

NGUYỄN MINH TIẾN

dịch và chú giải

LƯỢC SỬ PHẬT GIÁO

Nguyên tác “A Short History of Buddhism”

EDWARD CONZE

NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

LỜI GIỚI THIỆU

Khi nhận được tập sách này – nguyên tác tiếng Anh – từ một người bạn ở Đức gửi tặng, tôi tự nói ngay với mình rằng: “Lịch sử Phật giáo ư? Với chừng này trang sách thì chỉ có thể là *cưỡi ngựa xem hoa* thôi!”

Nhưng khi đọc qua tập sách, tôi biết là sự đánh giá ban đầu của mình đã có phần nào hơi vội vã, thiếu chính xác. *Edward Conze* quả thật đã làm được điều tưởng như không thể làm được là giới thiệu tổng quát về lịch sử phát triển của Phật giáo bằng một cách ngắn gọn nhất có thể được, mà vẫn thấu tóm được đầy đủ những gì cần thiết.

Mặc dù bản thân là một Phật tử, *Conze* vẫn luôn giữ được khoảng cách khách quan cần thiết khi trình bày các vấn đề về lịch sử Phật giáo. Hơn thế nữa, ngay khi đề cập đến các bộ phái khác nhau, ông cũng không bao giờ để cho ngòi bút của mình nghiêng về theo những khuynh hướng tư tưởng mà mình đã chọn. Và đây chính là yếu tố đã tạo được sự tin cậy cần thiết cho một tác phẩm có tính cách sử học như thế này.

Conze cũng tạo được cho tập sách của mình một cấu trúc rất chặt chẽ. Mặc dù với những sự kiện khá dày đặc diễn ra trong hơn 2.500 năm mà chỉ với không đầy 150 trang sách,¹ ông đã không làm cho người đọc phải choáng ngợp bởi sự dồn dập của chúng. Bằng một sự liên kết khéo léo, ông đã trình bày tất cả theo một cách khái quát nhất mà vẫn bao hàm được những chi tiết cốt lõi cần thiết nhất. Trong một chừng mực nào đó, tôi có cảm giác liên tưởng nghệ thuật trình bày này của ông như những nét chấm phá độc đáo của một nhà danh họa thủy mặc.

Nhưng lịch sử phát triển của một tôn giáo, nhất là khi tôn giáo ấy là Phật giáo, không thể chỉ bao gồm những sự kiện, mà điều cần thiết và thậm chí còn quan trọng hơn nữa chính là

¹ Nguyên tác Anh ngữ in chữ nhỏ chỉ có 135 trang.

các khuynh hướng tư tưởng với sự hình thành và phát triển của chúng. Và việc trình bày ngắn gọn những vấn đề vô cùng phức tạp, đa dạng và đôi khi rất trừu tượng này thật không dễ dàng chút nào. Người viết nếu không nắm vững tất cả mọi vấn đề và tuân theo một phương pháp trình bày hết sức khoa học, thì chắc chắn sẽ không tránh được sự lạc lối trong khu rừng tư tưởng đầy bí ẩn của Phật giáo. Conze đã làm được điều khó làm, và thậm chí còn làm rất tốt, khi ông giới thiệu hầu như tất cả những khuynh hướng tư tưởng lớn khác nhau trong Phật giáo, và nêu lên được sự khác biệt cơ bản nhất của chúng.

Chỉ với tác phẩm này, Conze đã hoàn toàn xứng đáng được xếp vào một trong những người có công lớn trong việc truyền bá Phật giáo sang phương Tây. Nhưng ngoài ra, cùng với bậc tiền bối *Daisetz Teitaro Suzuki*, ông còn góp phần quan trọng hơn nữa trong việc trình bày những tư tưởng Đại thừa, nhất là Thiên tông, theo cách mà người phương Tây có thể tiếp nhận được.

Tuy nhiên, tôi vẫn giữ quan điểm cho rằng việc đọc tập sách này để tìm hiểu về lịch sử Phật giáo là việc *cưỡi ngựa xem hoa*. Điều kỳ lạ ở đây là, với sự hướng dẫn của Conze, người “*xem hoa*” theo cách này đã có được những kiến thức cơ bản nhất về Phật giáo, về sự hình thành và phát triển, về những trào lưu tư tưởng xưa và nay của nó, không phải từ góc độ một tín đồ, mà từ góc độ hoàn toàn khách quan của một nhà khoa học. Với những hiểu biết này, người đọc xem như đã có đủ những hướng dẫn cần thiết để có thể mạnh dạn dần bước vào khu rừng Phật giáo, với hơn 2.500 năm tuổi, để viếng thăm những nơi thích hợp nhất đối với mình. Và quan trọng hơn nữa là có thể thu hái được ít nhiều hoa thơm cỏ lạ từ khu rừng ấy.

Điều tất nhiên là, cũng như bao nhiêu tác phẩm khác, dù hoàn thiện đến đâu cũng không thể tránh khỏi một vài tỳ vết, cho dù là rất nhỏ. Điều này đôi khi cũng có thể là do những lỗi in ấn. Trong quá trình chuyển dịch sang tiếng Việt, chúng tôi đã cẩn thận đối chiếu và ghi nhận rõ ràng những sai sót ấy (về niên đại, về quan điểm, về sự kiện...) để người đọc tiện xem xét.

Và một điều đáng tiếc ở đây là tác giả đã sử dụng các tên riêng chữ Hán phần lớn theo phiên âm tiếng Anh, mà không đưa kèm được phần Hán tự. Điều này đặc biệt gây khó khăn cho người đọc, vì rất nhiều người trong chúng ta có thể vô cùng quen thuộc với ngài Huyền Trang, nhưng lại không biết *Yuan-tsang* là ai. Để giảm bớt khó khăn này, chúng tôi đã cố gắng trong phạm vi có thể được để đưa kèm vào bản dịch những tên gọi quen thuộc hơn với độc giả Việt Nam. Tuy nhiên, để đảm bảo tính chính xác, phần Hán ngữ hoặc Phạn ngữ liên quan sẽ được thêm vào trong các chú giải. Ngoài ra, chúng tôi cũng đồng thời thực hiện nhiều chú giải khác, nhằm mục đích cung cấp thêm những thông tin liên quan cho người đọc, để có thể giúp cho những ai chưa từng làm quen với Phật giáo có thể tiếp nhận một cách dễ dàng hơn. Tất cả chú giải trong sách đều là do chúng tôi biên soạn, và được trình bày ở cuối trang, cả phần tiếng Anh lẫn tiếng Việt, để tạo sự cân đối. Bản dịch tiếng Việt và nguyên tác được trình bày theo lối song ngữ để tiện đối chiếu, nhưng thỉnh thoảng cũng không tránh khỏi có đoạn chèn nhau một vài dòng. Ở những nơi nguyên tác có vấn đề, đều có sự lưu ý để độc giả tiện xem xét.

Điều cuối cùng muốn nói ở đây là, từ khi Conze hoàn thành tác phẩm này đến nay cũng đã khá lâu. Trong quãng thời gian vừa trôi qua này, nhiều tư liệu mới được phát hiện, đặc biệt là những thành tựu vượt bậc của khoa khảo cổ học, đã cho phép chúng ta hiểu được nhiều hơn về giai đoạn khởi nguyên của Phật giáo. Việc bổ sung những kiến thức mới này là điều không thích hợp lắm trong quá trình chuyển dịch tập sách, nên chúng tôi chỉ muốn lưu ý thêm để độc giả có một sự đánh giá khách quan hơn về những gì được trình bày trong tác phẩm.

Mong rằng với tập sách này, người đọc có thể có được một cái nhìn khái quát về Phật giáo. Tất cả những gì tiếp theo sau nữa, hẳn còn tùy thuộc ở nỗ lực tự thân của mỗi người.

Dù đã hết sức thận trọng trong công việc, nhưng với những hạn chế nhất định về năng lực và trình độ, chắc hẳn không thể tránh được ít nhiều sai sót. Kính mong các bậc cao minh rộng lòng chỉ giáo.

NGUYỄN MINH TIẾN

ĐÔI NÉT VỀ TÁC GIẢ

Edward Conze sinh ngày 18 tháng 3 năm 1904 tại *Forest Hill, Lewisham, London*, Anh Quốc, trong một gia đình gốc Đức. Ông là triết gia và là một nhà nghiên cứu Phật học lỗi lạc, đã phiên dịch và sắp xếp bộ kinh *Bát-nhã Ba-la-mật-đa* theo hệ thống và góp phần truyền bá tư tưởng Đại thừa khắp châu Âu, châu Mỹ. Đối với Phật tử châu Âu, những trước tác của ông là tài liệu nghiên cứu tu tập Phật pháp quý báu không thể bỏ qua được.

Cha ông trước là một nhân viên ngoại giao, sau chuyển sang ngành tòa án, làm việc tại *Düsseldorf*, CHLB Đức. *Conze* trưởng thành và được giáo dục tại Đức với tên gọi là *Eberhard*. Nơi đây, ông sớm biểu hiện những cá tính đặc thù: sự cảm nhận nhạy bén trước những vấn đề xã hội, lòng căm phẫn trước những trào lưu ái quốc cực đoan của Đức quốc xã, lòng yêu thiên nhiên và cuộc sống tĩnh mịch ở thôn quê.

Năm lên 13 tuổi, *Conze* có dịp biết về Phật giáo. Ông học triết, tâm lý và Ấn Độ học tại những đại học *Tbingen, Heidelberg, Kiel* và *Koln*. Tại *Heidelberg*, vào khoảng những năm 1924-1925, ông được *Max Walleser*, một trong những người đầu tiên dịch kinh *Bát-nhã Ba-la-mật-đa* sang tiếng Đức, hướng dẫn đi vào Phật giáo Đại thừa. Sau đó, nhờ *Heinrich Rickert*, ông có dịp làm quen với Thiên tông. Năm 1928, ông làm luận án tiến sĩ tại *Koln*.

Năm 1932, ông cho xuất bản tác phẩm *Phương thức đối lập. Bình luận về lý thuyết Duy vật biện chứng*.¹ Vì những hành vi chống Đức quốc xã nên ông phải rời CHLB Đức vào năm 1933, sang tị nạn tại Anh quốc, và không lâu sau, ông nhập quốc tịch Anh.

¹ Der Satz von Widerspruch. Zur Theorie des Dialektischen Materialismus.

Từ năm 1933 trở đi, ông dạy tâm lý và triết học tại *Oxford* và *London*. Các tác phẩm của *Daisetz Teitaro Suzuki* và một học giả Ấn Độ là *Har Dayal* lại hướng dẫn ông trở về với Phật giáo. Từ năm 1943 đến 1949, ông nghiên cứu rất nhiều về Ấn Độ học, gia nhập Hội Phật giáo² tại *London* và cũng tổ chức nhiều buổi thuyết giảng. Trong những năm sau chiến tranh thế giới lần thứ hai, ông cho xuất bản khoảng 20 quyển sách và hơn 100 tiểu luận về những vấn đề của Phật giáo, và chính những tác phẩm này đã làm cho tên tuổi ông lan truyền khắp thế giới. Ông đã từng thuyết giảng tại *Wisconsin, Madison, Washington, Seattle, Bonn, Berkeley, Santa Barbara...*

Năm 1973, *Conze* ngưng việc thuyết giảng, lui về sống tại *Sherborne, Somerset*, và từ đó chuyên chú vào việc nghiên cứu Phật học. Trọng tâm nghiên cứu của ông là triết lý *Bát-nhã*, và về chủ đề này, ông đã xuất bản hàng loạt tiểu luận. Ông cũng đã dịch sang Anh ngữ và xuất bản nhiều kinh văn thuộc hệ này.

Năm 1979, ông cho ra đời quyển hồi ký với tựa đề “*The Memoirs of a Modern Gnostic*”, trong đó ông tự cho mình là một người có cá tính mâu thuẫn. *Conze* có một cái nhìn, một cảm nhận sâu sắc cho những vấn đề, nhân sinh quan khác biệt của thế kỷ này. Quyển hồi ký của ông đã chứng tỏ khả năng nghệ thuật dung hợp nhiều quan điểm của ông.

Ông mất ngày 24 tháng 9 năm 1979 tại *Yeovil, Somerset, London*. Những tác phẩm quan trọng nhất của ông là *Buddhism, Its Essence and Development* - Oxford 1951; *Buddhist Meditation* - London 1956; *Buddhist Thought in India* - London 1962; *A Short History of Buddhism* - London 1980. Ngoài ra ông còn dịch nhiều kinh điển từ Phạn ngữ (*Sanskrit*) sang Anh ngữ, như *Kinh Kim cang, Tâm kinh Bát-nhã, Kinh Đại Bát-nhã...*

• • •

² Buddhist Society

BỐI CẢNH LỊCH SỬ VÀ CÁC THỜI ĐẠI TRONG LỊCH SỬ PHẬT GIÁO

A. BỐI CẢNH LỊCH SỬ ¹

Tín đồ Phật giáo tin rằng có *một con người thật* được tôn xưng là đức Phật, hay *Đấng Giác Ngộ*, đã nhận ra được trí huệ sáng suốt xa xưa, hay nói đúng hơn là từ vô thủy, của con người. Và ngài đã làm được điều này ở *Bihar, Ấn Độ*, vào khoảng từ năm 600 cho đến 400 trước Công nguyên – thời gian chính xác không được biết.

Trí huệ giác ngộ mà ngài đạt đến có thể trừ đi ba điều bất thiện, cụ thể là:

1. Tránh dùng bạo lực dưới mọi hình thức, từ việc giết hại con người và các loài động vật, cho đến việc gây sức ép về mặt tinh thần để buộc người khác phải suy nghĩ khác đi.
2. Tính vị kỷ, hay nói đúng hơn là sự *chấp ngã*, nghĩa là cố chấp vào tính hiện hữu của cá nhân mình như một cá thể riêng biệt, được xem như là nguyên nhân của tất cả mọi đau đớn, khổ não mà con người phải gánh chịu, và chỉ có thể chấm dứt khi quá trình tu tập giúp đạt đến một trạng thái hoàn toàn vô ngã, hay còn được gọi bằng một thuật ngữ Phật giáo là *Niết-bàn*.¹
3. Sự chết, là một trạng thái mê lầm có thể vượt qua được bởi những ai đạt đến chỗ *không còn sự chết*, bước vào ngưỡng cửa *vô sanh*.

Ngoài việc đưa ra những phương pháp đối trị để loại trừ ba điều bất thiện nêu trên, bản thân đức Phật không hề dựng nên một học thuyết hay những giáo điều cứng nhắc. Thay vì vậy, ngài thu phục được sự tin tưởng hoàn toàn là nhờ vào chính những kết quả đạt được thông qua việc chỉ dạy các đệ tử đi theo một tiến trình tu tập gồm ba phần chính là: giữ giới luật, tu tập thiền định và duy trì sự tỉnh giác.

THE HISTORICAL CONTEXT, AND THE EPOCHS OF BUDDHIST HISTORY

A.

Buddhism claims that a person called “The Buddha”, or “The Enlightened One”, rediscovered a very ancient and long-standing, in fact an ageless, wisdom, and that he did so in Bihar in India, round about 600 or 400 BC - the exact date is unknown.

His re-formulation of the perennial wisdom was designed to counteract three evils.

1. Violence had to be avoided in all its forms, from the killing of humans and animals to the intellectual coercion of those who think otherwise.
2. The “self” or the fact that one holds on to oneself as an individual personality, was held to be responsible for all pain and suffering, which would in the end be finally abolished by the attainment of a state of self-extinction, technically known as “Nirvāna”.
3. Death was an error which could be overcome by those who entered the “doors to the Deathless”, “the gates of the Undying”.

Apart from providing antidotes to these three ills, the Buddha formulated no definite doctrines or creeds, but put his entire trust into the results obtained by training his disciples through a threefold process of moral restraint, secluded meditation and philosophical reflection.

¹ Mặc dù trong nguyên tác không có các tiêu đề này, chúng tôi thêm vào để độc giả tiện theo dõi.

Về điểm thứ nhất, nói về *bạo lực* - thuật ngữ diễn đạt ý không dùng bạo lực là *ahimsā*, thường dịch là *bất hại*, có nghĩa là tránh tất cả mọi hình thức làm tổn hại đến sự sống của muôn loài.. Chỉ xét riêng về điểm này, Phật giáo là một trong những phong trào chống lại những thế lực chuyên chế tàn bạo nổi lên vào khoảng 3000 năm trước Công nguyên, với những dự án phát triển công nghiệp và hoạt động quân sự đã dẫn đến sự lan tràn, thường là vô nghĩa, của bạo lực và hủy hoại sự sống.

Ngay từ những thời kỳ phát triển rất sớm, nền văn minh con người vốn đã đi kèm với những sóng gió của việc tranh giành quyền lực và của cải vật chất. Từ khoảng năm 600 trước Công nguyên, một trong những đợt sóng gió này đã tràn qua khắp châu Á, từ Trung Hoa sang các vùng đảo Hy Lạp trên bờ biển Tiểu Á. Điều này đã thúc đẩy mọi sức mạnh tâm linh của con người phải đứng lên chống lại hệ thống bạo lực đương quyền.

Ở Ấn Độ, sự phản kháng này nổi lên trong một vùng nông nghiệp lúa nước, khác với các vùng ở về phía tây vốn sống nhờ vào chăn nuôi và trồng lúa mì. Trong khoảng 2000 năm qua, Phật giáo vẫn luôn phát triển mạnh mẽ chủ yếu ở các quốc gia trồng lúa nước và không đáng kể lắm ở những nơi khác. Thêm vào đó, và điều này lại càng khó giải thích hơn, Phật giáo chỉ lan truyền ở những quốc gia mà trước đây đã từng sùng bái các linh vật như rắn hoặc rồng, và chưa bao giờ được truyền vào các nước đã từng ca ngợi việc giết rồng như một chiến công hiển hách, hoặc quy lỗi cho loài rắn như nguyên nhân gây bệnh tật, rủi ro cho con người.

Về điểm thứ hai, liên quan đến *tự ngã*, trong việc đưa ra sự đối trị với chủ nghĩa cá nhân, Phật giáo chủ yếu nhắm đến tầng lớp thị dân đông đảo. Phật giáo phát triển ở một vùng trên đất Ấn Độ quanh *Benares* và *Patna*, nơi thời đại đồ sắt đã sản sinh ra những ông vua đầy tham vọng xuất thân từ quân đội, đã thiết lập các vương quốc mệnh mệnh với nhiều thành phố rộng lớn và sự phát triển rộng rãi việc giao dịch thương mại, có nền kinh tế tiền tệ khá phát triển và tổ chức cai trị hợp lý. Những thành phố mới này đã thay thế các xã hội bộ tộc quy mô nhỏ bằng những

As to the first point, that of violence - the technical term for “non-violence” is *ahimsā*, which means the avoidance of harm to all life. In this respect Buddhism was one of the many movements which reacted against the technological tyrannies which had arisen about 3000 BC, whose technical projects and military operations had led to widespread and often senseless violence and destruction of life.

From its very beginning the growth of civilization has been accompanied by recurrent waves of disillusion with power and material wealth. About 600 BC onwards one such wave swept through the whole of Asia, through all parts of it, from China to the Greek islands on the coast of Asia Minor, mobilizing the resources of the spirit against the existing power system.

In India the reaction arose in a region devoted to rice culture, as distinct from the areas further West with their animal husbandry and cultivation of wheat. For the last two thousand years Buddhism has mainly flourished in rice-growing countries and little elsewhere. In addition, and that is much harder to explain, it has spread only into those countries which had previously had a cult of Serpents or Dragons, and never made headway in those parts of the world which view the killing of dragons as a meritorious deed or blame serpents for mankind’s ills.

As to the second point, concerning the self, in offering a cure for individualism Buddhism addresses itself to an individualistic city population. It arose in a part of India where, round Benares and Patna, the iron age had thrown up ambitious warrior kings, who had established large kingdoms, with big cities, widespread trade, a fairly developed money economy and a rationally organized state. These cities replaced small-scale

khu đô thị có tầm vóc lớn hơn, với tất cả những tội lỗi phi nhân tính, sự chuyên môn hóa, và cả những hỗn loạn về mặt xã hội mà tất yếu phải dẫn đến.

Phần lớn công việc hoàng hóa của đức Phật được thực hiện ở các thành phố lớn, và điều này giúp lý giải cho tính cách tri thức trong lời dạy của ngài, cũng như phong cách thành thị trong ngôn ngữ được sử dụng và tính hợp lý trong các tư tưởng được ngài truyền dạy. Đức Phật luôn nhấn mạnh rằng ngài là một người chỉ đường, không phải một đấng quyền năng, và rằng mọi sự gợi ý chỉ dẫn đều cần phải được chứng nghiệm, kể cả những chỉ dẫn của chính ngài.

Nhờ được tôi luyện trong một môi trường giáo dục phóng khoáng, các Phật tử luôn đáp lại với những gì chưa được chứng minh bằng cách đặt ra những nghi vấn không mang tính cách đố kỵ, và nhờ vậy mà họ có thể hòa đồng, thích hợp với tất cả những tín ngưỡng phổ biến khác, không chỉ riêng tại Ấn Độ, mà còn là ở khắp những quốc gia mà đạo Phật được truyền đến.

Về điểm thứ ba, liên quan đến *cái chết*. Có điều gì đó trong vấn đề này mà chúng ta không hoàn toàn hiểu hết được. Rõ ràng là đức Phật chia sẻ một quan niệm vốn đã có từ những giai đoạn rất sớm trong lịch sử loài người, rằng cái chết không phải là một yếu tố bắt buộc phải có trong sự sống chân thật, mà là dấu hiệu cho thấy chúng ta đã có điều gì đó sai lầm. Nói sai lầm, là vì xét về bản thể, chúng ta vốn bất diệt và có khả năng chiến thắng cái chết để đạt đến đời sống vĩnh cửu bằng vào những pháp môn tu tập. Đức Phật cho rằng cái chết dẫn đến là do một sức mạnh của tội lỗi, gọi là *Mara*.¹ *Thần chết* cám dỗ chúng ta rời xa tự thể chân thật bất diệt, và lôi kéo chúng ta ra khỏi con đường có thể dẫn trở về trạng thái tự do. Dựa trên nguyên tắc "*kẻ yếu hơn phải chết*", chúng ta bị trói buộc vào ảnh hưởng sự lôi cuốn của tội lỗi do lòng tham và sự chấp ngã, mà chấp ngã vốn chính là biểu hiện của lòng tham.

¹ Tức là Ma vương

tribal societies by large-scale conurbations, with all the evils of depersonalization, specialization and social disorganization that that entails.

Most of the Buddha's public activity took place in cities and that helps to account for the intellectual character of his teachings, the "urbanity" of his utterances and the rational quality of his ideas. The Buddha always stressed that he was a guide, not an authority, and that all propositions must be tested, including his own.

Having had the advantage of a liberal education, the Buddhists react to the unproven with a benevolent scepticism and so they have been able to accommodate themselves to every kind of popular belief, not only in India, but in all countries they moved into.

As to the third point, concerning death; there is something here which we do not quite understand. The Buddha obviously shared the conviction, widely held in the early stages of mankind's history, that death is not a necessary ingredient of our human constitution, but a sign that something has gone wrong with us. It is our own fault; essentially we are immortal and can conquer death and win eternal life by religious means. The Buddha attributed death to an evil force, called Mara, "the Killer", who tempts us away from our true immortal selves and diverts us from the path which could lead us back to freedom. On the principle that "it is the lesser part which dies" we are tied to Mara's realm through our cravings and through our attachment to an individual personality which is their visible embodiment.

Khi rũ bỏ được mọi sự *chấp ngã*, chúng ta có thể vượt ra khỏi ảnh hưởng của cái chết, và đạt đến chỗ thoát ra khỏi sự nối tiếp vô tận của những cái chết, không còn bị chúng cướp đi sự sống miên viễn chân thật.

B. PHÂN ĐOẠN CÁC THỜI KỲ PHẬT GIÁO

Cho đến nay Phật giáo đã tồn tại hơn 2.500 năm, và trong suốt thời kỳ này, Phật giáo đã trải qua những thay đổi sâu xa và cơ bản. Để thuận tiện trong việc xem xét, lịch sử Phật giáo có thể được tạm chia thành bốn thời kỳ.

Thời kỳ thứ nhất là thời kỳ *Phật giáo nguyên thủy*, phần lớn trùng khớp với giai đoạn mà sau này được gọi là *Tiểu thừa*. *Thời kỳ thứ hai* được đánh dấu bởi sự phát triển của giáo lý *Đại thừa*. *Thời kỳ thứ ba* là sự phát triển của *Mật tông* và *Thiền tông*. Các thời kỳ này kéo dài đến khoảng thế kỷ 11. Sau đó Phật giáo không còn sự thay đổi nội tại nào đáng kể nữa mà chỉ tiếp tục duy trì. Và khoảng thời gian 1000 năm gần đây có thể được xem như là *thời kỳ thứ tư*.¹

Về mặt địa lý, Phật giáo ở thời kỳ đầu giới hạn gần như chỉ trong phạm vi Ấn Độ. Sang đến thời kỳ thứ hai, Phật giáo bắt đầu cuộc chinh phục sang Đông Á, và bản thân lại cũng chịu ảnh hưởng đáng kể bởi những tư tưởng bên ngoài Ấn Độ. Trong suốt thời kỳ thứ ba, có nhiều trung tâm phát huy một cách sáng tạo các tư tưởng Phật giáo được hình thành bên ngoài Ấn Độ, đặc biệt là ở Trung Hoa.

Về mặt triết học, thời kỳ đầu tập trung vào những *vấn đề tâm lý*, thời kỳ thứ hai là những vấn đề về *bản chất của sự hiện hữu*, và thời kỳ thứ ba là về các *vấn đề vũ trụ*. Thời kỳ đầu chuyên chú đến việc cá nhân cố gắng tự nhiếp phục tâm ý mình, và sự phân tích tâm lý là phương tiện được dùng để đạt đến sự

¹ Nếu có thể bổ sung cho sự phân đoạn của Conze để phù hợp với những gì chúng ta được biết hiện nay, có lẽ phải thêm vào một giai đoạn cận hiện

In shedding our attachments we move beyond “death’s realm”, “beyond the death-king’s sight” and win relief from an endless series of repeated deaths, which each time rob us of the loot of a lifetime.

B.

Buddhism has so far persisted for about 2,500 years and during that period it has undergone profound and radical changes. Its history can conveniently be divided into four periods.

The first period is that of the old Buddhism, which largely coincided with what later came to be known as the “Hīnayāna”; the second is marked by the rise of the Mahāyāna; the third by that of the Tantra and Ch’an. This brings us to about AD 1000. After that Buddhism no longer renewed itself, but just persisted, and the last 1,000 years can be taken together as the fourth period.

Geographically, first period Buddhism remained almost purely Indian; during the second period it started on its conquest of Eastern Asia and was in its turn considerably influenced by non-Indian thought; during the third, creative centres of Buddhist thought were established outside India, particularly in China.

Philosophically, the first period concentrated on psychological questions, the second on ontological, the third on cosmic. The first is concerned with individuals gaining control over their own minds, and psychological analysis is the method by

đại, trong đó Phật giáo hầu như lan rộng khắp thế giới và đặc biệt phát triển mạnh ở các nước châu Âu, châu Mỹ. Và chính Conze có thể được xem là một trong những người đi tiên phong mở đầu cho giai đoạn này.

chế ngự tâm. Thời kỳ thứ hai chuyển sang *bản chất tự nhiên của thực thể*,¹ hay được gọi là *tự tánh*; và sự nhận thức của tâm về *tự tánh của vạn hữu* được xem là yếu tố quyết định để đạt đến sự giải thoát. Thời kỳ thứ ba xem việc điều chỉnh tự thân cho hài hòa với vũ trụ là đầu mối để đạt đến giác ngộ, và sử dụng những phương thức có tính cách mâu nhiệm, huyền bí từ thời cổ xưa để làm được điều đó.

Trên phương diện giải thoát, các thời kỳ này khác nhau về quan niệm đào luyện con người. Trong thời kỳ đầu, lý tưởng mà sự tu tập nhắm đến là thánh quả *A-la-hán*,² nghĩa là bậc đã dứt trừ hết ái nhiễm, mọi dục vọng đều dứt sạch, và không còn phải tái sinh trong luân hồi. Thời kỳ thứ hai, mẫu mực được hướng đến là *Bồ Tát*,³ người phát nguyện cứu độ toàn thể sinh linh và tin tưởng chắc chắn vào việc tự mình có thể đạt đến sự giác ngộ hoàn toàn để trở thành một vị Phật. Thời kỳ thứ ba, lý tưởng được nhắm đến là các vị *Tất-đạt*,⁴ người đạt đến sự hòa hợp hoàn toàn với vũ trụ, không còn bất cứ giới hạn nào, và hoàn toàn tự tại trong sự vận dụng những năng lực của vũ trụ trong tự thân cũng như đối với ngoại cảnh.

Những tôn giáo khác có lẽ cũng đều có những thay đổi đáng chú ý như vậy, nhưng điều đặc biệt của Phật giáo là những thay đổi trong mỗi một giai đoạn mới đều được hỗ trợ bởi sự hình thành một loại kinh tạng mới, mặc dù được viết ra nhiều thế kỷ sau khi Phật nhập diệt, nhưng vẫn được xem là lời Phật dạy. Kinh tạng của thời kỳ đầu, đến thời kỳ thứ hai được bổ sung thêm rất nhiều kinh điển Đại thừa, và đến thời kỳ thứ ba là một số lượng khổng lồ các kinh *Tan-tra*.⁵ Tất cả những kinh sách xuất hiện về sau này đều vô danh, theo nghĩa là tác giả của chúng không được biết đến. Và việc cho rằng tất cả những kinh

¹ *Svabhāva*, Hán dịch nghĩa là tự tánh (自性), bản tánh (本性) hay tự thể (自體).

² Arhat, cũng gọi tắt là La-hán.

³ Nói đủ là Bodhisattva (Bồ-đề-tát-đỏa), Hán dịch nghĩa là Giác hữu tình (覺有情).

which self-control is sought; the second turns to the nature (svabhava) of true reality and the realization in oneself of that true nature of things is held to be decisive for salvation; the third sees adjustment and harmony with the cosmos as the clue to enlightenment and uses age-old magical and occult methods to achieve it.

Soteriologically, they differ in the conception of the type of man they try to produce. In the first period the ideal saint is an Arhat, or a person who has non-attachment, in whom all craving is extinct and who will no more be reborn in this world. In the second it is the Bodhisattva, a person who wishes to save all his fellow-beings and who hopes ultimately to become an omniscient Buddha. In the third it is a Siddha, a man who is so much in harmony with the cosmos that he is under no constraint whatsoever and as a free agent is able to manipulate the cosmic forces both inside and outside himself.

Other religions may perhaps have undergone changes as startling as these, but what is peculiar to Buddhism is that the innovations of each new phase were backed up by the production of a fresh canonical literature which, although clearly composed many centuries after the Buddha's death, claims to be the word of the Buddha Himself. The Scriptures of the first period were supplemented in the second by a large number of Mahāyāna Sutras and in the third by a truly enormous number of Tantras. All these writings are anonymous in the sense that their authors are unknown and the claim that they were all

⁴ Siddha (Tất-đạt), Hán dịch nghĩa là Thành tựu giả (成就者), theo giáo lý Mật tông là các vị tu tập đã chứng ngộ.

⁵ Tan-tra, âm Hán Việt đọc là Đát-đặc-la (怛特羅), mang nghĩa là "sự liên tục thống nhất thể", thường được hiểu là các kinh sách dạy về việc tu tập Thiền định theo Kim cang thừa, và trong một số kinh được dịch là Nghi quỹ.

sách này đều do chính miệng Phật thuyết sẽ có liên quan đến một quan niệm khá linh hoạt về đức Phật.¹

Thực ra, trong một quãng thời gian bất kỳ nào đó, những phát triển mới không phải hoàn toàn thay thế hết những cái cũ. Những trường phái cũ vẫn song song tồn tại với những trường phái mới, mặc dù thường phải chịu ảnh hưởng thay đổi rất đáng kể. Phật giáo nguyên thủy trong thời kỳ thứ nhất, khi bước sang thời kỳ thứ hai đã hấp thụ rất nhiều giáo lý của Đại thừa. Và sự tiếp xúc giữa các kinh *Tan-tra* với kinh điển Đại thừa đã dẫn đến một sự tổng hợp diễn ra tại các trường đại học *Bengal* và *Orissa* suốt thời đại *Pāla*.² Tập sách này chỉ tập trung vào những đột biến mang tính sáng tạo, và điều đó sẽ là định hướng trong suốt quá trình hình thành tập sách.

Sự phân chia lịch sử Phật giáo thành những giai đoạn 500 năm không chỉ phù hợp với các sự kiện, mà còn được đề cập đến trong nhiều tác phẩm Phật học ra đời vào khoảng đầu Công nguyên. Năm giai đoạn, mỗi giai đoạn là 500 năm, được kể ra như để đánh dấu sự suy yếu liên tục của giáo lý theo thời gian. Và người ta cho rằng, giống như vạn vật ở đời, tăng đoàn Phật giáo và giáo lý rồi cũng sẽ phải chịu sự suy tàn. Trong mỗi thời kỳ, phần tâm linh sẽ sa sút dần. Và sau 2.500 năm, ngọn lửa tâm linh được dự báo là sẽ đi dần đến chỗ sắp tắt hẳn.³ Cho dù quan sát thực tế có chứng minh được sự suy thoái theo như dự đoán này hay không, nó vẫn có một ảnh hưởng mạnh mẽ về mặt tinh thần đối với tín đồ Phật giáo trong những thời đại tiếp theo sau đó, và chúng ta sẽ vẫn còn nghe nhắc lại điều này nhiều lần nữa. Câu chuyện về lịch sử Phật giáo quả thật không chỉ toàn một vẻ huy hoàng, mà còn có cả những bi thương nữa.

Đối với các sử gia hiện đại, Phật giáo là một hiện tượng gây khó khăn về mọi mặt cho công việc của họ. Và chúng ta chỉ có thể an ủi họ rằng, Phật giáo không được hình thành để dành cho các sử gia. Họ thiếu hẳn các thông tin chính xác về lịch sử

¹ Xem chương II, phần 1.

² Xem Chương III, phần I.

³ Xem chương IV, phần 9.

spoken by the Buddha Himself involves, as we shall see (ch. II sec. 1), a rather elastic conception of the Buddha.

At any given time the newer developments did not entirely supersede the older ones. The older schools coexisted with the new ones, although they were often profoundly modified by them. The old Buddhism of the first period absorbed in the second a good many of the tenets of the Mahāyāna and the contact between the Tantras and the Mahāyāna led to a synthesis which took place in the universities of Bengal and Orissa during the Pāla period (see ch. III sec. 1). In my account I will concentrate on the creative impulses and they will be my guide.

The division of Buddhist history into periods of 500 years does not only agree with the facts, but it is mentioned in many Buddhist writings dating from the beginning of the Christian era. These five periods of 500 years are enumerated as marking the continued dege-neration of the doctrine. Like everything else, the Buddhist order and doctrine is bound to decay, in each period its spirituality will be diminished, and after 2,500 years it will be near its extinction (see ch. IV sec. 9). Whether or not observation bears out this diagnosis of a continuous decay, it had a profound influence on the mentality of the Buddhists in later ages, and we will hear of it again and again. The story of Buddhism is indeed not only a splendid, but also a melancholy one.

To the modern historian, Buddhism is a phenomenon which must exasperate him at every point and we can only say in extenuation that this religion was not founded for the benefit of historians. Not only is there an almost complete absence

Phật giáo nguyên thủy tại Ấn Độ. Và không những ngày tháng, tác giả, nơi chốn phát sinh của hầu hết các văn bản hiện có đều hầu như hoàn toàn không được biết, mà ngay cả giáo lý đạo Phật cũng tạo cho các sử gia một ấn tượng như là không thỏa mãn và rất khó nắm bắt. Các Phật tử thường có khuynh hướng làm cân bằng một phát ngôn bằng cách đưa ra một phát biểu đối nghịch lại, và chân lý đạt đến không phải bằng cách chọn lựa giữa hai đối nghịch này, mà là sự kết hợp cả hai.

Như vậy thì, ngoài việc sử dụng chung các thuật ngữ đặc thù của Phật giáo, còn có điểm chung nào giữa những giáo lý thuộc các trường phái khác biệt nhau chẳng? Và có những yếu tố chung nào giữa những người học Phật để có thể cho phép chúng ta gọi chung tất cả là Phật tử?

1. Trong số những yếu tố ổn định hơn cả, sự tổ chức các tự viện là hiển nhiên và đáng chú ý nhất. Sự kế tục của tính tổ chức này là nền tảng hỗ trợ cho mọi điều khác.¹
2. Tiếp đến chúng ta có một hệ thống những phương pháp thiền định được truyền nối như là một yếu tố bất biến khác. Chính những phép thiền định này đã tạo nên khuôn mẫu cho các thế hệ Phật tử nối tiếp nhau, và hầu như chắc chắn mang lại một hiệu quả khá đồng nhất cho bất cứ ai chịu đặt mình vào trong vòng ảnh hưởng của chúng.²
3. Thứ ba, tất cả Phật tử đều hướng đến chỉ một mục đích, và hoàn toàn giống nhau, đó là diệt trừ tận gốc sự chấp ngã, từ bỏ quan niệm về *một bản ngã riêng biệt của cá nhân trong toàn thể*. Và những điều được thuyết giảng, cũng như công phu thực tế hành trì của họ đều hướng đến sự vun bồi cho các đức tính tâm linh rất dễ dàng nhận ra, như là tính điềm tĩnh, tính độc lập, hoặc luôn quan tâm và từ ái với kẻ khác. Trong kinh văn, giáo pháp được so sánh như là một mùi vị, nghĩa là để trực tiếp cảm nhận. Lời vàng của Phật trong các kinh điển được xác định

¹ Xem chương I phần 2.

² Xem chương I, phần 3.

of hard facts about its history in India; not only is the date, authorship and geographical provenance of the overwhelming majority of the documents almost entirely unknown, but even its doctrines must strike the historian as most unsatisfactory, and elusive. Buddhists tend to cancel out each statement by a counter-statement and the truth is obtained not by choosing between the two contradictory statements, but by combining them.

What then, apart from their characteristic terminology, is common to all this variety of diverse teachings, what are the common factors which allow us to call all of them “Buddhist”?

1. Among the more stable factors the monastic organization is the most obvious and conspicuous. Its continuity is the basis which supports everything else (see ch. I sec. 2).
2. Next we have as a constant element a traditional set of meditations which have moulded all generations of Buddhists and which are bound to exert a fairly uniform effect on everyone who subjects himself to their influence (see ch. I sec. 3).
3. Thirdly, all Buddhists have had one and the same aim, which is the “extinction of self, the dying out of separate individuality, and their teachings and practices have generally tended to foster such easily recognizable spiritual virtues as serenity, detachment, consideration and tenderness for others. In the Scriptures, the Dharma has been compared to a taste. The word of the Buddha is there defined as that which has the taste of Peace, the taste of Emancipation, the taste of *Nirvāṇa*. It

là mang lại *mùi vị an lạc, giải thoát* và *Niết-bàn*. Lẽ dĩ nhiên đó là những phẩm chất đặc biệt không dễ gì mô tả được, và chắc chắn sẽ xa lạ với những ai từ chối việc tự mình thể nghiệm trong thực tế.

4. Trong suốt lịch sử của mình, Phật giáo có sự thống nhất của một hệ thống tổ chức, trong đó mỗi một phát triển mới đều diễn ra trong sự kế tục của những gì trước đó. Một con nòng nọc so với con ếch thật vô cùng khác biệt, vậy mà chúng lại là những giai đoạn khác nhau của cùng một loài vật, và đã liên tục tiến hóa từ con này đến con kia. Sự chuyển hóa của Phật giáo chắc hẳn sẽ gây ngạc nhiên cho những ai chỉ nhìn vào kết quả cuối cùng, bị ngăn cách bởi thời gian, đã khác biệt với nhau như giữa con nhộng với con bướm. Thật ra, chúng được liên kết với nhau bởi các giai đoạn chuyển tiếp từ cái cũ đến cái mới mà chỉ có thể nhận ra được qua sự nghiên cứu tường tận. Trong Phật giáo không có gì thực sự là mới. Những gì có vẻ như mới, thật ra chỉ là sự điều chỉnh một cách tinh tế những ý tưởng đã có từ trước kia.



Sự phát triển liên tục và truyền thừa thích hợp của giáo pháp luôn hết sức được chú trọng. Đây không phải là những luận thuyết rời rắm của những kẻ theo chủ nghĩa cá nhân muốn nỗ lực tạo ra sự độc đáo cho riêng mình bằng mọi giá. Trái lại, chúng ta có các bậc thầy đã hình thành nên những bộ phái, trường phái đa dạng khác nhau, và sự truyền thừa qua các đời tổ sư đã duy trì tính liên tục của Phật giáo trong nhiều thế kỷ.

is, of course, a peculiarity of tastes that they are not easily described, and must elude those who refuse actually to taste them for themselves.

4. Throughout its history, Buddhism has the unity of an organism, in that each new development takes place in continuity from the previous one. Nothing could look more different from a tadpole than a frog and yet they are stages of the same animal, and evolve continuously from each other. The Buddhist capacity for metamorphosis must astound those who only see the end-products separated by long intervals of time, as different as chrysalis and butterfly. In fact they are connected by many gradations, which lead from one to the other and which only close study can detect. There is in Buddhism really no innovation, but what seems so is in fact a subtle adaptation of pre-existing ideas.

Great attention has always been paid to continuous doctrinal development and to the proper transmission of the teachings. These are not the anarchic philosophizings of individualists who strive for originality at all costs. Instead, we have groups of teachers, known as “sects” or “schools”, and lines of masters which maintain continuity over many centuries.

CHƯƠNG I: THỜI KỲ 500 NĂM TRƯỚC CÔNG NGUYÊN

1. NHỮNG ĐẶC ĐIỂM CỦA THỜI KỲ ĐẦU

Điểm nổi bật của thời kỳ đầu là thiếu hẳn các thông tin chính xác. Duy nhất chỉ có một niên đại thật sự chắc chắn, đó là thời kỳ cai trị của hoàng đế *A-dục*,¹ từ năm 274 đến năm 236 trước Công nguyên. Vua *A-dục* là người hết sức ủng hộ Phật giáo và đã đưa tôn giáo này từ một tôn giáo nhỏ của các nhà tu khổ hạnh trở thành một tôn giáo lớn trên toàn cõi Ấn Độ.

Ngay cả những ghi chép niên đại liên quan đến cuộc đời của đức Phật cũng là một sự suy đoán không chắc chắn. Người Ấn Độ từ trước đến nay vẫn cho rằng đức Phật đã nhập diệt khoảng 100 năm trước vua *A-dục*. Còn những học giả cận đại nói chung đều đồng ý rằng ngài đã sống vào một quãng thời gian nào đó trong khoảng từ năm 563 đến năm 483 trước Công nguyên. Tuy có phần nào miễn cưỡng, nhưng ở đây cũng phải tạm chấp nhận theo niên đại ấy.

Tính chất các văn bản hiện có của chúng ta lại càng làm tăng thêm tính không xác thực của vấn đề. Suốt trong thời kỳ đầu này, kinh điển chỉ được truyền miệng, và phải cho đến khoảng gần cuối thời kỳ mới bắt đầu có sự ghi chép. Những gì đức Phật đã thật sự nói ra, hầu như không có gì được ghi chép lại ngay. Có thể là vào lúc ấy đức Phật đã giảng dạy bằng ngôn ngữ *Ardhamagadhi*,² nhưng không có Phật ngôn nào được ghi lại bằng ngôn ngữ này. Về những kinh điển được ghi chép sớm nhất, ngay cả ngôn ngữ được sử dụng vẫn còn là một vấn đề gây tranh cãi. Những gì chúng ta có chỉ là bản dịch của những kinh điển đầu tiên ấy sang các thứ tiếng Ấn Độ khác, chủ yếu là tiếng *Pāli*, và một hình thức đặc biệt của tiếng *Sanskrit* dùng riêng cho Phật giáo.

Vốn chưa từng có một hình thức tổ chức tập trung, nên vào một thời điểm không xác định nào đó, Phật giáo đã tự chia tách

¹ *Asoka*

² Ngôn ngữ của xứ Ma-kiệt-đà vào thời đó.

CHAPTER 1: THE FIRST FIVE HUNDRED YEARS: 500-0 BC

1. THE PECULIARITIES OF THE FIRST PERIOD

The absence of hard facts is particularly marked for the first period. One, and only one, date is really certain and that is the rule of the emperor *Asoka* (274—236 BC) whose patronage transformed Buddhism from a small sect of ascetics into an all-Indian religion.

