên qua rất nhiều kiếp. Cái thân của sự đền đáp, tức là cái thân được an hưởng bởi một vị rất xứng đáng tức là vị Bồ Tát Ma Ha Tát. Đức Phật như là cái thân thọ dụng thường được biểu thị như là một hình ảnh bao gồm tất cả sự vinh quang của Phật tính; vì ở trong Ngài, với hình hài, có một thứ tốt đẹp thánh thiện do từ sự toàn hảo của đời sống tâm linh. Những nét đặc trưng của từng vị Phật như thế có thể thay đổi theo các bốn nguyện của Ngài, ví dụ, hoàn cảnh của Ngài, danh tánh, hình tướng, xứ sở và sinh hoạt của Ngài có thể không giống với các vị Phật khác; đức Phật A Di Đà có Tịnh Độ của Ngài ở phương Tây với tất cả mọi tiện nghi như Ngài mong muốn từ lúc khởi đầu sự nghiệp Bồ Tát của Ngài; và Đức Phật A Súc cũng thế, như được miêu tả trong bộ Kinh mang tên Ngài là A Súc Phật Kinh. Báo Thân thỉnh thoảng cũng được gọi là “Ứng Thân.” Báo thân Phật là báo thân của sự thọ hưởng. Đây là kinh nghiệm về sự cực lạc của giác ngộ, về pháp tâm của Phật và chư tổ, và về sự tu tập tâm linh được truyền từ thế hệ này qua thế hệ khác. Phật A Di Đà trong cõi Tây Phương Cực Lạc tượng trưng cho báo thân này. Báo thân này luôn đang ngự trị trên cõi Tịnh Độ, chỉ hiển hiện trên cõi trời chứ chẳng bao giờ hiển hiện trong cõi trần, báo thân này thường được chư Bồ Tát giác ngộ tháp tùng. Theo tông Thiên Thai, thọ dụng thân là hiện thân hữu ngã với chúng ngộ chân thật, nghĩa là tự thân đạt được do báo ứng của một tác nhân lâu dài. Thân này có hai loại: Tự Thọ Dụng thân, vô lượng công đức chân thực và viên tịnh thường biến sắc thân của các Đức Như Lai do ba a tăng kỳ kiếp tu tập vô lượng phước huệ tư lương mà khởi lên. Tha Thọ Dụng thân, vi diệu tịnh công đức thân của các Đức Như Lai do bình đẳng trí thị hiện ra, chư Bồ Tát trụ nơi Thập Địa hiện đại thần thông, chuyển chánh pháp luân, xé rách lưới nghi của chúng sanh khiến họ thọ dụng được pháp lạc Đại Thừa. Theo Phật giáo Đại thừa, báo thân là thân của trí tuệ viên mãn hay là thân của sự khởi đầu giác ngộ. Đây là thân hưởng thụ. Thân thể Phật, thân thể của hưởng thụ chân lý nơi “Thiên đường Phật.” Đây cũng chính là kết quả của những hành động thiện lành trước kia. Báo thân còn được xem là là thân của Ngài Sở Lưu Phật, có nghĩa là “Thành Tịnh Phật.” Theo Thiên tông, báo thân cũng gọi là Thọ Dụng Thân, là bản thân tâm linh của các Bồ Tát, được Bồ Tát thọ dụng như là kết quả do tu tập các Ba La Mật. Các ngài tự mình thành tựu điều này tùy theo định luật nhân quả trên phương diện đạo đức, và trong đây các ngài giải trừ trọn vẹn tất cả những sai lầm và ô nhiễm trong cảnh giới của năm uẩn.

Thứ Ba Là Hóa Thân: Cái thân thứ ba là Hóa Thân, nghĩa là “thân biến hóa” hay đơn giản là cái thân được mang lấy. Trong khi Pháp Thân là cái thân quá cao vợi đối với những chúng sanh bình thường, khiến những chúng sanh này khó có thể tiếp xúc tâm linh được với nó, vì nó vượt khỏi mọi hình thức giới hạn

nên nó không thể trở thành một đối tượng của giác quan. Những phàm nhân phải chịu sinh tử như chúng ta đây chỉ có thể nhận thức và thông hội với cái thân tuyệt đối này nhờ vào những hình tướng biến hóa của nó mà thôi. Và chúng ta nhận thức những hình tướng này theo khả năng của chúng ta về tâm linh, trí tuệ. Những hình tướng này xuất hiện với chúng ta không theo cùng một hình thức như nhau. Do đó mà chúng ta thấy trong Kinh Pháp Hoa rằng Bồ Tát Quán Thế Âm hóa hiện thành rất nhiều hình tướng khác nhau tùy theo loại chúng sanh mà Ngài thấy cần cứu độ. Kinh Địa Tạng cũng ghi rằng Bồ Tát Địa Tạng mang nhiều hình tướng khác nhau để đáp ứng những nhu cầu của chúng sanh.

Theo triết học Du Già, giống như Nhiếp Luận Tông vì Nhiếp Luận Tông là tiền thân của Pháp Tướng Tông, Hóa thân chính là Sắc thân. Từ ngữ “thân,” theo nghĩa thường rất dễ bị hiểu lầm vì nó gợi ra ý tưởng về một hiện hữu thể xác. Tuy nhiên, theo Thiên Thai tông thì Ứng Hóa Thân là thân thể xuất hiện qua nhiều hình thức hay thân chuyển hóa của chư Phật. Khi muốn cứu độ chúng sanh, một vị Phật có thể hóa thân vào một thân thể, như trường hợp Phật Thích Ca Mâu Ni là hóa thân của Phật Tỳ Lô Giá Na. Có hai loại hóa thân: thân thể chỉ riêng cho các vị Bồ Tát sơ cơ và thân thể dành cho những chúng sanh dưới hàng Bồ Tát sơ cơ. Hóa thân có nghĩa là là “cái thân biến hóa” hay đơn giản là cái thân được mang lấy. Trong khi Pháp Thân là cái thân quá cao vời đối với những chúng sanh bình thường, khiến những chúng sanh này khó có thể tiếp xúc tâm linh được với nó, vì nó vượt khỏi mọi hình thức giới hạn nên nó không thể trở thành một đối tượng của giác quan. Những phàm nhân phải chịu sinh tử như chúng ta đây chỉ có thể nhận thức và thông hội với cái thân tuyệt đối này nhờ vào những hình tướng biến hóa của nó mà thôi. Và chúng ta nhận thức những hình tướng này theo khả năng của chúng ta về tâm linh, trí tuệ. Những hình tướng này xuất hiện với chúng ta không theo cùng một hình thức như nhau. Do đó mà chúng ta thấy trong Kinh Pháp Hoa rằng Bồ Tát Quán Thế Âm hóa hiện thành rất nhiều hình tướng khác nhau tùy theo loại chúng sanh mà Ngài thấy cần cứu độ. Kinh Địa Tạng cũng ghi rằng Bồ Tát Địa Tạng mang nhiều hình tướng khác nhau để đáp ứng những nhu cầu của chúng sanh. Quan niệm về Hóa Thân là quan trọng, vì cái thế giới tương đối này đối lập với giá trị tuyệt đối của Như Như là giá trị vốn chỉ đạt được tới bằng cái trí như như. Bản thể của Phật tính là Pháp Thân, nhưng hễ chừng nào Đức Phật vẫn ở trong bản thể của Ngài thì cái thế giới của những đặc thù vẫn không có hy vọng được cứu độ. Vì thế Đức Phật phải từ bỏ trú xứ nguyên bản của Ngài và mang lấy hình tướng mà các cư dân của trái đất này có thể nhận thức và chấp nhận được. Hóa thân là một trong ba thân của một vị Phật, theo Phật giáo học Đại Thừa, hai thân kia là Báo thân và Pháp thân. Hóa Thân được Phật dùng để hiện lên với con người, nhằm thực hiện ý muốn đưa tất cả chúng sanh lên Phật. Đây cũng chính là hiện thân của chư Phật và chư Bồ Tát trần thế. Cũng theo Phật giáo Đại Thừa, chư Phật có nhiều khả năng siêu nhiên bao gồm cả việc “hiện thân,” hay sự hiện hiện bằng thân vật chất để làm lợi lạc chúng sanh. Sự hiện thân này có thể là qua thân người hay súc vật, hay ngay cả cầu đường, hay một vật thể nào đó để cung cấp sự lợi lạc. Cách hiện thân quan trọng nhất là hiện ra dưới hình thức một vị Phật như trường hợp của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni.

Đối với hành giả tu Thiền trong Phật giáo Mật Tông, quan niệm về Hóa Thân là rất quan trọng, vì cái thế giới tương đối này đối lập với giá trị tuyệt đối của Như Như là giá trị vốn chỉ đạt được tới bằng cái trí như như. Bản thể của Phật tính là Pháp Thân, nhưng hễ chừng nào Đức Phật vẫn ở trong bản thể của Ngài thì cái thế giới của những đặc thù vẫn không có hy vọng được cứu độ. Vì thế Đức Phật phải từ bỏ trú xứ nguyên bản của Ngài và mang lấy hình tướng mà các cư dân của trái đất này có thể nhận thức và chấp nhận được. Theo Phật giáo Tây Tạng, những hành giả thâm áo có được khả năng lựa chọn hoàn cảnh tái sinh của họ một cách ý thức, và những vị thầy thâm áo khác có khả năng nhận ra được những người này. Ngày nay tại Tây Tạng có vài trăm dòng tái sinh như vậy, mà nổi bật nhất là các đức Đạt Lai Lạt Ma. Theo Phật giáo Mật tông, hóa thân có nghĩa là “thân của sự tỏa rạng,” thân của sự hiện hữu hay biến hiện. Nó là sự biến hiện của thân và của tâm chúng ta. Nó cũng là sự biến hiện thân của những ai đã thành tựu hai thân trước và biến hiện trong thân thứ ba này. Trong ý nghĩa này hóa thân đặc biệt dùng để chỉ vị đạo sư Kim Cang hay vị thầy đang sống trong hiện tại trên trái đất này. Một vị thầy như thế đã thành tựu pháp thân và báo thân, nhưng để có thể đối diện với những hình tướng, lương thực, y phục và thế giới, hay nói khác hơn là với những nhận thức của chúng ta, người cần phải có một hóa thân. Một vị thầy cần phải xuất hiện trong một hóa thân để có thể truyền đạt cho chúng ta Kim Cang thừa và giáo lý Phật đà. Theo Phật giáo Đại thừa, hóa thân là sự thể hiện lòng bi mẫn với chúng sanh mọi loài. Thân được Phật dùng để hiện lên với con người, nhằm thực hiện ý muốn đưa tất cả chúng sanh lên Phật. Đây cũng chính là hiện thân của chư Phật và chư Bồ Tát trần thế. Hóa thân còn được biết là thân của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, có nghĩa là “Tịch Tĩnh Phật.” Theo Thiền tông, hóa thân cũng gọi là Ứng Hóa Thân hay Biến Hóa Thân, phát sinh từ đại bi tâm (mahakaruna) của chư Phật và chư Bồ Tát. Bằng lý thể của đại bi mà các ngài hướng tới chúng sanh, các ngài không bao giờ thọ dụng những kết quả của các hành vi đạo đức của mình. Chí nguyện thiết tha của các ngài là chia xẻ những kết quả này cho tất cả chúng sanh. Nếu Bồ Tát có thể thay thế kẻ phạm phu chịu khổ não, Bồ Tát thực hiện ngay. Nếu kẻ phạm phu có thể được giác ngộ do Bồ Tát hồi hướng công đức cho mình, ngài sẽ thực hiện ngay. Bồ Tát hồi hướng công đức và chịu khổ thay cho chúng sanh nhờ Biến Hóa Thân của ngài. Hóa thân là hình tướng mà Đức Phật đã sử dụng khi muốn dùng thân hình của một con người để đi vào thế giới này. Do đó, trong tính cách không gian, Bồ Tát chia thân mình thành trăm nghìn koti vô số thân. Ngài có thể hóa thân làm những loài bò bay máy cưa, làm Thánh, làm Ma vương, nếu ngài thấy đó là cơ duyên thích hợp để cứu vớt thế gian ra khỏi sự kèm tỏa của vô minh, phiền não và đủ mọi thứ nhiễm ô bất tịnh.

- Chương Bốn Mươi
-
- Bốn Tiên Trình Tiến Tới Phật Quả Theo Quan
- ĐIỀM Chân Ngôn Thừa và Câu Sinh Khởi Thừa
-
- Dù rằng Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa không phải là những trường phái bám víu vào những giáo lý được xác định một cách chặt chẽ như các giáo phái khác, như Vaibhasika, Duy Thức, nhưng các trường phái trên có tầm quan trọng đối với sức sống của Phật giáo. Chân Ngôn thừa với

những nghi thức kích động tình cảm và lạ mắt, Câu Sinh Khởi thừa với phép hành thiền sâu lắng. Cả Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa đều quan tâm tới khía cạnh thực hành của Phật giáo mà bốn đỉnh cao hay bốn tiến trình tiến tới Phật Quả theo quan điểm Chân Ngôn Thừa và Câu Sinh Khởi Thừa bao gồm:

- Thứ Nhất Là Kiến: Cái nhìn dựa trên kinh nghiệm thực tế. Kiến có nghĩa là thấy hay quan sát; và hành có nghĩa là thực hành hay công phu. Trong Phật giáo, 'kiến' ngụ ý sự hiểu biết toàn diện và triệt để giáo lý của đức Phật; tuy nhiên, trong Thiền, kiến không những biểu thị sự hiểu biết các nguyên tắc và chân lý Thiền, mà nó còn ngụ ý cả cái nhìn tinh thức phát xuất từ kinh nghiệm giác ngộ. 'Kiến' theo nghĩa này có thể được hiểu là 'thấy thực tại' hoặc 'một cái nhìn về thực tại'. Nhưng trong khi 'kiến' có nghĩa là nhìn thấy thực tại, nó không hàm ý 'sở hữu', hay 'khắc phục' thực tại. Một chân ngôn Thiền nói: "Lý tuy đốn ngộ, sự phải tiệm tu." Nói cách khác, sau khi đã đạt ngộ hành giả vẫn phải tu tập cho đến khi nào cái ngộ đó chín muồi, cho đến khi nào hành giả đạt được đại cơ đại dụng. Những nỗ lực tìm kiếm phương cách tu tập trước khi đạt ngộ cùng với sự tu tập sau khi ngộ này là cái mà nhà Thiền gọi là 'hành' hay 'công phu'. Như vậy, tham Thiền gồm hai phương diện. 'Kiến' và 'Hành', và cả hai phương diện này đều cần thiết. Cổ đức dạy: "Để thấy được tánh, người ta phải leo lên tận đỉnh núi và nhìn từ đó; để bắt đầu cuộc hành trình Thiền để đi đến giác ngộ, hành giả phải xuống tận đáy biển, và bắt đầu đi từ đó." Mặc dầu toà nhà Thiền được chống đỡ bởi hai trụ cột chính là 'Kiến' và 'Hành', nhưng giáo lý Thiền phần lớn nhấn mạnh vào 'Kiến' hơn. Điều này đã được chứng thực bởi đại thiền sư Qui Sơn, sư dạy: "Cái kiến của ông chứ không phải cái hành, chính là điều mà ta quan tâm." Đó cũng là lý do tại sao các thiền sư chỉ toàn nhấn mạnh vào 'ngộ' và dồn hết nỗ lực để đem đệ tử của họ trực tiếp đến 'ngộ'. Như trên đã nói, Thiền là một giáo lý thực tiễn và trực chỉ nhất, Thiền tìm cách gạt qua một bên tất cả những vấn đề và những thảo luận thứ yếu mà chỉ thẳng vào 'Kiến', tức là cái thấy hay cái nhìn thực tại. Điều này được biểu thị trong toàn bộ truyền thống nhà Thiền. Cuối cùng, sự nhấn mạnh vào 'Kiến' được thị chứng bởi vô số công án Thiền hay ngôn cú Thiền. Trong số này có lẽ lời của thiền sư Bách Trượng là đầy ý vị nhất: "Nếu một đệ tử có thị kiến ngang với thầy mình, y chỉ có thể, nhiều nhất là, thành tựu được có một nửa những gì mà ông thầy đã thành tựu. Chỉ khi nào một đệ tử có thị kiến vượt trội hơn thầy, người ấy mới xứng đáng được thầy truyền thụ."
- Thứ Nhì Là Tu: Khai triển những gì mà cái nhìn đó cho thấy. Tu có nghĩa là tu tập hay thực tập những lời giáo huấn của Đức Phật, bằng cách tụng kinh sáng chiếu, bằng ăn chay học kinh và giữ giới; tuy nhiên những yếu tố quan trọng nhất trong thực tu là sửa tánh, là loại trừ những thói hư tật xấu, là từ bỏ hỷ xả, là xây dựng đạo hạnh. Trong khi tụng kinh ta phải hiểu lý kinh. Hơn thế nữa, chúng ta nên thực tập thiền quán mỗi ngày để có được tuệ giác Phật. Với Phật tử tại gia, tu là sửa đổi tâm tánh, làm lành lánh dữ. Phật tử thường có truyền thống tôn Phật kính Tăng, và bày tỏ lòng tôn kính với xá lợi Phật, những biểu tượng tôn giáo như hình ảnh, tịnh xá hay tự viện. Tuy

nhiên, người Phật tử phải cố gắng tự tu tự chứng và chẳng bao giờ thờ ngẫu tượng.

Thứ Ba Là Hành: Hành là sống và làm phù hợp theo đó. Hành trong Phật giáo có nghĩa là thực hành những giáo pháp của Đức Phật trên căn bản liên tục và đều đặn. Tu tập trong Phật giáo cũng có nghĩa là trường dưỡng Bồ Đề bằng cách tu tập giới, định, tuệ. Như vậy tu tập trong Phật giáo không chỉ thuần là ngồi thiền hay niệm Phật, mà nó bao gồm cả việc tu tập lục ba la mật, thập ba la mật, hay ba mươi bảy phẩm trợ đạo, vân vân. Hành hay thực hành hay tu tập theo tôn giáo, còn gọi là Hạnh, tức là phần thực hành, hay sự hành trì. Theo Tịnh Độ Tông, hành là thiết thực xưng niệm danh hiệu Phật A Di Đà cho đến nhứt tâm và cảm ứng đạo giao để được Đức Phật A Di Đà tiếp dẫn. Có hai loại hành: Pháp hành và Tín hành.

Thứ Tư Là Quả: Mục đích chính của Mật tông là chuyển hóa tâm trong tu hành để đi đến quả vị giác ngộ và giải thoát. Nói cách khác, là công đức tròn đầy của bậc quả thượng hay nhân tròn đầy thành bậc chánh giác. Sự hợp nhất của cá thể (giác ngộ, Phật quả, hay sự thành thực về tâm linh). Chứng là chính trí vô lậu khế hợp với chân lý sở duyên gọi là chứng. Chứng bao hàm đối tượng ngoài tâm mà giác quan ta kinh nghiệm được hay nhận ra rõ ràng sự kiện đó như sờ sờ trước mắt. Làm cho thấy rõ ràng trước mắt. Hiện nhiên hay sự nhận thức rõ ràng. Thực chứng nơi tự thân (lấy chánh trí chứng ngộ chân lý). Chứng còn có nghĩa là tâm nghiệm hay kinh nghiệm nơi tự tâm. Lời tuyên bố nổi tiếng của Đức Phật “Sống là khổ”, ta chớ nên coi đó như là một thông điệp chán đời. Nói sống là khổ nhằm vào thực trạng; trong cuộc tâm nghiệm, ai trong chúng ta cũng đều phải đứng lên từ thực trạng ấy. Và tâm nghiệm là gì nếu không là thực nghiệm cái khổ ấy? Ai không khổ không thể nào vượt lên được. Ai có đạo tâm đều phải khổ nỗi khổ của thế gian. Ngài Duy Ma Cật nói, Phật bệnh vì tất cả chúng sanh bệnh. Khi tất bệnh vậy ta tứ phía, nếu là người có đạo tâm, làm sao mà ta khỏi bệnh theo? Phật là đấng Đại Bi nên tâm của Ngài luôn nhip theo chúng sanh, dầu hữu tình hay vô tình. Trong Mật Giáo, chứng là dùng chánh trí để chứng thực hiểu biết chân lý (sự chứng ngộ không do trao truyền mà hành giả phải tự chứng lấy). Theo Kinh Hoa Nghiêm, chứng là vấn đề ước vọng giác ngộ tối thượng cần thiết cho hành giả. Trong Phật giáo, tu hành và chứng ngộ dựa vào hành đạo mà chứng lý. Hành là nhân và chứng lý là quả. Hành chứng còn có nghĩa là chứng ngộ từ thực hành, hay sự tu tập tôn giáo và kết quả giác ngộ. Một khi hành giả chứng quả vị Phật thì năm thức của họ sẽ chuyển thành Thành Sở Tác Trí, trí toàn thiện hai công việc tự độ và độ tha. Lúc bấy giờ chính Thành Sở Tác Trí có khả năng hoá hiện Tam Thân để giáo hóa và dứt trừ mọi khổ đau phiền não và chấm dứt luân hồi sanh tử.

-
-
-
-
-
-
-

Phật Tỳ Lô Giá Na: Đức Phật Đặc Biệt Của Phật Giáo Mật Tông

Phật Tỳ Lô Giá Na, tên của Phật Dhyani. Trong các trường phái tại các nước Đông Á, Đức Đại Nhật Như Lai thường được xem như là vị “Bổn Phật,” có nghĩa là vị Phật luôn ở trạng thái giác ngộ. Ngài tiêu biểu cho “Pháp thân,” và người ta nói Ngài đang ngự trên “Hoa Tạng Thế Giới.” Đại Nhật Như Lai hay Quang Minh Biến Chiếu (vị Phật phi lịch sử), một trong năm vị Phật siêu việt trong trường phái Đại Thừa. Bên cạnh Ngài còn một vị Bồ Tát siêu việt tên là Phổ Hiền và Cổ Phật Câu Lưu Tôn. Phật Tỳ Lô Giá Na là biểu tượng của cử chỉ sáng suốt cao tuyệt, hay tâm thức vũ trụ, tức là Phật trí thức siêu việt, và một trong những biểu tượng của Ngài là “Pháp Luân.” Tính Độ của Ngài là toàn thể

vũ trụ. Người ta thường họa Ngài với nước da trắng và tay đang bắt ấn “đại trí.” Ngày vía Đức Phật Lur Già Na là ngày hai mươi bảy trong tháng. Mật giáo hay Phật giáo Mật tông, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiền giáo. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thế giới bên ngoài và thế giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ. Phật Tỳ Lô Giá Na, tên của Phật Dhyani. Trong các trường phái tại các nước Đông Á, Đức Đại Nhật Như Lai thường được xem như là vị “Bổn Phật,” có nghĩa là vị Phật luôn ở trạng thái giác ngộ. Ngài tiêu biểu cho “Pháp thân,” và người ta nói Ngài đang ngự trên “Hoa Tạng Thế Giới.” Đại Nhật Như Lai hay Quang Minh Biến Chiếu (vị Phật phi lịch sử), một trong năm vị Phật siêu việt trong trường phái Đại Thừa. Bên cạnh Ngài còn một vị Bồ Tát siêu việt tên là Phổ Hiền và Cô Phật Câu Lưu Tôn. Phật Tỳ Lô Giá Na là biểu tượng của cử chỉ sáng suốt cao tuyệt, hay tâm thức vũ trụ, tức là Phật trí thức siêu việt, và một trong những biểu tượng của Ngài là “Pháp Luân.” Tịnh Độ của Ngài là toàn thể vũ trụ. Người ta thường họa Ngài với nước da trắng và tay đang bắt ấn “đại trí.” Chữ Tỳ Lô Giá Na nghĩa là thuộc về mặt trời hay đến từ mặt trời. Tỳ Lô Giá Na còn được gọi là Đại Nhật Như Lai. Phật Tỳ Lô Giá Na còn được dịch như là “Biến Nhất Thiết Xứ” hay Biến Chiếu Vương Như Lai. Mật giáo cho rằng Phật Tỳ Lô Giá Na tiêu biểu cho mặt trời hay ánh sáng mặt trời, xua tan bóng tối vô minh. Theo Tông Hoa Nghiêm, Phật Tỳ Lô Giá Na là vị Phật chính trong Kinh Hoa Nghiêm, tiêu biểu cho Pháp thân của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni và tất cả chư Phật. Phật Tỳ Lô Giá Na là sự biểu thị sự thể hiện của thế giới Tánh Không, của Phật tánh, của tánh Bình Đẳng Vô Ngại. Tỳ Lô Giá Na còn là vị Phật tiêu biểu cho Thụ Dụng Pháp thân. Đại Tỳ Lô Giá Na là danh hiệu Đức Phật Đại Nhật theo Phạn văn, có vẻ như khác biệt với Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, nhưng theo Mật giáo, nếu nghiêm theo mật nghĩa, thì Thích Ca cũng chính là Đại Nhật; còn Bồ Tát Phổ Hiền, thị giả của Phật Thích Ca thì trở thành Kim Cang Thủ (Vajrapani) thị giả của Đức Đại Nhật. Và ngay cả Đức Phật nhập huyền mật kia cũng có hai thân, thường được tượng trưng bằng hai vị Phật riêng biệt. Trong Phật giáo, một vị Phật lâu đời đến đâu vẫn là một cá thể, bởi vì trí tuệ viên mãn là sự viên mãn của nhân cách, và nhân cách đó là Phật. Sự viên mãn nhân cách được trang nghiêm bởi ba mật là Pháp Trí Thân. Phật tính về mặt tính vốn có sẵn đầy đủ như nguồn sáng vĩ đại (kim cương giới) và Đại Nhật của Kim Cang giới. Chúng ta vẫn chưa nhận thức rõ ràng là năng lực sinh động tỏa sáng khắp nơi, như hơi ấm hay tình thương, bao giờ cũng ấp ủ tất cả chúng sanh hiện hữu trong thế giới thai tạng. Do đó, lý pháp thân, được mô tả như là tánh giới, tức là vũ trụ tự thân, phải được thấp sáng và đón nguồn sáng của trí tuệ viên mãn. Đức Phật đã thành tựu đến chỗ ‘lục đại vô ngại’ (địa, thủy, hỏa, phong, không, thức), và là Đức Phật Đại Nhật của Thai Tạng giới. Những danh hiệu kỳ dị như Kim Cang giới và Thai Tạng giới chỉ cho đặc tính bất diệt của trí tuệ cá thể, hoặc cũng gọi là cảnh giới của quả và căn nguyên bản hữu của mọi loài. Hai hình thái ‘tĩnh’ và ‘động’ của Phật hoàn toàn khác nhau. Tĩnh và động dành cho nhân cách của Phật dựa trên sự biểu hiện năng lực gia trì của Ngài. Nhìn từ cương vị chứng ngộ trí tuệ viên mãn của Ngài, thì Đức Phật của cảnh giới bản hữu là ‘tĩnh’ và do đó có ‘định ấn’ trong lúc Đức Phật của cảnh giới trí tuệ là động do thực chứng lý

tương và có ‘trí ẩn’. Thí dụ có một cá thể tự phát triển và chứng ngộ và tiến xa đến chỗ nhập thể vào lý tánh vũ trụ, cá thể đó sẽ là Phật Đại Nhật của Kim Cang giới. Trong điều khắc, vị đó sẽ được trình bày bằng bàn tay trái nắm lấy ngón trỏ của bàn tay phải, dấu hiệu của ‘trí ẩn’. Lại nữa, khi vũ trụ tự nó được rọi sáng và tiếp nhận nguồn sáng của trí tuệ, thì người đó sẽ là Đức Đại Nhật Như Lai của Thai Tạng giới. Trong điều khắc, được diễn tả bằng ‘định ấn’ về vũ trụ, với bàn tay mặt trên bàn tay trái, hai ngón cái giao nhau. Như thế chúng ta có đến hai Đức Phật cùng đồng danh hiệu, giống nhau qua bản chất nhưng khác nhau qua biểu hiện. Hai mà không hai (nhị nhi bất nhị). Nói theo Mật giáo, hai nhân cách viên mãn cứu cánh phải là một, cùng có chiều rộng và chiều cao như nhau. Khi lục đại giao thoa nhau theo không gian, chúng tạo thành vũ trụ, tức là Pháp thân của Thai Tạng giới. Khi lục đại được sắp xếp theo chiều dọc (theo thời gian), chúng ta có năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) tạo thành một cá thể, tức Phật thân của Kim Cang giới.

Chương Bốn Mươi Hai

Vị Trí Của Đức Quán Thế Âm Trong Tu Tập Thiền Của Mật Giáo

Quán Thế Âm, người nghe âm thanh cầu khẩn mà đến cứu độ. Ngài là một trong bốn vị đại Bồ Tát của Phật giáo Đại thừa. Ba vị kia là Bồ Tát Phổ Hiền, Địa Tạng và Văn Thù. Bồ Tát Quán Thế Âm thị hiện trong những hình thức không thể nghĩ bàn hầu đem sự gia hộ đến tới bất cứ nơi nào cần Ngài. Cũng còn được gọi là Đại Bi Quan Thế Âm Bồ Tát. Trong những tranh tượng mới nhất thường trình bày Quan Âm với những nét của người nữ. Tại Trung Quốc và Việt Nam, Quán Âm được thấy dưới dạng Thiên thủ thiên nhãn. Một vài nơi tại Việt Nam, Quán Âm còn được phát họa như một bà mẹ bế con. Tuy nhiên, chúng ta thường thấy Bồ Tát Quán Âm đứng trên những đám mây hay cưỡi rồng, hay đứng trên

phiền đá, giữa cơn sóng dữ, chờ cứu chúng sanh lâm nạn. Một tay cầm bông sen, tay kia cầm nhành liễu hay bình tịnh thủy. Hãy còn rất nhiều truyền thuyết về Quán Âm vì mỗi địa phương thường có một truyền thuyết khác về Ngài. Phẩm 25 trong Kinh Pháp Hoa là phẩm Phổ Môn nói về công hạnh của Đức Quán Thế Âm. Thỉnh thoảng người ta lầm ngài Quán Âm với Phật A Di Đà hay Phật Di Lặc. Avalokitesvara là từ ngữ Bắc Phạn, có nghĩa là “Vị Chủ Nhìn Xuống” (nhìn xuống chúng sanh mọi loài). Vị Bồ Tát đứng bên trái của Phật A Di Đà. Đây là vị Bồ Tát quan trọng nhất trong Phật giáo Đại Thừa. Ngài là hiện thân của từ bi, cùng với trí tuệ là một trong hai tính chất quan trọng của tâm giác ngộ của một vị Phật. Tên của Ngài theo nghĩa đen là “Một vị Chủ Nhìn Xuống” ám chỉ Ngài nhìn những khổ đau và phiền não của chúng sanh với lòng từ bi. Hình ảnh của Ngài nổi bật trong nhiều kinh điển Đại Thừa, như kinh Bát Nhã Ba La Mật Kinh, Kinh A Di Đà, trong đó Ngài là một trong những vị Bồ Tát của cõi Tịnh Độ của Đức Phật A Di Đà, kinh Pháp Hoa, có một chương trong đó Ngài là nhật vật chính. Trong kinh này, Ngài được diễn tả như là vị cứu khổ chúng sanh trong cơn hoạn nạn. Người ta nói chỉ cần tưởng nhớ tên Ngài một cách thành khẩn có thể được cứu thoát qua cơn nguy khốn.

Theo Eitel trong Trung Anh Phật Học Từ Điển của Giáo Sư Soothill, chúng sanh khổ não mà nhất tâm xưng danh ngài, tức thời ngài quán sát âm thanh của họ (tâm thanh) và độ cho họ được giải thoát. Khởi thủy tượng của ngài là tượng nam, nhưng bây giờ thì thường là tượng nữ. Nghĩa xác thực của Quán Âm chưa được xác định. Quán Âm là bộ Tam Thánh với Phật A Di Đà, thường đứng bên trái của Phật Di Đà, nhưng có đến ba mươi ba hình thức khác nhau của ngài Quán Thế Âm, có thể là một con chim, một tịnh bình, một nhành liễu, một viên ngọc ma ni, hay ngàn mắt ngàn tai, vân vân; khi làm người trợ giúp những em bé thì ngài bồng trên tay một đứa trẻ. Đảo Phổ Đà là trung tâm chính thờ phượng Đức Quán Âm bên Tàu, nơi đó ngài là người bảo hộ những kẻ khổ đau hoạn nạn, đặc biệt là những người đi biển. Theo Phật giáo Đại Thừa Trung Quốc, Bồ Tát Quán Thế Âm thường được miêu tả với một ngàn cánh tay, trong mỗi cánh tay đều có một con mắt của nó, nhằm chỉ nguyện lực của Ngài là có thể hết thấy những kẻ khổ đau trên thế gian và đưa ngàn tay đến cứu vớt lấy họ. Theo các nguồn tài liệu Phật giáo khác, Bồ Tát Quán Âm là một trong bốn vị Bồ Tát quan trọng nhất của Phật giáo Đại Thừa. Ngài là Đại Bi Quán Thế Âm. Ngài cũng còn được gọi là Quán Tự Tại Bồ Tát. Ngài là đệ tử và là người nối tiếp Đức Phật A Di Đà ở Tây Phương Tịnh Độ. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Sáu, Đức Phật hỏi ngài Quán Thế Âm về viên thông và ngài Quán Thế Âm đã bạch Phật rằng: “Bạch Thế Tôn! Tôi từ căn tai tu tam mươi viên chiếu, duyên tâm, tự tại, bởi tu để tiếng động vào căn tai, vào rồi mất..., để được tam ma địa, thành tựu Bồ Đề. Bạch Thế Tôn! Đức Phật kia khen tôi khéo được pháp môn viên thông. Trong đại hội của Ngài, tôi được thọ ký là Quán Thế Âm. Bởi tôi quán nghe cả mười phương đều viên minh, nên tên Quán Thế Âm khắp cả mười phương thế giới.

Quán Thế Âm là vị Bồ Tát Đại Bi, người mà Tàu và Việt gọi là Quán Thế Âm. Ngài còn được gọi là Đức Đại Bi Quán Thế Âm, là vị Bồ Tát của tình thương và lòng từ thiện trùm khắp. Ngài là một trong những Bồ tát quan trọng nhất của phái Đại Thừa. Người tâm thanh cứu khổ. Quán Thế Âm đại diện cho lòng đại

từ và sức cảm thông mãnh liệt và vô hạn, nhằm cứu vớt bất kỳ ai cầu xin ngài khi hoạn nạn. Tín ngưỡng dân gian còn tôn sùng ngài như người bảo hộ chống lại những tai ương hoạn nạn cũng như ban phước cho thiếu nhi. Ngài đóng một vai trò trung tâm trong tu tập sùng mộ của tất cả các tông phái Phật giáo. Mặc dù nguyên là nam nhân, Quán Âm đã trở thành nhân vật nữ trong trí tưởng tượng phổ thông ở Á Châu. Ngài Quán Thế Âm có nhiều danh hiệu như: Quán Âm, Quán Tại Tát Đóa, Quán Thế Tự Tại, Quán Tự Tại, Quán Thế Âm Mẫu, Bồ Tát Thiên Thủ Thiên Nhân, Quán Âm linh cảm, Hương Vương Quán Âm, Thủy Nguyệt Quán Âm (bức tranh Quán Âm đang quán trắng đầy nước, nói lên sự giải thoát của chư pháp), và Dương Liễu Quán Âm (một trong 33 vị Quán Âm, vị Quán Âm dùng nhánh dương liễu làm hình tam muội da (ý nói lấy sự mềm mại, nhu thuận mà cứu độ chúng sanh)).

Đức Quán Thế Âm Bồ Tát có mười hai lời nguyện như sau: *Thứ nhất* là Nam Mô hiệu Viên Thông, danh Tự Tại, Quán Âm Như Lai quảng phát hồng thệ nguyện: Ngài được xưng tụng là “hiếu biết đầy đủ,” “thông dong hoàn toàn.” Ngài đem phép tu hành mà khuyến độ khắp cùng chúng sanh. *Thứ nhì* là Nam Mô nhứt niệm tâm vô quái ngại, Quán Âm Như Lai thường cư Nam Hải nguyện: Ở trong một niệm tâm được tự tại vô ngại, Ngài thường ở bề phương Nam để cứu độ chúng sanh. *Thứ ba* là Nam Mô Ta Bà U Minh giới Quán Âm Như Lai tàm thanh cứu khổ nguyện: Ngài luôn ở cõi Ta Bà và cõi U Minh để cứu độ kẻ nào kêu cứu tới Ngài. *Thứ tư* là Nam Mô hàng tà ma, trừ yêu quái Quán Âm Như Lai năng trừ nguy hiểm nguyện: Ngài có khả năng trừ khử loài tà ma yêu quái, và đủ sức cứu người gặp nguy hiểm. *Thứ năm* là Nam Mô thanh tịnh bình thủy dương liễu, Quán Âm Như Lai cam lộ sái tâm nguyện: Ngài lấy nhánh dương liễu dịu dàng nhúng vào nước ngọt mát trong cái bình thanh tịnh để rưới tất cả lửa lòng của chúng sanh. *Thứ sáu* là Nam Mô Đại Từ Bi năng Hỷ Xả, Quán Âm Như Lai thường hành bình đẳng nguyện: Thương xót người đói và sẵn lòng tha thứ, Ngài không phân biệt kẻ oán người thân, tất cả Ngài đều coi như nhau. *Thứ bảy* là Nam Mô trú dạ tuần vô tổn hại, Quán Âm Như Lai thệ diệt tam đồ nguyện: Đêm ngày đi khắp đó đây để cứu giúp chúng sanh ra khỏi các sự tổn hại, Ngài nguyện cứu vớt chúng sanh ra khỏi ba đường ác địa ngục, ngạ quỷ và súc sanh. *Thứ tám* là Nam Mô vọng Nam nham câu lễ bái, Quán Âm Như Lai, già tòa giải thoát nguyện: Nếu ai quay về núi hướng Nam mà hết lòng cầu nguyện thì dầu có bị gông cùm xiềng xích cũng được thoát khỏi. *Thứ chín* là Nam Mô tạo pháp thuyền du khổ hải, Quán Âm Như Lai độ tận chúng sanh nguyện: Dùng phép tu hành để làm chiếc thuyền, Ngài đi cùng khắp trong biển khổ để độ hết chúng sanh. *Thứ mười* là Nam Mô tiên tràng phan, hậu bảo cái, Quán Âm Như Lai tiếp dẫn Tây Phương nguyện: Nếu ai cầu nguyện và tu hành theo Ngài chỉ dẫn, khi rời bỏ xác thân này thì sẽ có phước dài đi trước, tràng lọng quý giá theo sau, để rước về Tây Phương. *Thứ mười một* là Nam Mô Vô Lượng Thọ Phật cảnh giới, Quán Âm Như Lai Di Đà thọ ký nguyện: Ở cảnh giới của Đức Vô Lượng Thọ, tức Đức A Di Đà, Ngài đã được cho biết trước là về sau Ngài sẽ thay thế Đức Phật A Di Đà ở ngôi vị đó. *Thứ mười hai* là Nam Mô đoạn nghiêm thân vô tỷ trại, Quán Âm Như Lai quá tu thập nhị nguyện: Được thân hình nghiêm trang không ai so sánh được với Ngài, ấy là kết quả của sự tu theo mười hai nguyện lớn này.

Quán Thế Âm, vị “Bồ Tát Nhìn Xuống” chúng ta với lòng bi mẫn, là một trong những vị Bồ tát rất quen thuộc trong trường phái Đại Thừa. Ngài được mọi người tôn kính như là sự hiện thân của lòng bi mẫn, thường được mô tả hay họa hình với 11 đầu và 1.000 tay, tất cả đều được dùng trong việc phân bố sự cứu trợ của ngài. Ngài tháp tùng Đức Phật A Di Đà, vị Phật đang ngự trị tại Thiên đường Cực Lạc, Tây Phương Tịnh Độ. Phật A Di Đà là một trong nhiều vị Phật quan trọng nhất trong các vị Phật khác đang ngự tại nhiều Phật quốc khác nhau của Phật giáo Đại Thừa. Hiện nay, Ngài Quán Thế Âm được thờ phụng ở các quốc gia khác nhau trên thế giới. Bồ Tát Quán Thế Âm, một trong những vị Bồ tát lớn của trường phái Phật giáo Đại thừa. Quán Thế Âm tâm thỉnh cứu khổ, thị hiện trong những hình thức không thể nghĩ bàn hầu đem sự gia hộ đến tới bất cứ nơi nào cần Ngài. Cũng còn được gọi là Đại Bi Quan Thế Âm Bồ Tát, một trong ba vị Phật và Bồ Tát của Tây Phương Tịnh Độ, hai vị kia là Phật A Di Đà và Bồ Tát Đại Thế Chí. Trong những tác phẩm thần thoại về Phật giáo thì thần thoại về Đức Quán Thế Âm Bồ Tát là độc đáo nhất. Vì pháp thuật thần thông, vì sự ân cần và khéo léo tuyệt luân của Ngài “cứu độ tất cả những kẻ đau khổ.” Chữ Avalokitesvara là chữ kép của chữ “ishvara” có nghĩa là Thế Tôn và chữ Avalokita có nghĩa là người nhủ lòng từ bi, thí dụ như người nhủ lòng từ bi đến những kẻ đau khổ trên thế gian này.

Lúc đầu chúng ta tu tập thiền với một đối tượng và dần dần chuyển đến thiền không có đối tượng bên ngoài, mà tâm hướng vào bên trong, tập trung trên hình ảnh của Đức Phật với hình thức của một vị thần Yidam giống như hình ảnh của Đức Quán Thế Âm trong Mật giáo. Chúng ta có thể hình dung hình ảnh ấy trên đầu, trước mặt, hay mừng tượng chính thân thể của mình là vị thần ấy. Nên nhớ mục đích của thiền không phải là để đơn thuần nhìn trừng trừng vào một hình ảnh, mà là tập trung vào hình ảnh để tâm mình trở nên tĩnh mịch và ổn định. Theo Phật giáo Tây Tạng, Đức Quán Thế Âm có thể tìm nhiều cách để cứu độ, bao gồm cả hình thức của một vị đệ tử, một vị Tăng, một vị trời, hay một vị nữ Bồ Tát Ta Ra. Tara là một vị nữ Bồ Tát quan trọng trong Phật giáo Ấn Độ và Tây Tạng, được sanh ra từ giọt nước mắt thương xót của Bồ Tát Quán Thế Âm, và những vị Đạt Lai Lạt Ma cũng được người ta cho là những kiếp tái sanh của ngài Quán Thế Âm. Sự sùng bái ngài Quán Thế Âm đã tạo nên những cảm hứng của những tác phẩm nghệ thuật tôn giáo đẹp nhất trong truyền thống Phật giáo Á Châu. Vào thế kỷ thứ 10, ở Trung quốc người ta bắt đầu trình bày những bức vẽ về ngài Quán Thế Âm có 10 tay. Bốn tay dùng để giữ mặt trời, mặt trăng, quyền trượng và đỉnh ba; sáu cánh tay còn lại được dùng để bắt nhiều ấn pháp khác nhau biểu hiện sự bố thí, lòng vô úy và đức hiến dâng. Theo Phật giáo Đại Thừa Trung Quốc, Bồ Tát Quán Thế Âm thường được miêu tả với một ngàn cánh tay, trong mỗi cánh tay đều có một con mắt của nó, nhằm chỉ nguyện lực của Ngài là có thể hết thấy những kẻ khổ đau trên thế gian và đưa ngàn tay đến cứu vớt lấy họ.

Theo Edward Conze trong Tinh Hoa và Sự Phát Triển của Đạo Phật, Quán Thế Âm là lòng từ bi nhân cách hóa. Kinh văn và ảnh tượng cho phép phân biệt ba giai đoạn của sự phát triển của Ngài ở Ấn Độ. Trước hết, Ngài là một phần của “Tam Vị Nhất Thể” gồm Vô Lượng Thọ, Quán Thế Âm và Đại Thế Chí. Tam vị nhất thể này có nhiều điểm tương đồng với các tôn giáo ở Ba Tư, nghĩa là trong

sự thờ phụng Mithra và trong tôn phái Zervan, các tôn giáo ở Ba Tư coi thời gian vô hạn là nguyên lý căn bản. Được thu nhập vào Phật giáo, Quán Thế Âm trở thành vị Bồ Tát vĩ đại đến độ Ngài gần hoàn hảo như một đức Phật. Ngài có một quyền lực pháp thuật lớn lao để cứu độ chúng sanh trong mọi khó khăn và nguy hiểm. Ở giai đoạn thứ hai, Quán Thế Âm thủ đắc một số chức vụ và tính chất vũ trụ. Ngài nắm thế giới trong tay. Ngài vô cùng cao lớn, 810.000 ngàn dặm, mỗi lỗ chân lông ngài chứa đựng một thế giới hệ. Ngài là chúa tể và là đấng Thế Tôn của thế gian. Từ mắt Ngài phóng ra mặt trời và mặt trăng. Từ miệng Ngài phóng ra gió và từ chân Ngài là trái đất. Về tất cả những phương diện này, Quán Thế Âm giống như Phạm Thiên. Cuối cùng, ở giai đoạn thứ ba, lúc mà những yếu tố pháp thuật trong Phật giáo chiếm hàng đầu, Ngài trở thành một pháp sư có nhiều năng lực nhờ những mạn trà và thu nhận nhiều đặc tính của Siva. Đó là Quán Thế Âm Mật Tông.

Trong những hình tượng ban sơ của Phật giáo vùng Đông Á, cho đến thời nhà Tống Ngài được vẽ như một người nam, nhưng từ thế kỷ thứ 10 thì hình ảnh của một người nữ mặc đồ trắng (Bạch Y Quan Âm) đã có ưu thế ở vùng Đông Á. Trong truyền thống “Spyan ras gzigs dbang phyug” ở Tây Tạng, Ngài được xem như là một vị thần Giám Hộ xứ sở, một trong những hóa thân của ngài là dòng truyền thừa tái sanh Đạt Lai Lạt Ma. Ngoài ra, ngài còn là một trong tám vị đại Bồ Tát trong truyền thống Phật giáo Đại Thừa, và là vị có hạnh từ bi tích cực trong việc cứu độ chúng sanh. Câu thần chú “Úm Ma Ni Bát Di Hồng” có quan hệ trực tiếp với Bồ Tát Quán Âm. Trong Phật giáo Tây Tạng thì Đức Bồ tát Quán Thế Âm được coi như vị Bồ Tát Thế Chủ và Đức Đạt Lai Lạt Ma được nhìn như là sự hiện thân của Ngài.

- Trong Phật giáo Tây Tạng, bên cạnh Lục Sắc Quán Thế Âm, Xích Sắc Quán Thế Âm và Bạch Sắc Quán Thế Âm, còn có 21 vị Hóa Thân Quán Thế Âm hay 21 vị Hóa Thân Độ Mẫu. Đây là hai mươi một hình thức chính của Đà La, những hình thức Đà La phổ cập nhất là Bạch Đà La, Bích Đà La và Xích Đà La, mỗi hình thức đều có màu sắc và hình thù khác nhau: 1) Cứu Nạn Hòa Hoạn Quán Thế Âm, 2) Cứu Nạn Ăn Thịt Quán Thế Âm, 3) Cứu Nạn Voi Dày Quán Thế Âm, 4) Cứu Nạn Tai uơn Đất Quán Thế Âm, 5) Cứu Nạn Ma Quỷ Quán Thế Âm, 6) Cứu Nạn Đói Quán Thế Âm, 7) Cứu Nạn Thủy Tai Quán Thế Âm, 8) Cứu Độ Tăng Năng Lực Quán Thế Âm, 9) Cứu Độ Tăng Hòa Hợp Quán Thế Âm, 10) Cứu Độ Tăng Thịnh Vượng Quán Thế Âm, 11) Cứu Nạn Sư Tử Quán Thế Âm, 12) Cứu Nạn Hủy Hoại Quán Thế Âm, 13) Cứu Nạn Chính Trị Quán Thế Âm, 14) Cứu Nạn Bệnh Tật Quán Thế Âm, 15) Nguồn Của 20 vị Hóa Thân Độ Mẫu Quán Thế Âm, 16) Cứu Nạn Rắn Quán Thế Âm, 17) Cứu Nạn Trộm Cướp Quán Thế Âm, 18) Cứu Nạn Chết Phi Thời Quán Thế Âm, 19) Cứu Nạn Gươm Dao Quán Thế Âm, 20) Cứu Nạn Chiến Tranh Quán Thế Âm, 21) Cứu Nạn Gió Bão Quán Thế Âm.

