



PHẬT HỌC

佛學

PHƯƠNG TIỆN TU HỌC PHẬT PHÁP - PHÁT HÀNH HÀNG THÁNG

SỐ 278, NĂM THỨ 22

THÁNG 9-2017



Điện Tử Thư (E-Mail): huynhaitong@gmail.com
Mạng Nhện Toàn Cầu (World Wide Web): <http://www.nsphathoc.org>



NGUYỆT SAN PHẬT HỌC

Chủ Biên:

PHÚC TRUNG

Thủ Quỹ:

DIỆU LAN

Kiểm Soát:

PHƯỚC SƠN

Ban Biên Tập:

BÌNH ANSON

CHÂN ĐẠI LƯỢNG

MINH HÒA

NHÂN CA

TÂM KHÔNG

TÂM TUỆ TĨNH

TUỆ VIÊN

Cộng Tác:

CHÍNH HẠNH

HÀN TRÚC

HỒNG DƯƠNG

MINH CHÁNH

MINH ĐỨC

TRẦN TRUNG ĐẠO

Kỹ Thuật:

MINH HÒA

NHÂN CA

Mục Lục

<u>Ngày Lễ Vu Lan</u>	<i>BBT</i>	3
<u>Thiền Tứ Niệm Xứ</u>	<i>TT Thích Trí Siêu</i>	4
<u>Sự khởi đầu tinh đô tông ở Nhật Bản (tt)</u>	<i>Nguyễn Hiệp dịch</i>	5
<u>Pháp cú 331</u>	<i>HT. Thích Minh Châu dịch</i>	14
<u>Thơ: Nguyệt đong</u>	<i>Phổ Đồng</i>	14
<u>Tình giác về cái chết</u>	<i>Đức Đạt Lai Lạt Ma</i>	15
<u>Thơ: Dăm không, Như</u>	<i>Minh Đức Triều Tâm Ảnh</i>	17
<u>Hư hư lục: Cây đèn đã tắt</u>	<i>Thích Nữ Như Thủy</i>	20
<u>Đại học Na-Lan-Đà đang hồi sinh từ ...</u>	<i>Hoang Phong</i>	21

Tranh bìa

Hoa Sen

**Đôi lời thưa trước cùng quý tác giả có bài
đăng trong**

Nguyệt San Phật Học

Nhằm mục đích hoàng dương Phật Pháp, Nguyệt San Phật Học đăng lại một số bài từ các Tạp Chí, Sách, Báo Phật Giáo. Có những bài không thể liên lạc được với tác giả, xin quý vị hoan hỷ miễn thứ cho.

Ban Biên Tập

Nguyệt San Phật Học

Ngày Lễ Vu Lan

Theo kinh điển: Ngài Đại hiếu Mục Kiền Liên, sau khi tu hành chứng được 6 phép thần thông, ngậm ngùi nhớ đến công ơn cha mẹ, Ngài tìm cách báo đáp. Dùng đạo nhãn xem trong thế gian, Ngài nhận thấy mẹ mình sanh làm loài ngạ quỷ, thân thể ốm gầy, da bọc xương, thân hình tiều tụy, bụng lớn, đầu to, cổ nhỏ như ống chỉ, đói khát suốt năm không được ăn uống. Thương xót quá, Ngài liền đem bát cơm đang ăn dâng mẹ. Ngài vận thần thông, bung bát cơm đi đến chỗ mẹ ở. Bà mẹ khát khao, nên khi được cơm, lòng tham nổi lên, sợ người cướp giật, lấy tay trái che giấu bát cơm, tay mặt bốc ăn. Bởi lòng tham lam độc ác trong tiền kiếp trước nổi bùng lên, nên cơm mới đưa vào miệng, thì hóa thành ra lửa, bà chẳng ăn được.

Ngài Mục Kiền Liên thấy thế, hết sức đau buồn kêu khóc thảm thiết. Ngài liền trở về bạch Phật, thuật lại như trên và cầu Phật chỉ dạy cho phương pháp cứu độ thân mẫu.

Sau khi nghe Ngài Mục Kiền Liên thỉnh cầu phương pháp báo hiếu, Phật dạy rằng:

“Này Mục Kiền Liên! Mẹ của ông do lòng tham lam, độc ác đã tạo ra tội lỗi nặng nề trải qua nhiều kiếp, nay sanh trong ác đạo, làm loài ngạ quỷ nên không thể một mình ông cứu độ được. Mặc dù lòng hiếu thảo của ông vô cùng lớn lao, cũng không sao chuyển được hoàn cảnh, chẳng khác gì chiếc thuyền con, không thể chở được tảng đá lớn. Vậy ông phải nhờ oai thần của chư Tăng trong mười phương, đức lớn như biển, mới cứu độ mẹ ông được giải thoát. Ta nay sẽ vì ông, chỉ dạy phương pháp cứu rỗi, khiến cho cha mẹ ông xa lìa được các điều tội lỗi.

Ngày rằm tháng 7 là ngày Tự Tứ của chư Tăng trong mười phương, sau ba tháng an cư kiết hạ, sách tân tu hành. Ngày ấy cũng là ngày hoan hỷ của các chư Phật, vì thấy chư Tăng sau ba tháng an cư kiết hạ, đã tiến bộ rất nhiều trên đường tu học, các nghiệp được thanh tịnh, ba món vô lậu học được tăng trưởng, công đức thêm nhiều và đến ngày viên mãn. Vậy ông nên nhân ngày ấy làm lễ Vu Lan Bồn để báo hiếu cho mẹ ông.”

Cho nên ngày Rằm tháng bảy, Ngày Lễ Vu Lan hay Ngày Tự Tứ của chư Tăng, Ni người Phật tử chúng ta nên làm theo lời Phật dạy, để báo đáp công ơn sinh thành, dưỡng dục của ông bà, cha mẹ đã quá vãng và vì lòng Từ Bi để cứu độ các vong linh khác đang bị khổ hải nơi địa ngục.

BBT/NS/PHẬT HỌC

Thiền Tứ Niệm Xứ

Thích Trí Siêu

(Khởi đăng từ Phật Học 272)

Kết luận

Pháp hành Thiền Tứ Niệm Xứ Minh Sát Tuệ (Satipatthana-Vipassanà) bao hàm việc thành tựu tri kiến bằng cách quan sát trực tiếp, thấy sự vật đúng theo thực tướng của nó (yathabhutam). Tri kiến này vượt ra ngoài mọi lý luận hay suy tưởng có được do trí thức, và tiến đến những chứng nghiệm

thật sự về đời sống cùng sự vật liên quan đến thực tại.

Hoàn toàn thấu triệt được thực tướng của vạn pháp như vậy, hoàn toàn nhận thức bản chất thật sự của ngũ uẩn, hành giả sống an nhiên tự tại, không còn bám vào bất cứ thứ gì trên thế gian nữa. Không còn phiền não hệ lụy, đây há chẳng phải mục tiêu của mọi phật tử tìm cầu giải thoát ?

Hết



Sự khởi đầu của Tịnh độ tông ở Nhật Bản: Từ du nhập đến thời kỳ Nara

Robert F. Rhodes (*) - Nguyễn Hiệp dịch

(Tiếp theo Phật Học 277)

Trí Quang và nghiên cứu về các kinh Tịnh độ

Quan tâm gia tăng vào Phật giáo Tịnh độ vào thời kỳ Nara cũng được phản ánh trong một số kinh sách Tịnh độ khác nhau được chép vào thời điểm này. Những tường thuật từ Chánh Thượng viện (正倉院, Shōsō-in) cho thấy rằng 332 bản sao chép 30 kinh luận Tịnh độ được thực hiện giữa năm 731 và 771 (Inoue 1956: 43-46). Điều này muốn nói rằng, vào sau niên đại này, hầu như tất cả những kinh luận quan trọng của Tịnh độ đã được đưa đến Nhật.

Với việc gia tăng ảnh hưởng của những kinh luận Tịnh độ, những Tăng sĩ Nara bắt đầu nghiên cứu giáo lý Tịnh độ một cách nghiêm túc. Người đứng đầu trong số họ là Trí Quang (智光, Chiko, 709-ca. 770-781) của Tam luận tông (三論, Sanron), Thiện Châu (善珠, Zenju, 723-797) của Pháp tướng tông (法相, Hosso) và Trí Cảnh (智憬, Chikyo, không rõ ngày tháng) của Hoa nghiêm tông (Kegon 華嚴)[27]. Thiện Châu, nổi tiếng như là tác giả của nhiều luận giải Pháp

tướng tông, đã viết *Vô lượng thọ kinh tán sao* (無量壽經贊鈔, Murojukyo-san sho) trong một bộ sách nhiều tập. Có thể đây là một chú giải về *Vô lượng thọ kinh liên nghĩa thuật văn tán* (無量壽經連義述文贊)[28]. Tương tự, Trí Cảnh sáng tác *Vô lượng thọ kinh tông yếu chỉ sự* (無量壽經宗要指事) và *Vô lượng thọ kinh chỉ sự tư ký* (無量壽經指事私記)[29]. Tác phẩm đầu là một chú giải về *Vô lượng thọ kinh tông yếu* (無量壽經宗要), trong khi tác phẩm thứ hai là những luận giải của chính Trí Cảnh về tác phẩm trước (Inoue 1956: 70). Đáng tiếc, không tác phẩm nào còn tồn tại. Như tựa sách cho biết, tất cả những tác phẩm này là những chú giải về những tác phẩm của những Tăng sĩ từ Silla (新羅/Tân La, một trong ba vương quốc của Triều Tiên, có niên đại từ 57 BC – 935 AD). Những nhà tư tưởng Tịnh độ của thời kỳ Nara và Heian chịu ảnh hưởng sâu sắc những luận giải Tịnh độ Silla, và Thiện Châu cùng Trí Cảnh cũng không ngoại lệ.

Tư tưởng Tịnh độ của Trí Quang được biết nhiều hơn, từ một số đoạn từ *Vô lượng thọ kinh luận thích* (無量壽經論釋), tác phẩm quan trọng của ông về Phật giáo Tịnh độ,

hiện vẫn còn. Nhưng đời sống của Trí Quang thì ít được biết hơn[30]. Theo *Nhật Bản linh dị ký* (日本靈異記, Nihon Ryōiki), mà nó bao gồm một câu chuyện chân thật về ông[31], Trí Quang sinh ở quận An Túc (安宿郡, Asukabe) của tỉnh Hà Nội (河内国, Kawachi). Ông thuộc dòng tộc Sukita no muraji (鋤田連/Sừ Điền Liên, tên dòng tộc về sau được đổi thành Kami no suguri (上村主/Thượng Thôn Chủ). Mẹ của ông thuộc dòng tộc Asukabe no miyatsuko (飛鳥部造/Phi Điều Bộ Tạo) (Nakamura 1985: 168). *Nhật Bản linh dị ký* nói thêm rằng Trí Quang đã viết những luận giải về kinh *Vu lan* (Ulambana Sutra), kinh *Đại bát Niết-bàn* (Mahaprajñāparamita Sutra) và *Tâm kinh* (Nakamura 1985: 168), nhưng chỉ luận giải về *Tâm kinh* hiện còn[32]. Ông cũng viết nhiều tác phẩm khác về những cuốn sách của Cát Tạng (吉蔵, Chi-tsang, 549-623), người sáng lập Tam luận tông ở Trung Quốc. Chúng bao gồm *Tịnh danh huyền luận lược thuật* (淨名玄論略述, Jomyo genron ryakujutsu) trong năm tập, một chú giải về luận giải của Cát Tạng về kinh *Duy Ma Cát* có tựa *Tịnh Danh huyền luận* (淨名玄論, Ching-ming hsüan-lun), và *Pháp hoa huyền lược thuật* (法華玄略述, Hokkegen ryakujutsu) trong năm tập, một chú giải về luận giải về kinh *Pháp hoa* của Cát Tạng được gọi *Pháp hoa huyền luận* (法華玄論, Fa-hua hsüan-lun). Trong số hai tác phẩm

này, chỉ tác phẩm đầu còn tồn tại[33]. Cũng có thể được đề cập ở đây rằng Trí Quang được cho là người tạo nên Trí Quang Mandala mô tả cảnh Tịnh độ. Theo một huyền thoại nổi tiếng, sau khi người bạn của ông là Lại Quang (賴光, Raiko) qua đời, Trí Quang có một giấc mơ mà ở đó ông đã viếng thăm Lại Quang ở cõi Tịnh độ của Phật A Di Đà. Sau khi thức dậy, Trí Quang họa một bức tranh về cõi Tịnh độ mà ông nhìn thấy trong giấc mơ của mình[34].

Quan trọng hơn, từ quan điểm của chúng tôi, Trí Quang như được ghi nhận ở trên là một tác giả của *Vô lượng thọ kinh luận thích* (無量壽經論釋), một luận giải năm tập về luận *Vô lượng thọ kinh luận* (無量壽經論), cũng được biết như là Tịnh độ luận (淨土論, Jodo-ron) mà nó được quy cho Thế Thân (Vasubandhu). Mặc dù luận giải của Trí Quang hiện đã mất, một phần quan trọng của nó được phục dựng lại bởi Tomatsu Norichio (1937-38 part 3: 81-105) và Etani Ryukai (1976: 455-482) trên cơ sở những đoạn được trích từ nó trong những bản văn Tịnh độ. *Vô lượng thọ kinh luận thích* có ý nghĩa quan trọng, bởi vì nó là luận giải mang tính học thuật duy nhất về Phật giáo Tịnh độ có giá trị đối với chúng ta từ thời Nara.