Even the date of the Buddha's life is a matter of conjecture. Indian tradition often tells us that His death took place 100 years before *Asoka*. Modern scholars have on the whole agreed to place His life between 563 and 483 BC. With some reluctance I have here followed their chronology.

The nature of our documents gives rise to further uncertainties. During this entire period the Scriptures were transmitted orally and they were written down only towards the end of it. Of the actual words of the Buddha nothing is left. The Buddha may have taught in *Ardhamagadhi*, but none of His sayings is preserved in its original form. As for the earliest Canon, even its language is still a matter of dispute. All we have are translations of what may have been the early Canon into other Indian languages, chiefly *Pāli* and a particular form of Buddhist *Sanskrit*.

Always without a central organization, Buddhism had divided itself at some unspecified time into a number of sects, of which

ra thành một số các bộ phái. Và theo như được biết là đã có khoảng 18 bộ phái. Phần lớn những bộ phái này có kinh điển riêng, nhưng hầu hết đều đã mất. Hoặc là vì chúng chưa bao giờ được ghi chép lại, hoặc là vì sức tàn phá của thời gian đã hủy hoại đi tất cả. Nguyên nhân giúp cho một số kinh điển còn được giữ lại là sau khi Phật giáo suy sụp ở Ấn Độ vào đầu thế kỷ 13, chúng đã tình cờ lọt vào một số vùng bên ngoài Ấn Độ như Tích Lan, Népal hoặc Trung Á, hoặc là nhờ trước kia đã được dịch sang tiếng Trung Hoa hay tiếng Tây Tạng. Bởi vậy, chúng ta chỉ có một số lượng rất ít những kinh thực sự đã lưu hành trong cộng đồng Phật giáo vào thời kỳ đầu. Và hơn thế nữa, những gì còn được giữ lại có phần là do sự may mắn tình cờ đưa đến, hơn là do sự chọn lọc từ tính chất cổ xưa và giá trị truyền thừa của chúng.

Và những kinh điển mà chúng ta hiện có, có thể đã được biên soạn vào bất cứ thời điểm nào trong suốt 500 năm của thời kỳ đầu. Trước tiên cần phải nói rõ rằng, không có một tiêu chuẩn khách quan nào cho phép chúng ta chọn ra được những phần nào trong số kinh điển này là do chính đức Phật đã nói ra. Một vài cuốn sách hiện nay ở châu Âu đưa ra rất nhiều sự quả quyết về những điều do chính đức Phật thuyết dạy. Nhưng đó chỉ hoàn toàn là sự suy đoán mà thôi. Kinh điển nguyên thủy hiện giờ là nằm ngoài tầm hiểu biết của chúng ta. Thời gian xa xưa nhất mà chúng ta có thể lần theo dấu vết để biết được là thời kỳ mà Phật giáo đã chia tách ra thành các bộ phái riêng.

Điều mà chúng ta có thể làm được là so sánh những kinh văn của các bộ phái khác nhau, chẳng hạn như so sánh văn bản kinh *Dhammapāda*¹ của *Thượng tọa bộ* ở Tích Lan với văn bản kinh *Udānavarga*² của *Nhất thiết hữu bộ* được tìm thấy trong sa mạc vùng Tân Cương.³ Khi nào chúng ta tìm ra được những đoạn trong hai cuốn này, một cuốn viết bằng tiếng *Pāli* và một cuốn bằng tiếng *Sanskrit*, giống nhau chính xác từng chữ một,

¹ Kinh Pháp Cú

² Cảm Hứng Ngữ

³ Turkestan

usually eighteen are counted. Most of these sects had their own Canon. Nearly all of them are lost to us, either because they were never written down, or because the depredations of time have destroyed the written record. Only those are left which after the collapse of Buddhism in India about AD 1200 had by some chance got into some region outside India, like Ceylon, *Nepal*, or Central Asia, or which had been previously translated into Chinese or Tibetan. We therefore possess only a small portion of what actually circulated in the Buddhist community during the first period. What is more, the selection of what is preserved is due more to chance than considerations of antiquity and intrinsic merit.

And that which we have may have been composed at any time during the first five hundred years. First of all it must be stated quite clearly that there is no objective criterion which would allow us to single out those elements in the record which go back to the Buddha Himself. Some modern European books abound in confident assertions about what the Buddha Himself has personally taught. They are all mere guesswork. The "original gospel" is beyond our ken now. The farthest we can get back in time is the period when the community split up into separate sects.

What we can do is to compare the documents of the various sects, say a *Theravadin Dhammapāda* from Ceylon with a *Sarvastivadin Udānavarga* found in the sands of Turkestan. Where we find passages in which these two texts, the one in Pali and the other in *Sanskrit*, agree word by word, we can assume that they belong to a time antedating the separation of

thì ta có thể cho rằng chúng thuộc về cùng một thời điểm, và đã có trước sự kiện chia tách của hai bộ phái, vốn xảy ra trong thời kỳ cai trị của vua *A-dục*. Còn khi so sánh thấy hai cuốn không giống nhau, chúng ta phải tạm cho là chúng thuộc vào thời gian sau vua *A-dục*, vì không có được bằng chứng ngược lại.

Nhưng cho đến nay cũng chưa có ai làm công việc so sánh đó một cách có hệ thống, và khi việc này chưa được thực hiện, thì chúng ta vẫn chưa thể phân biệt rõ những kinh điển thuộc về một hoặc hai thế kỷ đầu với những kinh điển xuất hiện vào thời kỳ sau vua *A-dục*. Thậm chí chúng ta cũng không thể biết chắc là vào lúc nào và trong hoàn cảnh nào thì sự phân chia các bộ phái đã xảy ra, vì tất cả những tác phẩm mà chúng ta có về vấn đề đó đều được viết sau đến 5 thế kỷ so với những sự việc mà chúng tường thuật, và hầu như các dữ kiện luôn bị bóp méo bởi những thành kiến về bộ phái.

Nhưng cho dù những hiểu biết của chúng ta có đưa ta đến gần thời điểm nhập diệt của đức Phật trong khoảng chừng một thế kỷ, hoặc hai hay ba thế kỷ, thì cũng vẫn còn có một giai đoạn khởi nguyên chìm trong bí ẩn, và chúng ta không thể nào đi xuyên qua giai đoạn ấy.

Hai phần tiếp sau đây sẽ cố gắng giải thích những giáo lý được xem là thuộc thời kỳ đầu của Phật giáo, trong phạm vi có thể suy luận được với một phần đáng tin cậy nào đó. Trước tiên sẽ là phần giới luật, sau đó là giáo thuyết căn bản về sự giải thoát và phương thức tu tập để đạt đến giải thoát.

2. GIỚI LUẬT

Hai tài liệu cổ nhất mà chúng ta có thể xếp vào thời kỳ tiền *A-dục* với phần nào chắc chắn, tình cờ lại đề cập đến giới luật.¹ Từ trước đến nay, giáo pháp của Phật thường được xếp thành hai nhóm chính là *Kinh tạng* và *Luật tạng*.² Luật tạng đã tỏ ra có tính chất ổn định và đồng nhất hơn, rất ít gây ra bất đồng, và

¹ *Vinaya-piṭaka*

² Tam tạng giáo điển bao gồm Kinh, Luật và Luận. Nhưng tạng Luận là sự diễn

the two schools, which took place during *Aśoka's* rule. Where they do not agree, we may infer their post-*Aśokan* date in the absence of evidence to the contrary.

So far no one has yet systematically undertaken such a comparison and until that is done we are unable to clearly distinguish the doctrines of the first one or two centuries, from those of post *Aśokan* times. It is not even quite certain when and under what circumstances these separations of the sects took place, since all the works we have on the subject are five centuries later than the events they report and the data are everywhere distorted by sectarian bias.

But whether our knowledge gets us to within one century of the neighbourhood of the *Nirvāṇa*, or to within two or three centuries only, there is an initial period which is shrouded in mystery and to which we cannot penetrate.

In the next two sections I will try to explain the doctrines which marked the Buddhism of the first period as far as it can be inferred with some probability. They first concern monastic discipline, and then the basic theory of salvation and the way to it.

2. THE MONASTIC DISCIPLINE

The two oldest documents which we can place with some degree of certainty before *Aśoka* happen to deal with monastic discipline (*Vinaya*). From fairly early times onwards the traditions concerning the Buddha's teachings were grouped under two principal headings called respectively *Dharma* and *Vinaya*. The *Vinaya* proved the more stable and uniform element of the two, much less subject to disagreements and re-formulations.

giải rộng giáo pháp, và không chỉ thuần những lời Phật trực tiếp truyền dạy, mà còn có sự đóng góp, trước tác của các vị tổ sư, luận sư về sau nữa.

ít bị sửa đổi hơn. Rất hiếm khi có những tranh cãi về Luật tạng, và cho đến sau này, sự thành lập các bộ phái khác nhau cũng ít khi dẫn đến việc sửa đổi Luật tạng, ngoại trừ những vấn đề chỉ thuộc về hình thức và rất nhỏ nhặt, như y phục... Ngay cả khi nhiều bộ phái mới được lập ra cùng với sự hình thành của Đại thừa trên những nền tảng mang tính giáo điều, thì trong một thời gian dài họ vẫn trung thành về mặt giới luật với một trong những bộ phái Tiểu thừa cổ xưa hơn.

Trong hành trì thực tế, trải qua lịch sử lâu dài của *Tăng-già*, tất nhiên cũng đã có nhiều sự giản lược đối với các điều luật quá khắc khe, phiền hà. Nhưng xét về khuôn mẫu chung thì dường như trong thế kỷ 4 trước Công nguyên Luật tạng đã đạt đến hình thức cuối cùng như hiện nay rồi.

Vào thời kỳ đó, một văn bản rất quan trọng là *Skandhaka*¹ ra đời, phân chia và sắp đặt những tài liệu đồ sộ thu thập được lúc đó theo một kế hoạch rất chu đáo. Tác phẩm này quy định những thể chế cơ bản về đời sống trong các tự viện của tăng sĩ, như việc gia nhập tăng đoàn, các nghi lễ *bố-tát*,² việc an cư trong mùa mưa,³ và cũng thảo luận đến những vấn đề liên quan về y phục, thực phẩm, thuốc men cho người bệnh, cũng như các quy định phải tuân theo trong việc xử lý những người vi phạm.

Xưa hơn nữa là văn bản *Prātimoksha*,⁴ ghi lại khoảng 250 giới, là một sự phân loại các hình thức vi phạm trong đời sống tu sĩ. Về văn bản này, chúng ta có khoảng 12 phiên bản khác nhau, nhưng tất cả đều phù hợp với nhau về những điểm quan trọng. Cứ mỗi nửa tháng, những giới luật này phải được tụng đọc lên một lần trước tập thể *Tăng-già*.² Trong tất cả các văn bản kinh điển, không có văn bản nào khác có được sự tin cậy của tất cả Phật tử như là những điều không thể bàn cãi, và phổ biến rộng rãi cũng như tồn tại lâu dài như giới luật ghi trong văn bản *Prātimoksha* này. Vì thế, chúng ta cần phải có một ý niệm về nội dung của chúng.

¹ *Kiên-độ*, một văn bản bao gồm các điều khoản quy định việc an cư, tự tứ, bố-tát, phòng xá, y phục... của tăng sĩ.

² Tức là lễ tụng giới mỗi tháng được tổ chức hai lần trong các tự viện.

Discussions on the Vinaya are seldom heard of and even at later times school formations rarely implied modifications in the Vinaya, except in quite external and superficial matters, such as dress, etc. Even when with the Mahāyana quite new schools arose on dogmatic grounds, they adhered for a long time as far as the Vinaya was concerned to one of the older Hinayana schools.

In actual practice there has been, of course, much plain disregard of the more onerous rules in the long history of the order, but as for their formulation it seems to have reached its final form already in the fourth century BC.

At that time a great work, the Skandhaka, was produced, which divided and arranged the enormous material accumulated by then according to a well conceived plan. It regulates the fundamental institutions of Buddhist monastic life, the admission to the order, the confession ceremonies, the retirement during the rainy season, and it discusses clothing, food and drugs for the sick, as well as the rules to be observed in the punishment of offenders.

Older still are the approximately two hundred and fifty rules of the Prātimoksha, a classification of ecclesiastical offences, of which we possess about a dozen different recensions, which agree on all essentials. These rules must be recited every fortnight in front of a chapter of the monks. Among all the texts of the Scriptures there is none that has enjoyed among Buddhists an authority as uncontested, widespread and lasting as these Prātimoksha rules, and it is therefore necessary to give the reader some idea of their contents.

³ Hay còn gọi là trường hương, trường hạ... một quy chế vẫn được tuân thủ nghiêm ngặt cho đến ngày nay.

⁴ *Prātimoksha*, hay thường gọi là Cụ túc giới. Cụ túc: đầy đủ. Gọi như vậy là vì trước khi thọ những giới này, người xuất gia phải qua một giai đoạn thọ trì một số những giới luật cơ bản khác (sa-di, sa-di ni), vốn được xem là chưa đầy đủ.

Trước hết là bốn *trọng giới*,¹ người vi phạm phải bị trục xuất khỏi tăng đoàn. Đó là: dâm dục, trộm cắp, giết người² và đại vọng ngữ.³ Tiếp đến là 13 giới *Tăng-tàn*,⁴ cần phải tạm đình chỉ tư cách tăng sĩ trong một thời gian ngắn để suy ngẫm và sám hối việc đã làm,⁵ trong đó có 5 giới có liên quan đến sự dâm dục, 2 giới về việc kiến tạo chỗ ở, và 6 giới còn lại là tội ly gián *Tăng-già*. Tiếp theo nữa là hai trường hợp phạm giới liên quan đến dâm dục, cần xử lý tùy theo hoàn cảnh phạm tội.⁶ Ở mức độ nhẹ hơn đôi chút là 30 giới mà người phạm sẽ bị mất quyền chia sẻ phần y phục thuộc về tăng đoàn, và thêm vào đó sẽ phải đọa vào các đường ác.⁷ Trong số những điều cấm mà các giới này nêu ra, có việc không được cất giữ vàng bạc, cũng như không được tham gia các hoạt động buôn bán, hoặc chiếm làm của riêng những vật dụng mà lẽ ra phải thuộc về tăng đoàn. Tiếp đến là 90 giới mà người phạm vào nếu không sám hối sẽ phải đọa vào các đường ác. Các giới này liên quan đến những điều như nói dối, chê bai, hủy báng những tăng sĩ khác. Các giới này cũng quy định mối quan hệ giữa người xuất gia và giới cư sĩ, bằng cách nghiêm cấm việc trực tiếp truyền dạy giáo lý cho người chưa xuất gia,⁸ hoặc không được đem việc phạm lỗi của một vị tăng nói cho một người thế tục biết v.v... Những giới còn lại đề cập đến rất nhiều sai phạm nhỏ nhặt hơn, như cấm

¹ Được gọi là các giới ba-la-di, Hán dịch nghĩa là Bất cộng trụ (不共住), nghĩa là không thể còn sống chung được với tăng chúng.

² Có sự khác biệt giữa giới luật nguyên thủy và quan điểm Đại thừa ở điểm này. Trọng giới ở đây đề cập đến việc giết người, còn Đại thừa xem việc sát sanh, tức là sát hại sanh mạng của bất cứ loài nào, đều là trọng tội.

³ Đại vọng ngữ: dối gạt người khác rằng mình đã chứng đắc thánh trí, đã ngộ đạo... trong khi thật sự không được như vậy. Những điều nói dối khác không được xem là đại vọng ngữ, và được xếp vào điều luật khác.

⁴ Được gọi là các giới Tăng-già bà-thi-sa (*Saṅghadisesa* – 僧伽婆尸沙), cũng gọi là các giới Tăng tàn. Phạm các giới này cũng như người bị chém mà chưa chết hẳn, còn có thể cứu sống được. Đó là nhờ việc phát lộ sám hối đúng pháp trước Tăng-già.

⁵ Khi chịu các hình thức xử lý này, người phạm giới tạm thời bị cách ly khỏi tăng chúng trong một thời gian nhất định, kèm theo một số các quy định khác phải thực hiện, như việc tác pháp sám hối...

First of all they list four offences which deserve expulsion, i.e. sexual intercourse, theft, murder, and the false claim to either supernatural powers or high spiritual attainments. Then follow thirteen lighter offences, which deserve suspension, and of which five concern sexual misconduct, two the building of huts, and the remaining six dissensions within the Order. The recitation then continues to enumerate two sexual offences which are “punishable according to the circumstances”, and after that come thirty offences which “involve forfeiture” of the right to share in garments belonging to the Order and which, in addition, make the offender liable to an unfavourable rebirth. They forbid, among other things, the handling of gold and silver, as well as trading activities, or the personal appropriation of goods intended for the community. Next there are ninety offences which, unless repented and expiated, will be punished by an unfavourable rebirth. They concern such things as telling lies, belittling or slandering other monks, they regulate the relations with the laity by forbidding “to teach the Scriptures word by word to an unordained person”, to tell laymen about the offences committed by monks, and so on. For the rest they concern a huge variety of misdemeanours, e.g. they forbid to destroy any kind of vegetation, to dig the earth, to drink alcoholic beverages, or to have a chair or bed made with legs higher than

⁶ Được gọi là 2 Bất định pháp (不定法). Người phạm giới này rơi vào tình huống không xác định rõ, có thể bị xếp vào nhiều tội danh khác nhau. Việc quyết định xếp vào tội danh nào là tùy theo lời nói của người đã phát hiện ra việc phạm giới ấy, chứ không theo lời tự thú của đương sự.

⁷ Được gọi là 30 giới Ni-tát-kỳ ba-dật-đề (*Naihsargik-prāyascittika* – 尼薩耆波逸提), Hán dịch nghĩa là Xả đọa. Đây là các giới liên quan đến tài vật, người phạm giới trước hết phải xả bỏ tất cả tài vật liên quan trong việc phạm giới trước chúng tăng, sau đó chân thành sám hối và nhận các hình thức xử lý của tập thể.

⁸ Đây là quan điểm của riêng thời kỳ này, như chúng ta sẽ thấy những thay đổi về sau cho phép giáo pháp được truyền bá không có giới hạn.

phá hại cây cối, cắm đào đất, cắm dùi các chất gây say, gây nghiện, hoặc ngồi, nằm trên giường quá cao.¹ Tài liệu rất xưa còn đưa ra bốn giới phạm vào phải tự nói ra để sám hối, 13 giới về mẫu mực của người xuất gia, và cuối cùng là 7 quy tắc để giải quyết các tranh cãi.²

Mục đích của Luật tạng là tạo ra những điều kiện lý tưởng cho việc thiền quán và xả ly. Những giới luật này thúc đẩy một sự thoát ly hoàn toàn khỏi đời sống xã hội, khỏi những mối quan tâm và sự lo lắng của thế tục, những ái luyến thường tình với gia đình và họ hàng. Kèm theo đó, việc đòi hỏi một nếp sống cực kỳ đơn giản và cần kiệm là nhằm đảm bảo thoát khỏi sự phụ thuộc, trong khi sự thoát ly gia đình và buông bỏ tất cả tài sản là nhằm thúc đẩy việc dứt trừ tham ái.

Ban đầu, *Tăng-già* dường như chỉ bao gồm những vị tăng khát thực, nhận thức ăn của tín thí trong các bình bát và mặc y phục chắp vá bằng những miếng giẻ đã bỏ đi, ngủ nghỉ trong rừng, trong hang đá hoặc dưới gốc cây. Chỉ vào mùa mưa họ mới ngừng đi khát thực và tập trung lại ở một nơi. Qua các thời kỳ, tuy vẫn còn một số ít các vị tăng sĩ theo đuổi lối sống kham khổ, đơn giản của thời kỳ đầu,³ nhưng nói chung, với sự phát triển mạnh mẽ của tôn giáo, tăng sĩ đã chọn cách sống tập trung trong những tự viện. Với đời sống tự viện, họ vẫn không bận tâm đến các vấn đề thế tục, nhưng tránh được những bất tiện của một cuộc sống khát thực hằng ngày như trước kia.

Luật tạng chỉ kết tập có một lần, nhưng lịch sử tồn tại về sau là cả một quá trình dung hợp không ngừng giữa hai yếu tố: một bên là tính chất bất biến của giới luật, và một bên là thực tiễn xã hội với bản năng sai phạm của con người.⁴

¹ Quy định theo thước cổ là một thước sáu phân, mỗi thước bằng khoảng 0,33 mét. Như vậy, giường ghế không được cao quá 0,5 đến 0,6 mét.

² Tức là Thất diệt tránh pháp (七滅諍法).

³ Những vị tăng theo trường phái gọi là *Phật giáo nguyên thủy*.

⁴ Điều này có nghĩa là đã có những thay đổi nhất định không tránh khỏi trong Luật tạng, và những thay đổi này bị giằng co về hai phía đối nghịch nhau. Một mặt, chúng được hạn chế tối đa bởi tính chất bất biến đã được thiết đặt

eight inches. The obviously very archaic document then further gives four offences requiring confession, followed by thirteen rules of decorum, and it concludes with seven rules for the settling of disputes.

The purpose of the Vinaya rules was to provide ideal conditions for meditation and renunciation. They try to enforce a complete withdrawal from social life, a separation from its interests and worries, and the rupture of all ties with family or clan. At the same time the insistence on extreme simplicity and frugality was meant to ensure independence, while the giving up of home and all property was intended to foster non-attachment.

Originally, the Order seems to have been conceived as composed of wandering beggars, who ate food obtained as alms in their begging bowls, wore clothes made from rags picked up on rubbish heaps and dwelt in the forest, in caves or at the foot of trees. Only during the rainy season must they cease roaming about and stay in one and the same place. At all times a minority continued to aspire after the rigours of this primitive simplicity, but, generally speaking, with the increasing prosperity of the religion the monks settled down in monasteries which gave aloofness from social concerns without some of the inconveniences of the hand-to-mouth existence originally envisaged.

The text of the Vinaya being fixed once and for all, its further history is one of constant compromises between its sacrosanct provisions on the one hand, and social realities and human fallibility on the other.

từ đầu – tín đồ Phật giáo thừa nhận rằng chỉ có đức Phật là người duy nhất có thể chế định giới luật và sửa đổi giới luật. Mặt khác, thực tiễn xã hội và ngay cả những thay đổi về tâm sinh lý của con người qua các thời đại đòi hỏi phải có những sửa đổi nhất định trong giới luật. Mâu thuẫn xung đột này cuối cùng dẫn đến sự dung hòa hợp lý nhất có thể được chấp nhận, và đó là những thay đổi tất yếu của Luật tạng.

3. GIÁO LÝ CƠ BẢN

Chúng ta đã đề cập khá nhiều đến việc tu tập của tăng sĩ, vậy còn những giáo lý nào được dành cho tất cả tín đồ trong thời kỳ đầu? Và không những thế, còn là dành cho tất cả tín đồ của những thế hệ về sau, cho dù họ có thực hiện những sửa đổi hoặc thêm bớt nhiều đến đâu đi chăng nữa.

Giáo lý cơ bản có thể tóm lại theo hai hướng chính. Trước hết là nhằm đưa ra lý thuyết về sự giải thoát, nói lên sự cần thiết của một đời sống giải thoát, tính chất của giải thoát và các phương pháp cần thiết để đạt đến giải thoát. Tiếp sau đó là đề cập đến *Tam bảo: Phật bảo, Pháp bảo và Tăng bảo*.

Cốt lõi của đạo Phật là giáo lý giải thoát. Nhu cầu giải thoát phát sinh từ tính chất không thỏa mãn một cách vô vọng của đời sống. Phật tử có cái nhìn hết sức ưu tư về những điều kiện khổ đau trong cuộc sống. Chính sự vô thường của vạn vật quanh ta làm cho chúng ta thấy được sự tầm thường của những tham vọng thế gian, mà bản chất của vạn vật không bao giờ có thể đem đến cho chúng ta sự thành tựu lâu dài hay thỏa mãn mãi mãi. Sau cùng, cái chết sẽ lấy đi tất cả những gì chúng ta đã tìm cách tích lũy được, và tách chúng ta ra khỏi những gì đang ôm ấp.

Thật là vô ích khi đi tìm sự an toàn và hạnh phúc trong những hoàn cảnh như vậy! Những niềm vui và lạc thú của con người nhỏ nhoi trong thế giới này thật hết sức tầm thường, và sự chọn lựa, mê đắm của họ bộc lộ rõ sự thiếu khôn ngoan. Họ cư xử chẳng khác gì đứa trẻ con tìm thấy một hòn bi tuyệt đẹp, quá vui mừng khi có được hòn bi, và để đảm bảo là không bị mất đi nên đã nuốt ngay hòn bi ấy, để rồi phải súc ruột...

Hơn thế nữa, có ai lại không sợ hãi nếu nhận thức được tất cả những nỗi đau đớn và kinh hoàng mình đang phải gánh chịu khi có một xác thân! Nỗi đau khổ vô tận trong một chuỗi luân hồi¹ triền miên vô ích là số phận của những con người tầm thường. Và sự ghê sợ những đau khổ đó chính là động lực thôi

¹ *Samsāra*

3. THE BASIC DOCTRINES

So much about the practices of the monks. What then were the doctrines common to all the Buddhists of the first period, and shared not only by them but by all later Buddhists however much they might modify them by additions and reservations?

They can be grouped under two main headings. They first of all propound a theory of salvation, showing the need for it, its nature and the methods necessary to attain it. They secondly concern the three "Jewels" or "Treasures", i.e. the Buddha, the Dharma and the Saṅgha.

In its core, Buddhism is a doctrine of salvation. The need for it arises from the hopelessly unsatisfactory character of the world in which we find ourselves. Buddhists take an extremely gloomy view of the conditions in which we have the misfortune to live. It is particularly the impermanence of everything in and around us that suggests the worthlessness of our worldly aspirations which in the nature of things can never lead to any lasting achievement or abiding satisfaction. In the end death takes away everything we managed to pile up and parts us from everything we cherished.

How futile is the search for security in such surroundings, for happiness with such unsuitable materials! The joys and pleasures of the children of the world are exceedingly trivial and their choices and preferences betray little wisdom. They behave rather like the small child who finds a marble of exceeding beauty with a green spot on it, is overjoyed at having found it, and who, so as to make quite sure of not losing it again, proceeds straightaway to swallow the marble, with the result that his stomach has to be pumped out.

Further, who would not be frightened if he realized all the pains and terrors to which he exposes himself by having a body! Suffering without end in a futile round of rebirths after

thúc đi đến sự giải thoát. Những tu sĩ Phật giáo là những người ghê sợ nỗi khổ sanh tử, nên đã từ bỏ đời sống gia đình để có thể đạt được giải thoát.

Nếu chúng ta hỏi tiếp về nguyên nhân của tình trạng khổ đau không thể tránh khỏi trong cuộc đời này, thì câu trả lời là không do bất cứ một thế lực bên ngoài nào, hoặc một số phận, một thần linh ác độc nào... áp đặt, mà nguyên nhân đích thực là do yếu tố tự tâm của chúng ta. Yếu tố này được mô tả theo những cách khác nhau như là *lòng tham dục, sự chấp ngã, vô minh*, hay cũng được gọi là *tà kiến*.

Không chỉ lòng ham muốn dục lạc, tiền bạc, địa vị xã hội hay quyền lực được cho là có khuynh hướng biến chúng ta thành nô lệ cho những sức mạnh mà không có chút hy vọng nào có thể dùng vào mục đích có lợi, mà bất cứ hình thức ham muốn nào cũng bị người Phật tử quy cho là nguyên nhân hủy diệt sự tự do trong nội tâm và tính độc lập của chúng ta.

Từ một góc độ khác hơn, chúng ta có thể nói rằng toàn bộ những đau khổ của chúng ta được sinh ra từ thói quen muốn chiếm hữu một phần của vũ trụ như thể đó là của riêng mình, và lúc nào cũng muốn đưa ra những tuyên bố chiếm hữu kiểu như "*Cái này của tôi*", "*Tôi là thế này...*", "*Đây là bản thân tôi...*"...

Giáo lý căn bản của Phật giáo cho rằng từ ngữ "*tôi*" mà chúng ta nói ra đó không hề có ý nghĩa chân thật, rằng bản ngã chỉ là do tâm tưởng chúng ta hư cấu nên, và vì thế mà trong khi chạy theo cái *bản ngã* không thật đó, chúng ta đã phải đánh mất đi hạnh phúc chân thật để đổi lấy một điều hoàn toàn tưởng tượng.

Sau cùng, Phật giáo khác với Thiên Chúa giáo ở chỗ Phật giáo xét căn nguyên của mọi điều xấu xa do "*vô minh*"¹ chứ không do "*tội lỗi*"; do sự nhận thức sai lầm, chứ không do việc hành động theo ý muốn và chống đối.

¹ Được hiểu là sự mê muội, không hiểu đúng như thật về bản chất của vạn pháp.

rebirths (samsāra), that is the lot of ordinary people and the revulsion from it is the spur to salvation. The Buddhist ascetics were men who in fear of birth and death had left home life to gain salvation.

If next we ask for the cause of this unsatisfactory state of affairs, we are told that it is not imposed upon us by any outside force, by some fate or malevolent deity, but that it is due to some factor in our own mental constitution. This factor is variously described as "craving", the "belief in a separate self", "ignorance" or adherence to the "perverted views".

Not only the craving for sense-pleasures, for money, social position or power is apt to put us in bondage to the forces which we vainly hope to use for our own ends, but any form of desire whatsoever is condemned by Buddhists as destructive of our inward freedom and independence.

From another angle we may say that the whole of our unhappiness stems from the habit of trying to appropriate some part of the universe as if it were our "*own*" and to say of as many things as we can that "*This is mine, I am this, This is myself.*"

It is a fundamental teaching of Buddhism that this word "self" does not correspond to a real fact, that the self is fictitious and that therefore by our self-seeking we sacrifice our true welfare to a mere fiction.

Finally, Buddhism differs from Christianity in that it sees the root cause of all evil in "ignorance" and not in "sin", in an act of intellectual misapprehension and not in an act of volition and rebellion.

Về một định nghĩa thiết thực của *vô minh*, chúng ta có thể xem đó là *bốn tà kiến*¹ làm cho ta đi tìm *sự thường tồn* trong chỗ *vô thường*, tìm *sự thanh thản* trong chỗ *đau khổ không thể tách rời*, tìm cái “*tôi*” trong chỗ *chẳng liên quan gì đến bản ngã chân thật*, và tìm *vui thú* trong chỗ *thật ra chỉ toàn là sự ghê tởm đáng chán ghét*.²

Lẽ dĩ nhiên tình thế sẽ là hoàn toàn tuyệt vọng, nếu như thế giới khổ đau này và vòng luân hồi sanh tử là bao gồm toàn bộ thực tại. Nhưng thực tế không phải vậy. Vượt ra ngoài nữa còn có một cảnh giới khác gọi là *Niết-bàn*, một trạng thái siêu nhiên vượt khỏi những hiểu biết và kinh nghiệm thông thường, và chúng ta không thể nói gì về cảnh giới ấy, ngoại trừ một việc là tất cả những gì xấu xa đều đã chấm dứt cùng với những nguyên nhân và hậu quả của chúng.

Tín đồ Phật giáo thường ít chú tâm đến việc định nghĩa *Niết-bàn* là gì, mà quan tâm nhiều hơn đến việc tự mình chứng nghiệm cảnh giới ấy. Và họ lại càng không thích nói rõ về những người đã chứng đắc *Niết-bàn*. Thế giới này thường được ví như ngôi nhà đang cháy, và những ai tỉnh táo đều phải cố thoát ra khỏi đó. Nhưng nếu cõi luân hồi này giống như một ngọn lửa, thì *Niết-bàn* giống như trạng thái có được sau khi dập tắt ngọn lửa đó. Như chúng ta đọc thấy trong kinh *Nipāta*,³ một trong những bản kinh cổ xưa:

“*Như ngọn lửa do gió thổi bùng lên
Khi tắt đi, đến chỗ không ai đến được.
Bậc hiền giả tịch tịnh,
Thoát khỏi danh sắc, đạt cứu cánh,
Cũng đến cảnh giới không ai đến được.
Trăm ngàn sự lý chẳng đều không,
Muôn lời chỉ giáo cũng im bất.*”

¹ *Viparyāsa-catuksa*

² Tức là bốn tính chất bao trùm vạn pháp, mà vì không nhận ra được nên con người chưa thể đạt đến giải thoát. Đó là những tính chất: vô thường, khổ, vô

As a working definition of ignorance we are offered the four “perverted views” (*viparyāsa*) which make us seek for permanence in what is inherently impermanent, ease in what is inseparable from suffering, selfhood in what is not linked to any self, and delight in what is essentially repulsive and disgusting.

The situation would, of course, be entirely hopeless if this world of suffering and Samsara comprised the whole extent of reality. In fact this is not so, and beyond it there is something else, which is called *Nirvāṇa*, a transcendental state which is quite beyond the ken of ordinary experience, and of which nothing can be said except that in it all ills have ceased, together with their causes and consequences.

Buddhists are less intent on defining this *Nirvāṇa*, than on realizing it within themselves. And they are very much averse to making positive statements about the man who has gone to *Nirvāṇa*. This world is often compared to a house on fire, which everyone in his senses will try to escape from. But if the samsaric world is like a fire, then *Nirvāṇa* is like the state which results from the extinction of that fire. As we read in the *Sutta Nipāta* (1074, 1079), one of our more ancient texts:

*As flame flung on by force of wind
Comes to its end, reaches what none can sum;
the silent sage, released,
From name-and-form, goes to the goal,
Reaches the state that none can sum.
When all conditions are removed.
All ways of telling also are removed.*

ngã và bất tịnh. Khi đạt đến cảnh giới của sự giải thoát, bốn tính chất này trở thành: thường, lạc, ngã và tịnh.

³ *Sutta Nipāta*, 1074, 1079.

Bởi vì mọi nguyên nhân của tội lỗi đều nằm trong chính ta, nên ta có thể bằng vào những nỗ lực của chính mình để loại trừ chúng, chỉ cần ta biết cách thực hiện điều đó. Như một thầy thuốc giỏi, đức Phật đã cho chúng ta rất nhiều phương thuốc để chữa trị vô số các chứng bệnh.

Ở mức độ cơ bản, những phương pháp giải thoát của Phật giáo cũng có vẻ tương tự như một số tôn giáo khác. Trước hết, người tin Phật phải thực hiện một vài hạnh lành trong đời sống hằng ngày. Người ấy phải vâng giữ theo năm giới, đó là không giết hại sinh mạng, không trộm cắp, không tà dâm,¹ không nói dối và không dùng những chất gây nghiện. Tiếp đến, người ấy phải chú ý về nghề nghiệp của mình. Ví dụ, những người bán thịt, những người đánh cá... đều thường xuyên phạm vào giới thứ nhất, và do đó chúng ta không mong họ có thể đạt thành quả tâm linh cao. Có những nghề nghiệp khác ít nguy hại đến phần tâm linh hơn, nhưng an toàn và hiệu quả nhất là trở thành một vị *tỳ-kheo* sống không gia đình, không tài sản và mọi nhu cầu vật chất chỉ hoàn toàn dựa vào người khác.

Nhưng một khi những nền móng đạo đức đã được thiết lập, những nỗ lực còn lại của người học Phật là nhằm vào sự rèn luyện tâm trí, vào các phương thức tu tập thiền định khác nhau.

Thiền là một phép tu tập tâm ý, nhằm thực hiện ba mục đích riêng biệt nhưng có liên hệ chặt chẽ với nhau:

1. Mục đích thứ nhất là giúp người tu tập từ bỏ sự chú ý thông thường vào những cảm xúc liên tục thay đổi do các giác quan gây ra và những ý tưởng tập trung vào tự thân.²
2. Mục đích thứ hai là nỗ lực thay đổi sự chú ý từ thế giới giác quan đến một cảnh giới khác thanh cao hơn, và nhờ

¹ Ở đây ngăn cản sự tà dâm, nghĩa là việc thực hiện hành vi dâm dục với một người khác không phải là vợ hoặc chồng mình. Đối với người xuất gia thì phải bỏ hẳn sự dâm dục.

² Phép tu này nhằm dừng tất cả mọi vọng niệm, và được gọi là Chỉ.

Since the causes of all evil lie within ourselves, we ourselves can, by our own efforts, rid ourselves of them, if we only know how to go about it. Like a good physician the Buddha has given us a profusion of remedies for the great variety of our ailments.

On their lower levels the Buddhist methods of salvation are similar to those found in other religions. A man must first of all bring some morality into his daily life, and he must observe the "five precepts" which forbid killing, stealing, sexual misconduct, lying and the use of intoxicants. Next he must take care how he earns his living. Butchers, fishermen, or soldiers, for instance, break the first precept all the time, and little spirituality can be expected of them. Other occupations are less perilous to the soul, but the safest and most fruitful is that of a homeless and propertyless monk who relies on others for all his material needs.

But once the moral foundations are laid, the remainder of the Buddhist efforts consist in mental training, in meditations of various kinds.

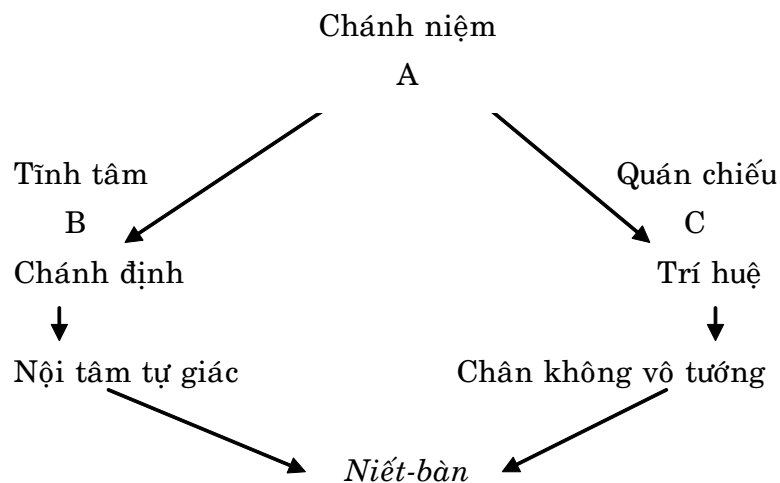
Meditation is a mental training which is carried out for three distinct, but interconnected, purposes:

1. It aims at a withdrawal of attention from its normal pre-occupation with constantly changing sensory stimuli and ideas centred on oneself.
2. It aims at effecting a shift of attention from the sensory world to another, subtler realm, thereby calming the turmoils of the mind. Sense-based knowledge is

đó làm dịu đi sự loạn động trong tâm trí. Những hiểu biết dựa vào giác quan thường làm cho chúng ta không thỏa mãn, cũng giống như một đời sống chỉ dựa vào giác quan. Những gì thuộc về giác quan và kinh nghiệm quá khứ thuộc loại này là không xác thực, vô bổ, rất tầm thường và hầu hết là không đáng quan tâm. Chỉ có sự hiểu biết duy nhất đáng giá là sự hiểu biết được khám phá nhờ thiền quán, khi cánh cửa các giác quan đã được đóng lại. Chân lý của thánh giáo này phải vượt ra ngoài thế giới phạm tục với những tri thức dựa trên giác quan và tầm nhìn giới hạn bởi những cảm giác.¹

3. Mục đích thứ ba của thiền là hòa nhập vào chính thực tại siêu việt các giác quan, tự do giông ruổi giữa những gì vượt ngoài tri thức và kinh nghiệm của con người, và sự tìm kiếm này đưa thiền đến với *tánh không* như là một thực tại tối thượng.

Trong thuật ngữ của Phật giáo, bước đầu tiên được gọi là chánh niệm,² bước tiếp theo là chánh định,³ và bước thứ ba là trí huệ.⁴ Sự liên hệ giữa ba phép tu được chỉ rõ trong sơ đồ sau:

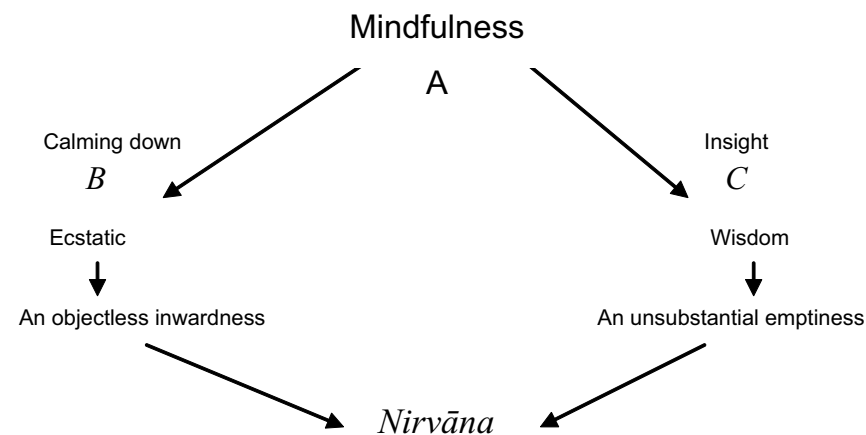


¹ Phép tu này nhằm quán sát, nhận ra những gì mà tri thức thế tục không thể đạt đến được, và được gọi là Quán.

as inherently unsatisfactory as a sense-based life. Sensory and historical facts as such are uncertain, unfruitful, trivial, and largely a matter of indifference. Only that is worth knowing which is discovered in meditation, when the doors of the senses are closed. The truths of this holy religion must elude the average worldling with his sense-based knowledge, and his sense-bounded horizon.

3. It aims at penetrating into the suprasensory reality itself, at roaming about among the transcendental facts, and this quest leads it to Emptiness as the one ultimate reality.

In Buddhist terminology, the first preliminary step is known as “mindfulness” (*smṛti*), which is followed then by “ecstatic trance” (*samādhi*) and “wisdom” (*prajñā*). The relation of the three is indicated by the following diagram:



² *Smṛti*

³ *Samādhi*

⁴ *Prajñā*

Đây là sự phân loại việc tu thiền theo mục đích nhắm đến. Theo một cách khác, thiền có thể được xếp loại theo đối tượng hoặc chủ đề. Có khá nhiều chủ đề như vậy được đưa ra cho người tu tập, và người ấy có thể chọn lựa tùy theo năng lực tinh thần và khuynh hướng của mình. Có quá nhiều khả năng chọn lựa đến nỗi không sao có thể kể hết ra đây.

Trong số này có thể kể đến những cách luyện hơi thở khá đơn giản theo kiểu *Du-già*, sự quán sát 32 phần trong cơ thể, sự suy ngẫm về xác chết qua các giai đoạn thối rữa khác nhau, sự tỉnh thức quán sát nội tâm để nhận biết các tiến trình tâm linh đang diễn ra, cho dù đó là thọ cảm, tư tưởng, những trở ngại đối với sự chú tâm, hay là những yếu tố giúp đạt đến giác ngộ. Tiếp đến còn có việc bồi đắp những tình cảm xã hội như tình thân hữu và lòng từ bi, niệm tưởng đến sự cao quý của *Tam bảo*, sự quán tưởng về cái chết và niềm khao khát đạt đến *Niết-bàn*. Một đề tài rất được ưa chuộng của việc thiền quán là mười hai mắt xích với tương quan sinh khởi lẫn nhau,¹ cho thấy *vô minh* dẫn đến các yếu tố khác của sự tồn tại trong thế giới trần tục được kết thúc bằng *già và chết* như thế nào, và ngược lại sự trừ diệt *vô minh* sẽ dẫn đến các yếu tố này diệt đi như thế nào.² Những phương pháp thiền quán khác lại cố tạo ấn tượng trong tâm trí chúng ta về bản chất vô thường của vạn hữu, làm bộc lộ hoàn toàn sự đau khổ, chứng minh sự vô nghĩa của khái niệm sai lầm về “tự ngã”, nuôi dưỡng sự quán chiếu trong nội tâm về *tánh không*, và phát lộ những nét đặc thù của con đường dẫn đến giải thoát.

Thực ra, dường như có vô số những phương thức thiền quán đã được xác định là thuộc về thời kỳ đầu tiên của Phật giáo, mặc dù điều rõ ràng là phải sang thời kỳ thứ hai mới có một sự sắp xếp hệ thống nào đó được áp dụng cho những phương thức này.

Từ đây nói đến *Tam bảo*.³ Đức Phật là quan trọng nhất, là

¹ Tức là Thập nhị nhân duyên (*Pratītya-samutpāda*), gồm có vô minh, hành, thức, danh sắc, lục căn, xúc, thụ, ái, thủ, hữu, sinh và lão tử.

² Mối quan hệ sinh diệt này được thể hiện khá rõ nét trong tâm kinh Bát-nhã.

This is the classification of the meditations according to their purpose. From another point of view they can be classified according to their subjects or topics. A considerable number of such topics were offered to the aspirant, and his choice among them depends on his mental endowments and proclivities. So vast is the range of the possibilities offered that they cannot possibly be even enumerated here.