-
- Chương Bốn Mươi Ba
-

- Phổ Hiền Bồ Tát: A Đề Phật &
- Hóa Thân Của “Chân Thân Phật”
-

- I. Tổng Quan Về Phổ Hiền Bồ Tát Trong Đạo Phật:

Phổ Hiền Bồ Tát hay Bồ Tát Toàn Thiện hay Toàn Phúc, một trong những bồ tát chính của trường phái Phật giáo Đại thừa. Ngài còn là hiện thân của đức trầm tĩnh, lòng thương xót và trí huệ sâu xa. Ngài được sùng kính như người bảo hộ cho tất cả những ai truyền bá Phật pháp và được coi như là hiện thân của trí năng đồng nhất, tức là hiểu được sự đồng nhất giữa cái giống nhau và cái khác nhau. Ngài thường cỡi voi trắng sáu ngà (voi tượng trưng cho sức mạnh của trí tuệ), xuất hiện cùng lúc với Bồ tát Văn Thù bên cạnh (phải) Phật Thích Ca. Ngài cũng còn được gọi là Tam Mạn Bạt Đà La, tiêu biểu cho “Lý,” ngài cũng là vị bảo hộ Kinh Pháp Hoa và những người hành trì kinh này; đồng thời ngài cũng có liên hệ mật thiết với Kinh Hoa Nghiêm. Ngài ngự tại phía đông vũ trụ. Theo kinh Pháp Hoa, Phẩm Phổ Môn (Phổ Hiền Thập Giả Kinh), có Phổ Hiền Thập Nguyên hay mười hạnh nguyện của Bồ Tát Phổ Hiền: *Nhứt giả lễ kính chư Phật*: Lời nguyện đánh lễ hết thấy chư Phật có nghĩa là đánh lễ vô số chư Phật trong ba đời quá khứ, hiện tại và vị lai. Đây là niềm tin sâu xa của vị Bồ Tát và ngài cảm thấy như lúc nào ngài cũng đang ở trước mặt chư Phật và đánh lễ bằng cả thân, khẩu và ý của ngài. Ngài sẽ đánh lễ từng Đức Phật không mệt mỏi cho đến khi tận cùng vũ trụ. *Nhị giả xưng tán Như Lai*: Lời nguyện tán thán chư Như Lai có nghĩa là một vị Bồ Tát sẽ luôn luôn tán thán chư Như Lai trong ba đời quá khứ, hiện tại và vị lai. Ngài sẽ trình diện trước mặt từng Đức Như Lai với sự hiểu biết thâm sâu và một nhận thức sáng suốt. Bấy giờ cái biên công đức của Như Lai sẽ được tán thán bằng giọng điệu nhuần nhuyễn và hùng biện; mỗi giọng điệu biểu hiện một tiếng nói vô tận và mỗi tiếng nói phát ra một biển ngôn từ trong mọi hình thức có thể có được. Vị Bồ Tát sẽ tiếp tục sự tán thán này sẽ tiếp tục không ngừng nghỉ cho đến khi thế giới tận cùng mà không cảm thấy mệt mỏi. *Tam giả quảng tu cúng dường*: Lời nguyện quảng tu cúng dường cho chư Phật, có nghĩa là một vị Bồ Tát sẽ luôn quảng tu cúng dường đến từng Đức Phật trong vô số Đức Phật ba đời, quá khứ, hiện tại và vị lai. Sự cúng dường bao gồm những thứ hoa, tràng hoa, âm nhạc, lọng, y, áo và tất cả những loại hương liệu, dầu thơm và nhiều thứ khác, và cúng dường bằng một số lượng lớn như mây hay núi. Vị Bồ Tát sẽ đốt lên mọi thứ dầu với một số lượng sánh như biển trước mỗi Đức Phật trong vô số các Đức Phật này. Nhưng trong tất cả những thứ cúng dường mà người ta có thể thực hiện như thế đối với một Đức Phật thì sự cúng dường tốt nhất là cúng dường Pháp, tức là tự mình tu tập theo giáo lý, gây lợi lạc cho chúng sanh, chịu khổ đau cho chúng sanh mọi loài, nuôi dưỡng thiện căn, thực hiện mọi công việc của một vị Bồ Tát, và đồng thời không xa rời lý tưởng chứng ngộ. Cúng dường vật chất không bằng một lượng vô cùng nhỏ của cúng dường Pháp, vì hết thấy chư Phật đều được sinh ra do sự cúng dường Pháp, vì đây là sự cúng dường thật sự, vì thực hành pháp là thành tựu cao tột mà người ta có thể dâng lên một Đức Phật. Một vị Bồ Tát sẽ thực hiện liên tục những cúng dường này đối với từng Đức Phật, không mệt mỏi, không ngừng nghỉ cho đến khi tận cùng thế giới. *Tứ giả sám hối nghiệp chướng*: Lời nguyện sám hối mọi tội lỗi mà chính mình đã phạm từ vô thủy và từ đó loại trừ mọi nghiệp chướng của

mình là cần thiết trong tu tập vì mọi tội lỗi đều do bởi tham, sân, si từ thân, khẩu, ý của chính mình. Nay thú nhận và sám hối những tội lỗi này. Theo Đức Phật, nếu thực sự những tội lỗi này là vật chất thì chúng có thể trải đầy khắp đến tận cùng bờ mé vũ trụ mà vẫn chưa hết. Bây giờ một vị Bồ Tát sám hối sạch tận đáy lòng mà nguyện rằng sẽ không bao giờ tái phạm như thế nữa, vì từ đây ngài sẽ luôn an trụ trong giới luật thanh tịnh mà tích tập đủ mọi thứ công đức. Và ngài sẽ không bao giờ mệt mỏi với điều này cho đến khi nào thể giới cùng tận. *Ngũ giả tùy hỷ công đức*: Về lời nguyện tùy hỷ công đức, có nghĩa là một vị Bồ Tát phải luôn thông thiết với mọi chúng sanh về bất cứ mọi điều thiện mà họ suy nghĩ, cảm nhận và thực hành. Tất cả chư Phật đều đã trải qua những khó khăn vô cùng trước khi các ngài đạt được toàn giác. Từ sự phát khởi đầu tiên về ý tưởng chứng ngộ, chư Phật không bao giờ ngần ngại tích tập mọi công đức hướng đến sự đạt thành quả vị Phật, các ngài không bao giờ khởi lên một ý nghĩ về vị kỷ ngay cả phải hy sinh thân mạng và những gì thuộc về thân mạng ấy. Giờ đây một vị Bồ Tát cảm thấy một niềm hỷ lạc thâm thiết đối với những hạnh nguyện của chư Phật, không những các ngài chỉ cảm thấy như thế đối với chư Phật mà thôi, mà đối với bất cứ hành động công đức nào của chúng sanh, dù không quan trọng, các ngài thấy đều hoan hỷ. Với lời nguyện này vị Bồ Tát sẽ không bao giờ mệt mỏi khi đem chúng ra thực hành cho đến khi thể giới cùng tận. *Lục giả thành chuyển pháp luân*: Lời nguyện thỉnh cầu của một vị Bồ Tát đến từng Đức Phật trong vô số Đức Phật chuyển bánh xe Pháp, không mệt mỏi, không ngừng nghỉ đến tận cùng thế giới. *Thất giả thỉnh Phật trụ thế*: Lời nguyện của một vị Bồ Tát đến từng Đức Phật trong vô số các Đức Phật đấng nhập Niết Bàn. Ngài sẽ thỉnh cầu điều này ngay cả với các vị Bồ Tát, A La Hán, Thanh Văn hay Bích Chi, vì ngài muốn chư vị thượng đẳng này tiếp tục sống đời và tiếp tục gây lợi lạc cho tất cả chúng sanh. Ngài sẽ tiếp tục thỉnh cầu không mệt mỏi cho đến tận cùng thế giới. *Bát giả thường tùy học Phật*: Vị Bồ Tát nguyện học hỏi từ một đời của một Đức Phật ở trong cõi Ta Bà này ngay chính lúc ngài phát khởi ý tưởng về giác ngộ, đã sẵn lòng không bao giờ ngưng việc thực hành, dù cho phải hy sinh thân mạng của chính mình vì việc phổ độ chúng sanh. Thái độ cung kính đối với pháp đã thể hiện qua cách như lấy da mình làm giấy, lấy xương mình làm bút, lấy máu mình làm mực mà chép nên kinh điển Phật chất cao bằng núi Tu Di, ngay cả đến thân mạng mà các ngài cũng không màng, huống là cung vàng điện ngọc, vườn cây, làng mạc và các thứ bên ngoài. Do tu tập mọi hình thức nhẫn nhục, cuối cùng ngài đạt được giác ngộ tối thượng dưới cội Bồ Đề. Sau đó ngài thể hiện mọi loại thần thông hay khả năng tâm linh, mọi loại biến hóa, mọi khía cạnh của Phật thân, và đôi khi đặt mình trong Bồ Tát, Thanh Văn, Bích Chi; đôi khi trong hàng Sát Đế Lợi, Bà La Môn, gia chủ, cư sĩ; đôi khi trong hàng Thiên, Long, và phi nhân. Hễ chỗ nào ngài xuất hiện, ngài đều thuyết giảng hết sức biện tài bằng một giọng nói như sấm để đưa tất cả chúng sanh đến chỗ thành thực theo sự ước muốn của họ. Cuối cùng ngài tự tỏ ra là nhập Niết Bàn. Tất cả các giai đoạn này của cuộc sống của một Đức Phật, vị Bồ Tát quyết phải học tập như là những mẫu mực cho chính cuộc đời mình. Vị Bồ Tát phải luôn thường tùy học Phật, không mệt mỏi, cho đến khi tận cùng thế giới. *Cửu giả hàm thuận chúng sanh*: Trong vũ trụ này, đời sống thể hiện ra trong vô số hình thức, người này khác với người kia trong cách sinh ra, hình

tướng, thọ mạng, xưng danh, khuynh hướng tâm linh, trí tuệ, ước vọng, xu hướng, cách cư xử, y phục, thức ăn, đời sống xã hội, thể cách cư trú, vân vân. Tuy người ta khác nhau như thế, vị Bồ Tát vẫn nguyện sống phù hợp với từng chúng sanh để giúp đỡ họ, để chăm lo đến các nhu cầu của họ, cung kính họ như cha mẹ mình, hay như chư A La hán, chư Như Lai mà không phân biệt ai là ai trong sự kính trọng này. Nếu họ bị bệnh, ngài sẽ là một thầy thuốc đối với họ. Nếu họ đi lạc đường, ngài sẽ chỉ cho họ con đường đúng. Nếu họ bị rơi vào cảnh nghèo khó, ngài sẽ cấp cho họ một kho tàng. Ngài cứ như thế mà cung cấp lợi lạc cho chúng sanh, tùy theo các nhu cầu của họ, vì vị Bồ Tát tin rằng bằng cách phục vụ tất cả chúng sanh, ngài phục vụ tất cả chư Phật; bằng cách cung kính tất cả chúng sanh, làm cho họ hoan hỷ, ngài đã cung kính và làm cho chư Phật hoan hỷ. Một trái tim đại từ bi là bản thể của Như Lai, chính do bởi các chúng sanh mà trái tim từ bi này phát khởi, và do bởi trái tim từ bi này mà ý tưởng về sự chứng ngộ được phát khởi, và do bởi sự phát khởi này mà sự chứng ngộ tối thượng được đạt thành. Vị Bồ Tát nguyện sẽ hàm thuận chúng sanh, không mệt mỏi, cho đến khi tận cùng thế giới. *Thập giả phổ giai hồi hướng*: Bất cứ công đức nào mà vị Bồ Tát thu thập được bằng cách chân thành đánh lễ chư Phật và bằng cách thực hành mọi thứ công hạnh trên, các công hạnh này sẽ được chuyển giáo cho lợi lạc của hết thảy chúng sanh đầy khắp trong vũ trụ này. Ngài sẽ hồi hướng tất cả mọi công đức của ngài như thế vào việc làm cho chúng sanh cảm thấy an ổn, không bị bệnh tật, tránh xa các hành động xấu ác, thực hành mọi hành động tốt, sao cho nếu có sự ác nào thì đều bị ngăn chặn và con đường đúng dẫn đến Niết Bàn được mở ra cho Trời và người. Nếu có chúng sanh nào đang chịu khổ vì các kết quả của ác nghiệp mà họ đã phạm trong quá khứ thì vị Bồ Tát sẽ sẵn sàng hy sinh gánh lấy mọi đau thương cho họ để họ được giải thoát khỏi nghiệp và cuối cùng làm cho họ thể chứng sự giác ngộ tối thượng. Vị Bồ Tát nguyện sẽ hồi hướng mọi công đức này cho kẻ khác, không mệt mỏi cho đến tận cùng thế giới. Phổ Hiền là một hình ảnh quan trọng trong Phật giáo Đại Thừa, một vị Bồ Tát trong các kinh điển Đại Thừa, người nói ngài là vị Bồ tát bảo vệ những ai hoằng tri Phật pháp, và người ta thường vẽ ngài cùng với Đức Đại Nhật Như Lai. Về Tiểu Tượng Học thì ngài thường được vẽ cỡi voi trắng có sáu ngà, và tay ngài thường cầm một bông sen, một viên ngọc bảo châu mani (ngọc ước toại nguyện), và một cuộn giấy.

•

- II. Nguyện Phổ Hiền Theo Truyền Thống Phật Giáo Mật Tông:
- Hình Ảnh Bồ Tát Phổ Hiền Theo Truyền Thống Phật Giáo Mật Tông: Trong Kim Cang Thừa, người ta thường coi ngài như một vị “A Đề Phật” và hóa thân của “Chân Thân Phật.” Trong những bức họa Mật giáo, ngài có nước da xanh đậm (dấu hiệu của tánh không) và thường được họa trong tư thế ôm vị phối ngẫu Phổ Hiền Nữ (Samantabhadri). Trong Phật giáo, Bồ Tát Phổ Hiền là hiện thân của đức trầm tĩnh, lòng xót thương và trí huệ sâu xa. Ngài thường được vẽ cưỡi trên lưng một con voi trắng (biểu thị đức tính trầm tĩnh và trí tuệ) ngồi hầu bên tay phải của Đức Phật; trong khi ngài Văn Thù Bồ Tát, một tay cầm kiếm kim cương đoạn diệt mê hoặc, ngồi trên lưng sư tử ở phía tay trái của Đức Phật. Văn Thù biểu thị sự giác ngộ tức là hốt nhiên mà nhận ra nhất thể của tất cả cuộc tồn sinh và năng lực

phát sanh từ đó mà sức mạnh của sư tử là biểu tượng. Khi tri kiến nhờ có ngộ mà thành tựu được xử dụng làm lợi ích cho loài người, tâm xót thương của Phổ Hiền tự hiện thân. Do đó, các Bồ Tát Phổ Hiền và Văn Thù, mỗi người một bên tay của Đức Phật, biểu thị cái “Một” hay tính bình đẳng và cái nhiều.

- Nguyên Phổ Hiền Theo Truyền Thống Phật Giáo Mật Tông: Vận dụng toàn lực hướng về giới hạnh, khẩu đầu trước hóa thân tâm linh của chư Thế Tôn, thị hiện vô số thân, nhiều như các cực vi trong vũ trụ, đệ tử xin hoàn toàn đánh lễ trước tất cả chư Thế Tôn, trong một cực vi là vô lượng chư Phật, nhiều bằng cực vi, chung quanh mỗi vị là chư đệ tử (Bồ Tát). Đệ tử quán pháp giới vô tận cũng là như vậy, không ngoại lệ, tràn ngập chư Thế Tôn. Với biên âm thanh tán thán chư Phật, và biên vô tận lời chữ nhiệm màu, đệ tử tuyên dương tất cả mọi công đức của chư Thế Tôn, và tán thán chư Phật hiện Niết Bàn.

.....

Kính Thù, và Diêu Cát Tường. Trong Phật giáo có kinh Văn Thù Sư Lợi Văn Kinh. Kinh ghi lại những giới luật tu hành cho một vị Bồ Tát. Cũng được gọi là “Văn Thù Văn Kinh” vì Bồ Tát Văn Thù, một bậc Bồ Tát trí tuệ, đã hỏi Phật về những giới luật cho một Bồ Tát tu hành thành Phật. Kinh được Ngài Tăng Già Bà La dịch sang Hán tự.

-

- Chương Bốn Mươi Lăm

***Tam Thân Luận Theo Quan Điểm
Mật Giáo: Chết-Thân Trung Hữu-Tái Sanh***

(A) Tổng Quan Về Bánh Xe Của Sư Hiên Hữu

Hữu Luân hay bánh xe của sự hiện hữu. “Bhava-cakra”, or “Bhava-cakka”, từ ngữ Bắc Phạn hay Nam Phạn, có nghĩa là “Bánh Xe của sự Hiện Hữu.” Bức tranh tiêu biểu cho vòng sanh, tử và tái sanh với sáu nẻo mà chúng sanh có thể sanh vào: thiên, nhơn, a tu la, súc sanh, ngạ quỷ và địa ngục. Trong kinh điển Tây Tạng về chủ đề này, Diêm vương, thần chết, thường được trình bày với răng nanh quặp trên bánh xe chia làm sáu phần. Diêm vương tiêu biểu cho thực chất hiện hữu của cái chết, là cứu cánh không tránh khỏi của mọi chúng sanh trong vòng luân hồi. Ngay giữa bánh xe, người ta thường tìm thấy những con thú đại biểu cho những dẫn lực khiến chúng sanh phải lăn trôi mãi trong luân

hồi: 1) heo, tiêu biểu cho sự ngu si; 2) gà, tiêu biểu cho lòng tham; 3) rắn, tiêu biểu lòng thù hận. Bên ngoài của bánh xe thường có 12 mắc xích của vòng thập nhị nhơn duyên. Hữu (có: đời sống). Sự có mặt, sự sinh tồn của các hiện tượng về cả vật chất lẫn tinh thần. Đôi khi được dịch như là “Pháp.” Lúc khác thì người ta dịch là “Tướng.” Tất cả những tồn tại trong tam giới (dục giới, sắc giới và vô sắc giới). Mắc xích thứ mười trong thập nhị nhân duyên. Theo Đại thừa, hữu đối không. Hữu là bất cứ thứ gì trong cõi hữu hình hay vô hình. Ở đây có nghĩa là sự sống chết nối tiếp, hay sự bắt đầu và chấm dứt. Theo Thanh Tịnh Đạo, có hai loại Hữu: nghiệp hữu và sinh hữu. Lại có ba loại hữu khác. Đó là tướng trì hữu, giả danh hữu (mọi vật hiện hữu nhờ sự phối hợp của các vật khác và chỉ là gọi tên theo lối kinh nghiệm như bốn thứ sắc, thanh, hương, vị, xúc, nhân duyên hòa hợp với nhau để thành một cái gì đó trong một thời gian hữu hạn rồi tan hoại, chẳng hạn như sữa bò, kỳ thật là do bốn thứ ấy duyên hợp mà thành, chứ không bao giờ có cái tự thể của sữa), và pháp hữu (tả kiến Tiểu Thừa cho rằng vạn hữu, hay những yếu tố tạo thành vạn hữu là có thật).

Theo Tương Ứng Bộ Kinh, Phẩm Tầm Cầu, có ba loại hữu. Đó là dục hữu (hiện hữu dục giới), sắc hữu (hiện hữu sắc giới), và vô sắc hữu (hiện hữu hay quả báo thực tại của vô sắc giới). Bên cạnh đó, còn có ba loại hữu khác. Đó là bốn hữu (hiện hữu, tức thân tâm đời này), trung hữu (thân tâm sau khi chết), và đương hữu (thân tâm đời sau). Theo Duy Thức Tông, vạn hữu sinh khởi do tâm, và chỉ có tâm mà thôi. Nhứt là trong học thức “Duy Thức,” cái mà chúng ta gọi là hiện hữu nó tiến hành từ thức mà ra. Theo Duy Thức Tông, mọi vật hiện hữu được xếp tùy theo bản tánh của nó vào ba loại. *Thứ nhất là “Vọng Hữu Tánh”,* còn được gọi là “Biến Kế Sở Chấp Tánh.” Những hiện hữu không thật vốn đồng thời không có một bản thể, như ma quỷ chỉ hiện hữu trong sự tưởng tượng của con người chứ không có trong thực tại. *Thứ nhì là “Giả Hữu Tánh”,* còn được gọi là “Y Tha Khởi Tánh.” Những hữu thể giả tạm hay nhất thời không có tánh thường tại, như căn nhà được dựng bằng gỗ, gạch, ngói, vân vân. Nó chỉ hiện hữu bằng một trảng tổng hợp những nhân duyên và không tự hữu. Nó không có thực tại thường tồn. *Thứ ba là “Chân Hữu Tánh”,* còn được gọi là “Viên Thành Thật Tánh.” Những hữu thể chân thật, nghĩa là phi hữu trong ý nghĩa cao nhất của danh từ này, xa lìa tất cả tướng không thật và giả tạm hay vô tướng. Sự thực, cái này không phải là phi hữu mà là hiện hữu siêu việt. Tánh này còn được gọi là “Bản Thể của tất cả” và chỉ có những người có trí tuệ siêu việt mới thấu hiểu nó được. Tánh này tiêu biểu những gì còn sót lại sau khi hai tánh trước đã bị loại bỏ. Chính tiến trình tái sanh là hữu thì gọi là sanh hữu. Tái sanh là hữu vì nó hiện hữu. Sanh hữu nói vắn tắt là các uẩn do nghiệp sanh. Sanh hữu gồm chín loại. *Thứ nhất* là dục hữu, tức loại hữu có dục vọng; *thứ nhì* là sắc hữu, tức loại hữu có sắc; *thứ ba* là vô sắc hữu, tức loại hữu vô sắc; *thứ tư* là tướng hữu, tức là loại hữu có tướng; *thứ năm* là vô tướng hữu, tức là loại hữu không có tướng; *thứ sáu* là phi tướng phi phi tướng hữu, tức là loại hữu không có tướng mà cũng không có không tướng; *thứ bảy* là hữu nhất uẩn, tức là loại hữu có một uẩn; *thứ tám* là hữu tứ uẩn, tức là loại hữu có bốn uẩn; *thứ chín* là hữu ngũ uẩn, tức là loại hữu có năm uẩn.

Chính tiến trình nghiệp là hữu, thì gọi là nghiệp hữu. Nghiệp cần được hiểu là hữu vì nó đem lại hữu hay sự tái sanh. Trước hết, nghiệp hữu nói vắn tắt là hành

và các pháp tham dục, vân vân, tương ưng với hành cũng được xem là nghiệp. Nghiệp hữu bao gồm phước hành, phi phước hành, bất động hành, ở bình diện nhỏ (hữu hạn) hay bình diện lớn (đại hành). Tất cả những nghiệp đưa đến sự tái sanh đều là nghiệp hữu. Nghiệp hữu là năng lực phát xuất từ kiếp hiện tại, tạo điều kiện cho kiếp sống tương lai theo dòng bất tận. Trong tiến trình này không có gì di chuyển hay được đưa đi từ kiếp này sang kiếp khác. Đó chỉ là sự chuyển động liên tục, không gián đoạn. Chúng sanh chết ở đây và tái sanh ở nơi khác không phải cùng người ấy, cũng không phải là một người hoàn toàn khác. Sát na của tâm cuối cùng về kiếp trước, kế tiếp hiện tại. Do sự diệt của sát na tâm từ này hay do sát na tâm từ này tạo điều kiện mà sát na tâm đầu tiên của kiếp hiện tại thường được gọi là “Kiếp Sanh Thức” (Patisandhi-vinnana) khởi sanh. Tương tự như vậy, sát na tâm cuối cùng của kiếp hiện tại tạo điều kiện hay làm duyên cho sát na tâm đầu tiên trong kiếp kế tiếp. Cứ như thế mà tâm cứ sanh rồi diệt, nhường chỗ cho tâm mới sanh. Như vậy dòng tâm thức sanh diệt liên tục này cứ trôi chảy cho đến khi sự sống dừng hẳn. Sự sống, nói cách khác, chính là tâm thức, ước muốn sống, muốn được tiếp tục tồn tại.

Cuộc đời hay sự hiện hữu, theo đạo Phật là biên khổ. Cái khổ thống trị mọi kiếp sống. Nó chính là vấn đề căn bản của cuộc sống. Thế gian đầy khổ đau và phiền não, không ai thoát khỏi sự trói buộc của nỗi bất hạnh này, và đây là một sự thật chung mà không một người sáng suốt nào có thể phủ nhận. Tuy nhiên, việc nhìn nhận sự kiện phổ quát này không có nghĩa là phủ nhận hoàn toàn mọi lạc thú hay hạnh phúc ở đời. Đức Phật, bậc thuyết Khổ, chưa bao giờ phủ nhận hạnh phúc cuộc sống khi Ngài đề cập đến tính chất phổ quát của Khổ. Cơ cấu tâm-vật lý của sự hiện hữu này chịu sự thay đổi không ngừng, nó tạo ra các tiến trình tâm-vật lý mới trong từng sát na và như vậy bảo tồn được tiềm năng cho các tiến trình cơ cấu trong tương lai, không để lại khe hở nào giữa một sát na với sát na kế. Chúng ta sống và chết trong từng sát na của đời mình. Cuộc sống chẳng qua chỉ là sự trở thành và hoại diệt, một sự sanh và diệt (udaya-vaya) liên tục, tựa như những lượn sóng trên đại dương vậy. Tiến trình tâm-vật lý của sự hiện hữu biến đổi liên tục này rõ ràng đã cho chúng ta thấy, cuộc sống này không dừng lại vào lúc chết mà sẽ tiếp tục mãi mãi. Chính dòng tâm năng động mà chúng ta thường gọi là ý chí, khát ái, ước muốn hay tham ái đã tạo thành nghiệp lực. Nghiệp lực mạnh mẽ này, ý chí muốn sinh tồn này, đã duy trì cuộc sống. Theo Phật giáo, không chỉ có cuộc sống con người mà cả thế gian hữu tình này đều bị lôi kéo bởi sức mạnh vĩ đại này, đó là tâm và các tâm sở, thiện hoặc bất thiện của nó. Sự hiện hữu hay kiếp sống hiện tại do Ái và Thủ (Tanha-Upadana) của kiếp quá khứ tạo thành. Ái và Thủ những hành động có chủ ý trong kiếp hiện tại sẽ tạo thành sự tái sanh trong tương lai. Theo Phật giáo thì chính hành nghiệp này đã phân loại chúng sanh thành cao thượng và thấp hèn. Các chúng sanh là kẻ thừa tự của nghiệp, là chủ nhân của nghiệp. Nghiệp là thai tạng, nghiệp là quyến thuộc, là điểm tựa, nghiệp phân chia các loài hữu tình; nghĩa là có liệt có ưu (Dhammapada 135). Theo sinh học hiện đại, sự hiện hữu hay đời sống mới của con người bắt đầu ngay trong khoảnh khắc kỳ diệu. Khi một tế bào tinh trùng của người cha kết hợp với tế bào hay noãn bào của người mẹ. Đây là khoảnh khắc tái sanh. Khoa học chỉ đề cập đến hai yếu tố vật lý thông thường. Tuy nhiên, Phật giáo nói đến yếu tố thứ ba được xem là thuần túy tinh thần.

Theo Kinh Mahatanhasamkhaya trong Trung Bộ Kinh, do sự kết hợp của 3 yếu tố mà sự thụ thai xảy ra. Nếu người mẹ và cha giao hợp với nhau, nhưng không đúng thời kỳ thụ thai của người mẹ, và chúng sanh sẽ tái sanh không hiện diện, thì một mầm sống không được gieo vào, nghĩa là bào thai không thành hình. Nếu cha mẹ giao hợp đúng thời kỳ thụ thai của người mẹ, nhưng không có sự hiện diện của chúng sanh sẽ tái sanh, lúc đó cũng không có sự thụ thai. Nếu cha mẹ giao hợp với nhau đúng thời kỳ thụ thai của người mẹ và có sự hiện diện của chúng sanh sẽ tái sanh, lúc ấy mầm sống đã được gieo vào bào thai thành hình. Yếu tố thứ ba chỉ là một thuật ngữ cho thức tái sanh. Cũng cần phải hiểu rằng thức tái sanh này không phải là một “tự ngã” hay “linh hồn” hoặc một thực thể cảm thọ quả báo tốt xấu của nghiệp thiện ác. Thức cũng phát sanh do các duyên. Ngoài duyên không thể có thức sanh khởi.

***(B) Tam Thân Luận Theo Quan Điểm
Mật Giáo: Chết-Thân Trung Hữu-Tái Sanh***

(B-1) Luận Về Sự Chết

I. Tổng Quan Về Sự Chết:

Cái chết sẽ đến với mọi người một cách tự nhiên. Tuy nhiên, hầu hết mọi người đều cảm thấy lo sợ suy tư về cái chết. Người ta sợ rằng nếu họ nói về tử thần thì tử thần sẽ đến gần với họ hơn. Đó là một ý tưởng sai lầm. Kỳ thật bản chất thật của kiếp sống là vô thường và cái chết không miễn trừ một ai. Theo quy luật tự nhiên, chết là một trong bốn tiến trình của luật vô thường, và không thể tránh khỏi, thì khi nghĩ tưởng hay chiêm nghiệm về sự chết sẽ khiến cho đời sống của chúng ta có ý nghĩa tốt hơn. Một khi chúng ta có khả năng chiêm nghiệm về sự chết là cái mà chúng ta không thể nào tránh khỏi thì tất cả những thứ nhỏ nhất trong đời sống hằng ngày bỗng trở nên vô nghĩa so với đoạn đường còn lại của kiếp sống mà chúng ta đang đi. Chính Đức Phật đã từng dạy: “Không có ý thức nào cao hơn việc ý thức được tính cách vô thường của kiếp sống. Vì ý thức được như vậy sẽ giúp chúng ta hiểu rõ rằng lúc mệnh chung, dòng tâm thức và những dấu ấn nghiệp lực mà chúng ta đã gieo tạo sẽ đưa chúng ta đi đến những kiếp sống mới. Hiểu như vậy sẽ giúp chúng ta hiểu rằng nếu trong kiếp sống này chúng ta có những hành động gây tổn hại cho người khác với động cơ xấu thì những dấu ấn đen tối của những hành động đó sẽ đeo bám theo dòng chảy tâm thức của chúng ta. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng cái chết chắc chắn là càng lúc càng đến gần với tất cả mọi người, dù bậc vua quan hay dân giả, dù giàu hay nghèo, dù sang hay hèn, vân vân. Chúng ta ai rồi cũng sẽ chết chứ không ai sống mãi được với định luật vô thường. Không có nơi nào cho chúng ta đến để tránh được cái chết. Tuổi thọ của chúng ta không thể kéo dài được và mỗi lúc qua đi là mạng sống chúng ta càng ngắn lại. Khi tử thần đến chúng ta

không thể nào kỳ kèo bót một thêm hai để chúng ta có thời giờ chuyển hóa tâm thức của mình đâu.

Hơn nữa, trong Phật giáo, Marana có nghĩa là sự kế tục không ngừng của các hiện tượng thể chất và tâm thần lần lượt nảy sinh và chết đi. Chết chỉ là sự hao mòn sinh lý của cơ thể. Chết chỉ là sự xa lìa giữa Tâm và Thân. Chết là sự lìa bỏ thân xác. Đây là mắc xích cuối cùng của mười hai nhân duyên. Theo Phật giáo, Chết là lúc A-Lại-Da thức lìa thân, chứ không phải là lúc mà tim ngừng đập hay óc ngưng làm việc. Chết là sự tan rã cả thể xác và tinh thần. Quá trình tách lìa có thể xảy ra nhiều giờ, nhiều ngày, như cái chết tự nhiên do già bệnh; hoặc xảy ra đột ngột do tử nạn. Nhưng ở cả hai trường hợp, cái chết đều có những bước tiền nhứt định. Thân xác không phải đột ngột mất ngay khả năng duy trì tâm thức, mà nó mất từ từ, mỗi đại như đất, nước, lửa, gió... tuần tự mất khả năng nâng đỡ thân xác. Phật tử tin tưởng rằng dù thân xác chết đi nhưng tâm thức vẫn tiếp tục cuộc hành trình của nó, do đó mà có tái sanh. Theo những quan niệm của các tôn giáo khác ở Trung Hoa, chết là sự tan rã giữa phần thân thể và các phần khác của nó, các cơ quan nhận thức được gạt bỏ. Những cơ quan này rời bỏ hình hài và kiến thức. Lúc ấy người ta trở thành đồng nhất với cái đại đồng. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Chẳng phải bay lên không trung, chẳng phải lặn xuống đáy bể, chẳng phải chui vào hang sâu núi thẳm, dù tìm khắp thế gian này, chẳng rõ nơi nào trốn khỏi tử thân (128). Người đắm yêu con cái và súc vật thì tâm thường mê hoặc, nên bị tử thân bắt đi như xóm làng đang say ngủ bị cơn nước lũ lôi cuốn mà không hay (287). Một khi tử thân đã đến, chẳng có thân thuộc nào có thể thế thay, dù cha con thân thích chẳng làm sao cứu hộ (288).”

II. Sự Chết Là Chắc Chắn và Tự Nhiên:

Theo truyền năng Kisa Gotami trong Kinh A Hàm, Đức Phật đã dạy rằng “Sự Chết Là Chắc Chắn và Tự Nhiên”. Truyện kể: “Con trai của Kisa Gotami chết. Nàng yêu con tha thiết nên nàng không thể chấp nhận cái chết ấy, nên nàng mang thi hài của con, nàng đi hết nhà này tới nhà kia mong tìm thuốc chữa. Dĩ nhiên không ai giúp nàng được. Cuối cùng nàng đến hầu đức Phật. Đức Phật dạy: ‘Nếu cô có thể đem cho ta một hạt cải, ta sẽ giúp cô. Tuy nhiên, hạt cải ấy phải xuất phát từ ngôi nhà trong đó không có người nào chết cả.’ Kisa Gotami đi đến mọi nhà trong thành phố. Khắp nơi mọi người đều thương xót nàng và tặng nàng hạt cải. Nhưng khi nàng hỏi: ‘Có ai trong gia đình ông bà chết không?’ Câu trả lời luôn giống nhau: ‘Có!’ Đôi khi đó là cha mẹ, anh em đã chết, hay các gia đình khác, đó là đứa con như con nàng. Nàng rất buồn và trở về gặp đức Phật với tay không. Đức Phật bảo nàng suy nghĩ kỹ về những chuyện mà mọi người đã nói với nàng. Dần dần nàng nhận thức ra cái chết là chắc chắn và tự nhiên và vạn vật đều vô thường. Nàng cảm thấy được an ủi. Về sau nàng lại đến gặp đức Phật và trở thành đệ tử của Ngài.

III. Chín Loại Bất Đắc Kỳ Tử:

Theo Kinh Dược Sư, Cửu Thoát Bồ Tát đã bảo Ngài A Nan là có chín thứ hoại tử. Thứ nhất nếu có chúng hữu tình nào bị bệnh tuy nhẹ, nhưng không thầy, không thuốc, không người săn sóc, hay giá có gặp thầy lại uống lầm thuốc, nên bệnh không đáng chết mà lại chết ngang. Đang lúc bệnh lại tin theo những

thuyết họa phúc vu vơ của bọn tà ma ngoại đạo, yêu nghiệt trong đời, sanh lòng run sợ không còn tự chủ đối với sự chân chánh, đi bói khoa để tìm hỏi rồi giết hại loài vật để tấu với thần linh, vái van vọng lượng cầu xin ban phúc, mong được sống lâu, nhưng rốt cuộc không thể nào được. Bởi si mê lầm lạc, tin theo tà kiến điên đảo nên bị hoạnh tử, đọa vào địa ngục đời đời không ra khỏi. Hoạnh tử thứ nhì là bị phép vua tru戮. Hoạnh tử thứ ba là sa đọa đắm say nơi sự chơi bời, săn bắn, đam mê tửu sắc, buông lung vô độ, bị loài quỷ đoạt mất tinh khí. Hoạnh tử thứ tư là bị chết thiêu. Hoạnh tử thứ năm là bị chết chìm. Hoạnh tử thứ sáu là bị thú dữ ăn thịt. Hoạnh tử thứ bảy là bị rơi từ núi cao xuống vực thẳm. Hoạnh tử thứ tám là chết vì thuốc độc, ếm đối, rủa nộ, trù ẻo và bị quỷ tử thi làm hại. Hoạnh tử thứ chín là chết vì đói khát khôn khổ.

IV. Sau Khi Chết và Sau Kiếp Sống Này:

Theo Phật giáo, chết không phải là hết. Sau khi chết chỉ có thân xác ngừng hoạt động, còn thần thức, có người gọi là linh hồn, chuyển theo nghiệp lành hoặc nghiệp dữ mà đầu thai vào nơi thiện hoặc nơi ác, phát khởi sự tái sinh gọi là luân hồi. Thông hiểu giáo lý đạo Phật giúp cho Phật tử sắp mãn phần được bình thản, không loạn động, vững tâm tin tưởng nơi tương lai của chính mình, chỉ nương theo nghiệp đã tạo mà đi, không sợ hãi; ngược lại, người Phật tử trước khi mãn phần có thể bình tĩnh tin tưởng trong giờ phút cuối cùng của cuộc đời rằng sống thế nào thì chết như thế ấy. Trong thực tế, có rất nhiều Phật tử hay không Phật tử, không hiểu giáo lý nhà Phật lại cho rằng chết là hết, suy nghĩ về cái chết làm gì cho mệt, hãy sống cho hiện tại. Đây là lối sống của những người không biết sống đúng theo hạnh phúc an vui mà Phật đã dạy. Họ không hiểu mối tương quan nhân quả giữa các thế hệ, giữa các cuộc sống tiếp nối nhau. Khi họ còn trẻ, còn mạnh, họ có thể lướt qua được những cơn đau ốm, đến khi già yếu tiền bạc hao mòn, thân thích xa rời, sự sợ hãi, nỗi âu sầu, cảnh buồn bã, lòng luyến tiếc đối với họ quá mạnh, sự xúc động trước cảnh tử biệt, làm cho họ hồi hận nhưng không còn kịp nữa. Người Phật tử phải luôn nhớ câu ngạn ngữ “Phải đào giếng trước khi khát nước” để khỏi mang tâm trạng hối hận thì đã muộn. Ngay từ buổi sơ khai, Phật giáo đã xác nhận rằng tất cả chúng sanh đều sanh, tử, tử, sanh tùy theo nghiệp đời quá khứ của họ trong một chu kỳ không ngừng nghỉ. Vấn đề liệu có sự tái sanh của chúng sanh hay không hiện còn đang là đề tài bàn cãi của Phật tử Tây phương, vì trong số họ, nhiều người không chấp nhận rằng giáo thuyết về tái sanh là có thật. Tuy nhiên, tuyệt đại đa số các vị thầy Phật giáo ở Á Châu lại xem niềm tin tái sanh là giáo lý chính của Phật giáo, và hải lòng rằng giáo lý ấy khế hợp với những lời Phật dạy trong các kinh điển. Đa số đều nghĩ rằng giáo lý về tái sanh là tối cần thiết để học thuyết về nghiệp trong Phật giáo được hợp lý, vì nếu không có tái sanh chắc là không có quả báo trực tiếp cho bất kỳ hành động nào.

V. Kết Luận:

Theo Phật giáo, chết là sự lìa bỏ thân xác. Đây là mắc xích cuối cùng của mười hai nhân duyên. Kỳ thật, chết là một tiến trình tự nhiên trong đời sống chúng sanh. Chết là lúc A-Lại-Da thức⁽¹⁾ lìa thân, chớ không phải là lúc mà tim ngừng đập hay óc ngưng làm việc. Chết là sự tan rã cả thể xác và tinh thần. Quá trình

tách lìa có thể xảy ra nhiều giờ, nhiều ngày, như cái chết tự nhiên do già bệnh; hoặc xảy ra đột ngột do tử nạn. Nhưng ở cả hai trường hợp, cái chết đều có những bước tiến nhứt định. Thân xác không phải đột ngột mất ngay khả năng duy trì tâm thức, mà nó mất từ từ, mỗi đại như đất, nước, lửa, gió... tuần tự mất khả năng nâng đỡ thân xác. Phật tử tin tưởng rằng dù thân xác chết đi nhưng tâm thức vẫn tiếp tục cuộc hành trình của nó, do đó mà có tái sanh. Theo những quan niệm của các tôn giáo khác ở Trung Hoa, chết là sự tan rã giữa phần thân thể và các phần khác của nó, các cơ quan nhận thức được gạt bỏ. Những cơ quan này rời bỏ hình hài và kiến thức. Lúc ấy người ta trở thành đồng nhất với cái đại đồng. Cái chết sẽ đến với mọi người một cách tự nhiên. Tuy nhiên, hầu hết mọi người đều cảm thấy lo sợ suy tư về cái chết. Người ta sợ rằng nếu họ nói về tử thần thì tử thần sẽ đến gần với họ hơn. Đó là một ý tưởng sai lầm. Kỳ thật bản chất thật của kiếp sống là vô thường và cái chết không miễn trừ một ai. Theo quy luật tự nhiên, chết là một trong bốn tiến trình của luật vô thường, và không thể tránh khỏi, thì khi nghĩ tưởng hay chiêm nghiệm về sự chết sẽ khiến cho đời sống của chúng ta có ý nghĩa tốt hơn. Một khi chúng ta có khả năng chiêm nghiệm về sự chết là cái mà chúng ta không thể nào tránh khỏi thì tất cả những thứ nhỏ nhặt trong đời sống hằng ngày bỗng trở nên vô nghĩa so với đoạn đường còn lại của kiếp sống mà chúng ta đang đi. Chính Đức Phật đã từng dạy: “Không có ý thức nào cao hơn việc ý thức được tính cách vô thường của kiếp sống. Vì ý thức được như vậy sẽ giúp chúng ta hiểu rõ rằng lúc mệnh chung, dòng tâm thức và những dấu ấn nghiệp lực mà chúng ta đã gieo tạo sẽ đưa chúng ta đi đến những kiếp sống mới. Hiểu như vậy sẽ giúp chúng ta hiểu rằng nếu trong kiếp sống này chúng ta có những hành động gây tổn hại cho người khác với động cơ xấu thì những dấu ấn đen tối của những hành động đó sẽ đeo bám theo dòng chảy tâm thức của chúng ta. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng cái chết chắc chắn là càng lúc càng đến gần với tất cả mọi người, dù bậc vua quan hay dân giả, dù giàu hay nghèo, dù sang hay hèn, vân vân. Chúng ta ai rồi cũng sẽ chết chứ không ai sống mãi được với định luật vô thường. Không có nơi nào cho chúng ta đến để tránh được cái chết. Tuổi thọ của chúng ta không thể kéo dài được và mỗi lúc qua đi là mạng sống chúng ta càng ngắn lại. Khi tử thần đến chúng ta không thể nào kỳ kèo bót một thêm hai để chúng ta có thời giờ chuyển hóa tâm thức của mình đâu. Không ai có thể phủ nhận khái niệm về sự chết là chắc chắn và tự nhiên.

Đức Phật thường nhắc nhở tứ chúng: Cuộc sống mong manh và không chắc chắn, nhưng cái chết là chắc chắn. Phật tử thuần thành nên luôn trầm tư về sự chết tự nhiên này, vì chính việc này sẽ nhắc nhở chúng ta sống một đời sống hiện tại, ngay trong lúc này với tất cả những giây phút mà chúng ta có được một cách có ý nghĩa và thời gian sống của chúng ta sẽ không bị lãng phí. Chính vì lý do này mà đức Phật thường khuyên nhủ chúng đệ tử của Ngài nên thường xuyên quán tưởng về cái chết để luôn có được một sự tỉnh thức trọn vẹn và thường xuyên. Riêng đối với người tại gia, chúng ta chuẩn bị cho cái chết tự nhiên và an bình của mình bằng cách nào? Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng theo đức Phật: Gió thổi về Nam thì cây chuối tất nhiên ngã về Nam. Hễ sống thế nào thì chết cũng thế ấy không sai khác. Hễ sống tỉnh thức, an lạc và hạnh phúc thì chắc chắn lúc chết cũng tỉnh thức, an lạc và hạnh phúc. Vì vậy, người Phật tử, nhất là

người tại gia, ít nhất cũng phải cố gắng gìn giữ được năm giới trong cuộc sống hằng ngày: không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không vọng ngữ, và không uống những chất cay độc. Nếu chúng ta làm được như vậy, chúng ta sẽ không bị quá trói buộc vào những dục lạc của trần thế. Chúng ta có thể sống một cách khôn ngoan hơn trong tinh thức, an lạc và hạnh phúc; và chúng ta cũng sẽ già đi một cách khôn ngoan hơn trong tinh thức, an lạc và hạnh phúc. Bên cạnh đó, nếu chúng ta chịu lắng nghe lời Phật dạy về sự vô thường của vạn hữu, chúng ta sẽ không bị nô lệ quá nhiều cho sự trau tria thân này. Phật tử thuần thành cũng nên nhớ rằng khổ đau gắn liền với cuộc sống. Vì thế mà chúng ta phải học hỏi phương cách sống chung với khổ đau mà lại có khả năng vượt lên trên đau khổ. Trước tiên, chúng ta phải biết tham ái, sự bám víu vào đời sống và sự cám dỗ của những cảnh vui thích nơi sắc, thanh, hương, vị, và xúc chạm, vân vân, đã khiến chúng ta chạy theo chúng để rồi kết quả cuối cùng phải khổ đau vì những mong cầu không toại nguyện gây nên đau khổ. Bản chất con người của chúng ta là muốn có nhiều ước muốn trong đời sống và rất muốn được thỏa nguyện; tuy nhiên, đời sống không dễ dàng như ta tưởng. Chúng ta luôn không thể hoàn thành những ước nguyện này. Vì thế mà chúng ta luôn khổ đau mỗi khi chúng ta không được thỏa nguyện. Là người Phật tử, khi sống chúng ta phải sống một đời sống thật ý nghĩa để chúng ta không phải ân hận về sau này. Chúng ta nên trải rộng lòng mình với càng nhiều vui vẻ và hạnh phúc có thể được. Chúng ta nên luôn luôn biết rằng cái chết là chắc chắn và là một hiện tượng tự nhiên mà mọi người rồi sẽ phải kinh qua, thì chúng ta sẽ không còn sợ hãi trước cái chết. Tuy nhiên, tất cả chúng ta ai cũng sợ chết vì chúng ta không nghĩ về sự tất yếu của nó. Trái lại, chúng ta thích chấp thủ vào đời sống và từ đó phát sinh ra đủ thứ tham chấp. Còn một điều quan trọng nữa, đó là tình thương yêu. Người Phật tử nên luôn nhớ rằng tình thương yêu chân thật chính là sự cho ra chứ không phải là sự nhận lại. Chính vì vậy mà người Phật tử thuần thành luôn cho ra bằng tình thương yêu, có nghĩa là cho ra mà không đòi hỏi bất cứ điều kiện gì. Tình thương yêu của người Phật tử chân thuần không mong mỏi được đền bù bất cứ thứ gì. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng quả thật chúng ta phải nghiên cứu giáo lý nhà Phật, nhưng việc chính yếu ở đây là chúng ta phải hằng sống với những giáo lý ấy trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta. Làm được như vậy, chúng ta đang thực sự là đệ tử của đạo Phật sống, ví bằng ngược lại, chúng ta chỉ ôm cái xác của đạo Phật chết mà thôi.

Theo đạo Phật, tu là sửa cho cái xấu thành cái tốt, hay là cải thiện thân tâm. Vậy thì khi nào chúng ta có thể đổi cái xấu thành cái tốt hay khi nào chúng ta có thể cải thiện thân tâm chúng ta? Cổ đức có dạy: “Đừng đợi đến lúc khát nước mới đào giếng; đừng đợi ngựa đến vực thẳm mới khâu cương thì quá trễ; hay đừng đợi thuyền đến giữa dòng sông mới trét lỗ rỉ thì đã quá chậm, vân vân.” Đa số phàm nhân chúng ta đều có trở ngại trong vấn đề trừ trừ hay trừ hoàn trong công việc. Nếu chúng ta đợi đến khi nước tới trôn mới chịu nhảy thì đã quá muộn màng. Như thế ấy, lúc bình thời chúng ta chẳng đếm xỉa gì đến hành động của chính mình xem coi chúng đúng hay sai, mà đợi đến sau khi hưu trí rồi mới đếm xỉa thì e rằng chúng ta chẳng bao giờ có cơ hội đó đâu. Phật tử thuần thành phải nên luôn nhớ rằng vô thường và cái chết chẳng đợi một ai. Chính vì vậy mà chúng ta nên lợi dụng bất cứ thời gian nào có được trong hiện tại để tu tập, vun

trông thiện căn và tích tập công đức. Làm được như vậy, cả người xuất gia lẫn người tại gia đều được giải thoát khỏi mọi khổ đau phiền não ngay trong kiếp này.

Ghi Chú:

(1) A Lại Da Thức theo thuật ngữ Bắc Phạn là "Alaya-vijnana", dùng để chỉ "Tạng Thức." Cái tâm thức biến hiện chư cảnh thành tám thức. A-Lại Da hay thức thứ tám được gọi là "Sơ Năng Biến" vì các thức khác đều từ đó mà ra. Một khái niệm về giáo thuyết đặc biệt quan trọng với trường phái Du Già. Thuật ngữ này có khi được các học giả Tây phương dịch là "Tàng Thức," vì nó là cái kho chứa, nơi mà tất cả những hành động được sản sinh ra. Tàng thức cất giữ những gì được chứa vào nó cho đến khi có hoàn cảnh thích hợp cho chúng hiện ra. Những dịch giả Tây tạng lại dịch nó là "Căn bản của tất cả" vì nó làm nền tảng cho mọi hiện tượng trong vòng sanh tử và Niết Bàn. Qua thiền tập và tham dự vào những thiện nghiệp, người ta từ từ thay thế những chủng tử phiền não bằng những chủng tử thanh tịnh; một khi người ta thanh tịnh hóa một cách toàn diện A Lại Da, thì đó được coi như là "Tịnh Thức." Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển của Giáo Sư Soothill, A Lại Da Thức (sở tri y thức) được diễn dịch như sau: a đàn na thức (chấp trì thức), bản thức (gốc rễ của chư pháp), dị thực thức, đệ bát thức (thức cuối cùng trong tám thức), đệ nhất thức, hiện thức, hữu tình căn bản chỉ tâm thức, chủng tử thức, tàng thức, tâm thức, trạch thức (là nhà ở của các hạt giống), vô cấu thức, vô một thức, và Như Lai tạng.

