

Sự phát triển của Phật giáo nhân gian tại Đài Loan đương đại

ISSN: 2734-9195

11:41 11/08/2026

Từ góc nhìn của Thiền Hiện đại, tiến trình phát triển của Phật giáo Nhân gian tại Đài Loan đương đại cho thấy một nỗ lực lớn nhằm đưa Phật pháp trở về với chính đời sống con người.

Mục lục

I. Lời mở đầu

II. “Phật giáo nhân gian” của pháp sư ấn thuận

III. Phật giáo nhân gian và Phật giáo tại gia

IV. Sự dung tục hóa của Phật giáo nhân gian và vấn đề chứng ngộ

V. Sự kế thừa có tính phê phán của Thiền Hiện đại đối với tư tưởng Phật giáo nhân gian của pháp sư ấn thuận

VI. Quan niệm về Phật giáo nhân gian của Thiền Hiện đại

VII. Kết luận

Chú thích

I. Lời mở đầu

"[] [] [] [] [] []"

[] [] [] [] [] []

[] [] [] [] [] []

[] [] [] [] [] []

"

Giác ngộ giữa nhân gian

"Phật pháp xưa nay chẳng cách trần,

Bồ-đề hiển lộ giữa hồng trần.

Lìa đời cầu đạo tìm đâu thấy,

Tựa kiếm sùng thờ giữa phù vân".

Bài kệ trên, trích từ Pháp Bảo Đàn Kinh gắn liền với tư tưởng của Lục Tổ Huệ Năng, đã trở thành một trong những lời kệ tiêu biểu cho tinh thần nhập thế của Thiền tông. Tinh thần được biểu đạt trong bài kệ đã đặt một nền tảng quan trọng cho khuynh hướng nhập thế của Thiền tông nói riêng và Phật giáo Hán truyền nói chung: giác ngộ không thể tách lìa đời sống hiện thực, mà phải được thành tựu ngay giữa thế gian.

Tuy nhiên, Phật giáo vốn hình thành trong bối cảnh văn hóa Ấn Độ cổ đại, nơi tinh thần khổ hạnh và khuynh hướng yếm ly thế gian từng có ảnh hưởng sâu rộng. Mặc dù sau khi thành đạo, đức Phật đã đề xướng con đường Trung đạo, bác bỏ cả sự hưởng thụ dục lạc lẫn lối tu khổ hạnh cực đoan, nhưng ảnh hưởng của truyền thống khổ hạnh và đời sống ẩn dật vẫn để lại dấu ấn sâu đậm trong tiến trình phát triển của lịch sử Phật giáo. Vì vậy, mối quan hệ giữa xuất thế và nhập thế từ lâu đã trở thành một vấn đề luôn hiện diện trong tư tưởng và thực tiễn Phật giáo.

Đặc biệt, trong cấu trúc văn hóa **Trung Quốc** thời cổ đại, mặc dù Phật giáo và Thiền tông từ thời Tống – Minh trở về sau đã có ảnh hưởng hết sức sâu sắc đối với đời sống tư tưởng Trung Hoa, đồng thời cung cấp nhiều nguồn tư tưởng và kinh nghiệm tu dưỡng cho Nho gia trong tiến trình kiến lập lý tưởng “*nội thánh ngoại vương*”, nhưng dưới ảnh hưởng của hệ tư tưởng Nho gia chính thống, Phật giáo lại thường bị quy về phạm vi “*phương ngoại*”. Điều đó khiến vai trò xã hội của Phật giáo dần bị thu hẹp và đẩy ra ngoài trung tâm đời sống chính trị – xã hội.

Cùng với quá trình thế tục hóa và dung tục hóa, chức năng xã hội của Phật giáo về sau phần lớn bị thu hẹp vào các hoạt động kinh sám, tang lễ, cầu an và cầu phúc. Chính tình trạng này đã khiến Phật giáo Hán truyền đến cuối đời Thanh rơi vào một cuộc khủng hoảng suy thoái hết sức nghiêm trọng.

Bước vào thời hiện đại, diện mạo ấy đã có những chuyển biến căn bản. Thuật ngữ “*Phật giáo Nhân gian*” có thể được xem là một trong những tư tưởng chủ lưu của Phật giáo Đài Loan đương đại. Bốn tổ chức Phật giáo có ảnh hưởng tiêu biểu tại Đài Loan thường được nhắc đến gồm Phật Quang Sơn, Pháp Cổ Sơn, Hội Công đức Từ Tế và Trung Đài Thiền Tự. Tuy mỗi tổ chức có phong cách, phương thức hoằng pháp và trọng tâm hoạt động riêng, nhưng nhìn chung đều phát

triển trong khuôn khổ đề cao lý tưởng Phật giáo Nhân gian, đặc biệt chú trọng đến các lĩnh vực phục vụ xã hội, giáo dục, văn hóa và hoằng truyền Phật pháp.

Khái niệm “*Phật giáo Nhân gian*” có nguồn gốc tư tưởng từ chủ trương “*Phật giáo Nhân sinh*” do Đại sư Thái Hư (1890–1947) đề xướng vào đầu thời Dân Quốc. Sau đó, tư tưởng này được Pháp sư Ấn Thuận (1906–2005), một trong những người kế thừa và phát triển quan trọng đường hướng tư tưởng của Đại sư Thái Hư, tiếp tục nghiên cứu, hệ thống hóa và xiển dương sâu rộng tại Đài Loan.

Tác phẩm Khế lý khế cơ chi Nhân gian Phật giáo có thể được xem là một sự tổng kết quan trọng đối với tư tưởng Phật giáo Nhân gian trong toàn bộ trước tác của Pháp sư Ấn Thuận. Những công trình khác của Ngài cũng cung cấp một nền tảng giáo lý, tư tưởng và phương pháp thực hành hết sức phong phú cho sự hình thành và phát triển của Phật giáo Nhân gian trong thời hiện đại.

Vào cuối đời Thanh, khi xã hội Trung Quốc phải trực diện với sự va đập mạnh mẽ của nền văn minh hiện đại phương Tây, trong giới trí thức và xã hội đã xuất hiện một ý thức ngày càng rõ rệt về nguy cơ suy vong của quốc gia và văn hóa truyền thống. Đối với Phật giáo, vốn đã ở vào vị thế tương đối bên lề trong đời sống xã hội, cảm thức khủng hoảng ấy lại càng trở nên sâu sắc và cấp thiết hơn.

Trong bài Phật giáo Trung Quốc ba mươi năm qua, Đại sư Thái Hư từng nhận định về tình trạng của Phật giáo đương thời:

“Đến đời Thanh, sự suy thoái của Phật giáo mới thực sự là suy thoái. Đến thời cận đại, sự suy thoái ấy đã tiến gần đến nguy cơ diệt vong. Khi vận hội toàn cầu mở ra, văn minh phương Tây truyền sang Đông Á, chính trị, giáo dục và học thuật của nước ta đều phải kinh ngạc vì bị tụt lại phía sau; mà Phật giáo thì lại càng tụt hậu hơn tất cả ”(1).

Sự phản tỉnh và phê phán của Đại sư Thái Hư đối với Phật giáo Hán truyền đương thời mang tính toàn diện và sâu sắc. Năm 1913, tại Đại hội truy điệu Hòa thượng Ký Thiện, nhằm đối trị những tệ đoan đã tích tụ lâu ngày trong giới Phật giáo, Ngài chính thức đề xuất ba chủ trương cách mạng lớn: cách mạng giáo lý, cách mạng giáo chế và cách mạng giáo sản.

Ba phương diện này lần lượt hướng đến việc cải cách tư tưởng, tổ chức và cơ sở kinh tế của Phật giáo, với mục tiêu từng bước chuyển hóa nền Phật giáo truyền thống thành một nền Phật giáo Nhân sinh có khả năng thích ứng với những biến chuyển sâu rộng của xã hội hiện đại.

Cuộc cải cách ấy thể hiện một ý thức hiện đại hóa hết sức rõ rệt. Đại sư Thái Hư đặc biệt không hài lòng trước tình trạng Phật giáo đương thời quá thiên trọng giá trị xuất thế mà xem nhẹ trách nhiệm nhập thế. Ngài mong muốn Phật giáo có thể trở lại với đời sống hiện thực của con người, đồng thời tích cực đáp ứng những nhu cầu tinh thần và xã hội của thời đại.

Trong Đề cương Phật giáo Nhân sinh, Ngài viết: *“Đến ngày nay, cần phải y cứ toàn thể chân lý của đức Phật, đồng thời thích ứng với căn cơ và thời đại của nhân loại trên toàn thế giới; lại phải tuyển chọn những tinh yếu của Phật pháp trong các thời đại và khu vực trước đây, tổng hợp và chỉnh lý lại, vì vậy mới hình thành học thuyết ‘Phật giáo Nhân sinh’”* (2).

Ngài lại nhấn mạnh: *“Thuật ngữ ‘nhân sinh’, về phương diện tiêu cực, là nhằm đối trị những tệ đoan lâu nay của Phật pháp... Phật pháp từ trước có thể phân thành ‘Phật giáo của người chết’ và ‘Phật giáo của quý thần’. Những người học Phật lâu nay thường cho rằng chỉ cần lúc chết được chết một cách tốt đẹp, đồng thời sau khi chết cũng được tốt đẹp là đủ; nhưng đó không phải ý nghĩa chân chính của Phật pháp... Theo chúng tôi, muốn chết được tốt thì trước hết phải sống cho tốt; muốn trở thành một ‘quý tốt’ thì trước hết phải làm một con người tốt. Vì vậy, thay vì coi trọng ‘chết và quý’, chi bằng coi trọng ‘nhân sinh’”* (3).

Điểm cốt lõi của sự chuyển hướng từ một nền *“Phật giáo của người chết và quý thần”* sang Phật giáo Nhân sinh chính là đưa Phật giáo trở lại với con người đang sống và đời sống hiện tại. Theo tinh thần đó, Phật giáo không nên chỉ đặt trọng tâm vào đời sau hay sự tu tập mang tính cá nhân, mà còn phải chủ động đối diện với những vấn đề của xã hội, tích cực tham dự vào đời sống cộng đồng và vận dụng trí tuệ, từ bi của Phật pháp để đáp ứng những nhu cầu thực tiễn của con người trong thời đại hiện đại.