There we have relatively simple breathing exercises of the Yogic type, a survey of the “thirty-two parts of the body”, the contemplation of corpses in various degrees of decomposition, an introspective awareness of our mental processes as they go along, be they feelings, thoughts, or the hindrances to concentration, or the factors which make for enlightenment. Then there is the cultivation of the social emotions, such as friendliness and compassion, the recollection of the virtues of the three Jewels, the meditation on death and the aspiration for *Nirvāṇa*. A favourite subject of meditation are the twelve links of the chain of conditioned co-production (*pratītya-samutpādā*), which shows how ignorance leads to the other factors of worldly existence ending in old age and death and how, conversely, the extinction of ignorance must lead to the extinction of all these factors. Other meditations again try to impress on our minds the facts of the impermanence of all conditioned things, to show up the full extent of suffering, demonstrate the inanity of the term “self”, to foster insight into emptiness and to reveal the characteristic features of the path which leads to salvation.

In fact, there seems to be almost no limit to the number of meditational devices which are attested for the first period of Buddhism, although it was apparently only in the second period that some systematic order was imposed upon them.

Now as to the Three Jewels, the Buddha is essential to this

³ Tam bảo bao gồm: Phật, Pháp và Tăng.

người sáng lập Phật giáo, người đảm bảo cho sự chân thật và đáng tin cậy của giáo lý ngài truyền dạy bằng vào thực tế là chính ngài đã hoàn toàn giác ngộ. Ngài đã nhận thức rõ được bản chất, ý nghĩa của cuộc sống thế tục và đã tìm ra được con đường chắc chắn để thoát ra khỏi đó. Ngài khác với những con người khác ở chỗ là đã tự mình tìm ra chân lý và biết được tất cả những gì cần thiết để đạt được sự giải thoát. Việc ngài có hiểu biết tất cả các sự việc khác, nghĩa là bậc *Nhất thiết trí*¹ theo nghĩa đầy đủ nhất của cụm từ này hay không, vẫn còn là một vấn đề tranh cãi giữa các bộ phái. Nhưng tất cả đều đồng ý với nhau rằng ngài thông hiểu tất cả những gì cần thiết để đạt được sự an lạc tối thượng, và vì thế, đối với những vấn đề tâm linh thì ngài có thể làm một người dẫn đường chắc chắn và không thể sai lầm.

Bản thân danh từ Phật² không phải là một tên riêng, mà là một danh xưng, hay một từ mô tả, có nghĩa là *bậc toàn giác*. Từ này mô tả trạng thái của người đã hoàn toàn thông suốt mọi vấn đề tâm linh đối với vạn hữu, hay nói cách khác là bản chất của thực tại. Tên riêng của đức Phật theo lịch sử là *Cồ-đàm*,³ hoặc *Tất-đạt-đa*,⁴ và gọi theo tộc họ của ngài là *Thích-ca Mâu-ni*,⁵ có nghĩa là *"Bậc hiền giả của dòng họ Thích-ca"*.⁶ Nhưng tiểu sử cá nhân ngài không phải là điều được Phật giáo quan tâm nhiều nhất. Sự cao quý của ngài đối với tôn giáo này nằm ở sự truyền dạy giáo pháp tâm linh. Việc một người được nhìn đồng thời từ hai góc độ⁷ như thế này là thông thường đối với các vị lãnh tụ tôn giáo nhiều uy tín ở châu Á. Trong những năm gần đây, chúng ta cũng gặp một trường hợp như vậy với *Mohandas Karamchand Gandhi*, người cũng đồng thời được gọi là *Mahatma*, *"Người có tâm hồn vĩ đại"*, một danh xưng để chỉ cho sức mạnh tinh thần được tiềm tàng trong một cá nhân đặc biệt.

¹ Thuật ngữ này có nghĩa là bậc hiểu biết hết thảy mọi sự việc trong vạn hữu.

² Phật (佛) là phiên âm theo âm Hán Việt từ tiếng Phạn là Buddha, cũng đọc là Phật-đà. Khi đạo Phật truyền sang nước ta hồi đầu Công nguyên, từ này đã từng được phiên âm trực tiếp sang tiếng Việt là Bụt.

religion as its founder who guarantees the truth and reliability of the teaching by the fact that He is "fully enlightened". He has awoken to the nature and meaning of life and has found a definite way out of it. He differs from all other people in that He has by Himself found the truth, and that He knows everything that is necessary to salvation. Whether He knew also all other things, i.e. whether he was omniscient in the full sense of the term, was a matter of dispute among the sects. There was, however, general agreement that He knew everything needful for the attainment of final peace and that therefore He could in spiritual matters act as a sure and infallible guide.

The word "Buddha" itself is, of course, not a proper name, but a title, or epithet, which means the "Enlightened One". It refers to the condition of a man who was a completely unobstructed channel for the spiritual force of Dharma, or Reality itself. The personal name of the historical Buddha was Gautama, or Siddhartha, and after His tribe He is often called Sakyamuni, "the sage from the tribe of the Sakyas". With the historical individual the Buddhist religion is not greatly concerned. His value to the religion lay in His transmission of the spiritual teachings about Dharma. A duality of this kind is normal in authoritative Asian religious leaders. In recent years we have met it again in Mohandas Karamchand Gandhi, who at the same time was the Mahatma, the "Great-souled One", a word for the spiritual force which worked through that particular individual.

³ Gautama

⁴ *Siddhārta*, cũng đọc là Sĩ-đạt-ta

⁵ *Śākyamuni*

⁶ *Śākya*

⁷ Tức là từ góc độ con người trần tục và góc độ con người thiêng liêng.

Hiểu như vậy thì cá nhân con người được gọi là *Cô-đàm* hay *Thích-ca Mâu-ni*, theo một cách nào đó, là cùng tồn tại với nguyên lý tinh thần của tánh Phật, vốn thường được gọi với nhiều tên khác nhau như là Như Lai, hay Pháp thân, hay Phật tánh. Tuy nhiên, tín đồ Phật giáo luôn cho rằng mối quan hệ chính xác giữa cá nhân đức Phật và những giá trị thiêng liêng về mặt tâm linh của ngài là không thể xác định được. Từ trước đến nay tín đồ Phật giáo cũng luôn chống lại khuynh hướng của những người chủ trương không tái sinh là chỉ đặt niềm tin vào một con người thực sự hiện hữu trong cuộc đời, và tín đồ Phật giáo cũng tìm mọi cách để làm giảm đi tầm quan trọng về hiện thân trần tục của đức Phật. Chính bản thân đức Phật được cho là đã từng nói với *Vakkali* rằng: “*Này Vakkali! Con thấy gì trong cái xác thân hèn mọn này của ta? Ai thấy được tâm pháp hay giáo pháp, người ấy nhìn thấy ta; ai thấy ta tức là thấy tâm pháp. Này Vakkali, người thấy Pháp là thấy Như Lai; thấy Như Lai tức là thấy Pháp*”.

Như một biểu tượng cho chư Phật, nên đức Phật của chúng ta không phải là một hiện tượng riêng lẻ, mà là một trong những đức Phật đã từng xuất hiện ở thế giới này trong nhiều kiếp. Sự hiểu biết về những vị Phật không được ghi nhận trong lịch sử ấy dường như ngày càng gia tăng theo thời gian. Ban đầu có bảy vị, rồi sau đó chúng ta được nghe đến 24 vị, và cứ như vậy, con số này vẫn tiếp tục gia tăng. Bảy vị Phật, hay *Thất Phật*, gồm có Phật *Thích-ca Mâu-ni* và sáu vị Phật đã ra đời trước ngài, rất thường xuất hiện trong nghệ thuật. Ở miền *Bharhut* và *Sanchi* là những tháp Phật và cây *Bồ-đề* của các vị ấy, còn ở *Gandhara*, *Mathura* và *Ajanta* trong suốt thời kỳ thứ hai là theo hình dạng con người, và hầu như rất khó phân biệt được sự khác nhau giữa hình tượng các vị Phật này.

Chỉ đến cuối thời kỳ thứ nhất, người ta mới chuyển sự chú ý sang đến hai vị Phật khác nữa. Với sự phát triển của giáo thuyết về các vị *Bồ Tát*,¹ xuất hiện thêm đức Phật *Nhiên Đăng*,² đã có trước đức *Thích-ca Mâu-ni* 24 đời, và là vị Phật *thọ ký*³ cho đức

¹ Xem chương II, phần 1

In this way the individual, called Gautama or Sakyamuni, somehow coexists with the spiritual principle of Buddhahood, which is variously called the “Tathagata”, or “the Dharma-body” or “the Buddha-nature”. The Buddhists have, however, always maintained that the exact relation between His individual and His spiritual sides cannot be defined. They have also consistently opposed the tendencies of the unregenerate to put their faith into a living actual person and have done everything to belittle the importance of the Buddha’s actual physical existence. It is the Buddha Himself who is reported to have said to Vakkali: “What is there, Vakkali, in seeing this vile body of mine? Whoso sees the spiritual Law, or Dharma, he sees me; whoso sees me sees the spiritual Dharma. Seeing Dharma, Vakkali, he sees me; seeing me, he sees Dharma.”

As the manifestation of a type, the “historical Buddha” is not an isolated phenomenon, but one of a series of Buddhas who appear in this world throughout the ages. Knowledge of the non-historical Buddhas seems to have grown as time went on. Originally there were seven, then we hear of twenty-four, and so the number steadily increased. The “seven Buddhas”, i.e. Sakyamuni and His six predecessors, are frequently represented in art - in Bharhut and Sanchi by Their stupas and Bodhi-trees, in Gandhara, Mathura and Ajanta during our second period in human form, each nearly indistinguishable from the other.

It was only towards the end of the first period that interest shifted to two other non-historical Buddhas. With the development of the Bodhisattva-theory (see ch. II sec. 1) comes *Dīpaṃkara*, Sakyamuni’s twenty-fourth predecessor, under whom He first resolved to become a Buddha. With the spread of pessimism

² *Dīpaṃkara*

³ Thọ ký: nói trước một cách chắc chắn về sự thành Phật sau này.

Thích-ca Mâu-ni. Cùng với sự lan truyền một dự báo không hay về sự tồn tại sau này của giáo pháp đức Phật *Thích-ca*,¹ đã xuất hiện việc thờ kính đức Phật *Di-lặc*, một vị Phật tương lai, người sẽ làm cho giáo pháp tái hiện với một sức sống mới.

Trong thời kỳ này, tiểu sử của đức Phật *Thích-ca Mâu-ni* – như một con người bình thường – ít được quan tâm đến. Thật khó mà tái hiện được những sự kiện trong cuộc đời ngài bằng vào những chi tiết chúng ta hiện có. Sự chú ý chỉ được tập trung vào hai giai đoạn trong cuộc đời ngài, có ý nghĩa lớn nhất đối với tín đồ. Đó là giai đoạn ngài đạt đến sự chứng ngộ, phá tan bức màn vô minh; và những ngày cuối khi ngài nhập *Niết-bàn*, hoàn tất sự chiến thắng cái chết và thế giới trần tục. Về những giai đoạn khác trong đời ngài, có vẻ như phần lớn những gì chúng ta biết được trước hết là nhờ ở một phần trong Luật tạng, theo truyền thống được bao gồm một bản ghi chép bắt đầu từ việc đề cập đến tộc họ của ngài và sự đản sanh kỳ diệu, rồi tiếp tục cho đến lúc nhập *Niết-bàn*, đến truyền thuyết về Hội nghị các trưởng lão lần đầu tiên² ở thành *Vương-xá*,³ nơi được tin là đã diễn ra việc kết tập kinh tạng lần thứ nhất, và cuối cùng chấm dứt với việc đề cập đến lần kết tập kinh tạng thứ hai⁴ ở *Tỳ-xá-ly*,⁵ với sự giải quyết một số điểm bất đồng về giới luật.⁶

Câu chuyện về cuộc đời đức Phật trước tiên chỉ là một sự góp nhặt các mẫu chuyện được nêu ra trước mỗi điều luật để chứng minh cho xuất xứ của điều luật và giải thích về nội dung.⁷ Thêm vào đó, nhiều chuyện kể và truyền thuyết dần dần phát sinh xoay quanh các thánh địa hay đền thờ, để nói lên tính cách thiêng liêng của chúng. Không có mấy nỗ lực trong việc kết nối tất cả những câu chuyện này theo thứ tự thời gian để thành một tiểu sử. Vị trí của chúng ta hiện nay không cho phép quyết định được những chuyện nào là có giá trị đáng tin cậy về mặt lịch sử,

¹ Tức là dự báo về thời kỳ được gọi là Mạt pháp, khi mà tất cả kinh điển sẽ mất dần đi và việc tu tập Chánh pháp không còn nữa.

² Hội đồng này gồm 500 vị A-la-hán, dưới sự chủ trì của ngài Ma-ha Ca-diếp.

³ *Rājagṛha*, cũng được phiên âm là La-duyệt.

about the continued vitality of Sakyamuni's message comes the cult of Maitreya, the future Buddha, under whom the Dharma will reappear with new vigour.

This period had little interest in the biography of the Buddha Sakyamuni as a person. It would be difficult to reconstruct the facts of His life from the details we have. Interest concentrated on the two periods of His life which had the greatest significance for the believer, i.e. to the period of His enlightenment which marked His victory over ignorance, and to His last days, when He attained His final *Nirvāṇa*, and consummated His victory over death and the world. For the rest it appears that the greater part of what we believe to know of His life was at first a part of the Vinaya tradition, that it consisted of an account which began with His genealogy and miraculous birth, and went on beyond His final *Nirvāṇa* to the legendary first Council of *Rājagṛha* where the Canon of the Sacred Scriptures is said to have been compiled, and ended with the so-called second council of *Vaiśālī* where controversial points of disciplinary practice were discussed.

The story of His life was at first a collection of precedents, which were invoked to justify the Vinaya rules. In addition, many stories and legends gradually grew up in connection with some holy place or shrine, to account for its sanctity. Little attempt was made to weave all these stories into one consecutive biography. At present we are not in a position to decide which ones of them

⁴ Hội nghị các trưởng lão kết tập kinh điển lần này gồm có 700 vị tỳ-kheo, do ngài Da-xá làm chủ trì.

⁵ *Vaiśālī*

⁶ Lần kết tập này là khoảng 100 năm sau Phật nhập diệt, và những bất đồng về giới luật được nói đến ở đây là do một tỳ-kheo họ Bạt-kỳ ở miền Đông Ấn nêu lên. Vị này đề ra 10 điều luật mới, và 700 trưởng lão tham gia kết tập lần này đã thống nhất bác bỏ.

⁷ Trong Luật tạng, trước mỗi điều luật đều có nêu một đoạn ngắn kể rõ hoàn cảnh Phật thuyết giảng ở đâu và do nhân duyên gì chế định điều luật ấy. Như vậy, tuy không nhằm dụng ý viết tiểu sử, nhưng những nội dung ấy cung cấp cho chúng ta rất nhiều chi tiết đáng kể về cuộc đời đức Phật.

và những chuyện nào là được dựng nên do sự sùng bái của những người sau này. Còn việc đưa ra một sự phân biệt như thế lại là hoàn toàn xa lạ đối với tinh thần của tăng sĩ Phật giáo trong thời kỳ đầu.

Việc mô tả đức Phật sẽ không thể hoàn tất nếu chúng ta không đề cập đến rằng, theo cách nhìn của những người đương thời với ngài, ngoài một thân xác bình thường như mọi người đều có thể nhìn thấy, ngài còn có một Phật thân siêu nhiên, mà chỉ một số người có thể nhìn thấy được bằng vào đức tin. Nghệ thuật Phật giáo đã cố gắng hết sức để thể hiện Phật thân này, với chiều cao gần 5m và có đủ 32 tướng tốt của các đức Phật. Chẳng hạn như, các đức Phật đều có những vân da hình bánh xe dưới lòng bàn chân, có màng da nối giữa các ngón tay, có nhục kế trên đầu, có hào quang bao quanh đầu và quanh thân, một chùm lông xoắn lại màu trắng nằm giữa hai chân mày.v.v... Theo hình thức mô tả mà chúng ta hiện có, thì truyền thống này rõ ràng là thuộc về giai đoạn sau vua *A-duc*. Tuy nhiên, một phần nào trong đó cũng có thể thuộc thời đại xa xưa hơn nhiều, đi ngược về tận thời cổ đại, và thậm chí có liên quan đến những truyền thống nói về vẻ đẹp con người có trước cả Phật giáo, và thuật đoán số mệnh cổ xưa, nói trước về số phận, bản chất và tương lai của một con người dựa vào tướng mạo và những điềm báo trước.

Kim thân đức Phật khác với thân phàm phu không chỉ là ở 32 tướng tốt, nhưng thêm vào đó còn có một tính chất là phần xương trong cơ thể không bao giờ hư hoại. Khi tiến hành lễ *trà tỳ*,¹ những đốt xương trong thân thể ngài không biến thành tro mà hóa thành ngọc *xá-lợi*,² được phân chia cho tín đồ và được gìn giữ từ đời này sang đời khác, như răng của đức Phật hiện nay vẫn còn ở *Kandy*.³

Ngôi thứ nhì trong *Tam bảo* là *Pháp*, bao gồm tất cả những sự mâu nhiệm trong tín ngưỡng Phật giáo, và không thể dễ dàng nói rõ chỉ trong vài ba câu. Tín đồ Phật giáo ở châu Á trước đây

¹ Nghi lễ dùng lửa để thiêu xác, hỏa táng

² *Śarīra*

³ Thuộc Tích Lan

are trustworthy historical information and which ones are the pious inventions of a later age. Nothing was in any case more alien to the mentality of the monks of this first period than to make such distinctions between these two orders of facts.

Our description of the Buddha would be incomplete if we failed to mention that alone among mortals of His age He had in addition to His normal physical body, as it appeared to common people, still a kind of “ethereal” body, which only the elect could see with the eye of faith and which Buddhist art tried to reproduce to the best of its abilities. The “ethereal” body is sixteen feet high, and it possesses the thirty-two “marks of the superman”. For instance, the Buddhas have wheels engraved on Their feet, webs between Their fingers, a cowl on Their heads, a halo and an aureole round Their heads and bodies, a tuft of white curly hair between Their eyebrows, and so on and so on. In the form in which we have it, this tradition is obviously post-Asokan. Parts of it may, however, go back much further, to ancient and even pre-Buddhist traditions about manly beauty, and to the age-old art of predicting a person’s destiny, nature and future from such signs and prognostics.

A Buddha’s body differs from that of other people not only by the possession of the thirty-two marks, but in addition it has the peculiar property that its bony parts are indestructible. At the cremation of the Buddha Sakyamuni they were not reduced to ashes, and they formed the relics which were distributed among the believers, and were preserved from generation to generation, like the Buddha’s tooth now in Kandy.

Dharma, the second of these Treasures, comprises all the mysteries of the Buddhist faith, and cannot easily be explained in a few words. Buddhists in Asia normally did not describe themselves as “Buddhists”, but as “followers of the Dharma”.

thường không tự mô tả về mình như là “*người theo Phật*”, mà là những “*người tin và làm theo giáo pháp*”. Pháp ở đây là tên gọi để chỉ cho một sức mạnh tinh thần siêu nhiên vốn tiềm ẩn trong tất cả mọi vật. Vì là thuộc về tinh thần và không thuộc về thế giới trần tục này, nên Pháp có phần khó nắm bắt, và không dễ dàng định nghĩa hay hiểu rõ được. Xét theo các tiêu chuẩn duy lý thì từ ngữ này là hết sức trừu tượng. Nhưng vì Pháp là đối tượng chính của toàn bộ giáo lý nhà Phật, nên cần phải nêu ra đây những ý nghĩa chính và chỉ rõ mối liên hệ giữa những ý nghĩa đó.

1. Trước hết, *pháp* là từ dùng để chỉ cho một thực tại tối thượng. Một thực tại tâm linh tiềm ẩn trong tất cả những gì chúng ta nhận thấy ở bên trong và bao quanh chúng ta. Thực tại này là *có thật* trong tương quan đối nghịch với những *hư ảo* của thế giới giác quan thông thường, và chúng ta cần phải hướng về thực tại tâm linh này cũng như xa lìa đi những hư ảo của thế giới trần tục, bởi vì chỉ có thực tại tối thượng này mới có thể làm cho chúng ta thật sự thỏa mãn. Thực tại này cũng không nằm ngoài thế giới trần tục, mà hiểu theo một cách nào đó, nó luôn luôn hiện diện trong vạn hữu và là quy luật nội tại chi phối tất cả.
2. Thứ hai, theo một cách diễn dịch dễ hiểu hơn, thì *pháp* có nghĩa là thực tại tối thượng được giảng giải hoặc nêu lên trong lời dạy của đức Phật, và theo cách hiểu này, *pháp* có nghĩa là giáo lý, là kinh điển hay chân lý.
3. Thứ ba, theo cả hai nghĩa trên, *pháp* có thể được phản ánh trong đời sống chúng ta, có thể tự bộc lộ trong hành động của chúng ta, khi nào mà chúng ta hành động phù hợp theo với *pháp*. Như vậy, *pháp* ở đây được hiểu là chân chánh, là đức hạnh.
4. Thứ tư, và chính là theo nghĩa này, *pháp* được hiểu theo một cách tinh tế hơn và hàm chứa một ý nghĩa góp phần đặc biệt vào tư tưởng Phật giáo, đồng thời cũng hàm chứa trong đó tất cả những động lực thúc đẩy sự phát triển. Trong những tác phẩm Phật giáo, khắp nơi đây

This “Dharma” is the name for an impersonal spiritual force behind and in everything. Being spiritual and not of this world, it is rather elusive and not easy to define or get hold of. Judged by logical standards the word is extremely ambiguous. But since the Dharma is the subject-matter of all Buddhist teachings, it is necessary to list its main meanings, and to show their interconnection:

1. First of all it is a word for the one ultimate reality. One spiritual reality underlies all that we perceive in and around us. It is real as contrasted with the illusory things of the commonsense world, to it we should turn as we should turn away from them, for it alone brings true satisfaction. And it is not external to worldly things and events, but in some ways immanent to them, and the directing Law within them.
2. Secondly, by an easy transition, it means that ultimate reality as interpreted or stated in the Buddha’s teaching, and in this subjective form it means “Doctrine”, “Scripture”, or “Truth”.
3. Thirdly, Dharma, in both the first and second sense, may be reflected in our lives, may manifest itself in our actions, insofar as we act in accordance with it. The word thus assumes the meaning of “righteousness” and “virtue”.
4. It is in its fourth sense that the word becomes rather subtle and assumes a meaning which constitutes the specific contribution of Buddhist thought, containing at the same time within it all the tensions that have caused it to develop. Buddhist writings everywhere are

dẫn những chỗ đề cập đến *các pháp*, với hàm nghĩa là có nhiều *pháp*, và chúng trở nên khó hiểu, trừ khi ý nghĩa cụ thể được dùng của từ này đã được hiểu rõ. Pháp ở đây được dùng trong ý nghĩa khoa học, và vì thế mọi sự việc được xem xét trong mối quan hệ với *pháp* theo nghĩa thứ nhất đã nói trên, có nghĩa là xem xét chúng như *đúng thật* trong thực thể tối thượng của chúng. Hầu như tất cả các hệ thống khoa học và triết học đều đồng ý bác bỏ về bên ngoài của thế giới tri giác, như một cấu trúc giả tạo do chính những giác quan của con người dựng lên, và thay vào đó bằng một sự giải thích các sự kiện dựa trên những sự tồn tại đa dạng khác nhau có thể hiểu được. Thí dụ rõ nhất là về hệ thống nguyên tử. Đằng sau vẻ ngoài được nhận biết bằng giác quan của thế giới vật chất, hệ thống này đã chứng thực là có một thế giới khác, tạo thành bởi các nguyên tử, gần như không thể nhìn thấy được và chỉ có thể hiểu thấu được bằng các công thức toán học. Các nguyên tử này là những gì thực sự hiện hữu về mặt vật lý, một sự hiểu biết tường tận về nguyên lý vận động của chúng cho phép chúng ta kiểm soát được cả vũ trụ vật chất, và từ đó chúng ta có thể suy ra được tính chất vật lý của những sự vật mà các giác quan của chúng ta nhận biết được. Cũng tương tự như vậy, tín đồ Phật giáo cho rằng thế giới quan của chúng ta bị bóp méo hoàn toàn bởi vô minh và tham dục, và ngay cả những đơn vị chia tách mà chúng ta dùng, nghĩa là những phần vật thể mà chúng ta cho là có thể nhận thức được, cho đến mối quan hệ mà chúng ta thừa nhận giữa những đơn vị ấy, đều chẳng có giá trị gì mấy. Nguyên tử đối với các nhà vật lý học cận đại cũng tương tự như các *pháp* đối với tín đồ Phật giáo.

Phải đợi sang đến thời kỳ thứ hai của Phật giáo mới có sự phân loại tất cả các *pháp* một cách có hệ thống. Cũng giống như đối với nguyên tử, phải mất một thời gian dài từ khái niệm khởi xướng của *Demokritos* cho đến sự nghiên cứu về sau chính xác hơn của *Mendeleev* và *Bohr*. Những gì chúng ta có trong thời kỳ đầu là danh sách liệt kê con số các *pháp*, chẳng hạn như *ngũ*

replete with references to “dharma” in the plural and they become unintelligible unless the specific meaning of this term is appreciated. The word is here used in a scientific sense, which results from considering things and events in their relation to the Dharma in sense 1, i.e. from studying them as they are in their own ultimate reality. Nearly all scientific and philosophical systems agree in rejecting the appearance of the commonsense world as a false artificial construction, replacing it by an explanation of events based on intelligible entities of various kinds. The most obvious example is the atomic system. Behind the sensory appearance of the material world this system postulates another world, composed of atoms, fairly invisible and adequately grasped only by mathematical formulas. These atoms are that which is physically really there, a thorough understanding of their behaviour allows us to control the physical universe, and we can deduce from them the physical properties of things which our senses perceive. Likewise, the Buddhists assume that our common-sense view of the world is hopelessly distorted by ignorance and craving, and that neither the units into which we divide it, i.e. the “things” we believe to perceive, nor the connections we postulate between them, have much validity. What are “atoms” to the modern physicists, are the “dharma” to the Buddhists.

A systematic classification of all dharmas had to wait for the second period, just as in this matter of atoms a long time passed between their initial conception by Demokritos and their more precise study by Mendeleev and Bohr. What we have in this period are various numerical lists of dharmas - such as

uẩn,¹ tức là *sắc, thọ, tưởng, hành* và *thức*, được coi như những yếu tố tạo thành một cá thể con người. Hoặc *lục nhập*,² tức là *mắt, tai, mũi, lưỡi, thân* và *ý* cùng với các đối tượng của chúng là *sắc, thanh, hương, vị, xúc* và *pháp*, tạo thành toàn bộ những kinh nghiệm có thể có của chúng ta. Một *pháp* là một sự kiện xảy ra bên ngoài con người, không thuộc một ai hay cá nhân nào, mà chỉ liên tục diễn ra một cách khách quan theo chiều hướng riêng của chính nó. Một tu sĩ Phật giáo được xem là đạt đến thành tựu đáng kể nhất khi người ấy có thể thành công trong việc tự biết rõ tất cả những gì trong tư tưởng mình nhờ vào các *pháp* đang diễn ra bên ngoài này, trong số đó người ấy nhận được từ truyền thống những danh sách rõ ràng mà không bao giờ có trong đó cái “tôi” mơ hồ và tai hại. Ngoài Phật giáo ra, không tôn giáo nào khác có được bất cứ điều gì tương tự như thế này trong sự rèn luyện tinh thần đối với tín đồ của họ, và điểm đặc thù của Phật giáo phần lớn được tìm thấy trong những gì được nói về các pháp khó nắm bắt này.

Về phần *Tăng-già*,³ hoặc *Giáo hội*, có sự phân biệt giữa một tăng đoàn *hữu tướng* và một tăng đoàn *vô tướng*. Trước hết, giáo hội *hữu tướng* bao gồm tất cả chư tăng ni, và trong một nghĩa rộng hơn, bao gồm cả những nam nữ cư sĩ, những người ủng hộ Giáo hội và đã quy y Tam bảo, nguyện giữ theo *năm giới*.⁴ Trong Giáo hội, người ta lại tôn xưng một số các biểu tượng ưu tú nhất, các vị *Hiền Thánh Tăng*, tạo thành *Tăng-già* chân thật.

Việc đáp y vàng chỉ cho thấy là một người đã có đủ nhân duyên tốt đẹp để có thể tu chứng, nhưng việc này tự nó không đảm bảo chắc chắn cho sự thành công của người đó. Còn về phần các cư sĩ, địa vị của họ trong Giáo hội không có gì chắc chắn, và đối với nhiều vị tăng sĩ, dường như cư sĩ không có chút ảnh hưởng nào cả.

Tăng-già chân thật, hay *Giáo hội vô tướng*, bao gồm các

¹ Cũng gọi là ngũ ấm.

² Lục nhập tức là khi sáu căn tiếp xúc với sáu trần

³ *Saṅgha*

the five “skandhas”, i.e. form, feelings, perceptions, volitional impulses and consciousness, which were said to constitute the whole range of a human personality. Or the six external and internal sense-fields, i.e. eye, ear, nose, tongue, touch-organ and mind, as well as sight objects, sound-, smell-, taste-, touch- and mind-objects, which constitute the whole range of our possible experience. A “dharma” is an impersonal event, which belongs to no person or individual, but just goes along on its own objective way. It was regarded as a most praiseworthy achievement on the part of a Buddhist monk if he succeeded in accounting to himself for the contents of his mind with the help of these impersonal dharmas, of which tradition provided him with definite lists, without ever bringing in the nebulous and pernicious word “I”. No other religion has included anything like this in the mental training of its adherents and the originality of Buddhism is to be found largely in what it has to say about these elusive dharmas.

With regard to the Saṅgha, or “community”, a visible and an invisible Church are distinguished. The visible community consists first of all of the monks and nuns, and then in a wider sense it also comprises the laymen and laywomen who support the monks, have taken their refuge with the three Jewels, and promise to observe the five precepts. Within this community a small elite constituted the true Saṅgha.

The wearing of the yellow robe merely shows that a man had exceptionally fine opportunities for spiritual attainment, but it does not render his spiritual success absolutely certain. As for the laymen, their status in the community was a most uncertain one, and for many of the monks they seemed to carry almost no weight at all.

The true Saṅgha, the invisible Church, consisted of the

⁴ Năm giới của hàng cư sĩ, hay ngũ giới, gồm có các giới: không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối và không dùng các chất gây say, gây nghiện.

vị *Aryas*,¹ tức là những người “cao quý” hay “thánh thiện”, các vị Hiền Thánh Tăng, tương phản với những kẻ trần tục bình thường, cũng thường gọi là “phàm nhân ngu muội”.

Sự khác biệt giữa thánh nhân và phàm nhân là nền tảng của giáo lý đạo Phật. Thánh nhân và phàm nhân được xem là có hai cách hiện hữu hoàn toàn tương phản nhau, được gọi là xuất thế và trần tục. Chỉ các vị thánh giả mới được xem là có một đời sống thực sự, còn những người phàm tục chỉ *tồn tại* một cách tẻ nhạt trong trạng thái rối rắm, tối tăm và không có mục đích.

Không hài lòng khi phải sinh ra theo cách như một phàm nhân, các vị thánh đã trải qua một sự tái sinh về mặt tâm linh, hay cũng được hiểu là sự đạt đạo. Nói cách khác, các vị đã tự mình dứt trừ tất cả phan duyên, đạt đến mức có thể hướng sự tu tập của mình đến *Niết-bàn* một cách hiệu quả. Cái nhìn của một người phàm tục về *Niết-bàn* thường bị ngăn trở bởi những điều trong cuộc sống mà họ tiếp cận theo một cách quá xem trọng. Tuy nhiên, nhờ vào công phu thiền quán lâu ngày, người ta có thể đạt đến một trạng thái mà mỗi khi có một đối tượng trần tục hiện ra trước mắt thì sẽ hoàn toàn thật tâm chối bỏ nó, như là một trở ngại hay sự quấy rầy. Một khi sự chán ghét này trở thành thói quen khắc sâu trong tâm ý, thì hành giả cuối cùng có thể nhận lấy *Niết-bàn*, cảnh giới không trói buộc, làm đối tượng quán chiếu. Khi ấy, vị này không còn là một phàm nhân nữa, mà bắt đầu được xếp vào hàng thánh giả. Sau đó, vị thánh giả này ngày càng ít bị chi phối hơn bởi những động lực của phàm nhân, nghĩa là những động lực được tạo thành bởi lòng vị kỷ và niềm tin sai lầm vào sự chân thật của những gì sinh khởi từ các giác quan, vốn chứa đựng đầy những sự tham lam, sân hận và si mê. Sự tương phản khi hướng đến *Niết-bàn* làm bộc lộ ra tính chất tầm thường, vô nghĩa của tất cả những mối quan tâm thế tục, và tự thân *Niết-bàn* ngày càng trở nên một sức mạnh thúc đẩy tiềm ẩn sau bất cứ hành động nào.

Có sự phân biệt bốn bậc thánh giả. Bậc thấp nhất là *Dự lưu*,² để chỉ rằng vị này đã bắt đầu hòa nhập vào con đường dẫn

¹ Hán dịch nghĩa là Thánh giả.

Aryas, the “noble” or “holy” ones, men who were contrasted with the common worldlings, also known as the “foolish common people” (*bala-prthag-jana*).

The difference between these two classes of persons is fundamental to Buddhist theory. They are held to occupy two distinct planes of existence, respectively known as the “worldly” and the “supramundane”. The saints alone are truly alive, while the worldlings just vegetate along in a sort of dull and aimless bewilderment.

Not content with being born in the normal way, the saints have undergone a spiritual rebirth, which is technically known as “winning the Path”. In other words, they have detached themselves from conditioned things to such an extent that they can now effectively turn to the Path which leads to *Nirvāṇa*. The worldling’s vision of *Nirvāṇa* is obstructed by the things of the world which he takes far too seriously. Through prolonged meditation he can, however, reach a state where each time a worldly object rises up in front of him, he rejects it wholeheartedly as a mere hindrance, or nuisance. Once this aversion has become an ingrained habit, he can at last take *Nirvāṇa*, the Unconditioned, for his object. Then “he ceases to belong to the common people”, he “becomes one of the family of the Aryans”. Thereafter he is less and less impelled by the motives of ordinary people, i.e. by motives which are a compound of self-interest and a misguided belief in the reality of sensory things and which contain a strong dosage of greed, hate, and delusion. The contrast with the vision of *Nirvāṇa* reveals the insignificance and triviality of all these worldly concerns and *Nirvāṇa* itself increasingly becomes the motivating force behind whatever is done.

Four kinds of saints are normally distinguished. The lowest is called a “Streamwinner”, to indicate that he has won contact

² *Śrota-āpanna*, tức là quả vị Tu-dà-hoàn (須陀洹), Hán dịch nghĩa là Dự lưu (預流), cũng dịch là Nhập lưu (入流), nghĩa là “được dự vào, nhập vào dòng”, theo nghĩa ở đây là dòng thánh.

đến cảnh giới không trói buộc. Những bậc còn lại được phân biệt theo số lần phải tái sinh sau khi chết – bậc thấp nhất phải tái sinh nhiều nhất là bảy lần, bậc tiếp theo chỉ một lần và bậc thánh cao nhất, bậc *A-la-hán*,¹ quả vị cuối cùng và cao quý nhất của phương thức tu tập này, không còn tái sinh nữa. Hiền Thánh Tăng bao gồm tất cả các bậc thánh giả này, nhưng các vị *A-la-hán* là tôn quý nhất.

4. CÁC BỘ PHÁI VÀ NHỮNG BẤT ĐỒNG

Giáo hội Phật giáo không duy trì mãi được sự thống nhất, và chẳng bao lâu đã phân chia thành một số các bộ phái. Truyền thống Phật giáo Ấn Độ thường nói đến 18 bộ phái như thế, nhưng đó chỉ là con số theo như truyền lại. Trong thực tế, ít nhất chúng ta cũng đã kể tên được hơn 30 bộ phái. Đức Phật không chỉ định ai là người tiếp nối cương vị của ngài,² và Phật giáo chưa bao giờ được biết là có một cơ chế quyền lực trung ương theo kiểu như Giáo hoàng của Thiên Chúa giáo hay giáo chủ *Khalif* của Hồi giáo. Vì những cộng đồng của các bộ phái gắn liền với những miền khác nhau của Ấn Độ, nên các truyền thống địa phương đã phát triển. Mặc dù vậy, bất chấp sự phân chia về địa lý và giáo lý, các bộ phái nói chung vẫn duy trì được mối quan hệ ổn định với nhau.

Không những là có các *tỳ-kheo* riêng lẻ liên tục đi lại từ trung tâm này đến trung tâm khác, mà còn có việc tổ chức thường xuyên các cuộc hành hương của rất đông các tăng sĩ và cư sĩ đến chiêm bái những thánh địa ở *Ma-kiệt-đà*³ (nơi này đã trở thành thánh địa thiêng liêng nhờ mối quan hệ với cuộc đời đức Phật và ngọc *xá-lợi* ngài để lại). Điều này tạo ra sự pha trộn thường xuyên giữa các yếu tố khác biệt nhau nhiều nhất. Vì vậy, những vấn đề mà các bộ phái đưa ra thảo luận hầu như đều gần

¹ Bốn quả vị từ Tu-dà-hoàn, Tư-dà-hàm, A-na-hàm cho đến A-la-hán, theo tuần tự là bốn Thánh quả được nhắm đến trong quá trình tu tập của hàng Tiểu thừa. Trong đó, quả vị cuối cùng là A-la-hán đã dứt sạch lậu hoặc và

with the Path which leads to the Unconditioned. The saints are characteristically distinguished by the number of times they have to return to this world after death - the first kind must come back seven times at the most, the second only once, and the fourth, the Arhat, the finest and final product of this training, need never come back at all. The true Saṅgha is the community of all these saints, but the Arhats are those most highly prized.

4. THE SECTS AND THEIR DISPUTES

The Buddhist community did not remain united for long and soon fell apart into a number of sects. Indian Buddhist tradition generally speaks of “eighteen” such sects, but that is a mere traditional number and in fact more than thirty are known to us, at least by name. The Buddha appointed no successor and Buddhism has never known a central authority like that of the Pope or the Khalif. As different communities fixed themselves in different parts of India, local traditions developed, though in spite of all geographical and doctrinal divisions the different sects generally speaking remained in constant communion with each other.

Not only did individual monks constantly travel from one centre to another, but the institution of regular pilgrimages of masses of monks and laymen to the holy places of *Magadha*, which were hallowed by the life of the Buddha and by the relics of His body, caused a constant intermingling of the most diverse elements. The problems which the sects discussed remained

thoát khỏi sinh tử. Tuy nhiên, theo quan điểm Đại thừa thì các vị này vẫn còn những lậu hoặc vi tế.

² Mặc dù theo truyền thống của Thiên tông thì đức Phật đã truyền y bát cho ngài Ma-ha Ca-diếp, thừa nhận ngài là người kế tục.

³ *Magadha*

giống như nhau, và những giả thuyết làm nền tảng để xây dựng các giải pháp cũng đều như nhau.

Thông qua việc tiếp xúc thường xuyên mà tất cả tín đồ Phật giáo đều duy trì được sự hiểu biết nhau. Các bộ phái khác nhau đều muốn có sự tổ chức và kinh điển riêng của mình. Mặc dù vậy, trong những tự viện vẫn có rất nhiều tăng sĩ thuộc các bộ phái khác nhau sống chung một cách hoàn toàn hòa hợp. Điều được thừa nhận rộng rãi là: mục đích đề ra có thể đạt đến bằng nhiều con đường khác nhau, và các bộ phái tỏ ra hết sức cảm thông nhau, cho dù thỉnh thoảng cũng có xảy ra tranh cãi gay gắt. Tất cả các bộ phái đều chia sẻ một giáo pháp chung, mặc dù cũng phải thừa nhận một điều quan trọng là hình thức giáo pháp truyền miệng thời ấy không phải ngắn gọn, dễ truyền đạt và dễ hiểu. Giáo pháp được trực tiếp khẩu truyền để tránh rơi vào những kẻ không thích hợp. Nhưng có quá nhiều điều, nên không một ai có thể một mình ghi nhớ hết. Do đó, các phần khác nhau của giáo pháp được truyền cho các vị tăng sĩ chuyên biệt, có thể học thuộc nằm lòng phần giáo pháp đó, chẳng hạn như Luật tạng, hoặc Kinh tạng, hoặc một phần của Kinh tạng, hoặc *Abhidharma*¹ .v.v... Những tăng sĩ có thể tụng đọc thuộc lòng từng phần giáo pháp như vậy hình thành nên những nhóm riêng biệt với những đặc quyền riêng, và chính sự hiện diện của họ đã góp thêm một phần vào sự phân chia của tăng đoàn.

Chúng ta cũng không thể quên rằng, cho dù tổ chức *Tăng-già* có mong muốn chống lại sự phân chia như vậy đến đâu đi chăng nữa, thì đó cũng không phải một tổ chức chỉ bao gồm giới tăng sĩ, mà còn có cả những cư sĩ, vốn là thành phần mà *Tăng-già* phải dựa vào về mặt kinh tế. Vì thế, đã nảy sinh một sự căng thẳng thường xuyên giữa một bên là những người xem Phật pháp như phương tiện để tạo ra một số ít các vị *A-la-hán* sống cách biệt trong các tự viện với sự nghiêm trì giới luật, và bên kia là những người muốn gia tăng khả năng mang lại sự giải thoát cho những người bình thường, cùng lúc chống lại ảnh

¹ Abhidharma, Hán dịch âm là A-tỳ-đạt-ma (阿毗達磨), dịch nghĩa là Vô tỷ pháp (無比法) hay Thắng pháp (勝法), cũng tức là Luận tạng.

thus roughly the same for all and so were the assumptions on which the solutions were based.

Through constant contact all Buddhists thus remained mutually intelligible. The different sects tended to have their own organization and Scriptures. In many monasteries members of different sects nevertheless lived together in perfect amity, it was generally recognized that the goal may be reached by different roads and the sects showed great tolerance to each other, although occasional sharp religious invective was of course not entirely unknown. They all shared one common Dharma, although it is important to realize that the verbal formulation of this Dharma did not exist in a brief, handy and unambiguous form. It was transmitted orally, to prevent it from reaching those unfit to receive it, but there was so much of it that no one person could keep it all in mind. In consequence different parts of the scriptures were handed to specialists who knew by heart, say, the Vinaya or the Sutras, or a part of the Sutras, or the Abhidharma, and so on. The reciters of each part of the Scriptures formed separate corporations with privileges of their own and their very existence would add to the divisions within the Order.

Nor must we forget that this Order, however much it might resent the fact, was not a self-contained entity, but had to co-exist with laymen on whom it was economically dependent. There was thus a constant tension between those who regarded the Dharma as a means for the production of a small elite of Arhats living in monastic seclusion in strict observation of the Vinaya rules, and those who wished to increase the chances of salvation for the ordinary people, while combating the authority

hưởng của các vị *A-la-hán*, và vận động cho việc nới lỏng các giới luật trong tự viện.

Cuối cùng, chúng ta phải đề cập đến triết học như là một trong những nguyên nhân mạnh mẽ nhất của việc phân chia bộ phái. Để hiểu được vì sao triết học đã đóng một vai trò quyết định trong sự phát triển của Phật giáo cũng là điều không mấy khó khăn. Sự giải thoát ở những cấp độ cao hơn phụ thuộc vào việc tỉnh giác trong thiền quán về những yếu tố thực sự chi phối các tiến trình tâm linh của chúng ta. Trong khi tiến hành các phương pháp thiền quán này, các tu sĩ phải đối mặt với những vấn đề hình thành nên lãnh vực triết học ở khắp nơi, chẳng hạn như tính chất và sự phân loại của tri thức, những vấn đề về nhân quả, về thời gian và không gian, về những tiêu chí để đánh giá thực tại, về sự tồn tại hay không tồn tại của một “bản ngã”... và nhiều vấn đề khác. Giờ đây, cần nhận ra một điều là, triết học khác với mọi ngành tri thức khác ở chỗ, nó cho phép có nhiều hơn một giải pháp cho mỗi vấn đề. Chính là từ nơi bản chất của sự vật mà những khác biệt về ý kiến chắc hẳn đã càng tăng thêm, khi tín đồ Phật giáo càng đi sâu hơn vào những vấn đề triết học có liên quan đến giáo lý.