(B-2) Luận Về Thân Tiền Hữu & Thân Trung Hữu

I. Tổng Quan Về Thân Theo Quan Điểm Phật Giáo:

Theo Đức Phật, con người không được tạo ra bởi thượng đế sáng tạo, cũng không là kết quả của một tiến trình tiến hóa lâu dài theo như thuyết tiến hóa của Darwin cũng như thuyết Tân tiến hóa. Theo giáo pháp của Đức Phật, con người đã từng hiện hữu, không nhất thiết là trên địa cầu này. Sự hiện hữu của con người tại bất cứ nơi đặc biệt nào cũng đều bắt đầu bằng sự phát khởi tinh thần về "nghiệp của con người." Tâm, chứ không phải là thân, là yếu tố chính trong tiến trình này. Con người không độc lập với những hình thức khác của chúng sanh trong vũ trụ và con người có thể tái sanh vào những đường khác trong sáu đường sanh tử. Cũng như vậy, các chúng sanh khác cũng có thể tái sanh làm người. Thành phần vật chất tạo nên con người chính là Tứ Đại. Tứ Đại là bốn yếu tố lớn cấu tạo nên vạn hữu. Bốn thành phần này không tách rời nhau mà liên quan chặt chẽ lẫn nhau. Tuy nhiên, thành phần này có thể có ưu thế hơn thành phần kia. Chúng luôn thay đổi chứ không bao giờ đứng yên một chỗ trong hai khoảnh khắc liên tiếp. Theo Phật giáo thì vật chất chỉ tồn tại được trong khoảng thời gian của 17刹那 (tứ tượng), trong khi các khoa học gia thì cho rằng vật chất chỉ chịu đựng được 10 phần 27 của một giây. Nói gì thì nói, thân thể của chúng ta chỉ là tạm bợ, chỉ do nơi tứ đại hòa hợp giả tạm lại mà hành, nên một khi chết đi rồi thì thân tan về cát bụi, các chất nước thì từ từ khô cạn để trả về cho thủy

đại, hơi nóng tắt mất, và hơi thở hoàn lại cho gió. Chừng đó thì thần thức sẽ phải theo các nghiệp lực đã gây tạo lúc còn sanh tiền mà chuyển vào trong sáu nẻo, cải hình, đổi xác, tiếp tục luân hồi không dứt. Thứ nhất là Địa Đại (Kiên): Đất (tóc, răng, móng, da, thịt, xương, thận, tim, gan, bụng, lá lách, phổi, bao tử, ruột, phần, và những chất cứng khác). Địa Đại là thành phần vật chất mở rộng hay thể nền của vật chất. Không có nó vật thể không có hình tướng và không thể choán khoảng không. Tính chất cứng và mềm là hai điều kiện của thành phần này. Sau khi chúng ta chết đi rồi thì những thứ này lần lượt tan rã ra thành cát bụi, nên nó thuộc về Địa Đại. Đất được coi như là một trong bốn con rắn độc trong giỏ ám chỉ tứ đại trong thân thể (tạo nên thân thể con người). Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” chất rắn chắc hay yếu tố giãn nở. Chính do yếu tố giãn nở này mà các vật thể chiếm một khoảng không gian. Khi chúng ta thấy một vật, chúng ta chỉ thấy một cái gì đó mở rộng trong không gian và chúng ta đặt cho nó một cái tên. Yếu tố giãn nở không chỉ hiện diện trong các chất cứng, mà còn ở các chất lỏng nữa; vì khi chúng ta thấy biển trải dài trước mắt chúng ta thì ngay khi ấy chúng ta hình dung ra chất có tính cách giãn nở. Tính cứng của đá và mềm của bột, tính chất nặng và nhẹ trong mọi vật cũng thuộc đặc tính giãn nở này, hay còn gọi là Địa Đại. Thứ nhì là Thủy Đại (Thấp): Nước (đám, mồ, máu, mồ hôi, nước tiểu, nước mắt, nước trong máu, mũi dãi, tất cả các chất nước trong người nói chung). Không giống như địa đại, nó không thể nắm được. Thủy đại giúp cho các nguyên tử vật chất kết hợp lại với nhau. Sau khi ta chết đi rồi thì những chất nước này thấy đều cạn khô không còn nữa, nói cách khác chúng hoàn trả về cho nước. Nước được coi như là một trong bốn con rắn độc trong giỏ ám chỉ tứ đại trong thân thể (tạo nên thân thể con người). Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” chất lỏng hay yếu tố kết dính. Chính yếu tố này đã xếp các phân tử của vật thể lại với nhau, không cho phép nó rời rạc. Lực kết dính trong chất lỏng rất mạnh, vì không giống như chất rắn, chúng liền lại với nhau ngay khi bị tách rời ra. Một khi chất cứng bị bể hay bị tách rời ra, các phân tử của chất cứng không thể kết hợp lại với nhau được. Để nối kết chúng lại, cần phải chuyển chất cứng đó thành thể lỏng bằng cách tăng nhiệt độ, như trong việc hàn các kim loại. Khi chúng ta thấy một vật, chúng ta chỉ thấy một sự bành trướng với những giới hạn, sự bành trướng hay “hình thù” này sở dĩ có được là nhờ lực kết dính. Thứ ba là Hỏa Đại (Noãn): Lửa (những món gây ra sức nóng để làm ấm thân và làm tiêu hóa những thứ ta ăn uống vào). Hỏa đại bao gồm cả hơi nóng lạnh, và chúng có sức mạnh làm xác thân tăng trưởng, chúng là năng lượng sinh khí. Sự bảo tồn và phân hủy là do thành phần này. Sau khi ta chết, chất lửa trong người tắt mất, vì thế nên thân xác dần dần lạnh. Lửa được coi như là một trong bốn con rắn độc trong giỏ ám chỉ tứ đại trong thân thể (tạo nên thân thể con người). Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” yếu tố nóng hay nhiệt, chính yếu tố này làm chín, tăng cường hay truyền sức nóng vào ba yếu tố kia (đất, nước và gió). Sức sống hay sinh khí của tất cả các loài động vật và thực vật được duy trì bởi yếu tố này. Từ nơi mỗi hình thù và sự bành trướng đó chúng ta có một cảm giác về nhiệt. Cảm giác này có tính cách tương đối, vì khi chúng ta nói rằng một vật nào đó là lạnh, chúng ta ám chỉ rằng sức nóng của vật đặc biệt đó kém hơn thân nhiệt của chúng ta. Như vậy, rõ ràng cái gọi là “lạnh” cũng được xem là yếu tố

hiệt hay sức nóng ở mức độ thấp. Thứ tư là Phong Đại (Động): Gió (những chất hơi thường lay chuyển, hơi trong bao tử, hơi trong ruột, hơi trong phổi). Gió là thành phần chuyển động trong thân thể. Sau khi ta chết rồi thì hơi thở dứt bật, thân thể cứng đờ vì phong đại đã ngừng không còn lưu hành trong cơ thể nữa. Gió được coi như là một trong bốn con rắn độc trong giỏ ám chỉ tứ đại trong thân thể (tạo nên thân thể con người). Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” yếu tố chuyển động (gió), đó là sức chuyển dịch. Yếu tố này cũng tương đối, muốn biết một vật có chuyển động hay không, chúng ta cần phải có một điểm mà chúng ta xem là cố định, nhờ điểm này mà chúng ta có thể xác định sự chuyển động đó. Tuy nhiên, không có một vật thể nào có thể được xem như là bất động tuyệt đối trong vũ trụ này. Vì vậy, cái gọi là trạng thái cố định cũng là yếu tố chuyển động. Sự chuyển động tùy thuộc vào sức nóng. Nếu sức nóng chấm dứt hoàn toàn, các nguyên tử sẽ ngừng chuyển động. Tuy nhiên, sự vắng mặt hoàn toàn của sức nóng chỉ có trên lý thuyết, chúng ta không thể cảm giác điều đó. Bởi vì ngay lúc ấy chúng ta ắt không còn tồn tại, vì chúng ta cũng được tạo bởi các nguyên tử mà thôi. Theo Đại Trí Độ Luận, có bốn trăm lẻ bốn bệnh nơi thân bao gồm: Một trăm lẻ một bệnh sốt nóng gây ra bởi Địa Đại. Một trăm lẻ một bệnh sốt nóng gây ra bởi Hỏa Đại. Một trăm lẻ một bệnh rét (lạnh) gây ra bởi Thủy Đại. Một trăm lẻ một bệnh rét (lạnh) gây ra bởi Phong Đại. Ngoài thành phần vật chất, chúng sanh con người còn được cấu tạo bởi những thành phần tâm linh. Ngoại đạo tin có cái gọi là “linh hồn.” Phật tử tin mọi chúng sanh lăn trôi trong sáu đường chỉ vì tâm thức của họ, trong đó nghiệp đóng vai trò rất quan trọng. Chúng sanh con người có suy tưởng trong dục giới, những nghiệp trong quá khứ ảnh hưởng đến hoàn cảnh hiện tại. Con người chiếm một vị trí rất quan trọng trong vũ trụ của Phật giáo, vì con người có quyền năng quyết định cho chính họ. Đời sống con người là sự hỗn hợp của hạnh phúc và đắng cay. Ngày nay con người đang làm việc không ngừng trên mọi phương diện nhằm cải thiện thế gian. Các nhà khoa học đang theo đuổi những công trình nghiên cứu và thí nghiệm của họ với sự quyết tâm và lòng nhiệt thành không mệt mỏi. Những khám phá hiện đại và các phương tiện truyền thông liên lạc đã tạo những kết quả đáng kinh ngạc. Tất cả những sự cải thiện này, dù có những lợi ích của nó và đáng trân trọng, nhưng vẫn hoàn toàn thuộc về lãnh vực vật chất và nằm ở bên ngoài. Trong cái hợp thể của thân và tâm của con người còn có những điều kỳ diệu chưa từng được thăm dò, mà dù cho các nhà khoa học có bỏ ra hàng nhiều năm nghiên cứu cũng chưa chắc đã thấy được. Trong vòng sanh tử và tái sanh, giáo lý nhà Phật nhấn mạnh đến hai loại thân: thân tiền hữu và thân trung hữu.

II. Thân Tiền Hữu & Thân Trung Hữu:

Thân Tiền Hữu: Tiền có nghĩa là trước, khởi thủy hay đầu tiên. Hữu có nghĩa là đang có, đang mang, hay đang nhận lấy. Thân Tiền Hữu là cái thân xác tứ đại hiện tại, thể chất hay phi thể chất, do các nghiệp duyên tiền kiếp tạo thành mà chúng sanh chúng ta đang mang lấy hiện giờ. Thân tiền hữu này sẽ phải lần lượt trải qua bốn giai đoạn, sanh, lão, bệnh, và tử. Thân tiền hữu chỉ sống còn được trong một thời gian nào đó, chớ không được bền vững hay trường cửu. Bởi lẽ hễ

có sanh tất có diệt. Không có bất cứ một loại chúng sanh nào trong tứ sanh có thể vượt qua định luật vô thường bất di bất dịch này, kể cả các bậc Thiên Tiên.

Thân Trung Hữu: Giai đoạn giữa lúc chết và lúc đi đầu thai. Đây là tiến trình chết và tái sanh trong vòng 49 ngày. Hễ có thân tiền hữu, thì đương nhiên là phải có thân trung hữu và thân hậu hữu. Trung có nghĩa là ở khoảng giữa, ở giữa của hai khoảng đời này và đời sau. Hữu là hiện có, hay đang mang lấy. Vì cái quả báo do nghiệp tội của thân tiền hữu đã gây tạo là có chứ không phải là Không. Chính thế nên mới được gọi là Hữu. Thân Trung Hữu là thân kế sau của thân tiền hữu. Nói cách khác, tất cả các loại chúng sanh hữu tình sau khi mạng chung tức là đã bỏ thân tiền hữu rồi. Khi đó thân xác hoàn toàn bị hư hoại, ngũ ấm chia lìa, tứ đại phân ly, thần thức liền thoát ngay ra khỏi xác thân tiền hữu, trước khi chưa thọ lấy thân hậu hữu tức là thân của đời sau, thì thần thức này ở vào trong giai đoạn thọ cảm lấy một cảnh giới khác. Trong lúc này, thần thức ở vào trong một giai đoạn chuyển tiếp ngắn và mang lấy một thân thể khác gọi là thân trung hữu. Theo Thượng Tọa Thích Hải Quang trong Thư Gởi Người Học Phật, thân trung hữu do năm ấm vi tế kết thành, cho nên nó còn có tên là Thân Trung Ấm. Thân trung ấm này có nhiều hình sắc khác nhau, nhưng đại khái có hai loại chánh: loại hình sắc xinh đẹp, và loại hình sắc xấu xí. Trước khi thân trung ấm thọ cảm lấy thân hậu ấm sẽ phải trải qua một thời gian dài 49 ngày để minh định nghiệp báo, tức là cảm thọ lấy các nghiệp nhân, hoặc thiện hoặc ác, mà kẻ ấy đã gây tạo trong lúc còn mang thân tiền hữu. Kinh Địa Tạng có dạy rằng: “Quý vô thường không hẹn mà đến, thân hồn vợ vẫn mịt mù chưa rõ là tội hay là phước, trong 49 ngày như mây như khói, hoặc ở tại các ty sở để biện luận về nghiệp quả, khi thẩm định xong, thời cứ y theo nghiệp mà thọ lấy quả báo.”

Thân trung hữu hay thân trung ấm không liền được đi đầu thai chuyển kiếp sau khi thoát ra khỏi xác thân tiền hữu, mà bắt buộc phải trải qua 49 ngày để thẩm định nghiệp quả. Nói cách khác, ngay sau khi thần thức thoát ra khỏi xác thân tiền hữu và trở thành thân trung hữu, liền bị nghiệp nhân dẫn dắt tùy theo nghiệp báo mà đi đầu thai chuyển kiếp, tức là thọ lấy thân hậu hữu tương xứng với tội phước mà thân tiền hữu đã gây ra, để tiếp tục trôi lăn trong sáu nẻo luân hồi. Chính vì thế mà Kinh Địa Tạng dạy: “Như sau khi người đã chết, lại có thể trong vòng 49 ngày thân quyền vì người ấy mà tu tạo nhiều phước lành, thời có thể làm cho người chết đó ra khỏi hẳn chốn ác đạo, được sanh lên cõi trời hoặc trong cõi người, hưởng lấy sự vui sướng mà thân quyền hiện tại cũng được rất nhiều lợi lạc.” Như vậy, nếu thân nhân người quá cố biết rằng lúc đương đời người này đã gây tạo nhiều ác nghiệp, tất phải thọ báo nơi địa ngục. Vì thương xót người quá vãng nên đứng ra làm các công đức, phước lành như bố thí, phóng sanh, và trì tụng kinh chú, rồi đem những công đức ấy mà hồi hướng cho hương linh người quá cố trong khi người ấy vẫn còn mang thân trung ấm chớ chưa đi đầu thai chuyển kiếp. Làm được như vậy, hương linh người quá cố sẽ được tội tiêu, chướng diệt, lìa hẳn chốn ác đạo mà sanh về cõi trời người, thọ lấy những điều an vui sung sướng.

Thường thì thân trung hữu phải trải qua một thời gian chuyển tiếp là bốn mươi chín ngày, sau đó mới cảm thọ lấy thân hậu hữu. Tuy nhiên, cũng có những trường hợp đặc biệt mà thân trung hữu không cần phải trải qua giai đoạn chuyển tiếp thông thường này. Những chúng sanh này sau khi đã bỏ thân tiền hữu rồi thì

thần thức hoặc liền được siêu thoát về các cõi trời tương xứng như trời dục giới, sắc giới và vô sắc giới; hoặc bị đọa thẳng xuống địa ngục, chớ không phải trải qua giai đoạn 49 ngày thông thường của thân trung âm. Chúng sanh khi còn mang thân tiền hữu đã gây tạo những nghiệp nhân cực thiện, tức gieo nhân thập thiện bậc thượng thuộc các cõi trời dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Chúng sanh khi còn mang thân tiền hữu đã gây tạo những nghiệp nhân cực ác, như phạm tội tứ trọng hay ngũ nghịch, thập ác, thuộc đại địa ngục A Tỳ. Ngoài ra, còn có một loại chúng sanh ngoại hạng, không cần phải trải qua giai đoạn thân trung âm và cũng không bị lệ thuộc vào trong ba cõi sáu đường, đó là những chúng sanh khi còn mang thân tiền hữu đã y theo pháp Phật tu hành, như niệm Phật và phát lòng Tín Nguyện cầu sanh Cực Lạc. Các chúng sanh ấy sau khi bỏ thân tiền hữu rồi thì thần thức liền siêu thoát ngang qua ba cõi, nương theo nguyện lực nhiếp thọ của chư Phật, Bồ Tát, trong khoảng sát na, lập tức được hóa sanh ngay về cõi nước Cực Lạc của Đức Phật A Di Đà, ngự trên tòa sen báu, vĩnh viễn thoát khỏi các cảnh luân hồi sanh tử.

Thân trung âm chỉ lưu trụ được bảy ngày. Như không tìm được chỗ thọ sanh trong thời hạn ấy thì phải chết đi sống lại, nhưng đại khái không quá bảy lần tức 49 ngày thì phải thọ sanh lấy thân hậu hữu. Thân trung hữu khi chết đi, hoặc sanh trở lại y như thân trước, hoặc do nơi nghiệp nhân chiêu cảm có thể biến đổi thành ra thân trung hữu của loài khác trước khi thọ thân hậu hữu. Khi thân trung hữu sắp diệt để thọ lấy thân hậu hữu, bấy giờ tùy theo các hành nghiệp đã gây tạo mà cảm thấy có nhiều tướng trạng khác nhau. Những kẻ gây nghiệp sát, như lúc sanh tiền chuyên nghề giết heo, dê, vằn vằn thì lúc đó tự nhiên thấy toàn là những loài vật ấy. Hoặc mắt thấy có những kẻ hàng thịt tay còn cầm dao, búa làm thịt, hoặc tai nghe tiếng thú vật kêu la. Bởi do túc nghiệp chiêu cảm nên thân trung âm tự nhiên sanh tâm ưa thích, muốn đến nơi ngắm nhìn. Khi đến nơi rồi liền bị các cảnh sắc đó làm cho trở ngại không thể nào thoát ly được. Trong chớp mắt, thân trung hữu liền bị diệt mà thọ lấy thân hậu hữu.

Trong Kinh Đại Bảo Tích, Đức Phật dạy: “Những chúng sanh nào tạo nên ác nghiệp, lúc sắp lâm chung sắp bị đọa vào ác đạo, tự nhiên có lòng buồn thảm, kinh sợ. Tùy theo nghiệp của mình chiêu cảm mà tự thấy tướng trạng của các đường ác hiện ra.” Thân trung âm sắp sửa chuyển sanh về cõi A Tu La, thì sẽ thấy những vườn cây khả ái, xinh đẹp, trong đó có những vòng lửa lẫn lộn chuyển xoay. Nếu thấy cảnh tượng đó mà đem lòng vui vẻ đi đến xem, tức là bị sanh về nẻo này. Thân trung âm nào sắp sửa chuyển thân vào nẻo A Tu La, do sức nghiệp chiêu cảm tự nhiên trước mắt thấy một vùng ánh sáng lơ lửng, liền khởi lòng ưa thích, đi vào trong đó, liền bị thọ sanh. Thân trung âm sắp sanh vào loài chó heo thường thấy nhiều cô gái đẹp, liền sanh tâm ưa thích chạy theo. Do nhân duyên đó mà bị thác sanh vào cõi ấy. Thân trung âm sắp đọa vào các loài bàng sanh tự nhiên cảm thấy có luồng gió mãnh liệt cuốn xoay không sao cưỡng lại được. Hoặc thấy vô số quỷ thần đến gần, hoặc thấy sấm chớp phủ lên đầu ghê rợn, hoặc thấy sương giăng mù mịt, núi lở, nước cuốn ầm ầm, thần thức sợ hãi, chạy trốn vào trong rừng bụi, hang đá để ẩn thân, hoặc thấy những hổ lớn màu trắng, đỏ, đen, liền nhào xuống ẩn nấp. Ngay khi đó là thần thức đã bị lọt vào trong bào thai, vừa mở mắt đã thấy mình thọ thân dị loại như chồn, beo, rắn, vằn vằn. Thân trung âm sắp sửa đọa vào đường ngạ quỷ, thỉnh thoảng thấy trước mặt

hiện ra một bãi sa mạc rộng lớn thênh thang, không cây cối, hoặc chỉ thấy toàn là những hang hốc, cây cỏ khô héo. Lúc ấy tự thấy mình bị gió nghiệp thổi đến nơi đó, trong khi thăng thốt, liền bị thác sanh về đường nga quý, chịu nhiều nóng bức, đói khát vô cùng. Thân trung ấm nào thấy ánh sáng màu đỏ nhạt, khởi niệm ưa thích muốn vào dạo chơi trong đó. Ngay khi đi vào liền thọ thân loài nga quý. Thân trung ấm sắp sanh về đường địa ngục, bên tai bỗng nhiên nghe có tiếng những bài ca hát hết sức buồn rầu, bi thảm, đó là những tiếng kêu la rên siết của tội nhân dưới địa ngục; kể đến lại thấy cảnh giới mù mịt, tối tăm hiện ra trước mặt, nhà cửa sặc đen hoặc trắng đượm đầy màu tang chế, âm u, hoặc thấy hang hốc sâu thẳm, đường xá lờ mờ. Lúc ấy thấy chính mình bị các loài quỷ dữ tay cầm binh khí xua đuổi đi vào trong đó, khi vào rồi thì thân không được tự do, liền bị thác sanh vào trong địa ngục, tùy theo nghiệp báo, chịu vô lượng thống khổ. Thân trung ấm nào thấy ánh sáng mờ đục như khói đen, khởi niệm ưa thích muốn vào dạo chơi trong đó. Ngay khi bước vào liền bị thọ thân địa ngục, chịu vô lượng nỗi thống khổ. Thân trung ấm sắp sửa bị đọa vào địa ngục hàn băng, do nơi sức nghiệp chiêu cảm, thân thể bỗng nhiên sanh ra nóng bức không kham, gặp hơi lạnh ở nơi hàn ngục xông lên, tự cảm thấy mát mẻ dễ chịu, liền khởi lòng ưa thích vội bay tìm đến nơi đó để cho được mát mẻ, liền bị thác sanh vào đó. Thân trung ấm sắp sửa bị đọa vào viêm nhiệt địa ngục, do sức nghiệp chiêu cảm, bỗng nhiên thân thể cảm thấy lạnh lẽo vô cùng, khó thể kham nổi. Gặp hơi nóng ở hỏa ngục xông lên, tự nhiên cảm thấy ấm áp dễ chịu, liền khởi lòng ưa thích, vội vã tìm bay xuống nơi đó để sưởi ấm, ngay khi ấy là lúc thọ sanh. Thân trung ấm sắp sửa bị đọa vào địa ngục xú uế (hôi thúi), do nơi sức nghiệp chiêu cảm, bỗng cảm nhận được một mùi thơm ngào ngạt đến mức không kham. Bấy giờ trong tâm liền khởi niệm muốn tìm một mùi hôi thúi nào đó để lấn át mùi thơm kia. Gặp hơi thúi từ ngục phần uế xông lên, liền sanh tâm niệm ưa thích, liền bay đến nơi. Do nhân duyên đó, liền bị thác sanh trong ngục phần uế.

Theo Phật giáo Tây Tạng, sau khi chết chúng sanh đi vào cái gọi là “Thân Trung Ấm”, nơi đó họ được một cái thân vi tế chịu đựng cho đến khi nào họ kinh qua những âm thanh hay cảnh giới cực mạnh... là sản phẩm của tâm họ. Đây là giai đoạn được xem như cực kỳ nguy hiểm vì chúng sanh có thể phản ứng với những sự kinh qua này theo chiều hướng khiến họ sanh vào hạ tam đồ. Mà đây cũng là cơ hội lớn cho họ được sanh vào thượng tam đồ, hay ngay cả việc đi đến Phật quả. Có sáu trạng thái “Thân Trung Ấm”: 1) trạng thái thức tỉnh bình thường giữa sanh và tử; 2) trạng thái mơ màng giữa ngủ và thức; 3) trạng thái ngừng động trong đó các giác quan rút khỏi ngoại cảnh được quan sát bên ngoài; 4) trạng thái giữa tử và sanh; 5) trạng thái tâm thức ngập tràn bởi sự chết và tâm thức trở về trạng thái nguyên sơ của nó; 6) trạng thái tái sanh vào một đời sống mới.

(B-3) Luận Về Tái Sanh

I. Tổng Quan Về Tái Sanh:

Đức Phật dạy: “Chẳng phải bay lên không trung, chẳng phải lặn xuống đáy bể, chẳng phải chui vào hang sâu núi thẳm, dù tìm khắp thế gian này, chẳng rõ nơi

nào trốn khỏi tử thân.” Sự tái sinh là do hậu quả của nghiệp. Học thuyết tái sinh được mọi trường phái Phật giáo tán đồng (ứng hộ). Theo học thuyết này, tất cả chúng sanh đều mắc kẹt trong vòng luân hồi sanh, tử, tái sinh, và hiện trạng của họ là do những hành động trong quá khứ hay nghiệp mà có. Theo niềm tin Phật giáo, không có sự đầu thai của một linh hồn hay một chất nào từ một thân xác này đến một thân xác khác. Theo Đức Phật thì tái sinh xảy ra lập tức sau khi chết, thức có tính chất sinh diệt không ngừng. Không có khoảng cách giữa cái chết và sự tái sinh kế tiếp. Vào lúc chúng ta chết thì lúc sau tái sinh xuất hiện, cả trên bình diện con người cũng như chư thiên, địa ngục, ngạ quỷ, thú vật, và a tu la. Cái thực sự xảy ra tiến trình tư tưởng chủ động của người sắp chết (Javana) phóng ra một số lực thay đổi tùy theo sự thanh tịnh của năm chấp tư tưởng trong loạt này. Những lực này gọi là “năng lượng nghiệp” (Karma vega) tự nó lôi cuốn vào lớp vật chất tạo ra bởi cha mẹ trong dạ con người mẹ. Uẩn vật chất trong hợp chất phôi thai phải có những đặc tính khả dĩ có thể tiếp nhận loại năng lượng nghiệp đặc biệt này. Sự lôi cuốn theo cách thức này của những loại uẩn vật chất khác nhau tạo ra bởi cha mẹ xuất hiện do hoạt động của cái chết và đem lại sự tái sinh thuận lợi cho người sắp chết. Một tư tưởng bất thiện sẽ đưa đến một sự tái sinh không thuận lợi. Khi đầu thai, mỗi mỗi chúng sanh đều có hình dáng xấu đẹp, sang hèn khác nhau, đồ đều là do các nghiệp nhân đã tạo ra khi còn mang thân tiền hữu cảm thành. Vì vòng sanh tử này không tránh được quan hệ với khổ đau và chết chóc, Phật giáo cho rằng thoát khỏi luân hồi là mục tiêu mà ai cũng mong muốn. Điều này được thực hiện qua việc tu tập, quan trọng nhất là thiền định về thực chất của vạn hữu. Học thuyết tái sinh trở nên trở ngại cho Phật tử hiện thời, nhất là những người cải đạo từ những quốc gia Tây phương, nơi mà nền văn hóa không chấp nhận ý niệm tái sinh. Tuy nhiên, học thuyết này lại vô cùng quan trọng trong quan điểm Phật giáo, vì tất cả những thái độ thành khẩn tu tập đều phát xuất từ việc thông hiểu học thuyết tái sinh. Nói về Sanh Tử, theo niềm tin Phật giáo, sanh tử chỉ là hai điểm trong vòng tròn luân hồi mà thôi. Nghĩa căn bản của “Tái Sanh” (Reincarnation) là “Chuyển Cư” (Transmigration). Thân này chết để tái sinh vào thân khác. Nơi chúng sanh đầu thai (tái sanh) tùy thuộc vào nghiệp tốt hay xấu của từng chúng sanh. Niềm tin chúng sanh, kể cả con người có một chuỗi dài nhiều đời sống, và chỉ dừng lại khi nào không còn sự chấp thủ vào bất cứ thứ gì trên đời này. Điều này chỉ xảy ra khi đã tìm thấy Phật tánh. Đây là niềm tin rất phổ biến trong các tín đồ Phật giáo. Sự tái sinh là sự tái kết hợp của thể xác và tinh thần. Sau khi thân vật chất chết đi, thì thần thức hay tâm sẽ tái phối hợp một hình thức vật thể mới để trở thành một sự hiện hữu khác. Sự tái sinh là do hậu quả của nghiệp. Theo niềm tin Phật giáo, không có sự đầu thai của một linh hồn hay một chất nào từ một thân xác này đến một thân xác khác. Cái thực sự xảy ra tiến trình tư tưởng chủ động của người sắp chết (Javana) phóng ra một số lực thay đổi tùy theo sự thanh tịnh của năm chấp tư tưởng trong loạt này. Những lực này gọi là “năng lượng nghiệp” (Karma vega) tự nó lôi cuốn vào lớp vật chất tạo ra bởi cha mẹ trong dạ con người mẹ. Uẩn vật chất trong hợp chất phôi thai phải có những đặc tính khả dĩ có thể tiếp nhận loại năng lượng nghiệp đặc biệt này. Sự lôi cuốn theo cách thức này của những loại uẩn vật chất khác nhau tạo ra bởi cha mẹ xuất hiện do hoạt động của cái chết và đem lại sự tái sinh thuận lợi cho người sắp chết. Một

tư tưởng bất thiện sẽ đưa đến một sự tái sanh không thuận lợi. Khi đầu thai, mỗi chúng sanh đều có hình dáng xấu đẹp, sang hèn khác nhau, đó đều là do các nghiệp nhân đã tạo ra khi còn mang thân tiền hữu cảm thành.

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có bốn loại tái sanh có thể có đối với những sanh linh trong sáu đường (tất cả chúng sanh đều được sanh ra dưới bốn hình thức để đi vào trong lục đạo luân hồi). Thứ nhất là “Thai Sanh”. Đây là một trong tứ sanh, thai sanh là một hình thức sanh ra từ trong thai mẹ. Trước khi có sự phân chia trai gái, chúng sanh đều ở trong tình trạng hóa sanh (về sau này do có tình dâm dục mà chia thành trai gái và bắt đầu có thai sanh). Trong đạo Phật, từ ngữ này cũng dành cho những người vãng sanh Cực Lạc trong những búp sen vì không có lòng tin nơi Phật A Di Đà, mà chỉ tin vào tự lực niệm Phật. Họ phải ở tại đây trong một thời gian dài mà không thấy Phật, Bồ Tát, hay Thánh chúng; cũng không nghe được giáo thuyết của Phật (không thấy Tam Bảo). Tình trạng này còn được gọi là “thai cung” vì chúng sanh ở trong bụng mẹ không thấy được ánh nhật nguyệt. Thứ nhì là “Noãn sanh”, tức là loài sanh từ trứng, như loài chim; loài này ở trong trứng tạo thành hình thể, đúng ngày thì trứng vỡ ra, như loài gà vịt, chim, ngỗng, vân vân. Thứ ba là loài “Thấp sanh” hay hàn nhiệt hòa hợp sinh. Loài sanh từ nơi ẩm thấp, như côn trùng dựa vào chỗ ẩm thấp mà sanh ra; loài này do sức nóng lạnh hòa hiệp mà sanh ra, ở chỗ ẩm thấp, nương theo chất ướt mà thọ hình sanh thể như các loài côn trùng, bướm, sâu bọ, cá, tôm, vân vân. Thứ tư là loài “Hóa sanh”. Không nương tựa vào đâu, không nương theo chủng tộc, cũng chẳng nhờ nhân duyên của cha mẹ, mà chỉ dựa vào nghiệp lực mà khởi sanh như loài vôi hóa thành ruồi, bướm bởi sâu mà hóa sanh ra, hay chúng sanh trong chư thiên, địa ngục và sơ kiếp chúng sanh. Người ta nói những chúng sanh này, ngay khi chấm dứt đời trước thì lập tức hóa thân tùy theo nghiệp lực, chứ không nhờ sự trợ giúp của cha mẹ hay bất cứ tác nhân nào khác. Một trong bốn hình thức sanh. Hóa sinh trực tiếp hay không dựa vào đâu bỗng nhiên mà sinh ra, không có cha mẹ. Bằng cách hóa sanh này, chư Bồ Tát từ cung trời Đâu Suất có thể xuất hiện trên trần thế bất cứ lúc nào tùy ý để cứu độ chúng sanh (chư Phật và chư Bồ Tát đều bắt nguồn từ sự hóa sanh kỳ diệu như vậy). Những hình thức hóa sanh như mối, A Tu La, Ngạ quỷ, chúng sanh địa ngục, cả chúng sanh trên Tịnh Độ, hay là thể giới mới khởi đầu (con người kiếp sơ). Đây là một trong bốn hình thức sanh sản của chúng sanh, không có cha mẹ, mà lớn lên tức thì.

Theo các truyền thống Mật giáo, nhờ vào quán trí thâm sâu về cách thức mà các pháp hiện hữu, Đức Phật biết rằng các trạng thái nhiễu loạn và nghiệp lực khiến cho chúng sanh phải bị tái sanh. Vào lúc sắp chết, phàm phu thường thêm khát và níu kéo thân xác. Đến khi cái chết gần kề và hiển nhiên thì chúng ta bèn lập tức nắm chắc một thân thể khác. Hai sự vướng mắc tham ái và chấp thủ hành sử như hai duyên phối hợp nhau làm cho những dấu ấn nghiệp thức chín muồi trong giây phút chúng ta mệnh chung. Khi những dấu ấn nghiệp thức này bắt đầu chín muồi thì cái ý của người đang chết lập tức bị lôi cuốn vào một xác thân khác và kiếm cách tái sanh vào thân xác đó. Trong trường hợp của loài người thì sau khi trải qua giai đoạn trung âm giữa mạng sống này và mạng sống kế tiếp, tâm thức chúng ta đi vào một cái trứng đã thụ tinh. Theo ngày tháng chúng ta phát triển các uẩn của một con người gồm thân thể và ý thức. Trong đời sống

mới này, chúng ta nhận thức người và sự vật nhờ vào các giác quan mới. Đang khi cảm nhận niềm vui nỗi buồn, chúng ta khởi sanh chấp thủ, sân hận hay bình thản. Những động lực này thúc đẩy chúng ta hành động, và những hành động của chúng ta lại tạo thêm nhiều dấu ấn mới nữa trong dòng chảy tâm thức, nên đến khi chúng ta sắp sửa phải vĩnh viễn từ bỏ xác thân thì chúng ta lại một lần nữa bị thôi thúc tìm tái sanh trong một thân xác khác. Vòng tròn tái sanh gọi là Luân hồi. Luân hồi không phải là một cảnh giới, nó cũng không phải là thế giới của chúng ta. Nó là vòng luân hồi sanh tử, tức là tình trạng mà chúng ta nhận lấy hết cuộc sinh tồn này đến cuộc sinh tồn khác dưới sự điều khiển của những sức mạnh nhiễu loạn và những hành động tạo nghiệp. Như vậy chính năng lượng của chúng ta đã khiến cho chúng ta tái sanh và trưởng thành như chúng ta hiện là. Tuy nhiên, nghiệp không phải là một khối đồng cứng, và đời sống chúng ta không mang tính cố định của định mệnh đã được định sẵn. Tất cả đều tùy thuộc vào hoàn cảnh mà chúng ta đang sống và trạng thái tâm ý của chúng ta. Hơn nữa, chúng ta có khả năng kiểm soát được hành động của mình và qua đó định dạng cho tương lai. Đây là quy luật của nghiệp, là sự vận hành của nguyên nhân và hậu quả trong dòng chảy tâm thức của chúng ta. Chúng ta cảm nhận niềm vui hay nỗi buồn là do những hành động có tác ý mà chúng ta đã làm trong quá khứ. Tâm ý của chúng ta trước đây đã tạo tác những hành động hay những hạnh nghiệp. Như vậy thì tâm ý của chúng ta là kẻ tạo tác chủ chốt đã tạo ra những cảm nhận vui buồn mà chúng ta đang nhận lãnh.

Ý tưởng tái sanh đối với Phật giáo không phải là ý tưởng độc đáo, nhưng nó đóng một vai trò quan trọng trong giáo lý và sự tu tập. người ta nói rằng chính Đức Phật đạt được Niết Bàn sau một loạt tái sanh, và theo kinh điển Pali vào đêm thành đạo, Ngài nhớ lại 100.000 kiếp trước. Tất cả chúng sanh liên tục tái sinh trong một chu kỳ bất tận gọi là luân hồi sanh tử, giống như sự ra đời của một con người không phải là khởi đầu của những vận mệnh của người đó, cũng giống như chết không phải là sự chấm dứt, bởi vì tất cả chúng sanh lang thang qua nhiều kiếp tái sanh liên tục: chư thiên có thể tái sanh thành người, người có thể tái sanh thành chư thiên, thú vật hoặc chúng sanh trong địa ngục có thể tái sanh làm người hay ngựa quỳ, vượn vượn. Những chúng sanh cao cả, chẳng hạn như các vị Bồ Tát có thể tránh được sự tái sanh bất lợi, nhưng chỉ có chư Phật và các vị A La Hán là hoàn toàn thoát khỏi vòng Luân hồi sanh tử, bởi vì đó là kiếp chót và họ sẽ không bao giờ tái sanh nữa. Vô số chúng sanh trải qua vòng Luân hồi được sắp xếp trong các thế giới “nhiều như cát ở hai bên bờ sông Hằng” mỗi hệ thống thế giới được chia làm ba cõi. Cõi thứ nhất là Dục giới, được điều khiển bởi ngũ căn của con người và có các vị trời cư ngụ. Tinh khiết hơn là cõi Sắc Giới, nơi đây có các vị Phạm Thiên và Đại Phạm Thiên trú ngụ. Cõi này tương đương với “Tứ Thiên Thiên” (see Tứ Thiên Thiên in Chapter 169), và chúng sanh của nó không có cảm giác, thọ (sờ mó), vị (nếm), ngửi (hương)... Và một cõi luân hồi vi tế nhất là cõi Vô Sắc Giới, một cõi tinh thần tinh khiết, không còn vật chất. Những vị đại phạm thiên được sinh ra ở cõi này tuy không còn tái sanh, nhưng họ vẫn chưa đạt được Niết Bàn, mặc dù những vị trời này đã đạt đến tuyệt đỉnh của sự sống, từng cõi trong hệ thống thế giới này tồn tại qua nhiều a tăng kỳ. Theo Kinh Tạp A Hàm, một phần của các bài kinh của Đức Phật giải thích rằng nếu một ngọn núi cao 7 dặm (khoảng 12 cây số) và người ta

dùng một dây lụa để vuốt ngọn núi này thì nó sẽ mòn đi trước khi một a tăng kỳ trôi qua. Không có một hình thức của Phật giáo tán thành tính chính xác của vũ trụ học này, nhưng tất cả đều đồng ý rằng tái sinh không phải là một quá trình ngẫu nhiên, cũng như thế sự phát triển tâm linh của một người chi phối bởi một định luật tự nhiên, nghiệp. Theo luật về nghiệp trong Phật giáo, mọi hành động “chín mươi” như là một kết quả nào đó, chính bản thân định luật này không phải là luân lý, mà cũng không phải là sự trừng phạt, mà chỉ là một nét đặc trưng của các yếu tố cấu thành của vòng luân hồi, không có ‘nghiệp’ thì bất cứ điều gì nói về sự giác ngộ sẽ trở nên vô nghĩa: người ta không thể nỗ lực hướng đến sự giác ngộ nếu không có một con đường tác động đến sự phát triển của một người. Nghiệp điều khiển những hành động có chủ đích và tạo nên những ấn tượng hoặc những khuynh hướng trở quả ‘chín mươi’ đúng thời điểm. Nhưng kết quả của nó không giới hạn với đời sống hiện tại mà mở rộng ra với thời kỳ dài hơn bởi sự việc tạo nên những lần tái sinh hài lòng hoặc không hài lòng. Trong Kinh Na Tiên Vấn Đáp (khoảng thế kỷ thứ 1 hay thứ 2 sau Tây lịch), một tác phẩm đối thoại giữa nhà sư Na Tiên và vua Di Lan Đà. Na Tiên giải thích rằng hành động được liên kết với hậu quả ở cùng một tính cách như hạt xoài liên kết với quả của nó. Một người đánh cắp một cây của một người khác đáng bị hình phạt đánh đòn, dù rằng người này không lấy hạt giống của cây, bởi vì nếu người ta không gieo hạt thì không hái được quả trổ. Quả của nghiệp bị ảnh hưởng tới những hành động tốt hoặc xấu và chúng sẽ đem lại những kết quả hài lòng hay bất mãn. Điều này tạo nên những khía cạnh tâm lý và đạo đức của ‘nghiệp’. Mỗi hành động tác ý được đi kèm theo từng loại trạng thái tâm khác nhau. Nếu những trạng thái tâm này bắt nguồn ở sự đồng cảm, trí huệ và không tham ái, như vậy chúng được xem là ‘tâm thiện,’ và mang tính nghiệp lợi ích. Tuy nhiên, nếu một hành động đi kèm với một trạng thái tâm ăn sâu bởi tham, sân, si, như vậy nó là bất thiện và có thể dẫn đến nghiệp xấu. Ví dụ trong sự độ lượng là một hành động tốt, nó là thái độ ở phía sau hành động, nó chỉ lòng bi mẫn sâu xa hoặc tình thân ái, điều này quyết định ‘hạt giống của nghiệp’ sẽ tạo ra ‘quả’ của những hành động. Cuối cùng, mục đích của đạo Phật là dạy con người dập tắt lửa tham, sân, si, từ đó bớt gieo những mầm mống nghiệp xấu và cuối cùng là chứng nghiệm Niết Bàn, để dập tắt chúng một cách hoàn toàn. Chúng ta tái sinh theo nghiệp của mình. Nếu chúng ta sống đời lương thiện thì sẽ được tái sinh vào cảnh giới tốt. Tâm ở trạng thái thiện vào lúc chết làm cho tái sinh tốt đến. Nếu chúng ta sống một đời sống ác nghiệp thì tái sinh xấu sẽ đến. Nhưng dầu tái sinh vào bất cứ nơi nào, chúng ta cũng không ở đấy vĩnh viễn. Khi thọ mạng ở đó hết hạn, cái chết xảy ra và chúng ta lại sẽ đi vào một cuộc tái sinh mới. Sự chết rồi tái sinh cứ lập đi lập lại mãi như thế trong chu trình mà chúng ta gọi là “Luân Hồi Sanh Tử”. Nghiệp nhấn mạnh tầm quan trọng của đời sống con người bởi vì hầu hết những hành động xấu hay tốt được thực hiện trong cõi người. Chư thiên hưởng những quả thiện từ những hành động tốt trong quá khứ, trong khi đó những ai tái sinh trong cõi địa ngục có ít cơ hội để thực hiện những hành động đạo đức hoặc vô đạo đức. Khi nghiệp đi theo tiến trình của nó, cuối cùng những chúng sanh kém may mắn này có thể đạt được một sự tái sinh thuận lợi hơn.

II. Phật Giáo Và Cái Gọi Là “Đấng Sáng Tạo”:

Trong Phật giáo, không có sự phân biệt giữa thần linh hay chúng sanh siêu việt và người bình thường. Hình thức cao nhất của một chúng sanh là Phật. Tất cả mọi người đều có khả năng thành Phật nếu họ chịu theo tu tập theo những lời chỉ dạy của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Bằng cách tuân theo những giáo thuyết của Đức Phật và những pháp thực hành về Phật giáo, ai cũng có thể trở thành một vị Phật. Một vị Phật cũng là một chúng sanh con người, nhưng chúng sanh ấy đã chứng ngộ và thông hiểu tất cả những tác dụng và ý nghĩa của đời sống và vũ trụ. Khi một con người chứng ngộ và thật sự thông hiểu về mình và vạn hữu, người ta gọi người đó là Phật, hay là bậc giác ngộ.

Ngoại đạo tin rằng có một đấng tạo hóa hay thượng đế có thể tự ý tạo dựng nên vạn vật. Nói cách khác, mọi sự vật, họa phúc, xấu tốt, vui khổ trên thế gian đều do quyền năng của một đấng tạo hóa tối cao, một vị chúa tể duy nhất sáng tạo có quyền thưởng phạt. Đạo Phật, ngược lại, không phải là một hệ thống của niềm tin và sự thờ phượng mù quáng. Đức Phật dạy rằng không có cái gọi là “Thượng đế sáng tạo.” Chúng sanh không được sáng tạo bởi một đấng thượng đế hay đấng tạo dựng, cũng không phải là kết quả của tiến trình tiến hóa lâu dài như đã đề nghị trong thuyết tiến hóa của Darwin. Theo kinh Trung Bộ, thế giới tự nhiên và con người không phải là sản phẩm của bất kỳ mệnh lệnh sáng tạo của một đấng sáng tạo nào, mà chúng chỉ đơn thuần là những kết quả của tiến trình tiến hóa mà thôi. Trong đạo Phật, không có những thứ như lòng tin theo giáo điều hay lòng tin vào đấng tối thượng. Thật ra, Phật giáo không tin rằng có một đấng tuyệt đối siêu việt hơn con người. Chính vì vậy mà Đức Phật thuyết giảng về thập nhị nhân duyên hoặc lý duyên khởi. Pháp duyên khởi nhấn mạnh các pháp đều tùy thuộc lẫn nhau cả về hai mặt hiện tượng lẫn bản thể, cùng đồng sanh và đồng diệt với các pháp khác. Không có thứ gì có thể tồn tại độc lập hoặc có thể nói là tự tồn tại. Phật giáo không tin rằng có một thực thể duy nhất trong vũ trụ; và Phật giáo cũng không chấp nhận khái niệm nhất thần của một đấng Tuyệt Đối như là một thực thể tối hậu. Theo giáo thuyết của Đức Phật thì lúc nào cũng có con người, không nhất thiết là ở hành tinh này của chúng ta. Sự xuất hiện của một thân thể vật chất của con người tại bất cứ nơi nào đều bắt đầu với sự phát sinh tinh thần của “nghiệp chúng sanh.” Chính cái tâm, chứ không phải là thân thể vật chất là căn nguyên của tiến trình này. Con người không phải là sản phẩm đặc biệt của cái gọi là Thượng đế, và con người không được độc lập với những hình thức tái sanh khác của chúng sanh và có thể tái sanh trong lục đạo. Cũng như vậy, những chúng sanh khác cũng có thể tái sanh làm người.

Các tôn giáo khác cho rằng Thượng đế ban giáo pháp của Ngài dưới hình thức một thông điệp cho một người, rồi người này truyền bá đến những người khác, cho nên họ cần phải tin người này dù rằng cái gọi là “Đấng Sáng Tạo” mà người đó tuyên bố lúc nào cũng vô hình đối với họ. Còn trái lại, bất cứ khi nào Đức Phật nói việc gì, việc đó đã được Ngài trải nghiệm giá trị của nó qua bản thân Ngài như một con người bình thường. Ngài tuyên bố không có thần linh. Không bao giờ Ngài cho rằng bất cứ việc gì là đều do nhận được từ nguồn tin bên ngoài. Trong suốt quá trình hoằng pháp của Ngài, Ngài luôn khẳng định các người dự thính cứ tự do hỏi Ngài, chất vấn Ngài về giáo lý của Ngài để tự họ có thể hiểu được chân lý. Chính vì vậy mà Ngài khẳng định: “Hãy đến xem nhận

xét, chứ không phải đến để tin.” Phật tử chon thuần nên tự hỏi cái nào đáng tin cậy hơn, lời xác nhận do kinh nghiệm bản thân của một người có thật, hay tin cậy vào một người mà họ cho rằng đã nghe thấy từ một người nào đó và người này lúc nào cũng vô hình.

III. Quan Niệm Của Phật Giáo Về Tiền Định:

Phật giáo không đề tâm đến các thuyết tất định hay bất định, bởi vì Phật giáo chủ trương lý thuyết tự do ý chí giữa các lãnh vực nhân sinh. Do đó, Phật giáo không liên hệ đến thuyết định mệnh, nó không chấp nhận sự hiện hữu của một định mệnh. Theo đạo Phật, chúng sanh mọi loài nhận đời sống hiện hữu như là kết quả tự tạo, và ngay ở hiện tại, chúng cũng đang tự tạo lấy kết quả. Sống chết không phải là định mệnh có trước cho một chúng sanh, mà chỉ đơn thuần là hậu thân của nghiệp. Ai hành động, sớm muộn gì rồi cũng phải gặt lấy hậu quả, chứ không ai có khả năng quyết định vận mạng của ai trong vũ trụ này cả. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật đã dạy: “Tất cả chúng ta đều là kết quả của những gì chúng ta đã tư tưởng; nó nương tựa trên các tư tưởng của chúng ta.” Vì thế làm gì có chỗ đứng cho quan niệm về “Tạo Hóa” trong đạo Phật.