II. "Phật giáo nhân gian" của Pháp sư Ấn Thuận

Từ *“Phật giáo Nhân sinh”* chuyển sang *“Phật giáo Nhân gian”*, tuy bề ngoài chỉ là sự thay đổi một chữ, nhưng đối với Pháp sư Ấn Thuận, sự chuyển đổi ấy lại hàm chứa một dụng ý tư tưởng hết sức rõ ràng. Nếu *“Phật giáo Nhân sinh”* chủ yếu nhằm đối trị khuynh hướng Phật giáo quá chú trọng đến *“cái chết của con người”* mà xem nhẹ *“đời sống hiện tại của con người”*, thì *“Phật giáo Nhân gian”* còn hướng đến việc khắc phục một nền Phật giáo thiên trọng quý thần, đặc biệt là khuynh hướng sùng tín các vị thiên thần.

Cách lý giải Phật pháp của Pháp sư Ấn Thuận được thể hiện tập trung qua nhận định nổi tiếng: *“Chư Phật đều xuất hiện ở nhân gian, rốt cuộc không thành Phật trên cõi trời”*.

Đối với khuynh hướng thần giáo hóa từng xuất hiện trong tiến trình phát triển của Phật giáo Đại thừa, Ngài cho rằng khi tiếp nhận và phát huy giáo pháp Đại thừa cần đặc biệt *“thận trọng trước nguy cơ Phạm hóa”*.

Trong phần *“Tự tự”* của tác phẩm Ấn Độ chi Phật giáo, viết năm 1942, Pháp sư Ấn Thuận từng nêu rõ: *“Có thể đặt nền tảng nơi sự thuần phác của Phật giáo căn bản, hoằng dương sâu rộng hành và giải của Phật giáo thời kỳ trung kỳ - nhưng phải thận trọng trước nguy cơ Phạm hóa - đồng thời tiếp thu những gì xác đáng trong Phật giáo thời kỳ hậu kỳ; như thế may ra mới đủ sức phục hưng Phật giáo và làm sáng tỏ bản hoài của đức Phật!”* (4)

Như vậy, khái niệm *“Phật giáo Nhân gian”* tuyệt nhiên không phải là một cách gọi chung chung, mà mang một nội hàm tư tưởng hết sức minh xác, gắn liền với sự trở về nguồn cội của Phật pháp và khẳng định vị trí trung tâm của con người trong tiến trình tu học, hành đạo và thành tựu giác ngộ.

Có thể nói, dưới sự gợi mở từ tư tưởng *“Phật giáo Nhân sinh”* của Đại sư Thái Hư, Pháp sư Ấn Thuận đã đặc biệt chú tâm khảo cứu giáo lý và kiến lập hệ tư tưởng Phật giáo Nhân gian. Từ năm 1970, Ngài bắt đầu chỉnh lý và lần lượt xuất bản bộ trước tác Diệu Vân Tập. Trong đó, quyển thứ nhất thuộc phần hạ mang nhan đề Phật tại Nhân gian, tập trung khảo sát tính chất nhân gian của Phật giáo, qua đó từng bước kiến lập cơ sở lý luận cho tư tưởng Phật giáo Nhân gian.

Đến năm 1989, tác phẩm Khế lý khế cơ chi Nhân gian Phật giáo được ấn hành. Đây có thể được xem là trước tác mang tính tổng kết, trong đó Pháp sư Ấn Thuận trình bày tương đối hệ thống tông chỉ và định hướng tư tưởng mà Ngài theo đuổi trong suốt cuộc đời nghiên cứu và hoằng dương Phật pháp.

Trong tác phẩm này, Ngài viết: *“Phật giáo Nhân gian đặc biệt chú trọng sự thực hành của Bồ-tát nơi con người.”* (5)

Thông qua khái niệm *“Hạnh Bồ-tát nơi con người”*, Pháp sư Ấn Thuận đã phác họa khá rõ nét tính chất và diện mạo đặc thù của Phật giáo Nhân gian.

Ngài nói: *“Hạnh Bồ-tát của con người trong Phật giáo Nhân gian lấy Phật pháp thời đức Thích Tôn làm nền tảng.”*

Và: *“Phật giáo Nhân gian tu học hạnh Bồ-tát của con người có thể nhận được những gợi mở rất tốt đẹp từ ‘Phật pháp nguyên thủy’ và ‘Đại thừa thời kỳ đầu’.”* (6)

Khi luận bàn về diện mạo của Phật giáo Nhân gian, Pháp sư Ấn Thuận lấy những đệ tử tại gia và xuất gia được ghi chép trong thời kỳ Phật giáo thời kỳ đầu làm

điển hình, qua đó chỉ rõ rằng con đường giải thoát của Phật pháp từ bản chất chưa bao giờ đối lập với tinh thần lợi tha.

Đệ tử tại gia của đức Phật là Tu-đạt-đa vốn ưa làm việc thiện và rộng lòng bố thí, vì vậy được tôn xưng là Trưởng giả Cấp Cô Độc. Hai anh em Lê-sư-đạt-đa cũng có tinh thần tương tự. Ma-ha-nam vì muốn bảo toàn dòng tộc của mình, thậm chí sẵn sàng hy sinh cả sinh mạng.

Những vị ấy đều đã chứng đắc Thánh quả. Như vậy, có thể nói rằng những người tu theo con đường giải thoát là những người không có ý thức đạo đức và trách nhiệm đối với tha nhân hay sao?

Các vị Tỳ-kheo xuất gia thời đức Phật sống đời thiếu dục, thân không tích chứa tài vật dư thừa, dĩ nhiên khó có thể thực hiện những hình thức bố thí vật chất lớn lao. Thế nhưng, như Tôn giả Phú-lâu-na, dù biết trước hiểm nguy đến tính mạng, vẫn phát nguyện đi giáo hóa những cư dân hung bạo nơi biên địa; như thế, có thể nói rằng Ngài không có tâm từ bi, không có tinh thần quên mình vì người hay sao?

Các vị Tỳ-kheo tinh tấn tu hành để thành tựu giải thoát tâm, nhưng mỗi ngày vẫn đi khát thực và tùy duyên thuyết pháp. Vì sao phải thuyết pháp? Bởi thuyết pháp cho người khác chính là biểu hiện của sự quan tâm đối với con người, mong muốn người khác hướng thiện, hướng thượng và tiến đến giải thoát; hoàn toàn không phải vì mưu cầu một lợi ích vật chất nào cho bản thân.(7)

Trong cách nhìn của Pháp sư Ấn Thuận, hình ảnh những Phật tử tại gia và xuất gia được mô tả trong các kinh điển Đại thừa thời kỳ đầu lại càng làm nổi bật diện mạo chân thực của hạnh Bồ-tát nơi nhân gian.

Để minh họa, Ngài dẫn ra hai hình tượng tiêu biểu trong kinh điển Đại thừa sơ kỳ.

Trước hết là Trưởng giả Duy-ma-cật. Ngoài việc thực hành Lục độ để làm lợi ích cho chúng sinh, ông còn tham gia *“trị sinh”*, tức các hoạt động sản xuất và kinh doanh; *“vào nơi trị chính pháp”*, tức tham dự công việc chính trị và xã hội; đến những nơi *“giảng luận”* thì tuyên thuyết Chính pháp; vào *“học đường”* thì giáo hóa và khai mở trí tuệ cho trẻ nhỏ, tức trực tiếp tham gia vào lĩnh vực giáo dục.

Ngay cả những nơi như kỹ viện hay quán rượu, ông cũng đi đến, nhưng mục đích không phải để hưởng thụ dục lạc, mà nhằm *“chỉ bày tai họa của dục”*, đồng thời vẫn *“giữ vững chí hướng”*, khiến tâm không bị nhiễm ô hay dao động.

Duy-ma-cật hòa mình sâu rộng vào đời sống xã hội, lấy chính những hoàn cảnh thế tục làm đạo tràng để giúp người khác hướng thiện, hướng thượng và phát khởi tâm Bồ-đề. Đây chính là hình tượng tiêu biểu của một vị Đại Bồ-tát tại gia.

Trong khi đó, hành trình Thiện Tài Đồng Tử tham vấn các bậc thiện tri thức lại biểu thị một phương diện khác của hạnh Bồ-tát.

Ba vị thiện tri thức đầu tiên mà Thiện Tài đến tham học đều là những vị Tỳ-kheo xuất gia. Các pháp môn được khai thị gồm niệm Phật, quán pháp, sống trong Tăng đoàn và kiến lập tín giải chân chính đối với Tam bảo. Đây chính là nền tảng căn bản của việc tu học Phật pháp.

Bên cạnh đó, trong số những bậc thiện tri thức mà Thiện Tài tham vấn, ngoài Tỳ-kheo và Tỳ-kheo-ni còn có học giả ngôn ngữ, nghệ nhân, nhà toán học, người am hiểu kiến trúc, thầy thuốc, quốc vương, người buôn hương, nhà hàng hải, quan tòa và nhiều nhân vật thuộc các ngành nghề khác nhau.

Nói cách khác, ngoài những vị Bồ-tát xuất gia, các vị Bồ-tát tại gia còn hiện diện trong hầu khắp mọi tầng lớp và lĩnh vực của xã hội. Thậm chí có những vị thâm nhập vào hàng ngũ ngoại đạo, mang chính thân phận của người ngoại đạo để tùy duyên giáo hóa, đưa những người hữu duyên trở về với Chính pháp.

Phương tiện giáo hóa của các bậc thiện tri thức đều bắt đầu từ chính những gì mình hiểu biết, kinh nghiệm và thực hành để hướng dẫn người khác. Nhờ đó hình thành một cộng đồng “*đồng nguyện, đồng hành*”: mỗi người từ nghề nghiệp và hoàn cảnh riêng của mình mà nhiếp hóa những người có nhân duyên liên hệ, cùng hướng về con đường giác ngộ và thành Phật.

