

TƯ TƯỞNG HOA NGHIÊM VỚI PHẬT GIÁO VIỆT NAM

NGUYỄN MẠNH CUỒNG^(*)

PHAN NHẬT HUÂN^(**)

1. Đặt vấn đề

Khi bàn tới Phật giáo Việt Nam từ trong lịch sử tới hiện tại, chúng ta đều tâm niệm rằng Phật giáo Việt Nam là sự hỗn dung của ba yếu tố: Thiên - Tịnh - Mật gắn bó khăng khít với nhau khó phân biệt. Có lúc nói tới Phật giáo Việt Nam, nhất là thời Lý, Trần, người ta thường nhấn mạnh tới yếu tố Tam giáo đồng nguyên: Phật - Nho - Đạo, như một yếu tố mang tính tôn giáo dân gian, dân tộc.

Ngay khi nghiên cứu cách bài trí tượng Phật trên Phật điện các chùa vùng Bắc Bộ Việt Nam, chúng ta không khỏi áy náy, thắc mắc về lớp tượng thứ ba với khá nhiều loại hình tượng vừa đặc trưng vừa khó hiểu. Theo các tài liệu đang hiện tồn thì lớp tượng Phật thứ ba được bài trí trong Phật điện thường có 2 loại:

Loại thứ nhất là tượng Phật Niêm hoa ngồi giữa, hai bên là Ca Diếp và A Nan. Loại hình bài trí này theo các nhà nghiên cứu thường là biểu hiện cho loại chùa theo Thiên tông.

Loại thứ hai: Tượng Phật ngồi tòa sen, hai bên là Văn Thù và Phổ Hiền cưỡi thanh long, bạch hổ ngồi hai bên, biểu hiện cho trí tuệ, sự thông thái của Đức Phật.

Khi tới thăm và nghiên cứu nhiều ngôi chùa vùng Bắc Bộ Việt Nam, chúng ta thường thấy có khá nhiều loại tượng Phật được bày trong chùa. Không những chúng ta thấy lớp tượng niêm hoa với đầy đủ Ca Diếp - A Nan mà chúng ta cũng thấy luôn các tượng như Văn Thù, Phổ Hiền ngồi hai bên. Tại các ngôi chùa lớn như chùa Bát Tháp, Chùa Mía, Chùa Thầy... có hai pho tượng Văn Thù, Phổ Hiền được bày hai bên thượng điện. Vậy những pho tượng này có ý nghĩa gì trong khi các chùa Miền Bắc vẫn có đủ bộ Phật niêm hoa, hai bên là Ca Diếp và A Nan?

Hoặc giả khi chúng ta lên thăm chùa Bồ Đà (Bắc Giang) và một số chùa khác, chúng ta thấy bộ ba tượng gồm: Đức Phật ngồi giữa, hai bên là Khổng Tử - Lão Tử, tạo thành bộ Tam giáo đồng nguyên. Vì sao có hiện tượng này? Đành rằng khi nghiên cứu Đạo giáo, chúng tôi đã thấy hé mở một đôi chút về một quá trình tam giáo đồng nguyên, hay đúng hơn là Phật - Nho - Đạo nương tựa vào nhau cùng tồn tại mặc cho có thể là Đạo giáo hoặc Phật giáo làm chủ đạo.

Vậy cái gì tạo nên sự kết hợp hài hòa này? Rất có thể là Hoa Nghiêm tông và tư tưởng của Kinh Hoa Nghiêm.

*. TS., Viện Nghiên cứu Tôn giáo.

**.. Thích Thanh Huân, chùa Pháp Vân, Hà Nội.

2. Tư tưởng Hoa Nghiêm - Từ một góc nhìn mới

Những nỗ lực hỗn hợp của Hoa Nghiêm rất toàn diện đến độ chúng có thể tự bao gồm cả những hầu hết những gì có tầm quan trọng trong tư tưởng Phật giáo, mà còn bao gồm rất nhiều điều của những gì có thể được xem là những nét đặc trưng của tư tưởng Trung Hoa. Các ý tưởng Trung Hoa này là các ý tưởng thường kết hợp với các truyền thống triết học Đạo giáo của Lão Tử, Trang Tử và các nhà tân đạo gia.

Thật đáng nghi ngờ khi các “kiến trúc sư” của Hoa Nghiêm tông, như Trí Nghiễm và Pháp Tạng, lại cố ý sáp nhập các yếu tố Đạo giáo này vào trong hệ thống của họ, đúng ra họ là những người Trung Hoa nên những gì có thể được gọi là các “bức họa” trong tâm trí họ về cái cách mà thực tại được cấu thành và những bức họa này có khuynh hướng ảnh hưởng đến những lễ lối tư duy sau này. Chúng là những tiền đề của một hình thức sôi động nhất, của các hệ thống biểu tượng nên tảng mà nhờ phương tiện đó kinh nghiệm mới được sắp xếp trật tự ngăn nắp.

