

MẬT TÔNG ĐẠI CƯƠNG

Nguyễn Ước

Mục Lục

- I. Bối cảnh**
- II. Mật giáo Ấn Độ**
- III. Kim cương thừa**
- IV. Phát triển của Kim cương thừa**
- V. Phật giáo Tây Tạng**
- VI. Thay kết luận**

Mật tông hoặc Mật giáo có gốc từ chữ Sanskrit Tantra, phiên âm Hán Việt là Đát-đặc-la. Đôi khi Tantra cũng được dịch là Mật pháp và kinh sách Tantra được gọi là Mật kinh. Nguyên nghĩa của Tantra là "mở rộng, nối tiếp, kéo ra từ khung dệt, liên tục trong một thể thống nhất". Đây là một thuật ngữ trừu tượng, khó dịch nên trong ngôn ngữ Tây phương, hầu hết các tác giả để nguyên chữ Tantra.

Về nội dung, Tantra dùng để mô tả một phong trào triển khai trong hai truyền thống Ấn giáo và Phật giáo, được đặc biệt bí truyền giữa tôn sư và đệ tử, liên quan tới việc sử dụng hình ảnh cùng nghi thức làm phương tiện nảy sinh cảm xúc, ấn tượng và năng lượng để góp phần có cái nhìn thấu suốt, giải phóng tâm linh, tu tập tinh tiến trên con đường đạo.

Cũng vì nguồn gốc tư tưởng và đối tượng nhân sinh của Tantra nên các học giả xem chúng chứa đựng nhiều chủ đề của triết học học Đông phương trong đó quyện vào nhau các nội hàm siêu hình học, tâm lý học, xã hội học cùng đạo đức học, v.v... Trong bài này, chúng tôi sẽ bàn tới bối cảnh chung đựng giữa hai truyền thống Ấn giáo và Phật giáo; kể đó tới sự xuất hiện của Mật giáo Ấn Độ. Và sau cùng, sẽ trình bày chi tiết hơn về Mật tông Phật giáo, khởi đi từ Kim cương thừa và được kể tục trong Phật giáo Tây tạng.

I. Bối cảnh

Đồng hành và tương tác

Kỳ Na giáo, và đặc biệt Ấn giáo với Phật giáo, là ba truyền thống triết học và tôn giáo có những tương quan rất gần gũi. Tại miền bắc Ấn Độ nơi hình thành các Upanishad sớm sủa nhất, Phật giáo với người thành lập là Đức Thích-ca Mâu-ni và Kỳ Na giáo với Đại Anh hùng Mahavira đều rất được nhiệt liệt hoan nghênh ngay từ đầu.

Ấn Độ cổ đại có hai luồng tư tưởng triết học hiện hữu bên nhau suốt hàng ngàn năm và ảnh hưởng hỗ tương. Đó là:

1. Truyền thống Veda trên đó Ấn giáo đặt căn bản với lòng tôn trọng tuyệt đối bộ kinh ấy; truyền thống đó được kế tục trong Ấn giáo hiện đại;
2. Truyền thống khổ hạnh với sự tiếp nối Phật giáo và Kỳ Na giáo, phát xuất từ sự phủ định thẩm quyền của kinh Veda.

Phần Kỳ Na giáo đã được đề cập trong một bài khác. Ở đây, sự so sánh các điểm đồng dị vừa bị giới hạn vừa chi tiết hơn trong mối tương quan của Ấn giáo và Phật giáo. Trong thời gian Phật giáo thịnh hành tại Ấn Độ, có rất nhiều cao đồ Phật giáo xuất thân từ đẳng cấp Bà-la-môn. Họ quả thật đã tranh luận về những ý tưởng trong các Upanishad, xem chúng có tương hợp với Trung đạo hay không. Trước đó, bản thân Đức Phật đã hoàn toàn phủ định phương cách cứu độ dựa trên kinh Veda, trong đó bao gồm các Upanishad. Ngài dạy rằng để đạt giải thoát, con người không cần phải chấp nhận thẩm quyền của các kinh ấy và thậm chí sự hiện hữu của Thượng đế.

Các ý tưởng mới mẻ của Đức Phật cùng những thông giải chúng của các đại luận sư, về sau ảnh hưởng ngược trở lại lên tư tưởng tôn giáo của Ấn Độ, trong đó đáng kể là triết hệ Advaita Vedanta. Nhiều học giả tin rằng vài văn bản Ấn giáo, thí dụ các sưu tập truyện cổ (purana), được biên soạn sau ngày Đức Phật chào đời. Đồng thời, Phật giáo cũng lập thành một số lời giảng nhằm đáp ứng nhiều ý tưởng chứa đựng trong các Upanishad, dưới dạng khi trùng hợp, khi phê phán và có khi tái thông giải chúng.

Các điểm tương tự

Có ít nhất 12 điểm tương tự giữa Ấn giáo và Phật giáo, được hiểu như gồm cả Nguyên thủy, Đại thừa và Kim cương thừa.

1. Thuật ngữ. Hầu như các thuật ngữ tôn giáo và triết học bằng tiếng Phạn sanscrit trong từ vựng Phật giáo đều có đối chiếu trong triết học Ấn Độ. Nhiều thuật ngữ được dùng trong các tranh luận triết học thời ấy được Đức Phật sử dụng với ý hướng tái thông giải hay cho chúng định nghĩa mới.

2. Bất tử sinh. Cả hai đều cổ vũ bất bạo động và tôn trọng toàn bộ sự sống. Tuy thế, đạo đức học Phật giáo còn chống lại cả việc sát sinh để cúng tế, đồng thời Đức Phật còn tiến thêm một bước xa hơn, ngài xem hành động tử sinh là góp phần tích lũy nghiệp quả.

3. Nghiệp. Cả hai giống nhau về nội dung và tác động của nghiệp qua nhiều kiếp sống. Tuy nhiên, Phật giáo xem nghiệp là thành phần tâm điểm của lời giảng. Đức Phật tái thông giải các khía cạnh nhất định trong các khái niệm đương thời về nghiệp, và ngài loại bỏ hoàn toàn ý tưởng về sự cân bằng đạo đức trong một số lối giải thích các khái niệm ấy.

4. Pháp. Hiểu theo nghĩa Luật tự nhiên, Thực tại hay Con đường chân lý tối thượng, thì Pháp hình thành các căn bản, các niềm tin và các thực hành tôn giáo phát sinh tại Ấn Độ. Về mặt tổng quát, Pháp còn có ý nói tới nghĩa vụ tôn giáo, trật tự xã hội và hạnh kiểm, v.v... Cả Ấn giáo lẫn Phật giáo và Kỳ Na giáo đều đặt Pháp ở vị trí trung tâm lời giảng của mình: con người sống hoà điệu với Pháp sẽ nhanh chóng tinh tiến và đạt giải thoát.

5. Mantra. Thần chú hoặc chân ngôn. Một số chữ hay một câu thơ được đọc lên. Việc xướng đọc Mantra được tin là tạo nên âm ba hoặc tác động lên năng lượng của vũ trụ hoặc gây thành chuyển biến sâu lắng trong nội tâm con người. Cả ba tôn giáo ấy đều có dùng Mantra trong một số nghi lễ để được phồn thịnh, vượt qua gian nguy và tránh thoát mọi chướng ngại, thù nghịch.

6. Quán tưởng. Cả hai đều xem rất trọng vai trò của quán tưởng, dựa nhiều hay ít trên cơ sở yoga (du già). Tuy thế, trước khi Phật giáo xuất hiện, trong truyền thống Ấn giáo đã có quán tưởng để tìm kiếm sự hiểu biết bản ngã, là cái bị Phật giáo phủ định.

7. Luân hồi. Trong các Upanishad có viết về linh hồn (tiểu ngã, atman) bất tử, chuyển kiếp qua thể xác có sinh có tử cho đến khi giải thoát, tức là hoà nhập với Đại ngã (Brahman). Phật giáo chấp nhận có luân hồi, thường gọi là tái sinh, nhưng phủ nhận con người có linh hồn như một bản ngã cố định, hằng cửu và chuyển kiếp. Cái tái sinh trong mỗi cuộc đời là nghiệp lực, và đích đến là sự giải thoát tự thân.

8. Yoga. Cả hai đều có liên quan tới việc thực hành yoga, cả trong việc dùng chữ thiền định và nhập định (dhyana và samadhi), tuy mỗi bên có khác nhau trong cách sử dụng yoga. Đối với Phật giáo, yoga có ý chỉ tới những cách thức thực hành để tăng tiến tâm linh, như trong Mật tông Tây Tạng, trong khi đó, Ấn giáo chú trọng tới sự luyện tập thân thể và giải toả hoá hầu. Có học giả cho rằng đạo sư Pantajali (khoảng tk 2 – tk 3 s.C.N), đã chịu ảnh hưởng của sự thành công trong hệ thống tu viện Phật giáo mà hình thành

cuốn Yoga Sutras với khung tập luyện và lời giải thích các tư tưởng được ông cho là chính thống.

9. Niết bàn. Mãi tới trường ca Bhagavad Gita mới thấy chữ Niết bàn xuất hiện trong văn học Ấn giáo, có thể do bởi ảnh hưởng mạnh mẽ của Phật giáo lên Ấn giáo.

10. Biểu tượng. Có một số biểu tượng giống nhau của đôi bên như đại thủ ấn, pháp luân, chuỗi hạt, điểm huệ nhãn, chữ vạn, v.v...

11. Vũ trụ quan và thế giới quan. Cả hai đều có khái niệm có tính qui ước và hình tượng về cõi địa ngục và thượng giới, núi Tu di, v.v... và các thực thể như thiên, a-tu-la, long, ngạ quỷ, càn-thát-bà (hương thần), v.v.... Thời gian vũ trụ cũng được tính bằng các kiếp (kalpa). Một kiếp hay trung kiếp được tượng trưng bằng 360 triệu kiếp ở cõi người.

12. Lễ lửa. Lễ tế lửa của Phật giáo Chân tông Nhật Bản có nguồn gốc từ các truyền thống Ấn Độ. Trong Phật giáo Tây Tạng cũng có nghi lễ tương tự.

Các điểm dị biệt

Dù có những điểm tương tự như thế, giữa hai truyền thống ấy vẫn có nhiều chỗ khác nhau.

1. Thượng đế. Phật giáo, như được phản ánh trong kinh A-hàm ghi bằng tiếng Pali, là vô thần, hiểu theo nghĩa phủ định một Thượng đế toàn năng. Trong kinh sách Phật giáo có đề cập tới thần linh nhưng không vị nào được xem là đấng tạo dựng vũ trụ và loài người hoặc có quyền năng tuyệt đối trên thân phận của con người. Người Phật giáo cho rằng con người tạo ra Thượng đế từ ý tưởng có tính tâm lý, bắt nguồn sâu xa trong khát vọng tự bảo vệ.

2. Thẩm quyền của kinh sách. Đối với Đức Phật, vụ vào kinh sách thì từ đầu chí cuối chẳng thấy được gì, và bám chặt vào một quan điểm tức là tự mình trói chặt mình.

3. Chính thống và phi chính thống. Truyền thống Ấn giáo cho rằng Phật giáo là một trường phái phi chính thống vì Đức Phật phủ định thẩm quyền của kinh Veda.

4. Lễ gia nhập. Kinh sách Ấn giáo không nói tới nghi lễ nhập đạo. Những người xem Ấn giáo chủ yếu như một triết học, một chuỗi niềm tin thì cho rằng ta có thể tự xem mình là người theo Ấn giáo bằng việc kết hiệp các niềm tin ấy vào cuộc sống mình; trái lại, bạn bẩm sinh là người Ấn giáo nếu bạn xem Ấn giáo như một hệ thống các định chuẩn đạo đức. Trong khi đó,

người trở thành tín đồ Phật giáo thường thông qua nghi thức Qui y Tam bảo, nhưng đó không là một một thủ tục nhập đạo có tính bắt buộc như lễ Rửa tội (Thanh tẩy) của Kitô giáo.

5. Bản ngã. Tiếng sanskrit được cả hai dùng là atman. Trong Ấn giáo, atman là bản ngã cố hữu của cá nhân và giải thoát nghĩa là hoà nhập vào đại ngã của vũ trụ. Phật giáo có dùng tới atman nhưng theo nghĩa anatman (vô ngã, anatta). Bạn không có bản ngã cố định, bạn "trống rỗng" (sunyata); bạn không tính, nghĩa là bạn không lúc nào không ở trong trạng thái thường xuyên biến đổi.

6. Bồ đề tâm. Mọi sinh linh đều có tâm hướng tới giác ngộ vừa có lòng từ bi vừa có khả năng chứng ngộ Không tính. Đây là một khái niệm quan trọng được sự chấp nhận của cả Đại thừa lẫn Kim cương thừa.

7. Đẳng cấp. Phật giáo bác bỏ sự phân biệt mọi người trong xã hội Ấn thành năm đẳng cấp có tính kế thừa. Hàm ý ấy được bộc lộ rõ rệt trong tiền đề mọi chúng sinh đều có Phật tính đều thành Phật, và được thể hiện cụ thể trong sự tấn phong giáo phẩm cho mọi thành viên trong cộng đoàn, bất chấp thân thế của người ấy thuộc giai tầng xã hội nào. Phật giáo cung cấp cơ hội đồng đều cho mọi thành phần thuộc "các đẳng cấp thấp hoặc vô đẳng cấp" nâng cao phẩm cách và được tôn trọng.

8. Cơ sở tư tưởng. Dù trong Ấn giáo có truyền thống chấp nhận và thờ phượng Đức Phật, xem ngài là hoá thân thứ 10 của Vishnu, hoặc cho rằng Phật giáo là "Ấn giáo cải cách", giống như Kitô giáo so với Do thái giáo. Nhưng có lẽ đó chỉ là nỗ lực của người Bà-la-môn để hoá giải Phật giáo bằng cách đưa Đức Phật vào hàng ngũ thần linh của mình, hội nhập tư tưởng của ngài như một triết hệ phó sản của mình và xác nhận Phật giáo chỉ là một thành phần trong Ấn giáo như một toàn bộ.

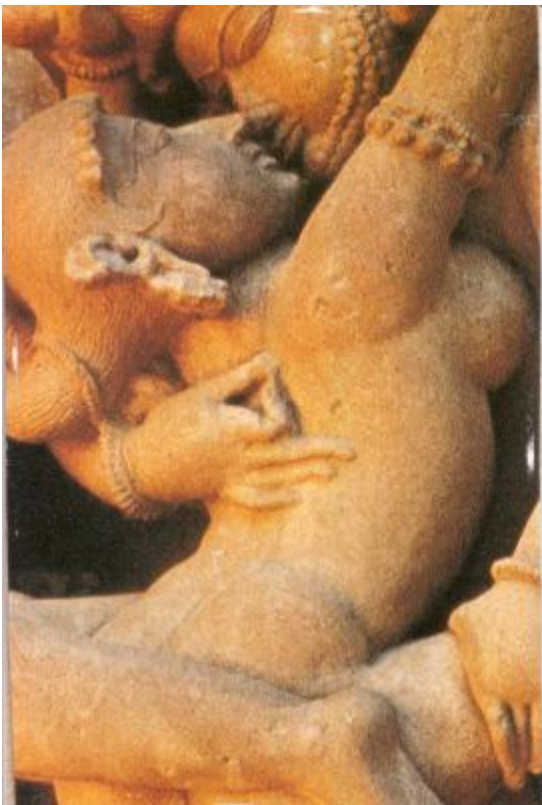
Alan Watts (1915-1973) khi biên tập cuốn Buddhism: The Religion of No-Religion (Phật giáo: một tôn giáo phi tôn giáo), Nxb Tuttle Publishing, 1999, tr. iii, viết rằng:

"Làm người Ấn giáo thật sự có liên quan tới việc sống tại Ấn Độ. Vì những khác biệt khí hậu hay nghệ thuật, nghề thủ công hay công nghệ, bạn không thể là người Ấn giáo với đầy đủ ý nghĩa của nó nếu bạn sống ở Nhật Bản hay Hoa Kỳ. Phật giáo là Ấn giáo được bóc trần để xuất cảng. Đức Phật là nhà cải cách theo ý nghĩa cao nhất: người muốn đi tới tận hình thức nguyên thủy, hoặc cải cách nó vì nhu cầu của một thời gian nhất định... Đức Phật là người thức tỉnh, người khám phá mình thật sự là ai. Vấn đề có tính quyết định về sự khác biệt giữa Phật giáo và Ấn giáo là ở chỗ Phật giáo không nói bạn là ai; Phật giáo không có ý tưởng, không có khái niệm. Tôi nhấn mạnh các chữ

ý tưởng và khái niệm. Phật giáo không có ý tưởng và không có khái niệm về Thượng đế vì Phật giáo không quan tâm tới các khái niệm; Phật giáo chỉ quan tâm tới sự chứng nghiệm trực tiếp”.

II. Mật giáo Ấn Độ

Năng lượng vũ trụ



Shiva & Shakti (Mật giáo Ấn Độ)

Vũ trụ như chúng ta trải nghiệm chỉ là sự biểu thị cụ thể và sống động năng lượng thiêng liêng của Thượng đế, đáng tối cao đã tạo dựng và duy trì đại vũ trụ trong đó mỗi người là một tiểu vũ trụ. Xuất phát từ nguyên lý ấy và bằng các niềm tin cùng các thực hành nghi lễ tương ứng, Mật giáo tìm cách chiếm hữu và chuyển năng lượng đó vào trong con người bằng những phương thể giải phóng và sáng tạo.

Lối tiếp cận của Mật giáo đặt cơ sở trên khái niệm cá nhân mỗi người có năng lực hiệp nhất với toàn bộ năng lượng vũ trụ. Phương tiện duy nhất cần tới để hoàn tất quá trình ấy nằm ngay bên trong chúng ta và nó xuất hiện trọn vẹn đúng vào khoảnh khắc hiệp nhất. Vấn đề còn lại chỉ là chúng ta có khả năng nhận ra nó

để phát huy hay không.

Một khi đã nhận ra, hành giả Tantra tìm cách sử dụng sức mạnh thiêng liêng đang tuôn trào trong đại vũ trụ – bao gồm cả bản thân ta – để đạt các mục đích liên quan tới tâm linh hoặc vật chất hoặc cả hai, như đã dự tính.

Ba hình thức Ấn giáo

Trong khi người ở bên ngoài tiểu lục địa Ấn Độ mỗi khi nhắc tới Ấn giáo thường đề cập đến trào lưu Bà-la-môn vì nó có quan hệ với Brahma, nhưng trên thực tế trào lưu ấy có tính tổng quát và chỉ đóng vai trò thứ yếu. Ấn giáo xưa nay được thể hiện trong ba hình thức:



Vishnu

1. Đạo Vishnu (Vaishnavism). Thờ thần Vishnu, hiện thân của đấng bảo tồn, bên cạnh Brahma, đấng sáng tạo và Shiva, đấng huỷ diệt. Vishnu là người canh giữ Dharma. Bằng hoá thân (avatar) tương ứng, ngài ra đời mỗi khi thế giới bị rối loạn để chỉ dẫn loài người con đường phát triển mới. Kinh thánh của đạo này là Vaishnava-Purana, tức là các sưu tập truyện cổ tích về truyền thuyết và thần linh. Tín đồ đạo này xem Vishnu là thần linh cao nhất. Họ thờ Vishnu theo những hoá thân của ngài, đặc biệt dưới hiện thân của Rama và Krishna.



Shiva

2. Đạo Shiva (Shaivism). Thờ thần Shiva, hiện thân của đấng huỷ diệt và giải thể. Tượng trưng của Shiva là Lingam: sinh thực khí nam. Tín đồ đạo Shiva coi ngài là thực thể cao nhất, là đấng tạo dựng, bảo vệ và huỷ diệt vũ trụ. Ngài là đấng duy nhất được họ tôn thờ, cầu nguyện và là đạo sư (guru) của mọi đạo sư, kẻ huỷ diệt mọi tính vật chất, kẻ ban phát trí năng và hiện thân của sự từ bỏ, lòng từ bi, phần thực và khổ hạnh. Thần Shiva là thực tại tối cao, là đệ nhất nguyên nhân; thần Shakti, người nữ của ngài, là năng lực vô tận cho sự sáng tạo; và Mahamaya (Đại ảo tượng, đại ảo giác) là chất liệu dùng để sáng tạo. Đạo Shiva bao gồm các giáo thuyết và thực hành đa dạng tuy có khuynh hướng khổ hạnh hơn hai hình thức kia.



Shakti

3. Đạo Shakti (Shaktism). Thờ Shakti, kẻ thể hiện mặt cái (nữ) của mỗi vị thần linh, chủ yếu được biết tới như là vợ của Shiva. Tượng trưng của Shakti là Yoni: sinh thực khí nữ. Tiêu biểu cho sức mạnh sáng tạo, bà được kính ngưỡng dưới nhiều khía cạnh – thí dụ cai quản cách riêng các luân xa – đặc biệt khả năng làm cho mọi sự xuất hiện theo vẻ ngoài của chúng, giống như quyền năng siêu nhiên và huyền thuật. Phối hợp với Shiva, Shakti mang những hình thức khi thì tốt lành như Maheshvari, Lakshmi, Sarasvati, Uma, Gauri, khi thì đáng sợ như Kali hay Durga.

Nét nổi bật trong nghi lễ và thực hành của đạo Shakti là các tín đồ thờ nữ thần Shakti như thờ quyền năng làm cho sự sống xuất hiện, tồn tại và là sức mạnh bảo vệ vũ trụ. Sức mạnh sáng tạo và trường tồn ấy được thể hiện trước tiên ở năng lượng tính dục, hoà lẫn các mặt đực cái và nguồn gốc sự sống. Tất cả những biểu tượng của đạo Shakti đều lấy cảm hứng từ tính dục (hình ảnh lingam-yoni và tranh tượng, phù điêu), và các thần linh của nó đều được thể hiện trong trạng thái kết hợp tính dục.



Shiva & Shakti hợp nhất

Qua sinh hoạt tính dục, người Shakti tiến tới sự am hiểu thực tại tối hậu. Họ thường áp dụng một số phương pháp giao hợp, như những kỹ thuật được trình bày trong kinh Kama Sutra, ngoài ra còn liên kết với những bài tập giải toả hoả hầu theo Kundalini-yoga. Tuy thế, đó không phải là tất cả và chỉ dừng lại trong giới hạn cụ thể ấy. Ở một số hình thức của đạo Shakti, các từ ngữ vay mượn từ lãnh vực tính dục trở thành những biểu tượng cho diễn tiến biến hoá trong một quá trình quán tưởng; sự kết hợp không còn được thực hiện về mặt thể xác mà trở thành một thể hiện về mặt tâm linh.