Hãy thử hình dung một Phật tử đang tu học Phật pháp, chẳng hạn thực hành Thập thiện. Nếu trong gia đình, người ấy có thể chu toàn trách nhiệm, sống hòa ái, biết sẻ chia và khiến đời sống gia đình ngày càng hòa thuận, tốt đẹp, từ đó tạo được niềm tin và thiện cảm nơi những người thân, thì tự nhiên có thể từng bước hướng dẫn họ tiếp cận Phật pháp, tiến tới xây dựng một gia đình Phật hóa đúng nghĩa.

Trong đời sống xã hội cũng vậy. Dù làm việc ngoài đồng ruộng, trong cửa hàng hay tại nhà máy, người Phật tử đều sống và làm việc cùng những người khác. Nếu một người học Phật có thể trở thành một thành viên ưu tú trong tập thể, không chỉ có tri thức và năng lực mà quan trọng hơn là có phẩm hạnh; không chỉ biết lo cho bản thân mà còn biết quan tâm đến tha nhân, thực hành tinh thần bố thí, ái ngữ, lợi hành và đồng sự, thì người ấy tất nhiên có khả năng cảm hóa những đồng nghiệp hữu duyên, từng bước dẫn dắt họ hướng về con đường

Phật đạo.

Lại như một người hành nghề y, trong khi chăm sóc bệnh nhân và chữa trị bệnh tật của thân thể, cũng có thể quan tâm đến những khổ đau trong tâm thức; tiến thêm một bước, giúp bệnh nhân nhận ra rằng nguồn gốc sâu xa của nhiều nỗi khổ thân tâm chính là các phiền não, đồng thời giới thiệu Phật đạo như một con đường chuyển hóa có khả năng trị liệu tận gốc những căn bệnh của tâm.

Từ chính những gì mình hiểu biết và thực hành mà hướng dẫn người khác cùng tu học hạnh Bồ-tát - đó chính là một trong những phương thức lợi tha lý tưởng nhất được thể hiện qua hành trình Thiện Tài Đồng Tử tham vấn các bậc thiện tri thức.(8)

Những mô tả trên cho thấy Phật giáo Nhân gian trong tư tưởng của Pháp sư Ấn Thuận không dừng lại ở một hệ thống lý luận mang tính trừu tượng, mà còn mở ra một mô hình thực hành hết sức cụ thể, sinh động và khả thi. Đạo không tách khỏi đời, hạnh Bồ-tát cũng không chỉ được thực hiện nơi già-lam hay trong đời sống xuất gia, mà có thể được triển khai ngay trong gia đình, nghề nghiệp và mọi quan hệ xã hội. Chính từ đó, mỗi lĩnh vực của đời sống con người đều có thể trở thành môi trường tu tập, lợi tha và hành Bồ-tát đạo.



Ảnh biên tập cung cấp

III. Phật giáo nhân gian và Phật giáo tại gia

Qua những mô hình thực tiễn vừa trình bày, có thể nhận thấy khá rõ rằng hàng cư sĩ Phật tử tại gia giữ một vai trò đặc biệt nổi bật và quan trọng trong tiến trình hiện đại hóa cũng như phát triển Phật giáo. Từ góc độ ấy, thiết tưởng cần nhắc lại bài viết Phương châm xây dựng Phật giáo tại gia của Pháp sư Ấn Thuận, công bố vào năm 1953.

Ngay phần mở đầu, ngài đã nêu rõ: *“Phục hưng Phật giáo Trung Quốc, nếu nói đến thì có muôn vàn đầu mối. Tuy nhiên, từ trước đến nay, chúng tôi vẫn cho rằng cần đặc biệt chú trọng đến Phật giáo của giới thanh niên, Phật giáo của giới trí thức và Phật giáo tại gia. Phật giáo Trung Quốc trong tương lai, nếu cứ mãi giới hạn trong phạm vi của những người tuổi cao, trình độ tri thức còn hạn chế và hàng xuất gia - ở đây không phải nói rằng những người này không nên học Phật, mà là muốn nói rằng không thể chỉ đặt trọng tâm nơi họ - thì tiền đồ quang minh của Phật giáo sẽ mãi mãi khó có thể xuất hiện. Trong ba phương diện ấy, Phật giáo tại gia lại càng quan trọng hơn.”* (9)

Ngài lại nói: *“Phật giáo tại gia mà chúng ta muốn đặc biệt chú trọng là gì? Nó bao gồm hai nội dung quan trọng: thứ nhất, Phật hóa gia đình; thứ hai, việc hoằng dương Phật pháp do chính hàng Phật tử tại gia đảm trách.”*

“Muốn xây dựng một nền Phật giáo do hàng tại gia đứng ra chủ trì thì có hai điều thiết yếu: một là có tổ chức; hai là nhập thế.”

“Hy vọng các Phật tử tại gia, những người nhiệt tâm yêu mến và hộ trì Phật pháp, hãy bắt đầu từ sự liên kết và tổ chức trên nền tảng đồng kiến, đồng hành.”

“Xây dựng Phật giáo tại gia, một mặt phải bắt đầu từ chính mỗi cá nhân, tiến tới xây dựng gia đình Phật hóa; mặt khác, trên nền tảng đồng kiến, đồng hành và đồng nguyện, mọi người liên kết với nhau, tổ chức thành các đoàn thể Phật giáo tại gia để thực hiện những công việc như hoằng pháp, tu trì, từ thiện và cứu tế. Nếu có thể nỗ lực hướng đến mục tiêu như vậy, Phật giáo Trung Quốc nhất định sẽ tỏa sáng rực rỡ!” (10)

Trong bài luận Triển vọng của Phật giáo cư sĩ tại Đài Loan, công bố năm 1992, tôi từng đề cập rằng ngay từ thời kỳ chính quyền họ Trịnh của nhà Minh, trong lịch sử Phật giáo Đài Loan đã xuất hiện hiện tượng cư sĩ đứng ra chủ trì và tổ chức các hoạt động Phật giáo.

Đến thời kỳ Đài Loan nằm dưới sự cai trị của Nhật Bản, các trai đường được chính quyền thuộc địa Nhật Bản xác định là một hình thức của “*Phật giáo tại gia*”, đồng thời được đưa vào tổ chức Nam Doanh Phật giáo Hội, cùng với các tự viện do tăng sĩ trụ trì. Theo số liệu thống kê chính thức của chính quyền Nhật trị, mức độ phổ biến và phạm vi lưu truyền của các trai đường này thậm chí còn rộng khắp hơn nhiều so với những ngôi chùa do tăng sĩ chủ trì.

Trong tác phẩm Đài Loan Phong tục chí của Kataoka Iwao, xuất bản vào năm Đại Chính thứ 10, tức năm 1921, có ghi lại lời của một tín đồ Trai giáo như sau: *“Tín đồ Trai giáo nói rằng: ‘Tăng ni tuy mặc pháp y, cạo tóc, nhưng trong số ấy có không ít người chỉ vì kế sinh nhai mà xuất gia; do đó, số người thật sự có thể nghiêm trì giới pháp của Phật giáo không nhiều. Còn việc nghiên cứu giáo lý để cứu độ thế gian lại càng là điều vô cùng khó khăn; hơn nữa, họ sống trong chùa mà không trực tiếp tham gia sản xuất. Trong khi đó, tín đồ Trai giáo tuy không mặc pháp y, không cạo tóc, nhưng vẫn có thể thông hiểu giáo nghĩa Phật đạo, nghiêm trì giới luật, không hổ thẹn với tư cách người tín đồ; đồng thời chăm chỉ làm nghề nghiệp của mình, không tiêu dùng vô ích của cải quốc gia, qua đó cũng làm tròn bổn phận của một công dân.’”* (11)

Qua lời thuật ấy, chúng ta phần nào có thể hình dung được ý thức tự chủ và niềm tự tin của cộng đồng Phật tử tại gia Đài Loan vào thời bấy giờ. Họ không chỉ tự xem mình là những người thực hành Phật pháp chân chính, mà còn ý thức rõ vai trò của bản thân trong đời sống kinh tế, xã hội và cộng đồng.

Tuy nhiên, sau khi Nhật Bản thất bại và tuyên bố đầu hàng vào năm 1945, các nhà lãnh đạo Phật giáo từ Trung Quốc đại lục sang Đài Loan, đặc biệt là giới pháp sư xuất gia, lại không mấy tán đồng thực trạng này.

Với nhận định rằng Phật giáo Đài Loan lúc bấy giờ vẫn “*chưa hoàn tất quá trình trở về với truyền thống Phật giáo của tổ quốc*”, từ năm 1955, họ bắt đầu mạnh mẽ thúc đẩy phong trào truyền giới và chinh đốn Tăng đoàn. Phong trào này đã dẫn đến việc một số lượng lớn các “*trai cô*” được thế độ, thọ giới và chuyển thành Tỳ-kheo-ni; đồng thời cũng có những “*trai công*” xuất gia trở thành Tỳ-kheo. Cùng với đó, nhiều trai đường dần được cải tổ và chuyển đổi thành các tự viện Phật giáo theo mô hình Tăng đoàn truyền thống.

Xét trên phương diện lịch sử tư tưởng và cơ cấu tổ chức, hiện tượng này cũng có thể được xem là một biểu hiện khác của sự giằng co giữa hai khuynh hướng “*xuất thế*” và “*nhập thế*” đã được đề cập ở phần trước: một bên nhấn mạnh vai trò trung tâm của Tăng đoàn và đời sống xuất gia; bên kia đề cao sự tham dự chủ động của hàng Phật tử tại gia vào đời sống xã hội và công cuộc hoằng truyền Phật pháp.

Chính trong bối cảnh ấy, Pháp sư Ấn Thuận lại viết bài Phương châm xây dựng Phật giáo tại gia. Điều này dường như cho thấy tư tưởng của ngài không chỉ đi theo chiều hướng củng cố Phật giáo Tăng đoàn theo khuôn mẫu truyền thống, mà còn hàm chứa một định hướng khác: mở rộng chủ thể của Phật giáo từ tự viện và Tăng đoàn ra toàn thể cộng đồng Phật tử, đặc biệt là giới cư sĩ tại gia; đồng thời đưa tinh thần Phật pháp đi sâu vào gia đình, xã hội và đời sống hiện thực.