Trước hết có một khuynh hướng đặc trưng và kiên định thuộc về những người như Pháp Tạng đã nắm lấy những gì có thể được gọi là quan kiến viên dung về cuộc tồn sinh. Đầu tiên chúng ta nhận thấy khuynh hướng này trong văn học Đạo giáo, cá biệt là trong tác phẩm của Trang Tử và tân đạo gia sau này.

Chúng ta có thể thấy trong giáo lí của Trang Tử như sau: “Đạo bị che lấp bởi cái gì mà lại nên có sự phân biệt giữa đúng

và sai? Lời nói bị che mờ bởi vì đâu mà lại nên có sự phân biệt giữa “thị” (là) và “phi” (không phải là)? Làm thế nào Đạo lại lắng đi đâu mà không hiện diện đấy? Và tại sao lại có thể có lời nói và thế mà nó không thích hợp? Đạo bị che lấp bởi những đức nhỏ. Lời nói bị lu mờ đi bởi sự hùng biện hoa mỹ. Vì thế mà mới có những tranh cãi giữa Nho gia và Mặc gia, mỗi người khẳng nhận những cái mà người kia từ khước và từ khước những cái mà người kia khẳng nhận. Nhưng nếu chúng ta muốn quyết định giữa nhiều khẳng nhận và từ khước từ của họ, thì không gì tốt hơn là sử dụng ánh sáng của lí tính. Mọi vật đều là “cái ngã” của tự nó; mọi vật là “cái khác” của một cái gì khác đó. Các sự vật không biết rằng chúng là “cái khác” của những sự vật khác; chúng chỉ biết rằng chúng là chính chúng. Vì thế người ta nói rằng cái khác phát sinh ra từ cái ngã, cũng giống như cái ngã phát sinh ra từ cái khác. Đây là lí thuyết rằng “cái ngã” và “cái khác” làm duyên sinh cho nhau. Ngoài ra, ở đâu có sự sống thì ở đó có sự chết, và nơi nào có sự chết thì nơi đó có sự sống. Ở đâu có tính bất khả hữu thì ở đó có tính khả hữu, và nơi nào có tính khả hữu thì nơi đó có tính bất khả hữu vậy. Chính bởi vì có “thị” (là) nên có “phi” (không phải là); chính bởi vì nó “phi” nên mới có “thị”. Vì thực trạng này, cho nên các bậc hiền triết không tiếp cận các sự vật theo cấp độ này, mà phản ánh theo ánh sáng của bản tính tự nhiên vậy. Do đó, “cái ngã” vốn cũng là “cái kia”; “cái kia” là “cái ngã”. Tùy theo “cái kia” mà có một thứ “thị” (là) và “phi” (không phải là). Tùy theo “cái ngã” mà có một loại khác của

“thị” và “phi”. Nhưng thực ra có chẳng các phân biệt như là “cái ngã” và “cái kia”? Hoặc giả không hề có các phân biệt như thế bao giờ? Khi “cái ngã” và “cái kia” đánh mất sự đối nghịch của chúng, thì chúng ta sẽ có được chính cốt tủy hay bản thể của Đạo. Chỉ có bản thể của Đạo mới có thể chiếm lấy trung tâm của vòng tròn, và từ đó đáp ứng lại với những ý kiến vô cùng tận từ tất cả mọi phương hướng. Khẳng nhận là một trong những ý kiến vô cùng tận; khước từ là một ý kiến khác. Do đó, người ta nói rằng không gì tốt hơn là ánh sáng của lí tính⁽¹⁾.

Đoạn văn này là một sự phê phán quan kiến cục bộ hay từng phần về các pháp (sự vật) và một lời khuyên nhủ nên theo một quan kiến viên dung về nó. Với một sự thay thế một số thuật ngữ Phật giáo nào đó, nó có thể dễ dàng được coi là một đoạn văn từ một bản văn của Hoa Nghiêm.

Có lẽ chính trong tác phẩm của Trang Tử mà quan kiến viên dung về cuộc tồn sinh mới được thúc đẩy một cách mãnh liệt lần đầu tiên trong văn học Trung Hoa, nhưng chúng ta sẽ thấy điều đó lần nữa trong các tân đạo gia sau này, nơi mà nó xuất hiện theo một lối còn rõ ràng hơn nữa. Một quan kiến về các pháp như thế chẳng hạn chạy suốt các trang sách tác phẩm của Quách Tượng, đặc biệt là trong bình luận nổi tiếng của ông về Trang Tử, trong hai nguyên lí đặc biệt được phát biểu mà sẽ xuất hiện nhiều thế kỉ sau này trong hệ thống Hoa Nghiêm. Đây là những nguyên lí tự chuyển hóa của các pháp và các quan hệ hỗ tương thiết yếu giữa cùng các pháp này. Vì thế, trong việc bình luận một dòng văn bản

của Trang Tử: “Một vật gì có trước trời đất”, Quách Tượng nói:

