



Lược khảo về tư tưởng niệm Phật

ISSN: 2734-9195

09:05 08/11/2024

Pháp mà đức Phật của chúng ta thuyết rất nhiều nhưng thực hành có đến nơi hay không đó là điều quan trọng, pháp môn niệm Phật cũng nằm trong khuôn phép như vậy.

Tác giả: Thích nữ Trung Sâm

*Tịnh Độ là lòng trong sạch,
Chớ còn ngờ hởi đến Tây phương;
Di đà là tính sáng soi,
Mựa phải nhọc nhằn tìm về Cực Lạc. (1)*

I. Dẫn khởi

“Lúc Ta mới ngồi nơi đạo tràng, dưới cội Bồ-đề, quán sát và đi kinh hành, trong hai mươi mốt ngày, suy nghĩ như vậy: Trí tuệ mà Ta đã đạt được thật là vi diệu đệ nhất. Chúng sinh các căn ám độn, đắm trước dục lạc, bị ngu si làm mờ mịt, vậy làm sao để hóa độ?”. (2)

Phật đạo thì cao sâu mà căn tính chúng sinh lại ám độn, do đó Như Lai thương xót, phương tiện độ sinh, vận dụng trăm ngàn vạn ức pháp môn, rủ lòng giảng dạy tiếp độ, khiến cho tất cả chúng sinh đều nhập vào tri kiến Phật, tu hành Phật thừa.

“Xá-lợi-phất nên biết! Người căn trí ám độn hẹp hòi, đắm trước kiêu mạn không thể tin pháp này. Nay Ta hoan hỷ vô úy, đối với các Bồ-tát, dứt khoát bỏ phương tiện, chỉ nói đạo vô thượng”. (3)

Đạo vô thượng chính là Phật đạo, kinh lại dạy: *“Đem thâm tâm niệm Phật, tu trì tịnh giới, những người này nghe được thành Phật, toàn thân phấn khởi. Đức Phật biết được tâm hạnh của những người này nên nói Đại thừa.” (4)*

Đức Thích Tôn giáo hóa, trải qua bốn mươi chín năm, giảng kinh hơn ba trăm hội, chỉ vì một đại sự nhân duyên là giúp chúng sinh ngộ nhập vào tri kiến của

Phật, tu hành đúng như thật. Đó là những đoạn được trích dẫn trong kinh Pháp Hoa của Đại thừa. Niệm Phật là một pháp môn dễ học, dễ tu, được đức Phật dạy rất nhiều trong các kinh điển Nguyên thủy (Nikāya) cho đến A-hàm (阿含 āgama).

Pháp của đức Phật chỉ một mục đích đó là giải thoát, không phân biệt Nam hay Bắc, pháp môn dễ học dễ tu và gần nhất đó chính là pháp môn niệm Phật, nhưng niệm và thực hành bằng cách nào, đó chính là vấn đề. Cho nên, dù theo Nam truyền hay Bắc truyền, nhưng một mục đích chung đó vẫn là giác ngộ và giải thoát.



Ảnh minh họa, tượng Phật A - di - đà

Hòa thượng Minh Châu (1918-2012) nhận xét:

“Một số học giả Pāli cho rằng những gì ngoài ba Tạng Pāli là ngụy tạo, vừa nguy hiểm, vừa nông nổi nếu không phải là lạc hậu. Nguy hiểm vì tự mình phủ nhận những cố gắng trung thành với đạo Phật nguyên thủy của các nhà luận sư, như chúng ta đã thấy quá rõ ràng trong tập sách này.

Nguy hiểm hơn nữa là chúng ta phủ nhận luôn những tinh hoa đạo Phật nguyên thủy do chính các nhà luận sư khai thác và diễn đạt. Nông nổi và lạc hậu, vì ngày nay các nhà học giả Phật giáo phần lớn đều chấp nhận một số tư tưởng Đại thừa là những tư tưởng của đạo Phật nguyên thủy và xác nhận chính trong Tam Tạng Pāli, được kết tập trong một thời gian một vài thế kỷ, lẽ dĩ nhiên phải có những đoạn phi nguyên thủy xen kẽ vào. Nếu có nhà học giả nào chịu khó so sánh bốn tập A-hàm (Trung Hoa) với các tập Pāli Nikāya tương đương, các vị ấy sẽ thấy có nhiều đoạn văn A-hàm Trung Hoa lại nguyên thủy hơn các đoạn văn

Pāli.

Thái độ của một số phật tử Đại thừa ngược lại xem những gì Tiểu thừa là thiếu cặn, nhỏ hẹp, không đáng học hỏi cũng là một thái độ nguy hiểm, nông nổi, nếu không phải là gây thờ, phản trí thức. Nguy hiểm vì tự nhiên phủ nhận ba tạng Pāli, bốn bộ A-hàm và các luật tạng, những tinh hoa tốt đẹp nhất và nguyên thủy nhất của lời Phật dạy. Và làm vậy chúng ta mắc mưu các nhà Bà-la-môn giáo đã khôn khéo loại bỏ ra ngoài Phật giáo những tinh ba của lời Phật dạy, bằng cách gán cho danh từ "Tiểu thừa".

Nông nổi và gây thờ, vì thật sự danh từ Tiểu thừa và Đại thừa không được tìm trong ba tạng Pāli và bốn bộ A-hàm và chỉ là những danh từ được tạo ra về sau. Hơn nữa, tìm hiểu quá trình lịch sử tư tưởng Phật giáo, chúng ta chỉ có thể hiểu được tư tưởng Đại thừa sau khi chúng ta tìm hiểu được tư tưởng nguyên thủy. Loại bỏ tư tưởng nguyên thủy để tìm hiểu tư tưởng Đại thừa cũng như thả mồi bắt bóng, và bắt bóng ở đây là bắt bóng tà ma ngoại đạo, mới thật sự nguy hiểm hơn.” (5)

Mặc dù Hòa thượng đã viên tịch, song những lời Ngài dạy đã để lại cho chúng ta rất nhiều sự suy ngẫm.

II. Chủ thuyết niệm Phật trong hệ A - Hàm và Nikaya

Niệm Phật trong hệ A-hàm (阿含) và Nikāya tản mạn qua nhiều phẩm của kinh văn, nhưng chung quy đức Phật dạy cho các thánh đệ tử “*Niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng, niệm Giới, niệm thí, niệm thiên, niệm tịch tĩnh, niệm hơi thở, niệm thân và niệm sự chết... Các người sẽ đạt được thần thông, loại bỏ các loạn tưởng, đạt được quả Sa-môn, tự thân đạt tới Niết-bàn...*” (6)

Lời dạy của đức Phật được thể hiện rõ nhất qua phẩm *Thập niệm* (十念品) của *Tăng nhất A-hàm* (增壹阿含/Ekottarāgama). Phẩm *Thập niệm* được đức Phật dạy riêng thành một pháp, hiện tương đương với *Tăng Chi bộ kinh* (Aṅguttaranikāya) của Pāli thuộc kinh A.1.16. *Ekadhamma* (xem bản Việt *Tăng Chi bộ kinh*, phẩm “*Một pháp*” phần “*niệm Phật*” Hòa thượng Minh Châu dịch).

Tăng nhất A-hàm Hán dịch bởi Tam tạng người Kế-tân (Kaśmīra) Cù-đàm Tăng-già-đề-bà (瞿曇僧伽提婆/Gautama Saṅghadeva) dịch vào thời Đông Tấn (東晉) gồm 51 quyển chia ra làm 472 bài kinh, từ một pháp tăng dần cho tới mười một pháp, hiện lưu hành trên tạng Đại chính tập 2, No. 125.

Tăng nhất A-hàm được quy kết thuộc về hệ thống Đại chúng bộ (大眾部 /Mahāsāṃghikas) kết tập (7), nhưng cũng có một ý kiến cho rằng *Tăng nhất A-hàm* thuộc *Pháp tạng bộ* (法藏部/Dharmaguptaka) do sự sắp xếp 250 giới của Tỳ-kheo và số mục này chỉ tìm thấy trong tạng Luật (Vinaya) của *Pháp tạng bộ* (8). Về chủ thuyết niệm Phật, chúng tôi xin trích dẫn sơ lược vài bản kinh và phụ dẫn thêm Luận để người đọc tiện tham khảo.

Thứ nhất: Về kinh

Tăng nhất A-hàm (增壹阿含/Ekottarāgama) phẩm *Quảng diễn* (廣演品) phẩm này không có Pāli tương đương, Đại chính tập 2, No. 125, quyển 2 (trang 554a20-b9), kinh văn liên hệ:

“Tỳ-kheo chính thân, chính ý, ngôi bất tréo chân, buộc niệm ở trước, chuyên tinh niệm Phật, không có niệm tưởng nào khác. Quán hình của Như Lai, mắt không hề rời. Trong khi mắt không rời, niệm tưởng công đức Như Lai.

‘Thể của Như Lai được thành tựu từ kim cương, đầy đủ mười lực, bốn vô sở úy, đồng mãnh giữa đại chúng. Gương mặt của Như Lai đoan chính vô song, nhìn không chán mắt. Giới đức thành tựu giống như kim cương không thể phá hoại, trong sạch không tỳ vết cũng như lưu ly. Tam-muội của Như Lai chưa từng sút giảm, đã tĩnh chỉ, vĩnh viễn tịch tĩnh, không có niệm khác. Các thứ tình kiêu mạn, ngang bướng đã vắng im, ý tham dục, tưởng sân hận, tâm ngu hoặc, mạn kết do dự, tất đều tận trừ. Huệ thân của Như Lai, trí không bờ đáy, không bị chướng ngại. Thân Như Lai, được thành tựu từ giải thoát, các cỗi đã hết, không còn sinh phần để nói ‘Ta sẽ đọa nơi sinh tử.’ Thân Như Lai được vượt qua thành trì của tri kiến, biết căn cơ người khác đáng được độ hay không đáng được độ, chết đây sinh kia, xoay vần qua lại trong ngàn mé sinh tử, có người giải thoát, người không giải thoát; Như Lai thấy đều biết tất cả.’

“Đó là tu hành niệm Phật, liên có danh dự, thành tựu quả báo lớn, các điều thiện đủ cả, được vị cam lô, đến chỗ vô vi, liên được thân thông, trừ các loạn tưởng, được quả Sa-môn, tự đến Niết-bàn. Cho nên, này các Tỳ-kheo, luôn phải tư duy không rời niệm Phật, liên sẽ được những thứ công đức thiện này. Như vậy, các Tỳ-kheo, hãy học điều này.”

Nơi khác, *Trung A-hàm* (中阿含/ Madhyama-āgama) kinh số 202, kinh *Trì Trai* (持齋經). Hán dịch Đại chính tập 1, No 26, quyển 55 (trang 771a26-b1). Pāli tương đương A.viii, 43.Visākhāsuttam (Xem bản viết *Tăng Chi bộ* kinh, chương VIII - *Phẩm V - Ngày trai giới* (Uposathavagga), kinh số III (43) Visākhā, Hòa thượng Minh Châu dịch). Liên hệ đoạn kinh Hán dịch:

“Này Bà cư sĩ, Đa văn Thánh đệ tử khi trì trai niệm tưởng Như Lai rằng,

‘Thế Tôn là Như Lai, Vô Sở Trước, Đẳng Chính Giác, Minh Hạnh Thành Tựu, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn’.

Người ấy sau khi niệm tưởng Như Lai như vậy, ác tham nếu có liền bị tiêu diệt. Những pháp tạp uế, ác bất thiện, nếu có cũng bị diệt. Này Bà cư sĩ, Đa văn Thánh đệ tử duyên nơi Như Lai cho nên tâm tĩnh, được hỷ, ác tham lam nếu có liền bị diệt, pháp tạp uế, ác bất thiện nếu có cũng bị tiêu diệt.”