Từ đó có thể thấy, trong tư tưởng của Pháp sư Ấn Thuận, Phật giáo tại gia không phải là một bộ phận phụ thuộc hay thứ yếu bên cạnh Phật giáo xuất gia. Trái lại, đó chính là một trong những nền tảng thiết yếu để Phật giáo có thể thực sự đi vào nhân gian, thích ứng với xã hội hiện đại và phát huy chức năng giáo hóa giữa đời sống con người.

IV. Sự dung tục hoá của Phật giáo nhân gian và vấn đề chứng ngộ

Trong tiến trình thúc đẩy phong trào phục hưng Phật giáo tại Đài Loan, nếu xét hai phương diện đầu trong ba định hướng mà Pháp sư Ấn Thuận từng nêu trong bài Phương châm xây dựng Phật giáo tại gia - tức Phật giáo của giới thanh niên, Phật giáo của giới trí thức và Phật giáo tại gia - thì một trong những tổ chức đạt được thành quả nổi bật và tạo ảnh hưởng sâu rộng chính là Tuệ Cự Xã (慧聚社), do cư sĩ Chu Tuyên Đức cùng nhiều vị khác chủ trì.

Từ năm 1960, Tuệ Cự Xã bắt đầu hướng dẫn và hỗ trợ việc thành lập các hội đoàn học Phật tại các trường đại học và cao đẳng, nhanh chóng tạo thành một phong trào rộng khắp. Qua đó, tổ chức này đã góp phần đào tạo cho Phật giáo Đài Loan một lực lượng đông đảo thanh niên trí thức học Phật.

Trong số những người tham gia phong trào ấy, có người về sau xuất gia, trở thành tăng ni, góp phần nâng cao trình độ tri thức và phẩm chất của Tăng đoàn; cũng có người sau khi tốt nghiệp vẫn tiếp tục duy trì đời sống tín ngưỡng trong các ngành nghề khác nhau thuộc các lĩnh vực sĩ, nông, công, thương. Chính từ đó, Phật giáo cũng tự nhiên mở rộng phạm vi hiện diện, bước vào nhiều môi trường xã hội và đời sống thực tiễn khác nhau.

Tuy nhiên, trong phần kết luận của tác phẩm Khế lý khế cơ chi Nhân gian Phật giáo (人間佛教之理與機), Phật giáo Nhân gian khế lý, khế cơ), khi bàn đến khuynh hướng nhập thế ngày càng phát triển mạnh trong Phật giáo Đài Loan từ cuối thập niên 1980, bên cạnh sự khẳng định, Pháp sư Ấn Thuận cũng đưa ra một lời cảnh tỉnh đáng chú ý: nếu quá thiên trọng phương diện nhập thế mà

thiếu nền tảng giáo lý, Phật giáo rất dễ rơi vào tình trạng dung tục hóa.

Ngài viết: *“Hiện nay tại Đài Loan, ‘Phật giáo Nhân sinh’, ‘Phật giáo Nhân gian’, ‘Phật giáo Nhân thừa’ dường như đang dần hưng khởi; nhưng phần nhiều chỉ chú trọng những phương tiện thích ứng với thời đại, còn thực sự khế hợp với chân thật nghĩa của Phật pháp thì lại ít. [...] Nếu đối với Phật pháp không có kiến địa, chỉ lấy việc tổ chức hoạt động làm mục đích, thì chẳng qua chỉ là sự dung tục hóa mà thôi; ở đây không cần nói thêm.”*(12)

Theo Pháp sư Ấn Thuận, Phật giáo Nhân gian không thể chỉ dừng lại ở tinh thần nhập thế hay ở những hình thức hoạt động xã hội bên ngoài, mà còn phải tương ưng với tinh thần chân chính của Phật pháp Đại thừa.

Ngài nói: *“Hạnh Bồ-tát của con người trong Phật giáo Nhân gian không chỉ là khế cơ, mà còn là con đường bình thường và thuần chính của Bồ-tát.”*(13)

Vậy, thế nào là *“Con đường bình thường và thuần chính của Bồ-tát”*?

Pháp sư Ấn Thuận giải thích: *“Đại sư Thái Hư từng trình bày ‘Ý thú của bản thân tôi trong Phật pháp’, trong đó nói rằng: [...] ‘Nguyên lấy thân phàm phu mà học phát tâm và tu hành theo Bồ-tát, đó chính là chỗ hướng đến trong ý thú của tôi.’ [...] Ý thú của Đại sư Thái Hư trong Phật pháp có thể nói là kim chỉ nam tốt nhất cho Phật giáo Nhân gian và hạnh Bồ-tát của con người!”*(14)

Theo cách lý giải của tác giả, ý nghĩa được hàm chứa trong chủ trương này là: hành giả không lấy việc mau chóng đạt đến quả vị chứng ngộ làm mục tiêu trực tiếp, mà chủ ý duy trì thân phàm phu để tiếp tục tu học và thực hành Bồ-tát hạnh giữa nhân gian.

Tuy nhiên, xét theo giáo nghĩa Phật pháp, khái niệm *“phàm phu”* không chỉ đơn giản dùng để chỉ người chưa thành Phật hay chưa đạt quả vị cao. Phàm phu còn là người chưa đoạn trừ các kiến chấp căn bản; đặc biệt, đối với hàng chưa chứng nhập Thánh đạo, ba kiết sử gồm thân kiến, giới cấm thủ và nghi vấn chưa được đoạn tận.

Nói cách khác, đó là trạng thái trước khi hành giả đối với chính kiến xuất thế gian của Phật pháp đạt đến vô gián đẳng (abhisamaya), tức hiện quán, trực tiếp chứng nhập chân lý; cũng là trước khi hành giả có thể đạt được sự xác tín không còn dao động đối với Chính pháp.

Thế nhưng, ngay sau đó, Pháp sư Ấn Thuận lại cho rằng người thực hành *“Hạnh Bồ-tát trong thân phàm phu”* cần phải có những năng lực như sau:

“Ngoài tín nguyện kiên định - tức Bồ-đề tâm - và sự trưởng dưỡng lòng từ bi, điều chủ yếu là có thắng giải đối với tính Không. Quán tất cả các pháp như huyễn như hóa, hoàn toàn không có tự tính, đạt được chính kiến thông suốt, không chướng ngại đối với nhị đế.”(15)

Nếu như vậy, hành giả lại được yêu cầu phải có một mức độ chính kiến sâu sắc đối với tính Không, thậm chí có khả năng quán sát các pháp như huyễn, vô tự tính và thông đạt ý nghĩa của nhị đế.

Điều này khiến vấn đề trở nên đáng suy xét: nếu vẫn được gọi là *“phàm phu”*, thì mức độ *“thắng giải đối với tính Không”* và *“chính kiến thông suốt”* ấy nên được hiểu đến đâu? Đó chỉ là sự hiểu biết kiên cố dựa trên văn, tư, tu; hay đã hàm chứa một mức độ trực chứng nào đó đối với chân lý?

Ở phần sau, Pháp sư Ấn Thuận lại viết:

“Phát nguyện ở trong sinh tử mà thường được thấy Phật, thường được nghe pháp, đời đời thường hành Bồ-tát đạo - đây là nghĩa chung của Đại thừa thời kỳ đầu, đồng thời cũng là nghĩa chung của Trung quán và Du-già. Đức Thích Tôn trong kinh Trung A-hàm từng nói: ‘A-nan! Ta thường an trú trong Không.’ Du-già Sư địa luận giải thích rằng: ‘Thế Tôn thuở xưa, trong giai đoạn tu tập Bồ-tát hạnh, thường tu tập an trú nơi Không, vì vậy có thể nhanh chóng chứng đắc A-nậu-đa-la Tam-miệu Tam-bồ-đề.’”(16)

Ở đây lại xuất hiện ý niệm *“nhanh chóng chứng đắc”*.

Theo nhận định của tác giả, chính tại điểm này xuất hiện một vấn đề cần tiếp tục khảo sát trong hệ thống lập luận của Pháp sư Ấn Thuận. Một mặt, ngài đề cao lý tưởng dùng thân phàm phu để trường kỳ tu học Bồ-tát hạnh, không lấy việc mau chóng chứng nhập làm mục tiêu trước mắt; mặt khác, ngài lại nhấn mạnh rằng người hành Bồ-tát đạo phải có thắng giải sâu sắc về tính Không, đầy đủ chính kiến và thực hành pháp môn đưa đến sự chứng đắc Vô thượng Chính đẳng Chính giác.

Nếu hiểu *“thắng giải về tính Không”* chỉ như một sự xác tín và lĩnh hội sâu sắc nhưng chưa phải hiện quán, thì giữa hai phương diện ấy vẫn có thể tìm thấy sự dung thông. Nhưng nếu *“chính kiến thông suốt, không chướng ngại đối với nhị đế”* được hiểu theo nghĩa đã có phần tương ứng với trực chứng, thì ranh giới giữa *“thắng giải”* và *“chứng ngộ”* trở nên khó phân định.

Do vậy, vấn đề có lẽ không đơn giản nằm ở việc Pháp sư Ấn Thuận hoàn toàn phủ nhận hay khước từ chứng ngộ, mà nằm ở cách ngài xác lập vị trí của chứng ngộ trong tiến trình Bồ-tát đạo của con người: chứng ngộ không được xem như

mục tiêu mang tính thoát ly nhân gian, nhưng đồng thời cũng không thể bị tách rời khỏi nền tảng chính kiến, tính Không và tuệ giác của Đại thừa.

Chính sự căng thẳng giữa hai yêu cầu ấy - duy trì thân phận phàm phu để hành Bồ-tát đạo giữa nhân gian, và phát triển trí tuệ đủ sâu để thông đạt tính Không và nhị đế - đã trở thành một trong những vấn đề lý luận đáng chú ý khi nghiên cứu tư tưởng Phật giáo Nhân gian của Pháp sư Ấn Thuận.