Mật giáo hiện hữu trong ba hình thức tín ngưỡng vừa kể cùng một số hình thức dân dã khác. Nói chính xác, tùy vào truyền thống riêng biệt của mỗi hình thức mà các văn bản Tantra được xếp loại khác nhau nhưng giữa chúng không có tuyến phân định rõ rệt. Và trên căn bản thực tiễn, thuật ngữ "Mật pháp" được dùng chung cho các tác phẩm ấy.

Tuy chỉ có thể xác định thời điểm ra đời của các văn bản Mật giáo là vào thế kỷ thứ 7 s.C.N, nhưng các học giả cho rằng cốt lõi của truyền thống Tantra đã có từ thời cổ đại, hoặc song song hoặc quyện với truyền thống Veda. Tantra Ấn giáo tiềm ẩn những yếu tố rất cổ đại và là một truyền thống của các tu sĩ khổ hạnh sống tại các địa điểm hoả thiêu thi hài. Về mặt lịch sử, thời điểm xuất hiện cụ thể của Tantra Ấn giáo muộn hơn Tantra Phật giáo. Và tình trạng dung hợp giữa Mật tông Phật giáo và Mật giáo Ấn đã góp phần thúc đẩy sự suy tàn của đạo Phật tại vùng đất Ấn Độ.

Mật giáo, Veda và Shakti

Trong quan hệ của ba truyền thống này, có bốn điểm quan trọng cần để ý:

1. Dù các tác giả sau này viết về Mật giáo muốn đặt căn bản học thuyết của chúng trên kinh Veda, thế nhưng khi cập đến Mật giáo, các tín đồ chính thống của truyền thống Veda đều đồng lòng lên án nó và nhấn mạnh đặc tính phản-Veda của nó. Ngược lại, có một khuynh hướng hiện đại cho rằng Mật giáo không chỉ tương cận với Veda, mà sự triển khai của tư tưởng Tantra còn cho thấy ảnh hưởng của các Upanishad, các sưu tập truyện cổ và yoga.

2. Chủ đề trung tâm của Mật giáo là năng lượng thiêng liêng hay sức mạnh sáng tạo – Shakti – do đó, Mật giáo cũng hầu như được đồng hoá với hình thức thứ ba của Ấn giáo là đạo thờ Shakti. Những luận văn Tantra thường được biên soạn dưới dạng đối thoại giữa Shiva, chúa tể của các thần linh, và Shakti, người phối ngẫu của ngài, hiện thân của quyền năng thiêng liêng. Những văn bản ấy có mục đích nâng con người, một cách toàn bộ, lên tới trạng thái thiện hảo thiêng liêng, bằng cách dạy cho nó những phương pháp tu tập để đánh thức sức mạnh vũ trụ bên trong bản thân và bằng

những nghi lễ, những tư thế của bàn tay hay toàn thân và những cách quán tưởng hay nhập định khác.

3. Mật giáo, đúng với chữ "mật" của nó, xem việc đạo sư trực tiếp chuyển giao ý nghĩa của một văn bản Nghi quỹ và hướng dẫn cách thức tu tập Quán đỉnh hoặc luyện hoá hầu, v.v... cho đệ tử là bí truyền. Nếu không được chân truyền, chỉ dẫn thích đáng và hỗ trợ thoả đáng, hành giả Tantra sẽ ở trong tình cảnh nguy hiểm khôn lường. Đồng thời, hành giả còn đối mặt với vô số nguy cơ nếu không chặt chẽ tuân theo kỷ luật tâm linh.

4. Mật giáo với sự xuất hiện trể tràng của các văn bản Tantra, cùng những thực hành của nó cho thấy có ảnh hưởng qua lại với Phật giáo Đại thừa. Đây là một hình thức hội nhập một số lý thuyết, nghi lễ và thực hành của Phật giáo vào Ấn giáo, và như đã nói, cũng là một trong những nguyên nhân đưa tới sự suy tàn của Phật giáo tại Ấn Độ.

Phóng ngoại và hồi nội

Theo Mật giáo, "Sat-Cit-Ananda: hiện hữu-ý thức-đại hạnh phúc hay hoan hỉ" có quyền năng vừa gây ra sự phóng ngoại để bạn tiến hoá hướng thượng vừa tạo sự hồi nội, cuộn vào bên trong bản thân bạn. Thực tại phát triển một cách tự nhiên và tuần tự bên trong vô số sinh linh và vạn vật, tuy thế, vẫn luôn luôn tồn tại tính chất hiện hữu-ý thức-đại hạnh phúc (saccitananda). Trong quá trình tiến hoá, các maya (ảo giác, ảo hoá hay ảo tượng) bên ngoài che khuất thực tại và chia tách nó thành các đối lập, thí dụ ý thức và vô thức, toại nguyện và bất mãn, và vân vân. Thế gian, nói như Mahatma Gandhi (1869-1948) là "ảo hoá, ảo hoá và tột cùng ảo hoá". Nếu không nhận ra trạng thái maya ấy, linh hồn mỗi người sẽ bị chúng điều kiện hoá và như thế, sống trong trạng thái bị kèm toả, mù quáng và hữu hạn.

Trong chiều kích tương đối, Shiva và Shakti bị nhận thức như hai mặt tách biệt. Tuy nhiên, theo Mật giáo, ngay cả trong trạng thái tiến hoá, Thực tại cũng vẫn là "hiện hữu-ý thức-hoan hỉ" dù Mật giáo không phủ nhận tính chất tiến hoá của hành vi hay thực tại. Thực tế, Mật giáo khẳng định rằng quá trình diễn tiến của thế giới và của linh hồn mỗi người, tự thân chúng là Thật. Trong vấn đề này, Mật giáo đã tự phân biệt mình với thuyết nhị nguyên thuần túy cũng như với thuyết phi nhị nguyên có phẩm tính của Vedanta.

Tuy nhiên, sự tiến hoá của "luồng đi ra" chỉ mới là một nửa chức năng thao tác của Ảo tượng (Maya). Hồi nội, hoặc "luồng quay về", mang linh hồn mỗi người trở lại cội nguồn hay cội rễ của Thực tại và vén lộ cái vô hạn. Mật giáo được hiểu như một truyền thống dạy bảo phương pháp biến đổi cái "luồng đi ra" thành "luồng quay về", chuyển thể những kèm toả do Ảo tượng tạo ra

thành những “phóng thích” hay “giải thoát”. Quan điểm này làm nổi bật hai châm ngôn của Mật giáo:

1. Bạn phải chỗi dậy từ và qua cái mà bạn đã ngã xuống;
2. Chính độc dược giết người sẽ trở thành tiên dược cứu người khi bạn biết khôn khéo sử dụng.

Năm chủ đề của Mật giáo

Toàn bộ các văn bản Tantra bao gồm năm chủ đề:

1. Sự sáng tạo thế giới;
2. Sự huỷ diệt hay phân giải thế giới;
3. Sự sùng kính Thượng đế ở cả hai mặt nam và nữ của ngài;
4. Sự sở đắc những quyền năng siêu nhiên;
5. Những con đường khác nhau để đạt tới sự hiệp nhất cái tôi “tiểu vũ trụ” với cái Tối cao “đại vũ trụ”, bằng quán tưởng và yoga.

Hai phái với năm vật cần thiết

Tổng quát, Mật giáo được chia thành hai phái:

1. Con đường nhơ bẩn và nguy hiểm của Vamachara: con đường tay trái. Phái này có những nghi thức bị xem là cuồng loạn hoặc phóng túng tính dục;
2. Con đường tinh sạch và thanh thoát của Dahshinnachara: con đường tay phải. Phái này có dùng những nghi lễ thanh lọc và kỷ luật tâm linh chặt chẽ, đòi hỏi sự sùng bái và tận hiến tuyệt đối cho nữ thần Shakti dưới mọi hình thức.

Năm vật cần thiết trong nghi lễ và thực hành Mật giáo gồm năm “M”:

1. Madya: rượu nho;
2. Mânsa: thịt;
3. Matsya: cá;
4. Mudra: thủ ấn; ngũ cốc;
5. Maithuna: quan hệ tính dục.

Ứng xử với thực tại

Thực tại được hiểu ít nhất theo hai cách. Một là cái hiện hữu hoặc có thật làm nổi bật những xuất hiện bên ngoài và là cái bản tính thật sự hoặc chân lý của sự việc hay sự vật. Hai là hoàn cảnh thật của ta với những vấn đề tồn

tại trong cuộc đời ta, nghĩa là tình huống thật hoặc khía cạnh thật của sự việc nào đó mà ta không thể tránh.

Trước thực tại vật chất và tâm linh, con người thường có thái độ chấp nhận nó hay trốn chạy, tìm cách phủ định nó hay ra sức biến cải nó. Người Mật tông chọn cho mình một thái độ đặc thù và lấy đó làm phương pháp ứng xử phổ quát, đó là ra sức thăng hoa thực tại chứ không từ khước nó.

Phương pháp thăng hoa này bao gồm ba giai đoạn:

1. Thanh lọc;
2. Nâng cao;
3. Tái khẳng định bản sắc ở cấp độ ý thức thuần khiết.

Sự thao tác các nghi lễ và thực hành Mật giáo, như chúng ta sẽ thấy, đòi hỏi một thực tại duy nhất, chứa đựng cả cảnh giới riêng biệt được nghĩ theo cách bình thường là thế giới vật chất, lẫn thế giới nhân sinh bao gồm thể xác và tâm linh với những khát vọng và kỳ vọng của con người. Do đó, nghi lễ Mật giáo hàm ý chỉ có một thế giới duy nhất, toàn vẹn và tương liên nối kết, ở đó, thực tại cảm xúc, tâm thức và thân xác đều được phản ánh và cùng ảnh hưởng lên nhau.

Nghi thức thông thường

Vì hai tiếng Mật giáo bao gồm nhiều cộng đoàn tín đồ khác nhau trong ba hình thức Ấn giáo như đã đề cập, nên các nghi lễ thông thường của Mật giáo có những đồng dị về thể thức và mức độ tùy từng cộng đoàn. Nói chung, các nghi lễ thông thường có thể bao gồm những yếu tố như sau:

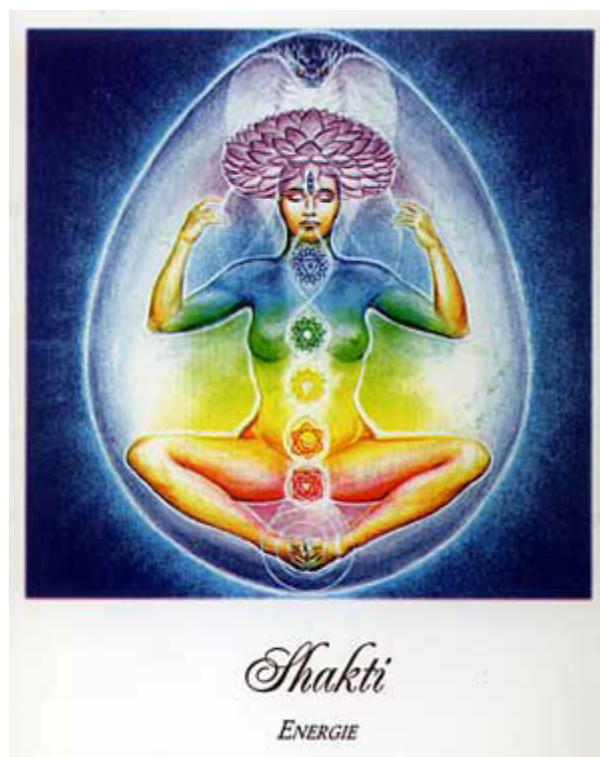
1. Thần chú và biểu đồ. Thần chú hoặc chân ngôn (mantra) đã được nói ở trên. Biểu đồ (yantra) là những nét vẽ có hình nhất định, tượng trưng cho quyền năng và diện mạo của thần linh; ban đầu dùng để tế lễ và trừ tà. Về sau, chúng được phát triển thành những hình kỷ hà theo kiểu Thần chú hoặc Man-đa-la và chúng đóng vai trò quan trọng trong phương pháp thiền định Mật giáo, được dùng như những "giá đỡ" cho quán tưởng và "công cụ" để bằng con mắt bên trong, hành giả thấy rõ diện mạo, phẩm tính và quyền năng của vị thần mình đang hình dung hoá.

2. Ấn. Hoặc pháp ấn, nghĩa là cử chỉ mang tính biểu tượng. Có hai loại: thủ ấn, cử chỉ tượng trưng của bàn tay và ngón tay, và thân ấn: tư thế của thân thể. Trong Ấn giáo, đặc biệt truyền thống Mật giáo, các ấn được dùng trong nghi lễ thiêng liêng nhằm mục đích gắn liền động thái thể xác với quan niệm tâm linh. Ấn được dùng làm điểm tựa cho tín đồ tự trấn định mình để tập trung tư tưởng vào một vị thần.

3. Tự đồng hoá với thần linh. Được triển khai từ truyền thống Veda ban sơ và sau đó, bổ túc thêm bằng triết học Advaita Vedanta, Mật giáo bao gồm hình tượng và ý nghĩa của vô số nam thần và nữ thần Ấn Độ, đặc biệt nữ thần Shakti và chồng của bà là Shiva. Bên ngoài, các thần linh ấy được thờ phượng bằng hương, hoa cùng các lễ vật. Bên trong, và mặt này quan trọng hơn hết, hành giả qua quán tưởng, hình dung hoá thần linh trong ý hướng đồng hoá bản thân với phẩm tính của vị thần mà mình thấy bằng con mắt nội tâm.

Cứu cánh của Yoga Mật giáo

Kundalini nghĩa đen là con rắn hay sức mạnh của rắn, được dùng để nói tới hoá hầu, năng lượng tâm linh, vì người Mật giáo cho rằng sức mạnh ấy đang như con rắn cuộn mình ngủ ở đốt cuối cùng của cột sống con người. Nếu được đánh thức bằng phương pháp quán tưởng thích đáng, nó sẽ đi ngược trở lên từ luân xa (chakra) này – còn gọi là trung khu – tới luân xa khác. dọc theo thân thể, có bảy luân xa năng lượng tinh tế, đánh dấu sáu giai đoạn giải toả đi lên của sức mạnh tâm linh, và chúng được tượng trưng bằng các "bông sen" luôn luôn xoay tròn như bánh xe.



1. Luân xa thứ nhất nằm ở đốt dưới cùng của cột sống, chỉ huy cơ quan sinh dục, tượng trưng bằng bông sen đỏ 4 cánh.

2. Cái thứ hai nằm ngang bụng dưới, chỉ huy các cơ quan nội tiết và sinh sản, tượng trưng bằng bông sen đỏ như son 6 cánh.
3. Cái thứ ba nằm ngang rốn, tương ứng với hệ dinh dưỡng và tiêu hoá, tượng trưng bằng bông sen xanh 10 cánh.
4. Cái thứ tư nằm ngang vùng tim, tương ứng với hệ huyết quản, tượng trưng bằng bông sen đỏ chói 12 cánh.
5. Cái thứ năm ở lõm cuống họng, tương ứng với hệ hô hấp, tượng trưng bằng bông sen đỏ tía 16 cánh.
6. Cái thứ sáu ở giữa hai lông mày, tương ứng với hệ thần kinh phản xạ, tượng trưng bằng bông sen màu trắng 2 cánh.
7. Cái thứ bảy nằm ở đỉnh đầu – huyết bách hội, cũng có thể hiểu là nằm ngay bên trên thân thể, tương ứng với bộ não, tượng trưng bằng bông sen ngàn cánh màu trắng, rực sáng như chớp.

Thời điểm nở bông sen ngàn cánh cũng chính là thời điểm hoá hầu được giải toả trọn vẹn, tiểu vũ trụ con người hoà nhập với đại vũ trụ. Chính lúc ấy năng lượng tâm linh một khi được đánh thức, có thể triển khai tới cùng sức mạnh và ánh lộng lẫy của nó. Hành giả sẽ cảm nhận sự hoan hỉ tuyệt đỉnh, nhận thức tuyệt đối và là trí giả toàn vẹn. Do đó, sự giải toả quyền năng hoá hầu kundalini trở thành cứu cánh toàn bộ của yoga Mật giáo.

Từ điểm nhìn triết lý

Đối với triết học, vấn đề đặt cơ sở trên sinh học con người dường như xuất hiện theo từng thời gian, tương hợp với quá trình tiến triển của kiến thức khoa học. Sự tôn thờ Shakti như một nhận biết quyền năng nữ và được định vị tại điểm cuối của xương sống, có thể diễn đạt nó bằng thuật ngữ hiện đại của nhà phân tâm học Carl Jung (1875-1961) như một hội nhập của sinh khí.

Nói cách khác, trong quán tưởng yoga, hành giả có thể đạt tới mức độ nhận biết các luân xa đa dạng, hoặc các trung khu ở các phần khác nhau của cơ thể. Có lẽ lối nói hoá hầu, luân xa, bông sen liên quan tới các trung khu tri giác của hành giả hơn là có tính rành mạch về sinh học. Tuy thế, nó chỉ quan trọng đôi chút về mặt triết học. Trong chừng mực quan tâm của Mật giáo, đặc tính chủ chốt của nó là sự quân bình giữa năng lượng cái và năng lượng đực, của sinh thực khí Yoni và Lingam. Và ta có thể tìm thấy sự quân bình này có điểm tương đồng với truyền thống cổ đại Âm/Dương trong Đạo học của Trung Hoa.



Hiệp nhất vật chất và tâm linh

Nỗ lực giải toả hoả hầu đặt trên một giả định quan trọng, mang tính siêu hình học, đó là sự hiệp nhất của vật chất và tinh thần. Tâm linh xuất hiện để được thăm dò trong thế giới vật chất, nhưng nó không thoát ra khỏi thế giới ấy. Trong triết hệ Samkhya, chúng ta có lý thuyết siêu hình học được thể hiện như một hiệp nhất của vật chất/cái (prakriti) và linh hồn/đực (purusha). Thế nhưng theo Samkhya, mục đích là sự phóng xuất trong đó linh hồn tự nó thoát ra khỏi vật chất. Và như thế, với Samkhya, bạn có nhị nguyên chủ nghĩa, nơi tinh thần bị mắc kẹt bên trong và tìm cách thoát ra ngoài vật chất.

Chung nội hàm với các nghi lễ khác của Mật giáo, quá trình đánh thức hoả hầu kundalini ở mặt này được cho là những biến động thể lý sẽ làm biến đổi tâm linh, và ở mặt khác, nó còn có nghĩa rằng sự biến đổi tâm linh cũng gây ảnh hưởng thể lý lên thế giới vật chất. Nói cách khác, Mật giáo hội nhập tinh thần và vật chất – cả hai là thành phần của một toàn bộ tương liên nối kết. Do đó, ta có thể kết luận rằng căn bản siêu hình học của Mật giáo mang tính nhất nguyên chứ không là nhị nguyên.

Tính dục Mật giáo

Nếu chỉ dựa vào các văn bản Tantra hiện có, ta khó có thể thông giải chủ ý của tính dục Mật giáo vì những hàm ý của nó được bảo mật cho kẻ phải được tôn sư trực tiếp điểm đạo. Thao tác tính dục có tính nghi lễ của Mật giáo bao gồm những loại cử chỉ tính dục khác nhau, và hình như những mô tả chúng trong các văn bản – thí dụ Kama Sutra – nhằm làm người đọc không biết hư thực về những gì xảy ra. Một số học giả đề nghị nên thông giải một cách biểu tượng những mô tả ấy tuy chúng hoàn toàn đúng với hiện thực thể lý. Một số khác cho rằng những mô tả chúng chỉ nhằm cung cấp kích bản hướng dẫn cho hành giả Mật giáo thâm nhập trong khi quán tưởng hình dung hoá.

Vấn đề là nếu theo cách thông giải thứ hai, thì liệu rằng các nghi lễ giao phối tính dục được mô tả một cách quá rộng rãi và phóng túng ấy có thể xảy ra một cách phạm tục theo nghĩa đen không. Chúng bao gồm cử chỉ giao hợp như một nghi lễ điểm đạo và tiến dâng lên các thần linh, diễn ra giữa chồng và vợ, đôi khi có sự tham gia của tôn sư như một cặp ba và thậm chí hoà trộn tinh dịch của cả ba. Tuy thế, trong Mahaninana Tantra, việc thực hành

nghi lễ tính dục được định rõ là chỉ nên thể hiện với vợ hay chồng mà thôi, không đề cập tới người khác đẳng cấp với mình, hoặc với kỹ nữ hay tôn sư.



Từ điển nhìn triết học

Nếu nghi thức tính dục Mật giáo làm tâm trí trầm lắng qua việc chú ý tới hơi thở hoặc êm đềm quan sát sự phát sinh các cảm xúc và ý nghĩ, hoặc sự xuất thần của nam lẫn nữ trong cực điểm giao hoan, thế thì tại sao nó không có tác dụng hữu ích trong quá trình thăng hoa thực tại, nhận thức về trạng thái quân bình các năng lượng đực và cái trong cuộc sống, qua sự thưởng ngoạn và đánh giá hoạt động tính dục của thân xác?

Tính dục Mật giáo, nói cho cùng, là một hình thức yoga được thực hành có đối tác; người nam được điểm đạo nhờ tinh xuất của người nữ. Shiva được thể hiện như kẻ có người phối ngẫu là Shakti, mà cùng với tính cách nữ thần, còn mang ý nghĩa tổng quát của quyền năng nữ. Ở mặt này, Shiva và Shakti tiêu biểu một cặp tính dục với hình ảnh quyện chặt vào nhau của sinh thực khí lingam đực và yoni cái. Ở mặt khác, Shiva được nhìn như một tu sĩ khổ hạnh, cách ly với mọi quan tâm tình dục và đời sống gia đình. Vậy, làm thế nào nhà tu khổ hạnh lại liên quan tới sinh hoạt tính dục?