Trường A-hàm (長阿含/Dīrghāgama) kinh số 9 , kinh *Chúng tập* (眾集經). Hán dịch Đại chính tập 1, No. 1, quyển 8 (trang 51b15-16). Pāli tương đương D. 33 SaṅgītiSuttam/Kinh *Phúng tụng* (Xem bản Việt Trường bộ kinh, kinh số 33 Kinh *Phúng tụng* (bốn Dự lưu quả chi) Hòa thượng Minh Châu dịch). Liên hệ đoạn kinh Hán dịch:

“...Tỳ-kheo tin Phật, Như Lai, Chí Chân, Đẳng Chính Giác, mười hiệu thành tựu...”.

Liên hệ đoạn văn Pāli như sau:

‘Cattāri sotāpannassa aṅgāni. Idhāvuso, ariyasāvako buddhe aveccappasādena samannāgato hoti-’itipi so bhagavā araham sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho, bhagavā’ti.’

“Như Thế Tôn nói: Ở đây, Thánh đệ tử bằng những phẩm tính như vậy mà tùy niệm chư Phật như vậy “Thế Tôn là Như Lai, A-la-hán, Chính đẳng giác, Minh hạnh viên mãn, Thiện thệ, Thế gian giải, Vô thượng Trượng phu, Điều ngự sĩ, Thiên nhân sư, Phật, Bạc-già-phạm”.

Thứ hai: Về Luận

Luận thư Pháp uẩn túc luận (9) (法蘊足論/Abhidharma-dharmaskandhasāstra) do Mục-kiền-liên (目乾連/Moggallāna) tạo 12 quyển, Đại chính tập 26, No.1537 của Hữu bộ giải thích:

“Thánh đệ tử, tức chỉ cho Phật-Pháp-Tăng. Người quy y Phật-Pháp-Tăng, gọi là thánh đệ tử. Bằng những phẩm tính như vậy mà tùy niệm Phật: Bằng phẩm tính như vậy, bằng tiếp cận như vậy, bằng nguyên lí như vậy, mà phát khởi niệm, tùy niệm, chuyên niệm, ức niệm Phật, không xao lãng, không quên mất, không bỏ sót, không rơi rớt, tính chất của pháp không mất, tính chất ghi nhớ rõ ràng

của tâm. Cho nên nói là bằng những phẩm tính như vậy mà tùy niệm Phật.” (10)

Phần kết luận niệm Phật của luận thư như sau:

“Thánh đệ tử bằng những phẩm tính như vậy tùy niệm chư Phật, bấy giờ sẽ phát sinh tín, tự thể của tín, tính thể của tín hiện tiền; tín ấy tương ưng với chứng trí, mà gốc rễ là kiến: Tùy thuận, ấn khả, ái mộ, ái mộ tính, tâm trừng, tâm tịnh. Đây gọi là Phật chứng tịnh. Nếu có thể khuyến khích, an lập người khác trong pháp này, nên biết đây gọi là phương tiện khuyến khích an lập cho trụ trong Phật chứng tính.” (11)

Nơi khác, *Thanh tịnh đạo luận* (清淨道論/Visuddhi-magga) một bộ luận căn bản của Thượng toạ bộ (Theravāda) được Phật Âm (Buddhaghosa) soạn vào thế kỷ thứ V, chương VII Chaanussatiniddeso (123) theo bản Pāli Tipiṭaka (Roman) thuyết về niệm Phật, liên hệ đoạn văn Pāli như sau:

“Buddham ārabhā uppannā anussati buddhānussati buddhaguṇārammaṇāya satiyā etamadhivacanam”.

Bản dịch từ Pāli sang English bởi Bikkhu Nanamoli được Ni sư Trí Hải chuyển dịch Việt ngữ như sau

“Tùy niệm khởi lên có cảm hứng từ đấng giác ngộ gọi là niệm Phật. Đây là danh từ để chỉ chính niệm có đối tượng là những đức tính đặc biệt của đấng Thế Tôn.”

Sự giảng dạy về phương thức niệm Phật của Phật Âm (Buddhaghosa) dẫn theo bản viết như trên đã nói

“Một thiền giả có niềm tin tuyệt đối, trước hết muốn tu tập tùy niệm về đấng Giác Ngộ, thì nên độc cư tại một trú xứ thích hợp và tưởng niệm đức tính đặc biệt của đấng Giác Ngộ, như sau: ‘Đức Thế Tôn là bậc A-la-hán Chính Đẳng Giác, đầy đủ minh và hạnh, đấng Thiện Thệ, đấng hiểu rõ thế gian, bậc Vô Thượng đạo sư điều phục những người đáng điều phục, bậc thầy của chư thiên và loài người, Phật, Thế Tôn’ (M. i 3; A. iii 285). Đây là cách niệm: ‘Đức Thế Tôn là như vậy vì Ngài là A-la-hán, Ngài như vậy vì Ngài hoàn toàn giác ngộ.... Ngài như vậy vì Ngài là Thế Tôn’.”

Đó là những dẫn khởi y cứ trên kinh và luận, để giúp chúng ta tìm hiểu sâu sắc hơn về ý nghĩa niệm Phật mà Như Lai đã trao truyền cho các hàng đệ tử. Nói tóm lại, ý nghĩa niệm Phật trong hệ A-hàm và Nikāya là pháp quán niệm, quán tưởng, về mười phẩm hạnh của đức Phật, không phải xưng niệm danh hiệu như thời kỳ về sau của Tịnh Độ tông.



Ảnh minh họa thiết kế bởi AI

III. Từ quán tưởng Thập hiệu đến tín ngưỡng niệm Phật

Như ở mục II chúng tôi đã nói, chủ thuyết “Niệm Phật” của A-hàm và Nikāya là quán tưởng về mười phẩm hạnh của đức Phật, nhưng tới thời kì phát triển của sơ kì Đại thừa thì chuyển thành một hình thức quán tưởng về một vị Phật ở phương khác, do quan niệm vào lý thuyết tam thân Phật (12) của Đại thừa.

Đại sư Ấn Thuận cho rằng (13), trong giai đoạn chuyển tiếp của trước Công nguyên và hiện nay các hình thức của tượng Phật, tượng họa, tượng điêu khắc của nước Kiền-đà-la (Gandhāra) và Ma-thâu-la (Mathurā) dần dần được lưu hành rộng rãi. Đây có thể là theo tư tưởng “Thân Phật vô lậu” của Đại chúng bộ (Mahāsāṃghika), tương hảo trang nghiêm, ảnh hưởng đến kinh Đại thừa (trở thành thuyết “pháp thân hữu sắc”).

Damien Keown (1951) giáo sư dạy khoa sử tại Đại học London, ông viết cuốn “*Dẫn luật về Phật giáo*” nguyên tác “*Buddhism a very short introduction*” xuất bản bởi Oxford University Press lần đầu vào năm 1996. Chương V “*Đại thừa (The Mahāyāna)*” cũng đồng tình với kiến giải của đại sư Ấn Thuận, ông nói:

“Đệ tử Đại thừa lập luận rằng một một bậc từ bi như Phật sẽ không bao giờ xa lìa chúng sinh, họ tin là ngài vẫn ở đâu đó, đang tích cực phổ độ chúng sinh giống như ngài đã làm khi sống trên đời. Dựa vào niềm tin này, những giáo pháp mang tính chất cầu nguyện nở rộ khắp nơi với những thực hành như tôn sùng, đánh lễ và xin gia trì.”

Nếu một Bồ-tát giống Jesus trong tình yêu và sự phụng sự nhân loại, đức Phật giống như chúa Cha, một thực thể siêu nhiên nhân từ không có ở thế gian, ngự ở đâu đó không xa trong một cảnh giới trời và quan tâm sâu sắc như người cha đối với hạnh phúc của con mình. Cuối cùng, những tư tưởng này sản sinh ra một vũ trụ Đại thừa càng lúc càng phát triển, một ngành Phật học mới với sự hình dung về đức Phật như thể có “Ba thân (trikāya)” hay sự tồn tại đồng thời trong ba chiều hướng: Trần gian, cõi trời và siêu việt.

Thân trần gian (nirmanakaya, hóa thân hoặc ứng thân) là thân ngài thị hiện ở trái đất. Thân cõi trời (sambhogakaya, báo thân) ở trong một cảnh giới phúc lạc đâu đó “trên kia” so với thế gian chúng ta đang sống, tương tự thiên đường trong Cơ Đốc giáo. Thân siêu việt (dharmakaya, pháp thân) là Phật được quan niệm như đồng nhất với thực tại tối hậu.” (14)

Liên quan tới Pháp thân của Phật, Thiền sư Suzuki Daisetsu Teitarō nói rằng:

“Linh tượng tôn giáo của đạo Phật được tôn vinh chung là Phật Pháp thân (Dharmakāya-Buddha) và đôi khi được tôn xưng là Phật Tỳ-lô-xá-na (Vairocana-Buddha) hay Phật Pháp Thân Tỳ-lô-xá-na (Vairocana-Dharmakāya-Buddha), còn danh hiệu khác là đức Phật A-mi-đà (Amitabha-Buddha) hoặc đức Phật Vô Lượng Thọ (Amitayus-Buddha) hai danh hiệu sau phần lớn được tín đồ phái Tịnh Độ (Sukhavati) Nhật Bản và Trung Hoa sử dụng.” (15)

Ngoài giáo thuyết tam thân như trên đã nói, giáo sư Hirakawa Akira cho rằng, còn có một nội dung đáng quan tâm của Đại thừa đó là về một vị Phật cứu độ có thể bắt nguồn từ việc thờ phụng tại các ngôi tháp (Stūpa) (16). Đại sư Ấn Thuận cũng công nhận rằng, kết quả của sự hưng khởi việc tạo tượng Phật đã thay thế vị trí xá-lợi Phật, biểu thị hình tượng cụ thể của đức Phật (17). Hai tác phẩm tại Ấn Độ được nhìn nhận có thẩm quyền nhất đối với các tông phái có tín ngưỡng về niệm Phật.

Thứ nhất: Thập-trụ-tì-bà-sa luận (十住毗婆沙論) của Long Thọ (Nāgārjuna) do Cưu-ma-la-thập (Kumārajīva) dịch 17 quyển, Đại chính 26, No 1521, thiên thứ 9: *Dị hành phẩm* (易行品) là một điển tịch trọng yếu nhất nói về pháp môn niệm Phật.

Thứ hai: Hai là Thập địa kinh luận (十地經論) của Thế Thân (Vasubandhu) do Bồ-đề-lưu-chi (Bodhiruci) dịch 12 quyển, Đại chính 26, No 1522.

Hai truyền bản đều có tựa đề Phạn Daśabhūmika. Con đường dễ dàng dựa vào “tha lực” đã được chỉ định và minh giải trong các bộ luận này. Tại Trung Hoa và Nhật Bản các vị Tổ sư sáng lập nên các tông phái này đã khai thác triệt để hai

bản thích luận trên để hình thành tín ngưỡng về niệm Phật cho tông phái của mình.

Minoru Kiyota trong thiên khảo luận

“Thiền sùng tín Phật giáo: Một nghiên cứu Vô Lượng Thọ kinh Ưu Ba Đề Xá Nguyên Sinh Kệ” (18) nguyên tác English của thiên *“Buddhist Devotional Meditation: A study of the Sukhavativyuhopadesa”* đã dẫn lời giáo sư Susumu Yamaguchi (山口益/ Sơn Khẩu Ích):

“Susumu Yamaguchi thừa nhận rằng tư tưởng của Tịnh độ là một thành phần của truyền thống Đại thừa được dựa trên các tư tưởng Trung Quán của Long Thọ và Duy Thức của Thế Thân. Sự diễn giải của ông ấy về Upadesa được dựa trên Duy Thức tông, ông tán thành không chút nghi ngờ rằng Thế Thân là tác giả của Upadesa.” (19)

Kiyota đưa ra ý kiến như vậy với giáo sư Yamaguchi không phải không có lý do chính đáng, vì trong *A-tì-đạt-ma câu-xá luận* (阿毘達磨俱舍論/Abhidharma-kośabhāṣya) chương 3, *Phân biệt thế gian* (分別世品/tṛtīyaṃ kośasthānam) của Thế Thân. Ở chương này, viết về địa ngục và thiên đường rất nhiều, nhưng lại không hề có một từ nào nhắc đến cõi Cực lạc (Sukhāvatī).