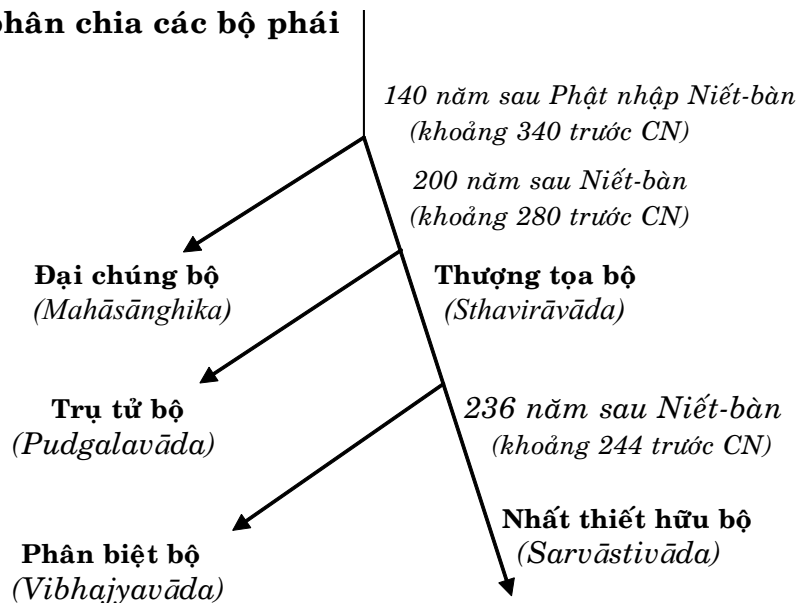
Rõ ràng là ở đây không thể nêu ra hết được hàng trăm điểm bất đồng giữa các tín đồ Phật giáo, hoặc ngay cả việc đề cập đến tất cả các bộ phái. Có thể chỉ cần nói đôi điều về bốn hoặc năm bộ phái chính, còn những bộ phái chi nhánh hãy tạm thời gác lại. Biểu đồ ở trang sau sẽ chỉ ra sự liên hệ giữa các bộ phái chính trong *Tăng-già*.

of the Arhats and working for a relaxation of the monastic precepts.

Finally we must mention philosophy as one of the most potent causes of sectarian divisions. It is not difficult to see why philosophy should have played a decisive role in the development of Buddhism. Salvation on its higher levels was made dependent on the meditational awareness of the actual facts governing our mental processes. In the course of carrying out these meditations, the monks came up against problems which everywhere form the field of philosophy, such as the nature and classification of knowledge, the problems of causality, of time and space, of the criteria of reality, of the existence or non-existence of a “self” and so on. Now it is a fact of observation that philosophy differs from all other branches of knowledge in that it allows of more than one solution to each problem. It is in the nature of things that the differences of opinion should have multiplied the more the Buddhists went into the philosophical implications of their doctrine.

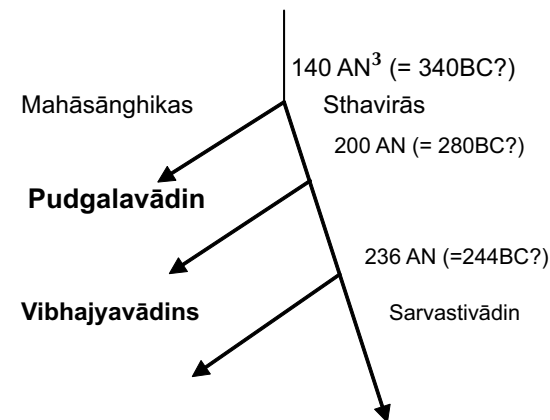
It would be clearly impossible here to enumerate the literally hundreds of points of dispute among the Buddhists, or even to give an account of all the sects. It will be sufficient to say a few words about the four or five chief sects, and leave the sub-sects to look after themselves. The following diagram shows the affiliations between the main branches of the Order:

Sự phân chia các bộ phái



Sự phân chia trước nhất, giữa *Đại chúng bộ* và *Thượng tọa bộ*, phát khởi từ vấn đề địa vị thánh giả của các vị *A-la-hán*. Một vị tăng tên là *Đại Thiên*¹ đã nêu lên những nghi vấn về việc này. Ông đưa ra 5 điều để cho rằng các vị *A-la-hán* không xứng đáng để được kính trọng giống như chư thiên, như một số nhóm trong tăng đoàn thường gán cho họ. Trong những điều ấy, ông đề cập đến việc các vị *A-la-hán* có thể bị mộng tinh, và biện luận rằng như vậy họ vẫn còn bị ảnh hưởng của những điều xấu xa hiện ra trong giấc mơ. Ngoài ra, các vị vẫn còn có những chỗ nghi ngờ, còn có nhiều điều chưa biết, và còn phụ thuộc vào sự dẫn dắt của người khác mới có thể đạt được sự giải thoát. Lập luận của *Đại Thiên* khơi dậy một cuộc tranh luận mà đa số trong tăng đoàn đã ngã về theo ông. Vì thế, trường phái của ông tự lấy tên là *Đại chúng bộ*.²

¹ Mahādeva



The first schism, between Mahāsāṅghikas and Sthavirās, was occasioned by the question of the status of the Arhats. A teacher by the name of Mahādeva arose, who claimed that in five points the Arhats fell short of the god-like stature which some sections of the community attributed to them. They could, among other things, have seminal emissions in their sleep, and that fact, so he argued, indicated that they are still subject to the influence of demonic deities who appear to them in their dreams. They are also still subject to doubts, ignorant of many things, and owe their salvation to the guidance of others. His thesis led to a dispute in which the majority took the side of Mahādeva, whose school in consequence called themselves the Mahāsāṅghikas.

² Mahāsāṅghika

³ AN = *After Nirvāna*: sau khi Phật nhập Niết bàn

Những người chống lại lập luận của Đại Thiên hình thành một bộ phái khác gọi là *Thượng tọa bộ*,¹ tự cho rằng họ cao quý và chính thống hơn.

Đại chúng bộ vẫn tiếp tục tồn tại ở Ấn Độ cho đến hết thời kỳ thứ nhất, và đã có những phát triển quan trọng về giáo lý diễn ra trong bộ phái này. Tất cả những sự phát triển này, về cơ bản đã được xác định bởi quyết định đứng về phía những người bình thường chứ không phải các vị thánh giả, và do đó bộ phái này đã trở thành cầu nối để những khát vọng của đa số đi vào Phật giáo.

Những học thuyết quan trọng nhất của *Đại chúng bộ* liên quan đến học thuyết về đức Phật và lý thuyết triết học. Chẳng hạn như quan niệm về đức Phật, họ cho rằng tất cả những gì có tính cách thế nhân, trần tục hay lịch sử đều không đáng gì đến đức Phật chân thật. Ngài là bậc siêu việt, vượt trên thế gian, không có bất cứ sự khiếm khuyết hay ô nhiễm nào. Ngài là bậc toàn trí, toàn năng, vô biên và bất diệt, mãi mãi an trú trong thiền định và không bao giờ có những trạng thái lơ đãng hay mê ngủ. Theo cách hiểu này, đức Phật trở thành một đối tượng lý tưởng của tín ngưỡng. Còn đức Phật có thật trong lịch sử được cho là hóa thân kỳ diệu của đức Phật siêu nhiên, được ngài hóa hiện ra trên thế gian này để giáo hóa chúng sanh.

Trong khi ca ngợi tính siêu thế gian của đức Phật, bộ phái này đồng thời cũng cố gắng làm tăng thêm ý nghĩa cứu độ của ngài đối với những chúng sanh phàm tục. Theo đó thì đức Phật không biến mất khi nhập *Niết-bàn*, mà với lòng từ bi vô hạn cũng như thọ mạng vô lượng, ngài sẽ mãi mãi hóa hiện ra những vị sứ giả dưới mọi hình thức, và các vị này sẽ cứu giúp tất cả các loài chúng sanh theo nhiều cách khác nhau. Ảnh hưởng của ngài không chỉ giới hạn với một số ít người có thể hiểu được các giáo lý thâm sâu của ngài, mà từ khi còn là một vị *Bồ Tát*, nghĩa là suốt một thời gian rất lâu trước khi thành Phật, thậm chí ngài đã tự nguyện sanh trong những cảnh giới đau khổ, làm thân thú

¹ *Sthavirāvāda*

His adversaries took the name of *Sthavirās*, “the Elders”, claiming greater seniority and orthodoxy.

The *Mahāsāṅghikas* continued to exist in India until the end and important doctrinal developments took place within their midst. All these were ultimately determined by their decision to take the side of the people against the saints, thus becoming the channel through which popular aspirations entered into Buddhism.

Their most important theories concern Buddhology and philosophical theory. As for the Buddha, they regarded everything personal, earthly, temporal and historical as outside the real Buddha, Who was transcendental, altogether supramundane, had no imperfections and impurities whatsoever, was omniscient, all-powerful, infinite and eternal, forever withdrawn into trance, never distracted or asleep. In this way the Buddha became an ideal object of religious faith. As for the historical Buddha, He was a magical creation of the transcendental Buddha, a fictitious creature sent by Him to appear in the world and to teach its inhabitants.

While on the one side intent on glorifying the otherworldliness of the Buddha, the *Mahāsāṅghikas* at the same time tried to increase the range of His usefulness to ordinary people. The Buddha has not disappeared into *Nirvāṇa*, but with a compassion as unlimited as the length of His life, He will until the end of time conjure up all kinds of messengers who will help all kinds of beings in diverse ways. His influence is not confined to those few who can understand His abstruse doctrines. As a *Bodhisattva*, i.e. during the very long period which precedes His Buddhahood, He is even reborn in the “states of woe”, becomes of His own free will an animal, a ghost or a dweller in hell and in many ways furthers the weal of those beings who

vật, quý đỏi, hoặc sanh vào địa ngục, và bằng nhiều phương tiện để làm tăng thêm hạnh phúc cho những chúng sanh đang sống trong những điều kiện mà sự giáo hóa chắc chắn không được quan tâm đến. Không những chư Phật thị hiện nơi thế giới này, mà các ngài còn biến hiện khắp nơi trong toàn thể vũ trụ, hiện hữu ở khắp mọi nơi, trong tất cả các cõi thế giới.

Hai triết thuyết sau đây của *Đại chúng bộ* là quan trọng hơn hết:

1. *Đại chúng bộ* cho rằng tư tưởng của chúng ta, trong bản chất tự nhiên, trong sự hiện hữu tự thân, trong thực chất căn bản nhất của nó, là hoàn toàn thuần khiết và không ngăn ngại. Những điều bất tịnh chỉ là bất chợt khởi lên, không bao giờ có thể thật sự thâm nhập hoặc gây ảnh hưởng đến sự thuần khiết nguyên thủy của tư tưởng.
2. *Đại chúng bộ* ngày càng gia tăng sự hoài nghi về giá trị của những tri thức qua ngôn ngữ và khái niệm. Một số người trong bộ phái này cho rằng tất cả những chuyện thế gian là không thực, bởi vì đều do tà kiến mà có. Chỉ có những gì vượt trên thế pháp, và có thể gọi là “*tánh không*”, vắng lặng tất cả các pháp, mới là chân thật. Một số khác lại cho rằng hết thấy mọi thứ, thế gian và xuất thế gian, tuyệt đối và tương đối, luân hồi và *Niết-bàn*, cũng đều là những ảo tưởng, không thật. Tất cả những gì chúng ta có được là những cách diễn đạt bằng ngôn ngữ mà không có gì là thực sự tương ứng cả. Với triết thuyết này, *Đại chúng bộ* đã sớm gieo mầm mống để về sau nảy sinh Phật giáo Đại thừa trong thời kỳ thứ hai.

Sự phân chia thứ hai, giữa *Trụ tử bộ*¹ và *Thượng tọa bộ* liên quan đến vấn đề sự hiện hữu của cá thể hay “*cái tôi*”. Lúc mới thành lập, những người theo chủ thuyết “*hữu ngã*” được gọi là *Độc tử bộ*, theo tên người sáng lập. Về sau này, họ được biết đến nhiều hơn với tên gọi là *Trụ tử bộ*. Mặc dù không theo đúng giáo lý của Phật,² nhưng có đôi lúc họ vẫn lôi cuốn được đông

¹ *Pudgalavāda*, Trụ tử bộ, hay còn gọi là Độc tử bộ (*Vātsīputrīyas*), theo tên của vị tăng sáng lập là Độc Tử (*Vatsa*).

² Bộ phái này nêu ra giả thuyết về một cái “ngã” tiềm ẩn trong mỗi con người.

live in conditions in which wisdom teaching must fall on deaf ears. Nor are Buddhas found on this earth alone, but they fill the entire universe, and exist here and there everywhere, in all the world systems.

Two of the philosophical theories of the Mahāsan-ghikas are of outstanding importance:

1. They taught that thought, in its own nature, its own being, in its substance, is perfectly pure and translucent. The impurities are accidental to it, never enter into or affect its original purity, and remain “adventitious” to it.
2. The Mahāsānghikas were in the course of time led to an increasing scepticism about the value of verbalized and conceptualized knowledge. Some of them taught that all worldly things are unreal, because a result of the perverted views. Only that which transcends worldly things and can be called “emptiness”, being the absence of all of them, is real. Others said that everything, both worldly and supramundane, both absolute and relative, both Samsara and *Nirvāṇa*, is fictitious and unreal and that all we have got is a number of verbal expressions to which nothing real corresponds. In this way the Mahāsānghikas early implanted the seeds which came to fruition in Mahāyāna Buddhism in the second period.

The second split, between the Pudgalavādins and the Sthavirās, concerned the question of pudgala, or “person”. At the beginning of their history the “Personalists” were called Vātsīputrīyas, after their founder, whereas later on they were better known as the Sammitīyas. Although barely orthodox,

Tuy họ có nói khác đi đôi chút, nhưng thực chất vẫn chính là tự ngã (*ātman*) mà đức Phật đã bác bỏ.

đạo người theo, như chúng ta có thể thấy ở sự kiện ngài Huyền Trang vào thế kỷ 7 đã đếm được đến 66.000 *tỳ-kheo* theo bộ phái này trong tổng số 250.000 *tỳ-kheo* trên toàn cõi Ấn Độ.

Giáo điều cơ bản của triết học Phật giáo cho rằng *tự ngã*¹ của con người chỉ là một biểu hiện sai lầm, và không nên để ý niệm về *tự ngã* xen vào trong khái niệm về thực tại như vốn có, cho dù là dưới bất cứ hình thức nào. Những người theo chủ thuyết *hữu ngã* đã thách thức quan điểm này, và cho rằng bên cạnh các pháp *vô ngã* vẫn có một cái “*ngã*” phải xem xét đến. Họ dẫn chứng nhiều phần đáng tin cậy trong kinh điển để hậu thuẫn cho quan điểm của họ. Chẳng hạn như họ rất thường trích dẫn câu này: “*Có một người, khi sinh ra trên thế giới này là sinh ra vì hạnh phúc của nhiều người. Người đó là ai? Chính là Như Lai.*”² Những người phản đối vẫn phải thừa nhận những câu trích dẫn tương tự như thế, nhưng luôn cho rằng chúng không mang nghĩa theo như họ đã diễn dịch, bởi vì trong những lời ấy, đức Phật chỉ tùy thuận mà sử dụng ngôn ngữ cho thích hợp với sự mê tối của chúng sanh mà thôi.

Những người chủ trương *hữu ngã* còn cho rằng *tự ngã* là một thực tại theo nghĩa tuyệt đối. Chính *tự ngã* là yếu tố chung, là một sự nối kết cho những tiến trình nối tiếp nhau xảy ra trong một cá nhân cụ thể trải qua nhiều đời sống, để cuối cùng đạt đến Phật quả. Song song với lý thuyết này, Trụ tử bộ còn rất quan tâm đến việc định nghĩa mối quan hệ giữa *tự ngã* và các uẩn theo một cách sao cho không mâu thuẫn với những nguyên tắc chủ yếu trong giáo lý của đức Phật và cũng để loại trừ niềm tin sai lầm về *tự ngã*. Họ dạy rằng: “*Tự ngã không giống với các uẩn, cũng không nằm trong các uẩn, và không nằm ngoài các uẩn.*” Có thể nói là khái niệm *tự ngã* đưa ra một kiểu cấu trúc thống nhất cho những yếu tố thuộc về tinh thần và thể chất. Vì vậy, *tự ngã* không thể diễn đạt bằng lời, và cũng không thể định nghĩa được, cho dù là ở bất cứ khía cạnh nào. *Tự ngã* chân thật và siêu

¹ *Ātman*

² *Tathagatā*

they were at times strong in numbers, as we can see from the fact that Yuan Tsang in the seventh century counted 66,000 Personalist monks, out of a total of 250,000 in the whole of India.

It was a fundamental dogma of Buddhist philosophy that personality is a token of falsehood and that no idea of “self, in whichever form it might appear, ought to have a place in the conception of reality as it actually is. The Personalists challenged this position and claimed that in addition to the impersonal dharmas there is still a Person to be reckoned with. They could adduce much scriptural authority in favour of their views. They were, for instance, fond of quoting the remark: “One person, when He is born in the world, is born for the weal of the many. Who is that one person? He is the Tathagata.” Their opponents had to admit these and many other passages, but they maintained that they do not mean what they say, since in them the Buddha only conformed to the linguistic usage of an ignorant world.

The Personalists on the other hand taught that the Person is a reality in the ultimate sense, which provides a common factor or link for the successive processes occurring in a self-identical individual, over many lives, up to Buddhahood. At the same time the Pudgalavadins took great care to define the relation of the Person to the skandhas in such a way as not to contradict the essential principles of the Buddha’s teaching and so as to exclude the “erroneous belief in a self. “The Person is neither identical with the skandhas, nor is he in the skandhas, nor outside them”, so they taught. He provides, as we would put it, a kind of “structural unity” for the psycho-physical elements. As such he is “ineffable”, indefinable in every respect whatsoever.

việt của một người quả thật tinh tế đến mức chỉ có các đức Phật mới có thể nhìn thấy được.

Trụ tử bộ là biểu hiện cho sự phản ứng của những tri thức thông thường chống lại tính cách không chắc chắn của lý thuyết về các pháp dưới những hình thức quá cứng nhắc. Họ đã gây ra sự khó chịu thường xuyên cho những người bất đồng thuộc các bộ phái khác trong nhiều thế kỷ. Và trong một chừng mực nào đó, bộ phái này có thể nói là tiên thân của triết học Đại thừa. Có sự tương đồng gần gũi giữa *tự ngã* của họ với *chân như*¹ hoặc *tánh không* của phái *Trung luận*.² Và *tạng thức*³ của *Duy thức tông*⁴ lại có nhiều chức năng mà những người chủ trương *hữu ngã* này đã gán cho *tự ngã* của họ.

Sự phân chia thứ ba là giữa *Nhất thiết hữu bộ* và *Phân biệt bộ*, bắt nguồn từ giáo lý *bản thể toàn hữu*⁵ của *Katyayamputra*, cho rằng không chỉ riêng hiện tại, mà cả những sự kiện trong quá khứ và tương lai đều là có thật. Dường như vua *A-dục* đã đứng về phía của *Phân biệt bộ*, và vì thế *Nhất thiết hữu bộ* chuyển về phía Bắc và giáo hóa xứ *Kashmir*, nơi mà về sau tiếp tục là trung tâm của họ trong hơn một ngàn năm.

Khi chúng ta xem xét đến việc hành thiền căn bản của Phật giáo, cũng không có gì đáng ngạc nhiên khi vấn đề hiện hữu của những sự kiện quá khứ và tương lai lại dường như quá quan trọng. Giữa những tính chất không thỏa mãn của thế giới này, tính chất *vô thường* là quan trọng hơn hết. Và công việc của một thiền giả là khắc sâu điều ấy trong tâm trí đến mức tối đa, để có thể làm tăng thêm sự nhàm chán đối với những vấn đề thế tục. Trong tương quan này, hành giả phải chọn lấy một sự việc, hay một pháp, và quán xét sự sinh khởi rồi diệt đi của nó, nghĩa là quán xét pháp ấy hiện đến như thế nào, phát triển như thế nào và diệt mất như thế nào.

³ *Tathatā*

² *Madhyamaka*

³ *Ālaya-vijñāna*, cũng gọi là A-lại-da thức hay Hàm tàng thức.

⁴ *Yogācāra*, hay còn gọi là Du-già hành tông.

A man's true, transcendental Self is indeed so subtle that only the Buddhas can see it.

The Pudgalavadins represented the reaction of commonsense against the improbabilities of the dharmas theory in its more uncompromising forms. They provided over the centuries a constant irritant to disputants of other sects and in some ways they were the forerunners of Mahayana philosophy. There exists a close analogy between the pudgala and the Suchness, or Emptiness, of the Madhyamikas, and the "Store-consciousness" of the Yogacarins had many of the functions which the Personalists assigned to the pudgala.

Thirdly, the split between Sarvastivadins and Vibhajyavadins was occasioned by the pan-realistic ontological doctrine of *Katyayamputra*, who taught that not only the present, but also past and future events are real. It appears that Aśoka sided with the Vibhajyavadins and that in consequence the Sarvastivadins went North and converted *Kashmir*, which remained their centre for more than a thousand years.

When we consider the basic practice of Buddhist meditation, it is not surprising that the problem of the existence of past and future events should have seemed so important. Among the unsatisfactory features of this world the pride of place belonged to impermanence and it was the task of the Yogin to impress its full extent on his mind so as to further his distaste for worldly things. In this connection he had to take an event, or dharma, and see its "rise and fall", i.e. how it "comes, becomes, goes".

⁵ Giáo lý này cho rằng bản thể của sự vật luôn luôn hiện hữu, và vì thế, thực tại đồng thời bao hàm cả quá khứ, hiện tại và vị lai.

Một khi hành giả đã quen với việc đặt quá khứ tương phản với hiện tại và tương lai, thì rất có thể người đó sẽ trở nên tò mò muốn biết xem liệu chỉ có hiện tại là hiện hữu, hay cả quá khứ và tương lai cũng hiện hữu? Nếu duy nhất chỉ có hiện tại hiện hữu, thì việc này sẽ gợi lên thêm vấn đề sự kéo dài của hiện tại mà nhiều người cho là chỉ trong một thoáng vô cùng ngắn ngủi. Trong trường hợp đó, sẽ không có gì tồn tại kéo dài qua thời gian, và người ta buộc phải cho rằng sự việc bị mất đi và được tái tạo trong từng khoảnh khắc.

Nhưng theo *Katyayamputra*, điều này tạo ra những khó khăn không chỉ cho những tri thức thông thường, mà cả cho giáo lý *nghiệp quả* và sự *báo ứng* của Phật giáo nữa. Bởi vì, nếu như một hành động từ quá khứ, vốn đã không tồn tại ngay sau khi diễn ra, lại có thể đưa đến một kết quả tốt hoặc xấu trong nhiều năm sau đó, vậy thì trong trường hợp ấy, có một điều gì đó không tồn tại mà vẫn hoạt động và tạo ra tác động trong khi nó không tồn tại. Bởi thế, *Katyayamputra* cho rằng, cũng tương tự như vậy, những hiểu biết về các đối tượng quá khứ và tương lai như được xác định bởi trí nhớ và dự báo sẽ không thể có được, bởi vì không thể có bất cứ một sự hiểu biết nào, nếu như không có một đối tượng thật sự của tâm trí. Từ đó, ông đưa ra lý thuyết toàn hữu, trở thành một luận đề đặc biệt của *Nhất thiết hữu bộ*.¹ Thuyết này tránh được những vấn đề nêu trên, nhưng thay vào đó lại gợi lên nhiều vấn đề khác. Và để có thể đứng vững được cần phải có thêm một cấu trúc thượng tầng đồ sộ với rất nhiều giả thuyết phụ thuộc.

Mặc dù bám víu vào một học thuyết nhiều khúc mắc, nhưng *Nhất thiết hữu bộ* vẫn trở thành một trường phái đáng kể nhất trên tiểu lục địa Ấn Độ.

Kết quả của cao trào quan tâm đến các vấn đề triết học là trường hợp đầu tiên về một loạt những kinh văn được sáng tạo

¹ Ngay tên gọi của bộ phái này cũng nói lên điều đó. Họ còn được gọi với tên đầy đủ hơn là Thuyết nhất thiết hữu bộ, và gọi vắn tắt là Hữu bộ. Dù gọi theo tên nào, nét đặc trưng nhất vẫn được nêu lên, đó là việc họ cho rằng tất cả đều hiện hữu, cả quá khứ, hiện tại và vị lai.

Now, once a monk had got used to contrasting the past with the present and future, he might well become curious to know whether only the present really exists, or also the past and future. If only the present exists, this raises the further point of its duration, which many regarded as lasting just one single instant. In that case no thing will endure for any length of time, and one must assume that it is annihilated and re-created from instant to instant.

This raises difficulties not only for the commonsense, but according to *Katyayamputra*, also for the Buddhist doctrine of karma and retribution. For if a past action, which has ceased to exist immediately after taking place should lead to a reward or punishment many years later, then in that case something which does not exist is operative, has an effect, at a time when it does not exist. Likewise, so *Katyayamputra* thought, the knowledge of past and future objects, as attested by memory and prediction, would be impossible, since no knowledge is possible without an actual object in front of the mind. In consequence he evolved the pan-realistic theory, which became the peculiar thesis of the Sarvastivadins. It avoided the difficulties mentioned above, only to introduce many others in their stead and a vast superstructure of auxiliary hypotheses was required to make it tenable.

In spite of their addiction to a rather tortuous scholasticism, the Sarvastivadins became the most significant school on the Indian subcontinent.

As the result of the emergence of an interest in philosophical questions we have the first instance of a whole class of canonical literature being created to meet a new situation. The

ra để đáp ứng với hoàn cảnh mới. Bộ *A-tỳ-đạt-ma* rõ ràng là đã được soạn ra sau lần phân chia thứ ba của các bộ phái. Nội dung bảy cuốn *A-tỳ-đạt-ma* của Nhất thiết hữu bộ khác xa với nội dung bảy cuốn của *Thượng tọa bộ*,¹ một nhánh phân chia từ *Phân biệt bộ*.² Một số các bộ phái khác, như *Kinh lượng bộ*³ đã tiến xa hơn đến chỗ phản bác lại tính xác thực của cả bộ *A-tỳ-đạt-ma*. Từ khoảng năm 220 trước Công nguyên trở đi, đã có rất nhiều nỗ lực tinh thần để cho ra đời những bộ sách này, vốn là những tài liệu hướng dẫn cần thiết cho phương pháp thiền quán, chỉ rõ những sự kiện nào có thể xem là căn bản cho người khởi đầu, và những sự kiện khác được chúng tạo thành như thế nào, và chúng tạo điều kiện tương tác với nhau như thế nào.v.v...

Trước khi kết thúc việc nói về các bộ phái, chúng ta có thể đề cập thêm một số điểm bất đồng về các vấn đề được quan tâm rộng rãi hơn.

Khái niệm khó nắm bắt về *Niết-bàn* đã là chủ đề tranh luận. Nếu *Niết-bàn* là vượt ngoài nhận thức, vậy liệu *Niết-bàn* có thật tồn tại hay không? Và có thể tạo ra được ảnh hưởng gì không? *Niết-bàn* có phải là trạng thái duy nhất vượt ngoài nhận thức, hay không gian cũng là vượt ngoài nhận thức? Liệu có sự khác biệt nào giữa *Niết-bàn* của chư Phật và *Niết-bàn* của những người khác hay không? Và nếu có, thì khác biệt đó là gì?

Ngoài ra còn có nhiều quan tâm đến việc xác định những tiêu chí của sự chứng ngộ hoàn toàn, *bát thối chuyển*. Và do đó cũng dẫn đến rất nhiều tranh luận về việc liệu có khi nào các vị *A-la-hán* và các bậc thánh khác có thể bị thối chuyển hay không? Và kể từ khi nào thì sự giải thoát của họ có thể được đảm bảo chắc chắn?

Về vấn đề cái chết, vốn luôn ám ảnh trong tâm trí người tu tập, người ta tự hỏi rằng, liệu giờ chết của mỗi người có luôn luôn được xác định trước bởi nghiệp quả của người ấy, hay một cái chết sớm hơn và không được xác định trước cũng có thể xảy ra?

¹ *Theravāda*

² *Vibhajyavāda*

³ *Sautrāntika*

Abhidharma books were clearly composed after the third division of the schools. The contents of the seven Abhidharma books of the Sarvastivadins differ greatly from those of the seven books of the Theravadins, who are an offshoot of the Vibhajyavadins. Some sects, like the Sautrantikas, went so far as to contest the authenticity of all Abhidharma works. A great mental effort went, from about 200 BC onwards, into the production of these books, which are technical handbooks of meditation, teaching what events can be regarded as elementary, how others are composed of them, how they condition each other, etc.

Before we leave the schools, we may mention a few more points of disagreement on questions of a more general interest.

The elusive concept of *Nirvāṇa* came in for some discussion. If it is unconditioned, does it exist, and can it have effects? Is it the only unconditioned thing, or is space also unconditioned? Is there any difference between the *Nirvāṇa* of the Buddhas and that of other people, and what is it?

There was also much interest in determining the criteria of a definite achievement, which cannot again be lost. There was therefore much debate on when and whether the Arhats and other saints can “fall back” and from when onwards their salvation is assured.

On the subject of death, always present in the minds of these ascetics, one wondered whether the hour of death is definitely fixed by karma, or whether a premature and untimely death is possible.

Cũng có nhiều bất đồng về những gì sẽ theo sau cái chết. Có 5 trường phái tin rằng việc tái sinh vào một thân xác mới xảy ra ngay tức thì sau khi chết. Trong khi đó, 5 trường phái khác cho rằng có một giai đoạn chuyển tiếp sau khi chết, kéo dài đến 49 ngày.¹ Và suốt thời gian đó, trong hầu hết các trường hợp, tâm thức dần dần chuẩn bị đời sống mới cho chính mình. Trong trường hợp của một số các vị thánh, khoảng thời gian này được dùng để đạt đến *Niết-bàn* mà họ đã không đạt được khi còn sống.

5. CƯ SĨ

Cho đến lúc này, chúng ta đã phác thảo sơ qua được những quan điểm cơ bản và mục tiêu của hàng tăng sĩ xuất gia, những người hình thành nên phần cốt lõi chính yếu của Phật giáo. Thế còn về những tín đồ Phật giáo không theo đuổi đời sống xuất gia, nhưng nếu không có họ thì hàng tăng sĩ không thể có đủ điều kiện để tu tập thiền quán, những người ấy thì sao? Vị trí của họ như thế nào trong bức tranh toàn cảnh? Họ được giao cho thực hiện những điều gì? Và tăng sĩ đã làm được những gì cho họ?

Nếu một cư sĩ cảm thấy ràng buộc với gia đình và không thể thoát ly để sống cuộc sống không nhà, người ấy được cho là không đủ phước duyên. Và phước duyên thì phụ thuộc vào những gì mà một người đã làm từ trong quá khứ và những gì làm giới hạn khả năng gặp được các điều kiện tốt để tu tập của người ấy. Trong một vài trường hợp ngoại lệ được ghi nhận, một số cư sĩ chưa từng xuất gia vẫn đạt được sự giải thoát sanh tử. Tuy nhiên, nói chung thì sự giải thoát của cư sĩ không thể đạt được ngay trong hiện tại, chỉ có thể được đảm bảo với điều kiện là cho đến một đời sống tương lai họ đã tạo đủ phước duyên để có thể bước vào thế giới tự do của một đời sống trong tự viện.

Về mặt tín ngưỡng, công việc duy nhất mà một cư sĩ có thể làm trong hiện tại là làm tăng thêm phước báu của mình. Phật giáo chỉ ra 4 phương thức để cư sĩ có thể làm điều đó:

¹ Giai đoạn này được gọi là giai đoạn mang thân trung ấm, có được đề cập đến trong kinh Thủ Lăng Nghiêm. Về những giải thích chi tiết hơn, độc giả

There was also disagreement on what follows on death: five schools believed that death is instantly followed by rebirth in another organism, whereas five other schools taught that death would be followed by an “intermediary existence” of up to forty-nine days, during which in most cases the new incarnation slowly prepared itself. In the case of certain saints this interval is used for the attainment of the *Nirvāṇa* which escaped them during this life.

5. THE LAITY

We have now sketched the basic opinions and aims of the homeless monks who constitute the essential core of the Buddhist world. But what about those Buddhists who were not monks, what about the laity without whom the monks could not possibly carry on their meditations? What is their place in the scheme of things? What are they given to do? And what do the monks do for them?

If a layman feels tied to his home and unable to escape from it into the homeless life, it is due to his deficiency in a quality called “merit”, which depends on what he has done in the past and which circumscribes his access to spiritual opportunities. A number of exceptional cases are recorded of laymen having won deathlessness without previously entering the Order. Generally speaking, however, their salvation is out of the question at present, and can be assured only on condition that by a future life they have accumulated sufficient “merit” to make the jump into the social freedom of the monastic life.

The layman’s one and only religious task at present can be to increase his store of merit. The Buddhist religion offers him four avenues for doing so:

có thể tìm đọc trong quyển Người Tây Tạng nghĩ về cái chết (hay Người chết đi về đâu) (Nguyễn Minh Tiến biên soạn, NXB Tôn giáo, 2004)

- a. Vâng giữ theo 5 giới, hoặc ít nhất cũng là bắt đầu với một phần nào trong đó. Vào các ngày rằm hoặc đầu tháng, cư sĩ có thể giữ thêm 3 giới nữa.¹ Đó là ăn chay và không ăn sau lúc giữa trưa, không tham gia các cuộc giải trí thể tục, và không dùng các loại dầu thơm hoặc đồ trang sức. Một số người còn giữ thêm 2 giới nữa,² đó là không nằm hoặc ngồi trên giường ghế cao rộng và không nhận tiền bạc hay các vật quý giá.
- b. Đặt niềm tin sâu vững vào ngôi *Tam bảo*. Vun đắp niềm tin là điều lành thích hợp đối với cuộc sống có gia đình. Nhưng niềm tin vào *Tam bảo* không nhất thiết phải là duy nhất, không loại trừ việc thờ cúng ông bà hoặc các tập tục chung của xã hội. Ngôi *Tam bảo* không phải là một kiểu thánh thần đổ kỵ, khó chịu về việc gia chủ thờ kính các vị thần hộ mệnh của quốc gia hay bộ tộc.
- c. Cư sĩ phải có lòng rộng lượng, không tham tiếc, nhất là đối với các vị tăng sĩ, và cúng dường cho các vị càng nhiều càng tốt, không những để các vị duy trì những nơi tự viện, mà còn cả những nơi thờ kính không có người ở nữa.³ Trong một chừng mực nào đó, công đức tạo ra do việc cúng dường là tùy thuộc vào đức độ của người thọ nhận. Vì thế, những vị đệ tử của Phật, và đặc biệt là các vị *A-la-hán*, là những mảnh ruộng phước⁴ tốt nhất để gieo mầm công đức.
- d. Cư sĩ còn có thể thờ kính ngọc xá-lợi của Phật để lại. Thái độ thực sự của tín đồ Phật giáo đối với ngọc xá-lợi từ răng và xương Phật để lại thật khó có thể mô tả bằng những từ ngữ mà người phương Tây đã hiểu được. Nếu dùng từ "*câu nguyện*" đức Phật thì rõ ràng là không thể được, vì họ cho rằng ngài không còn nữa mà đã nhập *Niết-bàn*, nghĩa là hoàn toàn không hiện hữu nữa đối với thế gian này. Ngay

¹ Tức là thọ Bát quan trai, bao gồm 8 giới.

² Tức là Thọ giới. Việc giữ 8 giới hoặc 10 giới còn có điểm khác với 5 giới ở chỗ là giới "không tà dâm" trở thành giới "không dâm dục". Cư sĩ trong ngày thọ Bát quan trai không làm chuyện dâm dục dù là với bất cứ ai.

- a. He must observe the five precepts, or at least some of them. On feast days, every fortnight, he may add to them another three, i.e. he fasts, avoids worldly amusements, and uses neither unguents nor ornaments. A few observed still two more precepts, i.e. they did not sleep on a high, big bed and they accepted no gold or silver.
- b. He must have devotion for the Three Treasures and faith is the virtue apposite to a householder's state of life. But this faith is not an exclusive one and does not entail a rejection of his ancestral beliefs and of the Brahmanic religious usages of his social environment. The Triple Jewel is not a jealous God and is not displeased by the worship of the deities of a man's country or caste.
- c. He must be generous, especially to the monks, and give as much as possible to them, not only for their upkeep, but also for religious buildings inhabited by no one. To some extent the merit produced by gifts depends on the spiritual endowments of the recipient, and therefore the sons of Sakyamuni, and in particular the Arhats, are the best possible "field for planting merit".
- d. He may worship the relics of the Buddha. The actual attitude of the Buddhists to these teeth and bones is difficult to describe in terms readily understood in the West. It is obviously impossible for them to "pray" to the Buddha, for the reason that He is no longer there, being in *Nirvāṇa*, i.e. extinct as far as this world is concerned. It is even doubtful whether the word "worship" is a very

³ Tức là các tháp Phật, đền thờ...

⁴ Thuật ngữ Phật giáo gọi là phước điền.

cả khi dùng từ “*thờ kính*” cũng vẫn còn đáng ngờ vì không biết là có thích hợp hay chẳng. Trước khi có sự ra đời của nền công nghiệp hiện đại, con người ở khắp nơi đều nhìn vào thế giới như một cõi huyền bí có vô số những khả năng xảy ra bất cứ điều gì, và rất nhiều những sức mạnh vô hình, đầy ý nghĩa và biết bao nhiêu điều đáng chú ý. Ở Ấn Độ, kiểu chào chấp hai tay lại và đưa ra phía trước¹ là tập quán chào hỏi thông thường, trong đó không hề có sự cố chấp độc đoán, ý thức nô lệ hay sự mê tín sùng bái ngẫu tượng. Những điều này tác động rất ít đến người có đức tin chân chính, và không giới hạn được sự tự do trong nội tâm của họ. Đức tin nhiệt thành đã tạo ra trong thế giới Phật giáo vô số những thánh điện² và bảo tháp,³ đã trở thành đối tượng sùng bái đặc biệt của hàng Phật tử tại gia. Tuy vậy, việc sáng tạo ra và thờ phụng các ảnh tượng của Phật đã xuất hiện khá trễ, rất có thể là không sớm hơn thế kỷ thứ nhất.

Nếu một cư sĩ thực hành 4 điều lành như trên thì sẽ có một cuộc sống hạnh phúc, và sau khi chết sẽ được sanh về các cõi trời. Vua *A-dục* đã thể hiện rất tốt những tính chất của Phật giáo theo như được hiểu bởi hàng cư sĩ. Trong giáo lý đạo Phật, nhà vua coi trọng nhất hai việc là không gây hại đến kẻ khác⁴ và có lòng từ đối với mọi người.⁵ Các sắc lệnh của ông có nhiều chỗ tán dương và thúc đẩy việc thực hành những điều lành đơn giản, và chúng ta cũng nghe nói nhiều về sự cần thiết của lòng hiếu thảo. Nhưng trong đó không nói đến những tư tưởng sâu sắc hơn hoặc những giáo lý cơ bản về đức tin. Cũng không thấy đề cập đến *Tứ diệu đế*, *Bát chánh đạo*, giáo lý nhân quả, hoặc ngay cả đến *Niết-bàn* hay các phẩm chất siêu việt của một vị Phật.

Vậy thì giới tăng sĩ mang lại được những lợi ích gì cho hàng cư sĩ? Họ làm tăng thêm hạnh phúc về cả hai mặt tinh thần và vật chất cho cư sĩ.

¹ *Namaskāra*, tư thế chào theo truyền thống của Ấn Độ. Tiếng Anh gọi tư thế này là *Namaskar*.

suitable one. Before the advent of modern industrialism men everywhere looked upon the world as a mysterious realm of boundless possibilities, full of invisible forces, meaningful and replete with significant hints. The posture of *namaskara*, in which the folded extended palms are held forth, is the customary mode of greeting in India. Bigotry, servility and superstitious idolatry do not enter into it. All these things rest very lightly on the true believer and do not constrain his inner freedom. The fervour of the faithful filled the Buddhist world with innumerable shrines (*caitya*) and Stupas, which became the object of the special devotion of householders. The creation and cult of Buddha images is, however, fairly late, and unlikely to go back before the first century AD.

If a layman well observes these four duties, he will be happy in this life, and after his death he will be reborn in heaven, or in paradise. The Emperor *Aśoka* well exemplifies the character of Buddhism as understood by the laity. Among Buddhist doctrines he regarded as the two most important ones the avoiding of doing harm to others (*ahirhsa*) and the active benevolence towards them (*maitri*). His edicts contain many moral exhortations to the practice of the simple virtues and we also hear much about the need for piety. But there is nothing in them about the deeper ideas or fundamental tenets of the faith. There is no mention of the four holy Truths, the eightfold path, the chain of causation, or even of *Nirvāṇa*, or of the supernatural qualities of a Buddha.

What benefits then does the monk bestow upon the laymen? He increases both their spiritual and their material welfare.

² *Caitya*

³ *Stūpas*

⁴ *Ahimsā*, Hán dịch nghĩa là Bất hại (不害).

⁵ *Maitra*, Hán dịch nghĩa là Từ (慈).

Về mặt tinh thần, họ sử dụng những bài thuyết giảng về các phần giáo lý dễ hiểu và có liên quan đến cư sĩ, và bằng cách nêu gương một đời sống thánh thiện có thể giúp mang lại niềm khao khát và nhiệt tình cho những người còn ràng buộc với thế tục, để từ đó có thể hé mở cho họ thấy sự tự do và thanh thản có thể đạt đến trong đời sau.

Qua một thời gian, có rất nhiều chuyện tiền thân đức Phật,¹ kể về những đời sống trước đây của ngài, hiện thân con người cũng như thú vật, và những chuyện dẫn dụ có tính cách răn dạy,² được tập hợp lại để dành cho cư sĩ. Những câu chuyện này được say mê lắng nghe, nhưng không được xem trọng bằng những giáo lý có tính cách siêu việt hơn. Nội dung của chúng chủ yếu là về những đức hạnh trong đời sống thế tục, thường xuyên nhấn mạnh vào thuyết nghiệp quả và luân hồi, cũng như nuôi dưỡng lòng từ bi đối với tất cả chúng sanh. Ở *Bharhut*, *Bodhgaya*, *Sanchi*, *Nagarjunikonda* và *Ajanta*, nhiều câu chuyện tiền thân được minh họa bằng hình tượng và tranh ảnh.

Về mặt vật chất, tín đồ Phật giáo ở châu Á tin rằng người dân có thể có được sự sung túc, phát đạt về kinh tế, tránh được nạn đói, dịch bệnh, và chiến tranh là phần lớn nhờ vào các vị tăng sĩ. Bởi vì sự thịnh vượng của một quốc gia phần lớn tùy thuộc vào thiện chí của những sức mạnh tinh thần tiềm ẩn³ mà chỉ các vị tăng sĩ mới có thể biết được và có khả năng tác động đến những sức mạnh ấy theo hướng có lợi. Mọi việc đều tốt đẹp đối với một dân tộc biết kính trọng chư tăng, và bày tỏ sự tôn kính đối với chư Phật bằng việc cúng dường rộng rãi cho các tự viện, chùa tháp. Nhưng nếu quốc gia nào quay lưng với Phật giáo thì thế nào cũng phải suy sụp trong đau khổ. Đây là những niềm tin đã giúp duy trì các tự viện.

Tuy nhiên, sự ủng hộ có tính cách tự nguyện và không ổn định của người dân, vốn chỉ ràng buộc bởi những niềm tin mong manh như thế, sẽ không giúp cho *Tăng-già* tồn tại được lâu. Điều

¹ *Jātaka*

² *Avadāna*

He promotes the first by sermons on those aspects of the doctrine which are intelligible and relevant to the laity, as well as by the example of a holy life which will give courage and zest to those still tied to the world and can give them a glimpse of the freedom and serenity they may achieve in a future life.

In the course of time a vast literature of Birth stories (*jataka*), which tell of the Buddha's previous lives, animal as well as human, and of edifying tales (*avadana*) was composed for the benefit of the laity. These stories were listened to with avidity, but they had less authority than the more metaphysical teachings. Their message concerns chiefly the virtues of secular life. They constantly stress the doctrine of karma and rebirth and also foster a tenderness towards all that lives. In *Bharhut*, *Bodhgaya*, *San-chi*, *Nagarjunikonda* and *Ajanta* many of the *Jataka* tales have been illustrated in sculpture and painting.

It was also a belief of Buddhist Asia that the material well-being of the people, their economic prosperity and their freedom from famine, epidemics and wars, was largely the work of the monks. For the welfare of a nation depends chiefly on the benevolence of occult and spiritual forces, which the monks alone can know about and which they alone can propitiate. All is well with a people which respects the monks, showing its reverence for the Buddhas by generous gifts to the monasteries and for temples and shrines, but a nation which turns its back on the religion is doomed to perish in misery. These were the beliefs which helped to maintain the monastic institutions.