Ảnh biên tập cung cấp

V. Sự kế thừa có tính phê phán của Thiền hiện đại đối với tư tưởng Phật giáo nhân gian của Pháp sư Ấn Thuận

Năm 1989, dưới sự chủ trì của cư sĩ Lý Nguyên Tùng, cùng những đạo hữu đồng kiến giải và đồng hành trì, Giáo đoàn Thiền Hiện đại (法團) được thành lập. Tổ chức này chịu ảnh hưởng khá sâu sắc từ tư tưởng Phật học của Pháp sư Ấn Thuận, đặc biệt trên các phương diện Phật giáo Nhân gian, Trung quán, A-hàm, Bồ-tát đạo và vấn đề cải cách cơ cấu Phật giáo hiện đại.

Trong bài viết công bố năm 2001 với nhan đề Kế thừa và phê phán tư tưởng Phật giáo Nhân gian của Pháp sư Ấn Thuận, tôi từng liệt kê chín quan niệm quan trọng mà Lý Nguyên Tùng và Thiền Hiện đại đồng tình, tiếp nhận; đồng thời cũng chỉ ra bốn phương diện mà hai bên không hoàn toàn nhất trí.

Chín phương diện kế thừa và đồng thuận

Thứ nhất, học Phật phải lấy chính hạnh giữa nhân gian làm căn bản.

Việc Pháp sư Ấn Thuận đặc biệt coi trọng và khai triển tư tưởng *“chính hạnh của Nhân thừa”* đã góp phần làm cho Phật giáo quan tâm nhiều hơn đến đời sống con người trong hiện thực thế gian. Lý Nguyên Tùng cũng cho rằng:

“Muốn thực hiện con đường giải thoát, bước đầu tiên là trước hết phải khiến chính mình trở thành một ‘con người hiện đại’.”

Quan điểm này cho thấy tu học Phật pháp không thể tách rời phẩm chất nhân cách, trách nhiệm xã hội và năng lực sống lành mạnh trong hoàn cảnh hiện đại.

Thứ hai, loại bỏ khuynh hướng quý hóa và thần hóa Phật giáo.

Pháp sư Ấn Thuận phản đối xu hướng quý hóa và thần hóa trong tín ngưỡng Phật giáo. Có thể nói, tinh thần này đã được Thiền Hiện đại tiếp nhận tương đối triệt để và tiếp tục khai triển theo chiều hướng duy lý hóa đời sống tu học.

Năm 1991, Lý Nguyên Tùng công bố tác phẩm *Vì sao Thiền Hiện đại đề xướng thái độ tu hành theo chủ nghĩa kinh nghiệm*, trong đó minh xác đưa tín ngưỡng và thực hành Phật giáo vào một cách tiếp cận mang đậm tinh thần duy lý và kinh nghiệm của thời hiện đại.

Thứ ba, coi trọng Phật giáo thời kỳ đầu và kinh A-hàm.

Pháp sư Ấn Thuận đã góp phần thay đổi thái độ xem nhẹ kinh A-hàm vốn từng khá phổ biến trong một bộ phận Phật giáo Trung Quốc, chuyển sang đề cao giá trị nền tảng của các kinh điển này đối với việc nhận thức Phật pháp thời kỳ đầu.

Lý Nguyên Tùng chịu ảnh hưởng sâu sắc từ quan điểm ấy và nhấn mạnh:

“Căn bản của toàn bộ Phật pháp đều nằm trong A-hàm; rời A-hàm thì không còn Phật pháp nào để nói đến.”

Thứ tư, đặc biệt coi trọng tư tưởng Trung quán.

Trong việc lựa chọn phương thức giải thích và kiến lập Phật pháp, Pháp sư Ấn Thuận từng nói rằng bản thân mình:

“Thực sự có sự đồng cảm rộng lớn đối với đại nghĩa căn bản của Không tông.”

Ở phương diện này, ảnh hưởng của Pháp sư Ấn Thuận đối với Lý Nguyên Tùng đặc biệt rõ nét. Quan niệm xem chính kiến Trung quán là một nền tảng thiết

yếu của tu Thiền xuất hiện khá thường xuyên trong các trước tác của Thiền Hiện đại.

Thứ năm, nhấn mạnh vị trí nền tảng của văn tuệ và tư tuệ.

Pháp sư Ấn Thuận nhấn mạnh:

“Người mới học Bát-nhã trước hết nên y cứ vào giáo pháp văn tự mà nghe học, thọ trì, lấy văn tuệ và tư tuệ làm chủ yếu.”

Trong hệ thống “Mười ba đạo thứ đệ”, Thiền Hiện đại cũng thiết lập những nội dung tương ứng ở các bậc tu học, như: “nghe, tụng đọc, ngâm vịnh A-hàm, Bát-nhã và các điển tịch Thiền”, cùng với “trong định tư duy, quán sát Tam pháp ấn”, nhằm đào sâu văn tuệ, tư tuệ và nhận thức về tính Không.

Cách kiến lập này cho thấy Thiền Hiện đại không chủ trương tu tập chỉ dựa trên cảm nghiệm trực giác, mà vẫn dành một vị trí quan trọng cho việc nghe học giáo pháp, tư duy và quán chiếu có hệ thống.

Thứ sáu, Phật pháp phải dung thông chân đế và tục đế, không để hai phương diện chướng ngại lẫn nhau.

Pháp sư Ấn Thuận nhấn mạnh rằng người học Phật cần có khả năng:

“Nương nơi sự tu tập các hạnh phúc đức và trí tuệ ở thế gian mà ngộ nhập chân tính; sau khi khế nhập chân tính lại không phế bỏ những hành nghiệp phúc đức và trí tuệ trong thế gian.”

Trong Quy củ tông môn Thiền Hiện đại, viễn cảnh tổ chức của giáo đoàn được xác lập như sau:

“Đào tạo những hành giả lớn có đủ bi và trí song vận, tái tạo phong cách Tổ sư Thiền tương ứng với thời đại; phổ biến nghệ thuật tâm linh của nhân cách trưởng thành, nâng cao nền văn hóa tốt đẹp của xã hội hiện đại.”

Quan điểm này cũng nhấn mạnh rằng thâm nhập giải thoát và nhập thế lợi sinh không phải là hai con đường đối lập, mà có thể đồng thời được thực hiện trong cùng một tiến trình tu học.

Thứ bảy, dung thông Đại thừa và Thanh văn thừa.

Pháp sư Ấn Thuận từng nói:

“Thật tướng của Phật pháp vốn không có cái gọi là lớn hay nhỏ. Đại thừa và Tiểu thừa chỉ có thể phân biệt từ phương diện hạnh nguyện.”

Quan điểm này cũng được Lý Nguyên Tùng tiếp nhận. Ông nói:

“Thiền Hiện đại cho rằng Đại thừa, Tiểu thừa, Hiển giáo và Mật giáo đều cùng bắt nguồn từ sự thâm ngộ duyên khởi vô ngã. Tuy bi nguyện có lớn nhỏ, phương tiện có nghiêm mật hay hòa hoãn khác nhau, nhưng người thiếu trí chỉ nhìn thấy sự khác biệt biểu hiện bên ngoài; còn người con Phật chân chính thì thấy rằng nguyên lý hoàn diệt vốn không hai. Những cuộc tranh luận về nghĩa học trong lịch sử Phật giáo suốt hàng nghìn năm, phần lớn chỉ là kiến giải một chiều của những người phiền hoặc chưa đoạn tận.”

Ở đây, để phù hợp với văn phong Phật học hiện đại, có thể hiểu chủ ý của đoạn văn là nhấn mạnh nền tảng giải thoát chung của các truyền thống Phật giáo, dù phương tiện, lý tưởng và hạnh nguyện có những khác biệt nhất định.

Thứ tám, nhấn mạnh tinh thần bình đẳng giữa tăng và tục.

Trong nhiều trước tác, Pháp sư Ấn Thuận từng bàn đến các vấn đề như bình đẳng tăng tục, Phật giáo tại gia và Tăng đoàn Bồ-tát. Những tư tưởng này đã tạo nên sự gợi mở rất lớn đối với Lý Nguyên Tùng.

Khi mới thành lập Thiền Hiện đại và xây dựng Quy củ tông môn, ông từng thẳng thắn nói:

“Đạo sư Ấn Thuận, vị Tam tạng pháp sư đương đại, trong bộ Diệu Vân Tập của ngài cũng có không ít luận giải mang tính hỗ trợ và khích lệ về mặt lý luận đối với Tăng đoàn Bồ-tát.”

Ông lại nói:

“Do lâu ngày thấm nhuần biến pháp của Diệu Vân, đương nhiên tôi cũng chịu ảnh hưởng và huân tập sâu sắc. Vì vậy, sau khi bản thân trải qua một chặng đường dài dò tìm và tiến bước, trong lòng tự nhiên nảy sinh ý nguyện cải cách Phật giáo, tiếp nối lý tưởng còn dang dở của Long Thọ - tức là ngoài Tăng đoàn Thanh văn, kiến lập riêng một Tăng đoàn Bồ-tát. Xây dựng một giáo đoàn không phân biệt tại gia hay xuất gia, không lấy hình tướng bên ngoài để luận định Tăng bảo; đồng thời có tổ chức, có kế hoạch đem tư tưởng Bát-nhã Không của Phật giáo và kinh nghiệm Niết-bàn, diệt khổ, quảng truyền trong xã hội hiện đại.”

Như vậy, ảnh hưởng của Pháp sư Ấn Thuận ở đây không chỉ dừng lại trên bình diện tư tưởng, mà còn được Thiền Hiện đại chuyển hóa thành một phương án tổ chức giáo đoàn mới, trong đó địa vị tu học không hoàn toàn được xác lập dựa trên sự phân biệt hình thức giữa tại gia và xuất gia.

Thứ chín, khai triển những phương tiện mới thích ứng với thời đại.