Cho nên, cuối thiên giáo sư đã kết luận rằng, tuy nhiên có một ý tưởng gây phiền trong văn bản này là không hề có nữ nhân trong Tịnh độ. Như vậy, có hai nguyên nhân để hành giả Đại thừa vào thời kì đầu chuyển từ quán tưởng thập hiệu đi đến triết lý niệm Phật. Có hai nguyên nhân:

Thứ nhất: Dựa vào giáo nghĩa tam thân Phật

Thứ hai: Việc phụng thờ tại các ngôi tháp có lưu giữ xá-lợi của Phật.

Tín ngưỡng niệm Phật này, ngày nay được gọi là Tịnh độ tông, tông này các tín đồ tin tưởng vào một vị Phật có thánh hiệu là A-di-đà hiện là giáo chủ ở cõi Tây phương Cực Lạc và cõi Cực Lạc cách Ta-bà khoảng thập vạn ức như trong *Tiểu kinh A-di-đà* (Sukhāvatī) đã miêu tả

“Từ đây qua phương Tây quá mười muôn ức cõi Phật, có thế giới tên là Cực Lạc.” (20)

Theo giáo sư Takakusu ông cho rằng, (21) có bốn dòng truyền thừa được nhìn nhận có thẩm quyền nhất của tông Tịnh độ được lưu truyền cho tới ngày nay.

1. Phật Đổ Tề, người Ấn ở Trung Hoa khoảng 310-348; Đạo An (584-708); Huệ Viễn.

2. Bồ đề Lưu Chi (Bodhiruci) người Ấn ở Trung Hoa khoảng 503-535; Huệ Sùng; Đạo Trừng; Đàm Loan (Doran 476-542); Đại Hải (Daikai); Pháp Thượng (Hôjô 495-508).
3. Bồ đề Lưu Chi; Đàm Loan; Đạo Xước (Dôshaku khoảng 645); Thiện Đạo (Zendô mất 681); Hoài Càm (Ekan), Thiếu Kan (Shôkô).
4. Từ Mẫn (Jimin) sang Ấn trong đời Đường (618-709) và tiếp nhận tín ngưỡng Di-đà tại Gandhāra.

IV. Niệm Phật trong truyền thống Tịnh độ

1. Nguồn gốc và khởi nguyên về tín ngưỡng Tịnh độ Di-đà

Thứ nhất. Về nguồn gốc tín ngưỡng Di-đà

Theo “Tù điển Bách khoa Phật giáo Việt Nam” tập 1, do Lê Mạnh Thát biên soạn vào năm 1980, tái bản vào năm 2004 (trang 201-203) viết rằng:

“Để tìm hiểu nguồn gốc của những yếu tố được đưa vào để giải thích ý nghĩa của tên A Di Đà, từ đó mới giải quyết một cách thỏa đáng vấn đề có mặt trước hay sau của các yếu tố ấy, ta phải nghiên cứu chính nguồn gốc của tín ngưỡng A Di Đà. Hiện có ba thuyết lưu hành tương đối rộng rãi trong học giới về vấn đề này.”

Ở đây, chúng tôi xin trích dẫn lại ba thuyết trong bộ Từ điển đã nêu trên.

a. Thuyết nguồn gốc Ba tư

Như đã thấy, đức Phật A Di Đà đã được nhấn mạnh như một đức Phật ánh sáng. Trong những danh hiệu của đức Phật này, yếu tố ánh sáng đã xuất hiện một cách khá thường xuyên. Do đó, những người nghiên cứu hầu như đã nhất trí đi tìm nguồn gốc của tín ngưỡng A Di Đà trong tín ngưỡng và thần thoại của dân tộc Iran.

Waddell cho rằng tín ngưỡng A Di Đà là một phát triển của thần thoại mặt trời trong tôn giáo Iran. Edkins coi nó xuất phát từ tín ngưỡng Ormazd, trong khi Beal lại tìm thấy Vô Lượng Quang đến từ vị thần ánh sáng Mithras, còn Vô Lượng Thọ thì từ vị thần thời gian vô lượng Zrvana Akarana của tôn giáo Zarathustra.

Pelliot và Lévi cũng đồng tình để nghĩ rằng, tín ngưỡng A Di Đà đã có một liên hệ nào đó với tín ngưỡng bày tỏ trong thánh điển Avesta của Zarathustra. Thuyết nguồn gốc Iran này ngày nay không được chú trọng mấy, một mặt vì nền văn hiến Avesta không có nhiều giá trị bảo chứng ngôn ngữ, và mặt khác vì có những chứng cứ cho phép tìm hiểu nguồn gốc Ấn độ của chính bản thân Phật A Di Đà.

Về nền văn hiến Avesta, tuy có nói đến ánh sáng và đời sống thọ mạng như hai đặc tính của Ormazd, vị thần sáng tạo ra mọi thứ tốt lành, nó đã không cho ta một sự liên hệ ngôn ngữ học nào giữa Ormazd và A Di Đà, trong khi những tư liệu Ấn độ lại cung cấp những chứng cứ cho sự liên hệ giữa A Di Đà với những vị thần của Vệ đà.

b. Nguồn gốc Ấn độ ngoài Phật giáo

Đức Phật A Di Đà thường được kết hợp với sự vắng sinh của những người chết. Cho nên, Kern và Matsumoto Bunzaburo đã tìm nguồn gốc của A Di Đà trong tín ngưỡng Yama của Veda. Nhưng phải đợi đến khi Wogihara công bố những kết quả nghiên cứu liên hệ giữa tín ngưỡng Di Đà và Viññu, ta mới có một quan điểm rõ ràng về nguồn gốc của A Di Đà.

Viññu là một vị thần mặt trời. Ở điểm cao nhất của bầu trời (padam paramam) có một nguồn suối cam lồ (amṛta) là thứ rượu soma. Các vị thần uống vào đều trở thành bất tử. Yama là kẻ đầu tiên sinh vào cõi ấy. Vậy thì, Viññu vừa là vị thần ánh sáng, vừa là vị thần bất tử, hai đặc tính hoàn toàn thích hợp với Phật A Di Đà. A Di Đà là một dạng tục ngữ của amṛta, tức Cam lồ bất tử.

Vậy tín ngưỡng A Di Đà có thể xuất phát từ tín ngưỡng Viññu, một vị thần đã xuất hiện từ thời Veda. Theo Wogihara thì từ nguyên thủy, A Di Đà được quan niệm như sống lâu không lường, tức Vô Lượng Thọ (amitāyus), rồi sau do ảnh hưởng của tín ngưỡng mặt trời, được quan niệm thêm là một vị Phật ánh sáng không lường (amitābha, Vô Lượng Quang).

Thuyết nguồn gốc Ấn độ này không phải không có ít nhiều giá trị. Tuy nhiên, nếu nghĩ rằng tín ngưỡng A Di Đà thực sự xuất hiện từ tín ngưỡng Viññu thì tỏ ra quá đơn giản, bởi vì nếu chỉ cần tìm nguồn gốc của những đặc tính gán cho Phật A Di Đà thì nó cũng chưa giải quyết được vấn đề nguồn gốc của chính tín ngưỡng ấy ở trong Phật giáo. Cho nên, một quan điểm khác đề xuất: *Thuyết nguồn gốc Ấn độ trong Phật giáo*.

c. Thuyết nguồn gốc Ấn độ trong Phật giáo

Thuyết này cho rằng tín ngưỡng A Di Đà là một phát triển có tính chất tất yếu trong quá trình truyền bá Phật giáo. Cơ sở của phát triển đó nằm ngay trong tín ngưỡng đức Phật lịch sử Thích Ca Mâu Ni. Sau khi đức Thích Tôn nhập niết bàn, một trào lưu tín ngưỡng mang ít nhiều tính chất bình dân và thần thoại xuất hiện nhằm phổ cập hóa Phật giáo tới nhiều lớp người khác nhau.

Chính từ trào lưu này đã khai sinh ra nền văn học Bản sinh cũng như tư tưởng Bồ tát, tìm cách lý tưởng hóa cuộc đời cũng như sự nghiệp của đức Thích Tôn. Đức Thích Tôn bây giờ không phải chỉ là đức Thích Ca Mâu Ni lịch sử, mà còn là một vị Phật của chân lý thường còn và mãi mãi thường còn (pháp thân) cũng như một vị Phật của hưởng thụ sung sướng (báo thân).

Chính quan niệm báo thân này là cơ sở cho tín ngưỡng Phật A Di Đà. Đó chủ yếu là quan điểm của Yabuki Koiki và Mochizuki Shinkyô. Tất nhiên người ta có thể đồng ý trên nguyên tắc với quan điểm cho rằng tín ngưỡng A Di Đà là phát triển tất yếu của tín ngưỡng nội bộ Phật giáo. Nhưng trong văn học Phật giáo, ngoài tín ngưỡng A Di Đà, còn song hành một số tín ngưỡng khác có dạng hình tượng tự kiểu tín ngưỡng A Sô Bệ và tín ngưỡng Dược Sư.

Cho nên, không thể chỉ dựa vào quá trình phát triển của văn học Bản sinh cùng tư tưởng Phật thể quan để giải thích nguồn gốc của tín ngưỡng A Di Đà.

Thứ hai. Về khởi nguyên tư tưởng niệm Phật

Về khởi nguyên của tư tưởng niệm Phật, hầu hết các học giả cận đại như Lữ Trùng, đại sư Ấn Thuận, Hirakawa Akira, Kimura Taiken v.v, đều đồng nhất quan điểm “tư tưởng niệm Phật phát khởi vào thời kì đầu của Phật giáo Đại thừa.”

Tuy nhiên, ở Ấn Độ thời kỳ này không chỉ có một dòng tư tưởng Tịnh độ của Phật A-di-đà, mà còn có thêm hai dòng tư tưởng Tịnh độ khác cùng tồn tại, một là Tịnh độ ở cõi trời Đâu Suất, nơi Phật Di-lặc (彌勒/Maitreya) đang giáo hóa chúng sinh, và cõi Tịnh độ Diệu Hỷ của Phật A-súc (阿閼/Akṣobhya) ở phương Đông. Nhưng cả hai dòng tư tưởng Tịnh độ này không phát triển mạnh mẽ như Tịnh độ Cực Lạc của Phật A-di-đà.