Giống như Thiện Châu và Trí Cảnh, Trí Quang ảnh hưởng sâu sắc truyền thống Tịnh độ có tính diễn giải của Silla. Một ví dụ đáng chú ý là bản luận của Trí Quang về 48

thệ nguyện của Phật A Di Đà. Như Etani Ryukai (1976: 121) đã biện luận, một đặc tính quan trọng của những luận giải Silla về kinh *Vô lượng thọ* là rằng họ đưa ra những giải thích chi tiết về mỗi trong 48 thệ nguyện được liệt kê trong kinh. Theo gương của những đạo sư Silla, Trí Quang đưa ra một cái tên dài tám ký tự và bình luận tóm tắt về mỗi trong những thệ nguyện này. Thêm nữa, Trí Quang phân 48 nguyện thành 6 nhóm: (1) những lời nguyện liên quan đến người và chư thiên của cõi Tịnh độ, (2) những lời nguyện liên quan đến Phật A Di Đà, (3) những lời nguyện liên quan đến các Thanh văn (Śrāvaka) của cõi Tịnh độ, (4) những thệ nguyện liên quan đến chư Bồ-tát ở cõi Tịnh độ, (5) những lời nguyện liên quan đến tất cả chúng sanh ở cõi Tịnh độ, và (6) những thệ nguyện liên quan đến những đặc điểm vật lý của cõi Tịnh độ. Ở điểm này, ông phá vỡ sự phân chia ba phần truyền thống về 48 thệ nguyện được đề xuất lần đầu bởi Tịnh Ảnh Tuệ Viễn (淨影慧遠, Ching-ying Hui yüan 523-592): (1) những thệ nguyện liên quan đến pháp thân (tức Phật A Di Đà), (2) những thệ nguyện liên quan đến những đặc điểm vật lý của cõi Tịnh độ, và (3) những thệ nguyện liên quan đến chúng sanh ở cõi Tịnh độ[35]. Một cách thú vị, Trí Quang cũng bình luận về mỗi trong 24 thệ nguyện được liệt kê trong *Đại A Di Đà kinh* (大阿彌陀經, Dai Amida-kyo), bản dịch kinh *Sukhavativyuha* của Chi Khiêm (支謙), so

sánh chúng với 48 thệ nguyện của kinh *Vô lượng thọ*[36].

Một đoạn văn đặc biệt đáng chú ý trong *Vô lượng thọ kinh luận thích* là như sau, mà ở đó Trí Quang giải thích cách hiểu của ông về thực hành niệm Phật (念佛, nembutsu), thực hành trọng tâm cho vãng sanh về cõi Tịnh độ.

“Có hai loại niệm Phật. Thứ nhất là tâm niệm, và thứ hai là khẩu niệm. Tâm niệm cũng có hai loại. (Thứ nhất là) quán tưởng sắc thân của Phật. Điều này đề cập đến 84 ngàn sắc tướng v.v... (Thứ hai là) đề cập đến thân trí tuệ của Phật. Điều này đề cập đến năng lực lòng đại bi của Ngài. Về khẩu niệm, nếu bạn thiếu sức mạnh (để thực hành tâm niệm), sử dụng miệng để quán tưởng Phật (tức là, niệm Phật) và ngăn tâm tán loạn. Bằng cách này, bạn có thể đạt được sự tập trung tâm.

Có ba loại lợi ích (đạt được) bằng việc thường xuyên trì niệm danh hiệu Phật A Di Đà. Thứ nhất, bằng việc luôn trì niệm danh hiệu, những phiền não và điều xấu ác khác nhau cuối cùng sẽ được ngăn chặn sanh khởi. Thêm nữa, những chương ngại (xuất hiện từ) nghiệp quá khứ sẽ biến mất. Thứ hai, bằng việc thường xuyên trì niệm danh hiệu Phật, thiện căn (đưa đến giác ngộ) sẽ tăng trưởng. Thêm nữa, bạn sẽ có thể gieo trồng những chủng tử mà chúng đưa đến

giúp bạn có thể thấy Phật. Thứ ba, bằng việc thường xuyên trì danh hiệu Phật, *sushūn tō* (熏習, *kunju*) sẽ đến chỗ chín muồi, và bạn sẽ có thể trì niệm danh hiệu Phật vào thời điểm cái chết của bạn.

Như được nói ở trong kinh Đại pháp cổ (大法鼓經)[37], “Giả sử bạn chấp nhận và trì niệm danh hiệu Phật A Di Đà, giữ trong tâm bất thoái chuyển và nhớ nghĩ (danh hiệu) mà không quên nó, và, với nhiệt tâm, thực hành và tu tập niệm định. Nhận thấy rằng Như Lai thường trú ở trong thế giới Cực lạc, bạn nên tiếp tục trì danh hiệu Ngài không gián đoạn. Đọc và niệm kinh Đại pháp cổ này, trong mười ngày và người đẽm trong sáu canh, chuyên biệt niệm và luôn tỏ lòng tôn kính đối với vị Phật ấy từ niệm này đến niệm khác, trong mười ngày bạn sẽ nhất định thấy Phật. Chỉ những người với những chướng ngại nghiêm trọng mới ngoại lệ” (Etani 1976: 464).

Những dòng này được đặt trên ba đoạn tách biệt được rút ra từ *Tịnh độ luận* (淨土論) của một Tăng sĩ Trung Quốc tên là Già Tài (迦才, 620-680)[38]. Trong trích dẫn ở trên, Trí Quang chia niệm Phật thành hai loại: tâm niệm (心念, *shinnen*) và khẩu niệm (口念, *kunen*). Tâm niệm, mà nó đề cập đến hình thức thiên niệm Phật, được phân thêm thành hai: tùy thuộc vào đối tượng mà hành giả Tịnh độ tập trung tâm của mình vào

trong thiên: (1) niệm Phật mà ở đó hành giả tập trung vào hình ảnh Phật A Di Đà được tô điểm với 84 ngàn tướng (相, *so* [Sanskrit: *lakṣaṇa*], hay những đặc điểm đặc biệt của Phật), và (2) niệm Phật mà ở đó hành giả chú tâm vào lòng từ bi của Phật A Di Đà, điều giúp vị Phật này giáo hóa không ngừng nghỉ để cứu độ tất cả chúng sanh. Đối với những người cảm thấy mình không thể thực hành tâm niệm được, Trí Quang khuyên khẩu niệm, trì niệm danh hiệu Phật A Di Đà bằng việc sử dụng thể thức “Nam mô A Di Đà Phật” (Namu Amida Butsu). Trong quan điểm của ông, khẩu niệm là một thực hành hỗ trợ và thứ yếu đối với hình thức thiên niệm Phật. Tuy nhiên, bằng việc niệm câu này, ta có thể dần tập trung tâm mình vào Phật A Di Đà và cuối cùng đạt đến một mức độ tập trung mà ở đó ta có thể bắt đầu vào việc thực hành thiên niệm Phật.

Mặc dù quan điểm của ông là khẩu niệm thứ yếu so với thiên niệm, Trí Quang nói rằng hai loại niệm Phật, thiên và khẩu niệm, đem lại ba loại lợi ích: (1) diệt trừ ác nghiệp tạo tác từ vô lượng kiếp quá khứ mà nó khiến ta trầm luân trong vòng luân hồi, (2) đạt được thiện căn (善根, *zenkon*) đưa đến giác ngộ, và (3) có thể nghĩ nhớ đến Phật A Di Đà vào lúc mạng chung, mà đó là điều kiện cốt tủy cho việc vãng sanh về Tịnh độ. Phần trích dẫn cuối cùng được đưa ra với trích dẫn từ kinh *Đại pháp cổ*, miêu tả phương pháp cho

việc nhận thấy Phật A Di Đà[39].

Mặc dù, hay có lẽ thật sự bởi, hình thức niệm Phật thiên là một thực hành Tịnh độ trọng tâm đối với Trí Quang, ông phải đương đầu với câu hỏi tại sao sanh vào Tịnh độ là có thể cho dù chỉ niệm “Nam Mô A Di Đà Phật”. Theo kinh *Quán vô lượng thọ*, một trong những kinh quan trọng của Phật giáo Tịnh độ, ngay cả một người vô cùng xấu ác, người phạm năm trọng tội[40] vẫn có thể sanh vào Tịnh độ bằng niệm “Nam mô A Di Đà Phật” trong mười niệm (十念, junen) vào lúc lâm chung (Inagaki 1994: 348). Đây là một đoạn quan yếu đối với những tín đồ Tịnh độ, bởi nó mở cánh cửa giải thoát cho tất cả mọi người, ngay cả người xấu ác nhất. Nhưng làm cách nào một thực hành đơn giản như vậy gạt bỏ được những hành nghiệp xấu ác mà người đó phạm phải trong quá khứ và cho phép họ được sanh vào cõi Tịnh độ? Điều này có lẽ là câu hỏi quan trọng nhất mà những nhà tư tưởng Tịnh độ đương đầu, và một số giải pháp đưa ra cho vấn đề này qua các thời đại. Giải thích của Trí Quang là như sau:

Câu hỏi: (Theo kinh Quán vô lượng thọ) nếu người mang nghiệp ác, người phạm những việc xấu ác và năm trọng tội, gặp một người bạn đạo tốt và niệm danh hiệu (của Phật A Di Đà) trong mười niệm, họ có thể sanh vào cõi đó và phát tâm cầu giác ngộ. Làm sao một điều như vậy có thể cho

những kẻ phạm phu?

Trả lời: Những người này đã cầu giác ngộ trong quá khứ, nhưng đọa lạc trở lại và phạm những hành vi xấu ác (trong đời hiện tại). (Do đó) họ rơi vào trong ác đạo. (Nhưng) bởi vì họ đã gặp nhân duyên tốt, họ cầu giác ngộ, niệm danh hiệu trong mười niệm và được sanh (về cõi Tịnh độ). Bởi vì họ vốn có hạt giống Phật quả nơi con đường này, nên cho dầu họ phạm năm trọng tội khi gặp duyên xấu, nhưng vì họ có nhân tốt thượng (cho Phật quả), họ nguyện giác ngộ và được vãng sanh. Nếu điều này không phải là như vậy, cho dầu nếu họ có thể gặp một người bạn đạo tốt và niệm Phật trong mười niệm, họ không thể sanh (về cõi Tịnh độ). Đây là bởi họ thiếu thành tâm và thiếu niềm tin sâu. Nhìn theo Chánh pháp, người bị trói buộc bởi phiền não tuy nhiên đã trông được hạt giống Phật quả, khi họ tạo nên điều xấu ác và phạm phải trọng nghiệp, cho dù họ cố ý hay không cố ý, người như vậy, khi họ sắp mạng chung, sẽ gặp một người bạn đạo, nghe Pháp, tin tưởng chấp nhận nó và thực hành xong mười niệm, và được vãng sanh vào cõi Tịnh độ An Lạc (安樂淨土, Anraku Jodo, i.e., Amida's Pure Land). (Etani 1976: 474)

Ở đây Trí Quang giải thích rằng người xấu ác được mô tả trong kinh *Quán vô lượng thọ* là người, trong thực tế, đã phát nguyện cầu giác ngộ trong quá khứ, những người đó, vì

những lý do khác nhau, đã lạc ra khỏi đường đạo và rơi vào các ác đạo. Nhưng khi sắp mạng chung, vị ấy có thể gặp được một người bạn đạo tốt và quyết niệm Phật do ảnh hưởng của phát nguyện cầu giác ngộ mà vị ấy thể hiện trong quá khứ.

Nhận xét kết luận

Như được phác thảo ở trên, tín ngưỡng Tịnh độ trở thành một đặc điểm bất di dịch của Phật giáo Nhật Bản thời kỳ Nara. Vào thời đại này, những Tăng sĩ như Trí Quang bắt đầu nghiên cứu giáo pháp Tịnh độ một cách nhiệt thành nhằm có được một sự thấu hiểu vững chắc về tư tưởng Phật giáo. Tuy nhiên, nói một cách thực tế, Phật giáo Tịnh độ vào thời điểm này chính yếu được xem như một kỹ thuật hiệu quả cho việc đưa người qua đời đến một cảnh giới sau khi chết. Mặc dù số người tìm kiếm vãng sanh vào cõi Tịnh độ gia tăng trong thời kỳ Heian về sau, sự nổi kết mật thiết hình thức Phật giáo này với việc thực hành nghi lễ lo liệu cho lợi ích của người chết vẫn tiếp tục quan trọng, không chỉ vào thời Heian, mà cũng xuyên suốt lịch sử Nhật Bản.

* Giáo sư Đại học Otani, Kyoto, Nhật Bản.

Tài liệu tham khảo

- Akao Eikei 赤尾栄慶, ed. 2003. *Tonko shahon no shoshi ni kansuru chosa kenkyu: Mitsui Bunko shozohon wo chushin to shite* 敦煌写本の書誌に関する調査研究 - 三井文庫所蔵本を中心として

(Survey on the Dunhuang Collection of Mitsui Bunko). Kagaku kenkyuhi seika hokokusho 科学研究費成果報告書 (Research Report Grant-in-Aid for Scientific Research). Kyoto: Kyoto Kokuritsu Hakubutsukan.

- Aoki Kazuo 青木和夫 et. al., eds. 1992. *Shoku Nihongi* 3 続日本記 3 (Shoku Nihongi vol. 3). Shin Nihon koten bungaku taikei 14. Tokyo: Iwanami shoten.