Có lẽ phải hiểu các yếu tố quân bình và kiểm soát tính dục theo phương cách kỷ luật tự giác. Trong quá trình theo đuổi khổ hạnh, Shiva có khả năng sử dụng quyền năng của tính dục. Hoạt động tính dục có thể được nhìn như một lãnh vực của đời sống trong đó có những lực mạnh mẽ mà nếu được am hiểu thích đáng và kiểm soát thoả đáng, chúng sẽ đem tới những phúc lợi tâm linh. Cái chúng ta có ở đây là sự đồng hoá quá trình vũ trụ với các lực hình thành và uốn nắn cá thể mỗi người. Và như thế, sinh hoạt tính dục chẳng những không bị khước từ mà còn được sử dụng như một phương thể để thăng hoa.

So với triết Tây

Tây phương cho tới nay, nhìn từ viễn cảnh hẹp hòi, cho rằng sự can dự vào sinh hoạt tính dục chẳng những không là thành phần của suy tưởng tôn giáo hoặc triết học mà còn tầm thường hoá hai lãnh vực ấy, đồng thời nó không mang ý nghĩa trọng đại như trong Mật giáo.

Đạo đức học Tây phương cân nhắc các định chuẩn có thể dùng để biện minh cho hành động cá thể. Cách thể hiện chúng là dùng luận cứ Luật Tự nhiên, theo đó một hành động được đánh giá là đúng khi nó phù hợp với cứu cánh hoặc cùng đích đã được xác định là hợp lý, do Thượng đế thiết lập trong bối cảnh cứu cánh tổng thể của thế giới như một toàn bộ. Nói cách khác, hành động của cá nhân được đánh giá theo sự phô bày hoặc hiện hữu phù hợp với hoặc chống lại cứu cánh tổng thể của vũ trụ. Và như thế, nỗ lực của đạo đức học là đặt hành động của cá nhân ngay hàng thẳng lối với cùng đích của vũ trụ.

Trong Mật giáo, hành động tính dục được đánh giá là phương cách của cá thể con người tham dự vào các lực phổ quát và thể hiện chúng. Dù là Shiva và Shakti hay từ bi và trí huệ của Phật giáo Mật tông, hành động tính dục mang nhân tính sâu xa và là tâm điểm của vũ trụ quan – hành động chủ động và nhận thức đặc thù của cá nhân sẽ dẫn tới nhận thức phổ quát về vũ trụ.

Thượng đế của Tây phương mang hình ảnh một người nam và trong các văn bản xưa nay, được dùng với đại danh từ giống đực. Hiện trạng đó gây thành vấn đề nan giải về ngữ pháp cho những người theo chủ nghĩa bình đẳng giới tính muốn Thượng đế được diễn tả trung tính. Trong khi đó, đẳng tối cao của Ấn giáo có đủ cả hai mặt nam nữ, và Phật giáo thì không đặt vấn đề thượng đế.

Theo các luận cứ mang tính Luật Tự nhiên của Tây phương, cứu cánh của sinh hoạt tính dục và biện minh duy nhất hướng thượng của nó là để thụ thai con cái, cách riêng trong quan niệm khắc kỷ của hôn nhân Thiên Chúa giáo, kể cả quan niệm nghiêm ngặt về tính dục của Nho giáo Trung Hoa. Ngược lại, trong Mật giáo, nội hàm của hành động tính dục – qua hình ảnh của sinh thực khí, tranh tượng phù điêu, giao hợp nam nữ, lễ hội hoan lạc và thần linh phồn thực – bao gồm sự phản chiếu và hợp nhất với vũ trụ. Vì thế, nó được đánh giá hoàn toàn khác với mục đích chỉ để thụ thai hoặc đơn thuần hưởng thụ khoái lạc thân xác. Trong chiều hướng con người tiểu vũ trụ sống giữa đại vũ trụ, nó quả thật góp phần nâng cao nhân tính.

III. Kim cương thừa



Mandala - Kim cương thừa (Mật tông)

Kim cương thừa có nghĩa là cỗ xe kim cương (Vajrayana), được dùng một cách rộng rãi để chỉ Phật giáo Mật tông (Tantra Buddhism), hoặc còn được gọi là Chân ngôn thừa (Mantrayana). Kim cương là một từ ngữ vừa có nghĩa "sấm sét" vừa có nghĩa "bất hoại", biểu tượng của Chân như, của Không tính, của thể tính hằng tồn tại trong vạn sự. Vì hành giả theo truyền thống Kim cương thừa dường như thâm nhập trực tiếp và tức thời vào kinh nghiệm thay vì sử dụng luận lý hoặc tư tưởng biện luận nên cỗ xe ấy được xem vừa có uy lực đáng sợ vừa cứng rắn sắc bén và quý giá.

Kim cương thừa và Đại thừa

Là khía cạnh Mật pháp của Phật giáo Đại thừa, Kim cương thừa tự xem mình có tính kế tục vì được kiến lập trên các cấp bậc nguyên sơ của Đại thừa. Đây là một trường phái Phật giáo có dấu vết ban sơ từ thế kỷ thứ nhất s.C.N. tại Bắc Ấn Độ, bắt nguồn từ Đại thừa và được truyền qua Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật Bản và Việt Nam. Thuật ngữ Kim cương thừa thường được gán một cách bao quát cho Phật giáo Tây Tạng tuy thực tế, Phật giáo Tây Tạng sử dụng cả ba thừa.

Một khi hiểu pháp luân, ta sẽ có khái niệm về sự xuất hiện của Kim cương thừa. Trong Phật giáo, pháp luân tượng trưng cho giáo pháp của Đức Phật, vẽ theo hình bánh xe có tám nhánh, tiêu biểu cho Bát chánh đạo. Kim cương thừa thường được xem là cỗ xe chính thứ ba (thừa) của Phật giáo, cùng với hai cỗ xe kia là Tiểu thừa mà đại biểu là Thượng toạ bộ (Theravada) và Đại thừa. Quan điểm ấy xuất phát từ truyền thuyết cho rằng pháp luân được đích thân Đức Phật chuyển ba lần.

1. Lần chuyển pháp luân thứ nhất tại Lộc uyển, Varanasi. Đức Phật giảng pháp đầu tiên sau khi ngài đạt chánh quả. Nội dung chính gồm Tứ diệu đế, Bát chánh đạo, v.v... trong đó có bộ kinh quan trọng và chủ yếu là A-tì-đạt-

ma (A-tì-đàm) ghi bằng tiếng Pali, đưa tới các bộ phái Tiểu thừa (Nguyên thủy, Hinayana) mà tới hôm nay chỉ còn Thượng toạ bộ (Theravada).

2. Lần chuyển pháp luân thứ hai tại Linh thú sơn, một ngọn núi ở gần Vương Xá. Đức Phật giảng pháp gồm các bộ kinh quan trọng về Không tính, đưa tới giáo pháp Đại thừa (Mahayana).

3. Lần chuyển pháp luân thứ ba tại Xá vệ quốc, ở tịnh xá Kỳ thọ Cấp Cô Độc. Đức Phật giảng pháp về Phật tính của hết thảy các sinh linh, đưa tới giáo pháp Kim cương thừa (Vajrayana).

Tương đồng giữa Đại thừa và Tiểu thừa

Dù ba lần chuyển pháp luân có tính truyền thuyết ấy làm nổi bật đặc tính cá biệt của ba thừa, cách riêng Kim cương thừa, nhưng không thể phủ định nguồn gốc Đại thừa của nó. Và để thấy rõ sợi chỉ nhất quán xuyên suốt các thừa, nay thêm lần nữa so sánh Tiểu thừa với Đại thừa. Trong bài trước, chúng ta đã có một danh sách những dị biệt do học giả Thu Giang Nguyễn Duy Cần lập. Nay, qua đối chiếu từ điểm nhìn ngược lại của một cao tăng Thượng toạ bộ, tiến sĩ và giáo sư Phật học Walpola Rahula, chúng ta có một danh sách những tương đồng giữa hai thừa và cũng có nghĩa bao gồm cả ba.

“Tôi đã nhiều năm nghiên cứu Đại thừa và càng nghiên cứu tôi càng nhận ra hầu như không có điểm khác biệt nào giữa Thượng toạ bộ và Đại thừa đối với các giáo lý cơ bản.

1. Cả hai đều nhìn nhận Đức Phật Thích Ca Mâu Ni là bậc Đạo sư.
2. Giáo lý Tứ thánh [diệu] để giống hệt nhau ở cả hai bộ phái.
3. Bát chánh đạo giống hệt nhau ở cả hai bộ phái.
4. Giáo lý duyên khởi giống hệt nhau ở cả hai bộ phái.
5. Cả hai bộ phái đều từ chối về một đấng tối cao sáng tạo và ngự trị thế giới.
6. Cả hai đều chấp nhận khổ, vô thường, vô ngã và giới, định, tuệ mà không có điểm dị biệt nào [trong những chủ đề ấy].

Cũng có vài điểm dị biệt giữa hai bộ phái. Một quan điểm khác biệt rõ ràng là lý tưởng Bồ tát. Nhiều người cho rằng Đại thừa là Bồ tát thừa dẫn đến quả vị Phật, trong khi Thượng toạ bộ chỉ đưa đến quả A-la-hán, Bích chi Phật

cũng là một A-la-hán.[.] Kinh Đại thừa không bao giờ dùng từ A-la-hán thừa (Arahant-yana). Các kinh ấy dùng ba từ: Bồ tát thừa; Duyên giác thừa; và Thinh văn thừa. Cả ba đều được gọi là bậc giác ngộ trong truyền thống của Thượng toạ bộ.

Có người tưởng tượng ra Thượng toạ bộ là ích kỷ, vì dạy con người tìm giải thoát cho riêng mình. Nhưng làm sao một người ích kỷ lại có thể giác ngộ. Cả hai bộ phái đều chấp nhận ba thừa đều là giác ngộ, nhưng xem Bồ tát là cao cả nhất.[.]

Có người cho rằng không tính do luận sư Long Thọ luận giải là thuần túy Đại thừa giáo. Thật ra không tính được xây dựng trên căn bản tư tưởng vô ngã (non-sèl), trên căn bản Duyên khởi có trong các nguyên bản Pali của Thượng toạ bộ”.

(Thích Chơn Thiện biên dịch, Tư tưởng kinh Kim cương và liên hệ với Nikàya, tt. 204-205, Đà Lạt, 1984, bản in lựa, không ghi nhà xuất bản).

Lịch sử và nguồn cội

Người Kim cương thừa (Mật tông) cho rằng truyền thống của họ đã có mặt từ thế kỷ thứ nhất sau CN, tuy thế, phải đợi tới giữa thế kỷ thứ 6 và thứ 10, giáo pháp khẩu truyền mới được hệ thống hoá và hoàn chỉnh. Tại Ấn Độ vào thời cao tăng Huyền Trang ghé lại (629-645), Tiểu thừa và Đại thừa vẫn tiếp tục sản sinh các đại luận sư và bắt đầu hình thành truyền thống Kim cương thừa. Tới khi Phật giáo đi vào thời kỳ khó khăn và bắt đầu suy yếu, tại Magadha và phần lớn vùng đông bắc Ấn, Phật giáo vẫn được sự ủng hộ của vương triều Pàla và dân chúng. Tiểu thừa và Đại thừa tiếp tục giữ vai trò quan trọng trong cộng đồng Phật giáo nhưng truyền thống Mật tông trở thành bộ phái quan trọng nhất.

Tuy được triển khai từ truyền thống Đại thừa, ban đầu tại Đông bắc Ấn khoảng thế kỷ 8, Kim cương thừa thay vì có mặt trong các tu viện Đại thừa, lại xuất hiện giữa các nam nữ tu sĩ khổ hạnh sống lang thang bên rìa cộng đồng Phật giáo. Họ là những siddha (tất đạt: thành tựu giả), sở đắc huyền thuật (siddhi), đi đây đi đó, vừa rao giảng tư tưởng của Đức Phật vừa sống phạm giới như uống rượu, ăn thịt, và đôi khi sử dụng một dạng nghi lễ có liên quan tới sinh hoạt tính dục, v.v...

Dù cốt lõi vẫn là các luận điểm Đại thừa theo kiến giải sâu xa của Long Thọ và Vô Trước về bộ kinh Bát-nhã Ba-la-mật, cùng với Phật pháp thời kỳ đầu, Kim cương thừa còn kết hợp với tôn giáo tự nhiên của Ấn Độ, ảnh hưởng nghi thức tác pháp của Bà-la-môn giáo, liên kết những yếu tố yoga, lấy thêm những phương pháp tu học huyền bí có tính bí truyền, và tương tác với

Mật giáo. Quan trọng nhất là ảnh hưởng từ Tây bắc Ấn Độ với nhiều biểu tượng về cực quang – ánh sáng rực rỡ – cũng như ảnh hưởng của Bắc Ấn về việc tôn thờ nữ thần Shakti và tính dục.

Kim cương thừa được gọi là Mật tông vì tín đồ phải sinh hoạt thành từng nhóm, trực tiếp được sự hướng dẫn cũng có tính bí truyền của một Siddha trong vai trò tôn sư hay đạo sư (guru). Đối với các học giả, có thể gọi Mật tông là giai đoạn phát triển thứ ba của Phật giáo Đại thừa, sau giai đoạn thứ nhất là Bát nhã (Trung quán tông) và giai đoạn thứ hai là Duy thức (Duy thức tông).

Kinh sách cá biệt

Các văn bản làm cơ sở giáo pháp của Kim cương thừa không phải là kinh tạng (sutra-pitaka) mà là tantra – mật pháp, có khi hiểu là nghi quỹ (sadhana) – dùng như “thủ bản” hay “cẩm nang”. Chúng được cho là thể hiện những kiến thức do Đức Phật từng dạy bảo riêng cho môn đồ nào có khả năng lĩnh hội nhất. Người Kim cương thừa quả quyết rằng các Mật pháp (tantra) của họ được lưu giữ bí mật trong các thế kỷ Phật giáo thời kỳ đầu, và sau đó được phát hiện để tín đồ sử dụng vào thời con người đánh mất khả năng đạt giải thoát theo các phương cách qui ước trước đó.

Các tantra Mật tông được biên soạn trong khoảng 500 năm rồi tập đại thành tại chùa Vikramasita, nơi quy tụ nhiều học giả Kim cương thừa và là một đạo tràng căn bản của Mật tông ở đông Ấn được hoàng triều ủng hộ. Các tác phẩm quan trọng nhất của Kim cương thừa là Như Lai tam nghiệp mật pháp (tagatatha guhyaka guhyasamaja-tantra), Thời luân mật pháp (kalacakra-tantra) và Đại nhật mật pháp (mahavairocana-tantra), Vô thượng du già mật pháp (anuttara-yoga-tantra), v.v... Bên cạnh đó, ngoài tập hợp các Mantra ra còn có những bài chứng đạo ca của các Đại thành tựu giả (Mahasiddha) dành cho sự thể nghiệm Đại thủ ấn (Mahamudra).

Từ Ấn Độ, Kim cương thừa được truyền qua Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật Bản, Việt Nam, Mông Cổ và Nga. Riêng bộ Vô thượng du già mật pháp không được truyền sang Trung Hoa và Nhật Bản.

Tiên đề và hệ luận

Về mặt triết học căn bản, Mật tông tiếp nối các đặc điểm chủ chốt của Phật giáo Đại thừa mà từ trong đó nó triển khai.

Trong truyền thống Trung quán tông, chúng ta đã thấy thoát đầu có sự tuyên bố đầy kinh ngạc rằng thế giới biến đổi không ngừng này cũng là niết bàn. Nói cách khác, chỉ có duy nhất một thế giới và nó có thể xuất hiện

trong cùng một lúc là vô thường và niết bàn. Đồng thời, cũng có ý tưởng quan trọng rằng mọi sinh linh đều có Phật tính, cái cũng là Như Lai tạng.

Trong truyền thống Duy thức tông, chúng ta có quan điểm mang tính duy tâm chủ nghĩa, cho rằng các sự vật được chúng ta trải nghiệm như đang hiện hữu trong thế giới này, trong thực tế chúng chỉ là các cấu trúc tâm thần hoặc tâm thức, và rằng cái được chúng ta trải nghiệm ấy cũng chỉ là những thông giải do tâm trí chúng ta đặt ra.

Khi hiệp cùng nhau, các ý tưởng ấy làm cho người Phật giáo Mật tông có khả năng thấy thực tại vật lý hiện thời như một khán đài, trên đó có thể chuyển niềm khát khao giác ngộ thành hành động. Nói cách khác, nếu bạn có sẵn Phật tính, nếu thế giới vô thường này cũng có thể được trải nghiệm như là niết bàn, và nếu sự vật chỉ là cấu trúc tâm thần, thế thì hệ luận tiếp theo là bạn có thể sử dụng các hành động thể lý tác động lên sinh hoạt tâm thức như một phương cách phô bày trọn vẹn và nhận thức đầy đủ động thái giác ngộ, tức thời và tại chỗ.

Về mặt kính ngưỡng, Mật tông làm nổi bật vai trò của Đại Nhật Phật, một trong Ngũ Phật, hiện thân của Pháp giới. Ngài là vị Phật đầu tiên được xem là chuyển hoá từ Pháp thân. Trong đồ hình Man-đa-la, Đại Nhật Phật ngự ở vị trí trung tâm và được người Mật tông ví như mặt trời chiếu sáng bốn vị Phật ngự bốn hướng chung quanh. Thuộc tính của Đại Nhật Phật là vô minh, nguồn gốc của khổ não luân hồi, được chuyển hoá thì thành trí siêu việt, trí tốt cùng của Pháp giới.

Mật pháp từ Pháp thân

Kim cương thừa cho rằng nội dung học thuyết của mình do Phật Thích Ca nói ra từ trong Pháp thân, một trong Ba thân Phật. Theo Chân Nguyên và Nguyễn Tường Bách trong Phật học từ điển, tt.32-33, thì đối với Kim cương thừa, nội dung Ba loại thân của một vị Phật là dùng để phát biểu về ba cấp bậc khác nhau của kinh nghiệm giác ngộ. Báo thân và Ứng thân là thân của sắc giới, là các thể có sắc tướng, được xem là phương tiện tạm thời giúp hành giả nếm trải cái tuyệt đối. Còn chúng được Pháp thân chính là tri kiến được tự tính sâu xa nhất của muôn vật, và tự tính này chính là tính Không, trống rỗng, là Chân như tuyệt đối, bao trùm mọi sự, và tự nó là Giác ngộ.

Như thế, quan điểm Ba thân, đặc biệt Pháp thân, của Đại thừa đã được Kim cương thừa quảng diễn một cách đặc thù, tương ứng với quá trình quán tưởng của nó. Với khuynh hướng đặt nặng tiềm năng chứng nghiệm của chúng sinh, người Mật tông diễn tả quá trình phát triển tâm linh thành ba giai đoạn, hoặc ba phạm trù, liên quan tới mọi hình thức tu tập theo Mật pháp:

1. Địa là bản thân của hành giả;
2. Đạo là pháp môn tu tập nhằm thanh lọc Địa;
3. Quả là trạng thái tâm thức đạt được khi Địa thực hành Đạo, nghĩa là pháp môn tu tập Mật tông.

Phật đạo và Phật quả

Ngọn đèn cũng chỉ là một, nhưng do bởi người nhìn bị loá mắt nên thấy ra thành hai, và cứ thế thao tác trên ảo tượng "hai" đó. Tâm trí bị lừa dối ấy nhìn thực tại và triệt để phân chia nó thành chủ thể và khách thể. Dù trong thực tế, chủ thể và khách thể không có tính nhị nguyên, nhưng tâm trí bị lừa mị ấy vẫn cụ thể hoá sự hiện hữu cố hữu của chúng. Các phát biểu đại loại như thế được tìm thấy trong nhiều văn bản của Đại thừa, cách riêng Duy thức tông, thế nhưng điểm khác biệt của Kim cương thừa là nó cố vũ cho việc sống với tính chất phi nhị nguyên, tức thời và tại chỗ, ngay chính trong thân xác của hành giả.

Kim cương thừa gọi các dạng khác của Phật giáo là Phật đạo và tự gọi lời giảng của mình là Phật quả. Muốn lĩnh hội Kim cương thừa, hành giả trước hết phải nắm vững kiến giải của Long Thọ và Vô Trước về nội dung của bộ kinh Bát nhã Ba la mật. Thế nên người Kim cương thừa gọi Bát nhã ba la mật là Nhân thừa, còn mình là Quả thừa. Trong Phật đạo, ta phấn đấu đi trên con đường đạt quả vị Phật. Trong Phật quả, ta là Phật rồi, và như thế, ta hành động như một vị Phật với mọi quyền năng mà Phật sở hữu, thí dụ cho dù uống nước sôi hay chì nấu lỏng hay đi trên lửa cũng không bị hại. Truyện về Đức Phật Trùm, hậu thân của Phật Thầy Tây An, kể rằng ngài uống nước cường toan an toàn như uống nước trà.

Tóm lại, đúng như Nguyễn Lang (Thích Nhất Hạnh) trong Việt Nam Phật giáo sử luận, cuốn I., tt. 154-155, đã viết về Mật tông mà tác giả gọi là Mật giáo:

"Mật Giáo bắt nguồn từ tư tưởng thâm sâu của Bát Nhã đồng thời cũng bắt nguồn từ những tín ngưỡng nhân gian Ấn Độ [...] Đứng về phương diện tư tưởng, Mật Giáo là một phản ứng đối với khuynh hướng quá thiên trọng trí thức và nghiên cứu của các hệ thống Bát Nhã và Duy Thức. Theo Mật Giáo, trong vũ trụ có ẩn tàng những thế lực siêu nhiên; nếu ta biết sử dụng những thế lực siêu nhiên kia thì ta có thể đi rất mau trên con đường giác ngộ thành đạo, khỏi phải đi tuần tự từng bước. Sự giác ngộ có thể thực hiện trong giây phút hiện tại. Sự sử dụng thế lực của thần linh, sự sử dụng thần chú, ấn quyết và các hình ảnh mạn-đà-la có thể hỗ trợ đắc lực cho sự thiền quán hành đạo".



“Chúng ta là Phật rồi”

Theo Kim cương thừa, người Đại thừa nói chung đã không ứng xử trang trọng đúng mức với lời giảng “**Chúng ta là Phật rồi**” khi họ phát biểu rằng ta, trong tiềm ẩn, là Phật, nhưng ta không thật sự là Phật. Thái độ của người Kim cương thừa hoàn toàn khác. Họ nỗ lực ứng xử cực kỳ trang trọng với lời giảng ấy, và bảo lưu tính chất phi nhị nguyên giữa tâm Phật tiềm ẩn và tâm Phật thật sự. Họ nói rằng họ thao tác theo viễn cảnh “thuần khiết”, nghĩa là họ nhìn thực tại một cách thuần khiết như Đức Phật nhìn nó. Vì những người khác không nhìn thực tại giống như thế và sống trong ảo giác của vô thường nên người Mật tông mô tả con đường của họ như một cỗ xe làm dừng lại, tiêu diệt và đoạn tuyệt cái ảo giác được chúng ta gọi là thực tại thông thường.