Về điểm này, bác sĩ Kimura Taiken đã phát biểu trong tác phẩm “*Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*” của mình (22). Nhưng, Lữ Trùng lại cho rằng:

“Loại tư tưởng truy cầu về phương Đông, phương Tây, phản ánh hoàn cảnh địa lý và tình trạng mậu dịch ở ngoại quốc của Ấn Độ thời bấy giờ. Đông Tây phương của Ấn Độ đều là biển lớn vô bờ bến, lúc bấy giờ tri thức của dân chúng

đối với hải ngoại chưa nhiều, những thứ tìm cầu trong nội địa không được, chỉ còn biết gửi hy vọng nơi hải ngoại xa xôi, mờ mịt. Hơn nữa, xã hội Ấn Độ lúc bấy giờ đang bấp bênh bất an nên loại ảo tưởng Tịnh độ rất dễ đánh lừa quần chúng.” (23)

Mặt khác, giáo sư Edward Conze nói rằng: *“Khoảng 400 năm trước T.L phong trào Bhakti chiếm ưu thế ở Ấn Độ vào khoảng những năm đầu Công nguyên. Giáo sư lý giải chữ Bhakti có nghĩa là lòng sùng tín cá nhân đối với những thánh tín được tôn kính, quan niệm của hình thức nhân loại. Vào thời đại kỷ nguyên của Kitô giáo, tư tưởng Bhakti này đã xâm chiếm Phật giáo một cách trọn vẹn và gieo rắc ảnh hưởng lâu dài.” (24)*

Về ngữ nghĩa Bhakti (Pāli:bhatti) theo từ điển Sanskrit (1899) của Monier-Williams (1819-1899) có nghĩa đen là “chấp trước, tham gia, thích, tôn kính, đức tin, tình yêu, tận tâm, tôn thờ, tinh khiết” Pāli giải thích bhatti “là sự tôn sùng sự tin tưởng, sự ái mộ” Hán dịch, tôn tín (尊信), tín ngưỡng (信仰). Ban đầu nó được sử dụng trong Ấn Độ giáo (Hinduism) và về sau nó xuất hiện hầu hết trong các văn bản của Upanishads, Yoga và Veda. (25)

Như lời giáo sư Conze đã nhận định ở trên, sự ảnh hưởng của ngữ ngôn Bhakti này đã xâm chiếm Phật giáo trong một thời gian dài, giáo sư nói:

“Một trong những vị Phật đầu tiên trở thành đối tượng của Bhakti là Aksobhya (Bất Động Như Lai), ngự trị ở phương Đông, trong cảnh giới Phật ở Abhirati. Tên ngài được những kinh điển Đại Thừa đầu tiên nhắc tới rất nhiều. Sự thờ phụng ngài chắc chắn bành trướng rất rộng rãi, nhưng thần thoại về ngài chỉ còn lại những đoạn ngắn. Sự thờ phụng Amitābha, chịu ảnh hưởng nặng nề của Iran, cũng bắt đầu từ thời đại đó. Amitābha là Phật Vô lượng (amita) Quang (ābhā) và cõi Cực Lạc của ngài ở tây phương. Ngài cũng còn được biết dưới tên Amitāyus (Vô lượng Thọ), vì sự trường thọ của ngài (āyus) Vô lượng (amita). Một số lớn kinh văn dành cho Vô Lượng Quang Phật; cuốn kinh được biết tới nhiều nhất là Sukhavati-vyuha, Kinh Di Đà, mô tả Thiên đường của Ngài, nguồn gốc và cách cấu tạo của cõi ấy. Ngoài ra Bhaishajyagura, Phật Dược Sư, rất phổ thông.” (26)

Ý kiến cá nhân của giáo sư Edward Conze đã cho thấy rằng, tư tưởng niệm Phật vào thời kì đầu của Phật giáo Đại thừa, được lưu truyền dưới hình thức tín ngưỡng thần thánh hóa của các tôn giáo khác. Nhưng nhà Phật học Akira Hirakawa lại cho rằng, một số học giả cho rằng niềm tin vào Phật A-di-đà được hình thành để đáp lại khái niệm Bhakti (sùng kính) của Bhagavadgītā (Chí tôn ca), mặc dù niềm tin vào Phật A-di-đà có những yếu tố chung với việc sùng kính Kṛṣṇa (tên thần Viṣṇu), thuật ngữ Bhakti không xuất hiện trong Sukhāvatīvyūha. (27)

Tác phẩm *“Tinh hoa triết học Phật giáo”* của JunjiroTakakusu, đóng góp thêm ý kiến này như sau:

“Vài người quả quyết rằng nó được vay mượn nơi Thiên chúa giáo, chính yếu từ nơi huyền thuyết về công cuộc truyền giáo của Thomas tại Ấn Độ (theo Dahlmann). Một số khác nêu ra một vài điểm trùng hợp với Avesta (28) hay với Manichaeism (29) (quan niệm của Eliot).” (30)

Theo Ấn Thuận lý giải: (31)

“Zoroaster giáo của người Ba-tư (Pārasya) có tín ngưỡng thần Vô Hận Quang Minh gọi là Ohrmazd, nơi được nhân loại ngưỡng vọng đến sự hạnh phúc vĩnh hằng, tôn giáo này nhiều ít có điểm tương tự với tín ngưỡng Phật A-di-đà. Trong Tam bảo cảm ứng yếu lược lục nói: (32)

‘Người nước An-tức không biết Phật pháp, ở các vùng biên địa, bản chất ngu si. Lúc bấy giờ có chim oanh vũ, ... thân mập yếu. Có người hỏi rằng: ‘Người ăn thức ăn gì?’ Chim đáp: ‘Tôi lấy việc nghe xưng niệm Phật A-di-đà để làm thức ăn, thân thể cường tráng, nếu muốn nuôi tôi, thì xin xưng niệm danh hiệu của Phật. Mọi người nghe vậy đều cất tiếng niệm Phật, chim từ từ tung cánh bay vào hư không... bay về hướng Tây. Vua quan dân chúng thấy vậy kinh ngạc, nói: ‘Chim này chính là hóa thân của Phật A-di-đà đến để dẫn nhiếp người ở xứ biên địa này, há chẳng phải hiện tại vãng sinh hay sao!’... Từ đó về sau, người nước An-tức tuy ít biết về Phật pháp nhưng có rất nhiều người được vãng sinh Tịnh độ.” (33)

Đại sư cho biết thêm, truyền thuyết này không ở nước khác mà xảy ra đúng ở nước An-tức (Arsaces) và cũng chính là vùng Ba-tư. Vì vậy, nó có giá trị của truyền thuyết. Người An-tức không hiểu Phật pháp nhưng họ lại có tín ngưỡng niệm Phật A-di-đà, như thế chính là làm rõ quan hệ giữa Tịnh độ A-di-đà với tây bắc Ấn Độ. (34)

Giáo sư Inokuchi Taijun cũng đồng quan điểm với đại sư Ấn Thuận, ông nói:

“Tín ngưỡng này làm cho người ta liên tưởng đến sự tôn thờ thần Viṣṇu, qua đó cho thấy nó đã chịu ảnh hưởng tôn giáo của Ba Tư, từ đó có thể suy đoán, có nhiều khả năng tín ngưỡng này được thành lập ở tại vùng tây bắc Ấn Độ.” (35)

Lữ Trùng nhận định rằng:

“Nhận thức về đức Phật đã vượt qua siêu nhân hóa, thần bí hóa. Tư tưởng Tịnh độ, lúc bắt đầu rất lộn xộn, đầy màu sắc tôn giáo, tính chất phần nhiều rất phức tạp.” (36)

Như vậy, những luận điểm của các giáo sư cùng các nhà nghiên cứu Phật học ở trên đủ giúp chúng ta có khái niệm sơ lược về sự hưng khởi của pháp môn niệm Phật vào thời kì đầu của Đại thừa, hệ thống tư tưởng này phát triển mạnh mẽ nhất ở phía tây bắc của Ấn Độ.

2. Các truyền bản về kinh Tịnh độ

Hiện nay trên Đại chính tạng lưu hành rất nhiều kinh và sớ giải về Tịnh độ. Ở đây, chúng tôi chỉ lược khảo về các truyền bản của kinh văn.

Giáo sư JunjiroTakakusu nói: “Về truyền bản Phạn ngữ thì có hai bản đại và tiểu (*Sukhāvatīvyūha*) đều được dịch ra Hán văn đó là Vô lượng thọ kinh và A-di-đà-kinh, các bản Hán dịch trong thời gian từ 147 đến 713 sau T.L gồm có mười hai quyển nhưng ngày nay còn có năm.” (37)

Về Vô lượng thọ kinh, tên gọi đầy đủ là Phật thuyết Vô lượng thọ kinh (佛說無量壽經) do Khang Tăng Khải (康僧鎧/Samgha-varman) dịch 2 quyển, Đại chính tập 12, No. 360. Ngoài ra còn thêm bốn bản trùng dịch nữa mang số hiệu No. 361-364. Truyền bản kinh này thuộc vào hội thứ 5 Vô Lượng Thọ Như lai Hội (無量壽如來會) trong Đại Bảo Tích (大寶積) do Bồ-đề-lưu-chi (Bodhiruci) dịch 120 quyển, Đại chính tập 11, No. 310. Trong bốn truyền bản nói trên, truyền bản Phật thuyết Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh (佛說無量清淨平等覺經) của Chi Lôu ca-sấm (Lokakṣema) dịch 4 quyển, Đại chính tập 12, No. 361, là phổ biến nhất.

Về A-di-đà kinh, tên gọi đầy đủ là Phật thuyết A-di-đà kinh (佛說阿彌陀經) do Cư-ma-la-thập (鳩摩羅什/Kumārajīva) dịch 1 quyển, Đại chính tập 12, No. 366.

Đó là, ý kiến của giáo sư JunjiroTakakusu, nhưng quan điểm của Akira Hirakawa cho rằng, trong truyền thống tịnh độ của Đông Á có ba bản kinh đặc biệt quan trọng đó là “Kinh Vô lượng thọ, kinh A-di-đà, kinh Quán vô lượng thọ Phật”. (38)

Về hai bản kinh như trên đã dẫn, truyền bản kinh Phật thuyết Quán vô lượng thọ Phật kinh (佛說觀無量壽佛經) do Cương-lương da-xá (Kālayāśas) dịch 1 quyển, Đại chính 12, No. 365. Nhà Phật học Hirakawa cho biết thêm: “Theo học giả Nhật Bản Fujita Kōtatsu (藤田宏達/Đằng Điền Hoàng Đạt) Phật A-di-đà được đề cập hơn một phần ba những bản dịch kinh sách Đại thừa Ấn Độ sang Hán tạng với một tổng số hơn 270 kinh và luận.” (39)

3. Âm hưởng niệm Phật và tính chất cầu nguyện

Về quan điểm này, đại sư Ấn Thuận nói:

“Để thích ứng những căn tín có trí tuệ yếu kém, lòng tin mạnh mẽ, Phật pháp lập ra pháp môn lục niệm-lục tùy niệm. Nếu gặp phải chuyện sợ hãi, đặc biệt lúc lâm bệnh nặng, hoặc sắp chết, thì có thể nương vào sáu niệm ấy mà tu hành (nhớ nghĩ) thì tâm không sợ sệt nữa.” (40)

Giải thích về nghĩa Tịnh độ, giáo sư Takakusu nói rằng, Nhật ngữ thông dụng cho tín ngưỡng Di-đà là Jôdo tức là Tịnh độ, vốn dịch nghĩa của chữ Sukhāvati (Cực Lạc quốc độ). Ai là người tin tưởng nơi Phật A-di-đà sẽ thác sinh vào nơi tịnh độ để thành Phật. Chính ý tưởng niệm Phật để được cứu độ này, vua Milinda (Menandros, 彌蘭陀/Di Lan Đà sống vào khoảng 115 trước TL) đã đặt câu hỏi với luận sư Nāgasena (那先/Na-tiên). (41)

Nhà vua cho rằng, thật vô lý khi một người ác được cứu độ nếu như người đó tin tưởng vào một vị Phật nào đó trước giờ lâm chung, Nāgasena trả lời rằng:

“Hàng trăm hòn đá to nhờ có chiếc thuyền nên không bị chìm. Người ta cũng thế, tuy làm điều ác, lúc ấy niệm Phật nên không bị đọa vào địa ngục. Sau khi chết liền được sinh lên cõi trời.” (42)

Sự nghi vấn của vua Milinda và câu trả lời của tỳ-kheo Nāgasena là vấn đề xoay quanh về nhân quả, qua sự đối đáp giữa vua Milinda và Na-tiên cho chúng ta thấy rằng, nếu người làm ác khi chết tưởng nhớ đến Phật được Phật cứu độ, hễ ai tin Phật và tưởng nhớ đến Phật thì lâm chung đều được Phật tiếp độ.

