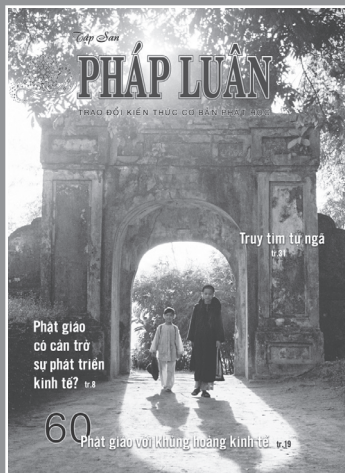




TẬP SAN PHÁP LUÂN

TRAO ĐỔI KIẾN THỨC CƠ BẢN PHẬT HỌC
PL.2553 - DL.2009

60

THÁNG 02 - KỶ SỬU

NỘI DUNG

03 PHẬT PHÁP CĂN BẢN

Tứ Quả Sa-môn (tt)

■ Thích Đức Thắng



24 PHẬT PHÁP VỚI TUỔI TRẺ

12 lời khấn nguyện
dâng lên đức Quán
Thế Âm

■ Tâm Minh



53 LỊCH SỬ

Nguồn gốc và ý nghĩa
18 vị A-la-hán ở Trung
Quốc

■ Thích Đạo Luận



39 GIỚI THIỆU KINH: Tỳ-kheo Sa-la-na hóa giải lòng hận thù

■ Thích Tâm Nhân

43 NGHIÊN CỨU:
Tồn tại và Thời gian (tt)
■ Pháp Hiền cư sỹ

87 KÝ SỰ:
Đón Xuân pháp hội trên mây (tt)
■ Thích Hạnh Thiền

94 TIN TỨC: Đức Đạt-lai Lạt-ma
trở lại thăm và ủng hộ trung tâm
CCARE

THƠ

23 • Tâm Nhiên

63 • Pháp Hiền

80 • Vô Biên

NHẠC

Về Huyền Không

Nhạc và lời: Nguyễn Văn Nho

Ảnh bìa: Hải Trang

60 SÔNG ĐẠO

Hạnh phúc
đúng như vậy
■ Thích Thái Hòa



64 QUAN ĐIỂM

Từ sự kiện cộng đồng
Phật giáo Thái Lan chịu
đựng bạo lực kỳ thị:
suy nghĩ và bàn luận
■ Minh Hải



69 THIỀN HỌC

Sắc và Hạt “Hạ Nguyên
Tử” qua bài kệ của thiền
sư Vạn Hạnh
■ Minh Đức TTA



77 VĂN HỌC

Phật và đạo Phật qua
vịnh Phật của Nguyễn
Công Trứ
■ Tâm Hỷ



81 TRUYỆN NGẮN

Mẹ, ngôi Chùa
và mùa Thu
■ Mang Viên Long



08
Phật giáo có cản trở sự phát triển
kinh tế? ■ Huệ Lưu



19
Phật giáo với khủng hoảng kinh tế
■ Hồ Phước Vinh



31
Truy Tìm Tự Ngã ■ Thích Tuệ Sỹ



TỨ QUẢ SA-MÔN

(tiếp theo và hết)

• THÍCH ĐỨC THẮNG

4 . A-la-hán (arhat)

A-la-hán còn phiên là A-lô-hán, A-la-a, A-lợi-a, hoặc A-lê-a, hay Át-la-hà-đế, là quả thứ tư của bốn quả Sa-môn Thinh văn thừa, là một trong mười danh hiệu của đức Như Lai; chỉ cho những vị Thánh đã đoạn tận tất cả những phiền não mà được Tận trí, đáng được người đời cúng dường; nhưng sau này nghĩa thứ nhất thường được dùng để chỉ cho những vị Thinh văn đệ tử của Như Lai đã chứng được bốn quả vị hơn là nghĩa thứ hai. A-la-hán có ba nghĩa: Sát tặc, Ứng cúng, Bất sanh. Ở đây, tùy theo thuộc tính của từng chức năng để thể hiện những công năng và những dụng quả của chúng mà chúng có những nghĩa được mang tên gọi. Trước hết, các hành giả Thinh văn thừa muốn đạt được cực quả này thì cần phải đoạn trừ sạch hết tất cả hai thứ vô minh tư hoặc và kiến hoặc, lúc đó mới được gọi là sát tặc; từ kết quả này hành giả mới được nhận sự cúng dường của Trời - Người nên gọi là Ứng cúng, và cũng từ đây quả báo hết một đời cũng chấm dứt luôn, vĩnh viễn vào Niết-bàn không bao giờ tái sinh trở lại ba cõi nữa nên gọi là Bất sanh. Theo *Câu-xá luận* 24 thì từ quả bất hoàn tiến tu để đoạn trừ hẳn các hoặc nghiệp. Bắt đầu từ sơ định phẩm một

cho đến đoạn trừ hữu đẳng phẩm tám sau cùng thì lúc này được gọi là A-la-hán hướng. Ở đây nói về chức năng đoạn trừ hoặc của hữu đẳng trong A-la-hán hướng, còn đệ cửu vô gián đạo được gọi là kim cương định, tất cả mọi tùy miên đều bị phá trừ; trong vô gián đạo những khả năng đoạn hoặc thì định này tương ưng

tối thắng... và trong đoạn hoặc định này cũng là đạo vô gián sau cùng và cũng là nơi sinh ra tận trí đạo giải thoát tối hậu. Do vì định này vừa đoạn trừ lậu tận vừa sinh ra đạo giải thoát tối hậu nên được gọi là Tận trí. Khi Tận trí được sinh ra thì cũng là lúc quả vô học A-la-

hán thành tựu. Ở đây, hành giả nhờ vô học mà thành quả nên biết quả này không từ sự học của hành giả hữu học mà có nên được gọi là Vô học. Đây là quả vị cuối cùng của bốn quả Samôn theo quan điểm của các nhà

Thịnh văn thừa; tuy nhiên theo các nhà Đại thừa thì quả vị A-la-hán không những chỉ dành riêng cho các hàng Thịnh văn không thôi mà dùng chung cho cả ba thừa như *Thành duy thức luận* 3 (Đ. 31, tr. 13a) đã dạy: “*A-la-hán, chỉ chung cho quả vị Vô học của ba thừa.*”

Về ý nghĩa của A-la-hán như trên chúng tôi đã đề cập sơ qua,



ở đây theo luận *Đại Tỳ-bà-sa* 94 (Đ. 27, tr. 487b) thì, “*Nhằm đáp ứng sự thọ nhận cúng dường tối thắng của thế gian, cho nên gọi là A-la-hán, vì ở thế gian không có những mạng duyên thanh tịnh nào, ngoài các vị A-la-hán nơi đáng được sự nhận lãnh.* Hơn

nữa, A-la là chỉ cho tất cả phiền não, Hán là có khả năng làm tổn hại, dùng đao bén trí tuệ sát hại giặc phiền não khiến chúng không còn nữa, cho nên gọi là A-la-hán. Và A-la-hán còn có nghĩa là: A là không, La-hán là sanh, vì không sanh cho nên gọi là A-

la-hán; nghĩa là các vị A-la-hán không còn sinh trở lại trong sinh tử luân hồi ba cõi sáu đường nên gọi là bất phục sinh. Lại nữa, A-la còn có nghĩa là xa lìa, Hán có nghĩa là pháp ác bất thiện, vì hành giả xa lìa các pháp ác bất thiện nên gọi là A-la-hán.” Và theo *Đại trí độ luận* 2 thì A-la-hán có ba nghĩa: Sát tặc, Bất sanh và Ứng thọ cúng dường. Nếu y cứ vào ngữ căn $\sqrt{\text{arh}}$ của từ arhan (= arhat) có nghĩa là ‘đáng nhận’ (kham thọ) hay ‘được làm mọi việc’ (đắc tác mỗ sự) theo nghĩa này thì arhat chủ cách có nghĩa là tác Ứng cúng. Nhưng theo *Câu-xá luận* 24 thì chỉ nên làm việc người (Ứng tác tha sự), tức là nơi ứng cúng cho mọi người nên gọi là A-la-hán. Và theo *Đại thừa nghĩa chương* 20 thì, A-la-hán có bốn nghĩa: (1) Phật Ứng đoạn tất cả các pháp ác nên gọi là Ứng. (2) Như Lai Ứng chứng Niết-bàn tịch diệt nên gọi là Ứng. (3) Như Lai Ứng hóa tất cả chúng sanh nên gọi là Ứng. (4) Như Lai đoạn tận lậu hoặc đạt phước điền thanh tịnh, Ứng thọ vật cúng dường nên gọi là Ứng cúng. Theo *Thành duy thức luận thuật ký* 3 thì cũng định nghĩa A-la-hán như sau: “*A-la-hán nghĩa*

chính là Ứng. Ứng có nghĩa là khế hợp thừa đương, thích ứng đoạn phiền não, thích ứng nhận cúng dường, ứng hợp với việc không tái sinh trở lại đời sau. Chỉ nói một nghĩa thì thông ba nghĩa, nên nói Như Lai ứng, không nói ứng cúng (một nghĩa) nếu thêm chữ cúng vào thì chỉ có một nghĩa, liền mất hai nghĩa kia.” Qua những định nghĩa về A-la-hán như trên, tuy cũng có một vài điểm không đồng nhất, nhưng trên ý nghĩa đưa đến rốt ráo thì kinh luận nào cũng nói đến việc đoạn trừ xa lìa ác pháp bất thiện để đưa đến Niết-bàn thì cùng chung một quan điểm. Có thể đây là những sai biệt về cách thức định nghĩa hay giải thích theo từng thuộc tính của các bộ phái nên có những hình thức không đồng bộ như vậy.

Về việc phân loại A-la-hán cũng có rất nhiều loại tùy thuộc vào ý nghĩa và trình độ qua quá trình tu tập mà các kinh luận sắp xếp theo trình độ kiến giải qua sở đắc của từng loại căn cơ có được của hành giả. Theo *Tạp A-tỳ-đàm tâm luận* 5, *Câu-xá luận* 5 & 25 của Hữu bộ đem A-la-hán phân ra làm sáu loại: (1) Thối pháp A-la-hán, tức là

chỉ cho những hành giả khi gặp những trở ngại trên đường tu liền thối mất những sở đắc mà họ (A-la-hán) đã đạt được. (2) Tư pháp A-la-hán, do lòng sợ hãi thối thất quả vị, mà thường nghĩ đến việc tự sát. (3) Hộ pháp A-la-hán, nhờ quả vị chỗ đạt được thường trợ giúp lo sợ (hậu quả) mà không đưa đến sự thối đạo. (4) Trụ pháp A-la-hán, hành giả không cần đề phòng lòng thối thất, nhưng cũng không làm tăng thêm lên, mà chỉ an trụ nơi quả vị đã đạt được. (5) Kham đạt pháp A-la-hán, hành giả siêng năng tu luyện, cần cầu thăng tiến. (6) Bất động pháp A-la-hán, hành giả đã đạt đến Đảnh vị, nên không thối đạo trở lại. Sáu loại A-la-hán này, đều y cứ vào căn cơ lợi鈍 của các vị A-la-hán mà luận phân biệt. Năm loại trước gọi là “Thời giải thoát” (giải thoát tùy thuộc vào thời gian) thuộc vào độn căn, còn loại thứ sáu gọi là “bất thời giải thoát” (giải thoát không tùy thuộc vào thời gian), thuộc vào loại lợi căn. Trong khi *Trung A-hàm* 30, kinh *Phước điền*, *Cam lồ vị luận* thượng, *Thành thật luận* 1, phẩm Phân biệt Hiền Thánh thì cũng chia ra làm sáu loại A-la-hán như trên, nhưng lại

thêm tuệ giải thoát, câu giải thoát (hai chương định-tuệ đều đoạn trừ), vô ngại giải thoát (đoạn được hai chương trí-tuệ, thông đạt tất cả văn nghĩa mà được bốn vô biện, cộng lại thành chín loại và được gọi là cửu vô học. Theo *Tam pháp độ luận*, q. trung thì phân A-la-hán làm ba loại: Lợi căn, độn căn và trung căn; trong lợi căn lại phân làm ba loại: Lập trụ pháp, Thăng tiến pháp và Bất động pháp; độn căn phân ra ba loại: Thối pháp, niệm pháp và hộ pháp; trung căn phân ra ba loại: Tuệ giải thoát, câu giải thoát và bất câu giải thoát. Theo những cách phân loại trên cho chúng ta biết rằng sự phân loại ở đây trước hết chúng tùy thuộc vào trình độ căn cơ sở đắc sau nữa là thời gian huân tập thực hành cạn sâu, ngắn dài của hành giả mà có được trong tu tập.

Tóm lại, Tứ quả Sa-môn là bốn quả vị của các hàng Thánh văn thừa từ bước chân nghịch lưu ban đầu cho đến bước cuối cùng là vào Niết-bàn tịch diệt vĩnh viễn. Khi một hành giả bước chân vào dòng nghịch lưu của dòng sinh tử luân hồi thì tự mỗi hành giả phải tùy thuộc vào hướng đi, khi hướng đi đến đã đạt

thì sau đó quả vị mới hiện hữu. Khi nào quả vị của mỗi hành giả thành tựu cho mỗi hướng đến thì sau đó hành giả mới bước được bước kế tiếp, lệ thuộc vào thời gian và sự thành tựu của pháp ấy. Tu-đà-hoàn là quả vị của những hành giả phạm phu bắt đầu nhập vào dòng Thánh đạo, và vì vậy nên bắt buộc hành giả phải đi ngược dòng sanh tử, do đó đức Đạo sư gọi bước đi của chúng ta là bước nghịch lưu, có nghĩa là mọi hành giả chúng ta phải đi ngược dòng sanh tử để đi đến Thánh đạo Niết-bàn tịch tĩnh, nếu hành giả muốn đạt được quả vị này phải đoạn trừ sạch Kiến hoặc ba cõi, để bước sang bước đi kế tiếp là Tư-đà-hàm hướng và sau đó hoàn thành Tư-đà-hàm quả. Tư-đà-hàm là quả vị của những hành giả dục giới cùng cõi trời Dục lục đã đoạn trừ được tư hoặc sáu phẩm trước trong chín địa của dục giới và chỉ còn một lần sanh trở lại nhân gian, cho nên quả vị này



cũng gọi là Nhất lai. Quả vị này vẫn còn trong dự lưu quả, nên hành giả muốn tiến lên nữa thì phải đạt hướng A-na-hàm, sau đó mới có thể hoàn thành được quả vị của nó được. A-na-hàm là quả vị của những hành giả đã đoạn trừ ba hoặc còn lại của chín phẩm dục giới và sẽ không còn sanh trở lại dục giới nữa, mà sẽ sinh về sắc giới hay vô sắc giới tùy thuộc vào kết quả sâu cạn của nó mà thôi. Sau đó hành giả nhờ tu tập siêng năng tinh tấn mà đạt A-la-hán hướng cuối cùng, để sau đó hoàn thành quả vị cuối cùng trong bốn quả Sa-môn. A-la-hán là quả vị cuối cùng của bốn quả, hành giả đã đoạn trừ hết kiến và tư hai hoặc không còn. Đó là cực quả của hàng Thánh văn thừa, vĩnh viễn đi vào Niết-bàn không còn tái sinh vào ba cõi nữa, cho nên gọi là bất sinh. ■

PHẬT GIÁO CÓ CẢN TRỞ SỰ PHÁT TRIỂN KINH TẾ



• HUỆ LƯU

Thử nhìn một nhà sư đi thảnh thơi trên các con đường ngoằn ngoèo trong thành phố, không dễ tạo nên được sự chú ý như những hoạt động kinh tế sôi động diễn ra hằng ngày, điều này càng hiện ra một cách rõ ràng hơn khi một nhà sư hiện diện ngay giữa khu trung tâm tài chính, trong các tòa nhà chọc trời, các khu mua sắm, hay các siêu thị.

Nhưng một nhà sư với trang phục y hậu vàng và lời kinh được tụng vang lên trong các tang gia để tiếp dẫn những hương linh quá vãng là điều không mấy lạ lẫm.

Cùng một hình ảnh nhưng hiện diện trong hai hoàn cảnh khác nhau, dễ tạo cho người ta cảm giác rằng “Phật sống” đã tỏ ra yếu thế hơn “Phật chết”, và khó tránh khỏi một sự liên tưởng đến một nhà Phật “siêu hình”, những hình ảnh buồn, người ta chỉ tìm đến chùa khi có tang sự, khi đầu óc căng thẳng, khi cần nơi để thở than, khi cần đến để tìm sự yên tĩnh, hít thở không khí trong lành như một liệu pháp an thần và cần nơi giải khuây khi bế tắc.

Còn các vấn đề “sống” thường ngày ngoài xã hội, như: biến động

giá cả thị trường, khủng hoảng tài chính, khủng hoảng lương thực, giáo dục, y tế, bất bình đẳng trong phân phối, thu nhập, chi tiêu, tiết kiệm, tăng trưởng, phát triển, giảm nghèo và cực nghèo... là chuyện của thế gian nên nhà chùa chẳng màn quan tâm?

Nguyên lý của đạo Phật: “Phật pháp bất ly thế gian”, Phật không nói điều gì khác ngoài những điều mà thế gian biết, những mối lo của thế gian cũng là nỗi lo chung của đạo Phật. Trên nền tảng đó, hẳn phải có một đạo Phật với đầy đủ yếu tính mang một giá trị phổ quát, có thể giúp kiến tạo một xã hội sống động và phát triển bền vững, chứ không phải chỉ lo việc cúng kiến, tang ma, an thần và các sinh hoạt khép kín trong phạm vi chùa chiền.

Có thể dẫn ra đây hai lý tưởng Bồ-tát hành đạo trong kinh *Duy-ma-cật* để thấy rõ ràng hơn, đó là: Tịnh Phật quốc độ và thành tựu chúng sanh.

+ Bồ-tát hành đạo trước hết phải nhận ra một thực tế gần nhất, một quốc độ thanh tịnh của Phật thì không thể là một nước nghèo, một nước kém phát triển, lạc hậu, dân trí thấp... Vì vậy,

hành đạo là phải sống hòa nhập và đồng hành cùng xã hội.

+ Khi một quốc độ được thanh tịnh, là không còn phải lo chuyện đói nghèo, thất học... thì mới có thể hành đạo trên lý tưởng thành tựu chúng sanh. Không thể nào ngồi đó nói pháp cho một người ăn xin đang đói, bởi vậy trước khi đạt được ý nghĩa thành tựu chúng sanh thì phải lo cho họ có miếng ăn.

Các nhà Mac-xít cho rằng, đạo Phật chỉ lo cho con người cá nhân trên phương diện tinh thần và lo cho kiếp sau mà không hướng đến việc sản xuất tạo ra của cải vật chất và cải tạo xã hội hiện thực trước mắt.

Nhưng tinh thần Bồ-tát hành đạo hoàn toàn có thể bác bỏ điều đó, Bồ-tát đâu chỉ đến để rơi những giọt lệ cùng chúng sanh đang đói, mà còn giúp chúng sanh biết cách gạt giọt lệ và cùng hành động tạo nên một xã hội bền vững, một xã hội là ổn định khi đã đạt được sự tăng trưởng và phát triển cần thiết, yếu tố phát triển trong nó đã hàm chứa việc tăng khả năng hành đạo.

Với cách nhìn hời hợt qua một hình ảnh lúc ban đầu, người ta sẽ nghĩ rằng đạo Phật đứng

ngoài cuộc chơi của các nhà kinh tế. Đứng ngoài cuộc nghĩa là không tham gia lao động sản xuất nhưng vẫn thụ hưởng những thành quả của lao động xã hội, như vậy sẽ là một cản trở cho kinh tế phát triển? cản trở xã hội phát triển? Vậy phải chăng người ta luôn xếp nhà sư vào đội quân nhàn rỗi, thất nghiệp? Thế cũng cản trở luôn khả năng tịnh Phật quốc độ?

Trong sách *Kinh tế học* của David Begg viết: “Lực lượng lao động bao gồm những người đang làm việc hoặc đang tìm việc. Nó không bao gồm những người không làm việc, mà cũng không tìm việc. Tỷ lệ thất nghiệp là phần trăm của lực lượng lao động không có việc làm”. Vậy có phải các nhà sư là phần trăm trong những người không làm việc mà cũng không tìm việc?

Từ thời cổ đại, Aristote cho rằng kinh tế là “một nghệ thuật” tạo ra của cải mang lại sự giàu có, do vậy bình thường người ta nghĩ rằng chỉ có những doanh nghiệp chế tạo, sản xuất các sản phẩm vật chất có hình thái cụ thể như xi măng, tủ lạnh, v.v... mới gọi là các đơn vị sản xuất. Mãi đến thế kỷ 19, khi kinh tế phát triển

thành một ngành chuyên biệt thì quan niệm như vậy không còn phù hợp nữa, người ta bắt đầu hiểu rằng sản phẩm của sản xuất không chỉ là sản phẩm vật chất mà còn là dịch vụ.

Thực chất của sản xuất chính là quá trình chuyển hóa các yếu tố đầu vào biến chúng thành các sản phẩm hoặc dịch vụ ở đầu ra. Theo nghĩa rộng, sản xuất bao hàm bất kỳ hoạt động nào nhằm thỏa mãn nhu cầu chung của con người, nhu cầu chung là bao gồm nhu cầu vật chất và tinh thần của con người.

Khi một sản phẩm của dịch vụ được tạo ra là người tiêu dùng đã tiêu thụ ngay lúc đó, khi bạn đang ở điểm A và bạn đang cần đến một nơi B nào đó, bạn gọi anh xe ôm và anh ta sẽ chở bạn đi từ A đến B, đó là một sản phẩm dịch vụ, vì là phi vật chất nên không thấy được.

Khi bạn đi xem đua ngựa, bạn ngồi xa và dùng ống nhòm, những chi tiết thì bạn sẽ thấy rất rõ, nhưng bức tranh tổng thể tương tác của những phần khác nhau thì bạn không thể thấy được. Vậy hãy thử quán sát bức tranh tổng thể đó qua ống kính của tương quan duyên khởi, như

trong kinh tế bằng ống kính vĩ mô để nhìn xem một số các hành vi thường ngày trong Phật giáo có tạo ra các sản phẩm kinh tế, góp phần vào ổn định xã hội hay không?

Phân phát đạo Pháp

Các Tỳ-kheo, có hai loại bố thí: tài thí và pháp thí; các Tỳ-kheo, trong hai loại bố thí này, pháp thí là cao nhất. Các Tỳ-kheo, có hai sự phân phát: phân phát của cải và phân phát đạo pháp; các Tỳ-kheo, trong hai sự phân phát này, phân phát đạo pháp là cao nhất. Các Tỳ-kheo, có hai cách giúp đỡ (nhiều ích - anuggaha): giúp đỡ của cải và giúp đỡ đạo pháp; trong hai cách giúp đỡ này, giúp đỡ đạo pháp là cao nhất.

(Kinh Bồ Thí, Thích Thiện Châu dịch)

Khi một nhà sư thuyết giảng pháp là tuyên lại những chân lý mà Phật dạy, cung cấp cho người Phật tử một khung lý thuyết sống động với những điều hay, lẽ phải, phương pháp tu dưỡng phù hợp với chơn lý nhằm mục đích giúp người phát triển trí tuệ và đạt được an vui lâu dài. Khi người nghe cảm thụ được và tác động

đến việc điều chỉnh những hành vi thường ngày, giảm những điều bất thiện và tăng trưởng điều thiện, thì đó là nhà sư đã tạo ra một sản phẩm dịch vụ giúp ích cho xã hội.

Khi một nhà sư đi tụng kinh, đó cũng là một cách bố thí Pháp, vì tụng là đọc lại lời Phật dạy. Chỉ xét đến mức độ thỏa mãn khi một người nghe lời kinh, họ cảm thấy nhẹ nhàng trong một khung cảnh trang nghiêm, thì đó cũng là một sản phẩm dịch vụ theo cách hiểu của kinh tế. Nếu họ không có nhu cầu nghe kinh, thì họ sẽ không mời nhà sư đến để tụng kinh cầu nguyện làm gì.

Phân phát của cải

Khi một người Phật tử đi bố thí, là phân phát của cải như đồ ăn, thức uống, áo quần, thuốc men, nhà ở, xây bệnh xá, trường học, tiền bạc hay phục vụ bằng công sức, v.v... với mục đích giúp người khởi thiếu thốn vật chất. Đó là một trong những hành vi tái phân phối lợi tức xã hội, giúp cho chính phủ trong việc giảm tình trạng bất cân đối trong phân bổ thu nhập của một quốc gia.

Khi một người Phật tử đem của cải đi bố thí, đó cũng là hình

thức mang tiền đi đầu tư dù cho là đầu tư vô vụ lợi nhưng lại giúp cho vòng quay đồng tiền không bị lỗi nhịp trong lưu thông, tránh tình trạng thiếu hụt thanh khoản cho thị trường. Hiện nay, các nước giàu cũng dùng hình thức này dưới danh nghĩa viện trợ ODA cho những nước đang và kém phát triển, giúp tái phân phối lại của cải cho thế giới.

Lý thuyết bàn tay vô hình, Adam Smith viết trong *The weath of Nations* có đoạn: “*Trong trường hợp này cũng như trong nhiều trường hợp khác, nhà đầu tư được dẫn dắt bởi một bàn tay vô hình để thực hiện mục đích mà thực ra anh ta không hề nghĩ đến [...] khi theo đuổi lợi ích riêng, anh ta thực ra đã thúc đẩy lợi ích chung của toàn xã hội nhiều hơn là khi thực sự có ý định làm vậy.*”

Khi một người Phật tử dùng trí thông minh của mình phục vụ cho lợi ích của mình, thì dù là lợi ích bản thân người Phật tử cũng góp phần vào lợi ích của đất nước. Điều tốt đẹp này rõ ràng không phải là ý chí ban đầu của người thông minh nọ, mà là kết quả được nhìn thấy qua tương quan duyên khởi.

Một người Phật tử bỏ ra vài ngàn đồng để bố thí cho một người ăn xin, cả hai được sự thỏa mãn, người Phật tử thấy vui vì làm một việc thiện, người được cho có thể lo được cho mình một bữa ăn, thì đồng thời đã góp phần làm tăng lợi ích tập thể, điều này cũng giúp tăng khả năng tiêu thụ cho một sản phẩm sản xuất.

Một người Phật tử dù không ý thức rằng việc bố thí là một hành vi to tát đến nỗi có thể giúp tái phân phối lợi tức, họ chỉ tin rằng đó là một hành vi phước thiện mà bản phận là người Phật tử phải làm. Nhưng trong tương quan duyên khởi, hay là bàn tay vô hình, dù không ý thức nhưng với hành vi đó họ đã trở thành một nhà đầu tư tài chính làm tăng khả năng lưu thông của tiền tệ.

Và cho dù họ tin việc bố thí của họ chỉ để tạo phước cho cá nhân, gia đình, nhưng thực ra cũng là tạo điều kiện cho xã hội ổn định, phát triển để mọi người có cuộc sống tốt hơn, góp phần làm tăng trưởng sự tự do, công bằng và mỗi cá nhân có thể thực hiện điều mình mong muốn.

Làm giàu chính đáng

Nhưng để có tiền của mang đi

bổ thí, một hành vi mà họ xem là tốt lành thì trước tiên người Phật tử phải biết cách làm giàu một cách chính đáng, biết kiếm ra đồng tiền trong sạch; đồng tiền trong sạch không phải có được từ những thương vụ gian lận hay buôn lậu. Khi một cá nhân kiếm ra những đồng tiền một cách chân chính thì xã hội cũng trong sạch hơn.

Một người Phật tử biết làm giàu một cách chân chính là không phải họ buộc phải kiếm tiền bằng mọi giá. Như trường hợp kinh doanh chẳng hạn, sự hợp tác với nhau để sản xuất ra chiếc bánh, sẽ có sự cạnh tranh khi phải chia chiếc bánh ấy ra làm nhiều phần. Nếu cạnh tranh tạo động lực cho phát triển là một điều tốt đẹp, còn cố dẫm đạp lên nhau để dành hết phần bánh của kẻ khác về mình thì xã hội sẽ khôn cùng như trong *Chiến tranh và hòa bình* của Lev Tolstoi. Nền kinh tế như thế là một sự bất ổn. Người Phật tử nhận ra và sẽ biết mình phải làm gì.

Kinh tế gia John Keynes nói về cách thức đạt được mục đích tối ưu trong kinh tế: *“Lấy thu hoạch hết lá cây trên cành đến độ cao nhất có thể được để làm*

mục đích cuộc sống, thì cách thức khả dĩ nhất có thể đạt đến mục đích này là làm chết đói những con vật ngấn cổ cho những con hươu cao cổ sống còn”.

Một người Phật tử đã thọ ngũ giới, luôn ý thức rằng động cơ cá nhân hàng đầu của người làm kinh tế là tìm kiếm lợi nhuận, nhưng đồng thời họ được ý thức đầy đủ trách nhiệm của câu nói: *“công bằng là ngu dại và mạnh mún là công bằng”*, chuyện dùng mạnh mún để đoạt hết phần lá khiến những con vật ngấn cổ bị chết đói, cái giá phải trả thế nào không phải không là vấn đề của họ. Vì giáo lý về nghiệp giúp họ nhận ra điều đó.