“Trong cuộc tồn sinh, cái gì có trước muôn vật. Chúng ta nói rằng âm và dương là có trước muôn vật. Nhưng âm và dương tự chúng đã là các vật rồi. Vậy thì cái gì có trước âm và dương. Chúng ta nói rằng tự nhiên có trước chúng. Nhưng tự nhiên đơn giản là bản tính tự hữu của muôn vật. Hoặc giả chúng ta có thể nói rằng Đạo tối cao có trước muôn vật. Nhưng Đạo tối cao này là không tối cao (vô cực). Bởi vì nó là không, thì làm sao nó có trước được chứ. Vì thế, cái gì là cái có trước muôn vật vậy. Và thế mà muôn vật vẫn liên tục sinh sinh hóa hóa. Điều này cho thấy muôn vật tự động là những gì chúng là. Không có gì làm nguyên nhân khiến cho chúng là như thế⁽²⁾.”

Sự khước từ của Quách Tượng về việc tìm kiếm bất kì một tác nhân sáng tạo bên ngoài nào có trước tự thân “muôn vật”, hoặc xem xét ngay cả một thời kì có trước sự hữu (sự tồn tại hiện hữu) là một sự báo hiệu rõ rệt của giáo lí Hoa Nghiêm về sự tự sáng tạo và tự chuyển hóa của một pháp giới (vũ trụ) mà vì tất cả mọi mục đích thực tiễn vốn không có bắt đầu (vô thủy) và không có kết thúc (vô chung).

Tuy thế, trong khi Quách Tượng khước từ một tác nhân sáng tạo tiên nghiệm về phương diện vũ trụ học và khẳng định rằng muôn vật hay các pháp cùng sáng tạo và duy trì lẫn nhau

1. Các trích tuyển từ Trang Tử trong *Sources of Chinese Tradition*, ed. Theodore de Bary (New York: Columbia University Press, 1964), vol.1.

2. Phùng Hữu Lan. *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. Derk Bodde (New York: Macmillan Paperbacks, 1960), p. 221.

qua những động lực của sự quan hệ hỗ tương của chính chúng với nhau, điều này không có nghĩa rằng các pháp hiện hữu tồn tại cô lập với nhau. Thực ra, sự quan hệ hỗ tương là một tương duyên cực kì sâu xa và phức tạp, nhắc nhở chúng ta một lần nữa về giáo lí cốt yếu của Hoa Nghiêm - rằng pháp giới (vũ trụ) là một pháp giới của những đặc thù với những tính chất và chức năng riêng biệt, thì sự hiện hữu tồn tại của chúng, ngay cả thực tại của chúng lại nằm ở sự quan hệ hỗ tương nên tảng của chúng nhiều hơn là ở tính riêng biệt của chúng. Chúng ta thấy sự báo hiệu của điều này trong bình luận của Quách Tượng:

“Khi một người sinh ra, mặc dù y không quan trọng gì, y vẫn có những tính chất mà y tất yếu phải có. Mặc dù cuộc sống của y có thể tầm thường thế mấy đi nữa, thì y vẫn cần toàn thể vũ trụ như là một điều kiện cho sự hiện hữu của y. Tất cả các sự vật trong vũ trụ, tất cả những gì tồn tại, không thể chấm dứt tồn tại mà không có một tác động ảnh hưởng nào đó lên y. Nếu một yếu tố bị thiếu đi, thì y có thể không hiện hữu nữa. Nếu một nguyên lí bị xâm phạm, thì y có thể không còn sống nữa.”⁽³⁾

Đây là sự tương đương nổi bật với một số phát biểu của Pháp Tạng. Bức họa của Hoa Nghiêm về cuộc tồn sinh được trình bày trong bộ Luận Giải vốn rất gần gũi với bức họa của Quách Tượng đến nỗi khó có thể không thừa nhận những ảnh hưởng đáng kể. Trong các trang cuối của Luận Giải, Pháp Tạng đã minh họa các tương quan song hành giữa các cá thể của một toàn thể bằng phương tiện suy diễn về một tòa nhà và

một cái rui vốn là thành phần của tòa nhà, và trong đó chúng ta cũng nhận thấy rằng toàn thể tòa nhà là một điều kiện cần thiết cho cái rui cũng y như là cái rui là một điều kiện cho tòa nhà. Mọi vật đều cần mọi vật khác.