Theo thuyết định mệnh, mỗi người chúng ta đều có một số phận sẵn mà chúng ta không thể thay đổi cũng như không thể làm gì khác. Như câu nói “Việc gì đến, sẽ đến.” Theo triết lý này, nhân tố ấn định số phận không phải là Thượng Đế có cá tánh theo thuyết thần quyền, mà đúng ra là một sức mạnh bí mật và trừu tượng gọi là “Số phận” vượt quá tầm hiểu biết của chúng ta, và do đó vượt ngoài khả năng thuyết phục hay dẫn giải của con người. Trong đạo Phật không có cái gọi là số phận. Kỳ thật đạo Phật coi đó là đường neo mà chúng sanh phải đi qua (vì nghiệp lực của chính mình). Vận mạng của chúng ta sinh ra từ cá tánh, cá tánh sanh ra từ tánh hạnh, tánh hạnh sanh ra từ hành động, và hành động sanh ra từ ý nghĩ, và ý nghĩ phát khởi từ tâm, nên khiến tâm trở thành phương thức tối hậu của vận mạng. Thật vậy, tâm là đáng sáng tạo duy nhất được Phật giáo công nhận, và sức mạnh của tâm là sức mạnh đáng kể trên thế giới. Milton, một thi sĩ người Anh vào thế kỷ thứ 17 nói: “Tâm có thể biến địa ngục thành thiên đường và thiên đường thành địa ngục.” Khi chúng ta nghĩ tốt, hành động của chúng ta không thể xấu. Bằng cách nghĩ tốt, chúng ta sẽ tạo hành động tốt hơn, phát triển tánh hạnh tốt hơn, nhào nặn cá tánh tốt hơn, và hưởng thọ vận mạng tốt hơn.

IV. Quan Niệm Linh Hồn Trong Phật Giáo:

Trong tư tưởng Phật giáo, không có cái gọi là “Linh hồn.” Sanh đi trước tử, và tử cũng đi trước sanh, vì cặp sanh tử này cứ theo nhau liên tiếp không ngừng. Tuy nhiên, không có cái gọi là linh hồn hay bản ngã, hay thực thể cố định nào di chuyển từ kiếp này qua kiếp khác. Mặc dù con người là một đơn vị tâm-vật lý bao gồm hai phần vật chất và tinh thần hay tâm, nhưng tâm không phải là linh hồn hay bản ngã theo nghĩa của một thực thể vĩnh hằng, một cái gì đó được tạo sẵn và thường hằng. Tâm chỉ là một lực, một dòng tương tục năng động, có khả năng tồn trữ những ký ức không chỉ trong kiếp này, mà cả những kiếp quá khứ nữa. Tâm không phải là một thực thể cố định. Chính Đức Phật đã nhấn mạnh rằng cái gọi là con người hay cá thể chỉ là một sự kết hợp của các tâm và vật lực

thay đổi liên tục mà thôi. Có người sẽ hỏi nếu không có một linh hồn hay bản ngã thường hằng đi đầu thai, thì cái gì được tái sanh? Theo Phật giáo, không hề có một thực thể thường hằng dưới dạng bản ngã hay linh hồn đi đầu thai hay di chuyển từ kiếp này sang kiếp khác. Tất cả đều ở trong trạng thái trôi chảy liên tục. Cái mà chúng ta thường gọi là đời sống ở đây chỉ là sự vận hành của ngũ uẩn, hoặc là sự vận hành của những năng lực của thân và tâm mà thôi. Những năng lực này không bao giờ giống hệt nhau trong hai khoảnh khắc liên tiếp, và trong cái hợp thể thân và tâm này chúng ta không thấy có thứ gì thường hằng cả. Con người trưởng thành hôm nay không phải là đứa bé của năm xưa, cũng không phải là một người hoàn toàn khác biệt, mà chỉ là mối quan hệ của tương tục tính. Hợp thể thân và tâm hay năng lực tinh thần và thể xác này không mất vào lúc chết, vì không có năng lực nào đã từng mất cả. Nó chỉ sắp xếp lại, tổ chức lại trong điều kiện mới mà thôi. Về những vấn đề tâm lý học, Phật giáo không chấp nhận sự hiện hữu của một linh hồn được cho là chân thật và bất tử. Vô ngã áp dụng cho tất cả vạn hữu (sarva dharma), hữu cơ hay vô cơ. Theo Nhân Sinh, Phật giáo cũng không chủ trương có linh hồn, không có cái ngã chơn thật nào là bất tử. Còn trong trường hợp chỉ chung cho vạn hữu, cũng không có bản thể, không có bản chất nào mà không biến dịch. Bởi vì không có một cái ngã chân thực theo không gian, nghĩa là không có thực thể, nên không bao giờ có thường hằng.

V. Thức Tái Sanh:

Theo Phật giáo, thức tái sanh không phải là một tự ngã hay linh hồn⁽¹⁾, hoặc một thực thể cảm thọ quả báo tốt xấu của nghiệp thiện ác, mà là thứ tái sanh được quyết định bởi các duyên. Ngoài duyên không có thức sanh khởi. Chúng ta đặt tên cho dòng tâm thức này bằng những từ như: sanh, tử, tiến trình tâm, vãn vãn. Kỳ thật chỉ có những sát na tâm, sát na tâm cuối cùng chúng ta gọi là “tử”, sát na tâm đầu tiên chúng ta gọi là “sanh”. Như vậy, những lần sanh tử xảy ra trong dòng tâm thức này, cũng chỉ là một chuỗi của những sát na tâm tương tục mãi mãi mà thôi. Bao lâu con người còn chấp chặt vào sự hiện hữu do vô minh, ái, và thù của họ, chừng đó cái chết đối với người ấy vẫn không phải là sự chấm dứt cuối cùng. Họ sẽ tiếp tục lăn trôi trong “Bánh xe sinh tồn” hay “vòng luân hồi” của họ. Đây là trò chơi bất tận của “nhân và quả” được nghiệp duy trì sự chuyển động không ngừng, bị che lấp bởi vô minh và thúc đẩy bởi ái dục. Vì nghiệp do chúng ta tạo tác, nên chúng ta có đủ sức mạnh để bẻ gãy chuỗi nhân quả bất tận này. Chính do đoạn trừ vô minh và cắt đứt động lực thúc đẩy của nó là tham ái, khát khao sự hiện hữu, ước muốn sống này, mà vòng luân hồi dừng lại. Theo Kinh Trung Bộ, Đức Phật giải thích: “Làm thế nào sự tái sanh trong tương lai không xảy ra? Do sự diệt của vô minh, mà tham ái được đoạn diệt, như vậy sự tái sanh trong tương lai không xảy ra. Theo Kinh Pháp Cú (153-154), sau khi đạt đến giác ngộ, Đức Phật đã nói lên những lời hân hoan này:

“Lang thang bao kiếp sống
Ta tìm nhưng không gặp
Người xây dựng nhà này
Khô thay phải tái sanh
Ôi! Người làm nhà kia,

Nay ta đã thấy người,
 Người không làm nhà nữa,
 Đòn tay người bị gãy
 Kèo cột người bị tan
 Tâm ta đạt tịch diệt
 Tham ái thấy tiêu vong.”

Ghi Chú:

(1) Ngoại đạo tin có cái gọi là “linh hồn.” Phật tử tin mọi chúng sanh lăn trôi trong sáu đường chỉ vì tâm thức của họ. Về những vấn đề tâm lý học, Phật giáo không chấp nhận sự hiện hữu của một linh hồn được cho là chân thật và bất tử. Vô ngã áp dụng cho tất cả vạn hữu (sarva dharma), hữu cơ hay vô cơ. Theo Nhân Sinh, Phật giáo cũng không chủ trương có linh hồn, không có cái ngã chơn thật nào là bất tử. Còn trong trường hợp chỉ chung cho vạn hữu, cũng không có bản thể, không có bản chất nào mà không biến dịch. Bởi vì không có một cách ngã chân thực theo không gian, nghĩa là không có thực thể, nên không bao giờ có thường hằng.

VI. Sáu Điểm Cuối Cùng Tiêu Biểu Nơi Sẽ Tái Sanh:

Phật giáo dạy rằng con người không nhất định chỉ tái sanh trở lại vào thế giới của chúng ta. Do kết quả của những hành động thiện lành, một người có thể được hưởng những phước đức về đất nước, thân thể, hoàn cảnh chung quanh và sự giáo dục trong đời sau tốt đẹp hơn. Nói cách khác, thế giới mà một người sẽ luân hồi ở kiếp sau được quyết định bởi sự ưu thế của những hành động thiện ác của cá nhân đó hay là sự dẫn dắt của nghiệp lực. Theo Kinh A Hàm thì Phật dạy rằng phạm một người khi đã chết thì thân thể trở nên lạnh giá vì hỏa đại đã tắt mất. Tuy nhiên, sau khi tắt thở rồi, nhưng trong thân thể cũng vẫn còn một chỗ nóng tối hậu trước khi hoàn toàn trở nên lạnh giá. Nơi nào Thần Thức thoát ra sau cùng thì nơi đó là nơi còn ấm sau cùng trong thân thể, và có sáu nơi tiêu biểu cho sáu đường tái sanh, hoặc nóng nơi đỉnh đầu, nóng ở mắt, nóng nơi ngực, nóng nơi bụng, nóng nơi đầu gối, hoặc nóng nơi hai lòng bàn chân. Thỉnh thoảng điểm nóng này vẫn còn nóng đến bốn năm tiếng đồng hồ sau khi chết. Có sáu điểm nóng tối hậu tiêu biểu cho sự tái sanh nơi lục đạo. Trong Kinh A Hàm, Đức Phật dạy, có sáu điểm nóng tối hậu tiêu biểu cho sự tái sanh nơi lục đạo. Thứ nhất là “Đánh Thánh”. Khi một người đã chết được vài giờ, khắp thân thể chỗ nào cũng giá lạnh như băng, nhưng vẫn còn điểm nóng trên đỉnh đầu, nghĩa là thần thức của người này do nơi đỉnh đầu mà xuất ra khỏi thân xác, tức là người ấy tái sanh vào cõi Thánh. Nói cách khác, khi thần thức của người chết xuất ra từ nơi đỉnh đầu, chúng ta biết chắc là thần thức của người ấy được siêu thoát về nơi Thánh cảnh. Thứ nhì là “Mắt sanh Thiên”. Khi điểm nóng sau cùng trên thân thể là hai mắt và trán thì thần thức của người ấy đã sanh về cõi trời. Thứ ba là “Tim Người”. Khi điểm nóng sau cùng nơi tim, là thần thức của người ấy đã sanh lại cõi người. Thứ tư là “Bụng Ngạ quỷ”. Khi điểm nóng sau cùng trong thân thể là bụng, thì thần thức của người ấy đã sanh làm ngạ quỷ. Thứ năm là “Đầu gối Bằng sanh”. Khi điểm nóng sau cùng trong thân thể là đầu gối, thì thần thức của người ấy đã tái sanh vào loại bằng sanh (thú). Thứ sáu là “Lòng

bàn chân Địa ngục”. Khi điểm nóng sau cùng trong thân là lòng bàn chân, thì thần thức của người ấy đã bị đọa vào địa ngục.

Theo Ấn Quang Đại Sư, sau khi tắt thở rồi thì thần thức lìa ra khỏi xác thân. Nơi nào còn nóng sau rốt là thần thức xuất ra ở đó, và do đó người ta biết được người ấy sẽ tái sanh vào cõi nào. Thứ nhất là “Đảnh Thánh”. Khi một người đã chết được vài giờ, khắp thân thể chỗ nào cũng giá lạnh như băng, nhưng vẫn còn điểm nóng trên đỉnh đầu, nghĩa là thần thức của người này do nơi đỉnh đầu mà xuất ra khỏi thân xác, tức là người ấy tái sanh vào cõi Thánh. Nói cách khác, khi thần thức của người chết xuất ra từ nơi đỉnh đầu, chúng ta biết chắc là thần thức của người ấy được siêu thoát về nơi Thánh cảnh, ví dụ như cõi Tây Phương Tịnh Độ của Đức Phật A Di Đà. Thứ hai là “Mắt sanh Thiên”. Khi điểm nóng sau cùng trên thân thể là hai mắt và trán thì thần thức của người ấy đã sanh về cõi trời. Khi các phần thân thể đều lạnh hết nhưng nơi mắt và trán vẫn còn nóng thì ta biết chắc chắn rằng thần thức của người chết ấy xuất ra từ nơi mắt và như thế, người này được siêu thoát về cõi trời. Người nào khi sắp lâm chung sẽ sanh lên cõi Trời thì có những dấu hiệu sau đây: sanh lòng thương xót người khác; phát khởi tâm lành; lòng thường vui vẻ; chánh niệm hiện ra; đối với tiền của, vợ con, không còn tham luyến; đôi mắt có vẻ sáng sạch; ngược mắt nhìn lên không trung mỉm cười, hoặc tai nghe tiếng thiên nhạc, mắt trong thấy tiên đồng; thân không hôi hám; sống mũi ngay thẳng, không xiên xẹo; lòng không giận dữ. Thứ ba là “Tim Người”. Khi điểm nóng sau cùng nơi tim, là thần thức của người ấy đã sanh lại cõi người. Khi các phần thân thể đều lạnh hết, nhưng nơi tim và ngực là chỗ nóng tới hậu thì thần thức của người chết đó sẽ được sanh trở lại cõi người. Người nào khi lâm chung sẽ đáo sanh trở lại cõi người thì có những dấu hiệu sau đây: thân không bệnh nặng; khởi niệm lành, sanh lòng hòa điệu, tâm vui vẻ, vô tư, ưa việc phước đức; ít sự nói phô trương, nghĩ đến cha mẹ, vợ con; đối với các việc lành hay dữ, tâm phân biệt rõ ràng không lầm lẫn; sanh lòng tịnh tín, thỉnh Tam Bảo đến đối diện quy-y; con trai, con gái đều đem lòng thương mến và gần gũi xem như việc thường; tai muốn nghe tên họ của anh chị em và bạn bè; tâm chánh trực không dua nịnh; rõ biết bạn bè giúp đỡ mình, khi thấy bà con đến săn sóc thời sanh lòng vui mừng; dạn dỏ, phó thác lại các công việc cho thân quyến rồi từ biệt mà đi. Thứ tư là “Bụng Ngạ quỷ”. Khi điểm nóng sau cùng trong thân thể là bụng, thì thần thức của người ấy đã sanh làm ngạ quỷ. Thứ năm là “Đầu gối Bàn sanh”. Khi điểm nóng sau cùng trong thân thể là đầu gối, thì thần thức của người ấy đã tái sanh vào loại bàn sanh (thú). Thứ sáu là “Lòng bàn chân Địa ngục”. Khi điểm nóng sau cùng trong thân là lòng bàn chân, thì thần thức của người ấy đã bị đọa vào địa ngục.

-
-
-
-
-
-
-
-

- • • • •

- Chương Bốn Mươi Sáu

-

- Tán Thán 21 Vị Hóa Thân Độ Mẫu

- Theo Truyền Thống Mật Tông

-

- I. Tổng Quan Về Độ Mầu & 21 Vị Hóa Thân Độ Mầu:

Đà La Bồ Tát hay Ta La Bồ Tát Bồ Tát hay Ta La là một hình thức của Quán Âm, người ta nói rằng Bồ Tát Ta La được tạo thành bởi con mắt của Quán Âm. Từ Bắc Phạn chỉ “Người Nữ Cứu Độ.” Phật giáo Tây Tạng gọi ngài là Phật Độ Mẫu. Đây là một trong những vị Phật phổ cập nhất trong Phật giáo Tây Tạng. Theo truyền thuyết Tây tạng, ngài sanh ra từ những giọt nước mắt chảy ra của Quán Thế Âm Bồ Tát, người bị buồn bã vì sự đau khổ của chúng sanh. Trong kiếp quá khứ người ta nói ngài đã tuyên bố rằng đã có nhiều vị Phật hiện thân làm người nam, nhưng có rất ít hiện thân làm người nữ. Vì vậy, dù ngài nhận thức rằng phân biệt giới tính chỉ có trên mức độ tục đế, ngài nguyện thường xuất hiện dưới hình thức người nữ vì điều này sẽ đặc biệt có lợi cho phụ nữ. Trong Phật giáo Tây Tạng, những hình thức Đà La phổ cập nhất là Bạch Đà La, Bích Đà La và Xích Đà La. Bên cạnh Lục Sắc Quán Thế Âm, Xích Sắc Quán Thế Âm và Bạch Sắc Quán Thế Âm, còn có 21 vị Hóa Thân Quán Thế Âm hay 21 vị Hóa Thân Độ Mẫu. Đây là hai mươi một hình thức chính của Đà La, mỗi hình thức đều có màu sắc và hình thù khác nhau: 1) Cứu Nạn Hòa Hoạn Quán Thế Âm, 2) Cứu Nạn Ăn Thịt Quán Thế Âm, 3) Cứu Nạn Voi Dày Quán Thế Âm, 4) Cứu Nạn Tai uon Đất Quán Thế Âm, 5) Cứu Nạn Ma Quỷ Quán Thế Âm, 6) Cứu Nạn Đói Quán Thế Âm, 7) Cứu Nạn Thủy Tai Quán Thế Âm, 8) Cứu Độ Tăng Năng Lực Quán Thế Âm, 9) Cứu Độ Tăng Hòa Hợp Quán Thế Âm, 10) Cứu Độ Tăng Thịnh Vượng Quán Thế Âm, 11) Cứu Nạn Sư Tử Quán Thế Âm, 12) Cứu Nạn Hủy Hoại Quán Thế Âm, 13) Cứu Nạn Chính Trị Quán

Thế Âm, 14) Cứu Nạn Bệnh Tật Quán Thế Âm, 15) Nguồn Của 20 vị Hóa Thân Độ Mẫu Quán Thế Âm, 16) Cứu Nạn Rắn Quán Thế Âm, 17) Cứu Nạn Trộm Cướp Quán Thế Âm, 18) Cứu Nạn Chết Phi Thời Quán Thế Âm, 19) Cứu Nạn Gươm Dao Quán Thế Âm, 20) Cứu Nạn Chiến Tranh Quán Thế Âm, 21) Cứu Nạn Gió Bão Quán Thế Âm.

-
- II. Tán Thán 21 Vị Hóa Thân Độ Mẫu Theo Truyền Thống Mật Tông:
- OM – Kính lạy đức Quan Âm Phổ Độ Mẫu tôn kính.
- 1) Kính lạy đức Phổ Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Hỏa Hoạn Quán Thế Âm, bậc đại hùng thần tốc, ánh mắt như tia chớp, đản sanh từ nhụy sen, trở từ giọt nước mắt của Quan Âm Đại Sĩ: là đấng đại cứu độ, của cả ba thế giới.
- 2) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Ăn Thịt Quán Thế Âm, khuôn mặt ngài tròn đầy, như trăng vàng trắng thu, tòa rạng ngời ánh sáng, của hàng ngàn thiên hà.
- 3) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Voi Dày Quán Thế Âm, đản sanh từ nhụy sen, màu vàng tỏa ánh biếc, tay trang nghiêm sen quý, ngài là bậc hiện thân, của mọi hạnh siêu việt: bố thí và tinh tấn, hàng phục mọi khổ hạnh, nhần nhục và an định, là pháp tu của ngài.
- 4) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Tai ương Đất Quán Thế Âm, là mũ miện cao quý, của mười phương Như Lai, hàng phục vô lượng ma, viên mãn hạnh toàn hảo, ngài là chốn nương dựa, tất cả những người con, của chư Phật Thế Tôn.
- 5) Kính lạy đức Phổ Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Ma Quỷ Quán Thế Âm, hai chùng tử nhiệm màu, TUTTARA và HUM, ngài rút đầy ba cõi, Dục, Sắc và Vô Sắc, đập rụng bảy thế giới, nhiếp thọ khắp chúng sanh.
- 6) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Đói Quán Thế Âm, là bậc mà chư Thiên: Đế Thích, Tịch Lịch Thiên, Phạm Thiên, Phong Lôi Thần, và các bậc Đế Thiên, đều hết lòng sùng kính; cùng tất cả quỷ thần: Khởi Thi, Càn Thát Bà, và cả loài Dạ Xoa, đều hết lòng tôn vinh.
- 7) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Thủy Tai Quán Thế Âm, với âm TRAT và PHAT, ngài phá hủy toàn bộ, mọi luân xa huyền thuật, đôi chân ngài nhún xuống, bàn chân phải co lại, và chân trái duỗi ra, ngài bốc cháy bùng bùng, trong muôn trùng lửa xoáy.
- 8) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Độ Tăng Năng Lực Quán Thế Âm, đấng đại hùng tôn kính, với chùng tự TURE, diệt đội quân Ma Vương, và gương mặt đóa sen, đầy oai thần phần nộ, ngài quét sạch thù địch, không chừa sót một ai.
- 9) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Độ Tăng Hòa Hợp Quán Thế Âm, tay trang nghiêm nơi tim, mang ấn kiết Tam Bảo, cùng pháp luân trang nghiêm, thân phóng tỏa ánh sáng, chiếu tỏa khắp mười phương, không thiếu sót phương nào.
- 10) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Độ Tăng Thịnh Vượng Quán Thế Âm, đỉnh đầu ngài tỏa rạng, nguồn ánh sáng tươi vui, tiếng cười TUTTARA, nở đò tan rộ rã, thu phục hết toàn bộ, Ma vương cùng Thiên vương.

- 11) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Sư Tử Quán Thế Âm, ngài triệu thỉnh tất cả, chư hộ thần sở tại, chúng tự HUM oai nộ, rung chuyển toàn thể giới, cứu vớt khắp chúng sanh, thoát mọi cảnh bần cùng.
- 12) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Hủy Hoại Quán Thế Âm, đỉnh đầu ngài trang nghiêm, vàng trắng sắp độ rậm, điểm ngọc châu sáng chói; từ trong lọn tóc ngài, là Phật A Di Đà, phóng tỏa hào quang lớn, sáng vô lượng vô biên.
- 13) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Chính Trị Quán Thế Âm, giữa vòng lửa cháy rực, sánh bằng lửa hoại kiếp, ngài an định tự tại, với chân phải đưa ra, và chân trái thu vào, hoan hỷ chúng đệ tử, và diệt trừ hết thảy, mọi đội quân thù nghịch.
- 14) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Bệnh Tật Quán Thế Âm, với ánh mắt oai thần, bàn tay vỗ mặt đất, và bàn chân trấn đạp, cùng với chúng tự HUM, chinh phục bảy địa ngục.
- 15) Kính lạy đức Độ Mẫu, Nguồn Của 20 vị Hóa Thân Độ Mẫu Quán Thế Âm, bậc đại hỷ đại đức, là đối tượng hành trì, đạt niềm vui niết bàn, với SOHA và OM, ngài chiến thắng toàn bộ, mọi tà ma ác quỷ.
- 16) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Rắn Quán Thế Âm, pháp luân ban hoan hỷ, cho chúng sanh phúc lạc, khuất phục mọi kẻ thù, mười chúng tự trang nghiêm, lời nói nài màu nhiệm, HUM, chúng tự trí huệ, phổ độ khắp chúng sanh.
- 17) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Trộm Cướp Quán Thế Âm, Ngài dậm hân mặt đất, và tuyên ngôn TURE, chúng tự mang sắc HUM, làm chấn động rung chuyển, cả ba tầng thế giới, cùng ba ngọn núi lớn, Tu Di, Man Đà La, và núi Vín-dhy-a.
- 18) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Chết Phi Thời Quán Thế Âm, trên tay là vàng trắng, in bóng hình ngọc thô, tựa ngân hà cõi thiên; hai lần âm TARA, cùng với chúng tự PHAT, ngài khiến cho tất cả, mọi chất độc tiêu tan.
- 19) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Gươm Dao Quán Thế Âm, là nơi chốn nương tựa, của tất cả Thiên Vương, chư Thiên, Khẩn Na La, khoác áo giáp lông lầy, mang niềm vui trong sáng, đến cho khắp mọi loài, phá tan mọi ác mộng, cùng với mọi chấp tranh.
- 20) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Chiến Tranh Quán Thế Âm, với đôi mắt Nhật Nguyệt, tỏa ánh sáng rạng ngời, ngài tuyên ngôn hai lần, âm HARA và âm TUTTARA mâu nhiệm, diệt tan dịch truyền nhiễm.
- 21) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc Cứu Nạn Gió Bão Quán Thế Âm, trang nghiêm ba chân như, sung mãn lực an định, dẹp tan quân ác ma, quý khởi thi, Dạ Xoa. Trước TURE tuyệt bậc, con chí thành đánh lễ.
- Vậy đây là 21 lời tán dương cúng dường, đánh lễ đức Độ Mẫu, cùng chân ngôn của ngài.
- OM TARE TUTTARA TURE SOHA
- Ai trì tụng chú này, mà sáng suốt sùng kính, kiên cố phát tín tâm, nơi Phật Phổ Độ Mẫu, không bỏ quên hai thời, buổi tối và rạng đông, nhất định sẽ có được, trọn vẹn tâm vô úy. Nghiệp chướng đều tiêu tan, giải trừ mọi ác

nghiệp, không đọa sanh nẻo dữ. Chư Thế Tôn nhiều bằng, bảy mươi triệu
 chư vị, sẽ thọ ký người ấy, mau đạt thành thánh quả, trở thành bậc tôn quý,
 và cuối cùng thành tựu, địa vị của Phật Đà. Tất cả mọi độc tố, thật là kinh
 khiếp nhất, từ thú vật cỏ cây, từ thiên nhiên đất đá, dù ăn lầm uống phải,
 cũng không thể gây hại, cho người luôn nhớ nghĩ, trì tụng đức Độ Mẫu
 (những chủng tự của ngài), có công năng dứt khổ, mọi đớn đau khổ não,
 đến từ nạn quỷ ma, hay bệnh sốt trúng độc, cho mình hay cho người, đều
 tan biến tất cả, khi hành giả trì chú, đủ hai, ba, bảy lần. Cầu con sẽ được
 con; cầu giàu sang phú quý, sẽ phú quý sang giàu; bất cứ tâm nguyện gì,
 cũng đều được như ý, toàn bộ mọi chướng ngại, đều tan biến không còn.

-
-
-
-
-
- Chương Bốn Mươi Bảy
-
- Mật Pháp Cúng Đường Đức Phật
- Theo Truyền Thống Mật Tông Tây Tạng**
-
- (A) Tổng Quan Về Mật Pháp Cúng Đường
- Đức Phật Theo Truyền Thống Mật Tông Tây Tạng
-
- Trong Phật giáo, mật pháp hay Phật giáo Mật tông, những phương pháp bí mật, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiền giáo. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thể giới bên ngoài và thể giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ. Đây là nghi thức mật giáo được trì tụng trong Lễ Cúng Đường Đức Phật Lục Sắc Quan Âm Phổ Độ Mẫu, là một trong những Mật Pháp Sư trưởng Khen Rinpoche Lobsang Jamyang chuyên trì hằng ngày và cũng là pháp môn chủ đề từ của Sư trưởng hành trì đều đặn tại các Trung Tâm Văn Thù Sư Lợi tại Longueil, Canada và Trung Tâm Geden Schoeling tại Westminster, California. Sư trưởng Khen Rinpoche Lobsang Jamyang sinh năm 1933 gần vùng Lithang, miền đông Tây Tạng. Sư trưởng đã hoàn thành cấp bậc cao nhất Lharampa, tương đương với Tiến Sĩ Phật Học tại tu viện Sera Mey. Năm 1996, Đức Đạt Lai Lạt Ma ban cho Sư trọng trách làm Sư Trưởng Tu Viện Sera Mey và Sư đã lạc thành Đại Hùng Bảo Điện cho Sera Mey năm 2002, Sư cũng thành lập Trung Tâm Văn Thù Sư Lợi tại Longueil, Canada và Trung Tâm Geden Schoeling tại Westminster, California.
-
- (B) Tóm Lược Nội Dung Mật Pháp Cúng Đường
- Đức Phật Theo Truyền Thống Mật Tông Tây Tạng

(I) Kệ Tam Quy Y Tam Bảo

- Cho đến khi đạt được giác ngộ, đệ tử xin quy y Phật Pháp Tăng.
- Nương nhờ công đức hạnh bồ thí ba la mật và các ba la mật khác.
- Đệ tử xin nguyện đạt đến giác ngộ để cứu độ chúng sanh.
-
- (II) Kệ Tứ Vô Lượng Tâm
-
- Xin nguyện cho mọi chúng sanh an lành và tạo nhân để được an lành.
- Xin nguyện cho mọi chúng sanh giải thoát khỏi khổ đau và tiêu trừ tạo khổ đau.
- Xin nguyện cho mọi chúng sanh không lia an vui, tức là không phải chịu khổ đau.
- Xin nguyện cho mọi chúng sanh đều an trụ trong hạnh xả, không chấp thủ và sân hận đối với những chúng sanh chấp thủ xa gần.
-
- (III) Kệ Cầu Hộ Trì Tịnh Hóa
- Đạo Tràng & Cúng Đường
-
- Xin nguyện mặt đất mọi nơi tịnh hóa, không đá sỏi gập ghềnh, như lòng bàn tay phẳng mịn, như ngọc lưu ly sáng trong.
- Xin nguyện tất cả mọi thức cúng dường đến chư thiên nhân, những phẩm vật an bày và quán tưởng, như đám mây cúng dường Phổ Hiền Bồ Tát, tràn ngập và bao quanh hư không rộng lớn.
- Nương nhờ thần lực chân lý Quy Y Tam Bảo và hộ trì của chư Phật và chư Bồ Tát, nhờ thần lực toàn chư Phật tích tụ phước huệ viên mãn, và năng lực tri kiến tánh không thâm diệu, không thể nghĩ bàn và thanh tịnh, xin nguyện tất cả phẩm vật cúng dường hóa thành Tánh Không Chân Như.
-
- (IV) Kệ Thịnh Chư Phật
-
- Chư vị hộ trì mọi chúng sanh không ngoại lệ, và chư hộ Phật hoàn toàn đánh bại đoàn ma quân. Chư vị chúng ngộ mọi sự thật không ngoại lệ, chư Thế Tôn và thánh chúng, đệ tử thỉnh nguyện chư vị thị hiện nơi đây.
- Ôi, chư Thế Tôn, từ khởi thủy của vô số đại kiếp, chư vị đã hành trì toàn hảo lòng từ bi đến các chúng sanh, và thành tựu ý nguyện của các bài cầu đại nguyện, chư vị nguyện mang an lành, làm lợi lạc đến các chúng sanh. Vì thế từ cung điện hóa sanh từ pháp giới, thị hiện vô số thần thông và ban rải phép lành, với mục đích giải thoát vô lượng chúng sanh. Đệ tử thỉnh nguyện ngài thị hiện cùng chư vị thánh chúng.
-
- (V) Kệ Dâng Lễ (Tám) Quán Phật
-

- Cầu xin toàn chư vị Phật, Như Lai, Đấng Tôn Quý, chư vị Toàn Giác, Biện Tài Vô Ngại, Đạt Niết Bàn, Toàn Trí của Vũ Trụ, Đấng Đạo Sư Vô Song của mọi loài chưa thuần tịnh, Bậc Thiên Nhân Sư, trước chư Phật thiêng liêng, đệ tử kính dâng Lễ Tắm (Lễ Quán Phật). Quán tưởng đèn tắm Phật rất thơm tho, sàn nhà rực rỡ và bằng pha lê trắng lẹ, cột nhà tuyệt đẹp, chói rực châu báu, và màn bằng ngọc trai phát sáng tỏa rạng. Như lúc Phật đản sanh, chư Thiên dâng lễ tắm, bằng nước lấy từ cõi Trời, và cũng như thế, đệ tử xin dâng lễ tắm.
- Thân ngài là quả vị của mười triệu đức hạnh và công đức tối thượng. Khẩu ngữ của ngài thành tựu các kỳ vọng của vô lượng chúng sanh. Ý của ngài nhìn thấu bản tánh chân thật mọi sự vật tri kiến, không ngoại lệ: trước vị trưởng tộc dòng Thích Ca, đệ tử xin dâng lễ tắm.
- Trước đấng Thiện Thệ đại từ bi, Kim Cang Trí, trước chư tổ tri kiến tối thượng, bậc vinh quang tối thượng Dombipa và Atisha, trước dòng truyền thừa hành trì và hộ trì, đệ tử xin dâng lễ tắm.
- Trước đức Di Lặc, Vô Trước, Thế Thân, Giải Thoát Quân (Vimuktisena), Haribhadra, hai vị Kusali, và Suvarnadvipa. Trước dòng truyền thừa Phổ Đại Trì Giới, đệ tử kính dâng lễ tắm.
- Trước đức Văn Thù, Long Thọ, phá tà hiển chánh trong Thường và Đoan. Trước tổ Nguyệt Xứng, Đại Vidyakokila và chư hiền thánh tổ bảo tồn ý chỉ chư Phật: trước dòng truyền thừa Tri Kiến Thâm Diệu, đệ tử xin dâng lễ tắm.
- Trước tổ Atisha, bậc sư tối thượng về giáo lý truyền khẩu và hành trì pháp. Trước Dromtonpa, vị tổ giáo lý dòng Kadam, trước ba vị huynh đệ, bậc sư của bốn phái Du Già: trước toàn chư tổ bốn sư dòng Kadam, đệ tử xin dâng lễ tắm.
- Trước tổ Tông Khách Ba, người đã tái tạo truyền thống Mật Thừa tại Tây Tạng. Trước bậc tôn kính Gyeltshap, biện chứng pháp vương đầy uy lực, trước bậc tôn kính Khedrup, bậc sư của giáo lý hiền và mật tông, trước dòng truyền thừa nối tiếp chư thầy tổ, đệ tử xin dâng lễ tắm.
- Đệ tử dâng lễ tắm lên chư vị Bốn Sư dòng truyền thừa. Đệ tử dâng lễ tắm lên chư vị Hộ Phật. Đệ tử dâng lễ tắm lên chư vị thiên nam và thiên nữ. Đệ tử dâng lễ tắm lên chư vị Hộ Pháp và Thủ Hộ.
- Đệ tử xin lau khô thân với các vải lụa tể nhuyễn, sạch sẽ và thơm tho nhất, với nước ướp hương thơm chọn lọc mà hàng tỷ thế giới xin cúng dường. Đệ tử xin xoa nước hương thơm trên thân sáng chói của chư Mẫu Ni, tỏa rạng nước bóng như vàng ròng.
- Đệ tử xin dâng áo Thiên Y, toàn hảo, mềm dịu, cúng dường chư vị đã thành tựu Thân Kim Cang Bất Hoại. Dâng lên với lòng thành kính bất thoái chuyển, và xin nguyện cho chúng con cũng sẽ đạt được thân kim cương này.
- Vì thân chư Thế Tôn đã tự nhiên trang nghiêm tướng tốt và các dấu hiệu tôn quý, chư vị không cần trang sức thêm. Nhưng đệ tử vẫn xin dâng lên các châu báu và trang sức đẹp nhất, và nguyện cho mọi chúng sanh cũng đạt được thân tự nhiên đầy đủ tướng quý.

- Trong bầu trời trước mặt, trên ngai sư tử, hoa sen và trên bờ đoàn mặt trăng, đức Bồn Sư an tọa, bắt phân với đức Độ Mẫu. Bên trên là chư vị Tổ Sư trong dòng truyền thừa, tổ Atisha và nhiều vị khác. Bao quanh là 21 hóa thân đức Độ Mẫu, chư vị Hộ Phật, chư Phật, chư Bồ Tát, chư Thanh Văn, chư Bích Chi và còn nhiều nữa, cùng chư tôn tùy tùng.
-
-
-
-
- (VI) Kệ Thịnh Cầu Phật Trụ Thế
-
- Vì chư Thế Tôn thương xót đệ tử và mọi chúng sanh qua sức mạnh năng lực thần thông của chư vị, đệ tử xin thỉnh cầu chư vị luôn trụ thế, khi chúng con vẫn hằng cúng dường đến chư vị.
-
-
- (VII) Kệ Thất Chi Nguyện
-
- (Sau đó hành trì phần tụng Thất Chi Nguyện, bắt đầu bằng đánh lễ, cùng với cúng dường Mạn Đà La).
-
- Đánh Lễ
- Thân màu nhiệm chứa toàn chư Phật, chính tinh ty của Đấng Kim Cang Trì, là cội rễ của Tam Bảo và chư Tối Thượng, đệ tử xin đánh lễ chư Bồn Sư.
- Xa lìa chấp ngã nhờ lòng tịnh thánh, thoát ly khỏi ba nẻo dữ nhờ trì giới đức.
- Là giáo lý tối thượng duy nhất, đệ tử xin đánh lễ Pháp Bảo an hòa tâm.
- Bạc Giác Ngộ, và khai thị đạo giải thoát, an trụ vững chắc trong tịnh thánh, là ruộng thánh điển chứa toàn giới hạnh, đệ tử cũng xin đánh lễ trước Tăng Bảo.
- Đấng Hộ Pháp với lòng Đại Từ Bi, Bạc Toàn Trí Thiên Nhân Sư, là ruộng công đức của biển đức hạnh, đệ tử cũng xin đánh lễ đức Như Lai.
- Chư Thiên, A Tu La khấu đầu, đánh lễ dưới gót chân sen của ngài,
- Trước Đấng Giải Thoát mọi chúng sanh khỏi các nẻo dữ, trước Phật Phổ Độ Mẫu, đệ tử cũng xin đánh lễ.
- Trước toàn vô lượng chư vị Sư Tử, đã hạ sanh trong thế giới của mười phương và của ba đời.
- Trước tất cả chư vị, không ngoại lệ, đệ tử xin đánh lễ với tín tâm, và với thân khẩu ý.
-
- (VIII) Kệ Nguyện Phổ Hiền
-
- Vận dụng toàn lực hướng về giới hạnh, khấu đầu trước hóa thân tâm linh của chư Thế Tôn, thị hiện vô số thân, nhiều như các cực vi trong vũ trụ, đệ

từ xin hoàn toàn đánh lễ trước tất cả chư Thế Tôn, trong một cực vi là vô lượng chư Phật, nhiều bằng cực vi, chung quanh mỗi vị là chư đệ tử (Bồ Tát).

- Đệ tử quán pháp giới vô tận cũng là như vậy, không ngoại lệ, tràn ngập chư Thế Tôn. Với biển âm thanh tán thán chư Phật, và biển vô tận lời chữ nhiệm màu, đệ tử tuyên dương tất cả mọi công đức của chư Thế Tôn, và tán thán chư Phật hiện Niết Bàn.
-
- (IX) Kế Cúng Đường
-
- Với hoa và vòng hoa tuyệt đẹp hơn cả, âm nhạc, hương hoa và tàng lọng bảo cái, đệ tử xin cúng dường lên chư Thế Tôn. Y phục lộng lẫy, hương liệu thơm nhất, hương bột, hương đốt, bằng núi Tu Di, bày biện tất cả đẹp trang nhã nhất, đệ tử xin cúng dường lên chư Thế Tôn. Với các phẩm vật cúng dường vô song và đầy tràn, quán tưởng dâng lên từng đấng Thế Tôn. Với sức mạnh tín tâm trong giới hạnh, đệ tử xin đánh lễ và cúng dường lên chư Thế Tôn. Cấu tạo từ biển phẩm vật cúng dường lên chư Thế Tôn, một đại dương nước uống lấy từ biển cảnh giới, cúng dường lên chư Thế Tôn với những biển giới hạnh, thị hiện cùng chư tôn tùy tùng. Đệ tử cúng dường với biển tín tâm. Xin chư vị thọ nhận.
- Om Arya Tare sapariwara argham tratitsa soha
-
- Cấu tạo từ biển phẩm vật cúng dường lên chư Thế Tôn, một đại dương nước uống lấy từ biển cảnh giới, cúng dường lên chư Thế Tôn với những biển giới hạnh, thị hiện cùng chư tôn tùy tùng. Đệ tử cúng dường với biển tín tâm. Xin chư vị thọ nhận.
- Om Arya Tare sapariwara pading tratitsa soha
-
- Cấu tạo từ biển phẩm vật cúng dường lên chư Thế Tôn, một đại dương nước uống lấy từ biển cảnh giới, cúng dường lên chư Thế Tôn với những biển giới hạnh, thị hiện cùng chư tôn tùy tùng. Đệ tử cúng dường với biển tín tâm. Xin chư vị thọ nhận.
- Om Arya Tare sapariwara pupe tratitsa soha
-
- Cấu tạo từ biển phẩm vật cúng dường lên chư Thế Tôn, một đại dương nước uống lấy từ biển cảnh giới, cúng dường lên chư Thế Tôn với những biển giới hạnh, thị hiện cùng chư tôn tùy tùng. Đệ tử cúng dường với biển tín tâm. Xin chư vị thọ nhận.
- Om Arya Tare sapariwara aloke tratitsa soha

-
- Cấu tạo từ biển phẩm vật cúng dường lên chư Thế Tôn, một đại dương nước uống lấy từ biển cảnh giới, cúng dường lên chư Thế Tôn với những biển giới hạnh, thị hiện cùng chư tôn tùy tùng. Đệ tử cúng dường với biển tín tâm. Xin chư vị thọ nhận.
- Om Arya Tare sapariwara gande tratitsa soha
-
- Cấu tạo từ biển phẩm vật cúng dường lên chư Thế Tôn, một đại dương nước uống lấy từ biển cảnh giới, cúng dường lên chư Thế Tôn với những biển giới hạnh, thị hiện cùng chư tôn tùy tùng. Đệ tử cúng dường với biển tín tâm. Xin chư vị thọ nhận.
- Om Arya Tare sapariwara newidi tratitsa soha
-
- Cấu tạo từ biển phẩm vật cúng dường lên chư Thế Tôn, một đại dương nước uống lấy từ biển cảnh giới, cúng dường lên chư Thế Tôn với những biển giới hạnh, thị hiện cùng chư tôn tùy tùng. Đệ tử cúng dường với biển tín tâm. Xin chư vị thọ nhận.
- Om Arya Tare sapariwara shapta tratitsa soha
-
- (X) Kệ Cúng Dường Ngũ Căn
-
- (Muốn cúng dường ngũ căn, hành giả tụng như phần cúng dường trước, nhưng thêm vào các câu ‘hình sắc đẹp nhất, v.v. thay thế cho nước uống,’ v.v. hoặc tụng bài kệ sau).
-
- Dâng lên chư Phật, chư vị là công đức địa, hình sắc đẹp nhất, thị hiện, nhưng vẫn không có tự tánh, dâng lên cúng dường, với tâm thức không phân lìa giữa hiện tướng và tánh không. Xin chư vị thọ nhận với tâm thức không lìa đại hỷ lạc.
- Om Arya Tare sapariwara rupa tratitsa soha
-
- Dâng lên chư Phật, chư vị là công đức địa, thanh âm vi diệu, thị hiện, nhưng vẫn không có tự tánh, dâng lên cúng dường, với tâm thức không phân lìa giữa hiện tướng và tánh không. Xin chư vị thọ nhận với tâm thức không lìa đại hỷ lạc.
- Om Arya Tare sapariwara shapta tratitsa soha
-
- Dâng lên chư Phật, chư vị là công đức địa, hương thơm tốt nhất, thị hiện, nhưng vẫn không có tự tánh, dâng lên cúng dường, với tâm thức không phân lìa giữa hiện tướng và tánh không. Xin chư vị thọ nhận với tâm thức không lìa đại hỷ lạc.
- Om Arya Tare sapariwara gande tratitsa soha
-

- Dâng lên chư Phật, chư vị là công đức địa, vị giác tối thượng, thị hiện, nhưng vẫn không có tự tánh, dâng lên cúng dường, với tâm thức không phân lìa giữa hiện tượng và tánh không. Xin chư vị thọ nhận với tâm thức không lìa đại hỷ lạc.
- Om Arya Tare sapariwara rasa tratitsa soha
-
- Dâng lên chư Phật, chư vị là công đức địa, các phẩm vật hữu hình tối thượng, hiển bày, nhưng vẫn không có tự tánh, dâng lên cúng dường, với tâm thức không phân lìa giữa hiện tượng và tánh không. Xin chư vị thọ nhận với tâm thức không lìa đại hỷ lạc.
- Om Arya Tare sapariwara parsha tratitsa soha
-
- (XI) Kệ Hoàn Mãn Phần Cầu Nguyện
- Cúng Dường Thất Chi
-
- Đến đây, hành giả trì tụng kỹ theo các câu kệ phần tùy hỷ, cầu chuyển pháp luân, cầu trụ thế và hồi hướng đồng thành Phật đạo chi nguyện.

Sám Hối Chi Nguyện

- Sám hối tất cả những ác nghiệp và phạm giới đã làm trong quá khứ bởi chính mình hay các chúng sanh lân cận, với tâm niệm hối lỗi nhiều như khi đã trót uống phải độc dược, và trì tụng bài kệ sau để thệ nguyện quét tâm không tái phạm sau đó, ngay cả khi phải hy sinh tánh mạng.
- Vì bị sai khiến bởi tâm tham ái, sân hận và si mê, qua thân khẩu và cả ý, tất cả những ác nghiệp mà đệ tử đã phạm, đệ tử xin sám hối từng thứ một.

Tùy Hỷ Chi Nguyện

- Trước tất cả công đức của chư Thế Tôn trong mười phương, của Pháp Vương Tử, chư Duyên Giác, chư Thanh Văn, và các bậc Vô Học, và mọi chúng sanh, có bao nhiêu công đức, đệ tử xin hoan hỷ tất cả.
-
- Cầu Chuyển Pháp Luân Chi Nguyện
- Cầu xin đến toàn chư vị đã nói trong mười phương thế giới, hoặc đến chư vị ạt toàn giác vô ngại trên con đường giác ngộ. Đệ tử cầu xin chư vị Hộ Pháp trên, chuyển bánh xe Pháp vô đẳng.

Cầu Trụ Thế Chi Nguyện

- Đệ tử cầu xin chư vị có ý bát niết bàn, vì lợi ích và mang lại an lạc cho tất cả mọi chúng sanh, xin chư vị trụ thế hằng nhiều đại kiếp, nhiều như các nguyên tử trong sáu cõi. Với hai tay chấp lại, tôn kính đệ tử thỉnh cầu.

Hồi Hướng Chi Nguyện

- Qua hành trình đánh lễ, cúng dường, và sám hối, hoan hỷ cầu chuyển pháp luân, cầu trụ thế, cho dù đệ tử có tích tụ được công đức nhỏ nào, đệ tử cung xin hồi hướng tất cả để đạt được Giác Ngộ Viên Mãn.

- (XII) Kệ Cúng Đường Mạn Đà La
-
- Xin nguyện cho các ô trược của nghiệp và phiền não được tịnh hóa và xin nguyện cho đệ tử được thấm nhuần dòng cam lồ của Bồ Đề Tâm.
-
- (XIII) Kệ Tụng Mạn Đà La
-
- Cúng Đường Mạn Đà La
- Om bendza bhumī ah hum, Đất này bằng vàng rực rỡ
- Om bendza bhumī ah hum, Vòng đai sắt bao vòng ngoài
- Trung tâm núi Sơn Vương-Tu Di, Đông: Đông Thắng Thần Châu (Thắng Thân), Nam: Nam Thiệm Bộ Châu (Diêm Phù Đề), Tây: Tây Ngưu Hóa Châu (Ngưu Phất), Bắc: Bắc Cu Lô Châu (Bất Như Ý Âm) Các châu nhô: [Đông] Thân & Thắng Thân, [Nam] Ngưu Phất & Tây Ngưu Phất, [Tây] Si & Thắng Đạo Hành, [Bắc] Bất Như Ý Âm & Đông Đạo. Núi Châu Báu, cây như ý, bò như ý, vụ mùa không cần cày cấy. Bánh xe quý, châu báu, hoàng hậu tôn quý, thừa tướng tôn quý, voi quý, ngựa quý, đại tướng tôn quý, bình trân báu lớn quý, thiên nữ đẹp, tràng hoa, nhã nhạc, vũ điệu, hoa thơm, hương, đèn, nước thơm. Nhật, nguyệt, bảo cái mọi phương, thắng phan ở chính giữa, toàn châu báu của chư thiên nhân, bộ sưu tập lông lẫy, không thiếu thứ gì, đầy đủ và tuyệt diệu, kính dâng bốn sư từ mẫn, cùng dâng lên dòng truyền thừa, lên chư Thánh Tổ diệu thắng, và cũng đặc biệt dâng lên đức Quan Âm Phổ Độ Mẫu tôn kính, cùng chư tôn hộ giá và chư hộ Phật. Đệ tử cúng dường cõi tịnh độ này. Kính xin chư vị từ bi thọ nhận vì lợi ích mọi chúng sanh. Và sau khi thọ nhận phẩm vật cúng dường, kính xin chư vị từ mẫn, giáo hóa cho đệ tử và cho mọi chúng sanh mẹ, rộng lớn như không gian, che chở cho chúng con với lòng từ bi, xin ban cho chúng con mọi thành tựu thế gian và xuất thế gian. Mặt đất của Mạn Đà La này rải đầy hoa và thơm ngát hương trầm; trang nghiêm với núi Tu Di, tứ bộ châu, mặt trời và mặt trăng; xin dâng Mạn Đà La này lên toàn các cõi Phật quán tưởng và xin nguyện cho mọi chúng sanh hoan hỷ thọ cảnh giới thanh tịnh này.

(XIV) Kệ Thỉnh Phật Độ Mẫu

-
- Từ cung điện tối thắng Phổ Đà Lạc Dạ, sanh ra từ chúng tự TAM màu xanh lục, trang nghiêm hiện A Di Đà Phật trên đầu, là công hạnh của chư Phật trong ba đời, Phổ Độ Mẫu, kính xin ngài thị hiện cùng chư tùy tùng. Chư Thiên và A Tu La khấu đầu, đánh lễ dưới gót chân sen ngài. Trước đáng giải thoát mọi chúng sanh khỏi nẻo dữ, đệ tử xin đánh lễ Phổ Độ Mẫu.
- (XV) Kệ Tán Thán 21 Vị Hóa Thân Độ Mẫu
-
- OM – Kính lạy đức Quan Âm Phổ Độ Mẫu tôn kính.