Giáo lý về nghiệp của Phật giáo được triển khai như là một cơ sở cho công lý, để hình thành trong ý thức của người Phật tử rằng, thông qua đó mỗi người sẽ phải nhận lại những gì đáng được nhận trong cuộc sống hiện tại dựa trên những gì mà họ đã làm trong quá khứ. Điều này giúp họ nhận ra điều khoản để có một cuộc sống tốt đẹp và cho một xã hội phát triển là kết quả đã nằm ngay ở những hành vi kinh tế hiện tại của họ.

Vấn đề diệt dục

Nhưng mục tiêu nền tảng của kinh tế là tối ưu hóa về mặt lợi ích, độ tối ưu tỷ lệ thuận với số lượng hàng hóa hay tiền của mà mỗi cá nhân sở hữu được, đó là thước đo về sự thỏa mãn ham muốn vô cùng của con người theo kinh tế. Như thế, vấn đề diệt dục của đạo Phật phải chăng mâu thuẫn với mục tiêu tối ưu của kinh tế?

Nguyên tắc của kinh tế là giá trị của hàng hóa được xác định bởi nhu cầu, điều này được minh họa bằng chuyện hai người đàn ông mắc kẹt trên hoang đảo, có một bao gạo và vô số dây chuyền ngọc có giá trị, bình thường một dây ngọc có thể đổi một tấn gạo, nhưng bây giờ hai người đàn ông thấy mình bị kẹt và không có phương tiện để thoát ra. Giá trị của hai món hàng lập tức thay đổi, đồng vàng ngọc bỗng không còn giá trị hữu dụng, giá trị thực sự lại nằm ở bao gạo.

Trong khi đạo Phật nhấn mạnh vấn đề diệt dục, người ta liền nghĩ như thế là diệt nhu cầu, làm cho giá trị hàng hóa bị đảo lộn, gây trở ngại cho phát triển kinh tế và hoàn toàn không phù hợp với nhu cầu đi lên của xã hội.

Phần đông người ta chỉ đứng xa nhìn đạo Phật qua ống nhòm như khi đi xem một trận cầu, sẽ thấy như không có liên hệ nào giữa đạo Phật tưởng chừng già cỗi với các tham vọng kinh tế.

Sự thật, vấn đề diệt dục trong đạo Phật không phải là bóp chết mọi tia hy vọng, bóp chết mọi ước mơ, mọi tham vọng cho sự thịnh vượng của một xã hội, sự thăng hoa của một nền kinh tế. Diệt không phải là hủy hoại tất cả sự ham muốn mà chỉ là hủy hoại cái quá đắm đuối ngũ dục, ví như Hitle vì quá tham vọng quyền lực nên coi quyền lực là cứu cánh đến mức si mê, không còn nhận ra hành vi tội ác của mình nữa.

Người nặng lòng ái dục thì không thấy được đạo, ví như nước lỏng lấy tay quậy lên, người đến không trông thấy bóng.

(Kinh Tứ Thập Nhị Chương)

Sự ham muốn trong kinh Phật có hai loại: Một là ham muốn các khoái lạc nhằm đáp ứng nhu cầu ái dục một cách mù quáng của con người. Trong câu chuyện trên: nếu một người quá tham lam, theo phương trình tối ưu kinh tế, anh ta giết chết người còn lại để chiếm trọn phần gạo,

thì đó là một hành động bị dẫn dắt bởi vô minh, loại ham muốn như vậy cần phải tiêu diệt.

Loại ham muốn thứ hai có được từ sự phân xét lý trí, đó là ham muốn để đạt được một niềm vui thật sự, cũng trong câu chuyện trên: nếu hai người đàn ông thông tin cho nhau ý định của mình, cùng muốn trở thành



bạn bè để san sẻ gạo cho nhau, cùng mong muốn hợp tác nhau tìm ra lối thoát. Ham muốn như thế là một sự tốt đẹp, đó là ham muốn được dẫn đến bởi những nỗ lực và hành động dựa trên nền tảng của trí tuệ và tư duy sáng suốt.

Cả hai hành vi này cùng được thúc đẩy bởi chung một động cơ

là ham muốn, nhưng hệ quả đạt được là hoàn toàn khác nhau. Việc đánh giá là tốt hay xấu phải xem xuất phát từ động cơ thúc đẩy của vô minh hay trí tuệ.

Với loại ham muốn thứ hai, đạo Phật dạy cần phải tăng trưởng hơn, đó là ham muốn đích thực của Bồ-tát hành đạo, ham muốn hay sự thỏa mãn thật sự về mặt

lợi ích xã hội, đó là kiến tạo một xã hội hài hòa với ý thức trách nhiệm cộng đồng được nâng cao, các cá nhân, môi trường, xã hội tương trợ lẫn nhau.

Bởi vậy, giáo lý của đạo Phật vừa dạy diệt dục vừa dạy tăng trưởng dục, nếu chỉ nhìn một cách hời hợt sẽ

thấy điều này là mâu thuẫn, vì bất cứ một hành động nào cũng đều xuất phát từ động cơ là ham muốn, nên phải phân biệt vấn đề diệt dục và tăng trưởng dục trong đạo Phật để thấy đạo Phật góp phần tạo nên một loại hình lý tưởng. Nó không phải là “sự khổ hạnh tại tế” của Max Weber trong đạo đức Tin Lành, mà

là diệt cái đắm mê một cách mù quáng, và tăng việc ham muốn khai sáng trí tuệ.

Của cải, lợi nhuận và tiêu thụ

Đức Phật dạy, cần phải đáp ứng những nhu cầu cơ bản về vật chất trước sau đó mới có thể phát triển tinh thần, và mỗi chúng sanh đều cần 4 loại lương thực để duy trì sự sống: lương thực vật chất, lương thực tiếp xúc, lương thực tinh thần, lương thực nhận thức.

Trước hết với tư cách là một sinh vật, nó cần có thức ăn để nuôi sống cơ thể vật lý. Khi lương thực vật chất cơ bản đã được đáp ứng nó thì cần có những va chạm, tiếp xúc hay chiêm nghiệm, khám phá với thế giới bên ngoài để phát triển mình. Khi tiếp xúc với thế giới ngoại cảnh thì nảy sinh nhận thức về đối tượng thực tại, về con người và thế giới xung quanh nó, khi con người tri giác về vũ trụ và văn hóa loài người thì thức ăn tinh thần như là một món thức ăn cần thiết cho tư tưởng phát triển, và để duy trì sự phát triển thì nó cần có một loại thức ăn nhận thức, đây là loại thức ăn cao nhất có thể tái cấu trúc lại toàn bộ để có

sự phát triển một cách hệ thống mà không bị sai lạc.

Một khi bạn nghi ngờ rằng thức ăn tinh thần, một loại của dịch vụ cho sự phát triển trọn vẹn là không cần thiết cho cuộc sống của bạn, thì bạn sẽ mãi đắm đuối theo cứu cánh duy nhất và đó là mục tiêu thỏa mãn nhu cầu tiêu thụ vật chất mà đích đến là vô hạn. Khi một thương gia nghe có tin rục rịch sắp nổ ra một cuộc chiến, anh ta thu hồi vốn và chi tiêu cho việc thu mua vũ khí, đợi đến khi đó tung ra và kỳ vọng cho một mùa bội thu, bong bóng duy lý này thực sự có tác động đến kinh tế thực tế, thế nhưng bong bóng nhân loại sẽ nổ vì tang thương chết chóc.

Vị thương gia này đang theo đuổi phương trình hạnh phúc mà kinh tế gia Paul Samuelson đưa ra: Hiệu Quả/ Dục vọng = Hạnh Phúc. Theo phương trình này, hạnh phúc là tỷ lệ giữa hiệu quả của việc phân bổ nguồn lực khan hiếm với sự ham muốn. Tỷ lệ này càng thấp thì hạnh phúc cũng giảm theo. Nhưng ai cũng biết, tham vọng của con người là tiến tới điểm vô hạn, vô hạn là tập hợp các tham vọng mà ta không thể tính được trong thời

gian hữu hạn. Vậy hạnh phúc như thế cũng là số vô hạn, không thể có được. Trong phương trình này, cũng không thể tính được tác hại mà thương vụ của người thương gia kia gây ra cho xã hội, vì nó không được bổ khuyết các phần tử nhận thức tinh thần.

Xét yếu tố lợi nhuận mà Phật giáo mang lại theo nghĩa kinh tế là loại sản phẩm dịch vụ được chuyển hóa cho hai món ăn tinh thần và nhận thức, hay gọi là văn hóa phát triển nói chung, là loại lợi nhuận không phải được mang lại từ những chi phí đầu tư bằng tài sản hữu hình, mà là loại lợi nhuận bồi dưỡng cho hai món thức ăn tinh thần và nhận thức được xây dựng từ cơ sở món ăn vật chất và trí tuệ, sự siêng năng. Từ đó nó quay trở lại làm cứu cánh cho việc điều chỉnh hành vi xã hội trong việc tìm kiếm thức ăn vật chất và tiếp xúc theo tinh thần của chánh nghiệp và chánh mạng, để có thể thu được những món lương thực vật chất một cách chân chính, và việc tiêu thụ cũng theo những động cơ chân chính. Chân chính đây là gì? Phật dạy:

“Sự giàu có thu được từ sự nỗ lực và siêng năng lao động của mình, thông qua những kỹ năng

và mồ hôi trên bàn tay lao động, đó là lao động chân chính như việc làm tuân theo chánh nghiệp, lợi nhuận chân chính là thành quả thu được, người Phật tử sẽ chi tiêu cho 5 việc: cho sinh hoạt gia đình, bản thân; cho đầu tư sinh lợi; cho ông bà tổ tiên; thuế cho nhà nước và các công trình phúc lợi xã hội; hỗ trợ cho tôn giáo thông qua các dịch vụ công ích mà tôn giáo mang lại cho mình và xã hội”.

Sự giàu có như vậy là sự giàu có chính đáng, nó đảm bảo cho các kế hoạch chi tiêu hay tiêu dùng của các hộ gia đình. Khi chi tiêu như thế là người Phật tử đã phân phối lại tài sản, điều đó làm cho hàm tiết kiệm giảm xuống và làm cho hàm đầu tư tăng lên, nghĩa là người Phật tử cũng đang làm một động tác là nhích đường tổng cầu tiến về điểm cân bằng, cầu tiêu dùng tăng đồng nghĩa với việc mức tiết kiệm giảm theo kế hoạch tăng lên tương đương với mức tăng của tổng cầu, đó là một tín hiệu tốt đẹp cho nền kinh tế.

Giả sử một người Phật tử có sự vị kỷ chỉ dùng tiền thu được chi tiêu cho bản thân mà không dành để chi tiêu cho năm việc vừa kể

thì bức tranh kinh tế sẽ khác đi, người Phật tử dùng tiền đó để đi du lịch hay mua sắm những đồ đắt tiền thỏa mãn nhu cầu của mình, xét theo quyền tự do cá nhân thì người Phật tử hoàn toàn có quyền làm điều đó, nhưng như thế là người Phật tử đang nô lệ cho loại lương thực ban đầu, đạo Phật không khuyến khích vì đó là hành vi ích kỷ theo hướng tư lợi không tốt, điều đó cũng không tốt cho kinh tế, vì đầu tư kiểu đó là hoàn toàn không sinh lợi mà cơ hội cho mức đầu tư toàn dụng cũng giảm đi, vì khi tăng chi tiêu cho cá nhân thì bốn yếu tố kia sẽ bị mất đi một khoản vốn để kích cầu đầu tư, sản lượng cân bằng chung không được lợi.

Theo đạo Phật, lợi nhuận, của cải và tiêu thụ là một nền tảng cho sự giàu có của một quốc gia, trong đó hướng các hành vi chỉ tiêu cho đúng với chánh nghiệp và chánh mạng, là biết lao động chính đáng san sẻ chút tài sản của mình cho người chưa có để họ đảm bảo nhu cầu cơ bản cho tiêu dùng hàng ngày. Nó là nền móng để nâng cao chất lượng đời sống và phát triển con người chứ không phải cái đích cuối cùng mà đạo Phật hướng đến.

Khi nhu cầu vật chất cơ bản được thỏa mãn thì con người cần những món ăn tinh thần, như trong kinh có dạy, một người nông dân đang đói, anh ta tìm đến Phật và xin Phật thuyết Pháp, Phật đã bảo đệ tử Ngài hãy kiếm gì đó cho anh ta ăn, sau đó Phật mới thuyết pháp và sau đó người nông dân nọ đã giác ngộ. Một vị tổng thống khi nhậm chức phải đảm bảo 3 điều: đó là an ninh quốc gia, phát triển kinh tế và phát triển văn hóa, tinh thần, khoa học giáo dục. Cũng vậy, đạo Phật xem sự sáng tạo, phát triển và giàu có sẽ dẫn tới một xã hội mà trong đó mỗi cá nhân được phát huy hết khả năng của mình và làm gia tăng sự tốt đẹp cho xã hội, nâng cao chất lượng cuộc sống nói chung.

Trong giới hạn một bài viết ngắn, người viết chỉ phác họa được một phần nào đó các hoạt động của Phật giáo nhìn theo con mắt kinh tế, để thấy rằng đạo Phật chưa bao giờ đứng ngoài lề hay cản trở các hoạt động kinh tế - xã hội, mà ngược lại còn góp phần giúp cho kinh tế tăng trưởng, xã hội phát triển ổn định. ■

PHẬT GIÁO với khủng hoảng kinh tế

• HỒ PHƯỚC VINH

Đây là tựa một bài báo đăng trên mục Tiếng vọng thời sự báo Người Lao Động số ngày 1/3/2009. Bài báo mở đầu bằng câu hỏi của một vị đại đức phụ trách hoằng pháp đặt ra tại một hội thảo bàn về Xây dựng văn hóa doanh nghiệp diễn ra vào những thời điểm gay gắt của cuộc khủng hoảng kinh tế toàn cầu bắt đầu từ năm 2008: “Khi nền kinh tế toàn cầu khủng hoảng, mỗi quốc gia đều có bài toán kích cầu để thúc đẩy kinh tế. Trong khi đó, Phật giáo lại đưa ra các học thuyết, quan điểm để diệt trừ lòng ham muốn. Từ góc độ này, có phải Phật giáo và các triết thuyết kinh tế đối lập nhau?”

Phản trả lời câu hỏi tự nêu ra dẫn trên đi sâu phân tích: “Nếu hiểu kích cầu là một biện pháp để đẩy mạnh tiêu dùng, là nghệ thuật làm tăng tổng cầu. Nhu cầu tiêu dùng tăng lên, tạo sự kích thích và tăng trưởng kinh tế,



nghĩa là nghệ thuật làm tăng tổng cầu. Nhu cầu tiêu dùng tăng lên, tạo sự kích thích và tăng trưởng kinh tế. Ngay trong tình trạng này, thái độ chuyển hóa lòng ham muốn tiêu cực của Phật giáo lại là một nghệ thuật để hỗ trợ cho kích cầu kinh tế, nghĩa là ai cũng biết quý sở hữu của người khác là đáng trân trọng, nỗ lực chân chính để làm giàu những sở hữu đó như là một phước báu. Đức Phật không hề yêu cầu tất cả hãy tiêu diệt các dục vọng nếu nó là chân chánh. Do đó, sự kích cầu

của nhà nước khiến người dân có thể tiêu dùng hơn không đi ngược lại với tôn chỉ chuyển hóa tâm thức của Phật giáo.”

Bài báo dẫn trên cũng cho biết tại Đại lễ Phật đản Liên Hiệp Quốc 2009 (Vesak 2009) sẽ diễn ra từ ngày 4 đến 6/5/2009 tại Bangkok, Thái Lan, Phật giáo và sự khủng hoảng kinh tế sẽ là một trong những chủ đề chính.

Trong nội dung tiếp theo của bài báo, vấn đề khủng hoảng kinh tế được chuyển sang hướng bàn về quan điểm Phật giáo trong kinh doanh; Michael Roach, một tỷ-kheo Tây Tạng, tác giả cuốn *Năng đoạn kim cương* đã được trích dẫn với ý tưởng cốt yếu là “tiền bạc tự nó không xấu”. Vấn đề kiếm tiền lương thiện được đặt nặng dù cách hưởng thụ tiền bạc theo quan điểm Phật giáo có được nhấn đến.

Theo chúng tôi, phân tích mối quan hệ giữa Phật giáo và khủng hoảng kinh tế như vậy là chính xác, giúp ích cho người chưa hiểu biết nhiều về đạo Phật. Phật giáo được khẳng định là không đứng bên lề, không đi ngược lại những cố gắng nhằm giải quyết khủng hoảng kinh tế toàn cầu.

Nhưng cũng cần bổ sung,

chẳng những như thế mà Phật giáo còn có thể đóng góp tích cực vào nỗ lực chặn đứng khủng hoảng kinh tế bằng những quan điểm tích cực của mình, đó là: bố thí; lợi tha (vị tha); lợi hòa đồng quân. Ba khái niệm này có thể gộp lại thành một: bố thí. Đây chính là một pháp tu cơ bản của đạo Phật, đứng đầu trong lục độ Ba-la-mật.

Nhưng vì sao có thể coi bố thí là một sự đóng góp về mặt quan điểm vào việc giải quyết khủng hoảng kinh tế? Phật giáo chủ trương diệt dục, nhưng đồng thời cũng chủ trương bố thí. Diệt dục là vấn đề của chính mình, của tự ngã. Bố thí là quan hệ giữa mình với mọi người. Bố thí có ba loại: tài thí (bố thí tiền bạc, của cải vật chất), pháp thí (bố thí đạo pháp bằng lời giảng, khuyến tấn tu hành) và vô úy thí (bố thí việc không sợ hãi, an ủi, giúp đỡ người hoạn nạn về mặt tinh thần).

Quan điểm tài thí: sự giúp đỡ về vật chất, của cải, hiện kim chính là sự đóng góp quan trọng của Phật giáo vào nỗ lực vượt qua khủng hoảng kinh tế hiện nay. Nếu khủng hoảng kinh tế đem lại sự ngưng trệ, đông cứng

trong lưu thông tiền tệ, của cải từ người hăng sản đến người gặp khó khăn. Tài thí không gì khác hơn là kích thích việc tiêu dùng trên cơ sở từ bi, nhân ái. Tài thí bắt buộc người bố thí phải có tiền, có của cải, phẩm vật, hàng hóa. Đó là yếu tố giúp ích cho tăng trưởng kinh tế, giải quyết suy thoái. Sản xuất, kinh doanh thì mới có tiền của, hàng hóa để tài thí.

Ngay từ điểm cơ bản nhất, Phật giáo đã tỏ rõ sự tương đồng với nỗ lực giải quyết khủng hoảng kinh tế. Khủng hoảng kinh tế làm nhiều người mất việc làm, đời sống càng nghèo hơn. Do đó, tài thí lại càng hết sức cần thiết trong khủng hoảng kinh tế. Nếu quan điểm tài thí của Phật giáo thấm nhuần trong xã hội, thì hậu

quả của khủng hoảng kinh tế tất yếu sẽ được hạn chế.

Như đã nói, tài thí là tiền trình luân chuyển tiền tệ và hàng hóa. Nó đóng góp vào sự tiêu dùng ở đối tượng khó khăn nhất. Tài thí yêu cầu người giàu phải tri túc, diệt dục, để dành tiền của dư dả cho người nghèo. Ở đây khái niệm tri túc, diệt dục của đạo Phật cũng không mâu thuẫn gì với kích cầu, kích thích tiêu dùng cả. Không có một thứ kinh tế học nào yêu cầu tiêu xài xả láng, không tính toán cả. Người có dục vọng lớn, không bao giờ thiếu dục tri túc (ít muốn biết đủ) thì không bao giờ bố thí cả, vì họ có bao giờ cảm thấy có đủ, có dư tiền của đâu để mà tài thí.

Trong các giải pháp khắc phục khủng hoảng kinh tế như đã

triển khai ở một số nước như dẫn thuế, miễn thuế một thời gian, giảm thuế hỗ trợ lãi suất vay ngân hàng... đều có yếu tố tài thí.

Người nghèo luôn luôn chiếm số đông trong xã hội. Kích cầu,



đẩy mạnh tăng trưởng kinh tế bằng kích thích tiêu dùng nhưng người nghèo không có tiền thì họ cũng chỉ nghe hô hào suông mà thôi, làm sao mua sắm tiêu dùng khi không có tiền. Nhiều gia đình hiện nay việc ăn uống tối thiểu còn không lo đủ. Tài thí giúp họ có tiền mua gạo sống qua những ngày tháng khó khăn của khủng hoảng kinh tế chính là hành động cần thiết nhất. Mà tài thí chính là tu Phật.

Cũng không nên hiểu tài thí chỉ là trao tặng tiền bạc hay của cải. Có vô số cách tài thí. Người bác sĩ giảm giá dịch vụ khám bệnh một chút, người kỹ sư làm thêm giờ một chút, người bán cơm bình dân thêm vào đĩa cơm cho người lao động vài muống cơm..., tất cả đều là tài thí.

Một vấn đề lớn của suy thoái kinh tế là nạn thất nghiệp. Đối với người chủ doanh nghiệp, tài thí là cố gắng chịu đựng khó khăn, thậm chí lỗ lã, để duy trì công ăn việc làm cho công nhân. Tài thí, vị tha, lợi tha, lợi hòa đồng quân rõ ràng là một. Tìm đủ mọi cách cho mọi người cùng sống có cách mà sống, cùng hưởng lợi, dù nhỏ nhoi, là một trong những quan điểm cơ bản của đạo Phật như đã

nêu ở trên.

Đức Phật dạy “thiểu dục” nhưng cũng dạy “tri túc”. Ở đây có từ “tri”, tức là hiểu biết. Biết đủ cũng là biết khi nào thiếu và cần tiêu dùng. Tiêu dùng trong sự hiểu biết luôn luôn là điều chính đáng. Nó giúp cho nhu cầu sống của mình nhưng nó cũng góp phần vào sản xuất, tăng trưởng kinh tế. Từ “tri” trong tri túc rất hay. Nó không phải là tiết kiệm suông, càng không phải là hà tiện. Tri túc mà đi đối với bố thí là tuyệt vời; vì đó là vị tha, lợi tha, lợi hòa đồng quân.

Tri túc là quan điểm trí tuệ của đạo Phật về đời sống và kinh tế. “Tri” tức là một sự nhận thức đúng đắn theo hoàn cảnh, không gian, thời gian. Cái cách làm của những nhà kinh tế, khi lạm phát thì tăng lãi suất ngân hàng để kiềm chế lạm phát; khi suy thoái thì hạ lãi suất, kích cầu, hỗ trợ vốn... thì cũng chính là “tri” trong tri túc đó thôi. Cái nào vừa đủ, tức là phù hợp, có ích. Suy thoái kinh tế ngày càng trầm trọng, hoàn cảnh người nghèo càng khó khăn, thì đây chính là lúc người Phật tử, nhất là cư sĩ tại gia tu hạnh bố thí, tri túc.■

Bước Thong Dong Về

Trùng dương đó ngỡ hồn thơ mây núi
 Lặng đi về tuế nguyệt thiết tha say
 Say tỉnh như nhiên miền Vô Sự
 Ngược hay xuôi chẳng bụi dính vai gầy.

Ngày lững thững rừng mưa hòa suối nắng
 Đêm khơi vui điệu thở mới tinh khôi
 Cúi xuống nghiêng bầu càn khôn uống
 Cạn tử sinh cạn hết đáy luân hồi.

Trôi và chảy âm thầm không tiếng vọng
 Mà nghe vang cung bậc ngát an lành
 Còn mắt có không chỉ là hư huyền
 Tuyệt cùng chơi hoa lá trở vàng xanh.

Tồn lưu chảy tuôn tràn chan chứa
 Giữa Lòng Xuân bùng hiển lộ chao ơi!
 Cười vô phân biệt hiền hay dữ
 Cứ phiêu diêu nhẹ nhõm gót mây trời.

■ TÂM NHIÊN



12

**lời khẩn nguyện
dâng lên đức
Quán Thế Âm**

• TÂM MINH

Kính thưa quý vị và các bạn,

Nói về đức Bồ-tát Quán Thế Âm (Avalokitesvara Bodhisattva) thì có thể nói là đã có hằng bao nhiêu tử sách rồi. Trên thế giới, từ Đông sang Tây, từ Ấn Độ đến Tây Tạng, từ Trung Hoa qua Nhật Bản, v.v... rất nhiều kinh sách nói về Mẹ hiền Quán Âm. Về hình tượng của Ngài, cũng vô số; có chỗ Ngài đứng một mình trong phong ba bão táp giữa biển lớn, có khi với bình nước cam lồ và nhánh dương liễu, có khi có thêm cậu bé sau lưng, có khi cỡi con cá thật to, v.v... Chúng tôi không có tham vọng trình bày những hình tượng đã thấy cùng ý nghĩa vì không am hiểu hết những sự tích, những câu chuyện dân gian hay những chuyện tiền thân, những mẫu chuyện đạo, v.v... Chúng tôi chỉ xin nói một chút về việc giáo dục môn Phật pháp trong GDPT nói chung, về lịch sử đức Quán Thế Âm Bồ-tát với 12 lời nguyện nói riêng.

Kính thưa quý vị,

Phật pháp không bao giờ cũ; vì chân lý không thể thay đổi theo thời gian hay không gian nhưng những bài học về Phật pháp (nói riêng), hay về đạo đức (nói chung); những lời dạy của đức Phật, của các bậc Thánh, những nhà hiền triết... (Khổng Tử, Lão Tử, Socrate, Platon, v.v...) phải được “update” (cập nhật) trong khi truyền đạt để thanh thiếu niên có thể hiểu và chấp

nhận được. Xin nêu lên một ví dụ vui: Một mùa Vu Lan nọ, có một huynh trưởng kể chuyện trong “Nhị Thập Tứ Hiếu” (24 người con hiếu thảo nổi tiếng) cho các em nghe. Khi nghe kể chuyện người con cởi hết áo quần xuống giường nằm để cho muỗi bu lại cắn mình, cho cha mẹ yên giấc ngủ, các em đều nhao nhao cười nói “stupid” (ngu ngốc)!!☺☺!! chứ không cảm động như cách đây mấy chục năm chúng ta đọc những câu chuyện này. Vì sao? Xin thưa, vì bây giờ người ta dùng thuốc xịt muỗi, hương đốt lên để đuổi muỗi, v.v... đâu có ai hành động như chàng thanh niên ngày xưa kia!? Hay là quan niệm “Cha bảo con đi chết mà con không chịu là con bất hiếu” thì tuổi trẻ hôm nay không thể nào chấp nhận, v.v... Vì vậy, chúng ta cần lưu ý một chút về điểm khác biệt tâm lý này. Đó chính là ý nghĩa của “update” phương pháp truyền đạt.

Xin cống hiến quý vị một ví dụ nhỏ cụ thể trong việc “update” sự truyền đạt Phật pháp cho tuổi trẻ, đặc biệt là tuổi trẻ Phật giáo VN tại Hoa Kỳ nói riêng, hay tại hải ngoại nói chung qua cuộc đối thoại của các Huynh trưởng A,

B, C quen thuộc.

A: Chào các bạn, hình như sắp đến Lễ hội Quán Âm rồi phải không?

B: Phải rồi, hôm nay sắp hết tháng Giêng Âm lịch, mà qua tháng 2 thì ngày 19 là ngày Vía đức Quán Thế Âm rồi!

C: Nói đến đức Quán Thế Âm mới nhớ ra, 12 lời nguyện của đức Quán Thế Âm có mấy chữ khó hiểu quá hờ các bạn?

A: Đối với các em thì đúng rồi chứ, đối với bạn thì làm sao mà gọi là khó được?

B: Bạn C nói đúng đó, mình cũng thấy nhiều chữ Hán khó hiểu.

C: Ví dụ như “già tảo”, “sái tâm”, “diệt tam đồ”, v.v...

A: Như vậy các bạn đâu cần dạy các em đọc 12 lời nguyện ấy bằng chữ Hán làm gì?

B: Phải rồi, mình chỉ giảng đại ý cho các em hiểu thôi và cho các em học 12 lời khẩn nguyện của Phật tử dâng lên đức Quán Thế Âm.

C: Mình cũng vậy, mình thấy cần dần dần đưa tiếng Việt thay thế những tiếng Hán Việt chứ các em thế hệ sau mình chắc chắn là không hiểu và không thể sử dụng được những từ Hán Việt ấy!

A: Đúng vậy! Các bạn có đầy đủ 12 lời nguyện bằng cả tiếng Việt và tiếng Anh (song ngữ) thường dùng trong các khóa tu học đó phải không?

B: Chắc là đúng rồi, chúng ta hãy lần lượt nhắc lại thử coi! Minh nhận được từ chùa Viên Thông của Sư cô Thanh Lương.

C: Tài liệu song ngữ này chắc là xuất phát từ Sư ông Nhất Hạnh hay thầy Nguyên Hạnh, thầy Tịnh Từ, Sư cô Thanh Lương, v.v... cũng giống nhau, quý vị này đều là đệ tử lớn của Làng Hồng.

A: Minh nghĩ xuất phát từ đâu không quan trọng, quý hồ là mục đích và nội dung những lời khấn nguyện đúng Phật pháp là tốt rồi, phải không các bạn?