Một yếu tố khác đã len lỏi vào thuyết chiết trung của Hoa Nghiêm là sự tôn kính thiên nhiên và vui thú trong thiên nhiên. Đó là một nét kiên định trong tư tưởng Đạo giáo, và không đâu rõ ràng bằng trong những vần thơ và các bức tranh phong cảnh của các Đạo gia và các nhà mộ đạo Thiên. Đó là một yếu tố không có mặt trong Phật giáo Ấn Độ, nói cách nhẹ nhàng nhất, nơi có rất ít sự quan tâm trù mên, thương yêu đối với thiên nhiên. Tuy vậy, thế giới quan của Phật giáo Hoa Nghiêm trực tiếp đưa đến một thái độ mới hướng về thiên nhiên vốn không những là tôn kính sâu xa mà còn đượm nhuần với một thái độ biết ơn sâu sắc và ngay cả cảm kích ngây ngất xuất thần nữa. Chúng ta chỉ cần loại bỏ quan điểm thành kiến cục bộ thông thường của mình để khám phá ra rằng những gì mà cho đến nay đã là vô nghĩa, thấp hèn hay đáng ghê tởm đã trở nên có ý nghĩa, có giá trị và cả vẻ đẹp nữa. Một đôi giày cỏ cũ sờn, một cái gáo múc bằng gỗ tre, nước trong cái gáo đó, tất cả những sự vật này đều là những người bạn và những người giúp đỡ, đáng kính trọng và biết ơn.

Liên hệ gần gũi với tình yêu thế giới tự nhiên và những cư dân của nó là một khuynh hướng trong Phật giáo Trung Hoa vốn hiểu mục tiêu giác ngộ của Phật

3. Phùng Hữu Lan, Sdd, p. 222.

giáo như là một sự trở về với bản tính tự nhiên. Theo các thuật ngữ Đạo gia, thì điều này có nghĩa là không còn cầu kì kén chọn bằng một thái độ lịch lãm giả tạo vốn đã trở thành bản chất của chúng ta. Bằng sự trở về “nguồn cội”, (quy kì căn) vốn là khả năng thiên nhiên bẩm ứng đáp lại với kinh nghiệm một cách hồn nhiên ngây thơ và với một phong thái trẻ thơ, cá nhân ấy đã siêu quá những đối nghịch gây đảo lộn điên khùng của “thị” và “phi” mà Trang Tử đã nói đến, và cá nhân ấy sẽ học nghệ thuật rất khó về hành động không toan tính, hay về phi hành động trong hành động mà trong tiếng Trung Hoa được gọi là Vô vi. Người giác ngộ được cho là người đã xóa sạch khỏi bản tính của mình những đáp ứng lịch lãm thạo đời đối với những trạng huống của cuộc đời vốn đưa người bình thường làm thuận lợi cho một kinh nghiệm này lên một kinh nghiệm khác⁽⁴⁾. Trong việc trở về “nguồn cội”, cá nhân ấy đã khám phá được thâm tâm sâu kín nhất của tính chủ quan mà trong đó tất cả mọi đối nghịch hung tợn đã được tiêu giải hoàn toàn. Sự khác nhau giữa quan kiến này của nhà hiền triết và quan kiến của những phật tử Ấn Độ có thể thấy rõ ràng khi ta so sánh cả hai như được miêu tả trong những truyền thống của riêng họ. Các nhân vật Ấn Độ - một Manjusri (Văn Thù), Sakyamuni (Phật Thích Ca), hoặc Avalokitesvara (Quan Thế Âm), đều được ăn mặc theo một lối thích hợp với hoàng tộc, và họ là hoàng tộc, mặc dù không phải là một hoàng tộc thế tục. Đồ trang sức đeo ở cổ, tai, cánh tay và cả chân nữa; tóc thì được chải chuốt một cách tỉ mỉ, công phu, trau chuốt, và ngài mặc những

chiếc áo choàng của một ông hoàng. Tư thế thì đặc biệt đáng chú ý. Nhân vật thường ngồi kiết già trong tư thế thiền du già, như vua chúa, cách biệt, với đôi mắt khép hờ trong đại định (samadhi) vĩnh cửu, nụ cười nhẹ trên môi để lộ ra sự phỉ lạc không thể nào tả được của một người đã tìm thấy sự bình an cách xa với bụi trần và hỗn loạn của đấu trường trần thế. Ngược lại, các vị thánh, có lẽ được thể hiện tốt nhất bằng những bức họa các nhân vật Bồ Đại và các vị thánh tinh quái Thập Đắc và Hàn Sơn, thường khá phốp pháp, vui tính và hoàn toàn thoải mái. Ngài đi chân trần, tóc tai và quần áo ở trong tình trạng cầu thả lộn xộn. Hiển nhiên là Ngài vẫn khoái thích rượu