Pháp sư Ấn Thuận cho rằng:

“Hoằng truyền Phật pháp không nên bị trói buộc bởi những phương tiện cũ, mà cần khiến Phật pháp được khai triển thông qua những hình thức thích ứng mới; có như vậy ánh sáng Phật pháp mới có thể soi chiếu cõi nhân gian hiện đại đang chìm trong bóng tối.”

Thiền Hiện đại, trên cơ sở nỗ lực nắm bắt những nghĩa lý cốt lõi của Phật giáo, đã triển khai nhiều thử nghiệm về phương tiện hoằng pháp và tu tập nhằm thích ứng với hoàn cảnh của con người hiện đại.

Năm 1993, khi soạn phần giới thiệu về việc thành lập Quỹ Văn giáo Thiền Hiện đại, Lý Nguyên Tùng viết:

“Về nền tảng triết học và cảnh giới thâm sâu, Thiền Hiện đại hoàn toàn nhất trí với Thiền môn chính thống thời cổ. Tuy nhiên, để người hiện đại có thể nắm bắt một cách cô đọng tinh thần của Thiền và hòa nhập nó vào đời sống hiện đại, Thiền Hiện đại khác với các phương pháp Thiền truyền thống hiện đang lưu hành.”(17)

Bốn phương diện bất đồng

Bên cạnh chín phương diện đồng thuận nói trên, Thiền Hiện đại cũng có bốn điểm quan trọng không hoàn toàn tán đồng với Pháp sư Ấn Thuận:

Một, Trung quán không phải là phương thức ngôn thuyết duy nhất để biểu đạt Độ nhất nghĩa.

Hai, vẫn giữ sự đánh giá tích cực đối với Thiền tông, Mật giáo và Tịnh độ.

Ba, khẳng định giá trị của tinh thần tích cực cầu chứng và tu chứng.

Bốn, cho rằng *“Hạnh Bồ-tát của người đã được pháp nhãn thanh tịnh”* mới thực sự thể hiện đầy đủ ý nghĩa của Bồ-tát đạo Đại thừa.(18)

Trong bốn điểm này, hai điểm sau liên quan trực tiếp đến vấn đề chứng ngộ đã được trình bày ở phần trước.

Về điểm thứ ba, Pháp sư Ấn Thuận từng phê bình một khuynh hướng của Thiền tông Trung Quốc là *“sự phục hồi tinh thần vọng cầu chứng ngộ vì lợi ích tự thân”*, đồng thời cho rằng đây là biểu hiện gần với khuynh hướng thiên trọng sự thành tựu nhanh chóng của Thanh văn thừa.

Lý Nguyên Tùng lại cho rằng:

“Ngày nay, bất kể Phật giáo được cải cách như thế nào, hay cá nhân lựa chọn phương thức nào để học Phật, học Bồ-tát, đều phải tôn trọng tầm quan trọng của việc tu chứng. Một khi xem nhẹ tầm quan trọng của tu chứng, kết quả gián tiếp sẽ là khiến kinh nghiệm Phật pháp của tín đồ Phật giáo nhìn chung trở nên nông cạn. Nếu đa số Phật tử đều thiếu kinh nghiệm Phật pháp sâu sắc, thì cho dù Phật giáo có hưng thịnh đến đâu, sự hưng thịnh ấy cũng chỉ là biểu tượng bên ngoài mà thôi.”

Quan điểm này đặt trọng tâm vào một vấn đề căn bản: sự hưng thịnh về tổ chức, số lượng tín đồ hay hoạt động xã hội không thể thay thế cho chiều sâu của tu tập và kinh nghiệm giải thoát. Nói cách khác, đối với Thiền Hiện đại, tính nhập thế chỉ có ý nghĩa bền vững khi được nâng đỡ bởi nền tảng tu chứng.

Về điểm thứ tư, Pháp sư Ấn Thuận cho rằng *“Hạnh Bồ-tát lấy Nhân thừa làm căn bản”* mới phù hợp với bản ý của Phật giáo Đại thừa.

Lý Nguyên Tùng cho rằng đây là một cách lý giải riêng của Pháp sư Ấn Thuận và đặt vấn đề:

“Con người là phàm phu đầy đủ những phiền não như tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến. Vậy Bồ-tát hạnh lấy phàm phu - tức Nhân thừa - làm căn bản lại chính là bản ý của Phật giáo Đại thừa sao? Tôi cho rằng điều này không giống với những gì được trình bày trong kinh điển Đại thừa.”

Theo Lý Nguyên Tùng, nhân vật tiêu biểu của Phật giáo Đại thừa:

“Ít nhất phải là những vị Bồ-tát đã được pháp nhãn thanh tịnh và đã đoạn trừ kiến hoặc.”

Từ lập trường ấy, Thiền Hiện đại chủ trương rằng Bồ-tát đạo không thể chỉ được xác lập trên đạo đức thế gian, tinh thần nhập thế hay thân phận phàm phu, mà còn phải gắn liền với một mức độ chuyển hóa nhận thức và tu chứng thực sự.

Theo nhận định của tác giả, cách giải thích này giúp làm nổi bật một vấn đề lý luận vốn đã xuất hiện trong tư tưởng Phật giáo Nhân gian của Pháp sư Ấn Thuận: nếu một mặt nhấn mạnh hạnh Bồ-tát trong thân phàm phu, không lấy sự mau chóng chứng nhập làm trọng tâm; nhưng mặt khác lại yêu cầu hành giả phải có thắng giải sâu sắc đối với tính Không, đầy đủ chính kiến và thông đạt nhị đế, thì cần tiếp tục làm rõ ranh giới giữa phàm phu hữu học, thắng giải, chính kiến và chứng nhập.

Từ đây có thể thấy, sự tiếp nhận của Thiền Hiện đại đối với Pháp sư Ấn Thuận không phải là sự kế thừa nguyên trạng. Đó là một hình thức kế thừa có chọn lọc và mang tính phê phán: tiếp nhận mạnh mẽ tinh thần Nhân gian Phật giáo, A-hàm, Trung quán, tính duy lý, bình đẳng tăng tục và thích ứng thời đại; đồng thời bổ sung vào đó sự nhấn mạnh đặc biệt đối với tu chứng, kinh nghiệm giải thoát và địa vị của chứng ngộ trong Bồ-tát đạo.

Chính ở điểm này, Thiền Hiện đại vừa có thể được xem là một sản phẩm phát triển từ dòng tư tưởng Phật giáo Nhân gian của Pháp sư Ấn Thuận, vừa là một nỗ lực điều chỉnh nội tại đối với chính dòng tư tưởng ấy.



Ảnh biên tập cung cấp

VI. Quan niệm về Phật giáo nhân gian của Thiền hiện đại

Trong tác phẩm đầu tiên của Lý Nguyên Tùng, Bàn về Thiền Hiện đại với người hiện đại, phần “Tự tựa” có viết:

Các Thiền sư trong xã hội nông nghiệp thường diễn tả bình thường tâm bằng những lời giản dị như: đói thì ăn, buồn ngủ thì ngủ. Nhưng ngày nay, thời đại đã đổi khác; cùng với sự phát triển của giao thông và truyền thông, thế giới dường như ngày càng thu hẹp. Vì vậy, những chủ đề “*bình thường*” của Thiền Hiện đại cũng có thể là “*đàm phán thương mại*”, “*quản trị doanh nghiệp*”, “*bảo vệ sinh*

thái”, “độc lập tư pháp”, “trung lập hành chính”, cùng nhiều vấn đề thường nhật khác của xã hội hiện đại.

Bởi thế, người tu Thiền ngày nay không nhất thiết phải ngưỡng vọng phong vị Thiền qua những hình ảnh như *“dưới rừng bên suối”* hay *“hãy đi uống trà”*. Ấn Độ có những việc bình thường của Ấn Độ, Trung Quốc có những việc bình thường của Trung Quốc; cái gọi là *“bình thường”* trong thời cổ đại, cận đại và hiện đại vốn không hoàn toàn giống nhau. Người khéo tu Thiền cần học lấy bình thường tâm, hà tất phải mô phỏng cả những dấu tích sinh hoạt của người xưa?

Thiền của ngày hôm nay cũng phải giống như Thiền của thời cổ ở một điểm căn bản: cùng nhịp đập với mạch sống của xã hội đương thời. Chỉ như vậy, Thiền mới có thể, trong tinh thần *“không tranh với thế gian”*, truyền trao *“tâm Phật”* từ thế hệ này sang thế hệ khác, soi sáng lâu dài và đem lại lợi ích, an lạc cho con người.

Điều quan trọng hơn nữa là công phu tu hành có thực sự đặc lực hay không phải được biểu hiện ngay giữa nơi có con người, tức trong chính những mối quan hệ và tình huống của đời sống hiện thực.

Hành giả đối xử như thế nào với cha mẹ, anh chị em, vợ chồng, con cái, thầy bạn, đồng nghiệp, cấp trên, cấp dưới, cho đến những người trong xã hội tưởng chừng không có quan hệ trực tiếp với mình?

Khi đối diện với những con người ấy và xử lý những công việc phức tạp thường ngày, tâm thức của hành giả có tỉnh thức và tịch tĩnh hay không? Sự phán đoán ấy có khách quan và công chính hay không? Thái độ ấy có chân thành và tôn trọng người khác hay không?

Khi bất ngờ gặp phải sự công kích hoặc bị hiểu lầm, hành giả có trở nên chán nản, bất an hay không? Hành giả có ôm lòng oán hận và trách móc hay không? Ngay trong hoàn cảnh ấy, bạn có nhận ra rằng người khác cũng không hoàn toàn tự chủ, mà đang chịu sự chi phối của nhiều nhân duyên và nghiệp lực hay không?

Hành giả có còn duy trì được một nhận thức lý tính rằng:

“Tuy có cảm thọ khổ, nhưng không tìm thấy một chủ thể thường hằng đang chịu khổ; tuy có biểu hiện của hành vi, nhưng cũng không có một chủ thể hành động thường tại.”