The voluntary and sporadic support of a population tied to them by links as tenuous as these would, however, not have kept the Order going for long. The secret behind its social survival

³ Người ta tin rằng những sức mạnh này thường có khuynh hướng trừng phạt, giáng họa cho con người, trừ khi được xoa dịu đi bởi một tác nhân nào đó.

bí mật phía sau sự tồn tại của *Tăng-già* qua nhiều thế kỷ là ở nơi khả năng của các tín đồ Phật giáo đã liên tục nhiều lần giành được sự ủng hộ từ các nhà cai trị ở châu Á, và những người này bảo trì các tự viện bằng ngân quỹ của nhà nước. Nếu không có sự ủng hộ theo cách này, chư tăng buộc phải trở thành chủ sở hữu của những tài sản lớn lao¹ và phải từ bỏ hoàn toàn những khoản hiến cúng từ việc đi khất thực nhà này sang nhà khác. Đây cũng là một giải pháp, nhưng nó đe dọa đến sự thoát ly thế sự, và rất có thể lôi cuốn tăng sĩ vào phạm vi của những xung đột xã hội.

Mặc dù là những mối quan hệ với cư sĩ luôn thiếu tính ổn định và có những điểm yếu ngay từ nền móng của vấn đề, nhưng nếu Phật giáo đã tách dần ra khỏi những giáo lý của thời kỳ đầu,² điều đó phần lớn lại là nhờ ở công lao của hàng cư sĩ. Chính nhờ sự thúc ép của họ đã đưa đến những cải cách của thời kỳ thứ hai và thứ ba, vì thế mà những cải cách này bị những tăng sĩ nghiêm khắc cho là một sự suy đồi. Phật giáo Đại thừa đánh giá cao vai trò của hàng cư sĩ hơn. Họ giành được sự ủng hộ rộng rãi nhờ vào quan điểm cho rằng quần chúng cũng quan trọng như pháp; nhờ vào sự chỉ trích tính vị kỷ của những vị tăng chỉ biết nghĩ đến lợi lạc của riêng mình; nhờ vào sự phê phán nghiêm khắc những vị tăng kiêu mạn; và nhờ vào việc đưa ra những câu chuyện về các vị cư sĩ giàu có, chẳng hạn như *Duy-ma-cật*,³ có trình độ tu chứng vượt xa hơn cả những vị tăng lớn tuổi và đáng kính nhất. Những sức ép tương tự như vậy thường khiến cho các vị tăng sĩ phải tỏ ra hữu ích hơn đối với hàng cư sĩ.

Trong thời kỳ thứ ba, thời kỳ *Tan-tra*, tăng sĩ tự buông thả vào những niềm tin huyền bí và trở thành những người xem thiên văn, luyện thể lực, cầu mưa, trị bệnh... Đó là lý do tại sao câu chuyện về Phật giáo trở nên khó hiểu, trừ khi là có sự chú ý đúng mức đến những khao khát của giới bình dân ít học. Yếu tố mà những người sáng lập đã chối bỏ, cuối cùng lại trở thành yếu tố quan trọng nhất.

¹ Vì họ phải tự đứng ra quyên góp.

² Tức là những bước cải cách, phát triển mới.

³ *Vimalakīrti*, Hán dịch âm là *Duy-ma-cật* (維摩詰), dịch nghĩa là Tịnh Danh (淨名).

over the centuries lay in the ability of the Buddhists, repeated over and over again, to enlist the support of Asian rulers, who maintained the monastic institutions out of government funds. In default of this, the monks were driven to become large property owners in their own right and to dispense altogether with the capricious rewards of begging from house to house. This is also a solution, but it imperils aloofness from the things of this world and is apt to draw the monks back into the arena of social strife.

Nevertheless relations with the laity were always precarious and there at its base was the Achilles heel of the whole soaring edifice. If Buddhism departed from the tenets of the first period, it was largely the work of the laity. It was their pressure which did much to bring about the reforms of the second and third period, reforms which therefore appeared to the strict monastic party as a degeneration. The Mahayana gave much greater weight to the laymen. It could count on much popular support for its opinion that people are as important as dharmas, for its attacks on the selfishness of monks who think only of their own welfare, for its constant censure of "haughty" and "conceited" monks and for its stories of wealthy householders, such as *Vimalakīrti*, who surpassed the oldest and most venerable monks in the splendour of their spiritual attainments. The same kind of popular pressure would induce the monks to become more manifestly useful to laymen.

In the third, *Tan-trie*, period they inserted themselves into their magical beliefs and acted as astrologers, exercisers, weather makers, doctors, etc. That is why the story of Buddhism becomes unintelligible unless due weight is given to the desires of the dumb common people. The stone which the builders had rejected became the cornerstone after all.

6. SỰ MỞ RỘNG

Suốt thời kỳ thứ nhất, Phật giáo nói chung vẫn còn là một tôn giáo riêng của Ấn Độ. Vào khoảng năm 250 năm trước Công nguyên, vua *A-dục* gửi các phái bộ đến chỗ những hậu duệ của *Alexander Đại đế*, nghĩa là các vương quốc của Hy Lạp ở Ai Cập, *Macedon*, *Cyrene* và *Epirus*. Những phái bộ này không để lại dấu vết nào và rất có thể họ đã không đạt được kết quả gì.

Sự hiểu biết khá mơ hồ về Phật giáo mà chúng ta tìm thấy trong các tác giả Hy Lạp có thể được giải thích bởi những cuộc tiếp xúc về sau này, vốn chỉ diễn ra trong mối quan hệ mậu dịch phát triển mạnh mẽ vào thời đại La Mã giữa Ấn Độ và Địa Trung Hải.

Chỉ có hoạt động của phái đoàn do vua *A-dục* phái đi Tích Lan là mang lại kết quả. Sau khi được *Mahinda*, con vua *A-dục*, truyền vào Tích Lan khoảng năm 240 trước Công nguyên, Phật giáo đã tồn tại nơi đây trong một thời gian lâu hơn bất cứ nơi nào khác. Từ đó về sau, Phật giáo đã trở thành quốc giáo của nước này. Chỉ có Phật tử mới có quyền chính thức trở thành một vị vua, và đảo *Lanka* được xem như là của chính đức Phật. Nhà vua có bốn phận bảo vệ *Tăng-già*, và những quyền lợi lớn lao được dành cho các tự viện dưới hình thức hiến cúng, sự tôn kính, và không bị ai can thiệp vào nội bộ. Mặc dù hầu hết các nhà vua đều là cư sĩ, nhưng họ vẫn là quan tòa tối hậu trong việc phân xử bất cứ sự bất đồng nào giữa tất cả những tín đồ Phật giáo.¹ Về phần của tăng sĩ, nói chung thường giúp đỡ các nhà vua, và tranh thủ sự ủng hộ của quần chúng cho những điều các nhà vua muốn thực hiện.

Mối quan hệ gần gũi giữa *Tăng-già* với Nhà nước đã có những điều bất lợi. Từ thế kỷ 2 trước Công nguyên trở đi, điều đó không những đã đưa tinh thần của chủ nghĩa dân tộc vào Phật giáo Tích Lan và làm cho giới tăng sĩ có khuynh hướng thiên về chính trị, mà còn dẫn họ đến chỗ nhiệt tình ủng hộ những

¹ Nghĩa là bao gồm cả chư tăng.

6. EXPANSION

During this period Buddhism remained on the whole a purely Indian religion. The emperor *Aśoka*, about 250 BC, sent some missions to the successors of Alexander the Great, i.e. to the Greek kingdoms of the diadochs in Egypt, Macedon, Cyrene and Epirus. These missions have left no trace and they may very well have been ineffective.

The rather dim awareness of Buddhism which we find in Greek authors can be accounted for by later contacts which took place in connection with the trade which flourished in Roman times between India and the Mediterranean.

It was only in Ceylon that *Aśoka's* missionary activity bore fruit. Once brought there about 240 BC by *Mahinda*, *Aśoka's* son, Buddhism has existed in Ceylon for a longer stretch of time than anywhere else. From that time onwards Buddhism has been the state religion of Ceylon. Only Buddhists had a legitimate right to be kings and the island of Lanka was held to belong to the Buddha Himself. It was the king's duty to protect the Order of monks and great benefits accrued to the monasteries in the form of donations, prestige and protection from interference. The kings, although mostly laymen, were also the final judges in any dispute which might arise among the Buddhists. The monks in their turn generally helped the kings and won popular support for their wishes.

This close connection of the *Saṅgha* with the state had its disadvantages. From the second century BC onwards it not only infused a spirit of nationalism into the Buddhism of Ceylon and made the monks prone to political intrigue, but it also led them to enthusiastically support the national wars of their kings. They assured king *Dutta Gamani* (101-77 BC) that the killing of many thousands of enemies was of no account, because

cuộc chiến tranh của các vị vua. Giới tăng lữ đã nói chắc với vua *Dutta Gamani*¹ rằng việc giết hàng ngàn kẻ thù là không thành vấn đề, vì đã là những kẻ không có đức tin² thì những kẻ thù ấy thật sự chẳng hơn gì súc vật. Tăng sĩ tháp tùng theo quân đội của nhà vua này, bởi vì “*sự hiện diện của các vị tỳ-kheo đem đến cho chúng ta cả sự tốt lành và sự che chở*”, và chính nhà vua đã gắn một viên ngọc *xá-lợi* vào cây giáo của mình.

Trong một thời gian dài, tín đồ Phật giáo Tích Lan tiếp tục giữ quan hệ chặt chẽ với Ấn Độ qua các cảng *Bharukaccha* và *Surparaka* ở miền Tây. Dần dần, toàn bộ kinh tạng được đưa vào Tích Lan, và cho đến cuối thời kỳ đầu, hoặc có thể muộn hơn, thì có cả những kinh sách mới biên soạn bằng tiếng *Pāli* của các bộ phái chính. Chẳng hạn như phần đầu của cuốn “*Dilān-dā vān đạo*”.³ Trong thế kỷ thứ nhất trước Công nguyên, Kinh tạng và các tác phẩm chú giải, vốn trước đó chỉ được truyền miệng, đã được ghi chép lại ở chùa *Aluvihara* “*để Phật pháp có thể tồn tại lâu dài*”.

Chiến tranh và nạn đói kém đã làm giảm đi dân số của nước này, và việc truyền miệng kinh tạng bị lâm nguy. Thánh ngữ của kinh tạng là tiếng *Pāli*, trong khi các phần chú giải là bằng tiếng Tích Lan.

Tích Lan trở thành quê hương của một bộ phái được biết đến như là *Thượng tọa bộ*,⁴ rất được quan tâm trong lịch sử Phật giáo, một phần vì kinh tạng của họ được giữ lại đầy đủ, và một phần vì sự cách biệt về mặt địa lý nên tương đối ít bị ảnh hưởng bởi nhiều sự phát triển sau này. Tuy vậy, không rõ là họ đã bắt nguồn từ bộ phái nào của Ấn Độ. Có lẽ họ giống với *Phân biệt bộ*, và được phát sinh từ một trong những chi nhánh của bộ phái này.

¹ Niên đại 101 – 77 trước Công nguyên.

² Ở đây muốn nói là tin vào Phật giáo.

³ Quyển kinh tiếng *Pāli* này đã được dịch sang Hán văn với tên là “Na-tiên Tỳ-kheo Kinh”, nhưng người dịch đã khuyết danh, không biết là vị nào.

as unbelievers they were really no more than animals. They accompanied the army of the same king, “since the sight of bhikkhus is both blessing and protection for us”, and the king himself had a relic of the Buddha put into his spear.

For a long time Ceylonese Buddhists continued to be in lively contact with India over the ports of Bharukaccha and Surparaka in the West. Gradually the whole Canon came to Ceylon and towards the end of our period, or even later, also new works composed in Pali in India by the mother-sect, such as the first part of the “Questions of King Milinda” and the “Nid-desa”. During the first century BC the Canon and Commentaries, so far transmitted orally, were written down at Aluvi-hara, “so that the Dharma might endure”.

War and famine had depopulated the country and the oral transmission of the Pitakas was in danger. The holy language of the Canon was Pāli, whereas the Commentaries were in Sinhalese.

Ceylon became the home of a school known as the Theravādins - of great interest in the history of Buddhism partly because their Canon is preserved in its entirety and partly because in their geographical isolation they remained relatively unaffected by many of the later developments. It is not, however, very clear what Continental school they were derived from. Probably they were akin to the Indian Vibhajyavadins, and an offshoot of one of their branches.

Xem bản dịch tiếng Việt “Kinh tỳ-kheo Na-tiên” của Đoàn Trung Còn - Nguyễn Minh Tiến - NXB Tôn giáo - 2003.

⁴ *Theravāda*, cũng là *Thượng tọa bộ*, nhưng phân biệt với *Thượng tọa bộ* của Ấn Độ.

CHƯƠNG II: THỜI KỲ THỨ HAI (TỪ ĐẦU CÔNG NGUYÊN ĐẾN NĂM 500)

1. PHẬT GIÁO ĐẠI THỪA Ở ẤN ĐỘ

Vào khoảng đầu Công nguyên, một chiều hướng mới hình thành trong Phật giáo, được biết với tên là Phật giáo Đại thừa,¹ nghĩa đen là “cỗ xe lớn”.² Bộ phái này được hình thành do sự suy kiệt của nguồn động lực cũ trong giáo lý, khiến cho ngày càng có ít người chứng quả *A-la-hán* hơn trước, do những mâu thuẫn căng thẳng trong nội dung giáo lý đã phát triển cho đến lúc bấy giờ, và do những đòi hỏi của hàng cư sĩ muốn có được những quyền bình đẳng hơn với giới tăng sĩ. Những ảnh hưởng từ nước ngoài cũng có tác động rất lớn đến sự hình thành này.

Đại thừa phát triển ở miền Tây Bắc và Nam Ấn Độ, hai vùng mà Phật giáo chịu ảnh hưởng nhiều nhất của những tư tưởng từ bên ngoài Ấn Độ, và ảnh hưởng mạnh mẽ của nghệ thuật Hy Lạp dưới những hình thức mô phỏng theo Hy Lạp và La Mã, và cả ảnh hưởng của những tư tưởng từ Địa Trung Hải và *Iran*. Sự pha trộn lẫn lộn này, thật tình cờ lại giúp cho Phật giáo Đại thừa trở nên thích hợp cho việc truyền bá ra bên ngoài Ấn Độ.

Để có thể truyền ra bên ngoài, Phật giáo trước hết phải thay đổi phần nào theo với ảnh hưởng của các tư tưởng ngoại quốc, và phải trải qua giai đoạn đầu của việc xóa bỏ một số tính chất thuần Ấn Độ. Trước khi có thể được các nền văn hóa xa lạ chấp nhận, Phật giáo thoát tiên phải nhận lấy một dấu ấn từ những nền văn hóa ấy. Hay nói cách khác, chỉ với hình thức đã được thay đổi như Đại thừa, Phật giáo mới có thể tồn tại được bên ngoài Ấn Độ.

¹ *Mahāyāna*

² Tên gọi Đại thừa hàm ý nêu lên tông chỉ là cứu vớt hết thảy chúng sanh,

CHAPTER 2: THE SECOND PERIOD (AD 0-500)

1. THE MAHĀYĀNA IN INDIA

About the beginning of the Christian era a new trend took shape in Buddhism, known as the Mahāyāna, literally “the great vehicle”. It was prepared by the exhaustion of the old impulse which produced fewer and fewer Arhats, by the tensions within the doctrines as they had developed by then and by the demands of the laity for more equal rights with the monks. Foreign influences also had a great deal to do with it.

The Mahāyāna developed in North-West India and South India, the two regions where Buddhism was most exposed to non-Indian influences, to the impact of Greek art in its Hellenistic and Romanized forms and to the influence of ideas from both the Mediterranean and the Iranian world. This cross-fertilization incidentally rendered the Buddhism of the Mahāyāna fit for export outside India.

So that it should be able to travel outside India, Buddhism had first to be somewhat modified by foreign influences, had to undergo a preliminary phase of de-Indianization. Before it could be received by alien cultures it had first to receive an impression from them. Roughly speaking only in its modified Mahāyāna form has it been able to live outside India.

nếu cỗ xe lớn chở được nhiều người, đối lại với Tiểu thừa, cỗ xe nhỏ, lấy việc giải thoát của riêng mình làm chính trước khi có thể nhắm đến cứu độ nhiều người.

Thời gian trôi qua, Đại thừa dần dần chinh phục trọn vẹn cả một nửa phía bắc của Phật giáo toàn thế giới, và tín đồ Phật giáo ở các nước như *Népal*, Tây Tạng, Mông Cổ, Trung Hoa, Triều Tiên và Nhật Bản hầu hết đều là thuộc Đại thừa.

Đại thừa phát triển với hai giai đoạn: *giai đoạn thứ nhất*, dưới hình thức không có hệ thống, diễn ra vào khoảng đầu thế kỷ thứ nhất trước Công nguyên, cho đến năm 150, và *giai đoạn thứ hai* khởi đầu từ sau năm 150, dưới hình thức hệ thống hóa, dẫn đến sự hình thành hai trường phái riêng biệt là phái *Trung luận*¹ và phái *Du-già*.²

Trước hết chúng ta cần phải giải thích một số những điểm chính của Đại thừa lúc sơ khởi. Khoảng năm 100 trước Công nguyên, một số tín đồ Phật giáo cảm thấy những lời dạy trong giáo lý đã trở nên quá xưa cũ và không còn mang lại lợi ích nữa. Với quan niệm rằng giáo pháp đòi hỏi sự cải cách liên tục để đáp ứng những nhu cầu của thời đại mới, của những con người mới và hoàn cảnh xã hội mới, họ bắt đầu tạo ra một loại kinh văn mới.

Sự sáng tạo kinh văn mới này là một trong những bộc phát phi thường nhất của năng lực sáng tạo trong lịch sử nhân loại, và được duy trì trong khoảng bốn đến năm thế kỷ. Họ tin rằng, chỉ riêng việc lập lại kinh văn xưa cũ không thể duy trì được sức sống của một tôn giáo. Trừ khi có được một lực cân bằng qua việc đổi mới thường xuyên, bằng không thì tôn giáo sẽ trở nên chai lỳ và mất đi những phẩm chất để tạo thành nguồn sinh khí.

Đến đây thì quan điểm Đại thừa dường như là hoàn toàn hợp lý. Điều khó hiểu hơn là họ muốn trình bày những tác phẩm mới như chính những lời Phật dạy, trong khi chúng rõ ràng là được hình thành nhiều thế kỷ sau khi Phật nhập diệt.

Để tạo chỗ đứng cho một bộ phái mới, họ đã làm theo cách của *Đại chúng bộ* là giảm nhẹ tầm quan trọng của đức Phật dưới góc độ một con người có thật trong lịch sử, và thay vào đó là một

¹ Madhyamaka

² *Yogācāra*

In due course the Mahāyāna has conquered the entire northern half of the Buddhist world, and the Buddhists of *Nepal*, Tibet, Mongolia, China, Korea and Japan are nearly all Mahayanists.

The Mahāyāna developed in two stages: first in an unsystematic form, which went on between 100 BC and AD 150, and then, after AD 150, in a systematized philosophical form, which led to two distinct schools, the Madhyamikas and the Yogacarins.

We must first of all explain the main features of the early Mahāyāna. About 100 BC a number of Buddhists felt that the existing statements of the doctrine had become stale and useless. In the conviction that the Dharma requires ever new re-formulations so as to meet the needs of new ages, new populations and new social circumstances, they set out to produce a new literature.

The creation of this literature is one of the most magnificent outbursts of creative energy known to human history and it was sustained for about four to five centuries. Repetition alone, they believed, cannot sustain a living religion. Unless counterbalanced by constant innovation, it will become fossilized and lose its life-giving qualities.

So far the Mahayanistic attitude seems quite logical. What is more difficult to understand is that they insisted in presenting these new writings, manifestly composed centuries after the Buddha's death, as the very words of the Buddha Himself.

In order to make room for the new dispensation, they followed the Mahasarighikas in minimizing the importance of the historical Buddha dakyamuni, whom they replaced by the Buddha who is the embodiment of Dharma (dharmakdya). In

đức Phật *Pháp thân*. Trong kinh *Diệu pháp liên hoa*, chúng ta được nghe rằng, rất lâu sau khi đức Phật đã thành đạo dưới cội cây *Bô-đề* – có thể là khoảng năm 500 trước Công nguyên – ngài vẫn luôn tồn tại trong suốt thời gian vô tận, và lúc nào ngài cũng thuyết giảng giáo pháp ở khắp mọi nơi với vô số hóa thân. Trong kinh *Kim Cang* có bài kệ nổi tiếng như sau:

*“Những ai dùng hình sắc để thấy ta,
Hoặc dùng âm thanh mà tìm ta,
Những người ấy đều theo pháp sai lầm,
Không thể thật sự nhìn thấy ta.”*¹

Nếu người ta do *Pháp thân* mà nhìn thấy Phật, thì chính *Pháp thân* ấy sẽ dẫn đường cho họ.² Quan niệm xem đức Phật như là hiện thân vĩnh cửu của tất cả chân lý đã cho phép sự tiếp tục phát lộ ra chân lý của ngài vào những thời điểm khác nhau.

Vẫn chưa hài lòng với điều này, những người Đại thừa còn cố gắng liên những kết kinh văn mới với đức Phật có thật trong lịch sử bằng một số huyền thoại. Họ xác nhận rằng họ đã được nghe Phật thuyết pháp lúc ngài còn tại thế, rằng song song với việc Hội nghị các Trưởng lão kết tập kinh điển Tiểu thừa ở thành Vương Xá, kinh điển Đại thừa cũng được kết tập bởi một số các vị *Bồ Tát* nhóm họp trên núi Thiết Vi,³ và rằng các bản kinh đã được gìn giữ một cách kỳ diệu trong năm thế kỷ, cất giấu trong những cung điện dưới lòng biển của Long Vương, hoặc với sự gìn giữ của vua *Càn-thát-bà*, hoặc vua trời *Đế-thích*. Và rồi, theo như cách nói của ngài Long Thọ là, “*năm trăm năm sau khi Phật nhập Niết-bàn, Chánh pháp sau khi đã dần dần suy đồi, đang trong lúc lâm nguy*”, những pháp bảo này từ trong quá khứ được phát lộ và truyền dạy cho mọi người để làm hồi sinh Phật pháp.

¹ Trong bản Hán văn, bài kệ này được dịch là: “Nhược dĩ sắc kiến ngã, Dĩ âm thanh cầu ngã, Thị nhân hành tà đạo, Bất năng kiến Như Lai.” (若以色见我, 以音声求我, 是人行邪道, 不能见如来。)

² Nguyên cả câu này trong nguyên tác được đưa vào bài kệ, nhưng theo nội dung kinh *Kim Cang* chúng tôi không thấy có câu này nên e là có sự sắp xếp sai lầm khi in ấn. Có lẽ đây là phần diễn giải tiếp theo của tác giả thì đúng hơn.

the “*Lotus of the Good Law*” we are told that the Buddha, far from having reached His enlightenment at Bodhgaya, about 500 BC or whenever the date may have been, abides for aeons and aeons, from eternity to eternity, and that He preaches the Law at all times in countless places and innumerable disguises. In the “*Diamond Sutra*” occurs the famous verse:

*Those who by my form did see me,
And those who followed me by voice,
Wrong the efforts they engaged in,
Me those people will not see!
From the Dharma-body should one see the Buddhas,
From the Dharma-bodies comes their guidance.*

The conception of the Buddha as the timeless embodiment of all Truth allowed for a successive revelation of that truth by Him at different times.

Not content with this, the Mahayanists tried to link their own new writings with the historical Buddha by a number of mythological fictions. They asserted that they had been preached by the Buddha in the course of His life on earth, that parallel to the Council at Rajagrha, which codified the Sutras of the Hmayana, the Mahāyāna Sutras had been codified by an assembly of Bodhisattvas on the mythical mountain of Vimalasvabhava; that the texts had been miraculously preserved for five centuries and stored away in the subterranean palaces of the Nagas, or with the king of the Gandharvas, or the king of the Gods. Then, as Nagarjuna puts it, “five hundred years after the Buddha’s *Nirvāṇa*, when the Good Law, after having gradually declined, was in great danger”, these treasures from the past were unearthed, revealed and made known, so as to revivify the doctrine.

³ Về việc kết tập kinh điển Đại thừa, được nói đến trong Đại Trí Độ Luận, quyển 100 (Đại Tạng Kinh, quyển 25, trang 57) và Kim Cang Tiên Luận, quyển 1 (Đại Tạng Kinh, quyển 25, trang 798). Theo đó thì chủ trì việc kết tập là các vị Bồ Tát Văn-thù và Di-lặc.

Vậy những cách tân chủ yếu về giáo lý của Đại thừa là gì? Có thể tóm lược dưới 5 đề mục như sau:

1. Về mục đích, có sự thay đổi từ lý tưởng *A-la-hán* sang lý tưởng *Bồ Tát*;
2. Một phương thức giải thoát mới được vạch ra, trong đó từ bi được xếp ngang với trí huệ, và được đánh dấu bởi sự tiến bộ dần qua 6 *ba-la-mật*;¹
3. Đức tin được đặt vào những đối tượng mới, bằng cách đưa ra một loạt các vị thánh, hoặc tin vào con người hơn là thần thánh;
4. *Phương tiện thiện xảo*² là một đức tính hoàn toàn mới, trở nên thiết yếu cho hàng thánh giả và thậm chí còn được xem trọng hơn cả trí huệ, vốn trước kia vẫn được xem là đức tính cao quý nhất;
5. Một phần giáo lý mạch lạc về bản thể được vạch ra, giải quyết những vấn đề như *tánh không*, *chân như* .v.v...

Giờ đây chúng ta sẽ lần lượt xem xét từng điểm một trong năm điểm mới này.

1. Mục tiêu đạt đến thánh quả *A-la-hán*, vốn đã từng là động lực của Phật giáo trong thời kỳ đầu, nay được đưa xuống hàng thứ nhì. Vị thánh theo Đại thừa nỗ lực để trở thành một *Bồ Tát*, hay *Bodhisattva* (*Bồ-đề-tát-đỏa*), – do từ chữ *bodhi*, nghĩa là *giác ngộ*, và *sattva*, nghĩa là *hữu tình*. Một vị *Bồ Tát* có ba đặc điểm nổi bật là:
 - a. Trong bản chất hiện hữu của mình, vị *Bồ Tát* luôn khao khát đạt đến sự giác ngộ hoàn toàn như đức Phật, mà theo quan điểm này có nghĩa là bậc Nhất thiết trí, nghĩa là thấu biết tất cả mọi việc trong suốt mọi thời gian với hết thảy mọi chi tiết và khía cạnh khác nhau của chúng.

¹ *Pāramitā*, cũng gọi là Lục độ, bao gồm Bố thí, Trì giới, Nhẫn nhục, Tinh tấn, Thiền định và Trí huệ. Sáu phương pháp này được xem như sáu phương tiện đưa người đến bờ bên kia, tức là đến chỗ giải thoát. Vì vậy, Hán dịch

What then were the main doctrinal innovations of the Mahāyāna? They can be summarized under five headings:

1. As concerns the goal there is a shift from the Arhat-ideal to the Bodhisattva-ideal;
2. A new way of salvation is worked out, in which compassion ranks equal with wisdom, and which is marked by the gradual advance through six “perfections” (paramiia);
3. Faith is given a new range by being provided with a new pantheon of deities, or rather of persons more than divine;
4. “Skill in means” (*upāyakaśalya*), an entirely new virtue, becomes essential to the saint, and is placed even above wisdom, the highest virtue so far;
5. A coherent ontological doctrine is worked out, dealing with such items as “Emptiness”, “Suchness”, etc.

We will now consider these five points one by one.

1. The goal of Arhatship, which had motivated Buddhism in the first period, is now relegated to the second place. The Mahayanistic saint strives to be a “Bodhisattva” - from bodhi, “enlightenment”, and sattva, “being” or “essence”. A Bodhisattva is distinguished by three features:
 - a. In his essential being he is actuated by the desire to win the full enlightenment of a Buddha, which, from this point of view, implies complete omniscience, i.e. the knowledge of all things at all times in all their details and aspects,

âm là ba-la-mật (波羅蜜) và dịch nghĩa là đáo bỉ ngạn (到彼岸), tức là “đến bờ bên kia”.

¹ *Upāya-kaśalya*, Hán dịch là thiện xảo phương tiện (善巧方便).

- b. Vị *Bồ Tát* có đủ hai diệu lực là *từ bi* và *trí huệ*, với mức độ như nhau. Nhờ lòng *từ bi*, ngài quên bản thân mình mà hoãn lại việc nhập *Niết-bàn* để cứu giúp chúng sanh đang đau khổ. Nhờ *trí huệ*, ngài nỗ lực đạt đến sự nhận biết trong bản tâm về *tánh không* của vạn vật. Và ngài luôn giữ vững tấm lòng từ bi kiên định với tất cả chúng sanh, cho dù với trí huệ ngài thấy rõ rằng chúng sanh và những nỗi thống khổ của họ đều là ảo mộng.
- c. Mặc dù chú tâm hướng đến sự thuần khiết, vị *Bồ Tát* vẫn duy trì mối quan hệ với những người bình thường, và có cùng những cảm xúc rung động như họ. Tuy nhiên, những cảm xúc này không hề gây ảnh hưởng hay làm vẩn đục tâm trí ngài.
2. Lòng từ bi của một vị *Bồ Tát* được gọi xem là “*vĩ đại*”, vì lòng từ bi ấy là vô hạn và không phân biệt. Vị *Bồ Tát* quyết tâm trở thành người cứu độ tất cả chúng sanh, cho dù là giá trị của chúng sanh ấy như thế nào, hoặc có đòi hỏi đến sự chú ý của ngài hay không. Thời kỳ đầu chỉ hoàn toàn nấn mạnh vào trí huệ của các vị thánh, nhưng giờ đây tâm nguyện vị tha mong muốn mang lại hạnh phúc cho người khác được cho là cũng có giá trị tương đương như trí huệ. Giác ngộ là sự hiểu biết tường tận và hoàn toàn về bản chất và ý nghĩa của đời sống, về những sức mạnh chi phối tạo thành đời sống, về phương pháp để chấm dứt đời sống, và về thực tại hiện hữu vượt trên đời sống. Những người Đại thừa đồng ý rằng sự giác ngộ không tự nó đưa đến tâm nguyện cứu độ chúng sanh. Họ phân biệt có ba bậc giải thoát: 2 bậc thuộc về *tự lợi* và 1 bậc là *lợi tha*. Bậc giải thoát *tự lợi* là những vị *A-la-hán* và *Bích Chi Phật*, được xem như đại diện cho quan điểm của *Tiểu thừa*, cho loại “*cỗ xe nhỏ*”. Họ được mô tả như là thờ ơ trước những mối lo nghĩ của thế gian, và chú tâm trước hết đến sự giải thoát của chính mình. Bậc giải thoát *lợi tha* là các vị Phật, và sự theo đuổi con đường lợi tha của một vị *Bồ Tát* để đạt đến giác ngộ được gọi là *Phật thừa*, hay *Đại thừa*.¹

¹ *Mahāyāna*

- b. He is dominated by two forces, in equal proportion, i.e. by compassion and wisdom. From compassion he selflessly postpones his entrance into the bliss of *Nirvāṇa* so as to help suffering creatures. From wisdom he attempts to win insight into the emptiness of all that is. He persists in his compassionate solidarity with all that lives although his wisdom shows him that living beings and all their woes are purely illusory,
- c. Although intent on ultimate purity, a Bodhisattva remains in touch with ordinary people by having the same passions they have. His passions, however, do not either affect or pollute his mind.
2. A Bodhisattva's compassion is called “great”, because it is boundless and makes no distinctions. A Bodhisattva resolves to become the saviour of all, whatever may be their worth or their claim to his attention. In the first period the wisdom of the saints had been fully emphasized, but now their selfless desire to make others happy is said to rank equal in value with it. Enlightenment is the thorough and complete understanding of the nature and meaning of life, the forces which shape it, the method to end it, and the reality which lies beyond it. This enlightenment, the Mahayanists agreed, does not automatically entail the desire to assist others. Among the enlightened they distinguished three types, two of them “selfish”, one “unselfish”. The “selfish” types are the Arhats and Pratyekabuddhas, who are said to represent the idea of the *Hīnayāna*, of the “inferior vehicle”. They are described as aloof from the concerns of the world and intent on their own private salvation alone. The “unselfish” ones are the Buddhas, and the pursuit of the unselfish quest for enlightenment on the part of a Bodhisattva is called the “Buddha-vehicle”, of the “Great Vehicle” (maha-yana).

Vị *Bồ Tát* phải là một người kiên nhẫn. Vị này muốn thành Phật, nhưng khoảng cách giữa ngài với sự toàn hảo siêu việt của đức Phật - người hiểu biết và là hiện thân của tất cả - là vô tận. Không thể nào vượt qua được khoảng cách ấy trong một đời sống này. Phải cần đến thời gian kéo dài vô số kiếp, và vị *Bồ Tát* phải chuẩn bị tinh thần để vượt qua thời gian vô số kiếp ấy trước khi đạt được mục đích. Tuy vậy, sự ngăn cách giữa vị *Bồ Tát* với quả Phật lại chỉ là một sự ngăn ngại nhỏ. Đó là sự vướng mắc vào tự ngã, tự cho mình là một cá nhân riêng biệt, và giữ lấy khuynh hướng cố hữu về các khái niệm “*tôi làm*”, “*của tôi làm...*”.¹ Thoát được chính mình là nhiệm vụ trên hết của một vị *Bồ Tát*. Bằng vào 2 phương pháp, *Bồ Tát* có thể loại trừ được sự chấp ngã của chính mình. Thứ nhất là, về mặt hành động, người hy sinh chính mình và phục vụ với lòng vị tha. Thứ hai là, về mặt nhận thức, người quán xét nội tâm về sự không hiện hữu khách quan của tự ngã. Phương pháp thứ nhất là do lòng từ bi của người, và phương pháp thứ hai là do trí huệ, được định nghĩa như là khả năng thâm nhập vào thực tại chân thật, vào tự tánh của sự vật, vào sự hiện hữu trong tự thân của sự vật. Sự hành động và nhận thức được tin là phải đi đôi với nhau mới có thể mang lại được những thành quả tâm linh.

Sự nhất quán giữa từ bi và trí huệ được thể hiện bởi sáu phép tu hoàn thiện, hay sáu *ba-la-mật*, tức là sáu “*phương pháp có thể giúp vượt qua được bờ bên kia*”. Một người bình thường trở thành *Bồ Tát* khi người ấy lần đầu tiên phát nguyện sẽ đạt đến sự giác ngộ hoàn toàn vì lợi ích của tất cả chúng sanh.² Sau khi phát nguyện, từ đó cho đến khi đạt được quả Phật, vị *Bồ Tát* dành trọn tâm lực trải qua vô số kiếp để thực hành sáu *ba-la-mật*. Điều này quan trọng đến mức Đại thừa thường tự ví mình là “*Lục độ thừa*”. Và *Lục độ*, hay sáu *ba-la-mật* ấy là: *bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí huệ*.

¹ *Ahamkāra-Mamakāra*

² Thuật ngữ Phật giáo gọi sự phát nguyện đầu tiên này là “*phát tâm Bồ-đề*”.

A Bodhisattva must be a patient man. He wants to become a Buddha, but his distance from the transcendental perfection of a supreme Buddha, Who both knows and is everything, will obviously be nearly infinite. In one life it could not possibly be traversed. Countless lives would be needed and a Bodhisattva must be prepared to wait for aeons and aeons before he can reach his goal. Yet, he is separated from Buddhahood only by one single small obstacle, i.e. his belief in a personal self, his assumption that he is a separate individual, his inveterate tendency towards “I-making and Mine-making” (*ahamkāra-mamakāra*). To get rid of himself is the Bodhisattva’s supreme task. By two kinds of measures he tries to remove himself from himself - actively by self-sacrifice and selfless service, cognitively by insight into the objective non-existence of a self. The first is due to his compassion, the second to wisdom, defined as the ability to penetrate to the true reality, to the “own-being” of things, to what they are in and by themselves. It is believed that action and cognition must always go hand in hand to bring forth their spiritual fruits.

The unity of compassion and wisdom is acted out by the six “perfections”, or *paramitas*, the six “methods by which we go to the Beyond”. A person turns into a Bodhisattva when he first resolves to win full enlightenment for the benefit of all beings. Thereafter, until his attainment of Buddhahood, aeons and aeons are devoted to the practice of the *Paramitas*. So important is this concept that the Mahāyāna often refers to itself as the “Vehicle of the *Paramitas*”. The six are: the perfections of giving, morality, patience, vigour, meditation and wisdom.

Bồ thí ba-la-mật đòi hỏi một sự hào phóng, sẵn lòng cho đi tất cả những gì mình có, ngay cả thân mạng. *Trì giới ba-la-mật* là nghiêm trì giới luật, ngay cả khi phải liều đi mạng sống của mình. Đại thừa chú trọng đến *nhẫn nhục ba-la-mật* nhiều hơn Tiểu thừa, và mở rộng từ *nhẫn nhục* hơn so với ý nghĩa thông thường của nó. Về mặt đức hạnh, *nhẫn nhục* có nghĩa là *nhẫn nhục* chịu đựng tất cả những khổ đau và sự đối nghịch mà không có chút giận dữ hay bất bình nào. Thêm vào đó, *nhẫn nhục* ở đây còn được xem như một đức tính của trí huệ, và về mặt này nó có nghĩa là sự chấp nhận bằng vào trực giác trước khi hiểu thấu được căn rễ về sự sâu xa của những giáo lý bản thể, thường gây ra sự lo sợ rất khó tin nhận của Đại thừa, chẳng hạn như sự không hiện hữu của tất cả mọi sự vật. Tinh tấn *ba-la-mật* có nghĩa là vị *Bồ Tát* kiên trì không mệt mỏi trong công hạnh của mình, trải qua vô số kiếp vẫn không bao giờ chán nản. Sự thành tựu về thiền định giúp cho vị *Bồ Tát* đạt được sự điều luyện trong việc xuất thần hóa hiện “*nhiều như số cát sông Hằng*”. Và cuối cùng, trí huệ toàn hảo là khả năng hiểu được những tính chất quan yếu nhất của tất cả mọi tiến trình và hiện tượng, mối quan hệ tương tác của chúng, những điều kiện mang lại sự sinh khởi và diệt mất, cùng với tính chất hoàn toàn không thật có của chúng khi tồn tại riêng biệt. Ở mức độ cao nhất, trí huệ đưa đến *tánh không*, vốn là thực tại duy nhất.

3. Một đóng góp nổi bật nữa của Đại thừa là sự phân biệt mười giai đoạn mà vị *Bồ Tát* thường phải vượt qua trên con đường tiến đến quả vị Phật. Phân giáo lý này được hoàn chỉnh vào thế kỷ 3 trong kinh Thập Địa. Sáu giai đoạn đầu tương ứng với sáu *ba-la-mật*, mỗi giai đoạn được phân biệt rõ bởi sự thực hành tích cực một *ba-la-mật*. Do đó, giai đoạn thứ sáu tương ứng với sự thành tựu trí huệ, và nhờ đó, với sự hiểu biết về *tánh không*, vị *Bồ Tát* tiến đến chỗ đối diện với chính thực tại.¹ Ở địa vị này, *Bồ Tát* có thể thoát khỏi những nỗi sợ hãi của thế giới sinh tử, và

¹ Tức là địa vị *Abhimukhī*, Hán dịch là Hiện tiền địa (現前地).

The first enjoins generosity, a willingness to give away all that one has, even one's own body, and the second the scrupulous observance of the moral precepts, even at the risk of one's own life. As for "patience", the Mahāyāna has much more to say about it than the Hinayana and it uses the word in a wider sense than is usual. As a moral virtue it means the patient endurance of all kinds of suffering and hostility and the absence of any feeling of anger or discontent when meeting with them. In addition, "patience" is here also considered as an intellectual virtue and as such it means the emotional acceptance, before one has fathomed the whole of their depth, of the more incredible and anxiety-producing ontological doctrines of the Mahāyāna, such as the non-existence of all things. Vigour means that the Bodhisattva indefatigably persists in his work over the ages and never feels discouraged; his perfection of meditation enables him to gain proficiency in trances "numerous as the sands of the Ganges". The perfection of wisdom finally is the ability to understand the essential properties of all processes and phenomena, their mutual relations, the conditions which bring about their rise and fall, and the ultimate unreality of their separate existence. At its highest point it leads right into the Emptiness which is the one and only reality.

3. Another distinctive contribution of the Mahāyāna is the distinction of ten stages which the Bodhisattva must traverse on his way to Buddhahood. This aspect of the doctrine reached its final formulation in the third century in the "Sutra on the Ten Stages". The first six of these stages correspond to the six "perfections" and each of them is marked by the intensive practice of one of them. The sixth stage therefore corresponds to the perfection of wisdom and with it the Bodhisattva has

nếu muốn có thể nhập vào *Niết-bàn*. Tuy nhiên, vì lòng từ bi ngài không làm như vậy mà vẫn ở lại thế gian này trong một thời gian dài để cứu giúp chúng sanh. Mặc dù ở trong thế gian, nhưng *Bồ Tát* giờ đây không còn thuộc về thế gian nữa.

Trong bốn địa vị sau, *Bồ Tát* đạt đến điều mà kinh văn gọi là “*dung nhiếp pháp giới*”, và trở thành một thực thể siêu nhiên có nhiều diệu lực khác nhau. So với các vị *Bồ Tát* bình thường như trong sáu địa vị đầu tiên, những vị *Bồ Tát* đã vượt lên đến bốn địa vị sau cùng có khác biệt ở chỗ là các ngài có thể tùy ý hóa hiện thành rất nhiều đối tượng tín ngưỡng. Chẳng bao lâu, đức tin ngày càng gia tăng đối với các hóa thân khác nhau của các vị *Bồ Tát*, như *Bồ Tát Quán Thế Âm*, *Bồ Tát Văn-thù-sư-lợi*, *Bồ Tát Di-lặc*, *Bồ Tát Địa Tạng*, *Bồ Tát Phổ Hiền* và nhiều vị khác nữa. Mặc dù được hình thành ở Ấn Độ, một số trong những vị *Bồ Tát* này cho thấy có những ảnh hưởng mạnh mẽ từ nước ngoài, đặc biệt là ảnh hưởng từ *Iran*.

Sự phát triển các vị *Bồ Tát* hóa thân được kèm theo, và thậm chí là đã có trước, bởi các vị Phật hóa thân, được tin là hiện hữu khắp mười phương thế giới. Về phương Đông có Phật *A-súc*, tức là vị Phật không bao giờ xao động.¹ Về phương Tây là quốc độ của Phật Vô Lượng Quang,² thường được xem giống như Phật Vô Lượng Thọ,³ là vị Phật có đời sống kéo dài vô tận.⁴ Hình tượng của Phật Vô Lượng Thọ là tương ứng với hình tượng *Zurvan Akaranak*⁵ của *Iran*. Tương tự như vậy, hình tượng của Phật Vô Lượng Quang có rất nhiều tương đồng với thần mặt trời của *Iran*, và có lẽ có nguồn gốc từ đế quốc *Kushana* ở vùng biên giới giữa Ấn Độ và *Iran*. Còn có nhiều vị Phật hóa

¹ *Akṣobhya*, Hán dịch âm là *A-súc*, dịch nghĩa là *Bất Động* (不動).

² *Amitābha*

³ *Amitāyus*

⁴ Kinh *A-di-đà* nói rằng hai danh hiệu này đều là của cùng một vị Phật, chính là Phật *A-di-đà*.

⁵ Danh xưng này cũng mang nghĩa là “không giới hạn về thời gian”.

by his understanding of emptiness come “face to face” (abhimukhi) with Reality itself. At that point he would be able to escape from the terrors of this world of birth-and-death and he could, if he wanted to, enter into Nirvāṇa. Out of compassion he nevertheless makes no use of this possibility, but stays on in the world for a long time so as to help those in it. Although in the world, he now is no longer of it.

During the last four stages a Bodhisattva gains what the texts call “sovereignty over the world”, and he becomes a kind of supernatural being endowed with miraculous powers of many kinds. From the ordinary Bodhisattvas as they exist on the first six stages, the “celestial Bodhisattvas” of the last four stages differ in that they were well suited to becoming objects of a religious cult. Soon the faithful increasingly turned to all kinds of mythical Bodhisattvas, such as Avalokitesvara, Manjusri, Maitreya, Kshitigarbha, Saman-tabhadrā and others. Though conceived in India some of these Bodhisattvas show strong non-Indian, and particularly Iranian influences.