C: Phải! Phải! Và quan trọng là thực hành những lời phát nguyện đó!

A: Nhất định rồi, bất cứ bài Phật pháp nào chúng ta cũng dạy các em tinh thần ấy: Học và hành phải đi đôi! Tự phát nguyện lại cần phải nỗ lực thực hành hơn nữa!

B: Riêng những lời phát nguyện này còn có tính cách lời hứa, nên mình còn dạy các em chúng ta có thể chỉ “phát” một vài lời nguyện - Những lời

nguyện nào mà ta nhắm có thể thực hiện được - chứ không cần phải phát hết 12 lời khấn nguyện này.

C: Minh cũng dạy các em mỗi lần thực tập, lạy nhiều hay ít là do sự phát nguyện của mình; phát xong một lời khấn nguyện thì lạy xuống một lạy.

A: Minh bắt đầu trước nha!
Lời nguyện thứ 1: *Con xin mở rộng lòng thương và tìm cách bảo vệ sự sống, niềm tin của mọi người, mọi loài.* (I pray and vow to open my heart and find ways to protect life and faith for everyone and every living beings).

B: Thứ 2: *Con xin mở rộng tâm hiểu biết, để có thể thấu rõ gốc rễ khổ đau của kẻ khác mà tìm cách chuyển hóa, nâng đỡ và hộ trì.* (I pray and vow to extend my understanding, so as to be conscious of the roots of sufferings of others, in order to find ways to transform, support and assist them).

C: Thứ 3: *Con xin nguyện từ bỏ những tập khí tham ái, hờn giận, trách móc, để con có thể vui sống với mọi người trong gia đình và chung quanh con.* (I pray and vow to restrain from greed, anger, and blame, so as to

live happily with everyone in the family and those around me).

A: Thứ 4: *Con xin nguyện cho tự thân, gia đình, thân bằng quyến thuộc con và mọi người, mọi loài được sống trong an toàn, hòa thuận và thanh thoi.* (I pray for myself, my family, my relatives and friends, and all beings so that they will live in peace, harmony and comfort).

B: Thứ 5: *Con xin nguyện ngồi vững chãi để lắng nghe người khác nói năng, tâm sự. Dù cho những lời nói ấy có xúc phạm đến cá tánh của con, con nguyện không đối đáp bằng những lời thiếu từ hòa, khiếm nhã.* (I pray and vow to be impartial and composed, in order to mindfully listen to expressions and feelings of others. Even if those words may harm my nature, I vow not to reply with words that lack harmony and humility).

C: Thứ 6: *Con xin nguyện thường xuyên trở về với hơi thở, tập dừng lại sự suy nghĩ, nói năng, để lắng nghe tiếng chuông tỉnh thức và mọi âm thanh. Con biết rằng mỗi âm thanh đều có mang thông điệp của sự yêu thương và năng lượng tuệ giác mẫu nhiệm.* (I pray to be mind-

ful of my breathing, silence my thoughts and speech, so as to hear the awakening bell and each sound-wave. I know that each sound-wave carries the message of love and the wondrous energy of wisdom).

A: Thứ 7: *Con xin nguyện cho người đau chóng lành bệnh, người già được săn sóc, người mệnh chung có đủ duyên lành sanh về cảnh giới an vui, trong sáng của đức Phật A-di-đà.* (I pray for speedy recovery of the sick, the caring for the old, and for the deceased to have the good affinity to be reborn in the land of bliss - the realm of Amitabha Buddha).

B: Thứ 8: *Con xin nguyện cho kẻ nghèo đói được no cơm ấm áo, kẻ tội lỗi sớm biết ăn năn, kẻ tù đầy mau thoát ngục tối, kẻ tàn tật được thân tướng tốt đẹp, kẻ nghiện ngập được tỉnh cơn mê, kẻ sát nhân tự buông khí giới.* (I pray for the poor and hungry to have food and clothing, the sinful to be remorseful, the imprisoned to soon be free, the crippled to have restored features, the addicted to be rehabilitated, and the murderers to surrender their weapons).

C: Thứ 9: *Con xin nguyện cho mọi người và mọi loài sớm nhận ra tự tánh thương yêu, bình đẳng của nhau. Đừng ai xem nhẹ tánh mạng của ai, đừng ai vì oán thù, ganh tị, ích kỷ mà gây khổ đau cho nhau.* (I pray that all beings may soon recognize the innate nature of love and equality embedded within them. No one should undermine the life of others, and no one should cause harm to others, because of hatred, jealousy, and selfishness).

A: Thứ 10: *Con xin nguyện cho hành tinh xanh này, muôn đời là trái đất xinh tốt. Phương nào cũng sản sinh nhiều dòng sông tươi mát, nhiều loại được thảo ngũ cốc, hoa trái thơm ngon để dâng hiến cho con người và muôn loài no đủ.* (I pray that this blue planet, forever and ever, be a healthy and glorified world. Fresh streams will flow all directions; fine herbals, good grains, and high-quality fruits will be plentiful to nurture mankind and all other beings).

B: Thứ 11: *Con xin nguyện cho mọi người và mọi loài sớm thành tựu được giới đức thanh tịnh, định lực vững chãi, trí tuệ sáng suốt.* (I pray for everyone

and every beings to soon achieve serenity, strength of determination, and wisdom).

C: Thứ 12: *Con xin nguyện cho mọi người và mọi loài sớm có đầy diệu lực, ngàn tay ngàn mắt và tự tại vào ra ba cõi để cứu độ chúng sanh trong mười phương thế giới.* (I pray for everyone and every being to soon have subtle energy, thousand arms, thousand eyes, and to be at ease to move about in the three realms, so as to deliver all beings from suffering in the ten directions of the universe).

A: Như vậy là anh chị em mình không hèn mà gặp, đều đã tự biết làm sao để “update” cách truyền đạt, làm sao cho các em dễ hiểu, dễ thấm Phật pháp, như vậy các em mới có thể áp dụng được vào đời sống hằng ngày.

B: Đúng vậy, và chính các em là những người hoằng dương chánh pháp thật sự, các em chính là “ngàn mắt ngàn tay” của ACE huynh trưởng chúng ta, phải không các bạn?

C: Phải, mình hiểu rồi! Những người các em trao truyền trước hết là phụ huynh các em, những người trong gia đình các em;

chính có bác phụ huynh đã nói với mình là nghe con học Phật pháp, kể chuyện về Luật GDPT, v.v... mới biết điều này điều nọ, chứ trước đây đâu biết!

A: Đúng rồi! Trở về với 12 lời khấn nguyện, các bạn có nhận thấy rằng có những chỗ, đọc lời tiếng Anh mình thấy dễ hiểu hơn phần tiếng Việt không?

B: Chính thế! Ví dụ như tiếng Việt câu nào cũng “con xin nguyện”, chữ nguyện làm mình lúng túng và “bối rối” (confused) như đã từng bối rối khi đọc 4 lời nguyện rộng lớn (chúng sanh vô biên thế nguyện độ, phiền não vô tận thế nguyện đoạn, v.v...) nhưng qua tiếng Anh, chúng ta thấy rõ có hai ý “pray” và “vow”, tức là “cầu nguyện” và “thề nguyện”. Cái gì mình làm được mới dám thề nguyện, có nghĩa là “xin hứa” còn cái gì ngoài tầm tay mình, chỉ có thể cầu nguyện một tha lực nào đó.

C: Mình hoàn toàn đồng ý với bạn B; không phải vì mình quen tiếng Việt nhưng rõ ràng tiếng Việt có vài trường hợp đối với mình tối nghĩa hơn tiếng Anh. Còn nữa, lúc đọc lời nguyện cho “... kẻ tù đầy mau thoát ngục tối...” mình nghĩ bụng: làm sao

đây? Làm sao các nhà tù trên thế giới có thể đẹp bỏ được? Thế nhưng mới đây Tổng thống Obama đã ra lệnh đóng cửa nhà tù nào đó, thật như là một “phép lạ” cho lời cầu nguyện thứ 8 này! Chỉ có ông mới cho phép họ thoát ngục bằng một đạo luật chứ chúng ta làm sao được?? ☺ ☺!!

A: Bạn C nói rất đúng, khi mới đọc câu “*con xin nguyện ngồi vững chãi...*” (lời phát nguyện thứ 5) các em cười vì không hiểu, nhưng khi đọc bên phía tiếng Anh, các em hiểu ngay là “ngồi vững chãi” có nghĩa là “vô tư, công bằng và bình tĩnh” (impartial and composed).

B: Đúng vậy, các em mình cũng phản ứng như thế và mình nhân tiện nói về cái hay của ngôn ngữ, đó là ngôn ngữ biểu tượng (symbolic language) dùng hình ảnh để nói lên một tư tưởng, quan điểm hay chủ trương một cách ngắn gọn, súc tích và đầy thi vị, v.v... chứ không phải chỉ hiểu theo nghĩa đen; ví dụ trong kinh *Pháp hoa* có rất nhiều biểu tượng (chàng cùng tử, viên ngọc trong chéo áo, v.v...) và nhiều Kinh khác cũng thế.

C: Mình nghĩ cái đó có hơi

cao đối với các em, nhưng cụ thể như mấy chữ “chuyển hóa, nâng đỡ, hộ trì...” và “tập khí”... các em có thể lúng túng, không hiểu là gì, nhưng khi đọc qua tiếng Anh (to tranform, support and assist - và “to restrain from...” thì không còn gì thắc mắc nữa.

A: Các bạn nói thật là đúng, tóm lại, dùng song ngữ là một trong những cách tối ưu để truyền đạt cho các em, không chỉ Phật pháp mà cả các môn học khác trong GDPT nữa.

B: Mình nghĩ rằng chừng 5,10 năm nữa, huynh trưởng GDPT/ VN tại hải ngoại sẽ phải giảng dạy cho đoàn sinh của mình bằng tiếng bản xứ nơi mình cư ngụ (Anh, Pháp, Đức, v.v...)

C: Phải rồi, thì con cái chúng ta bây giờ sau khi đến tuổi đi học không phải đã nói tiếng Anh dễ dàng và thoải mái hơn nói tiếng Việt rồi sao? Mà các em đang là Oanh Vũ đó chứ ai? ☺ ☺!!

A: Không sao cả, nói tiếng gì cũng được, các bạn không nhớ là khi đức Phật còn tại thế (và ngay bây giờ), đức Phật đã thuyết Kinh cho mọi loài, nhơn và phi nhơn nữa hay sao? Bây giờ chúng ta lại ngồi đây bàn về tiếng Anh hay tiếng Việt?

B: Cảm ơn bạn đã nhắc nhở; phải rồi, chúng ta cứ làm việc của chúng ta, song song với việc dạy Phật pháp, chúng ta vẫn dạy tiếng Việt, vẫn gìn giữ và trao lại cho các em những truyền thống tốt đẹp của dân tộc những nét đẹp Đông phương, v.v...

C: Đúng vậy, chúng ta sống tốt, làm việc tốt, phục vụ tận tâm việc giáo dục đàn em, v.v... là đúng rồi! Việc đào tạo huynh trưởng, hướng đi của GDPT tại hải ngoại, v.v... đã có Ban hướng dẫn GDPT thế giới đảm trách.

A: Phải rồi, mà các bạn có nhận thấy các em của chúng ta ở lứa tuổi Oanh Vũ (6,7 tuổi) tuy không nói rành tiếng Việt nhưng cũng ham coi phim Hàn quốc, Trung Quốc, Hồng Kông... những phim nói tiếng Việt, cùng với bà nội, bà ngoại, v.v... của mình mà vẫn hiểu như thường, còn có thể kể lại vài đoạn nữa! Cho nên đừng lo gì về vấn đề ngôn ngữ hết!

B: Không ngờ hôm nay chúng ta đã có một buổi hội luận thật hứng thú!

C: Đúng thế, cảm ơn các bạn thật nhiều! Xin tạm biệt!

A và B: Tạm biệt! Tạm biệt!



• THÍCH TUỆ SỸ

truy tìm TỰ NGÃ

Chúng ta hãy khởi đầu đọc kinh *Kim-cang* như một tác phẩm văn học. Giá trị văn học là sự biểu hiện thẩm mỹ của nội dung tư tưởng. Kinh *Kim-cang* được soạn tập bằng tiếng Phạn tiêu chuẩn, nhưng rất tiếc chúng ta không thông thạo thứ cổ ngữ này, nên cũng chắc chắn là không thể hiểu hết những tư tưởng ẩn áo của kinh hàm chứa trong các từ ngữ và các câu văn. Như người không biết chữ Hán mà đọc thơ Đường qua một bản dịch thì không thể thưởng thức hết giá trị của bài thơ. Lời thơ là lời của phạm phu mà còn vậy, huống chi lời kinh là lời của Phật. Tuy nhiên, không hiểu chữ

Hán thì đọc thơ Đường qua các bản dịch cũng được. Nhưng cũng nên nói thêm là thế giới xưa nay chưa có Huệ Năng thứ hai.

Kinh điển Nguyên thủy và Đại thừa được kết tập không giống nhau. Kinh điển Nguyên thủy được kết tập theo dạng truyền khẩu; có những nét đẹp của nền văn học truyền khẩu. Kinh điển Đại thừa phần lớn được ký tải bằng văn tự, có những nét đẹp riêng của văn tự.

Văn học Đại thừa xuất hiện vào giai đoạn mà văn học Ấn Độ nói chung phát triển đến một hình thức nhất định, với văn chương thi ca, các thể loại về kịch, truyện, vốn rất ít được phổ

biến trong thời Phật. Như kinh *Pháp hoa* chẳng hạn, mở đầu bằng nhân duyên Phật phóng quang, sau đó ngài Di-lặc hỏi, Văn-thù trả lời. Đó là phần mở đầu giới thiệu, như thường được thấy trong các thể loại kịch cổ.

Trong kinh *Kim-cang*, chúng ta sẽ thấy không giống như kinh điển Đại Thừa khác, mà lại gần với Nguyên thủy ở chỗ Phật ôm bình bát khát thực xong rồi trở về Tinh xá. Sau bữa ăn, các vị tỳ-kheo thường tập hợp tại giảng đường để thảo luận giáo lý. Bây giờ, trong đại chúng có sự hiện diện của Tu-bồ-đề; và ngài bắt đầu thưa hỏi. Ở đây, không mở đầu bằng sự phóng quang, hay những thần thông biến hóa khác. Nhìn từ ý nghĩa văn học, người ta giải thích rằng, những vấn đề được nêu trong kinh *Kim-cang* là những sự việc trong đời sống, là những cái ăn, cái uống, nghỉ ngơi, không phải trong thế giới huyền bí kỳ ảo như là của *Hoa nghiêm*, *Pháp hoa*.

Còn một nghĩa nữa mà chúng ta thấy có quan hệ đến lịch sử văn học.

Trong các kinh điển Nguyên thủy, các vị tỳ-kheo buổi trưa sau khi thọ thực xong, nếu không tụ

tập tại giảng đường, thì thường vắt tọa cụ trên vai, đi vào rừng, tìm đến một gốc cây mà ngồi nghỉ trưa. Có khi đức Phật ngồi ở một gốc cây, và các ngài Xá-lợi-phất, Mục-kiền-liên, cũng ngồi ở một gốc cây gần đó. Cho đến xế chiều, các tỳ-kheo ngồi gần đó liền đi tới ngài Xá-lợi-phất, tới đức Phật để đánh lễ, hoặc thưa hỏi giáo lý.

Trong kinh *Kim-cang* cũng thế; các tỳ-kheo tụ tập quanh đức Phật để chờ nghe Phật giảng Pháp

Trong truyền thống Ấn Độ, các buổi giảng hay các lớp học của những người Bà-la-môn thường diễn ra giữa khu rừng, giữa cảnh thiên nhiên. Một lớp các đạo sĩ sống trong rừng, giảng giải ý nghĩa cũng như nghi thức Vệ-đà; tư tưởng triết học tôn giáo của họ được soạn tập thành bộ Sâm lâm thư. Đó là bộ Thánh điển về sau phát triển thành các Upanishad, tức Áo nghĩa thư.

Chúng ta nên hiểu tổng quát về Upanishad hay Áo nghĩa thư vì nó liên hệ tới kinh *Kim-cang* rất nhiều, là điểm để chúng ta có thể tin là kinh *Kim-cang* thật sự do Phật nói hay không.

Một số vị nhận định kinh điển

Bát-nhã từ hình thức kết cấu văn học đến nội dung tư tưởng, so sánh với các tập Upanishad, rồi kết luận *Kim-cang* cũng như toàn hệ Bát-nhã chỉ là một bộ phận của Upanishad, hay phỏng theo Upanishad; nghĩa là, không phải Phật thuyết.

Upanishad là giai đoạn phát triển cao của tư duy Ấn Độ, bắt đầu từ Vệ-đà. Có tất cả bốn bộ Vệ-đà, nhưng trong thời Phật chỉ mới xuất hiện có ba, mà kinh Phật gọi là Tam minh. Bà-la-môn tam minh là người thông thạo ba bộ Vệ-đà. “Minh” là từ Hán dịch của Vệ-đà. Thời Phật, chưa xuất hiện Upanishad.

Trên kia, chúng ta đã nói đến Sâm lâm thư. Đây là từ dịch tiếng Phạn Aranyaka. Ở nơi khác, chúng ta có nói các tỳ-kheo a-lan-nhã sống trong rừng thời đức Phật. A-lan-nhã là từ phiên âm của aranyaka.

Luật tạng có kể, một thời, đức Phật nhập thất, không một tỳ-kheo nào được phép đến gần hương thất của Phật, trừ vị thị giả. Bấy giờ có một nhóm ba chục vị là những tỳ-kheo a-lan-nhã đến thăm Phật. Vì Phật đang nhập thất, nên các vị tỳ-kheo tại trú xứ này ngăn cản. Nhưng các

tỳ-kheo a-lan-nhã nói, họ được Phật cho phép đến gặp Ngài bất cứ lúc nào. Vì các vị này chỉ sống trong rừng nên ít có cơ hội gặp Phật. Rồi họ vẫn tới gõ cửa hương thất. Thật đáng kinh ngạc, từ trong thất đức Phật liền mở cửa.

Đức Phật truyền dạy những pháp gì cho các tỳ-kheo A-lan-nhã? Không có kinh điển nào tường thuật. Đức Phật đã có biệt thị đối với họ, tất cũng có giáo pháp biệt truyền cho họ. Pháp ấy là pháp gì? Kinh điển Nguyên thủy không đề cập.

Ngài Tu-bồ-đề cũng là một tỳ-kheo a-lan-nhã, như được xác định chính trong kinh *Kim-cang*. Truyền thống Pāli cũng xác nhận điều này.

Các tỳ-kheo a-lan-nhã thường tu tập Không tam muội, như được Phật nói trong kinh *Đại không*, *Trung A-hàm*. Sau thời Phật, các Trưởng lão chủ trì cuộc kết tập thứ hai cũng phần lớn tu tập Không tam muội, như được ghi chép trong Luật tạng. Các vị này cũng sống trong rừng. Không tam muội là thiền định y trên hành tướng vô ngã. Không và vô ngã là giáo nghĩa căn bản trong kinh *Kim-cang*.

Kinh nói: Hết thấy pháp hữu vi đều là như chiêm bao, như huyền thuật, v.v...; đó là nói về giáo nghĩa Tánh không và Vô ngã bằng kinh nghiệm trực giác hay thực chứng. Giáo nghĩa này về sau được các Bà-la-môn học Vệ-đà thay thế bằng học thuyết như huyền tức mâyā và hữu ngã tức ātman. Những điểm tư tưởng này là tinh yếu của các tập Upanishad. Nói một cách đại cương, thế giới này chỉ là huyền hóa, vậy ta là ai, hay ta là cái gì, trong tấn tuồng huyền hóa này?

Như vậy có thể thấy ảnh hưởng của các tỳ-kheo a-lan-nhã đối với các đạo sĩ soạn tập Sâm lâm thư để rồi phát triển thành tư tưởng triết học Upanishad. Thế nhưng, về sau do sự phục hồi địa vị của giai cấp Bà-la-môn, những người Ấn Độ giáo thái rất nhiều giáo nghĩa của Phật trong đó có giáo nghĩa Tánh không diễn thành như huyền, rồi cho rằng tư tưởng Không trong các bộ Bát-nhã là do ảnh hưởng của Upanishad. Cũng có nhiều Phật tử tin điều này nên cho rằng kinh điển Bát-nhã cũng như của cả Đại thừa chịu ảnh hưởng của Bà-la-môn giáo, thay vì ngược lại.

Vậy, Upanishad là phản ứng

của các Bà-la-môn, họ vay mượn giáo nghĩa Tánh không tức Vô ngã trong các kinh *Bát-nhã*. Vì phủ nhận sự tồn tại của tự ngã thường hằng là phủ nhận luôn cả sự tồn tại của Brahman, là Thượng đế Sáng tạo.

Ngay cả trong Phật giáo, sau khi Phật nhập niết-bàn, trong nội bộ Phật giáo đã xuất hiện một số bộ phái chấp nhận có tự ngã hay ātman, như Độc tử bộ hay Hóa địa bộ. Những bộ phái này lý luận rằng, nếu không tồn tại một tự ngã, không có một cái tôi thường hằng bất biến, vậy ai hay cái gì luân hồi, lang thang chìm



nổi trong biển sinh tử? Cũng nên biết rằng tự ngã hay ātman trong tư tưởng tôn giáo Ấn Độ là cái mà trong các tôn giáo, Đông cũng như Tây, hiểu là linh hồn. Cho nên, có linh hồn mới có đầu thai, mới có việc sinh lên Thiên đường hay đọa địa ngục như là hậu quả của hành vi tội hay phước.

Giáo nghĩa Phật dạy, có tác nghiệp thiện ác, có quả báo lành dữ, nhưng không có người hành động, không có người thọ quả. Đây là điều rất khó hiểu.

Chúng ta nên đi từ cái dễ, rồi đến cái khó. Cái dễ hiểu là tất cả đều có một cái tôi: tôi đi, tôi đứng, tôi ăn, tôi ngủ, v.v... Nhưng khi người ta ngủ, mà ngủ như không chiêm bao, thì hình như cái tôi này biến mất. Hoặc như người bị tai nạn mà mất trí nhớ, không còn nhớ ra mình là ai. Nếu được chữa trị, trí nhớ phục hồi, bấy giờ vẫn là cái tôi như khi trước. Rồi khi người ta chết, cái tôi ấy còn hay không? Thừa nhận còn, tức là thừa nhận có linh hồn tồn tại bất biến, khi thức cũng như khi ngủ, lúc còn sống cũng như sau khi chết.

Đây là kinh nghiệm thường nhật về một cái tôi. Kinh nghiệm

ấy là sự tích lũy trong một đời người những hoài niệm, những đau khổ, hạnh phúc, những danh vọng, khốn cùng. Từ những kinh nghiệm tích lũy ấy mà hình thành ý tưởng về một cái tôi thường hằng. Trong trình độ thấp nhất, cái tôi ấy được đồng hóa với thân xác và những sở hữu cho thân xác. Vị đại hoàng đế có cả một đế quốc: ta và đế quốc của ta. Nhưng một khi thân xác này tan rã, mà chắc chắn là như vậy, thì ta là ai, mà đế quốc này là gì? Những hoàng đế ấy, như Tần Thủy Hoàng, Hán Vũ Đế, Thành Cát Tư Hãn, tin vào một cái ta và thân xác ta có thể tồn tại lâu dài, vì không muốn cái danh vọng, quyền lực đang có mất đi; họ đi tìm đạo sỹ, cầu thuốc trường sinh. Những người đi tìm trường sinh ấy, bây giờ ở đâu?

Lại còn những người khác, giàu sang có cả một cơ đồ, nhưng khi thị trường chứng khoán sụp đổ, nhảy lầu tự tử. Ta và tài sản của ta; cái này mất thì cái kia cũng không còn lý do tồn tại. Thật sự thì ở đây ta là ai, trong cái cơ đồ phú quý ấy?

Với một hạng người khác, ta là danh, đã sinh ra trong trời đất, thì phải có danh gì với núi sông.

Một mai vật đổi sao dời, để bảo tồn danh tiết, họ đâm cổ tự sát. Vậy, ta là gì trong cái danh này?

Với những tín đồ tôn giáo tin vào một linh hồn bất tử, một cái ta tồn tại trên thiên đường, hưởng những lạc thú mà Thượng đế ban cho vì đã biết phục tùng Thiên ý. Vì thế họ sẵn sàng giết đồng loại để chinh phục nước Chúa dưới trần gian.

Ta là ai, ta là cái gì, để vì phục vụ nó, bảo tồn nó, mà tự gây khổ cho mình, và cũng gây khổ cho người? Có chăng một cái ta thường hằng, siêu việt thân xác này, và tâm trí này, để cho mọi hành vi trong một đời người, dù thiện hay ác, ngu hay trí, chỉ nhằm mục đích là phục vụ nó, vì ích lợi của nó, vì hạnh phúc của nó, vì danh dự của nó, vì quyền lực của nó?

Trước khi muốn hỏi ta là ai, trước hết nên hỏi, từ đâu có ý tưởng về cái ta ấy?

Có một người mới mua về một con chó, đặt tên cho nó Lucky. Ban đầu, gọi Lucky, nó đứng dưng, vô cảm. Dần dần, nghe hai tiếng Lucky, nó mừng rỡ, ngoắt đuôi. Nó đã hiểu Lucky là cái gì, và như vậy nó cũng hiểu nó là cái gì. Nó hình thành

một cái vô tự ngã mới qua một cái tên gọi mới. Trước khi có một tên gọi, nó vẫn tồn tại, và tự bảo vệ sự tồn tại ấy. Nó tìm thức ăn, tìm chỗ ngủ, và cắn bắt cứ ai đến gần như muốn đe dọa, uy hiếp nó. Khi được đặt tên, toàn thể sự tồn tại ấy bây giờ tồn tại dưới một cái tên gọi Lucky. Dù vậy, nếu có ai xúc phạm đến cái tên Lucky, nó không có phản ứng gì. Nhưng với một con người, khi cái tên gọi, một cái danh gì đó, mà bị xúc phạm, thì hãy coi chừng. Tất nhiên, con người cho đến một tuổi nào đó mới biết nó tên gì, cũng như con Lucky vậy. Rõ ràng, cái danh mang nội hàm tự ngã ấy chỉ là hư danh, nhưng con người cũng như vậy đau khổ hay hạnh phúc bởi chính cái hư danh đó.

Một ông thầy giáo có cái ngã là thầy giáo. Ai xúc phạm đến danh từ thầy giáo, chức nghiệp nhà giáo, người ấy phải bị khiển trách.

Nó là ông vua, nhưng ban đêm lên ra ngoài thành chơi. Dân nào không biết mà đối xử vô lễ như với dân thường, hãy coi chừng.

Tự ngã chỉ là một cái danh, và đó là giả danh do nghề nghiệp, hay do chỗ ngồi, chỗ đứng giữa

mọi người mà đạt thành. Cái giả danh chỉ mới hình thành trong một đời người thôi, mà đã khó quên, khó trừ như vậy; nếu là cái ngã được tích lũy trong nhiều đời, tất không dễ gì trừ bỏ.

Cái ngã của ông xã trưởng chỉ to bằng cái xã của ông. Cái ngã của một quốc vương to bằng cái vương quốc của ông. Cái ngã của một nhà thông kim bác cổ thì dài bằng thời gian kim cổ, rộng bằng không gian đông tây. Cái ngã của một chúng sinh luân hồi trong tam giới, tất cũng lớn bằng cả tam giới. Cái ngã ấy không phải dễ nhận ra. Không nhận ra nó, để thấy nó là thật hay giả, thì cũng không thể tận cùng biên giới đau khổ.

Trong kinh Phật có một câu chuyện: Một thiên thần kia, hiện

đến Phật, nói rằng trong quá khứ, ông là một tiên nhân, có tên là Ngựa Đỏ, có phép thần thông quảng đại. Ông muốn thấy được biên tế vũ trụ, để thấy được biên tế khổ, và chấm dứt khổ. Thế là ông bắt đầu đi tìm biên tế của vũ trụ. Tuổi thơ của ông bảy giờ dài đến một đại kiếp, đại khái là tỷ tỷ năm, nhưng không bao giờ thấy được cái biên tế của vũ trụ. Rồi ông hỏi Phật: *“Có cần đi suốt cái biên tế vũ trụ này mới chấm dứt khổ không?”* Phật xác nhận rằng, *“Nếu không thấy được cái biên tế của vũ trụ thì không chấm dứt được khổ”*. Đức Phật lại nói thêm: *“Nhưng không cần. Chỉ trên cái thân cao một tấc này, với năm uẩn này, ta có thể biết được thế gian sinh, thế gian diệt”*.



Điều đó có nghĩa rằng, thân thể này, với xúc cảm này, với tư duy này, với nhận thức này, là tập hợp tích lũy cả một khối kinh nghiệm lớn bằng biên tế vũ trụ. Cái khối ấy đông kết thành cái vỏ cứng dày. Nó chỉ có thể bị đập vỡ bằng chày Kim-cang mà thôi.

Nói tóm lại, giáo nghĩa trong kinh *Kim-cang* bắt đầu bằng sự đối trị tự ngã: vô ngã tướng, vô nhân tướng... Trong các tôn giáo, trong mỗi hệ thống tư tưởng triết học, đều có riêng một quan niệm về tự ngã. Trong nhiều tôn giáo, tự ngã là linh hồn do Thượng đế ban cho. Giữ cho linh hồn đừng bị mất, để sau này được hưởng ân phước của Thượng đế, đó là mục đích đời người.

Trong Nho giáo, người quân tử phải biết lập thân và lập danh. Lập thân cho hiện tại, lập danh cho hậu thế. Đó là xác lập tự ngã trong xã hội.

Lão Tử nói: ta có đại hoạn vì ta có thân. Nếu ta không có thân, nào đâu có đại hoạn? Đó là hãy sống trọn tuổi trời chớ đuối theo hư danh, hãy để cho thân và danh cùng mục nát với cỏ cây.

Các đạo sĩ Upanishad đi tìm cái tự ngã chân thật là gì. Vượt

ra ngoài cái tôi trong đời sống thường nhật, và cái tôi lang thang trong luân hồi để chịu đau khổ, có hay không có một cái tôi thường hằng, chân thật? Cái tôi như giọt nước biển bị cô lập trong một cái vỏ cứng nhỏ mọn, vô nghĩa, trôi nổi bồng bềnh trong đại dương; để rồi khi cái vỏ cứng ấy đập vỡ, giọt nước ấy sẽ hòa tan vào nước biển trong đại dương. Khi ấy, Tiểu ngã hòa tan vào Đại ngã.

Trong Phật giáo, Tiểu ngã hay Đại ngã, chỉ là những khái niệm giả danh. Nhưng cái giả danh được đông kết bởi tích lũy vô số vọng tưởng điên đảo. Cái ngã được hình thành trong đời này, do ảnh hưởng truyền thống, tôn giáo, tư tưởng, xã hội, để từ đó hình thành một nhân cách, một linh hồn, và rồi chấp chặt vào đó để mà tồn tại. Cái đó được gọi là phân biệt ngã chấp.

Cái ngã do tích lũy từ điên đảo vọng tưởng nhiều đời, hình thành bản năng khát vọng sinh tồn nơi cả những sinh vật li ti nhất; đó là câu sinh ngã chấp.

Vì vậy, không cần đi tìm ở đâu Tiểu ngã và Đại ngã, mà cần diệt trừ khái niệm giả danh bởi vọng tưởng điên đảo. ■



Dẫn nhập:

Dân tộc nào cũng có những lịch sử chiến tranh khốc hại và bất hạnh, quá khứ đã đi qua nhưng lật lại trang sử vẫn thấy thấm đẫm cảnh tang thương, mất mát; vì hiện tại đan dệt bằng quá khứ, lửa hận thù của ngày hôm nay là lửa hận của ngày xa xưa. Ôm mối hận lúc nhỏ mình bị dòng họ Thích mắng là “con kẻ nô tì”, sau khi lên ngôi, Tỳ-lưu-li đem quân đánh thành Ca-tỳ-la-vệ, tàn sát chín ngàn chín trăm chín mươi vạn người họ Thích, máu chảy thành sông, thân chết cao như núi... Đến nay, đâu đó nơi xa xôi của lịch sử như

còn vang vọng tiếng kêu la của những oan hồn u uẩn. Kết cục, Tỳ-lưu-li cũng bị thủy triều sông sâu chìm chết trên đường trở về.

“Hận thù diệt hận thù đời này không thể có. Từ bi diệt hận thù là định luật nghìn thu”.

Xin giới thiệu chuyện “Tỳ-kheo Sa-la-na hóa giải lòng hận thù” (Chánh văn “Tỳ-kheo Sa-la-na bị vua Ác Sanh làm đau khổ - 娑羅那比丘為惡生王所苦惱緣”), trong kinh Tạp bảo tạng quyển 2, trang 459a21, tạng Đại Chánh 4, số hiệu 203.

Toát yếu nội dung chuyện:

Ngày xưa, con của vua Ưu-điền tên là Sa-la-na, tâm thích Phật pháp, xuất gia học đạo, hành hạnh đầu-đà, thường nhập định tọa thiền dưới gốc cây trong núi rừng.

Một hôm, vua Ác Sanh dẫn các cung nữ tuần hành du ngoạn, dạo chơi đến tận núi rừng. Khi xa giá dừng nghỉ thì nhà vua đã ngủ tự bao giờ, thấy vậy các cung nữ rủ nhau đi chơi, họ đến một gốc cây, thấy có vị Tỳ-kheo đang tọa thiền, bèn lại gần lễ kính hỏi thăm. Tỳ-kheo Sa-la-na mới thuyết pháp cho họ nghe. Sau khi vua tỉnh dậy, đi tìm các cung

nữ, thấy có vị Tỳ-kheo ngồi dưới gốc cây, diện mạo đoan chánh, trẻ tuổi xinh đẹp, còn các cung nữ đang ngồi nghe pháp. Vua Ác Sanh đi đến hỏi: “Nhà ngươi đã chứng quả A-la-hán chưa?”

Sa-la-na đáp: “Chưa”.

- Vậy nhà ngươi chứng quả Bất hoàn, Nhất lai, hay Dự lưu chưa?

- Chưa.

- Ngươi đắc pháp quán bất tịnh chưa?

- Chưa.

Vua Ác Sanh vô cùng tức giận nói: “Ngươi chưa đắc cái gì cả, vậy là phạm phu sanh tử sao dám ngồi chung chỗ với các mỹ nữ?” Liền bắt Tỳ-kheo Sa-la-na đánh, thân thể Sa-la-na nát như, thương tích khắp mình. Các cung nữ xót thương khóc thưa:

- Tâu bệ hạ! Vị Tỳ-kheo này không có lỗi gì cả.

Nhà vua càng tức giận, đánh tiếp. Tỳ-kheo Sa-la-na suy nghĩ: “Chư Phật thời quá khứ nhờ nhẫn nhục mà được đạo vô thượng. Lại ở thời quá khứ có vị tiên nhân bị người khác cắt đứt tai, mũi, tay, chân... mà ngài vẫn nhẫn chịu được, huống chi ta ngày nay thân thể còn nguyên vẹn, sao không nhẫn được!”

Nghĩ vậy nên im lặng nhẫn chịu. Nhưng qua trận đòn, toàn thân ê ẩm đớn đau, không thể chịu nổi sự thống khổ ấy, Sa-la-na nghĩ lại: “Nếu ta ở đời là con của một quốc vương, sẽ lên ngôi vua, binh lính thế lực đâu thua gì ông vua kia. Nay ta xuất gia đơn độc, bị khinh khi đánh đập, quá ư khổ đau.” Nghĩ xong quyết hoàn tục quay về nhà, liền đến chỗ thầy mình là Tôn giả Ca-chiên-diên tạ từ, xin hoàn tục. Tôn giả bảo:

- Thân thể của ông mới bị đánh đập, còn đau đớn; thôi hãy tạm nghỉ ngơi, đợi đến sáng rồi đi.

Sa-la-na vâng lời nghỉ lại đêm. Vào lúc nửa đêm, Tôn giả Ca-chiên-diên dùng phương tiện biến ra giấc mộng, làm Sa-la-na tự thấy mình bỏ đạo về nhà, nhằm lúc vua cha băng hà, Sa-la-na liền lên kế vị, rồi tập hợp bốn thứ binh chủng, chinh phạt vua Ác Sanh. Nhưng khi giao chiến, Sa-la-na bại trận, bị vua Ác Sanh bắt, sai đao phủ xử trảm. Sa-la-na kinh sợ, khởi niệm mong gặp được thầy lần cuối dù chết cũng không ân hận. Tôn giả Ca-chiên-diên biết tâm niệm ấy, liền cầm tích trượng, ôm bát đi khát thực, hiện đến trước mặt Sa-la-na bảo:

- Ta đã nhiều lần thuyết pháp cho ông nghe, đấu tranh cầu thắng hoàn toàn không thể được. Ông đã không nghe lời ta dạy thì biết làm sao?

Sa-la-na khẩn cầu:

- Xin thầy cứu đệ tử lần này, đệ tử không dám làm sai lời thầy dạy nữa.

- Thôi được, đợi ta tâu với nhà vua xin tha mạng cho ông.

Nhưng lúc đó, tên đao phủ không chịu chờ cứ hạ đao chém, Sa-la-na hoảng kinh hét lên thì tỉnh giấc. Sa-la-na đem toàn bộ giấc mơ kể cho Tôn giả Ca-chiên-diên nghe, Tôn giả dạy:

- Sự chiến tranh sinh tử hoàn toàn không có chuyện thắng. Vì sao? Vì chiến tranh tàn hại người khác là gây thương đau cho muôn dân, con đường ấy sẽ đưa đến thọ khổ vô lượng ở tương lai và đọa vào địa ngục; tàn sát lẫn nhau thì oan gia ấy không bao giờ dứt, luân hồi lưu chuyển mãi mãi. Ông muốn xa lìa sanh tử, sợ hãi, đánh đập đón đau thì phải quán thân mình để chấm dứt sự oán thù kia. Vì sao? Vì thân này là gốc của các khổ, bị đói khát, lạnh nóng, sanh già bệnh chết, bị muỗi mòng, thú độc làm tổn hại... Nhiều sự oán thù như vậy

ông không thể báo thù hết được, vậy báo thù vua Ác Sanh để làm gì? Nếu muốn diệt trừ oán thù thì phải diệt trừ phiền não. Oán thù thể gian tuy nặng và khốc liệt nhưng chỉ hại có một thân hôi thối hữu lậu này thôi! Còn oán thù phiền não làm tổn hại cái thân thiện pháp. Do đó hãy quán xét gốc rễ oán thù nào làm dậy khởi phiền não. Nay ông không đánh giặc phiền não mà lại đánh vua Ác Sanh để làm gì?

Sau khi nghe thầy giảng dạy, Tỳ-kheo Sa-la-na tâm ý tỏ ngộ liền chứng quả Dự lưu, rồi tiếp tục tinh tấn hành trì, không bao lâu chứng A-la-hán.

Lời kết:

Lòng sân hận và tham vọng là nguyên nhân nhen nhúm cho ngọn lửa xung đột trong gia tộc, tranh giành quyền lực giữa dòng họ, thôn tính thiên hạ, tranh bá đồ vương của các vua chúa, cho đến xâm lược thực dân, chiến tranh sắc tộc, tôn giáo, Thế chiến thứ nhất, Thế chiến thứ hai, v.v... Máu lửa, hận thù, chiến tranh đã in lại trên các vùng đất khác nhau, thì chiêu kích khổ đau và sự đổ nát tinh thần cho mỗi con người, cho từng dân tộc cũng

khác nhau.

Song, tất cả những gì xảy đến với ta đều phát xuất từ trong ta. Mầm mống nguy hại nó tiềm tàng sẵn có tận sâu kín nơi tâm hồn của mỗi người, một khi chưa gột sạch phiền não, nó sẽ bộc phát bất cứ lúc nào. Như Tỳ-kheo Sa-la-na (Sāraṇa) tuy đã xuất gia nhưng chưa chứng đắc thánh quả thì tâm thù oán và lòng hiếu chiến vẫn còn. Rồi tại sao Tôn giả Ca-chiên-diên không khuyên bảo trực tiếp mà lại dùng phương tiện biến ra giấc mộng để giáo hóa Tỳ-kheo Sa-la-na?

Vì từ thời xưa, người Ấn đã xem trọng những hiện tượng trong mộng, dựa vào đó có thể dự đoán việc xảy ra trong tương lai; do vậy mà những bài chú đoán mộng có rất sớm trong bộ A-thát-bà Phệ-đà (Atharva-veda, một trong những bộ sách Phệ-đà), đến thời Áo nghĩa thư (Upaniṣad) thì mộng hầu như dần dần được quan sát thêm về mặt tâm lý. Qua đến kinh điển Phật giáo cũng có một số dựa vào điềm mộng mà dự đoán tương lai, như kinh *A-nan thất mộng*, *Quá khứ hiện tại nhân quả*, v.v... Nhưng trong kinh điển Phật giáo Tiểu thừa và Đại

thừa đều có quan điểm và cách giải thích khác nhau về mộng. Kinh điển Tiểu thừa phần nhiều xuyên qua điềm mộng mà ám thị những sự kiện và sự chuyển biến trọng đại, còn kinh điển Đại thừa phần nhiều giải thích, bàn về bản chất thực thể của mộng: có hay không, thiện hay ác... hoặc căn cứ vào tính chất hư vọng không thực của mộng để ví dụ các pháp hữu vi như huyễn, như ảnh ảo. Vậy, ý nghĩa Tôn giả Ca-chiên-diên hóa ra giấc mơ có thể là, vừa dự báo cho Sa-la-na biết số phận tương lai sẽ ra sao nếu hoàn tục, đem quân chinh phạt vua Ác Sanh, vừa muốn Sa-la-na thức tỉnh rằng, đời người như một giấc mơ: được mất, thắng thua, sống chết... đều không thật. Đồng thời lý tưởng của đạo Phật là “bất sát, vô hại”, luôn đề cao “chủ nghĩa hòa bình”, “tinh thần bất bạo động”, không làm hại ai thì không ai gây hại mình, không xâm hại quốc gia nào thì không quốc gia nào xâm hại quốc gia mình.

*“Chiến thắng gây hận thù
Thất bại chuốc khổ đau
Từ bỏ mọi thắng bại
An tịnh liền theo sau.”*

(PC. 201)■



• PHÁP HIỆN CƯ SỸ

Hai mô hình (pattern) vừa nêu, cho ta biết rằng, bao lâu mà con người và tâm thức anh ta hay cô ấy còn hoạt động, thì lúc nào anh ta hay cô ấy vẫn tồn tại với hai hình thái: hiển và ẩn. Nói cho chính xác, tâm thức không phải là sự vận hành, mà chính cái “không vận hành” mới là Đạo (the mind doesn’t work that Way), bởi vì, một cỗ máy không được định hướng bằng các dây chuyền thì sản phẩm không thể thành hình, cơ cấu *thứ hướng*. Mô hình chìm ảnh lên thế giới hiển có vẻ đơn thuần và đôi khi lạc điệu. Tuy nhiên trong cơ chế chiều sâu, một cái gì đó sống động, dài hơn trên cả hai phương diện: không và thời gian. Hơn thế, ở đó, chiều kích và ngôn cảnh của nó, cái hình thể ấy, còn nói lên rằng: cái gì không chân thật, thì cái đó là ác tính, chẳng hạn, con người. Ngôn ngữ của loài người, thật thế, “*không phải là tiếng sủa*” và, cũng không phải là “*những chuyến xe bus công cộng và người ta muốn thiết kế bao nhiêu tầng cũng được*”, để có thể chuyên chở một số đông người nào đó theo tiềm năng “kinh tế” của một xã hội sống bằng di chuyển và những ngôn cảnh “xô bồ”.

Ta nói, phản diện của tính chất “không thật” là “ác tính” của con người “ngu si”. Sự phản diện tiên thiên này, tồn tại trong cái tồn tại, như là tính hay “lý” và, cái tồn tại xét như là tính hay “lý” của tuệ giác. Xa hơn, sự toàn hiển của cả hai cấu trúc vừa cho, cũng là sự tự toàn hiển, tự toàn sinh của tuệ tính. Do đó, Heidegger nói rằng: *“Ngôn ngữ là ngôi nhà của Tôn tại, mà trong đó con người sống một cách xuất tính thể, bằng cách thuộc về chân lý của Tồn tại khi chờ che, canh giữ nó”*.

Tuy nhiên, triết học Heidegger, thiếu hẳn cách tiếp dụng vòng (cycle application) của âm tố, như các lập cứ theo sau của bản văn này y trên các khám phá của Chomsky về tâm thức với các hệ thống ký hiệu học và ngữ âm.

Khi nói rằng **ký hiệu** (signal) là chân thể của Being, có lẽ, một số người “quá khích” sẽ cho rằng ta đang “chấp tướng”. Song le, nếu ta biết rằng thế giới ngoại tại, thực chất, chỉ là các ký hiệu trừu thể hay trừu xuất của Thức, thể thì, vấn đề mà ta tranh luận, không chỉ ở trên phương diện **phù hiệu học** (semiotic) của thế giới hình thức hay hữu biểu—*chấp tướng*—mà

ta còn phải tranh luận về thế giới vô biểu hay cấu trúc chìm—*tạng thức*—của lý tính chúng ta nữa.

Nếu loại trừ tính bám dính của các ký hiệu di truyền—*chấp tướng*—là ta loại đi bước chân đầu tiên của mình trong lộ trình hồi quy tính thể. Âm hiệu Di truyền—Nghịệp—bộ phận xã hội hóa tri thức của chúng ta—Quán âm. Nghe lại cái nghe của tự tính nghe (phản văn văn tự tính).

Như ta nói rằng, Xúc là mẹ của thi ca, nó là SỰ, LÝ và CÁCH giao diện tri giác cấu âm với cấu âm định tính khái niệm. Vậy thì, đích xác rằng, âm thanh phải là buổi “bình minh” của văn minh nhân loại, nó là ‘tiếng nói’ sơ khai và tối hậu, một hệ thống chuỗi đi suốt quá trình “thọ” của cảm trí loài người và có cả “chư thiên”. Chuỗi di chuyển như vậy, phải di chuyển trên hai bình diện: KHÔNG và THỜI GIAN với các ký hiệu âm biểu sơ khai nhất định.

Thọ, trên mặt từ nguyên, nó là chất liệu của trí. Tuy nhiên, cái chất trí này, đã bị “vong thân” trên quá trình tác ý dưới vòm cung của hành. Bởi vì, hành đã kéo theo những chu kỳ sinh của các ám ảnh về Di truyền học.

Đích xác hơn, Hành, kéo theo các cộng thể của Nghiệp và các xác chết của những Hỷ và Ưu. Và, bắt đầu “vong thân” trên Tượng. Triết học của Heidegger, sau “Tồn tại và Thời gian” đã đề cập đến “ưu” này như là “đọa tính” hay sự, lý và cách trụ lạc của “tồn tại”. Và, để giải thoát “tồn tại” ra khỏi “tính tồn tại” của sự tồn tại “vong thân” tồn tại, thì người ta cần “xả ly”. Tức là quá trình đệ quy thanh tịnh của chu kỳ “hoàn diệt”, diệt dứt sự, tính và cách tồn tại của 12 chi nhân duyên trong sự tự tại của Dasein, hay nói cách khác, trong sự tự tại của “duyên tại” hay “hiện tiền”. Trạng thái này, được hiện chứng, trong mọi bản kinh của Phật giáo, như “đức Phật đặt thiền định ở trước mặt”, cụ thể trong bản kinh *Kim Cang*. Ngôn cảnh của bản kinh này, dạy rằng, “Phật đặt thiền định ở trước mặt”, cũng có nghĩa rằng, Being biểu hình trong thế giới sắc—Ngài thị hiện cho chúng sinh biết Being tồn tại trong cả hai mặt Sắc và Tâm pháp của mình như là *sự, lý* và *cách* tồn tại của nó được Ngài luôn **Hiện nghiệm**. “Phật đặt thiền định ở trước mặt – prañidhāya pratimukhīm”, y như

Ngài rút một món đồ nào đó từ trong túi áo mình ra.

Khi ta đọc bản kinh *Bát-nhã* trong hình thái Lược bản, ta thấy “Bồ-tát Quán tự tại tu tập *trong* Trí bát-nhã thâm sâu”. Ta có bao giờ đặt vấn đề là cách gì và như thế nào là “tu tập *trong* tuệ giác thâm sâu” chẳng? Bởi vì, Bát-nhã là sự tồn tại vô thể, làm sao mà ta có thể “tu trong...” Thật sự, “tu trong...” có nghĩa là tu bằng SỰ, LÝ và CÁCH *khứ lai* vô sở trụ của Being mà công thức của nó là **Tịnh tiến** (advance equally) trong toán học. Khi đệ quy theo chu trình hoàn diệt, thì cũng có nghĩa là Bồ-tát tiến lên trong vạn hữu đa thù được **nguyện** gia trì. Chỉ qua cách lý giải về những bộ phận hay thuộc duyên của tồn tại như vậy, một mô thức của ngôn ngữ học, thì ta mới hiểu thế nào và cách gì “tu trong...”, chẳng hạn, của kinh Bát-nhã. Quả thật, “tu trong...”, tức là “tu bằng...” đại nguyện hay trí tuệ như vậy với các chu kỳ sinh và diệt.

Dasein, được các tiền bối của chúng ta dịch là “hữu tại”. “Hữu tại” và đôi khi được xét như là “xuất tính thể” hay “xuất thể tính – Ek - sistenz” gì gì đó. Cả hai dịch từ, đã làm “rối loạn” đi sự

hiểu biết của chúng ta. Thậm chí, chúng “đánh lộn” ta bằng nhiều tương tượng đa thù.

Không chắc rằng, khi chuyển dịch các tác phẩm của Heidegger ra tiếng Việt, các dịch giả của ta có “rành” cấu trúc tiếng Hán hay không, bởi vì, cấu trúc văn phạm Hán văn mới được mô thức hóa khoảng hai thập kỷ trở lại đây mà thôi—lý thuyết hóa ngôn ngữ học Hán văn. Tuy nhiên, đối với Phật giáo thì thể tài này đã quá thặng dư. Chỉ cần khảo sát qua các bộ thuật ngữ của Huyền Tráng, La Thập...

—bằng hình thái tham khảo ngôn ngữ chéo—thì người học Phật có thể nắm bắt trọn vẹn phương thức chuyển ngữ cho bất cứ ý nghĩa “triết học” nào của ngôn ngữ thế giới này. Và người ta sẽ không “sợ” là mình bị phóng đại theo tập khí ngôn cảnh bẩm sinh Hán hóa—một ngàn năm đô hộ

giặc Tàu— của mình. Trên thực tế, thì ta chưa từng học Hán văn.

Cũng như “dị thực”, mà tiếp đầu ngữ hay tiền tố của nó là “vi”, thì, “xuất thể tính”, tiền tố của tiếng Đức là Ek-. Khi ngài Huyền Tráng dịch *vipāka* là Dị thực, tức là quá trình xử lý dành cho các nguyên liệu, tức là quá

trình thành phẩm qua cách chế tác. Vậy, *vipāka* chỉ cho tính chất của nấu nướng, cách xử lý các thành phần của một sản phẩm sao cho nó thành phẩm. Không ai có thể tưởng tượng, hay nếm được “vị ngon” của quá



trình hình thành một món ăn đang trong thời kỳ nấu, người ta chỉ có thưởng thức nó, khi sản phẩm đã hoàn thành, đã “được dọn” lên bàn. Thế thì, quá trình nấu, người thực hiện và sau đó là sản phẩm sẽ thành, người ta không thể nào biết được một cách toàn triệt về hương vị, tính

béo bở của nó hình thành do đâu và như thế nào. Và, nhất là cái tính gì, làm cho nó trở nên “béo bở” như vậy. Do đó, mới gọi là “ly tính - Eksistenz”, có nghĩa là “thoát rời bản chất” hay “biến cách- vibhākti”. Quá trình biến cách cho đến khi thành tựu sản phẩm là một quá trình bất khả tri. Thật sự, **vipāka** nên hiểu theo ý nghĩa đương đại — “**lò phản ứng hạt nhân**”, bởi vì nó được hiện nghiệm bằng lửa hay ánh sáng như bản chất đúng của “nấu nướng”. Thật không may, cái **lò** này luôn muốn một tương lai mà ở đó không có con người. Tuy nhiên, người ta có thể suy luận, hàng phục được—và cái bất khả tri này, bằng các thuộc duyên, hay tất cả điều kiện phụ thuộc cho sản phẩm: con người thao tác, chính nhân, phụ gia và các phụ phụ gia. Chính nhân, tức là tiềm năng tự chuyển của tồn tại hay tiềm năng hình thành một “hiện hữu” nào đó. Triết học gọi là xuất thể hay xuất tính. Nghĩa rằng, sự vật có một chính nhân để nó có thể trở thành một vật thể khác không chướng ngại, cộng với các phụ duyên của nó mà, Phật học cơ bản gọi chung là Tứ duyên, tức là bốn điều kiện

cho một sự thể thành hình hay hiện hữu. Xuất tính là một danh từ, nếu như xuất tính mà thêm *thể* nữa thì nó bị *trùng tự*, cái mà Heidegger muốn nói, chính là bản chất thoát rời tự thể của một sự vật, nó tự tồn tại bằng chính cách xuất thể của nó: “Being is presence as the showing itself of outward appearance. Being is the lasting of the actual being in such outward appearance.” (*Tồn tại là tương hiển như là tự tính trình hiện của hiển tướng. Tồn tại là vĩnh tồn trong như thị hiển tướng.* Heidegger, *The End of Philosophy*). Vậy thì, Xuất thể, tức là biến cách, hay tự tính biến cách của một sự vật, nói khác hơn sự thể tồn tại luôn có một chánh nhân của nó, như tiềm năng *sinh* của một sự vật, còn các phụ duyên, chỉ là trợ duyên cho chính cái ly cách này hoàn thành tự thể của nó hay tồn tại. Phật giáo không chỉ nhấn mạnh đến chánh nhân, mà còn nhấn mạnh đến sự bảo toàn, cách bảo toàn cho “tự tính” này hoàn thành toàn diện sự tồn tại của một sự thể mà ta nói là: *nghiệp thành tựu*. Khả năng nội tính của nghiệp, kéo theo các thuộc duyên của nó, làm cho nó tự hữu cách xuất thể và hoàn

thành *sự, tính, cách* xuất thế này. Chẳng hạn, khi phân tách 12 chỉ nhân duyên, trong quá trình thiền định, quá trình theo chiều tiến, đức Phật dạy là quá trình cộng sinh: vô minh. Quá trình thoái—*hồi tư quy niệm*, tức là quá trình loại biệt và cũng chính là sở y trên quá trình tiến: *chiều hoàn diệt*: Tuệ. Vậy thì, trong sự giao diện của tiến và thoái, cái làm nên tuệ, chính là tồn tại. Tiến là đọa tính, là vong thân. Thoái là diệt, là tuệ. Cái làm nên giao diện cho cả hai: vô minh tiến và Tuệ thoái hay hoàn diệt là **tồn tại**, là xuất thế theo Heidegger, là quá trình thành phẩm, nấu trở lại để thành sản phẩm *trí bi*. Thức biến thành trí được **đại nguyện** gia trì hoặc được **chú ngữ** gia trì, *Sự* ưu tư hay *Lý* sợ hãi của Heidegger, thành TRÍ hay VÔ ÚY, VÔ ÚY THÍ hay TUỆ THÍ (*savoir pardonner*). Vernunft của Kant được dịch là Giác tính, song, “giác tính” này chỉ hiểu theo ý nghĩa triết học của Kant, chứ không thể là “tính giác” hay “Phật tính” trong Phật giáo. “Giác tính” của Kant, chỉ là quá trình thức biến thành trí, ví như người ta xoa tan đám mây đen cho ánh trăng toàn hiển. “Mây đen” không phải

là chánh nhân “ánh sáng” của trăng. “Giác tính – Buddhi” của Phật giáo được *chứng* bằng “đắc – ladhā”. Tất nhiên là, Giác tính “không có quá trình trở thành”, không có sự chi phối của “tiền” và “hậu” của kinh nghiệm. Quá trình “trở thành - bhāvati—kinh nghiệm hóa” chỉ là phương tiện trí, đưa đến cứu cánh “asti” vô nghiệm mà thôi. Thế thì, cái “đắc” của bà lão bán cơm “điểm tâm” bên đường, xem chừng như “siêu việt” hơn cả vị “thiền sư” kia, người mà luôn muốn “đắc” cái Tồn Tại của tam tâm khả phi-khả Đắc – phi-phi - Đắc nọ. Dù cho rằng, đó chỉ là dụ ngôn đi nữa.

Triết học Heidegger, mà nhược điểm của nó là thiếu **nguyện** và **âm tố**—dùng âm thanh tự tịnh kỳ thân và nguyện giáo hóa chúng sinh (**niệm – Quán âm**), cấu trúc của “tiếng” “vang” thành ngôn—nghĩa là, cái nhược điểm đó chỉ ở trong giới hạn đến gần của thức biến thành trí, hay ly cách thanh tịnh và chỉ có như vậy—cái ngưỡng triết học của ông ta, tuy rằng ông nói: “*Vì thế con người phải lắng nghe ngôn ngữ để nghe ra những gì nó nói với mình. Đó là ý nghĩa đích*

*thực của động từ “nói” trong tiếng Đức (sagen) theo nghĩa “để cho lộ ra, xuất hiện ra”. Sự hiện diện của Tôn tại khai mở trước hết ở trong tiếng nói căn nguyên của **Thi ca**.*” Thế nhưng, trong Phật giáo, không chỉ “an tịnh thân hành” và “an tịnh tâm hành”, tức là “lắng nghe”, nghĩa đích xác là “ngôn ngữ đạo đoạn – the End of Philosophy” rồi thôi. Phật giáo còn “cho chúng sinh sự không sợ hãi” nữa. Nhưng muốn “cho” sự không sợ hãi này, thì hành giả phải **nguyện**, trên cơ sở “*thức biến thành trí*”. Ở đây, bản chất xuất ly, trở thành bản chất “hồi quy” trong vòng đối lưu của vô minh và tuệ. Vô minh hay dơ bẩn còn lưu lại là nguyện độ chúng sinh, cái mà Long Thọ gọi là “Bồ-tát lưu lậu hoặc”, chớ không chỉ thuần túy là “sự buông xả thanh tịnh”. Hoàn diệt nguyện là nguyện tự thân thành Phật, khi nào chúng sinh, toàn bộ chúng sinh thành Phật, thì ta sẽ thành. Sự yếu kém của triết học Heidegger là đây. Do vậy, triết học Heidegger đã “thành” là một phong trào “hiện sinh” khắp châu Mỹ và lấn sang Việt Nam trong nhiều thập kỷ, các “triết gia” đều say mê vòng

sinh và diệt của Heidegger và càng lúc nó càng được đánh bóng lên bằng những suy diễn mông lung, nhưng chẳng có ai biết đến Nguyên là gì, tức là lòng bi trên và trong mọi hệ di truyền của toàn bộ chúng sinh như là những xử lý ám ảnh của các cõi phân ly. Thực tế, triết học đối với Phật giáo chỉ là “hý luận”, là



Angkor Wat

trò chơi của “thức biến” và chư Bồ-tát dùng đó làm nơi “du hý”. Bồ-tát đã dạo chơi trong thế giới “ấu trĩ” này hết như đấng Di Lặc chơi đùa cùng “năm hoặc sáu đứa trẻ” trên thân. Nói cho cùng, triết học chỉ là rác của trí, là cái xác của ngôn tính — như là một

hoài niệm trong Hình nhi thượng — mà thôi. Nên nhớ rằng, cái mà Phạm Công Thiện gọi là “Ý thức bùng vỡ” là cái ghép lại ngôn âm để thành ngôn hình—*chứng tự chứng phần*—Thọ (vedanā), ở mặt nguyên ngôn là “cháu chất” của Xúc, là “cha đẻ” của Ý thức hệ [vedako vedanād anyah prthagbhūto na vidyate], tiền thân của thường nghiệm, **thế pháp**. Do vậy, đối với tông Tịnh Độ, niệm Phật, là trực nhập Phật tính, không qua chu trình “ghép hình” của ngôn âm, **xuất thế gian pháp**. **Niệm Phật**, loại trừ hệ thống tách lớp (class analysis) của Xã hội học và các hệ thống loại suy của Ý thức hệ.

Ý thức hay tư duy, ví như một tấm gương lồi (convex lens), nó thấy được cả những gì mà Xúc—các biến hành—chưa kịp đưa đến. Cái thấy *tương không*, hay *phù ảnh* do luận suy mà người ta hay tưởng lầm là “lý duyên khởi” như đã từng được rao giảng, kể cả trong Phật pháp.

Xúc, ngữ nguyên là sprś, có nghĩa là “ảnh hưởng đến, chạm hay chơi bằng tay”, tức là “tàng số rung của âm thanh”—sparśa-bhūta—*cái có được do động rung*,

tàng khuếch đại (exosphere), tức là **tàng xuất âm thanh**. Ngữ nguyên này cho ta một giả định về chất liệu tạo nên ngôn ngữ. Nó nhập vào các biến hành, xét như là **tuyến tính** và vỡ vụn từng mảnh trên ý thức với sức va chạm cực nhanh, sau đó được *Cái Tôi* chấp vá lại thành ngôn. Do vậy, cái thấy của ý thức, đôi khi méo lệch, rạn nứt và lồi ra. Cái mà nhà ngôn ngữ nói là những *giao diện tri giác cấu âm* với *cấu âm định tính khái niệm*.

Nếu như bỏ ra cả đời để học Kant, thì chỉ cần bỏ ra vài giờ để học “năm biến hành” của Phật học cơ bản, thì cũng đủ.

Thật vậy, tấm gương lồi này luôn hút lấy các ám ảnh, xét như là Ngã—cái phần che khuất mà nó có thể thấy được và, luận suy, xét như là Bản thể luận—cái bóng mà nó thấy được do “lồi” ra, chớ không phải trên hình học phẳng. Do vậy, Ngã, được cho là có thực trên hình học lồi. Và, cũng do vậy, ngày nay “biết nhiều”, không còn là cái “tội”. Không “biết nhiều”, thì không thể chuẩn bị chu tất cho giai đoạn “tâm” và “tư” trong trạng thái *chập chững* “hành thiền”. Chính liên-hợp từ *Sở tri chướng* đã che đậy cái thấy

của ta, chớ không phải do “biết nhiều”. Ta nên “cải trang” như tôn giả Thế Thân mà đi vào các Pháp Hữu nghiệm.

QUÁN ÂM

Nói đến ngôn chủng thì phải nói đến âm chủng cũng như các quy luật cấu tạo nó. Chúng ta có thể nghiệm khắc chịu trách nhiệm về mọi lời buộc tội hay *phán xét* (judge / sentenced) bằng một ít thí dụ vừa nêu cho mọi quy luật cấu trúc tâm. Tuy vậy, bằng ánh sáng của nhận thức, luật cấu âm đã đi trước luật ngôn hình bằng những chuỗi dài của các tiến trình âm vận có sự *khai quang* của nhận thức—tuyệt tính. Chúng ta thường biết rằng, khi nhận biết một đối tượng, trên mặt hình và hiển sắc, ta phải “nhờ” vào ánh sáng, có hai trường hợp, ánh sáng ngoại tại và ánh sáng nội tại của “căn” con mắt và, hơn thế còn có ánh sáng nội tại của thức—ta gọi là “lò phản ứng hạt nhân”—làm nhiệm vụ chuyển hình ảnh kinh nghiệm lên quan năng “nhân căn” và thức căn nữa, tức là nhiệm vụ vừa *chuyển* vừa *nung* để thành phẩm—cái tổng thể sở định của nhận thức. Thế thì, nhiệm vụ chuyển tải của cái “lò phản ứng hạt nhân” này, ắt hẳn là có quy



Tượng Bồ-tát Quan Thế Âm, khắc ở thạch động Đại Túc, Trung Quốc

luật của nó. Nó không thể “tự nhiên nhi nhiên”. Ví như, “người ta không thể nghe được, những gì do tự thân mình phát âm” vậy. Tức là, thói quen đã khiến ta không nhận ra được, những gì diễn ra bên trong của mình. Nếu không “thấy đường”, thì âm hình tức là ngôn hình và ngược lại cho tất cả nhận thức. Ta nói đến luật chuyển biến đúng văn pháp của âm tố hay âm vận, cũng y hệt như cơ cấu bề mặt liên hệ cùng

cơ cấu bề sâu theo hai điển hình đã cho. Tánh chuyển biến trừu tượng đúng văn pháp của cơ chế bề sâu trừu tượng này là AND của ta vậy. Chẳng hạn, người Anh thì thấy “nice girl – đẹp gái”, còn người Việt “gái đẹp”, người Hoa “mỹ nữ”... Tuy nhiên, giờ đây thì, “tính” và “tướng” đều ở trong tình trạng hoang dã, hỗn mang. Triết học mà thiếu âm vị học hay “quán âm”, thì chỉ là ngữ hình hoặc chỉ là cái xác của niệm tưởng mà thôi.

Ta thấy, qua thí dụ (1), “không gian”, “độ dài” của cây phả hệ hạ tầng này, “dài và rộng” hơn là không gian và độ dài của cây phả hệ thượng tầng, tức là hình thể của thí dụ (2). Điều này, nói lên rằng, các điểm không gian vô hình—GIAI ĐIỀU DÂY VÀ BẢN GIAO HƯỞNG CỦA VŨ TRỤ—nói các điểm toán học hữu hình trong cái toàn thể của hệ cây ấy phải có tính vô biên, vĩnh cửu, vô ký và hằng chuyển. Nói vĩnh cửu, vì nó không diệt mất. Nói, vô ký, vì nó hàm dung mọi cơ cấu hạ tầng và có khả năng dẫn thành ngôn trên cấu trúc hiển, tính quy nạp. Nói, hằng chuyển, vì nó tương tục chuyển và nấu thành sản phẩm đúng như

bản chất trừu thể có tổ chức của nó. Nếu không, thì nó không thể giới hạn, các cấu trúc hữu biểu trên mặt “tục đế” được. Ví như, nếu “Kim cang” dụ cho tiếng sét, và được dụ cho độ cứng gần 10, thì nó cũng có thể *tự hủy mình* hay cùng tương hoại. Cái gì có thể tự hủy mình, thì cái đó cũng có khả năng hủy hoại những cái khác. Hủy, chính là siêu việt. Đó là ở bình diện ẩn dụ của tôn giáo. Thế nhưng, trên thực tế, thì “âm kim cang” có thừa khả năng hoại diệt các âm phiền não bằng chính cái quy luật của mình như bài chú tối hậu của hệ Bát nhã mà ta đã biết. Trong nhiều trường hợp, ta được dạy rằng: “y nghĩa bất y ngữ”. “Y nghĩa”, là y vào nội dung của ngữ; nội dung của ngữ bao hàm các quy luật âm tổ chìm và các luật tạo hình của nó, vậy, nghiên cứu âm vị, cũng có nghĩa là, nghiên cứu cơ cấu vận hành tâm, nhằm hàng phục tính hoang dã của nó do *phiền não* tạo âm. Một phần học âm tổ là học một phần luật giải thoát, nói chung, cho mọi pháp nghĩa và ngữ nghĩa, là một phần học cách “quán âm”.

(còn nữa)

Hình tượng các vị A-la-hán là một trong những đề tài quan trọng trong nền mỹ thuật Phật giáo. Nghệ thuật đó bao gồm những mẫu tượng khác nhau, lưu truyền rất rộng rãi trong dân chúng. Trải qua năm tháng, phương pháp truyền bá trực diện đó đã khắc sâu vào trong tâm khảm của con người. Trong quá trình truyền bá đạo Phật, ngoài việc biên chép lại kinh sách hay thăng tòa giảng giải những triết thuyết của đức Phật, người xưa và nay thường dùng hình thức hội họa hay điêu khắc để khắc họa những hình tượng kinh điển thường mô tả. Phong cách, bút pháp biến đổi theo từng thời đại, nên sự hình thành những mẫu tượng có nét khác nhau tùy vào sự thịnh hay suy của triều đại đó. Sự ưa chuộng, phát huy và tô vẽ cái đẹp của mỹ thuật Phật giáo phần nào thể hiện được tính cách của mỗi con người. Ở Trung Quốc, việc khởi tạo hình tượng A-la-hán hình thành rất sớm, bắt đầu từ thời đại Nam Bắc triều, lớn mạnh vào cuối nhà Đường và đạt đỉnh cao nghệ thuật vào thời đại nhà Tống. Bắt đầu và phát triển qua nhiều thời đại, hình tượng A-la-hán rất sinh động, phong cách

Nguyên gốc và ý nghĩa mười tám vị A-la-hán ở Trung Quốc

• THÍCH ĐẠO LUÂN



Tăng-già Nan-đề tôn giả, chùa Tây Phương, Hà Tây

có nhiều nét đặc thù, thể hiện nổi bật khí chất cao nhã của các văn nhân Trung Quốc, thể hiện nhân sinh quan và vũ trụ quan theo từng thời đại.

I. A-la-hán là gì?

Trong các tự viện Phật giáo ở Trung Quốc, có rất nhiều nơi tôn thờ tượng 16 hoặc 18 vị La-hán. Tượng mạo những vị này kỳ lạ khác thường, chẳng ai giống ai: có vị bụng to; có vị gầy như que củi; có vị lông mày dài đến tận đầu gối; có vị mặt đầy vết nhăn; có vị tai to, mũi nhọn; có vị môi dày, răng ít; có vị phong thái đoan trang; có vị ngây ngây, dại dại; có vị cầm chuỗi hạt; có vị cầm gậy trúc, v.v... nhưng nói chung, hình dáng các Ngài đều mang đậm sắc thái phong cách Ấn Độ, không giống những người xuất gia ở Trung Quốc. A-la-hán gọi tắt là La-hán, nghĩa là “Bậc đáng được tôn kính”, hay còn gọi là “Tôn giả” ý nói bậc đầy đủ cả tánh đức và trí tuệ. Trong kinh, La-hán có ba nghĩa:

1. Sát tặc: Bậc đã diệt trừ sạch bọn giặc phiền não tham, sân, si, mạn, nghi, phần hận, tật đố, thân kiến, biên kiến, hư ngụy, vị kỷ, hẹp hòi, làm phương hại đến sự

thanh tịnh an lạc của nội tâm và gây cản trở chúng ta tu hành.

2. Ứng cúng: A-la-hán là bậc đáng được mọi người tôn kính cúng dường. Vì sao? Vì các Ngài là bậc chân tu, phạm hạnh, thành tựu vô lượng công đức, phước huệ trang nghiêm, xứng đáng làm bậc mô phạm cho những hành xử và ngôn hạnh của chúng ta.

3. Bất sanh: A-la-hán đã tận trừ tất cả phiền não lậu hoặc, không còn gây tạo ác nghiệp, do đó, không còn chuyển kiếp đầu thai thọ khổ luân hồi.

II. Ảnh hưởng của La-hán đối với Trung Quốc

Từ khi Phật giáo du nhập vào Trung Quốc, những bậc Thánh tăng La-hán đạo hạnh cũng dần dần đi vào tín ngưỡng dân gian, sống gần gũi với nhân dân. Lúc đầu, mọi người chỉ thấy huyền kỳ và yêu thích hình tướng kỳ lạ khác thường của các Ngài. Nhưng sau đó, thấy khả năng phi hành biến hóa pháp lực vô biên thì ca ngợi, tán thán, khởi lòng ngưỡng mộ, cuối cùng, cảm được tấm lòng từ bi, vị tha, cứu nhân độ thế của các Ngài thì tỏ niềm cung kính. Do đó, A-la-hán mặc nhiên được nhân dân tiếp nhận, nhất là

trong hội họa, điêu khắc, thơ ca, tiểu thuyết Phật giáo dùng La-hán làm nhân vật và đề tài cho rất nhiều câu chuyện. Đến nay, Trung Quốc còn có không ít núi non, thực vật, thức ăn, vật dụng... vẫn lấy La-hán để đặt tên như: núi, có động La-hán; cây, có tùng La-hán; ẩm thực, có rau La-hán, cơm chay La-hán; trang phục, có áo La-hán, giày La-hán.

III. Xuất xứ 16 vị La-hán

Y cứ theo kinh điển ghi chép thì ban đầu chỉ có 16 vị La-hán. Ngày nay, chúng ta thường nói



Hiếp tôn giả, chùa Tây Phương, Hà Tây, TK18

18 vị La-hán là do sau khi Phật giáo truyền vào Trung Quốc được thêm vào hai vị. Điểm này, chúng tôi sẽ bàn lại ở phần sau.

16 vị La-hán xuất hiện sớm nhất trong *Pháp trụ ký*, quyển kinh thư do vị Đại A-la-hán Nan-đề-mật-đa-la (Hán dịch: Khánh Hữu) thuyết tại Srilanka. Dưới đây, tôi xin nói sơ lược về nội dung *Pháp trụ ký*:

Sau khi đức Phật Niết-bàn 800 năm, tại nước Sư Tử (nay là thủ đô của Srilanka), có một vị La-hán tên Nan-đề-mật-đa-la đạo hạnh trang nghiêm, biện tài vô ngại, có thể lý giải tất cả mọi nghi vấn, khiến mọi người ai nấy đều được an vui. Vì thế, nhân dân trong nước đó rất thương kính Ngài.

Nhưng rồi một hôm, Ngài nói với mọi người:

- Nay các vị, trách nhiệm hoàng dương Phật pháp ở thế gian của tôi đã tạm xong, không bao lâu nữa tôi sẽ xa các vị, ai có thắc mắc gì thì cứ hỏi, tôi giải đáp cho.

Nghe vậy, ai cũng thương tiếc, tủi khóc sụt sùi. Thấy thế, Ngài an ủi:

- Nay các vị! Vạn sự vạn vật trên đời có sanh ắt có diệt, có hợp

ắt có tan, chẳng vật gì thường trụ cả, xin chớ quá bi thương. Chỉ cần các vị nương theo Phật pháp tu hành thì tự nhiên sẽ có kết quả. Tôi sống trên đời này hay không cũng không có gì khác cả!

Nghe Ngài nói, lúc này, họ mới chịu nín khóc, hỏi:

- Thưa tôn giả! Ngài sắp xa chúng con rồi, không biết còn có vị La-hán nào tiếp tục lưu lại thế gian không?

- À, đương nhiên là có! Cách đây 800 năm, trước lúc đức Thế tôn sắp niết-bàn, Ngài đã đem chánh pháp vi diệu phó chúc cho 16 vị La-hán cùng với đệ tử của họ, bảo họ tiếp tục lưu lại nhơn gian dốc sức hộ trì hoằng dương để Phật pháp được trường tồn mãi trên thế gian.

- Thưa tôn giả! Đó là 16 vị La-hán nào? Mọi người giục hỏi.

Thấy vậy, Nan-đề-mật-đa-la nêu rõ danh tánh và trú xứ của 16 vị La-hán, Ngài nói:

1. Tân-độ-la-bạt-la-nọa-xà (còn gọi là Tân-đầu-lô-phá-la-đọa), vị tôn giả này trú tại Tây-cù-đa-ni-châu.

2. Ca-nặc-ca-phạt-sa, vị tôn giả này trú tại nước Ca-thấp-di-la.

3. Ca-nặc-ca-ly-nọa-xà, vị tôn

giả này trú tại Đông-thắng-thần-châu.

4. Tô-tần-đà, vị tôn giả này trú tại Bắc-cu-lô-châu.

5. Nặc-cự-la, vị tôn giả này trú tại Nam-thiệm-bộ-châu.

6. Bạt-đa-la, vị tôn giả này trú tại Đam-một-la-châu.

7. Ca-lý-ca, vị tôn giả này trú tại Tăng-già-trà-châu.

8. Phạt-xà-la-phất-đa-la, vị tôn giả này trú tại Bát-thích-noa-châu.

9. Thủ-bác-ca, vị tôn giả này trú tại núi Hương Túy

10. Bán-thác-ca, vị tôn giả này trú ở cõi trời Dao Lợi.

11. La-hỗ-la, vị tôn giả này trú tại Tất-lợi-dương-cù-châu.

12. Na-già-tê-na, vị tôn giả này trú tại núi Bán-độ-ba.

13. Nhân-yết-đà, vị tôn giả này trú tại núi Quảng Hiếp.

14. Phạt-na-bà-tư, vị tôn giả này trú tại núi Khả Trụ.

15. A-thị-đa, vị tôn giả này trú tại núi Thửu Phong.

16. Chú-trà-bán-thác-ca, vị tôn giả này trú tại núi Tri Trụ.

Có người hiếu kỳ hỏi:

- Thưa tôn giả, nhưng sao 800 năm nay không ai thấy hình dáng các Ngài?

- Mười sáu vị Đại A-la-hán

này cùng chư đệ tử thường tham dự pháp hội khắp các tự viện. Có điều, khi các Ngài quang lâm toàn bộ cách ăn mặc giống hệt như người thường nên hàng phàm phu mắt thịt chúng ta không biết các Ngài là Đại A-la-hán đó thôi
- Nan-đề-mật-đa-la đáp.



500 tượng La-hán, chùa Bái Đính, Ninh Bình

- Thừa Ngài, đến khi nào thì 16 vị La-hán ấy mới xa thế giới của chúng con? Mọi người khẩn thiết hỏi.

- Mười sáu vị La-hán phải ở mãi đến khi nào thọ mạng con người sống đến 70.000 tuổi, khi Phật pháp đã hưng thịnh ở nhơn gian thì các Ngài mới ra đi. Lúc ấy, 16 vị La-hán sẽ vân tập lại một chỗ, vận thần thông dùng kim ngân, trân châu, lưu ly, pha lê, xa cừ, mã não, san hô, hổ phách các món bảo vật của thế

gian kiến tạo một bảo tháp, rồi thỉnh xá-lợi của Phật an trí vào bên trong. Sau đó, cùng chúng đệ tử bay lên hư không nhiều quanh tháp, xưng tán đức Như Lai, rải các thứ hương thơm, hoa báu cúng dường rồi thưa với đức Phật : “Bạch đức Thế Tôn! Nhiệm vụ Ngài giao, chúng con đã hoàn thành viên mãn. Bây giờ, chúng con muốn chuyển sanh đến quốc độ khác để hoằng dương Phật pháp”. Nói xong, các Ngài dùng chơn hỏa tam muội thiêu thân giữa hư không, nhục thân cháy không còn mảy may.— Nan-đề-mật-đa-la tận tình trình bày để mọi người hiểu rõ việc lưu lại thế gian của 16 vị La-hán.

IV. Nguyên nhân đưa đến 18 vị La-hán

Sau khi *Pháp trụ ký* được Pháp sư Huyền Trang dịch ra Hán văn, 16 vị La-hán được đông đảo Phật giáo đồ Trung Quốc hân hoan đón nhận, ca tụng nồng nhiệt. Nhưng trong kinh điển chỉ có 16 vị La-hán, không có danh xưng “Thập bát La-hán”. Thế thì, xuất hiện thêm hai vị nữa là do đâu? Tên các Ngài là gì? Lại lịch thế nào? Hành tung ra sao? Vì sao các Ngài được Phật giáo đồ đời

sau chọn đưa vào hàng 18 vị La-hán?

Thật ra, 18 vị La-hán là do từ 16 vị diễn biến phát triển, dần dần thêm vào thành 18 vị. Nguyên nhân chủ yếu là từ khi bắt đầu có hội họa, tiếp đến là điêu khắc, sau cùng là văn học.

Thời Ngũ Đại, cách đây hơn 1000 năm, tại Trung Quốc, có họa sĩ Trương Huyền vẽ tượng 18 vị La-hán. Đây là tượng 18 vị La-hán sớm nhất mà chúng ta được biết.

Triều nhà Tống, đại văn hào Tô Đông Pha phát hiện những bức tượng đó ở đất Đam Nhĩ (tức Nam Hải sau này) nên cao hứng làm 18 bài Tán (một thể văn cổ sau truyện ký, dùng văn tự ngắn gọn để ca tụng hay phê bình thiên nhiên và con người) ca ngợi, nhưng Tô Đông Pha không ghi rõ tên từng vị. Do đó, chúng ta chẳng biết hai vị La-hán 17 và 18 trong bức họa chung qui là ai.

Sau đó không lâu, Hòa thượng Quán Hưu cũng vẽ tượng 18 vị La-hán. Tô Đông Pha từ Nam Hải trở về, lúc đi ngang qua chùa Bảo Lâm ở Thanh Hiệp nhìn thấy bức họa này thì ông viết tiếp 18 bài Tán nữa. Điểm khác nhau giữa lần này và lần trước là

ở mỗi bài Tô Đông Pha đều chú thích rõ ràng tên từng vị. Ông cho rằng vị 17 là tôn giả Nan-đề-mật-đa-la, vị 18 là tôn giả Tân-đầu-lô. Nhưng Tân-đầu-lô là gọi tắt của Tân-độ-la-bạt-la-nọa-xà, vị La-hán đầu tiên trong 16 vị mà Tô Đông Pha không nhận ra điều này nên đã lập lại hai lần tên của một tôn giả.

Còn tượng 18 vị La-hán của Trương Huyền và Hòa thượng Quán Hưu vẽ thì, vị 17 được thêm vào là tôn giả Nan-đề-mật-đa-la, người nói *Pháp Trụ Ký* giới thiệu danh tánh, trú xứ, sự tích 16 vị La-hán; vị 18 là Pháp sư Huyền Trang, vị Cao tăng đời Đường sang Ấn Độ thỉnh kinh và là người phiên dịch “*Pháp Trụ Ký*”, làm như vậy cũng không có gì vô lý quá đáng. Sai là ở chỗ Tô Đông Pha đã bỏ ngài Huyền Trang mà trùng lập lại Tân-độ-la-bạt-la-đọa.

Đến đời Tống, niên hiệu Hàm Thuận năm thứ 5 (CN 1269), ngài Chí Bàn viết quyển *Phật Tổ Thống Ký*, không tán thành việc đưa tôn giả Nan-đề-mật-đa-la vào hàng 18 vị La-hán, vì tôn giả là người giới thiệu 16 vị La-hán, thời gian cách nhau giữa các Ngài đến 800 năm, làm sao

có thể kết hợp Ngài với các nhân vật trong tranh được. Hơn nữa, còn thêm vào tôn giả Tân-đầu-lô tạo nên sự trùng lặp càng làm mất đi ý nghĩa. Do đó, Ngài đề xuất nên đưa hai vị tôn giả Ca-diếp, Quân-đồ-bát-thán vào hàng 18 vị La-hán. Ngài Ca-diếp là một trong mười vị đệ tử lớn của Phật, và Ngài Quân-đồ-bát-thán cũng là vị đệ tử được đức Phật rất quý trọng. Lúc tuổi xẻ chiều, đức Phật từng dặn:

“Ta nay đã 80 tuổi rồi, sống cũng không còn bao lâu, Ca-diếp, Quân-đồ-bát-thán, Tân-đầu-lô, La-hầu-la bốn vị hành đạo giáo hóa sau Ta nên lưu lại ở đời một thời gian nữa, thay Ta hoằng dương Phật pháp hóa độ chúng sanh.”

Đến khi 18 vị La-hán được truyền vào Trung Hoa, Tây Tạng, thì ngoài 16 vị La-hán vốn có, người ta còn thêm vào cư sĩ Pháp Tăng (Đạt-ma-đa-la) và Bồ Đại Hòa thượng. Pháp Tăng là người núi Hạ Lan tỉnh Cam Túc. Thường ngày, Ngài tôn thờ 16 vị La-hán và luôn được cảm ứng, ngày nào cũng thấy Phật ngự giữa mây phóng quang. Hình vẽ của Ngài là lưng mang hòm kinh, bên cạnh có con hổ nằm. Bồ Đại

Hòa thượng tương truyền là hóa thân của Bồ-tát Di-lặc.

Trong *Bí Điện Châu Lâm Tục Biên* quyển 4, cũng có tượng 18 vị La-hán. Đời nhà Thanh vua Cao Tông từng viết lời ca ngợi vào bức họa, nhưng vua thay tôn giả Ca-diếp bằng Hàng Long La-hán và tôn giả Di-lặc bằng Phục Hồ La-hán, làm như vậy khác xa với những ý kiến ở phần trước. Mặt khác, việc vua Cao Tông đưa hai vị Hàng Long, Phục Hồ thay ngài Ca-diếp và ngài Di-lặc cũng có người không tán thành vì Long, Hồ là hai con vật tượng trưng của Đạo giáo, không liên hệ gì mấy đến Phật giáo.

Tổng hợp những ý kiến trên, ta thấy sự xuất hiện của 18 vị La-hán hoàn toàn không có căn cứ trong kinh điển, chỉ do các họa sĩ họa nên, ngoài 16 vị La-hán, vẽ thêm vào hai vị và được quần chúng tiếp nhận rộng rãi mà thôi. Từ đó, mỗi khi nhắc đến La-hán là mọi người đều nói 18 vị La-hán, không ai nói 16 vị La-hán. Còn về hai vị được thêm vào là hai vị nào thì do mỗi người mỗi ý kiến nên không ai tìm tòi nghiên cứu làm gì. ■

HẠNH PHÚC

ĐÚNG NHƯ VẬY

• THÍCH THÁI HÒA

Sống ở đời, ta không có ai để tin là một thiệt hại lớn cho ta, nhưng ta có quá nhiều người để tin, thì trước sau gì niềm tin của ta cũng bị xói mòn và thất vọng.

Thất vọng là do ta, chứ không phải do người khác. Do ta không hiểu được tâm và cảnh của ta đang sống đều là vô thường. Ta không hiểu vô thường là chân lý của mọi sự hiện hữu là ta chưa hiểu gì cả, và ta không có khả năng tin rằng, mọi sự hiện hữu đều là vô thường, là ta chưa có niềm tin nào đáng để trân quý cả.

Ngày hôm qua người ấy nói với ta rất mực chân thực, nhưng ngày hôm nay cái rất mực chân thực ấy không còn. Vì sao? Vì không gian và thời gian đã chuyển dịch và đã đổi mới, nên

ngôn ngữ cũng phải chuyển dịch và đổi mới theo.

Nếu ta thông minh, thì ta không nên tin vào lời nói của người, mà hãy tin vào sự vô thường ngay ở nơi lời nói ấy. Không có lời nói nào là không vô thường. Nếu không có vô thường, ta sẽ không bao giờ có ngôn ngữ và lời nói.

Tin vào lời nói của người khác mà không tin vào sự vô thường nơi lời nói của họ, là một sự tin tưởng không thông minh.

Thông thường ta bị thất vọng và khổ đau là do ta quá tin tưởng vào những lời nói đầy hứa hẹn của người khác, mà ta quên rằng, mọi ngôn ngữ của hứa hẹn, chúng vô thường một cách nhanh chóng còn hơn cả nước đổ xuống dốc, khi gặp những duyên mới.

Tin tưởng vào những lời nói

thương và ghét của người khác đối với ta hay của ta đối với người khác, chúng đều có đầy đủ những chất liệu vô thường một cách linh hoạt và sống động, thì chắc chắn ta sẽ thoát khỏi những trách móc, thất vọng, hận thù và khổ đau.

Mọi thứ ngôn ngữ phát khởi từ nhận thức có giá trị giúp cho ta nghe để hiểu hơn là giúp cho ta nghe để tin. Nhưng mọi thứ mật ngữ được phát ra từ thiền định vô lượng nghĩa, thì có giá trị giúp cho ta tin hơn là hiểu. Tin là để hội nhập với sự hiểu biết toàn diện, với thực tại không hai mà mọi nhận thức của ta không thể dự phần để giúp ta hội chứng.

Ta hãy tin vào nơi một nghĩa có vô lượng nghĩa và tin ở nơi vô lượng nghĩa ấy có một nghĩa

chân thực. Nghĩa ấy không do nhận thức tác thành, không do phân biệt vọng khởi, mà do hội nhập từ trải nghiệm tịch lặng các tướng.

Và ta cũng có thể tin rằng, mọi ngôn ngữ được diễn tả từ “thực tại không hai” là ngôn ngữ thường tại.

Ngôn ngữ ấy không khởi hiện từ nhận thức ngã tính mà từ tự tính vô ngã viên thành. Ngôn ngữ khởi hiện từ tự tính vô ngã viên thành hay từ trí tuệ hoàn hảo là những ngôn ngữ không ngôn ngữ, và vì ngôn ngữ không ngôn ngữ, nên bất cứ cái gì cũng đều có thể trở thành ngôn ngữ để biểu diễn thực tại.

Ta hãy tin vào mọi ngôn ngữ diễn tả thực tại là ngôn ngữ không ngôn ngữ là ta có niềm tin chân thực đối với mọi người ngay ở trong cuộc sống này. Và ngay trong cuộc sống này hạnh phúc của ta tròn đầy. Ta không cần phải ra đi để kiếm tìm hạnh phúc hay trở về để có hạnh phúc, mà ở, đi hay về, hạnh phúc đều có mặt trong ta một cách tròn đầy trong những phong thái ấy. Chúng có mặt một cách tự nhiên như hư không có mặt đối với mọi sự hiện hữu. Và chúng tồn

tại một cách như nhiên, như hư không bất hoại đối với mọi thời gian.

Hư không chưa từng đi, nhưng hư không có mặt cùng khắp đối với tất cả. Hư không chưa từng về, nhưng hư không không hề đánh mất bản nguyên của nó. Hư không chưa từng sinh, nhưng mọi sự sinh đều nương từ nơi nó mà biểu hiện. Hư không chưa từng diệt, nhưng mọi sự hủy diệt là hủy diệt để ẩn tàng nơi nó.

Cũng vậy, vọng thức hiện khởi từ vọng tâm thì có đến, có đi, có sinh, có diệt, chứ đại tâm chẳng có đến, chẳng có đi, chẳng có sinh, chẳng có diệt gì cả, chúng thường vắng lặng mà soi chiếu cùng khắp và soi chiếu cùng khắp, nhưng thường vắng lặng. Ai sống với tâm ấy, thì ở đâu và lúc nào cũng hạnh phúc và vĩ đại. Đời sống vĩ đại đến với con người không phải từ những công trình đồ sộ hay từ những quyền lực ngất trời, mà đến với họ từ nơi đại tâm của chính họ. Nếu con người không sống với đại tâm, thì nó chỉ là những loài sâu bọ của trái đất.

Ta hãy tin như vậy, ta hãy thực hành đúng như vậy là ta có hạnh phúc và vĩ đại đúng như vậy. ■

Chuyến Viễn Hành

Tôi đi với túi xách trong tay
Áo choàng cũng đượm cá bản hoài
Dưới trời, chung thủy, nàng Thơ hỡi!
Ồ! Mộng trang nghiêm cuộc yêu người.

Vật tự thân lâu rồi rách nát
Chòm Đại hùng, quán trọ của tôi
Poucer ạ! Thơ đi cùng lữ thứ
Dịu giọng ngân, tinh tú tỏa ngời.

Cạnh đời, tôi vẫn nghe sao hát
Sương ngọt chiều tháng chín êm trôi
Rượu tư duy như men đỏ say rồi
(Rượu tư duy bị dưng ở trán tôi).

Và ở đó thơ lẫn cùng hình tượng
Như đàn Lĩa, chùng phím tơ đời
Đôi giày rách làm tôi đau buốt
Chỉ một chân, cật trái tim tôi.

■ Pháp Hiền dịch
Ma Bohème (fantaisie) của Rimbaud

Từ sự kiện cộng đồng Phật giáo Thái Lan chịu đựng bạo lực kỳ thị:

suy nghĩ và bàn luận



Binh sĩ Thái Lan đi bảo vệ quý Sư khát thực ở khu dân cư tại Tanyong, tỉnh Narathiwat, thuộc Nam Thái Lan.

Ảnh chụp ngày 22-5-2007, của Daylife

• MINH HẢI

1. Vấn đề đặt ra trước tiên là sự thờ ơ của các cơ quan truyền thông Phật giáo Việt Nam, cả trong nước lẫn ngoài nước, cả các phương tiện chính thức lẫn những cơ sở truyền thông nội bộ.

Trong khi đó, bạo lực kỳ thị tôn giáo nhắm vào cộng đồng Phật giáo tại miền Nam Thái Lan là một đề tài thường xuyên được các đài truyền hình, phát thanh, các tờ báo giấy, báo mạng trong và ngoài nước đề cập, bàn luận. Sự quan tâm không phải chỉ dừng lại ở phạm vi truyền thông, mà nó còn thu hút sự chú ý của các nhà chính trị, nghiên cứu khoa học xã hội và cả các nhà giáo. Gần đây, trong hội thảo được thể hiện qua kỷ yếu khoa học: *An ninh châu Á Thái Bình*

Dương những năm đầu thế kỷ XXI, do Khoa quan hệ quốc tế trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn thuộc Đại học Quốc gia TP.HCM tổ chức biên soạn, phát hành năm 2008, nhiều báo cáo đã lưu ý đến vấn đề bạo lực mang tính chất tôn giáo ở miền Nam Thái Lan. Báo Thanh Niên, trung tuần tháng 5/2008 đã có loạt bài nhiều kỳ *Trong vùng cực Nam Thái Lan* đề cập đến sự kiện nóng bỏng này.

Dù do nguyên nhân gì, việc thiếu quan tâm của cộng đồng Phật giáo Việt Nam trong và ngoài nước đối với sự kiện bi thảm có liên quan đến Phật giáo này cũng là điều đáng tiếc. Các số liệu dẫn theo bài viết về *Cuộc khủng hoảng tôn giáo ở miền Nam Thái Lan – Một số nguyên nhân và tác động* của tác giả Phạm Thị Thúy, tạp chí *Nghiên cứu Đông Nam Á*, số 3, 2007, trang 25, cho thấy mức độ thảm kịch xung đột mà cộng đồng Phật giáo ở miền Nam Thái Lan gánh chịu chủ yếu là hết sức đáng lo ngại. Tính tới tháng 12/2004 tại ba tỉnh miền Nam Thái Lan đã diễn ra 325 vụ đốt phá, 77 vụ đặt chất nổ, 22 vụ tấn công vào cơ quan nhà nước, 477 vụ sát hại có

vũ khí làm hơn 500 người chết và 397 người bị thương.

Theo số liệu trên báo *Thanh Niên* ngày 19/05/2008 thì “có tất cả 1900 làng thuộc 37 huyện thị với dân số 1.8 triệu người ở ba tỉnh cực Nam bị ảnh hưởng bởi bạo lực”. Cũng theo báo này, dẫn lời của quan chức Thái Lan, thì “theo các bằng chứng mà quân đội thu thập được và từ chính lời khai của những kẻ gây bất ổn, nhóm ly khai đăng sau các vụ bạo lực ở miền Nam được gọi là ‘nhóm phối hợp BNR’. Nhóm này âm mưu ly khai để lập lãnh thổ riêng. BNR cũng sử dụng Hồi giáo làm cơ sở cho chủ nghĩa ly khai và chia bè kết phái.”

Ở vùng Nam Thái Lan tiếp giáp với Malaysia, người Hồi giáo chiếm số đông, sống xen kẽ với người theo đạo Phật, trong khi Phật giáo là tôn giáo chính ở Thái Lan, được Hoàng gia và chính phủ ủng hộ. Phía ly khai Hồi giáo ở vào thế yếu nên bạo lực trở thành phương tiện chính. Mục đích của bạo lực là nhằm kích thích mâu thuẫn giữa cộng đồng Hồi giáo và chính phủ, nhằm tạo sự bất ổn để xua đuổi những người theo đạo Phật đi khỏi miền đất mà nhóm Hồi giáo

cực đoan muốn tách rời ra khỏi Thái Lan, thành lập chính quyền riêng... Do vậy, tính chất của hoạt động bạo lực ở đây hết sức dã man, để tạo không khí kinh hoàng bao trùm lên cộng đồng những người theo đạo Phật.

Phản ứng của chính quyền đã đi theo hai xu hướng khác nhau:

Xu hướng cứng rắn của cựu thủ tướng Thaksin. Nhà lãnh đạo này chỉ đạo quân đội phản ứng mạnh mẽ trước lực lượng ly khai gây bạo lực. Một số tài liệu phê phán cách giải quyết này, như bài *Philippines và Thái Lan. Nỗ lực chống lực lượng nội lực bất thành*, tạp chí *Nhà kinh tế Anh*, Thông tấn xã Việt Nam dịch và đăng trên *Tài liệu tham khảo đặc biệt*, ngày 17/04/2006, trang 8.

Xu hướng ôn hòa hơn của quốc vương Thái Lan Bhumibol Adulyadej và những nhà lãnh đạo sau ông Thaksin. Theo báo *Thanh Niên*, chủ trương của nhà vua là “hiểu biết, giang rộng vòng tay và phát triển”. Xu hướng này tất nhiên mang nhiều màu sắc Phật giáo hơn.

Kết quả giải quyết xung đột tuy đã có nhưng không chắc chắn. Có lúc bạo lực lại trỗi dậy, năm 2007, bom nổ đến tận thủ đô

Bangkok, giáo sư Lương Ninh, trong báo cáo *An Ninh Thái Lan Thái Bình Dương – hiện trạng và triển vọng*, đăng trên kỷ yếu khoa học *An Ninh Châu Á Thái Bình Dương những năm đầu thế kỷ XXI* đưa ra con số 2000 người thiệt mạng tính đến tháng 4/2007 và ông trích tin của AP “Thái Lan có nguy cơ nổ ra chiến tranh tôn giáo ở miền Nam?”

2. Vấn đề đáng được quan tâm không chỉ vì sự chịu đựng bạo lực của Phật tử miền Nam Thái Lan, mà là vì nó là vấn đề an ninh cho không chỉ Phật giáo Thái Lan, mà với cả nước Thái Lan, với cả khu vực Đông Nam Á, châu Á Thái Bình Dương và cả thế giới.

Trong kỷ yếu khoa học *An Ninh Châu Á Thái Bình Dương những năm đầu thế kỷ XXI*, các báo cáo đều thống nhất ở chỗ, sự kiện ở miền Nam Thái Lan thuộc lãnh vực an ninh phi truyền thống và có ý nghĩa đối với thế giới. An ninh phi truyền thống theo tài liệu dẫn trên phân biệt với an ninh truyền thống ở chỗ, an ninh truyền thống là an ninh và có chủ quyền quốc gia, còn an

ninh phi truyền thống bao gồm cả các vấn đề như khủng bố, môi trường, kinh tế, tiền tệ, tôn giáo, văn hóa, v.v... xung đột chỉ giới hạn ở miền Nam Thái Lan nhưng vấn đề mà cuộc xung đột đặt ra có ý nghĩa toàn cầu. Những nhà nghiên cứu thấy ở đây tác động của sự trỗi dậy từ những lực lượng cực đoan Hồi giáo trên phạm vi toàn thế giới, trong đó gồm cả tác động của sự kiện 11/09 và chuỗi những sự kiện tiếp theo, quan hệ giữa Hồi giáo và những cộng đồng tôn giáo khác (mà sự quan tâm của chúng ta dành cho Phật giáo).

Dấu ấn tôn giáo cực đoan trong những cuộc xung đột cuối thế kỷ XX đầu thế kỷ XXI là rõ ràng. Cuộc chiến ở Nam Tư, Chechnya, xung đột ở miền Nam Philippines, Nam Thái Lan, v.v... đều mang dấu ấn ly khai tôn giáo mà Phật giáo không tránh khỏi là một nạn nhân.

3. Qua cuộc khủng hoảng tôn giáo ở miền Nam Thái Lan, có thể rút ra nhận định rằng hình thái những ốc đảo tôn giáo đặc biệt là ở vùng biên giới, là môi trường dễ phát sinh hoạt động ly khai

và xung đột.

Nếu xu hướng Hồi giáo cực đoan bộc phát ở một vùng giữa nội địa Thái Lan thì nó không dễ dàng bén lửa ly khai. Vấn đề ở chỗ cuộc xung đột phát sinh ở vùng biên giới tách rời với trung tâm. Đây cũng là bối cảnh tương tự của xung đột ở miền Nam Philippines, mà hai tôn giáo khác biệt ở đây là Hồi giáo và Thiên chúa giáo (Hồi giáo chiếm tỷ lệ cao ở các địa phương miền Nam trong khi Thiên Chúa giáo La Mã là tôn giáo chính ở Philippines). Một hình thái tương tự cũng được ghi nhận ở Chechnya, với một phía là Hồi giáo địa phương so với sự khác biệt với Chính thống giáo ở nước Nga.

Điều lo ngại cần đặt ra ở đây là tại Việt Nam chúng ta, cực diện những ốc đảo tôn giáo ở vùng biên giới đã bắt đầu hình thành. Trong khi tôn giáo chủ yếu của cả nước vẫn là Phật giáo, thì tại một số tỉnh Tây Nguyên, Phật giáo đã trở thành tôn giáo thiểu số và chỉ có mặt ở tỉnh lỵ, huyện lỵ. Trong khi đó, đồng bào các dân tộc ít người ở vùng cao, vùng sâu, vùng biên giới đã chịu sự chi phối của một tôn giáo khác, có hoạt động truyền đạo

mạnh mẽ vào cuối thế kỷ XX đầu thế kỷ XXI tại Việt Nam. Những vùng địa lý tôn giáo nếu hình thành trong khu vực nội địa đã là điều đáng ngại. Trường hợp nó hình thành ở vùng biên giới hay các khu vực tách biệt, thì sự đáng ngại tăng lên gấp bội lần. Ở Thái Lan, sự khác biệt về tôn giáo dẫn đến hoạt động ly khai, bạo lực, nhằm mục tiêu chia cắt là do vấn đề địa lý tôn giáo đưa đến.

Bài học Thái Lan và nhiều nơi trên thế giới, nếu bản đồ địa lý tôn giáo nằm trong bản đồ quốc gia hình thành các vùng da beo, xôi đậu, thì khó dẫn đến những xung đột mang tính chất ly khai. Còn ngược lại, nếu bản đồ địa lý tôn giáo chia cắt quốc gia thành những vùng rõ ràng tách biệt, và nhất là những vùng biên giới (ở Thái Lan là trọn ba tỉnh miền Nam, giáp giới với Malaysia), thì nguy cơ xung đột ly khai tăng lên nhiều lần.

Ở Thái Lan, mục tiêu của phía gây ra bạo lực là hoàn thiện đường biên giới địa lý tôn giáo đó, Hồi giáo hóa hoàn toàn vùng người Hồi giáo chiếm đa số, tiến tới quốc gia hóa đường phân giới địa lý thành đường biên giới của

một lãnh thổ với một nhà nước mới.

Với phân tích trên đây, chúng ta thấy rằng, vấn đề an ninh phi truyền thống đã trở thành vấn đề an ninh truyền thống. Sự toàn vẹn lãnh thổ của Thái Lan vẫn được giữ vững, nhưng những yếu tố đe dọa sự toàn vẹn lãnh thổ đó đã có.

Vấn đề, như đã nói, đường phân giới địa lý tôn giáo đã cắt rời một khu vực ở miền Nam Thái Lan.

Từ quan điểm Phật giáo, chúng ta ủng hộ chủ trương ôn hòa của quốc vương Thái Lan Bhumibol Adulyadej. Chủ trương này được báo *Thanh Niên* (số ngày 19/05/2008) đăng chi tiết như sau: “Hiểu biết giang rộng vòng tay và phát triển”. “Hiểu biết” ở đây là hiểu về lịch sử để xem nguyên nhân bất ổn nằm ở đâu, đã đạt được thành công nào và thất bại vì cái gì? “Giang rộng vòng tay” là các nỗ lực để chiếm được cảm tình của dân địa phương, biết họ nghĩ gì và cảm thấy gì. Còn “phát triển” ở đây là cách phát triển phù hợp để giải quyết bất ổn hiệu quả hơn. ■



SẮC VÀ HẠT “HẠ NGUYÊN TỬ”

Qua bài kệ của Thiền sư Vạn Hạnh

• MINH ĐỨC TRIỀU TÂM ẢNH

Nhiều năm về trước, tôi đã không đồng tình về nhiều dịch bản cũng như bình giải về bài kệ thơ “*Thân như điện ảnh, hữu hoàn vô...*” trước khi thị tịch của thiền sư Vạn Hạnh. Đường như chưa có dịch giả nào đào xới cái vỉa quặng giáo pháp ẩn giấu kín đáo dưới 28 con chữ cô đọng của bài thất ngôn tứ tuyệt ấy. Tôi chờ đợi. Và cứ chờ đợi mãi xem thử có ai giải mã nó không. Hằng năm. Hằng chục năm như thế. Vẫn tăm bóng. Nghĩ mình vốn liếng chữ Hán bồm bẻm có mấy chữ, và sự học Phật, nghiên cứu Thiền còn nhiều lỗ hổng kiến thức nên chưa dám đệ trình kiến giải chủ quan của mình ra trước thiên hạ. Sợ rằng *kiến giải trình kiến giải, dụi mắt thì nó lại ra “quái”*⁽¹⁾ như Tuệ Trung thượng sĩ nhạo báng chư trí thức thời ấy và Trần Thánh Tông cũng hạ bút đồng tình! Nay vì có *nguyên nhân*,

1 Tuệ Trung: Kiến giải trình kiến giải. Tự niết mục tác quái.

có *duyên sự* nên tôi phải mạo lạm kiến giải. Nhân duyên như sau:

Thầy Phước Thành, trụ trì chùa Châu Lâm, Huế, nhà thơ pháp Hán nổi tiếng đất Thần Kinh - vốn là bạn thân mấy chục năm của tôi, trước khi thị tịch mấy tháng, cứ viết mãi cái bài kệ thơ này, cả mấy chục bức. Và đệ tử của thầy nói rằng, không biết tại sao, riêng những bài này, *những giọt mực, những giọt mực lại chảy... động; lại chảy... động, kỳ lạ lắm!*

Đêm đó, tôi thao thức không ngủ được. Một phần, nhớ người bạn thâm tình rất *“đạm”*, đã trở thành *“đồ cổ”* trên cuộc đời, xót xa là không còn nữa, không tìm lại được; một phần là những giọt mực, những giọt mực... cứ ám ảnh mãi! Chợt dung, bài kệ thơ xưa kia nó hiện ra, cứ tuần tự, tuần tự chảy... động, chảy... động trước mắt tôi! Và lạy Phật, lạy cả thiền sư Vạn Hạnh, qua cảm tính chủ quan, tôi hiểu ra, thấy rõ toàn bộ bài thơ ấy, cả hiển ngữ và mật ngữ. Nay thì xin chia sẻ cái *kiến giải trong mộng* ấy của mình; mong rằng chư thức giả, trí giả trên thế gian, không cười chê là quý hóa lắm rồi!

- *Thân như điện ảnh, hữu hoàn vô*
Vạn mộc xuân vinh, thu hựu khô
Nhậm vận thịnh suy vô bố úy
Thịnh suy như lộ thảo đầu phô.

Bài kệ thơ này chẳng có chữ nào là khó hiểu, là mắc mớ cả. Ai dịch cũng được! Chẳng có gì phải bàn nhiều! Đúng vậy! Dịch giả nào cũng nắm được cái khái quát!

Bây giờ ta hãy khảo sát từng câu một.

****Thân như điện ảnh, hữu hoàn vô***

Có một số vị đã dịch như sau:

- *Thân như bóng chớp, có rồi không* (Thanh Từ - Mạnh Thát - Ngô Tất Tố).

- *Thân như sấm chớp, có rồi không* (Nguyễn Lang).

- *Thân như bóng chớp chiều tà* (Mật Thể).

- *Thân ta chớp nhoáng có rồi không* (Nguyễn Đăng Thục).

Ta hãy xem! Chỉ có câu dịch, thêm khái niệm *chiều tà* là có chất thơ, và vì chú trọng chất thơ nên nó đã đi hơi xa nguyên bản, đánh mất chữ *có*, không rất quan trọng của câu thơ. Còn như *điện ảnh* thì

chẳng có cụm từ nào chính xác hơn *bóng chớp*, *ánh chớp*. Rồi, *chớp nhoáng* cũng đúng. Còn *sấm chớp* cũng tạm được nhưng rõ ràng trong nguyên tác không có *sấm* - nổ, động. Tuy nhiên, đây chưa phải là điều đề cho chúng ta khảo sát. Cái mà tôi muốn nói đến nhất, chính là chữ *thân*! *Thân như bóng chớp*! Cái *thân* nào như *bóng chớp*? Bóng chớp có nghĩa là lóe lên rồi mất, chớp nháy một cái rồi tắt! Điện chớp tắt! Cái *thân* chúng ta đây, *thân* xác vật lý này, nó đâu có chớp nháy mất tiêu nhanh như vậy? Năm bảy chục năm mang vác trên cuộc đời cái *thân* nặng nề, bì com, đồng thịt này rõ không phải là chớp nháy. Giả dụ vừa sinh ra liền chết ngay cũng không phải là chớp nháy! Vậy cái *thân điện chớp* mà Vạn Hạnh muốn nói là cái *thân* nào kia?

Thân, kāya. Có lần, tôi nhờ vị sư huynh học giả của tôi⁽²⁾ lục tra Tam Tạng Pāli văn, xem thử chữ *kāya* ấy có tắt thấy bao nhiêu nghĩa? Tôi hoảng hồn. Ông gởi ra cho tôi suốt mấy trang giấy và giải thích khá rõ ràng 22 dụng nghĩa khác nhau của chữ *kāya*! Ví dụ, *thân tâm*, *thân hơi thở*, *thân tâm sở*, *thân sắc*, *danh thân*, *thân tam uẩn tâm sở*... Tuy nhiên, ở đây, ta sẽ không đi vào thế giới rắc rối ấy. Rõ ràng, Vạn Hạnh làm *kệ thơ* chứ không phải thuyết giảng những pháp cao siêu với chữ nghĩa thuần túy kinh điển. Vậy, cái *thân* đơn giản là cái *thân* này; cái *thân* phải mặc áo, ăn cơm; cái *thân* mà đức Phật dạy ta phải quán *thân* bất tịnh với đầy đủ 32 thể trược. Tuy nhiên, cái *thân* ấy cũng không phải chớp nháy. Nó luôn lù lù ra đây. Nó có già lão bệnh tử... tức là cũng phải trải qua thời gian, tiến trình... Còn chớp nháy là tức khắc kia mà!

Khảo sát hướng khác.

Thân này là *thân sắc* theo kiểu phân chia của ngũ uẩn: *Sắc*, *thọ*, *tưởng*, *hành*, *thức*. *Sắc* chính là *thân sắc* này. *Thọ*, *tưởng*, *hành*, *thức* là phần *tâm* (gồm *tâm* và *tâm sở*). Còn nếu chia hai cho gọn thì bên *thân*, bên *tâm*. Cái *thân*, cái *thân sắc* này lại là tổng hợp *sắc*. Và nếu là tổng hợp *sắc* thì bắt đầu nhiều khê rồi.

Theo tạng *Abhidhamma* của Theravāda thì có 28 sắc, gồm 12 sắc

2. Là sư Hộ Pháp, ở Thiền viện Viên Không, xã Tóc Tiên, núi Dinh, Bà Rịa - Vũng Tàu.

thô và 16 sắc tế⁽³⁾. Theo *Duy thức*, chúng có 11⁽⁴⁾. Nếu đúc kết, tóm gọn thì chỉ còn 3⁽⁵⁾. Tất cả những sắc này tạo nên nhân thân và đời sống của chúng sanh. Và có một loại sắc chi phối tất cả sắc pháp chính là 4 tướng sắc, đây là *sinh khởi, an trú, lụi tàn (lão)* và *vô thường*. Nếu sanh khởi (*upaccaya*) và an trú (*santati - trụ*) chỉ được xem là sanh (*jāti*); thì chúng chỉ là cách nói: *Sanh, trụ, diệt (vô thường)*. Tuổi thọ của 01 sắc pháp hữu vi, thường là 17 sát-na: *Sanh 1 sát-na; già, tàn lụi (jaratā) 15 sát-na; diệt, hủy hoại 01 sát-na*. Trong 28 sắc pháp, có 23 sắc pháp có tuổi thọ 17 sát-na; còn 5 sắc pháp (02 thân ngữ biểu và 03 sanh, già, diệt) chỉ tồn tại 01 sát-na...⁽⁶⁾

Đến đây, *thân (sắc) như ánh chớp* bắt đầu hiện ra. Thân sắc là tổng hợp của các sắc, mà đời sống của các sắc ấy chỉ được tính bằng những sát-na sanh diệt, không là ánh chớp, *có rồi không* là gì? Sát-na là đơn vị thời gian ngắn nhất, nhanh nhất; ở đâu đó có ví dụ rằng, một nháy mắt của chúng ta có 90 sát-na. Đã nhanh chưa? Chưa nhanh! Vì có một loại sắc, tượng hình đầu tiên khi *thức tái sanh* tìm gặp tinh cha, huyết mẹ thì được tính bằng tiểu sát-na. 01 sát-na có 03 tiểu sát-na. Tiểu sát-na đầu tiên là *sắc do nghiệp sanh*, tiểu sát-na thứ hai là *sắc do thời tiết sanh (nóng, lạnh trong bụng mẹ)*!⁽⁷⁾ Kinh khiếp thật!

Ồ, chẳng lẽ nào Vạn Hạnh cũng thấy được sắc này nên nói *thân*

3. 12 sắc thô: *Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân* và 7 sắc đối tượng (*sắc, thanh, hương, vị, địa, hỏa, phong*). 16 sắc tế: 02 bản tánh sắc (*nam, nữ*), 01 thủy sắc (*kết dính*), 01 ý căn sắc (*cử điểm cho tâm nương tựa*), 01 mạng căn sắc, 01 thực sắc (*ăn uống*), 01 hư không sắc (*khoảng không giữa các sắc*), 02 thân, ngữ biểu sắc (*cử động, nói năng*), 03 biến hóa sắc (*biến đổi của sắc - nhẹ nhàng, mềm mại, thích ứng*), 04 tướng sắc (*sinh khởi, an trú, lụi tàn, vô thường*).

4. *Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp*.

5. 01 hiện sắc (*biểu lộ rõ ràng cho con mắt thấy*), 01 hình sắc (*hình thể, khối lượng*), 01 biểu sắc (*biểu lộ ra bên ngoài như co duỗi, nói năng, vui buồn...*; chúng sinh diệt tương tục).

6. Ghi chú thêm: Một danh pháp - một niệm - phát sanh nhanh hơn sắc pháp 17 lần.

7. Có 18 sắc do nghiệp sanh, 15 sắc do tâm sanh, 13 sắc do thời tiết sanh, 12 sắc do vật thực.

như điện ảnh hữu hoàn vô? Thấy chứ! Các vị tu thiền có nội quán thâm sâu đều thấy cả, từ cạn vào sâu, từ thô đến tế. Ví dụ người tu thiền quán Vipassanā thì lộ trình, tiến trình cái thấy ấy như sau:

- *Trí phân biệt được đâu là danh pháp, đâu là sắc pháp*
- *Trí thấy được mỗi danh pháp sanh, mỗi sắc pháp sanh*
- *Trí thấy được mỗi danh pháp diệt, mỗi sắc pháp diệt*
- *Trí thấy rõ sự sanh diệt của mỗi danh pháp, mỗi sắc pháp*
- *Trí thấy rõ sự diệt mất liên tục của mỗi danh pháp, mỗi sắc pháp.*

- Vì thấy rõ sự diệt mất liên tục của danh pháp, sắc pháp - chúng rã tan, biến hoại rất nhanh nên hành giả cảm giác rất kinh khiếp, rất đáng sợ...

- Trí thấy rõ danh sắc là thống khổ, nguy hiểm... như rắn độc, như lửa, như tên sát nhân, như mũi tên độc...

*- Trí nhàm chán, muốn ly thoát danh sắc; muốn thoát ly sự tham lam, đam mê, chấp thủ... nơi mỗi danh, mỗi sắc.... Và từ đây, vị ấy mới **thật sự thấy rõ khổ đế** để tu tập lộ trình tám thánh đạo.*

Thời Lý, Trần - chúng ta không dám bàn các vị đã tu tập theo pháp môn nào, cái lộ trình ấy ra sao - nhưng chắc chắn một điều, các ngài đều có nội quán thâm sâu cả. Có *định mới có tuệ, có định mới có thần thông*. Vạn Hạnh, Không Lộ, Đạo Hạnh... đều có khả năng lạ lùng cả. Muốn có thần thông thì phải có định thâm sâu. Có định thâm sâu thì dễ dàng nội quán để thấy rõ sự sanh diệt của danh sắc. Có lẽ Vạn Hạnh có tu mật chú Đà-la-ni⁽⁸⁾ để có định, có nhiều khả năng, phép lạ (*thần thông*), đồng thời, không phải ông chỉ tụng *Tâm kinh Bát-nhã* mà còn hiện quán để thấy rõ *sắc, thọ, tưởng, hành, thức* đều là không, mới thấy rõ chúng, chấm dứt tất cả khổ (*quán chiếu ngũ uẩn giai không độ nhất thiết khổ ách*).

Đến đây, ta có thể biết Vạn Hạnh đã thấy rõ sắc này, cái sắc chớp nháy này, có rồi không này - từ Bát-nhã tâm kinh do hiện quán *thâm-bát-nhã*⁽⁹⁾ mà thấy. Cái sắc này, chính là cái đơn vị vật chất nhỏ nhất

8. Bia ký người ta tìm được tại Hoa Lư, nhà Đinh, đã có các kinh văn Đà-la-ni này.

9. Gambhīra-paññā (trí tuệ thâm sâu).

được gọi là *hư trần*, là *hạt bụi quá nhỏ đồng với hư không*! Cái *hạt bụi quá nhỏ đồng với hư không* này còn chia 7 nữa, và 01/7 ấy là *lân hư trần*! Vậy *lân hư trần* là đơn vị vật chất nhỏ nhất, là cái *sắc nhỏ nhất*. Đồng với cái thấy biết này, thời cổ đại Hy Lạp, triết gia Démocrite gọi nó là nguyên tử, là cái đơn vị vật chất nhỏ nhất; và với sự thấy biết hồi đó thì vật chất nhỏ nhất ấy - *nguyên tử* - nó *bất hoại*, nó có *thực thể*!

Còn nữa, sự khảo sát, tìm kiếm của chúng ta vẫn chưa dừng lại. Trong chúng ta, chắc có khá nhiều người biết là khoa học vật lý hiện đại đã tìm ra hạt “*hạ nguyên tử*”. Hạt “*hạ nguyên tử*” là cái gì vậy? Tôi không biết gì về nó cho lắm. Nhưng đọc sách, thấy có một giáo sư ngành vật lý đã nói như sau: “*Đặc trưng của vật lý thế kỷ 20 là ngày càng đi sâu vào trong thế giới của kính hiển vi, của nguyên tử, của hạt nhân và các hạt tạo thành nhân*”⁽¹⁰⁾ Vậy, nguyên tử hóa ra không phải là đơn vị vật chất nhỏ nhất. “*Nhờ kỹ thuật phức tạp mà nhà vật lý bước đầu tìm hiểu được cấu trúc của nguyên tử và nhận ra rằng, nó gồm có nhân và electron. Sau đó người ta ghi nhận nhân gồm có những hạt nucleon, đó là proton và neutron. Trong hai thập niên vừa qua, người ta đi thêm một bước nữa và bắt đầu tìm hiểu cấu trúc của nucleon, thành phần của nhân nguyên tử...*”⁽¹¹⁾ Như thế, là các nhà khoa học vật lý ngày càng đi sâu vào thế giới vi mô, và cái gọi là vật chất nhỏ nhất ấy, những *hạt hạ nguyên tử* ấy, *thời gian sống vô cùng ngắn, ít hơn cả một phần triệu giây đồng hồ*!⁽¹²⁾

Đến đây, chúng ta cảm kích khoa học đã vất vả kiếm tìm mấy ngàn năm để giải mã giùm giáo pháp của đức Phật khi ngài nói, *sắc tợ thủy bào (bọt nước)...* *Sắc không khác không, không không khác sắc, sắc là không, không là sắc*. Chúng sinh diệt tương tục để tạo nên dòng sống. Là một tiến trình vận động như *thể tính sống* của các hạt hạ nguyên tử. Khoa học cũng tìm ra sự vận động ấy là nội tại chứ không do tác nhân nào bên ngoài. Đến chỗ này thì Thượng

10. Trang 236 - Đạo của Vật lý - Fritjof Capra, Nguyễn Tường Bách biên dịch, NXB Trẻ, 2001.

11. Trang 237, Sdd.

12. Trang 243, Sdd.

Để chết mất tiêu rồi, chẳng có chỗ nào mà ban ơn giáng phúc hoặc tác oai tác quái nhân loại nữa! Sự vận động nội tại, có thể là âm điện tử và dương điện tử. Lão Tử thì nói, *Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật*. Dịch thì nói, *thái cực sinh lưỡng nghi (âm dương), lưỡng nghi sinh tứ tượng (thiếu âm, thái âm, thiếu dương, thái dương), bát quái...* Hóa ra, Đông Tây đều giống nhau. Tây phương thì cần dụng cụ khoa học, đo lường, trải nghiệm, kiểm chứng kỹ càng rồi mới có đáp án. Các ông hiền triết Đông phương thì bởi trực giác, bởi nội quán. Còn đức Phật thì sao? Ngài nói bằng tuệ giác thâm sâu. Ngài nói rằng, sự vận động nội tại ấy là **Không Tính** (*suñnatā*), là *duyên khởi nên Không!* Vì Không Tính nên vạn hữu hoạt động, vận hành, có rồi không, không rồi có, tương tục, miên tục; nhưng sát-na này không giống với sát-na kia; tự thân có sự biến đổi, chuyển hóa, thay đổi chất, thay đổi lực, cường độ... tốc độ... nhanh vô cùng là nhanh, nhanh đến độ sợ hãi, kinh hoàng, nhàm chán...



Ảnh nghệ thuật của Chơn Hữu

Các nhà khoa học vật lý đi sâu vào thế giới vi mô để tìm ra những hạt hạ nguyên tử để ứng dụng vào mọi lãnh vực của đời sống: Nhà máy điện hạt nhân, chip điện tử, bom hạt nhân, gène sinh học... và còn nhiều nữa. Lợi có hại có. Còn đức Phật thấy rõ nó, không phải để triết lý, luận bàn... Nói *sắc không khác không, không không khác sắc; sắc tức là không, không tức là sắc...* là để mà làm gì đã chứ! Đâu phải nói vậy là để chứng tỏ Phật giáo không lạc hậu dù khoa học tiến bộ. Chúng ta sai rồi. Thấy *sắc* là *không*, mà *thọ tướng hành thức* cũng phải được thấy *không* như thế để giải thoát tất cả khổ đau, phiền não... thì mới đúng với tinh yếu của tuệ quán Vipassanā, kinh *Đại niệm xứ* hoặc kinh *Bát-nhã*. Có lẽ có người sẽ nghi ngờ điều này vì dễ gì thấy được *sắc, thọ, tướng, hành, thức* là *không*? Ô, ai tu tuệ quán thì thấy chúng *không* ngay tức khắc, giải thoát khổ đau, phiền não ngay tức khắc! Tất cả *sắc* - trong tổng hợp *sắc* - thì *mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, sắc, thanh, hương, vị, địa, hỏa, phong, co tay, duỗi chân, nói, cười, đi, đứng...* chúng đều là *sắc* cả. *Sắc* này không ở trong, không ở ngoài, mà chúng là *duyên khởi (căn, trần, thức - thấy sắc)* nên *không*, nên *vô ngã tính*, không có thực tính!⁽¹³⁾ Mà *sắc* này chúng đều là sóng hay hạt, là năng lượng, thoáng cái là mất tiêu trong chớp nháy. Một tiếng chửi thoáng qua (*âm thanh - sắc*), tan mất, thế mà chúng ta lại bực mình vì tiếng chửi ấy, rồi khổ! Như vậy, chúng ta khổ là vì không thấy đúng theo định luật tự nhiên của pháp: Nó đến rồi nó đi, nó sinh thì nó diệt! Do chấp thủ. Do mình nghĩ *có* nhưng bản lai nó là *không*! Không này là *không tính*, là *duyên khởi* nên nó có rồi không, không rồi có tương tục mà sinh ra dòng vận hóa. Và ví dụ, khi đã *bực mình* về tiếng chửi rồi, là *thọ*, thì *thọ* ấy cũng sinh diệt, là *duyên khởi nên không*. Người tu thiền Vipassanā chỉ cần trực thức, tỉnh táo niệm: *Bực mình à! Bực mình à!* Thế thôi, là nó đi, là chấm dứt khổ!

(còn nữa)

13. Ví dụ cái biết của con mắt (nhãn thức). Theo Phật giáo, không có cái biết của con mắt nếu không có nhãn căn và trần (đối tượng). Căn trần cũng chưa đủ, phải có ánh sáng, tiếp xúc, hướng tâm, cảm thọ, tri giác, chú ý... tức là cần nhiều yếu tố tác hợp, cả một vận hành duyên khởi.



PHẬT

VÀ ĐẠO PHẬT QUA VỊNH PHẬT

CỦA NGUYỄN CÔNG TRÚ

• TÂM HỖ

Với tín đồ Phật giáo, Phật đản và Thành đạo là hai ngày lễ lớn trong năm. Phật tử chúng ta cử hành lễ Phật đản để hân hoan đón mừng ngày thái tử Tất-đạt-đa ra đời. Chúng ta tổ chức lễ Thành đạo để thành tâm tưởng niệm ngày thái tử Tất-đạt-đa thành Phật, ngày đạo Phật xuất hiện trên thế gian và trở thành con đường giải thoát khổ đau cho nhân loại.

Rất nhiều người đã nói, viết về đức Phật và Phật giáo. Trong phạm vi của bài viết ngắn gọn này, chúng tôi xin trình bày một số hiểu biết còn giới hạn của mình về hai chủ đề lớn là Phật và đạo Phật mà nho sĩ hiền đạt Nguyễn Công Trứ đã thể hiện trong bài hát nói *Vịnh Phật*.

Trước hết cần phân biệt miêu tả của phương Tây và ngâm vịnh của phương Đông. Bài văn miêu tả luôn lệ thuộc vào thời gian và không gian. Trái lại, bài thơ ngâm vịnh không chịu sự chi phối của không gian và thời gian ấy. Miêu tả mùa thu, nhà thơ lãng mạn Xuân Diệu chỉ cho người đọc thấy nét đẹp sinh động, cụ thể của một mùa thu mới bắt đầu xuất hiện với “*Non xa khỏi sự nhạt sương mờ...*” Cũng với đề tài ấy, qua cách ngâm vịnh của nhà thơ cổ điển Nguyễn Khuyến, chúng ta thấy được cái đẹp tổng quát, lý tưởng của mùa thu nói chung với “*trời thu xanh ngắt*” ở ban ngày và “*bóng trăng*” thu mát dịu vào ban đêm. Vịnh mùa thu là phải nắm bắt cho được cái hồn muôn thuở của mùa thu. Bài thơ ngâm vịnh ngắn gọn, súc tích và có tính khái quát cao hơn bài văn miêu tả.

Vịnh Phật theo yêu cầu ấy, Nguyễn Công Trứ phải nêu cho được yếu tính của Phật và Phật giáo bằng cách trả lời ngắn gọn và chính xác hai câu hỏi: Phật là gì? Đạo Phật là gì? Nếu đặt hai nghi vấn này với một thiền sư, có thể Phật tử chúng ta sẽ nhận được một câu trả lời “rất thiền”, đại loại như: Tôi biết đánh trống, từng từng từng, cắc từng từng... Tại cửa thiền, vị đạo sư tâm linh trả lời bằng cách không trả lời, để sách tấn đệ tử tự tìm lời giải đáp, vì chân lý đích thực có tiếng nói vang lên từ thâm cung của lòng người. Nhưng sống ở thế gian, phải dùng ngôn ngữ để giao tiếp, Uy Viễn tướng công đã can đảm giải đáp hai vấn nạn ấy một cách súc tích qua khổ thơ đầu của bài hát nói *Vịnh Phật*:

*“Thiên thượng thiên hạ vô
như Phật,*

*Nhỏ không trong mà lớn cũng
không ngoài.*

*Chiếc thuyền từ một lá voi,
Vớt chìm đắm đưa lên cõi
tinh.”*

*“Thiên thượng thiên hạ vô
như Phật”* nghĩa là trên trời, dưới đất không có cái gì giống Phật. Cũng như cái Một tuyệt đối, Phật không có thuộc tính.

Chúng ta không thể dùng câu đơn có hệ từ là để định nghĩa, để giải thích Phật. Cũng như định nghĩa tuyệt đối, định nghĩa Phật là tương đối hóa cái tuyệt đối. Ví dụ nói Phật là thiện thì Phật không phải là chân, là mỹ sao? Lại nữa, thiện chỉ là thiện khi so sánh với ác và nếu Phật đã là thiện rồi thì tôi có thể tôn thờ chữ Thiện mà không cần phải thờ phụng Phật nữa. Phật học có thuật ngữ chân như. Phật là cái chân lý như thế... Phật là Phật, thế thôi. *“Nhỏ không trong”* nghĩa là cái nhỏ không thể ở trong Phật, vì Phật là cái nhỏ nhất. *“Lớn cũng không ngoài”* có nghĩa là cái lớn không thể ở ngoài Phật, vì Phật là cái lớn nhất. Từ cái nhỏ nhất cũng có Phật mà đến cái lớn nhất cũng có Phật, vậy thì ở trên trời và dưới đất còn có cái gì không phải là Phật nữa! Kết lại, để trả lời câu hỏi Phật là gì, chúng ta có thể theo ý thơ của Ông Hi Văn mà nêu lời giải đáp ngắn gọn: Phật không là gì cả mà là tất cả.

Ở hai câu cuối của khổ thơ, đạo Phật được Nguyễn Công Trứ gợi tả bằng hình tượng bao hàm nhiều ý nghĩa là chiếc *“thuyền từ”*. Nhìn theo một phương diện nào đó thì cuộc đời là một bể khổ

mệnh mông. Ở đó, con người trôi nổi theo sự cuốn hút của tài, sắc, danh, thực, thù. Giữa bể khổ là cuộc đời ấy, thái tử Tất-đạt-đa thành Phật và từ đó đạo Phật xuất hiện như một chiếc thuyền của tình thương không phân biệt thân sơ, thù bạn trong nhiệm vụ cứu vớt người “*chìm đắm đưa lên cõi tịnh*”. Hình tượng chiếc thuyền thể hiện yếu tính của đạo Phật, liên hệ mật thiết với một lời dạy của đức Thế Tôn: Nếu nước đại dương có một vị là vị mặn thì đạo ta cũng chỉ có một vị là vị giải thoát. Hình tượng chiếc thuyền còn nhắc nhở chúng ta đừng quên tính phương tiện của Phật pháp. Như chiếc thuyền chở khách sang sông, giáo pháp của đức Phật dẫn dắt con người xa rời bờ mê để trở về bến giác. Có chấp tín điều, nô lệ kinh sách là lấy phương tiện làm cứu cánh, như một người đã qua sông rồi mà còn đội chiếc thuyền trên đầu để tiếp tục cuộc hành trình.

Ở khổ thơ tiếp theo, nho sĩ Nguyễn Công Trứ chỉ rõ chữ “*tính*” là điểm tương đồng giữa Phật giáo và Nho giáo, phê phán nho sĩ Hàn Dũ đời Đường đã có quan điểm hẹp hòi thiên cận khi “*đổ tiếng*” Phật pháp là “*hư vô*”

rồi chủ trương tiêu diệt Phật giáo bằng cách đốt kinh, bắt tăng ni hoàn tục, lấy chùa làm nhà cho dân ở. Trong các khổ thơ còn lại, tác giả khẳng định đạo Phật thuận “*thiên lý*” hợp “*nhân tâm*”, đã chung sống hòa bình với đạo Nho và đã trở thành đạo sống hàng ngày của những người dân Việt.

Vào đầu thế kỷ XXI này, đời sống vật chất và tinh thần của con người đã có những bước tiến song hành với những phát minh của khoa học và kỹ thuật. Nhưng cũng ở vào thời điểm ấy, chúng kiến cảnh người tàn bạo giết hại cỏ cây và cầm thú vì quá tham lam, người man rợ hủy diệt người vì quá sân hận, những ai còn có lương tri đều thấy rõ hơn bao giờ hết cái viễn tượng ngày mai không mấy sáng sủa của loài người đã trở về với chánh pháp vô ngã vị tha mà đức Thế Tôn đã chứng ngộ, với niềm tin sẽ tìm thấy ở đó cái phao cứu sinh cho nhân loại. Mông tám tháng chạp năm nay, ở trong nước cũng như ở nước ngoài, Phật tử chúng ta thành kính cử hành lễ Thành đạo với niềm tin ấy.■

Nguyên Sơ

Mộng tưởng lên trời
Ta ở lại
Bàn chân giẫm phải
sắc thu phai
còn nguyên giọt nắng
Mùa nhưng nhớ
Hong khô cơn gió
Lạnh hình hài
Ta kiếm tìm chi
Ngày đuổi bóng
Nắm cầm sờ sững
Những đêm thâu
Giấc mơ về
Cánh đồng và lúa
sớm mai hồng
Diện mạo ta đâu.

■ VÔ BIÊN



Me,

ngôi chùa và mùa Thu

• MANG VIÊN LONG

Nhà tôi ở cạnh một ngôi chùa có tên là Thiên Tôn – chỉ ngăn cách bởi một hàng rào cây dúi được cắt tỉa rất đẹp. Mẹ tôi thường bảo: *“Nhà ở gần chùa là một điềm phúc”*. Tôi chưa hiểu và tưởng tượng ra cái “điềm phúc” ấy như thế nào, nhưng hằng ngày chị em tôi thường rủ nhau qua sân chùa dạo chơi, được nằm ngủ trên những ghế đá dưới tàn cây nhãn, cây mít mát rượi; đôi khi lại được các cô chú chia cho vài trái chuối, vài cái bánh in – cảm thấy không có nơi nào hấp dẫn hơn nữa.

Buổi sáng sớm, sau khi đặt hai tô cháo đậu xanh và hai cục đường vào mâm, đẩy chiếc lồng bàn bằng mây cũ kỹ đã có đôi lỗ thủng; mẹ tôi bưng bả gánh đậu hủ lên chợ! Khu chợ quê của xã nằm khép nép trên một khoảng đất trống; các sạp hàng, lều quán, đều làm bằng tranh tre, trông thấp bé – nghèo nàn như những mảnh đời ở đây. Hôm nào bán hết sớm, mẹ tôi quơ vội ít thức ăn, kịp về nấu cơm cho chúng tôi bữa trưa. Hôm nào ế, mẹ phải gánh đậu hủ đi rong sâu vào trong xóm, xé chiều mới về... Những hôm như vậy, tôi đều phải dặn em nằm ở

ghế đá, chạy về thổi cơm. Chỉ ăn cơm với nước tương xin được ở chùa và đĩa cải luộc.

Sau bữa cơm chiều, tưới xong mấy vạt rau, luống cải, mẹ thường dắt chúng tôi qua chùa. Mẹ chỉ đưa hai chị em tôi vào chánh điện lạy Phật ba lạy, rồi thả cho chúng tôi đi chơi tùy ý. Mẹ ngồi lại trước pho tượng Phật Di Lặc thật lớn đặt ở giữa, lâm râm đọc kinh. Tôi không hiểu mẹ đọc những gì, nhưng nhìn dáng vẻ và nét mặt, tôi biết mẹ tôi vui và an tâm lắm. Mẹ ngồi bất động. Hai tay chấp giữa ngực. Tiếng đọc kinh vang lên đều đều, êm đềm, sâu lắng. Sau thời kinh, tôi không nhớ là bao lâu, nhưng thằng em năm tuổi của tôi đã bắt đầu kêu buồn ngủ – mẹ dẫn chúng tôi về... Vừa chui vào mùng, thằng em tôi đã ngáy khò khò ngon lành. Nhìn nó ngủ ngon và sâu, tôi nghĩ, tuổi thơ thật vô tư và đẹp biết bao. Trong tâm hồn nó, trí óc nó, chưa hề dính một vết bụi ưu phiền nào. *“Đó là khoảng thời gian đẹp nhất của đời người...”* - tôi nghĩ vậy. Tôi nằm bên mẹ, lơ mơ ngủ, nghe tiếng mẹ thủ thi: *“Con gắng trông em, đêm nào không sang chùa lễ Phật, đọc kinh, mẹ không ngủ*

yên giấc được!” Tôi chập chờn chìm sâu vào giấc ngủ mà vẫn còn nghe tiếng mẹ tôi trầm trở, thờ dài... Sinh thằng Văn được chừng một năm, mảnh đạn trong lồng ngực cha tôi bắt đầu cựa quậy nhiều hơn. Mấy năm trước, thỉnh thoảng lúc trở trời, tiết giá lạnh, cha tôi mới bị đau nhức. Ông chỉ uống mấy loại thuốc rẻ tiền như Aspirin pH8, Stugeron, Prednisolone là cơn đau dịu dần. Đạo sau này, vừa đau nhức, vừa khó thở, lại kèm theo triệu chứng choáng váng, buồn nôn; bác sĩ ở bệnh viện đa khoa tỉnh bảo phải chuyển vào Sài Gòn để giải phẫu, điều trị. Đi khám bệnh về, cha tôi im lặng không nói gì. Mẹ tôi gạn hỏi mãi, ông mới nhìn sững lên đôi mắt bà, thờ dài: *“Muốn giải phẫu, điều trị, phải có ba chục triệu đồng – gia sản nhà ta làm sao có đủ?”* Mẹ tôi cũng phải im lặng. Một nỗi im lặng cay đắng. Mảnh đạn vô tình nào đã chui vào lồng ngực cha tôi, ghim mãi vào đó, suốt mấy mươi năm - để hôm nay đem lại nỗi đau thêm cho mẹ tôi? Tôi lại có ao ước muốn được lấy những mảnh đạn ấy ra cho cha tôi đỡ đau đớn; muốn được *“nhìn tận mắt”* chúng ra sao mà đã hành hạ cha tôi dữ như vậy?

Thế rồi sau một cơn khó thở và choáng kéo dài, cha tôi đã trút hơi thở cuối cùng. Dưới ánh đèn tròn vàng bạch, tôi thấy ông đưa tay lên như gọi tôi đến, rồi cánh tay buông xuống từ từ. Mẹ tôi không còn có thể giữ được sự im lặng lâu hơn nữa – bà òa lên khóc như một đứa trẻ! Thế là những mảnh đạn quái ác kia, lại theo cha tôi xuống sâu trong lòng đất! Có lẽ tôi sẽ chẳng bao giờ “*nhìn rõ mặt*” chúng, nhưng có một điều, tôi biết rõ – đó là những mảnh đạn độc ác!

Kể từ dạo ấy, chúng tôi thường xuyên sang chùa chơi, lúc mẹ quả gánh đậu ra chợ. Một hôm, đang cùng Văn rượt đuổi theo mấy chú bướm, chị em tôi chạy tít ra vườn sau. Dưới hàng tre già lá ngọn che rợp một vùng, chú Vy đang ngồi chẻ tre.

Tôi ghé lại bên chú, thỏ thẻ:

- Chú đang làm gì vậy?
- Chẻ tre, vót nang...
- Chẻ tre, vót nang để làm gì?
- Để làm lồng đèn...
- Làm lồng đèn để làm gì?
- Không biết để làm gì sao?

Chú dừng tay nhìn lướt lên mặt tôi, cười thân tình.

- Dạ, không!

Tôi cười ngượng ngùng.

- Chú làm lồng đèn để treo trước chánh điện nhân Rằm tháng 8 - Tết Trung Thu đó, biết không?

- Chú làm cho cháu một cái với...

- Được rồi! Chú cười cười có vẻ thích thú.

Tôi quay lại cầm tay thẳng Văn, chợt nhớ: “*À, mà chú làm cho cháu hai cái...*”

- Sao cháu tham vậy? Mới xin một cái, bây giờ đòi hai!

- Chú vẫn nhìn hai chị em tôi với tia mắt triu mến, đầy thương cảm.

Đêm Rằm tháng Tám năm ấy, cả xóm chỉ có hai chị em tôi là có lồng đèn cầm đi rung rinh đây đó. Buổi chiều, tôi và Văn cứ luẩn quẩn bên hai chiếc lồng đèn treo ở hiên nhà khách, không chịu về ăn cơm. Nghe tiếng mẹ tôi kêu vọng qua từ bờ rào, cô Hoàng phải cầm tay dắt chúng tôi ra cổng: “*Hai cháu về ăn cơm đi, kéo mẹ chờ. Ăn xong, qua đây nhận lồng đèn...*”

Chú Tịnh đốt hai cây đèn sáp cắm vào hai chiếc lồng đèn, rồi giơ cao trước mặt chúng tôi – cười: “*Cháu thích đèn ngôi sao hay đèn máy bay?*” – “*Em thích cái nào?*” Tôi hỏi Văn. Nó chỉ

lên chiếc lồng đèn máy bay, vì trông lạ mắt, và đẹp hơn.

- Nhỏ mà cũng có con mắt tinh vi đó chứ – Cô Hoàng và cô Bé cùng kêu lên, cười giòn giã.

Chúng tôi cầm lồng đèn đi dần ra ngõ. Mặt trăng đã nhô cao, tròn đầy. Tỏa ánh sáng trong vắt xuống cánh đồng, thôn xóm, lối đi... Tất cả đều chìm đắm trong một màu trắng mát dịu. Các cô chú đứng ở cổng nhìn theo chúng tôi với những tiếng cười...

Chúng tôi trở lại chùa và theo sau là một đám bạn nhỏ. Chùa đã đông người đến lễ Phật. Thầy trụ trì đang đứng ở ngưỡng cửa chánh điện, trông thấy đoàn chúng tôi ồn ào chạy vào sân; thầy bước xuống thêm, đưa tay vẫy gọi chúng tôi lại gần.

- Sao, đi rước đèn có vui không? thầy ôn tồn hỏi.

- Dạ thưa vui vui, chúng tôi đồng reo lên.

- Bây giờ có thích ăn kẹo không?

- Dạ, thích thích...

Thầy quay lại gọi cô Hoàng. Chúng tôi được thầy tận tay phát cho một nắm kẹo Chocolate. Đứa nào cũng mừng hóm, cười toe toét...

Đêm ấy chúng tôi ở lại chùa

khuya hơn mọi ngày. Đèn cứ sáng. Trăng cứ trong. Các cô chú ngồi cả ở bậc hiên, vừa chuyện trò, vừa ăn kẹo, uống trà. Lần đầu tiên, tôi chợt cảm thấy cuộc sống các cô chú thanh thoi, vui vẻ quá! Tôi thầm mong ước sẽ được như vậy – Vào đời làm gì. Như cha tôi. Như mẹ tôi. Cho khổ?

Sau cái Tết Trung Thu năm ấy, theo lời dặn của thầy trụ trì, các Tết Trung Thu tiếp theo mỗi cô chú phải làm ba chiếc lồng đèn để phát cho mỗi chúng tôi vào chiều ngày 14. Chùa có cả thầy ba chú, hai cô. Như vậy là 15 chiếc lồng đèn đủ cho bọn nhỏ xóm tôi làm thành một đám rước rùm beng khắp nẻo... Suốt mùa trăng tháng tám, trong giấc ngủ của tôi bao giờ cũng đầy ắp ánh trăng, lồng đèn màu rực rỡ, và những viên kẹo thơm...

Tuổi thơ của chị em tôi rồi cũng lùi xa dần. Thời gian bay qua nhanh quá. Quảng đời mơ mộng tuổi thơ tôi đang nhường chỗ dần cho những lo toan, ưu phiền cùng mẹ tôi; học hết cấp ba, thì Văn cũng vừa lên lớp 8. Có lẽ nhờ mẹ tôi sang chùa cầu nguyện hằng đêm, nhờ tôi biết mẹ cực khổ tận tụy hy sinh, nên

miệt mài ngày đêm vùi đầu vào chuyện học tập, tôi đã đậu thứ nhì vào trường Đại học Y Dược, ngành Y ở Sài Gòn. Ngày tôi từ già mẹ và Văn để lên thị xã đón xe đi Sài Gòn, tôi có sang chào thầy trụ trì, và ngỏ lời từ già các cô chú trong chùa. Thầy xoa đầu tôi, nở nụ cười hoan hỷ: “*Cháu*

*vào trong ấy
gắng học cho
giỏi hơn nữa
nhé! Làm bác
sĩ mà lơ mơ thì
nặng tội lắm
nghe không?”*
Thầy quay vội
vào phòng, trở
ra với chiếc
bì thư: “*Cháu
cầm lấy mà
chi phí lúc đi
đường, Thầy
mừng cháu
đấy...*” Tôi cầm phong thư mà

lòng tràn đầy xúc cảm. Lần đầu tiên trong đời tôi cầm phong thư tiền của thầy mà rơm rớm nước mắt. Tôi biết được tiền bạc là khó kiếm, nhưng tình thương yêu nơi thầy càng khó kiếm hơn. Tôi lắp bắp cảm ơn thầy trong lúc nước mắt cứ tự nhiên tuôn chảy...