- 1) Kính lạy đức Phổ Độ Mẫu, bậc đại hùng thần tốc, ánh mắt như tia chớp, đàn sanh từ nhụy sen, trở từ giọt ước mắt, của Quan Âm Đại Sĩ: là đáng đại cứu độ, của cả ba thế giới.
- 2) Kính lạy đức Độ Mẫu, khuôn mặt ngài tròn đầy, như trăm vàng trắng thu, tòa rạng ngài ánh sáng, của hàng ngàn thiên hà.
- 3) Kính lạy đức Độ Mẫu, đàn sanh từ nhụy sen, màu vàng tỏa ánh biếc, tay trang nghiêm sen quý, ngài là bậc hiện thân, của mọi hạnh siêu việt: bố thí và tinh tấn, hàng phục mọi khổ hạnh, nhẫn nhục và an định, là pháp tu của ngài.
- 4) Kính lạy đức Độ Mẫu, là mũ miện cao quý, của mười phương Như Lai, hàng phục vô lượng ma, viên mãn hạnh toàn hảo, ngài là chốn nương dựa, tất cả những người con, của chư Phật Thế Tôn.
- 5) Kính lạy đức Phổ Độ Mẫu, hai chùng từ nhiệm mầu, TUTTARA và HUM, ngài rót đầy ba cõi, Dục, Sắc và Vô Sắc, đập rụng bảy thế giới, nhiếp thọ khắp chúng sanh.
- 6) Kính lạy đức Độ Mẫu, là bậc mà chư Thiên: Đế Thích, Tích Lịch Thiên, Phạm Thiên, Phong Lôi Thần, và các bậc Đế Thiên, đều hết lòng sùng kính; cùng tất cả quý thân: Khởi Thi, Căn Thất Bà, và cả loài Dạ Xoa, đều hết lòng tôn vinh.
- 7) Kính lạy đức Độ Mẫu, với âm TRAT và PHAT, ngài phá hủy toàn bộ, mọi luân xa huyền thuật, đôi chân ngài nhấn xuống, bàn chân phải co lại, và chân trái duỗi ra, ngài bốc cháy bùng bùng, trong muôn trùng lửa xoáy.
- 8) Kính lạy đức Độ Mẫu, đáng đại hùng tôn kính, với chùng tự TURE, diệt đội quân Ma Vương, và gương mặt đóa sen, đầy oai thần phần nộ, ngài quét sạch thù địch, không chừa sót một ai.
- 9) Kính lạy đức Độ Mẫu, tay trang nghiêm nơi tim, mang ấn kiết Tam Bảo, cùng pháp luân trang nghiêm, thân phóng tỏa ánh sáng, chiếu tỏa khắp mười phương, không thiếu sót phương nào.
- 10) Kính lạy đức Độ Mẫu, đỉnh đầu ngài tỏa rạng, nguồn ánh sáng tươi vui, tiếng cười TUTTARA, nở dòn tan rộn rã, thu phục hết toàn bộ, Ma vương cùng Thiên vương.
- 11) Kính lạy đức Độ Mẫu, ngài triệu thỉnh tất cả, chư hộ thần sở tại, chùng tự HUM oai nộ, rung chuyển toàn thế giới, cứu vớt khắp chúng sanh, thoát mọi cảnh bần cùng.
- 12) Kính lạy đức Độ Mẫu, đỉnh đầu ngài trang nghiêm, vàng trắng sắp độ rậm, điểm ngọc châu sáng chói; từ trong lọn tóc ngài, là Phật A Di Đà, phóng tỏa hào quang lớn, sáng vô lượng vô biên.
- 13) Kính lạy đức Độ Mẫu, giữa vòng lửa cháy rực, sánh bằng lửa hoại kiếp, ngài an định tự tại, với chân phải đưa ra, và chân trái thu vào, hoan hỷ chúng đệ tử, và diệt trừ hết thảy, mọi đội quân thù nghịch.
- 14) Kính lạy đức Độ Mẫu, với ánh mắt oai thần, bàn tay vỗ mặt đất, và bàn chân trần đạp, cùng với chùng tự HUM, chinh phục bảy địa ngục.
- 15) Kính lạy đức Độ Mẫu, bậc đại hỷ đại đức, là đối tượng hành trì, đạt niềm vui niết bàn, với SOHA và OM, ngài chiến thắng toàn bộ, mọi tà ma ác quỷ.

- 16) Kính lạy đức Độ Mẫu, pháp luân ban hoan hỷ, cho chúng sanh phúc lạc, khuất phục mọi kẻ thù, mười chúng tự trang nghiêm, lời nói nài mầu nhiệm, HUM, chúng tự trí huệ, phổ độ khắp chúng sanh.
- 17) Kính lạy đức Độ Mẫu, Ngài đậm hân mặt đất, và tuyên ngôn TURE, chúng tự mang sắc HUM, làm chấn động rung chuyển, cả ba tầng thế giới, cùng ba ngọn núi lớn, Tu Di, Man Đa La, và núi Vin-dhy-a.
- 18) Kính lạy đức Độ Mẫu, trên tay là vàng trắng, in bóng hình ngọc thổ, tựa ngân hà cõi thiên; hai lần âm TARA, cùng với chúng tự PHAT, ngài khiến cho tất cả, mọi chất độc tiêu tan.
- 19) Kính lạy đức Độ Mẫu, là nơi chốn nương tựa, của tất cả Thiên Vương, chư Thiên, Khẩn Na La, khoác áo giáp lông lấy, mang niềm vui trong sáng, đến cho khắp mọi loài, phá tan mọi ác mộng, cùng với mọi chấp tranh.
- 20) Kính lạy đức Độ Mẫu, với đôi mắt Nhật Nguyệt, tỏa ánh sáng rạng ngời, ngài tuyên ngôn hai lần, âm HARA và âm TUTTARA mầu nhiệm, diệt tan dịch truyền nhiễm.
- 21) Kính lạy đức Độ Mẫu, trang nghiêm ba chân như, sung mãn lực an định, dẹp tan quân ác ma, quỷ khởi thi, Dạ Xoa. Trước TURE tuyệt bậc, con chí thành đánh lễ.
- Vậy đây là 21 lời tán dương cúng dường, đánh lễ đức Độ Mẫu, cùng chân ngôn của ngài.
- OM TARE TUTTARA TURE SOHA
- Ai trì tụng chú này, mà sáng suốt sùng kính, kiên cố phát tín tâm, nơi Phật Phổ Độ Mẫu, không bỏ quên hai thời, buổi tối và rạng đông, nhất định sẽ có được, trọn vẹn tâm vô úy. Nghiệp chướng đều tiêu tan, giải trừ mọi ác nghiệp, không đoạ sanh nẻo dữ. Chư Thế Tôn nhiều bằng, bảy mươi triệu chư vị, sẽ thọ ký người ấy, mau đạt thành thánh quả, trở thành bậc tôn quý, và cuối cùng thành tựu, địa vị của Phật Đà. Tất cả mọi độc tố, thật là kinh khiếp nhất, từ thú vật cỏ cây, từ thiên nhiên đất đá, dù ăn lầm uống phải, cũng không thể gây hại, cho người luôn nhớ nghĩ, trì tụng đức Độ Mẫu (những chúng tự của ngài), có công năng dứt khổ, mọi đớn đau khổ não, đến từ nạn quý ma, hay bệnh sốt trúng độc, cho mình hay cho người, đều tan biến tất cả, khi hành giả trì chú, đủ hai, ba, bảy lần. Cầu con sẽ được con; cầu giàu sang phú quý, sẽ phú quý sang giàu; bất cứ tâm nguyện gì, cũng đều được như ý, toàn bộ mọi chướng ngại, đều tan biến không còn.
- OM – Homage to the Venerable Arya Tara.
-
- (XVI) Kệ Thất Chi Nguyên Cầu Phật Độ Mẫu
-
- Trước đức Phổ Độ Mẫu tôn kính, và chư Thế Tôn cùng chư Pháp Vương Tử, trụ trong mười phương và ba đời, đệ tử xin kính đánh lễ với tín tâm, đệ tử xin kính cúng dường hoa, hương, đèn, nến, nước thơm, thực phẩm, nhã nhạc, và nhiều phẩm vật, là các phẩm vật hiện thực hay là trong quán tưởng, kính xin chư vị tôn quý thọ nạp. Từ vô thi cho đến nay, đệ tử đã tạo mười nghiệp bất thiện và năm tội đại nghịch, xin cho quả trở ngay bây giờ. Những nghiệp ác mà đệ tử đã tạo do si mê phiền não. Đệ tử xin sám hối tất

cả. Trước chư Thanh Văn, Duyên Giác, Bồ Tát, và tất cả phàm nhân còn lại, đệ tử xin hoan hỷ tất cả các công đức, mà chư vị đã tích tụ qua ba đời. Qua các phương tiện thiện xảo, khéo hợp với căn cơ và ý nguyện của mọi chúng sanh, đệ tử xin cầu nguyện Pháp Luân thường chuyển, cho mọi pháp môn, Đại Thừa, Tiểu Thừa, và Phổ Thừa. Cho đến khi cõi Ta Bà chấm dứt, đệ tử cầu xin chư Phật, qua lòng từ bi, trụ thế, không nhập Niết Bàn, xin dẫn dắt mọi chúng sanh, thoát trầm luân trong biển khổ. Xin nguyện tất cả công đức tích tụ được, trở thành nhân đạt quả Giác Ngộ cho mọi chúng sanh hữu tình. Không chậm trễ, hướng về mọi chúng sanh, nguyện cho đệ tử mau trở thành bậc đạo sư toàn hảo.

-
- (XVII) Kỳ Nguyện
-
- Trước Đấng Thế Tôn Từ Bi! Đệ tử cầu nguyện đến ngài, cho con và vô lượng chúng sanh, tịnh hoa hai chướng ngại, viên mãn hai tích tụ công đức của chúng con, và ban cho Phật quả tối thượng! Cho đến khi thành tựu, qua tất cả các kiếp vị lai, đệ tử cầu xin ngài ban niềm vui cực lạc của chư thiên, nhân, xin nguyện cho mọi chướng ngại ngăn che thành tựu toàn trí, và các chướng ngại từ ma, quỷ, bệnh khổ, dịch tễ và tất cả, tất cả các nguyên nhân gây sự chết phi thời, ác mộng, điềm gở và tám nỗi kinh sợ, hay mọi tổn hại, hoàn toàn được an hòa và bị tiêu trừ. Đạt an lạc thế gian và hỷ lạc tối thượng siêu thế gian, cầu cho mọi sự cát tường, tốt đẹp và may mắn, và mọi mục đích được phát triển và tăng trưởng. Đệ tử cầu xin ngài ban cho mọi điều trên dễ dàng, ngay bây giờ. Qua tinh tấn kỳ nguyện đến ngài, nguyện cho Phật pháp nở rộ, và xin nguyện luôn chiêm ngưỡng khuôn mặt ngài, và xin cho Bồ Đề Tâm, thắm nhuần trong Tánh Không, tăng trưởng như vàng trắng non sắp lên rằm. Trong Mạn Đà La đẹp và an lạc của các Đấng Thế Tôn, nơi đó chúng con được đời sanh trong đóa sen đẹp và nhiệm mầu, hiện ra với toàn vô lượng chư Thế Tôn thị hiện, xin cho chúng con được thọ ký thành Phật vị lai, là vị Phật mà đã cầu từ tất cả đời quá khứ, là công hạnh của chư Phật trong ba đời, sắc xanh lam-lục với một mặt, hai tay, Đấng An Hòa! M ẹ cứu đ ộ tay cầm đ ộ a sen, ban toàn phép lành! Đấng Thế Tôn, Phổ Độ Mẫu, với thân ngài và chư tôn tùy tùng, với thân mạng và cõi Phật của ngài, với các tướng quý, và như thế, xin nguyện cho đệ tử, và mọi chúng sanh hữu tình đạt được như ngài. Nhờ oai lực tán thán và kỳ nguyện đến ngài, cho chúng con và tất cả chúng sanh hữu tình khắp nơi, xin nguyện cho mọi bệnh tật, khổn khó, rủi ro và tranh chấp được an hòa, xin cho Phật pháp và điều cát tường tăng trưởng!
-
- (XVIII) Kế Cúng Đường Bánh Torma
-
- Từ trong bản thể của Tánh Không khởi ra chúng tự BHRUM rồi lại hóa thành bình châu báu lớn rộng bao trùm. Trong đó, bánh torma nghi lễ cúng đường biến thành biển cam lộ trí tuệ vô nhiễm. OM AH HUM (3 lần)

- Đấng Tôn Kính (Độ Mẫu) thu nhiếp toàn bộ tinh túy của bánh cúng đường torma qua ống hút làm bằng kim cang quang.
- Om Arya Tare sapariwara idam balimta k aka kahi kahi (3 lần)
- Om Arya Tare với chư tôn tùy tùng, nước uống, nước rửa chân, hoa, hương, đèn, nước thơm, thực phẩm và nhã nhạc, đệ tử xin cúng đường.
- Bánh torma nghi lễ cúng đường, là biển cam lồ, đã cúng đường đến ngài, Đấng Tôn Kính Độ Mẫu cùng chư tùy tùng.
- Sau khi thọ nạp, xin nguyện ngài ban cho chúng con đạt đến mọi thành tựu tối thắng và thể gian.
- Thân ngài chưa niêm hỷ lạc vô nhiễm với nhũ đầu tròn trịa, mỉm cười, sắc diện ngài như vàng trắng non sắp độ rằm,
- Đôi mắt ngài tròn đầy an lạc của từ bi vô phân biệt, thân ngài là hiện thân của Phật Cứu Khổ Cứu Nạn, là Phật Bà rực rỡ trong rừng cây hồng mộc.
-
- (XIX) Kệ Cúng Đường Bánh Torma Thứ Hai
-
- Sau khi nạp thọ bánh Torma cúng đường này, là biển cam lồ, dâng lên chư vị, Thiện Nam, Thiện Nữ, và chư Hộ Pháp, xin chư vị hoàn mãn mọi thiện hạnh mang lại an lành, tăng tiến, Xin ban hộ trì của ngài giúp mọi sự tu tập dễ dàng phù hợp với Phật Pháp, cho chúng con và cho mọi người, và giúp chúng con thành tựu nguyện ước, và nhanh chóng an hòa mọi tổn hại, bệnh tật, tà ma và toàn bộ ám chướng.
-
-
-
- (XX) Kệ Cúng Đường Bánh Torma Thứ Ba
-
- Từ trong bản thể của Tánh Không khởi ra chủng tự BHRUM rồi lại hóa thành bình châu báu lớn rộng bao trùm. Trong đó, chủng tự OM tan thành ánh sáng và hóa thành bánh torma nghi lễ cúng đường làm thành ba món màu trắng và ba vị ngọt, tất cả hóa thành biển cam lồ trí tuệ vô nhiễm. OM AH HUM (3 lần)
- Đệ tử cúi xin đánh lễ bậc Thế Tôn Đa Bảo Như Lai. Đệ tử cúi xin đánh lễ Đấng Thánh Hảo Sắc Thân Như Lai. Đệ tử cúi xin đánh lễ Đấng Tôn Quý Sắc Thân Như Lai. Đệ tử cúi xin đánh lễ Đấng Vô Úy Như Lai. Gồm đủ năm căn thức toàn hảo, bánh torma này, là biển cam lồ. Trước Tenma, vị nữ địa thần, và chư Địa Thần của tam thiên Thế Giới, đệ tử xin cúng đường. Trước năm vị chị em thiên nữ trưởng thọ, và chư Hộ Thần an định trụ tại nước Tây Tạng, và nhất là cho chính nơi đây, dâng chư Thiên và Địa Thần sở tại, đệ tử xin cúng đường. Sau khi nạp thọ, cho đệ tử và cho tất cả các thí chủ, đối với tất cả các hành nghiệp mà chúng con đã tạo. Không phiền não hay đổ kỵ. xin ban cho chúng con mọi thuận duyên ước muốn. Oai lực của tư tưởng, và oai lực hộ trì của chư Như Lai. Và oai lực của vòm chân tánh, xin cho tất cả các mục đích chúng con ước muốn, tất cả bất kỳ chuyện gì, đều được thành tựu, không bị cản trở.

-
- (XXI) Chú Tịnh Hóa
-
- Om Padmasattva, xin hộ trì cho giới nguyện, Padmasattva, xin nâng đỡ con, xin trụ an định trong con. Xin hoan hỷ cùng con, xin an lạc cùng con, xin thương xót chúng con, ban cho con mọi thành tựu dung mãnh. Xin chuyển hóa con làm điều lành, chuyển hóa tâm thức con tốt đẹp. Ha Ha Ha Ha Hoh (biểu tượng của 5 loại chánh niệm nguyên sơ). Đấng Minh Hạnh Túc, Chiến Thắng Vương, đóa sen của tất cả Như Lai, xin đừng bỏ con, đấng Liên Hoa, đấng đại nguyện.
- AH HUM PHAT
-
-
-

(XXII) Kệ Sám Hối

-
- Tất cả những ác nghiệp do đê tử tạo ra hoặc sai khiến người khác làm, vô tình sai phạm hay cố ý tạo, hay làm ra do tâm phiền não tức đẩy, kính xin chư vị kiên nhẫn từ niệm. Tất cả các ác nghiệp tạo ra bởi chúng sanh thiếu công đức trong thời mật pháp, trộn lẫn với phiền não si mê, không thành tựu theo nguyện ước của chư vị Thánh Trí. Kính xin chư vị cũng kiên nhẫn từ niệm. Bị chế ngự bởi bôn sên, không biết hành trì, hoặc đã cúng dường đồ bất tịnh hay không biết bày biện bàn thờ. Ôi Đấng Hộ Pháp mang đây lòng từ bi, kính xin chư vị cũng kiên nhẫn từ niệm. Vô tình vi phạm hạnh xấu bất tịnh và theo nghi lễ hành trì rút từ Kinh, phạm những gì bị cấm, hay sai lầm, kính xin chư vị cũng kiên nhẫn từ niệm. Những gì hành trì dư thừa hoặc hành trì sai một phần của nghi lễ, hay là những gì bị bỏ quên, kính xin chư vị cũng kiên nhẫn từ niệm.
-
- (XXIII) Kệ Cầu Chư Phật Trở Lại
-
- Chư vị ban cho chúng sanh thành tựu các mục đích, ban truyền chánh pháp đạt quả. Mặc dù chư vị trở về Phật quốc, kính xin trở lại mai sau.
-
- (XXIV) Kệ Nguyện Cát Tường
-
- Như ngọn núi Kim Sơn, trang nghiêm toàn hảo, vị chúa tể ba cõi, đã diệt trừ ba phiền trước, vị Phật trang nghiêm với đôi mắt như nụ sen nở, là điểm thứ nhất của phúc lạc thế gian. Là nơi nương dựa toàn hảo, tối thượng, kiên định, hồng danh vang trên ba cõi, chư thiên nhân sùng kính, là điểm thứ hai của phúc lạc thế gian. Tăng già thánh trí, giữ trọn Phật pháp, tu học rộng lớn, là đối tượng sùng kính của chư nhân thiên và a-tu-la, Tăng chúng tối thượng, là nền tảng khiêm cung, và vinh quang, là điểm thứ ba của phúc lạc thế gian.
-

•

(XXV) Kệ Hồi Hương

•

- Nguyên Bồ Đề Tâm trân quý,
- Phát sinh ă ng tưởng n i chưa có,
- Thêm kiên cố ở nơi đã phát sinh,
- Và mãi mãi tăng trưởng viên mãn.

•

- Nguyên đem công đức này,
- Hướng về khắp tất cả,
- Đệ tử và chúng sanh,
- Đều trọn thành Phật đạo.

•

**Tác giả xin thành kính nhớ ơn hai vị Thầy Đào Khánh Thọ & Cô Võ Thị Ngọc Dung, cố Hiệu Trưởng Trường Trung Học Tổng Phước Hiệp, Vĩnh Long, đã cung cấp tài liệu quý báu này vào năm 2006.

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

3

Phần Ba***Những Dòng Thiền Trung Hoa******Tùng Hoạt Động Tại Tây Tạng Trong Buổi Sơ Thời***

Chương Bốn Mươi Tám

Lịch Sử Phát Triển Thiền Tây Tạng

I. Tổng Quan Về Lịch Sử Phát Triển Thiền Tây Tạng:

Thiền ở Tây Tạng đã có một truyền thống lâu đời. Phải thành thật mà nói, người Tây Tạng là những người đã sẵn có khả năng chinh phục được cánh giới bao la của tâm trí. Tuy nhiên, mãi đến đầu thế kỷ thứ XX, nghiên cứu Thiền Tây Tạng đã mới bắt đầu vào năm 1939 với sự khám phá ra các hang động ở Đôn Hoàng và với sự xuất bản một văn bản Đôn Hoàng bằng tiếng Tây Tạng liên quan đến

Thiền. Tương cũng nên biết rằng Đôn Hoàng là tên của một thành phố trong thành Cam Túc (Kansu) trong những vùng ốc đảo miền Trung Á (về phía tây bắc Trung Hoa), nơi mà các con đường Bắc Nam thời xưa gặp nhau. Đôn Hoàng gồm những thành lũy dài khoảng 13 dặm từ Đông sang Tây, 7 dặm Bắc Nam. Vào thời Ngải Pháp Hiên khởi đầu cuộc Tây du (khoảng năm 399 sau Tây lịch), trong nhật ký, Pháp Hiên đã ghi lại như sau: “Sa mạc Đôn Hoàng có nhiều ác ma và gió nóng, gặp phải thì không ai toàn mạng. Trên trời không có chim bay, dưới đất không có thú chạy. Sa mạc trải dài vô tận, muốn vượt qua không biết lấy gì làm dấu ngoai trừ những bộ xương người đã chết rục trên đường.” Gần đó có một dãy Vạn Phật Động. Vạn Phật Động hay Đôn Hoàng Thạch Thất, còn gọi là Đôn Hoàng Thạch Quật, hay Hang Động Đôn Hoàng (nằm về phía đông nam huyện Đôn Hoàng thuộc tỉnh Cam Túc, có ngọn núi Minh Sa, dưới chân núi có chùa Tam Giới, quanh chùa có hàng ngàn hang động. Trước kia gọi là động Nghìn Phật vì xung quanh vách đá đều có chạm trổ hình tượng Phật). Người ta tin rằng Vạn Phật Động có từ trước thế kỷ thứ 4, nhưng bị lãng quên trong nhiều thế kỷ. Vào năm 1900 có một vị Tăng quét dọn cát bụi trong chùa, từ chỗ tường vỡ tình cờ nhìn thấy một căn phòng trong đó chứa đầy kinh sách. Khi mở sách ra thấy những sách này được chép từ thế kỷ thứ năm đến thế kỷ thứ 10 (trong khoảng triều đại nhà Đường. Có lẽ vào thời Tây Hạ loạn lạc nên người ta đem cất sách vào đây). Một người Anh Sir Aurel Stein là người đầu tiên đã thăm viếng lại những hang động này và đã mang một số sách này ra ngoài vào năm 1907. Năm sau 1908, ông Paul Pelliot đã tìm thấy trong thêm trong hang động có nhiều kinh sách Phật và Lão giáo khác. Cho đến ngày hôm nay, có trên 492 hang động đã được tìm ra bao gồm hàng ngàn kinh sách, phần nhiều đã được đưa sang Âu Châu vào đầu thế kỷ thứ 20. Ngoài ra còn có trên 2.400 tượng Phật và khoảng 45.000 thước vuông tranh vẽ trên tường. Marcelle Lalou, "Tài Liệu Tây Tạng Về Sự Diễn Tả Thiền Trung Hoa," Báo kỳ Á Châu, số CXXXI, từ tháng 10 đến tháng 12 năm 1939, từ trang 505 đến trang 522. Đầu thập niên 1950s, một học giả người Pháp tên Paul Demiéville đã cho xuất bản một nghiên cứu về Hội Nghị Tây Tạng: Hội Nghị Lhasa, Thư mục của Hàn Lâm Viện Trung Hoa, quyển VII (Ba Lê: Impr. nationale de France, 1952). Sáu năm sau, Giuseppe Tucci xuất bản một bản nghiên cứu về một phần của Thiền trong "kho tàng được khám phá" của dòng Đại Cú Cảnh, điều này là một biểu hiện đầu tiên cho thấy các tài liệu liên quan đến Thiền đã tồn tại ở trung tâm Tây Tạng: Giuseppe Tucci, Các Văn Bản Phật Giáo Phụ, Phần II, Serie Orientale Roma, IX, 2 (Roma: Instituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 1958). Các cuộc nghiên cứu và xuất bản của Nhật Bản bắt đầu từ cuối thập niên 1960s và đầu thập niên 1970s, những bài báo của Ueyama Daishun về một bản dịch bằng tiếng Tây Tạng về lịch sử sơ kỳ Lăng Già Sư Tử Ký và thủ bản Đôn Hoàng Pelliot Tây Tạng 116, vốn bao gồm pháp ngữ của nhiều vị Thiền sư Trung Hoa. Trong khoảng thập niên 1970s, Ueyama, Obata Hironobu, Yamaguchi Zuihō, Kimura, Ryutōku, Okimoto Katsumi, Imaeda Yoshiro và Harada Satoru đã cho xuất bản một loạt những bài viết về các văn bản Thiền Tây Tạng và các vấn đề liên quan. Một bản tóm lược có tính miêu tả xuất sắc của học thuật Nhật Bản xuống đến 1977 là bản: "Nghiên Cứu các thủ bản Thiền Tây Tạng tìm thấy ở Đôn Hoàng, Một sự duyệt lại lãnh vực này và những triển vọng của nó" của D.

Ueyama, được K.W. Eastman và Kyoto Tokuno phiên dịch sang Anh ngữ với nhan đề "Thiền Sơ Kỳ ở Trung Hoa và Tây Tạng", Lewis Lancaster và Whalen Lai hiệu đính (Berkeley: Lancaster-Miller sắp xuất bản). Bên cạnh đó, người ta còn khám phá ra hàng ngàn thủ bản chép tay từ thư viện trong Đôn Hoàng Điện trong suốt một thời gian khá lâu trong lịch sử Trung Hoa, từ thời của nhà dịch kinh Cưu Ma La Thập cho đến thời bộ Cảnh Đức Truyền Đăng Lục được kết tập, nghĩa là từ 400 đến 1000 sau Tây lịch. Các thủ bản Thiền Trung Hoa trong toàn bộ sưu tập Đôn Hoàng có niên hiệu kể từ 750 đến 1000; trong khi các thủ bản Tây Tạng có niên đại đến khoảng thời kỳ Tây Tạng chiếm đóng Đôn Hoàng, từ thập niên 780s đến thập niên 848s. Rõ ràng là trong thời kỳ chiếm đóng của Tây Tạng, có một sự giao lưu trao đổi văn hóa Hoa-Tạng rất mạnh mẽ; kỳ thật, nhiều người Trung Hoa ở Đôn Hoàng đã quên mất hán chữ viết, chỉ biết chữ viết Tây Tạng mà thôi. Sự quan tâm đến Phật giáo và Thiền Trung Hoa của người Tây Tạng đã tác động như một nam châm. May mắn thay, từ quan điểm nghiên cứu Thiền sơ kỳ, cửa sổ Tây Tạng về Thiền đã rộng mở vào khoảng cuối thời Thiền sơ kỳ, và những 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 thời nhà Đường và thời Ngũ Đại. Nói tóm lại, người Tây Tạng đã nhìn thấy một nghiên cứu khá tiêu biểu về văn hóa Thiền lan tỏa khắp nơi trong những ghi chép của lịch sử, những cuộc đối thoại, luận giải, và những bản kinh về Thiền vào thế kỷ thứ VIII. Dĩ nhiên là các học giả đã và đang làm việc trên những văn bản Thiền Trung Hoa trong hàng mấy thập niên qua, và nếu người ta có thể tổng hợp tất cả những tác phẩm với từng mảng nghiên cứu mà họ đã làm, một hình ảnh mới về buổi sơ Thiền có thể được thu thập lại. Các thủ bản Thiền Tây Tạng, vốn chỉ mới nhận được sự quan tâm mà chúng đáng được trong khoảng thời gian rất gần đây, đã cho chúng ta nhiều hướng tiềm năng cho 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 cấu trúc những phần thất lạc hoặc những phần bị sửa đổi sai lạc đi của các tác phẩm Trung Hoa; giúp diễn dịch các đoạn văn khó trong các tác phẩm Trung Hoa, vân vân và vân vân. Trong phạm vi Tây Tạng học thì sự nghiên cứu vào Thiền Tây Tạng đã bắt đầu xói mòn quan điểm truyền thống về Phật giáo Tây Tạng thời sơ kỳ. Các luận giải bằng ngôn ngữ phương Tây về tôn giáo Tây Tạng, vốn biểu lộ sự ảnh hưởng lan tỏa khắp trên quan điểm truyền thống, làm giảm thiểu vai trò của phần Trung Hoa, Đôn Môn, xem thường nó như là một thứ dị giáo vị đánh bại ở cái 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 rằng rất có thể chính tự thân cuộc tranh luận chỉ là sự bày vẽ của các nhà sử học Phật giáo Tây Tạng về sau này mà thôi. Những tài liệu Thiền Tây Tạng đã cho chúng ta thấy rằng các sử gia sau thời A Đề Sa, vào thế kỷ thứ XI, ít nhiều cũng đã xóa bỏ vai trò của Thiền Trung Hoa ra khỏi thư tịch và trong tiến trình của việc làm này tự nhiên là họ đã nhấn mạnh đến vai trò của các vị sư Ấn Độ trong việc giới thiệu Phật giáo và văn hóa vào xứ sở của họ. Thậm chí có lẽ Thiền đã là khuynh hướng nổi bật của Phật giáo Tây Tạng vào thế kỷ thứ VIII. Trong bất cứ trường hợp nào, dầu bối cảnh vẫn còn khá mơ hồ, nhưng trong khoảng thế kỷ thứ IX giáo lý Thiền ở Tây Tạng vẫn tiếp tục trong bí mật và kéo dài trong hình thức ngụy trang bên trong truyền thống Đại Cưu Cảnh, truyền

thống cổ xưa đó của thời kỳ hoàng gia được nghĩ là xa cách nhất đối với cốt tủy của Phật giáo bởi các truyền thống mới được thành lập từ cuối thế kỷ thứ X trở đi. Vì các trường phái Thiền Trung Hoa này vốn đã hình thành Đôn Môn Tây Tạng lại nằm trong số các trường phái không được biết đến một cách trọn vẹn nơi các nguồn tài liệu của Trung Hoa, có thể cần phải có thêm một cuộc nghiên cứu nữa về chúng từ một cuộc nghiên cứu để so sánh về các tài liệu Tây Tạng và Trung Hoa. Các trường phái được đặt trong nghi vấn là dòng Thiền của Hòa Thượng Kim hay dòng Thiền Tịnh Chứng, dòng Thiền Vô Trụ hay dòng Bảo Đường, và dòng Thiền Bắc tông sau thời Thần Tú mà chúng ta có thể gọi là dòng Thiền Bắc Hậu. Theo Jeffrey Broughton trong quyển "Nghiên Cứu Thiền Và Hoa Nghiêm Tông," điều khám phá này không đề nghị rằng tên gọi và các văn bản của các trường phái Thiền khác không được tìm thấy trong số các văn bản Thiền được viết bằng ngôn ngữ Tây Tạng: những mảng pháp hội của Thần Hội chẳng hạn đã được nhận dạng. Nhưng ba trường phái vừa kể trên có thể sẽ là tâm điểm trong bất kỳ sự thử nghiệm tái xây dựng nào về lịch sử Thiền Trung Hoa ở Tây Tạng. Các nguồn chính yếu cho việc nghiên cứu Đôn Môn là: các tài liệu hỗn hợp viết bằng tiếng Tây Tạng được tìm thấy trong thư viện hang động Đôn Hoàng vào đầu thế kỷ thứ XX, đặc biệt trong Pelliot Tây Tạng 116; các tài liệu về Thiền Tây Tạng được lưu giữ ở miền trung Tây Tạng trong truyền thống Đại Cừu Cảnh, mà tài liệu quan trọng nhất trong các tài liệu này, là Thiền Đăng của Năm Giai Cấp theo Thứ Bạc; và các tài liệu bằng tiếng Trung Hoa, cả các văn bản của Đôn Hoàng và những trước tác của Thiền sư Khuê Phong Tông Mật về các tông phái Thiền.

II. Bối Cảnh Lịch Sử Thời Nhà Đường Bên Trung Hoa Và Những Con Đường Đưa Thiền Đến Tây Tạng:

Xem xét lại lịch sử lịch sử Thiền Tây Tạng tương phản lại với bối cảnh lịch sử Trung Hoa thời nhà Đường sẽ vô cùng hữu ích. Lịch sử thời nhà Đường ghi lại khả năng của người Bod (Tây Tạng), và hiển nhiên là nước Trung Hoa đã mất đi nhiều đất đai của nó trong các cuộc chiến tranh với người Tây Tạng. Từ cuối thập niên 750s người Tây Tạng đã chiếm giữ phần lớn đất đai tỉnh Quan Trung, bây giờ là Thiểm Tây, nằm về phía tây kinh đô Trường An và những vùng núi non của Kiếm Nam, ngày nay là Mãn Xuyên thuộc tỉnh Tứ Xuyên. Trong vòng vài năm chính kinh đô Trường An cũng bị mất vào tay người Tây Tạng và người Trung Hoa lúc đó chỉ co cụm vào những hoạt động du kích dưới sự lãnh đạo của vị tướng nổi tiếng tên là Quách Tử Nghi. Thỉnh thoảng có những khoảng thời gian hòa bình khi các sứ đoàn Trung Hoa và Tây Tạng gặp gỡ nhau, tuyên thệ những hiệp ước và dựng lên những cột mốc ranh giới. Trong thập niên 780s, Sa Châu trong vùng Đôn Hoàng bị Tây Tạng chiếm đóng. Không phải chỉ đơn thuần là ngẫu nhiên mà các con đường Thiền truyền vào Tây Tạng lại ăn khớp với địa hình này. Thiền đã đến được trung tâm xứ Tây Tạng qua hai vùng: Tứ Xuyên và thành phố thiêng liêng của vùng Trung Á là Đôn Hoàng.

III. Những Nhà Bảo Trợ Cho Việc Truyền Bá Thiền Ở Tây Tạng Buổi Sơ Kỳ:

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 được gắn liền với sự truyền bá của những dòng Thiền Tịnh Chúng, Bào Đường và Bắc Hậu là thị tộc Sba ở trung tâm Tây Tạng, một trong những gia tộc có thế lực sản sinh ra nhất quan chức cao cấp cho đất 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 Hoàng. Thị tộc Sba là công cụ cho sự truyền bá Thiền từ vùng Tứ Xuyên và thị tộc Bro là những người đã bảo trợ cho vị Thiền sư trung Hoa tên Ma Ha Diên, và tên tuổi của vị Thiền sư này xuất hiện trong rất nhiều văn bản bằng 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 thực sự là một biên niên sử đối với tự viện nổi tiếng Bsam-yas, hai thành viên trong gia tộc Sba đã lần lượt là trụ trì của tự viện nổi tiếng này, vốn đóng một vai trò quan trọng trong Phật giáo Tây Tạng. Từ những bản phát biểu của gia tộc Sba chúng ta biết được về hai cuộc hành hương sang Trung Hoa của người Tây Tạng, cả hai đều có ý nghĩa to lớn trong việc truyền bá Phật giáo và Thiền vào Tây Tạng.

IV. Các Giáo Lý Cải Cách Của A Đề Sa Từ Hướng Ấn Độ Truyền Sang:

Các giáo lý cải cách của A Đề Sa từ hướng Ấn Độ truyền sang, dựa trên truyền thống Thiền Du Già do Di Lặc và Vô Trước sáng lập, dẫn đến sự hình thành của trường phái Bkah-gdams-pa bởi người đệ tử người Tây Tạng của ông là Dromdon (Hbrom-ston, 1008-1064), người được coi như là vị sáng lập ra trường phái đầu tiên trên đất Tây Tạng. Trường phái này có quan điểm tổng hợp của cả Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa, buộc các tu sĩ phải sống độc thân và không khuyến chuyện phù phép. Chính trên cơ sở của giáo lý này mà nhà cải cách vĩ đại của Tây Tạng là Tông Khách Ba vào thế kỷ thứ 14, đã lập nên trường phái Gelukpa (Dge-lugs-pa), qua sự gạn lọc những nghi thức cầu kỳ của Bkah-gdams-pa và đang chiếm ưu thế trong Phật giáo Tây Tạng mãi đến ngày nay cả về thể tục lẫn tâm linh, qua sự kế vị của các vị Đạt Lai Lạt Ma (Dalai Lamas).

- Chương Bốn Mươi Chín

-
- Chư Thiên Đức Hoàng Pháp Tại
- Tây Tạng Buổi Sơ Thời Trong Vùng
- Gắn Hang Động Đôn Hoàng
-

1. Tổng Quan Về Lịch Sử Phát Triển Thiền Tây Tạng & Chư Thiên Đức Tây Tạng Buổi Sơ Thời Trong Vùng Gắn Hang Động Đôn Hoàng:

- Thiền ở Tây Tạng đã có một truyền thống lâu đời. Phải thành thật mà nói, người Tây Tạng là những người đã sẵn có khả năng chinh phục được cảnh giới bao la của tâm trí. Tuy nhiên, mãi đến đầu thế kỷ thứ XX, nghiên cứu Thiền Tây Tạng đã mới bắt đầu vào năm 1939 với sự khám phá ra các hang động ở Đôn Hoàng và với sự xuất bản một văn bản Đôn Hoàng bằng tiếng Tây Tạng liên quan đến Thiền. Tưởng cũng nên biết rằng Đôn Hoàng là tên của một thành phố trong thành Cam Túc (Kansu) trong những vùng ốc đảo miền Trung Á (về phía tây bắc Trung Hoa), nơi mà các con đường Bắc Nam thời xưa gặp nhau. Đôn Hoàng gồm những thành lũy dài khoảng 13 dặm từ Đông sang Tây, 7 dặm Bắc Nam. Vào thời Ngải Pháp Hiện khởi đầu cuộc Tây du (khoảng năm 399 sau Tây lịch), trong nhật ký, Pháp Hiện đã ghi lại như sau: “Sa mạc Đôn Hoàng có nhiều ác ma và gió nóng, gặp phải thì không ai toàn mạng. Trên trời không có chim bay, dưới đất không có thú chạy. Sa mạc trải dài vô tận, muốn vượt qua không biết lấy gì làm dấu ngoại trừ những bộ xương người đã chết rục trên đường.” Gần đó có một dãy Vạn Phật Động. Vạn Phật Động hay Đôn Hoàng Thạch Thất, còn gọi là Đôn Hoàng Thạch Quật, hay Hang Động Đôn Hoàng (nằm về phía đông nam huyện Đôn Hoàng thuộc tỉnh Cam Túc, có ngọn núi Minh Sa, dưới chân núi có chùa Tam Giới, quanh chùa có hàng ngàn hang động. Trước kia gọi là động Nghìn Phật vì xung quanh vách đá đều có chạm trổ hình tượng Phật). Người ta tin rằng Vạn Phật Động có từ trước thế kỷ thứ 4, nhưng bị lãng quên trong nhiều thế kỷ. Vào năm 1900 có một vị Tăng quét dọn cát bụi trong chùa, từ chỗ tường vỡ tình cờ nhìn thấy một căn phòng trong đó chứa đầy kinh sách. Khi mở sách ra thấy những sách này được chép từ thế kỷ thứ năm đến thế kỷ thứ 10 (trong khoảng triều đại nhà Đường. Có lẽ vào thời Tây Hạ loạn lạc nên người ta đem cất sách vào đây). Một người Anh Sir Aurel Stein là người đầu tiên đã thăm viếng lại những hang động này và đã mang một số sách này ra ngoài vào năm 1907. Năm sau 1908, ông Paul Pelliot đã tìm thấy trong thêm trong hang động có nhiều kinh sách Phật và Lão giáo khác. Cho đến ngày hôm nay, có trên 492 hang động đã được tìm ra bao gồm hàng ngàn kinh sách, phần nhiều đã được đưa sang Âu Châu vào đầu thế kỷ thứ 20. Ngoài ra còn có trên 2.400 tượng Phật và khoảng 45.000 thước vuông tranh vẽ trên tường. Marcelle Lalou, "Tài Liệu Tây Tạng Về Sự Diễn Tả Thiền Trung Hoa," Báo kỳ Á Châu, số CXXXI, từ tháng 10 đến tháng 12 năm 1939, từ trang 505 đến trang 522. Đầu thập niên 1950s, một học giả người Pháp tên Paul Demiéville đã cho xuất bản một nghiên cứu về Hội Nghị Tây Tạng: Hội Nghị Lhasa, Thư mục của Hàn Lâm Viện Trung Hoa, quyển VII (Ba Lê: Impr. nationale de France, 1952). Sáu

năm sau, Giuseppe Tucci xuất bản một bản nghiên cứu về một phần của Thiền trong "kho tàng được khám phá" của dòng Đại Cú Cảnh, điều này là một biểu hiện đầu tiên cho thấy các tài liệu liên quan đến Thiền đã tồn tại ở trung tâm Tây Tạng: Giuseppe Tucci, *Các Văn Bản Phật Giáo Phụ, Phần II*, Serie Orientale Roma, IX, 2 (Roma: Instituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 1958). Các cuộc nghiên cứu và xuất bản của Nhật Bản bắt đầu từ cuối thập niên 1960s và đầu thập niên 1970s, những bài báo của Ueyama Daishun về một bản dịch bằng tiếng Tây Tạng về lịch sử sơ kỳ Lăng Già Sư Tử Ký và thủ bản Đôn Hoàng Pelliot Tây Tạng 116, vốn bao gồm pháp ngữ của nhiều vị Thiền sư Trung Hoa. Trong khoảng thập niên 1970s, Ueyama, Obata Hironobu, Yamaguchi Zuihō, Kimura, Ryutōku, Okimoto Katsumi, Imaeda Yoshiro và Harada Satoru đã cho xuất bản một loạt những bài viết về các văn bản Thiền Tây Tạng và các vấn đề liên quan. Một bản tóm lược có tính miêu tả xuất sắc của học thuật Nhật Bản xuống đến 1977 là bản: "Nghiên Cứu các thủ bản Thiền Tây Tạng tìm thấy ở Đôn Hoàng, Một sự duyệt lại lãnh vực này và những triển vọng của nó" của D. Ueyama, được K.W. Eastman và Kyoto Tokuno phiên dịch sang Anh ngữ với nhan đề "Thiền Sơ Kỳ ở Trung Hoa và Tây Tạng", Lewis Lancaster và Whalen Lai hiệu đính (Berkeley: Lancaster-Miller sắp xuất bản). Bên cạnh đó, người ta còn khám phá ra hàng ngàn thủ bản chép tay từ thư viện trong Đôn Hoàng Điện trong suốt một thời gian khá lâu trong lịch sử Trung Hoa, từ thời của nhà dịch kinh Cưu Ma La Thập cho đến thời bộ Cảnh Đức Truyền Đăng Lục được kết tập, nghĩa là từ 400 đến 1000 sau Tây lịch. Các thủ bản Thiền Trung Hoa trong toàn bộ sưu tập Đôn Hoàng có niên hiệu kể từ 750 đến 1000; trong khi các thủ bản Tây Tạng có niên đại đến khoảng thời kỳ Tây Tạng chiếm đóng Đôn Hoàng, từ thập niên 780s đến thập niên 848s. Rõ ràng là trong thời kỳ chiếm đóng của Tây Tạng, có một sự giao lưu trao đổi văn hóa Hoa-Tạng rất mạnh mẽ; kỳ thật, nhiều người Trung Hoa ở Đôn Hoàng đã quên mất hán chữ viết, chỉ biết chữ viết Tây Tạng mà thôi. Sự quan tâm đến Phật giáo và Thiền Trung Hoa của người Tây Tạng đã tác động như một nam châm. May mắn thay, từ quan điểm nghiên cứu Thiền sơ kỳ, cửa sổ Tây Tạng về Thiền đã rộng mở vào khoảng cuối thời Thiền sơ kỳ, và những 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 thời nhà Đường và thời Ngũ Đại.

-
- II. Tóm Lược Về Chư Thiền Đức Hoàng Pháp Tại Vùng Trung Á:
1) Phổ Độ Tăng (232-348): Phổ Độ Tăng là tên của một vị thiền sư gốc Trung Á, đến Lạc Dương năm 310 và lập ra tại đây một trung tâm Phật giáo. Những năng lực thần thông của ông như tiên đoán sự kết thúc của một trận chiến, tác động đến mưa, vân vân, đã khiến cho vị hoàng đế tin cậy và ông trở thành cố vấn trong hai mươi năm. Ông không bao giờ nhân mạnh đến sự cần thiết phải tỏ ra nhân đạo, tránh sự giết chóc và bạo quyền, do đó ông có ảnh hưởng rất có lợi trong việc trị quốc thời đó. Phổ Độ Tăng ra sức truyền bá Phật giáo dưới hình thức sơ đẳng nhất của nó và bằng những phương tiện đơn giản nhất trong dân chúng Trung Hoa. Dưới ảnh hưởng của ông, lần đầu tiên người Hoa chính thức

được phép gia nhập Tăng đoàn Phật giáo và nhận sự phong chức nhà sư. Người ta cũng cho rằng ông là người đầu tiên giữ một vai trò quan trọng trong việc lập ra dòng ni tại Trung Hoa.

2) Thiền Sư Trí Đôn (314-366): Trí Đôn là một trong những thiền sư chính của Phật giáo Trung Quốc vào thế kỷ thứ tư. Ông sáng lập ra phái Bát Nhã của Phật Giáo Nguyên Thủy Trung Quốc. Trí Đôn là người đầu tiên đã đưa ra lý giải mới về một trong những khái niệm trung tâm triết học của Trung Quốc là “Lý.” Theo truyền thống, lý chỉ trật tự vũ trụ, nhưng Trí Đôn lý giải ngược lại, như là chân lý cao nhất, hay nguyên lý cuối cùng, hay chân tính. Định nghĩa này về sau được các trường phái Phật giáo thừa nhận. Trí Đôn còn rất nổi tiếng là đệ tử am hiểu sâu sắc về Trang Tử và Đạo giáo.

3) Thiền Sư Phổ Minh: Phổ Minh là tên của một vị danh Tăng Trung Hoa khác thuộc tông Thiên Thai sau thời Lưu Tống (420-497). Vào năm 582, Sư đi đến Núi Thiên Thai và trở thành đệ tử của ngài Trí Giả. Năm 587, Sư đi theo Đại sư Trí Giả đến chùa Quang Trạch để học Thiền, rồi lại đến chùa Quốc Thanh để truyền bá Thiền pháp của Đại sư Trí Giả cho đến khi Sư thị tịch vào tuổi 80.

4) Thiền Sư Hàng Ma Táng: Thiền sư Hàng Ma Táng, một trong những Thiền sư Trung Hoa nổi tiếng vào thời Hậu Bắc Tông. Thần Tú đã truyền bá Thiền pháp tại miền Đông Tây Tạng, là thầy của Thiền sư Ma Ha Diễn. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Hàng Ma Táng; tuy nhiên, theo Bộ sao lục của Bắc Thiền bằng tiếng Tây Tạng gồm có: một phiên bản lịch sử Bắc phái “Lăng Già Sư Tử Ký”; ngữ lục của sư phụ của Ma Ha Diễn là Thiền sư Hàng Ma Táng, một đệ tử của Thần Tú; một bản dịch Tây Tạng về một cuộc đối thoại quan trọng của Bắc phái; và một số tác phẩm quan trọng bằng tiếng Tây Tạng, đặc biệt giảng giải về giáo pháp của Ma Ha Diễn, mà Stein Tây Tạng 468 là tiêu biểu điển hình. Thế nên tài liệu Tây Tạng bao gồm những nguồn tài liệu tiềm tàng cho bất kỳ công cuộc nghiên cứu nào về hậu Bắc phái về sau này. Trong giáo pháp Thiền, Thiền sư Hàng Ma Táng thường dạy: “Không pháp nào để niệm là niệm Phật. Nếu mấy ông luôn luôn hành trì niệm Phật mà các đối tượng hay khách thể không sanh khởi thì tức thời đó là vô tướng, là bình đẳng là vô đối. Nếu mấy 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 mấy 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.”