The development of mythical Bodhisattvas was accompanied, and even preceded by, that of mythical Buddhas, who were held to reside in the heavens in all the ten directions. In the East lives Akshobhya, the “Imperturbable”. In the West is the kingdom of the Buddha of “Infinite Light”, Amitabha, not always clearly distinguished from Amitayus, the Buddha who “has an infinite life-span”. Amitayus is a counterpart to the Iranian Zurvan Akaranak (Unlimited Time), just as the cult of Amitabha owed much to Iranian sun worship and probably originated in the Kushana Empire in the

thân khác nữa, và trong thực tế là nhiều đến mức không thể xác định được, và hầu hết các vị đều có quốc độ riêng của mình, một thế giới không thuộc về thế giới này, một cõi tịnh độ trong sạch, bởi vì không còn những điều uế trước và phiền não nữa.

4. Tiếp đến, chúng ta phải nói đôi điều về *phương tiện thiện xảo*, một đức tính luôn luôn không thể tách rời đối với vị *Bồ Tát*, nhưng phải đến địa vị thứ bảy trong Thập địa thì mới phát huy được tối đa đức tính này, sau khi sự thành tựu về trí huệ đã giúp *Bồ Tát* nhận ra được *tánh không* thật sự của tất cả mọi sự vật mà có vẻ như đang hiện hữu. *Phương tiện thiện xảo* là khả năng phát huy được năng lực tinh thần tiềm ẩn của những con người khác nhau,¹ bằng vào những lời nói và việc làm được điều chỉnh theo đúng với nhu cầu và phù hợp theo với khả năng nhận thức riêng của mỗi người. Nếu sự thật là như vậy, thì tất cả những gì mà cho đến lúc này chúng ta đã miêu tả như là các yếu tố cấu thành giáo lý Đại thừa chỉ toàn là *phương tiện thiện xảo*, và không có gì khác hơn nữa. Đó là một loạt những điều tưởng tượng được khéo léo bày ra chỉ *nhằm thúc đẩy sự giải thoát của chúng sanh*. Thực sự mà nói là không có chư Phật, không có các vị *Bồ Tát*, không có sự chứng quả và cũng không có các địa vị tu chứng. Tất cả những điều này chỉ là được tưởng tượng ra, được điều chỉnh cho phù hợp, và tùy thuận theo với nhu cầu của chúng sanh mê tối, với mục đích là đưa họ vượt qua đến *bến bờ giải thoát*.² Trừ ra một thực tại duy nhất, cũng còn gọi là *tánh không* hoặc *chân như*, còn thì tất cả mọi sự việc khác đều không thực sự hiện hữu, và cho dù có nói đến bất cứ điều gì cũng chỉ là hoàn toàn không thật, giả tạo và vô giá trị. Nhưng cho dù như vậy, chẳng những là những điều ấy có thể được phép nói ra, mà thậm chí còn là hữu ích nữa, bởi vì sự giải thoát của chúng sanh cần đến chúng.

¹ Thuật ngữ Phật giáo gọi sự khác nhau này là *căn cơ* của mỗi chúng sanh.

² Tinh thần này được diễn đạt đầy đủ trong kinh Kim Cang, và được thu tóm

borderland between India and Iran. There are many other celestial Buddhas, in fact infinitely many, and most of them have a “kingdom” of their own, a world which is not of this world, a land which is “pure” because free from defilements and adverse conditions.

4. Next we must say a few words about the “skill in means”, a virtue which is indispensable to a Bodhisattva at all times, but which he possesses in its fullness only late, on the seventh stage, after the “perfection of wisdom” has thoroughly shown him the emptiness of everything that seems to be. “Skill in means” is the ability to bring out the spiritual potentialities of different people, by statements or actions which are adjusted to their needs and adapted to their capacity for comprehension. If the truth be told, all that we have described so far as constituting the doctrine of the Mahāyāna is just “skill in means” and nothing more. It is a series of fictions elaborated to further the salvation of beings. In actual fact there are no Buddhas, no Bodhisattvas, no perfections, and no stages. All these are products of our imagination, just expedients, concessions to the needs of ignorant people, designed to ferry them across to the Beyond. Everything apart from the One, also called “Emptiness” or “Suchness”, is devoid of real existence, and whatever may be said about it is ultimately untrue, false and nugatory. But nevertheless it is not only permissible, but even useful to say it, because the salvation of beings demands it.

trong câu “*Pháp thượng ưng xả, hà huống phi pháp*” (法尚應捨, 何況非法). Theo đây thì rõ ràng tất cả giáo pháp đều chỉ được bày ra như phương tiện độ sanh, và khi đạt được giác ngộ thì không còn có gì là thật cả, ngay cả bản thân giáo pháp.

5. Cho đến lúc này, chúng ta đã nói về những phương thức để đạt đến giải thoát. Bây giờ, chúng ta sẽ đề cập đến chính sự giải thoát đó. Những thuyết giảng sáng suốt về bản thể, hay bản chất của thực tại, đã tạo nên phần cốt lõi của giáo lý Đại thừa. Những thuyết giảng này vô cùng tinh tế, khó hiểu, khó nắm bắt và không thể nào tóm lược, bởi vì chúng không phải là những phát biểu dứt khoát về những sự kiện cụ thể, và bởi vì về mặt diễn đạt chúng không giải thích bất cứ điều gì, không nói ra điều gì cụ thể, vì thực tại tối thượng không ngăn ngại được cho là vượt quá khả năng nắm bắt của tri thức và sự diễn đạt của ngôn từ. Cho dù có là gì đi nữa, những giáo lý chuyên biệt về bản thể của Đại thừa đã phát triển hợp lý từ triết lý của *Đại chúng bộ*, đối nghịch một cách trực tiếp và có ý thức với giáo lý của *Nhất thiết hữu bộ*.

Bốn luận đề cơ bản sau đây là những điểm chung của tất cả những người theo Đại thừa:

- a. Tất cả các pháp đều là *không*, theo ý nghĩa mỗi pháp không là gì cả *trong tự thân chúng*, và *tự thân chúng* cũng không là gì cả. Do vậy, bất cứ pháp nào cũng không thể phân biệt được với các pháp khác. Và vì thế, tất cả các pháp đều hoàn toàn không thực và giống như nhau.
- b. *Tánh không* này có thể được gọi là *chân như*, khi người ta nhận thức mỗi sự vật hoàn toàn đúng như thực có, không thêm, không bớt bất cứ điều gì. Chỉ có một *chân như* duy nhất, và thế giới đa dạng chỉ là được dựng lên bằng trí tưởng tượng của chúng ta.
- c. Nếu tất cả là một và như nhau, vậy thì cái *tuyệt đối* cũng sẽ giống với cái *tương đối*, cái vượt ngoài nhận thức giống với cái được nhận thức, và *Niết-bàn* cũng như *luân hồi*.
- d. Hiểu biết chân thật phải vượt lên trên tính cách hai mặt của cả *chủ thể* lẫn *khách thể*, cũng như của sự *xác định* và *phủ định*.

Bốn luận đề này đưa đến gần sự giải thoát, nhưng không thực sự đạt đến. Chỗ thâm sâu nhất của toàn bộ giáo lý là không có gì khác hơn ngoài sự yên lặng.

5. So far we have spoken about the way to the Beyond. Now we come to the Beyond itself. Wisdom teachings about ontology, or the nature of reality, constitute the inner core of the Mahāyāna doctrine. These teachings are extremely subtle, abstruse and elusive and defy any attempt at summarizing them, because they are not meant as definite statements about definite facts and because it is said expressly that they do not explain anything, do not say anything in particular, for the ultimate transcendental reality is held to lie beyond the grasp of intellectual comprehension and verbal expression. Be that as it may, the peculiar ontological doctrines of the Mahāyāna developed logically from the philosophy of the Mahasarighikas and in direct and conscious opposition to that of the Sarvastivadins.

Four basic propositions are common to all Mahayanists:

- a. All dharmas are “empty” in the sense that each one is nothing in and by itself. Any dharma is therefore indistinguishable from any other dharma. In consequence all dharmas are ultimately non-existent and the same.
- b. This Emptiness can be called “Suchness”, when one takes each thing “such as it is”, without adding anything to it or subtracting anything from it. There can be only one Suchness and the multiple world is a construction of our imagination.
- c. If all is one and the same, then also the Absolute will be identical with the Relative, the Unconditioned with the conditioned, *Nirvāṇa* with Samsara.
- d. True Knowledge must rise above the duality of either subject and object, or of affirmation and negation.

These four propositions get near to the Beyond, but they do not quite reach it. The inmost sanctum of the whole doctrine is filled with nothing but silence.

Bây giờ chúng ta nói đến Phật giáo Đại thừa được hệ thống hóa, vốn được chia thành hai trường phái triết học chính: phái Trung luận và phái *Du-già*.

Phái Trung luận được thành lập bởi ngài Long Thọ (vào khoảng năm 150), người miền Nam Ấn, là một trong những bộ óc vĩ đại nhất của xứ Ấn Độ. Trường phái này tồn tại qua nhiều thế kỷ và cũng đã phát triển mạnh mẽ ở Trung Hoa và Tây Tạng. Triết lý Trung luận chủ yếu là một học thuyết biện luận nhằm đến sự hoài nghi bao trùm tất cả, bằng cách chỉ ra rằng *mọi phát biểu đều giống nhau ở điểm là tất cả đều không thể đúng vĩnh được*. Điều này cũng đúng ngay cả khi nói về cái *tuyệt đối*. Tất cả mọi sự việc tất yếu đều là giả tạo, duy chỉ có cái “*im lặng sấm sét*” của đức Phật mới có thể nói lên đầy đủ về điều đó. Về mặt giải thoát, tất cả mọi sự việc phải được buông bỏ hết, cho đến khi chỉ còn duy nhất cái *tánh không tuyệt đối*, và khi ấy giải thoát sẽ được đạt đến.

Sự khởi đầu mờ nhạt của tư tưởng *Du-già* có thể đã được nhận ra vào thời của ngài Long Thọ, nhưng phải đến thế kỷ 4 triết lý này mới được hình thành rõ nét. Ở đây, hai vị Thế Thân¹ và Vô Trước² là những tên tuổi vĩ đại nhất, và sự nghiên cứu của lịch sử cận đại cho đến nay vẫn chưa thành công trong việc phân loại, sắp xếp rất nhiều dữ kiện mâu thuẫn hiện có về niên đại, tác phẩm và hành trạng của họ.

Phái *Du-già* đưa ra một lý thuyết chủ yếu về mặt tâm lý, và tin rằng cái *tuyệt đối*, về mặt thực dụng, có thể được mô tả như là *tâm, ý* hay là *thức*.

Lý thuyết của họ là một thứ chủ nghĩa *duy tâm siêu hình*,³ theo đó thì tâm thức sáng tạo ra đối tượng của nó nhờ vào chính những năng lực tiềm ẩn nội tại. Tuy nhiên, tâm thức có thể tự

¹ Vasubandhu, Hán dịch âm là Bà-tẩu-bàn-đậu (婆藪槃豆), dịch nghĩa là Thiên Thân (天親), hay Thế Thân (世親). Ngài là Tổ đời thứ 21 của Thiền tông Ấn Độ.

² *Asaṅga*, Hán dịch âm là A-tăng-già (阿僧伽), dịch nghĩa là Vô Trước (無著). Ngài là anh ruột của ngài Thế Thân, và được xem là người sáng lập

We now come to the systematized Mahāyāna, which falls into two main philosophical schools, the Madhyamikas and the Yogacarins.

The Mādhyamika school was founded by Nagarjuna (c AD 150), a South Indian and one of the greatest minds India has produced. The school persisted for many centuries and has had a vigorous life also in China and Tibet. The Madhyamika philosophy is primarily a logical doctrine which aims at an all-embracing scepticism by showing that all statements are equally untenable. This applies also to statements about the Absolute. They are all bound to be false and the Buddha's "thundering silence" alone can do justice to it. Soteriologically, everything must be dropped and given up, until absolute Emptiness alone remains, and then salvation is gained.

At the time of Nagarjuna the shadowy beginnings of Yogācārin thinking could already be discerned, but the philosophy itself was clearly formulated only in the fourth century. Vasubandhu and Asanga are the greatest names here and modern historical research has so far not yet succeeded in sorting out the many conflicting data we have on their chronology, writings and activities.

The Yogacarins propounded a primarily psychological theory and believed that the Absolute can usefully be described as "Mind", "Thought" or "Consciousness".

Theirs was a metaphysical idealism, according to which consciousness creates its objects out of its own inner potentialities. Mind can, however, exist quite by itself, without any object whatever. Soteriologically, the Yogacarins aimed at

Duy thức tông, hay Du-già hành tông, cũng thường gọi là Du-già tông.

³ Nói chính xác là Duy thức, đúng như tên gọi của tông này.

nó hiện hữu mà không cần có bất cứ đối tượng nào. Về mặt giải thoát, phái *Du-già* nhắm đến một nhận thức không chạy theo đối tượng. Sự giải thoát được đạt đến khi chúng ta có thể tạo ra được một nhận thức thuần túy, nghĩa là chỉ thuần có tâm thức, và hoàn toàn vượt qua ranh giới giữa chủ thể và đối tượng.

Hai trường phái *Trung luận* và *Du-già* rõ ràng là hoàn toàn khác biệt nhau về những gì họ quan tâm cũng như mục tiêu nhắm đến. Vì thế, những cuộc tranh luận thỉnh thoảng xảy ra giữa đôi bên đã không có mấy ảnh hưởng, và rất ít được nói đến trong các tác phẩm của họ. Nói chung, mỗi trường phái đều hài lòng với việc vạch ra giáo lý của riêng mình, không chú ý lắm đến trường phái kia. Đối với những người theo phái *Trung luận*, giáo lý của phái *Du-già* có vẻ như là một sự sai lầm hoàn toàn không thể hiểu được. Trong khi đó, phái *Du-già* xem giáo lý *Trung luận* như là giai đoạn ban đầu của chính họ, tuy nhiên, đã đi chệch hướng chân lý và cốt lõi bí truyền của Phật giáo.

Trường phái *Du-già* còn đáng chú ý hơn ở chỗ là đã sáng tạo ra phần cuối cùng của giáo lý về *Tam thân Phật*. Đức Phật được cho là hiện hữu trên ba mức độ khác nhau. Khi là *Pháp thân*,¹ ngài là *Tuyệt đối*, là *Chân lý*, là chính bản thân *Thực tại*. Khi là *Báo thân*,² ngài thị hiện chính mình cho các vị *Bồ Tát* và hàng thánh giả được nhìn thấy, và thuyết pháp cho họ nghe ở các cõi trời, tạo ra sự vui thú và ưa thích đối với Pháp. Sau cùng, khi là *Hóa thân*,³ ngài là thân mà chúng sanh có thể nhìn thấy thị hiện vào những thời điểm nhất định nơi thế gian, vốn là thân hư ảo do Phật hóa hiện ra để thực hiện công việc hóa độ trên thế gian. Bằng vào sự tinh luyện về mặt tri thức, nhiều người thuộc phái *Du-già* còn thêm vào một *thân thứ tư* nữa, đó là *Tự tánh thân*,⁴ là căn bản của cả ba thân kia.

Nhưng ở đây cần phải hết sức lưu ý thận trọng. Giáo lý *Tam thân Phật* này thường được nhiều người cho là do những người

¹ *Dharmakāya*

² *Sambhogakāya*

³ *Nirmānakāya*

⁴ *Svābhāvikakāya*, cũng có nơi gọi là *Mahāsukhakāya*, Hán dịch là *Đại lạc thân* (大樂身).

achieving “an act of cognition which no longer apprehends an object”. Salvation is won when we can produce in ourselves an act of thought which is “Thought-only”, pure consciousness, and altogether beyond the division between subject and object.

The two systems were clearly quite distinct in their interests and intentions. The polemics which they occasionally directed against each other had therefore little effect and occupy little space in their writings. On the whole each school was content to elaborate its own tenets, without paying too much attention to its rivals. To the *Madhyamikas*, the *Yogacarin* doctrine appeared as a quite incomprehensible perversity, whereas the *Yogacarins* regarded the *Madhyamika* doctrine as a preliminary stage of their own, which however missed the true and esoteric core of the Buddha’s teaching.

The *Yogacarin* school is further noteworthy for having elaborated the final formulation of the doctrine of the three Bodies of the Buddha. The Buddha is said to exist on three distinct levels. As the *Dharma-body* He is the Absolute, Truth and Reality itself. In His “communal body”, or His “enjoyment body” (*sāmbhoga-kaya*), the Buddha shows Himself to the celestial *Bodhisattvas* and other superhuman beings and preaches in unearthly realms the *Dharma* to them, generating joy, delight and love for it. Finally there is the fictitious, or conjured up body (*nirmdna-kaya*) which is the one that human beings see appearing at certain times on earth and which is a phantom body sent by the real Buddha to do His work in the world. By way of scholastic refinement, many *Yogacarins* still added a fourth Body, the *Substantial Body* (*svdbhdvika-kaya*), which is the basis of the other three.

Yet a note of caution must here be sounded. It is generally said that this doctrine of the Three Bodies was first formulated

thuộc phái *Du-già* đề ra trước tiên vào khoảng năm 300, nhưng về cơ bản không có gì thật sự mới trong đó. Cả ba thân này đều đã được biết đến từ nhiều thế kỷ trước. Việc đồng nhất một khía cạnh của đức Phật với *Pháp thể*¹ đã được đưa ra từ thời kỳ đầu, và thuộc về phần cốt yếu của Phật giáo. Về Báo thân, đã có một truyền thống lâu đời nói về *ba mươi hai tướng tốt của bậc vĩ nhân*. Những tướng tốt này rõ ràng là không thuộc về phần thân xác mà ai ai cũng có thể nhìn thấy được, mà là gắn liền với một loại thân thể mầu nhiệm chỉ có thể nhìn thấy được bằng đức tin, và chỉ tự hiển lộ ra trước hàng thánh giả.

Mặc dù một sự giả định về loại thân thể mầu nhiệm như thế đã được đưa ra từ rất lâu, nhưng mãi cho đến khoảng năm 300, tất cả những gì được nói về điều này vẫn còn mơ hồ và khó nắm bắt. Rất có thể là phần giáo lý về đề tài này chưa được phát triển đầy đủ trước thế kỷ 3. Nhưng cũng có thể là phần giáo lý này được xem như đặc biệt thiêng liêng, và vì thế được giữ kín, chỉ có thể trực tiếp khẩu truyền cho những ai có đủ phẩm chất tâm linh để tiếp nhận, còn những người khác phải tự hài lòng với một số ít những đề cập mơ hồ. Về sau, có thể là sự suy thoái liên tục mà chúng ta đã có lần nói đến trước đây đã đi kèm theo với sự trần tục hóa phần giáo lý đó.

Trong thời kỳ đầu, như chúng ta đã biết, một tăng sĩ không được phép trực tiếp truyền dạy kinh điển cho cư sĩ. Và chúng ta nghe nói về ông Cấp Cô Độc, một trong những đại thí chủ lớn nhất thời ban đầu của Giáo hội, rằng chỉ đến lúc lâm chung, sau nhiều năm kính ngưỡng đức Phật và ủng hộ *Tăng-già*, mới được nghe ngài *Xá-lợi-phất* giảng về tính chất không thỏa mãn của *sáu trần*.² Bởi vì, theo lời ngài *Xá-lợi-phất*, những vấn đề như vậy chỉ dành cho tăng sĩ áo vàng, thường không được giảng dạy cho hàng cư sĩ áo trắng. Về sau, trước tiên là kinh điển nói chung không còn được giữ kín nữa, và tiếp theo, những phần giáo lý ẩn mật hơn cũng dần dần được bộc lộ ra từng điểm một. Và thực tế

¹ Tức là khái niệm về Pháp thân Phật.

² Tức là đối tượng của sáu căn, hay nói rõ là hình sắc, âm thanh, hương, vị, sự

by the Yogacarins about AD 300, but basically there is nothing really new about it. All three bodies had been known centuries before. The identification of one side of the Buddha with the Dharma had often been made in the first period and is of the essence of Buddhism. As to the second body, there had been a long-standing tradition about the “thirty-two marks of the superman”, which were obviously not attributes of the body visible to all, but adhered to some glorified body which is visible only to the eyes of faith and manifests itself only to the community of the saints. Although the assumption of such a “glorified” body had been made for a long time, all references to it until about AD 300 are vague and elusive. It may be that the doctrine on this subject was not fully developed before the third century. It may also be, however, that this was regarded as a particularly sacred, and therefore secret, subject, which could be explained only orally to those who were spiritually qualified to hear of it, while the remainder had to content themselves with a few vague hints. It is likely that the continuous decline of which we spoke before was accompanied by an increasing profanization of the doctrine. In early times, as we saw, a monk was even forbidden to recite the actual text of the Sutras to laymen. We hear of Anathapindada, one of the greatest early benefactors of the Order, that only on his death-bed, after having for many years honoured the Lord and helped the Saṅgha, he was allowed to hear from Sariputra a sermon on the unsatisfactory nature of sense-objects, because, as Sariputra told him, such subjects were reserved for the yellow-robed monks and were not normally taught to the men in white robes, to the laymen. Later on, first the Sutras ceased to be secret and further on also the more secret teachings hidden behind them were divulged

xúc chạm và các pháp. Những đối tượng này không bao giờ thỏa mãn được sự tham cầu của chúng ta, vì bản chất của chúng là như vậy.

là trường phái *Du-già* luôn cho rằng tất cả những gì họ làm chỉ là giải thích những ý nghĩa mật truyền đã có từ lâu, nhưng chưa bao giờ được phổ biến rộng khắp cho tất cả mọi người.

Nếu quả đúng như vậy, thì những gì mà trong lịch sử tư tưởng Phật giáo có vẻ như *đổi mới* về giáo lý thường rất có thể chỉ là sự chuyển đổi dần dần đường ranh giới phân vạch giữa phần giáo lý *mật truyền* và phần giáo lý *công truyền*. Ban đầu, ngay cả cho đến thời vua *A-dục*, phần lớn giáo lý đều là *mật truyền*, trừ ra một số chuẩn mực đạo đức hoặc những điều tương tự. Cho đến thời đại *Tan-tra*,¹ vào thời kỳ thứ ba, thì ngay cả những giáo lý bí truyền nhất cũng đã được ghi chép. Tiến trình này có thể được hiểu như để bù đắp lại sự thất bại được thừa nhận ngày càng gia tăng trong việc đạt đến những thành quả tâm linh đã đặt ra. Những vị tăng không thể tự mình đạt đến sự chứng ngộ trong tự tâm, thường lao vào những hoạt động hướng ngoại, truyền bá rộng rãi giáo lý của họ trong đại chúng. Từ thực tế là mỗi ý tưởng đưa ra chỉ có thể được xác nhận vào một thời gian về sau, nên chúng ta không thể đưa ra bất cứ kết luận nào có tính cách thuyết phục về việc ý tưởng ấy có thật sự vừa được nghĩ ra vào lúc nó được công bố hay không. Bởi vì, rất có thể chỉ là vào lúc đó ý tưởng này mới thôi không dành riêng cho một số người chọn lọc, mà phần nào được đưa ra cho tất cả mọi người.

2. SỰ PHÁT TRIỂN CỦA TIỂU THỪA Ở ẤN ĐỘ

Bất chấp sự phát triển của Đại thừa, những trường phái Tiểu thừa cổ xưa vẫn duy trì được sự phát triển của riêng họ. Những sự phát triển mới tất nhiên là đã có phần nào ảnh hưởng đối với họ. Họ điều chỉnh theo một vài giáo lý của Đại thừa, hoặc là từ sự vay mượn trực tiếp, hoặc là vì họ cùng chịu ảnh hưởng giống như những gì đã hình thành nên Đại thừa.

Quan niệm về *Bồ Tát* giờ đây đã trở nên nổi bật trong những câu chuyện tiền thân kể về nhiều đời sống trước đây của

¹ Được xem là thời kỳ phát triển thứ ba của Phật giáo, khi những kinh sách *Tan-tra* được hình thành, với ảnh hưởng ngày càng lớn của Mật giáo.

one by one. As a matter of fact the Yogacarins always claimed that all they did was to explain the "esoteric" meaning, known all along, but never broadcast to all and sundry.

If this is so, then what in the history of Buddhist thought seems to be doctrinal innovation may very often be nothing but the gradual shifting of the line between esoteric and exoteric teachings. At first, even up to *Aśoka*, the bulk of the doctrine, except for some moral maxims and so on, was esoteric. By the time of the *Tantra*, in the third period, even the most esoteric doctrines were written down. This process can be understood as one of compensation for the increasing admitted failure to achieve the spiritual goals aimed at. The monks who were unable to succeed inwardly in their self-realization would then indulge in the extraverted activity of spreading their doctrines among the general population. From the fact that a statement is attested only at a later date we cannot therefore conclude with any cogency that it was actually invented at that time. It is just as well possible that it ceased at that time to be the prerogative of the initiated and became more or less public property.

2. HĪNAYĀNA DEVELOPMENTS IN INDIA

In spite of the growth of the *Mahāyāna*, the old *Hīnayāna* schools held their own. The new developments naturally had some influence on them. They adopted some *Mahāyāna* theories, either by direct borrowing or because they were exposed to the same influences which shaped the *Mahāyāna*.

The idea of a *Bodhisattva* now becomes prominent in the vast popular *Jataka* literature which tells stories about the Buddha's former lives. Originally these tales were fables, fairy-

đức Phật, vốn rất được ưa chuộng rộng rãi. Nguồn gốc ban đầu của những câu chuyện này là những chuyện ngụ ngôn, thần thoại, những chuyện kể truyền miệng... được rút từ trong kho tàng truyện dân gian phong phú của Ấn Độ. Những câu chuyện đang lưu hành này, sau đó được sửa đổi cho phù hợp với việc sử dụng trong Phật giáo, bằng cách trình bày như những sự việc xảy ra trong cuộc đời thật của đức Phật. Trong một thời gian dài, những câu chuyện này được đưa ra để minh họa các giới luật do Phật chế định, hoặc với mục đích ca ngợi tâm hồn cao quý của đức Thế Tôn. Chỉ về sau này, chúng mới được kể lại dưới hình thức chuyện kể về *Bồ Tát*. Liên quan đến những câu chuyện tiền thân của đức Phật, một loạt 10 pháp *ba-la-mật*¹ được kể ra, song song với 6 *ba-la-mật* của Đại thừa. Thêm nữa, lòng từ bi trong những câu chuyện trước đây chỉ là một đức tính phụ thuộc và nhỏ nhặt, nhưng đã trở nên nổi bật hơn trong những câu chuyện về hành trạng của *Bồ Tát*. *Bồ Tát* bao giờ cũng là tiền thân trong những kiếp sống trước đây của đức Phật. Ngoài ra, giáo lý về *tánh không* lúc này được nhấn mạnh hơn trước đó. Một sự thừa nhận rằng thời đại bấy giờ đã xấu đi, không còn là thời của các vị *A-la-hán*, đã đưa đến sự coi trọng hơn đối với mong muốn theo đuổi những mục đích thứ yếu, chẳng hạn như tái sinh về cảnh giới của chư thiên, hoặc cảnh giới của đức *Di-lặc*, vị Phật tương lai hiện đang ở cõi trời *Đâu-suất*.²

Nhưng nói chung thì những sự nhượng bộ này được thực hiện một cách khá miễn cưỡng. Những nguồn tư liệu hiện có của chúng ta về Tiểu thừa hầu như chẳng bao giờ đề cập đến những người theo Đại thừa, cho dù là theo cách tích cực hay tiêu cực. Những người Tiểu thừa có phần nào hoài nghi đối với tất cả những cách tân của Đại thừa. Về tuyên bố cho rằng những kinh điển mới của Đại thừa chính là lời Phật dạy, họ đã từ chối không chịu tiếp nhận một cách nghiêm túc. Trong thực tế, họ phủ nhận những kinh điển này, cho rằng chúng cũng giống như quá nhiều những sự bịa đặt khác, và không đáng để xem xét một

¹ Luận Duy thức gọi đây là 10 thắng hạnh và kể ra như sau: Thí ba-la-mật, Giới ba-la-mật, Nhẫn ba-la-mật, Tinh tấn ba-la-mật, Thiền ba-la-mật, Bát-

tales, anecdotes, etc., taken from the vast fund of Indian folklore. These current tales were then adapted to Buddhist uses by being represented as incidents in the lives of the historical Buddha. For a long time they were just told to illustrate the Buddha's moral precepts, or for the purpose of proclaiming the glory and spiritual stature of the Lord (Bhagavari). Only at a later age were they recast into the form of stories about the Bodhisattva. In connection with the Jatakas a set of 10 "perfections" was elaborated, parallel to the six perfections of the Mahāyāna. Also the compassion and the loving-kindness, which in older literature is a minor and very subordinate virtue, becomes more prominent in these tales of the Bodhisattva's deeds, the "Bodhisattva" always being The Buddha in His previous lives. Likewise the doctrine of "emptiness" is now stressed more than it was in the past. A recognition of the fact that the times are bad and the days for the Arhats have passed, gives greater respectability to the aspiration after the secondary goals, such as the rebirth among the gods, or with Maitreya, the future Buddha, now in the Tushita heaven.

But on the whole these concessions are made rather grudgingly. Our Hīnayāna sources practically never mention the Mahayanists, either positively or negatively. They were somewhat incredulous of all these innovations and they refused to take seriously the claim that the many new Mahāyāna works gave the Buddha's actual words. In fact they rejected these works as just so many "concoctions" and unworthy of serious consideration. The eloquent testimony of the complete and total

nhã ba-la-mật, Phương tiện thiện xảo ba-la-mật, Nguyện ba-la-mật, Lực ba-la-mật và Trí ba-la-mật. Mười ba-la-mật trong thời kỳ đầu do Phật giáo Tiểu thừa liệt kê không biết có tương tự như thế này hay không.

² *Tuṣita*, Hán dịch nghĩa là Hỷ túc (喜足) hoặc Diệu túc (妙足), dịch âm là Đâu-suất (兜率) hay Đâu-suất-đà (兜率陀).

cách nghiêm túc. Sự im lặng hoàn toàn của các học giả Tiểu thừa về vấn đề Đại thừa là bằng chứng mạnh mẽ cho chúng ta biết rõ họ đã nghĩ gì về bộ phái đồ sộ này.

Không nao núng bởi Đại thừa, những người Tiểu thừa tiếp tục phát triển giáo lý riêng của mình, chủ yếu là làm rõ thêm những hàm nghĩa hợp lý trong bộ *A-tỳ-đạt-ma* của họ.¹ Việc biên soạn và hệ thống hóa bộ luận này phải mất hết bốn thế kỷ đầu Công nguyên. Sau đó, bộ luận này được hoàn tất cho hai trường phái chính. Về việc này, chúng ta có được phần nào hiểu biết chính xác, chẳng hạn như ngài *Thế Thân* hoàn thành bộ luận của *Nhất thiết hữu bộ*, và ngài *Phật Âm*² hoàn thành bộ luận của *Thượng tọa bộ*.

Vào khoảng năm 400, Tiểu thừa đạt đến mức hoàn thiện nhất trong khả năng của họ. Sau đó, không còn có thêm gì mới, và mặc dù tồn tại thêm 800 năm nữa, Phật giáo Tiểu thừa Ấn Độ để lại cho chúng ta rất ít dấu vết của những hoạt động sáng tạo tri thức tiến xa hơn. Chính ngài *Thế Thân* đã cảm thấy mình đi đến đoạn cuối của một thời đại, và ngài kết thúc bộ luận *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá*³ bằng những dòng nổi tiếng sau đây:

*“Thời đã đến,
Với sự tràn ngập sóng vô minh dâng cao
Phật giáo dường như thở hơi cuối cùng.”*

Sự sáng tạo bộ luận *A-tỳ-đạt-ma* là một trong những thành tựu vĩ đại nhất của trí huệ con người. Trong phần 3 của Chương I đã giải thích phần nào một số ý nghĩa được dùng của danh từ *pháp*. Trong thời kỳ thứ hai, người ta đã cố xác định một cách có hệ thống xem có bao nhiêu loại *pháp*, hay thành phần cơ bản của kinh nghiệm, cần phải được thừa nhận. *Nhất thiết hữu bộ* đạt được một danh sách 75 pháp. Trong khi đó, *Thượng tọa bộ* tin rằng cần phải nêu đến 174 pháp. Nhưng sự khác biệt giữa hai con số này ít nghiêm trọng hơn nhiều so với vẻ ngoài. Danh sách của *Thượng tọa bộ* tuy dài hơn rất nhiều, nhưng chủ yếu là

¹ Như đã nói trong một đoạn trước, nội dung bộ *A-tỳ-đạt-ma* của mỗi bộ phái khác nhau rất nhiều.

silence of all Hīnayāna doctors on the subject of the Mahāyāna shows clearly what they thought of all this splendour.

Undeterred by the Mahāyāna, the Hinayanists went on with their own doctrinal development, which consisted in working out the logical implications of their Abhidharma. The elaboration and systematization of the Abhidharma occupied the first four centuries of our era. After that time it was completed for the two principal schools of which we have any precise knowledge, i.e. by Vasubandhu for the Sarvastivadins and by Buddhaghosa for the Theravadins.

About AD 400 the Hinayanists reached the perfection of which they were capable. After that there was no more to come and the Indian Hīnayāna, although it persisted for another 800 years, has left us few records of further creative intellectual activity. Vasubandhu himself felt that he had reached the end of an epoch and he concludes his “Abhidharmakosa” with the famous words:

*The times are come
When flooded by the rising tide of ignorance
Buddha’s religion seems to breathe its last.*

The creation of the Abhidharma was one of the greatest achievements of the human intellect. I have explained to some extent the sense in which the word “dharma” was used. In our second period one attempted to determine systematically how many kinds of “dharma”, or ultimate constituents of experience, had to be assumed. The Sarvastivadins arrived at a list of 75 dharmas, whereas the Theravadins believed that 174 were necessary. The difference between the two lists is much less serious than it appears to be. The Theravadin list

² *Buddhaghosa*

³ *Abhidharmakośa*

vì họ chia nhỏ pháp thứ 14 (*tưởng*) của *Nhất thiết hữu bộ* thành 89 loại *thức*. Ngoài ra, hai danh sách này khác nhau ở sự sắp xếp, thứ tự liệt kê và cách dùng từ, cũng như một số chi tiết vụn vặt, quá phiền toái để kể hết ra đây. Những yếu tố cơ bản vốn đã được giải quyết xong trước đó, vào lúc mà hai trường phái vẫn còn thống nhất với nhau, và chỉ có những chi tiết cuối cùng là được thêm vào sau này.

Phạm vi đáng kinh ngạc của những nghiên cứu trong bộ luận *A-tỳ-đạt-ma* có thể được nhận rõ khi chúng ta nhìn vào những đề tài mà ngài Thế Thân bàn đến trong bộ luận *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá*. Bộ luận có 8 chương, bàn về những hiện tượng trong tự nhiên, về những sức mạnh và bản năng tự nhiên, về vũ trụ học... nghĩa là nguồn gốc, sự sắp xếp và hủy diệt của vũ trụ, và bàn về nghiệp báo, những dự vọng, các bậc thánh giả khác nhau và những phương pháp dẫn đến giải thoát, và chấm dứt bằng một khảo sát về năng lực nhận thức thiêng liêng và những thành tựu của thiên định. Thêm vào đó còn có một phần phụ lục dành để bác bỏ quan điểm của những người thừa nhận sự hiện hữu tự ngã, kể cả những tín đồ Phật giáo. Việc loại trừ và xóa bỏ tất cả những quan điểm như vậy là mục tiêu chính của ngài Thế Thân trong việc biên soạn bộ luận của mình.

Trước phần tổng kết cuối cùng là những bài luận thuyết rất dài và bao quát, trong đó chúng ta có được một số tư liệu về *Nhất thiết hữu bộ*. Trong thế kỷ thứ nhất, bộ phái này đã san định lại kinh tạng của họ. Khoảng năm 100, có bộ *Tỳ-bà-sa*,¹ một bộ luận giải của bộ *A-tỳ-đạt-ma*, và vào khoảng năm 200, ra đời bộ luận đồ sộ *Đại Tỳ-bà-sa*,² được biên soạn bởi 500 vị *A-la-hán* ở *Kashmir*, và đã hình thành tên gọi *Tỳ-bà-sa bộ*³ cho bộ phái chính thống nhất thành lập từ *Nhất thiết hữu bộ*. Danh xưng *Tỳ-bà-sa* có nghĩa là “*sự lựa chọn*”, và tên gọi của những tác phẩm vừa đề cập trên xuất phát từ thực tế là rất nhiều ý kiến khác nhau của các bậc luận sư hàng đầu đều được ghi nhận cẩn

¹ *Vibhāshā*

² *Mahāvibhāsha*. Bộ luận này gồm 200 quyển, đã được ngài Huyền Trang dịch sang Hán văn.

is so much longer chiefly because they subdivided one item of the Sarvastivadins (i.e. no. 14, Thought) into the 89 kinds of consciousness. Otherwise the lists mainly differ in their arrangement, order of enumeration and terminology, as well as in a number of trifling details too wearisome to enumerate here. The basic factors were already worked out while the two schools were still united and only the final touches were added at a later period.

The astounding range of Abhidharma studies can be appreciated when we look at the topics which Vasubandhu discusses in his *Abhidharmakosa*. It falls into eight chapters, dealing with the elements, the powers and faculties, cosmology, i.e. the origin, arrangement and destruction of the universe, with karma, the passions, the various kinds of saints and the paths which lead to salvation, concluding with a survey of sacred cognition and meditational attainments. In addition an appendix is devoted to the refutation of the views of Buddhists and non-Buddhists who postulate the existence of an ego, the abolition and eradication of all such views being Vasubandhu's main object in the composition of his treatise.

The final synthesis was preceded by many lengthy and extensive discussions of which we have for the Sarvastivadins some documents left. In the first century of our era they fixed their Canon, about AD 100 there is the *Vibhāshā*, a commentary to the *Abhidharma*, and about AD 200 the enormous *Mahāvibhāsha*, a commentary to the *Jñānaprasthāna* composed by 500 Arhats of *Kashmir*, which gives the name of *Vaibhāshika* to the most orthodox school of the Sarvastivadins. The word *vibhāsha* can be translated as “option” and the works just mentioned derived their name from the fact that different opinions of the leading

³ *Vaibhāshika*

thận, để người đọc có thể lựa chọn những ý kiến nào tỏ ra phù hợp nhất với mình.

Trường phái đối nghịch chủ yếu của *Tỳ-bà-sa* bộ là *Kinh lượng bộ*. Họ không tin rằng bảy cuốn *A-tỳ-đạt-ma* cơ bản là do chính đức Phật truyền dạy, và cho rằng chỉ có những gì trong bộ *A-tỳ-đạt-ma* được trích dẫn rải rác từ Kinh tạng là những nền tảng có thể tin cậy được.

Giáo lý của *Kinh lượng bộ* thường đơn giản hơn và rõ ràng là hợp lý hơn giáo lý của *Nhất thiết hữu bộ*. Sự mâu thuẫn giữa hai trường phái này liên quan đến những vấn đề chẳng hạn như khả năng tự tỉnh giác, hoặc là sự nhận thức trực tiếp đối tượng, hay tranh luận về việc trong ý nghĩa nào thì một đối tượng khách quan thực sự hiện hữu, hoặc cái gì thực hiện hành vi thấy: là con mắt, là ý thức hay là tâm. Họ cũng tranh luận về việc sự hủy diệt có nguyên nhân của nó, hay xảy đến một cách tự nhiên như là bản chất vốn có của sự vật.

Ngài *Thế Thân* đã có nhiều nhượng bộ đối với quan điểm của *Kinh lượng bộ*, và vì thế, bộ luận của ngài bị bộ phái chính thống *Tỳ-bà-sa* công kích. Ngài *Thế Thân* khi ấy đã nhận ra ngài *Chúng Hiền*¹ là một luận sư đối nghịch có năng lực mạnh mẽ, đã phê phán bộ luận của ngài theo quan điểm truyền thống. Mặc dù vậy, bộ luận này vẫn ngày càng được nhiều người thừa nhận như là kết luận cuối cùng về đề tài này, và việc có rất nhiều luận sư chú giải cho bộ luận đã chứng minh được sự phổ biến rộng rãi của nó kéo dài đến nhiều thế kỷ sau đó.

Tuy nhiên, những hoạt động sáng tạo của Tiểu thừa không chỉ hoàn toàn giới hạn ở bộ luận *A-tỳ-đạt-ma*. Những chuyện kể về sự dẫn sinh của đức Phật và những chuyện kể có tính cách giáo dục liên tục được gia tăng. Cuộc đời và nhân cách của đức Phật đã thu hút nhiều sự chú ý của tín đồ. *Bồ Tát Mã Minh*,² vốn cũng là một nhà thơ tài hoa, đã dùng hình thức thi ca của tiếng

¹ *Saṅghabhadra*, luận sư đệ tử của ngài Ngộ Nhập, thuộc Nhất thiết hữu bộ. Ngài viết Câu-xá bao luận để phê phán Câu-xá luận. Ngài Thế Thân đọc luận này, cho là không phải chống phá, nhưng ngược lại là làm rõ thêm ý nghĩa bộ luận của mình, nên đổi tên lại gọi là Thuận chánh lý luận.

teachers of the school are carefully recorded, so that the reader may be able to choose those which seem most likely to him.

The chief adversaries of the Vaibhashikas were the Sautrantikas who did not believe that the seven basic Abhidharma texts had been preached by the Buddha, and regarded the statements on Abhidharma which are scattered in the Sutras as the only reliable scriptural basis for that subject.

The doctrines of the Sautrantikas are often simpler and more obviously reasonable than those of the Sarvastivadins. The controversies between the two schools dealt with such subjects as the possibility of self-consciousness, or that of the direct perception of objects. Or one debated in what sense external objects really exist, or what it is that does the "seeing" (the eyes, or the consciousness, or mind), or whether destruction has a cause or comes about automatically of itself in the very nature of things.

Vasubandhu made many concessions to the Sautrantika point of view, and his Kosa was in consequence assailed by the orthodox Vaibhashikas. He found an able and powerful opponent in Saṅghabhadra, who commented on the Kosa from the traditional point of view. Nevertheless the Kosa was increasingly recognized as the last word on the subject and numerous commentaries testify to its enduring popularity in subsequent centuries.

The creative activities of the Hīnayāna were, however, not entirely confined to the Abhidharma. Constant additions were made to the Birth Stories and Edifying Tales. The life and personality of the Buddha claimed the attention of the devotees. Asvaghosa (c. 100), a very fine poet, used the devices of Indian

² *Asvaghosa*, tức Bồ Tát Mã Minh (馬鳴). Niên đại của ngài vào khoảng từ năm 100 đến 160.

Sanskrit để truyền bá rộng rãi thánh sử của đức Phật qua tác phẩm *Phật sử hạnh tán*,¹ trong đó được đưa vào rất nhiều kiến thức của đạo *Hindu*. Tác phẩm của ngài nổi bật lên với sự nhiệt tình cống hiến, nhưng không có lý do nào để cho rằng ngài là một người theo Đại thừa, dù hiểu theo bất cứ nghĩa chính xác nào của danh từ này, và những quan điểm của ngài cho thấy có nhiều sự đồng cảm với quan điểm của *Đại chúng bộ* hơn là với bất cứ trường phái đã được biết nào khác.

Ngài *Thế Thân* cũng viết kịch nữa. Từ thời đại của ngài trở đi, kịch nghệ đã trở thành một phương tiện được ưa chuộng hơn hết để truyền bá rộng rãi những quan điểm của Phật giáo.

Ở Miến Điện và Tây Tạng, một số những câu chuyện dài hơn về tiền thân đức Phật hiện nay vẫn còn là đề tài ưa chuộng trong kịch nghệ, chẳng hạn như câu chuyện *Vessantara* nổi tiếng, kể về một người đã bố thí tất cả những gì mình có. Vào thế kỷ 5, lịch sử đức Phật được biên soạn ở Tích Lan dưới hình thức mở đầu cho quyển truyện tiền thân bằng tiếng *Pāli*. Thánh sử này kể về đức Phật từ thời xa xưa trong quá khứ, khi ngài bắt đầu phát tâm *Bồ-đề* quyết định sẽ thành Phật, cho đến lúc ngài bắt đầu giáo hóa sau khi thành đạo. Chúng ta còn có quyển “150 bài tụng ca” của *Matrceta* (khoảng năm 150), ca ngợi công đức cao cả và sâu xa của đức Phật. Tập sách này được giảng dạy cho tất cả tăng sĩ. Mục đích nhắm đến của thể loại văn chương này là đức tin chứ không phải là trí tuệ.

3. NEPAL VÀ KASHMIR

Phật giáo dường như đã có từ lâu ở *Nepal*, có lẽ ngay từ lúc khởi đầu của Phật giáo. Tuy nhiên, từ thế kỷ 7 trở về trước hầu như chúng ta không biết được gì nhiều. Và Phật giáo *Nepal* có nhiều khả năng là không khác biệt đáng kể so với Phật giáo ở Bắc Ấn. Trong truyền sử *Svāyambhupurāna*, ngài *Vān-thù* được dành cho một vị trí quan trọng, từng đi từ Trung Hoa đến *Svāyambhu*, làm biến mất một hồ nước lớn lúc đó chiếm

1 *Buddhacarita*, đời Bắc Lương ngài Đàm Vô Sấm dịch sang Hán văn với tên là *Phật sử hạnh tán* (佛所行讚), gồm 5 quyển (Đại Tạng Kinh, quyển 4, trang 1).