Thừa nhận rằng “Chúng ta là Phật rồi”, Kim cương thừa làm nổi bật vai trò đạo sư của các siddha với nỗ lực dẫn dắt đệ tử hướng tới lý tưởng mới trong thành tựu tôn giáo. Kiểu mẫu cao cả mà Thượng toạ bộ nhắm đến là A-la-hán, bậc chí thánh hiện thân cho Giác ngộ, và Đại thừa nhắm đến là Bồ-tát, bậc từ bi trí huệ chấp nhận ở lại trần thế để cứu độ hết thảy chúng sinh. Trong Kim cương thừa, xuất hiện kiểu mẫu cao cả thứ ba là siddha (thành tựu giả) hay đạo sư (guru), người vừa thoát ra khỏi tình trạng bị kèm toả vừa sở hữu quyền năng huyền thuật để chế ngự nó.

Trong khi người Đại thừa thường cho rằng chúng ta phải trải qua nhiều kiếp mới trở thành Bồ-tát, người Kim cương thừa quả quyết rằng ta nên và có thể thành Phật trong thời gian nhanh hơn nhiều. Theo một số văn bản Tantra, hành giả nào tâm linh rất tinh tiến thì có khả năng đạt quả vị Phật ngay trong chính kiếp sống này, thí dụ Milarepa, còn những ai tâm linh chưa chín muồi thì đòi hỏi phải trải qua nhiều kiếp nữa, nhưng tối đa là 17 kiếp.

Hình dung quán tưởng

Dựa vào lời giảng “Chúng ta là Phật rồi” và đặt mình vào vị trí phản ứng của người đã thành Phật, hành giả hình dung một vị Phật hay Bồ tát với những đặc tính cùng quyền năng tương ứng, và đồng hoá mình với vị ấy. Quán tưởng với phương pháp hình dung hoá này được gọi bằng thuật ngữ “quán linh ảnh”.

Từ viễn ảnh mới mẻ của Kim cương thừa, không có cái gì được nhìn là tiềm ẩn cái ác, độc dữ hoặc không tinh khiết. Điều ấy có nghĩa là tự thân những đam mê – vốn bị Phật giáo thời kỳ đầu phỉ báng – giờ đây được xem là biểu thị của tâm trí thuần khiết. Để thao tác phù hợp với lời giảng mới mẻ này,

người Mật tông triển khai những thực hành mới, tập trung trên sự hình dung hoá, một thành phần của toàn bộ thực hành được bí truyền và cần sự chỉ dẫn trực tiếp của đạo sư.

Trước tiên, rút tĩa từ các tục lệ tổng quát về quán tưởng của Đại thừa, hành giả có thể được yêu cầu hình dung năng lượng từ bi của một tâm Phật hoá hiện, thí dụ Quán thể âm Bồ tát – người Việt thường gọi là Phật Bà Quan âm – được nhìn như một người trẻ tuổi trầm lặng với nụ cười hăng nở trên môi.

Kế đến, nếu được tôn sư phán quyết rằng đã sẵn sàng, lúc đó hành giả sẽ theo lệnh thầy hình dung Quán thể âm Bồ tát là Mahakala, Đại Hắc, một vị thần cao to, đen đúa, dữ tợn, hình người mặt thú, kêu rống hăm dọa. Đối với các chướng ngại to lớn gặp phải trên con đường tu tập, Mahakala là vị thần Hộ Pháp của hành giả, còn gọi là Hộ Thần, với bốn trách nhiệm lớn: điều phục, giúp đỡ, thu hút và huỷ diệt. Nếu quá trình quán tưởng thực hiện đúng qui cách, những thịnh nộ của Đại Hắc sẽ trừ tuyệt mọi chướng ngại đang ngăn trở hoạt động từ bi của tâm trí. Các đam mê khác cũng sẽ được vỗ yên bằng sự hình dung các vị được gọi là thần linh thịnh nộ khác.

Dĩ nhiên đối tượng của quán linh ảnh không chỉ là Quán thể âm Bồ tát đơn thuần hay dưới dạng thần Hộ Thần mà còn nhiều vị Phật và Bồ tát khác. Như thế, việc hữu hình hoá một thần linh tuyệt nhiên không phải là một hành vi ma thuật hay do bởi ý định cầu khẩn một thực thể tha lực ngoại tại nào. Đây đơn thuần là một quá trình hiệp nhất bản thân với một nguyên lý năng lượng nào đó mà hành giả cảm thấy sự hiện hữu cụ thể của nó. Các thôi thúc mang tính huỷ diệt được định hướng vào công tác tiêu diệt mọi chướng ngại của giác ngộ. Các hình ảnh về một vị Phật hay Bồ tát bạo động, thịnh nộ và đáng sợ phô bày một sức mạnh đầy thuyết phục mà với nó, con người xuyên phá hết thảy những gì đang hạn chế sự tinh tiến tâm linh của mình.

Để thực hiện quán linh ảnh, tín đồ cần có đạo sư hướng dẫn và truyền những bài chú, gọi là Nghi quỹ (sadhana) liên quan tới vị thần linh liên hệ. Sơ đồ cơ sở của các thần linh, những đối tượng được hữu hình hoá và đồng hoá, căn bản là Phật gia (buddhakala), năm vị Như Lai trong đồ hình Man-đa-la.

Gợi ý để suy nghĩ

Trong quá trình quán linh ảnh, bạn trở thành cái bạn tha thiết được trở thành. Về mặt tưởng tượng, bạn đắm chìm cảm xúc khi nhập vai vị Phật hay Bồ tát ấy. Với con đường tắt, bạn đi tới giác ngộ bằng việc tưởng tượng những gì như thể có ngộ tính. Nhưng phải chắng như thế là tự phỉnh phờ mình, cố ý chấp nhận ảo giác như một thực tế, cái bị chính Đức Phật đã phá. Và ngay cả nhiều triết gia Tây phương cũng nghi ngờ tầm quan trọng của

phương pháp đồng hoá chủ thể với hình ảnh khách thể bằng trí tưởng tượng.

Để trả lời, ta hãy xem xét tổng quát bản tính của am hiểu. Nếu sự thông giải thực tại đặt phần lớn trên niềm hi vọng, nỗi sợ hãi, thang giá trị, điểm nhìn và thậm chí những đặc điểm mà ta thừa hưởng. Nếu bản thân ta cũng biến đổi khi dẫn mình, một cách đầy cảm xúc, vào các tình huống đa dạng của cuộc sống, thế thì về mặt nguyên tắc, tại sao quá trình thao tác thâm nhập đầy tưởng tượng vào hình tượng tiêu biểu cho lý tưởng cao quý nhất của chúng ta lại bị xem là không có giá trị?

Ta cũng hãy xem tác động của sự lặp đi lặp lại trong quảng cáo thương mại bằng phim, ảnh: nếu bạn nghĩ mình đang là hoặc sẽ là loại người này thì bạn nên dùng loại sản phẩm này. Quảng cáo mời gọi bạn thâm nhập đầy cảm xúc vào cảnh giới tưởng tượng trong đó gợi tới các giá trị nhất định và tiếp đó, nó ảnh hưởng lên lối sống và sự lựa chọn sản phẩm của bạn. Về phương diện này, liệu quán linh ảnh có phần nào giống với một quảng cáo hữu hiệu trên vô tuyến truyền hình?

Yoga tính dục

Chính ở cấp độ hình dung hoá các đam mê mà hành giả thực hành cái nổi tiếng được gọi là "Yoga tính dục". Trong Kim cương thừa, đây là thành phần rõ ràng bị hiểu sai lạc nhất. Ngay cả cố Hoà thượng Thích Thanh Kiểm (1921-2000), tiến sĩ Văn học (Phật giáo khoa) Đại học Risho Tokyo, cũng đã viết trong *Lược sử Phật giáo Ấn Độ*, t. 246, rằng:

"Từ khoảng giữa thế kỷ thứ X trở về sau, vì 'Kim Cương Thừa' kết hợp với phái Sàkta [Shaktism] của Ấn Độ giáo, nên phái này bày đặt ra nhiều lối hành pháp theo tà giáo, dần dần đi vào vòng đoạ lạc, lấy chủ nghĩa khoái lạc, dục vọng cho là diệu lý chí chân, làm mất hẳn bản lai thần tướng của Phật giáo".

Thực tế, Yoga tính dục không dính líu gì tới sinh hoạt tính dục vì cứu cánh khoái cảm nhục dục. Hiểu một cách hoàn toàn đơn giản, nó chỉ liên quan tới tính vô thường trong các đam mê. Và thông thường, nó cũng không dính líu gì tới hình thức giao cấu như trong một loại nghi lễ theo truyền thống Shakti, cách riêng của Mật giáo Ấn Độ. Thường lệ nhất, nó là quán tưởng do hành giả thực hiện một mình trong đó Từ bi được hình dung như là năng lượng nam và Trí huệ được hình dung như là năng lượng nữ; cả hai được nhận thức một cách hoàn toàn tưởng tượng như là đang hoạt động tính dục tới cực điểm hiệp nhất.

Sự hiệp nhất của cả hai năng lượng nam nữ được hiểu là biểu hiện cho tính chất phi nhị nguyên của chúng và của con người với vũ trụ. Quả thật, yoga tính dục của Phật giáo Mật tông là sự thao tác và vận dụng các biểu tượng trong quán tưởng. Về khía cạnh này, nó tương tự với chủ nghĩa thần bí tính dục được tìm thấy, thí dụ trong hình thức Ấn giáo thờ thần Vishnu và cả trong chủ nghĩa thần bí về chú rể của Công giáo thời Trung cổ.

Ở đây, nội hàm mang tính tổng thể của triết học Phật giáo là cái nhìn thấu suốt và minh triết – được biểu hiện bằng đối tác nữ trong hoạt cảnh này – chỉ dẫn tới cứu cánh tâm linh khi nó hoà hợp với hành động thích đáng của phương tiện thiện xảo – được biểu hiện bằng đối tác nam. Theo truyền thống Phật giáo, tính dục vượt tầm kiểm soát là nguyên nhân của khát khao thềm muốn (tanha: ái), cái là một nguồn căn của khổ não. Do đó, đối với Mật tông, vấn đề mang tính thách đố là dẫn mình vào sinh hoạt tính dục mà không do bởi động cơ thềm muốn. Người Mật tông cho rằng chính tính dục “vô ái, atanha” dẫn tới cái nhìn thấu suốt, và thêm nữa, tới sự hiệp nhất giữa minh triết và hành động.

Khiêu dâm và tham dự

Khiêu dâm (sách báo phim ảnh porno hoặc xuân hình xuân truyện) biến tính dục thành đối tượng để sở hữu và hưởng thụ. Do đó, khiêu dâm kích lệ trạng thái phân biệt: tính dục không còn “nội tại” để tận hưởng mà là “ngoại tại” để truy hoan.

Hãy chú ý cách cực kỳ đối lập của tính dục Mật tông vì đó là hành động phá vỡ trạng thái phân biệt có tính qui ước. Nếu cái tôi giả tạo của bạn không bị phá vỡ thì trong chừng mực liên quan tới cuộc đời, bạn vẫn còn là khán giả. “Tôi vẫn đi bên cạnh cuộc đời” (T.T.Kh). Và khi tính dục được nhìn theo cách dự khán thì nó vẫn là khiêu dâm: nó là cái để được khao khát, thềm muốn và hưởng lạc. Khi không có ý nghĩa hoặc cảm giác về cái tôi tách biệt, hoạt động tính dục hoàn toàn là hành động tự nhiên của người trong cuộc, của kẻ dẫn mình vào quá trình hoà hợp lên tới cực điểm như nhất và “phi nhị nguyên”, một trải nghiệm tức thời trong trạng thái tương liên nối kết của con người và vũ trụ như một toàn bộ.

Từ điểm nhìn của triết Tây

Để am hiểu Mật tông, có một đặc điểm triết học quan trọng khác được đưa ra bởi Duy thức tông, một truyền thống có nhiều điểm tương đồng với chủ nghĩa duy tâm trong triết học phương Tây. Rằng toàn bộ thực tại đều có tính tâm thần; chúng ta chỉ biết thế giới trong hình thức các trải nghiệm được sở đắc, hấp thu hoặc đồng hoá qua tâm trí của chính ta, và vì thế tri giác của chúng ta về thế giới là một hiện tượng tâm thức.



Trong Mật tông, điều đó dẫn tới tương quan hai chiều giữa cái được triết gia Tây phương gọi là thực tại bên trong của tâm trí và bên ngoài của thế giới vật lý. Ở mặt này, người Kim cương thừa thấy cái xảy ra "một cách tâm thức" có tác động sâu xa lên thế giới ngoại tại. Ở mặt khác, các hành động và nghi lễ ngoại tại có thể là phương cách chuyển thể trạng thái tâm thức của ta.

Chính mối liên hệ hai chiều giữa tâm thức và ngoại tại ấy nối kết Mật tông với huyền thuật. Huyền thuật là nỗ lực nhằm biến đổi thế giới ngoại tại bằng hoạt động diễn ra trong tâm thức – thí dụ bằng quán linh ảnh, ấn và quyết (phép thuật), thần chú, tụng ca, lời khẩn nguyện thần linh, v.v... Đôi khi tôn giáo bị xem chỉ là huyền thuật khi nó quả quyết rằng bằng những nỗ lực ấy, nó sẽ làm cho thế giới ngoại tại biến đổi. Ngược lại, nếu chỉ dùng nghi lễ và thực hành như những cách thế để tự phát triển tâm linh thì tôn giáo không dính líu gì tới huyền thuật, vì công dụng duy nhất của những phương tiện thiện xảo ấy làm cho cái tôi có khả năng càng ngày càng sống ngay hàng thẳng lối với các thực tại nền tảng.

Nhưng điều ấy phản ánh quan điểm rất Tây phương về bản ngã và thế giới, tâm trí và vật chất như là những cái tách biệt. Phật giáo đặc biệt bác bỏ quan điểm đó: mọi sự là vô ngã (anatta), nó không có sự hiện hữu cố hữu tách biệt, nó tương liên nối kết.

Do đó, vấn đề triết lý có tính quyết định của Mật tông là: Có phải sự biến đổi được trải nghiệm trong cùng một sự một vật là sự biến đổi thật sự?

Nói cách khác, bằng những thực hành đa dạng, ta có thể trải nghiệm thế giới này một cách khác. Nhưng như thế, liệu có làm cho thế giới này thật sự đổi khác? Có thể diễn tả thô thiển câu hỏi ấy từ điểm nhìn Tây phương như sau: Vào một ngày nắng gắt, mắt ta có thể quen dần với ánh nắng và cảm thấy dễ chịu khi nhìn qua kính dâm, và có phải vì thế mà trời bớt nắng? Nhưng đặt câu hỏi kiểu đó phải chăng là đem một hiện tượng vật lý ngoại tại của thiên nhiên so sánh với biến chuyển tâm lý nội tại của hành giả?

Thông thường, người ta giả định rằng động thái thì đi theo niềm tin, cảm xúc và hành động thì đi theo tư tưởng. Giả định ấy có vấn đề! Theo kinh nghiệm trong cuộc sống hằng ngày, tư tưởng của bạn và của tôi thường được dẫn dắt bởi cảm xúc và hành động, thay vì đi theo diễn tiến ngược lại!

Man-đa-la

Trong phần nói tới “Năm vị Phật” ở chương bàn về Phật giáo Đại thừa, chúng ta đã đề cập tới Man-đa-la. Đối với Kim cương thừa, Man-da-la không chỉ là đồ hình biểu tượng cho vũ trụ cùng sức mạnh trong vũ trụ và là phương tiện để tập trung thiền định mà còn là xuất phát điểm của nhiều phương pháp Quán đỉnh, cái phải được bắt đầu bằng nghi lễ truyền phép của đạo sư.

Chân Nguyên và Nguyễn Tường Bách trong sách đã dẫn, tt. 255-256, giải thích như sau:

“Trong Kim cương thừa, Man-đa-la không chỉ là đối tượng thiền quán mà còn là bàn thờ để thiền giả bày biện các lễ vật hay pháp khí. Tuy thế muốn được làm như thế, hành giả phải được một vị đạo sư thừa nhận và cho phép thực hiện Nghi quỹ đó. Mỗi Man-đa-la đều nhằm đến một vị Phật nhất định và vì thế lễ vật hay pháp khí đều phải phù hợp. Kim cương thừa xem mọi thứ đều có thể là Man-đa-la, từ thế giới ngoại cảnh đến chính bản thân hay tâm thức mình”.

Về cách bày biện một Man-đa-la, Thích Thanh Kiểm trong sách đã dẫn tt. 243-244, mô tả:

“Mandala của Mật giáo [Mật tông] có nhiều thứ khác nhau, nhưng Mandala chính để tượng trưng cho Chân thực giới của Mật giáo thì phối trí Ngũ Phật, hay Lục Phật. Tức là ở trung ương của đồ hình Mandala có hình Đại Nhật Phật, bốn phương của đồ hình có bốn đức Phật là A Sơ Phật, Bảo Sinh Phật, Bất Không Thành Tựu Phật, và A Di Đà Phật, gọi là Ngũ Phật, hoặc trên năm đức Phật này lại thêm đức Phật Kim Cương Tát Đỏa (Vajrasattva), gọi là Lục Phật. Ngoài ra còn có rất nhiều Mandala của chư Bồ Tát, và các thần ngoại giáo. Các đồ hình Mandala tuy nhiều nhưng hình tướng và sắc thể của nó đại khái có hai phương pháp là hoá hiện và điều phục”.

Thông thường, Man-đa-la là nơi cư trú hoặc dinh thự của một hữu thể thuần khiết, thí dụ một vị Phật hoặc một vị Bồ-tát. Khi thể hiện trên mặt bằng, Man-đa-la trông giống như hình tròn bên trong một hình vuông, được chia đều theo đường chéo thành bốn đoạn. Tuy nhiên, thể hiện ấy chỉ là bản vẽ hoặc bản thiết kế; nó được dùng như một trợ cụ của lời giảng nhằm điểm đạo cho người gia nhập nghi lễ Man-đa-la. Khi được hình dung một cách thích đáng, bản thiết kế ấy trở thành một dinh cơ ba chiều kích, hình khối hay hình cầu với những tỉ lệ cực kỳ lớn lao, vừa áp đảo tâm trí cân đo tính toán vừa được nhìn như cấu trúc của toàn thể vũ trụ.

Thần chú hay Chân ngôn



Mani mantra

Man tra – thần chú hay chân ngôn – bao gồm một số âm thanh biểu hiệu một khía cạnh phẩm tính hay quyền năng của một vị Phật, Bồ tát hoặc sức mạnh đặc biệt của vũ trụ. Nếu trong Ấn giáo. Mantra như một tác động của con người lên lực vận hành của vũ trụ thì trong Phật giáo, Mantra có ý nghĩa thiêng liêng tới độ trong rất nhiều trường hợp, tín đồ giữ nguyên âm tiếng Phạn của chúng.

Mantra tác động qua âm thanh rung động khi được đọc lên, vì thế nó diễn tiến theo một quá trình hành động (nghiệp) trong đó tư tưởng (ý) thoát ra theo miệng lưỡi (khẩu) và tác động trở lại thân tâm (thân). Kim cương thừa hiểu rõ diệu dụng của Mantra qua ngôn ngữ lên tâm thức, và đôi khi có thể dùng Mantra như một niệm trong quán tưởng. Vừa tụng đọc Mantra, hành giả vừa quán một đối tượng “linh ảnh” và tay giữ một ấn tương ứng do đạo sư chỉ dẫn theo nghi quỹ (sadhana).

Trong Kim cương thừa, hầu hết các vị Phật và Bồ-tát đều có Mantra cá biệt, đi liền với thuộc tính của vị ấy, gọi là chủng-thần-chú (bija-mantra). Thí dụ Mantra của Bồ tát Quán thế âm là “om mani padme hum”; có thể dịch là “OM, ngọc quý trong hoa sen, HUM”. Những âm tiết ấy là biểu thị bằng âm thanh tâm từ bi của Bồ tát Quán thế âm, và ngay khi đọc lên, tâm ấy hiển thị cho hành giả. Bằng việc lặp đi lặp lại nhiều lần thần chú hoặc chân ngôn đó, tập trung lên hình dạng của chữ hay âm thanh của nó, năng lượng từ bi của tâm Phật trong ta luôn luôn được ấp ủ và nuôi dưỡng.

Kim cương thừa còn mở rộng sự am hiểu của mình về tầm quan trọng của các âm thanh thiêng liêng ấy. Trong cảnh ngộ nhất định, toàn bộ vũ trụ được nhìn – hoặc tốt hơn, được nghe – như là một sự đan dệt, trùng lẫn vào nhau của các âm thanh và âm tiết thiêng liêng ấy, tới mênh mông vô tận. Thêm



nữa, cũng như niềm tin rằng các thần linh đa dạng đều có chủng-thần-chú cá biệt, mỗi phần hợp thành tâm thức của mỗi cá nhân đều có các chủng-thần chú tương ứng. Do đó, hiểu biết và vận dụng Mantra thích đáng sẽ làm cho hành giả đặt tâm trí mình hoặc mang sức mạnh của vũ trụ vào trong tầm kiểm soát và sở đắc các cấp bậc tu tập. Đó cũng là lý do có thể dùng để giải thích những thần chú tuy có vẻ viển vông nhưng thực chất là tự trấn định, thí dụ “Nam mô cứu khổ cứu nạn Quán thế âm Bồ tát”.

Đồ biểu (yantra)

Yantra là một hình thức biểu đồ thần bí được Mật tông Phật giáo sử dụng trước cả Mật giáo Ấn Độ, như một điểm trọng tâm của quán tưởng và thờ phượng. Tương phản với Man-đa-la, các yantra thường thể hiện những biểu tượng đôi khi lấy từ cảnh giới tính dục với ý chỉ cuộc khiêu vũ của vũ trụ và hoạt động sáng tạo vẫn tiếp diễn.