5) Thiền Sư Ma Ha Diễn: Ma Ha Diễn là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Từ năm 780 đến 805, Sư du hành đến Tây Vực hoằng pháp. Sư truyền bá Thiền vào đầu thế kỷ thứ VIII từ tiền đồn Đôn Hoàng của Tây Tạng ở phương Bắc, không đến tay người Tây Tạng cho mãi đến thập niên 780s. Sư truyền bá Thiền này liên quan đến một dòng Thiền của tông phái Bắc Hậu Thần Tú. Bản văn Đôn Hoàng bằng tiếng Hoa với nhan đề là “Đốn Ngộ Đại Thừa Chánh Lý Quyết” cho chúng ta thấy rằng Thiền sư Ma Ha Diễn thuộc Bắc phái, một đệ tử của hai người kế vị Thần Tú, đã đến trung tâm Tây Tạng từ khi Đôn Hoàng bị chiếm đóng vào năm 781 hoặc 787 theo lời mời của vua Tây Tạng. Ma Ha Diễn trở lại Sa Châu, thuộc Đôn Hoàng vào thập niên sau đó và tiếp tục giảng dạy tại đó. Đã có sự lầm lẫn trong sự nhận diện Ma Ha Diễn. Thiền sư Khuê Phong Tông Mật liệt kê một Ma Ha Diễn như là một người

-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
- Chương Năm Mười
-
- Chư Thiên Đức Thuộc Dòng Thiên Tứ Xuyên
-
- Hoàng Pháp Tại Tây Tạng Buổi Sơ Thời
-
- (A) Chư Thiên Đức Thuộc Dòng Thiên Trí Sẵn

I. Khai Tổ: Thiên Sư Tư Châu Trí Sằn (539-618):

Theo Truyền Đăng Lục, quyển V, ngoài hai đại sư Huệ Năng và Thần Tú, pháp tử nổi pháp dòng Thiền của Thiền Sư Hoàng Nhãn còn ghi lại được gồm nhiều vị khác, trong số đó có: Thiền sư Tuyên Thập, Tư Châu Trí Săn và Huệ An. Chúng ta không có chi tiết về những vị Thiền Sư này, chỉ biết họ là những đệ tử nổi trội nhất trong số hàng ngàn đệ tử của Ngũ Tổ Hoàng Nhãn. Trí Săn là tên của một vị danh Tăng Trung Hoa vào thời nhà Tùy (581-618). Trong quyển Trung Hoa Truyền Tâm Địa Thiền Môn Sư Tư Thừa Tập Đồ, Thiền Sư Tông Mật truy nguyên Tịnh Chứng từ Hoàng Nhãn, đến Tư Châu Trí Săn, đến Tư Châu Xử Tịch, đến Ích Châu Kim, rồi đến Ích Châu Thạch (Tịnh Chứng Thần Hội).

- II. Thiên Sư Tư Châu Xử Tịch (648-734):

Tư Châu Xử Tịch là tên của một vị danh Tăng Trung Hoa, thuộc phái Tịnh Chúng, vào thời nhà Đường (618-907). Pháp tử Nối Pháp dòng Thiền của Thiền Sư Tư Châu Trí Săn (539-618) còn ghi lại được gồm có 1 vị: Thiền sư Tư Châu Xử Tịch (648-734). Chúng ta không có chi tiết về vị Thiền Sư này, chỉ biết Sư là một trong những Pháp tử nối pháp nối trội nhất của dòng Thiền Tịnh Chúng của Thiền sư Trí Săn, sống vào thế kỷ thứ VII và thứ VIII.

- III. Thiên Sư Ích Châu Vô Tướng (684-762):

Thiền Sư Ích Châu Vô Tướng còn gọi là Hòa Thượng Kim, tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Trong quyển Lịch Đại Pháp Bảo Ký, Thiền sư Khuê Phong Tông Mật ghi lại rằng: "Hòa Thượng Kim trong tháng đầu và tháng thứ mười hai mỗi năm, vì lợi ích của chư Tăng Ni và Phật tử tại gia, thường tổ chức một cuộc lễ thọ giới pháp. Nơi Bồ Đề Đạo Tràng được trang

trí trang nghiêm, Hòa Thượng ngồi trên cao tòa và thuyết giảng giáo pháp. Đầu tiên ngài dạy cách kéo dài âm thanh niệm Phật cho tới lúc âm thanh này không còn những tướng niệm của một hơi thở. Khi âm thanh đã tắt dần và niệm tưởng đã ngưng dứt, ngài dạy: "Vô ức tức không nhớ nghĩ, vô niệm tức không nghĩ tưởng, và mạc vong tức không quên. Vô ức là giới, vô niệm là định và mạc vong là huệ. Ba ngữ cú này là pháp môn đà la ni hay tông trì môn." Đoạn Hòa Thượng Kim dạy tiếp: "Khi tâm bình đẳng thì tất cả pháp đều bình đẳng. Nếu mấy ông biết được chân tánh thì không có pháp nào mà không phải là Phật pháp. Khi mấy ông ngộ được lý, thì tâm luyện ái trụ chấp không sanh khởi. Lúc mà ta không có cảnh giới thực tánh nơi tâm, thì không hề có sự tỏ ngộ. Nếu mấy ông tại sao lại như vậy, thì đó là bởi vì như như thực tánh của trí huệ Bát Nhã, vốn bình đẳng từ ban đầu, là vô đối hay không có đối tượng khách thể."

Sự nghiên cứu của các học giả người Nhật về những bản phát biểu của gia tộc Sba cho phép chúng ta tái cấu trúc lại hai biến cố theo thứ tự sau đây. Người hành hương thứ nhất được gửi sang Trung Hoa là con trai của một sứ thần cao cấp người Trung Hoa đến triều đình vua Tây Tạng thời đó là vua Mes-ag-tshoms. Khi vị sứ thần này sắp sửa quay về Trung Hoa thì vua Mes-ag-tshoms thuyết phục ông ta để đưa con trai của mình ở lại, người con trai được nói đến như là "đứa con trai Trung Hoa, người khiêu vũ," nhập vào đoàn tùy tùng của con trai vua Mes-ag-tshoms, sau này trở thành vua Khri-sron-lde-bstan. Người con trai Trung Hoa này, được chúng ta biết đến với tên Sba-san-si, nói và đọc tiếng Trung Hoa, và có thể là với tài năng này mà vào năm 751 Mes-ag-tshoms đã gửi Sba-san-si cầm đầu bốn người Tây Tạng trẻ sang Đường Triều để tìm kiếm giáo pháp, một nhóm nhỏ những ứng viên để thọ giới đàn. Rất có thể đường đi của họ từ vùng Bsam-yas đến vùng bình nguyên Tứ Xuyên đã đi ngang qua vương quốc Nam Chiếu, thuộc tỉnh Vân Nam ngày nay, một tuyến đường mà đôi lúc bị sự cản quét của quân đội Tây Tạng. Các lời phát biểu của gia tộc Sba nói rõ ra rằng nhóm ấy đã nhận được giáo lý của vị Thiền sư nổi tiếng nhất thời đó ở Ích Châu, thuộc Thành Đô, Đại đức Kim, người sử dụng tên Triều Tiên của mình hơn là Hòa Thượng Kim, cũng được biết dưới tên Vô Tướng, một người thuộc giai cấp quý tộc Triều Tiên từ vương quốc Silla, đã đến triều đình vua Huyền Tông và đúng lúc ấy đã trên đường đi đến Tứ Xuyên. Cuộc gặp gỡ giữa San-sùi 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 Tứ Xuyên vào năm 755 theo sau cuộc nổi loạn của An Lộc Sơn. Đường như Hòa Thượng Kim đã có các mối quan hệ với hoàng gia.

Hòa Thượng Kim đã trao cho San-sùi ba văn bản tiếng Hoa, và nhóm người Tây Tạng đã ở lại Trung Hoa trong nhiều tháng sau đó. Sau tám năm ở nước ngoài, khi San-sùi và nhóm của ông trở lại thì sự cân bằng thế lực ở triều đình Tây Tạng đã thay đổi mạnh mẽ. Vị vua bảo hộ cho San-sùi là Mes-ag-tshoms đã băng hà; con trai ông là Khri-sron-lde-bstan lên ngôi lúc chưa đầy mười ba tuổi, nên quyền hành rơi vào tay 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-sùi đã thận trọng quyết định giấu đi giáo pháp Trung Hoa. 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. Vào năm 761, với lệnh gỡ bỏ sự đàn áp Phật giáo, San-sùi mới đem những giáo pháp ấy ra từ nơi chôn giấu ở Mehims-phu và truyền bá pháp ngữ của Hòa Thượng Kim. Hoạt động với hai người Trung Hoa, có thể là các nhà sư theo truyền thống Hòa Thượng Kim, San-sùi đã phiên dịch các pháp ngữ này sang tiếng Tây Tạng. Có thể San-sùi đã có tiếng là một pháp sư theo dòng Thiền của Hòa Thượng Kim. Cuối cùng San-sùi cũng trở thành trụ trì chùa Bsam-yas và chắc chắn là đã giảng giáo lý theo phong cách Trung Hoa trong vùng xung quanh tự viện. Sau hơn nửa thế kỷ hoằng pháp tại vùng Đôn Hoàng, Hòa Thượng Kim đã thị tịch vào chiều 15 tháng 6 năm 762, thọ 78 tuổi.

IV. Đại Sư Thừa Viễn (712-802):

- Thừa Viễn Đại Sư người đời nhà Đường, nguyên quán Hán Châu ở Kiếm Nam. Ban sơ ngài theo thọ học với Đường Thiền sư ở Thành Đô. Kế đến, ngài theo học với Tân Thiền Sư và Thiền Sư Tư Châu Xứ Tịch ở Tứ Xuyên. Rất có thể dường như Thừa Viễn đã hành trì một hình thức niệm Phật nào đó, vì hai người đệ tử của Sư đã hành trì như thế. Sau này Thừa Viễn theo học với đại sư Tịnh Độ Từ Mẫn; đệ tử của Thừa Viễn là Pháp Chiếu là tác giả quyển Tịnh Độ Pháp Thân Tán, quyển sách trình bày một hình thức hợp nhất giữa Tịnh Độ và Thiền trong một số phương hướng nào đó. Sau ngài đến Kinh Châu tham học với Chân Pháp sư ở chùa Ngọc Tuyền. Sau khi học nghiệp đã xong, tu hành đã ngộ. Chân Pháp sư dạy ngài đến Hoành Sơn để ứng duyên hoằng hóa. Trước tiên khi mới đến, đại sư cắt cỏ am dưới gộp đá ở phía Tây Nam của núi Hoành Sơn, chuyên tâm tu tập. Người có đạo tâm hay biết, đem cúng thí cho thức ăn thì ngài dùng, hôm nào không có thì ngài ăn bùn đất, tuyệt nhiên không hề đi quyền xin, khát thực chỉ cả. Ngài khổ tu như thế trải qua nhiều năm đến nỗi mình gầy, mặt nám, trên thân thể chỉ còn có một chiếc y cũ, rách mà thôi. Về phần truyền giáo, đại sư đứng lên lập trường Trung Đạo, tùy theo căn cơ của mỗi người mà quyền biến chỉ dạy. Thấy cư dân quanh vùng phần nhiều đều nghèo khổ, tật bệnh, nên ngài truyền rộng Pháp Môn Tịnh Độ, khuyên tất cả mọi người nên niệm Phật. Trên đá, nơi gốc cây, ven đường, nơi tường vách, bên hang đá hoặc khe suối, đại sư đều có biên lời Thánh giáo khuyên mọi người nên tỉnh ngộ lẽ đạo, việc đời, cần chuyên niệm Phật. Do nơi đức hóa của ngài, từ đó trở đi, không cần chỉ dẫn nhiều mà lần lượt kẻ mang vải, gạo, người khiêng gỗ, đá, đến càng lúc càng đông, xây dựng thành ra một cảnh chùa, đồ tứ sự nhiều đến nỗi dư để bố thí cho những người nghèo. Đại sư vẫn thân nhiên, không khước từ cũng không khuyến khích, để yên cho dân chúng xây cất chùa miếu, sửa soạn tùy tâm. Chẳng mấy chốc, nơi vùng hoang dã trước kia nay đã thành ra một cảnh lan nhã thanh u đồ sộ. Lần lần về sau, bốn phương xa gần, người tín hướng quy-y, niệm Phật càng ngày càng nhiều, tựa như nước trăm sông đổ dồn về biển cả, tính ra đến hàng chục vạn người. Vào năm Trinh Nguyên thứ 18 đời nhà Đường, nhằm ngày 19 tháng 7, đại sư an lành thị tịch.

V. Pháp Chiếu Đại Sư:

Pháp Chiếu là tên của vị Tổ thứ tư của Liên Tông, vào đời nhà Đường, khoảng năm 767 sau Tây Lịch. Sư là một trong những đệ tử nổi pháp nổi trội nhất của Đại Sư Thừa Viễn. Pháp Chiếu cũng là tác giả quyển Tịnh Độ Pháp Thân Tán, quyển sách trình bày một hình thức hợp nhất giữa Tịnh Độ và Thiền trong một số phương hướng nào đó. Những bài kệ tuyển chọn sau đây từ quyển Tịnh Độ Pháp Thân Tán, một thủ bản Đôn Hoàng, cho thấy rằng tâm châu hay viên ngọc của tâm vốn tự thể thanh tịnh, nhưng bụi trần đang che lấp nó phải được loại trừ; rằng hành giả trông thấy Tịnh Độ trong khi ngồi Thiền; rằng Niệm Phật đồng nhất với vô niệm của Thiền; rằng Tịnh Độ ở trong tâm chứ không lệ thuộc vào ảnh tượng thiên quán; và rằng sự dựa dẫm vào văn tự giáo pháp sẽ đưa hành giả vào cảnh giới phân biệt mà thôi:

- "Tâm châu tự thể vốn luôn luôn thanh tịnh;
- Tâm quang tỏa chiếu khắp mười phương;
- Nên biết tâm không hề có chỗ trụ;
- Nơi giải thoát ta sẽ đạt được thanh lương...
-
- Gương trí huệ không hề có sự tối ám;
- Ngọc tri kiến luôn hoạt dụng sáng ngời;
- Bụi trần và lao nhọc phải được đoạn lìa;
- Và kho bảo sẽ lập tức được mời đến...
-
- Mọi người trong lúc này đều chuyên niệm Phật;
- Hành giả niệm Phật nhập sâu vào Thiền định;
- Đêm đầu tiên họ ngồi với tâm chính trực;
- Tây phương hiện ra ngay trước mắt.
- Nếu hành giả hành trì niệm Phật,
- Hành giả sẽ biết được vô niệm;
- Vô niệm là như như thực tính.
- Nếu hành giả thấu triệt ý này ở đây,
- Nó được gọi là ngọc Pháp Tánh.
- Tịnh Độ vốn tự nơi tâm;
- Kẻ ngu tìm nó tự bên ngoài;
- Bên trong tâm có bảo kính;
- Nó không ngừng chiếu sáng suốt đời người...
-
- Tâm châu luôn rạng chói xuyên suốt;
- Tự tánh bỗng lai hoàn toàn ngời sáng;
- Hãy ngộ lý và hãy biết thực tánh hướng về đâu;
- Nếu bạn hành trì niệm Phật, thì vô sanh...
-
- Phật tướng là Không và Vô tướng;
- Như như thực tính là tịch tịnh và vô văn tự giáo,
- Bàn về giáo pháp văn tự giáo pháp,
- Chỉ là Thiền trên vọng tưởng mà thôi..."

•

• VI. Thiền Sư Ích Châu Thạch:

Ích Châu Thạch là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ VIII, người đã nhận sự truyền thừa từ Hòa Thượng Kim và truyền dạy Thiền pháp này ở miền Đông Tây Tạng. Người ta cũng gọi sư là Ích Châu Thần Hội. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Ích Châu Thạch; tuy nhiên, theo các văn bản tìm thấy trong các hang động Đôn Hoàng, mặc dầu Vô Trụ nhận Hòa Thượng Kim là thầy, nhưng theo Thiền sư 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. Quyền 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 quyền Trung Hoa Truyền Tâm Địa Thiền Môn Sư Tư Thừa Tập Đồ (Thiền Đồ), Tông Mật đưa ra người nối pháp của Hòa Thượng Kim không phải là Vô Trụ, mà là Ích Châu Tịnh Chúng Thần Hội, truy nguyên Tịnh Chúng từ Hoảng Nhẫn đến Tư Châu Trí Săn đến Tư Châu Xứ 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 phản. Dĩ nhiên là tất cả mọi điều này đều 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 Hoảng Nhẫn qua Trí Săn. Thiền sư Trí Săn là một trong mười đệ tử chính của Ngũ Tổ, gốc người Tư Châu, nằm về phía đông nam Thành Đô và cuối cùng Trí Săn trở lại chùa Đức Thuần ở quận nhà và chuyển hóa Đạo cho mọi người. Đệ tử tên Xứ Tịch của Trí Săn, người họ Đường, tiếp nhận sự truyền thừa. Đường Xứ Tịch sản sanh ra bốn người đệ tử chính, 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 lòng truyền bá giáo pháp này. Còn về các đệ tử của Hòa Thượng Kim, Triệu hay Ích Châu Thạch còn gọi là Tịnh Chúng Thần Hội, người hiện ở chùa Tịnh Chúng, Mã ở Trường Tùng Sơn, Quý hay Lý ở Trúc Châu, và một người cũng tên Quý hay Lý ở địa hạt Thông Tuyền. Ba ngữ cú là Vô ức (không ghi nhớ), Vô niệm (không có vọng niệm), và Mạc vong (chớ quên). Ý muốn nói là: đừng nhớ lại những ảnh tượng trong quá khứ; chớ có lo lường nghĩ ngợi các ảnh tượng huy hoàng trong tương lai; và luôn hợp nhất với tuệ giác này, không bao giờ mê muội tối tăm, không bao giờ lầm lỗi. Chúng ta gọi đây là Mạc vong. Đôi khi Tịnh Chúng Thần Hội nói: "Đừng nhớ đến các đối tượng bên ngoài; chớ nghĩ dựa trên tâm bên trong; cạn kiệt không chỗ nương." Giới định và huệ tuần tự tương đương với ba ngữ cú. Dầu là các phương tiện thiện xảo của Tịnh Chúng trong việc làm cho thấy được mục đích ý nghĩa của chủ đề và việc thuyết giảng là rất nhiều, nhưng điều mà ý nghĩa của chủ đề luôn nhắm tới vốn nằm trong ba ngữ cú này. Các lễ truyền pháp hay truyền thụ nghi thức giống như cách thức thọ giới cụ túc nơi đàn tràng chính thức hay giới đàn vào thời đó ở xứ này. Trong tháng thứ nhất và thứ hai, trước tiên họ chọn ngày một cách kỹ lưỡng rồi dán thông báo, nhóm họp chư Tăng Ni và nam nữ cư sĩ. Sự sắp xếp Bồ Đề Tòa,

nghi thức lễ tán và sám hối đôi khi mất từ ba đến năm tuần lễ. Chỉ sau khi thực hiện đầy đủ những nghi thức này thì 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 tụng 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 Nam Sơn Luật Tông (đặt ở núi cùng tên với ngài Nam Sơn phía nam Trường An và sử dụng bản dịch của Đàm Vô Đức hay Pháp tạng 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 chư Tăng Ni và cư sĩ). Đôi khi một năm một lần, đôi khi hai hoặc ba năm một lần, giới đàn mở ra không đều đặn.

VII. Thiên Sư Đạo Dật:

- Đạo Dật là tên của một vị Thiên sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ VIII, một trong những đệ tử của Hòa Thượng Kim và truyền dạy Thiên pháp ở miền Đông Tây Tạng. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiên sư Đạo Dật. Tuy nhiên, sau những cuộc khai quật những hang động chung quanh vùng Đôn Hoàng vào năm 1939, người ta tìm thấy rất nhiều bản văn được khắc trên những bức tường đá. Theo thủ bản Pelliot Tây Tạng 116, sau khi Vô Trụ thọ giới với Hòa Thượng Kim, mỗi ngày Hòa Thượng Kim đều ở giữa chúng nói với Vô Trụ: "Sao ông không đi vào núi đi? Lợi ích gì mà lưu lại nơi này cho lâu?" Sau đó Hòa Thượng Vô Trụ lặng lẽ đi vào trong núi. Sư Đạo Dật ở cùng với ngài, tu hành tụng kinh, lễ bái và chánh niệm. Hòa Thượng Vô Trụ cố ý cắt 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 nói với Hòa Thượng Vô Trụ rằng: "Tôi và các đạo hữu muốn thỉnh cầu một khóa lễ lạy Phật sám hối trong hai mươi bốn giờ, mong Hòa Thượng cho phép." Hòa Thượng Vô Trụ nói với Đạo Dật và các vị khác rằng: "Ở đây lương thực đã bị cắt đứt hết rồi. Mỗi người đều đã tiến sâu vào núi rồi... Vô niệm là đang thấy Phật. Hữu niệm là sanh tử luân hồi. Nếu mấy ông muốn có thể được lễ bái và chánh niệm, vậy thì hãy ra khỏi núi đi. Nếu mấy ông muốn được cùng nhau trụ ở đây trong núi, hãy chăm chú hành trì vô niệm (nhất hướng vô niệm)." Quan điểm của Đạo Dật không hợp với ý tưởng này, và thế là Đạo Dật từ giả Hòa Thượng Vô Trụ và ra khỏi Thiên Thương Sơn hay Bạch Nhai Sơn, nằm về phía bắc Ích Châu. Đạo Dật đến chùa Tịnh Chúng ở Ích Châu, Thành Đô. Đầu tiên Đạo Dật gặp Thượng Tọa Hà Không và nói với ông ấy rằng: "Trong núi Thiên Sư Vô Trụ không cho lễ bái, sám hối, chánh niệm và tụng kinh, mà chỉ cho phép ngồi không và yên lặng (chỉ không nhàn tọa)." Thượng Tọa Hà Không và mọi người đều kinh ngạc khi nghe điều này và nói: "Làm sao Phật pháp lại có thể như vậy được chứ?" Họ đưa Đạo Dật đến gặp Hòa Thượng Kim. Trước khi Đạo Dật xá chào xong thì Hà Không và mọi người đã trình báo với Hòa Thượng Kim rằng: "Thiên sư Vô Trụ ở Thiên Thương Sơn chỉ ngồi

không yên lặng. Ông ấy không chịu tu hành lễ bái và chánh niệm (bất kháng lễ niệm) và không dạy những người ở chung với mình tu lễ bái và chánh niệm. Làm sao việc làm như vậy có thể là Phật pháp chứ?" Hòa Thượng Kim trách Hà Không, Đạo Dật cùng những người khác rằng: "Mấy ông hãy lui ra, khi còn ở địa vị học nhân, ta không ăn ngủ mà chỉ ngồi không yên lặng. Ngay cả lúc vào nhà xí ta cũng không gắng sức. Mấy ông không hiểu được đâu. Những năm tháng khi ta ngồi trên núi Thiên Cốc, phía đông Ích Châu, ta cũng đã không tu lễ bái và chánh niệm."

(B) Dòng Thiền Tuyên Thập

I. Khai Tổ: Thiền Sư Quả Lãng Tuyên Thập:

Tuyên Thập là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Theo Truyền Đăng Lục, quyển V, ngoài hai đại sư Huệ Năng và Thần Tú, pháp tử nổi pháp dòng Thiền của Thiền Sư Hoảng Nhẫn còn ghi lại được gồm nhiều vị khác, trong số đó có: Thiền sư Tuyên Thập, Tư Châu Trí Sần và Huệ An. Chúng ta không có chi tiết về những vị Thiền Sư này, chỉ biết họ là những đệ tử nổi trội nhất trong số hàng ngàn đệ tử của Ngũ Tổ Hoảng Nhẫn. Thiền sư Khuê Phong Tông Mật đã nói đến Thiền của Thiền Sư Quả Lãng Tuyên Thập như là Thiền của pháp môn niệm Phật Nam Sơn Mạnh Xuyên, liệt kê vị Thiền sư này như là một đệ tử của Ngũ Tổ Hoảng Nhẫn trong bảng Thiền Đồ, như Tông Mật tự nhận là thiếu sự hiểu biết chính xác về sự truyền thừa. Trong tiểu luận về kinh Viên Giác (Viên Giác Kinh Lược Sớ), Tông Mật 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, thoát tiên khi họ tụ họp đông người và thực sự hành trì các nghi lễ như là lễ tán và lễ sám hối, nó cũng giống như tông phái của Hòa Thượng Kim. Khi họ sắp trao truyền pháp, thì họ lấy sự trao truyền hương như là đức tin giữa thầy và trò. Vị thầy trao nó xuống, đệ tử trao nó lại cho thầy; rồi thầy trao nó lại cho đệ tử. Làm như vậy ba lần và làm tương tự như vậy đối với tất cả mọi người tham dự lễ truyền pháp. "Giữ Gìn Phật" có nghĩa là, ngay khi truyền Pháp, lần đầu tiên họ nói đạo lý của pháp môn và ý nghĩa hành trì, và sau đó mới ra lệnh nhất tự niệm Phật (niệm Phật một chữ). Khởi đầu họ kéo dài âm của một chữ và dần dần sau đó hạ thấp âm thanh xuống thành một âm thanh nhỏ hơn cho đến khi không còn âm thanh nào cả. Họ đưa đức Phật đến các ý niệm, nhưng ý niệm vẫn còn thô thiển. Họ cũng đưa đức Phật vào tâm, phút giây này sang phút giây khác luôn gìn giữ tưởng niệm như thế, và thế là họ luôn luôn có Phật trong tâm, cho đến khi họ đạt đến không có niệm tưởng hay vô niệm, lúc bấy giờ họ đã đạt được Đạo. Nhất tự của Thiền sư Tuyên Thập hay nhất âm niệm Phật vốn dẫn đến Vô tưởng hay không có niệm tưởng, rõ ràng là giống với niệm Phật vô niệm của Thiền sư Pháp Chiếu lẫn với niệm Phật của Hòa Thượng Kim trong Lịch Đại Pháp Bảo Ký.

- (C) Dòng Thiền Lão An

I. Thiền Sư Lão An:

Theo Truyền Đăng Lục, quyển V, ngoài hai đại sư Huệ Năng và Thần Tú, pháp tử nổi pháp dòng Thiền của Thiền Sư Hoàng Nhãn còn ghi lại được gồm nhiều vị khác, trong số đó có: Thiền sư Tuyên Thập, Tư Châu Trí Sần và Huệ An (Lão An). Chúng ta không có chi tiết về những vị Thiền Sư này, chỉ biết họ là những đệ tử nổi trội nhất trong số hàng ngàn đệ tử của Ngũ Tổ Hoàng Nhãn. Lão An là tên của một Thiền sư Trung Hoa, sống vào khoảng thế kỷ thứ VII hay thứ VIII. Người ta còn gọi Lão An là thiền sư Huệ An, quốc sư Trung Hoa vào khoảng thế kỷ thứ VII. Theo Truyền Đăng Lục, quyển V, một hôm có hai vị Tăng đến hỏi quốc sư Huệ An về ý chỉ của Đạt Ma Đông du. Huệ An đáp: "Sao mấy ông không tự hỏi ý của mình là gì?" Thiền Nhiên và Hoài Nhượng thưa: "Ý của tự mình là gì?" Huệ An đáp: "Nên quán tác dụng mật." Thiền Nhiên và Hoài Nhượng thưa: "Tác dụng mật là gì?" Huệ An chỉ mở mắt và nhắm mắt, thay cho lời giảng giải. Thật vậy, thông điệp của Tổ Bồ Đề Đạt Ma không phải là một thông điệp bình thường khả dĩ truyền trao bằng ngôn ngữ hay văn tự. Hành giả tu Thiền nên nhớ điều này: Trong Phật Giáo Thiền Tông có cái vốn không thể tỏ bày và dẫn giải được trong Tam Tạng Kinh Điển. Có phải chăng đó là bức thông điệp của Tổ Bồ Đề Đạt Ma mà hành giả nên luôn suy ngẫm trên bước đường tu tập của chính mình? "Bất lập văn tự; giáo ngoại biệt truyền; trực chỉ nhân tâm; kiến tánh thành Phật."

II. Thiền Sư Phá Táo Đọa:

Theo Thiền Luận, Tập II của Thiền sư D.T. Suzuki, Phá Táo Đọa là cái tên mà Thiền sư Huệ An đặt cho một đệ tử của mình ở Tung Nhạc. Nghĩa đen là bếp hư đồ, chỉ cho biến cố trong đời sống của một Thiền sư không tên tuổi, nhờ đây mà được chú ý. Tại một làng vùng núi Tung Nhạc, có một cái miếu bên trong điện có để một bếp lửa. Dân ở gần xa đến tể tự bếp lửa này không ngớt, họ lược rất nhiều thú vật để cúng. Một hôm có nhà sư vô danh dẫn các Tăng hầu vào miếu. Sư lấy gậy gõ vào bếp ba lần, và bảo: "Chắc! Bếp ơi là bếp! Mi há không phải chỉ là bùn gạch hiệp thành sao? Thánh linh đâu nơi mi vậy? Sao mi đòi lược nhiều mạng thú vật để cúng như thế?" Nói xong, ông lại gõ vào bếp ba lần nữa. Bếp liền nghiêng đổ xuống đất vỡ ra từng mảnh. Chốc lát, có một người đến gần sư cúi đầu lạy. Sư hỏi ông là ai. Y đáp: "Tôi là Táo thần của miếu này. Tôi ở đây rất lâu do nghiệp báo đời trước của mình. Nay nhờ nghe 'pháp vô sinh' của thầy mà thoát khỏi ràng buộc và được thác sinh lên trời. Nay tôi đến đây để bái tạ Thầy." Sư bảo: "Vô sinh là bản tánh của người, chẳng phải nhờ ta thuyết pháp." Thần bếp lạy và biến mất.

Sau đó, các Tăng hầu và các người khác hỏi sư: "Chúng con theo hầu thầy rất lâu, nhưng chưa hề được nghe chính ngài giảng pháp. Táo thần được ngài dạy cho pháp gì mà có thể thác sinh ngay trên trời?"

Sư nói: "Ta chỉ bảo nó là nó, do bùn gạch hiệp thành, chứ chẳng có đạo lý gì khác dạy riêng cho nó."

Các tăng hầu và những người khác đứng im không nói. Sư lên tiếng: "Hiểu không?"

Vị chủ sự thưa: "Bẩm, chúng con không hiểu."

Sư tiếp lời: "Tánh bản hữu của hết thảy các pháp. Tại sao các ông không hiểu?"

Các thầy Tăng bèn lạy, sư liền bảo: "Đồ rồi! Đồ rồi! Vỡ rồi! Vỡ rồi!"

Năm và nơi sư thị tịch không ai rõ.

III. Thiền Sư Duy Ma Cật Trần Sở Chương:

Duy Ma Cật Trần Sở Chương là tên của một vị cư sĩ Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ VIII, người đã nhận sự truyền thừa từ Thiền sư Huệ An và truyền dạy Thiền pháp ở miền Đông Tây Tạng. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Trần Sở Chương; tuy nhiên, theo các văn bản tìm thấy trong các hang động Đôn Hoàng, cư sĩ Thiền sư Trần Sở Chương chính là một trong những vị thầy dạy Thiền đầu tiên của Thiền sư Vô Trụ.

IV. Thiền Sư Vô Trụ (714-774):

Vô Trụ là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907), nói pháp Hòa Thượng Kim (Ích Châu Vô Tướng). Vào đầu hậu bán thế kỷ thứ tám, Thiền sư Vô Trụ đã khai sáng dòng Thiền Bảo Đường. Hòa Thượng Vô Trụ là người ở Mi Huyền, Phụng Tương, phía tây Trường An. Sư họ Lý, pháp danh Vô Trụ. Về ưu điểm, Sư vượt trội hơn những người khác. Sư là một nhà võ thuật chuyên nghiệp. Một lần, tình cờ Sư gặp cư sĩ Trần Sở Chương, người không rõ nguồn gốc. Người đương thời cho rằng cư sĩ là hiện thân của Ngài Duy Ma Cật. Cư sĩ Trần tuyên thuyết đốn giáo. Vào cái hôm mà Hòa Thượng Vô Trụ gặp cư sĩ, hai người hợp nhau một cách thân tình và kết thân từ đó, và cư sĩ Trần đã âm thầm truyền tâm pháp... Trong những năm Thiên Bảo (742-756) Sư tình cờ nghe nói về Hòa Thượng Minh của Đáo Thứ Sơn ở Phạm Dương, nằm về phía bắc tỉnh Hà Bắc ngày nay, Hòa Thượng Thần Hội của Đông Đô vùng Lạc Dương, và Hòa Thượng Tự Tại ở quận Thái Nguyên trong tỉnh Sơn Tây ngày nay, tất cả đều là đệ tử của Lục Tổ Huệ Năng, người nói pháp đốn giáo. Lúc ấy Vô Trụ vẫn chưa xuất gia. Sau đó, Sư đi đến Thái Nguyên để tham bái Hòa Thượng Tự Tại. Vô Trụ từ bỏ con đường mình đã đi trước đây, và rồi cạo tóc đắp y. Sau khi thọ cụ túc giới vào năm 749, Sư từ giả thầy mình là Hòa Thượng Tự Tại để đi nhập hạ tại chùa Thanh Lương trên Ngũ Đài Sơn. Sư nghe thuyết giảng về các oai nghi của Hòa Thượng Minh trên Đáo Thứ Sơn và ấn ý các pháp của Hòa Thượng Thần Hội. Từ khi Sư lãnh hội được nghĩa lý của các vị này rồi, Sư không đến tham bái và lễ kính riêng. Ở hết mùa an cư kiết hạ năm 750, Sư xuống núi và đi đến Tây đô Trường An. Sư qua lại giữa hai chùa An Quốc và Sùng Thánh. Năm 751 Sư đi đến Linh Châu ở phương Bắc và trụ lại hai năm tại Hạ Lam Sơn, phía bắc Linh Châu. Một hôm, có một vị thương nhân tên Tào Hoài đến hỏi: "Hòa Thượng có từng đến Kiếm Nam để gặp Hòa Thượng Kim chưa?" Sư đáp: "Lão Tăng không biết ông ấy." Tào Hoài nói: "Mặt của Hòa Thượng giống mặt của Hòa Thượng Kim." Sư hỏi Tào Hoài: "Vì ông đã đến Kiếm Nam, vậy Hòa Thượng Kim nói những giáo pháp gì?" Tào Hoài nói: "Ngài ấy nói pháp vô úc, ức niệm và mạc vong." Sau cuộc nói chuyện này, Sư đi Kiếm Nam và lễ bái Hòa Thượng Kim. Tháng ba năm 759, Sư đến chùa Tịnh Chúng ở Thành Đô. Thoạt tiên, Sư gặp Hòa Thượng An Kiển, sau đó Sư gặp Hòa Thượng Kim. Khi thấy Sư, Hòa Thượng Kim hài lòng một cách khác

thường. Trong lễ thọ giới ba ngày, Hòa Thượng Kim luôn bảo Sư: "Tại sao ông không đi vào núi đi? Ở lại đây lâu có lợi ích gì?" Hết thấy hội chúng đều bảo Sư: "Hòa Thượng Kim chưa bao giờ nói như thế trước đây. Tại sao Ngài lại bất ngờ nói lên những lời ấy?" Sau khi nghe được những lời này, Hòa Thượng Vô Trụ đi vào trong núi, nơi Sư tu tập tinh thức và đạt được cảnh giới tự chứng. Mặc dầu Thiền Sư Vô Trụ nhận Hòa Thượng Kim là thầy, nhưng theo Thiền Sư Khuê Phong Tông Mật thì rõ ràng Hòa Thượng Kim và Vô Trụ thuộc hai dòng Thiền khác nhau, Hòa Thượng Kim thuộc phái Tịnh Chứng trong khi Vô Trụ lại thuộc phái Bảo Đường. Trong quyển Lịch Đại Pháp Bảo Ký, Thiền Sư Tông Mật chỉ kể rằng Vô Trụ thọ giới ở một trong những chúng hội của Hòa Thượng Kim. Tuy nhiên, Trung Hoa Truyền Tâm Địa Thiền Môn Sư Tư Thừa Tập Đồ, Thiền Sư Tông Mật lại đưa ra người nối pháp của Hòa Thượng Kim không phải là Vô Trụ, mà là Thiền sư Ích Châu Thạch (Tịnh Chứng Thần Hội), truy nguyên Tịnh Chứng từ Hoàng Nhẫn, đến Tư Châu Trí Săn, đến Tư Châu Xử Tịch, đến Ích Châu Kim, rồi đến Ích Châu Thạch. Theo Bắc Sơn Lục của Thần Thanh, người ở trong dòng Thiền Tịnh Chứng thì Tịnh Chứng và Bảo Đường không những là hai phái Thiền riêng biệt, mà còn là những dòng Thiền tương phản nhau nữa. Trong giáo pháp Thiền, Thiền sư Vô Trụ luôn dạy chúng đệ tử: "Vô tâm là giới; vô niệm là định; và vô sanh là hay không sanh vọng tưởng là huệ."

V. Thiền Sư Đỗ Hồng Tiệm:

Đỗ Hồng Tiệm là tên của một vị cư sĩ Thiền sư, một trong những đệ tử nổi pháp nổi tiếng của Thiền sư Vô Trụ. Ông là Phó tổng tư lệnh, phó thống sứ tòa đại sứ hoàng gia. Lần đầu tiên khi Công sứ Đỗ Hồng Tiệm đến quận cao Thành Đô vào cuối tháng ba hoặc đầu tháng tư năm 766, nghe những việc bất khả tư nghị về Hòa Thượng Kim và nói: "Vì Hòa Thượng đã thị tịch, ắt phải có những đệ tử để truyền pháp xuống chứ!" Sau đó, Đỗ Hồng Tiệm đi đến chùa Tịnh Chứng và chùa Ninh Quốc trên núi Hành Sơn ở Hồ Nam và thấy những dấu tích lúc sinh thời của Hòa Thượng Kim. 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 vị sư trẻ đáp: "Không có ai tiếp nối cả. Khi Hòa Thượng Kim còn sống có hai chiếc y, một ở chùa Ninh Quốc trên núi Hành Sơn và một chiếc khác vẫn còn ở chùa Tịnh Chứng để nhận sự lễ bái cúng dường." Vị Công sứ không tin điều này. Ông cũng hỏi một vị Luật Sư: "Từ xa tôi có nghe rằng Hòa Thượng Kim là một bậc thầy lớn và rằng ngài đã nhận y bát được truyền xuống từ đời thầy này đến đời thầy khác cho đến bây giờ. Hòa Thượng Kim đã thị tịch, vậy người đệ tử nối tiếp ở đâu chứ?" Vị Luật Sư đáp: "Hòa Thượng Kim là một người ngoại quốc và không có được Phật pháp. Khi ông ấy còn sống thì ông ấy không thuyết pháp gì nhiều, vì không nói được tiếng Hoa một cách chính xác. Khi ông ấy còn sống đã làm việc bố thí cúng dường đầy đủ, nhưng Hà Không là đệ tử duy nhất có đức hạnh. Nhưng ngay cả Hà Không cũng không thấu hiểu được Phật pháp." Vị Công sứ với tâm nhìn xa rộng, biết rằng đó chỉ là lời nói dối. Vì thế ông ta trở về nhà hỏi những người phục vụ của mình, các vị Không Mục là Mã Lương và Khang Nhiên: "Mấy ông có biết liệu ở Kiếm Nam này có vị Tăng nổi tiếng, một người có giá trị 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 vị Thiền sư này rất thâm sâu nhưng ngài không có ra khỏi núi." Tuy nhiên, theo các văn bản tìm thấy trong các hang động Đôn Hoàng, vào ngày 31 tháng 10 năm 766, đặc ủy viên Mạc Dung Đình, các viên chức của quận, các Tăng sĩ Phật giáo cùng các 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 đất Ba Thục, Tứ Xuyên, mà làm cầu đồ lớn." Sau khi Vô Trụ đã xuống núi thì được Công sứ Đỗ đến viếng thăm. Ngài Công sứ đi vào sân trong và thấy vẻ mặt của Hòa Thượng bất động, bình lặng 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 vị bí thư và quan chức khác nhau đã chưa từng bao giờ thấy một việc như vậy. Họ thấy Hòa Thượng không chào đón ngài Công sứ mà cũng không đứng dậy. Họ nhìn nhau và hỏi: "Tại sao Hòa Thượng không đứng dậy để nghênh đón ngài Công sứ chứ?" Khi ngài Công sứ vừa ngồi xuống bèn hỏi: "Tại sao Hòa Thượng lại đến đây?" Hòa Thượng nói: "Tôi từ xa đến để thực hiện lời cam kết của mình với Hòa Thượng Kim..." Công sứ bèn hỏi: "Hòa Thượng Kim giảng thuyết Vô ức, Vô niệm và Mạc vọng (chớ quên), có phải như thế không?" Vô Trụ đáp: "Đúng vậy." Công sứ hỏi thêm: "Ba câu này là một hay là ba vậy?" Vô Trụ dạy: "Chúng là một, không phải ba. Vô ức là giới; Vô niệm là định; Mạc vọng (chớ vọng tưởng) là huệ." Vô Trụ 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 vọng hay không (vì trong chữ vọng tiếng Hoa có chữ vong nghĩa là mất ở trên và chữ nữ ở dưới)? Hay là chữ tâm ở dưới chữ vọng (vì trong chữ vọng quên có chữ vong là mất ở trên và chữ tâm ở dưới)?" Vô Trụ đáp: "Người nữ ở dưới chữ vọng là mất."

-

- VI. Thiền Sư Mạc Dung Đình:

Tên của một vị cư sĩ Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ VIII, người đã nhận sự truyền thừa từ Thiền sư Vô Trụ và truyền dạy Thiền pháp ở miền Đông Tây Tạng. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Mạc Dung Đình; tuy nhiên, theo các văn bản tìm thấy trong các hang động Đôn Hoàng, vào ngày 31 tháng 10 năm 766, đặc ủy viên Mạc Dung Đình, các viên chức của quận, các Tăng sĩ Phật giáo cùng các 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 đất Ba Thục, Tứ Xuyên, mà làm cầu đồ lớn."

-

-

-

-

-

-

- (A) Thiên Phái Hậu Bắc Thần Tú**

I. Tổng Quan Về Thiên Phái Hậu Bắc Thần Tú:

Cũng còn được gọi là Hậu Bắc Tông Thiền phái. Theo Thiền sư Tông Mật, Thần Tú dạy: "Mặc dầu chúng sanh vốn có Phật tánh, bởi lẽ vô minh từ vô thủy nên Phật tánh bị che mờ và không thị hiện. Hành giả phải dựa vào lời hướng dẫn của thầy mình, loại bỏ những cảnh giới tình thức, quán tâm và chấm dứt vọng tưởng. Khi vọng tưởng hoàn toàn cạn kiệt, hành giả chứng nghiệm giác ngộ, không có gì mà không liễu ngộ. Điều này giống như một tấm gương mờ tối vì bụi và hành giả nỗ lực lau chùi nó. Khi sạch bụi, gương tự sáng, không có gì mà chẳng soi chiếu." Tuy nhiên, tất cả chư Tăng của phương Bắc lẫn phương Nam Trung Hoa đều biết rằng Thần Tú không hề cổ xúy cho giáo pháp tiệm ngộ, đúng hơn là ngài đã truyền dạy một giáo pháp "viên ngộ", nhấn mạnh đến tầm quan trọng của sự thường xuyên tu tập. Còn về phía Huệ Năng, mặc dầu ngài cổ xúy cho giáo pháp đốn ngộ, giáo pháp ấy là giáo pháp riêng của dòng Thiền Nam Tông. Kỳ thật, đó cũng chính là giáo pháp được dòng Thiền Bắc Tông tuyên thuyết cho đến khoảng năm 740. Sự truyền bá Thiền từ tiền đồn Đôn Hoàng của Tây Tạng ở phương Bắc trong thập niên 780s tại vùng Đôn Hoàng liên quan đến một dòng Thiền của tông phái Bắc Hậu Thần Tú. Bản văn Đôn Hoàng bằng tiếng Hoa với nhan đề là "Đốn Ngộ Đại Thừa Chánh Lý Quyết" cho chúng ta thấy rằng Thiền sư Ma Ha Diễn thuộc Bắc phái, một đệ tử của hai người kế vị Thần Tú, đã đến trung tâm Tây Tạng từ khi Đôn Hoàng bị chiếm đóng vào năm 781 hoặc 787 theo lời mời của vua Tây Tạng. Ma Ha Diễn trở lại Sa Châu, thuộc Đôn Hoàng vào thập niên sau đó và tiếp tục giảng dạy tại đó. Đã có sự lầm lẫn trong sự nhận diện Ma Ha Diễn. Thiền sư Khuê Phong Tông Mật liệt kê một Ma Ha Diễn như là một người đệ tử của Thiền sư Thần Hội Hà Trạch của nhánh Thiền Nam Tông. Giáo pháp của Ma Ha Diễn Tây Tạng là một đề xuất nổi tiếng về Đốn Môn có thể được tóm tắt như là "Khán Tâm" hay là "Bất Quán." "Khán Tâm" là giáo pháp nguyên thủy của Thiền Bắc tông hay pháp môn Đông Sơn. Điều này sẽ trở nên rõ ràng, Thiền Bảo Đường và Thiền Bắc Tông ăn khớp nhau chặt chẽ trong các nguồn tài liệu của Tây Tạng. Ma Ha Diễn dường như là tiêu biểu đặc thù cho Thiền hậu Bắc tông. Chúng ta 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 vùng Tứ Xuyên.

II. Chư Thiền Đức Trong Thiền Phái Hậu Bắc Thần Tú:

1) Thiền Sư Hàng Ma Táng: Thiền sư Hàng Ma Táng, một trong những Thiền sư Trung Hoa nổi tiếng vào thời Hậu Bắc Tông Thần Tú đã truyền bá Thiền pháp tại miền Đông Tây Tạng, là thầy của Thiền sư Ma Ha Diễn. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Hàng Ma Táng; tuy nhiên, theo Bộ sao lục của Bắc Thiền bằng tiếng Tây Tạng gồm có: một phiên bản lịch sử Bắc phái "Lăng Già Sư Tư Ký"; ngữ lục của sư phụ của Ma Ha Diễn là Thiền sư Hàng Ma Táng, một đệ tử của Thần Tú; một bản dịch Tây Tạng về một cuộc đối thoại quan trọng của Bắc phái; và một số tác phẩm quan trọng bằng tiếng Tây Tạng, đặc biệt giảng giải về giáo pháp của Ma Ha Diễn, mà Stein Tây Tạng 468 là tiêu biểu điển hình. Thế nên tài liệu Tây Tạng bao gồm những nguồn tài liệu tiềm tàng cho bất kỳ công cuộc nghiên cứu nào về hậu Bắc phái về sau này. Trong giáo pháp Thiền, Thiền sư Hàng Ma Táng thường dạy: "Không pháp nào đề niệm là niệm Phật. Nếu mấy ông luôn luôn hành trì niệm Phật mà các đối

tượng hay khách thể không sanh khởi thì tức thời đó là vô tướng, là bình đẳng là vô đối. Nếu mấy 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 mấy 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."

2) *Thiền Sư Ma Ha Diễn*: Tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Từ năm 780 đến 805, Sư du hành đến Tây Vực hoằng pháp. Sư truyền bá Thiền vào đầu thế kỷ thứ VIII từ tiền đồn Đôn Hoàng của Tây Tạng ở phương Bắc, không đến tay người Tây Tạng cho mãi đến thập niên 780s. Sư truyền bá Thiền này liên quan đến một dòng Thiền của tông phái Bắc Hậu Thần Tú. Bản văn Đôn Hoàng bằng tiếng Hoa với nhan đề là "Đốn Ngộ Đại Thừa Chánh Lý Quyết" cho chúng ta thấy rằng Thiền sư Ma Ha Diễn thuộc Bắc phái, một đệ tử của hai người kế vị Thần Tú, đã đến trung tâm Tây Tạng từ khi Đôn Hoàng bị chiếm đóng vào năm 781 hoặc 787 theo lời mời của vua Tây Tạng. Ma Ha Diễn trở lại Sa Châu, thuộc Đôn Hoàng vào thập niên sau đó và tiếp tục giảng dạy tại đó. Đã có sự lầm lẫn trong sự nhận diện Ma Ha Diễn. Thiền sư Khuê Phong Tông Mật liệt kê một Ma Ha Diễn như là một người đệ tử của Thiền sư Thần Hội Hà Trạch của nhánh Thiền Nam Tông. Giáo pháp của Ma Ha Diễn Tây Tạng là một đề xuất nổi tiếng về Đốn Môn có thể được tóm tắt như là "Khán Tâm" hay là "Bất Quán." "Khán Tâm" là giáo pháp nguyên thủy của Thiền Bắc tông hay pháp môn Đông Sơn. Điều này sẽ trở nên rõ ràng, Thiền Bảo Đường và Thiền Bắc Tông ăn khớp nhau chặt chẽ trong các nguồn tài liệu của Tây Tạng. Ma Ha Diễn dường như là tiêu biểu đặc thù cho Thiền hậu Bắc tông. Chúng ta nên ghi nhận rằng Ma Ha Diễn đã đến bối cảnh trung tâm Tây Tạng trẻ hơn một chút so với các cuộc truyền bá Thiền từ vùng Tứ Xuyên. Thiền sư Ma Ha Diễn thường nhấn mạnh với hàng đệ tử: "Mục đích của tu hành trong Phật giáo là kiến Tánh hay là nhìn thấy được Phật tánh hay nhìn thấy bản tánh thật của chính mình. Như vậy, mục đích rất đơn giản của hành giả trong tu tập là kiến Tánh Thành Phật hay nhìn thấy cho được Phật tánh hay nhìn thấy bản tánh thật của chính mình." Thiền sư Ma Ha Diễn cũng dạy: "Pháp tánh không vô nơi vọng tưởng, nên chúng ta mới thành lập bất tư bất quán."