- Aston, W. G. 1972. *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697*. Reprint. Rutland, Vt.: Charles E. Tuttle.

- Etani Ryukai 恵谷隆戒. 1976. *Jodokyo no shin kenkyu* 浄土教の新研究 (New Studies on Pure Land Buddhism). Tokyo: Sankibo.

- Fujieda Akira 藤枝晃. 1975. “Shomangyo gisho 勝鬘經義疏” (On the Shomangyo gisho), in: Ienaga et. al. eds., *Shotoku Taishi shu*. Tokyo: Iwanami shoten: 484-544.

- Fujii Akitaka 藤井顕孝. 1925. “Kinmei-ki no Bukkyo denrai no kiji ni tsuite 欽明紀の仏教伝来の記事について” (On the Account of the Transmission of Buddhism in the Chronicle of Emperor Kinmei’s Reign). *Shigaku zasshi* 史学雑誌 (Journal of History), 36 (8): 71-74.

- Fukui Kojun 福井康順. 1956. “Sangyo gisho no seiritsu wo utagau 三經義疏の成立を疑う” (Doubt concerning the origins of the Sangyo gisho). *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 印度学仏教学研究 (Journal of Indian and Buddhist Studies), 4 (2): 1-13.

- Fukuyama Toshio 福山敏男. 1935. “Toyoura-dera

- no soritsu ni kansuru kenkyū 豊浦寺の創立に関する研究” (Study of the Establishment of the Toyouradera), *Shigaku zasshi* 史学雑誌 (Journal of History), 46-12: 1502-1520.
- Fukuyama Toshio 1968. *Nihon kenchikushi kenkyū* 日本建築史研究 (Study in the Architecture of Japan). Tokyo: Bokusui shobo. HayamiTasuku 速水侑. 1978. *Jodo shinko ron* 浄土信仰論 (A Study of the Pure Land Faith). Tokyo: Yuzankaku.
 - HayamiTasuku 速水侑. 1978. *Jodo shinko ron* 浄土信仰論 (A Study of the Pure Land Faith). Tokyo: Yuzankaku.
 - HayamiTasuku 1980. *Miroku shinko: Mohitotsuno Jodo shinko* 弥勒信仰 – もう一つの浄土信仰 (The Maitreya Faith: The Other Pure Land Faith). Tokyo: Hyoronsha.
 - Hayami Tasuku 1986. *Nihon Bukkyoshi: Kodai* 日本仏教史 – 古代 (History of Japanese Buddhism: The Ancient Period). Tokyo: Yoshikawa Kobunkan.
 - Hori Ichiro 堀一郎. 1953. “Manyoshō ni arawareta sosei to takai-kan, reikon-kan ni tsuite 万葉集にあらわれた葬制と他界観、靈魂観について” (On Funerary Practices and the Views of the Other World and the Soul found in the Manyoshō). In: Sawakudashi Hisataka 沢瀉久孝 et. al., eds., *Manyosho taisei* 万葉集大成 (Compilation of Studies on the Manyoshō), vol. 8. Tokyo: Heibonsha: 29-57.
 - Ienaga Saburo 家永三郎. 1966. “Shotoku Taishi no Jodo 聖徳太子の浄土” (Prince Shotoku’s Pure Land). In: Ienaga Saburo, *Jodai Bukkyo shisoshi kenkyu* 上代仏教思想史研究 (Studies in Buddhist Thought of the Ancient Period). Kyoto: Hozokan: 10-37.
 - Ienaga Saburo 家永三郎 et. al., eds. 1975. *Shotoku Taishi shu* 聖徳太子集 (Collected Writings of Prince Shotoku). Nihon shiso taikai 2. Tokyo: Iwanami.
 - Inagaki, Hisao, tr. 1994. *The Three Pure Land Sutras*. Kyoto: Nagata Bunshodo.
 - Inoue, Mitsusada 井上光貞. 1956. *Nihon Jodokyo seiritsushi no kenkyu* 日本浄土教成立史の研究 (A Study of the Establishment of Pure Land Buddhism in Japan). Tokyo: Yamakawa shuppansha.
 - Inoue, Mitsusada 1971. *Nihon kodai no kokka to Bukkyo* 日本古代の国家と仏教 (The Ancient Japanese State and Buddhism). Tokyo: Iwanami.
 - Inoue, Mitsusada 1982a. “Sangyo gisho seiritsu no kenkyu 三経義疏成立の研究” (A Study of the Formation of the Sangyo gisho). In: Inoue Mitsusada, *Nihon kodai shisoshi no kenkyu* 日本古代思想史の研究 (Studies in the Thought of Ancient Japan). Tokyo: Iwanami: 161-226.
 - Inoue, Mitsusada 1982b. “Wani no Koei ujizoku to sono Bukkyo: Jodai Bukkyo to kikajin no kankei ni tsuite no ichi kosatsu 王仁の後裔氏族と其の仏教 – 上代仏教と帰化人の関係に就いての一考察 (Clans Descending from the Wani Clan and their Buddhism: A Study of the Relationship between Continental Immigrants and Ancient Buddhism). In: Inoue Mitsusada, *Nihon kodai shisoshi kenkyu*. Tokyo: Iwanami: 412-467.
 - Ito Mikiharu 伊藤幹治. 1980. “Takai kannen 他界観念” (Conceptions of the Other World). In: Ueda Masaaki 上田正昭 ed., *Koza Nihon kodai shinko*,

- Daiikkan: Kamigami no shiso 講座日本の古代信仰第一巻・神々の思想 (Lectures on Ancient Religion in Japan, vol. 1: Notion of deities). Tokyo: Gakuseisha: 102-121.
- Kamstra, Jacques H. 1967. *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism*. Leiden: Brill.
 - Katada Osamu 堅田修. 1991. “Ocho kizoku no shukke nyudo 王朝貴族の出家入道” (Taking of the Tonsure and Entry into the Buddhist Monkhood by Heian Nobility). In: Katada Osamu, *Nihon kodai shinko to Bukkyo* 日本古代信仰と仏教 (Ancient Japanese Faith and Buddhism). Kyoto: Hozokan: 275-298.
 - Kitagawa, Joseph M. 1966. *Religion in Japanese History*. New York: Columbia University Press.
 - Lamotte, Étienne. 1976. *The Teaching of Vimalakirti*. Tr., Sara Boin. London: Pali Text Society.
 - Matsumoto Bunzaburo 松本文三郎. 1911. *Miroku jodo-ron* 弥勒浄土論 (Study of Maitreya's Pure Land). Tokyo: Heigo shuppansha.
 - Matsunaga, Daigan and Alicia. 1974. *Foundations of Japanese Buddhism*, vol. 1. The Aristocratic Age. Los Angeles: Buddhist Books International.
 - Naito Tatsuo. 1957. “Yuima-kyo gisho ni okeru Hyakugyo no mondai 維摩經義疏における「百行」の問題” (The Problem of Hyakugyo in the Yuima-kyo gisho). *Nihon rekishi* 日本歴史 (Japanese History), 113: 15-20. Nakamura, Kyoko Motomichi, tr. 1985. Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition: The Nihon Ryoiki of the Monk Kyokai. Cambridge, MA.:Harvard University Press.
 - Ogura Toyofumi 小倉豊文. 1985. “Sangyo gisho Jogyo-sen ni kansuru gigi 三經義疏上宮王撰に関する疑義” (Doubts concerning Prince Shotoku's Authorship of the Sangyo gisho). In: Tamura Encho 田村円澄 and Kawagishi Kokyo 川岸宏教, eds., *Shotoku Taishi to Asuka Bukkyo* 聖徳太子と飛鳥仏教 (Prince Shotoku and Buddhism during the Asuka Period). Tokyo: Yoshikawa kobunkan: 144-167.
 - Ohashi Kazuaki 大橋一章 and Taniguchi Masakazu 谷口雅一. 2002. *Kakusareta Shotoku Taishi no sekai: Fukugen, Maboroshi no Tenjukoku* 隠された聖徳太子の世界 - 復元幻の天寿国 (The Hidden World of Prince Shotoku: Reconstruction of the Phantom Realm of Heavenly Life). Tokyo: Nihon hoso shuppan kyokai.
 - Okazaki, Joji. 1977. *Pure Land Buddhist Painting*. Tokyo: Kodansha International.
 - Ono Tatsunosuke 小野達之助. 1972. *Jodai no Jodokyo* 上代の浄土教 (Pure Land Buddhism in Ancient Japan). Tokyo: Yoshikawa kobunkan.
 - Oya Tokujō 大屋徳城. 1987. *Nihon Bukkyo-shi no kenkyu* 日本仏教史の研究 (Studies in Japanese Buddhist History). Tokyo: Kokusho kankokai (Reprint of the first edition, Kyoto, 1928).
 - Phillipi, Donald L., tr. 1969. *Kojiki*. Princeton: Princeton University Press.
 - Rhodes, Robert F. 1998. “Recovering the Golden Age: Michinaga, Jōkei and the Worship of Maitreya in Medieval Japan,” *Japanese Religions*, 23 (1 & 2): 53-71.

- Sakurai Tokutaro 桜井徳太郎, Hagiwara Tatsuo 萩原龍夫 and Miyata Noboru 宮田登, eds. 1975. *Jisha engi 寺社縁起* (Origins of Shrines and Temples).
- Nihon shiso taikai 20. Tokyo: Iwanami shoten.
- Shigematsu Akihisa 重松明久. 1964. *Nihon Jodokyo seiritsu katei no kenkyu* 日本浄土教成立過程の研究 (Study of the Process of the Development of Japanese Pure Land Buddhism). Kyoto, Heirakuji shoten.
- Shotoku Taishi Hosankai 聖徳太子奉讃会, ed. 1943. *Shotoku Taishi zenshu* 聖徳太子全集 (The Collected Works of Prince Shotoku), 5 vols. Tokyo: Ryuginsha.
- Sponberg, Alan and Helen Hardacre, eds. 1988. *Maitreya, the Future Buddha*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sueki Fumihiko 末木文美士, 1982a. “Gango-ji Chiko no shogai to chosaku 元興寺智光の生涯と著述” (The Life and Writings of Chiko of Gango-ji). *Bukkyogaku* 仏教学 (Buddhist Studies), 14: 43-64.
- Sueki Fumihiko 1982b. “Chiko Hannyā shingyo jutsugi ni tsuite: Nara-cho Sanron kyogaku no ichi danmen 智光の『般若心経述義』について – 奈良朝三論教学の一断面” (Chiko’s Observations on the Meaning of the Heart Sutra: An Aspect of Sanron Doctrinal Studies in the Nara Period). In: Tamura Yoshiro hakushi kanreki kinen kai 田村芳郎博士還暦記念会 ed., *Bukkyo kyori no kenkyu* 仏教教理の研究 (Studies in Buddhist Doctrines). Tokyo, Shunjusha: 449-465.
- Takeda Choshu 竹田聴洲. 1950. “Shichise fuboko 七世父母巧” (Study of the Notion of Ancestors for Seven Generations in the Past). *Bukkyo shigaku* 仏教史学 (Studies in Buddhist History), 3: 92-110.
- Tamura Encho 田村円澄. 1959. “Mappo shiso no keisei 末法思想の形成” (The Formation of Mappo Thought). In: Tamura Encho, *Nihon Bukkyo shisoshi kenkyu* 日本仏教思想史研究 (Studies in the History of Japanese Buddhist Thought). Kyoto: Heirakuji: 277-308.
- Takeda Choshu 竹田聴洲 1963. “Kimmei jusan-nen Bukkyo toraisetsu to mappo shiso 欽明十三年 仏教渡来説と末法思想” (The Theory that Buddhism was Transmitted to Japan in the Thirteenth Year of Kimmei and Mappo Thought). *Nihon rekishi* 日本歴史 (Japanese History), 178: 2-8.
- Takeda Choshu 竹田聴洲 1972. “Bukkyo no denrai 仏教の伝来” (The Introduction of Buddhism). In: Nakamura Hajime 中村元, Kasahara Kazuo 笠原一男 and Kanaoka Shoyu 金岡秀友, eds. *Ajia Bukkyoshi: Nihon-hen 1, Asuka Nara Bukkyo* アジア仏教史、日本編 1、飛鳥奈良 仏教 (History of Buddhism in Asia: Japan Part 1, Buddhism in the Asuka and Nara Periods). Tokyo: Kosei: 53-86.
- Tanikawa Kenichi 谷川健一. 1988. “Kodaijin no uchukan 古代人の宇宙観” (The Ancient People’s View of the Universe). In: Tanikawa Kenichi, *Tanikawa Kenichi chosakushu* 谷川健一著作集 (Collected Works of Tanikawa Kenichi), vol. 8. Tokyo: San’ichi shobo: 207-328.
- Tatsumi Kazuhiro 辰巳和弘. 1966. *Yomi no kuni*

*no kokogaku*黄泉の国の考古学 (Archeology of the Yomi no kuni). Tokyo: Kodansha.

- Tokiwa Daijo 常盤大定. 1979. “Tenjukoku ni tsuite 天寿国について” (On the Realm of Heavenly Life). In: Tokiwa Daijo, *Shina Bukkyo no kenkyu, Daiichi*支那仏教の研究第一 (Studies in Chinese Buddhism, vol. 1). Reprint. Tokyo: Meicho fukkyukai.