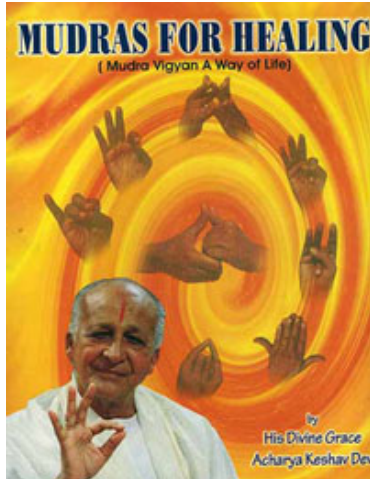
Các yantra được vẽ trên mặt đất, trên quần áo hoặc gạch đá, để làm đối tượng thờ phượng (puja), quán tưởng (dhyana) như một thần linh (devata) trong tự nó. Đôi khi việc thực hành quán ảnh của Mật tông có sử dụng tới yantra, qua đó, người thành thạo có thể rút năng lượng và phẩm tính từ đồ biểu đang được quán bằng cách đồng hoá mình, về mặt tâm lý, với ý nghĩa nội tại của yantra ấy.

Quán đỉnh (abhiseka)

Đây là nghi thức đặc biệt của một quá trình quán ảnh. Khi quán đỉnh, hành giả tưởng tượng rất chi tiết vị thần linh như một hiện thực tâm linh và vạch ra toàn bộ quá trình tâm thần đi từ việc hình dung hoá cụ thể đến việc loại trừ toàn bộ những gì vừa hình dung. Để thực hiện, đệ tử ấy phải được đạo sư làm lễ nhập môn, hay còn gọi là điểm đạo.

Quá trình thực hiện Quán đỉnh chia làm 3 phần:

1. Phần chuẩn bị: Qui y Tam bảo và cầu khẩn tinh thần Đại giác (Bồ tát) để khai triển Bồ-đề tâm;
2. Phần chính: Gồm ba bước. Một là xây dựng linh ảnh của một thần Hộ Pháp, hay Hộ Thần, tức là hữu hình hoá thần linh với đầy đủ những đặc tính của vị đó. Tiếp đến, hoà nhập mình vào linh ảnh ấy. Sau cùng, xoá sạch linh ảnh, trực nhận Chân như hay Không tính của vạn sự.
3. Phần kết thúc. Gồm những lời cầu nguyện, chúc tụng và hồi hướng.



Hình thức của văn bản được dùng trong nghi thức Quán đỉnh là Thành tựu pháp hoặc Nghi quỹ (sadhana). Đó là một Mật pháp tương ứng được vị đạo sư Kim cương thừa cho phép đệ tử sử dụng. Thông thường, đạo sư đọc sadhana qua một lần, có giá trị cho phép người đệ tử tu học nó. Sau đó đạo sư bình giảng những điểm khúc mắc, khó hiểu, những bí truyền trong Nghi quỹ ấy để bảo đảm đệ tử tu tập được chính tông và đúng đắn.

Đại Ấn, Pháp ấn

Một Ấn hay Pháp ấn (mudra) nói chung là một dấu hiệu thể lý. Trong tranh tượng, mỗi vị Phật được trình bày với một kiểu tay đặc biệt, vừa tự nhiên vừa là dấu hiệu của Phật tính. Ấn bằng tay gọi là Thủ ấn, bằng tư thế của thân thể gọi là Khế ấn. Trong Kim cương thừa, ấn thường đi đôi với Thần chú tương ứng, nhằm giúp hành giả chứng nghiệm các cấp bậc tinh tiến của tâm thức và tạo được mối liên hệ giữa hành giả với vị Phật hoặc Bồ tát đang là đối tượng của quán linh ảnh.

Vị trí đặt bàn tay, hướng của bàn tay và cách bố trí các ngón tay hình thành mười ấn chính, trong đó năm ấn đầu có tầm quan trọng và nổi bật hơn phần còn lại.

1. Ấn thiền;
2. Ấn giáo hoá;
3. Ấn chuyển pháp luân;
4. Ấn xúc địa;
5. Ấn vô úy;
6. Ấn thí nguyện, cũng được gọi là Dữ nguyện ấn;
7. Ấn tối thượng bồ đề;
8. Ấn trí huệ vô thượng;
9. Ấn hiệp chưởng;
10. Ấn kim cương hiệp chưởng.

Kim cương chũ

Kim cương chũ (vajra), một pháp khí được dùng trong nghi lễ Mật tông, có ngữ căn từ Kim cương thừa (Vajranaya). Nói chung, kim cương chũ kích cỡ nhỏ, vừa đủ nắm trong lòng bàn tay. Nó gồm một khối cầu ở giữa, trở ra hai đầu đối xứng nhau. Mỗi đầu có năm chồi, giống như các cánh của bông sen,

uốn ra ngoài rồi cùng tụ vào một điểm. Với hình thức và bố cục như thế, kim cương chữ còn được gọi là kim cương chùy, biểu hiệu sự thức ngộ nhất thể của vũ trụ, vượt lên trên mọi nhị nguyên có tính qui ước.

Bộ phận nào của kim cương chữ cũng mang tính biểu tượng. Khối cầu biểu tượng sự thuần khiết, nghĩa là cái tôi đã giác ngộ. Ở một đầu này, năm cánh sen biểu tượng cho ngũ độc gồm vô minh, sân hận, kiêu mạn, mê đắm và ganh tị. Ở đầu kia biểu tượng cho ngũ hảo của năm Đại Phật Như Lai, một ngự ở điểm trung tâm và bốn ở các hướng đông bắc tây nam trên Man-đa-la.

Do đó, được dùng như một toàn bộ, kim cương chữ biểu tượng cho sự chuyển thể: có thể biến các độc chất ngăn chặn quá trình chuyển thể của ta thành cái rất hoàn hảo mà ta đang tìm kiếm. Những đường nét của kim cương chữ cũng phản ánh cái nhìn như nhất của Mật tông, nghĩa là các độc chất lẫn các hảo chất đều xuất phát từ một tâm điểm thực tại. Độc được trong bạn cũng chính là tiên dược của bạn.

Giả định căn bản trong Mật tông – và thật sự trong toàn bộ Phật pháp, tiềm ẩn trong mọi hình thức của nó – là rằng không có hai thế giới tách biệt: một là thế giới khách thể “ở ngoài ta” và một là thế giới bí ẩn riêng tư của bản ngã “bên trong ta”. Đối với Phật giáo, tối hậu là không bản ngã; ý tưởng “bản ngã” hoàn toàn chỉ là thuật ngữ qui ước, và một khi phân tích cực kỳ rất ráo thì không một “bản ngã” nào có thể đứng vững.

Như thế, dưới cái nhìn của Kim cương thừa, các sức mạnh thao tác khắp vũ trụ bao la mênh mông cũng được tìm thấy trong con tim (tâm) của mỗi người. Chỉ có một thế giới, không hai.

Như nhất

Ngũ độc chuyển thành ngũ hảo, Bồ tát Quán thế âm mỉm cười từ ái cũng là Đại Hắc mình người mặt thú, tiếng gầm rống kinh khiếp cũng là âm thanh xua tan các chướng ngại tu tập, quần quít tính dục cũng là hoà hợp vũ trụ, thực tại thì thuần khiết và là Một, là Như nhất. Từ “Không tính” tới “Chân không không ngoài Diệu hữu”, ta đi tới “Như nhất”. Trong khi thăm dò ý tưởng

Như nhất, ta bắt gặp sự vén lộ một con đường khác đi vào triết học Phật giáo.

1. Như nhất là hiệp nhất không xác định. Nói cách khác, trải nghiệm Như nhất là nhận chân thực tại vượt quá mọi phân chia, vượt quá sự phân biệt

cái này với cái nọ. Và do đó, đi tới quá bên kia tri giác qui ước về thời gian và không gian.

2. Như nhất vì thế phi thời gian, bất biến và hằng cửu. Như nhất biểu hiện thực tại toàn bộ trước khi nó bị phân chia này nọ do bởi trải nghiệm có tính qui ước của chúng ta về nó. Nó cũng đi tới quá bên kia sự phân biệt ngã với vô ngã.

3. Đi vào trải nghiệm Như nhất do đó chính là sự tự giải phóng vì nó mang con người tới quá bên kia vạn sự trong thế giới vô thường, nơi tạo ra khổ não.

Trong quán linh ảnh, hành giả hình dung vị Hộ Thần đặc thù và riêng tư của mình, đắm chìm mình trong hình ảnh ấy, và điều đó có thể tạo ra ấn tượng rằng có sự tách biệt giữa vị thần được hình dung hoá và bản thân hành giả. Thế nhưng người Kim cương thừa quả quyết rằng ta không nên nhiệt tình quá đáng với linh ảnh của Hộ Thần ấy vì chúng chỉ là những biểu thị trong tâm thức ta. Tới thời điểm thích hợp trong diễn tiến quán tưởng, ta xoá sạch các hình ảnh ấy và trực nhận Không tính.

Như thế, ngay trong khía cạnh Mật tông bị xem như một tôn giáo qui ước thờ phượng thần linh, vẫn hiện hữu lời nhắc nhở rằng tất cả nghi lễ và thực hành chỉ là quá trình tu luyện tâm trí. Và ta cũng không nên nhấn mạnh lời đó như một hiện hữu "duy nhất" trong tâm trí, vì làm thế tức là tạo ra sự phân biệt ngã với vô ngã, cái mà Phật giáo như một toàn bộ muốn ta vượt quá. Chỉ có một thực tại, và tâm trí của ta là thành phần của thực tại ấy.

IV. Phát triển của Kim cương thừa

Cộng đoàn Kim cương thừa

Các nam nữ đạo sư đa dạng của Kim cương thừa cùng với đệ tử lập thành cốt lõi của một cộng đồng Mật tông được phát triển đầy đủ. Có những đạo sư là tăng sĩ sống trong rừng, đi theo một hình thức sửa đổi nào đó, trong đó có một số nét không giống với lối sống chính thống, đã làm thành đặc tính của các siddha thời kỳ đầu. Kế đến, có những phối hợp các kiểu mẫu của lối sống truyền thống có tính tu viện hơn (bao gồm sự liên hệ mật thiết với Nhất thiết hữu bộ và việc nghiên cứu kinh tạng) với các kiểu mẫu đặc biệt mang tính Kim cương thừa hơn. Tuy vậy, không một bộ phái nào sở hữu độc quyền một kiểu sống và có nhiều hành giả Mật tông di động qua lại giữa cả hai.

Có những gợi ý cho thấy một số đạo sư Mật tông vì mối quan hệ mật thiết với triều đại Pála nên đã sử dụng nghi thức tôn giáo làm lễ đăng quang cho tân vương và bảo vệ nhà cầm quyền cùng vương quốc của họ chống lại

những sức mạnh độc dữ có thể đe dọa phúc lợi của giới thống trị. Cũng có những nghi lễ được thể hiện nhằm tăng tiến trình độ tu Phật của nhà vua, thậm chí có thể tấn phong một vị vua làm Bồ tát hoặc Phật sống.

Trong giai đoạn phục hưng sức sống của Bà-la-môn giáo, không thiếu những lý do vững chãi để tin rằng người Kim cương thừa góp phần duy trì lòng trung thành của cộng đồng cư sĩ Phật giáo. Các siddha nổi tiếng về những thành tựu tôn giáo và trí thức, đồng thời quyền năng huyền thuật của họ được ngưỡng mộ rộng rãi. Nhiều học giả Tây phương có khuynh hướng cho rằng chính sự kiện các thành tố ban sơ của Tantra Bắc Ấn thâm nhập Phật giáo, góp phần hình thành Mật tông và sau đó đưa tới việc hệ thống hoá Mật giáo là nguyên cơ khiến Phật giáo đánh mất sự hỗ trợ của dân chúng tại Ấn Độ. Tuy thế, trong thực tế, có lẽ sức sống mới mà hành giả Kim cương thừa đưa dẫn vào cũng khiến cho Phật giáo Ấn Độ có khả năng kéo dài sự ủng hộ của dân chúng, lâu hơn thời gian đáng phải tàn lụi của nó.

Có mặt ngăn hạn ở Trung Hoa

Tại Trung Hoa, Phật giáo Mật tông được gọi là Mật giáo, Bí mật giáo, Du già hành giáo hay Chân ngôn thừa, và thịnh hành vào đời Đường.

Năm 714, cao tăng Thiện Vô úy (Subhakarasiṃha, 637-735) từ Trung Ấn sang Trung Hoa truyền giáo Mật tông, dịch bộ Đại Nhật mật pháp ra chữ Hán và được phong là Quốc sư. Bốn năm sau, sư Kim Cương Trí (Vajrabodhi, 663-723) người Nam Ấn, sang và dịch Kim cương đỉnh Du già trung lược xuất niệm tụng pháp. Kế đó, đệ tử của sư là Bất Không Kim Cương (Amoghavajra, 705-774) dịch Kim cương đỉnh kinh và trở thành một trong bốn dịch giả kinh điển nổi tiếng nhất tại Trung Hoa. Ba vị cao tăng Mật tông ấy hoằng pháp khắp nơi, dần dần hình thành tông phái Mật tông Trung Hoa. Cả ba được gọi chung là Khai Nguyên tam đại sĩ.

Bất Không Kim Cương, gọi tắt là Bất Không, hiệu Trí Tạng. Sư người gốc Tích Lan, đến Lạc Dương năm 720, thụ giới Tỳ kheo tại chùa Quảng Phúc (724) thuộc truyền thống Nhất thiết hữu bộ. Năm 741, sư quay lại Ấn Độ, thụ giáo Mật tông tại Tích Lan, do Đại sư Phổ Hiền truyền mật ấn và được xem là tổ thứ sáu của Mật tông Trung Hoa. Năm năm sau, Bất Không về kinh đô Trường An, thực hiện nghi lễ Quán đỉnh cho vua Đường Huyền Tông. Được triều đình tín nhiệm nhờ đạo hạnh, trí thức và huyền thuật, sư là thầy của ba vua Đường liên tiếp. Bất Không kiến lập đạo trường của Kim cương thừa tại núi Ngũ Đà, Thái Nguyên, và từ đó Phật giáo Mật tông rất thịnh hành.

Sư Bất Không có rất nhiều đệ tử. Người được đích truyền là sư Huệ Quả, tổ thứ 7 của Mật tông Trung Hoa. Dựa trên cơ sở kinh điển của Kim cương thừa, Mật tông Trung Hoa nhấn mạnh "lục đại duyên khởi", chủ trương sắc

và tâm là một. Tín đồ theo phương pháp tu tập "Tam mật gia trì" để "Tức thân thành Phật". Kinh điển Mật tông bằng chữ Hán rất nhiều, và phép tắc nghi lễ rất phức tạp. Hiện nay tại Trung Hoa vẫn bảo tồn được nhiều bản dịch kinh Mật tông với chất lượng rất cao, dùng làm nguồn tư liệu dồi dào để nghiên cứu Phật giáo Mật tông Ấn và Hoa.

Cũng như tại Ấn Độ, đường lối truyền thụ trong tông phái này chủ yếu bằng khẩu quyết bảo mật do tôn sư đích thân truyền cho từng đệ tử. Và đó là lý do khiến Mật tông tuy được nhiều người kính ngưỡng nhưng không thể lan truyền rộng rãi và nhanh chóng bị triệt tiêu. Dù sư Bất Không là thầy của ba đời vua, sau khi sư từ trần, Mật tông suy tàn vì không có đạo sự nào từ Ấn Độ sang nữa. Từ đó, Mật tông chỉ còn lưu lại nhiều dấu vết trong sinh hoạt của Phật giáo Trung Hoa.

Phát triển sâu rộng tại Nhật Bản

Sau khi tu học Mật tông tại Trung Hoa, chuyên về Mantra: chân ngôn, chân âm và thần chú, đại sư Không Hải (774-835) trở về Nhật, mở đạo trường tại Cao Dã và sáng lập Chân ngôn tông, một hình thức Phật giáo bí truyền, đúng với nguồn gốc Ấn Độ của nó.

Kế thừa lập luận của Kim cương thừa, Chân ngôn tông xác nhận rằng trong lịch sử, Đức Phật có tính lịch sử chỉ rao giảng giáo pháp của ngài tới một mức độ giới hạn nào đó. Trong thực tế, ngài còn có pháp khác nữa. Đó là một truyền thống giấu kín liên quan tới "ba bí mật thân, khẩu, ý", ba phương pháp để mỗi người có thể giác ngộ và trở thành một vị Phật sống. Bí mật "thân" nằm trong Thủ ấn, bí mật "khẩu" nằm trong Mantra và bí mật "ý" nằm trong Quán tưởng.

Theo đại sư Hoàng Pháp, một danh hiệu khác của sư Không Hải, chỉ có thể diễn đạt giáo pháp bằng hình ảnh nghệ thuật, trong đó đồ hình Man-đa-la đóng vai trò quan trọng nhất. Thờ Đại Nhật Như Lai, Pháp thân vô tận, làm vị Phật nguyên thủy tuyệt đối, Chân ngôn tông chủ trương rằng chỉ những kẻ đã được điểm đạo mới có thể tu tập theo tông này. Bạn tu tập tinh tiến tâm linh cho tới khi bạn đạt tới điểm nhìn toàn bộ vũ trụ như một biểu thị của Đại Nhật Như Lai. Tại Nhật Bản, vị Phật với năng lượng trí huệ hoàn hảo ấy được ví như mặt trời và bốn vị Phật còn lại trong Phật gia được xem như các hành tinh xoay chung quanh.

Đại sư Không Hải để lại tác phẩm Thập trụ tâm luận gồm mười chương, trình bày mười cấp bậc phát triển của ý thức giác ngộ. Cho tới nay, Chân ngôn tông vẫn phát triển lớn rộng tại Nhật Bản.

Chủ yếu ở Tây Tạng

Chủ yếu từ Ấn Độ truyền sang, Phật giáo Tây Tạng được thành hình từ thế kỉ 8 với nội dung kết hợp các giới luật của Nhất thiết hữu bộ cùng các phép tu của Kim cương thừa. Ở phần dưới, chúng ta sẽ bàn chi tiết về chủ đề này.

Hoà nhập vào Việt Nam

Sống giữa đất trời bằng nghề chài lưới và làm ruộng nước, dân Giao Châu hẳn có sự trực nhận sâu xa về năng lượng vũ trụ và bị chi phối bởi những rủi ro do thời tiết, sóng gió và thủy quái nên sinh hoạt phong tục và tín ngưỡng không khỏi đượm mùi mê tín dị đoan. Môi trường ấy thúc đẩy con người dễ dàng tìm tới tín ngưỡng và thần linh như một nơi để trông cậy và được an ủi. Và như thế, nó rất thuận lợi cho Mật tông, vì ngoài những nghi lễ và thực hành huyền thuật, tông phái còn này chấp nhận sự có mặt của các thần linh bản địa đang được dân gian thờ phượng.

Mật tông đến với người Việt theo nhiều con đường khác nhau từ Ấn Độ, Trung Hoa và Chiêm Thành. Không đứng hẳn thành một tông phái cá biệt, Mật tông hoà nhập nghi lễ và thực hành của mình vào các phái Thiền tông, và cùng với Tịnh độ tông làm thành ba thành tố quyện vào nhau của Phật giáo Việt Nam. Có thể chia quá trình thẩm thấu của Mật tông tại Việt Nam thành ba thời kỳ.

1. Du nhập và thịnh hành. Tì-ni-đa Lưu-chi (Vinitaruci, ?-594) là khuôn mặt đầu nguồn. Từ Ấn Độ, sư qua Trung Hoa, trở thành môn đệ đặc pháp của Tam tổ Thiền tông Tăng Xán. Sư sang Giao Chỉ khoảng cuối thế kỷ thứ sáu, khai sáng thiền phái Tì-ni-đa Lưu-chi từ chùa Pháp Vân (chùa Dâu) ở Hà Bắc. Tại đây, sư dịch Đại thừa phương quảng tổng trì, một bộ kinh Tantra, đưa tới một trong những đặc điểm của thiền phái này là sự có mặt của yếu tố Mật tông.

Tổng trì là tiếng dịch chữ dharani (đà-la-ni) trong Phạn ngữ, có nghĩa là duy trì thiện pháp và ngăn ngừa ác pháp. Trong sách Đại trí độ luận, Long Thọ liệt kê bốn loại đà-la-ni: pháp, nghĩa, chú và nhẫn. Chú đà-la-ni là duy trì các thần chú để không quên không sót. Ở đây, thần chú là những mật ngữ phát sinh trong khi thiền định và được xem là linh nghiệm khôn lường.

Di chỉ khảo cổ cho thấy thời Đinh và Tiền Lê rất phổ thông việc thực hành trì chú. Phái Tì-ni-đa Lưu-chi về sau còn có thiền sư Sùng Phạm (1004-1087), pháp hệ thứ 11, sang Ấn Độ tu học 9 năm. Sư mở trường dạy tại chùa Pháp Vân, trong số đệ tử có sư Đạo Hạnh (?-1115), (thường gọi là Từ Đạo Hạnh) rất nổi tiếng về phù chú Mật tông. Sư Trì Bát (1049-1117), kế thừa Sùng Phạm, có để lại một bài kệ kết thúc bằng mật ngữ "án tô rô rô tất rị".

Trước đó, thiền sư Mahamaya (Đại ảo tượng) cũng thuộc pháp hệ thứ 10 của thiền phái này. Sư xuất thân từ một gia đình Chiêm Thành có bối cảnh tín ngưỡng Đại thừa phối hợp với đạo thờ thần Shiva. Theo lời kể, sư Mahamaya chế ngự được tâm và có vô số pháp thuật. Sư thường vân du thi triển thần thông làm phương tiện giáo hoá. Sư phụ của Mahayama là Pháp Thuận (914-990) nổi tiếng thực hành nhiều pháp thuật. Thiền sư Vạn Hạnh (?-1018), thế hệ 12 của phái Tì-ni-đa Lưu-chi rất tinh thông Mật tông.

Sư Vô Ngôn Thông (?-826), học trò của Thiền sư Bách Trượng Hoài Hải, người chủ trương kết hiệp giữa thiền và các việc lao động chân tay trong và ngoài thiền viện. Từ Trung Hoa, năm 820, sư sang ở tại chùa Kiến Sơ, Bắc Ninh, lập thiền phái Vô Ngôn Thông. Tuy khởi đầu, thiền phái này không thuộc truyền thống Kim cương thừa nhưng 300 năm sau, trong hành trạng của các thiền sư như Không Lộ, Giác Hải và Nguyễn Học phản ánh khá nhiều ảnh hưởng của Mật tông.