3) *Thiền Sư Tây Vực Quật Đa Tam Tạng*: Tên của một vị Thiền sư Tây Vực vào thế kỷ thứ bảy. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Tây Vực Quật Đa Tam Tạng; tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển V: Thiền sư Quật Đa Tam Tạng, người xứ Tây Vực, Sư đến Thiều Dương vào cuối thế kỷ thứ bảy. Sư tỏ ngộ khi tình cờ nghe được lời thuyết giảng của Lục Tổ Huệ Năng. Về sau Sư đến Ngũ Đài Sơn, tại đó Sư gặp một vị Tăng dựng am tịnh tọa. Sư hỏi vị Tăng: "Tại sao ông ngồi đây một mình?" Vị Tăng đáp: "Quán tịnh." Sư hỏi: "Ai quán và tịnh gì?" Vị Tăng làm lễ và hỏi: "Xin thầy nói cho biết lý ấy thế nào?" Sư nói: "Sao ông không tự quán tự tịnh?" Vị Tăng cảm thấy bối rối không đáp được. Sư lại hỏi: "Ông từ môn phái nào?" Vị Tăng đáp: "Từ Thiền sư Thần Tú." Sư nói: "Loại ngoại đạo thấp nhất ở xứ Tây Vực ta còn không sa vào kiến chấp này. Ngồi lặng yên và thờ ra đó để làm gì?" Vị Tăng liền hỏi: "Thầy học của Sư là ai?" Sư đáp: "Thầy ta là Lục Tổ Huệ Năng. Sao ông không mau đến đó để sớm được tỏ ngộ?"

Sau đó vị Tăng nghe lời Sư khuyên đến gặp Lục Tổ và cuối cùng cũng được tỏ ngộ Thiền. Từ đó về sau này, không còn ai biết Sư ở đâu và thị tịch lúc nào.

(B) Thiền Phái Tịnh Chúng

I. Tổng Quan Về Thiền Phái Tịnh Chúng:

Tịnh Chúng là một loại dòng Thiền thọ phong mà lễ truyền pháp được tổ chức 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 nói đến trong phần mà Hòa Thượng Kim trong Lịch Đại Pháp Bảo Ký và nhấn mạnh pháp tọa thiền. Tứ Xuyên là một trung tâm Niệm Phật Thiền, vì cùng với Tịnh Chúng, cũng có các dòng Thừa Viên, Quả Lăng Tuyên Thập, và Lão An. Tịnh Chúng hành trì niệm Phật và tọa Thiền; ngài theo nhiều hình thức giới luật nghiêm khắc; có sự công nhận của chính quyền như là một trung tâm truyền thụ giới pháp; và truyền Thiền ở nơi nhóm họp quần chúng đông đảo. Đây là Thiền mà San-sui và nhóm Tây Tạng của ông đã gặp ở Ích Châu và truyền sang Tây Tạng. Hai tông phái Tịnh Chúng và Bảo Đường khác nhau một cách quyết liệt. Tịnh Chúng nhấn mạnh sự lễ bái, sám hối, chánh niệm, vân vân; Bảo Đường không thọ giới, không thực hành lễ sám, không tụng kinh và chép kinh, không thấp nhang 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, mà trong số đó dường như đã có nhiều viên chức hành chánh dân sự và những quan chức quân đội như Đỗ Hồng Tiệm và các thuộc cấp của ông ta, đã làm cho nó có khả năng hưng thịnh từ thập niên 760s. Có lẽ những môn đồ của Vô Trụ ở chùa Bảo Đường đã đạt đến mức làm lu mờ các truyền nhân Tịnh Chúng của Hòa Thượng Kim là do bởi sự bảo trợ của họ. Tóm lại, phán xét từ những gì đã được biết nơi văn học Thiền Tây Tạng, cả trong những văn bản của Đôn Hoàng và văn bản được gìn giữ trong dòng Đại Cứu Cánh ở trung tâm Tây Tạng, nơi mà các pháp ngữ của Hòa Thượng Kim xuất hiện rất thường xuyên, chúng ta thấy một cách rõ rệt là trong bất kỳ trường hợp nào, chắc chắn có lý do rằng có một sự truyền bá Thiền Tịnh Chúng của Hòa Thượng Kim và Thiền Bảo Đường là các tông phái Thiền đầu tiên truyền đến trung tâm Tây Tạng.

II. Chư Thiền Đức Trong Thiền Phái Tịnh Chúng:

- 1) Thiền Sư Ích Châu Vô Tướng (684-762): Còn gọi là Hòa Thượng Kim, tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Trong quyển Lịch Đại Pháp Bảo Ký, Thiền sư Khuê Phong Tông Mật ghi lại rằng: "Hòa Thượng Kim trong tháng đầu và tháng thứ mười hai mỗi năm, vì lợi ích của chư Tăng Ni và Phật tử tại gia, thường tổ chức một cuộc lễ thọ giới pháp. Nơi Bồ Đề Đạo Tràng được trang trí trang nghiêm, Hòa Thượng ngồi trên cao tòa và thuyết giảng giáo pháp. Đầu tiên ngài dạy cách kéo dài âm thanh niệm Phật cho tới lúc âm thanh này không còn những tưởng niệm của một hơi thở. Khi âm thanh đã tắt dần và niệm tưởng đã ngưng dứt, ngài dạy: 'Vô ức tức không nhớ nghĩ, vô niệm tức không nghĩ tưởng, và mặc vong tức không quên. Vô ức là giới, vô niệm là định và mặc vong là huệ. Ba ngữ cú này là pháp môn đà la ni hay tông trì môn.'" Đoạn Hòa Thượng Kim dạy

tiếp: "Khi tâm bình đẳng thì tất cả pháp đều bình đẳng. Nếu mấy ông biết được chân tánh thì không có pháp nào mà không phải là Phật pháp. Khi mấy ông ngộ được lý, thì tâm luyện ái trụ chấp không sanh khởi. Lúc mà ta không có cảnh giới thực tánh nơi tâm, thì không hề có sự tỏ ngộ. Nếu mấy ông tại sao lại như vậy, thì đó là bởi vì như như thực tánh của trí huệ Bát Nhã, vốn bình đẳng từ ban đầu, là vô đối hay không có đối tượng khách thể." Sự nghiên cứu của các học giả người Nhật về những bản phát biểu của gia tộc Sba cho phép chúng ta tái cấu trúc lại hai biến cố theo thứ tự sau đây. Người hành hương thứ nhất được gửi sang Trung Hoa là con trai của một sứ thần cao cấp người Trung Hoa đến triều đình vua Tây Tạng thời đó là vua Mes-ag-tshoms. Khi vị sứ thần này sắp sửa quay về Trung Hoa thì vua Mes-ag-tshoms thuyết phục ông ta để đưa con trai của mình ở lại, người con trai được nói đến như là "đưa con trai Trung Hoa, người khiêu vũ," nhập vào đoàn tùy tùng của con trai vua Mes-ag-tshoms, sau này trở thành vua Khri-sron-lde-bstan. Người con trai Trung Hoa này, được chúng ta biết đến với tên Sba-san-si, nói và đọc tiếng Trung Hoa, và có thể là với tài năng này mà vào năm 751 Mes-ag-tshoms đã gửi Sba-san-si cầm đầu bốn người Tây Tạng trẻ sang Đường Triều để tìm kiếm giáo pháp, một nhóm nhỏ những ứng viên để thọ giới đàn. Rất có thể đường đi của họ từ vùng Bsam-yas đến vùng bình nguyên Tứ Xuyên đã đi ngang qua vương quốc Nam Chiếu, thuộc tỉnh Vân Nam ngày nay, một tuyến đường mà đôi lúc bị sự cản quết của quân đội Tây Tạng. Các lời phát biểu của gia tộc Sba nói rõ ra rằng nhóm ấy đã nhận được giáo lý của vị Thiền sư nổi tiếng nhất thời đó ở Ích Châu, thuộc Thành Đô, Đại đức Kim, người sử dụng tên Triều Tiên của mình hơn là Hòa Thượng Kim, cũng được biết dưới tên Vô Tướng, một người thuộc giai cấp quý tộc Triều Tiên từ vương quốc Silla, đã đến triều đình vua Huyền Tông và đúng lúc ấy đã trên đường đi đến Tứ Xuyên. Cuộc gặp gỡ giữa San-sùi 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 Tứ Xuyên vào năm 755 theo sau cuộc nổi loạn của An Lộc Sơn. Đường như Hòa Thượng Kim đã có các mối quan hệ với hoàng gia. Hòa Thượng Kim đã trao cho San-sùi ba văn bản tiếng Hoa, và nhóm người Tây Tạng đã ở lại Trung Hoa trong nhiều tháng sau đó. Sau tám năm ở nước ngoài, khi San-sùi và nhóm của ông trở lại thì sự cân bằng thế lực ở triều đình Tây Tạng đã thay đổi mạnh mẽ. Vị vua bảo hộ cho San-sùi là Mes-ag-tshoms đã băng hà; con trai ông là Khri-sron-lde-bstan lên ngôi lúc chưa đầy mười ba tuổi, nên quyền hành rơi vào tay 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-sùi đã thận trọng quyết định giấu đi giáo pháp Trung Hoa. 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. Vào năm 761, với lệnh gỡ bỏ sự đàn áp Phật giáo, San-sùi mới đem những giáo pháp ấy ra từ nơi chôn giấu ở Mchims-phu và truyền bá pháp ngữ của Hòa Thượng Kim. Hoạt động với hai người Trung Hoa, có thể là các nhà sư theo truyền thống Hòa Thượng Kim, San-sùi đã phiên dịch các pháp ngữ này sang tiếng Tây

Tạng. Có thể San-sùi đã có tiếng là một pháp sư theo dòng Thiền của Hòa Thượng Kim. Cuối cùng San-sùi cũng trở thành trụ trì chùa Bsam-yas và chắc chắn là đã giảng giáo lý theo phong cách Trung Hoa trong vùng xung quanh tự viện. Sau hơn nửa thế kỷ hoằng pháp tại vùng Đôn Hoàng, Hòa Thượng Kim đã thị tịch vào chiều 15 tháng 6 năm 762, thọ 78 tuổi.

- 2) Thiền Sư Ích Châu Thạch: Ích Châu Thạch, tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ VIII, người đã nhận sự truyền thừa từ Hòa Thượng Kim và truyền dạy Thiền pháp này ở miền Đông Tây Tạng. Người ta cũng gọi sư là Ích Châu Thần Hội. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Ích Châu Thạch; tuy nhiên, theo các văn bản tìm thấy trong các hang động Đôn Hoàng, mặc dầu Vô Trụ nhận Hòa Thượng Kim là thầy, nhưng theo Thiền sư 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 (Thiền Đồ), Tông Mật đưa ra người nối pháp của Hòa Thượng Kim không phải là Vô Trụ, mà là Ích Châu Tịnh Chúng Thần Hội, truy nguyên Tịnh Chúng từ Hoằng Nhẫn đến Tư Châu Trí Săn 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 phản. Dĩ nhiên là tất cả mọi điều này đều 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 Hoằng Nhẫn qua Trí Săn. Thiền sư Trí Săn là một trong mười đệ tử chính của Ngũ Tổ, gốc người Tư Châu, nằm về phía đông nam Thành Đô và cuối cùng Trí Săn trở lại chùa Đức Thuần ở quận nhà và chuyển hóa Đạo cho mọi người. Đệ tử tên Xử Tịch của Trí Săn, người họ Đường, tiếp nhận sự truyền thừa. Đường Xử Tịch sản sanh ra bốn người đệ tử chính, 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 lòng truyền bá giáo pháp này. Còn về các đệ tử của Hòa Thượng Kim, Triệu hay Ích Châu Thạch còn gọi là Tịnh Chúng Thần Hội, người hiện ở chùa Tịnh Chúng, Mã ở Trường Tùng Sơn, Quý hay Lý ở Trúc Châu, và một người cũng tên Quý hay Lý ở địa hạt Thông Tuyền. Ba ngữ cú là Vô ức (không ghi nhớ), Vô niệm (không có vọng niệm), và Mạc vong (chớ quên). Ý muốn nói là: đừng nhớ lại những ảnh tượng trong quá khứ; chớ có lo lường nghĩ ngợi các ảnh tượng huy hoàng trong tương lai; và luôn hợp nhất với tuệ giác này, không bao giờ mê muội tối tăm, không bao giờ lầm lỗi. Chúng ta gọi đây là Mạc vong. Đôi khi Tịnh Chúng Thần Hội nói: "Đừng nhớ đến các đối tượng bên ngoài; chớ nghĩ dựa trên tâm bên trong; cạn kiệt không chỗ nương." Giới định và huệ tuần tự tương đương với ba ngữ cú. Đây là các phương tiện thiện xảo của Tịnh Chúng trong việc làm

cho thấy được mục đích ý nghĩa của chủ đề và việc thuyết giảng là rất nhiều, nhưng điều mà ý nghĩa của chủ đề luôn nhắm tới vốn nằm trong ba ngữ cú này. Các lễ truyền pháp hay truyền thụ nghi thức giống như cách thức thọ giới cụ túc nơi đàn tràng chính thức hay giới đàn vào thời đó ở xứ này. Trong tháng thứ nhất và thứ hai, trước tiên họ chọn ngày một cách kỹ lưỡng rồi dán thông báo, nhóm họp chư Tăng Ni và nam nữ cư sĩ. Sự sắp xếp Bồ Đề Tòa, nghi thức lễ tán và sám hối đôi khi mất từ ba đến năm tuần lễ. Chỉ sau khi thực hiện đầy đủ những nghi thức này thì 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 dùng 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 Nam Sơn Luật Tông (đặt ở núi cùng tên với ngài Nam Sơn phía nam Trường An và sử dụng bản dịch của Đàm Vô Đức hay Pháp tạng 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 chư Tăng Ni và cư sĩ). Đôi khi một năm một lần, đôi khi hai hoặc ba năm một lần, giới đàn mở ra không đều đặn.

3) Thiền Sư Đạo Dật: Đạo Dật là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ VIII, một trong những đệ tử của Hòa Thượng Kim và truyền dạy Thiền pháp ở miền Đông Tây Tạng. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Đạo Dật. Tuy nhiên, sau những cuộc khai quật những hang động chung quanh vùng Đôn Hoàng vào năm 1939, người ta tìm thấy rất nhiều bản văn được khắc trên những bức tường đá. Theo thủ bản Pelliot Tây Tạng 116, sau khi Vô Trụ thọ giới với Hòa Thượng Kim, mỗi ngày Hòa Thượng Kim đều ở giữa chúng nói với Vô Trụ: "Sao ông không đi vào núi đi? Lợi ích gì mà lưu lại nơi này cho lâu?" Sau đó Hòa Thượng Vô Trụ lặng lẽ đi vào trong núi. Sư Đạo Dật ở cùng với ngài, tu hành tụng kinh, lễ bái và chánh niệm. Hòa Thượng Vô Trụ cố ý cắt 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 nói với Hòa Thượng Vô Trụ rằng: "Tôi và các đạo hữu muốn thỉnh cầu một khóa lễ lạy Phật sám hối trong hai mươi bốn giờ, mong Hòa Thượng cho phép." Hòa Thượng Vô Trụ nói với Đạo Dật và các vị khác rằng: "Ở đây lương thực đã bị cắt đứt hết rồi. Mỗi người đều đã tiến sâu vào núi rồi... Vô niệm là đang thấy Phật. Hữu niệm là sanh tử luân hồi. Nếu mấy ông muốn có thể được lễ bái và chánh niệm, vậy thì hãy ra khỏi núi đi. Nếu mấy ông muốn được cùng nhau trụ ở đây trong núi, hãy chăm chú hành trì vô niệm (nhất hướng vô niệm)." Quan điểm của Đạo Dật không hợp với ý tưởng này, và thế là Đạo Dật từ giả Hòa Thượng Vô Trụ và ra khỏi Thiên Thương Sơn hay Bạch Nhai Sơn, nằm về phía bắc Ích Châu. Đạo Dật đến chùa Tịnh Chúng ở Ích Châu, Thành Đô. Đầu tiên Đạo Dật gặp Thượng Tọa Hà 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 cho phép ngồi không và yên lặng (chỉ không nhân tọa)." Thượng Tọa Hà Không và mọi người đều kinh ngạc

khi nghe điều này và nói: "Làm sao Phật pháp lại có thể như vậy được chứ?" Họ đưa Đạo Dật đến gặp Hòa Thượng Kim. Trước khi Đạo Dật xá chào xong thì Hà Không và mọi người đã trình báo với Hòa Thượng Kim rằng: "Thiền sư Vô Trụ ở Thiên Trường Sơn chỉ ngồi không yên lặng. Ông ấy không chịu tu hành lễ bái và chánh niệm (bất khăng lễ niệm) và không dạy những người ở chung với mình tu lễ bái và chánh niệm. Làm sao việc làm như vậy có thể là Phật pháp chứ?" Hòa Thượng Kim trách Hà Không, Đạo Dật cùng những người khác rằng: "Mấy ông hãy lui ra, khi còn ở địa vị học nhân, ta không ăn ngủ mà chỉ ngồi không yên lặng. Ngay cả lúc vào nhà xí ta cũng không gắng sức. Mấy ông không hiểu được đâu. Những năm tháng khi ta ngồi trên núi Thiên Cốc, phía đông Ích Châu, ta cũng đã không tu lễ bái và chánh niệm."

(C) Thiền Phái Bảo Đường

I. Tổng Quan Về Thiền Phái Bảo Đường:

Bảo Đường là tên của một tông phái Thiền được Thiền sư Vô Trụ (714-774) khai sáng tại Trung Hoa dưới thời nhà Đường. Vào cuối thập niên 750s, Thiền của Hòa Thượng Kim truyền đến qua Sba San-sùi, nhưng ngay khi mới đến đã bị buộc phải chôn dấu vài năm vì điều kiện chính trị không cho phép được truyền bá. Chúng ta có những ngữ lục trong các nguồn tài liệu Tây Tạng được cho là của Kim-Hô, Kim-Hôn, và những tên gọi tương tự, nhưng điều vẫn còn đáng nghi vấn là liệu những cái tên này có phải là những chuyển ngữ tên của Hòa Thượng Kim hay không. Vào khoảng thập niên 770s, thì dòng Thiền Bảo Đường Vô Trụ đã truyền đến, rất có thể là qua Gsal-snan. Nhận xét từ dấu ấn của Thiền Bảo Đường nơi các văn bản Đôn Hoàng và các văn bản ở trung tâm Tây Tạng, thì ảnh hưởng của nó có giá trị lớn lao. Song song với lịch sử của nó, Lịch Đại Pháp Bảo Ký được tìm thấy ở nhiều nơi trong văn học Tây Tạng; thuyết về hai mươi tám vị tổ xuất hiện nhiều lần; các kinh điển Thiền nguyên tác liên hệ đến Thiền Bảo Đường và Thiền Bắc tông đã lưu hành ở Tây Tạng; vào hình thức của tên vị Sơ Tổ Thiền Trung Hoa của nó, được biết đến như là Bồ Đề Đạt Ma La hơn là chỉ gọi Bồ Đề Đạt Ma được sử dụng trong các Thiền phái khác, là tên gọi là Sơ Tổ thường được biết đến trong văn học Tây Tạng. Một ngữ lục của Sơ Tổ, tương đương với văn bản Đôn Hoàng bằng tiếng Hoa "Nhị Nhập Tứ Hạnh Luận," được biết ở Tây Tạng dưới tựa đề "Các Hướng Dẫn Trung Hoa Trắc Tuyệt Về Thiền của Bồ Đề Đạt Ma Đa La." Cuối cùng, vào khoảng thập niên 780s, hậu Bắc Thiền thuộc cá nhân của Ma Ha Diễn, đã truyền đến trung tâm Tây Tạng. Bộ sao lục của Bắc Thiền bằng tiếng Tây Tạng gồm có: một phiên bản lịch sử Bắc phái "Lăng Già Sư Tư Ký"; ngữ lục của sư phụ của Ma Ha Diễn là Thiền sư Hàng Ma Tát, một đệ tử của Thần Tú; mộ bản dịch Tây Tạng về một cuộc đối thoại quan trọng của Bắc phái; và một số tác phẩm quan trọng bằng tiếng Tây Tạng, đặc biệt giảng giải về giáo pháp của Ma Ha Diễn, mà Stein Tây Tạng 468 là tiêu biểu điển hình. Thế nên tài liệu Tây Tạng bao

gồm những nguồn tài liệu tiềm tàng cho bất kỳ công cuộc nghiên cứu nào về hậu Bắc phái. Xét về phái Thiền **Bảo Đường**, Thiền sư 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 Hoằng Nhẫn qua dòng Thiền Lão An. Vào tuổi 60 ngài mới xuất gia và thọ giới. Sau đó trải qua 60 mùa an cư kiết hạ, ngài được 120 tuổi. Đó là lý do người ta gọi ngài là "Lão An." An là tên do cha mẹ ngài đặt. Ngài được kính trọng như một Đại sư bởi hoàng hậu Võ Tắc Thiên. Đạo lực của ngài rất sâu dày, và nghị lực của ngài rất phi thường. Không một người nổi tiếng đáng kính nào có thể sánh được với ngài. Ngài có bốn vị đệ tử cả thầy, tất cả đều đạo cao đức trọng và rất nổi tiếng. Trong số họ có một vị cư sĩ tên là Trần Sở Chương (ba vị khác là Đãng, Tự Tại, và Phá Tảo Đọa), lúc bấy giờ được biết đến như là Ch'en Ch'i-k'o (Trần Khải Ca). Có một vị Thiền Tăng tên là Vô Trụ, gặp được sự chỉ dẫn của Trần Sở Chương và đạt ngộ. Trần Sở Chương cũng có ý chí rất phi thường. Sau đó Vô Trụ du hành vào đất Thục, vùng Tứ Xuyên và tình cờ gặp được lúc đang 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 được 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 sư phụ. Đây 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 biệt. Điều mà chúng ta muốn nói khác biệt là Thiền Vô Trụ không thực hiện pháp tướng nào của pháp môn Thích Ca hay Thích môn sự tướng nghĩa thiết bất hưng. Sau khi cạo tóc và đắp y, họ không thọ giới. Khi có lễ bái sám hối, đỡ kinh ra đọc, tạo ra các bức vẽ và tranh đức Phật, và chép kinh, thì họ phi báng hết thảy những việc này và xem chúng là vọng tưởng. Trong các đại sảnh nơi họ ở, họ không dựng lên tượng Phật. Do vậy, chúng ta thấy 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 thảy 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 thực 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 "Tam ngữ cú" của Hòa Thượng Kim, nhưng họ đổi chữ "vong" nghĩa là quên thành chữ "vọng" là hư giả, cho rằng nhiều học nhân đã hiểu lầm lời nói của vị thầy trước đã giao phó cho họ. Nghĩ rằng vì Vô ức và Vô niệm là cái thực và ức niệm là cái giả, như vậy ức niệm không được chấp nhận. Do đó, họ nói "Mạc vọng" hơn là "mạc vong". Hơn nữa, ý định của họ trong việc mắng nhiếc, si và hết thảy mọi pháp tướng là ở chỗ diệt thức hay 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 mà 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 khát thực. Nếu có ai vào sân điện của họ, họ chẳng màng liệu người nào 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 tụng 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 "phỉ" không phải là, mà cũng không có "thị" (không đúng không sai). Họ chỉ đánh giá Vô tâm là pháp tối thượng. Vì thế cho nên chúng ta gọi nó là "diệt thức." Tóm lại, phán xét từ những gì đã được biết nơi văn học Thiền Tây Tạng, cả trong những văn bản của Đôn Hoàng và văn bản được gìn giữ trong dòng Đại Cừu Cảnh ở trung tâm Tây Tạng, nơi mà các pháp ngữ của Vô Trụ xuất hiện rất thường xuyên, người ta có khuynh hướng chấp nhận cuộc hội ngộ giả định giữa Gsal-sna và Vô Trụ cho dầu không thấy bất cứ chỗ nào trong Những Lời Phát Biểu Của Gia Tộc Sba 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 hay Thiền Vô Trụ khoảng cuối thập niên 760s. Thiền của Hòa Thượng Kim và Thiền Bảo Đường là các tông phái Thiền đầu tiên truyền đến trung tâm Tây Tạng.

II. Chư Thiền Đức Trong Thiền Phái Bảo Đường:

1) Thiền Sư Vô Trụ (714-774): Vô Trụ là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường (618-907). Vào đầu hậu bán thế kỷ thứ tám, Thiền sư Vô Trụ đã khai sáng dòng Thiền Bảo Đường. Hòa Thượng Vô Trụ là người ở Mí Huyền, Phụng Tường, phía tây Trường An. Sư họ Lý, pháp danh Vô Trụ. Về ưu điểm, Sư vượt trội hơn những người khác. Sư là một nhà võ thuật chuyên nghiệp. Một lần, tình cờ Sư gặp cư sĩ Trần Sở Chương, người không rõ nguồn gốc. Người đương thời cho rằng cư sĩ là hiện thân của Ngài Duy Ma Cật. Cư sĩ Trần tuyên thuyết đốn giáo. Vào cái hôm mà Hòa Thượng Vô Trụ gặp cư sĩ, hai người hợp nhau một cách thân tình và kết thân từ đó, và cư sĩ Trần đã âm thầm truyền tâm pháp... Trong khoảng từ ba đến năm năm, Vô Trụ tiến hành pháp tu của cư sĩ. Trong những năm Thiên Bảo (742-756) Sư tình cờ nghe nói về Hòa Thượng Minh của Đáo Thứ Sơn ở Phạm Dương, nằm về phía bắc tỉnh Hà Bắc ngày nay, Hòa Thượng Thần Hội của Đông Đô vùng Lạc Dương, và Hòa Thượng Tự Tại ở quận Thái Nguyên trong tỉnh Sơn Tây ngày nay, tất cả đều là đệ tử của Lục Tổ Huệ Năng, người nói pháp đốn giáo. Lúc ấy Vô Trụ vẫn chưa xuất gia. Sau đó, Sư đi đến Thái Nguyên để tham bái Hòa Thượng Tự Tại. Vô Trụ từ bỏ con đường mình đã đi trước đây, và rồi cạo tóc đắp y. Sau khi thọ cụ túc giới vào năm 749, Sư từ giả thầy mình là Hòa Thượng Tự Tại để đi nhập hạ tại chùa Thanh Lương trên Ngũ Đài Sơn. Sư nghe thuyết giảng về các oai nghi của Hòa Thượng Minh trên Đáo Thứ Sơn và ân ý các pháp của Hòa Thượng Thần Hội. Từ khi Sư lãnh hội được nghĩa lý của các vị này rồi, Sư không đến tham bái và lễ kính riêng. Ở hết mùa an cư kiết hạ năm 750, Sư xuống núi và đi đến Tây đô Trường An. Sư qua lại giữa hai chùa An Quốc và Sùng Thánh. Năm 751 Sư đi đến Linh Châu ở phương Bắc và trụ lại hai năm tại Hạ Lam Sơn, phía bắc Linh Châu. Một hôm, có một vị thương nhân tên Tào Hoài đến hỏi: "Hòa Thượng có từng đến Kiếm Nam để gặp Hòa Thượng Kim chưa?" Sư đáp: "Lão

Tăng không biết ông ấy." Tào Hoài nói: "Mặt của Hòa Thượng giống mặt của Hòa Thượng Kim." Sư hỏi Tào Hoài: "Vì ông đã đến Kiếm Nam, vậy Hòa Thượng Kim nói những giáo pháp gì?" Tào Hoài nói: "Ngài ấy nói pháp vô úc, úc niệm và mạc vọng." Sau cuộc nói chuyện này, Sư đi Kiếm Nam và lễ bái Hòa Thượng Kim. Tháng ba năm 759, Sư đến chùa Tịnh Chúng ở Thành Đô. Thoạt tiên, Sư gặp Hòa Thượng An Kiên, sau đó Sư gặp Hòa Thượng Kim. Khi thấy Sư, Hòa Thượng Kim hài lòng một cách khác thường. Trong lễ thọ giới ba ngày, Hòa Thượng Kim luôn bảo Sư: "Tại sao ông không đi vào núi đi? Ở lại đây lâu có lợi ích gì?" Hết thấy hội chúng đều bảo Sư: "Hòa Thượng Kim chưa bao giờ nói như thế trước đây. Tại sao Ngài lại bất ngờ nói lên những lời ấy?" Sau khi nghe được những lời này, Hòa Thượng Vô Trụ đi vào trong núi, nơi Sư tu tập tĩnh thức và đạt được cảnh giới tự chứng.

Mặc dầu Thiền Sư Vô Trụ nhận Hòa Thượng Kim là thầy, nhưng theo Thiền Sư Khuê Phong Tông Mật thì rõ ràng Hòa Thượng Kim và Vô Trụ thuộc hai dòng Thiền khác nhau, Hòa Thượng Kim thuộc phái Tịnh Chúng trong khi Vô Trụ lại thuộc phái Bảo Đường. Trong quyển Lịch Đại Pháp Bảo Ký, Thiền Sư Tông Mật chỉ kể rằng Vô Trụ thọ giới ở một trong những chúng hội của Hòa Thượng Kim. Tuy nhiên, Trung Hoa Truyền Tâm Địa Thiền Môn Sư Tư Thừa Tập Đồ, Thiền Sư Tông Mật lại đưa ra người nối pháp của Hòa Thượng Kim không phải là Vô Trụ, mà là Thiền sư Ích Châu Thạch (Tịnh Chúng Thần Hội), truy nguyên Tịnh Chúng từ Hoảng Nhẫn, đến Tư Châu Trí Săn, đến Tư Châu Xử Tịch, đến Ích Châu Kim, rồi đến Ích Châu Thạch. Theo Bắc Sơn Lục của Thần Thanh, người ở trong dòng Thiền Tịnh Chúng thì Tịnh Chúng và Bảo Đường không những là hai phái Thiền riêng biệt, mà còn là những dòng Thiền tương phản nhau nữa. Trong giáo pháp Thiền, Thiền sư Vô Trụ luôn dạy chúng đệ tử: "Vô tâm là giới; vô niệm là định; và vô sanh là hay không sanh vọng tưởng là huệ." Theo Jeffrey Broughton trong quyển "Nghiên Cứu Thiền Và Hoa Nghiêm Tông," giáo pháp của Thiền sư Vô Trụ dạy: "Vô tâm là giới; vô niệm là định; và vô sanh hay không sanh vọng tưởng là huệ."

2) Thiền Sư Đỗ Hồng Tiệm: Đỗ Hồng Tiệm là tên của một vị cư sĩ Thiền sư, một trong những đệ tử nổi pháp nổi tiếng của Thiền sư Vô Trụ. Ông là Phó tổng tư lệnh, phó thống sứ tòa đại sứ hoàng gia. Lần đầu tiên khi Công sứ Đỗ Hồng Tiệm đến quận cao Thành Đô vào cuối tháng ba hoặc đầu tháng tư năm 766, nghe những việc bất khả tư nghị về Hòa Thượng Kim và nói: "Vì Hòa Thượng đã thị tịch, ắt phải có những đệ tử để truyền pháp xuống chứ!" Sau đó, Đỗ Hồng Tiệm đi đến chùa Tịnh Chúng và chùa Ninh Quốc trên núi Hành Sơn ở Hồ Nam và thấy những dấu tích lúc sinh thời của Hòa Thượng Kim. 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 vị sư trẻ đáp: "Không có ai tiếp nối cả. Khi Hòa Thượng Kim 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 cúng dường." Vị Công sứ không tin điều này. Ông cũng hỏi một vị Luật Sư: "Từ xa tôi có nghe rằng Hòa Thượng Kim là một bậc thầy lớn và rằng ngài đã nhận y bát được truyền xuống từ đời thầy này đến đời thầy khác cho đến bây giờ. Hòa Thượng Kim đã thị tịch, vậy người đệ tử nối tiếp ở đâu chứ?" Vị Luật Sư đáp: "Hòa Thượng Kim là một người ngoại quốc và không có được Phật pháp. Khi

ông ấy còn sống thì ông ấy không thuyết pháp gì nhiều, vì không nói được tiếng Hoa một cách chính xác. Khi ông ấy còn sống đã làm việc bố thí cúng dường đầy đủ, nhưng Hà Không là đệ tử duy nhất có đức hạnh. Nhưng ngay cả Hà Không cũng không thấu hiểu được Phật pháp." Vị Công sứ với tầm nhìn xa rộng, biết rằng đó chỉ là lời nói dối. Vì thế ông ta trở về nhà hỏi những người phục vụ của mình, các vị Không Mục là Mã Lương và Khang Nhiên: "Mấy ông có biết liệu ở Kiếm Nam này có vị Tăng nổi tiếng, một người có giá trị 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 vị Thiền sư này rất thâm sâu nhưng ngài không có ra khỏi núi.'" Tuy nhiên, theo các văn bản tìm thấy trong các hang động Đôn Hoàng, vào ngày 31 tháng 10 năm 766, đặc ủy viên Mạc Dung Đình, các viên chức của quận, các Tăng sĩ Phật giáo cùng các 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 đất Ba Thục, Tứ Xuyên, mà làm cầu đồ lớn." Sau khi Vô Trụ đã xuống núi thì được Công sứ Đổ đến viếng thăm. Ngài Công sứ đi vào sân trong và thấy vẻ mặt của Hòa Thượng bất động, bình lặng 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 vị bí thư và quan chức khác nhau đã chưa từng bao giờ thấy một việc như vậy. Họ thấy Hòa Thượng không chào đón ngài Công sứ mà cũng không đứng dậy. Họ nhìn nhau và hỏi: "Tại sao Hòa Thượng không đứng dậy để nghênh đón ngài Công sứ chứ?" Khi ngài Công sứ vừa ngồi xuống bên hỏi: "Tại sao Hòa Thượng lại đến đây?" Hòa Thượng nói: "Tôi từ xa đến để thực hiện lời cam kết của mình với Hòa Thượng Kim..." Công sứ bèn hỏi: "Hòa Thượng Kim giảng thuyết Vô úc, Vô niệm và Mạc vọng (chớ quên), có phải như thế không?" Vô Trụ đáp: "Đúng vậy." Công sứ hỏi thêm: "Ba câu này là một hay là ba vậy?" Vô Trụ dạy: "Chúng là một, không phải ba. Vô úc là giới; Vô niệm là định; Mạc vọng (chớ vọng tưởng) là huệ." Vô Trụ 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 vọng hay không (vì trong chữ vọng tiếng Hoa có chữ vong nghĩa là mất ở trên và chữ nữ ở dưới)? Hay là chữ tâm ở dưới chữ vọng (vì trong chữ vọng quên có chữ vong là mất ở trên và chữ tâm ở dưới)?" Vô Trụ đáp: "Người nữ ở dưới chữ vọng là mất."

- 3) Thiền Sư Mạc Dung Đình: Mạc Dung Đình là tên của một vị cư sĩ Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ VIII, người đã nhận sự truyền thừa từ Thiền sư Vô Trụ và truyền dạy Thiền pháp ở miền Đông Tây Tạng. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Mạc Dung Đình; tuy nhiên, theo các văn bản tìm thấy trong các hang động Đôn Hoàng, vào ngày 31 tháng 10 năm 766, đặc ủy viên Mạc Dung Đình, các viên chức của quận, các Tăng sĩ Phật giáo cùng các 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 đất Ba Thục, Tứ Xuyên, mà làm cầu đồ lớn."

Chư Thiên Đức Tây Tạng Thời Cận Đại

Dorjiev, Agvan, tên của một Phật tử người Nga, người đã du hành sang Tây Tạng và theo học tại trường Đại Học Gomang thuộc Tu Viện Drebung. Ông nổi tiếng trong việc học và tranh luận và được cấp bằng “Geshe.” Về sau ông được chỉ định làm người dạy kèm cho Đức Đạt Lai Lạt Ma đời thứ 13 và trở thành một trong những cố vấn chính trị chính yếu của Đức Đạt Lai Lạt Ma. Vì có những mối quan hệ với người Nga nên Đức Đạt Lai Lạt Ma đã nhiều lần phải ông theo những phái đoàn ngoại giao sang Nga xin trợ giúp để chống lại người Anh và Trung Hoa. Sau năm 1898 ông về định cư lại tại Nga và là người lãnh đạo chủ trương phục hưng Phật giáo trong số những người Buryats và Kalmyks.

Ông bị bắt giữ vào cuối thập niên 1930s và bị kết tội “phản cách mạng,” nhưng ông chết trước khi bản án được thi hành.

(II) Đại Sư Jamgon Kongtrul Lodro Taye

Jamgon Kongtrul Lodro Taye, một trong những nhân vật có ảnh hưởng nhất của Phật giáo Tây Tạng vào thế kỷ thứ 19, người đã sắp đặt cho việc thiết lập phong trào “Không Môn Phái,” tìm cách vượt qua chủ nghĩa môn phái bại liệt đang có ưu thế trong Phật giáo Tây Tạng thời đó. Ông sanh ra trong một gia đình theo truyền thống Bon-Po, và sau khi thọ giới ông theo học và nhận lễ quán đảnh với nhiều vị thầy từ nhiều truyền thống khác nhau. Chính mắt ông đã chứng kiến những hiệu quả tiêu cực của chủ nghĩa môn phái đang thịnh hành đương thời và ông đã tìm cách chống lại chủ nghĩa này bằng cách nhấn mạnh đến sự hòa hợp giữa các truyền thống khác nhau. Ông viết một số tác phẩm quan trọng, trong đó có quyển “Bách Khoa của Tất Cả Tri Thức” và một sự tập tuyển chọn về kinh văn Mật chú có chủ đề “Kho Tàng Mật Chú.”

(III) Đại Sư Tupden Gyatso (1876-1933)

- Tupden Gyatso (1876-1933), vị Đạt Lai Lạt Ma đời thứ mười ba, sanh trưởng trong một gia đình nông dân và đã được chính thức công nhận vào năm 1878 là tái sanh của Trinle Gyatso, vị Đạt Lai Lạt Ma đời thứ mười hai, người đã qua đời vào năm 1875. Trong thời trị vì của ông là thời kỳ nhiễu loạn gia tăng, chủ yếu bởi nhưng thế lực bên ngoài. Thế lực đầu tiên là đoàn quân viễn chinh của Anh Quốc được chỉ huy bởi Đại Tá Francis Younghusband, đi vào Tây Tạng với chủ đích mở rộng thương mại với xứ này. Sau khi gặp phải sự chống đối từ lực lượng yếu kém của xứ này, quân viễn chinh của Anh đã nổ súng giết chết nhiều người Tây Tạng. Sau cuộc đụng độ này, quân viễn chinh Anh đi thẳng đến thủ đô Lhasa mà không gặp sự kháng cự nào, đây họ buộc chính phủ phải ký thỏa ước thương mại với họ. Điều này làm đậm nét sự yếu kém của quân đội Tây Tạng và thúc đẩy đức Đạt Lai Lạt Ma phải canh tân hóa quân đội Tây Tạng và một số cải cách khác. Tuy nhiên, những canh tân và cải cách này đã bị các tự viện và giai cấp quý tộc nhấn chìm sau khi đức Đạt Lai Lạt Ma qua đời, vì họ sợ rằng những canh tân và cải cách này có thể đe dọa đến quyền lợi của họ. Trong lời tiên tri của đức Đạt Lai Lạt Ma, ngài đã tiên đoán rằng Trung Hoa đã quần quai trong nội chiến, nhưng trong tương lai, người bạn láng giềng khổng lồ của Tây Tạng chắc chắn sẽ nhận chìm xứ sở này, và điều này sẽ dẫn đến vô vàn khổ đau cho dân tộc Tây Tạng. Lời tiên tri của đức Đạt Lai Lạt Ma đã trở thành hiện thực vào thập niên 1950s khi quân đội nhân dân giải phóng của Trung Cộng đã sáp nhập Tây Tạng, dẫn đến khoảng một triệu hai trăm ngàn người thiệt mạng trong nhiều thập niên sau đó.

***(IV) Đại Sư Jamyang Khyentse
Chogi Lodro (1896-1969)***

Jamyang Khyentse Chogi Lodro, một trong những vị thầy hàng đầu của phong trào Rime của miền Đông Tây Tạng, công nhận sự tái sanh của Jamyang Khyentse Wangpo. Nhiều vị Lạt Ma hàng đầu của Tây Tạng vào thế kỷ 20 là học trò của ngài, trong đó có các vị Dingo Khyentse Rinpoche, Kalu Rinpoche, và Sogal Rinpoche.

***(V) Đại Sư Wangyal,
Geshe Ngawang (1901-1983)***

Đại sư Wangyal, Geshe Ngawang là người Mông Cổ thuộc bộ tộc Kalmyk, theo trường phái Gelukpa, thầy của ông là ngài Buryat lama Agvan Dorjiev (1854-1938). Ông đào thoát khỏi Tây Tạng vào năm 1951 ngay sau cuộc xâm lăng của Trung quốc. Vào năm 1955 ông dời sang Mỹ quốc để cai quản một cộng đồng nhỏ Kalmyk. Sau đó ông sáng lập tu viện Tây tạng đầu tiên trên vùng Bắc Mỹ, gọi là Tu Viện Phật Giáo Lạt Ma Bắc Mỹ, ở Freewood Acres, New Jersey. Đề từ của ông bao gồm Robert Thurman và Jeffrey Hopkins.

(VI) Đại Sư Kalu Rinpoche (1905-1989)

Vị Lạt Ma tái sanh của truyền thống Karma Kagyupa trong Phật giáo Tây Tạng, được công nhận là hóa thân của Jamgon Kongtrul. Ông thọ giới vào năm 13 tuổi với Situ Rinpoche Karma Rangjung Gunkhyab đời thứ 11. Ba năm sau đó, ông bắt đầu một cuộc nhập thất ba năm, ba tháng, ba ngày, và trong 13 năm sau cuộc nhập thất đó ông tu tập du già. Danh tiếng thiền sư của ông ngày càng lớn mạnh, và ông được bổ nhậm làm thiền sư tại Tu Viện Pelpung. Năm 1962 ông rời Tây tạng và định cư tại Sonada, miền tây Bengal. Từ năm 1971 đến 1981 ông du hành một cách rộng rãi và thành lập nhiều trung tâm thiền trên đất Mỹ và Âu Châu. Ông là vị thầy Tây tạng đầu tiên hướng dẫn một nhóm thiền sinh Tây phương trong truyền thống ba năm nhập thất tại Pháp từ năm 1976 đến năm 1980.

(VII) Đại Sư Lama Khenchen Thrangu

Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu trong “Thực Hành về Thiền Chỉ và Thiền Quán”, năng lực của chánh niệm làm phát triển sự ổn định tinh thần gọi là tái ổn định (lập lại sự ổn định). Nghĩa là khi chúng ta đang hành thiền, những tư tưởng sẽ khởi lên và chúng ta bị kích động bởi chúng. Năng lực chánh niệm giúp chúng ta trở lại sự ổn định. Khi có một sự kích động mang chúng ta ra khỏi sự dừng nghỉ, chính năng lực của chánh niệm sẽ giúp chúng ta trở lại trạng thái thiền. Năng lực này cũng giúp phát triển trạng thái bình ổn tinh thần, gọi là tăng cường tính ổn định, trong đó tâm đã được tập trung, bây giờ được tập trung rất kỹ lưỡng trên một đối tượng. Mục đích của loại thiền định này là để tập trung tâm trên đối tượng nào đó rất vi tế.

***(VIII) Đại Sư Rampa, T.
Lobsang (1910-1981)***

Đại Sư Rampa, T. Lobsang là con trai của một người thợ ở nước người Anh người đã tuyên bố là đã bị ám bởi một vị Lạt Ma Tây tạng và tiếp theo sau đó chuyển hóa thành một người Tây Tạng. Ông nổi tiếng nhất nhờ quyển “Con Mất Thứ Ba,” trong đó ông nói về tiểu sử của chính mình. Quyển sách bị bác bỏ bởi những nhà Tây Tạng Học cho rằng đó là một sự lừa gạt kỳ quái, nhưng quyển sách ấy vẫn tiếp tục lan truyền một cách rộng rãi.

(IX) Đại Sư Sopa, Geshe Lhundrup (1923 -)

Sopa, Geshe Lhundrup, tên của một đại sư và học giả thuộc trường phái Gelukpa, sanh tại tỉnh Tsang thuộc Tây Tạng. Ông gia nhập tu viện Sera ở tuổi 18 và năm 1961 ông được cấp bằng cao nhất, bằng Lha-Ram-Pa. Vào năm 1967 ông nhận lời mời của giáo sư Richard Robinson gia nhập phân khoa của trường Đại Học Wisconsin-Madison, nơi có chương trình Tiến Sĩ Phật Học đầu tiên tại vùng Bắc Mỹ. Trong suốt thời gian dạy học tại đây, ông đã huấn đạo một số đồ đệ, nhiều người trong họ đã trở thành những học giả nổi tiếng.

***(X) Đại Sư Rang'byung
Rigs pa'i rdo rje (1924-1981)***

Vị Gyelwa Karmapa đời thứ 16, người thầy trong Phật giáo Tây Tạng có ảnh hưởng lớn nhất vào thế kỷ 20. Ngài sanh ra tại Derge thuộc vùng Khans và được công nhận là tái sanh của người thừa kế của ngài khi ngài hãy còn là một đứa bé nhờ vào một bức thư mà vị Gyelwa Karmapa đời thứ năm đã tiên đoán những hoàn cảnh tái sanh. Khi lên 7 tuổi thì ngài thọ giới với Tai Situ Rinpoche và Jamgon Kongtrul, và một năm sau đó ngài chính thức đăng quang tại Tu Viện Tsurpu, trụ sở của trường phái Karma Kagyupa ở Tây Tạng. Vào năm 1957, tiên đoán được tương lai tàn phá Tây Tạng của Trung Quốc nên ngài bắt đầu cho đồ đệ đi ra nước ngoài. Vào năm 1959 ngài rời Tây Tạng và định cư tại Sikkim, tại đó ngài sáng lập Tu Viện Rumtek, trở thành trụ sở chính của trường phái lưu vong. Năm 1974, ngài làm một cuộc du hành vòng quanh thế giới. Ngài đã giúp thành lập một số trung tâm Phật giáo ở Tây phương, và được công nhận một cách rộng rãi là một vị Lạt Ma có từ tâm rộng nhất trong thời của ngài. Ngài qua đời vì bệnh ung thư tại bang Illinois, Hoa Kỳ. Ngài để lại một tổ chức từ thiện trải khắp thế giới với tổng số tiền quỹ lên đến 1.5 tỷ đô la. Vấn đề người kế vị của ngài đưa đến bạo động và những giọng điệu gay gắt giữa các đệ tử của ngài. Rinpoche T'ai Situ và Đức Đạt Lai Lạt Ma đã chính thức thừa nhận một ứng viên có tên là Urgyen Tinley, người đã đăng quang vào năm 1992, nhưng Rinpoche Shamar không chấp nhận việc đăng quang này và tranh luận rằng vị tái sanh chân chánh phải là Tenzin Khyentse, người đang trụ tại Viện Nalanda ở Tân Đề Li.

(XI) Đại Sư Ngawang Gunga Tekchen

Belbar Sampel Wanggi Gyelpo

Đại Sư Ngawang Gunga Tekchen Belbar Sampel Wanggi Gyelpo, vị truyền thừa hiện tại giữ ngai của trường phái Đất Xám, sinh năm 1945 tại miền Nam Tây Tạng, và vào lúc 7 tuổi sau khi cha ông qua đời, đã trở thành vị thủ lãnh đời thứ 41. Đây là vị lãnh đạo tinh thần tối cao của trường phái Sakyapa của Phật giáo Tây Tạng. Đây cũng là vị trí thứ tự truyền từ đời này sang đời khác hay cha truyền con nối, hay thầy truyền lại cho đệ tử của mình, chỉ được giữ bởi những người trong gia đình giòng họ “Khon” mà thôi. Vào lúc 14 tuổi đạo tỳ khỏi xứ Tây Tạng sau vụ Trung Hoa xâm lăng và sáp nhập Tây Tạng. Ông định cư tại Ấn Độ, tại đây ông theo học với Chogye Trichen Rinpoche. Sau khi học xong ông thành lập trường Đại Học Sakya tại Ấn Độ, sau này trở thành trung tâm giáo huấn và tu tập cho trường phái.

(XII) Đại Sư Tarthang Tulku (1935 -)

Vị tái sinh Lạt Ma đạo tỳ khỏi Tây Tạng vào năm 1959. Ngài được bổ nhậm làm đạo sư về nghiên cứu của trường phái Nyingmapa tại Trung Tâm Viện Cao Học Tây Tạng ở Sarnath vào năm 1962. Ngài du hành sang Mỹ vào năm 1968 sau khi từ bỏ giới đã thọ tại tu viện, và sau đó thành lập Trung Tâm Thiền Định Nyingmapa, Học Viện Nyingmapa, và nhà xuất bản Nyingmapa, tất cả đều tọa lạc ở Berkeley, California, Mỹ quốc.

(XIII) Đại Sư Yeshe, Lama Tupden (1935-1984)

Một vị sư người Tây Tạng, vị Lạt Ma thuộc truyền thống Gelukpa, theo học tại Tu viện Sera, tại đây ông đã theo học với giáo trình tiêu chuẩn cho đến khi ông đào thoát sang Népal vào năm 1959 sau khi Trung Quốc xâm lăng Tây Tạng. Cùng với Lạt Ma Tupden Zopa, ông đã thiết lập Tu viện Kopan, như là một Thiền viện dành cho người Tây phương. Ông đã thu hút một số đông thiên sinh, và năm 1975 ông sáng lập Cơ Sở Bảo Tồn Truyền Thống Đại Thừa, cơ sở này lớn mạnh và trở thành một tổ chức Phật giáo Tây Tạng lớn nhất trên thế giới, với 110 trung tâm khắp các nơi.