Nếu có thể thực hành được như vậy, thì tại gia hay xuất gia đều có thể là môi trường tu học thích hợp. Nếu chưa làm được điều ấy mà chỉ cho rằng xuất gia

tất nhiên sẽ dễ tu hành hơn, thì trong một số trường hợp, đó có thể chỉ là một hình thức hợp lý hóa cho tâm lý né tránh những vấn đề của đời sống.

Nếu không trực tiếp đối trị *“nỗi khổ do nhân duyên sinh khởi bằng con đường khiến nó cũng do nhân duyên mà đoạn diệt”*, thì cái gọi là *“xuất gia”* đôi khi chỉ còn là sự thay đổi hình thức sống: thay một bộ y phục, rời Đài Bắc để chuyển đến một nơi cư trú khác ở vùng quê. Nếu chỉ có sự thay đổi bên ngoài như thế, thì ý nghĩa chân chính của *“xuất gia”* đã được thực hiện đến đâu?(19)

Qua cách trình bày trên, có thể nhận thấy khá rõ chủ trương của Lý Nguyên Tùng là dung thông đời sống nhập thế với sự tu học và giải thoát của Phật pháp.

Quan điểm ấy dĩ nhiên chịu ảnh hưởng sâu sắc từ công trình khảo cứu và sự xiển dương tư tưởng Phật giáo Nhân gian của Pháp sư Ấn Thuận. Đồng thời, nó cũng tiếp nối tinh thần Thiền tông về việc giác ngộ không tách lìa đời sống thế gian; tương ứng với quan niệm thế gian và xuất thế gian không hoàn toàn đối lập trong tư tưởng Đại thừa, cũng như được gợi mở từ những mẫu hình cư sĩ và đệ tử tích cực tham dự đời sống xã hội trong Phật giáo thời kỳ đầu, chẳng hạn trưởng giả Cấp Cô Độc, cư sĩ Ma-ha-nam và Tôn giả Phú-lâu-na.

Tuy nhiên, trong sự tiếp nhận ấy cũng có một phương diện mà Lý Nguyên Tùng muốn tiếp tục thảo luận và điều chỉnh đối với tư tưởng Phật giáo Nhân gian của Pháp sư Ấn Thuận. Đó là: cần trực diện nhìn nhận vị trí không thể thiếu của tu chứng và chứng ngộ, bởi chỉ khi ấy, lý luận và thực hành của Phật giáo Nhân gian mới có thể đạt đến sự nhất quán từ bên trong.

Tháng Mười năm trước, trong một lần giảng cho các đồng tu, tôi đã dẫn từ Tạng A-hàm kinh những trường hợp được đức Phật hoặc các vị đệ tử trực tiếp khai thị, ngay trong lúc nghe pháp mà đoạn trừ ba kiết sử, đạt pháp nhãn thanh tịnh và đối với Chính pháp thành tựu niềm tin kiên cố, không còn nghi hoặc. Tổng cộng có mười bảy trường hợp được ghi nhận trong các kinh được dẫn.

Trong số đó, phần lớn là những cư sĩ tại gia lần đầu gặp đức Phật. Sau khi đem những nghi vấn trong lòng thỉnh vấn Ngài, họ được khai thị và tự mình thể nhập ý nghĩa của giáo pháp.

Trong tác phẩm Thành Phật chi đạo, Pháp sư Ấn Thuận nói:

“Trong các Thánh vị, Sơ quả là đáng quý nhất... Đây chính là mục tiêu trước mắt duy nhất của người học Phật pháp.”(20)

Năm 2000, Lý Nguyên Tùng cũng công bố bài viết Tu hành nên lấy ngộ đạo và tịnh pháp nhãn làm kỳ hạn, trong đó viết:

“Đạo tâm của người hiện đại nhìn chung không bằng người xưa. Nếu mong cầu giống như những hành giả thời cổ, trực tiếp hướng đến trạng thái hoàn toàn không còn một mảy may tham, sân, ưu, sợ, thì mức độ khó khăn sẽ cực kỳ cao, bởi tiêu chuẩn về giới, định và tuệ cần phải có đều rất cao.

Vì vậy, người hiện đại nếu có chí nguyện ngay trong đời này chứng đắc đạo quả, trước mắt nên dốc toàn lực hướng đến ngộ đạo, kiến đạo, chứng pháp nhãn thanh tịnh; như vậy mức độ khó khăn sẽ giảm bớt phần nào.

Bởi để chứng được pháp nhãn thanh tịnh, năng lực thiền định cần thiết chỉ cần đạt đến Sơ thiền hoặc vị chí định là đủ. Trong một số ít trường hợp, nếu những điều kiện khác đặc biệt mạnh, thì ngay cả trạng thái chỉ thấp hơn vị chí định đôi chút cũng có khả năng ngộ đạo.

Sau đó, hành giả nên dốc toàn lực tụng đọc, ngâm vịnh và giảng giải kinh A-hàm, kinh Bát-nhã về năm uẩn vô ngã và các pháp rốt ráo Không; tiếp đến tư duy, quán sát tất cả sắc, thọ, tưởng, hành và thức đều là khổ, Không, vô thường, vô ngã...

Nếu thực hành được như vậy, bản hoài của đức Phật và mật ý của chư Tổ đối với hành giả sẽ không còn mãi là một cảnh giới của bậc Thánh trù tượng, xa vời và không thể vươn tới.

Nếu hành giả nương nơi chỉ tâm để tu quán Không mà vẫn chưa thể nhập đạo, thì giả sử người ấy đồng thời có phẩm hạnh thanh tịnh và gặp được một vị thiện tri thức có chính nhãn, chắc chắn sẽ được vị thiện tri thức ấy nâng đỡ và chỉ điểm. Khi ấy, việc trực tiếp chứng đắc đạo quả sẽ không còn quá xa vời; hành giả tự mình biết, tự mình giác, tự mình chứng rằng nghi hoặc và tà kiến đã được đoạn trừ, từ đó dựa vào dòng Thánh.”(21)

Những cách trình bày như trên có thể tìm thấy những cơ sở tương ứng trong nhiều đoạn kinh điển nói về việc nghe pháp, kiến đạo, đoạn trừ ba kiết sử và đạt pháp nhãn thanh tịnh.

Tuy nhiên, trong lịch sử Phật giáo Hán truyền, từ lâu đã dần hình thành một tâm thức khá phổ biến cho rằng chứng ngộ là một việc vô cùng khó khăn và xa vời.

Trong một số cách diễn giải của truyền thống Tịnh độ, thời Mạt pháp thường được nhấn mạnh như một thời đại mà khả năng tự lực tu chứng trở nên đặc biệt khó khăn; trong khi đó, một số khuynh hướng Thiền học hậu kỳ lại có xu hướng mô tả chứng ngộ bằng những hình ảnh quá đột ngột, kịch tính hoặc huyền bí. Qua thời gian, việc trực tiếp chứng nhập Chính pháp vì thế dễ bị nhìn như một cảnh giới quá cao xa, thậm chí trở thành vấn đề mà người học Phật bình thường

ít dám đặt ra.

Theo tác giả, đây là một nghịch lý đáng suy nghĩ trong quá trình phát triển của Phật giáo Hán truyền: một tôn giáo lấy giác ngộ làm mục tiêu căn bản, nhưng trong thực tiễn lịch sử, khái niệm giác ngộ đôi khi lại trở nên xa cách với đời sống tu học của số đông tín đồ.

Có lẽ lời nhắc nhở quan trọng nhất mà Lý Nguyên Tùng muốn gửi đến Phật giáo Nhân gian đương đại cũng chính nằm ở điểm này: Phật giáo có thể nhập thế sâu rộng, nhưng không thể vì thế mà xem nhẹ mục tiêu tu chứng và giác ngộ.

Hai vấn đề *“bình đẳng giữa tăng và tục”* và *“công khai đề xướng khả năng chứng ngộ”* có thể xem là hai vấn đề đặc biệt nhạy cảm trong bối cảnh Phật giáo Hán truyền đương thời. Khi ấy, Lý Nguyên Tùng còn tương đối trẻ, nhưng đã trực tiếp đặt vấn đề đối với cả hai phương diện này. Chính vì vậy, những chủ trương của ông đã tạo nên nhiều phản ứng trái chiều và không ít tranh luận trong giới Phật giáo.

Phật giáo nói đến tinh thần *“Bồ-đề không lìa thế gian”*. Chữ bodhi - Bồ-đề- vốn mang nghĩa giác ngộ, tỉnh thức.

Nếu quả thật có thể nói đến một Phật giáo Nhân gian, thì từ lập trường của tác giả, tinh thần ấy có thể được diễn đạt như sau:

Ngay chính thế giới của con người cũng là nơi có khả năng thực hiện giác ngộ.

Từ việc xây dựng sự an ổn nơi nội tâm, chuyển hóa khổ đau và đạt đến an lạc, cho đến việc làm lợi ích cho người khác, giúp họ cũng có thể lìa khổ được vui, sống trong bình an và sáng suốt - tất cả đều thuộc về nội dung cốt lõi của Bồ-tát đạo.

Ở bình diện đối thoại liên tôn, tinh thần này có thể gợi liên tưởng đến một cách diễn đạt trong truyền thống Kitô giáo, nơi giá trị của đời sống tâm linh cũng được liên hệ với sự công chính, bình an và niềm vui nội tại, chứ không chỉ giới hạn trong những hình thức sinh hoạt bên ngoài.

Dĩ nhiên, giữa quan niệm Bồ-đề, giải thoát và Bồ-tát đạo của Phật giáo với quan niệm Nước Thiên Chúa trong Kitô giáo tồn tại những nền tảng thần học và triết học khác biệt căn bản. Tuy nhiên, nếu chỉ xét ở bình diện đạo đức và kinh nghiệm sống, cả hai đều cho thấy một điểm có thể đối thoại: đời sống tâm linh chân chính phải được thể hiện ngay trong sự chuyển hóa con người và trong cách con người sống giữa thế gian.

VII. Kết luận

Từ góc nhìn của Thiên Hiện đại, tiến trình phát triển của Phật giáo Nhân gian tại Đài Loan đương đại cho thấy một nỗ lực lớn nhằm đưa Phật pháp trở về với chính đời sống con người. Khởi đi từ lý tưởng “*Phật giáo Nhân sinh*” của Đại sư Thái Hư, được Pháp sư Ấn Thuận tiếp tục hệ thống hóa thành tư tưởng “*Phật giáo Nhân gian*”, dòng tư tưởng này đã góp phần mở rộng không gian hiện diện của Phật giáo: từ tự viện đến gia đình, học đường, bệnh viện, các tổ chức xã hội và mọi lĩnh vực nghề nghiệp của con người hiện đại.

Đóng góp quan trọng của Pháp sư Ấn Thuận không chỉ nằm ở việc khẳng định tính nhập thế, mà còn ở nỗ lực đặt lý tưởng ấy trên nền tảng giáo lý: lấy đức Phật lịch sử và Phật pháp thời kỳ đầu làm điểm tựa, lấy hạnh Bồ-tát nơi nhân gian làm phương hướng, đồng thời cảnh giác trước nguy cơ thần giáo hóa và dung tục hóa. Theo đó, “*nhân gian*” không phải là sự hạ thấp chiều sâu giải thoát của Phật pháp để thích nghi với thế tục, mà là môi trường cụ thể nơi từ bi, trí tuệ và Bồ-đề tâm được thể hiện bằng hành động sống động.

Thiên Hiện đại tiếp nhận sâu sắc di sản tư tưởng ấy, nhưng không dừng ở sự kế thừa nguyên trạng. Thông qua việc nhấn mạnh kinh A-hàm, Trung quán, tinh thần duy lý, bình đẳng tăng tục và khả năng thích ứng với đời sống hiện đại, Thiên Hiện đại tiếp tục mở rộng ý nghĩa của Phật giáo Nhân gian. Đồng thời, sự nhấn mạnh đặc biệt vào tu chứng, kiến đạo và pháp nhãn thanh tịnh đặt ra một câu hỏi có ý nghĩa lâu dài: một nền Phật giáo càng nhập thế sâu rộng càng cần được nuôi dưỡng bởi nội lực thiền quán và kinh nghiệm chuyển hóa chân thực; nếu thiếu nền tảng ấy, sự hưng thịnh về tổ chức và hoạt động xã hội có nguy cơ chỉ còn là biểu hiện bên ngoài.

Nhìn từ phương diện này, quan hệ giữa “*nhập thế*” và “*xuất thế*”, giữa phụng sự xã hội và tu chứng, giữa hàng xuất gia và cư sĩ, không nhất thiết là những cặp đối lập. Thách thức của Phật giáo hiện đại chính là làm sao dung thông các phương diện ấy trong một chỉnh thể nhất quán: sống giữa nhân gian mà không bị thế tục hóa; dẫn thân phụng sự mà không xa rời mục tiêu giải thoát; coi trọng chứng ngộ mà không biến tu hành thành sự tìm cầu thành tựu cho riêng mình.

Tinh thần “*Bồ-đề không lìa thế gian*” vì thế luôn mang ý nghĩa thời sự sâu sắc. Nhân gian vừa là nơi con người kinh nghiệm khổ đau, vừa là nơi có thể chuyển hóa khổ đau; vừa là môi trường của những ràng buộc, vừa là đạo tràng để thực hành trí tuệ và từ bi. Khi Phật pháp có thể giúp con người sống tỉnh thức hơn, có trách nhiệm hơn, biết lợi mình, lợi người và từng bước mở ra con đường giải thoát ngay giữa đời sống hiện thực, khi ấy lý tưởng Phật giáo Nhân gian mới

thực sự biểu lộ đầy đủ sức sống của mình trong thời đại hôm nay.

Chú thích:

[1] Khái niệm này do ông Lam (林) đề cập trong một cuộc trao đổi riêng. Các nhà tác giả nhận thấy quan niệm ấy có tính gợi mở rất đáng kể.

[2] Trần Linh Dung (陳), Chính sách tôn giáo tại Đài Loan dưới sự thống chế của Thần đạo trong thời kỳ Nhật thuộc (日治時期臺灣の宗教政策), Đài Bắc: Ban Xuất bản Văn hóa, Tự Lập Văn Báo Xã, xuất bản tháng 4 năm 1992, tr. 118-131.

[3] Thích Thiên Huệ (釋), Niên phổ Thiên sư Giác Lực (天師覺力年譜), Đài Bắc: Giác Uyển xuất bản, tháng 10 năm 1981, tr. 133.

[4] Âu Dương Tiềm (歐陽) viên tịch vào năm Dân Quốc thứ 32 [1943]. Xem Di tập Đại sư Âu Dương (歐陽大師遺集), Đài Bắc: Nhà xuất bản Tân Văn Phong, tháng 10 năm 1976, tr. 3564.

[5] Ấn Thuận (印), Niên phổ Đại sư Thái Hư (太虛大師年譜), Đài Bắc: Nhà xuất bản Chính Văn, bản in lần thứ 6, tháng 9 năm 1987, tr. 538.

[6] Pháp sư Ấn Thuận trong tác phẩm tự thuật Du tâm Pháp hải lục thập niên (印心法海六十年, tạm dịch: Sáu mươi năm rong chơi trong biển Pháp), Đài Bắc: Nhà xuất bản Chính Văn, bản in lần thứ 2, tháng 9 năm 1985, tr. 10, cho biết giai đoạn từ năm 1938 đến năm 1952 là thời kỳ tư tưởng của Ngài “được xác định”.

[7] Xem sách vừa dẫn, tr. 21.

[8] Việc kết tập và biên soạn bộ Diệu Vân Tập (妙雲集) bắt đầu từ năm 1971. Qua trang bản quyền của từng quyển có thể nhận thấy nhiều tác phẩm trong bộ sách này đã được tái bản hơn mười lần.

[9] Ấn Thuận, Du tâm Pháp hải lục thập niên (印心法海六十年), tr. 5 và tr. 7.

[10] Theo lời Phó Giáo sư Trương Hỏa Khánh (張), Khoa Trung văn, Đại học Trung Hưng, kể lại với tác giả: khi còn là sinh viên Khoa Trung văn Đại học Trung Hưng và tham gia hội đoàn nghiên cứu Phật học của trường, ông từng đọc riêng Diệu Vân Tập. Sau đó, một đàn anh trong hội cho biết rằng “hội này cấm đọc các tác phẩm của Pháp sư Ấn Thuận”. Vào thời điểm ấy, hội Phật học của Đại học Trung Hưng chịu sự hướng dẫn tôn giáo của Đài Trung Liên Xã (台), do lão cư sĩ Lý Bình Nam (李) chủ trì.

[11] Ấn Thuận, Khế lý khế cơ chi Nhân gian Phật giáo (〔 〕 ,
tạm dịch: Phật giáo Nhân gian khế lý, khế cơ), Đài Bắc: Nhà xuất bản Chính
Văn, tháng 8 năm 1989, tr. 52.

[12] Về nhận định cho rằng tư tưởng của Pháp sư Ấn Thuận có khuynh hướng
làm giản lược hoặc “nông hóa” con đường Bồ-tát Đại thừa, có thể tham khảo
phần bình luận của thầy Lý Nguyên Tùng (〔 〕) trong tác phẩm Sự tu tập của
Thiền và đời sống Thiền (〔 〕), Đài Bắc: Nhà xuất bản Hiện
Đại Thiền, tháng 2 năm 1994, tr. 278.

[13] Ấn Thuận, Vô tránh chi biện (〔 〕), Đài Bắc: Nhà xuất bản Chính
Văn, bản in lần thứ 11, tháng 3 năm 1990, tr. 191.

[14] Ấn Thuận, Tu định – Tu tâm dữ Duy tâm · Bí mật thừa (〔 〕 ——
〔 〕), Đài Bắc: Nhà xuất bản Chính Văn, tháng 2 năm 1989, tr.
54.

[15] Chẳng hạn, Pháp sư Thánh Nghiêm (〔 〕) trong tự truyện của mình tuy
tuyên bố đồng thuận với tư tưởng của Pháp sư Ấn Thuận, nhưng trên thực tế lại
xuất hiện trong giới Phật giáo với tư cách một vị hướng dẫn về Thiền. Xem
Thánh Nghiêm, Quá trình học tập và tư tưởng của Pháp sư Thánh Nghiêm (〔 〕
〔 〕), Nhà sách Chính Trung, bản đầu tiên, tháng 7 năm 1993,
tr. 47.

[16] Tiêu biểu cho loại hình đoàn thể này là Trung tâm Văn hóa Phật giáo Tân
Vũ (〔 〕). Về sau còn có đoàn thể do ông Tống Trạch Lai (〔 〕)
lãnh đạo cùng hưởng ứng xu hướng này.

[17] Tạp chí Tân Vũ (〔 〕) và ông Tống Trạch Lai đều từng có bài phê bình
Pháp sư Ấn Thuận, đặc biệt đối với sự đề cao của Ngài dành cho Trung quán (〔 〕) và Long Thọ (〔 〕 , Nāgārjuna). Có thể tham khảo bài Bình luận bài viết
của Tân Vũ bàn về triết học Long Thọ (〔 〕) trong sách
này.

[18] Tham khảo Nakamura Hajime (〔 〕) chủ biên, Dư Vạn Cư (〔 〕) dịch,
Lịch sử phát triển Phật giáo Trung Quốc (〔 〕), Đài Bắc: Nhà xuất
bản Thiên Hoa, tháng 5 năm 1984, tr. 114.

[19] Sách vừa dẫn, tr. 207–208.

Ghi chú biên tập: Bản nguồn được cung cấp có ký hiệu chú thích trong nội
dung đến số 21, trong khi phần “chú thích” cuối bản hiện chỉ liệt kê đến số 19.
Bản Word này giữ nguyên dữ liệu nguồn và không tự bổ sung tài liệu chưa được

cung cấp.

Tác giả: **Ôn Kim Kha** (溫金夏)

Chuyển ngữ: **Thích Vân Phong**