Sư Không Lộ (?-1119), đời thứ 9 của Vô Ngôn Thông, từng đi Ấn Độ học về Mật tông và đắc "lục trí thần thông". Tương truyền sư có nhiều phép thuật, như bay giữa trời, đi trên mặt nước, hàng phục cọp beo, v.v... Sư được phong làm quốc sư sau khi dùng pháp thuật chữa lành bệnh ngời xồm và rống như mãnh hổ của vua Lý Thần Tông.

Sư Giác Hải, chung thiền phái và bạn của sư Không Lộ, từng làm nhiều phép lạ trước mặt vua Lý Nhân Tông và quần thần. Sư được vua khen trong bài thơ: "Tâm Giác Hải như hải / Đạo Thông Huyền thật huyền / Thần thông và biến hoá / Bên Phật bên là Tiên" (Thích Nhất Hạnh dịch).

Sư Nguyễn Học (?-1174) thuộc đời thứ 10 thiền phái Vô Ngôn Thông. Sư đạt nhiều thần thông như trị bệnh, cầu mưa, v.v... Vua Lý Anh Tông kính phục, để sư ra vào cung tự do. Sau sư viện cố tuổi già sức yếu, lui về trụ trì chùa Quảng Báo ở làng Chân Hộ, Như Nguyệt. Số đệ tử theo học với sư rất đông, không dưới trăm người.

Tổng kết thời kỳ này, Nguyễn Lang (Thích Nhất Hạnh) trong sách đã dẫn, tập I, t. 217, viết như sau:

"Mật Giáo thịnh hành tại Việt Nam từ những thế kỷ thứ bảy và thứ tám; tuy thiền phái Vô Ngôn Thông cố sức tự bảo vệ không để Mật Giáo thâm nhập [...] nhưng vẫn không tránh khỏi ảnh hưởng của giáo lý này. Sự kiện [ấy] cho thấy tầm quan trọng của Mật Giáo ở Việt Nam từ ngày Tỳ Ni Đa Lưu Chi đến Việt Nam qua Đinh, Tiền Lê cho đến cuối Lý".

2. Thanh lọc và biến dạng. Huyền thuật của Mật tông nếu không sử dụng với cứu cánh tinh tiến tu tập sẽ trở thành một dạng phép phù thủy, đáp ứng nhu

cầu mê tín và tạo thế phát triển cho dị đoan khiến người tìm đến đạo, trên thực tế, ngày càng đi lạc con đường đạo. Điều đó trở thành sự thật khi tới cuối đời Lý, bản sắc của Phật giáo Việt Nam bị lu mờ vì loại Mật tông được thể hiện trong thời đó. Phải chờ tới đời Trần mới thanh lọc được phần nào, nhờ sự yểm trợ của hoàng gia, tập hợp hai thiền phái vừa kể cùng thiền phái Thảo Đường làm thành Trúc lâm Yên tử.

Nhưng rồi chẳng bao lâu, chỉ sang đời Pháp Loa (1284-1330) và Huyền Quang (1254-1334) dưới ảnh hưởng của Phật giáo Trung Hoa và Tây Tạng, Mật tông lại khôi phục trở lại. Sách Đại Việt Sử ký Toàn thư của Ngô Sĩ Liên có nói tới tăng sĩ Mật tông Tây Tạng là Du Chi Bà Lam sang truyền giáo dưới thời vua Trần Nhân Tông và làm nhiều phép thuật. Tới năm 1311, ông lại đem con gái của mình là Đa La Thanh sang Thăng Long và được vua tuyển vào cung. Ông ở lại kinh sư cho đến ngày qua đời.

Sau thời Trần, Việt Nam bắt đầu thời kỳ nhiễu loạn, Mật tông nhanh chóng bị biến chất và khiến cho sinh hoạt tín ngưỡng dân gian ngày càng sa vào tình trạng mê tín dị đoan hơn.

3. Cùng Tịnh độ tông hoà nhập. Giới tăng lữ càng tiếp cận với dân dã thì càng phải đáp ứng nhu cầu tín ngưỡng của tín đồ vốn chỉ nghĩ mình tìm đến tôn giáo để được cứu khổ cứu nạn khi sống và siêu thoát khi chết. Vì thế càng ngày yếu tố Mật tông và Tịnh độ tông càng mạnh, chiếm chỗ trong hầu hết sinh hoạt nghi lễ và thực hành.

Theo Thích Nhất Hạnh, “Ở các tu viện thiền, ảnh hưởng Mật tông và Tịnh độ tông tuy lớn, nhưng sự toạ thiền vẫn là chính yếu. Tại các lễ cầu an và cầu siêu [hay tang lễ, v.v... tại gia], sự trì tụng các đà-la-ni và sự niệm Phật cầu vãng sinh trở thành chính yếu”. (Sách đã dẫn, tập II, t.32)

Tôn giáo và phép lạ

Trong Phúc âm Kitô giáo, các phép lạ của Đức Giêsu đóng vai trò thứ yếu so với ý nghĩa của lời giảng và cuộc đời ngài. Trong kinh Phật cũng thế, thần thông của các vị Phật và Bồ tát chỉ có tính phù trợ, nghĩa là đóng vai trò phụ, và thậm chí kinh sách cũng chỉ là chiếc bè chuyên chở. Sau khi sang bờ, người qua sông phải để lại bè để đi trên đôi chân của mình, cũng như không nên mãi ngó ngón tay tới độ quên nhìn mặt trăng mà nó đang chỉ. Ngay cả với Mật tông, chặng cuối của quán linh ảnh là xoá sạch mọi hình tướng để cảm nhận Không tính. Dù thiện xảo tới mấy đi nữa, phương tiện cũng chỉ là phương tiện.

Tín ngưỡng và tôn giáo sẽ vẫn mãi mãi có mặt trong cuộc sống của loài người. Nhưng thực tế, không phải mọi người đều đến với tôn giáo trên đôi chân hành giả đi theo đạo để tu và sống với tâm tư hướng tới giải thoát.

Trong cuốn Anh em nhà Karamazov, Dostoievsky viết: tuy Đức Giêsu đã nói thẳng vào mặt quỷ dữ rằng con người không nên tìm kiếm những dấu hiệu kì diệu, thế nhưng loài người lại có nhu cầu được nghe nói hoặc nhìn thấy hoặc mừng rỡ có phép lạ, và Giáo hội Thiên chúa giáo không thể không đáp ứng đòi hỏi ấy. Người Tịnh độ tông và người Mật tông đều bảo rằng cần cố gắng hiển cho các tín đồ thời mạt pháp, vốn nông nổi và yếu đuối, một con đường đạo thích hợp với tâm tư tình cảm và nằm trong tầm nắm bắt của họ.

Như thế, từ hàng ngàn năm nay, vẫn lưu hành một khái niệm phổ biến rằng hầu hết tín đồ tìm đến tôn giáo với niềm tin siêu nhiên để được an ủi và cứu chữa. Chính khái niệm ấy cùng những triển khai nó trong sinh hoạt tôn giáo đại chúng đã khiến vô số tăng lữ thất lạc sứ mệnh cao cả của mình. Họ bị hạ giảm thành kẻ tư tế với chiếc áo khoác gọi là đại biểu cho quyền năng siêu nhiên tối thượng. Và tôn giáo bị đẩy xa dần mục đích hướng dẫn tâm linh vốn chỉ để sống đạo, nghĩa là đạt giải thoát ngay giữa lòng đời.

Vấn đề lấy cứu cánh tâm linh làm trọng tâm của mọi nghi lễ và thực hành tôn giáo cũng như xác nhận ranh giới giữa giáo hoá chân chính và huyền dụ mị dân được đặt nặng lên đôi vai của giới tăng lữ vốn luôn luôn là trí não và



xương sống của mọi tôn giáo. Bên cạnh đó, các nghi lễ và những trình bày giáo thuyết cũng cần được hiện đại hoá bằng cung cách và ngôn ngữ thời đại, đi kèm với các luận cứ khả thi có tính triết học và chứng lý khả tri của khoa học, để xây dựng một nền thần học mới mà cốt lõi của nó vẫn là lời giảng đầy minh triết của đấng khai sáng.

V. Phật giáo Tây Tạng

Nóc nhà của thế giới

Toạ lạc ở độ cao trung bình 4.900 thước, gồm phần lớn dãy Himalaya quanh năm tuyết phủ, nơi cư trú của các thần linh Ấn Độ và đầu nguồn của 6 dòng sông lớn gồm Mê Kông, sông Hằng, sông Ấn, Dương Tử, Hoàng Hà và Brahmaputra, Tây Tạng được xem là "nóc nhà của thế giới".

Nằm trong vùng Trung Á, lãnh thổ Tây Tạng rộng 1.221.601 cs vuông (gấp hơn ba lần rưỡi diện tích nước Việt Nam), cộng thêm không gian văn hoá Tây



Tạng tại bốn tỉnh Thanh Hải, Cam Túc, Vân Nam và Tứ Xuyên. Thủ đô Lhasa cũng là thánh địa của tín đồ Phật giáo Tây Tạng khắp nơi trên thế giới hướng về. Một năm khí hậu khô suốt 9 tháng. Phía bắc mùa hè nhiệt độ cao, mùa đông lạnh khủng khiếp. Nông nghiệp tự cung cấp với đất đai quá cao, khó canh tác bình thường, nên chăn nuôi di động trên các thảo nguyên mênh mông là chính. Gần đây có mưu sinh thêm bằng ngành

du lịch.

Theo tiếng A Rập và Ba Tư, chữ "Tây Tạng" có gốc từ chữ "Tubo" nghĩa là "các độ cao". Cư dân bản địa thuần chủng, tóc đen, mắt nâu, da nâu, sống thưa thớt, rải khắp khu vực từ Ladakh ở Kashmir tới các tỉnh tây bắc Trung Hoa. Ngoài vài trăm ngàn người hiện sống ở hải ngoại, dân số nội địa khoảng 2,732.000 người, theo thống kê năm 2004. Người Tây Tạng phân bố thành năm giới chính: tăng lữ (chiếm khoảng 1/5 dân số, trước thập niên 1950), quý tộc, thương buôn, mục tử và nông dân. Ngoài ra, còn có người của các sắc tộc Menba (Monpa), Lhoha, Mông Cổ và Hồi.

Theo truyền thuyết, lịch sử Tây Tạng bắt đầu với một con khỉ và yêu tinh Raksasi khi con khỉ được lệnh của Bồ tát Quán Thế âm tới cao nguyên này để tu tập. Nữ yêu Raksasi dọa sẽ giết hàng ngàn người nếu con khỉ không chịu lấy nó. Được phép của Đức Quán Thế âm, cả hai thành hôn, sinh năm người con làm thành tổ tiên của dân tộc Tây Tạng. Truyền thuyết ấy được lưu hành rộng rãi, mô tả trong sách vở và tranh tường. Thậm chí Tsedang, tên của thủ phủ vùng Shannan, có nghĩa là "nơi con khỉ ấy chơi đùa".

Tuy thế, căn cứ vào những di chỉ khảo cổ và địa chất, các nhà dân tộc học tin rằng người Tây Tạng là hậu duệ của các bộ lạc Thanh (Qing) du mục và bản địa thuộc chủng Mông Cổ. Theo khảo cổ học, có thể tìm được dấu vết của Tây Tạng từ thuở chưa có lịch sử, lúc cuộc sống còn giản dị thời kỳ nguyên đồ đá. Mãi tới thế kỷ 7 sau CN, lịch sử của Tây Tạng vẫn gói kín trong truyền thuyết và huyền thoại.

Tây Tạng hợp nhất từ thế kỷ 7 dưới triều vua Songtsen Gampo (k.609-650), làm thành một quốc gia hùng cường cho tới thế kỷ 10 thì lại bị phân hoá ra nhiều lãnh địa. Đặc điểm của thời ấy là đất đai chia thành ba loại khác nhau: đất của gia đình quý tộc, đất của tu viện thuộc các bộ phái Phật giáo và đất

trống tự do sử dụng. Dạng phân chia ấy kéo dài cho tới thập niên 1950, với khoảng 700.000 người làm nông trong tổng số 1,25 triệu dân.

Tới thế kỷ 13, Tây Tạng bị sáp nhập vào Đế quốc Mông Cổ. Tông phái Phật giáo Cách lỗ (Gelugpa) được người Mông Cổ chấp nhận cho lãnh đạo vĩnh viễn. Tiếp đó là giai đoạn trung gian của các triều đại trong 300 năm, với vị Đạt lai Lạt ma đời thứ nhất (1391-1475). Tới thế kỷ 16, Mông Cổ lại xâm chiếm và tuyên bố dòng Phật hiện thân qua các Đạt lai Lạt ma sẽ là người chính thức nắm cả thế quyền lẫn đạo quyền.

Đầu thế kỷ 18, Trung Hoa lập cố vấn tối cao thường trú tại Lhasa, nhưng chính quyền vẫn ở trong tay vị Đạt lai Lạt ma. Tới đầu thế kỷ 20, đế quốc Anh, Trung Hoa và Nga công nhận quyền của Bắc Kinh thiết lập quyền lực ở Tây Tạng vào năm 1910, nhưng qua năm sau, quân nhà Thanh phải rút về vì nổ ra cách mạng Tân Hợi, để lại cơ hội cho vị Đạt lai Lạt ma lúc đó tái lập quyền kiểm soát. Năm 1913, Mông Cổ và Tây Tạng ký chung hiệp ước công nhận nhau và tuyên bố độc lập với Trung Hoa Dân quốc.

Năm 1950, quân đội Cộng hoà Nhân dân Trung Hoa tiến vào Tây Tạng, khoảng 6.000 ngôi chùa bị phá huỷ và Tây Tạng bị sáp nhập vào Trung Quốc, thành một tỉnh tự trị. Trong thời cách mạng văn hoá vào giữa thập niên 1960 thế kỷ 20, nhiều di sản văn hoá của Tây Tạng bị Hồng vệ binh huỷ hoại, hàng ngàn tăng ni bị giết hoặc bị cầm tù, và trong số hàng ngàn tu viện chỉ còn lại một ít không bị đập phá.

Kể từ năm 1959 Đạt lai Lạt ma đương nhiệm (Tenzin Gyatso, 1935-) bị quản thúc, kể đó sống lưu vong ở Dharmasala, bắc Ấn. Những vận động cho nước Tây Tạng được tự trị và các hoạt động hoằng pháp hiệp với phẩm cách vị Đạt lai Lạt ma đời thứ 14 này đã góp phần tích cực đưa Phật giáo ngày càng trở thành một tôn giáo thế giới.

Bôn giáo bản địa và nguyên thủy

Bôn, nguyên nghĩa là thỉnh cầu, tụng niệm. Chữ Bôn dùng để chỉ các trường phái tín ngưỡng bản địa khác nhau tại Tây Tạng trước thế kỷ 7 sau CN.

Theo truyền thống Tây Tạng thời tiền Phật giáo, giới thủ lãnh, đặc biệt các vua, đều cần tới sự che chở với đầy đủ nghi thức của những Bôn-pô – tu sĩ đạo Bôn, những trò chơi cùng các câu đố bí nhiệm và những thi sĩ nổi tiếng với các bài ca tụng nguyên. Theo thời gian, trách nhiệm của Bôn-pô trong việc cầu viện sức mạnh siêu nhiên được biến cải và mở rộng thành một loại tôn giáo nguyên thủy và bản địa. Qua các thời kỳ phát triển của mình, Bôn giáo từng hai lần được phong là quốc giáo.

Thời kỳ Bôn giáo sơ khởi, gọi là "Bôn giáo tiết lộ" kéo dài cho tới thế kỷ 7, cốt lõi là các yếu tố tín ngưỡng dân gian và chưa có văn bản để làm cơ sở vì Tây Tạng chưa có văn tự. Gồm những tăng lữ biết bói toán và chủ trì tang lễ để thu hút sự bảo hộ của Trời cho người sống và kẻ chết, các Bôn-pô dùng nhiều phương tiện khác nhau nhằm "chế ngự ma quỷ dưới thấp, hiến tế cho thần linh trên trời và thanh lọc tổ ấm ở giữa", đồng thời, thông giải quyết định của thần linh bằng các mẫu dây thừng và các câu hỏi về số mệnh.

Trong thời gian Phật giáo du nhập và phát triển kể từ thời vua Songtsen Gampo, Bôn giáo lùi về hậu trường với nhiệm vụ chủ yếu là cử hành tang lễ cho nhà vua. Lúc này, các Bôn-pô có những tiếp xúc đầu tiên với người cùng giới ở các vùng xa hơn, bên ngoài biên cương Tây Tạng. Từ đó, hình thành cấu trúc lý thuyết triết học của đạo Bôn.

Từ giữa thế kỷ 9, Phật giáo bị đàn áp, Bôn giáo lại được phục hồi dưới triều vua Langdarma (838-842). Với sự xuất hiện của Shenrab, người được tôn thờ như Đức Thích Ca Mâu Ni trong vai trò chính thức sáng lập Bôn giáo, truyền thống này thu hút thêm những bộ phận quan trọng của học thuyết Phật giáo. Các lời giảng đa dạng ấy cuối cùng được kết tập và hệ thống hoá trong một Đại tạng với cấu trúc tương tự như Đại tạng của Phật giáo Tây Tạng. Shenrab chia giáo lý đạo Bôn thành chín thừa, bốn cái đầu gọi là Nhân thừa và bốn cái sau gọi là Quả thừa.

Đại tạng của Bôn giáo kể từ thời phục hưng, gọi là "Bôn giáo chính thức", cũng được chia thành hai nhóm. Nhóm Kanjur gồm các thần thoại, học thuyết và tiểu sử của Shenrab. Nhóm thứ hai, Katen, gồm các văn bản về các chú giải cụ thể, nghi lễ và tranh tượng. Theo Đại tạng ấy, tên Bôn cũng có ý chỉ "lời giảng" hoặc "tôn giáo" và nó khá giống với chos, một tiếng Tây Tạng dùng để dịch chữ pháp (dharma).

Nội dung các học thuyết của Bôn giáo hoàn toàn đồng hoá với những gì được bảo lưu trong Phật giáo Tây Tạng về quả vị Phật, lý tưởng Bồ tát, v.v... Chiếm tầm quan trọng cá biệt là học thuyết trong Đại cứu kính, được bảo lưu song song với tông phái Ninh-mã của Phật giáo Tây Tạng, trong đó Bôn giáo cho rằng có một trạng thái không thể nói nên lời ở quá bên kia toàn bộ biểu thị và bên kia mọi vị Phật.

Bôn giáo cũng quan tâm tới vấn đề quỷ ám và huyền thuật. Nó thể hiện mối quan tâm ấy trong học thuyết về chín thừa, gồm chín cấp bậc phát triển, đi từ những gì liên quan tới bói toán tới thực hành Mật pháp cao nhất. Sang thế kỷ thứ 10, Bôn giáo lại lùi về hậu trường, nhường địa vị độc tôn cho Phật giáo, tuy thế vẫn sinh hoạt tiềm tàng trong dân chúng cho đến nay.

Quá trình phát triển của Phật giáo Tây Tạng

Gồm ba thời kỳ:

1. Phật giáo du nhập dưới thời vua Tongtsen Kampo, thế kỷ 7, được sự ủng hộ của hoàng gia và nhanh chóng chiếm địa vị trung tâm. Nhà vua cho xây nhiều đền chùa trong đó có Jokhang, và sáng chế chữ Tây Tạng để dịch kinh Phật từ tiếng Phạn. Vua Trisong Detsen (k. 741-797), người được xem là Asoka của Tây Tạng, tấn phong Phật giáo làm quốc giáo và cho xây dựng tu viện Samsye; cộng đoàn Tăng già bắt đầu hình thành. Dưới triều vua ấy, Phật giáo do hai cao tăng Ấn Độ là Tịch Hộ (Santaraksita) và Liên Hoa Sinh (Padmasambhava) truyền sang; trường phái Ninh-mã (Nyingmapa) được thành lập.

Thời kỳ này Phật giáo Tây Tạng có tiếp xúc và tranh luận với Thiên tông Trung Hoa, nhưng rồi theo hẳn Trung quán tông Ấn Độ.

2. Phật giáo bắt đầu bị bách hại từ triều vua Langdarma (k.803-842). Ông bị một nhà sư ám sát và đất nước rơi vào tình trạng vô chính phủ suốt một trăm bảy chục năm.

3. Phật giáo phục hưng bắt đầu từ năm 1012 khi hậu duệ của các nhà sư quay lại miền trung Tây Tạng và thành lập tu viện Cual Lukle. Với sự khích lệ của dòng dõi vương quyền ngày trước nay mới khôi phục, Phật giáo lại được truyền bá lần thứ hai với A-đề-sa (Atisa) mà ảnh hưởng của vị sư này còn kéo dài tới nay. Trong thế kỷ 11, phát sinh hai trường phái Ca-nhĩ-cư (Kagyupa) và Tát-ca (Sakyapa). Tới thế kỷ 14, ra đời trường phái Cách-lỗ (Gelugpa). Và thế là đủ bốn trường phái lớn của Phật giáo Tây Tạng, từ đó phân rẽ nhiều chi phái nhỏ khi hợp khi tan.

Năm 1351, thành lập Học viện Nalanda, với qui mô không kém Học viện Nalanda tại Magadha Ấn Độ thuở trước. Học viện giảng dạy Tantra và Nhân minh học (luận ý học) cùng các chủ đề Bát nhã Ba-la-mật, Trung quán, Duy thức, A-tì-đạt-ma, Luật Tạng, v.v...

Suốt chín thế kỷ vừa qua, Phật giáo Tây Tạng phát triển theo một đặc tính cá biệt, trong đó nhiều điểm bắt nguồn từ thời A-đề-sa, thí dụ giới hạn nghệ thuật trong sự phô diễn tôn giáo, nền giáo dục khắc nghiệt trong tu viện tạo nên nhiều tranh luận trong giới trí thức của các tông phái Phật giáo, các du già sư (yogin) phi qui ước với truyền thống phát triển năng lực dị thường, tầm quan trọng của khẩu truyền bí mật giữa tôn sư và đệ tử.

Các nguồn của Phật giáo Tây tạng

Tuy chia sẻ với Tiểu thừa lòng tôn kính Đức Thích ca Mâu ni là vị Phật có tính lịch sử, nhưng như một truyền thống Đại thừa, Phật giáo Tây Tạng mở rộng

trọng tâm qui ngưỡng để gồm vào các vị Phật và các Bồ tát khác ở khắp ba ngàn thế giới.