(XIV) Đại Sư Trungpa Rinpoche, Chogyam (1940-1987)

Vị Lạt Ma tái sinh trong trường phái Kagyupa của Phật giáo Tây Tạng, được công nhận năm 1941 như là vị Drungpa đời thứ 11. Ngài đào tỳ khỏi Tây Tạng vào năm 1959 theo sau cuộc xâm lăng Tây tạng của Trung quốc, và năm 1963 ngài được tặng học bổng tại trường Đại Học Oxford. Năm 1973 ngài du hành đến Mỹ châu, tại đây ngài thiết lập Hiệp Hội Vajradhatu (1973), sau này hội lớn mạnh và trở thành một trong những tổ chức Phật giáo lớn nhất tại Mỹ. Năm 1974 ngài sáng lập Hiệp Hội Na Lan Đà, và năm 1976 ngài nhường vai trò lãnh đạo lại cho Osel Tanzin (Thomas Rich). Ngài là tác giả của một số sách rất phổ

cập, bao gồm các quyển “Cutting Through Spiritual Materialism,” và “Sambhala: Sacred Path of the Warrior.”

(XV) Ni Sư Tsomo, Karma Lekshe (1944 -)

Tỳ Kheo Ni người Mỹ được thọ giới với truyền thống Tây Tạng, người đã sống nhiều năm trong cộng đồng Phật giáo Tây Tạng ở Ấn Độ. Bà là một trong những vị đã thành lập phong trào “Những Thích Nữ Của Đức Phật” và là nhà hoạt động dẫn đầu trong những vấn đề phụ nữ trong Phật giáo. Bà đã có những nỗ lực hàng đầu trong việc thành lập giới đàn Ni trong các truyền thống không có giáo đoàn Ni.

(XVI) Đại Sư Sogyal Rinpoche (1945 -)

Vị Lạt Ma tái sinh của dòng Phra Upali, đệ tử của ngài Jamyang Khyentse Chogi Lodro, người thừa nhận Sogyal Rinpoche đích thực là tái sinh của Tertön Sogyel. Sogyal Rinpoche cũng theo tu học với Dudjom Rinpoche Jikdrel Yeshe Dorje và Dingo Khyentse Rinpoche. Năm 1971 ông du hành sang Anh quốc, tại đây ông theo học Tỷ Giảo Tôn Giáo tại Đại Học Cambridge. Năm 1974, ông bắt đầu dạy thiền. Từ đó càng ngày ông càng được các xứ phương Tây biết đến, và Cơ Sở Rigpa của ông có trụ sở khắp nơi trên thế giới. Quyển “Tứ Thư Tây Tạng” của ông đã trở thành quyển sách bán chạy nhất. Trong quyển sách này ông nhắc đi nhắc lại về một cái chết an bình, nhưng rõ ràng chúng ta không thể nào hy vọng chết một cách an bình nếu cuộc sống của chúng ta đầy bạo động, hay tâm tưởng chúng ta phần lớn bị quấy nhiễu bởi những tình cảm giận hờn, chấp trước, hay sợ hãi. Chính vì vậy mà nếu như chúng ta muốn chết bình an, chúng ta phải tập sống một cách tốt đẹp: hy vọng chết bình an chúng ta nên tu tập bình an trong tâm cũng như lối sống hằng ngày của chúng ta.

4

Phần Bốn
Phụ Lục

Phụ Lục A

Thiền Minh Sát Trong Truyền Thống Kim Cang Thừa

I. Tổng Quan Về Thiền Minh Sát:

Minh sát tuệ có nguyên nghĩa là 'thấy bằng nhiều cách' hay năng lực quán sát đối tượng thân tâm qua ánh sáng của vô thường, khổ não và vô ngã của mọi hiện tượng về cả vật chất lẫn tinh thần. Công phu tu tập biệt quán hay thiền “Minh Sát” giúp phát triển một trạng thái tâm thức tỉnh giác và khả năng biện biệt sắc bén có thể trực nhận được thực tại tối hậu, vô ngã và không có tự thể kiên cố. Trong truyền thống Nguyên Thủy thì biệt quán được tu tập với “Tứ Niệm Xứ”: chánh niệm về thân, về những cảm thọ, về tâm thức và về các pháp. Khi quán sát tường tận 4 pháp này, hành giả nhận thức được 3 đặc điểm: vô thường, khổ, và không có tự thể kiên cố. Bằng cách quán sát hơi thở, quán sát những cảm giác của thân thể, quán sát những dạng tâm tưởng khác nhau và những tâm sở trong từng giây từng phút một, ngay đó hành giả nhận ra không hề có kẻ nào trong tâm thức của mình để điều động. Bản chất của chúng ta là vô ngã, không có một tự thể kiên cố nào để làm vừa lòng hay để bảo vệ. Biệt quán cũng được phát triển ngoài công phu thiền tọa. Bằng cách tỉnh thức một cách bén nhạy vào mỗi hành động, cảm thọ và tư tưởng, hành giả quán sát được ai đang thực hiện và ai đang kinh nghiệm những việc này, chỉ tìm thấy một dòng chảy liên tục của những hành động tâm thức và những biến động vật lý mà không có một chủ thể kiên cố hay một cái ngã nào làm chủ nhân ông cả, ngay đó hành giả nhận biết được tánh vô ngã. Kết hợp pháp môn biệt quán với pháp môn tịnh trụ, hành giả có thể tẩy sạch dòng chảy của tâm thức để thoát khỏi những tâm thái nhiễu loạn và những nghiệp lực gây nên khổ đau phiền não nữa.

II. Thiền Minh Sát Trong Truyền Thống Kim Cang Thừa:

Phạn ngữ có nghĩa là “Kim Cang Thừa,” trường phái Phật giáo Tây Tạng xuất hiện vào giữa thế kỷ thứ V. Phái này phát triển từ trường phái Đại thừa, nhưng coi việc thực hiện các nghi lễ là quan trọng như một phương pháp tâm lý để thu hút tín đồ. Căn bản giáo điển của truyền thống này là một tập hợp nhiều bài chú khác nhau, có lẽ được biên soạn vào những thế kỷ thứ sáu và thứ bảy, nhưng người ta cho rằng do Đức Phật Thích Ca Mâu Ni hay những vị Phật khác đã nói. Kim Cang Thừa cũng theo Bồ Tát đạo căn bản của Phật giáo Đại thừa. Tuy

nhiên, thừa này dạy những phương thức khác và cho rằng phương thức đó có thể rút ngắn thời gian đòi hỏi để đạt thành Phật quả, bao gồm những nghi lễ, dùng thủ ấn, dùng mạn đà la, và dùng pháp quán tưởng. Sự tu tập chủ yếu là “thiền thiên” (devata-yoga), trong đó hành giả mượn tượng mình là một vị Phật, có đầy đủ những phẩm chất tốt của một vị Phật, đang tiến hành những hoạt động từ bi. Trường phái này nhấn mạnh vào tính bí mật và sự hữu hiệu của phương cách tu tập, thường thì trường phái đòi hỏi một người phải chịu phép quán đánh từ một vị Thầy có đủ phẩm chất trước khi bước vào con đường tu tập theo Mật giáo. Kim Cang Thừa trở thành truyền thống thiền có ảnh hưởng lớn tại Tây Tạng và Mông Cổ, cũng như tại một vài trường phái Mật tông tại các xứ Đông Á, gồm các trường phái Chân Ngôn tại Trung Hoa, Việt Nam và Nhật Bản.

Thiền Minh Sát theo Truyền Thống Kim Cang Thừa là loại thiền nhằm thấu hiểu bản tính tự nhiên về tánh không ngang qua thiền phân tích. Hành giả bây giờ xem xét để thấy ai đang nhận biết, ai có sự hiểu biết này, và hành giả nhận thấy rằng người nhận biết không hiện hữu (chỉ có một tập hợp ngũ uẩn trong một cá thể gọi là ‘hành giả’). Như thế, hành giả nhận biết về sự trống rỗng của vạn hữu. Điều này được hiểu như trí tuệ phân biệt hoặc Bát nhã phân biệt. Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu trong quyển “Sự Thực Hành về Thiền Chỉ và Thiền Quán”, Siddhas là những bậc thầy của Kim Cang Thừa nói rằng khi chúng ta nhìn trực tiếp vào sân hận, sân hận không xuất hiện. Sự sân hận có bản chất trống rỗng của chính nó. Nó đi đến từ trạng thái trống rỗng tự nhiên của chính nó. Đây là phương pháp đặc biệt của Thiền Quán Kim Cang Thừa về đối trị sân hận: nhìn trực tiếp vào bản tính tự nhiên của sân hận.

Phụ Lục B

Du Già Tông

“Yogacara”, từ Phạn ngữ chỉ “Trường Phái Du Già.” Tu tập thiền định, một loại Tam ma địa đặc biệt. Bài tập Du Già (Yoga), còn gọi là Duy Thức (Vijnanavada) hay là trường dạy về nhận thức. Du Già (Yoga) Phật giáo do Maitreyanatha, Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandu) sáng lập. Theo ý tưởng trung tâm của Yogachara, mọi cái có thể tri giác được đều là tinh thần. Tri giác là quá trình sáng tạo bằng tưởng tượng. Theo Yogachara, A lại da thức, cơ sở của sự tri giác mọi vật và là nơi tàng chứa tất cả những ấn tượng của chúng ta. A Lại da là nhân tố quyết định sự chín muồi của nghiệp. A lại da thức được ví như dòng sông, trong đó nước được ví như những nghiệp. Đã có nước (nghiệp) thì dòng sông dù muốn hay không muốn vẫn phải chảy, như những nghiệp thức được mang từ đời này sang đời khác. Theo Phật giáo xưa thì con đường giải thoát của Yogachara được chia làm bốn giai đoạn (1. Con đường chuẩn bị, nơi Bồ Tát nguyện theo học thuyết với toàn bộ tinh thần; 2. Con đường suy tưởng, nơi Bồ tát đi sâu vào học thuyết đạt được hiểu biết và bước vào giai đoạn thứ nhất trong thập địa; 3. Con đường sáng tạo tâm linh, nơi Bồ

Tát thiền định và đi sâu vào thập địa; 4. Con đường kết thúc, nơi mà tất cả mọi uế trước đều bị xóa trắng nhằm chấm dứt chu kỳ luân hồi).

“Yoga” là từ Phạn ngữ chỉ bất cứ hình thức kỷ luật thân hay tâm. Một hình thức thiền định được phát triển ở Ấn Độ thời cổ mục đích giải thoát những hạn chế thể chất hay những khổ đau phiền não bằng cách định tâm sao cho nó hòa nhập vào chân lý của vũ trụ. Từ này thông dụng cả trong Ấn giáo, Phật giáo, và cả những truyền thống tôn giáo khác ở Ấn Độ. Theo Ấn giáo, Du già có nghĩa là kết hợp với thượng đế. Theo các truyền thống khác ở Ấn Độ thì thực tập du già có nghĩa là thực tập phát triển tình trạng thân và tâm theo cách riêng của từng tôn giáo, nhưng trong Phật giáo, từ này chỉ tương đương với thiền định trong giai đoạn đầu tập thở. Đây là lối điều thân và hơi thở sao thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh cảnh, hành, lý, quả và cơ. Có năm lối điều thân và hơi thở sao thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh cảnh, hành, lý, quả và cơ: *Thứ nhất* là thân tương ứng với cảnh. *Thứ nhì* là thân tương ứng với hành. *Thứ ba* là thân tương ứng với lý. *Thứ tư* là thân tương ứng với quả. *Thứ năm* là thân tương ứng với cơ.

Trường phái Du Già hay Duy Thức Du Già là một nhánh quan trọng khác của phái Đại Thừa. Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, còn gọi là Du Già phái, tên gọi chung của Mật giáo. Giáo thuyết Du Già do ngài Pantajali sáng lập vào thế kỷ thứ hai trước Tây Lịch, sau đó được ngài Vô trước thành lập tông phái Du Già vào thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch. Ngài Huyền Trang là một đệ tử và một người bênh vực triệt để cho tông phái này (ông đã dịch bộ Du Già Sư Địa Luận của ngài Tối Thắng Từ Bồ Tát). Nhưng theo Giáo sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, Du Già tông được ngài Maitreya hay Maitreyanatha sáng lập vào thế kỷ thứ ba sau Tây Lịch. Du Già là một trong hai trường phái chính của Phật giáo Đại Thừa. Phái Du Già gắn liền với tâm thức. Họ không bình vực nhiều cho thuyết không sinh khởi dù rằng họ cũng chủ trương thế giới này là không có thực. Như vậy, cả Trung Quán lẫn Duy Thức tông đều xác nhận tính chất ảo ảnh của thế giới. Cũng như vậy, những người theo phái bất nhị cũng bám chặt vào thuyết ảo ảnh để giữ vững niềm tin và giáo lý của mình. Sankaracarya, một người bình vực nhiệt tình của trường phái bất nhị, đã sử dụng vũ khí là thuyết ảo tưởng này để chống lại những nhà duy thực (realist) đối thủ của ông, đó là những người Naiyayikas và Vaisesikas. Do đó ông được gọi là một Phật tử bí mật. Sankara trong việc biện hộ cho tính chất không thực của thế giới là điều hợp lý và xác đáng, vì theo Áo Nghĩa Thư (Upanisads) thì trước đây chỉ có người Bà La Môn hay Atman (cái ta) là có thực mà thôi, còn mọi thứ khác đều không thực và không lành mạnh. Sự tuyên bố như vậy cho thấy rõ ràng ngoài người Bà La Môn hay Atman ra không có gì là thực cả. Một câu hỏi được đặt ra, “Đâu là nguồn gốc chủ thuyết ảo ảnh của Sankara?” Rất có thể nguồn gốc này là từ những người Phật giáo Đại Thừa ngay trước ông. Mặt khác, nguồn gốc có thể là từ bộ Sastitantra, bộ luận nổi tiếng về nhị nguyên (Sankhya philosophy). Được biết trong bộ Sastitantra có một câu về vấn đề này là “bản chất sau cùng và thực sự của trí tuệ thanh tịnh hay sức mạnh của nhị nguyên thì không thể nhìn thấy, còn những gì chúng ta nhìn thấy được thì hoàn toàn không thật, giống như một vật thể hư ảo hay ảo ảnh.” Nhân đây

cần biết thêm rằng các kinh bộ của Phật giáo trước đây không hề nhắc đến chủ thuyết ảo ảnh. Du già tông là một trường phái tư tưởng khác, có liên quan mật thiết với Trung Quán, đặc trưng tin và lòng sùng mộ nơi chư Phật và chư Bồ Tát. Nhưng công trình hệ thống hóa do các nhà Trung Quán thực hiện đã bỏ rơi một vài ý tưởng quen thuộc của Đại Thừa buổi ban sơ, sau này phải chịu nhận một sức đè nặng lớn lao của những sự phát triển song song với Ấn Độ giáo. Ảnh hưởng của triết học Du Già Sankhya thấy rõ trong Duy Thức tông do ngài Vô Trước thành lập vào khoảng năm 400 sau Tây lịch, đặt giải thoát trên sự quán tưởng nội quán được gọi là phép Du Già.

Du Già tông phát triển vững vàng nhờ các luận sư nổi tiếng của trường phái này là Vô Trước và Thế Thân vào thế kỷ thứ tư, An Huệ và Trần Na vào thế kỷ thứ năm, Pháp Trí và Pháp Xứng vào thế kỷ thứ bảy, Tịch Hộ và Liên Hoa Giới vào thế kỷ thứ tám, vân vân tiếp tục sự nghiệp của người sáng lập bằng những tác phẩm của họ và đã đưa trường phái này đến một trình độ cao. Trường phái này đạt đến đỉnh cao ảnh hưởng trong thời kỳ của Vô Trước và Thế Thân. Tên gọi Du Già Hành Tông là do Vô Trước đặt, còn tên Duy Thức thì được Thế Thân sử dụng. Phái Duy Thức Du Già thừa nhận ba cấp độ kiến thức. *Thứ nhất là Kiến Thức Huyền Ảo*: Huyền ảo là sự gán ghép sai lầm một ý tưởng không có thực cho một đối tượng do nhân duyên tạo ra. Đối tượng này chỉ hiện hữu trong trí tưởng tượng và không tương ứng với thực tại. *Thứ nhì là Kiến Thức Thường Nghiệm*: Thường nghiệm là sự hay biết về một đối tượng do nhân duyên mà có. Đây là kiến thức tương đối và dùng để phục vụ cho các mục đích của cuộc sống. *Thứ ba là Kiến Thức Tuyệt Đối*: Tuyệt đối là chân lý cao nhất hay chân như, chân lý tuyệt đối. Huyền ảo và thường nghiệm tương ứng với chân lý tương đối, còn tuyệt đối thì tương ứng với chân lý cao nhất của Trung Luận tông.

Về khái niệm “Tâm Thức” theo Du Già Tông, chỉ có ý tưởng là có thật. Trường phái này còn có tên là Duy Thức vì chủ trương rằng không có gì ngoài ý thức và ý thức là thực tại cuối cùng. Tóm lại, trường phái này dạy cho người ta chủ nghĩa duy tâm chủ quan, nghĩa là chỉ có ý tưởng là có thật. Tâm ý theo Du Già khác với A Lại Da thức. Tên Du Già (Yogacara) cho thấy rõ khía cạnh thực hành của triết lý này, còn tên Duy Thức (Vijnanavada) làm nổi bật các đặc điểm lý thuyết kinh Lăng Già (Lankavatara Sutra), một cuốn sách quan trọng của trường phái này, cho rằng chỉ có tâm ý (cittamatra) là có thực, còn những vật thể bên ngoài thì không. Những vật thể này không có thực, chúng như là mộng mị ảo ảnh. Tâm ý ở đây khác với A Lại Da thức, vốn chỉ là kho chứa đựng ý thức, tạo đối tượng cho sự đối ngẫu chủ thể và đối tượng. Đối với Du Già Tông, ngã thể không hiện hữu. Cuốn Duy Thức Học của ngài Thế Thân là cuốn sách cơ bản của hệ tư tưởng này. Sách bác bỏ mọi sự tin tưởng vào thực tại của thế giới khách quan, cho rằng chỉ có tâm (citta) hay thức (vijñana) mới là thực tại duy nhất, còn trong thức a-lại-da thì có chứa mầm mống các hiện tượng, cả chủ quan và khách quan. Giống như một dòng nước chảy, thức a-lại-da là một dòng ý thức luôn biến động. Khi đã chứng đắc Phật quả thì dòng chảy kia sẽ ngưng lại. Theo Sthiramati, nhà bình giải các tác phẩm của Thế Thân, thì a-lại-da chứa đựng chủng tử của vạn pháp, bao gồm cả các pháp tạo ra bất tịnh. Nói cách khác, vạn pháp hiện hữu trong a-lại-da thức dưới trạng thái tiềm tàng. Các nhà Duy Thức Du Già còn nói rằng người tinh thông tất sẽ hiểu được sự ‘không hiện hữu của

ngã thể' (pudgala-nairatmya) và sự 'không hiện hữu của vạn vật thể gian' (dharma-nairatmya). Sự không hiện hữu của ngã thể sẽ được thực hiện qua sự xóa bỏ ham muốn (klesavarana), và sự không hiện hữu của vạn vật thể gian sẽ được thực hiện qua sự cắt bỏ bức màn che phủ chân kiến thức (jneyavarana). Cả hai kiểu không thực tại này (Nairatmya) đều rất cần thiết để đi đến giải thoát.

Sở dĩ trường phái này có tên là Duy Thức Du Già (Yogacara) vì chú trọng vào việc luyện tập thiền làm phương pháp hữu hiệu nhất để đạt đến chân lý tối cao (bodhi). Phải đi qua 'Thập Địa' của quả vị Bồ Tát mới đạt đến Bồ Đề. Ba phương cách tu trì của phái Du Già. Du Già nghĩa là tương ứng, tam mật là ba nghiệp thân, khẩu, ý. Tay kết ấn, miệng đọc thần chú chân ngôn, ý tưởng niệm bốn tôn Đức Đại Nhật Như Lai. Trong giáo pháp Du Già, chakra hay luân xa biểu trưng cho những điểm gặp gỡ giữa thể xác và tâm thần, đây là những tâm điểm năng lượng tinh tế trong con người. Có cả bảy bầy chakras: *Thứ nhất* là điểm nằm ở dưới cùng giữa cơ quan sinh dục và hậu môn. Người luyện Yoga mà nhập vào được. Muladhara-Chakra sẽ thắng được sự gắn bó trần thế và không còn sợ chết. *Thứ nhì* là điểm nằm ở gốc của cơ quan sinh dục. Hành giả nào tập trung được vào điểm này sẽ không còn sợ nước, đạt được nhiều khả năng về tâm thần và trực giác, sẽ làm chủ hoàn toàn các giác quan, mọi tham sân si mạn nghi tà kiến đều bị xóa sạch. *Thứ ba* là điểm giữa ngang rún (cai quần gan và dạ dày). Hành giả tập trung vào đây sẽ có khả năng khám phá ra những kho báu bị dấu kín. Hành giả tập trung vào điểm này không còn sợ lửa, ngay cả khi ném vào lửa, người ấy vẫn sống mà chẳng sợ. *Thứ tư* là điểm nằm ngay vùng tim trên đường giữa. Hành giả tập trung vào điểm này đến thuần thục sẽ kiểm soát hoàn toàn không khí. Người này có thể bay và nhập vào thân thể một người khác. *Thứ năm* là điểm nằm dưới cổ, trên kênh năng lực (Sushumna), nơi kiểm soát thanh quản. Hành giả tập trung vào đây sẽ không bị hủy diệt dù thể giới có bị tan vỡ. Người ấy sẽ đạt được sự hiểu biết về quá khứ, hiện tại và vị lai. *Thứ sáu* là điểm nằm giữa hai chân mày. Hành giả tập trung được vào đây sẽ có khả năng trừ được tất cả các hậu quả của hành động trong quá khứ. *Thứ bảy* là điểm nằm ngay trên đỉnh đầu. Đây là nơi trú ngụ của chư Thiên. Hành giả nào tập trung được ở đây sẽ chứng được cực lạc, siêu thức và siêu trí.

Theo Mật tông Tây Tạng, thì "Du Già Mật Tông Tối Thượng" là loại mật chú thứ tư và là loại cao nhất trong bốn loại mật chú. Những loại mật chú này tập trung vào thiền tập liên hệ tới những năng lực vi tế được gọi là "gió" và "những giọt," di chuyển qua những kênh vi tế nhất trong thân thể chúng ta. Thực tập của loại mật chú này được chia làm hai giai đoạn: Thứ nhất là giai đoạn phát động. Thứ nhì là giai đoạn hoàn thành. Trong giai đoạn đầu, hành giả phát sanh ra một hình ảnh sinh động của một vị Phật đề từ thức tuệ chứng nghiệm "tánh không," và giai đoạn thứ nhì hành giả thỉnh vị Phật ấy hòa hợp với mình làm một, sao cho mình thấy rằng mình và vị Phật ấy không thể tách rời được nữa. Du Già tông có hai bộ luận: *Thứ nhất là bộ Du Già Sư Địa Luận*: Người ta nói Bồ Tát Di Lặc đã đọc cho ngài Vô Trước chép lại trên cõi trời Đâu Suất, ngài Huyền Trang đã dịch sang Hoa Ngữ. Đây là giáo thuyết của trường phái Du Già (giáo thuyết chính của Du Già cho rằng đối tượng khách quan chỉ là hiện tượng giả hiện của thức A Lại Da là tâm thức căn bản của con người. Cần phải xa lìa quan niệm đối lập hữu vô, tồn tại và phi tồn tại, thì mới có thể ngộ nhập được trung

đạo). *Thứ nhì là bộ Du Già Sư Địa Luận Thích*: Bộ sách giải thích và phê bình bộ Du Già Sư Địa Luận, do ngài Tối Thắng Tử Bồ Tát soạn, ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ.

Phụ Lục C

Du Già Thiên

Trường phái Du Già hay Duy Thức Du Già là một nhánh quan trọng khác của phái Đại Thừa. Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, còn gọi là Du Già phái, tên gọi chung của Mật giáo. Giáo thuyết Du Già do ngài Pantajali sáng lập vào thế kỷ thứ hai trước Tây Lịch, sau đó được ngài Vô trước thành lập tông phái Du Già vào thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch. Ngài Huyền Trang là một đệ tử và một người bênh vực triệt để cho tông phái này (ông đã dịch bộ Du Già Sư Địa Luận của ngài Tối Thắng Tử Bồ Tát). Nhưng theo Giáo sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, Du Già tông được ngài Maitreya hay Maitreyanatha sáng lập vào thế kỷ thứ ba sau Tây Lịch. Du Già là một trong hai

trường phái chính của Phật giáo Đại Thừa. Phái Du Già gắn liền với tâm thức. Họ không bình vực nhiều cho thuyết không sinh khởi dù rằng họ cũng chủ trương thế giới này là không có thực. Như vậy, cả Trung Quán lẫn Duy Thức tông đều xác nhận tính chất ảo ảnh của thế giới. Cũng như vậy, những người theo phái bất nhị cũng bám chặt vào thuyết ảo ảnh để giữ vững niềm tin và giáo lý của mình. Sankaracarya, một người bình vực nhiệt tình của trường phái bất nhị, đã sử dụng vũ khí là thuyết ảo tưởng này để chống lại những nhà duy thực (realist) đối thủ của ông, đó là những người Naiyayikas và Vaisesikas. Do đó ông được gọi là một Phật tử bí mật. Sankara trong việc biện hộ cho tính chất không thực của thế giới là điều hợp lý và xác đáng, vì theo Áo Nghĩa Thư (Upanisads) thì trước đây chỉ có người Bà La Môn hay Atman (cái ta) là có thực mà thôi, còn mọi thứ khác đều không thực và không lành mạnh. Sự tuyên bố như vậy cho thấy rõ ràng ngoài người Bà La Môn hay Atman ra không có gì là thực cả. Một câu hỏi được đặt ra, “Đâu là nguồn gốc chủ thuyết ảo ảnh của Sankara?” Rất có thể nguồn gốc này là từ những người Phật giáo Đại Thừa ngay trước ông. Mặt khác, nguồn gốc có thể là từ bộ Sastitantra, bộ luận nổi tiếng về nhị nguyên (Sankhya philosophy). Được biết trong bộ Sastitantra có một câu về vấn đề này là “bản chất sau cùng và thực sự của trí tuệ thanh tịnh hay sức mạnh của nhị nguyên thì không thể nhìn thấy, còn những gì chúng ta nhìn thấy được thì hoàn toàn không thật, giống như một vật thể hư ảo hay ảo ảnh.” Nhân đây cần biết thêm rằng các kinh bộ của Phật giáo trước đây không hề nhắc đến chủ thuyết ảo ảnh. Du già tổng là một trường phái tư tưởng khác, có liên quan mật thiết với Trung Quán, đặc đức tin và lòng sùng mộ nơi chư Phật và chư Bồ Tát. Nhưng công trình hệ thống hóa do các nhà Trung Quán thực hiện đã bỏ rơi một vài ý tưởng quen thuộc của Đại Thừa buổi ban sơ, sau này phải chịu nhận một sức đè nặng lớn lao của những sự phát triển song song với Ấn Độ giáo. Ảnh hưởng của triết học Du Già Sankhya thấy rõ trong Duy Thức tông do ngài Vô Trước thành lập vào khoảng năm 400 sau Tây lịch, đặt giải thoát trên sự quán tưởng nội quán được gọi là phép Du Già.

Theo thuật ngữ Phật giáo, "Yoga" là từ Phạn ngữ chỉ bất cứ hình thức kỷ luật thân hay tâm. Một hình thức thiền định được phát triển ở Ấn Độ thời cổ mục đích giải thoát những hạn chế thể chất hay những khổ đau phiền não bằng cách định tâm sao cho nó hòa nhập vào chân lý của vũ trụ. Từ này thông dụng cả trong Ấn giáo, Phật giáo, và cả những truyền thống tôn giáo khác ở Ấn Độ. Theo Ấn giáo, Du già có nghĩa là kết hợp với thượng đế. Theo các truyền thống khác ở Ấn Độ thì thực tập du già có nghĩa là thực tập phát triển tình trạng thân và tâm theo cách riêng của từng tôn giáo, nhưng trong Phật giáo, từ này chỉ tương đương với thiền định trong giai đoạn đầu tập thờ. Đây là lối điều thân và hơi thở sao cho thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh: cảnh, hành, lý, quả và cơ. Đây là lối điều thân và hơi thở sao cho thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh cảnh, hành, lý, quả và cơ tương ứng với cảnh, tương ứng với hành, tương ứng với lý, tương ứng với quả, và tương ứng với cơ.

- Phụ Lục D

Du Già Sư Địa Luận

Trong Phật giáo, Du Già Sư Du Già Sư là vị thầy dạy giáo thuyết của trường phái Du Già. Một trong những pháp tu tập chủ yếu của hệ thống Phật giáo Mật tông Tây Tạng, liên hệ tới việc thanh tịnh sự tinh thức của hành giả bằng cách mượn tượng vị đạo sư của mình như một vị Phật. Hành giả tưởng tượng vị đạo sư của mình như là hiện thân của tất cả những phẩm hạnh tuyệt hảo của chư Phật, và đồng thời hành giả cũng tu tập tâm thái nhận thức chính mình và vị đạo sư của mình đều không có thực hữu. Cũng bằng cách mượn tượng chính mình và vị đạo sư là bất khả phân về tánh, người ta có thể đạt được Phật quả nhanh hơn bằng cách trở nên quen thuộc với thực chứng thuộc tính của Phật quả.

Trước khi nói về bộ Du Già Sư Địa Luận, chúng ta hãy nói một chút về trường phái Du Già. Như trên đã nói, Du Già Sư hay Du già Tăng là vị thầy dạy giáo thuyết của trường phái Du Già. Một trong những pháp tu tập chủ yếu của hệ thống Phật giáo Mật tông Tây Tạng, liên hệ tới việc thanh tịnh sự tinh thức của hành giả bằng cách mượn tượng vị đạo sư của mình như một vị Phật. Hành giả tưởng tượng vị đạo sư của mình như là hiện thân của tất cả những phẩm hạnh tuyệt hảo của chư Phật, và đồng thời hành giả cũng tu tập tâm thái nhận thức chính mình và vị đạo sư của mình đều không có thực hữu. Cũng bằng cách mượn tượng chính mình và vị đạo sư là bất khả phân về tánh, người ta có thể đạt được Phật quả nhanh hơn bằng cách trở nên quen thuộc với thực chứng thuộc tính của Phật quả. “Trường Phái Du Già” là trường phái tu tập thiền định Du Già, một loại Tam ma địa đặc biệt. Bài tập Du Già (Yoga), còn gọi là Duy Thức (Vijñānavāda) hay là trường dạy về nhận thức. Du Già (Yoga) Phật giáo do Maitreyanātha, Vô Trước (Asaṅga) và Thế Thân (Vasubandhu) sáng lập. Theo ý tưởng trung tâm của Yogācāra, mọi cái có thể tri giác được đều là tinh thần. Tri giác là quá trình sáng tạo bằng tưởng tượng. Theo Yogācāra, A lại da thức, cơ sở của sự tri giác mọi vật và là nơi tàng chứa tất cả những ấn tượng của chúng ta. A Lại da là nhân tố quyết định sự chín muồi của nghiệp. A lại da thức được ví như dòng sông, trong đó nước được ví như những nghiệp. Đã có nước (nghiệp) thì dòng sông dù muốn hay không muốn vẫn phải chảy, như những nghiệp thức được mang từ đời này sang đời khác. Theo Phật giáo xưa thì con đường giải thoát của Yogācāra được chia làm bốn giai đoạn (1) Con đường chuẩn bị, nơi Bồ Tát nguyện theo học thuyết với toàn bộ tinh thần. 2) Con đường suy tưởng, nơi Bồ tát đi sâu vào học thuyết đạt được hiểu biết và bước vào giai đoạn thứ nhất trong thập địa. 3) Con đường sáng tạo tâm linh, nơi Bồ Tát thiền định và đi sâu vào thập địa. 4) Con đường kết thúc, nơi mà tất cả mọi uế trước đều bị xóa trắng nhằm chấm dứt chu kỳ luân hồi).

Du Già là một trong hai trường phái chính của Phật giáo Đại Thừa. Phái Du Già gắn liền với tâm thức. Họ không bình vực nhiều cho thuyết không sinh khởi dù rằng họ cũng chủ trương thế giới này là không có thực. Như vậy, cả Trung Quán lẫn Duy Thức tông đều xác nhận tính chất ảo ảnh của thế giới. Cũng như vậy, những người theo phái bất nhị cũng bám chặt vào thuyết ảo ảnh để giữ vững niềm tin và giáo lý của mình. Sankaracarya, một người bình vực nhiệt tình của trường phái bất nhị, đã sử dụng vũ khí là thuyết ảo tưởng này để chống lại những nhà duy thực (realist) đối thủ của ông, đó là những người Naiyayikas và Vaisesikas. Do đó ông được gọi là một Phật tử bí mật. Sankara trong việc biện hộ cho tính chất không thực của thế giới là điều hợp lý và xác đáng, vì theo Áo Nghĩa Thư (Upanisads) thì trước đây chỉ có người Bà La Môn hay Atman (cái ta) là có thực mà thôi, còn mọi thứ khác đều không thực và không lành mạnh. Sự tuyên bố như vậy cho thấy rõ ràng ngoài người Bà La Môn hay Atman ra không có gì là thực cả. Một câu hỏi được đặt ra, “Đâu là nguồn gốc chủ thuyết ảo ảnh của Sankara?” Rất có thể nguồn gốc này là từ những người Phật giáo Đại Thừa ngay trước ông. Mặt khác, nguồn gốc có thể là từ bộ Sastitantra, bộ luận nổi tiếng về nhị nguyên (Sankhya philosophy). Được biết trong bộ Sastitantra có một câu về vấn đề này là “bản chất sau cùng và thực sự của trí tuệ thanh tịnh hay sức mạnh của nhị nguyên thì không thể nhìn thấy, còn những gì chúng ta nhìn thấy được thì hoàn toàn không thật, giống như một vật thể hư ảo hay ảo ảnh.” Nhân đây cần biết thêm rằng các kinh bộ của Phật giáo trước đây không hề nhắc đến chủ thuyết ảo ảnh. Du già tông là một trường phái tư tưởng khác, có liên quan mật thiết với Trung Quán, đặc đức tin và lòng sùng mộ nơi chư Phật và chư Bồ Tát. Nhưng công trình hệ thống hóa do các nhà Trung Quán thực hiện đã bỏ rơi một vài ý tưởng quen thuộc của Đại Thừa buổi ban sơ, sau này phải chịu nhận một sức đè nặng lớn lao của những sự phát triển song song với Ấn Độ giáo. Ảnh hưởng của triết học Du Già Sankhya thấy rõ trong Duy Thức tông do ngài Vô Trước thành lập vào khoảng năm 400 sau Tây lịch, đặt giải thoát trên sự quán tưởng nội quán được gọi là phép Du Già.

Các luận sư nổi tiếng của trường phái này là Vô Trước là Vô Trước và Thế Thân vào thế kỷ thứ tư, An Huệ và Trần Na vào thế kỷ thứ năm, Pháp Tri và Pháp Xứng vào thế kỷ thứ bảy, Tịch Hộ và Liên Hoa Giới vào thế kỷ thứ tám, vẫn vẫn tiếp tục sự nghiệp của người sáng lập bằng những tác phẩm của họ và đã đưa trường phái này đến một trình độ cao. Trường phái này đạt đến đỉnh cao ảnh hưởng trong thời kỳ của Vô Trước và Thế Thân. Tên gọi Du Già Hành Tông là do Vô Trước đặt, còn tên Duy Thức thì được Thế Thân sử dụng. Trường phái Duy Thức Du Già là một nhánh quan trọng khác của phái Đại Thừa. Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, còn gọi là Du Già phái, tên gọi chung của Mật giáo. Giáo thuyết Du Già do ngài Pantajali sáng lập vào thế kỷ thứ hai trước Tây Lịch, sau đó được ngài Vô trước thành lập tông phái Du Già vào thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch. Ngài Huyền Trang là một đệ tử và một người bình vực triệt để cho tông phái này (ông đã dịch bộ Du Già Sư Địa Luận của ngài Tịch Thắng Từ Bồ Tát). Nhưng theo Giáo sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, Du Già tông được ngài Maitreya hay Maitreyanatha sáng lập vào thế kỷ thứ ba sau Tây Lịch.

- 1) Buddhist Sects in India, Nalinaksha Dutt, 1978.
- 2) Calming The Mind and Discerning the Real, Tsong-Kha-Pa, English Translator Alex Wayman, 1978.
- 3) Chết Vào Thân Trung Âm Và Tái Sanh Theo Phật Giáo Tây Tạng—Death, Immediate State and Rebirth in Tibetan Buddhism, author Lati Rinbochay, translated by Jeffrey Hopkins, U.S.A., 2008.
- 4) Chư Thiên Đức Việt-Anh, 4 quyển, Thiện Phúc, USA, 2018—Zen Virtues, Vietnamese-English, 4 volumes, Thiện Phúc, USA, 2018.
- 5) Chứng Đạo Ca, thiền sư Huyền Giác, dịch giả Trúc Thiên, 1970.
- 6) A Concise Dictionary of Buddhism & Zen, Ingrid Fischer-Schreiber & Michael Diener, translated by Michael H. Kohn, Boston, U.S.A., 1991.
- 7) The Connected Discourses of the Buddha, translated from Pali by Bhikkhu Bodhi, 2000.
- 8) Công Ấn Của Phật Thích Ca Và Tổ Đạt Ma, Thích Duy Lực, Santa Ana, CA, U.S.A., 1986.
- 9) Danh Từ Thiền Học Chú Giải, Thích Duy Lực, Thành Hội PG TPHCM, 1995.
- 10) Duy Ma Cát Sở Thuyết Kinh, Hòa Thượng Thích Huệ Hưng, 1951.
- 11) Diamond Mind, Rob Nairn, Shambhala, Boston, MA, U.S.A., 2001.
- 12) The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng, A.F. Price and Wong Mou-Lam, 1947.
- 13) The Diary of a Meditation Practitioner, Dr. Jane Hamilton Merrit, U.S.A., 1960.
- 14) The Dictionary of Zen, Ernest Wood, NY, U.S.A., 1962.
- 15) Dictionary of Zen & Buddhist Terms, Thiện Phúc, Vietnamese Oversea Buddhism, Anaheim, CA, U.S.A., 2016.
- 16) Early Madhyamika In India and China, Richard H. Robinson, 1967.
- 17) The Elements of Zen, David Scott and Tony Doubleday, 1992.
- 18) Essays In Zen Buddhism, First Series, Daisetz Teitaro Suzuki, London, England, 1927.
- 19) Essays In Zen Buddhism, Second Series, Daisetz Teitaro Suzuki, London, England, 1933.
- 20) Essays In Zen Buddhism, Third Series, Daisetz Teitaro Suzuki, London, England, 1934.
- 21) Essays In Zen Buddhism, Daisetz Teitaro Suzuki, 1949.
- 22) The English-Chinese Dictionary, Lu Gusun, Shangai, China, 1994.
- 23) The Essence of Zen Practice, Taizan Maezumi Roshī, Shambhala, Boston, MA, U.S.A., 2001.
- 24) Essential Tibetan Buddhism, Robert A.F. Thurman, 1995.
- 25) Everyday Zen, Charlotte Joko Beck, edited by Steve Smith, NY, U.S.A., 1998.
- 26) The Experience of Insight, Joseph Goldstein, Santa Cruz, CA, U.S.A., 1976.
- 27) The Flower Ornament Scripture, Shambhala: 1987.
- 28) The Holy Teaching of Vimalakirti, Robert A.F. Thurman: 1976.
- 29) Hương Thiền, Thích Nhật Quang, NXB TPHCM, 2001.

- 30) An Index to the Lankavatara Sutra, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1934.
- 31) Introduction To Tantra, Lama Thubten Yeshe, 1935.
- 32) An Introduction To Zen Buddhism, D.T. Suzuki, 1934.
- 33) Kim Cang Giảng Giải, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
- 34) Kinh Duy Ma Cát Sở Thuyết, Hòa Thượng Thích Huệ Hưng, 1951.
- 35) Kinh Pháp Bảo Đàn, Dương Thanh Khải, Vinhlông, VN, 2007.
- 36) Liberation in the Palm of Your Hand, Pabongka Rinpoche, 1991.
- 37) The Long Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Maurice Walshe, 1987.
- 38) Lược Sử Phật Giáo Ấn Độ, Hòa Thượng Thích Thanh Kiểm, 1963.
- 39) Mật Pháp Cúng Đường Đức Phật Lục Sắc Quan Âm Phổ Độ Mẫu, author Sư trưởng Khen Rinpoche Lobsang Jamyang, Trung Tâm Văn Thù Sư Lợi tại Longueuil, Canada và Trung Tâm Geden Schoeling tại Westminster, California, 2006—The Green Tara Puja, author Venerable Khen Rinpoche Lobsang Jamyang, Manjusri Buddhist Center in Canada and Geden Schoeling Center in Westminster, California, U.S.A., 2006.
- 40) Mật Tông Tây Tạng, tác giả Tông Khách Ba—Tantra in Tibet, author Tsong Ka Pa, London, England, 1950
- 41) The Method of Zen, Eugen Herrigel, 1960.
- 42) The Middle Length Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Bhikkhu Nanamoli, edited and revised by Bhikkhu Bodhi, 1995.
- 43) Mindfulness, Bliss, And Beyond, Ajahn Brahm, Wisdom Publications, Boston, MA, U.S.A., 2006.
- 44) Mindfulness In Plain English, Venerable Henepola Gunaratana, Taipei, Taiwan, 1991.
- 45) Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, D.T. Suzuki, Việt dịch Thích Chơn Thiện & Trần Tuấn Mẫn, GHPGVN Ban Giáo Dục Tăng Ni, 1992.
- 46) Ngũ Đăng Hội Nguyên, 5 Tập, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlông, VN, 2024.
- 47) Pháp Bảo Đàn Kinh, Cư Sĩ Tô Quế, 1946.
- 48) Pháp Bảo Đàn Kinh, Mai Hạnh Đức, 1956.
- 49) Pháp Bảo Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Mãn Giác, 1985.
- 50) Pháp Bảo Đàn Kinh, Hòa Thượng Minh Trực, 1944.
- 51) Pháp Bảo Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
- 52) Pháp Bửu Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Từ Quang, 1942.
- 53) Pháp Môn Tọa Thiền, Hòa Thượng Thích Giác Nhiên, 1960.
- 54) Quy Sơn Cảnh Sách, Quy Sơn Linh Hựu, dịch giả Nguyễn Minh Tiến, NXB Tôn Giáo, 2008.
- 55) Quy Sơn Ngũ Lục, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlông, VN, 2012.
- 56) Rebirth as Doctrine and Experience, Francis Story, 1975.
- 57) Returning To Silence: Zen Practice in Daily Life, Dainin Katagiri, Shambhala, Boston, MA, U.S.A., 1988.
- 58) Seeking the Heart of Wisdom, Joseph Goldstein & Jack Kornfield, Shambhala, Boston, MA, 1987.

- 59) Shortcuts To Inner Peace, Ashley Davis Bush, Berkley Books, NY, U.S.A., 2011.
- 60) Sixth Patriarch's Sutra, Tripitaka Master Hua, 1971.
- 61) Sống Thiền, Eugen Herrigel, Việt dịch Thích Nữ Trí Hải, VN, 1989.
- 62) Studies in Ch'an and Hua-Yen, Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, Honolulu, 1983.
- 63) Studies in The Lankavatara Sutra, D.T. Suzuki, 1930.
- 64) Sứ 33 Vị Tổ Thiền Tông Ân-Hoa, Thích Thanh Từ, NXB Tôn Giáo, VN, 2010.
- 65) Thiền Căn Bản, Trí Giả Đại Sư, Trí Giả Đại Sư, Hòa Thượng Thích Thanh Từ dịch, Dalat, VN, 1981.
- 66) Thiền Dưới Ánh Sáng Khoa Học, Thích Thông Triệt, Perris, CA, U.S.A., 2010.
- 67) Thiền Đạo Tu Tập, Chang Chen Chi, Việt dịch Như Hạnh, North Hills, CA, U.S.A., 1998.
- 68) Thiền Đốn Ngộ, Thích Thanh Từ, Tu Viện Chơn Không, VN, 1974.
- 69) Thiền Lâm Bảo Huấn, Diệu Hỷ & Trúc Am, dịch giả Thích Thanh Kiểm, NXB Tôn Giáo, 2001.
- 70) Thiền Lâm Tế Nhật Bản, Matsubara Taidoo, H.T. Thích Như Điển dịch, NXB Phương Đông, TPHCM, 2006.
- 71) Thiền Luận, 3 vols, D.T. Suzuki, dịch giả Trúc Thiên, 1926.
- 72) Thiền Phái Lâm Tế Chúc Thánh, Thích Như Tịnh, Illinois, U.S.A., 2006.
- 73) Thiền Sư, Thiện Phúc, USA, 2007.
- 74) Thiền Sư Thần Hội, H.T. Thích Thanh Từ, Thiền Viện Trúc Lâm Đà Lạt, VN, 2002.
- 75) Thiền Sư Trung Hoa, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1995.
- 76) Thiền Sư Việt Nam, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1972.
- 77) Thiền Tào Động Nhật Bản, Amazu Ryuushin, Việt dịch Thích Như Điển, Hannover, Germany, 2008.
- 78) Thiền Tông Trực Chỉ, Thiền sư Thiên Cơ, dịch giả Thích Thanh Từ, 2002.
- 79) Thiền Tông Việt Nam Cuối Thế Kỷ 20, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1991.
- 80) Thiền Trong Đời Sống, 1 tập, Thiện Phúc, USA, 2012.
- 81) Thiền Trong Đạo Phật, Vietnamese-English, 3 Tập, Thiện Phúc, USA, 2018—Zen in Buddhism, 3 Volumes, Thiện Phúc, USA, 2018.
- 82) Thiền Uyển Tập Anh, Lê Mạnh Thát, NXB TPHCM, 1999.
- 83) Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Tâm Minh Lê Đình Thám, 1961.
- 84) Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Trí Độ và Tuệ Quang, 1964.
- 85) The Tibetan Book of the Dead, Guru Rinpoche according to Karma Lingpa, 1975.
- 86) The Tibetan Book of Living and Dying, Sogyal Rinpoche, 1992.
- 87) Trích trong Tập III, bộ Thiền Trong Đạo Phật của cùng tác giả—Extracted from Volume III of the Zen In Buddhism of the same author.
- 88) Trung A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
- 89) Trung Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
- 90) Trường A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.

- 91) Trường Bộ Kinh, Hòa Thượng Thích Minh Châu: 1991.
- 92) Trường Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
- 93) Three Hundred Poems of the T'ang Dynasty, Witter Bynner, NY, U.S.A., 1947.
- 94) Three Hundred Sixty-Five Zen Daily Readings, Jean Smith, Harper, SF, CA, U.S.A., 1999.
- 95) The Three Pillars of Zen, Roshi Philip Kapleau, 1912.
- 96) Three Zen Masters, John Steven, Kodansha America, Inc., NY, U.S.A., 1993.
- 97) T'ien-T'ai Philosophy, Paul L. Swanson, Asian Humanities Press, Berkeley, CA, U.S.A., 1989.
- 98) Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma, H.T. Tuyên Hóa, Burlingame, CA, U.S.A., 1983.
- 99) Tu Tập Chi Quán Tọa Thiền Pháp Yếu, Thiền Thai Trí Giả Đại Sư, Việt dịch Hoàn Quan Thích Giải Năng, NXB Tôn Giáo, 2005.
- 100) Tuệ Trung Thượng Sĩ Ngữ Lục, Thích Thanh Từ, Thiền Viện Thường Chiếu, VN, 1996.
- 101) Từ Điển Phật Học Anh-Việt—English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.
- 102) Từ Điển Phật Học Việt-Anh—Vietnamese-English Buddhist Dictionary, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.
- 103) Từ Điển Thiền Tông Hán Ngữ, Hồ Bắc Nhân Dân Xuất Bản Xã, Trung Quốc, 1994.
- 104) Từ Điển Thiền Tông Hán Việt, Hân Mẫn & Thông Thiền, NXB TP HCM, 2002.
- 105) Từ Điển Thiền & Thuật Ngữ Phật Giáo Việt-Anh Anh-Việt, Thiện Phúc, USA, 2016—Vietnamese-English English-Vietnamese Dictionary of Zen & Buddhist Terms, 12 volumes, Thiện Phúc, USA, 2016.
- 106) Từ Điển Thuật Ngữ Thiền Tông, Thông Thiền, NXB Tổng Hợp TP HCM, 2008.
- 107) Tương Ưng Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
- 108) The Unborn, Bankei Yotaku, translated by Norman Waddell, NY, U.S.A., 1984.
- 109) Về Thiền Học Khởi Nguyên Của Phật Giáo Việt Nam, Thích Chơn Thiện, NXB Văn Mới, Gardena, CA, U.S.A., 2003.
- 110) Việt Nam Phật Giáo Sử Luận, Nguyễn Lang: 1977.
- 111) Vô Môn Quan, Thiền Sư Vô Môn Huệ Khai, dịch giả Trần Tuấn Mẫn, VN, 1995.
- 112) Walking with the Buddha, India Dept. of Tourism, New Delhi, 2004.
- 113) What Is Zen?, Alan Watts, Novato, CA, U.S.A., 1973.
- 114) When The Iron Eagle Flies, Ayya Khema, London, England, 1991.
- 115) Wherever You Go There You Are, Jon Kabat-Zinn, Hyperion, NY, U.S.A., 1994.
- 116) Zen In the Art of Archery, Eugen Herrigel, 1953.
- 117) Zen Art For Meditation, Stewart W. Holmes & Chimyo Horioka, 1973.
- 118) Zen Buddhism and Psychoanalysis, D.T. Suzuki and Richard De Martino, 1960.

119) The Zen Doctrine of No Mind, D.T. Suzuki, 1949.