Chỉ vài tháng sau, tôi được mẹ báo tin là Văn đã sang sống hẳn bên chùa Thiên Tôn – Thầy lo cho việc ăn học. Có lẽ thầy muốn chia sẻ gánh nặng cho mẹ tôi? Có lần tôi đã nghe thầy bảo: lo cho một mình tôi ăn học ở Sài Gòn còn chưa nổi, lấy đâu mẹ tôi lo cho Văn? Nghĩ đến tháng

ngày Văn được sống bên người Thầy đạo hạnh, cạnh các cô chú hồn nhiên vui vẻ, tôi cũng cảm thấy yên tâm, xóa dần nỗi buồn tủi về một đứa em bất hạnh.

Như một sự sắp đặt nhiệm mầu, nhưng cũng vô cùng đau xót cho tôi – ngày tôi cầm lấy mảnh bằng bác sĩ y khoa chuẩn bị về quê thăm thầy, thăm mẹ thì nhận được tin điện của Văn: “*Mẹ đang hấp hối, chờ chị về!*”.

Từ vài năm nay, mẹ tôi thường có những cơn đau râm rang, âm ỉ ở phần giữa bụng. Có lúc chỉ đau thoáng qua. Có lúc cơn đau kéo

dài suốt buổi. Tuy vậy, hễ ngồi dậy được, cơn đau tạm lắng yên là mẹ lại quảy gánh đậu hủ lên chợ, hay bươn bả ra đồng... Tôi luôn nuôi ý định sẽ đưa mẹ vào Sài Gòn để khám chữa trị. Ước mơ chưa thực hiện được, thì mẹ đã ra đi vì chứng bệnh nan y: “*Ung thư tử cung*”. Tôi đã buông bỏ tất cả để trở về, nhưng chỉ kịp nhìn mẹ thoi thóp, khô héo như một chiếc lá.

Tôi đã ở lại để cúng thất tuần mẹ – thật hy hữu thay, ngày ấy lại gần đến ngày Rằm tháng 8. Tết Trung Thu, mặt trăng tuy chưa tròn đầy, nhưng vẫn rực rỡ, trong vắt như thuở nào. Trung Thu, hai tiếng ấy gọi lên trong tôi biết bao là kỷ niệm. Làng quê, ánh trăng, những chiếc lồng đèn, bánh kẹo, mẹ và ngôi chùa – tất cả đã hằn in trong tâm khảm tôi, như những kỷ niệm thiêng liêng, hạnh phúc nhất của một đời người. Tôi như lơ lửng giữa ánh trăng thu bàng bạc.

Theo ý nguyện của Văn, thầy trụ trì đã hỏi ý kiến của tôi về việc Văn xin xuất gia sau đó sẽ thi vào trường Cao đẳng Phật học Lâm Đồng. Trước sân chùa, dưới tượng đài đức Quán Thế Âm, trong ánh trăng Thu lạnh

lẽo, chúng tôi đã thức suốt đêm, cùng những giọt nước mắt. Sau cùng, Văn nhắc lại lời mẹ: “*Nếu con có duyên đi tu được, thì đó là phước lớn cho đời con, cho gia đình*”.

- Nhưng em có lúc nào hỏi kỹ lại lòng mình chưa? Tôi nhìn sững sờ lên khuôn mặt ươn ướt tràn đầy ánh trăng của Văn.

- Đã rất nhiều lần rồi, chị à! - Văn trả lời rần rỏi - cuộc đời giả tạm này không có gì hấp dẫn em cả - Giọng văn đượm buồn.

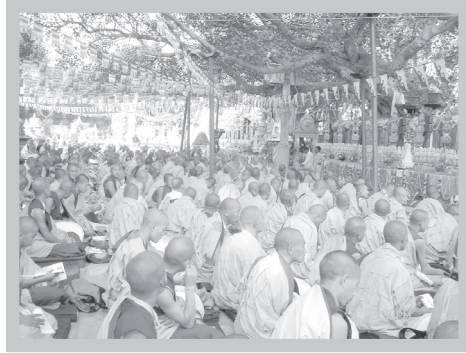
Tôi không muốn thuyết phục em, hay tỏ ra ép buộc Văn phải vào Sài Gòn cùng tôi – bởi vì, chính tôi – trên những bước đường tha phương cầu thực ấy, cũng thật mờ mịt. Tôi chưa nhìn thấy rõ, rồi những bước chân duyên mệnh kia sẽ đưa tôi về đâu?

- Ngày kia, tức là đúng ngày Rằm, chị sẽ bạch cùng Thầy, làm lễ xuống tóc cho em. Tôi nghe rõ giọng nói của mình vang lên, như từ một cõi xa lạ nào vọng lại.

- Em xin cảm ơn chị!

Chúng tôi ôm choàng lấy nhau, mặc cho những dòng nước mắt nồng ấm ràn rụa trên mặt...

Vàng trăng Thu vẫn vàng vạc sáng trên đầu hai chúng tôi. ■



ĐÓN XUÂN PHÁP HỘI TRÊN MÂY

(tiếp theo)

• THÍCH HẠNH THIỀN

Âm thanh trầm hùng siêu thoát của lời kinh Buddhāṃ Saranam Gacchami từ trên trời cao ngôi đại tháp Bodhgaya cao 52m liên tục lan tỏa khắp không gian như hân hoan tấu khúc chào mừng ngày Thành đạo huy hoàng của đức Thế Tôn. Hình như ngày nào cũng là ngày lễ hội của hàng ngàn Tăng ni Phật tử khắp các nơi trên thế giới quy tụ về chiêm bái lễ lạy-tụng kinh hát đạo ca hòa theo tiếng trống tiếng kèn nhạc điệu dâng cúng thật uy nghi hùng tráng khiến cho không gian thánh tích Bodhgaya trở nên thiêng liêng trang trọng khác thường.

Chung quanh ngôi đại tháp, trong cũng như ngoài khuôn viên, người ta treo nhiều biểu ngữ và những câu kinh Pháp cú song ngữ như tiếng Anh và Tây Tạng hoặc Anh và Ấn Độ. Khi đi ngang qua băng rôn câu kinh *Pháp cú* khá ấn tượng, sư phụ chúng tôi dừng lại đọc nhanh cho nghe rồi giải thích:

Ác được coi là thiện, khi nó chưa chín muồi.

Đến khi chín muồi rồi, người ngu mới thấy đó là ác.

(Even evil is seen as goodness. Till it ripens not.

But when it ripens. Its evil is seen).

Để trả lời câu hỏi của các đệ tử sơ cơ, thế nào là ác? Sư phụ cụ thể ngay: “Giản dị là hề cứ làm điều gì gây đau thương sầu khổ cho người để làm lợi cho mình, đó là ác. Ý mạnh hiếp yếu đó là ác. Bạo dõn lách mua chuộc danh lợi địa vị để bành trướng bản ngã, để khống chế cướp đoạt tài sản của kẻ yếu, đó là ác. Các Phật tử có thấy hiện nay trên khắp thế giới kẻ ác đang thắng thế dù họ đang lầm lỗi tày trời. Nhưng họ giỏi lý luận biện bạch cho tội ác của mình. Ngày qua tháng lại kẻ ác vẫn ung dung hạnh phúc trên nỗi khổ đau của bao kẻ bị thất thế sa cơ lỡ vận. Nhưng cuộc đời theo quy luật nhân quả vô thường; khi quả ác đã chín muồi; tai họa cũng bất ngờ úp chụp trên thân phận họ đây bị thương khổ não như chính họ đã gieo cho bao người khác. Đúng như đức Phật đã dạy:

*Của cải vốn chẳng bền
Vua quan cũng bấp bênh
Oan trái vì tranh đoạt
Nhân quả nào dám quên.
Ta từng nghe Phật dạy:
Giàu có sẽ trắng tay
Nạn binh đao giặc cướp
Nạn lửa nước có ngày
Nạn động đất phá hủy*

*Nạn bệnh tật lâm nguy
Chết rồi buông tất cả
Tu tập phải cấp thời.*

Ấy vậy mà lắm kẻ độc ác nay đã có phần tỉnh ngộ biết lo sợ nhân quả, lo sợ cho sự nghiệp cướp đoạt bấp bênh của mình nên bắt đầu đi lo lót mua chuộc Thần linh Phật Thánh. Dám bỏ tiền của ra sắm cúng cả xe ô tô giấy, nhà kho giấy và cả hàng triệu tiền đô la âm phủ. Nhưng họ ngu si nào có biết:

*Không trời cao biển rộng
Hay hang động núi rừng
Không chỗ nào trên đời
Thoát được quả ác nghiệp.*

(Neither in sky nor surrounded by sea. Nor by dwelling in a mountain cave. No where is found that place on earth. Where one's from evil kamma free).

Chúng tôi gởi dép bên ngoài và đi chân không vào bên trong khu vực tháp - để tỏ lòng tôn kính nơi Thánh địa. Sư phụ chúng tôi dẫn về phía các nhà sư/Tăng Ni Tây Tạng mặc pháp phục màu đỏ sậm, vàng đang từ bốn phía thành hướng vào đại tháp đánh lễ rất sùng kính. Họ lạy nằm dài rạp xuống đất gọi là lạy kiêu truyền thống Tây Tạng – tay chấp đưa lên cao khỏi đầu tượng trưng

cho thân, rồi chắp hai tay để nơi cổ họng tượng trưng cho khẩu và để nơi tim/ngực tượng trưng cho ý. Tức là họ cúng dường chư Phật bằng sự trang nghiêm thân khẩu ý. Hai tay hạ xuống tới đầu gối và rồi lạy xuống để cho trán mình chạm mặt đất và tiếp tục nằm duỗi dài trên đất với cánh tay kéo rộng ra chắp lại hướng về phía trước, hai bàn tay chắp lại để ngay trên đầu mình. Cuối cùng ta đứng lên một cách có oai nghi tôn kính và lập lại (lạy thêm hai lần nữa hay nhiều lần nữa do mình phát nguyện).

Chúng tôi được một vị sư Tây Tạng giải thích cho biết vì sao cách lạy lại phải nằm dài xuống đất – theo lời thông dịch của sư cô Diệu Hải. Vị Lạt-ma nói, thuở đức Phật Thích-ca còn là một vị tiên ông tên là Thiện Tuệ rất sùng mộ đạo Phật. Một hôm gặp Phật Nhiên Đăng sắp đi tới chỗ đất bùn lầy lội. Tiên ông Thiện Tuệ vội vàng cởi áo da hươu của mình phủ lên trên rồi nằm sấp mặt lạy tóc trải trên áo để cúng dường Phật đi qua cho đỡ lấm chân. Thấy lòng thành kính thiết tha của Tiên ông, đức Phật Nhiên Đăng bèn thọ ký cho rằng: “*Sau này người được thành Phật*

hiệu là Cô-đàm Thích-ca Mâu-ni để độ chúng sinh trong đời ngũ trước ác thế.” Ngay lúc đó Thiện Tuệ xin Phật xuất gia tu học. Phật dạy “Thiện lai tỷ-kheo”. Nói xong tức thời râu tóc ông tự nhiên rụng hết, áo mặc trên mình biến thành áo cà-sa, lộ rõ một hình tướng sa môn nhân hậu.

Đến đây sư phụ chúng tôi cũng cười vui phụ họa thêm: Đây là bước đầu của hạnh vô ngã vị tha. Quy mạng lễ, quên mình vì lợi lạc an vui cho người khác. Bậc hiền nhân đại bi, trí tuệ dám để cho Thánh giả bước qua đầu qua cổ mình mà vẫn an nhiên tự tại, nhưng không phải dễ dàng làm một hành giả nhu nhược, một thứ công cụ cho ác ma giả Phật giày xéo trên thân phận yếu hèn của hàng chúng sinh hạ liệt.

Sư phụ cũng dẫn giải thêm: “Cách lễ lạy truyền thống này chính là thiện pháp để chuyển hóa bản ngã và tự thắng lòng kiêu mạn. (Chắp tay để nơi ba chỗ thân khẩu ý cũng là biểu tượng của ba cánh cửa thân khẩu ý của vị Phật. Tiếp xúc với các cửa trên là khát vọng của ta muốn thành đạt những phẩm hạnh như các ngài. Bởi vậy khi nằm dài xuống hành giả tưởng tượng chư Phật

và chư Bồ-tát đang hiện diện quanh mình ban cho ta ân phước đại bi đại trí vô song.

Trời Ân Độ lúc nào cũng nắng ran như muốn nhuộm thêm nước da ngăm đen rắn chắc của người dân quen kiếp đầu trần chân bụi. Sư phụ chúng tôi được quý sư cô tặng cho chiếc nón lá chính hiệu Việt Nam. Chiếc nón xa lạ không giống ai này có ngờ đâu lại là đối tượng ngộ nghĩnh của bao cặp mắt hiếu kỳ thiện cảm. Họ biết đó là người Việt Nam liền

ban cho nụ cười ngưỡng mộ làm cho thiền sư nón lá cũng cảm thấy ấm áp quê hương tình người. Nhiều du khách Âu châu hay Á châu cũng nhìn cũng thích chiếc nón lá và họ không ngần ngại xin mượn để đội lên chụp ảnh. Chiếc nón lá cũng là mục tiêu rõ nét để đoàn quân cái bang khát sĩ tí hon dễ nhận ra những thí chủ quá xộp thường hay vất vả bố thí cho chúng. Tăng Ni Phật tử Việt Nam vốn rất từ tâm hào phóng

không bao giờ khép cửa từ bi. Biết vậy chúng - những khát sĩ tí hon sẵn sàng đeo bám tận cùng thí chủ Việt Nam dù lên núi, vào hang hay xuống đồng cho đến khi nhận được tiền bố thí mới thôi - dù ít hay nhiều - chớ không hề kêu ca hay chộp giật.



Một hôm chúng tôi bất ngờ được chiêm ngưỡng một cuộc đấu pháp tại Phật học viện Tsuglag Khang gần trụ xứ của đức Đạt-lai Lạt-ma. Hàng trăm Ni sinh trong pháp phục đồ sộ chia từng nhóm đối diện nhau, bộ dạng đầy khí thế. Họ, một tay đưa lên cao vỗ mạnh vào tay kia miệng phát ra một câu hỏi hóc búa, tạo thành những âm thanh chan chát sôi nổi vang động cả sân trường gọi là đề truy vấn hay

cuộc chiến ngôn ngữ. Được hỏi cách tranh luận trong phương pháp Debate theo truyền thống Phật giáo Tây Tạng - vỗ tay đập chân ăn nói thô bạo - có phạm về oai nghi trong nhà Phật không? Sư cô Diệu Hải sinh viên College for Tibetan studies (Dharamsala) đã trả lời theo sự tham khảo của mình như sau:

Mục đích chính của phương pháp tranh luận trong truyền thống Phật giáo Tây Tạng là để đánh tan sự nhận thức sai lầm; thiết lập nên một quan điểm đúng đắn, chính xác. Bằng nỗ lực, tinh tấn không ngừng, các vị tu sĩ Tây Tạng đã tranh luận hùng biện không hề mệt mỏi nhằm để nắm bắt và hiểu biết thật rõ ràng từng lời, từng chữ cũng như cả những ý nghĩa cốt yếu tinh hoa trong từng lời của Phật dạy.

Trong Jatakas (chuyện tiền thân của đức Phật), ngài Asvaghosa đã nói rằng: *“Để đẩy lùi những học thuyết ngu xuẩn của sự lười nhác, trước tiên, ta cần phải mở rộng sự học hỏi về giáo pháp. Sự học hỏi luôn được xem như ngọn đèn tỏ rạng có khả năng soi sáng và đẩy lùi bóng tối của vô minh”*. Vô minh chính là nguồn gốc của mọi khổ đau và trí

tuệ chính là phương thuốc hữu hiệu nhất để giải trừ căn bệnh vô minh.

Phương pháp học hỏi chủ yếu trong chốn thiền môn của Tây Tạng chính là phương pháp tranh biện. Tranh biện đối với các Tăng sĩ Tây Tạng không phải chỉ mang tính học thuật mà là phương pháp sử dụng những hàm ý trực tiếp từ những sự kiện, những hiện tượng hiển nhiên, rõ ràng, để phát triển những suy luận từ các pháp ở trạng thái ẩn tàng, mơ hồ, không hiển lộ rõ ràng, cụ thể. Các hành giả đã nghiên cứu, truy tầm, tìm hiểu, để liễu ngộ được bản chất của chơn đế thông qua phương pháp phân tích tỉ mỉ, cặn kẽ, tận tường những trạng thái hiện hữu của các hiện tượng thuộc về thế gian pháp (tục đế). Đó chính là mục đích chủ yếu của sự tranh biện. Họ như những chú ong cần mẫn hút mật; chỉ chắt lọc những tinh chất của mật hoa và bỏ lại những thành phần không cần thiết.

Mục đích của việc tranh biện quả là vô cùng đặc biệt! Tuy nhiên, có một ý kiến cho rằng phương pháp ấy quá thô tháo, không phù hợp với phong cách oai nghi của nhà Phật. Thật ra,

mỗi một cử chỉ, động tác của họ đều thể hiện được trọn vẹn ý nghĩa của sự giác ngộ giải thoát và họ luôn ý thức, chánh niệm về mỗi một động tác của mình.

Quá trình tranh biện đòi hỏi cần phải có hai người: người biện hộ (defender) - ở tư thế ngồi để trả lời và người thách đấu (challenger) ở tư thế đứng để đặt câu hỏi. Mở đầu cho cuộc tranh biện, người thách đấu vỗ hai bàn tay với nhau và đọc chung tụng ‘dhīh’ của ngài Đại Trí Văn Thù Sư Lợi Bồ-tát. Đức Văn Thù chính là hiện thân cho trí tuệ của chư Phật và là một vị Bồ-tát đặc biệt của phương pháp tranh luận. Trong quá trình tranh luận, người thách đấu phải có động cơ tốt với lòng khát khao muốn giúp cho tất cả chúng sanh đều được giải thoát và giác ngộ. Tuy nhiên, tâm nguyện này không dễ gì hoàn thành được nếu như hành giả không có được đại trí tuệ. Vì vậy, người thách đấu phải đọc chung tụng ‘dhīh’ để thỉnh cầu ngài Văn Thù rót vào tâm mình dòng trí tuệ siêu việt của Ngài. Kế đến, người thách đấu sẽ mở đầu cuộc tranh biện bằng lời tuyên bố: *“Ngài Văn Thù đã đưa ra những đề tài để đánh bại những tà kiến*

và sự nghi ngờ của đối phương; tôi cũng sẽ làm như vậy với tất cả thiện chí và hảo ý của mình”.

Có lẽ phong thái rõ ràng nhất của một cuộc tranh biện thật sự chính là những cử chỉ, điệu bộ của động tác tay. Khi người thách đấu đặt câu hỏi đầu tiên cho người biện hộ, tay phải của anh ta đưa lên cao khỏi đầu và tay trái duỗi thẳng về phía trước, lòng bàn tay hướng lên trên. Sau khi đặt xong câu hỏi cho đối phương anh ta sẽ vỗ tay thật to và lập tức rút tay phải về, lòng bàn tay hướng lên trên. Bấy giờ anh ta sẽ giữ bàn tay phải của mình cao hơn vai một tí, lòng bàn tay vẫn hướng lên trên - đồng thời đưa tay trái về phía trước và lật úp lòng bàn tay xuống.

Động tác của tay trái tượng trưng cho hành động đóng lại cánh cửa tái sinh trong trạng thái bất lực của vòng sanh tử luân hồi. Động tác rút bàn tay phải về và đưa lên cao tượng trưng cho ý chí của hành giả muốn đưa tất cả chúng sanh vượt khỏi sự luân hồi và đặt họ vào trong Nhất thiết chủng trí. Tay trái tượng trưng cho trí tuệ của Tánh Không - với năng lực siêu phàm có khả năng vượt qua được sự luân hồi

sanh tử. Tay phải tượng trưng cho phương tiện quyền xảo của tinh thần Phật giáo Đại thừa – đó chính là tâm vị tha của sự giác ngộ được thúc đẩy bởi tâm đại từ bi và vì tất cả chúng sanh muôn loài. Động tác vỗ tay tượng trưng cho sự kết hợp hài hòa giữa trí tuệ và phương tiện (lòng bi). Dựa trên sự phối hợp chặt chẽ giữa Trí tuệ và Phương tiện – hành giả có thể đạt được quả vị giải thoát và giác ngộ của Phật.

Đối với người quan sát từ phía bên ngoài, dường như những vị Tăng này đang tranh cãi với nhau một cách rất giận dữ. Sự nhận xét đó quả thật là sai lầm. Các nhà hùng biện tranh luận với giọng nói thật đồng dục và đầy tự tin; họ vỗ tay với sự hăng hái, nhiệt tình sôi nổi và khi có một câu trả lời sai thì họ sẽ quở trách thật gắt gỏng đối với người phạm phải lỗi lầm. Bởi vì họ cho rằng để phát triển được trí tuệ không phải là điều đơn giản; họ cần phải thật dũng mãnh và kiên cường! Họ rất quả quyết chắc chắn về những điều mà họ đã nghiên cứu; và phương pháp tranh luận sẽ giúp cho nền tảng kiến thức của họ trở nên vững vàng hơn.

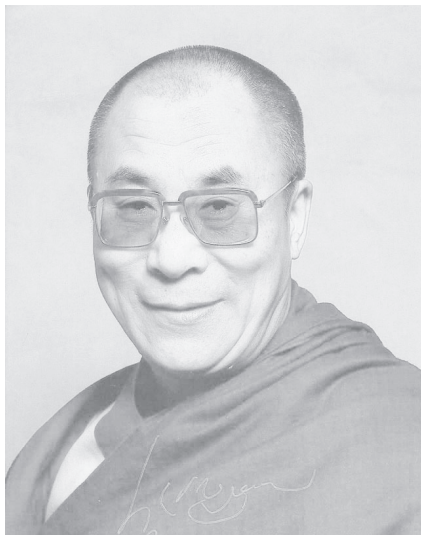
Sự tranh biện không những

chỉ lợi lạc cho những người tham gia tranh biện mà còn giúp cho những người ngoài cuộc đang theo dõi sự tranh biện có thể hiểu được vấn đề đang tranh luận. Các cuộc tranh luận thường hay thu hút sự tham gia của nhiều thỉnh chúng bên ngoài. Thật là thú vị khi các nhà hùng biện đang do dự chưa tìm được câu trả lời thì thỉnh chúng sẽ hô lên thật to: “*Trả lời đi! Trả lời đi!*”. Và khi có một câu trả lời bị sai thì họ sẽ cười ầm lên và hét: “*Xấu hổ! Xấu hổ!*” (Lêu lêu... lêu lêu...). Các Tăng sĩ Tây Tạng thường tỏ ra rất hào hứng và sôi nổi mỗi khi đề cập đến vấn đề tranh luận! Trong nền văn hóa của mình, những cuộc tranh tài đầy gây cần đều trở nên rất có ý nghĩa; bởi vì nó đã từng hiện hữu trong truyền thống văn hóa tổ tiên của họ trước thời kỳ Phật giáo du nhập vào. Sự tranh biện ở chốn thiền môn không phải là một hiện tượng nằm bên lề của văn hóa Tây Tạng mà nó đã trở thành một phần trọng yếu trong truyền thống văn hóa của họ.■

Đức Đạt-lai Lạt-ma trở lại thăm và ủng hộ trung tâm CCARE

Đức Đạt-lai Lạt-ma thứ 14, ngài Tenzin Gyatso đã viếng thăm và ủng hộ \$150,000 như đã hứa cho Trung tâm Nghiên cứu Giáo dục về Tâm từ bi và Lòng vị tha (CCARE) tại trường Đại học Y khoa Stanford vừa đi vào hoạt động trong thời gian gần đây, nhằm thực hiện các nghiên cứu khoa học về ảnh hưởng của những loại suy nghĩ và cảm xúc này lên hệ thần kinh con người. Đây được biết là số tiền lớn nhất mà Ngài từng đóng góp cho một dự án khoa học. Sự đóng góp của Ngài đâu không nhiều so với con số 2 triệu USD mà trung tâm này đã quyên góp được. Song, hành động đó cũng giúp cho các tổ chức Phật giáo và Thiên Chúa giáo khác bắt đầu mở hầu bao của họ cho trung tâm.

Trung tâm là sáng kiến của giáo sư, bác sĩ khoa giải phẫu thần kinh Jim Doty và nhà thần kinh học William Mobley cùng các nhà khoa học đồng nghiệp khác tại đại học Stanford. Ý tưởng thành lập trung tâm bắt đầu vào tháng 11 năm 2005, khi đức Đạt-lai Lạt-



Đức Đạt-lai Lạt-ma 14, Tenzin Gyatso

ma đến Stanford tham dự buổi nói chuyện giữa các khoa học gia và các học giả Phật giáo về những khảo sát mang tính khoa học và tâm linh dựa trên kinh nghiệm của con người về tham ái và đau khổ. Sau chuyến thăm đó của đức Đạt-lai Lạt-ma và cũng dựa trên chính sở thích và kinh nghiệm của mình trong lĩnh vực này, ông Doty đã tổ chức những buổi gặp gỡ, trao đổi nội bộ giữa các nhà khoa học của Stanford như Mobley, người cùng điều hành trung tâm với ông; Brien Kuntson - tiến sĩ tâm lý học; và Gary Steinberg, bác sĩ, giáo sư khoa giải phẫu thần kinh trong nỗ lực thúc đẩy các công trình nghiên cứu khoa

học một cách nghiêm túc về vấn đề tương tác não bộ của hai đức tính bi mẫn và vị tha. Đến năm 2008, đoàn đại biểu từ Stanford đến Seattle, nơi đức Đạt-lai Lạt-ma đang tham dự một cuộc hội thảo liên quan đến lòng bi mẫn, biết được ý định đó của trung tâm, Ngài hứa sẽ quay trở lại Stanford và ủng hộ \$150,000 cho những hoạt động nghiên cứu về vấn đề này. Sự kiện này đánh dấu bước chuyển lớn từ chỗ khởi đầu là các hoạt động nghiên cứu chỉ mang tính tự phát nội bộ giữa những nhà khoa học có cùng sở thích và chí hướng sang chính thức thành lập một trung tâm nghiên cứu khoa học nghiêm túc. Trung tâm đến nay đã quyên góp được hơn 2 triệu USD và đã thực hiện một vài nghiên cứu thí điểm, trong số đó có một vài trường hợp tiến hành khảo sát trên các hành giả tu tập thiền định theo truyền thống Phật giáo và Thiên Chúa giáo. Trong một cuộc quan sát, người ta nhận ra rằng khi những hành giả này khởi tâm suy nghĩ về những sự việc có liên quan đến lòng từ bi và vị tha thì khu vực não bộ mang tên *neuro accumbens* (còn được gọi là “vui trung tâm”) hoạt động mạnh mẽ hơn. Người ta còn đang

Đức Đạt-lai Lạt-ma tặng quà truyền thống Tây Tạng cho William Mobley trong chuyến công du của Ngài đến Stanford năm 2005



khảo sát về phản ứng của cá nhân đến những nỗi khổ niềm đau của người khác, trong đó có 2 dạng phản ứng tiêu biểu: hoặc là chán ghét, thờ ơ hoặc là thấu hiểu, cảm thông và mong muốn hành động để xoa dịu nỗi đau ấy.

Dĩ nhiên, mục đích của trung tâm không chỉ ngừng lại ở việc nghiên cứu mà còn hy vọng sẽ khám hiện ra nhiều ý tưởng cho khả năng thiết lập mô hình luyện tập tinh thần để giúp mỗi cá nhân trở nên nhân ái, từ bi và vị tha hơn nhằm giúp các đối tượng như: cha mẹ và trẻ em trong những gia đình thường xuyên xảy ra nạn bạo hành trở nên hòa thuận hơn, các tù nhân trong trại giam bớt bạo lực hơn từ đó ngăn ngừa khả năng tái phạm, và tỷ lệ suy nhược thần kinh trong giới công nhân viên chức sẽ ngày càng giảm.

Trung tâm cũng sẽ bảo trợ cho một hội nghị chuyên đề dự kiến diễn ra vào tháng 3, tập hợp nhóm các nhà khoa học từ nhiều lĩnh vực khắp nơi trên thế giới về tham dự bao gồm: các triết gia, học giả thiền định, nhà kinh tế thần kinh, khoa học gia về thần kinh. Tất cả họ đều đang làm việc trong phạm vi của cuộc nghiên cứu về tâm từ bi và lòng vị tha.

Một số người quan ngại rằng trung tâm sẽ gặp phải nhiều sự



Jim Doty, MD

chống đối từ các nhà khoa học khác về sự liên hệ của nó đến một nhân vật tôn giáo và chính trị như đức Đạt-lai Lạt-ma như cách đây vài năm Ngài đã từng gặp phải trong một cuộc họp thường niên về khoa học thần kinh. Song, chính giám đốc trung tâm cũng phản hồi lại rằng đây chỉ đơn giản là công tác nghiên cứu khoa học dựa trên sở thích cá nhân cùng một vài đồng nghiệp và sự đóng góp của ngài Đạt-lai Lạt-ma không đồng nghĩa với nỗ lực nghiên cứu quan điểm của Phật giáo về khía cạnh này.

■ Ngọc Ánh

Theo bản tin compassion.stanford.edu