Cho tới nay, các học giả tương đối đồng thuận về ba nguồn, trong đó có hai cụ thể và một thấp thoáng, làm thành nội dung của Phật giáo Tây Tạng:

1. Nhất thiết hữu bộ. Truyền thống Nhất thiết hữu bộ, còn gọi là Căn bản nhất thiết hữu bộ, cho rằng mọi sự đều có. Hiện tại, quá khứ và tương lai, tất cả đều hiện hữu đồng thời. Quan điểm của bộ phái này nằm giữa Tiểu thừa và Đại thừa, tuy thế trong đó có vài yếu tố nguyên thủy của Đại thừa như niềm tin vào Bồ tát, và thuyết Ba thân. Bộ kinh A-tì-đạt-ma ghi bằng tiếng sanscrit của bộ phái này, do sư Thế Thân tổng hợp, là một nguồn cụ thể của Phật giáo Tây Tạng.

2. Kim cương thừa. Đây là nguồn quan trọng nhất. Ngoài những kiến giải của Long Thọ và Vô Trước về bộ kinh Bát nhã Ba la mật, phần còn lại là toàn bộ lý thuyết của Kim cương thừa về Ba thân, niềm tin Bồ tát cùng gần như toàn bộ nghi lễ và thực hành của Mật tông được thích nghi theo môi trường Tây Tạng, kể cả Đại thủ ấn, Mandala, Kim cương chữ, Kim cương phổ chữ, v.v...

3. Bôn giáo. Theo các học giả, đây là một ảnh hưởng không thể không có tuy mức độ hấp thụ vẫn còn nằm trong vòng tranh luận.

Ba nhân vật truyền giáo

Tịch Hộ (750-802)

Tên Ấn Độ là Santaraksita, quê ở Bengal, Đông Bắc Ấn. Thuộc Trung quán tông nhưng có tính chất dung hoà với Duy thức tông, vì thế sư là một đại biểu của hệ phái Trung quán-Duy thức tông. Sư để lại nhiều trứ tác quan trọng, trong đó có cuốn Chân lý tập yếu (tattvasamgraha). Tuy không phải là cao tăng đầu tiên đặt chân đến Tây Tạng, nhưng sư là người mà dấu tích còn để lại tận ngày nay.

Sư Tịch Hộ cùng môn đệ là Liên Hoa Giới (Kamalasila) đại diện cho tông Trung quán-Duy thức đưa những quan điểm của Duy thức vào học thuyết của Long Thọ. Đang là giảng sư tại Học viện Nalanda ở Magadha, sư nhận lời mời của vua Trisong Detsen, và hai thầy trò không ngại khó nhọc vất vả cùng nhau sang Tây Tạng. Tương truyền Liên Hoa Giới tham dự một cuộc tranh luận với Thiền tông tổ chức tại đó. Trong cuộc tranh luận ấy, Liên Hoa Giới thắng lợi và sau đó nhà vua Tây Tạng tuyên bố lấy Trung quán tông làm giáo pháp chính thống.

Tuy thế, gặp thời buổi nhiều thiên tai và bị dân chúng xem đó như là điềm trời từ khước Phật pháp khiến sau khi khuyên nhà vua nên mời Liên Hoa Sinh, sư hồi hương. Liên Hoa Sinh sang và thành công, mở đường cho Tịch Hộ tái nhập. Là người đầu tiên thực hành nghi lễ Thụ giới cho người Tây Tạng, sư ở lại chùa Tang duyên truyền giáo 13 năm, và chăm lo dịch kinh sách từ Phạn ngữ sang tiếng Tạng. Nhờ công trình phiên dịch khởi đầu của sư mà cho tới nay, tại Tây Tạng lưu giữ rất nhiều kinh sách đã bị thất lạc nguyên ngữ Phạn.

Liên Hoa Sinh (thế kỷ 8-9)

Tên Ấn Độ là Padmasambhava; theo truyền thuyết, sư chào đời trong một đoá sen tại tây bắc Kashmir. Thuộc Mật tông chính tông, sư tu theo các Đại siddha và thành tựu nhiều thần thông sau năm năm tu luyện tại nơi thiêu xác. Được vua Trisong Detsen (755-797) mời sang, sư nhiếp phục các chướng ngại và thiên tai, đặt nền móng cho Phật giáo Tây Tạng, sáng lập tông phái Ninh Mã, và cùng với Tịch Hộ dựng lên chùa Tang duyên.

Cách tu tập của Liên Hoa Sinh đa dạng, từ tu theo hệ thống Đại cứu kính cho đến cách sử dụng dao trủy thủ Phurbu đâm vào tim hình nộm để giết ma quỷ cho chúng được giải thoát. Sư nhấn mạnh lao động chân tay, "Một ngày không làm là một ngày không ăn", và nên chia một ngày ra để quán tưởng, thờ phượng và lao động, cho tới khi tâm trí và thể xác không để ý tới mọi sự chúng làm: "Khi tâm trí như gỗ đá thì không có gì để đối xử phân biệt". Những bài dạy của sư xoay quanh 6 điểm, như một con đường trực tiếp và ngắn nhất đi đến Giác ngộ:

1. Đọc thật nhiều kinh sách, lắng nghe các tôn sư dạy bảo để nhập tâm, sau đó ứng dụng để tự thấy kết quả đúng sai;
2. Chọn và chú tâm vào một học thuyết, bỏ qua mọi học thuyết khác, như điều hâu trên cao chỉ chọn một con mỗi duy nhất;
3. Sống khiêm tốn cần kiệm, không bao giờ tự nâng tự phô mình, bỏ ý muốn đạt danh vọng quyền uy trong thế gian. Vượt quá bề ngoài vô nghĩa và các danh hiệu thế tục hào nhoáng để đưa tâm thức vút lên cao;
4. Giữ lòng buông xả tất cả. Gặp gì ăn nấy, như heo chó, không chọn lựa. Không cố sức sở đắc hoặc né tránh cái gì. Chấp nhận mọi việc tự nhiên như chúng đến: giàu sang, nghèo nàn, lời chê bai hoặc tiếng than trách. Không phân biệt đúng sai thiện ác thành bại. Đối với những việc đã làm, không hối tiếc, không hãnh diện, không vui mừng;

5. Với tâm vô tư không thiên vị, nghe và quán sát hết thảy lời nói và hành động của mọi người. Hãy nghĩ rằng người đời như thế đó, có này có nọ. Quán sát thế gian như người đứng trên đỉnh núi nhìn xuống;

6. Cấp này không thể diễn tả; nó tương đương với trực nhận Không tính hoặc tương ứng với Không.

A-đề-sa (982-1054)

Tên Ấn Độ là Atisa, nghĩa là người xuất chúng. Năm 1042, đang là Tổ của tông phái Magadha, chuyên nghiên cứu các phương pháp phát triển Bồ đề tâm và làm giảng sư tại đại học Vikramasila, sư được mời qua Tây Tạng. Với 12 năm sống tại đó của sư, đạo Phật lại được truyền sang lần thứ hai và khởi sắc sau gần 200 năm bị bách hại.

Sư sáng lập trường phái Cam-đan, tạo ảnh hưởng lớn lao cho nền Phật giáo Tây Tạng, nhất là dòng Cách-lỗ của Tsokhapa. Sư xếp đặt lại kinh sách bí truyền, đưa Đa-la trở thành nữ Hộ Thần quan trọng trong hệ thống Phật giáo Tây Tạng. Bằng các trứ tác của mình, sư thống nhất hai trường phái chính của giáo pháp Trí huệ Bát nhã gồm quan điểm Không tính của Long Thọ và tính bao trùm của tâm thức giác ngộ theo Vô Trước.

Tác phẩm Bồ đề đạo đẳng luận (bodhipathapradipa) của sư trình bày bối cảnh và nội dung của học thuyết Đại thừa và là nền tảng của hầu hết các phái tại Tây Tạng. Sư cho rằng căn cơ kém của mỗi người là do cách tu tập mà thành chứ không phải bẩm sinh di truyền một cách cố hữu và bất biến theo chủng tộc. Thậm chí con đường tu tập cũng phải tuân tự theo từng cấp bậc mà tiến lên, không thể bỏ bậc nào theo lối nhảy vọt, nếu không sẽ chẳng bao giờ đạt được công đức vô thượng.

Trong bài tụng thứ hai tới thứ năm của luận phẩm ấy, A-đề-sa chia hành giả theo căn cơ thành ba thứ bậc khác nhau, gọi là "Tam sĩ hành tướng thứ đệ":

1. Bậc hạ sĩ. Người lang thang trong vòng sinh tử nhưng không cho là khổ mà cho là vui và lấy việc cầu tư lợi làm mục đích. Loại người này chỉ mong được tái sinh vào nơi tốt lành;

2. Bậc trung sĩ. Người tuy chán ghét luân hồi sinh tử, xa rời tội nghiệp nhưng vẫn còn tâm tư lợi. Loại người này tu vì sự giác ngộ của chính mình (Tiểu thừa);

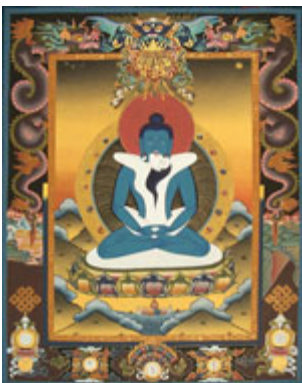
3. Bậc thượng sĩ. Người đã dứt hết mọi đau khổ của mình, muốn cứu giúp chúng sinh, nguyện dứt bỏ mọi khổ não của các loài hữu tình. Loại người này tu vì sự giác ngộ của tất cả chúng sinh (Bồ Tát).

Học thuyết Đại cứu kính

Đại cứu kính có nghĩa là cùng tột, không cần bất cứ phương tiện nào khác, nên còn gọi là Đại viên mãn, Đại thành tựu (dzogchen, ati-yoga). Có thể tóm tắt giáo pháp này trong câu: "Tâm thức của chúng sinh luôn luôn thanh tịnh thuần khiết, hành giả chỉ cần trực nhận điều đó". Người Phật giáo Tây Tạng cho rằng giáo pháp này là Mật pháp cao nhất, do chính Đức Thích Ca Mâu Ni chân truyền.

Giáo pháp Đại cứu kính xuất phát từ Bản sơ Phật Phổ Hiền qua Pháp thân siêu việt vượt thời gian và không gian. Pháp thân truyền trực tiếp cho Báo thân là Kim cương Tát đóa (Vajrasattva), truyền đến Ứng thân là Garab Dorje (sinh năm 55 sau CN), và từ đó truyền xuống nhiều thế hệ rồi truyền sang Tây Tạng.

Liên Hoa Sinh mở rộng giáo pháp này thêm một tầm nữa. Theo vị đại thành tựu giả ấy, giáo pháp Đại cứu kính khởi đi từ nhận thức rằng thể tính của tâm thức thì thanh tịnh, thuần khiết nhưng do bởi con người không nhận ra



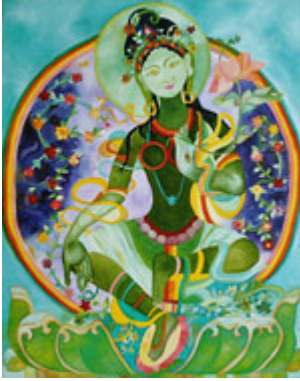
điều đó nên mãi bị trầm luân trong vòng sinh tử. Muốn xuyên phá vòng trầm luân ấy, con người phải nhận cho ra tâm thức "trần trụi, tự nhiên" là thể tính của mọi hoạt động tâm lý. Sự trình bày cánh cửa dẫn đến "Tri kiến uyên nguyên" là sự thống nhất giữa Không tính (sanyata) và Cực quang (ánh sáng rực rỡ, abbhasvara). Bên cạnh các cách thể trực nhận Không tính, còn có cách dựa vào ánh sáng của tri kiến uyên nguyên mà giác ngộ. Đây chính là cơ sở của lời khải thị trong Tạng thư sống chết, một trong những luận giải quan trọng của Phật giáo Tây

tạng (Xem [Tạng thư sống chết](#), Soryal Rinpoche, Thích Nữ Trí Hải dịch, website [Thư Viện Hoa Sen](#)).

Từ Ba thân tới Bốn

Cùng với Đại cứu kính, Phật giáo Tây Tạng kế thừa các thủ ấn của Kim cương thừa, tuy quảng diễn khái niệm Ba thân Phật theo một dạng cụ thể hơn. Chân Nguyên và Nguyễn Tường Bách trong sách đã dẫn, t.33, có giải thích:

Trong Phật giáo Tây Tạng, người ta xem thân, khẩu, ý của một vị đạo sư chính là Ba thân, được biểu tượng bằng thần chú OM-AH-HUNG (đọc theo tiếng Tây Tạng). Sức mạnh toàn năng của Pháp thân được thể hiện ở đây bằng Bồ tát Phổ Hiền (Sammatabhadra) [được vẽ hợp nhất với nữ thần sắc trắng, tượng trưng cho Nhất thể]. Các giáo pháp Đại thủ ấn và Đại cứu kính giúp hành giả đạt được kinh nghiệm về tâm thức vô tận của Pháp thân. Báo



thân được xem là một dạng của “thân giáo hoá”. Các Báo thân xuất hiện dưới dạng Ngũ Phật và được xem là phương tiện tiếp cận với Chân như tuyệt đối. Báo thân xuất hiện dưới nhiều hình tượng tịch tĩnh (santra) hay phần nộ khác nhau, có khi được trình bày với các vị Hộ Thần (yidam) hay Hộ Pháp (dharmapala). Ứng thân là một dạng “thân giáo hoá” với nhân trượng. Trong Kim cương thừa, Ứng thân thường được hiểu là các vị Bồ tát tái sinh.

Ba thân nêu trên không phải là ba trạng thái độc lập mà là biểu hiện của một đơn vị duy nhất, thỉnh thoảng được mô tả bằng thân thứ tư là Tự tính (Tự nhiên) thân (svabhavikakaya). Trong một vài Tantra, thân thứ tư này được gọi là Đại lạc thân (mahasukhakaya).

Thần nữ Đa-la

Bồ tát Quán thế âm có nhiều hiện thân trong đó có Đa-la, nữ thần sinh ra từ nước mắt của ngài; bà có sứ mệnh tiếp tay trong mọi hành động của ngài. Vì thế, Đa-la (Tara) có nghĩa là Độ mẫu, Duyên độ mẫu, hoặc Người cứu vớt. A-đề-sa là kẻ đầu tiên tôn thờ và giới thiệu nữ thần Đa-la với người Tây Tạng trong thế kỷ 11. Từ đó, Đa-la trở thành Hộ Thần của nhiều người.

Là hiện thân của lòng từ bi dưới dạng nữ thần, Đa-la có tới 21 dạng khác nhau về màu sắc, hình dáng, trang sức và hiện ra khi hiền khi dữ. Thông thường Đa-la có màu lục hoặc màu trắng. Trong tranh tượng, vị thần nữ ấy được trình bày với hình hai bông sen, một nở búp chỉ ban đêm và một xòe chỉ ban ngày, có ý nói bà sẵn sàng cứu vớt chúng sinh cả ngày lẫn đêm.

Bốn loại Mật pháp

Lấy tâm thanh tịnh và thuần khiết của mỗi người làm nền tảng tu tập, lấy sự hiệp nhất qua quá trình thăng hoa dương tính (phương tiện thiện xảo, upaya) và âm tính (trí tuệ, prajna) làm trọng tâm của hiệp nhất toàn mãn và tối thượng, Phật giáo Tây Tạng chia các Mật pháp thành nhiều loại khác nhau.

Nói chung, có bốn loại:

1. Mật pháp hành động (kriyà-tantra);
2. Mật pháp trau dồi (charya-tantra);
3. Mật pháp hiệp nhất (yoga-tantra);

4. Mật pháp hiệp nhất toàn mãn (anuttara-yoga-tantra).

Riêng loại thứ tư còn được phái Ninh-mã chia làm ba tiểu loại:

- a. Đại Mật (maha-anuutara-yoga);
- b. Toàn mãn Mật (anu-anuttara-yoga);
- c. Tối thượng Mật (tức Đại cứu kính: ati-yoga: dzogchen).

Bốn bộ phái chính

Qua hai giai đoạn du nhập và phục hưng, Phật giáo Tây Tạng có bốn bộ phái chính: Ninh-mã, Ca-nhĩ-cư, Tát-ca và Cách-lỗ.

1. Phái Ninh-mã (Nyingmapa)

Cũng được gọi là Cựu phái vì được thành lập bởi Liên Hoa Sinh từ thế kỷ 7, thời Phật giáo mới từ Ấn Độ truyền sang. Còn được gọi là Hồng giáo vì tu sĩ phái này thường mang y phục màu hồng hoặc đội mũ hồng. Từ thế kỷ 15, giáo thuyết của Ninh-mã được sắp xếp thành hệ thống nhưng không được thu nhận vào Đại tạng của Phật giáo Tây Tạng.

Lấy Đại cứu kính làm cơ sở giáo thuyết và dựa trên luận giải của đại sư Long-chen-pa (1038-1364), người được tặng danh hiệu "Nhất thiết trí giả". Sau 200 năm bị bức hại, phái Ninh-mã có những triển khai giáo lý trong nội bộ và chia thành ba dòng chính:

a. Dòng lịch sử, hay tuyên giáo (kama), dựa trên hiền giáo xuất phát từ Bản sơ Phật Phổ Hiền, trong đó bao gồm các lý thuyết quan trọng của cả ba thừa: ba cỗ xe đưa đến Niết Bàn. Đó là (1) Thanh văn thừa là Tiểu thừa với mục đích đắc quả A-la-hán; (2) Độc giác thừa, có khi được gọi là Trung thừa với mục đích đắc quả Độc giác Phật; và (3) Bồ tát thừa là Đại thừa với mục đích đắc quả Vô thượng chính đẳng chính giác để cứu độ hết thảy chúng sinh.

b. Dòng trực tiếp dựa trên các bí lục của Liên Hoa Sinh, gọi là Ter-ma. Chúng được giấu kín trong thời bách hại và sau đó tìm thấy qua khai thị trong giấc mộng hay quán linh ảnh. Tử thư, một trong những bí lục ấy, nói tới quá trình từ thời điểm chết rũ bỏ thân Tứ đại cho tới ngày thứ 42, thần thức tìm được nơi tái sinh (xem Tạng thư sống chết).

c. Dòng kiến chứng dựa trên sự tiếp xúc trong lúc nhập định với Báo thân của các vị Đạo sư đã nhập diệt. Nhờ thế có khả năng theo lời khai thị của các

vị ấy để tuyên bố các giáo pháp cụ thể trong những thời kỳ nhất định. Theo truyền thuyết, chính qua cách truyền giáo pháp này mà Long-chen-pa trực nhận những lời khai thị của Liên Hoa Sinh để sau đó đưa nhánh Tì-ma-la Mật-đa (vimalamitra) vào một hệ thống chung.

2. Phái Ca-nhĩ-cư (Kagyupa)

Chữ kagyupa dịch nghĩa là Thành phái tương thừa giả. Được Đạo sư và là nhà dịch thuật nổi tiếng người Nam Tây Tạng Mã-nhĩ-ba (Marpa, 1012-1097), sau khi sang Ấn Độ theo học 16 năm với vị Đại thành tựu giả Naropa (1016-1100), rồi đưa về vào thế kỷ 11, phái Ca-nhĩ-cư chủ trương thực hành giáo pháp Đại thủ ấn và Na-rô lục pháp. Đây là giáo pháp của Naropa gồm 6 phương pháp: tạo nội nhiệt; quán huyễn thân để thấy thân là giả tạo; quán giấc mộng để tăng tiến tâm linh; quán Cực quang để thấy ánh sáng vô lượng của tâm thức; quán thân Trung hữu; và quán chuyển thức lúc lâm tử để chuyển hoá tâm thức mình vào một Tịnh độ.

Môn đệ xuất sắc của Mã-nhĩ-ba là Milarepa. Ông kế tục thầy, chú trọng tới việc tâm truyền tâm, từ Đạo sư trực tiếp đến đệ tử. Kế đó môn đệ của ông là Đạt-bảo Cáp-giải (Dvags-po lha-rje, 1079-1153) trao truyền các ấn quyết trong phái. Ở một đoạn dưới, chúng ta sẽ đề cập nhiều hơn tới Milarepa.

Trong Bồ đề đạo thứ đệ tùy phá tông trang nghiêm của mình, Đạt-bảo Cáp-giải cho rằng điều quan trọng nhất là chúng sinh đều có Phật tính và kiếp người là cơ hội thuận tiện nhất để đạt Bồ-đề, thành Phật, vì vậy chúng sinh không nên bỏ lỡ cơ hội này. Để đắc đạo, phải có lời hướng dẫn của Đạo sư đưa hành giả tới những cấp bậc tiếp thu trực giác, đạt Bồ đề. Tuy thế, hành giả không đạt Bồ đề cho chính mình. Bồ đề chỉ trở thành ý nghĩa cao cả khi hành giả xả thân cứu độ tất cả chúng sinh.

Tới thế kỷ 12, phái Ca-nhĩ-cư hấp thụ thêm lý thuyết của phái Cam-đan do A-đề-sa thành lập, với giáo pháp quan trọng nhất là Sám hối (Lo-jong). Đây là một số phép tu thiền, đi theo con đường Bồ tát và tu để triển khai Bồ-đề tâm. Thời A-đề-sa, pháp môn này chỉ truyền miệng, về sau mới ghi chép lại. Lạt-ma Đông-đốn (Dromton, 1008- 1064) có để lại bài kệ, phỏng dịch như sau:

Nếu nghe lời không đẹp,
Hãy xem là tiếng dội
Nếu thân chịu khổ ải,
Hãy xem là tiền nghiệp.

Từ phái Ca-nhĩ-cư phân ra thành nhiều tông phái khác.

3. Phái Tát-ca (Sakyyapa)

Sakyyapa cũng là tên một ngôi chùa, và còn có nghĩa là "Đất xám". Theo lời khai thị của A-đề-sa, chùa Tát-ca được xây dựng năm 1073 và các cao tăng tập trung lại đây truyền một loại giáo pháp thuộc Kim cương thừa, có tên Tây Tạng là Lam-'bras (Đạo và quả), với khuynh hướng "Đường đi chính là mục đích".