4. Những dòng mở đầu của Tín Tàn Minh: “Đạo lớn không gì khó, cốt đừng chọn lựa thôi” đã diễn đạt vấn đề này một cách cô đọng, và đây là một bài thơ Phật giáo nổi tiếng. Điều chính yếu không phải là chúng ta phải tránh né những trạng huống nào đó vốn có thể làm chúng ta ô nhiễm hay gây xáo trộn, mà đúng ra là người khôn ngoan là người có thể trộn lẫn với một thế giới có ánh sáng và bóng tối, khoái lạc và đau khổ, sống và chết, mà vẫn không bị làm mất quân bình bởi chúng. Thái độ nhất quán của Đạo gia là thái độ không đắc chí khi chiến thắng, cũng không tuyệt vọng khi thất bại. Quách Tượng nói trong bình luận của ông về Trang Tử: “Nếu ta hài lòng với bất cứ nơi nào ta đi, thì ta sẽ thanh thản với bất kì nơi nào ta đến. Ngay cả sống và chết cũng không thể ảnh hưởng ta. Huống hồ là nước lụt, lửa cháy lại có thể ảnh hưởng ta được sao? Bạc toàn thiện không thể bị bao vây bởi các thảm họa, không phải bởi vì vị ấy trốn tránh chúng mà bởi vì vị ấy đã đặt nguyên lí của muôn vật lên phía trước”. Xem: Wing-Tsit Chan (trans). *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press Paperback, 1969, p. 328. Cả hai lối tiếp cận của Ấn Độ và Trung Hoa đối với cuộc sống cao hơn có thể xem đơn giản là những phương pháp xen nhau để đạt được sự thăng bằng vô tư trong các đáp ứng đối với kinh nghiệm. Lối tiếp cận của Trung Hoa thì không loại trừ những yếu tố cá tính nào đó hoặc tránh né những kinh nghiệm nào đó, mà phải đối diện với bất kì hoàn cảnh nào mà vẫn không để nó sinh ra yêu hay ghét. Đó là vấn đề uyển chuyển, khéo léo.

mặn và một bữa ăn ngon, không hề có gì là từ bỏ nơi Ngài cả. Ngài du hành tự do làng này sang làng khác, phân phát kẹo trong bị của mình cho trẻ con đang trêu chọc ngài và yêu thích ngài, không bao giờ trong một giây phút đánh mất cái cười toe toét, ngớ ngẩn, vui tươi của một người đã biết mình là ai (“không là ai cả”, “Vô ngã”) và mình ở đâu (“không ở đâu cả”, “Vô trụ xứ”). Những nhân vật này được vẽ đi vẽ lại bởi các nghệ sĩ Trung Hoa, và bài học của họ rất là rõ ràng. Cá nhân giải thoát không phải là siêu nhân hay là người thuộc về hoàng tộc, giống như chư Phật và chư Bồ Tát Ấn Độ; ngài không bao giờ đi bộ trên mặt nước hoặc bay trên hư không. Họ vui thú trong cái bình thường, cái đơn giản và cái xoàng xĩnh - bữa củi gánh nước đều là thần thông cả. Đối với người đã kiến chiếu được các pháp trong chân tướng của chúng, thì có cái gì là cái thực sự không đáng kể và đáng coi thường đâu.

Đây là một số trong những ảnh hưởng quan trọng của người Trung Hoa đối với Hoa Nghiêm. Còn có những điều khác ngoài điều này, như khuynh hướng của Pháp Tạng hay nghĩ về cuộc sống theo các khuôn mẫu tư tưởng truyền thống. Khuôn mẫu “Lí - Sự” là một trong những khuôn mẫu tư tưởng này, nhưng bởi vì có những hệ quả đặc biệt quan trọng cho sự thông hiểu và sử dụng giáo lí Phật giáo Ấn Độ về tính Không (sùnyata). Tuy thế, trong số những ảnh hưởng này, một ảnh hưởng chính yếu nhất tới một chừng mực có liên quan đến Hoa Nghiêm là khuynh hướng mạnh mẽ nắm lấy những gì được gọi là một quan kiến viên dung về việc tồn sinh, vốn đã được bàn luận.

Chúng tôi tin rằng, sự nghiên cứu về Hoa Nghiêm sẽ bộc lộ toàn bộ hệ thống tư tưởng là một sự soạn thảo lại một cách tỉ mỉ khái niệm về tính Không của Ấn Độ. Đó là một tiếp nối sự quan tâm khác phổ biến đối với tương quan nhân quả của các Phật tử Ấn Độ. Điều đó rõ ràng, khi Hoa Nghiêm đã tự gán cho mình, tông phái của “Pháp giới duyên khởi” (dharma - dhātu pratiyasamutpàda) rằng sự quan tâm hàng đầu của họ là chỉ bày ra cho thấy một vũ trụ (pháp giới) mà trong đó sự kiện đầu tiên là sự kiện về pháp tương quan nhân quả hay duyên sinh chi phối khắp, không sai biệt và vô cùng phức tạp, với những ngữ nghĩa vốn không thể đánh giá theo thuật ngữ của sự tương quan riêng của một cá nhân với “cái khác” đông nhiều vô cùng tận. Đối với người Trung Hoa, kết quả thực của một nỗ lực triết học như là một quan kiến về cuộc tồn sinh vốn viên dung toàn mãn hơn là đặc thù phân lập. Trong một quan kiến đặc thù về cuộc sống, sự nhấn mạnh tầm quan trọng được đặt thái quá lên cá nhân riêng rẽ, cho dù đó là một con người, một cái bàn hay một nguyên tử, và những thực thể này, được thấy như là mỗi cái bị bao bọc kĩ bên trong các giới hạn của cái vỏ riêng của nó, nhìn chung được xem là không liên tục với nhau. Bất chấp sự liên tục được thừa nhận trong những lĩnh vực như là giống, loài, liên hệ huyết thống, quốc gia, chủng tộc, giới tính và những thứ đại loại như vậy, người ta vẫn cảm thấy rằng mỗi cá thể vốn là tự trị, cô lập bên trong chiếc vỏ của riêng nó. Một kiểu mẫu cho cuộc sống được nhìn ngó theo cách này có thể là một chiếc vỏ đựng đầy những viên

cẩm thạch. Mặt khác, trong một quan kiến viên dung về cuộc sống, trong khi thực tại của những cá thể được thừa nhận, thì sự nhấn mạnh tầm quan trọng lại đặt trên toàn thể viên dung của các hữu thể được nhìn ngó như là thiết yếu bao gồm những cá thể vốn sẽ duy trì lẫn nhau trong một mạng lưới phức tạp không thể tưởng được của pháp nhân quả tương quan và pháp duyên sinh. Vậy cho nên, khuynh hướng ấy sẽ là nhìn ngó mọi pháp theo thuật ngữ của tính viên dung toàn mãn mà nó là một thành phần của tính viên dung toàn mãn.

Quan kiến về các pháp này, trong tư tưởng và nghệ thuật Trung Hoa, kết hợp với nhau một cách tài tình trong nhiều cách về cuộc sống được du nhập từ Ấn Độ. Người Trung Hoa không phải là người mạnh bạo cưỡng buộc những giáo lí Phật giáo Ấn Độ vào trong những khuôn mẫu tư tưởng của riêng họ bởi vì ngay từ lúc ban đầu vốn đã có những lĩnh vực lớn quan trọng nhất trí với nhau⁽⁶⁾. Ảnh hưởng của các lối tư duy Trung Hoa bản địa đã xuất hiện từng phần trong sự chuyển đổi tinh tế nhưng quan trọng trong sự nhấn mạnh và từng phần trong sự tái diễn dịch rất nhiều ý tưởng Phật giáo Ấn Độ cơ bản.

Từ quan điểm của chính tự thân Hoa Nghiêm tông, các thế kỉ trước có thể được xem như là một sự chuẩn bị cho tác phẩm chiết trung cuối cùng của Pháp Tạng và một vài nhân vật chính khác trong lịch sử của tông phái. Địa Luận tông đã đóng góp rất nhiều trong sự tập trung của nó và kinh Thập Địa (Dasabhùmica Sùtra) và luận giải rất

quan trọng về nó của Thế Thân (Vasubandhu). Sự nhấn mạnh lặp đi lặp lại của Thế Thân rằng mỗi Địa trong mười Địa (Bhùmis) đều đồng nhất với chín Địa kia, rằng tất cả đều là không, và hiện hữu tồn tại chỉ vì theo sự tương thuộc tương duyên nhân quả. Và rằng tất cả các phẩm tính của mười Địa đều vốn có sẵn trong bất kì một Địa nào vốn không những là học thuyết Tính không (Sùnyavàda) rất đáng tôn trọng mà có lẽ còn đóng góp cũng nhiều cho sự sáng tạo một tông phái Hoa Nghiêm độc lập của thời đại sau này như so với các dữ liệu được tìm thấy trong phẩm Nhập Pháp giới (Gandavyùha) và các phần khác của kinh Hoa Nghiêm. Trong Nhiếp Luận