Sanskrit poetics to popularize the life of the Buddha by his *Buddhacarita*, into which he introduced much *Hindu* learning. His work is marked by great devotional feeling, but there is no reason to assume that *Asvaghosa* was a Mahayanist in any precise sense of the term and his views show more affinity to those of the *Mahāsāṅghikas* than to any other known school.

Asvaghosa also wrote dramas, which have since his time been favourite means of popularizing Buddhist sentiments.

In Burma and Tibet some of the longer Jatakas, like the famous story of *Vessantara*, who gave away all he had, are still popular subjects of dramatic performances. In the fifth century a biography of the Buddha from the period aeons ago when he first decided to attain Buddhahood, down to the beginning of His teaching, was compiled in Ceylon, in the form of an to the *Pali Jataka* book. We also have *Matrceta's* (c. 150) “Hymn in 150 Verses”, lauding “the Buddha’s great and profound virtues”, which was taught to all monks. Piety and not wisdom was the aim of this kind of literature.

3. NEPAL AND KASHMIR

In *Nepal* the religion seems to have existed for a long time, probably from the beginning of Buddhism onwards. Little is, however, known of the period before the seventh century AD, and the Buddhism of *Nepal* was in all probability not substantially different from that of Northern India. In the legendary history of the *Svayambhupurāna* a great role is assigned to *Manjusri*, who came from China to *Svayambhu*, made the great lake disappear which up to then had filled the valley, founded the city of *Kathmandu* and placed there as a ruler the king *Dharmikara*

cả vùng thung lũng, và lập nên thành phố *Kathmandu*, và đặt vua *Dharmikara*, người được ngài mang theo từ xứ Đại Trung Hoa¹ đến, làm người cai trị ở đó. Chính đức Phật đã dẫn sanh tại vườn *Lam-tỳ-ni*² ở *Nepal*, và vua *A-dục* được biết là đã đến chiêm bái thánh tích này và có dựng lên một trụ đá khắc chữ.

Trước thời đại của vua *A-dục*, có lẽ Phật giáo đã được biết đến ở *Kashmir*, nhưng chỉ đến giai đoạn cầm quyền của vị vua này thì Phật giáo mới có ảnh hưởng, khi *Kashmir* trở thành một phần lãnh địa của ông. *Tỳ-kheo Madhyantika* đã được phái đến để giáo hóa tại xứ này. Vua *A-dục* đã xây 500 tinh xá cho các vị *A-la-hán* và cúng dường vùng thung lũng này cho *Tăng-già*. Sau đó, vận mệnh Phật giáo thường xuyên thay đổi theo với chính sách của mỗi nhà cai trị.

Dưới thời vua *Kanishka*, một Hội đồng trưởng lão được thành lập để san định phân kinh điển của *Nhất thiết hữu bộ*. Từ đó về sau, kinh điển của phái này thường được viết bằng tiếng *Sanskrit*, và chỉ riêng sự kiện này cũng đã làm tăng thêm tầm quan trọng của những người *Bà-la-môn* về theo Phật giáo, vì chỉ có họ mới hoàn toàn am hiểu sự phức tạp của loại ngôn ngữ này.

Sau triều đại của các vua dòng *Kushana*, một phản ứng của những người đạo *Hindu* bắt đầu. Dưới triều vua *Kinnara*, nhiều tự viện bị phá hủy. Các vị vua giờ đây nói chung đều theo đạo *Shiva*, và vì thế sự bảo trợ từ phía hoàng gia không còn nữa.

Trong suốt thời kỳ thứ hai này, *Kashmir* nổi tiếng là một trung tâm nghiên cứu Phật giáo. Gần như tất cả những học giả Phật giáo từ thời ngài Mã Minh cho đến ngài Vô Trước đều đã từng cư ngụ một thời gian nào đó ở đây. Vào khoảng năm 250, ngài *Ha-lê-bạt-ma*³ soạn bộ *Thành thật luận*,⁴ một sự tổng hợp lý thú các quan điểm Đại thừa và Tiểu thừa. Các vị tăng *Kashmir* đã có đến *Khotan*, Trung Hoa và xứ *Andhra*, và chính một vị tăng *Kashmir* là *Gunavarman* đã giáo hóa thành công ở xứ *Java* vào hồi đầu thế kỷ 5.

¹ *Mahā-China*

² *Lumbinī*

whom he had brought with him from Maha-China. The Buddha Himself was born in *Nepal*, at Lumbini, and Aśoka is known to have visited His birthplace, where he erected an inscribed pillar.

Although probably known in *Kashmir* before Aśoka, Buddhism really made its influence felt only during his rule, when *Kashmir* formed part of his Empire. The bhikshu Madhyantika was sent to convert the country. Aśoka is said to have built 500 monasteries for the Arhats, and to have given the valley itself as a gift to the Saṅgha. Thereafter the fate of Buddhism fluctuated with the attitude of the rulers.

Under Kanishka a Council is said to have been held which fixed the Sarvastivadin Canon. From that time onwards the Sarvastivadin writings were normally in *Sanskrit*, and this fact by itself would increase the relative weight of the Brahmin converts who alone would be fully conversant with the complications of this language.

After the Kushana kings a *Hindu* reaction set in, under King Kinnara many monasteries were destroyed, the rulers in general were *Shivaites*, and royal patronage was therefore withdrawn.

During our period *Kashmir* gained a high reputation as a centre of Buddhist learning and nearly all the great Buddhist scholars between Asvaghosa and Asanga are reported to have resided there at some time or other. Harivarman about 250 wrote his *Satyasiddhi*, an interesting synthesis of Mahāyāna and Hinayana views. *Kashmiri* monks went to Khotan, China and the Andhra country, and it was a *Kashmiri* monk, Gunavarman, who converted Java at the beginning of the fifth century.

³ Harivarman, dịch âm là Ha-lê-bạt-ma (呵梨跋摩). Ngài sanh vào khoảng từ năm 250 đến 350, nên bộ *Thành thật luận* cũng không biết chính xác được soạn vào năm nào. Bộ luận này đã được ngài Cửu-ma-la-thập dịch sang Hán văn.

⁴ *Satyasiddhi*

4. TÍCH LAN

Vào đầu thời kỳ này, một cuộc tranh luận đáng kể nhất đã diễn ra về việc so sánh giữa trau dồi tri thức và công phu hành trì thì điều nào là quan trọng hơn. Phái *Dhammakathikas* nhấn mạnh vào việc trau dồi tri thức hơn là sự thực hành nhận thức, và đã giành được phần thắng. Kết quả là toàn bộ tính cách của Phật giáo Tích Lan đã thay đổi. Các vị tăng có học thức rất được kính trọng, và vì thế tất cả những tăng sĩ có trí thông minh đều chuyên tâm vào việc đọc sách. Việc dành trọn thời gian cho công phu thiền định thường chỉ được thực hiện bởi các vị tăng lớn tuổi, trí óc kém minh mẫn và thể trạng yếu ớt. Không bao lâu, việc trau dồi tri thức không chỉ bao gồm kinh điển Phật giáo, mà còn được mở rộng với các môn học như ngôn ngữ, ngữ pháp học, sử học, luận lý học, y học v.v... Các tự viện Phật giáo trở thành những trung tâm học thuật và văn hóa, và còn có thêm cả sức hấp dẫn về mặt nghệ thuật nữa.

Vào thế kỷ thứ nhất trước Công nguyên, *Saddhatissa*, một vị hoàng đệ, đã đề nghị các vị tăng sĩ thử nêu tên, dù chỉ một vị thánh tăng xứng đáng với sự sùng kính của ông ta.¹ Nhưng mặt khác, những bài luận giải bằng tiếng Tích Lan lại cho rằng vào thời đó đảo quốc này có rất nhiều vị *A-la-hán*, và rất lâu sau đó vẫn còn nhiều vị tăng duy trì nếp sống nghiêm trì giới luật, khắc khổ và theo đuổi về tâm linh. Theo các ngài Pháp Hiển và Huyền Trang, Tích Lan đã từng nổi tiếng trong các nước theo Phật giáo.

Trong thế kỷ 5, có ba học giả đã dịch những bộ luận giải Tích Lan cổ xưa ra tiếng Pāli. Tất cả đều đến từ Nam Ấn, không phải người Tích Lan. Đó là các vị *Phật-đà Đạt-đa*,² *Phật Âm* và *Pháp Hộ*.³ Người nổi tiếng nhất trong cả ba là ngài *Phật Âm*, đã trình bày phần khảo sát tuyệt vời của ngài về giáo lý Phật giáo trong quyển luận *Thanh tịnh đạo*.⁴ Quyển luận này là bản

¹ Nghĩa là ông ta không còn tìm thấy vị thánh giả nào trong hàng ngũ chư tăng nữa, mà cho rằng chỉ có toàn những học giả chạy theo tri thức.

² Buddhadatta, Hán dịch âm là Phật-đà Đạt-đa (佛陀達多).

4. CEYLON

At the beginning of our period a most significant discussion took place about the question whether learning or practice is the more important. The *Dhammakathikas* who stressed learning rather than practical realization were victorious and as a result the whole character of Ceylonese Buddhism changed. The learned monks were greatly honoured and in consequence all able and intelligent monks applied themselves to book-learning. The full-time practice of meditation was normally taken up by elderly monks of weak intellect and feeble physique. Book learning soon included not only the Tipitaka, but also languages, grammar, history, logic, medicine, etc., the Buddhist monasteries became centres of learning and culture, and they were also made artistically attractive.

In the first century BC *Saddhatissa*, the king's brother, had asked the monks to name even one holy man who deserved his veneration. The Sinhalese commentaries, on the other hand, assume that at that time the island was full of Arahants and for a long time afterwards many monks continued to live a strictly disciplined and austere spiritual life. As we know from Fa Hien and Yuan Tsang, Ceylon enjoyed a high reputation in other Buddhist lands.

During the fifth century three scholars, all non-Ceylon-ese from Southern India, translated the old Sinhalese commentaries into Pali. They were Buddhadatta, Buddha-ghosa and Dhammapala. The most famous of them, Buddhaghosa, gave in his "Path to Purity" (*yisuddhi-magga*) a splendid survey of Buddhist doctrine. The book is a compendium of the Tipitaka,

³ Dhammapala, dịch nghĩa là Pháp Hộ (法護).

⁴ *Visuddhimagga*

tổng quan về Tam tạng kinh điển, và là một trong những kiệt tác vĩ đại của nền văn chương Phật giáo, trong đó trình bày một cách xác thực, rõ ràng và chi tiết những phương pháp thực hành thiền quán chính yếu của các vị tăng *Du-già*.

Vào cuối thế kỷ 5, một hội đồng đã xem xét san định lại các bản kinh điển một lần nữa. Từ đó trở về sau, giáo lý và truyền thống của *Thượng tọa bộ* đã được cố định dứt khoát. Và khoảng năm 400, kinh điển bằng tiếng *Pāli* lần đầu tiên được dịch sang tiếng Tích Lan.

Để duy trì sức sống của mình, Phật giáo Tích Lan tiếp tục phụ thuộc vào mối quan hệ với Ấn Độ. Nhưng tính chất của mối quan hệ này đã thay đổi vào thời kỳ thứ hai. Sự liên lạc với các cảng ở miền Tây đã bị bãi bỏ, và được thực hiện qua các cảng ở cửa sông Hằng. Như vậy, ảnh hưởng của các vị tăng vùng *Ma-kiệt-đà*¹ tự nhiên được bộc lộ.

Trong thời kỳ này có nhiều sự bất hòa và mâu thuẫn giữa hai tự viện chính: *Mahā-vihārā*² và *Abhayagiri-vihārā*.³

Abhayagiri-vihārā được thành lập từ năm 24 trước Công nguyên. Chư tăng ở đây có một thái độ cởi mở hơn đối với cư sĩ, tiếp xúc nhiều hơn với Ấn Độ, có quan điểm tự do, đón nhận những tư tưởng mới từ bên ngoài và cấp tiến hơn so với những vị tăng bảo thủ ở *Mahā-vihārā*. Ngay sau khi thành lập, họ tiếp nhận các vị tăng thuộc phái *Độc tử bộ* từ Ấn Độ sang. Về sau, họ còn thêm vào giáo lý căn bản của *Thượng tọa bộ* những phần mở rộng gồm giáo lý và kinh điển Đại thừa. Vào cuối thế kỷ 3, chúng ta nghe nói đến một trường phái mới xuất phát từ phái này, gọi là *Phương đẳng bộ*.⁴ Đây có lẽ là một hình thức của Đại thừa. Và vào thế kỷ 4, họ tiếp nhận một vị ni sư Đại thừa Ấn Độ là *Tăng-già-mật-đa*,⁵ thông thạo phép trừ tà, được nhà vua ủng

¹ Magadha

² Hán dịch là Đại Tự (大寺), một trong hai tự viện lớn nhất ở Tích Lan, đã từng được ngài Pháp Hiển đến viếng thăm vào khoảng năm 400 và ghi nhận là lúc đó có chừng 3000 tăng sĩ.

³ Hán dịch là Vô Úy Tự (無畏寺), vì tự viện này đặt trên ngọn núi Vô Úy, là một trong những trung tâm Phật giáo lớn của Tích Lan.

⁴ Vaipulyavada

and one of the great masterpieces of Buddhist literature which describes authoritatively, lucidly and in great detail the principal meditational practices of the Buddhist Yogin.

At the end of the fifth century also a council revised the text of the Tipitaka. From this time onwards the doctrine and tradition of the Theravadins has been definitely fixed. And about 400 the Pali Suttas had for the first time been translated into Sinhalese.

For its vitality the Buddhism of Ceylon continued to depend on its contact with India, but the nature of this contact had altered in the second period. The communications with the Western ports were now abandoned, and communications went through the ports at the mouth of the Ganges. In this way the influence of the monks of *Magadha*, particularly the Mulasar-vastivadins, made itself felt.

There was during this period much discord and controversy between the two principal monasteries, the Mahavihara and the Abhayagirivihara, the latter having been founded in 24 BC.

The Abhayagiri monks had a more democratic attitude to laymen, had more contact with India, were liberal in their views, welcomed new ideas from abroad, and were more progressive than the conservative Mahavihara monks. Soon after their foundation they received Vatslputriya monks from India. Later on they added to the basic Theravada a superstructure of Mahāyāna doctrines and scriptures. At the end of the third century we hear of a new school among them, called Vaitulyavada. This was probably a form of Mahāyāna, and in the fourth century Saṅghamitra, an Indian Mahayanist “versed in the exorcism of spirits”, won the support of the king, and the

⁵ *Samghamittā*, con gái vua A-dục. Ni sư đến Tích Lan và kiến lập Ni chúng đầu tiên ở nước này.

hộ, và tự viện *Mahā-viharā* bị đóng cửa một thời gian. Nhưng không bao lâu sau, *Tăng-già-mật-đa* bị một người thợ mộc giết chết, và sau năm 362 *Mahā-viharā* bắt đầu hoạt động trở lại. Vào năm 371, một chiếc răng hàm trái của đức Phật được mang đến Tích Lan từ vùng *Dantapura ở Kalinga*, và phần *xá-lợi* quý giá này được giao cho *Abhayagiri-viharā*, vì khuynh hướng Đại thừa ở đây sẵn lòng hơn trong việc khuyến khích sự sùng bái. Vào đầu thế kỷ 5, Ngài Pháp Hiển tính được có 60.000 vị tăng ở Tích Lan. Trong số đó có 5.000 vị thuộc *Abhayagiri-viharā* và 3.000 vị thuộc *Mahā-viharā*. Khuynh hướng chính thống của Tích Lan đã thành công trong việc ngăn chặn hoàn toàn các tác phẩm văn chương của những người ở *Abhayagiri-viharā*, nhưng một trong những tác phẩm của họ được giữ lại trong bản dịch tiếng Trung Hoa. Đó là cuốn *Giải thoát đạo luận* của ngài *U-ba-đề-sa*,¹ có cùng chủ đề như cuốn *Thanh tịnh đạo luận* của ngài *Phật Âm* và đã được viết ra trước đó. Thật lạ lùng khi có thể nhận ra là quyển sách ấy không bắt nguồn từ bất cứ nền tảng nào trong giáo lý của *Thượng tọa bộ*.

5. SỰ MỞ RỘNG SANG ĐẠI Á

Phải mất năm thế kỷ trôi qua trước khi Phật giáo được thấm nhuần khắp tiểu lục địa Ấn Độ, tương đương với khoảng thời gian La Mã chinh phục bán đảo Ý. Khoảng 500 năm sau khi Phật nhập *Niết-bàn*, Phật giáo đã có thể bắt đầu mở rộng sang Đại Á. *Gandhara*, thuộc vùng tây bắc Ấn Độ, được xem là cái nôi của Phật giáo thế giới. Chính từ nơi đây, các vị tăng sĩ trong màu y vàng đã dần dần thâm nhập vào Trung Á, và từ đó tiến vào Trung Hoa rồi tiến xa hơn nữa. Và bộ phái Phật giáo phát triển được bên ngoài Ấn Độ chủ yếu chính là Đại thừa.

Chúng ta cần giải thích đôi chút về việc tại sao những người Đại thừa đã thành công hơn nhiều trong việc truyền bá Phật giáo ra nước ngoài so với Tiểu thừa. Không phải là những người Tiểu thừa thiếu nhiệt tình trong việc truyền đạo, nhưng khiếm khuyết chính của họ là sự cứng nhắc, thiếu linh hoạt, uyển chuyển. Trong khi đó, những người Đại thừa phóng khoáng hơn

¹ Upatissa

Mahavihara was closed for a time. But Sañghamitra was soon killed by a carpenter, and after 362 the Mahavihara began to function again. At this time, in AD 371, the left eye tooth of the Buddha was brought to Ceylon from Dantapura in Kalinga, and this precious relic was entrusted to the Abhayagiri monastery which because of its Mahāyāna leanings was more willing to encourage bhaktic piety. In the beginning of the fifth century Fa-Hien counted 60,000 monks in Ceylon, of whom 5,000 belonged to the Abhayagiri, and 3,000 to the Mahavihara. The Ceylonese orthodoxy has succeeded in suppressing the entire literature of the Abhayagirivadins, but one of their works is preserved in a Chinese translation. It is Upatissa's *Vimut-timaggā*, which has the same theme as Buddhaghosa's "Path to Purity", and was written before his time. It is curious to observe that it does not depart from Theravadin doctrines on any fundamental issues.

5. EXPANSION INTO GREATER ASIA

Five whole centuries had to elapse before Buddhism had penetrated the Indian subcontinent, about as long as it took Rome to conquer the Italian peninsula. Now, about 500 years after the Buddha's Nirvana, His religion could begin to expand into Greater Asia. Gandhara, in the North-West of India, was the birthplace of Buddhism as a world religion. It was from here that the monks in the saffron robe gradually filtered into Central Asia, and from there into China, and further on. And it was chiefly the Mahāyāna form of Buddhism which took root outside India.

We must give some explanation why the Mahayanists were so much more effective missionaries than the Hinayanists. It was not that the latter were deficient in missionary zeal, but they were handicapped by the fact that they were rather inflexible literalists, whereas the Mahāyāna claimed much

nhiều trong việc giảng giải kinh văn. Điều này đúng cả về mặt giới luật cũng như về giáo lý. Chẳng hạn như, nếu giới không ăn thịt được hiểu theo một cách nghiêm ngặt, thì những người dân du mục sẽ không thể tiếp nhận được những xoa dịu từ Phật pháp, bởi vì họ không thể giữ giới luật được một cách nghiêm ngặt. Các vị tăng Đại thừa đã nhanh chóng tìm cách tránh né đi những điều luật không thể thực hiện như thế, bằng cách diễn giải lại cho thích hợp với hoàn cảnh. Điều đặc biệt quan trọng trong sự thành công của họ còn là thái độ đối với điều luật cấm tăng sĩ làm công việc chữa bệnh. Lịch sử các đoàn truyền giáo của Thiên Chúa giáo trong những thế kỷ vừa qua đã chứng tỏ rằng, trừ ra việc sử dụng bạo lực, thì các đoàn truyền giáo có kết hợp việc trị bệnh đã đạt được nhiều kết quả giáo hóa hơn hết. Bạo lực là phương thức mà những người Phật giáo chê bỏ không dùng đến, nhưng những phương thức trị bệnh bằng dao mổ, thảo dược, thuốc nước... đã giúp những người Đại thừa đến được với mọi nhà, nghèo hèn cũng như giàu có. Họ tự nhủ với mình rằng, lòng từ bi và trách nhiệm đối với đồng loại có giá trị hơn là một điều luật tốt đẹp nhưng dùng không đúng chỗ. Họ dành trọn nhiệt tình cho việc nghiên cứu và thực hành y học. Môn học này đã trở thành một phần trong chương trình đào tạo chính thức, chẳng hạn như ở đại học *Nālanda*, và khắp các tự viện ở Tây Tạng.

Thái độ cởi mở tương tự như vậy cũng được áp dụng đối với các vấn đề giáo lý. Sự giảm thiểu những khác biệt giữa quan điểm Phật giáo với các quan điểm không thuộc Phật giáo rất được coi trọng, nhằm có thể tiếp thu tối đa những quan điểm đã có từ trước của những người mới tin theo Phật giáo, cho dù đó là những quan điểm của Lão giáo, Tây Tạng giáo, Thần giáo, Cảnh giáo hay phép trừ tà... Sự mở rộng này dĩ nhiên có nguy cơ trở thành sự buông thả về giới luật và những suy diễn tùy tiện về giáo lý. Và nói chung, những chệch hướng về giáo lý có thể được ngăn ngừa hiệu quả hơn là sự buông thả về giới luật. Những trước tác giá trị của Đại thừa đều chứa đựng rất ít, nếu có, những gì có thể xem là không chính thống đối với một tín đồ Phật giáo khách quan. Có một yếu tố đã giới hạn và kiểm soát sự mở rộng “tùy duyên” của các tác giả, đó là việc trước khi viết sách, tâm ý

greater freedom in interpreting the letter of the Scriptures. This applied to both monastic rules and doctrinal propositions. For instance, if the rules about eating meat are strictly interpreted, nomadic populations will remain without the consolations of the Dharma, because among them the Vinaya rules cannot be strictly observed. Mahāyāna monks quickly found a way round unworkable rules, and reinter-preted them to fit the circumstances. Of particular importance for the success of their missionary enterprises was their attitude to the Vinaya rule which forbids monks to practise medicine. The history of Christian missions in recent centuries shows that, violence apart, the medical missionaries effected more conversions than anyone else. The sword was the one method which the Buddhists disdained to use, but the scalpel, the herb and the potion opened to the Mahayanists the houses of the poor and rich alike. They convinced themselves that compassion and their responsibilities to their fellow-men counted for more than a well-meant monastic rule and they zealously gave themselves over to the study and practice of medicine, which formed part of the curriculum for instance at *Nālandā* University and also at the monastic institutions of Tibet.

The same latitudinarianism was practised with regard to doctrinal questions. Great care was taken to minimize the differences between Buddhist and non-Buddhist opinions, to absorb as much of the pre-existing views of their converts as was possible, be they Taoist, Bon, Shinto, Manichean or shamanis-tic. This latitudinarianism is of course in danger of lapsing into laxity in the moral and into arbitrary conjectures in the doctrinal field. The latter danger was on the whole more effectively avoided than the former and the best Mahāyāna literature contains little, if anything, that to any fair-minded Buddhist can appear as positively unorthodox. There was one factor which limited and restrained the “skill in means” of these

họ đã được hun đúc và uốn nắn bởi nhiều năm tu tập thiền định theo các khuynh hướng truyền thống.

Trung Hoa là nước lớn đầu tiên được tư tưởng Phật giáo thâm nhập vào. Cũng giống như ở Nhật Bản và Tây Tạng sau này, Phật giáo trải qua năm giai đoạn mà chúng ta sẽ sắp xếp các tư liệu dựa theo đó.

1. Mở đầu là thời kỳ củng cố nền tảng, được đánh dấu bằng sự phiên dịch các kinh căn bản.
2. Thời kỳ này được nối tiếp bởi một cố gắng sơ khởi nhằm đi đến chỗ thích hợp với thực tiễn. Phật giáo không phải truyền bá vào những nơi chưa có chỗ dựa tinh thần, mà thật ra là phải đối mặt khắp nơi với những con người đã hun đúc từ những truyền thống trước đó, như Lão giáo ở Trung Hoa, Thần giáo ở Nhật, Tây Tạng giáo¹ ở Tây Tạng...
3. Giai đoạn thứ ba được đánh dấu bởi một sự nhận hiểu thuần thực hơn về giáo lý, nhưng phần lớn vẫn còn phụ thuộc nhiều vào những mẫu mực của Ấn Độ. Chẳng hạn như, ở Trung Hoa điều này được biểu lộ qua việc những bản chú giải đa dạng, thường là ngắn gọn, hoặc những bộ luận giảng về giáo lý, được ngụ tạo như những bản dịch từ tiếng *Sanskrit*. Có hai trong số những trường hợp này được nhiều người biết đến. Một là văn bản *Khởi tín luận*,² được cho là của ngài *Mā Minh* nhưng không đúng. Hai là một bản văn gọi là "*Kinh Thủ Lăng Nghiêm*",³ được cho là đã mang từ đại học *Nālandā* về, nhưng thật ra là viết ở Trung Hoa.
4. Giai đoạn thứ tư, có lẽ là giai đoạn quan trọng nhất và thường phải mất khoảng 600 năm để đạt đến. Những

¹Tức là đạo Bon, thịnh hành ở Tây Tạng từ trước khi Phật giáo được truyền vào, rất có thể ban đầu là một hình thức đồng bóng kèm theo trị bệnh, trừ tà... Những người theo tôn giáo này tin rằng tôn giáo của họ đã được lập nên từ rất lâu về trước, bởi một vị có tên là Shenrab Mibo. Khi Phật giáo được truyền vào Tây Tạng, họ đã phản ứng bằng cách cải cách lại tôn giáo của họ. Kết quả là hầu hết các nghi lễ cũng như kinh văn của họ ngày nay đều là những hình thức sao chép từ Phật giáo. Trước năm 1959, có khoảng 350 tu viện của đạo này ở Tây Tạng.

men, and that was the fact that before they wrote their books their minds had been remoulded and disciplined by many years of meditation on traditional lines.

China was the first large country to be penetrated by Buddhist thought. As in Japan and Tibet later on, Buddhism went through five stages, which will act as our guides for the arrangement of our material.

1. There was first a period of consolidation, marked by translations of the basic texts.
2. This was followed by a preliminary attempt at coming to terms with the material. Buddhism did not move into a spiritual vacuum, but everywhere it encountered people formed by some previous tradition - by Taoism and Confucianism in China, Shinto in Japan, Bon in Tibet.
3. After this, the next, or third phase, is marked by a more mature assimilation of the doctrine, but still largely in dependence on Indian models. In China, for instance, this took the form of either numerous, generally brief, commentaries, or of original doctrinal treatises which were passed off as translations from the *Sanskrit*. Two of these are very well known. The one is the famous "Awakening of Faith", wrongly attributed to Asvaghosa, and the other the so-called Surangama Sutra, said to have been brought from *Nālandā*, but actually written in China by Fang Jong.
4. We now come to the fourth phase, which is perhaps the most important of all and normally took 600 years to

² Thường được biết với tên là Đại thừa khởi tín luận, được cho là do Bồ Tát Mã Minh soạn, và do ngài Chân Đế dịch sang Hán văn vào đời nhà Lương. Nguyên bản Phạn ngữ đã bị thất lạc vào thời ngài Huyền Trang, và được ngài khôi phục từ bản dịch chữ Hán. Có lẽ do điều này mà tác giả đưa ra nhận xét này.

³ Không hiểu tác giả đề cập đến bản văn nào, nhưng chắc chắn không phải là bản kinh Thủ Lăng Nghiêm đang lưu hành hiện nay, vì bản này do ngài Bát-thích-mật-đế dịch từ Phạn ngữ vào đời nhà Đường.

hình thức Phật giáo Trung Hoa, Phật giáo Nhật Bản và Phật giáo Tây Tạng đã có thể tồn tại độc lập,¹ không còn xung đột với dân tộc tính của mỗi nước, biểu hiện ở Trung Hoa là *Thiền tông*, ở Nhật Bản là thời kỳ *Liêm Thương*,² và ở Tây Tạng là *Hồng phái*,³ *Hoàng phái*.⁴

5. Giai đoạn thứ năm là giai đoạn suy yếu dần.

Như chúng ta đã thấy, giai đoạn đầu hoàn toàn chỉ là một sự sao chép nguyên bản từ Phật giáo Ấn Độ⁵ sang bản địa.

Giai đoạn thứ hai, Phật giáo bản địa bắt đầu sự tồn tại độc lập của mình, đã phần nào đó có tính chất tự quyết, giống như đứa trẻ lên hai.

Giai đoạn thứ ba, Phật giáo bản địa đạt đến một mức độ độc lập thật sự, tuy vậy không phải là hoàn toàn tự quyết, giống như trong tuổi thiếu niên.

Giai đoạn thứ tư là khi bản năng dân tộc cuối cùng đã có thể tự hòa nhập để cùng tồn tại.⁶ Đứa trẻ đã trưởng thành. Giai đoạn sáng tạo này của Phật giáo được kéo dài trong nhiều thế kỷ, như thời kỳ sau khi trưởng thành của một con người.

Và giống như tuổi già phải đến sau thời kỳ đã trưởng thành, năng lực sáng tạo của Phật giáo mờ nhạt dần đi trong giai đoạn thứ năm.

6. TRUNG Á

Được truyền đi từ vương quốc *Bactria*⁷ thuộc Ấn-Hy, vào thế kỷ 2 trước Công nguyên Phật giáo đã được thiết lập vững vàng tại Trung Á. Những vùng *Khotan*, *Kucha*, *Turfan* ... vào lúc đó là những trung tâm văn hóa phát triển mạnh, nhờ những tuyến đường đi lại ngang qua đó. Việc thiết lập của Phật giáo trên những con đường tơ lụa lớn này là một sự kiện có tầm quan trọng quyết định cho sự phát triển tương lai ở vùng Đông Á.

¹ Nghĩa là không còn chịu nhiều ảnh hưởng phụ thuộc vào Ấn Độ.

² Kamakura, Hán dịch âm là Liêm Thương (鎌倉), một giai đoạn trong lịch sử Nhật Bản, kéo dài từ khoảng năm 1192 cho đến năm 1333.

³ Kagyupas, tiếng Tây Tạng là Bka'-brgyud-pa, Hán dịch âm là Ca-nhĩ-cư phái, tức Hồng y phái hay Hồng phái, một trong các bộ phái Phật giáo lớn nhất ở Tây Tạng.

⁴ Gelugpa, tiếng Tây Tạng là Dge-lugs-pa, Hán dịch âm là Cách-lỗ phái (格鲁派), hay Hoàng phái, bộ phái Phật giáo lớn ở Tây Tạng, các tăng sĩ của

reach. A truly Chinese, Japanese and Tibetan Buddhism, which no longer did violence to the national character, asserted itself in China with the Ch'an sect, in Japan in the Kamakura period, in Tibet with the Kahgyudpas and Gelugpas.

5. Then finally there is the period of decay.

The first phase, as we saw, was one of bare copying; in the second one asserted one's independence, some-what wilfully, as a child in its second year; in the third one attained some true independence, without however quite daring to, as in adolescence; in the fourth phase the native genius at last fully asserted itself. This child had grown up. The creative manhood of Buddhism lasted for several centuries. Manhood is followed by old age, and after a time the creative powers of Buddhism waned.

6. CENTRAL ASIA

Spreading from the Indo-Greek Bactrian kingdoms, Buddhism had by the second century BC been well established in Central Asia. Khotan, Kucha, Turfan, etc., were at that time flourishing centres of culture, owing to the caravan routes which went through them. The establishment of Buddhism on the great silk routes was an event of decisive importance for its future propagation in Eastern Asia.

phái này đều dùng mũ và y phục màu vàng, khác với Hồng phái dùng màu đỏ. Phái này được một vị tăng Tây Tạng là Tông Khách Ba (Tsong-kha-pa) thành lập vào khoảng cuối thế kỷ 14, như một hình thức cải cách rất mạnh mẽ của Phật giáo Tây Tạng. Năm 1578, người đứng đầu phái này là Sonam Gyatso được nhận danh hiệu Đạt-lai Lạt-ma và phái này dần dần chiếm ưu thế tuyệt đối ở Tây Tạng cho đến năm 1950.

⁵ Nghĩa là rập khuôn một cách hoàn toàn, không có bất cứ sự sửa đổi nào.

⁶ Phật giáo trong giai đoạn này hòa nhập hoàn toàn với nền văn hóa dân tộc của bản địa, không còn bất cứ mâu thuẫn, xung đột nào.

⁷ Quốc gia trong thời cổ, tọa lạc ở khoảng giữa dãy núi Hindu Kush và dòng sông Oxus (nay là Damu Arya), ngày nay được biết là thuộc về các nước Afghanistan, Uzbekistan, và Tajikistan. Thủ đô nước này thời đó là Bactra (ngày nay là Wazirabad thuộc miền bắc của Afghanistan).

Trong số các bộ phái, *Nhất thiết hữu bộ* và Đại thừa tỏ ra mạnh mẽ nhất. Họ đã mang theo những kinh điển của bộ phái mình, và trong thế kỷ 20 nhiều người châu Âu đã có những phát hiện quý giá trong vùng sa mạc xứ *Turkestan*, tìm thấy những kinh sách của Ấn Độ được đưa vào Trung Á và cả những bản dịch kinh điển ra các thổ ngữ như tiếng Khang Cư,¹ tiếng *Khotan*, hay tiếng *Kucha*. Chúng ta cũng có được nhiều tác phẩm viết ra tại *Kucha* bằng tiếng địa phương, phỏng theo lối viết của các kinh điển tiếng *Sanskrit* của Ấn Độ, nhưng không có tác phẩm nguyên bản thực sự nào có nguồn gốc tại chỗ được truyền lại đến nay.

Thêm vào đó, những cuộc tìm kiếm này, được thực hiện trong khoảng từ năm 1900 đến năm 1915, còn khám phá ra một nền nghệ thuật Phật giáo cực kỳ đa dạng, cho thấy một sự pha trộn kỳ lạ giữa những ảnh hưởng Phật giáo Hy Lạp từ miền *Gandhara*² với những ảnh hưởng khác từ đế quốc La Mã, từ nghệ thuật Ba Tư và nghệ thuật Trung Hoa. Thông qua đó, nghệ thuật Phật giáo mang tính chất Hy Lạp của vùng *Gandhara* đã truyền sang Trung Hoa, hình thành nghệ thuật đời Ngụy thế kỷ 5.

Trong những trung tâm thương mại nối liền các lục địa theo kiểu đa quốc gia này, Phật giáo lần đầu tiên đã tiếp cận với những ảnh hưởng tôn giáo mới. Phật giáo không những gặp Thiên Chúa giáo ở Trung Hoa dưới hình thức Cảnh giáo,³ mà còn gặp những người theo giáo phái *Mani*⁴ vốn hoạt động rất tích cực trong vùng đó, nhất là với người *Sogdian*. Giáo phái này vẫn còn lưu lại một vài dấu tích trong những giáo lý Phật giáo ở nơi đây.

¹ Sogdian

² Một địa danh cổ, nay thuộc vùng tây bắc Pakistan. Gandhara nằm ngay về phía đông của đèo Khyber, vốn là một con đường chính được các đội quân nước ngoài sử dụng để băng qua vùng núi và tấn công vào Ấn Độ từ phía tây. Đây là một trong các trung tâm văn hóa và thương mại chính được sử dụng bởi người Hy Lạp, Ấn Độ và Ba Tư, phát triển rất mạnh từ thế kỷ 6 trước Công nguyên cho đến thế kỷ 5.

³ Nestorius, một chi phái của Thiên chúa giáo, gọi tên theo người thành lập là

Among the schools, the Sarvastivada and Mahāyāna were most strongly represented. They brought their Scriptures with them and in the course of the twentieth century European travellers have made many invaluable finds in the sands of Turkestan, which yielded both Indian books imported into Central Asia and translations of the Scriptures into the local languages, such as Sogdian, Khotanese, Kuchean, etc. We have also, in Kuchean, several works written in Kucha itself, imitating the Buddhist *Sanskrit* writings of India, but no really original works of local origin have come down to us.

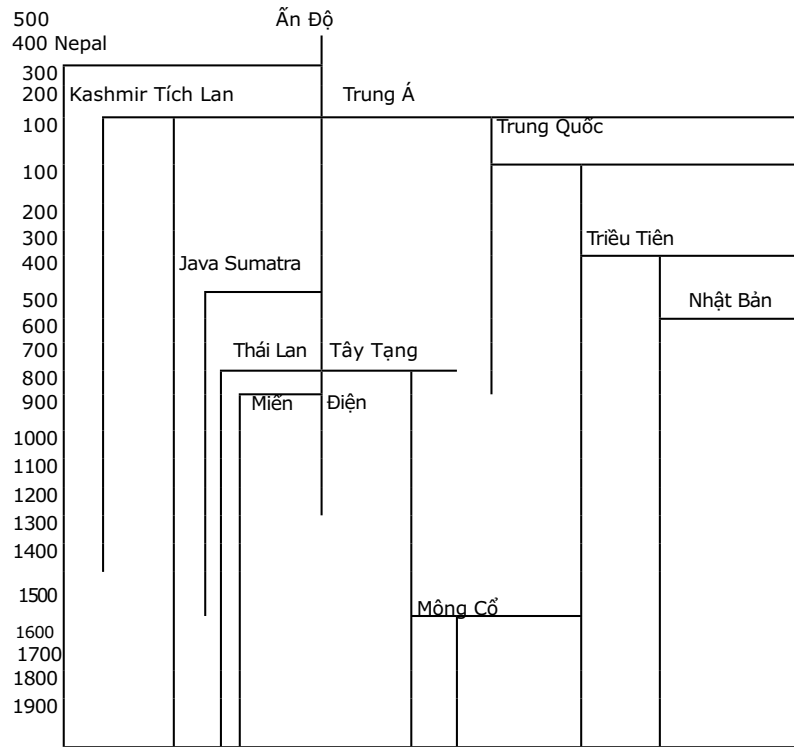
In addition these expeditions, carried out between 1900 and 1915, have brought to light a highly eclectic Buddhist art which offers a curious blend of Greco-Buddhist influences from Gandhara with others from the Roman Empire, and from Arsaco-Sassanid and Chinese Art. Through it the Greco-Buddhist art spread to China, where it led to the Wei art of the fifth century.

In these cosmopolitan centres of intercontinental trade Buddhism was exposed to new religious influences which it had not encountered so far. It not only met with Christianity in its Nestorian form, but also with the Manicheans who were very active in that area, particularly among the Sogdians, and who left some traces on the Buddhist doctrines evolved there.

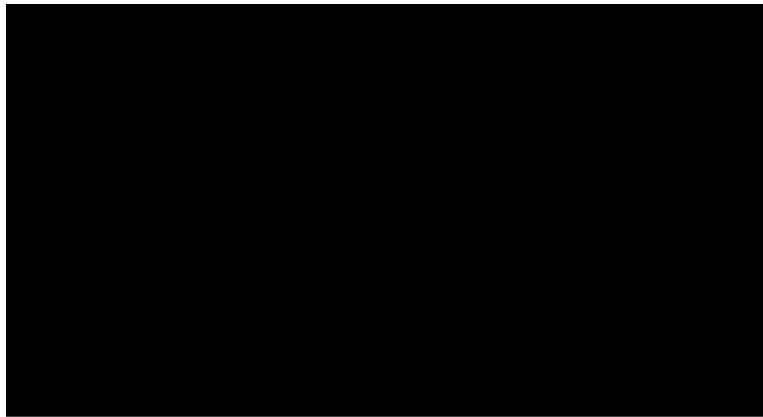
một vị giám mục của Constantinople. Cũng được người Trung Hoa gọi theo tên phiên âm là giáo phái Nhiếp-tư-thác-lý (聶斯托里). Đời nhà Đường, khoảng năm 635 được một nhóm giáo sĩ do ông A-la-bản (阿羅本) dẫn đầu truyền từ Ba Tư vào Trung Hoa. Vua Đường Thái Tông kính trọng, lập giáo đường ở kinh đô cho ở, gọi là Ba Tư Tự, sau đổi là Đại Tần Tự. Ban đầu chỉ có 21 giáo sĩ ở đây, nhưng không bao lâu đã lan truyền khắp nước.

⁴ Hay Manichaeism, được gọi tên theo vị thánh người Ba Tư đã sáng lập ra là Mani, niên đại vào khoảng năm 216 đến 76 trước Công nguyên. Tôn giáo này đã diệt vong vào khoảng thế kỷ 16.

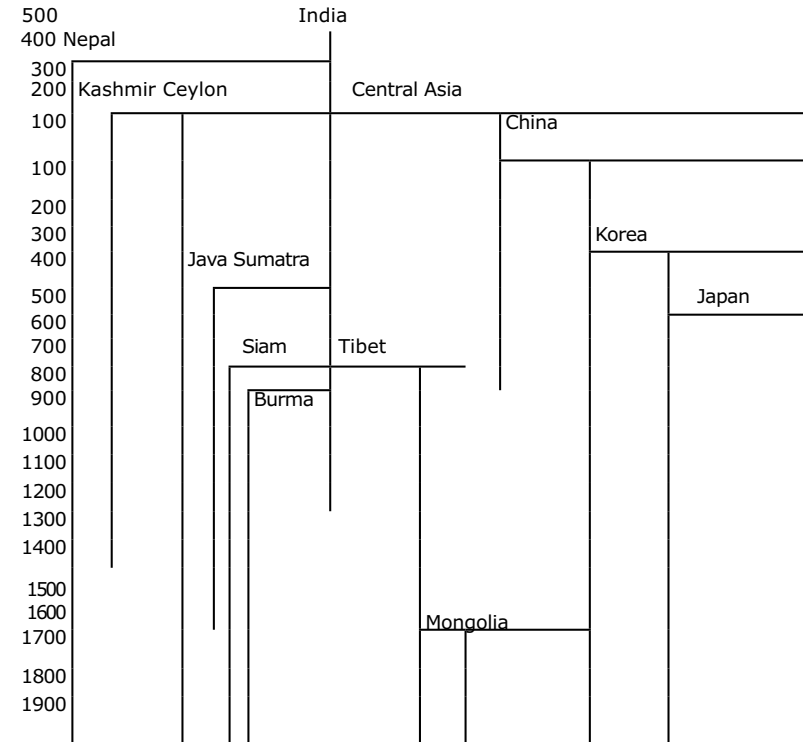
Sự phát triển của Phật giáo



Những con đường tơ lụa thời cổ



THE DEVELOPMENT OF BUDDHISM



7. TRUNG HOA

Từ Trung Á, Phật giáo được truyền vào Trung Hoa một cách tự nhiên, vì Trung Hoa đã chinh phục vùng này trong thế kỷ thứ nhất trước Công nguyên, và chiếm giữ cho đến cuối đời Hán, vào năm 220. Điểm khởi đầu được cho là trong khoảng thời gian từ năm 70 đến 50 trước Công nguyên, và Phật giáo dưới đời nhà Hán dần dần được truyền rộng ra các nơi. Nhưng thoát đầu Phật giáo bị xem là một tôn giáo ngoại lai của những dân tộc không thuộc Trung Hoa, cư trú ở những vùng biên giới bên ngoài nước này. Vào năm 148 một cao tăng người xứ *An Túc*¹ tên là *An Thế Cao*² đến Trung Hoa.³ Rồi năm 170 có một vị tăng Ấn Độ là *Trúc Đại Lực*⁴ và một người xứ *Nguyệt Chi*⁵ tên là *An Huyền*,⁶ từ Trung Á đến Trung Hoa và lập một tự viện ở Lạc Dương, kinh đô của nhà Hán.

Nhưng chỉ đến giai đoạn loạn lạc sau khi nhà Hán sụp đổ, (221-589) Phật giáo mới tự mình thực sự trở thành một lực lượng chính ở Trung Hoa. Và phải đến năm 355, lần đầu tiên người Trung Hoa mới được phép trở thành tu sĩ, ít ra là trong phạm vi lãnh thổ của các vua triều Đông Tấn. Vào thế kỷ 2, những người ngoại quốc từ Trung Á đến – người An Túc, người *Sogdian*, người Ấn Độ v.v... đã dịch một số kinh điển. Vào thế kỷ 3 và 4, Phật giáo đã tạo được một đà phát triển trong dân chúng và cả trong triều đình, và có một số vị vua đã tỏ rõ sự ủng hộ Phật giáo. Cho đến năm 400, có 1300 bản kinh văn đã được dịch. Rồi ngài *Cutu-ma-la-thập* đến. Với sự giúp sức của giới học giả Trung Hoa, ngài thực hiện những bản dịch mẫu mực mà cho đến nay vẫn còn được sử dụng. Đến năm 500 thì Phật giáo đã được thiết lập vững chắc trên khắp nước Trung Hoa, và đang trong một điều kiện phát triển thuận lợi với vô số tự viện, đền thờ và nhiều động đá được trang trí bằng những công trình điêu khắc làm chỗ cho chư tăng tu tập.

¹ Parthia, Hán dịch là An Túc (安息), một đế quốc thời cổ của châu Á. Lãnh thổ trước đây của nước này ngày nay thuộc về Iran và Pakistan.

² Ngài là thái tử con vua nước An Túc, bỏ ngôi vua mà xuất gia.

³ Theo Phật Quang Từ điển thì ngài đến thành Lạc Dương và ở đó tham gia phiên dịch kinh điển cho đến năm 170, nghĩa là hơn 20 năm.

7. CHINA

From Central Asia Buddhism was brought, by a natural transition, to China, which had conquered that region in the first century BC and kept it until the end of the Han dynasty (AD 220). The beginnings are said to go back to somewhere between 70 and 50 BC, and the religion slowly spread under the Han dynasty. But at first it was a foreign religion of the non-Chinese populations in China's outlying marches. In 148 a Parthian, Ngan Che Kao, and in 170 an Indian, Tshou Cho-fo, and a Yueh-chi, Tche tsh'an, arrived in China from Central Asia and established a monastery in Lo-yang, the capital of the Han. It was only in the period of disunity (221-589) which followed on the collapse of the Han, that Buddhism really became a major force in China itself. Only in 355 were Chinese for the first time permitted to become monks, at least in the realm of the Eastern Ts'in rulers. In the second century foreigners from Central Asia - Parthians, Sogdians, Indians, etc. - did some translations. In the third and fourth centuries Buddhism gained momentum among the people and at the Court, and some emperors clearly favoured it. By AD 400 1,300 works had been translated. Then came Kumarajiva, whose translations, made with the help of Chinese literati, were classical works and are still being read. By 500 Buddhism was firmly established throughout the whole of China and in a flourishing condition, with countless monasteries, temples, and sculptured grottoes for the monks.

⁴ Ngài là một trong các cao tăng Ấn Độ đến Trung Hoa sớm nhất. Niên đại cũng không được rõ, chỉ biết vào khoảng niên hiệu Kiến An thứ 2 đời Hiến Đế nhà Đông Hán (197), ngài đã ở Lạc Dương và dịch kinh Tu Hành Bản Khởi (2 quyển).

⁵ Kusana, nằm cách xa về hướng Bắc của Ấn Độ chừng 7.000 dặm.

⁶ Không rõ niên đại chính xác, chỉ biết ngài đến Lạc Dương vào cuối đời Hán Linh Đế và đã cùng Nghiêm Phật Điều dịch kinh Pháp Cảnh và kinh A-hàm khẩu giải thập nhị nhân duyên vào niên hiệu Quang Hòa thứ 4 nhà Hán (181).

Đây là một sự thành công đáng kể cho một tôn giáo có khá nhiều bất đồng với quan niệm chính thống được thừa nhận của người Trung Hoa. Chẳng hạn như, Phật giáo không quan tâm đến việc nối dõi tông đường, hoặc không chú trọng mấy đến lòng trung thành với đất nước, và có vẻ như khuyến khích việc đặt niềm tin không hoàn toàn dựa vào lý luận.¹ Các vị tăng sĩ, vì đã dứt bỏ đời sống thế gian nên không thực hiện những nghi thức lễ kính đối với nhà vua và triều thần như những người khác. Thực tế, trong suốt lịch sử của mình, Phật giáo có khuynh hướng phát triển một cách độc lập trong phạm vi quốc gia. Những người chống đối cho rằng tăng sĩ đã hưởng ơn vua lộc nước mà không làm được gì để đền đáp lại. Nhưng ngược lại, tín đồ Phật giáo cho rằng, nếu có ai đã ban phát ra một cách vô cùng rộng lượng, thì đó chính là chư tăng, bởi vì những lợi lạc mà các ngài mang lại cho toàn xã hội qua việc thực hành nếp sống theo lời Phật dạy là vô cùng to lớn. Trong thực tế, những điều lợi được hưởng từ nhà vua chỉ là một giọt nước nhỏ nhoi khi so sánh với sức hộ trì mà chư tăng Phật giáo mang lại cho khắp cả nhân loại.

Tuy nhiên, triều đình vẫn luôn muốn kiểm soát tăng đoàn Phật giáo thông qua bộ Lễ, và trong một chừng mực nào đó cũng lưu ý xem chư tăng có làm đúng theo lời nguyện hiến thân vì sự an lành của mọi người hay không.

Những người giữ theo truyền thống cũng nhấn mạnh đến nguồn gốc ngoại lai của Phật giáo, cho là tôn giáo này đã đến từ những xứ *man rợ*,² và thuyết luân hồi đối với những người này dường như không thể tin được, bởi vì họ cho rằng khi một người chết thì linh hồn cũng mất đi.

Vấn đề sự tồn tại sau khi chết đã gợi lên nhiều quan tâm mạnh mẽ vào thời đó. Trong những cuộc tranh cãi, các tín đồ Phật giáo Trung Hoa có khuynh hướng giữ khoảng cách với sự phủ nhận theo giáo lý chính thống về một linh hồn riêng của

¹ Nghĩa là nghiêng về trực giác nhiều hơn.

² Với quan điểm tự cho mình là tinh hoa của đất trời, người Trung Hoa ngày trước xem tất cả những dân tộc bao quanh mình đều là man di, mọi rợ. Chính Tổ Đạt-ma cũng bị xem là “rợ Hồ”.

This was a remarkable success for a religion which offended Chinese official sentiment at many points, for it seemed indifferent to the perpetuation of the family, showed little loyalty to the country and seemed to encourage baseless superstitions. The Buddhist clergy, on the ground that they had withdrawn from the world, refused to make the socially recognized signs of outward respect to the Son of Heaven and his representatives. All through its history, in fact, the Buddhist Church tended to develop into a state within the state. Their opponents blamed them for enjoying the benefits of the rule of the Son of Heaven without doing anything in return. The Buddhists claimed that on the contrary it is the monk, if anyone, who dispenses munificence, for enormous benefits accrue to the whole of society from his practice of the way of the Buddha. In fact, the benefits bestowed by the Son of Heaven are as but a drop of water when compared to the favours dispensed on all mankind by the Buddhist clergy. The state, however, always insisted on controlling the Buddhist Church through the Ministry of Worship and saw to it that to some extent the monks lived up to their claim that they were sacrificing themselves for the good of the people.

The traditionalist opponents also stressed the foreign origin of Buddhism, which came from “barbarian lands”, and the doctrine of reincarnation seemed to them quite incredible, because they believed that when a man dies his soul also perishes. The problem of survival after death aroused intense interest at the time. In their polemics the Chinese Buddhists were apt to spray away from the orthodox denial of an individual soul and to postulate some enduring “spiritual something of the finest essence”, which transmigrates from existence to existence. They quoted either Lao Tzu or the Yellow Emperor as having said that “the body suffers destruction, but the soul undergoes

mỗi cá nhân, và thừa nhận sự hiện hữu của một “*phần tâm linh tinh tế nhất*” lưu chuyển từ đời sống này sang đời sống khác. Họ trích dẫn lời của Lão Tử hoặc của Hoàng Đế¹ đã từng nói rằng “*Thân xác có hủy diệt, nhưng linh hồn bất biến. Với sự bất biến đó, linh hồn đi theo những sự thay đổi, và vì thế luân chuyển qua vô số kiếp.*” Điều này không thực sự phù hợp với Phật giáo, theo như được hiểu cho đến thời điểm đó.

Đĩ nhiên, sự thành công phần lớn là nhờ vào việc Phật giáo hàm chứa một thông điệp mà các bậc thầy bản xứ không thể đưa ra. Bởi vì, như Tăng Hựu² đã diễn đạt vào thế kỷ 5, “*không có ai trong bọn họ đo lường được cõi trời hoặc hiểu thấu được tâm ý thánh nhân*”. Cả giai cấp cai trị và nhân dân đều ủng hộ tôn giáo mới này. Các vị vua thường hài lòng muốn thấy số tín đồ Phật giáo yêu chuộng hòa bình trong thân dân của mình gia tăng càng nhiều càng tốt, vì xã hội Trung Hoa chưa từng biết đến việc trưng binh tập thể, và luôn luôn coi trọng hòa bình.

Tầng lớp thống trị xã hội thường thấy rằng các vị tăng sĩ Phật giáo dễ hòa hợp hơn là những người theo Lão giáo đối nghịch với họ – những người liên tục xúi giục các cuộc khởi nghĩa ở miền quê, và những nơi thờ cúng của họ được xây dựng bởi sự đóng góp của chính thành viên ở những nơi ấy. Còn tín đồ Phật giáo thì ngược lại, dựa vào sự hiến cúng của những người giàu có, và do đó có thể tin được là không theo đuổi những mục đích chính trị riêng mà giới cầm quyền không mong muốn. Sau cùng, quần chúng bị thu hút mạnh mẽ bởi lý tưởng *Bồ Tát*, mở ra những khả năng được lợi lạc to lớn nhất, ngay cả cho những hạng người thấp kém trong xã hội. Đền thờ Phật giáo với các vị thánh đầy lòng từ bi như đức Quán Thế Âm và những vị khác đã mang đến cho họ sự phấn khởi và thanh thản. Nhờ sự cúng dường Phật và chư tăng, họ hy vọng sẽ được hưởng phước lành vào kiếp sau.

¹ Vị vua đầu tiên trong truyền thuyết của Trung Hoa, họ Công Tôn, sinh ở Hiên Viên (軒轅) cho nên cũng có tên là Hiên Viên. Tương truyền ông tại vị đến 100 năm, lên ngôi vào năm Quý Hợi (2698 trước Công nguyên).

² Tăng Hựu (僧祐), sinh năm 445 và mất năm 518, là một trong những người

no change. With its unchangingness it rides upon changes and thus passes through endless transformations”. This did not really well agree with Buddhism as it had been understood up to then.

The success was of course largely due to the fact that Buddhism contained a message which the indigenous teachers could not provide. For, as Seng-yu expressed it in the fifth century, “none of them have measured the shape of Heaven or peered into the mind of the Sage”. Both the ruling classes and the people supported the” new religion. The Emperors would be pleased to number as many peace-loving Buddhists as possible among their subjects, because Chinese society never knew universal conscription, and has always valued Peace very highly.

The ruling layers of society would find the Buddhist priests more amenable than their Taoist rivals who were continually fomenting rebellions among the peasantry and whose churches were supported by contributions of the members who constituted them. The Buddhists, on the other hand, relied on the donations of wealthy laymen, and could therefore be relied upon not to pursue unwelcome political schemes of their own. The masses, finally, were greatly attracted to the Bodhisattva ideal which opened the highest possibilities even for those low on the social scale; the Buddhist pantheon, with merciful deities like Kuan Yin and others, brought encouragement and comfort; and from the support of the Buddha and Saṅgha they expected rewards in an after-life.

đầu tiên thực hiện việc thống kê và sắp xếp Đại tạng kinh chữ Hán. Tác phẩm chính là Xuất tam tạng ký tập (出三藏記集). Ông hoàn tất công trình của mình ngay trước khi mất, biên soạn từ những bản liệt kê đã có trước đó (nay đã mất), cộng thêm với sự nghiên cứu của chính mình.

Một niềm tin phổ biến rộng rãi ở Trung Hoa là con người có thể ảnh hưởng đến Diêm Vương, vị vua của cõi âm. Một số tăng sĩ, chẳng hạn như ngài *Buddha Matanga* vào thế kỷ 3 đã thực hiện phép lạ và đưa ra những lời tiên tri, cũng như chữa bệnh bằng chú thuật.

Sự phát triển của tư tưởng Phật giáo Trung Hoa được quyết định phần lớn bởi sự chọn lựa kinh điển để dịch sang chữ Hán. Trong số những kinh được dịch đầu tiên và có ảnh hưởng lớn nhất là kinh *Bát-nhã Ba-la-mật-đa*. Người Trung Hoa được cho là có đầu óc duy lý, thực nghiệm, điềm tĩnh và chống lại siêu hình học. Nhưng đó chỉ là một phần trong tính cách của dân tộc này, như có thể thấy rõ qua sự nồng nhiệt tiếp nhận bản kinh văn *Bát-nhã* vốn rất siêu hình, ngay từ đời nhà Hán trở đi. Những người châu Âu theo Tin Lành cũng không nghiên cứu Kinh Thánh một cách nhiệt tình hơn là người Trung Hoa khi nghiên cứu phần kinh điển rất trừu tượng về trí tuệ chứng ngộ và tánh không này.¹

Còn có những kinh điển khác cũng được phổ biến rộng rãi và thường trở thành hạt nhân cho các bộ phái riêng biệt. Đó là bộ kinh *Diệu pháp liên hoa* (được bắt đầu dịch từ năm 250), thu hút người Trung Hoa bởi những cảnh giới đầy ấn tượng và nhiều mẩu chuyện lý thú; kinh *Duy-ma-cật* (bắt đầu dịch từ năm 188), lôi cuốn bởi hình tượng cao quý của một vị cư sĩ xem mọi bệnh khổ của thế gian như là của chính mình; và kinh *Đại Bát Niết-bàn* (được dịch vào năm 423), có vẻ như được quan tâm vì dạy về Phật tánh nằm ngay trong mỗi chúng ta.

Khoảng từ năm 200 đến 450, đã có sự quan tâm mạnh mẽ đến các phương pháp thiền định, và nhiều sách hướng dẫn được phiên dịch trong suốt thời gian này.

Sự phát triển của Phật giáo trùng hợp với sự hồi phục của

¹ Cho đến nay, được biết đã có ít nhất là 8 vị dịch bộ kinh này sang tiếng Hán. Trước hết là ngài Cửu-ma-la-thập dịch vào năm 402. Tiếp theo là Huyền Trang dịch vào năm 649, rồi ngài Nghĩa Tịnh dịch vào năm 700, ngài Pháp Nguyệt dịch vào năm 733, ngài Bát-nhã Lợi Ngôn dịch vào năm

It was widely believed in China that thereby one could influence Yama, the God of the Nether World. Some Buddhist priests, like for instance Buddha Matahga in the third century, performed miracles, prophesied and cured diseases by means of their spells.

The development of Chinese Buddhist thought was largely determined by the choice of the sacred texts which were translated into Chinese. Among the first and most influential were the Sutras on Prajnaparamita. The mentality of the Chinese is said to be rationalistic, positivistic, matter-of-fact and anti-metaphysical. That this is only one side of their national character is shown by the enthusiastic reception which they gave to the highly metaphysical Prajnaparamita literature from Han times onwards. The Bible was not studied with greater avidity in Protestant Europe than these very abstract writings on perfect wisdom and emptiness in China. Other works which gained a great popularity, and often became the nucleus of separate schools, were the Lotus of the Good Law (translations 250 onwards), which attracted the Chinese by the splendour of the scenery and by its parables, the story of Vimalakirti (translations 188 onwards), which fascinated by the noble picture of a "white-robed" layman who took the sickness of the world upon himself, and the *Nirvāṇa Sutra* (translation of 423) which seemed interesting for its teaching about the Buddha-nature within each of us. Between 200 and 450 there developed a strong interest in the technical details of Buddhist meditation, and many handbooks were translated during that period.

The rise of Buddhism coincided with the revival of Taoism,

790, ngài Trí Huệ Luân dịch vào năm 850, ngài Thi Hộ dịch vào năm 980 và ngài Pháp Thành chưa xác định được năm dịch. Ngoài ra, người ta tin rằng còn có 2 dịch giả khác nữa đã dịch kinh này là ngài Bất Không đời Đường và ngài Từ Hiền đời Tống.

Lão giáo, và nhiều người Trung Hoa nhấn mạnh đến sự tương tự giữa hai khuynh hướng tư tưởng này. Hầu hết đều tin chắc rằng đức Phật và các bậc thánh nhân của Trung Hoa – cụ thể như Lão Tử và Trang Tử – đã nhận ra cùng một chân lý giống như nhau. Mãi đến thế kỷ 5, nhiều người theo Lão giáo vẫn xem Phật giáo như một phương pháp được vận dụng thêm để đạt đến những mục đích của Lão giáo. Vào thế kỷ 3, Vương Phù¹ viết một cuốn sách khá nổi tiếng, trong đó ông trình bày Phật giáo như là kết quả của “sự giáo hóa những người man rợ” do Lão Tử thực hiện.

Các thuật ngữ Lão giáo thường được cố ý sử dụng để diễn đạt những khái niệm của Phật giáo. Bao giờ cũng vậy, nhiều từ Hán tương đương với các thuật ngữ *Sanskrit* được sử dụng trước hết với ý nghĩa trong Lão giáo, và điều này trong một chừng mực nào đó cũng ảnh hưởng đến cách dùng của chúng trong Phật giáo. Chẳng hạn như chữ *đạo*² khi được dùng để dịch chữ *mārga* trong tiếng *Sanskrit*, có nghĩa là *con đường*, liền tự nhiên được thêm vào nhiều hàm nghĩa theo Lão giáo, vượt ra ngoài những ý nghĩa diễn đạt trong nguyên bản tiếng *Sanskrit*, một sự khác biệt không thể ngờ trước và cũng không hề được tính đến. Từ *niệm xứ*³ là tương đương với chữ *satipatthāna*, thường được xem là giống như chữ *niệm xứ* của Lão giáo, có nghĩa là *sự duy trì sinh khí*. Từ *nairātmya* được dịch với nghĩa như “không có sắc thân”, dễ bị hiểu sai thành *sự hiện hữu không có thân xác*, hay trong một linh hồn. Và *tánh không* được nhận hiểu giống như *thái hư*,⁴ hay trạng thái “hỗn mang vô vật” của Lão Tử, tức là cái không từ khởi nguyên, cái không bao trùm cả vũ trụ, giống như một bào thai cưu mang hết thủy vạn hữu. Với một nhà tư tưởng tiêu biểu như Huệ Viễn thì pháp thân tương đương với thực tại cao nhất, là sự thể hiện tự tính, là bậc thánh hiền hay vĩ nhân của những người theo Lão giáo cải cách, là đức Phật, là phần tinh túy trong trung tâm của vạn hữu, và là linh hồn của thể

¹ Vương Phù (王浮), sống vào đời Huệ Đế nhà Tây Tấn, giữ chức Sái Tửu của Lão giáo. Ông thường tranh luận với vị tăng Phật giáo là Bách Viễn (帛遠) nhưng nhiều lần bị thua. Sau mới viết quyển “Lão Tử hóa Hồ kinh” (老子

and many Chinese stressed the similarity in outlook between these intellectual trends. Few doubted that the Truth as it had been seen by the Buddha and the sages of China, by Lao-tzu and Chuang-tzu in particular, was one and the same. Until the fifth century, many Taoists considered Buddhism as one more method of reaching Taoist goals. In the third century Wang Fo wrote a famous pamphlet, in which he represented Buddhism as the result of “the conversion of the Barbarians by Lao-tzu”.

Taoist terminology was often deliberately used to explain Buddhist concepts and in any case many of the Chinese equivalents of *Sanskrit* technical terms had first been used with a Taoist meaning, which to some extent influenced their use also in Buddhist contexts. A word like tao, used to translate *mārga*, or “Path”, would automatically carry with it many Taoist connotations and overtones quite unforeseen and unintended in the *Sanskrit* scriptures of India. Shou-yi, the equivalent of *satipatthāna*, was often equated with the Taoist Shou-yi meaning the retention of the flame of life; or *nairātmya*, translated as the “absence of shen (body)”, was easily misunderstood as existence without a body, or in a spirit body; and “Emptiness” was identified with *hū*, the “Original Non-existence” of Lao-tzu, the “Void filled to the brim”, which, like a womb, carries all existence within it. To a representative thinker like Hui-Yuan the Dharmakaya is equivalent to the Highest Being, Personified Nature, the Sage or Great Man of the Neo-Taoists, the Buddha, the Spirit in the Centre of Existence, and the World Soul. Buddhist

化胡經) nhằm đả kích và bóp méo tư tưởng Phật giáo. Trong đó ông dựng chuyện Lão Tử sang Ấn Độ giáo hóa cho Phật Thích-ca. Hồ là tên chỉ dân Ấn Độ, bị người Trung Hoa lúc ấy xem như một giống dân “mọi rợ”.

² Đạo (道)

³ Niệm xứ (念處)

⁴ Thái hư (太虛)

giới. Những ý tưởng của Phật giáo thường được tự do diễn dịch bằng cách dùng những từ ngữ trích ra từ tác phẩm của Lão tử, Trang tử hoặc Kinh Dịch, và rất thường khi thế giới quan Lão giáo được hiểu như thuộc về hệ thống tư tưởng Phật giáo.

Ảnh hưởng của Khổng giáo ít được nói đến, mặc dù vậy vẫn được thấy rõ trong việc phiên dịch kinh điển. Suốt trong giai đoạn này, bất kỳ ý tưởng hay từ ngữ nào không phù hợp với những chuẩn mực của Khổng giáo trong các vấn đề như đạo đức gia đình, quan hệ nam nữ, sự tôn kính đối với bề trên trong quan hệ xã hội... đều được hết sức quan tâm thay thế bằng những cách diễn đạt hoặc từ ngữ khác.

Vấn đề chính mà tín đồ Phật giáo Trung Hoa quan tâm trong suốt giai đoạn này xuất phát từ truyền thống Lão giáo và liên quan đến mối quan hệ giữa *hữu*¹ và *vô*,² vốn sau này được xem như đồng nghĩa với "*tánh không*"³ trong các bản văn tiếng *Sanskrit*. Sự tranh luận về vấn đề này dẫn đến việc hình thành bảy bộ phái. Trong đó, trường phái "*bản lai không*" của ngài Đạo An⁴ dạy rằng *cái không* có trước hết thấy mọi hình thức của sự tiến hóa, và *tánh không* là sự khởi đầu của vô số hình tượng vật thể. Giáo thuyết do ngài giảng dạy được vận dụng thay đổi khác đi để hình thành một trường phái thứ hai.

Trường phái thứ ba tập trung vào vấn đề *tánh không* của vật chất. Trường phái thứ tư dạy về sự *vô tâm*, nghĩa là khi bậc thánh không chú tâm vào vạn vật, điều đó không có nghĩa là chúng không hiện hữu. Như vậy dẫn đến yêu cầu là chúng ta phải dừng mọi suy nghĩ trong tâm tưởng và không để cho ngoại cảnh tác động vào. Điều này về sau được nhắc lại rất nhiều lần trong Phật giáo Trung Hoa.

¹ Hữu (有)

² Vô (無)

³ *Sunyata*

⁴ Thích Đạo An (312–385), học trò ngài Phật Đâu Trùng và là cao tăng kiệt xuất đời Đông Tấn. Ngài là người có công hoằng hóa Phật pháp, giảng giải nhiều kinh điển và đã có công trình kê cứu các bản kinh văn từ trước cho đến thời của ngài. Công trình được ghi lại trong cuốn Đạo An Lục nhưng đã

ideas were freely interpreted by the use of phrases taken from Lao-tzu, Chuang-tzu and the Book of Changes and it was quite usual to read the Taoist world-view into the Buddhist system. Less pronounced was the influence of Confucianism, which nevertheless made itself felt in the translation of the Sutras. During this period great care was taken to alter any sentiments or phrases which would offend the Confucian sense of propriety in such matters as family ethics, the relation between the sexes and the attitude to social superiors.

The main problem which interested the indigenous Buddhists during this period was taken from the Taoist tradition and concerned the relationship of being (*yw*) and non-being (*wu*) which later they identified with the "emptiness" (*Sunyata*) of the *Sanskrit* writings. The discussion of this problem led to the emergence of "the seven schools". Among these Tao-an's (312-85) School of Original Non-being taught that "non-being lies prior to the myriad kinds of evolution, and emptiness is at the beginning of the multitudinous shapes of physical things". The variations of this doctrine are counted as the second school. The third concentrated on the question of the emptiness of matter. The fourth teaches "the non-being of mind" which means "that the sage lacks any deliberate mind toward the ten thousand things; it does not mean that these things themselves are ever non-existent". This leads to the demand that we should "stop the activities of the mind within, and not let it be impeded by external matter", which is re-echoed in Chinese Buddhism again and again.

thất lạc, chỉ biết là ngài Tăng Hựu về sau có sử dụng quyển này để soạn bộ Xuất Tam Tạng Ký Tập. Ngài là người đầu tiên khởi xướng việc tăng sĩ lấy chữ Thích làm họ thống nhất trong danh hiệu. Về phương diện tu tập, ngài giảng dạy việc kết hợp Thiên định và Trí huệ trong công phu hành trì, và lấy kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa làm tông chỉ.

Trường phái thứ năm nói về những ấn tượng được chất chứa, cho rằng tất cả mọi hiện tượng đều là những ảo ảnh như trong một giấc mộng, gây ra bởi tâm thức, và sẽ chấm dứt cùng với nguồn gốc của chúng khi chúng ta tỉnh mộng. Khi ấy, thế giới này được nhìn thấy như trống rỗng, và mặc dù tâm đã diệt, nhưng không có gì mà tâm lại không tạo tác được.

Trường phái thứ sáu là trường phái *ảo giác hiện tượng*, dạy rằng tất cả các pháp đều chỉ là ảo giác như nhau, và ảo giác ấy hợp thành những gì gắn liền với sự thực thông thường. Nhưng thần thức là chân thật và không phải trống rỗng, và do vậy gắn liền với chân lý cao nhất. Bởi vì nếu như ngược lại, thần thức là trống không, thì giáo lý Phật giáo có thể truyền dạy cho ai, và ai là người theo đuổi đạo Phật, từ bỏ thế gian và chứng đắc thánh quả? Do nơi đó, chúng ta biết rằng thần thức không phải là trống không.

Trường phái thứ bảy nói về sự kết hợp các nguyên nhân, xác định dứt khoát rằng sự hiện hữu, hay những thực thể của thế gian, đều là do sự kết hợp của những nguyên nhân, và sự cắt đứt mối quan hệ của chúng dẫn đến sự không hiện hữu, là chân lý cao nhất.

Khoảng 400 công trình học thuật của Ngài *Cưu-ma-la-thập* đã củng cố thêm cho Phật giáo và tạo ra một uy tín lớn lao. Ngài là người xứ Quy Tư,¹ sinh vào năm 344. Cha ngài là người Ấn Độ. Năm 384, ngài được mang về Trung Hoa như một chiến lợi phẩm.² Ngài sống ở Lương châu,³ tỉnh Cam Túc cho đến năm 402 thì được đón về thủ đô Trường An. Nơi đây, ngài được tôn xưng là Quốc sư, và mất vào năm 413.

¹ Kucha, tức là nước Quy Tư (龜茲), cũng đọc là Khuừ Từ, Khâu Tư, hoặc Diêu Tần thuộc xứ Tân Cương ngày nay.

² Đây là cuộc chiến tranh xâm lược của nhà Tiền Tần. Vua Tiền Tần lúc ấy là Phù Kiên, vào năm 383 sai Lã Quang mang quân sang đánh Quy Tư. Lã Quang thắng trận, trong số tù binh mang về có ngài Cưu-ma-la-thập. Giữa đường, Quang nghe nhà Tiền Tần đã mất, Hậu Tần lên thay, liền không về nữa mà đóng quân lại ở Lương Châu, tự lên ngôi vua, lập ra nhà Lương. Ngài Cưu-ma-la-thập cũng bị giam giữ ở đó. Về sau, vua Hậu Tần là Diêu

The fifth, the “school of stored impressions”, maintains that all phenomena are apparitions in a dream caused by mind and consciousness and will cease, together with their source, when we awaken from this dream. “Then the triple world is seen to be empty, and although the mind is extinguished, there is nothing it cannot produce.”

The sixth, called the “school of phenomenal illusion”, taught that “all dharmas are equally illusory and, being so, constitute what pertains to ordinary truth. But the spirit (shen) of the mind is genuine and not empty, and as such pertains to the highest truth. For if this spirit were likewise empty, to whom could the Buddhist doctrine be taught and who would be there to cultivate its path, renounce the world and become a Sage? Hence we know that the Spirit is not empty.” The seventh “school of causal combination” finally asserted that being, or worldly truth, results from the combination of causes and their disconnection leads to non-being, which is the highest truth.

About 400 Kumdrājiva’s scholarly work consolidated Buddhism and gave it greater prestige. He came from Kucha, born in 344 of an Indian father. Carried off as war booty to China in 384, he lived for fifteen years in Leang-chou in Kansu, and was taken in 402 to the capital of Chang-an, where he became Kuo-Shih, or Director of Religious Instruction, and died in 413.

Hưng sai Diêu Thạc Đức mang quân đánh dẹp nhà Lương, dùng lễ quốc sư mà đón rước ngài về Trường An vào khoảng năm 401. Vua hết sức tôn kính và giúp đỡ mọi điều kiện cho ngài chủ trì việc phiên dịch kinh điển tại kinh đô. Ngài mất năm 413, sau 12 năm dồn hết tâm lực vào việc phiên dịch kinh điển, được hơn 380 quyển. Hiện trong Đại Tạng Kinh còn giữ lại được 55 bộ kinh do ngài dịch, chưa đến 300 quyển.

³ Nguyên tác ghi là “ngài sống ở Lương Châu 15 năm...”. Nhưng như vậy không phù hợp với năm đến và năm đi khỏi Lương Châu như được ghi rõ trong đoạn này: 384 – 402. Vì thế chúng tôi bỏ câu này.

Ngài được sự bảo trợ của Hoàng đế Diêu Hưng và dịch rất nhiều kinh điển. Ban đầu ngài theo *Nhất thiết hữu bộ*, nhưng về sau, ngay lúc vẫn còn ở Quy Tư, ngài chuyển sang theo giáo lý của ngài Long Thọ.

Hai đệ tử quan trọng nhất của ngài là Tăng Triệu (384–414) và Đạo Sinh (vào khoảng năm 360–434).

Các tác phẩm của Tăng Triệu được thu góp lại trong bộ Triệu luận, cho thấy sự kết hợp lý thú giữa Phật giáo và Lão giáo cải cách. Vào giai đoạn này, những đối kháng cơ bản trong tư tưởng Phật giáo được xem như tương đương với trong phái Lão giáo cải cách. Sự tương phản giữa cái *tuyệt đối*¹ và chuỗi sinh diệt tạm bợ dường như tương ứng với cái *không* và cái *có*; sự tương phản giữa cái *thường* và *vô thường* là tương ứng với cái *tĩnh* và cái *động*; và sự tương phản giữa *Niết-bàn* và *luân hồi* là tương ứng với *vô vi* và *hữu vi*. Tăng Triệu bàn luận về triết lý Phật giáo Đại thừa trên cơ sở những sự tương ứng này, và những quan điểm của ông là những quan điểm đầu tiên hình thành nên hệ thống triết học Phật giáo Trung Hoa truyền lại cho đến nay.

Đạo Sinh tỏ ra là một trong những cốt lõi của Phật giáo Trung Hoa khi ông nói: *“Từ khi kinh điển được truyền qua phía Đông (Trung Hoa), những người phiên dịch đã liên tục gặp phải những trở ngại, và nhiều người bị trói buộc bởi việc bám chặt lấy văn từ, kết quả là chẳng mấy ai có thể hiểu được trọn vẹn ý nghĩa. Chỉ khi nào họ chịu quên đi những chuyện vật vãnh mà nắm lấy điều cốt yếu, lúc ấy mới có thể bắt đầu luận bàn về Đạo.”*

Một trong những vấn đề làm bận tâm các tín đồ Phật giáo Trung Hoa vào thời đó là vấn đề số phận của những kẻ gọi là *nhất-xiển-đề*.² Liệu có chúng sanh nào có thể gọi là *nhất-xiển-đề*, vĩnh viễn không đạt đến quả Phật hay không? Ngược lại với

¹ *Bhutatatahatā*

² *Ichchantikas*, Hán dịch âm là nhất-xiển-đề (一闍提), dịch nghĩa là *đoạn thiện căn* (斷善根) hay *tín bất cụ túc* (信不具足), tức là những kẻ mất niềm tin nơi Phật pháp, và được xem là tội lỗi nặng nề nhất.

He enlisted the patronage of the emperor Yao Hsing, and translated more than a hundred works. Originally he was a Sarvastivadin monk, but later, while still in Kucha, he was converted to the doctrines of Nagarjuna. His two most important disciples were Seng-chao (384-414) and Chu Tao-sheng (c. 360-434). Seng-chao's writings, collected under the title "Book of Chao", represent an interesting combination of Buddhism and Neo-Taoism. On this period the basic oppositions within Buddhist thinking were considered equivalent to those of Neo-Taoism. The contrast between the Absolute (*bhutatatahatd*) and the temporal sequence of production and stopping seemed to correspond to that between non-being (*wu*) and being (*yw*); that between permanence and impermanence to that between quiescence (*ching*) and movement (*tung*), and the contrast between *Nirvāṇa* and Samsara to that of non-activity (*wu wei*) and having activity (*yu wei*). Seng-chao discussed the Buddhist philosophy of the Mahāyāna on the basis of these equivalences and his views are the first formulated indigenous Chinese Buddhist philosophical system which has come down to us.

Tao-sheng sounded one of the leitmotifs of Chinese Buddhism when he said: "Ever since the transmission of the scriptures eastward (i.e. to China), their translators have encountered repeated obstacles, and many have been blocked by holding too narrowly to the text, with the result that few have been able to see the complete meaning. Let them forget the fish-trap and catch the fish. Then one may begin to talk with them about the Way (Tao)"

One of the questions which agitated the Chinese Buddhists of that time was that of the destiny of the *Ichchantikas*. Are there any beings called *icchantikas* (a word of unknown etymological derivation), who are forever excluded from Buddhahood? Tao-sheng asserted, in opposition to most other scholars, that the

phần đông các học giả khác, Đạo Sinh khẳng định rằng *nhất-xiển-đề* cũng có Phật tánh, và do đó có thể thành Phật. Ngay trong đời ông, trọn bộ kinh *Đại-bát Niết-bàn* đã đến được Trung Hoa, xác nhận cho sự đúng đắn của quan điểm này.

Đạo Sinh cũng dạy rằng: “Phật tánh chỉ được thành tựu qua sự *đốn ngộ*.” Đối với những người đương thời với ngài, đây là một giáo lý có vẻ mới mẻ, nhưng rồi sự phủ nhận việc *tiệm ngộ*¹ từ đó tiếp tục là một trong những đặc điểm của Phật giáo Trung Hoa.

Vào thế kỷ 5, một vị học quan là Lu-cheng (425-494)² cho rằng khác biệt này cần chú ý nhiều vào đặc điểm tâm lý dân tộc. Ông nói: “*Người Trung Hoa có khả năng nhận hiểu chân lý bằng trực giác, hay là sự phản hồi chân lý, nhưng họ lại thấy khó khăn khi thu thập tri thức. Bởi đó họ khước từ việc góp nhặt kiến thức nhưng sẵn sàng chấp nhận chân lý tối thượng. Ngược lại, người Ấn Độ có khả năng học hỏi dễ dàng, nhưng lại khó khăn trong việc hiểu được chân lý bằng trực giác. Bởi vậy họ phủ nhận ý tưởng về sự đốn ngộ mà chấp nhận việc tiệm ngộ.*”

Thật ra, tín đồ Phật giáo Ấn Độ đã có phân biệt giữa *tiệm ngộ* và *đốn ngộ*, nhưng vẫn xem *đốn ngộ* là giai đoạn cuối cùng theo sau *tiệm ngộ*, và không ai nghĩ đến việc chọn lựa giữa *đốn* hay *tiệm*. Ngài Đạo Sinh vào thời ấy biện luận rằng bởi vì *tánh không* tuyệt đối của *Niết-bàn* chắc chắn là hoàn toàn khác biệt với tất cả những sự việc tương đối khác, cho nên sự giác ngộ phản ánh *Niết-bàn* cũng phải hoàn toàn khác so với tất cả những giai đoạn tinh thần nào hướng đến những sự việc khác. Theo như vậy thì sự giác ngộ, nếu như có thể đạt đến, chỉ có thể là đạt đến một cách hoàn toàn trọn vẹn, chứ không thể theo cách *dần dần* hoặc *từng phần*.

¹ Ngài Đạo Sinh cho rằng giữa mê và ngộ chỉ là một sự thay đổi tức khắc (*đốn ngộ*), và không thể có sự giác ngộ dần dần (*tiệm ngộ*). Theo quan điểm này, những công phu tu tập hay thực hiện các việc lành chỉ là nhằm chuẩn bị cho sự chín mùi của thời điểm giác ngộ, nhưng tự thân chúng không mang tính chất giác ngộ. Khi việc tu tập đã viên mãn, người tu chỉ trong khoảnh khắc đạt đến giác ngộ, và trước khoảnh khắc ấy vẫn là mê lầm.

icchantikas also possess the Buddha-nature and are therefore capable of achieving Buddhahood. During his own lifetime a fuller text of the *Great Nirvāṇa Sutra* reached China and confirmed his views.

Tao-sheng also taught that “Buddhahood is achieved through instantaneous enlightenment”. To his contemporaries this teaching appeared to be a “new doctrine”, and the denial of a gradual enlightenment continued to be one of the special features of Chinese Buddhism. In the fifth century already Lu-cheng (425-94), a scholar-official, ascribed this difference in emphasis to a difference in national psychology. “The people of China have a facility for comprehending Truth intuitively or ‘mirroring’ it, but difficulty in acquiring learning. Therefore they close themselves to the idea of accumulating learning, but open themselves to that of one final ultimate. The *Hindus*, on the other hand, have a facility for acquiring learning, but difficulty in comprehending Truth intuitively. Therefore they close themselves to the idea of instantaneous comprehension, but open themselves to that of gradual enlightenment.”

In fact, Indian Buddhists had made a distinction between “gradual” and “sudden” enlightenment, but had regarded the second as the final stage of the first and nobody had thought of taking sides for one or the other. Tao-sheng now argues that, since the absolute emptiness of *Nirvāṇa* is absolutely and totally different from all conditioned things, the enlightenment which mirrors it must also be totally different from all mental stages which are directed on other things. In consequence, enlightenment, if it is to be achieved at all, can be achieved only in its totality, and not in a gradual or piecemeal fashion.

² Nhân vật này sống đồng thời với ngài Tăng Nhu (僧柔) (431 - 494), đệ tử ngài Hoàng Xứng (弘稱), nhưng chúng tôi chưa rõ là ai.

Dĩ nhiên là cần phải có nhiều giai đoạn chuẩn bị trước khi có được sự *đốn ngộ* cuối cùng. Nhưng những giai đoạn đó nên gọi là phần *kiến giải*, vẫn nằm trong thế giới hiện tượng và không thuộc về chính kinh nghiệm chứng ngộ thực sự. Bởi vì *khi sự giác ngộ duy nhất được đạt đến thì hết thảy mọi trở ngại đều đồng thời chấm dứt*. Cái nhìn cuối cùng là sự trừ diệt tất cả những mối ràng buộc, giải thoát hoàn toàn ra khỏi chúng, bởi vì *cái chân thật thì thường tồn, nên những gì không bền vững tức là giả tạo*.

Từ thời của ngài Đạo Sinh về sau, vấn đề này liên tục gây tranh luận ở Trung Hoa, và các học giả đã phân chia thành hai phái ủng hộ cho hai quan điểm *đốn ngộ* và *tiệm ngộ*.

Chúng ta đã bàn qua về những giáo lý siêu hình. Trong khi đó, về phần tín ngưỡng bình dân thì chỉ hoàn toàn quan tâm đến việc được vãng sanh về cõi Phật. Vào thời đó, có ba cõi Phật chính – một là cõi Phật Dược Sư ở phương Đông, hai là cõi Phật *A-di-đà* ở phương Tây, và ba là cõi Phật *Di-lặc*¹ trong tương lai ở thế giới này.

Sự thờ kính Phật Bất Động được xác nhận là có từ đời Hán. Những người tin theo được khuyên là nên học theo ngài, không bao giờ có ý thù hằn hay giận tức với ai, để có thể được vãng sanh về cõi nước Điều Hỷ² của ngài, nằm ở rất xa về phương Đông. Dần dần, sự sùng bái đức Phật *A-di-đà* trở nên phổ biến hơn. Điều này được khởi xướng đầu tiên nhờ vào các bản dịch kinh điển và sự giáo hóa của một vị hoàng tử nước An Tức là ngài An Thế Cao vào khoảng năm 150.

Vào cuối thế kỷ 4, ngài Huệ Viễn (334-416) là một người trước kia theo Lão giáo, và ngay cả sau khi tin theo Phật giáo vẫn còn dùng những tác phẩm của Trang Tử để diễn giải về Phật giáo, đã biến ngôi chùa ở Lư Sơn,³ Hồ Bắc thành trung tâm thờ phụng lớn. Năm 402, ngài quy tụ một nhóm 124 người cùng cầu

¹ Thật ra, ngài Di-lặc được cho là hiện đang ở cõi trời Đâu-suất, nên những người phát nguyện vãng sanh về cõi của ngài tức là sanh lên cõi trời Đâu-

Many preparatory stages must, of course, precede the final flash of insight, but those ought to be called “learning”; they remain inside phenomenal existence and are not a part of the actual experience of enlightenment itself. For “when the single enlightenment comes, all the myriad impediments are equally brought to an end”. The final vision is the total extinction of all ties, final liberation from them, for “what is genuine, that is permanent; what is temporary is false”. From Tao-sheng’s time onwards this theme was constantly debated in China and the theoreticians were divided into supporters of “gradual” or “instantaneous” enlightenment respectively.

So far about metaphysics. Popular faith, in its turn, was preoccupied with rebirth in Paradise. There were at that time three principal Paradises - that of the Buddha Akshobhya in the East, that of Amitabha in the West, and that of Maitreya at a future time on earth. The cult of Akshobhya is attested for Han times, and the faithful were advised to imitate him in never feeling wrath or anger for any being, in order that they may be reborn in Abhirati, His kingdom far away on a star in the East. In the course of time the cult of Amitabha proved more popular. It is said to have been first made known by the translations and preachings of the Arsacid prince An-Shih-Kao about AD 150. At the end of the fourth century, Hui-Yuan (334-416), a former Taoist, who even after his conversion to Buddhism still used Chuang-tzu’s writings to explain his new faith, made the Lu-Feng monastery in Hupeh into a centre of the cult. In 402 a group of 124 persons was formed who prayed to be reborn in

suất. Ngài Huyền Trang là một trong số những người phát nguyện như vậy. Còn việc xem thế giới này là một trong ba cõi Phật e không phù hợp với quan điểm người Trung Hoa lúc đó.

² Abhirati, Hán dịch là Điều Hỷ Quốc (調喜國)

³ Tức là chùa Đông Lâm, một trung tâm lớn của vùng phía Nam.

nguyện để được vãng sanh về cõi Phật *A-di-đà*. Nhóm này được gọi là Bạch Liên Xã, và là hình thức đầu tiên của phong trào Tịnh Độ sau này.

Cũng giống như các bộ phái khác của Trung Hoa, Tịnh độ tông chỉ thật sự được thành lập sau năm 500. Phật Dược Sư và Phật *A-di-đà* là những vị Phật hóa thân chỉ được biết đến bởi tín đồ theo Đại thừa. Trong khi đó, Phật *Di-lặc* là vị Phật tương lai sẽ xuất hiện nơi thế giới này thì được cả Đại thừa và Tiểu thừa biết đến. Những kinh điển mô tả sự uy nghiêm của thế gian vào lúc ngài hạ sanh đều được dịch ra chữ Hán vào thời kỳ thứ hai này. Nhưng niềm tin tưởng đối với ngài phổ biến nhất ở Trung Hoa là vào khoảng những năm 400 đến 650, và sự sùng bái ngài dường như phần lớn là được khuyến khích bởi phái *Du-già*.



Amida's Paradise. This group was later on called the "Fellowship of the White Lotus" and was the prototype of the later Ching-t'u movement.

Like the other Chinese schools, the Ching-t'u or "Pure Land" school was really founded only after AD 500. Akshobhya and Amitabha are cosmic Buddhas known only to the Mahāyāna. Maitreya, on the other hand, is the future Buddha due to appear on this earth, and he is known to both Mahayanists and Hinayanists. Sutras describing the splendour of the earth at the time of His coming were translated into Chinese in this our second period, but Maitreya's greatest popularity in China lay between c AD 400 and 650 and His cult seems to have been largely stimulated by the Yogacarin school.