- Tomatsu Norichiyo 戸松憲千代. 1937-38. “Chiko no Jodo-kyo shiso ni tsuite 智光の浄土教思想に就いて” (On Chiko’s Pure Land Thought). *Otani gakuho*大谷学報 (Journal of the Otani Society), Part 1 (18-1): 126-170; Part 2 (18-4): 81-129; Part 3 (19-1): 60-105.

- Tonami Mamoru 礪波護. 2005. “Tenjukoku to Juko Buppo no Bosatsu Taishi 天寿国と重興仏法の菩薩天子” (The Realm of Heavenly Life and Sui Wen ti). *Otani gakuho* 大谷学報 (Journal of the Otani Society), 83 (2): 1-15.

- Tsuda Sokichi 津田左右吉. 1963. *Tsuda Sokichi zenshu* 津田左右吉全集 (Complete Works of Tsuda Sokichi). 33 vols. Tokyo: Iwanami shoten.

- Tsuji Zenosuke 辻善之助. 1921. “Shotoku Taishi no shinko to Tenjukoku mandara 聖徳太子の信仰と天寿国曼荼羅” (Prince Shotoku’s Faith and the Tenjukoku Mandara). In: Heian kokokai, ed., *Shotoku Taishi ronsan*聖徳太子論纂 (Collected Essays on Shotoku Taishi). Kyoto: Heian kokokai.

- Ueda Masaaki 上田正昭. 1970. “Soso girei to takai kannen 葬送儀礼と他界観念” (Funeral Rites and Conceptions of the Other World).

*Kokubungaku: Kaishaku to kansho*国文学・解釈と鑑賞 (Japanese Literature: Interpretations and Appreciations), 35 (7): 111-116.

- Washio Junkei 鷲尾順敬. 1903. *Nihon Bukke jinmei jiten*日本仏家人名辞典 (A Biographical Dictionary of Buddhist Monks). Tokyo: Koyu kan.

- Yanagida Kunio 柳田国男. 1963. *Kaijo no michi*

Pháp Cú

HT. Thích Minh Châu dịch

Phẩm Voi 331

*Vui thay, bạn lúc cần!
Vui thay, sống biết đủ,
Vui thay, chết có đức!
Vui thay, mọi khổ đoạn.*



nguyệt động
Phổ Đồng

*Sông trắng
rớt giọt bụi hồng
Trôi mây về xứ
biển không sương mờ
Lênh đênh
quên cả bến bờ
Ngò đâu nguyệt động
bên bờ kinh thơ.*

Tỉnh Giác Về Cái Chết

Đức Đạt Lai Lạt Ma



Mọi người cần phải tỉnh giác về cái chết, đó là việc suy ngẫm rằng mình sẽ không sống lâu trên cõi đời này. Nếu không có ý thức về sự chết, người ta sẽ không biết lợi dụng kiếp người đặc biệt này mà mình đang có được. “Nhất thất nhơn thân, vạn kiếp bất phục”, có nghĩa là một khi thân này mất rồi thì vạn kiếp khó mà có lại được. Nên kiếp làm người này là có ý nghĩa vì do sống trong đời này con người có thể thành tựu được kết quả quan trọng mà mình mong muốn.

Phân tích sự chết không có nghĩa là để mình sợ chết, mà là để biết giá trị của đời người quý báu này, trong khi sống người ta có thể thực hành nhiều pháp môn quan trọng. Thay vì sợ chết, bạn cần phải suy ngẫm rằng khi cái chết đến gần, mình sẽ mất cơ hội tốt để tu tập. Như vậy suy ngẫm về sự chết sẽ mang lại thêm năng lực cho việc tu tập của bạn.

Bạn cần phải chấp nhận rằng sự chết là điều tất yếu trong cuộc đời này. Đức Phật đã khẳng định rằng:

“Một nơi không có sự chết, là nơi không có thật, không có trên hư không, không có trong biển cả, cũng không có cả trong núi rừng”.

Nếu chấp nhận rằng sự chết là một phần của đời sống thì khi cái chết đến gần, bạn sẽ có thể đối diện nó dễ dàng hơn.

Khi mọi người biết một cách sâu xa ngay trong tâm mình rằng sự chết sẽ đến nhưng tránh suy nghĩ đến nó, rõ ràng là không hiểu biết và không có lợi ích. Điều này cũng đúng khi mọi người chấp nhận rằng tuổi già là một phần của cuộc đời, không muốn có tuổi già và tránh nghĩ về nó. Thái độ như vậy đưa đến sự không chuẩn bị về tâm trí và khi tuổi già đến, mọi thứ sẽ rất khó khăn.

Nhiều người đã già rồi nhưng vẫn làm như là mình còn trẻ lắm. Nhiều lần khi gặp lại những người bạn lâu năm, thí dụ như một số nghị sĩ ở những nước như Hoa Kỳ, tôi nói “chào ông bạn già”. Ý của tôi là chúng ta đã biết nhau từ lâu chứ tôi không nói tới chuyện ‘già nua’. Nhưng khi tôi chào như vậy, một số người đã chỉnh lại tôi một cách mạnh mẽ: “chúng ta không có già, chúng ta là bạn lâu năm”. Thực sự họ đã già, với những sợi lông đang mọc ra ở hai lỗ tai, một dấu hiệu của tuổi già, nhưng họ khó chịu với tuổi già. Như vậy là thiếu suy nghĩ về sự đời.

Tôi thường nghĩ về cuộc đời tôi đa là một trăm năm của một đời người, mà so với tuổi thọ của trái đất này thì đời sống của con người có là bao. Trong một đời ngắn ngủi này, con người nên cố gắng sống cẩn thận không gây ra khổ đau cho mình và người khác. Đời sống này rất quý báu không nên tạo ra sự hủy diệt mà nên được dành cho những hoạt động có tính cách xây dựng, hay ít nhất cũng không làm tổn hại đến người khác hoặc gây khổ đau rắc rối cho họ. Như vậy những tháng năm ngắn ngủi của chúng ta như một du khách trên hành tinh này sẽ có ý nghĩa.

Nếu một du khách đến thăm một nơi nào đó trong một thời gian ngắn mà gây ra nhiều rắc rối, như vậy là sai lầm. Nhưng nếu như một du khách, bạn làm cho người khác hạnh phúc trong khoảng thời gian hạn hẹp này, như vậy là khôn ngoan, và bạn rời khỏi nơi này để đến nơi khác bạn sẽ cảm thấy hạnh phúc. Nếu bạn quậy phá, dù chính bạn không gặp khó khăn nào trong thời gian ở nơi này, nhưng bạn sẽ tự hỏi chính mình trong thời gian ở nơi đây mình đã làm được cái gì.

Cuộc đời một trăm năm, phần đầu là trẻ thơ, phần cuối là tuổi già, thường giống như một con vật, chỉ có ăn và lăn ra ngủ. Khoảng giữa kéo dài vài chục năm có thể sống một cách có ý nghĩa. Đức Phật nói:

“Nửa cuộc đời người ta ngủ. Mười năm sống trong tuổi thơ. Hai mươi năm sống trong tuổi già. Trong mười năm còn lại, đau buồn, than thở và lo nghĩ, chiếm nhiều thời gian, và hàng trăm thứ bệnh tật lấy đi nhiều thời gian hơn nữa”.

Để làm cho cuộc đời có ý nghĩa, hãy vui

về chấp nhận tuổi già và cái chết như một phần của cuộc đời mình. Mọi người gặp khó khăn nghĩ đến cái chết nhưng lại dễ dàng trong tham lam, gây thêm rắc rối, và có ý làm tổn hại người khác.

Chúng ta thấy những con người được xem là những nhân vật lớn, như các bậc vua chúa, xây những lâu đài và những tòa nhà cao ốc, chúng ta thấy rõ ràng trong tâm trí của họ cho rằng họ sẽ sống mãi trong cuộc đời này. Hậu quả của sự tự lừa dối này là có thêm đau khổ và thêm rắc rối cho nhiều người khác.

Đối với những người không tin có đời sống tương lai, việc suy ngẫm về thực tại cũng có ích lợi và có tính khoa học. Vì con người, tâm trí cũng như tất cả những hiện tượng đều có nhân duyên khác cùng thay đổi trong từng phút giây, điều suy ngẫm này dẫn đến khả năng phát triển bản thân theo hướng tốt. Nếu đời sống này không bao giờ đổi thay thì chúng ta sẽ mãi mãi chịu sự khổ đau. Khi ta biết rằng vạn vật luôn biến đổi thì dù ta đang trải qua một giai đoạn rất khó khăn, ta vẫn có thể tìm thấy niềm an ủi trong sự hiểu biết rằng tình trạng đó sẽ không như vậy mãi mãi. Vì vậy không có việc gì phải tuyệt vọng.

Vận mạng tốt cũng không trường cửu, và như vậy khi sự việc tốt đẹp đến với mình, mình không nên tham muốn quá nhiều. Ý tưởng cho rằng mọi thứ sẽ không bao giờ thay đổi là một sai lầm tai hại. Thí dụ, dù ta chấp nhận là có những kiếp sau, ta chỉ nghĩ đến hiện tại và xem tương lai ít quan trọng hơn. Như vậy ta sẽ bỏ lỡ một cơ hội tốt khi cuộc sống của ta đang có thời giờ rảnh rỗi và những điều kiện thuận lợi để tu tập những pháp môn lợi ích. Sự hiểu biết rõ

ràng về giáo lý vô thường luôn là điều tốt cho chúng ta.

Do nhận thức được đời sống là vô thường, con người có ý thức về kỷ luật và có sự nghiệp phục tâm trí của mình. Kỷ luật hay tu luyện không có nghĩa là cấm kỵ, mà có nghĩa là có sự giằng co giữa lợi ích dài hạn và lợi ích ngắn hạn, bạn hy sinh lợi ích ngắn hạn và chọn lợi ích dài lâu về sau. Đây là sự tự kỷ luật phát xuất từ sự có ý thức về luật nhân quả nghiệp báo. Thí dụ để cho bao tử của tôi hồi phục sau cơn bạo bệnh mới đây, tôi tránh dùng những thức ăn có chất chua và đồ uống lạnh dù những món này có vẻ ngon miệng và hấp dẫn. Loại kỷ luật này có mục đích phòng vệ. Cũng như giống như vậy, việc suy ngẫm về sự chết đưa đến sự tự kỷ luật hay tự kiểm chế, tự phòng vệ, chứ không phải là sự trừng phạt.

Loài người có đủ tiềm năng để tạo ra những điều tốt, nhưng để có thể sử dụng trọn vẹn tiềm năng này, cần phải có sự tự do. Chủ nghĩa độc tài là chướng ngại cho sự phát triển này. Để bỏ túc, tự do cá nhân có nghĩa là bạn không trông cậy vào một cái gì từ bên ngoài và không đợi chờ hiệu lệnh của người khác, mà bạn tự có sáng kiến. Vì vậy Đức Phật thường nói đến “giải thoát cá nhân”, có nghĩa là tự giải thoát, không qua một tổ chức nào. Mỗi cá nhân phải tạo dựng tương lai tốt đẹp cho chính mình. Tự do và chủ nghĩa cá nhân đòi hỏi phải có sự tự kỷ luật. Nếu những điều này bị lợi dụng cho những cảm xúc phiền não thì sẽ có những hậu quả tai hại. Tự do và sự tự kỷ luật phải đi đôi với nhau.

Mở rộng tầm mắt

Theo Phật Giáo thì mục tiêu cao nhất của mọi hành giả là đắc thành Phật quả để có năng lực

cứu độ chúng sanh. Tuy nhiên, một mức thành tựu trung bình có thể giải thoát hành giả khỏi chu trình sinh, lão, bệnh và tử, đầy đau khổ, một mức thành tựu thấp hơn nhưng vẫn có giá trị ở chỗ làm cho các kiếp sống tương lai của hành giả thuận lợi hơn. Từ việc làm thay đổi các kiếp sống của mình cho tốt hơn, hành giả có thể đạt được giải thoát để rồi cuối cùng sẽ chứng thành Phật quả.



Dặm không

Mải mê

Giữa chốn chợ chiều

Vai đau, tóc lấm

Đã nhiều gian truân

Ta bèn

Rũ áo, phủ chân

Dặm không đứng đĩnh

Chiếc thân nhẹ hều!

Như

Như mây

Lãng đãng sông dài

Và như hoa nắng

Trên vai ửng màu

Và như

Tóc trắng trên đầu

Hạo nhiên gót lữ

Qua cầu nhân sinh!

Minh Đức Triều Tâm Ảnh

Cảm xúc thiền để đạt được giác ngộ cao nhất

TS. THÍCH TÂM ĐỨC

Thiền và cảm xúc có một mối quan hệ mật thiết với nhau trong quá trình tu tập, chuyển hóa tâm cho đến khi đạt được mục đích giác ngộ và giải thoát.

Thiền có xuất xứ từ Ấn Độ cổ đại, được xem là một phương pháp giáo dục con người một cách toàn diện, hướng con người đến chân – thiện – mỹ, rèn luyện con người phát triển thể lực và trí lực một cách hài hòa và tốt đẹp. Giá trị lý luận và thực tiễn của nó càng được khẳng định khi hiện nay trên toàn thế giới, nhất là các nước phương Tây đã và đang quan tâm, và hướng về nó một cách tích cực.