Nếu như vậy, cũng đồng nghĩa với tính chất cầu nguyện và niệm Chúa Jesus trong Ki-tô giáo được hiển thị qua bài kinh “Lạy cha” mà chúa Jesus đã dạy cho các tông đồ. Kinh thánh Matthew (Tin Mừng theo Thánh Mátthêô) bản Việt do Linh mục Nguyễn Thế Thuấn dịch, Chương 6: “Về việc cầu nguyện” chép lời chúa Jesus phán như sau:

“... Cầu nguyện, thì các ngươi chớ lải nhải như người ngoại! Chúng ta tưởng hễ nói nhiều thì sẽ được nhậm. Chớ bắt chước chúng vì Cha các ngươi biết rõ các ngươi cần gì, trước khi các ngươi xin Người. Vậy các ngươi hãy cầu nguyện thế này ‘Lạy Cha chúng tôi, Đấng ngự ở trên trời, ước gì Danh Cha hiển thánh, Nước Cha trị đến, Ý Cha thành sự, dưới đất cũng như trên trời...” (43)

Sự cầu nguyện này được rút dần vào trong lời nguyện xuất hiện vào thế kỷ thứ 5 bởi sự ảnh hưởng của Cha Evagrius Ponticus (345-399AD) “Lạy Jesus Ki-tô, Con Thiên Chúa, xin thương xót con, là kẻ có tội.” Rồi lại rút gọn hơn nữa “Lạy Jesus Ki-tô, xin thương xót con”. Sự tương quan này cũng đủ giúp chúng ta thấy được về sự niệm Phật từ sáu chữ Nam-mô A-di-đà Phật rồi rút gọn lại còn bốn chữ A-di-đà Phật.

Về ngữ nghĩa cầu nguyện này, xuất xứ từ chương 18: *“Người Biệt phái và người thu thuế” Tin mừng theo Thánh Luca*, kinh Thánh nói rằng:

“Với những kẻ tự tin rằng mình là công chính và khinh miệt người khác, Ngài nói ví dụ này: “Hai người lên Đền thờ cầu nguyện, một người là Biệt phái, và người kia là một người thu thuế. Người Biệt phái đứng sững mà cầu nguyện nơi mình thế này: “Lạy Thiên Chúa, tôi đội ơn Người, vì tôi không phải như những người khác, gian tham, bất lương, ngoại tình, hay là như tên thu thuế kia. Mỗi tuần tôi ăn chay hai lần, tôi nộp thuế thập phân về hết mọi vật tôi mua”. Còn người thu thuế đứng lén đằng xa, không dám ngước mắt lên trời, nhưng đấm ngực mà rằng: “Lạy Thiên Chúa, Xin đừng thương tôi là đứa tội lỗi!”

Ta bảo các người: Người này xuống về nhà thì đã được giải án tuyên công, khác với người kia! Vì phàm kẻ nào nhắc mình lên sẽ bị hạ xuống, còn kẻ hạ mình xuống sẽ được nhắc lên”. (44) “Những quan điểm sơ khởi như vậy, cho chúng ta thấy được danh hiệu của chúa Jesus có quyền năng cứu rỗi, cũng như danh hiệu Phật A-di-đà có hàm chứa một tha lực siêu nhiên có thể đưa tâm trí của con người thăng hoa lên hàng thánh thiện.”

Liên quan đến sự cầu nguyện này, trong văn học Phật giáo có niên đại vào thế kỷ thứ II, một mẫu truyện được ghi lại trong Divyāvadāna (45), được cho là có nguồn gốc từ tạng Luật của Hữu bộ (Mūlasarvāstivādin-vinaya). Văn bản này, tuyển tập gồm 38 câu chuyện được dịch sang tiếng Anh bởi John Strong (Princeton, 1983), bản Phạn được xuất bản năm 1886 bởi Edward Byles Cowell và RA Neil, vào năm 1959 bản Phạn một lần nữa được PL-Vaidya chỉnh sửa. (46)

Trong văn bản này có đề cập tới một mẫu truyện Dharmaruci-avadāna (mẫu truyện thứ 18 trong Phạn bản) xảy ra vào thời của Phật Câu-lưu-tôn (拘留孙 S. Krakucchanda/ P. Kakusandha), nhân vật Dharmaruci đã giết cha mẹ, sát hại một A-la-hán và thiêu rụi một tịnh xá.

Dựa vào mẫu truyện này, giáo sư Edward Conze nhận định: *“Vào khoảng 150 sau T.L, chúng ta thấy trong Divyāvadāna (tr.258-259) một câu chuyện cho thấy ngay vào thời ấy, những quy luật luân lý đã có thể bị coi nhẹ như thế nào. Dharmaruci sống cách đây ba kiếp, đã giết cha mẹ, sát hại một A-la-hán và thiêu rụi một tịnh xá. Song đức Phật tương lai đã truyền giới cho hắn với lời khuyên rằng: “Giới luật dùng để làm gì? Chỉ cần niệm đi niệm lại câu này Nam mô Phật, Nam mô Pháp!” (47)*

Vậy nhân vật Dharmaruci đề cập ở trên, chẳng khác nào Ma-ha đề-bà (大天 /Mahādeva) một nhân vật gây tranh cãi nhất trong lịch sử Phật giáo, và được cho là người sáng lập ra bộ phái Đại chúng bộ (大眾部/Mahāsāṃghikas) tại Kê

lâm tịnh xá (雞林精舍/ Kukkaṭārāma).

Thầy Tuệ Sỹ nhận định trong chương “*Thiền và Phật giáo*” như sau: “Tin tưởng rằng khi biết được tên gọi chính xác của vật, con người có thể nhận được quyền năng hay năng lượng từ vật ấy; tin tưởng này thấy khá nhiều trong các truyện cổ ở các nước phương tây.

Phật giáo trong kinh điển nguyên thủy, Pāli Nikāya và A-hàm Hán dịch không thấy nhắc đến tin tưởng này. Nhưng một bộ phận trong Phật giáo Đại thừa đã thấy xuất hiện tin tưởng ấy. Trong pháp môn Niệm Phật, lý thuyết giải thích rằng trong danh hiệu của một vị Phật hàm chứa vô biên công đức mà vị ấy đã tích lũy trải qua nhiều kiếp tu Bồ-tát hành, vì vậy mà khi xưng tụng danh hiệu một vị Phật có thể khiến người xưng tụng tiêu trừ được ức kiếp tội chướng.

Trong Tịnh độ giáo cũng nói, theo bản nguyện của Phật A-di-đà, chúng sinh nào niệm đến danh hiệu Ngài, sau khi lâm chung sẽ được tái sinh về cõi Tịnh độ Cực Lạc. Kinh A-di-đà lại nói rõ:

"Niệm cho đến nhất tâm bất loạn. Vậy thì, Niệm Phật và Niệm Chúa không có nội dung như nhau. Niệm Phật là một hình thái phổ thông của Thiền, "con đường dễ đi", vì niệm Phật là niệm tự tâm. Nhưng niệm Chúa là để khẩn cầu ân huệ của Chúa. Do ân huệ ấy mà có thể tự thăng hoa, và hiệp thông với Thượng đế. Niệm Chúa như vậy mang trong nó âm hưởng một tâm thức thần bí. Tâm thức kinh nghiệm thần bí ấy khi được minh giải bằng luận lý cũng mang tính thần bí không kém, và cũng rất gần với tư duy Đông phương qua nhịp cầu Meister Eckhart." (48)

Qua những dữ liệu chúng tôi đã trích dẫn dông dài ở trên, cho chúng ta thấy rằng, cầu nguyện trong Phật giáo đối với những hành giả tu tập pháp môn niệm Phật, chắc chắn rằng sẽ được vãng sinh về cõi Tịnh độ Diệu Hỷ của Phật A-súc ở phương Đông, và cõi Tây phương Cực Lạc của Phật A-di-đà, hoặc lên cõi trời Đâu-suất với Di-lặc Bồ-tát, nhưng còn kết quả ra sao mãi luôn là dấu chấm hỏi.

Vậy thì nói rằng tất cả các pháp môn từ Thiền, Tịnh cho tới Mật tông, tất cả chỉ là phương tiện nhưng mục đích chính vẫn là giải thoát và cứu cánh vẫn là Niết-bàn. Thế nên trong các tạng Nikāya, A-Hàm cho tới Đại thừa thường xuất hiện đoạn kinh Phật dạy về buông bỏ pháp và phi pháp, đơn cử như kinh Kim Cang Phật dạy:

"Ngã thuyết pháp như phiệt dụ giả, pháp thượng ưng xả, hà huống phi pháp". (49)

Nhưng pháp nào cần xả và xả như thế nào đó là một vấn đề. Cho nên, vào thời đại ngày nay niềm tin vào tư tưởng niệm Phật ở các nước Đông Á phát triển rất mạnh mẽ và Việt Nam cũng chịu ảnh hưởng bởi tín ngưỡng niệm Phật này, và điều đáng nói hơn nữa là nhiều thành phần đã lợi dụng biến tấu niệm Phật với mục đích phi chính pháp.

Bác sĩ Kimura Taiken đã phát biểu rằng:

“Phật giáo đã trải qua một thời gian dài lịch sử, diễn biến rất phức tạp nhưng cho tới ngày hôm nay những tư tưởng và lập trường của Tịnh độ hầu hết mang nặng vào khuynh hướng cho việc tế độ chúng sinh và cứu độ người sau khi chết.” (50)

Khái niệm về hồng danh A-di-đà Phật cần phải được hiểu cho rõ ràng, để thấy được sự lợi ích trước khi phát khởi câu niệm. Phương thức niệm Phật, chúng tôi sẽ đề cập ở phần V, *tín ngưỡng Di-đà tại Việt Nam*, và nguyên lý niệm Phật của các vị Thiền sư vào thời Trần.

Kinh A-di-đà như ở mục b phần IV *“Các truyền bản về kinh Tịnh độ”* chúng tôi đã nói, có mặt vào thời kì đầu của Phật giáo Đại thừa. Về nghĩa A-di-đà (阿彌陀 /Amitābha) có rất nhiều danh hiệu nhưng sơ khởi là 12 danh hiệu như trong *kinh A-di-đà* đã nêu.

Nơi khác, *kinh Vô Lượng Thọ Như lai Hội* (無量壽如來會) trong Đại Bảo Tích (大寶積) do Bồ-đề-lưu-chi (Bodhiruci) dịch 120 quyển, Đại chính 11, No. 310 phát triển lên tới 15 danh hiệu của Phật, truyền bản của Phạn và Tạng thì lên tới 18 danh hiệu. (51)

Cho nên, chúng tôi chỉ đi sơ lược về ba nghĩa “Vô Lượng Quang, Vô Lượng Thọ, Vô Lượng Công Đức”. Vô Lượng Quang là biểu tượng của Pháp thân (Dharmakāya), Vô Lượng Thọ là biểu tượng của Giải thoát thân (Vimukti-kāya), Vô Lượng Công Đức là biểu tượng cho Thánh giới uẩn giải thoát. (52)

Xét về từ Vô Lượng (無量) về không gian sẽ là Vô Lượng Quang, về thời gian là Vô Lượng Thọ, đức Phật Thích-ca đã đích thân mô tả hoạt động của Bồ-tát Pháp Tạng (Dharmākāra) như là một tiền thân của Ngài. Thật sự, danh hiệu A-di-đà nếu ta nhận thức được giá trị, thì đó chính là biểu tượng cho tự tính giác ngộ và giải thoát của chính bản thân mỗi người.