Lam-'bras (đọc là Lam-dre) cũng là tên dùng cho một loạt tác phẩm của Kim cương thừa dùng trong phái này. Tương truyền chúng là các văn bản rất cổ, được một người tên là Drog-mi phiên dịch và đem sang Tây Tạng từ thế kỷ 11. Sơ tổ của phái Tát-ca viết nhiều luận giải về các Mật pháp ấy và sáng lập truyền thống Lam-'bras tại Tây Tạng.

Quan niệm chính trong các Lam-'bras là Niết bàn và Luân hồi là một, không phải hai. Muốn nhận thức được điều ấy, kẻ du già sư (yogin) phải triệt để tu tập. Trong Lam-'bras, tâm được mô tả là: (1) Trong sáng; (2) Không, trống rỗng; và (3) Bao gồm cả hai tính chất (1) và (2). Du già sư chứng ngộ được cả ba đặc tính ấy thì mới gọi là đạt giải thoát.

Đại thành tựu giả Virupa, một trong 84 vị siddha của Mật tông Ấn Độ, sống vào khoảng đầu thế kỷ thứ 9 và được xem là người sáng lập truyền thống Lam-'bras. Vị đạo sư ấy để lại bài kệ như sau (Chân Nguyên và Nguyễn Tường Bách dịch):

Tính thanh tịnh sẵn có
Là tự tính của Tâm
Kim cương Va-ra-hi đích thật
Đừng tìm kiếm đâu xa.
Đại đột và trẻ con,
Tự tính của tâm thức
là viên ngọc như ý.
Vượt khỏi mọi khái niệm
là nhận thức đúng nhất.

Trong các thế kỷ sau, phái Tát-ca đóng vai trò quan trọng trong đời sống tôn giáo Tây Tạng và ảnh hưởng lên cả Tông-khách-ba, người thành lập phái Cách-lỗ.

4. Phái Cách-lỗ (Gelugpa)

Gelugpa nguyên nghĩa là "phái của những hiền nhân", còn được gọi là Hoàng mao phái vì tăng nhân đều đội mũ màu vàng. Phái này nhấn mạnh đặc biệt đến Luật Tạng và nghiên cứu kinh điển. Căn bản tu tập là những bộ luận Bồ

đề đạo thứ đệ (lamrim), dựa trên tác phẩm Bồ-đề đạo đẳng luận của A-đề-sa, và những tác phẩm luận về học thuyết của các truyền thống khác.

Truyền thống Cách-lỗ dựa trên học thuyết của **Đại sư Tông-khách-ba** (1357-1419) và hai vị đại đệ tử là Gyaltshab (1364-1432) và Kherub (1385-1483). Tông-khách-ba chủ trương soát xét lại toàn bộ kinh điển của Tây Tạng và tổng kết thành quả của mình trong hai tác phẩm chính là Chân ngôn đạo thứ đệ (ngarim chenmo), một bài luận về Mật tông, và Bồ-đề đạo thứ đệ (lamrim chenmo), gần giống với tác phẩm của Đạt-bảo Cấp-giải nhưng sắp xếp theo thứ tự khác, và chú trọng đến Chỉ và Quán.

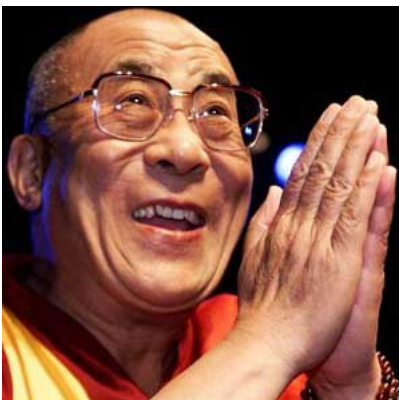
Tông-khách-ba cho rằng một tu sĩ cần phải nghiên cứu năm ngành học gồm y dược học; khoa học nghệ thuật và công nghệ; luận lý học; ngôn ngữ học; triết học, đặc biệt nội điển và tôn giáo của mình. Muốn học tới nơi tới chốn Ngũ minh ấy, tăng sinh cần biết lắng nghe các lời khai thị, biết tự mình suy xét phân biệt và biết thực hiện chúng thông qua thiền định.

Về ngành triết học, Tông-khách-ba khuyên nên học Trung quán, và ngành luận lý học (Nhân minh học). Về thiền định, sư khuyên nên nghiên cứu học thuyết trong bộ kinh Bát nhã Ba la mật và A-tì-đạt-ma, và Luật Tạng để dựa vào đó mà sống một cuộc đời chân chính. Sư còn biên soạn một bộ sách về học thuyết Trung quán, giảng giải các phương pháp quán tưởng để hành giả có thể trực nhận Không tính. Sư bắt đầu cuốn sách ấy bằng cách nói về tính chất không toàn diện của Luân hồi và cách triển khai Bồ đề tâm. Sau đó, tới phần khai thị để chứng nghiệm Không tính.

Đối với Tông-khách-ba, phép tu thật sự ở chỗ làm sao đạt được Định. Hành giả phải biết cách phối hợp giữa Chỉ và Quán để đạt mục đích đó. Song song với cách tu luyện ấy, giáo pháp Tantra cũng được xem là phương cách đặc biệt.

Kể từ thế kỷ 17, phái Cách-lỗ có trách nhiệm chính trị tại Tây Tạng, với sự có mặt của Đạt-lai Lạt-ma, được xem là người lãnh đạo chính trị và tinh thần của nước này.

Phật sống Chu-cô



Chu-cô là tiếng dịch âm của từ ngữ Tây Tạng tulku hoặc sprul-sku, để chỉ các dòng tái sinh và các vị khi chết mà không quên bản tính, đầu thai trở lại để tiếp nối chức vị và công việc giáo hoá người đời trước đó. Trong tiếng Phạn sanskrit, danh từ tương

ứng là nirmakaya, dịch ra Việt Hán là Ứng hoá thân hoặc Hoá thân.

Tại Tây Tạng, có tới vài trăm Chu-cô, nhưng quan trọng nhất là các vị dưới đây:

1. Dalai lama, Đạt-lai Lạt-ma, nghĩa là "vị thầy có trí năng lớn bằng đại dương", hoá thân của Đấng từ bi Quán thế âm Bồ tát; phương tượng phái Cách-lỗ và là người lãnh đạo cả thể quyền lẫn đạo quyền của Tây Tạng. Vị đầu tiên là Gendun Drub (1391-1475), kế đó hiện thân trong Gendun Gyatso (1475-1542), và hiện thân hiện nay, thứ 14, là Tenzin Gyatso (1935-), vị đại biểu xuất sắc nhất của Phật giáo thời hiện đại và là một khuôn mặt siêu việt của thế giới Phật giáo.
2. Panchen lama, Ban-thiền Lạt-ma, nghĩa là "vị thầy rất uyên bác", hoá thân của Đấng trí huệ Phật A-di-đà; là đại sư trụ trì chùa Tashi Lhunpo trong thế kỷ 17, sư phụ của hiện thân Đạt-lai Lạt-ma thứ 5 (Losang Gyatso, 1617-1682), và thường chỉ có trách nhiệm tôn giáo; mãi tới thế kỷ 20, mới nhận một số nhiệm vụ chính trị;
3. Dujom (1904-1987), phương tượng phái Ninh-mã;
4. Rigpe dorje (1924-1982), phương tượng phái Ca-nhĩ-cư;
5. Sakyapa sakya trizin (1945-), phương tượng phái Tát-ca.

Hiện tượng Chu-cô đặt cơ sở trên thuyết Ba thân, trong đó Pháp thân là dạng tồn tại thật sự, thường hằng, vô tướng, nhất nguyên của thân Phật và Bồ tát; Báo thân là thân do thiện nghiệp cùng sự giác ngộ của thân Phật và Bồ tát hoá hiện cho thấy; và Ứng thân là thân Phật và Bồ tát hiện diện trên trái đất.

Theo kinh điển Đại thừa, người bình thường vì chưa dứt được vọng niệm nên bị động, theo sức đẩy của nghiệp lực mà chuyển sinh. Còn các vị đã cắt đứt vọng niệm, dứt ô nhiễm, chứng ngộ Phật tính thì không còn bị nghiệp lực lôi cuốn; họ có khả năng chủ động được sinh tử, tùy cơ ứng biến để giáo hoá chúng sinh và tự mình trải qua ải tái sinh mà không bị mê hoặc. Đó cũng là quả vị thứ tám, Bất động địa trong Thập địa; trong giai đoạn này, không còn bất cứ cảnh ngộ nào có thể làm cho Bồ-tát dao động và ngài đã biết lúc nào mình đạt quả vị Phật.

Quan điểm ấy được áp dụng kể từ khi phát hiện vị phương tượng phái Cát-mã Ca-nhĩ-cư đầu tiên và lâu đời nhất là Karmapa Dusum Khyenpa (1100-1193). Cho tới năm 1982, dòng Chu-cô của vị phương tượng ấy trải qua 16

đời. Hiện nay có một thiếu niên sinh năm 1985 được xem là Cát-mã-ba thứ 17 đang sống tại Tây Tạng.

Khi một đứa trẻ được khám phá và xác nhận, bằng một thủ tục nghiêm ngặt, là Chu-cô, các cao tăng sẽ cùng nhau hiệp sức làm thầy, giúp cho cậu bé ấy phát triển để sớm nắm vững toàn bộ giáo pháp. Tới thời kỳ viên mãn, cậu bé ấy lại chỉ dạy giáo pháp cho các vị thầy ấy để chuẩn bị cho việc tái sinh của họ.

Milarepa (1052- 1135)

Milarepa, phiên âm Hán Việt là Mật-lặc Nhật-ba, có nghĩa là “Mật-lặc, người mặc áo vải (Nhật-ba)”, một tước hiệu đặt cho Mi-la vì theo truyền thuyết, nhờ thực hành phương pháp triển khai nội nhiệt của cơ thể khiến ông chỉ mặc áo mỏng dù trong thời tiết cực lạnh. Đây là một pháp môn yoga của Naropa. Nhờ kiểm soát hơi thở, để hết tâm trí vào bảy trung khu tích tụ hoá hầu kundalini nằm dọc cột sống, để chuyển đổi và phân phối khí lực khắp thân thể, đồng thời tập trung quán linh ảnh của một số âm ngữ như RAM, hành giả có thể nâng thân nhiệt lên tới mức hoá hầu như “ngồi trong lửa”.

Milarepa là một trong những thánh nhân nổi tiếng nhất Tây Tạng. Từ một kẻ dùng huyền thuật giết nhiều người để trả thù nhà, sau đó ăn năn về hành động của mình, ông theo hầu Mã-nhĩ-ba. Sau sáu năm bị thử thách khắc nghiệt tới độ muốn tự vận, ông được sư phụ bắt đầu truyền dạy. Chỉ với chiếc áo mỏng, Milarepa sống và thiền định trong các hang động vùng Himalaya. Sau chín năm độc ẩn, ông thu nhận môn đệ là y sĩ Đạt-bảo Cáp-giải, người sẽ đóng vai trò quan trọng trong phái Ca-nhĩ-cư.

Không những là một tu sĩ sống đời cực kỳ khổ hạnh, Milarepa còn là một thi sĩ và một triết gia. Ông phối hợp triết học Trung quán tông và Duy thức tông vào quan điểm và các thực hành của mình, nhấn mạnh Không tính của mọi vật cá thể và bản tính tuyệt đối của Tâm. Trong Đại thủ ấn Du già (Mahamundra yoga), Milarepa đề ra bốn cấp bậc:

1. Thiết lập tâm điểm nội tâm và thanh tịnh;
2. Chuyển động vượt quá ý nghĩ và tính khái niệm, để trải nghiệm trực tiếp thực tại;
3. Tập trung vào một mục đích duy nhất là cái nguyên thể được trải nghiệm trong mọi sự và qua mọi sự.
4. Chung cuộc của thực hành, khi người quán tưởng và quán tưởng trở nên một và cũng là một, ta vượt quá cả ý tưởng thực hành tâm linh.

Sau khi giác ngộ, mọi đối tượng tách biệt được nhìn như những hình bóng đùa giỡn, trống rỗng sự hiện hữu cố hữu, đồng thời chúng trở thành “những bằng hữu” tiếp trợ cho những gì có thể giúp ta đạt tinh tiến. Thời điểm ấy được mô tả là không còn sợ hãi sự chết hoặc bất cứ cái gì trong cuộc sống.

So với triết Tây

Trong những điều Milarepa vừa phát biểu, có những điểm tương đồng với Plato khi nhà triết học Hi Lạp mô tả cái hang trong cuốn Republic (Cộng hoà). Không khác Milarepa, con người được giải phóng khỏi những kèm toả từng trói buộc y tới độ bất động trong cái hang ấy. Được tự do, y ló mình ra của hang chan hoà ánh sáng ban ngày, và y nhận ra rằng tất cả những gì mình biết trước đây chỉ là một chuỗi hình bóng bị ánh lửa phản chiếu lên vách hang.

Một chứng đạo ca của Milarepa

Một thành phần của kinh sách Mật tông là Chứng đạo ca của các Đại thành tựu giả. Để góp phần nếm trải phong vị của chúng, như một cách tiếp cận và thăm dò quá trình chứng ngộ, ta hãy cùng nhau đọc “Bài ca ngựa phóng nước đại” của Milarepa, lấy từ cuốn The Life of Milarepa, A New Translation from the Tibetan by Lobsang P. Lhalungpa (bản dịch của Thiện Tri Thức, Milarepa, Đại thiền giả một đời thành Phật của Tây Tạng, Một bản dịch mới từ tiếng Tây Tạng, tt. 240-241, bản in lựa, không ghi nhà xuất bản, Việt Nam, 2000).

Con lể lạy dưới chân Marpa [Mã-nhĩ-ba] Bi Mẫn,
Trong chốn ẩn cư núi non là thân thể tôi,
Trong ngôi chùa của lòng ngực tôi,
Trên chót đỉnh tam giác trái tim tôi,
Con ngựa tâm thức tôi phóng bay như gió.

Nếu tôi bắt nó, thì với thòng lọng nào tôi bắt được?
Nếu tôi cột nó, cây trụ nào tôi cột được?
Nếu nó đói, cỏ khô nào tôi cho nó ăn?
Nếu nó khát, thứ gì tôi sẽ trộn với nước?
Nếu nó lạnh, trong những bức tường nào tôi sẽ cho nó trú?

Nếu bắt nó, tôi sẽ bắt nó với thòng lọng của cái không do duyên,
Nếu cột nó, đây sẽ là cây trụ của thiền định sâu thẳm.
Nếu nó đói, tôi sẽ nuôi nó bằng lời dạy của lama [lạt-ma].
Nếu nó khát, tôi sẽ cho nó uống ở dòng thường hằng chánh niệm.
Nếu nó lạnh, tôi sẽ cho nó trú trong những bức tường của tánh Không.

Thẳng hàm, yên, tôi sẽ dùng phương tiện thiện xảo và trí huệ.
Tôi trang bị nó với dây ràng bất động.
Tôi sẽ cầm dây cương bằng lực khí trong thân.

Đưa con của tình giác sẽ cưỡi con ngựa đó.
Nó sẽ mang Bồ đề tâm làm nón sắt che đầu.
Áo giáp là nghe, tư duy và thiền định.
Lại mang khiên nhẫn nhục trên lưng.
Cầm cây thương cái thấy rất ráo.
Và bên hông gươm trí tuệ sẵn đeo.

Mũi tên nhọn của thức của cội nguồn nền tảng,
Được chuốt thẳng bằng không hận không sân.
Lại gắn thêm lông vũ của bốn tâm vô lượng.
Nó bịt đầu mũi tên với đầu nhọn nội quán.
Nó tra vào khấc của phương tiện thiện xảo đại bi.
Của cây cung của tánh Không toàn khắp.

Ngắm nhìn sự vô biên của bất nhị,
Nó bắn những mũi tên suốt khắp thế gian.
Những ai bị bắn trúng là những người thành tín.
Cái nó giết chính là sự chấp ngã của họ.

Và như thế, nó sẽ hàng phục tham ái và si mê như những kẻ thù.
Nó sẽ bảo bọc chúng sanh sáu nẻo như những bạn hữu.
Nếu nó phóng nước đại, nó sẽ sống trên những đồng bằng của Đại Lạc.
Nếu kiên trì, nó sẽ đi vào hàng ngũ của Chư Phật Chiến thắng.
Xoay lui, nó cắt tiết gốc rễ sanh tử luân hồi.
Xoay tới, nó đạt đến cao nguyên của Phật tánh.
Cỡi một con ngựa như thế, người ta đạt được sự Sáng Tỏ cao nhất.
Các ông có thể so sánh hạnh phúc các ông với cái ấy?
Trong đây tôi không muốn chút nào hạnh phúc đời thường”.

VI. Thay kết luận

Truyền thống tín ngưỡng và phong tục của người Việt rất dè dặt, hầu như chẳng đặt đưng, khi đề cập tới yếu tố tính dục trong sinh hoạt tôn giáo. Tuy thế, trong chương này, ở nhiều nơi không thể tránh, chúng ta đã bàn tới hoạt động tính dục như một nghi lễ hiệp nhất trong Mật giáo Ấn Độ và như một phương pháp hình dung quán tưởng trong Mật tông Phật giáo. Một phần vì trong Tantra, chủ đề tính dục có vị trí khác với trong bất cứ triết thuyết Tây phương nào, và cũng vì nó góp phần tạo nên bối cảnh trên đó nổi bật các chủ đề có mặt ở đó để làm cho mọi hành động và cảm xúc của con người liên quan tới cái nhìn tổng thể về thực tại như một toàn bộ.

Tuy thế, nếu phải chọn lấy một điểm duy nhất để nắm bắt tầm quan trọng của Tantra đối với triết học thì đó hẳn là điểm này. Rằng nếu không có Mật tông, thì có lẽ vẫn mãi mãi hiện hữu ý tưởng về con người như một khán giả. Con người ấy nhìn ra bên ngoài và cố gắng phân tích thế giới ngoại tại. Tuy thế, với Mật tông, cũng con người khán giả ấy tìm cách nhìn vào bên trong mình. Nó vừa cụ thể hoá và khách thể hoá các cảm xúc của nó, vừa biến nó thành thành phần của thế giới ngoại tại. Và ở giữa toàn bộ cái đó, có vẻ bản ngã trở nên thất lạc, biến mất. Lúc ấy, dường như không có thực tại, vì "cái tôi hay lảng tránh và khó nắm bắt" của David Hume không thể trong cùng một lúc trở thành người quan sát lẫn thành phần của thế giới được quan sát.

Thế nhưng Mật tông hoàn toàn không dính dáng gì tới sự thất lạc bản ngã. Đối với Mật tông, bản ngã và thế giới, cảm xúc và kinh nghiệm, đều là thành phần của một và cùng một quá trình, và giữa hai khía cạnh của quá trình đó có sự tác động qua lại liên tục.

Ở đây, khi mọi hình dung về linh ảnh bị quét sạch, hành giả trải nghiệm Không tính, khái niệm nền tảng của Đại thừa. Không có ranh giới giữa sự vật này với sự vật nọ, hoặc giữa trái tim con người với thế giới ngoại tại – tất cả đều tương xâm tương nhập và do đó, đều ảnh hưởng hỗ tương. Ngũ độc trở thành ngũ hảo. Những khát khao thô thúc có tính huỷ diệt, kể cả thèm muốn tính dục mà từ viễn cảnh của bản ngã giả tạo và hữu hạn có thể dẫn tới khổ não, lúc này từ viễn cảnh của học thuyết Không tính, chúng có khả năng trở thành cỗ xe làm cân bằng và hoà điệu các thành phần bên trong và bên ngoài của thực tại.



Có lẽ lời cuối cùng của chương này nên dành cho Lạt-ma Anagarika Govinda (1898-1985), một hành giả vĩ đại của thế kỷ 20 và là nhà văn viết về Phật giáo Kim cương thừa.

Từ nơi sinh trưởng tại Đức, vào cuối thập niên 1920, Govinda đi Tích Lan, thọ giới Tỳ kheo thuộc truyền thống Thượng toạ bộ. Qua năm 1931, ông đi theo lời giảng của Phật giáo Tây Tạng và sau khi sáng lập dòng tu Phật giáo Tây Tạng hệ Pali (Pali Tibetan Buddhist order), ông sống suốt ba mươi năm tại Bắc Ấn. Kể đó, kể từ thập niên

1960, ông đi vòng quanh thế giới để trình bày về Phật giáo Tây Tạng cho phương Tây.

Trong cuốn *Creative Meditation and Multi-Dimensional Consciousness*, 1976, London: Allen and Unwin, t.104, (Quán tưởng sáng tạo và ý thức đa chiều

ghi nhà xuất bản, Việt Nam, 1999;

- Lao Tử & Thịnh Lê, *Từ điển Nho Phật Đạo, Văn học, Hà Nội, 2001;*
- Lobsang P. Lhalungpa, *The Life of Milarepa, A New Translation from the Tibetan by (bản dịch của Thiện*
- Tri Thức, *Milarepa, Đại thiền giả một đời thành Phật của Tây Tạng, Một bản dịch mới từ tiếng Tây Tạng, bản in lụa, không ghi nhà xuất bản, Việt Nam, 2000;*
- Mel Thompson, *Eastern Philosophy, NTC/Contemporary Publishing, Hoa Kỳ, 2005;*
- Một số Từ điển Triết học bằng Anh ngữ;
- Nguyễn Lang, *Việt Nam Phật giáo sử luận, quyển I, Văn Học, Hà Nội, 1994;*
- Robert Laffont, *Dictionnaire De La Sagesse Orientale, Từ điển minh triết Đông phương, Lê Hiền dịch,*
- Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1997.
- Robert S. Ellwood, Jr., *Words of the World's Religions, Prentice-Hall Inc, London, 1977;*
- *The Oxford Dictionary of World Religions, Oxford University Press, Anh, 1997;*
- Thích Chơn Thiện biên dịch, *Tư tưởng kinh Kim cương và sự liên hệ với Kikàya, Bản in lụa, Đà Lạt, 1984;*
- Thích Minh Châu & Minh Chi, *Từ điển Phật học Việt Nam, Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1991;*
- Thích Thanh Kiểm, *Lược sử Phật giáo Ấn Độ, Thành hội Phật giáo TP. Hồ Chí Minh, 1995;*
- Winh-tsit Chan..., *The Great Asian Religions, Collier MacMillan Canada, Toronto, 1969*

<http://phusaonline.free.fr>