Khoa học ngày nay với những thí nghiệm tiên tiến về hai khía cạnh tâm lý và sinh lý của con người càng thấy rõ sự tương tác qua lại rất chặt chẽ giữa chúng với nhau: một nỗi buồn, vui, giận hờn, thương yêu, lo lắng hay an nhiên tự tại... đều làm cơ thể tiết ra những hoóc-môn tương ứng có thể dẫn đến những nguy cơ bệnh tật, tử vong hoặc ngược lại có thể làm cho con người vượt qua những khổ đau của tâm sinh lý, của bệnh tật.

Nhật Bản, một nước châu Á nhưng là một cường quốc kinh tế thứ nhì hay thứ ba của thế giới hiện nay, đã từ lâu biết ứng dụng Thiền vào mọi hoạt động của con người và ta được biết như là: trà đạo, kiếm đạo, nhu đạo, cung đạo, hoa đạo... Đạo ở đây có nghĩa là Thiền và cũng có nghĩa là nghệ thuật. Vào buổi chiều, sau khi tan việc trên

đường về nhà, vị thương gia ghé vào một phòng trà đạo, và chỉ sau khoảng nửa giờ với những nghi thức dùng trà là vị ấy hầu như hồi phục lại toàn bộ sinh lực đã mất trong ngày. Cũng vì “tự mặc cảm” thấy mình không xinh đẹp như một nữ diễn viên Mỹ mà hơn 80% số nữ sinh học lớp Tám ở Anh Quốc mắc bệnh trầm cảm. Tâm trí quả thật đóng một vai trò sinh tử đối với sức khỏe của con người.

Tiến sĩ Girish D. Patel là bác sĩ tâm lý học tại Mumbai (Ấn Độ), đã có trên 5.000 buổi thuyết trình ở 40 nước với những bài nói thu hút về “Sức khỏe trong tầm tay bạn” – những kỹ năng quản lý cuộc sống cho những cá nhân.

Thông qua Trung tâm Các giá trị sống (Tp. HCM), ông đã có những buổi nói chuyện ở Việt Nam. Ông trao đổi về phép luyện tâm hồn như sau:

Một câu chuyện như thế này: Có một cô bé 12 tuổi bị tai nạn và mất. Người cha khóc nhiều tháng trời vẫn chưa nguôi nỗi đau. Một đêm, ông ta khóc rồi chìm vào giấc ngủ, mơ thấy rất nhiều thiên thần. Người cha mừng rỡ và vui mừng vì thấy con gái mình cũng trở thành một trong những thiên thần đó. Song niềm vui vụt tắt khi ông nhìn thấy tất cả ngọn nến trên tay các thiên thần đều sáng, chỉ riêng ngọn nến trên tay con gái ông là tắt. Ông tiếp tục buồn rầu và khóc.

Ông hỏi cô con gái: “Tại sao ngọn nến của con không sáng?”. Người con trả lời: “Cha yêu quý, những người bạn thiên thần của con rất tốt bụng, họ cứ thấp mãi cho ngọn nến của con cùng cháy. Nhưng hễ nến vừa sáng lên thì giọt nước mắt của cha nhỏ xuống lại làm nó tắt đi, không sáng được”. Người cha từ đó không khóc nữa và sống hạnh phúc.

Câu chuyện cho thấy trái tim hiểu ngôn ngữ của cảm xúc và thường bị vùi dập bởi những cảm xúc đau buồn. Còn những xung đột thường nảy ra từ cái đầu: suy đoán, tổn thương... Chỉ có tìm ra logic hợp lý mới chữa trị được cái đầu của mình. Nhưng phải biết kết hợp giữa cái đầu và trái tim để kiểm soát tâm trí. Muốn vậy phải có phương pháp luyện tâm hồn. Các nhà khoa học cũng đã nghiên cứu cho thấy 70% bệnh của con người là từ tâm bệnh mà ra, 30% còn lại mới do di truyền, thể xác, môi trường...

Cơ sở lý luận của Thiền là: Sự tập trung tư tưởng. Khi bộ óc được tập trung vào một đối tượng thì tạo ra một sức mạnh nội tâm như một ngọn đèn pha chiếu sáng, khiến thấy rõ mọi sự vật; trong khi đó nó làm ức chế và khiến những phần còn lại của vỏ não được nghỉ ngơi, thanh thản. Tâm trí người thường tán loạn, vọng tưởng, chạy theo những tham muốn bất thiện gây ra những hậu quả đáng tiếc về mặt đạo đức, luật pháp... Phương pháp thực hành Thiền có nhiều cách, nhưng có một cách đơn giản mà hiệu nghiệm, đó là: Quán tưởng hơi thở. Vị ấy ngồi yên lặng, lưng thẳng, mắt khép lại và để ý hơi thở vô, ra. Hơi thở này đang đi vào, vị ấy rõ biết như vậy; hơi thở này đang đi ra, vị ấy rõ biết như vậy. Trong khi đang theo dõi hơi thở

như vậy, nếu có những hình ảnh, kỷ niệm, suy nghĩ, cảm xúc dù chúng có đẹp hay xấu, vui hay buồn thì vị ấy đừng để ý hay bận tâm, phê phán. Sau một thời gian lâu hay mau, tùy theo sự nỗ lực của từng người mà sẽ có hiệu quả sớm hay muộn.

Thước đo kết quả của sự luyện tâm là vị ấy cảm thấy sức khỏe thân tâm của mình ngày càng được tốt hơn: ngủ ngon giấc, không chiêm bao mộng mị, bớt lo lắng phiền não, vui vẻ, tập trung vào công việc đang làm một cách tự nhiên. Một sự luyện tâm như vậy sẽ dần tạo ra một phản xạ có điều kiện mới thay thế cho những thói quen xấu cũ.

Đức Phật dạy, cảm xúc là một phần hoạt động của quá trình duyên sinh của tâm. Do sáu căn tiếp xúc với sáu trần mà có sáu thức, sáu thức duyên sinh sáu xúc, xúc duyên sinh thọ, thọ duyên sinh tưởng, tưởng duyên sinh hý luận và vọng tưởng. Cảm xúc hay cảm thọ do các yếu tố cấu thành nên nên chúng không có tính bền vững và chỉ hiện hữu tạm thời.

Thiền có hai phần: Chỉ và Quán. Ta có thể áp dụng xen kẽ Chỉ và Quán trong khi ngồi Thiền. Nếu chỉ áp dụng Chỉ thôi thì tâm dễ bị hôn trầm và nếu chỉ áp dụng Quán thôi thì tâm dễ bị tán loạn. Đức Phật dạy, một người nội trợ khéo tay thì khi xào nấu một món ăn người này thường dùng thìa trở qua trở lại món ăn nếu không thì món ăn sẽ bị cháy khét.

- Chỉ là an trú hay cột tâm hay tâm rõ biết hơi thở này vô, hơi thở này ra. Có hai cách an trú tâm vào hơi thở:

a) Tâm rõ biết hơi thở trên một đường thẳng từ mũi đến bụng dưới,

b) Tâm rõ biết một điểm ở giữa hai ống mũi mà hơi thở đi qua.

Thời gian đầu, người ta thường đếm hơi thở từ 01 đến 10 rồi tiếp tục đếm lại từ 01 đến 10. Việc đếm hơi thở này giúp hành giả dễ tập trung tư tưởng và tránh được hai chướng ngại là hôn trầm và tán loạn. Trong khi an trú tâm như vậy, nếu có bất kỳ hiện tượng nào như hình bóng, cảm xúc, kỷ niệm, lo âu... hiện ra trong đầu thì cứ để chúng xuất hiện tự nhiên, không đè nén chúng, không có khen, chê hay phê phán chúng và hãy quay về an trú và đếm hơi thở. Sự huấn luyện tâm hay thiền chỉ này sẽ đưa đến định lực hay tâm giải thoát.

- Quán là phân tích, xem xét và thâm nhập vào hay sống với ý nghĩa của 16 đề tài thiền quán, 4 đề tài liên hệ đến thân, 4 đề tài liên hệ đến cảm thọ, 4 đề tài liên hệ đến tâm và 4 đề tài liên hệ đến pháp. Phép Thiền quán như vậy sẽ giúp hành giả thấy được bản chất vô thường, sinh diệt, mỏng manh của mọi thứ như trong tay cầm một cục nước đá đang tan chảy. Do vậy tâm trí rời bỏ, không tham đắm hay bám víu và thành tựu tuệ giải thoát.

Thật sự, Chỉ và Quán luôn được sử dụng chung trong khi hành Thiền và đưa hành giả chứng đạt đích cuối cùng là giác ngộ và giải thoát khỏi mọi phiền não, khổ đau.

Thiền là một pháp môn đặc biệt mà đức Phật gọi là “Eko maggo” (độc lộ dẫn đến giải thoát) và Pháp của ngài giảng có tính thiết thực hiện tại, đến để thấy và chứng nghiệm

“Ehi passiko”, không phải đến để tin một cách mù quáng như đoàn người mù dắt nhau đi, người đầu tiên không thấy và người đi cuối cùng cũng chẳng thấy! Thiền hạnh sẽ mang lại niềm hạnh phúc vô biên ngay hiện tại cho tất cả mọi người.

Hư Hư Lục

Thích Nữ Như Thủy

Cây Đèn Đã Tắt

Xưa, có một chú bé bị mù cả hai mắt. Mỗi khi đi đâu chú đều phải cầm gậy dò đường. Ngày và đêm chú đều sống trong bóng tối như nhau.

Một hôm chú bé đến thăm bạn. Lúc ra về trời đã tối. Người bạn đốt một chiếc đèn lồng trao cho chú, chú bé cười nói:

- Tôi hay sáng đối với tôi đều như nhau, anh trao đèn cho tôi làm gì?

- Đành rằng anh không cần đèn nhưng người khác phải nhờ cây đèn này mới không đâm bổ vào anh chứ.

Chú bé mù cầm cây đèn ra về, đi được một quãng chú bị người khác đụng phải, chú bé tức giận quát:

- Bộ đui sao mà không thấy cây đèn của người ta?

Người kia cười to:

- Đèn của anh tắt rồi anh đui ơi!

ĐẠI HỌC NA-LAN-ĐÀ ĐANG HỒI SINH TỪ ĐỒNG TRO TÀN

Hoang Phong

Đại học Na-lan-đà (Nalanda) từng chiếm giữ một vị trí vô cùng quan trọng trong lịch sử Phật giáo nhưng đã bị các đạo quân xâm lược Thổ Nhĩ Kỳ và A phú hãn (Afghanistan) san bằng thành bình địa cách nay đây 800 năm. Ngày nay những dấu hiệu vô cùng khích lệ cho thấy Đại học này lại đang hồi sinh.

Vào ngày 13 tháng 9 vừa qua hãng thông tấn AFP đã đưa ra những tin tức vô cùng phấn khởi liên quan đến sự hồi sinh của Na-lan-đà. Bản tin được loan tải nhanh chóng khắp thế giới và cũng đã được Đại học Phật giáo Âu châu thông báo qua bức thư tháng 10 gửi cho các thành viên.

Bản tin của AFP dưới ngòi bút tường thuật của ký giả Rupam Jain NAIR tại Ấn độ được chuyển ngữ sau đây và tiếp theo là phần trình bày tóm lược về Đại học lừng danh này.

Bản tin của thông tấn xã AFP

Viện đại học Na-lan-đà mang đầy huyền thoại đã bị tàn phá cách nay 800 năm và dự án xây dựng lại từng được mọi người chờ đợi suốt nhiều thế kỷ nay vừa mới được chính quyền New Delhi chính thức chấp thuận. Đó là dự án tái tạo khu đại học Na-lan-đà với mục đích làm biểu tượng cho cả nước Ấn tân tiến ngày nay.

Na-lan-đà được thành lập vào thế kỷ thứ III tại tiểu bang Bihar (đông bắc nước Ấn). Nhờ

vào chương trình giảng dạy thật ưu tú về khoa học, triết học, văn chương và toán học mà đại học này đã từng thu hút được 10 000 sinh viên và thật nhiều giáo sư thường trú đến từ khắp các quốc gia Á châu.

Thanh danh của Na-lan-đà vượt xa khỏi biên giới của nước Ấn và tiếp tục lớn mạnh cho đến năm 1193 thì các đạo quân xâm lược từ các vùng Trung Á kéo vào nước Ấn cướp phá và đốt sạch thư viện. Lúc bấy giờ đại học Oxford chỉ mới bắt đầu khai sinh.

Na-lan-đà được xây dựng tại một nơi cách thủ đô Patna của tiểu bang Bihar ngày nay khoảng 90 cây số mà giờ đây chỉ còn lại một vài di tích đổ nát gồm một số cột trụ xây bằng gạch đỏ và một vài điêu khắc trên những phiến đá hoa.

Amartya Sen là giáo sư về kinh tế học và triết học, đoạt giải Nobel năm 1998, là một trong những người vận động và thúc đẩy chương trình xây dựng lại Đại học Na-lan-đà, đã tuyên bố như sau : "Na-lan-đà từng là một trong những cơ sở thượng thặng chuyên về khảo cứu và luận giải triết học trong lịch sử nhân loại, do đó chúng tôi quyết định phải làm cho Đại học này sống lại".

Trong bản dự án đệ trình lên chính phủ New Delhi ông có viết một câu như sau : "Đại học từng có hơn 2000 giáo sư giảng dạy về tất cả các môn học thuộc tín ngưỡng Phật giáo, tương tự như Đại học Oxford trước đây đã từng giảng dạy về truyền thống Thiên



Giáo sư Amartya Sen, giải Nobel

Chúa giáo".