5. Quan niệm của chúng tôi ở đây đơn giản là có những lĩnh vực quan trọng hòa hợp giữa các ý tưởng của Đạo giáo và Phật giáo. Điều này không thể phủ nhận rằng có những lĩnh vực trong tư tưởng Phật giáo không có sự tương đương trong Đạo giáo. Điều này đặc biệt đúng vào thời kì ban sơ vào khoảng các thế kỉ III và IV. Chúng tôi chỉ đang nói rằng, một trong những lí do tại sao người Trung Hoa có thiên hướng học thuật hay văn học lại trở nên bị thu hút vào Phật giáo là vì họ thấy trong Phật giáo những khái niệm nào đó và những đường lối xử lí kinh nghiệm nào đó lại dường như quen thuộc với họ. Một ví dụ cá biệt về sự hòa hợp này nằm ở giáo lí của các kinh điển học thuyết tính Không rằng sự giải thích cốt ở một lối kinh nghiệm không có khái niệm, từ đó chức năng bình thường của tâm trí chuyên phân loại, khái niệm, biểu tượng đã không còn dùng như là một vật nổi trung gian giữa dữ liệu suông và sự trực thức của nó trong chủ thể. Nói cách khác, thế giới có thể được biết trong Như như Thực tính của nó (tathatà) hơn là trong hình thức khái niệm quy ước thế tục. Một học giả Trung Hoa thông thạo về tác phẩm của Lão Tử và Trang Tử nhất định phải thấy ở điều này một khái niệm quen thuộc, mặc dù sau cùng lối suy nghĩ của ông về vấn đề này vốn nhờ nhiều vào Đạo giáo cổ điển hơn là vào các lẽ lối tư duy của Ấn Độ. Như tôi đã chỉ ra ở những trích dẫn trong bản văn, bức tranh cuộc sống Ấn Độ như là duyên sinh đã ăn khớp với những xác tín của Trang Tử và các tân đạo gia như Quách Tượng.

tông, các tư tưởng gia Hoa Nghiêm đã thừa hưởng những kết quả quan trọng của những tác phẩm được thực hiện về Nhiếp Đại Thừa Luận (Mahàyàna - Samgraha), đặc biệt về các tài liệu mà trong đó văn bản giải quyết vấn đề bản tính của Tâm.

3. Vấn đề Hoa Nghiêm tông trong Phật giáo Việt Nam

Ngay cả ba người giữ dây đã được xem là ba vị tổ sư đầu tiên của Hoa Nghiêm: Đỗ Thuận, Trí Nghiễm và Pháp Tạng, chính họ cũng không ý thức được rằng mình thuộc về một tông phái riêng lẻ được gọi là “Hoa Nghiêm”, mãi cho đến thời kì của Trừng Quán, tổ thứ tư (783 - 839), thì một tông phái riêng biệt được biết đến và được đặt cho một cái tên là Hoa Nghiêm.

Truyền thống tổ truyền của Hoa Nghiêm, giống như truyền thống tổ truyền của Thiên và những hình thức Phật giáo Trung Hoa khác, đã được thành lập rất lâu sau đó so với thời kì của các “tổ sư”, khi mà một nhu cầu nào đó phát sinh đòi hỏi thiết lập nền tảng giáo lí của tông phái một cách rộng rãi dựa trên một dòng truyền thừa không gián đoạn của các tổ sư trở ngược lên xa vào trong lịch sử Trung Hoa và thường vượt qua đến một dòng truyền thừa của các tổ sư Ấn Độ vốn là những người theo đó được truyền thừa xuống một cách đáng tin cậy từ chính bản thân Đức Phật. Sự phong cho danh hiệu cao trọng “tổ sư” hay là người phát ngôn cho một tông phái do vậy thường được thực hiện rất lâu sau cuộc đời của vị tổ sư đó. Trong một vài truyền thống tổ truyền, đôi lúc có sự truyền thừa giáo lí thật sự từ tổ sư

cho đệ tử, nhưng thường thì dòng truyền thừa phần lớn là do hư cấu.

Trong trường trường hợp của Hoa Nghiêm, Đỗ Thuận (557 - 640), tổ thứ nhất được thừa nhận, đã được phong danh hiệu đó sau thời kì của Tông Mật (779 - 840), tổ thứ năm, chính Ngài nổi tiếng là một thiên sư và cũng là một tổ sư của Hoa Nghiêm. Tuy nhiên, có sự nghi ngờ thực sự về việc Đỗ Thuận có nên được xem là một tổ sư của Hoa Nghiêm hay không. Vài học giả đã đề nghị Trí Chánh (602 - 668) xem như có quyền hơn cho danh hiệu đó, bởi vì Ngài là thầy của Trí Nghiễm, tổ sư thứ hai. Vài học giả khác thì đề nghị rằng chính Trí Nghiễm là tổ sư thứ nhất của Hoa Nghiêm tông⁶. Dù vậy, lịch sử được thừa nhận hiện giờ theo Hoa Nghiêm tông vẫn xem Đỗ Thuận là tổ thứ nhất, Trí Nghiễm là tổ thứ hai và Pháp Tạng là tổ thứ ba. Sau thời kì của Pháp Tạng (643 - 712), rõ ràng là một nhà sư tên Huệ Viễn nổi tiếng là một học giả bậc nhất về tư tưởng Hoa Nghiêm, nhưng những nhà sáng tạo sau này của dòng tổ truyền Hoa Nghiêm có vẻ cảm thấy rằng lối giảng giải của vị ấy về hệ thống của Pháp Tạng không đủ chính thống. Do đó, Huệ Viễn bị xem là một “người không ngôi vị”, nghĩa là ông bị khước từ danh hiệu tổ thứ tư; và Trừng Quán, ngay cho dù sinh ra hai mươi sáu năm sau cái chết của Pháp Tạng, do đó không thể là người thừa kế thực thụ đối với giáo lí của Pháp

6. Kamata Shigeo. “Kegon-gaku no Tenseki Oyobi Kenkyū Bunken”, in *Kawada Kuwatarō and Nakamura Hajimé*, eds. Kongon Shisō (Tokyo: Hōzōkan, 1960), p. 517. Kamata kết luận rằng, hầu hết các học giả hiện nay đều đồng ý Đỗ Thuận nên được xem là tổ thứ nhất.

Tạng, lại được phong tặng danh hiệu tổ sư. Tính chất chấp vá của những dòng truyền thừa tổ vị càng được chứng minh bởi sự kiện Tông Mật có thể đồng thời được thừa nhận là một tổ sư của Hoa Nghiêm hay lẫn Thiên tông.

Đĩ nhiên một sự nghiên cứu Hoa Nghiêm vẫn tiếp tục sau thời kì của Tông Mật, nhưng Phật giáo đã gặp thời kì pháp nạn. Vào năm 845, sự ngược đãi kinh hoàng đối với Phật giáo bởi Đường Vô Tông đã đưa Hoa Nghiêm, cũng như với hầu hết các hình thức khác của Phật giáo Trung Hoa, đến chỗ chấm dứt. Chỉ những hình thức Phật giáo không triết học như là Thiên và Tịnh Độ mới có thể tiếp tục phát triển và hưng hiển. Một số bình luận hữu ích về luận thuyết Hoa Nghiêm đã được sáng tác trong triều đại nhà Tống và sau đó, vào thời điểm ấy Hoa Nghiêm đã không còn tồn tại như một thực thể độc lập, và Tông Mật là tổ sư cuối cùng trong các tổ sư Hoa Nghiêm tông.

Về vấn đề này, với những tác phẩm phức tạp và khó khăn của Pháp Tạng, thì tác phẩm triết học Phật giáo Trung Hoa thực sự đã đạt đến đỉnh cao của nó. Một phần lí do cho sự suy thoái của Hoa Nghiêm, cũng như cả Thiên Thai, Tam Luận, Nhiếp Luận, Pháp Tướng và những truyền thống học thuật khác, là vì chúng nhấn mạnh một mức quá cao độ về sinh hoạt trí thức, và trong việc giới hạn sự lôi cuốn của chúng vào một số rất nhỏ các nhà sư có tài và có thị hiếu về triết học thâm sâu, tự chúng đã khước từ nền

tảng rộng rãi của sự ủng hộ đại chúng cần phải có để duy trì truyền thống khi cần tiền bạc, đất đai, sách vở và những nguồn vật chất khác... Đến nỗi Đường Vô Tông cũng không ngần ngại đàn áp các tông phái này, tiêu diệt những khu phức hợp tu viện, đại học, bắt các nhà sư phải hoàn tục, và chiếm đoạt của cải tài sản của các tông phái. Vì không có sự ủng hộ rộng rãi và không có sự ủng hộ tích cực của vua chúa, Hoa Nghiêm không thể nào tồn tại được nữa⁽⁷⁾.

Câu chuyện trên về vận mệnh của Hoa Nghiêm có thể cho độc giả một ấn tượng rằng Hoa Nghiêm chưa bao giờ đáng kể trong toàn thể lịch sử Phật giáo. Điều này có thể là một sự đánh giá không đúng về ảnh hưởng của tư tưởng Hoa Nghiêm. Khi nào còn truyền thống Phật giáo Đại Thừa, thì tư tưởng Hoa Nghiêm vẫn còn tiếp tục chỉ đạo và gây cảm hứng cho người cầu đạo.

Cũng thế, có lẽ, chưa bao giờ có một tông phái Hoa Nghiêm tồn tại độc lập trong lịch sử Phật giáo Việt Nam. Đó là điều đương nhiên. Song tư tưởng của Hoa Nghiêm lại thấm rất đậm trong nền Phật giáo Việt Nam và phần nào lí giải sự tồn tại của các yếu tố truyền thống Thiên - Tịnh - Mật. Điều này “có lẽ” luôn đúng./.

7. Truyền thống Hoa Nghiêm vẫn tiếp tục ở Nhật Bản, nơi mà nó đã được du nhập sớm hơn thành một trong sáu tông phái nổi tiếng của triều đại Nara, nhưng có thể nói một cách chắc rằng chưa bao giờ có bất kì sức sống sáng tạo thực sự nào trong tông phái Nhật Bản. Ở Nhật, Hoa Nghiêm (Kegon âm Nhật Bản) tự nó đã bị làm lu mờ bởi các tông phái Thiên Thai và Chân Ngôn của thời đại Heian.