Ảnh minh họa thiết kế bởi AI

V. Niệm Phật trong thời đại của các Thiền sư Việt Nam

1. Khởi nguyên truyền thống tín ngưỡng Di-đà tại Việt Nam

Thời đại ngày nay câu niệm hồng danh A-di-đà Phật khá phổ biến đối với hai hàng đệ tử xuất gia cho tới tại gia. Mỗi khi tới chùa các Phật tử thường chấp tay trước ngực và chào nhau bằng câu Phật hiệu A-di-đà-Phật, một thông lệ và truyền thống tốt đẹp đã gieo vào trong tư tưởng của mỗi người con Phật. Để biết thêm về danh hiệu A-di-đà Phật đã được các bậc Thiền sư của Việt Nam giảng dạy ra sao, chúng ta quay trở lại sự xuất hiện của tín ngưỡng A-di-đà có từ thời điểm nào ở Việt Nam.

Trong “*Lịch sử Phật giáo Việt Nam tập 1, chương X*” thầy Mạnh Thát viết như sau:

“*Căn Cú Cao Tăng truyện 12 từ 405c19-28, cuộc đời và vụ tự thiêu của Đàm Hoằng như thế này: "Thích Đàm Hoằng, người Hoàng Long, nhỏ tu giới hạnh, chuyên sành luật bộ. Trong khoảng Tống Vĩnh sơ (420-422) nam dư Phiên Ngung, dừng lại ở chùa Đài, sau lại đến chùa Tiên Sơn của Giao Chỉ, tụng Vô lượng thọ và Quán kinh, lòng thề về An dưỡng.*

Vào năm Hiếu Kiến thứ 2 (455), nhóm củi trên núi, lén vào trong củi lấy lửa tự thiêu. Đệ tử đuổi kịp, ôm giữ đem về, thì nửa mình đã cháy, trải tháng mới bớt

chút ít. Sau đó, xóm gần có hội, cả chùa đều phó Hoằng vào ngày ấy lại vào hang núi tự thiêu. Dân xóm đuổi tìm thì mạng Hoằng đã đứt. Do đó họ chất củi thêm, đốt lửa cháy đến ngày hôm sau mới tắt. Ngày hôm đó, dân xóm đều thấy Hoằng thân vàng sắc vàng, cỡi một con nai vàng, đi về phía Tây rất nhanh, không nghĩ hỏi han.

Tăng và tục mới hiểu sự thần dị, cùng lượm xương tro, để dựng tháp thờ. Huệ Hạo (497-554) viết Cao Tăng truyện vào khoảng năm 530, như vậy cách vụ tự thiêu của Đàm Hoằng 80 năm. Sử liệu Hạo thu thập để viết chắc phải qua trung gian những báo cáo của người khác, rất có thể là do những tác phẩm họ viết ra như Cảm ứng truyện của Vương Diêm Tú, Trưng ứng truyện của Chu Quân Thai v.v... mà Hạo có liệt ra trong bài tựa của mình ở Cao Tăng truyện 14 tờ 418b25-c10.

Dầu với trường hợp nào đi nữa, ta ngày nay không thể chắc chắn Hạo đã sử dụng một nguồn sử liệu nhất định, để viết nên tiểu sử Đàm Hoằng. Tuy nhiên, nếu so với một tiểu sử khác của Hoằng viết sau Hạo khoảng 500 năm, ta thấy có một số sai khác đáng chú ý. Theo Vãng sinh Tịnh độ truyện quyển thượng tờ 112a22-b7 do Giới Châu viết vào những năm 1068-1077, thì Đàm Hoằng đã sống và đã chết như sau: "Thích Đàm Hoằng, người Hoàng Long, hoặc nói là người Cao Bưu của Quảng Lăng, trong khoảng Tống Vĩnh sơ, nam du Phiên Ngung, dừng ở chùa Đài, sau đến chùa Tiên Sơn của Giao Chỉ. Ngoài việc đèn nhang, hoàn toàn không làm việc gì khác, chỉ tụng Vô lượng thọ và Quán kinh, không biết bao nhiêu lần. Hoằng mỗi lần niệm, nói: "Một thân muôn nối, niệm chính khó giữ, có thể nương niệm chính, mới sớm thấy Di Đà".

Do đó, ở tại sơn am, bèn chất củi thành đống, một hôm lén vào trong đống củi, miệng tự nói rằng: "Xin bỏ thân này, mau gặp kim nhan, không còn ở trong ba cõi, để rơi vào các hữu". Nhân thế, bèn phóng lửa đốt. Đệ tử đuổi kịp, bỗng đem về chùa, nhưng nửa người đã bị đốt cháy. Chữa qua hơn tháng, những nơi bị cháy đã bình phục. Sáng hôm sau, xóm làng tổ chức hội lớn, cả chùa đều đến, Hoằng vào ngày ấy, lại vào trong núi, nhóm củi thiêu mình. Dân làng chạy tới cứu thì Hoằng đã mất. Do đó, họ chất củi thêm, đốt lửa, cháy đến hôm sau mới tắt. Đệ tử thu lấy di cốt, được xá lý vài trăm, đánh vào đá, ánh lửa xẹt ra, rốt cuộc không sót mẻ. Ngày hôm sau, họ thấy Hoằng thân vàng sắc vàng, cỡi một con nai vàng đi về phía tây rất gấp. Có ai hỏi thì không đáp. Có hỏi nữa thì Hoằng chỉ đưa một tay chỉ về phía Tây mà thôi. Có người ép đuổi theo thì cách nhau càng xa, cuối cùng cũng không kịp".

Trong bài tựa cho Tịnh độ vãng sinh tập ĐTK 2071 tờ 108c29-109a1. Giới Châu cho biết ông đã "tham khảo truyện từ đời Lương Tùy trở xuống như của Huệ Hạo

và Đạo Tuyên soạn, gồm có 12 nhà, cộng thêm với Tống cao tăng truyện của Tán Ninh, để viết nên tác phẩm mình. Khi viết tiểu sử Đàm Hoằng, Châu chắc đã có dùng đến một tài liệu khác, ngoài Cao Tăng truyện của Hạo, bởi vì cũng cách hành văn với những mẫu độc thoại của Đàm Hoằng được ghi lại, ta biết Hoằng không nhất thiết có quê quán Hoằng Long ở miền Bắc Trung Quốc, mà có thuyết nói Hoằng gốc người Quảng Lăng ở trong tỉnh Giang Tô ngày nay. Điều đáng tiếc là, Châu không ghi lại xuất xứ những mẫu tin sai khác vừa nêu". (53)

Vậy nguyên nhân nào dẫn Đàm Hoằng tự thiêu, thầy Mạnh Thát đưa ra nguyên nhân do "Quân thiện luận và sáu lá thư".

Nội dung như sau:

"Quân thiện luận với khuynh hướng Phật giáo xã hội của tác giả nó, đã tiến công mạnh mẽ vào những thành trì quan niệm Phật giáo từ trước cho tới thời nó được coi là đương nhiên Phật giáo và tất yếu Phật giáo. Nó đã tiến công vào những quan niệm vô thường, vô ngã, Niết bàn, những quan niệm mà không có chúng, ta tưởng Phật giáo không thể tồn tại được.

Nó cũng tiến công vào những tin tưởng như đời sau, kiếp sau, Tịnh độ, và coi chúng như những thứ ăn lớn nói láo, những chuyện không có thực, mà người ta đặt điều nên, để mê hoặc thường dân. Đối với vấn đề đời sau, ông đã dám thẳng tay lên tiếng nói: "Thích Ca giải thích là không thật". Đời sau đó khi ấy tạm thời là có thực đối với tín ngưỡng Tịnh độ, ông chỉ có việc đùa: "Nay học đời theo ánh thần, mà không có một tắc sáng, nghiệm lấy linh biến, mà chẳng có một tí lạ, kẻ cần thành không thấy được mặt người hiền cứu, người dốt học chẳng tìm được sự thật của chuyện, lãng hư. Nó đại là có sự sống lâu không lường, nhưng ai thấy được một ông già trăm tuổi? Thiết tha về sự cứng rắn của kinh Kim Cương, nhưng ai ngó được một vật không thối mục?".

Viết như thế, rõ ràng Huệ Lâm đã chế giễu trực tiếp những người tin tưởng Phật A Di Đà là những kẻ nhẹ dạ cả tin. Phật A Di Đà vào thời Lâm đã được quan niệm như một vị Phật "ánh sáng không lường" (amitabhà, vô lượng quang) và "sống lâu không lường" (amitàyus, vô lượng thọ). Và những kinh điển Tịnh độ, mà ta thấy trên, đã hứa hẹn là, nếu ai thực hành phương pháp niệm Phật tam muội thì nhờ sức Phật mà thấy được Phật A Di Đà. Trước những quan niệm và hứa hẹn ấy. Lâm chỉ biết vạch ra sự phi lý đáng buồn cười của chúng. Làm gì có ông già trăm tuổi, mà bảo có vị Phật "sống lâu không lường". Bảo Phật "là ánh sáng không lường", mà ai có thấy được một chút ánh sáng không? Nói là thấy Phật, mà người siêng năng chí thành thì ai thấy được mặt đâu?

Nêu nên những câu hỏi như thế là trực tiếp tra hỏi chính niềm tin Tịnh độ của những người như Hoằng, là xúc phạm vào chính sự thiêng liêng của một niềm tin như vậy. Những người tin tưởng như Đàm Hoằng còn có phương cách nào khác để trả lời những câu hỏi loại đó đâu. Lý luận làm sao được với những người, mà ngay cả đời sau họ còn không tin là có, hướng nữa, là Tịnh độ và Phật A Di Đà.

Thêm vào đây, những câu hỏi trên đã khai màn cho những tra vấn tiếp theo về việc không thấy chân hình Phật hiện ở đời. Phải chăng giáo lý và phương pháp Phật giáo chỉ là "những lời nói suông không thực", để cho những người theo Phật không thấy chân hình Phật, mà các kinh điển và phương pháp Phật giáo hứa hẹn? Phải chăng đó là một sự sai lầm về quan niệm và phương pháp thiền của Khương Tăng Hội đã xưa cũ. Phương pháp quán Phật Vô Lượng Thọ mới du nhập vào thời Hoằng lẽ nào lại không có những hiệu quả sao? Tối thiểu qua chính bản thân những người chủ trương và du nhập nó như Kàlayasas ta thực sự chứng kiến một vài thần dị. Không lẽ nào, những người bản xứ thực tập nó lại vô hiệu chẳng?

Đứng trước những câu hỏi như thế, Hoằng chỉ có cách giải quyết truyền thống duy nhất hữu hiệu là đem chính bản thân mình ra để thí nghiệm: Ông đã tự thiêu. Ông tự thiêu, để chứng có cơ sở lý luận và phương pháp thực hiện niềm tin ông là đúng đắn và chính đáng, việc vắng sinh về thế giới Cực Lạc là có thực." (54)

Thầy Mạnh Thát kết luận rằng:

"Hơn nữa, Cao Tăng truyện nói Hoằng "Nhỏ tu giới hạnh, chuyên sành luật bộ", ghi rõ như vậy Hoằng biết giới luật Phật giáo rất rõ ràng. Mà hành động tự thiêu của Hoằng, như tác giả Cao Tăng truyện 12 tờ 406a21-22 là Huệ Hạo nhận xét trái với giới luật (vi giới), tuy rằng nó có cái đẹp ở chỗ "quên mình, bỏ hết hình hài". Nó trái với giới luật không những vì mình tự giết mình, một điều giới luật Phật giáo cấm, mà còn vì trong khi giết mình, mình giết luôn những loài vật khác.