Quốc hội Ấn độ biểu quyết cấp cho dự án Đại học Na-lan-đa 200 mẫu đất ngay bên cạnh vị trí lịch sử của Đại học này. Tuy nhiên từ nhiều năm nay những ai đã tranh đấu cho sự hồi sinh của Na-lan-đa đều hiểu rằng ngoài mảnh đất trên đây thì còn phải tìm ra một nguồn tài trợ lớn lao nữa.

Giáo sư Amartya Sen cho biết : "Sở dĩ ngày xưa Na-lan-đa tồn tại và sinh hoạt được là nhờ một phần vào nguồn thu nhập từ ruộng vườn trong các làng mạc chung quanh và một phần nhờ sự cúng dường của các vua chúa thời bấy giờ. Ngày nay thì nhất định phải nhờ vào trợ cấp của chính phủ, của tư nhân và các tập thể tôn giáo".

Sự hồi sinh của Na-lan-đa phù hợp với nhu cầu vô cùng cấp bách về giáo dục đại học tại Ấn. Ủy ban quốc gia về học vấn cho biết trong các thập niên sắp tới nước Ấn cần phải có thêm 1500 trung tâm giảng huấn cấp đại học. Dân số lên đến 1,2 tỷ người, kinh tế thì đang trên đà bệch phát, nhưng hiện nay chỉ vốn vẹn có 350 trường đại học cho cả nước Ấn.

Nhiều gia đình khá giả [người Ấn] phải gửi con cái du học ở các nước ngoài - như Hoa kỳ, Úc và Anh quốc - nhưng sau khi tốt nghiệp thì lại chỉ có một số nhỏ sinh viên trở về nước.

Những người phụ trách chương trình Na-lan-đa hy vọng rồi đây ngôi trường Na-lan-đa tương lai sẽ đủ sức đảo ngược lại phong trào đưa con cái đi du học như hiện nay và biết đâu còn có thể thu hút được sinh viên từ các nước khác đến Ấn.

Một giáo sư nổi tiếng ở Delhi là Phagun Pathak đã tuyên bố với phái viên AFP như sau : "Việc tái lập Na-lan-đa thật là một sáng kiến tuyệt vời, tuy nhiên cũng không nên quên tính cách toàn cầu tượng trưng cho cốt tủy của Đại học này. Na-lan-đa phải mở rộng cửa để trao đổi với các đại học khác và đón rước sinh viên quốc tế".

Số tiền dự trù cho việc xây dựng là 500 triệu đô-la (390 triệu euros) và còn phải thêm vào đó 500 triệu đô-la nữa để trang bị và chỉnh trang môi trường chung quanh vì Na-lan-đa nằm tại một trong những tiểu bang nghèo nhất nước Ấn.

Một số nhà trí thức cho rằng nếu Đại học mới Na-lan-đa được thành hình thì nó phải xứng đáng với cái danh hiệu trước đây của nó. Một giáo sư về sử học của một cơ sở giáo dục tư nhân tại tiểu bang Bihar đã nhắc lại cho mọi người biết rằng : "Trên dòng lịch sử tiến hóa của sự hiểu biết và nền học vấn toàn cầu, Na-lan-đa hiện ra như một biểu tượng thiêng liêng nhưng cũng vừa tượng trưng cho một thảm kịch"

Vị giáo sư ấy còn nói tiếp : "Tất cả đều đã bốc cháy, tuy nhiên cái di sản lừng danh đó

vẫn còn lưu lại trong tâm trí chúng ta mãi đến ngày hôm nay".

Bài viết của **Rupam Jain NAIR**

Tim hiểu về Đại học Na-lan-đà

Đại học Na-lan-đà đã giữ một vai trò và một vị trí có thể nói là độc nhất vô nhị trong nền tư tưởng của nhân loại và lịch sử phát triển của Phật giáo nói riêng. Những ai muốn tu học và nghiên cứu nghiêm chỉnh về Phật giáo có lẽ cũng nên biết đến vai trò của tu viện đại học này trong quá khứ đối với sự phát triển của Phật giáo. Na-lan-đà là nơi hun đúc và đào tạo các đại sư của Phật giáo và cũng là nơi phát sinh hầu hết các học phái lớn của Đại thừa.

Tài liệu nghiên cứu về Na-lan-đà thật dồi dào. Các học giả Tây phương và các nước như Ấn độ, Trung quốc, Nhật Bản, Tích Lan đều có nghiên cứu về tu viện đại học Na-lan-đà. Ngoài số kinh sách phong phú nói đến Na-lan-đà còn có rất nhiều tư liệu lịch sử và các kết quả khảo cổ hiện đại mà các học giả chưa khai thác hết. Dưới đây là phần tóm lược ngắn gọn một vài sắc thái của đại học này.

Sơ lược tiểu sử của Na-lan-đà

Các công cuộc khảo cổ được thực hiện tại vị trí Na-lan-đà khởi sự vào năm 1915 và chấm dứt 70 năm sau đó tức là vào năm 1985. Một số các học giả Tây phương cũng như các nhà khảo cổ cho rằng Na-lan-đà được "phát triển" từ thế kỷ thứ V sau Tây lịch. Điều này khá đúng vì Na-lan-đà được sửa sang và xây dựng lại vào thế kỷ này và sự sinh hoạt cũng như sự giảng dạy cũng được tổ chức lại quy mô hơn. Tuy nhiên thật ra thì Na-lan-đà có

một lịch sử lâu đời hơn thế rất nhiều.

Đại học Na-lan-đà tọa lạc tại một ngôi làng nhỏ không xa thành Vương Xá (Rajagrha) của xứ Ma-kiệt-đà (Magadha) bao nhiêu. Khi còn tại thế, Đức Phật đã nhiều lần ghé ngang nơi này trên đường hoằng Pháp. Tịnh xá Trúc Lâm (Venuvana) và đỉnh Linh Thứu (Grdhrakuta) cũng không xa ngôi làng này và nơi đây cũng là nơi có hai bảo tháp lưu giữ xá lợi của hai vị đại đệ tử của Đức Phật là các ngài Xá-li-phất (Sariputra) và Mục-kiền-liên (Maudgalyayana), cả hai vị này đều tịch diệt không lâu trước ngày Đức Phật nhập vào Đại Niết bàn.

Vào thế kỷ thứ III trước Tây lịch, hoàng đế A-dục cho xây một ngôi chùa bên cạnh hai bảo tháp. Sang thế kỷ thứ II sau Tây lịch thì có hai anh em Udbhata và Samkarapati đứng ra sửa sang ngôi chùa và xây thêm tám dãy tịnh xá và từ đó Na-lan-đà biến thành một tu viện lớn tu tập theo học phái Đại thừa. Avitarka và Rahulabhadra là hai trong số các vị trụ trì đầu tiên khá nổi tiếng của tu viện. Rahulabhadra là tổ thứ 16 của Thiền tông Ấn độ và là thầy của Bồ-tát Long Thụ (Nagarjuna, thế kỷ thứ II). Long Thụ tu học tại Na-lan-đà và sáng lập ra nền triết học Trung quán (Madhyamika) và sau đó thì thay thầy mình trụ trì Na-lan-đà, nhưng một thời gian sau thì rút lui và nhường chức vị này lại cho người đệ tử giỏi nhất của mình là đại sư Thánh Thiên (Aryadeva, sinh vào cuối thế kỷ thứ II ? hay đầu thế kỷ thứ III).

Vào thế kỷ thứ III thì tu viện bị các đạo quân du mục xâm lược và đốt phá, thư viện và vô số kinh sách thuộc thời kỳ khởi nguyên của Đại thừa tại Na-lan-đà bị thiêu hủy. Vua Buddhapaksa lại cho sửa sang và xây dựng

lại tu viện. Sau đó thì Na-lan-đà được điều khiển bởi hai vị đại sư rất nổi tiếng, trước tiên là ngài Vô Trước (Asanga, thế kỷ thứ IV) người sáng lập ra học phái Duy thức (Yogacara hay Cittamatra) và sau đó đến lượt người em là ngài Thế thân (Vasubandhu, 316-396), tổ thứ 21 của Thiền tông Ấn độ và cũng là một luận sư xuất sắc về Duy thức.

Từ giữa thế kỷ thứ III đến giữa thế kỷ thứ VI toàn thể vùng bắc Ấn được đặt dưới sự cai trị của triều đại Gupta, và triều đại này lại bảo trợ Phật giáo rất tích cực. Vua Kumaragupta (trị vì từ năm 415 đến 455) khởi công xây cất một chánh điện trung tâm thật đồ sộ cho tu viện, nhưng rồi giặc giã lại xảy ra và các đạo quân du mục Hung nô thuộc vùng Trung Á tràn vào bắc Ấn. Lần này nhờ có vua Skandagupta (trị vì từ năm 455 đến 467) ra sức bảo vệ nên Na-lan-đà không bị thiệt hại gì nhiều.

Mặc dù không có một vị vua nào dưới triều đại Gupta chính thức nhận mình là người Phật giáo, nhưng tất cả đều tích cực bảo trợ cho Na-lan-đà. Các vị vua kế nghiệp sau hai vị vua trên đây là các vị Buddhaguptaraja, Tathagataraja, Baladitya và Vajra lại tiếp tục xây dựng thêm và đến cuối thế kỷ thứ V thì Na-lan-đà trở nên một tu viện đại học thật đồ sộ. Vào các năm 530 đến 535, có một vị vua thuộc miền trung Ấn (có lẽ là vua Yoshodharman) cúng dường một Đại Tịnh xá (Mahavihara) và bức tường bao quanh toàn thể khu vực của tu viện.

Uy tín của Na-lan-đà dần dần vượt khỏi biên giới nước Ấn và đã thu hút được nhiều đại sư và học giả tiếng tăm khắp nơi. Sinh viên khắp các quốc gia Á châu như Trung quốc,

Triều tiên, Nhật bản, Indonêxia đều tìm về đây tu học. Dưới triều đại vua Harsavardhana (590-647) có hai nhà sư Trung hoa là Huyền Trang (602-713) và sau đó là Nghĩa Tịnh (635-713) đã đến học tại Na-lan-đà.

Vào thế kỷ thứ VII, Na-lan-đà tổ chức một cuộc tranh biện giữa hai học phái Trung Đạo và Duy thức, đây là một cuộc tranh biện triết học nổi tiếng đã được lịch sử ghi chép. Bước vào thế kỷ thứ VIII, tại Na-lan-đà có một nhà sư rất khiêm tốn là ngài Tịch Thiên (Santideva) đã sáng tác được một tập luận thật nổi tiếng, đó là tập *Nhập Bồ-đề Hành luận (Bhodhicaryavatara)* [Tập luận này đã được Đức Đạt-lai Lạt-ma thuyết giảng và đã được in thành sách, Hoang Phong chuyển ngữ dưới tựa đề là "Tu Tuệ", nhà xuất bản Phương Đông, 2008]. Vào thời kỳ này tức là dưới các triều đại Pala (thế kỷ thứ VIII đến thế kỷ thứ XII) Na-lan-đà đạt đến mức cực thịnh, tuy nhiên cũng đã bắt đầu bị một số các đại học mới cạnh tranh ráo riết, đó là các đại học Odantapuri và Vikramasila chuyên giảng dạy về triết học "hậu Tan-tra thừa". Các đại học này cũng đồ sộ và số sinh viên và giáo sư cũng đông đảo không kém, nếu không muốn nói là hơn cả Na-lan-đà.

Thế nhưng lại thêm một lần nữa chiến tranh đã tàn phá tất cả. Sự hung bạo không những chỉ mang lại sự chết chóc, đau thương mà còn gây ra không biết bao nhiêu mất mát cho những gì mà con người gầy dựng được trong lãnh vực văn hoá, đạo đức và nền tư tưởng của nhân loại. Vào giữa thế kỷ XI các đạo quân Hồi giáo Thổ Nhĩ kỳ và A Phú hãn (Afghanistan) do Muhammad Khalji chỉ huy tràn vào nước Ấn và san bằng đại học Odantapuri vào năm 1193 và đại học Na-lan

-đà vào năm 1199. Tiếp sau đó vào năm 1235 lại đến lượt đại học Vikramasila nằm xa hơn về phía đông bắc Ấn cũng bị các đạo quân của Muhammad Khalji tàn phá. Các biến cố liên tiếp đó đã đánh dấu trang sử cuối cùng của Phật giáo trên bán lục địa Ấn độ.

Một vài nhân chứng lịch sử

Na-lan-đà vừa là một tu viện vừa là một cơ quan giáo dục và hoằng Pháp mang tính cách quốc tế. Chương trình giáo huấn siêu việt và lối sống kỷ luật và vô cùng tinh khiết của cả giáo đoàn cũng như những người tu học đã đưa thanh danh Na-lan-đà vang dội khắp Á Châu. Hơn một ngàn năm trước những ai đến được nước Ấn và được nhận vào tu học ở Na-lan-đà là một niềm hãnh diện lớn lao. Những người may mắn đến được Na-lan-đà thường ghi chép lại những gì mắt thấy tai nghe và cả những kỷ niệm của họ. Các học giả Tây phương, Trung hoa, Nhật bản... vẫn chưa khai thác hết những tư liệu quý giá này. Các nhà sư Trung hoa sang du học hay hành hương ở Ấn thì rất nhiều, trong tập nhật ký của ngài Nghĩa Tịnh có ghi tiểu sử của 56 vị tăng du hành sang Ấn, trong số này có 5 vị là người Giao Chỉ (?). Tuy số tăng sĩ Trung hoa đến được Ấn độ khá đông tuy nhiên chỉ xin đơn cử trường hợp của ba vị tiêu biểu nhất là Pháp Hiển (332?-422?), Huyền Trang (600-664) và Nghĩa Tịnh (635-713), là những người đã để lại các tập hồi ký mang nhiều giá trị lịch sử.

Ngài Pháp Hiển : Lúc khởi hành đi Ấn thì Pháp Hiển đã 60 tuổi và ông đã lưu lại Ấn 16 năm liền, từ năm 399 đến 414. Tập nhật ký của ông mang tựa đề là "*Phật quốc ký*" (*Fo-kue-ki*), là một chứng tích lịch sử vô

cùng quý giá về nền văn hóa và sự phát triển cao độ của Phật giáo vào các thế kỷ thứ IV và thứ V tại Ấn. Quyển sách này đã được các học giả Tây phương mổ xẻ và kiểm chứng và họ đều cho biết là các sự kiện nêu lên trong tập sách cũng như những nhận xét của Pháp Hiển thật chính xác. Sau Pháp Hiển còn có hai vị tăng khác là Sung Yun và Hwui-Seng cũng sang du học tại Ấn vào năm 518, tuy nhiên những gì do hai vị này ghi chép đều rất sơ lược.

Pháp Hiển hành hương hầu hết các thánh tích Phật giáo quan trọng và mô tả các nơi này thật chi tiết. Ông phác họa lại lịch sử của Na-lan-đà từ khi mới được thành lập và liệt kê các sự cấp dưỡng của hoàng triều. Ông cũng cho biết chi tiết về các chương trình giảng huấn, các phương pháp sát hạch và tuyển chọn học viên và cả sinh hoạt thường nhật của tu viện... Ngoài ra ông còn mô tả các tòa nhà trong tu viện và cả các phòng ốc trong khu tịnh xá.

Theo ông thì thanh danh của Na-lan-đà sở dĩ vang lừng khắp nơi chính là nhờ vào giáo trình vô cùng cao thâm và siêu việt được giảng dạy tại Na-lan-đà. Thật vậy, vào năm 410 khi Pháp Hiển còn đang tu học tại đây thì Na-lan-đà vẫn còn là một tu viện bình thường, chỉ bắt đầu từ năm 410 trở về sau này thì sự sinh hoạt của Na-lan-đà mới thiên nhiều hơn vào việc giảng dạy. Ông còn cho biết là lúc ông mới đến thì Na-lan-đà còn mang thêm một biệt danh nữa là tu viện "Na-Lô" (?) và giáo trình hoàn toàn thuộc học phái Đại thừa. Học viên đến từ khắp nơi trên đất Ấn và từ các quốc gia khác như Trung hoa, Tây tạng, Triều tiên, Nhật bản và Tích lan.

Ngài Huyền Trang : ngài Huyền Trang lưu lại Ấn 17 năm tất cả. Ông may mắn được học với nhiều vị thầy lừng danh thời bấy giờ, nhất là được học về các môn du-già luận (yoga sastra) vào các năm từ 635 đến 640. Trong tập *Tây vực ký* (Si-yu-ki) của ông viết về chuyến du hành Ấn độ, ông có mô tả rất tường tận hệ thống giảng dạy siêu đẳng của Na-lan-đà, và còn cho biết thêm là sinh hoạt thường nhật cũng như việc tu tập nói chung của cả tu viện thật vô cùng kỷ cương và tinh khiết.

Sinh hoạt hàng ngày được quy định thật chặt chẽ căn cứ vào một chiếc "đồng hồ" nước. Đồng hồ là một cái chén nhỏ bằng đồng có đục một lỗ thật nhỏ ở đáy. Chén được thả lên bình trong một chậu nước to hơn. Nước chui vào lỗ nhỏ làm ngập chén, và cứ mỗi lần chén chìm xuống đáy chậu thì người phụ trách đánh mõ hay đánh gong để thông báo. Loại đồng hồ này thường được sử dụng trong các tu viện lớn tại Ấn thời bấy giờ.

Huyền Trang có viết một đoạn như sau trong tập *Tây vực ký*: *Các vị tu hành [tại Na-lan-đà] gồm nhiều ngàn người, họ là những vị có thực tài và tất cả đều có kiến thức rất cao. [...] Hạnh kiểm của họ thật tinh khiết và họ tuân thủ các quy tắc đạo đức một cách thành thực. Giới luật áp dụng trong tu viện thật nghiêm khắc, tuy số người tu hành đông đảo nhưng tất cả đều chấp hành giới luật thật nghiêm chỉnh, không có gì để chê trách. [...] Họ hỏi han nhau về bài vở hoặc cùng nhau bàn luận về các chủ đề cao siêu và khó khăn, nhưng không hề thấy một ai mất kiên nhẫn và cảm thấy ngày quá dài. [...] Vì thế sinh viên từ các nước khác đều tìm cách đổ dồn về đây để xin học vì họ muốn được mang danh là xuất thân từ Na-lan-đà và nhờ*

đó mà sau này tài năng của họ sẽ được nhiều người biết đến"(theo bản dịch của học giả C. Mauweuse trong quyển : *'L'Inde du Bouddha vue par les pellerins chinois sous la dynastie T'ang'* : *'Nước Ấn của Đức Phật dưới con mắt của các vị hành hương Trung quốc dưới triều đại nhà Đường'*, nhà xuất bản Calman Lévy, Paris, 1968).

Cách quản lý của Na-lan-đà rất dân chủ, không ai có quyền phán quyết một cách độc đoán, mọi quyết định phải thông qua hội đồng của tu viện. Vị trụ trì cho tập họp hội đồng để hỏi ý, từ chuyện lớn cho đến chuyện nhỏ, kể cả những việc thường ngày trong tu viện. Khi Huyền Trang xin vào nội trú thì đơn thỉnh cầu cũng phải đưa ra hội đồng phán xét và sau đó chính vị phó trụ trì đích thân công bố kết quả.

Huyền Trang kể lại rằng trong thời kỳ ông tu học, tức là vào thế kỷ thứ VII, thì Na-lan-đà có tất cả 10 000 nhà sư gồm 1 510 vị thuộc ban giảng huấn và 8 500 vị là sinh viên thường trú. Thật ra thì dù là giáo sư hay sinh viên thì tất cả cũng đều là những người tu hành như nhau, sự khác biệt duy nhất là họ được phân chia ra làm hai phía : một bên là ban giảng huấn, một bên là những người tu học. Trong số 1 510 vị trong ban giảng huấn thì có 1 000 vị có đủ khả năng giảng được 20 tập Sutra (Kinh) và Sastra (Luận) và 500 vị có thể giảng được 30 tập, chỉ có 10 vị (và trong số này có ngài Huyền Trang) là có thể giảng được 50 tập. Họ là những người trước đây đã từng soạn thảo các sách bách khoa Phật giáo bao gồm tất cả các học phái và các phương pháp tu tập khác nhau, hoặc họ đã từng trước tác được các bộ luận giải về triết học, logic học, hoặc các sách về quy tắc và ngữ pháp trong tiếng Phạn... Tuy nhiên con

số học viên và giáo sư tùy theo thời kỳ cũng có thể kém hay đông hơn. Vào thời kỳ khi ngài Nghĩa Tịnh tu học (675 đến 685) thì ban giảng huấn lên đến 3 000 vị. Tuy nhiên cũng có một vài học giả Tây phương nghĩ rằng khó mà kết hợp được một ban giảng huấn đông đảo như thế trong một đại học duy nhất (?).

Huyền Trang cho biết là Na-lan-đà thu hút được hầu hết các Giảng sư Phật giáo (gọi là *pandita*, có nghĩa là các học giả, trí giả hay thánh giả) lừng danh nhất trong nước thời bấy giờ. Huyền Trang có liệt kê một số vị như sau : Gunamati, Sthiramati, Prabhamitra, Jinamaitra, Jnanachandra, Sigrabuddha, Santaraksita, Silabhadra, Dhammapala và Chandrapala. Huyền Trang cũng cho biết là họ không phải chỉ biết giảng dạy mà mỗi vị còn trước tác được hàng chục tập Luận và Bình giải đủ loại. Trong thời gian Huyền Trang tu học tại Na-lan-đà (635-640) thì vị trụ trì của Na-lan-đà là Silabhadra, tuy nhiên các việc hành chánh và quản lý thì lại hoàn toàn giao phó cho vị phó trụ trì. Nghĩa Tịnh cũng có chú ý đến sự kiện này và cũng có ghi lại trong tập nhật ký của ông. Nghĩa Tịnh còn cho biết thêm là chính vị phó trụ trì tự mình đánh chuông để điều hành mọi sinh hoạt trong tu viện.

Ngài Nghĩa Tịnh : Ngài Nghĩa Tịnh tu học trong suốt mười năm tại Na-lan-đà (từ năm 675 đến 685) và cũng đã để lại một tập nhật ký ghi chép rất chi tiết các sự kiện xảy ra trong thời gian này. Ông cho biết là bất cứ ai muốn viếng tu viện đều phải bị hạch hỏi và lục soát rất cẩn thận tận ngoài cổng trước khi cho vào bên trong. Trong tập *Tây vực ký* Huyền Trang cho biết tu viện chỉ cho mở một cổng duy nhất phía nam của tu viện để

thông thương với bên ngoài và nơi cổng có người canh chừng cẩn mật. Người lạ muốn vào thăm viếng Na-lan-đà đều phải bị thẩm vấn, và chỉ những người có một số vốn kiến thức và trình độ tu tập nào đó thì mới được cho vào. Ông còn cho biết thêm là trong số mười người khách đến viếng thăm thì thường chỉ có hai đến ba người là được nhận.

Ngài Nghĩa Tịnh cho biết là việc tuyển sinh cũng thật gắt gao. Tuổi tối thiểu của thí sinh là 20 tuổi, nhưng thật ra thì thường Na-lan-đà chỉ nhận các nhà sư thật thông thái đã tốt nghiệp các đại học khác xin theo các khóa học cao cấp của Na-lan-đà. Theo học giả Rita Régnier (trong bộ *Encyclopaedia Universalis : Dictionnaire du Bouddhisme*, nhà xuất bản Albin Michel, Paris, 1999) cho biết thì sinh viên phải qua một kỳ thi tuyển và số người trúng tuyển chỉ độ 20 đến 30 phần trăm là nhiều. Ngài Huyền Trang còn cho biết là thí sinh phải thông suốt các "sách xưa" và cả các "sách mới". Các sách xưa gồm có các kinh Vệ-đà và Upanisad, các sách mới bao gồm tất cả các hệ thống triết học như Samkhya (Số luận tông), Vaisesika (Vệ-sử-ca, nghĩa tiếng Phạn của chữ này là sự *Tuyệt-vời* : đó là một học phái triết học Ấn độ khá phức tạp chủ trương sự hiện hữu trường tồn của các *nguyên tử* tạo ra mọi hình tướng biến động và học phái này cũng chủ trương sự hiện hữu của cái ngã *atman*), Nakya (là một tập kinh rất quan trọng của một học phái triết học Ấn độ thuộc Ấn giáo mang tên là *Đạo lý*, chuyên luận giải về *logic học*)...và tất cả các kinh sách Phật giáo nguyên thủy (Hinayana) và Đại thừa (Mahayana). Sở dĩ nêu lên một các chi tiết như trên là có ý cho thấy vào thời bấy giờ

muốn được nhận vào học ở Na-lan-đà phải có kiến thức thật bao quát.

Nghĩa Tịnh rất ngưỡng mộ các vị giảng sư của Na-lan-đà và cho rằng nhờ họ mà mình đã học hỏi được rất nhiều. Ông có nêu tên một số các vị thầy lừng danh thời bấy giờ thuộc giáo đoàn Na-lan-đà và có viết một câu như sau : *Riêng cá nhân tôi thì tôi vô cùng sung sướng được học hỏi thêm [với các vị thầy ấy]. Khi mang ra so sánh những gì tôi ghi chép trước đây với những gì mới học được [tại Na-lan-đà] thì lúc ấy tôi mới hiểu rằng mình đã học được thêm rất nhiều so với trước kia.* Cũng xin nhắc lại là khi sang tu học ở Na-lan-đà thì Nghĩa Tịnh đã sáu mươi tuổi và đã là một nhà sư lão thành.

Ngài Nghĩa Tịnh cho biết là vào thời kỳ ông tu học thì Na-lan-đà có đất đai trong 200 ngôi làng chung quanh. Khoảng 40 năm về trước thì Huyền Trang cho biết con số này chỉ là 100. Đất đai do hoàng triều cung cấp và tu viện cho nông dân thuê lại. Ngoài đất đai ra thì vua chúa dưới các triều đại Gupta và Pala còn trợ cấp thêm trâu bò để cày cấy và đôi khi cả tiền bạc. Việc ẩm thực mỗi ngày của hơn 10 000 người trong tu viện không phải là một việc nhỏ. Ngoài ra vua chúa thời bấy giờ còn góp phần vào việc tu sửa và xây dựng thêm cho tu viện.