Hạo viết: "Phật dạy thân người có tám vạn hộ trùng cũng chết theo. Cho nên khi gieo mình vào đồng lửa, khi xé xác phân phát cho người, nên biết đó là tội giết trùng, mục đích nó thực rõ ràng "Đối cách nói, khi mình tự thiêu, mình không những tự giết mình, mà còn giết luôn những con vi trùng và sinh vật bám vào thân mình để sống nữa. Một người "chuyên sành luật bộ" như Đàm Hoằng tất không có những hành động mà ý nghĩa quá hàm hồ khó phân biệt như vậy. Nó đòi hỏi phải có những nguyên nhân khác, quan trọng và bức thiết hơn, để ông tự thiêu ngoài "thề lòng về An dưỡng." Một trong những nguyên nhân đó là

Quân thiện luận và Sáu lá thư.” (55)

Chúng ta thấy rằng, trong Tì-nại-da (Vinaya) đức Phật chế định học xứ (56) rất rõ ràng, không giúp cho người khác tự sát, không phải bản thân mình tự sát. Vì vậy, nguyên nhân dẫn tới vụ tự thiêu Đàm Hoằng không chỉ “Quân thiện luận và sáu lá thư” như thầy Mạnh Thát đã nhận định ở trên. Theo sự giả định của chúng tôi, có một nguyên nhân không kém phần quan trọng nữa, là do bị xúc phạm tới tư tưởng và pháp tu Tịnh độ của mình đang hành.

Trong *Cao Tăng truyện* và *Vãng sinh Tịnh độ truyện* đều nói tới Đàm Hoằng là người chuyên niệm Phật Di Đà, vậy thì chắc chắn Đàm Hoằng là người theo pháp môn Tịnh độ. Tư tưởng và nếp sống Tịnh độ đã thâm nhập vào lịch sử Phật giáo Việt Nam của chúng ta rất sớm. Trong bản *“Lục độ tập kinh”* Khương Tăng Hội đã sử dụng từ “Niệm Phật” với ý nghĩa để cầu nguyện Phật. Phương pháp niệm Phật do thế đã xuất hiện và có thể phổ biến vào thời kì đó. Nhưng sau Khương Tăng Hội hơn 100 năm tại đất Giao Châu đã trở nên nổi tiếng là nơi thực hành niệm Phật.

Thầy Mạnh Thát cho rằng (57) có thể Đàm Hoằng đã tới chùa Tiên Sơn ở Bắc Sơn (Bắc Ninh) bấy giờ vào khoảng năm 422 và Tịnh độ tông đã bắt đầu phổ biến tại Việt Nam vào thế kỷ thứ V. Vào đầu thế kỷ thứ IX thì tư tưởng Tịnh độ đã thực sự chín mùi để cho Thiền sư Vô Ngôn Thông tuyên bố rằng “*Tịnh độ là đây, đây là Tịnh độ*”, đến đầu thế kỷ thứ XII thì Tịnh độ tông đã trở thành một truyền thống khá vững chắc mà tiêu biểu là Thiền sư Tĩnh Lực (1112-1175) thuộc thiền phái Vô Ngôn Thông được nêu trong “*Thiền uyển tập anh*”.

Tĩnh lực vâng lời thầy dạy lên núi cất am, ngày đêm niệm Phật khoảng 12 tiếng đồng hồ. Tương truyền sư đạt được niệm Phật tam muội nên tiếng nói của sư trong vắt như tiếng con chim hoàng oanh. Đó là những dữ liệu mà thầy Mạnh Thát đã cung cấp cho chúng ta biết về sơ khởi của tín ngưỡng Di-đà tại Việt Nam.

2. Các thiền sư với tư tưởng niệm Phật

Vào thế kỷ thứ XIII, tư tưởng niệm Phật được vua Trần Thái Tông (1218-1277) dạy qua bài “*Niệm Phật luận*” có nghĩa là bàn về niệm Phật.

Ngài dạy như sau:

“Niệm Phật là điều do tâm khởi. Tâm khởi điều thiện tức là niệm thiện. Niệm thiện khởi thì thiện nghiệp báo lại. Tâm khởi điều ác tức là niệm ác. Niệm ác nảy sinh thì ác nghiệp ứng theo. Như gương hiện ảnh, như bóng theo hình.” (58)

Niệm Phật là vấn đề quan trọng, cho nên đứng trên quan điểm vừa là bậc minh quân vừa là bậc giác ngộ nên ngài dạy cho các con dân của mình về cách niệm Phật như sau:

“Nay kẻ học muốn khởi niệm chính để dập tắt ba nghiệp là có sao? Vì rằng trong lúc niệm Phật thân thẳng ngồi ngay, không làm việc tà, như vậy là tắt được nghiệp thân. Miệng tụng lời chân không nói điều bậy, thế là tắt được nghiệp miệng. Ý chăm tinh tiến, không nấy niệm tà, thế là tắt được nghiệp ý.” (59)

Chúng ta cần mình định được tất cả các hành động tạo nghiệp đều là bởi thân, khẩu, ý, nếu dừng được các hành động như trên đã nói thì niệm Phật mới có công năng diệt trừ tham, sân, si. Trần Thái Tông chia ra làm ba hạng người niệm Phật.

Thứ nhất: Bậc thượng trí thì tâm tức Phật, không cần tu thêm.

Thứ hai: Bậc trung trí ắt nhờ vào niệm Phật. Chú ý tinh cần, niệm niệm không quên thì tâm mình thuần thiện.

Thứ ba: Kẻ hạ trí miệng siêng niệm lời Phật, lòng muốn thấy hình tượng Phật, thân nguyện sinh ở nước Phật ngày đêm siêng tu, không thoái chí thay đổi.

Ngài nhìn thấu được cái thói đời của một số thành phần chuyên khoe khoang về tư tưởng niệm Phật của mình nhưng thực chất đó chỉ là những “trái bầu rỗng ruột” nên ngài đã cảnh báo rằng “Bậc thượng trí nói thì dễ, làm thì khó.” Đời nay hầu hết một số thành phần đã chuyển tư tưởng niệm Phật thành biến tướng vào sự cúng lễ siêu độ cho người chết cùng với sự hộ niệm cho người sắp lâm chung và không cần học hỏi qua giáo lý của Phật Thích-ca, thật chẳng khác nào thằng mù dắt thằng què đi trong đêm tối.

Cho nên, ngài lại dạy rằng: *“Đời nay kẻ muốn theo mà học, vì không có thang bậc nâng đỡ nên hầu hết chỉ nhìn bờ rồi thoái lui, càng khó đặt chân tới được.”*

Sự kết luận phương thức niệm Phật của ngài Thái Tông là: *“Như muốn niệm Phật, hãy lấy cách của kẻ hạ trí làm đầu. Sao vậy? Bởi vì có sự chú ý mà thôi. Ví như làm một tòa lâu đài ba tầng mà không làm tầng dưới trước, đó là điều chưa từng có vậy.”* (60)

Tuệ Trung Thượng sĩ (1230 – 1291) một khuôn mặt đặc biệt của thiền tông vào thời Trần, ngài là người đặt nền móng cho tư tưởng “Hòa quang đồng trần” của thiền phái Trúc Lâm do vua Trần Nhân Tông sáng lập. Thượng Sĩ chỉ dạy cho

người học Phật đương thời và hậu thế biết và nhận định rõ ràng việc niệm Phật A-di-đà là niệm pháp thân thường trụ của Phật chính pháp thân đó lại có sẵn trong mỗi chúng ta đều cần phải mong cầu về cõi Cực lạc cách đây mười vạn ức cõi Phật. Nếu mong cầu thì còn cách xa vì lúc đó tâm phân biệt hai tướng vẫn còn, chúng ta là chúng sinh đang cầu niệm Phật còn Phật là đối tượng được mình cầu. Vậy thì tự tách mình ra khỏi pháp thân thường trụ của Phật, tự quay lưng với cõi Cực Lạc ở nơi bản tâm thanh tịnh của chính mình, trong số thơ văn còn ít của Tuệ Trung Trần Tung thu thập trong Thượng sĩ ngữ lục, có một bài thơ tứ tuyệt do Tuệ Trung viết để dạy cho đám người tu Tây Phương (Thị tu Tây phương bối):

*Tâm nội Di Đà tử ma khu,
Đông Tây Nam Bắc pháp thân chu.
Trường không chỉ kiến cô luân nguyệt,
Sát hải trùng trùng dạ mạn thu. (61)*

*Tâm ấy Di Đà thân tử ma
Đông Tây Nam Bắc pháp thân hòa
Giữa trời chỉ thấy vầng trăng quạnh,
Đêm lắng vào thu biển Phật trong.*

(Thị tu Tây Phương

nghiệp, Trúc Thiên dịch)

Đến thời Trần Nhân Tông (1258-1308) một vị vua anh minh, đã có nhiều đóng góp cho sự phát triển bền vững của Đại Việt cuối thế kỷ XIII, cũng như việc bảo vệ nền độc lập và mở rộng cương thổ đất nước. Ngoài ra, ông cũng là một thiền sư lớn của Phật giáo Việt Nam thời trung đại. Phật giáo Trúc Lâm dưới sự lãnh đạo của Phật hoàng Trần Nhân Tông đã phát huy một cách toàn diện tư tưởng “Hòa Quang Đồng Trần” của Tuệ Trung Thượng sĩ.

Tư tưởng Phật học của Phật hoàng Trần Nhân Tông được kế thừa và phát huy từ nguồn tuệ giác của các bậc thiền sư lỗi lạc đương thời, ngài đã lược bớt phương pháp tu hành, không lệ thuộc vào hình thức hay chấp trước vào văn tự, phát huy nội lực và định hướng cho người học Phật quay về tính giác vốn thường hằng nơi mỗi con người, đến lúc viết *Cư trần lạc đạo phú* trong hồi thứ hai, nhà vua xác định quả quyết:

*Tịnh Độ là lòng trong sạch,
chớ còn ngờ hỏi đến Tây phương;
Di đà là tính sáng soi,
Mưa phải nhọc nhằn tìm về Cực Lạc.*

Lời khuyến cáo trên chỉ ra rằng bất cứ ai sống giữa đời thế tục, để độ mình độ người mới đáng trân trọng, còn ở giữa rừng núi mà không giác ngộ, không giúp ích đời thì thật là đáng trách. Chính tư tưởng này làm cho lịch sử truyền thừa Thiền phái Trúc Lâm có dấu ấn lớn với những đại biểu xuất sắc thừa kế, gồm tại gia và xuất gia, tích cực tham gia vào vận nước. Trong tinh thần hộ quốc an dân này thể hiện rất rõ ràng trong bài kệ “*Cư Trần Lạc Đạo*” của Trần Nhân Tông.

Đến thế kỷ thứ XVII một thiền sư có tên Chân Nguyên (1647-1726) dựa vào “*Long thư Tịnh độ văn/ 龍舒淨土文*” Đại chính tập 47, No.1970 do Vương Nhật Hưu 王日休 đời Tống (1160) biên soạn, thiền sư Chân Nguyên đã viết một tác phẩm mang tên “*Tịnh độ yếu nghĩa*” (62) để xiển dương tư tưởng Tịnh độ, và thiền sư đã xiển dương thành công. Nội dung thiền sư Chân Nguyên dạy về niệm Phật, tác giả bộ sách “*Toàn tập Chân Nguyên Tuệ Đăng*” thầy Mạnh Thát nói rằng:

“Chân Nguyên đã viết 5 phần đầu của Tịnh độ yếu nghĩa giải thích một cách kỳ ảo về sự hiện diện một thế giới bên ngoài Tịnh độ bên ngoài người niệm Phật, dấu cuối cùng ông đã dành phần thứ sáu để nói tới quan niệm lý tính bất diệt, tức quan niệm “Phật thân tức ngã thân thị”.

Quan niệm “Phật thân tức ngã thân thị” của Chân Nguyên là gì? Tác giả giải thích rằng kết hợp với phương pháp Tịnh độ làm cách thức tu thiền, từ đó là một hình thức đấu tranh chống tính chất kỳ ảo vọng tưởng của tư tưởng Tịnh độ dành cho người “hạ trí” và nâng nó lên một bình diện thoát hẳn khỏi sự chi phối của tính chất kỳ ảo vọng tưởng ấy, để trở thành một thứ tư tưởng tại thế và nhập thế, xác định “Thân Phật tức thân ta” và “Tịnh độ rõ ràng ở trước mắt”.

Như vậy, chúng ta thấy rằng lời dạy cùng phương thức niệm Phật của các thiền sư quá rõ ràng không mơ hồ và mù quáng như một số thành phần vào thời đại ngày nay quá chủ trương vào sự cầu siêu, hộ niệm cho người sắp lâm chung dùng đủ các loại pháp khí của nghi lễ Phật giáo như “khánh, chuông, mõ v.v.” tụng niệm một cách náo loạn làm cho sự nhận thức về mẫn nghiệp (63) của thân trung hữu đó không biết phải đi về đâu, bởi vì cận tử nghiệp của người sắp mất sẽ do thức thứ 6 (theo Duy Thức học) chiêu dẫn (64) mà lôi kéo đến quả dị thực (quả báo).

Pháp môn Tịnh độ thời nay cứ khuyên con người chỉ niệm Phật và suốt đời trầm tư về cái chết thì hóa ra những giây phút hiện tại trong đời sống mà mỗi con người của chúng ta đang hiện hữu trên cõi đời này thành ra là một sự thừa thãi và vô tích sự hay sao? Quan điểm này thầy Mạnh Thát nói trong tác phẩm “*Toàn tập Chân Nguyên Tuệ Đăng*” của mình như sau:

“Bởi lý do ấy, mà ngay khi đến giờ phút sắp chết, người niệm Phật tuyệt đối không sợ hãi, không luyến tiếc, không cuống cuồng ghê rợn, mà là bình tĩnh坦然 nhiên đối với cái chết, coi cái chết là một điều tất nhiên phải đến và vui vẻ chấp nhận. Chính nhờ sự không ghê rợn luyến tiếc đó, họ có thể làm việc ở đời, không ngại đến hiểm nguy, không e khó nhọc, ngay cả không sợ mất tính mạng. Đạt đến một niềm bình tĩnh坦然 nhiên như thế tức là đã nâng ý thức con người lên một bước, chuẩn bị cho hành động một cách tích cực và hiệu quả”.

VI. Lời kết

Đức Phật thuyết pháp trải qua 49 năm theo văn kiện của Bắc truyền, và 45 năm theo sử liệu của Nam truyền. Ngài đã thuyết pháp từ lúc thành đạo cho đến khi nhập Niết-bàn, chỉ với mục đích tối hậu giúp cho chúng sinh đạt được chân lý tối thượng. Pháp mà đức Phật của chúng ta thuyết rất nhiều nhưng thực hành có đến nơi hay không đó là điều quan trọng, pháp môn niệm Phật cũng nằm trong khuôn phép như vậy. Có hai điều sau đây mà chúng tôi luôn nhấn vào pháp môn niệm Phật trong thời đại ngày nay.

Thứ nhất: Chủ trương vào hình thức nghi lễ tế tự và cầu nguyện cho người sắp lâm chung.

Thứ hai: Các tín đồ Phật tử không cần học các giáo lý căn bản của đạo Phật, chỉ cần niệm danh hiệu A-di-đà Phật là đủ.

Tất cả các lỗi này đều ở nơi người hướng dẫn. Cho nên, về vấn đề giáo lý các vị thầy hoằng pháp cần phải truyền đạt nội dung căn bản từ giáo lý nguyên thủy, rồi mới đi đến các giáo lý cao siêu quan trọng của Đại thừa. Có như vậy mới thấy được sự lợi ích của pháp môn niệm Phật, nếu không cũng chỉ là: *“Ai thấy Như Lai qua sắc thân, quy y Như Lai vì thanh âm; những người ấy vướng vào tà đạo, họ sẽ không thấy được Như Lai.”* (65) Hoặc nơi khác: *“Bảo Tích, nếu Bồ-tát muốn làm thanh tịnh quốc độ, hãy làm thanh tịnh tự tâm. Tùy theo tâm tịnh mà Phật độ tịnh”.* (66)

Tác giả: Thích nữ Trung Sâm

Chú thích:

1. Lê Mạnh Thát “Toàn tập Trần Nhân Tông”, Nxb Phương Đông 2010; tr.345.
2. Pháp Hoa 1, T9n262, p.9c4-8.
3. Ibid, p.10a16-19.

4. Ibid, p.8a12-14.
5. Nalinaksha Dutt “Đại thừa và sự liên hệ với tiểu thừa” Hòa Thượng Minh Châu dịch, Nxb Tôn giáo 2015; tr.12.
6. Tăng nhất 1, p.553c2 [佛法聖眾念戒施及天念休息安般念身死念在後]. Cf. Pāli. A.1.16. Ekadhamma “Katamo ekadhammo? Buddhānussati...upasamānussati.”
7. 呂澂/印度佛學源流略講/上海出版, 2005; p.68.
8. A.K. Warder. Indian Buddhism , 2000; p.6.
9. 阿毘達磨法蘊足論Tiêu đề Phạn “Abhidharma-dharmaskandhaśāstra” nhan đề Phạn của luận thư được phục hồi y theo dẫn thuật bởi Yaśomitra trong Kośavyākhyā (Câu-xá giải minh).
10. Pháp uẩn 2, tr.460b8-10 [言聖弟子者□ 聖謂佛法僧□ 歸依佛法僧故名聖弟子□ 以如是相隨念佛者□ 謂以此相□ 此門□ 此理□ 於諸佛所起念隨念□]
11. Pháp uẩn 2, tr.462a2-6 [若聖弟子以如是相隨念諸 佛□ 見為根本□ 證智相應□ 諸信信性□ 現前信性□ 隨順印可□ 愛慕愛慕性□ 心[證心淨□ 是名佛 證淨□ 若能於此勸勵安立□ 當知是名方便勸 勵安立令住佛證淨中□]
12. Pháp thân (法身 dharmakāya); Báo thân (報身saṃbhogakāya); Ứng thân (應身nirmāṇakāya).
13. 印順/印度佛教思想史/民國 (56), p. 113.
14. Xem p.58.
15. Suzuki Daisetsu Teitarō, Outlines of Mahayana Buddhism-Lon Don Luzac and company (opposite the british museum), Publishers to the University of Chicago, 1909; p.219.
16. Hirakawa Akira, A history of Indian Buddhism-From Sakyamuni to early Mahayana [printed in Indian] Translated and Edited by Paul Groner ; University of Hawaii Press, 1990; p.270.
17. 印順. Ibid, p.113.
18. 無量壽經優波提舍 (Sukhāvatīvyūhopadeśa). T26 no1524, 12 quyển, Bồ-đề-lưu-chi dịch.
19. Elvin W. Jones biên tập bởi Minoru Kiyota, Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice, Published by Motilal Banarsidass, 1991; p. 252.

20. T12no366, tr. 346c10.
21. Takakusu “Tinh hoa triết học Phật giáo”. Tuệ Sỹ dịch, Nxb Phương Đông 2016; tr.256.
22. Nxb Tôn giáo 2012; Hòa thượng Quảng Độ dịch, tr.86.
23. 呂澂. Ibid, p.86.
24. Buddhism-Its essence and development, New Delhi,1954; p.145.
25. Cf. <https://zh.wikipedia.org/wiki/Bhakti>.
26. Edward Conze. Ibid; p.146.
27. Hirakawa Akira. Ibid, p.290.
28. Avesta thánh điển của Zoroastrianism do Zarathustra hay Zoroaster (628 và mất năm 511 TCN) một triết gia Ba Tư cổ đại (miền Bắc Iraq ngày nay) người sáng lập ra Bái Hỏa giáo. Đạo này kéo dài gần 2.500 năm và đến nay vẫn còn có tín đồ.
29. Tôn giáo do Mani lập chuyên thờ thần lửa.
30. Tuệ Sỹ. Sđd, tr.254.
31. 印順. Ibid, p.88.
32. T51no2084, 三寶感應要略錄 (3 quyển) , Phi Trọc (非濁) soạn.
33. Ibid, p. 831c10-22.
34. 印順, Ibid, p.89.
35. 佐佐木教悟/ 印度佛教史概説/ 佛光文化出版 2012, p.103.
36. 呂澂.Ibid, p. 87.
37. Tuệ Sỹ. Sđd, tr.254.
38. Hirakawa Akira. Ibid, p.286.
39. Ibid, p.290.
40. 印順/印度佛教思想史, p.110.

41. Đại chánh lưu hành 2 bản nhưng đã mất tên người dịch (T32.No1670A-1670B).
42. Na-tiên 3, T32n1670B, p.717-719, 船中百枚大石, 因船故不得沒. 人雖有本惡, 一時念佛, 用是故不入泥犁中, 便得生天上. Cf. Milindapañha 80 “Yo vassasataṃ akusalaṃ kareyya maraṇakāle ca ekaṃ Buddhagataṃ satim patilabheyya so devesu uppajjeyyāti”.
43. Cf. <https://vntaiwan.catholic.org.tw/vnbible2/mattheu/mattheu06.htm>.
44. Cùng địa chỉ Web đã dẫn.
45. Về ngữ nguyên “āvadāna” xem từ điển “Bách khoa Phật giáo Việt Nam” Lê Mạnh Thát chủ biên, tập 1; tr.37.
46. Cf. <https://en.wikipedia.org/wiki/Divyavadana>.
47. Edward Conze. Ibid; p.206-207.
48. Câu-xá 5 (bản viết) Hương Tích ấn hành 2018; tr.160.
49. T8n235, p.749b10 [我說法□ 如筏喻者□ 法尚應捨□ 何況非法.]
50. Sđd, tr.86.
51. Cf. “Bách khoa Phật giáo Việt Nam” tập 1; tr.198.
52. Thích Chơn Thiện “Tư tưởng kinh A-di-đà”, Nxb Tôn giáo 2000; tr.7.
53. Lê Mạnh Thát “Lịch sử Phật giáo Việt Nam”, tập 1, nxb Tổng hợp TP.HCM 1999; tr.749-751.
54. Sđd, tr.766-768.
55. Sđd, tr.765-766.
56. 學處, Skt: sikkhā-pada, Pāli: sikkhāpada, điều khoản học tập.
57. Lê Mạnh Thát “Toàn tập Chân Nguyên Tuệ Đăng”, Nxb Hồng Đức 2018; tr.156.
58. Lê Mạnh Thát “Toàn tập Trần Thái Tông”, tr.366; Nxb tổng hợp TPHCM, 2004.
59. Như trên.

60. Sđđ, tr.368.

61. Thơ văn Lý Trần (tập II), Nxb Khoa học xã hội 1988; tr.242.

62. Về “Tịnh độ yếu nghĩa” xem Lê Mạnh Thát “Toàn tập Chân Nguyên Tuệ Đăng”, nxb Hồng Đức 2018; tr.165.

63. 滿業, Skt: karmāparipūraka. Do nghiệp này, sau khi sinh lãnh thọ quả đáng ưa hay không đáng ưa.

64. 引業, Skt: karmākṣepaka. Nghiệp chiêu dẫn, do nghiệp này mà lôi kéo đến quả dị thực.

65. Kim Cang . T8 no235, tr.752a17: [若以色見我□ 以音聲求我□ 是人行邪道□ 不能見如來□]

66. Duy-ma-cật 1. T14n0475, tr.538c4: [是故寶積□ 若菩薩欲得淨土□ 當淨其心□ 隨其心淨□ 則佛土淨□]