Có một điều khá ngạc nhiên là cả Huyền Trang và Nghĩa Tịnh không thấy có vị nào mô tả về thư viện của Na-lan-đà. Chỉ biết rằng khi Huyền Trang về nước thì có mang theo 520 bộ kinh gồm tất cả là 657 quyển, chuyên chở trên lưng 20 con ngựa. Nghĩa Tịnh thì trong mười năm tu học đã gom góp được 400 bộ kinh gồm tất cả là 500 000 trang. Các chi tiết trên đây gián tiếp cho thấy

sự phong phú của thư viện Na-lan-đà. Trong khi đó thì các nhà sư Tây tạng lại mô tả khu thư viện kỹ lưỡng hơn. Thư viện Dharmaganja gồm có ba tòa nhà riêng biệt mang tên là Ratnasagara, Ratnodahi và Ratnaranjaka. Tòa thư viện Ratnaranjaka lớn nhất gồm chín tầng lầu đặc biệt dùng để cất giữ các kinh sách quý mang tính cách thiêng liêng như bộ *Bát nhã Tâm kinh (Prajparamita-sutra)* và các kinh sách Tantra thừa chưởng hạn như kinh *Samajaguhya*.

Giáo trình của Na-lan-đà

Như đã được trình bày trên đây, ngài Pháp Hiền hành hương và lưu lại Ấn độ từ năm 399 đến 414, và khi ông đến Na-lan-đà thì nơi này còn là một tu viện thuần túy, các vị xuất gia trong tu viện tu học theo Đại thừa. Dưới triều đại vua Kumaragupta đệ nhất (414 -455) thì Na-lan-đà mới bắt đầu dần dần chuyển thành một tổ chức đại học chuyên nghiệp hơn và tiếp tục giảng dạy theo truyền thống Đại thừa.

Giáo trình căn bản là nền triết học Tánh không do Bồ-tát Long Thụ chủ xướng vào thế kỷ thứ II. Căn cứ vào căn bản triết học Tánh không Long Thụ thành lập một học phái triết học mới rất mạch lạc và vững chắc gọi là học phái Trung đạo (Madhyamika). Các phép biện chứng về khái niệm Tánh không trong học thuyết Trung đạo đã đưa Phật giáo vượt lên một cấp bậc thật uyên bác và cao siêu trong nền tư tưởng Phật giáo nói chung. Do đó Trung đạo cũng có thể được xem như đại diện chung và tiêu biểu nhất cho toàn thể Đại thừa. Trung đạo mở ra một đường hướng mới ít nhất là trên *phương diện cứu cánh* của sự tu tập so với các "học phái của những người xưa" (Trường lão bộ) và các

học phái Phật giáo nguyên thủy đại diện bởi học phái Theravada phát sinh sau này. Các phương pháp tự biện của Trung đạo cũng rất đặc thù và đã làm nổi bật hệ thống lôgic học của Phật giáo nói chung. Phép biện luận của Trung đạo dựa vào hệ thống lôgic học đó cũng cho thấy một số khác biệt với các học phái Đại thừa khác phát sinh sau này là Duy thức (Vijnanavada), Du-già hành tông (Yogacara) và Kim cương thừa (Vajrayana). Một số các vị đại sư hoặc các vị sáng lập ra các học phái lớn của Đại thừa hầu hết xuất phát từ Na-lan-đà và từng trụ trì Na-lan-đà, chẳng hạn như các vị Long Thụ (Nagarjuna), Thánh Thiên (Aryadeva), Hộ Pháp (Dharmapala), Thế Thận (Vasubandhu), Vô Trước (Asanga)...

Cũng xin nhắc thêm là Kim cương thừa thật ra chỉ là một đường hướng tu tập mới và đặc thù "ghép thêm" vào Phật giáo Đại thừa. Kim cương thừa dựa vào các kinh điển Tantra mang nhiều biểu tượng và phản ánh một vài màu sắc thần bí và linh thiêng. Từ Kim cương thừa đã phát sinh ra một chi phái gọi là Thời luân (Kalachakra - Đúc Đạt-lai Lạt-ma cũng đã từng tu tập theo kinh Thời Luân và cũng đã thuyết giảng và bình giải bộ kinh này cho người Tây phương và các buổi thuyết giảng của Ngài cũng đã được ghi chép và in ra thành sách). Vị đại diện lớn nhất và tiêu biểu nhất cho chi phái Thời luân là ngài Liên Hoa Sinh (Padmasambhava). Ngài Liên Hoa Sinh có thể đã được đào tạo tại Na-lan-đà và cũng là người đã mang Kim cương thừa vào Tây Tạng vào giữa thế kỷ thứ VIII. Đối với người Tây Tạng thì Liên Hoa Sinh là vị Phật thứ hai sau Đức Phật Thích-ca Mâu-ni. Nêu lên các chi tiết trên đây để cho thấy ảnh hưởng và tầm quan

trọng của Na-lan-đà trong lịch sử Phật giáo. Các sự kiện trên đây cũng cho thấy tính cách sáng tạo, đa dạng và toàn cầu trong quá trình nghiên cứu và giảng dạy của Na-lan-đà. Tóm lại giáo trình của Na-lan-đà thật đa dạng, bao hàm mọi lãnh vực tư tưởng và Đạo Pháp, ban giảng huấn và học viên đến từ khắp nơi, và cũng từ Na-lan-đà mà ánh sáng của tư tưởng của con người và Đạo pháp đã tỏa rộng ra tám phương trời.

Ngoài ra bối cảnh đa quốc gia của Na-lan-đà đã tạo ra một môi trường vô cùng thuận lợi cho việc dịch thuật. Một phần lớn các kinh sách xưa bằng tiếng Phạn được phiên dịch ra tiếng Trung hoa và tiếng Tây Tạng ngay trong Đại học Na-lan-đà. Vì chiến tranh nên một số kinh sách gốc tiếng Phạn này bị mai một và sau này đã được phiên dịch trở lại tiếng Phạn từ các bản tiếng Hán và tiếng Tây Tạng.

"Lò đào tạo" Na-lan-đà đã hun đúc ra nhiều đại sư chủ trương nhiều đường hướng triết học khác nhau và từ đó giúp phát sinh ra nhiều học phái lớn. Tuy nhiên nếu nghiên cứu cẩn thận và sâu sắc thì dù là các học phái Phật giáo của "những người xưa" (các vị Trưởng lão) hay các học phái Trung đạo, Duy thức, Kim cương thừa... cũng không hề đối nghịch nhau mà đúng hơn là bổ túc cho nhau và đó cũng là một đặc thù của Phật giáo nói chung. Các học phái dù cho có tranh biện nhưng chưa bao giờ gây chiến với nhau. Đại học Na-lan-đà thường xuyên tổ chức các buổi hội thảo (tức là tranh biện) giữa giáo ban của tu viện và các học viên, và thường khi cũng mời các vị thầy bên ngoài đến tham gia, các vị thầy thuộc các tín ngưỡng khác cũng được mời đến thuyết trình và tranh biện. Các cuộc tranh biện có

khi kéo dài nhiều tháng cho đến nhiều năm, có lẽ người xưa có nhiều thì giờ để sống hơn chúng ta hay chăng ? Vua chúa đương thời cũng tham gia bằng cách trợ cấp tài chánh hay đứng ra chủ toạ.

Ngoài phần giảng huấn ra thì Na-lan-đà còn là một trung tâm sáng tạo nghệ thuật. Nghệ thuật tranh vẽ và tạc tượng bằng đá và bằng đồng của Na-lan-đà ảnh hưởng đến nghệ thuật chung thời bấy giờ trong toàn thể vùng bắc Ấn dưới cả hai triều đại Gupta (thế kỷ thứ V đến thứ VIII) và Pala (thế kỷ thứ VIII đến thế kỷ XII).

Các tượng điêu khắc bằng đá cho thấy sự cân đối và dáng dấp uy nghi, quần áo và trang sức cũng được tạc thật cẩn thận và khéo léo. Toàn thể pho tượng tỏa ra sự dịu dàng và thanh thoát. Nói chung thì nghệ thuật Na-lan-đà đã tạo ra một số tiêu chuẩn làm khuôn mẫu cho nghệ thuật điêu khắc và hội họa của Ấn độ thời bấy giờ. Các tượng bằng đồng cũng cho thấy nhiều tinh xảo, gương mặt các nhân vật hơi dài hơn so với các tượng xưa. Tượng Phật cũng đa dạng hơn, thể hiện từng trường hợp khác nhau. Sự bành trướng của Đại thừa với vô số các vị Bồ-tát, và nhất là Kim cương thừa mang đầy biểu tượng đã mang lại sự phong phú cho nghệ thuật tạo hình bằng đồng.

Tại Na-lan-đà các nhà khảo cổ còn đào xới được một khu (khu khảo cổ số 1) chứa các chứng tích cho thấy là khu này từng được dành riêng cho những người hành hương từ đảo Sumatra đến. Khu vực này có lẽ được xây cất vào dịp vua Sumatra gửi sứ thần sang Ấn dưới triều đại của vua Devapala (khoảng 810-850) (theo học giả Rita Régnier, tài liệu trích dẫn trên đây, op.cit.).

Sự kiện này cho thấy sự liên hệ mật thiết giữa Phật giáo Indônêxia và Phật giáo Ấn độ vào thời bấy giờ. Ngoài ra thì các nhà khảo cổ cũng tìm thấy các nét nghệ thuật tượng đồng của Na-lan-đà trên các bức tượng Phật cũng bằng đồng được khám phá trên đảo Java.

Na-lan-đà ngày nay

Ngày nay Na-lan-đà chỉ là một vùng khảo cổ mênh mông còn rải rác một số di tích kiến trúc bằng gạch đỏ, phân bố dọc hai bên một con đường thật rộng theo hướng bắc nam. Các di tích đó trước kia là các tịnh xá (vihara), các chánh điện (caitya) và các bảo tháp (stupa). Có tất cả tám tịnh xá có mặt tiền hướng về phía đông và có hai tịnh xá có mặt tiền hướng về phía bắc. Các tịnh xá đều được xây dựng giống như nhau, mỗi tịnh xá gồm nhiều dãy nhà xây chung quanh một sân rộng, trong sân có giếng nước và thường có thêm một lò nướng bánh. Tịnh xá có một hay hai tầng lầu, trần nhà hình vòm cung được chống đỡ bằng nhiều cột.

Người ta tìm thấy một chánh điện (khu khảo cổ số 2) với một tượng Phật không lồ, trong chánh điện có xây thêm một bệ cao, có thể đây là nơi dùng cho các giáo sư đứng giảng. Ngoài chánh điện trên đây người ta còn tìm thấy một tháp hình chóp, có lẽ tháp này đã được xây trùm lên bảo tháp xá lợi của ngài Xá-lị-phát. Thật ra thì bên trên bảo tháp có tất cả bảy lần xây cất chồng chất lên nhau. Mặt phía bắc có các nấc thang để trèo lên đỉnh và trên đỉnh thì trước kia là một chánh điện lớn với một tượng Phật không lồ, nay thì không còn nữa. Người ta cũng tìm thấy chung quanh khu vực chánh điện nhiều bảo tháp nhỏ mang tính cách tôn kính dùng vào

việc thờ phụng. Về phía bắc của khu chánh điện trung tâm các nhà khảo cổ còn khám phá thấy ba chánh điện khác (các khu khảo cổ 12, 13 và 14), có lẽ các chánh điện này cũng còn dùng làm nơi giảng huấn. Phía đông của Na-lan-đa là một khu đặc biệt dành riêng cho việc thờ phụng, các nhà khảo cổ tìm thấy tại nơi này một chánh điện và nền được bao quanh bởi hai trăm mười một tấm đá điêu khắc thật tinh xảo, các phiến đá này được định tuổi vào thế kỷ thứ VI hay thứ VII.

Rồi đây trong tương lai đại học mới Na-lan-đa sẽ được chính phủ Ấn độ xây cất ra sao

bên cạnh những di tích này ? Trong bối cảnh Ấn giáo và Hồi giáo của xã hội Ấn độ ngày nay, sự sinh hoạt và giảng dạy của Na-lan-đa trong tương lai nhất định sẽ không còn là một tu viện tinh khiết và thuần túy của Phật giáo như từ một ngàn năm trước. Tuy nhiên biết đâu Na-lan-đa mới cũng sẽ là một hạt giống mới giúp Phật giáo hồi sinh trên quê hương mà chính Phật giáo đã ra đời và bành trướng suốt mười tám thế kỷ ?

Bures-Sur-Yvette, 15.10.10

Hoang Phong



Tượng Phật Chuyển Pháp Luân



Tượng Phật với Y thương



Di tích một góc Tịnh xá



Không ảnh Na Lan Đà ngày nay



Di tích một góc Chánh điện

Về bài đăng báo Phật Học

Ban Biên Tập hoan nghênh quý độc giả viết bài cho Nguyệt San Phật Học, xin được lưu ý những điểm sau đây :

- ◆ Bài viết về giáo lý hay thơ, văn, nhạc mang chứa nội dung Chân, Thiện, Mỹ theo tinh thần Phật Giáo, có ích cho sự tu học.
- ◆ Bài gửi đăng báo Phật Học, tác giả có thể viết tay hay đánh máy.
- ◆ Bài được đăng báo hay không, xin miễn trả lại bản thảo.
- ◆ Tác giả dùng bút hiệu, xin ghi rõ họ, tên, địa chỉ để dễ liên lạc nếu cần.
- ◆ Tôn trọng tác giả, Ban Biên Tập không sửa chữa hành văn trừ khi tác giả cho phép. Ban Biên Tập có thể sửa lỗi chánh tả hoặc đánh máy bị sai.

Ban Biên Tập
Nguyệt San Phật Học



HỘ PHÁP

Phật Học Inc
7913 Rochelle Road
Louisville, KY 40228-2379

NON-PROFIT ORG.
U.S. POSTAGE PAID
LOUISVILLE, KY
PERMIT NO. 368

To: