



PHÁP LUÂN

TRAO ĐỔI KIẾN THỨC CƠ BẢN PHẬT HỌC

TẠI SAO
ĐỂ BÀ ĐẠT-ĐẠ
âm mưu sát hại đức Phật



NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA - VĂN NGHỆ

TSPL. 80
2011

Phật giáo từ điểm nhìn nào cũng có những vấn đề và được giải thích theo nhận thức của mỗi người. Nhờ vậy mà Phật giáo trở nên phong phú và đa dạng, dễ dàng đi vào xã hội và in sâu vào lòng người. Tuy nhiên, Phật giáo không vì thế mà biến dạng theo một diễn thuyết nào đó.

Trong lịch sử Phật giáo, đã có những sự kiện xảy ra được hiểu ở nhiều khía cạnh khác nhau. Pháp Luân số này đề cập đến một vụ án gây chấn động trong Phật giáo, xảy ra ngay thời đức Thích-ca còn trụ thế, chính Ngài là nạn nhân. Từ góc nhìn chính trị và tôn giáo, tác giả bài viết gợi đến bạn đọc cách giải thích gợi mở trong chừng mực như một phép thử.

Những ý kiến bất đồng nếu có chính là những ưu tư đáng quý về tình hình Phật giáo hiện tại. Thời kỳ chánh pháp đã qua, điểm cuối thời kỳ mạt pháp sẽ đến, nhưng không vì thế mà người học Phật bàng quan trước những chuyển biến xã hội đang khiến cho bánh xe lịch sử quay nhanh hơn bên bờ vực thẳm.

Trong số này, ngoài những nội dung cần thiết, chúng ta tiếp tục tìm hiểu “Phật giáo Việt Nam đang lui tàn hay khởi sắc” và “Những thách thức hiện nay của Phật giáo Trung Quốc” đã được đăng ở số trước để thấy rõ thêm khía cạnh khác của Phật giáo từ những vấn đề đang mắc phải.

Mọi đóng góp, xây dựng cho Phật giáo hiện đại xuất phát từ ý thức trách nhiệm của người con Phật, là quan trọng, nhưng “Đạo Phật không cần hiện đại hóa, mà các anh nên hiện đại hóa cách nhìn và cách tu của các anh cho thích hợp với đạo Phật”, như lời TT. Thích Thái Hòa đã dạy cho hàng trí thức qua bài “Nhận diện và yêu mến cuộc đời”.



PHÁP LUÂN

80

NỘI DUNG

Tại sao
Đề-bà Đạt-đa
âm mưu sát hại
đức Phật?

TRAO ĐỔI KIẾN THỨC CƠ BẢN PHẬT HỌC



- 03** Trở về ngôi nhà của Tâm
■ Tâm Minh



- 09** Tại sao Đề-bà Đạt-đa âm mưu
sát hại đức Phật?
■ Thích Nguyên Lộc



- 19** Nhận diện và yêu mến cuộc đời
■ Thích Thái Hòa

CỐ VẤN: TUỆ SỸ

Chủ Biên: Viên Phương
BBT. Pháp Luân thực hiện
Với sự đóng góp của nhiều tác giả

25 PHẬT VIỆT NGÀY NAY



Phật Giáo Việt Nam đang lụi tàn hay khởi sắc (tt)

■ Trần Kiêm Đoàn

40 PHẬT GIÁO THẾ GIỚI



Những thách thức hiện nay của Phật giáo Trung Quốc (tt)

■ Thích Nguyên Hiệp (dịch)

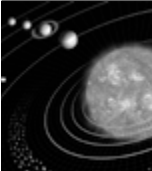
47 TƯ TƯỞNG



Duy thức và tánh không

■ Pháp Hiền cư sĩ

59 NGHIÊN CỨU



Tản mạn về số không và Sūnyatā

■ Nguyễn Văn Nho

69 CỔ THƠ



Suy nghĩ của người học Phật về ý thơ...

■ Đặng Ngọc Anh

79 TRUYỆN NGẮN



Mù sương dậm bước

■ Trầm Nhất Liễu

82 DANH LAM

Bảo tháp Phước Duyên, một biểu tượng trong tâm thức người Huế

■ Trần Tiến Đạt

89 SỬ LIỆU

Tám bia chùa Minh Giác

■ Ngô Quốc Trường

93 Ý KIẾN

Trường Phật học các cấp chưa có sách giáo khoa?

■ Minh Thạnh

THƠ

24 • Hạnh Phương

67 • Minh Đức Triều Tâm Ảnh

NHẠC

Con đường tâm thể

Nhạc & lời: Người Chơi Đẹp

Bài cộng tác xin gửi về địa chỉ:
Hộp thư số 1 Bưu điện TT Gia Định,
Quận Bình Thạnh, TP.HCM

Email: banbientap@phapluan.info

Quý độc giả có thể xem trực tuyến
hoặc tải bản điện tử (dạng pdf) các
số Pháp Luân đã ra trên trang nhà

Website: <http://phapluan.vn>

Độc giả có nhu cầu nhận bản in giấy
xin vui lòng liên lạc với chúng tôi
qua hộp thư hoặc bằng điện thoại

ĐT: 091 694 3877



TRỞ VỀ NGÔI NHÀ CỦA TÂM

TÂM MINH

Kính thưa quý vị và các bạn,
 Chúng ta thường nghe nói: “Cát bụi lại trở về với cát bụi” hay “Tứ đại trả về cho tứ đại” hay “Thân này chỉ là giả hợp của 5 uẩn” hay “Hãy trở về với cội nguồn tâm linh”, v.v... Đối với lứa tuổi thành niên hay cao niên thì phần nhiều là hiểu thấu nghĩa lý, nhưng đối với các huynh trưởng trẻ GDPT chẳng hạn, sinh ra và lớn lên ở hải ngoại, thì có người vẫn còn bản khoăn thắc mắc suy gẫm

về những câu nói đó; thậm chí có người đọc thấy câu: “Thuở trời đất nổi cơn gió bụi” lại hiểu là đồng nghĩa với “Cát bụi trở về với cát bụi”, v.v...

Vì vậy, không chỉ đoàn sinh GDPT mà cả huynh trưởng trẻ cũng rất quan tâm đến vấn đề tiếng Việt và Hán Việt, để hướng dẫn đàn em của mình và chính bản thân mình, luôn trau dồi khả năng hiểu những vấn đề Phật pháp thông qua tiếng Việt. Điều quan trọng là những

bài Phật pháp về tứ đế (được gọi tên là bốn sự thật mầu nhiệm), năm uẩn, lý nhân duyên sanh, lý duyên khởi, nhân quả... thì người huynh trưởng nào đã qua các trại huấn luyện đều hiểu rõ những từ Việt ngữ và cả Hán Việt trong đó.

Mùa hè đã về, các trường đã lần lượt đóng cửa, thầy cô giáo ở trường được nghỉ còn huynh trưởng GDPT thì đang chuẩn bị trại hè, trại họp bạn, v.v... cho đoàn sinh của đơn vị, của miền, của toàn quốc, v.v...

Trong không khí vui nhộn của mùa hè, dưới bầu trời xanh mây trắng của sân chùa, các huynh trưởng trẻ A,B,C quen thuộc của chúng ta lại quây quần bên nhau chuyện trò về Đạo và đời, trao đổi những thắc mắc, cùng trao cho nhau những kinh nghiệm trong sinh hoạt và tu học của mình... Xin mời quý vị và các bạn theo dõi và chỉ giáo thêm.

Trân trọng,

A: Buổi chiều đẹp quá, chúng mình nói chuyện về tương quan giữa con người và

thiên nhiên thật là thích hợp quá phải không?

B: Mình chỉ đưa thắc mắc về “Tứ đại trong thân mình là gì?” mà sao bạn nói “Con người và thiên nhiên” hay quá vậy?

C: Thì đúng rồi chứ còn gì nữa? Không phải chúng mình đã giảng cho các em rằng đất, nước, gió, lửa ở ngoài và ở trong con người cũng giống nhau sao?

A: Như vậy mới nói “Con người là một tiểu vũ trụ”.

B: Đúng! Đức Phật cũng nói bên ngoài có đất, nước, gió, lửa thì trong thân chúng ta cũng có y như vậy.

C: Mình hiểu rồi. Đất trong thân là những chất cứng, dai, như da thịt, tóc, lông, móng, v.v... Nước thì dễ thấy quá rồi. Lửa là thân nhiệt, là sức nóng trong người, (người chết thì lạnh ngắt!). Còn gió là cái gì mình chưa biết hết ngoại trừ hơi thở!

A: Theo *Thắng pháp tập yếu* thì có 6 loại gió, mình không rành lắm nhưng nói ra để các bạn cùng suy gẫm, quán chiếu xem thế nào nha [vì họ chỉ kể tên và mình tìm cách giải thích

khi liên hệ với bản thân] đó là: Gió lên, gió xuống, gió ngoài ruột/ bao tử, gió trong ruột/ bao tử, gió do tim đập; gió vào ra...

B: Gió lên gió xuống mình hiểu là gió ở trên, gió ở dưới, rồi gió ngoài gió trong, gió vào ra là hơi thở vào ra còn gió do tim đập thì mình nghĩ: gió là sự chuyển động trong thân mình, không chỉ tim đập mà máu lưu thông trong thân thể cũng là gió, có phải không các bạn?

C: Thôi! Tạm dừng lại một chút! Các bạn hãy giải thích mau đi, mình không hiểu hai bạn nói cái gì ☺☺ ! Thế nào là gió lên/ gió xuống?

A: Mình cũng nghĩ như bạn B. Gió lên là gió xảy ra ở phần trên của cơ thể; ví dụ nấc cụt, ho, ợ, nhảy mũi, v.v... Gió xuống là như tiểu tiện, đại tiện, gió ngoài ruột /bao tử và gió trong ruột/ bao tử là những sự di chuyển của những phần tử trong và ngoài bao tử, ruột làm cho chúng ta nghe những tiếng động trong bụng, có người kêu là “sôi bụng”, hay là hiện tượng “đẩy hơi”... phải không bạn B?

B: Phải, mình nghĩ như vậy

đó. Còn gió do tim đập còn gọi là “gió xuyên thấu” bởi vì tim mà đập được là do sự tuần hoàn của máu trong cơ thể mình và tim có chức năng lấy dưỡng khí để tạo thành máu đỏ nuôi cơ thể và đẩy máu đen từ cơ thể ra bên ngoài; đây chính là bộ máy tuần hoàn nên gọi là “xuyên thấu” vì gió này đi xuyên suốt cơ thể con người. Còn gió vào ra là hơi thở vào ra nơi mũi hay sự phồng (lên) xẹp (xuống) của bụng.

C: Mình hiểu rồi, cảm ơn các bạn, thì ra có một chữ “gió” thôi mà nhiều chuyện quá! À nhắc tới gió mới nhớ có lần mình đọc một câu thơ không biết có phải trong sách Phật pháp không: “Thuở trời đất nổi cơn gió bụi” có phải nói gió ngoài trời và giông bão trong lòng hay không?

A: Không phải đâu bạn ơi!☺☺! Câu này là câu thơ trong cuốn *Chinh Phụ Ngâm* (Khúc ngâm của người chinh phụ - nghĩa là người phụ nữ có chồng đi ra trận). “Cơn gió bụi” ở đây là chiến tranh đó bạn à!

B: Nói đến “tứ đại” mình nhớ

câu chuyện về lửa và nước mà tôn giả Kassapa (Ca-diếp) thảo luận với đức Thế Tôn trước khi trở thành đệ tử của ngài.

C: Các bạn kể cho mình nghe với, mình chưa biết đó nha!

A: Tôn giả Kassapa trước khi trở thành đệ tử lớn của đức Phật, là một môn đồ của đạo thờ thần Lửa. Tôn giả nói với đức Phật rằng lửa là bản chất uyên nguyên của vũ trụ; lửa có nguồn gốc từ Brahma (Phạm Thiên) nên con người phải thờ Lửa.

B: Đức Phật hỏi lại: nếu có người cho rằng nước cũng là bản chất uyên nguyên của vũ trụ nên phải thờ nước, vậy thì ngài nghĩ sao? Kassapa nói: Nước đi xuống trong khi Lửa đi lên, chỉ có Lửa mới giúp ta siêu thoát, khi ta chết Lửa đưa ta lên cao... Đức Phật đáp: này tôn giả Kassapa, ngài nói vậy e là không đúng lắm, hãy nhìn đám mây đang bay trên bầu trời: đó cũng chính là nước, như vậy nước cũng có thể bay lên cao, đó chính là hơi nước... muôn vật trong vũ trụ luôn chuyển hóa; không có gì là thường còn bất

biến cả... Rồi đức Phật giảng cho Kassapa nghe về giáo lý duyên khởi, liền đó Kassapa giác ngộ và đạt quả Thánh.

C: Còn chúng ta ngày nay học hoài mà vẫn không “ngộ” được cái gì cả! ☺ ☺!!

A: Có chứ, chúng ta tuy chưa chứng được Thánh quả nhưng chúng ta từng bước đi theo con đường của đức Phật để tự chuyển hóa từ phàm phu lên bậc Thánh.

B: Trở lại lửa và nước, các bạn có nhớ trong Phật pháp cái gì được ví với lửa và cái gì được ví với nước không?

C: Mình chỉ nhớ Tham Sân Si được ví với Lửa (“một niệm Sân nổi lên đốt cháy cả rừng công đức”) còn cái gì ví với nước mình quên rồi!

A: Là Giới, Định, Tuệ; Giới Định Tuệ được ví với nước vì nước Giới Định Tuệ này có thể dập tắt được ngọn lửa Tham Sân Si trong Tâm chúng ta.

B: Đúng vậy, tu tập là quá trình chuyển hóa tâm, đưa tâm về nhà.

C: Lại nữa, một vấn đề hơi lạ đối với mình: Nhà? Nhà đây là

nhà gì? Là gia đình tâm linh? Là con người ngũ uẩn? Là Phật tánh?

A: Bạn B muốn nói là “ngôi nhà của Tâm” đó mà!

B: Đúng vậy, ý mình muốn nói là ngôi nhà của tâm, đó là một ngôi nhà có 6 cửa: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý; tường vách của nó là nhãn nhục, người gác cửa là chánh niệm.

C: Mình biết rồi, công việc của người gác cửa là quan sát khách vào ra; có khách tốt mà cũng có khách xấu; nếu không có người gác cửa thì nhà sẽ bị ăn trộm vào lấy đi những của quý...

A: Bạn C nhớ thật giỏi quá, đúng vậy, nếu không có người gác cửa chánh niệm thì những tên trộm tham sân si sẽ vào nhà lấy đi những của quý của tâm. Đó là: tín, tấn, niệm, định, v.v... cần phải gìn giữ.

B: Mấy chữ “về nhà”, “trở về”, “về nguồn”, v.v... là nói đến sự trở về với bản tâm thanh tịnh vì tất cả chúng ta đã “đi lạc” vào vô minh, trôi lăn trong 6 nẻo luân hồi, v.v...

C: Nói tóm lại có phải ai đã

sinh ra ở cõi Ta-bà này là đã đi lạc đường rồi hay không? Nhưng muốn tìm đường “về nhà” thì cũng được thôi.

A: Phải rồi, các bạn có nghe bài sám mà quý thầy thường đọc sau thời *Kinh Lăng Nghiêm* không?

Ngã niệm tự từng vô lượng kiếp

Thất viên minh tánh tác trần lao

Xuất sinh nhập tử thọ luân hồi

Di trạng thù hình tao khổ sở
...⁽¹⁾

B: Đã biết mình đi lạc thì sẽ biết “quay về” hay “trở về”. Cái câu “tự từng vô lượng kiếp; thất viên minh tánh tác trần lao” [đã từ vô lượng kiếp, bỏ quên tánh giác đi vào chốn trần lao] không phải là chuyện quá khứ mà chuyện ngay bây giờ và ở đây.

C: Nghĩa là chúng ta có thể “quay về” hay “trở về” ngay bây giờ? Trở về với bản tâm thanh tịnh?

A: Đúng vậy! Bản tâm thanh tịnh là gì? Là cái tâm ban đầu, cái tâm bình đẳng vô tư, không

yêu ghét lấy bỏ, không thị phi... Ví dụ khi tiếp xúc với thế giới bên ngoài (qua 6 cửa mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý) chúng ta để cho cái thấy (của mắt), cái nghe (của tai)... thuần túy là cái thấy, cái nghe, thế thì không có gì phải phiền não...

B: Nhưng nếu để cho cái tâm yêu ghét xen vào: ví dụ Thấy đẹp thì yêu, thấy xấu thì ghét, nghe khen thì vui, nghe chê thì buồn, v.v... Đó là lúc phiền não, ham muốn, lo lắng, ganh ghét, giận dữ... khởi lên trong tâm, bầu trời tâm không còn trong xanh nữa mà đã gợn lên những đám mây đen.

C: Hiểu rồi! Tóm lại cũng là nói về con đường thiền tập, đem tâm trở về với thân.

A: Đúng vậy, bước đầu tiên là niệm thân, rồi niệm thọ, niệm tâm và niệm pháp.

B: Chúng ta niệm thân bằng cách chú tâm vào hơi thở, quan sát và ý thức được hơi thở vào ra. Niệm thọ là ghi nhận được những cảm thọ khởi lên trong thân và tâm (nóng lạnh, đau nhức, khó chịu, dễ chịu, vui, buồn, giận, v.v...)

C: Thật vậy, muốn cho tâm an thì thân phải an trước; nếu thân cứ bệnh tật hoài thì tâm sẽ sinh phiền não, bi quan, không thể nào tinh tấn tu học hay tu tập gì được cả!

A: Phải rồi! Khi thân tâm được bình yên tĩnh lặng, cân bằng thì năng lực chánh niệm rất mạnh, có thể quán chiếu những cảm thọ phiền não khổ đau đến rồi đi, không còn lôi cuốn tâm đi theo; ta nói: phiền não đã được chuyển hóa.

B: Lúc đó tâm ta hoàn toàn ở trạng thái rỗng lặng chiếu sáng; ta nói đó là “tánh biết” tánh biết này còn gọi là “Phật tánh” hay “tâm Phật bất sinh”, nói theo thiền sư Bankei.

C: Lúc đó là ta đã đưa tâm về nhà, hay trở về hay quay về, v.v... phải không? Mình đã hiểu rồi! Cảm ơn các bạn! Tạm biệt!

A&B: Tạm biệt! Tạm biệt!■

Chú thích

(1) Con nhớ rằng con đã từ vô lượng kiếp đã bỏ quên tánh giác trong con mà đi vào chốn trần lao

Vào sinh ra từ chịu cảnh luân hồi

Đã thay hình đổi dạng biết bao lần trong khổ nạn (thọ sanh vào loài người, loài cầm thú, loài nga quỷ, v.v...)



Tại sao Đề-bà Đạt-đa âm mưu sát hại đức Phật

THÍCH NGUYỄN LỘC

Đã có một số cách giải thích về sự kiện Đề-bà Đạt-đa âm mưu sát hại đức Thế Tôn. Những cách giải thích đó thường chỉ liên hệ đến nhân quả nghiệp báo trong nhiều kiếp trước giữa Đề-bà Đạt-đa và đức Thế Tôn. Tuy nhiên, âm mưu sát hại đức Phật của Đề-bà Đạt-đa có liên hệ đến âm mưu sát hại vua cha của A-xà-thế. Vì vậy, ở đây, chúng tôi thử đặt hai sự kiện có liên quan này trong bối cảnh chính trị và tôn giáo lúc bấy giờ để đưa ra thêm một cách giải thích mang tính gợi mở nhằm bổ sung thêm các cách giải thích trên.

Xin đưa ra lời giải thích tổng quát ngay từ đầu là, theo chúng tôi, rất có thể, kế hoạch sát hại đức Phật của Đề-bà Đạt-đa và sát hại vua Tần-bà-sa-la của A-xà-thế có liên quan đến một mưu đồ chính trị. Đó là âm mưu liên kết hai thế lực: thế quyền và thần quyền. Thế quyền là vương quyền của đất nước Ma-kiệt-đà. Và thần quyền là sự ảnh hưởng lớn mạnh của Phật giáo trong

các vương quốc Ấn Độ cổ đại.¹ Dưới đây chúng tôi sẽ trình bày những sử liệu hay thông tin trực tiếp hoặc gián tiếp liên quan đến kế hoạch bạo ngược này.

Nói là sẽ trình bày sử liệu hay thông tin liên quan đến sự kiện này, nhưng cũng chỉ là những sử liệu hay những thông tin được nhiều người chấp nhận. Trong các nguồn sử liệu, thông tin liên quan đến gia thế của Đê-bà Đạt-đa có khác nhau, nhưng thông tin liên quan đến tham vọng lãnh đạo Tăng đoàn và âm mưu sát hại đức Phật của ông, trên đại thể, là giống nhau. Do đó, chúng tôi không đi vào phân tích hay so sánh những sử liệu liên quan khác nhau còn lưu lại trong văn liệu của các truyền thống Phật giáo như thường thấy khi đề cập đến bất kỳ sự kiện nào liên quan đến Phật giáo Ấn Độ nói riêng và lịch sử Ấn Độ nói chung. Và vì những thông tin

1. Ý tưởng tổng quát này không phải của người viết. Người viết nghe được trong một buổi giảng của một Thầy giáo thọ. Thấy ý tưởng hay, nên thử đưa ra bàn luận.

lịch sử được trình bày đã phổ biến nên chúng tôi không ghi nguồn trích dẫn.

Trước hết, chúng tôi thừa là Đê-bà Đạt-đa không sát hại được đức Phật và không ai có thể sát hại được một đức Phật Thế Tôn. Nhưng ở đây, chúng tôi chỉ tìm hiểu nguyên nhân đã thúc giục Tỳ-kheo Đê-đa Đạt-đa và Hoàng tử A-xà-thế thực hiện âm mưu giết thầy và giết cha của họ.

Theo nguồn sử liệu phương Bắc, Hoàng tử Đê-bà Đạt-đa là anh em chú bác với Thái tử Tất-đạt-đa, con Bạch Phạn vương. Ông là anh trai của Tôn giả A-nan, xuất gia theo Phật cùng với một số hoàng thân nước Ca-tỳ-la-vệ. Sau khi xuất gia, Đê-bà Đạt-đa tu tập tinh tấn, chứng đạt một số thần lực, được bạn đạo quý mến, quần chúng Phật tử thành Vương xá kính trọng. Nhưng không dừng lại ở đó, ông có tham vọng nắm giữ vai trò lãnh đạo Tăng-đoàn Phật giáo. Để thực hiện tham vọng này, Đê-bà Đạt-đa sử dụng thần lực, nhiếp phục Thái tử A-xà-thế và xúi giục A-xà-

thế sát hại vua cha để lên ngôi, trong khi ông sát hại đức Phật để nắm giữ vai trò lãnh đạo tôn giáo nhiều ảnh hưởng này.

A-xà-thế thực hiện thành công âm mưu sát hại vua Tần-bà-sa-la và nắm quyền cai trị vương quốc Ma-kiệt-đà. Còn Đề-bà Đạt-đa, sau khi trực tiếp yêu cầu đức Thế Tôn giao phó Tăng đoàn cho mình lãnh đạo không thành, ông phải mượn thế lực của vua A-xà-thế để thực hiện âm mưu sát hại đức Phật. Đề-bà Đạt-đa tinh tuyển 16 sát thủ từ trong cung của vua A-xà-thế để tiến hành kế hoạch ám sát đức Phật. Theo kế hoạch, đầu tiên, ông sai hai sát thủ tiếp cận đức Thế Tôn và ra tay hạ sát Ngài. Rồi ông sai hai sát thủ khác sẽ chặn đường về và thủ tiêu hai sát thủ trực tiếp sát hại đức Phật. Cứ hai sát thủ sau sẽ chặn đường và thủ tiêu hai sát thủ trước. Tất cả chỉ là nhằm không để lộ kẻ chủ mưu. Nhưng hai sát thủ đầu tiên đã được đức Phật giáo hóa. Họ không thể ra tay sát hại đức Phật. Thế là kế hoạch sát hại đức Phật này không

thành.

Sai người thì sợ người bị đức Phật hóa phục. Đề-bà Đạt-đa nghĩ, thú dữ sẽ không thể bị hóa phục. Vì vậy, Đề-bà Đạt-đa mượn những con voi hung dữ của vua A-xà-thế. Chúng là con voi luôn phải nhốt trong chuồng, chỉ sử dụng khi lâm trận trên chiến trường. Sử ghi lại rằng trong lúc đức Thế Tôn cùng các thầy Tỳ-kheo đang trên đường vào thành Vương Xá khát thực, Đề-bà Đạt-đa ra lệnh thả những con voi hung dữ kia xông đến tấn công đức Phật. Nhưng bậc Đại giác đã hóa phục chúng với tâm đại từ. Chúng không hại đức Thế Tôn. Người và vật, không ai có thể sát hại đức Thế Tôn. Đề-bà Đạt-đa không tin là không thể sát hại được đức Phật. Ông đích thân mai phục trên một góc đỉnh núi, đợi lúc đức Phật đi qua sẽ lăn những tảng đá lớn từ trên đỉnh núi xuống và tin chắc những tảng đá lớn vô tri sẽ sát hại được đức Phật. Nhưng những tảng đá vô tri kia chỉ lăn xuống và dừng lại dưới chân đức Phật, làm tổn

thương nhẹ chân Ngài.

Một người nhiều lần gây ra tội ác như vậy lẽ ra phải bị xử phạt nặng. Nhưng không, đức Phật cũng chẳng xử phạt gì Đề-bà Đạt-đa. Ngài chỉ nói với Tăng chúng là Đề-bà Đạt-đa không còn là thành viên của Tăng đoàn nữa. Và Ngài nói với Tôn giả Xá-lợi-phất thông báo cho quần chúng Phật tử để họ biết Đề-bà Đạt-đa không còn là một Tỳ-kheo đệ tử Phật, tất cả lời nói và việc làm của Đề-bà Đạt-đa không đại diện hay phản ánh bất kỳ quan điểm hay tư tưởng nào của chúng Tỳ-kheo đệ tử Phật nữa. Nhưng không chịu ăn năn hối cải, Đề-bà Đạt-đa nghĩ ra 5 điều của các nhà khổ hạnh để lôi kéo những Tỳ-kheo nhẹ dạ và mới tu. Và ông đã lôi kéo được 500 Tỳ-kheo. Khi có được 500 Tỳ-kheo theo mình, Đề-bà Đạt-đa ly khai giáo đoàn Tỳ-kheo đệ tử Phật, thành lập một giáo đoàn khác do ông lãnh đạo. Nhưng cuối cùng 500 Tỳ-kheo theo Đề-bà Đạt-đa cũng tỉnh ngộ và quay về với giáo đoàn Tỳ-kheo đệ tử Phật. Đề-

bà Đạt-đa uất hận mà chết.

Về A-xà-thế, thường khi giải thích về sự kiện ngộ nghịch của A-xà-thế, thì chỉ được giải thích là do ân oán từ nhiều đời trước giữa A-xà-thế và vua Tần-bà-sa-la. Và theo cách giải thích này, khi mới sanh, các nhà tướng số đã thưa với vua Tần-bà-sa-la, lớn lên A-xà-thế sẽ là đứa con ngộ ngược, cần loại bỏ từ nhỏ. Nhưng vua Tần-bà-sa-la không quan tâm đến lời tiên đoán của các nhà tướng số. Vua Tần-bà-sa-la vẫn hết mực thương yêu hoàng tử A-xà-thế. Thậm chí, khi biết kế hoạch sát hại vua cha của A-xà-thế, vua Tần-bà-sa-la không những không xử phạt mà còn sẵn sàng nhường ngôi cho A-xà-thế. Tần-bà-sa-la là vị vua nhân từ của vương quốc Ma-kiệt-đà và là đệ tử thân tín của đức Phật. Nhưng với bản tính bạo ngược và đầy tham vọng của mình, A-xà-thế đã giam hãm vua cha vào ngục tối và bỏ đói cho đến chết. Sử liệu chỉ nhắc đến yếu tố tham muốn ngôi vị của vua cha, ngôi vị mà trước sau gì cũng thuộc về A-xà-thế.

Nhưng A-xà-thế là một nhà lãnh đạo nhiều tham vọng. Ông luôn muốn mở rộng lãnh thổ của ông. Tham vọng này có thể được thấy trong lần ông sai quan đại thần Vassakāra đến hỏi đức Phật về kế hoạch xâm lược nước cộng hòa thuộc bộ tộc Vajjian. Nhân đó đức Phật gọi Tôn giả A-nan và chỉ dạy về bảy pháp mà chúng Tỳ-kheo cần tuân thủ để giữ vững một Tăng-đoàn hòa hợp và thanh tịnh. Đức Phật dạy Tôn giả A-nan, nhưng cũng để nói với quan đại thần đó biết là không ai có thể xâm lược một quốc gia hòa hợp như Vajjian. Nghe đức Phật phân tích sức mạnh có được do sự hòa hợp của bộ tộc Vajjian, A-xà-thế không đem quân xâm lược quốc gia có nền cộng hòa đầu tiên trong lịch sử Ấn Độ này. Nhưng sau khi đức Phật niết-bàn một thời gian, sử liệu còn ghi lại, vua A-xà-thế đã tiến quân xâm lược thành Tỳ-xá-ly thuộc bộ tộc Vajjian và nhiều lân quốc khác. Cũng cần nói thêm, địa chính trị của vương quốc Ma-kiệt-đà do vua A-xà-thế cai trị rất thuận lợi

trong việc xâm lăng mở rộng bờ cõi. Về sau, thế kỷ thứ IV và thứ III trước Tây lịch, cũng từ nước Ma-kiệt-đà, các hoàng đế của vương triều Maurya tiếp tục chinh phạt các nước lân bang, mở rộng bờ cõi trải dài khắp quốc gia rộng lớn Ấn Độ ngày nay, trong số họ, nổi bật nhất là vua A-dục, một Phật tử thuần thành, sau khi quy y theo Phật giáo, ông từ bỏ chiến tranh xâm lược, đem chánh pháp truyền rộng đến thần dân trong cả nước và nhiều nước lân bang.

Xin thưa thêm rằng, Đề-bà Đạt-đa xuất gia là vì động cơ chân chánh, không phải ông vì ganh tỵ với đức Phật hay vì một mưu đồ gì mà xuất gia. Chính Tôn giả Xá-lợi-phất cũng đã từng khen ngợi Đề-bà Đạt-đa với quần chúng Phật tử thành Vương Xá. Tuy xuất gia chân chánh, nhưng chưa chứng đắc các thánh quả, nên tâm ông chưa nhu nhuyễn, chưa thuần tịnh. Tâm chưa nhu nhuyễn, thuần tịnh thì vẫn còn có thể bị danh, bị lợi, bị quyền, bị thế chi phối và che lấp thiện tâm.

Trong trường hợp này, có thể vì tham vọng lãnh đạo một tôn giáo lớn và ảnh hưởng nhất xã hội Ấn Độ lúc bấy giờ mà ông đánh mất lý tưởng xuất gia chân chánh của mình. Và cộng thêm yếu tố xuất thân từ giai cấp tướng lĩnh, Đề-bà Đạt-đa có thể có tham vọng không ngừng lại ở vai trò lãnh đạo Tăng-đoàn Phật giáo mang bản chất Sa-môn, mà còn muốn liên minh với thế lực chính trị để thực hiện âm mưu cuồng loạn của mình.

Sử liệu ghi là vua A-xà-thế bị Đề-bà Đạt-đa xúi giục và không đề cập đến âm mưu liên kết hai thế lực này. Nhưng với bản tính bạo ngược và nhiều tham vọng của mình, Thái tử A-xà-thế khó có thể đơn thuần chỉ vì lời xúi giục của Đề-bà Đạt-đa hay vì bị Đề-bà Đạt-đa dùng phép thuật mê hoặc mà sát hại vua cha. A-xà-thế có thể vì một mưu đồ chính trị lớn hơn.

Một câu hỏi được đặt ra là, nếu vua A-xà-thế đã hậu thuẫn cho Đề-

bà Đạt-đa thực hiện kế hoạch bằng mọi cách để nắm giữ vai trò lãnh đạo Tăng đoàn nhằm liên kết hai thế lực này, thì tại sao, sau nhiều lần Đề-bà Đạt-đa thực hiện không thành công kế hoạch đó, A-xà-thế không trực tiếp sử dụng đến quyền lực của mình, thậm chí có thể sử dụng vũ lực để sát hại đức Phật và giúp Đề-bà Đạt-đa lên nắm quyền lãnh đạo Tăng đoàn? A-xà-thế không thể làm vậy. Bởi vì, A-xà-thế biết rõ rằng công khai làm thân Phật tổn thương hay sát hại Phật sẽ lãnh lấy nghiệp quả nghiêm trọng. Nghiệp quả nghiêm trọng ở đây không có ý nói đến nghiệp quả phải lãnh lấy trong những đời sau trong nghĩa nhân quả nghiệp báo. Chắc chắn A-xà-thế không tin nhân quả nghiệp



báo. Nhưng ông tin chắc rằng, một khi đức Thế Tôn bị ông sát hại, các nhà lãnh đạo và nhân dân các nước lân bang (những người đệ tử Phật) sẽ đem quân hỏi tội ông và một số quốc gia khác sẽ lấy lý do đó xâm lược Ma-kiệt-đà. Khi đó ông khó bề chống đỡ. Như chúng ta biết, một số nguồn sử liệu còn ghi lại, sau khi đức Thế Tôn niết-bàn, các quốc gia đã đem quân đến thành Câu-thi-na để tranh chấp về việc phân chia xá-lợi của Ngài. Sự tranh chấp này đã được giải quyết trong tinh thần ôn hòa và tương kính. Chỉ vì mong muốn có được xá-lợi của đức Thế Tôn để tôn thờ mà họ đã sử dụng đến quân đội, hướng chi trong trường hợp Ngài bị sát hại. Chính bản thân Đề-bà Đạt-đa nhiều lần sát hại đức Phật cũng chỉ sát hại trong sự bí mật. Trong kế hoạch cuối cùng để thực hiện tham vọng lãnh đạo Tăng đoàn, Đề-bà Đạt-đa cũng đã đề xuất những giới điều nghe có vẻ rất nghiêm ngặt trong việc tu tập để gây áp lực lên đức Phật. Chính đức Phật cũng không phê phán tất

cả nội dung của những giới điều đó. Nhưng Ngài cũng không quy định các thầy Tỳ-kheo phải tuân giữ nó. Chắc chắn, cả hai, Đề-bà Đạt-đa và vua A-xà-thế không muốn để dân chúng và Phật tử biết kế hoạch bạo ngược của họ. Kế hoạch của họ được thực hiện trong phạm vi bí mật.

Trong cách giải thích của chúng tôi, chúng tôi đặt kế hoạch của A-xà-thế và Đề-bà Đạt-đa trong bối cảnh chính trị và tôn giáo Ấn Độ lúc bấy giờ.

Về chính trị, trong những thế kỷ trước khi đức Thế Tôn hiện thế, trung tâm chính trị của Ấn Độ cổ đại tập trung quanh lưu vực sông Indus, thuộc Tây Bắc Ấn. Trong thời gian này, Bà-la-môn giáo, đại diện cho nó là các giáo sĩ, nắm giữ vai trò lãnh đạo tinh thần của toàn xã hội. Họ có quyền lực lớn hơn cả các tầng lớp tướng lĩnh cai trị các quốc gia Bà-la-môn giáo này. Trong thời kỳ này, chúng ta thấy có sự liên kết giữa thần quyền, cụ thể là quyền lực xã hội của các giáo sĩ Bà-la-môn, với thế quyền,

quyền lực cai trị bằng quân sự của giai cấp tướng lĩnh. Hai thế lực này liên kết để thống trị toàn xã hội. Nhưng đến thế kỷ thứ VI, thứ V trước Tây lịch, một số quốc gia mới nổi lên, lấy hạ lưu sông Hằng, thuộc Đông Bắc Ấn làm trung tâm chính trị. Ma-kiệt-đà của vua Tần-bà-sa-la là một trong hai quốc gia hùng mạnh nhất trong số các quốc gia thuộc Đông Bắc Ấn. Các quốc gia mới này vượt trội hơn các quốc gia thuộc lưu vực sông Indus, phía Tây Bắc Ấn Độ. Lãnh đạo các quốc gia mới không chấp nhận uy quyền tối cao của tầng lớp giáo sĩ Bà-la-môn và không lấy Bà-la-môn giáo làm quốc giáo. Họ có xu hướng ủng hộ các tôn giáo mới. Sự ủng hộ này, ngoài yếu tố tâm linh và tinh thần, còn có một phần yếu tố là họ muốn dựa vào các tôn giáo mới này làm thế đối trọng với quyền uy của Bà-la-môn giáo và thế lực của các vương quốc phía Tây Bắc Ấn Độ.

Về tôn giáo, các tôn giáo mới thuộc hạ lưu sông Hằng không chấp nhận giáo quyền

của thánh điển Vệ-đà. Trong số các tôn giáo không thuộc Bà-la-môn giáo, được gọi chung là các đoàn Sa-môn, Phật giáo là tôn giáo vượt trội và nhiều ảnh hưởng nhất trong xã hội. Ảnh hưởng của Phật giáo lan rộng khắp 16 quốc gia đang phát triển thuộc hạ lưu sông Hằng. Đệ tử xuất gia theo Phật phần nhiều là những người xuất thân từ tầng lớp quý tộc, trí thức và thương nhân có nhiều ảnh hưởng trong xã hội. Đệ tử tại gia của đức Phật gồm nhiều thành phần xã hội từ vua quan, thương nhân, trí thức cho đến những người cùng đinh khốn khổ, mà đông nhất là những tầng lớp có nhiều ảnh hưởng trong xã hội như vua quan, trí thức và thương gia. Trong số họ, có cả hai vị vua trị vì hai vương quốc hùng mạnh nhất là: vua Tần-bà-sa-la lãnh đạo nước Ma-kiệt-đà và vua Ba-tư-nặc, lãnh đạo nước Kiền-tát-la.

Kế hoạch sát hại vua cha của A-xà-thế và âm mưu sát hại đức Phật của Đề-bà Đạt-đa xảy ra trong bối cảnh chính trị và tôn giáo lấy hạ lưu sông

Hàng làm trung tâm, mà trong đó, về chính trị Ma-kiệt-đà là một trong hai quốc gia hùng mạnh nhất và về tôn giáo, Phật giáo là tôn giáo có ảnh hưởng sâu rộng nhất trong tất cả các quốc gia đang phát triển đó, cho phép chúng tôi đưa ra một giả thuyết về âm mưu sát hại thầy và cha của Đề-bà Đạt-đa và A-xà-thế có liên quan đến mưu đồ chính trị nhằm liên kết hai thế lực thế quyền và thần quyền. Nếu giả sử, Đề-bà Đạt-đa lên nắm giữ vai trò lãnh đạo Tăng-đoàn Phật giáo, ông sẽ hậu thuẫn cho tham vọng bành trướng lãnh thổ của vua A-xà-thế bằng cách ủng hộ những cuộc xâm lược núp đằng sau chính sách ngoại giao. Và đáp trả lại, A-xà-thế sẽ ủng hộ Tăng-đoàn Phật giáo do Đề-bà Đạt-đa lãnh đạo và mở rộng Phật giáo cùng với đạo quân xâm lược của mình. Cách truyền bá tôn giáo như vậy đã thấy nhiều trong lịch sử tôn giáo thế giới.

Giải thích này cho phép chúng tôi nghĩ rằng đức Thế Tôn rõ biết sự liên kết giữa thế

quyền và thần quyền có thể sẽ xảy ra. Liên minh này có thể gây ra rất nhiều nguy hại cho Phật giáo và cho quốc gia, nếu những người lãnh đạo trong các liên minh ấy không phải là minh quân, không phải là minh sư. Bản tính con người là tham lam, nên khi nắm giữ nhiều quyền lực mà không bị kiểm soát, họ có thể bị quyền lực sai khiến và dễ lạm quyền. Vì vậy, theo kinh Niết-bàn, trước khi đức Thế Tôn niết-bàn, Tôn giả A-nan thưa hỏi đức Phật, chúng Tăng sẽ nương vào đâu và vào ai để tu tập, có nghĩa là ai sẽ là người lãnh đạo Phật giáo sau khi đức Phật niết-bàn. Ngài dạy rằng, không ai lãnh đạo các Thầy Tỳ-kheo cả, các Thầy Tỳ-kheo phải tự nương tựa vào chính mình, lấy giáo pháp và giới luật đức Phật đã nhiều năm giảng dạy mà nương tựa tu tập.

Nếu đức Phật mà giao phó Tăng-đoàn cho một thầy Tỳ-kheo nào đó quản lý thì Phật giáo đã theo mô hình trung ương tập quyền. Nhưng, nhiều lần đức Phật khen ngợi cách

quản lý theo kiểu cộng hòa nghị sự của bộ tộc Vajjian. Và thể chế chính trị của vương quốc Ca-tỳ-la-vệ cũng theo mô hình cộng hòa nghị sự. Tăng đoàn Phật giáo cũng theo mô hình này. Nghĩa là tất cả phận việc của Tăng đều phải thông qua biểu quyết của số đông, biểu quyết này được thực hiện bằng hình thức Đại Tăng yết-ma. Cộng đồng Tỳ-kheo y cứ vào giới luật đức Phật đã quy định mà bầu và chọn người đại diện cho Tăng-đoàn trông lo những Phật sự liên đới trong từng khu vực. Không ai lãnh đạo Tăng đoàn Phật giáo, chỉ có người được Tăng sai trông lo các Phật sự của Phật giáo. Người được Tăng sai không phải là người lãnh đạo có quyền uy tối cao như một số tôn giáo khác. Quyết định của Tăng là quyết định cao nhất và có giá trị nhất. Quyết định ấy được thực hiện qua hình thức yết-ma và phải y cứ vào giới luật đức Phật đã định chế. Hiểu theo nghĩa hiện đại, đó là hình thức bầu cử dân chủ nghị viện và được thực hiện trong tinh

thần “thượng tôn pháp luật”.

Thay lời kết: Có thể cách giải thích của chúng tôi có người không đồng tình hoặc phê phán. Trong ý niệm của mình, khi viết bài viết này, chúng tôi chỉ mong muốn tìm hiểu thêm lý do vì sao đức Phật không thiết lập mô hình quản lý Tăng tín đồ Phật giáo theo cách một tôn giáo có lãnh đạo tối cao, có cơ quan trung ương nhiều quyền lực như các tôn giáo khác. Phải chăng sự kiện Đề-bà Đạt-đa âm mưu sát hại đức Phật là một trong những lý do có liên quan đến vấn đề đức Phật không giao phó Tăng đoàn cho một thầy Tỳ-kheo nào đó lãnh đạo? Và như vậy mô hình nào là mô hình quản lý phù hợp nhất và tối ưu nhất đối với Phật giáo hiện đại, một tôn giáo vẫn luôn lấy mục đích giải thoát khổ đau và sanh tử cho mình và người làm mục đích chính yếu? Mô hình ấy đức Phật đã chỉ dạy. Vấn đề chỉ ở chỗ, tùy theo mỗi quốc gia Phật giáo có cách điều chỉnh mô hình đó sao cho phù hợp nhất.■

Nhận diện và yêu mến cuộc đời

THÍCH THÁI HÒA

Có nhiều vị tương đối có chút trí thức và ngay cả một vài Phật tử cũng thường cho mình là trí thức Phật giáo, đã gặp tôi nói chuyện và đề nghị tôi nên góp phần vào việc “hiện đại hóa Phật giáo”.

Tôi đã cười và nói với các vị ấy rằng: “Đạo Phật không cần hiện đại hóa, mà các anh nên hiện đại hóa cách nhìn và cách tu của các anh cho thích hợp với đạo Phật”.

Ở trong kinh đức Phật đã từng dạy: *Những gì Ngài đã trình bày ở trong giáo pháp, phần đầu là thiện, phần giữa là thiện và phần sau là thiện.*



Thiện do đức Phật trình bày, thiện ấy là tốt đẹp, cao thượng và hoàn chỉnh. Thiện ấy là xuyên suốt mọi thời gian chứ không phải tồn tại trong từng giai đoạn. Và thiện ấy là xuyên suốt mọi không gian mà không phải bị đóng khung trong một xứ sở. Vậy, ta hiện đại hóa đạo Phật là ta hiện đại hóa cái gì nơi đạo Phật?

Những gì đức Phật dạy là khế lý. Vì chính nó là chân lý do tự thân Ngài chứng nghiệm và giác ngộ. Nó như vậy là như vậy. Ta

muốn làm cho nó cũ cũng không được và muốn làm cho nó mới cũng không xong. Vậy, ta hiện đại hóa cái gì nơi chân lý mà đức Phật đã chứng ngộ?

Những gì đức Phật đã dạy là khế cơ. Lời dạy khế cơ là lời dạy thích ứng với thực tế, không viển vông, mơ hồ, đúng với trình độ và hoàn cảnh của con người hay chúng sanh.

Lời dạy khế cơ là lời dạy thích ứng với nghiệp lực của chúng sanh và có khả năng làm thay đổi nghiệp lực ấy thành nguyện lực. Vì do nghiệp lực chúng sanh sai khác, nên căn cơ, trình độ của họ sai thù, vạn biệt, vì vậy trước khi chuyển pháp luân, đức Phật đã quán chiếu tường tận về nghiệp duyên của chúng sanh, để chuyển vận giáo pháp cho thích ứng, nhằm giúp chúng sanh chứng nghiệm và giác ngộ chân lý theo điều kiện và tầm mức của họ.

Tầm mức trình độ của họ ngang đâu thì họ hiểu lời Phật dạy ngang đó, chứ không phải đức Phật và lời dạy của Ngài ngang nơi tầm mức họ hiểu. Đức Phật và lời dạy của Ngài không

một ai có thể hiểu hết, ngay cả những vị Bồ-tát còn một đời nữa sẽ được bổ xứ thành Phật, vậy ta là ai mà đòi hiện đại hóa đạo Phật? Vì Phật thì không cần phải hiện đại, vì Ngài là xuyên suốt cho mọi thời đại.

Và những gì đức Phật dạy là khế thời. Vì nghiệp lực và quả báo của chúng sanh không nhất định, không có người nào giống người nào, và cũng không có loài nào giống loài nào, và cũng không có thời đại nào giống thời đại nào. Tại sao? Vì nó luôn luôn vô thường và biến chuyển theo duyên để khởi hiện hay ẩn tàng. Và tuy nó hiện khởi hay ẩn tàng, nhưng nó vẫn luôn luôn thống nhất trong một dòng chảy của nghiệp. Thời đại nào cũng liên hệ đến nghiệp của chúng sanh, và từ nơi nghiệp thiện ác của chúng sanh mà biểu hiện.

Nên, pháp của đức Phật dạy là để chuyển hóa nghiệp chúng xấu ác của chúng sanh, chứ không phải chạy theo nghiệp chúng của chúng sanh để hiện đại hóa đạo Phật.

Và thời đại nào chúng sanh cũng cần có an lạc và hạnh phúc,

cũng cần có tự do và giải thoát. Họ muốn vậy, nhưng không thể, là vì do nghiệp chủng xấu ác của họ. Vậy, muốn có hạnh phúc và an lạc, giải thoát và tự do, thì tự thân của họ phải chuyển hóa nghiệp chủng xấu ác; họ phải biết đặt gánh nặng nghiệp chủng xấu ác của họ xuống để bước tới và đi lên.

Pháp của Phật, nếu ai thực hành, thì sẽ có khả năng giúp họ chuyển hóa những nghiệp chủng xấu ác ấy để thành tựu đời sống an lạc và hạnh phúc, giải thoát và tự do. Và vì vậy, pháp của Phật là thích ứng cho mọi thời đại của chúng sanh.

Vì vậy, ở đâu và lúc nào trong

ba cõi, pháp của Phật cũng thích ứng với những khát vọng cao quý của chúng sanh, nên pháp của Phật dạy gọi là khế thời.

Lại nữa, pháp của Phật không phải chỉ có một pháp môn mà có đến vô lượng pháp môn để đáp ứng nhu cầu tu học cho hết thầy chúng sanh. Nếu ta là người tu học có chất liệu của trí tuệ và từ bi và là người có tâm nguyện hoằng pháp, thì ta trình bày pháp môn này cho chúng sanh tu học, nếu không thích ứng, thì ta hãy trình bày pháp môn khác; nếu ta trình bày bằng phương pháp này mà họ không hiểu, thì ta trình bày bằng những phương pháp khác. Nghĩa là chân lý giác ngộ



“ Đạo Phật không cần hiện đại hóa, mà các anh nên hiện đại hóa cách nhìn và cách tu của các anh cho thích hợp với đạo Phật. ”

thì chỉ có một, mà phương pháp để đạt ngộ lại có nhiều cách, có nhiều pháp môn. Vì vậy, ta không nên quá cứng nhắc ở pháp môn này mà chỉ trích pháp môn kia, vì làm như vậy, dù vô tình, ta vẫn tạo ra sự phân cắt, chia rẽ và bè phái, tạo nên sự bất ổn cho xã hội.

Một người muốn hoằng pháp theo pháp của đức Thế Tôn, điều kiện trước hết là vị ấy phải học pháp và hành pháp do đức Thế Tôn giảng dạy, để tự thân giác ngộ và thể nhập chân lý tối hậu của pháp mà Ngài muốn nói.

Sự thể nhập ấy gọi là khế lý. Nếu không có khế lý, lấy gì để khế cơ và khế thời? Khế cơ và khế thời phải từ nơi khế lý mà biểu hiện. Và vì vậy, người hoằng pháp biết khế cơ và khế thời cũng phải có khả năng chuyển tải nội dung của khế lý.

Nên, khế cơ và khế thời cũng chỉ là cách nói của khế lý mà thôi. Nếu không, thì khế cơ và khế thời cũng chỉ là những sáng tạo tùy tiện, chúng có tác dụng gây mê, làm dụ thần kinh cho những người khó ngủ mà không phải là đạo lý chân thực.

Và nếu ta không học pháp và hành pháp để chứng nhập lý tính chân thực và từ nơi lý tính chân thực ấy mà biểu hiện cuộc sống của trí tuệ và từ bi, thì ta lấy gì để hoằng pháp?

Phải chăng hoằng pháp là mượn ngôn ngữ của trí tuệ và từ bi để phơi bày kiến thức về đạo Phật của mình cho người khác? Hoằng pháp như vậy, thì chẳng có pháp nào của Phật để hoằng, mà ta chỉ phơi bày bản ngã của ta, tạo ra những rối rắm và phe nhóm cho xã hội vậy.

Tại sao? Vì ngôn ngữ trí tuệ không phải là trí tuệ và ngôn ngữ từ bi không phải là từ bi. Cũng vậy, ngôn ngữ diễn tả cái nón, tự thân của nó không phải là cái nón. Cái nón phải là cái nón của tự thân, nó không dính dáng gì đến những ngôn ngữ của người đang diễn tả về nó. Vì nón và người đang diễn tả về nón là hai thực thể khác biệt, hai nhân duyên khác nhau vậy.

Nên, tôi đã nói với quý vị ấy rằng: Mình cứ thực tập những gì đức Phật đã dạy, ngay trong những điều kiện mà mình đang sống, để có thể tháo tung những

hạt giống kiêu mạn và chấp ngã đang ràng buộc nơi tâm mình, khiến cho tâm mình càng lúc càng sáng và càng có tự do.

Ta đem tâm trong sáng và tự do ấy để tiếp xúc với mọi sanh vật, ta sẽ phát hiện được nhiều cái mới nơi ngoại cảnh, qua cách nhìn của ta. Và một lần tiếp xúc lại là một lần mới, mới ngay từ nơi cách nhìn và cách ứng dụng của ta.

Cũng vậy, khi ta đặt la bàn xuống một điểm và ta nhìn mọi vật từ một điểm của la bàn, thì mọi vật sẽ hiện nguyên hình cho ta từ một điểm ấy để ta nhận diện. Và cũng la bàn ấy, ta chỉ cần nhích cái kim của la bàn sang một điểm khác, thì cũng từ nơi một điểm khác ấy của la bàn, mọi vật sẽ hiện nguyên hình cho ta từ một điểm mới ấy để cho ta nhận diện. Và cứ như vậy, ta chỉ cần thay đổi một điểm, một cự ly là ta có một cách nhìn mới, một cách phát hiện mới đối với mọi sự vật qua cái la bàn của ta. Nên vua Trần Nhân Tông nói: “Nhất hồi niệm xuất, nhất hồi tân”. Nghĩa là một lần đưa ra là một lần mới tinh. Một lần nhích

la bàn là một lần ta có cách nhìn mới đối với mọi sự vật.

Vì vậy, nếu tâm ta đầy những hạt giống vô minh, kiêu mạn và chấp ngã thì ta cố gắng nói cho mới, trình bày cho mới và nỗ lực làm cho mới, thì nó vẫn là cũ. Và mỗi khi ta biết ứng dụng lời Phật dạy vào trong đời sống của ta, thì những hạt giống vô minh, kiêu mạn và chấp ngã nơi tâm ta tự nó lắng xuống, bấy giờ tâm giải thoát và sự sáng trong nơi tâm ta biểu lộ một cách tự nhiên, thì cho dù ta nói chuyện cũ mà vẫn thành chuyện mới, ta làm việc cũ mà vẫn thành việc mới, hay khi ta nói hoặc làm, ta chẳng cần quan tâm đến cũ và mới gì cả, mà lời nói của ta vẫn khéo lý, khéo cơ và khéo thời như thường.

Nên, mới hay cũ, hợp thời hay không hợp thời là do khả năng diệt trừ hay không diệt trừ những mê lầm của phiền não và vô minh nơi tâm ta.

Mỗi ngày ta nhận diện những phiền não nơi tâm ta và làm cho chúng càng lúc càng lắng yên là mỗi ngày tâm ta đều mới. Ta hãy đem cái mới ấy để nhận diện và yêu mến cuộc đời. ■

Góc Khuất

HẠNH PHƯƠNG

Có những kẻ trọn đời - góc khuất
Dâng hiến trái tim hồng, với nghĩa vụ vô danh
Họ quên mất mùa Xuân
Rạng rỡ mai đào - rục rĩ niềm vui
Đến giữa cuộc đời, từ trái tim vô nhiễm.

Đồng thể đại bi - vô vàn phương tiện
Phật vào đời - mỗi mỗi bước thánh thơ
Duy nhất: Kẻ vô cầu - vô niệm
mới
Đặt chân TA theo kịp bước chân người
Có bà mẹ hiền hạnh đức tuyệt vời
Tự dâng hiến đời mình nguyện đầu tròn áo vương nghiêm sức
Vượt trăm ngàn gian nan - vượt hàng hà sa oan ức
Duy nhất: đem hạnh phúc cho đời
Xin được gọi tên người là Thế quán, Diệu không
Diệu nghiêm, Như thanh
như như bát bát
Chúng con ở bên thềm bờ vực, khổ đau, phiền não,
lợi danh, bát phong ngày đêm rưng rức
Chỉ cần gọi tên người Thế âm, Thị kính, Địa mẫu,
Liễu hạnh, Thắng man, Ma ha ba xà ba đề
Suối mát cam lồ thường nhuận hồng ân
Và góc khuất
bóng hình
lung linh
ngời tỏ.

Phật Giáo Việt Nam

đang lụi tàn
hay khởi sắc
(? !)

(tiếp theo)

TRẦN KIÊM ĐOÀN

Phần 3

Ngày tàn của đạo Phật (? !)

Theo NHL thì giới trí thức Phật giáo đang bỏ dần đạo Phật vì thất vọng trước một hệ thống giáo lý không còn hấp dẫn và đáp ứng được nhu cầu tâm linh thời đại(!). Chẳng rõ khi nêu lên nhận định mang tính quyết đoán này, NHL có căn cứ trên những dữ kiện khả tín nào không hay cũng chỉ là một lối phỏng định theo cảm tính thuần triết học của hình ảnh Heraclite ở trường cổ tắm trên dòng sông... “đương niệm hiện tiền”. Nhưng nếu chỉ xét về khía cạnh “chính danh” mà thôi thì đã thấy có điều không ổn về nhóm chữ “trí thức Phật giáo”. Theo NHL thì “trí thức



Phật giáo” là ai? Là những người có bằng cấp đại học, có học hàm, học vị cao theo đạo Phật nhưng chẳng hiểu gì về đạo Phật? Hay là những người có trình độ học vấn cao, đồng thời cũng hiểu giáo lý nhà Phật? Hoặc là những cư sĩ, thiện tri thức đã biết và thực hành pháp môn tu học đạo Phật? Hay là những người nghiên cứu đạo Phật sâu rộng nhưng chỉ cười ngửa xem hoa chứ chưa bao giờ hành hoạt tu trì? Thế nhưng dẫu họ là ai thì điểm then chốt ở đây vẫn là nhu cầu tâm linh. Và nhu cầu tâm linh thực sự của họ trong thời đại ngày nay mang ý hướng và nội dung như thế nào?

Hãy khoan đi vào những ngõ ngách tâm lý, luận lý và triết lý nhiều khe trong rừng thiền bạt ngàn của Phật giáo và xin tạm hình dung ra một trí thức Phật giáo theo nghĩa bình thường. Đó là một người có tầm hiểu biết tương đối rộng, có cách nhìn và nhận xét vấn đề phải chăng và có đủ khả năng nhận thức được những khái niệm cơ bản giáo lý nhà Phật. Người ấy đến với đạo Phật như tìm về một suối nguồn tâm linh và tư tưởng bằng tinh thần tìm cầu tu học chứ không phải dựa vào đạo Phật để mưu cầu lợi ích kinh tế hay tìm sự hỗ trợ chính trị cho bản thân, cho nhóm phái ồn ào lửa rom com cháy nhất thời. Người đó sẽ tìm gì từ tôn giáo? Sự che chở, hứa hẹn, phép lạ, cứu rỗi... chăng? Nếu chỉ có thế thì chỉ là tín đồ, con chiên ngoan đạo chứ đâu cần phải đóng vai trò người trí thức. Người đi tìm kho kiến thức phong phú, tìm cách lý giải nguyên lý cuộc đời và nguyên tắc sống chăng? Nếu thế thì làm học giả chứ đâu cần tới cái gọi là “trí thức Phật giáo”!

Và nếu nhìn tổng quan lý

thuyết Phật giáo như một trò chơi chữ viển mơ thì đó một trí thức Phật giáo chưa thành!

Hiện tượng “trí thức Phật giáo từ bỏ đạo Phật...” như nhận định của NHL không thực sự xảy ra trên thực tế trong cũng như ngoài nước; kể cả Phật giáo Việt Nam và Phật giáo thế giới. Nếu có chăng một mớ hiện tượng “thoái trào” của giới trí thức thuộc nhiều tôn giáo nhưng Phật giáo chiếm đa số là hiện tượng “phiêu lưu thám hiểm” tôn giáo đã xảy ra vào những năm 1980 tại hải ngoại. Đây là hiện tượng một số người Việt, tương đối còn trẻ, có học vị cao về “Tây học” nhưng thiếu sự hòa điệu và tiếp cận với ngọn nguồn và gốc rễ văn hóa Việt Nam vì được du học hay di cư ra nước ngoài ở lứa tuổi còn non. Một vài nhóm trí thức trẻ này dấy lên phong trào theo học các pháp môn “Chế biến Thượng Đế” của một số hiện tượng nhất thời như pháp môn Quán âm, Vô vi, Nhân diện, Linh quang, Thiền cách tân gồm nhiều tên gọi và nhánh phái. Sự xô xao thời 1980 nhạt dần trong thập niên 1990 và gần như vắng bóng

trong thập niên 2000.

Tuy nhiên, vẫn có hiện tượng nhiều trí thức Phật giáo ngày nay chọn sinh hoạt Phật sự ở nhà thay vì đến chùa như thường lệ. Thái độ không đến chùa sinh hoạt thường xuyên và trực tiếp với “Tăng bảo” hoàn toàn không đồng nghĩa với hành động bỏ đạo hay cải đạo. Điều này xuất phát từ 5 lý do chính:

Một là, do phương tiện truyền thông hiện đại quá phong phú. Người ở nhà cũng có thể tham gia đàm luận, tu tập, nghe pháp, thăm viếng chùa viện qua hệ thống vi tính.

Hai là, do hệ thống tổ chức của giáo quyền tan rã và bất lực. Mỗi chùa có một vị trú trì và một đạo tràng riêng, độc lập về mọi mặt tổ chức, kinh tế, tài chánh, lễ nghi, tu học, mà nếu cần có thể tự đặt tên, xưng danh và sinh hoạt như một “giáo hội” riêng biệt hoàn toàn hợp pháp trong bối cảnh xã hội phương Tây.

Ba là, hiện trạng Tăng-già chống bóng nhau làm Phật tử mất niềm tin và nản lòng trước những lời nói pháp hay ho nhưng không được hành hoạt gắn liền

với thực tế.

Bốn là, truyền thống lễ nghi và lễ nhạc Phật giáo Việt Nam đang bị “phát huy” một cách tùy tiện, tự phát và mang nặng tính trình diễn hời hợt do hàng Tăng Ni cao niên và tuổi trẻ thiếu sự hợp tác cần thiết trong vai trò chủ động lễ nghi tôn giáo. Trong lúc nhu cầu thiết yếu trong sinh hoạt và tu học đang cần đến là: Dùng phương tiện nghi thức, lễ nhạc hài hòa, thống nhất và đồng bộ Hoàng dương Phật pháp.

Năm là, sự bế tắc về một khả năng hóa giải những dị biệt trong cộng đồng Tăng lữ vì mặc cảm (tự tôn là chính) và định kiến (khuyh hướng chính trị; viễn kiến bảo thủ và cấp tiến). Thời đại mới nhưng bản chất cũ: Không chấp nhận và thỏa hiệp với sự khác biệt để hóa giải, khẳng khái bảo thủ cái riêng của mình là đúng.

Một trí thức Phật giáo, cư sĩ Minh Tâm viết: *“Chưa bao giờ giới trí thức Phật tử Việt Nam thuộc thế hệ cao niên lại đón nhận suối nguồn tư tưởng và các pháp môn tu học, di dưỡng tinh thần của Phật giáo nhiệt*

tình và đông đảo như trong thời đại ngày nay. Triết lý nhà Phật làm thỏa mãn những nhu cầu tri thức của giới học thuật thời đại vì bản chất tự do, phóng khoáng trong cả Kinh và Luận. Từ mức độ thực tiễn đòi thường đến nhu cầu “vô thượng thậm thâm” của tri thức, kinh điển nhà Phật đều đáp ứng linh hoạt và sinh động.

Tuy nhiên, không ít những trí thức Phật giáo Việt Nam hiện nay càng có cái Tâm quy ngưỡng đạo Phật mạnh mẽ chừng nào, lại càng tìm cách quay lưng với việc “Phật sự” ở các chùa chiền người Việt chừng ấy. Thậm chí họ xa lánh chư Tăng, Ni và bạn đạo bởi họ không còn chịu đựng nổi cảnh chùa chiền bị biến thành những trung tâm quyền tiền, gây quỹ còn thô phàm hơn là cảnh thương mại ngoài đời. Nhiều trí thức Phật giáo khác thất vọng và giảm lòng quy phục các “trưởng tử Như Lai” lại không nương theo đường hướng của đảng cha lành. Giới tăng lữ Phật giáo Việt Nam làm công cụ cho phàm nhân hay tệ hơn nữa là biến tướng thành phàm nhân chia phe, kết phái nói xấu nhau,

bêu riếu nhau trên đài, trên báo, biến cảnh thiền môn thanh tịnh thành cảnh chợ trời hỗn loạn. Tuy nhiên, trong cảnh chợ chiều nào loạn đó, may thay, vẫn còn nhiều đài sen vô nhiễm. Xin quy kính đảnh lễ quý chùa chiền tu viện và chư Tôn đức Tăng Ni vẫn còn giữ được thiền môn thanh tịnh, giới luật nghiêm minh, tâm bồ đề kiên cố...”[8]

Một trí thức Ki Tô giáo ở nước ngoài cũng nhận định:

“Tới mấy thế kỷ vừa qua và hiện nay, Thiền đi tiếp con đường linh hướng của nó trên khắp thế gian, khi bắt gặp những tâm hồn đồng điệu ở chốn trời tây. Thiền chinh phục các vùng đất xa xôi và thâm nhập sâu rộng hơn vào sinh hoạt văn hóa, tôn giáo, nghệ thuật của người phương Tây. Thiền không còn chỉ là cốt lõi của văn hóa Á Đông mà đang trở thành duyên hội ngộ, chốn đồng cảm trên khắp năm châu thế giới. Cái thanh tịnh, vô ngã và như nhất trong Thiền nay lan tỏa và góp phần qui nguyên loài người trở về đại đồng huynh đệ.”[9]

Giới trí thức Phật giáo vẫn

còn đó với tín tâm vào Đạo Pháp không hề thôi chuyển; nếu không muốn nói là càng phát huy mạnh mẽ hơn do sự chín chắn của tuổi tác và mức độ trải nghiệm với thực tế. Không chấp nhận những hình thái thế quyền và giáo quyền phi Phật giáo hoàn toàn không đồng nghĩa với sự phủ nhận Phật giáo. Chối bỏ những dòng sông vẫn đục không có nghĩa là từ bỏ đại dương trong xanh.

Theo nhận định của Allen Carr trong bài điểm sách nói trên thì các nhà truyền giáo Tin Lành đang gặp phải những bức tường bảo vệ kiên cố của đạo Hồi ở Trung Đông và châu Phi, “vòng đai thánh kinh” đã có sẵn ở châu Mỹ, chiếc nôi đạo Chúa ở châu Âu nên hướng tiến còn lại của những binh đoàn truyền giáo lăm của nhiều người là châu Á. Nơi mà đa số người dân theo đạo Phật với đời sống tâm linh từ bi, hiếu hòa, bất bạo động. Dụng công tiếp cận với bất cứ nhóm dân tộc theo Phật giáo nào, Hattaway cũng tìm thấy khả năng đầy triển vọng cho việc vận động quần chúng tập thể bỏ đạo Phật để cải sang đạo Chúa. Công

cuộc vận động truyền đạo để cải đạo được áp dụng và ứng xử liên tục, quyết đoán đã khai diễn. Các phương tiện khả thi đều được áp dụng triệt để từ việc liên kết với các nhóm kinh tế, từ thiện đến khả năng tranh thủ sự hỗ trợ từ phía chính quyền các cấp...

Đạo Phật sẽ có một ngày tàn hay không?

Tất nhiên là có. Đó là một chân lý khách quan đã được khẳng định trong tiến trình tất yếu của “Thành, Trụ, Hoại, Diệt”. Thế lực tâm linh hay phạm tục nào đi ngược lại tiến trình khách quan này là tự đánh lừa, bị đánh lừa hay chủ tâm đánh lừa một đối tượng khác vì bị vô minh che lấp hay vì thiếu lương thiện. Diệt... trong khái niệm về tiến trình duyên khởi của đạo Phật là một sự biến tướng sinh khởi trùng trùng bất tận chứ chẳng có gì còn mà cũng chẳng có gì là mất tương tự như nguyên lý Bảo Toàn Năng Lượng trong khoa học hiện đại. Như nước, hơi, mây, mù, mưa, sông, suối, biển cũng chỉ là biến tướng của duyên hợp, duyên tan, duyên tàn, duyên tận, duyên khởi, duyên sinh... đời đời như

thể. Ngày nào tiến trình sinh diệt này chấm dứt bằng sự giác ngộ viên mãn, ngày đó đạo Phật không còn cần thiết nữa và tự... “tan hàng” chứ chẳng cần có sự cải thể hay giải thể nào cả. Đó là ngày vô minh đã được khai sáng, ngày sự đau khổ không còn hiện hữu và ngày mà tất cả chúng sanh đều đã tới được bến bờ giác ngộ... Paramita!

Tốc độ của dòng chảy thành, trụ, hoại, diệt này nhanh chậm như thế nào và khi nào mới thật sự diễn ra?

Chỉ một chớp mắt là đã có vô vàn sự sinh diệt diễn ra ở mức độ một tế bào, một vật thể, một sinh thể, một thế giới, một vũ trụ hay cả tam thiên đại thiên thế giới. Dòng luân lưu của những sát na sinh diệt tiếp diễn từ vô thủy đến vô chung. Mai kia – một nháy mắt sau, tuần tới hay vô số tỷ tỷ năm sau – ví thử trái đất này bị một biến động vũ trụ làm tan tành ra tro bụi, cho dù cõi Ta Bà này có tan thành mây khói thì tam thiên đại thiên thế giới vẫn trường tồn, thường tại luân lưu. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni là một tia sáng trong

biển hào quang của hằng hà sa số chư Phật. Khái niệm “tàn” và “tận” của pháp thế gian là cái nhìn đom đóm dưới ánh mặt trời.

Cho nên, với đạo Phật thì hiện tượng mất, còn chỉ là giả tạm. Cái nghiệp – thiện ác đáo đầu chung hữu báo – mới đeo đẳng người ta như bóng với hình. Deo mãi cho đến ngày... đoạn nghiệp. Nghiệp, không phải là nụ hôn hay cái tát; không phải là ân đền oán trả từ đâu tới vu vạ, nằm đó mà chờ. Nghiệp là hợp lực, cộng mạng ở ngay chính trong ta từ thời vô thủy của thân mạng này nên không ai có thể trốn nghiệp hay thoát nghiệp cả.

Giải phóng trong đạo Phật không phải là biến tướng, đổi màu mà là giải nghiệp. Mèo đen, mèo trắng, mèo vàng... thì cũng chỉ là giống mèo biến tướng. Nô lệ da đen, nô lệ da trắng, nô lệ da vàng... thì cũng chỉ là kiếp nô lệ thay màu. Sự giải phóng của đạo Phật là giải thoát, thoát kiếp tử sinh, chấm dứt dòng luân hồi đời đời chứ không phải biến cảnh tôi đòi trần gian ra cảnh tôi đòi... viển mộng!

Tuy vạn pháp sinh diệt không

ngừng, nhưng chuẩn đích vẫn là thấy được và tìm cách tới được bến bờ giác ngộ. Pháp thế gian nhìn thấy cảnh núi là núi sông là sông qua đôi mắt trần phàm tục. Pháp quán thế gian nhìn thấy bản chất của núi và sông qua tu học và quán niệm. Pháp xuất thế gian nắm bắt được thật tánh của núi và sông qua chứng đạo. Khi đã chứng đạo giác ngộ giải thoát rồi thì đạo Phật không còn cần thiết nữa. Tam tạng kinh điển cũng trở thành chiếc bè qua sông cần vớt bỏ đi. Với trí tuệ bát-nhã thì “trong Không là sự rỗng lặng tuyệt đối: Không sinh, không diệt, không sạch, không dơ, không tăng, không giảm”. Như thế, nói rằng đạo Phật còn, đạo Phật mất hay đạo Phật lụi tàn cũng chỉ là huyền hóa như nhau! Bản thể của đạo Phật không bị dính mắc vào những phương tiện của một thời, một cõi nào đó; dấu cho cõi đó là Phật, Pháp, Tăng... mà tất cả là Tánh Rỗng Lặng.

Sự lẫn xả vào nỗ lực tấn công Phật giáo để tranh thủ kiếm người cải đạo giữa các thế lực tôn giáo đông người lắm của hiện nay trên các vùng đất nóng bỏng của

thế giới là một cuộc mua bán và đổi chác linh hồn đầy luẩn quẩn của nhiều thế kỷ trước. Viễn ảnh “cao trào” hay “thoái trào” có thể thấy rõ qua lăng kính “nhân quả đồng thời”. Trong nhân đã có quả. Bạo phát thì bạo tàn. Trong từ bi đã có mầm giải thoát. Trong áp đặt, mua chuộc đã có mầm nô lệ, phản tỉnh. Muôn triệu sinh linh bị níu kéo dính chùm trong khu vườn tâm linh tập thể sao bằng những cánh chim hạnh phúc đang tung bay trong bầu trời tự do, an lạc.

Phân 4

Tánh Phật giữa đời thường

Lịch sử văn minh của loài người, từ Thượng cổ đến thời kỳ vệ tinh, nguyên tử, vi tính hôm nay là một cuộc chiến đấu vươn lên không ngừng. Hết thầy mọi biến cố lớn nhỏ đều xuất hiện quanh hai thế giới song hành: Thế giới vật lý giữa đời thường và thế giới tâm linh tôn giáo. Tôn giáo là một tập đại thành những tinh hoa và tính hướng thượng của đời sống tinh thần. Tự bản chất, tôn giáo nào cũng nhằm

hướng con người đến Chân và Thiện. Nhưng động lực xoay chuyển bước đi của tôn giáo lại là con người. Con người lại là con vật chiến tranh. Sự tương tranh, giành giật địa bàn và quần chúng cho mục đích tôn giáo là cả một quá trình đầy máu lệ vì người ta đã nhân danh Chân mà làm điều dối gạt và nhân danh Thiện mà làm điều ác xảy ra khắp nơi trên mặt địa cầu này. Vì thế, chiến tranh tôn giáo có khi còn gây ra nhiều tang thương và dai dẳng hơn cả chiến tranh giành quyền lực thống trị đời thường. Từ những cuộc chiến “Tô-Tem” giữa các bộ lạc cổ sơ đến những cuộc Thập Tự Chinh thời Trung Cổ và muôn vàn hình thức Thánh Chiến từ đạo, triết đạo, truyền đạo và cải đạo ngày nay có vẻ như mỗi ngày một leo thang gay gắt hơn xưa. Với cuộc cách mạng khoa học kỹ thuật hiện đại, càng ngày sự giao lưu càng dễ thì địa cầu càng nhỏ lại. Đất sống càng nhỏ thì sự cạnh tranh “thị trường bành trướng tâm linh” càng trở nên quyết liệt và bất chấp hơn...

Giữa những cơn sóng gió trầm

luân ấy, đạo Phật từ khi xuất hiện cho đến thời điểm này, vẫn còn đứng ngoài mọi hình thức tranh chấp tôn giáo và thế cuộc. Trong lịch sử lâu dài của Phật giáo Đông Tây, điểm son sáng chói nhất của đạo Phật là sự nhất quán về tinh thần từ bi, hỷ xả, phá chấp, vô ngại. Cũng đã có những thời kỳ mà đạo Phật bị các thế lực thế quyền và thần quyền thù nghịch bức hại, tàn sát, tiêu diệt: Chùa viện, tượng đài bị phá tán; kinh điển bị thu hồi và thiêu hủy; tăng lữ, tín đồ bị giết chóc. Thế nhưng chưa bao giờ lịch sử để lại một trường hợp phản ứng bạo động có dính dấp tới hận thù, xương máu nào của Phật giáo dưới hình thức chiến tranh tôn giáo. Phải chăng nhờ bản chất hòa bình và an lạc đó mà Phật giáo còn tồn tại đến ngày nay và tiếp tục lan rộng đến những vùng đất Âu Mỹ; trong lúc những tôn giáo khác cùng quê hương phương Đông như Ấn Độ giáo, Thần đạo Nhật, Khổng giáo, Lão giáo, Mayan... vẫn không tiến ra khỏi vùng đất phát sinh.

Tôn giáo là một nguồn suối tâm linh. Tìm đến với đạo Phật là

tìm về một suối nguồn an lạc nội tại: Không so sánh to nhỏ, không tính toán hơn thua, không phân biệt ta người, yên tâm trong một dòng chảy bình an và tự tại. Đức Phật đã cho rằng, tất cả các pháp thế gian đều là Phật pháp. “Phật” ở đây chẳng phải là pháp vị của một đức Phật nào cá biệt trong hàng hà sa số chư Phật mà đó là “tánh phật” – không viết hoa – là tánh thật tự tại có sẵn trong mọi loài và mọi người. Thế gian xưa nay lớn nhỏ mới có chừng một trăm tôn giáo. Mỗi tôn giáo nhìn về vũ trụ, thế giới và con người theo một phương cách khác nhau. Bằng tuệ giác của tánh thật, đạo Phật không những nhận ra có tám vạn bốn ngàn mà là vô số pháp môn, vô số cách nhìn và cách ứng xử khác nhau. Vào cửa Phật mà còn bị chặn lại bởi phương tiện môn là chưa tìm ra khóa để tự mở ngõ mà vào.

Ngày nào mà một tôn giáo còn biến tướng thành một “cao trào” hay một “thoái trào” như những biến cố chính trị và thương mại dấy lên hay sụp xuống theo thời cơ thì ngày đó tôn giáo chỉ còn là cái vỏ rùa khô cho con người

lợi dụng trang trí. Nếu nói theo những nhóm từ “thoái trào hay cao trào” kiểu NHL thì đây chỉ là hiện tượng bề mặt nổi sinh hoạt của một cuộc xuống đường hành hương ô ạt – tốc tụ, tốc tán; bạo phát, bạo tàn – của những người theo một tôn giáo nào đó trong một thời điểm nào đó chứ chưa phải hình ảnh hay hiện trạng thực sự của tôn giáo đó.

Trên quan điểm tôn giáo tiến bộ ngày nay, nếu có chẳng sự “cạnh tranh” giữa các tôn giáo là trọng tâm về phẩm chất và phẩm cách chứ không phải về số lượng và lực lượng. Một tôn giáo bạn như Tin Lành mà NHL đề cập trong bài viết chẳng hạn, nếu thực sự tạo nên đà phát triển lớn mạnh mà không làm phương hại tới ai và bằng phương tiện nhân văn, ý hướng nhân bản thì ít ra, đó cũng là một phương tiện tích cực vì thông thường xưa nay, khi nhà chùa, nhà thờ, nhà trường mọc lên thì nhà tù, nhà giam, nhà chứa giảm xuống.

Sau ngày mừng Xuân Tân Mão 2011, bài viết *Lên Kế hoạch Ngày Tân Phật giáo* của Allen Carr được phổ biến rộng rãi

trong môi trường truyền thông báo chí Phật giáo trong và ngoài nước. Phản ứng của quần chúng Phật tử khá sôi nổi. Nhưng nóng bỏng nhất là luồng ý kiến “vận động quốc tế chống cải đạo”.

Khi nói tới hiện tượng truyền đạo và cải đạo quyết đoán và xông xáo nhất, người ta nghĩ ngay đến chiếc nôi của “văn hóa cải đạo” là Hoa Kỳ. Ai sống ở Mỹ lâu năm mà không quen thuộc với hình ảnh của những nhóm người hoạt động tôn giáo không bao giờ mỏi mệt, đi gõ cửa từng nhà để nói chuyện truyền đạo và cải đạo. Dẫn cho bạn có ưa hay không thì khó có thể phủ nhận sự kiên nhẫn và thái độ “tốt bụng” của họ. Thật ra, họ không phải là sản phẩm của tôn giáo mà là phó sản của hình thái “văn hóa football” và “văn minh quảng cáo”. Trong môn chơi football, cầu thủ phải chế ngự đối thủ, lấn xả lên hàng đầu, lấn từng tấc đất để thủ thắng. Trong kỹ thuật quảng cáo phải rao bán hết mình, hạ thủ các đối tượng cạnh tranh, kết quả lợi nhuận sẽ biền minh cho phương tiện. Trên đất Mỹ, người ta đã nhẵn mặt với những

sinh hoạt xã hội hằng ngày như thế. Nhưng nếu xuất cảng ra nước ngoài có khi lại rất “ăn khách” và tạm thời được việc vì sân chơi còn mới mẻ và giới tiêu thụ chưa có kinh nghiệm.

Những Phật tử cũng như những người thuộc các tôn giáo khác trên đất Mỹ chẳng có ai bận tâm về chuyện “thường ngày ở huyện” như truyền đạo, cải đạo. Lý do là tại vì con người ở Mỹ dư thừa cơm áo và có một trình độ dân trí tương đối cao. Sự độc lập kinh tế và vũng vàng về tri thức khiến việc lựa chọn đời sống tôn giáo vừa chủ động, vừa tích cực lành mạnh, chẳng có ai bị lôi kéo hay đủ khả năng lôi kéo “theo đạo”. Trong một xã hội văn minh, tôn giáo là phương tiện tâm linh của con người chứ không ai áp đặt để biến con người thành phương tiện của tôn giáo cả.

Phương tiện tự nó chẳng có tội tình gì. Con dao, tự nó, không có công mà cũng chẳng có tội. Tội hay công là do người dùng nó để giết người hay cứu người mà thôi. Tôn giáo, phần lớn và nói chung, là một phương tiện

tốt. Nhưng tác dụng xấu hay tốt là do người hành xử. Cũng tương tự như thế, quá trình truyền đạo và cải đạo là một phương tiện sinh hoạt bình thường của nhiều tôn giáo. Nhưng nó chỉ trở thành một hình thái chuyển hóa tâm linh thô bạo và độc đoán khi có kẻ biến nó thành một loại vũ khí để chặt đứt dòng sống thiện của người khác đang thành tâm thực hành tôn giáo, hay không tôn giáo của người ta. Búng con người ra khỏi gốc lành để kéo họ vào con đường khác bằng ảo tưởng vọng tín, bằng tiền của vật chất, bằng hứa hẹn hảo huyền là một tội ác tâm linh. Nó có thể hợp pháp, hợp với chuyện cung cầu cơm áo đời thường, nhưng lại không xứng hợp nhân luân và đạo lý làm người; nhất là với người có đức tin tôn giáo.

Trước những nguồn thông tin khá sôi nổi về chuyện truyền đạo, cải đạo ở quê nhà; đặc biệt là những vùng quê, vùng cao, vùng sâu nghèo khổ... phản ứng của giới Phật tử trong và ngoài nước tuy rất khác nhau về mức độ, nhưng tựu trung cũng rơi vào một trong hai tuyến nhân vật, xin

tạm quy về hai khuynh hướng cổ điển là bảo thủ và cấp tiến:

Khuynh hướng bảo thủ: *Dè dặt và vô ngại.* Những vị theo khuynh hướng này cho rằng, đạo Phật lấy tinh thần từ bi, hỷ xả làm đầu nên cứ hoan hỷ chấp nhận bất cứ sự việc nào xảy ra và nên “thương hại” những thế lực nào muốn ra tay đánh phá Phật giáo. Lời nhận định của cư sĩ Thái Liên Hoa: Từ bi mà thiếu trí tuệ thường đưa tới thái độ dễ dãi thỏa hiệp bề mặt, nặng tính trình diễn hơn là phát khởi từ chánh niệm. Chánh niệm không phải là ngồi yên gõ mõ tụng kinh, mũ ni che tai mà phải biết dụng công cải tà quy chánh; dụng chánh đuổi tà.

Khuynh hướng cấp tiến: *Xông xáo và quái ngại.* Những vị theo khuynh hướng này cho rằng, cải đạo là vi phạm quyền tự do tâm linh của con người. Vì vậy họ đề nghị những phương tiện “phản công” chống cải đạo như phát hành tài liệu sách báo và vận động dư luận quốc tế chống cải đạo.

Lời nhận định của cư sĩ Thái Liên Hoa: Cổ thư có dạy, muốn

giữ thành cho vững thì phải giữ vững lòng tin của người trong thành trước đã. Khi Tăng-già hòa hợp, tứ chúng đồng tu, thiên môn thanh tịnh thì đạo Phật hưng thịnh. Đạo Phật hưng thịnh làm sáng niềm tin, khi đó chẳng cần chống ai cả mà những vọng ngữ và vọng động phi Phật giáo sẽ tự lụi tàn.

Thái quá và bất cập đều dễ đưa tới cực đoan, vọng động và vọng nghiệp. Con đường phong quang và tinh tú nhất của đạo Phật là Trung Đạo. Có trí tuệ để nhìn đúng mới biết làm đúng. Có từ bi để thương yêu mới biết sống cho và sống với. Có hỷ xả để vui mới giữ được tâm an lành và hạnh phúc. Hoa sen vẫn nở được trong biển lửa. Hỷ xả được trong mọi hoàn cảnh để giữ tâm bồ-đề kiên cố, phát huy năng lực hồng pháp độ sanh bất thối chuyển chính là hạnh Dũng tuyệt vời trong tam pháp hạnh Bi, Trí, Dũng của người Phật tử.

Trước câu hỏi: *Phật giáo Việt Nam đang lụi tàn hay khởi sắc (!?)*

Nếu nói chung tình hình đạo Phật trên toàn thế giới thì câu

trả lời quá rõ ràng. Khoa học kỹ thuật càng tiến bộ, môi trường truyền thông đại chúng càng phát triển, tư tưởng của con người càng tự do và tâm linh nhân loại càng vươn lên cao hơn sự trói buộc của thần quyền và mê tín dị đoan thì đạo Phật càng được cả hai thế giới phương Đông và phương Tây càng đánh giá cao về cả 3 phương diện: tự do, nhân bản và khoa học. Đặc biệt bản chất từ bi, chánh kiến hòa bình và tinh thần an lạc của Phật giáo là vốn quý của nhân loại toàn cầu trong một thế giới đầy dẫy chiến tranh, bạo loạn và xung đột như ngày nay.

Nếu nói về mặt triết lý thì sự lụi tàn hay khởi sắc của vạn pháp chỉ là sự biến tướng do nhu cầu hình tướng bên ngoài. Đó chỉ là ảo ảnh. Mọi sự cố xảy ra đều do duyên khởi. Tánh Phật là Tánh Không. Không có tự tánh thì lấy gì để còn hay mất, khởi sắc hay lụi tàn.

Tuy nhiên, hình tướng vẫn phải trải qua sinh diệt. Dầu cho một nghìn năm cõi trần chỉ bằng một chớp mắt trên cung trời Đao Lợi thì tất cả đều phải trải qua

Đương niệm Hiện tiền (the very existing flash). Trong chớp mắt “đương niệm hiện tiền” này có mặt Phật giáo Việt Nam.

Riêng về Phật Giáo Việt Nam hải ngoại, theo nhà nghiên cứu Phật giáo Thiên Trúc hiện đang làm việc cho phân viện nghiên cứu tôn giáo thuộc cơ quan PEW, một “think tank” lớn nhất của Hoa Kỳ về tôn giáo, thì hiện nay có khoảng 345 ngôi chùa, trung tâm thiền học và viện nghiên cứu Phật giáo của người Việt Nam tại nước ngoài. Có khoảng 1.500 tăng ni người Việt thuộc các bộ phái, pháp môn khác nhau đang hành đạo ở hải ngoại. Trong số đó có hai phần ba là tu sĩ trẻ. Nhìn chung, tu sĩ và tín đồ Phật giáo Việt Nam hiện đang có từ 9 đến 13 nhóm phái sinh hoạt tự trị như những hình thức “giáo hội” độc lập.

Một “giải pháp chưa có giải pháp” để làm khởi điểm cho một khả năng hóa giải và chấn hưng đạo Phật Việt Nam trong một tương lai gần trước mắt được đa số Phật tử góp ý qua môi trường truyền thông đại chúng gồm hai trọng điểm:

- Trang bị một cách nhìn mới, thích hợp với thời đại. Đó là tinh thần hóa giải, hòa hợp “đa lưu chi” (nhiều dòng, nhiều nhánh); tương tự như khuynh hướng “đa nguyên” làm căn bản xây dựng cho một cấu trúc xã hội tự do và dân chủ thực sự. Có thể nói đây là một truyền thống ưu việt của đạo Phật. Lịch sử Phật giáo trải qua nhiều thời kỳ kết tập phân ra trên 20 bộ phái tuy phải nương vào “khế cơ” để linh động về mặt cấu trúc cho hợp với nhu cầu của hoàn cảnh và thời đại; nhưng vẫn giữ vững “khế lý” để yếu nghĩa tinh hoa lời dạy của đức Phật không hề suy chuyển.

- Chư Tăng Ni và quý Phật tử cần thể hiện “đức” hy sinh. Hy sinh tiền bạc và kể cả thân mạng có khi còn dễ hơn là hy sinh thói quen, định kiến và cố chấp.

Hệ lụy của quyền lực quân quyền và phụ quyền trong xã hội Việt Nam truyền thống đã vô hình trung tạo ra lề thói cố chấp hàng dọc. Đó là kiểu cách phân liệt tuổi đời, tuổi đạo, hoàn cảnh xuất thân, sở học, địa vị, danh tiếng, tiền bạc, xưng danh, tôn vị, tâm mãi dính mắc với chùa

to tượng lớn... đây chính là động cơ phân hóa trong sinh hoạt các tăng đoàn và đạo tràng. Người ta chỉ chăm bẵm nhìn vào hình tướng của nhau nên không nhìn thấy đạo.

Hệ lụy của xã hội phương Tây quá thực dụng, chuộng vật chất và sùng bái tự do cá nhân chủ nghĩa đã tạo ra những phản ứng ly khai ra khỏi tập thể trong sinh hoạt Phật giáo Việt Nam tại hải ngoại. Hậu quả khó tránh khỏi đã thực sự xảy ra. Điển hình và rất phổ biến là hiện tượng cá nhân tăng ni và Phật tử đơn phương đứng ra lập chùa, lập hội, chiêu mộ tín đồ, thành lập nhóm phái, ấn tống kinh điển, lạm dụng pháp khí... đang trên đà tự phát tùy tiện và nghiêm trọng.

Phật tử đang mong đợi sự hy sinh cụ thể của chư Tôn đức và Tăng Ni trong thời điểm tranh tối tranh sáng này. Ước ao quý ngài chí thành đánh lễ Phật, chân thành đánh lễ nhau để ngồi lại với nhau trong ngôi nhà pháp bảo. Đối với tâm nhìn của hàng Phật tử tại gia nói chung, không có sự vọng động nào phi Phật pháp và xuống cấp nghiệt ngã hơn là hình

ảnh chư Tăng, Ni lên đài, lên mạng, lên báo để buông lời thể tục; thậm chí đả kích nhau, khích bác nhau, châm chích nhau, đay nghiến nhau... làm mất hết pháp uy cần phải có của một trưởng tử Như Lai. Kẻ thế tục không thiếu vọng ngữ; duy chỉ thiếu ái ngữ mà thôi! Kẻ thế tục lại càng không thiếu các xảo thuật tâm lý, sách lược xã hội và thủ đoạn chính trị; duy chỉ thiếu lòng từ bi và hỷ xả!

Không chỉ những hàng cư sĩ Phật tử tại gia mà giới xuất gia cũng có niềm thao thức tương tự. Trong bài pháp của một tăng sĩ thuộc thế hệ trẻ, thầy Thích Đạo Quảng trú trì chùa Tam Bảo ở Baton Rouge, Louisiana, Mỹ nhân ngày lễ Thượng nguyên đã chia sẻ: “Đạo Phật Việt Nam tại hải ngoại đang bỏ phí nguồn năng lực tiềm tàng và phong phú của mình. Nếu tình trạng này kéo dài, Phật Giáo Việt Nam sẽ tự biến ba thế mạnh thành ba thế yếu: (1) Mất ảnh hưởng tích cực của văn hóa PGVN trên những quốc gia đang định cư; (2) Mất cơ hội giáo dục và truyền thừa tinh hoa đạo Phật cho thế hệ trẻ sinh ra

và lớn lên ở nước ngoài; (3) mất đi một sức mạnh tổng hợp quan trọng để làm chỗ dựa tâm linh cho hàng tu sĩ và đại chúng trên đường tu học và hoằng dương Phật pháp. Nhu cầu cấp thiết của đạo Phật Việt Nam hôm nay chưa phải là những gì lý thuyết cao xa ngoài tầm tay với. Đạo Phật là chánh niệm, là hơi thở của sự sống hàng ngày. Hơi thở đó cần phải trong sáng, hài hòa, thương yêu, từ ái. Chúng ta đang trải qua một Pháp Nạn Tự Thân. Đó là sự phân hóa nội bộ đang tạo ra cảnh “trùng sư tử ăn thịt sư tử” và bắt nguồn cho cảnh giậu đổ bìm leo, ngoại đạo đánh phá. Ngoại đạo chẳng phải ai khác mà chính là ta; một cái Ta chấp ngã đang làm lu mờ tánh Phật của chính mình. Người con Phật sẽ rất tán thán công đức của bất cứ ai – kể cả quý linh mục, mục sư và tín đồ các tôn giáo bạn... – góp tay giúp hóa giải những xung đột nội bộ đã và đang quá phí phạm hồng ân chư tổ, phản lại tinh thần lục hòa của chốn thiền môn, làm nản lòng tin và coi rẻ công phu xây dựng tu hành của đại chúng.”[10]

Hàng tu sĩ trẻ, chưa dày tuổi

đạo, còn nói lên được lời tâm huyết như thế. Lẽ nào hàng niên trưởng xuất gia, hàng cư sĩ, thiện tri thức và Phật tử tại gia đang nắm trong tay quyền lực tài chánh, kinh tế lại nở lòng nhắm mắt ngồi yên hay đang tâm thỏa hiệp với những chương duyên vọng động?!

Trần Kiên Đoàn

Chú thích:

[1] <http://www.phattuvietnam.net/5/276>

[2] <http://www.buddhismtoday.com/viet/diemsach/kehoachchongaytan-cuaPG.htm>

[3] http://www.bookfinder.com/dir/i/Peoples_Of_The_Buddhist_World-A_Christian_Prayer_Guide/1903689902/

[4] <http://www.philosophypages.com/ph/witt.htm>

[5] <http://atheism.about.com/od/theology/a/negative.htm>

[6] http://en.wikipedia.org/wiki/The_Gay_Science

[7] Washburn, Phil (2000). Philosophical Dilemmas: A Pro and Con Introduction to the Major Questions, 78, 79 - 80.

[8] Đặng Minh Tâm: *Đạo Phật đang đi về đâu?* Liên Hoa Nguyệt San, Cư sĩ, tháng 4 năm 2010

[9] Nguyễn Ước: *Cảm Nang Sống Thiền*. VHTT, Việt Nam 2007.

[10] Thích Đạo Quảng: *Pháp Thoại tại chùa Tam Bảo*. Baton Rouge, Louisiana, Hoa Kỳ. February, 20, 2011



(tiếp theo)

CẢI CÁCH NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC Ở TRUNG QUỐC

Về phương diện lịch sử, ở Trung Quốc, đạo Phật cho thấy đã có sự khác nhau trong nội dung và pháp môn tu học vào những thời kỳ lịch sử khác nhau. Đức Phật là bậc đã đạt được giác ngộ dưới cội bồ đề với việc nhận ra “Niết-bàn diệu tâm” phi sắc tướng. Do đó, giáo pháp đức Phật siêu việt những giới hạn suy nghĩ, ngôn từ, sắc tướng và sự miêu tả thế tục: nó không thể lĩnh hội được bằng ngữ ngôn, hay dễ dàng truyền trao đến những người mà tâm thức còn đầy dẫy tham, sân, si và những tham muốn tiêu cực. Đức Phật bắt đầu giảng dạy giáo pháp sau khi có lời thỉnh cầu mong giáo pháp được truyền bá để giải thoát khổ đau của chúng sanh. Như vậy, mục đích chính của giáo pháp là để giải thoát con người khỏi vòng sanh, lão, tử và khổ. Do đó, đặc tính quan trọng của giáo pháp đức Phật là sự nhấn mạnh vào việc phân tích thế giới hiện tượng và những phương pháp thực hành cho việc đoạn trừ khổ đau, thay vì chỉ nghiên cứu triết học trừu tượng. Mục đích là để giúp chúng ta nhận thức được bản chất thật của khổ, sự cần thiết và tính khả thi của việc giải thoát ra khỏi khổ đau ấy. Do đó, chúng ta có thể nói rằng người Phật tử nên hướng đến những ứng dụng thực tiễn, chứ không phải là lý thuyết suông.

Tuy nhiên, tình trạng lịch sử Phật giáo ở Trung Quốc đã tạo dấu ấn bằng việc chuyển dịch kinh điển và thiết lập tông phái tập trung vào những dòng truyền của các tổ sư, những người chuyên vào một vài bộ kinh nào đó và những học thuyết mà họ đã truyền trao...

Giáo thuyết và những pháp môn tu của các bộ phái do các vị thầy và Tổ sư khác nhau giảng dạy đều được đặt cơ sở trên những gì đức Phật đã dạy, đáp ứng nhu cầu của những hạng người khác nhau vào những thời điểm lịch sử khác nhau. Đó là căn nguyên của sự sai khác nơi những giáo thuyết được thực hành trong suốt những thời kỳ lịch sử cụ thể. Một bộ phái có những điển đạt riêng của nó, khớp với những nhu cầu của thời đại; và mỗi bộ phái dần dần trở thành một truyền thống. Tuy nhiên, bất cứ bộ phái nào tuyên bố rằng mình là chân lý tuyệt đối, là phổ quát và vĩnh cửu, thì đang xuyên tạc cái nhìn đầu tiên của đức Phật rằng: giáo lý phải linh động, khế hợp với những nhu cầu và những căn cơ khác nhau.

Những Phật tử Trung Quốc hiện thời đang sống trong bóng tối của những tranh luận. Nhiệm vụ của họ là chọn lựa trong số di sản đồ sộ của các trường phái khác nhau của Phật giáo Trung Quốc, những gì là thích hợp để đổi mới Phật giáo và thích ứng nó với bước tiến nhanh chóng của sự phát triển xã hội. Đó là một nhiệm vụ phức tạp và quan trọng. Phật giáo đáp ứng được nhu cầu xã hội chỉ khi nó xác định được vị trí của nó bằng việc thích ứng sức mạnh với những hoạt động hàng ngày trong cuộc sống. Phật giáo không thể tồn tại và phát triển nếu không được xã hội thừa nhận và kính trọng. Phật giáo cần được áp dụng vào trong tất cả mọi lĩnh vực xã hội, để giải thoát cá nhân và cuộc đời. Vậy thì các Phật tử đang dần thân thể nào trong bối cảnh tôn giáo Trung Quốc hiện nay?

Ở Trung Quốc ngày nay, điều dễ nhận thấy là chủ nghĩa vật chất đang lên ngôi và đời sống tâm linh thì cạn mông. Ở các trung tâm thành phố, các khu mua sắm là vua. Và như các nhà sách Trung Quốc chứng nhận,

người ta bây giờ đang tìm kiếm một chiều hướng tâm linh cho đời sống. Tác giả danh tiếng John Naisbitt nói trong quyển sách Megatrends (1982) bán chạy của ông rằng, sự phát triển tâm linh không chỉ là một công việc thức thời của thời đại mới; nó là một sự giáo dục mà xã hội ngày nay cần đến để làm thăng bằng tình trạng chông chênh mà người ta nhận lãnh như là một kết quả của sự phát triển quá mức về công nghệ cao và kỹ thuật tự động. Các cuốn sách do những tác giả Tây phương viết về những đề tài phát triển tâm linh và sự tỉnh thức, hiện nay là những cuốn sách bán chạy ở thị trường Trung Quốc.

Điều này không chỉ là một khuynh hướng ở nơi văn hóa quần chúng, mà cũng là một khuynh hướng đang được thừa nhận trong giới Phật giáo. Thông qua việc chuyển dịch những quyển sách nổi tiếng của những tác giả Tây phương, người Trung Quốc bây giờ đang tái khám phá những khía cạnh của giáo lý Phật giáo truyền thống, chẳng hạn như chánh niệm, quán niệm hơi thở,

từ bi và trí tuệ. Thêm nữa, những đại học lớn và những trung tâm y học ở châu Âu và Bắc Mỹ đang tích cực nghiên cứu về thiền, tâm lý liệu pháp và sinh học thần kinh của Phật giáo. Trớ trêu thay là phải thông qua việc ứng dụng thiền Phật giáo của Tây phương mà người Trung Quốc ngày nay mới chịu chấp nhận lịch sử tôn giáo của chính họ (!). Điều này đã phục hồi lại việc nhấn mạnh vào Phật giáo thực hành, một Phật giáo nhập thế đang tìm cách áp dụng Phật giáo vào đời sống hằng ngày và giải quyết những vấn đề thực tại của người Trung Quốc ngày nay.

Việc nhấn mạnh vào công ích xã hội và lợi ích tinh thần hiện đang được chính quyền Trung Quốc ủng hộ. Cựu Chủ tịch Giang Trạch Dân đã chủ trương việc sử dụng đạo đức như là một phương tiện chính trị. Và đạo đức Phật giáo với một lịch sử dài lâu của nó, có thể góp phần chữa trị những căn bệnh xã hội và chăm sóc một đời sống hạnh phúc, lành mạnh. Nhiệm vụ dành cho các Tăng Ni hiện nay là phát triển một phương thức đạo đức

mới để phục vụ thế giới hiện đại, giải quyết những vấn nạn xã hội mà chúng xuất hiện do sự phát triển kinh tế nhanh chóng gây ra. Các Phật tử xem tài sản như thế nào? Người ta có thể cân bằng lợi ích kinh tế và sự phát triển tâm linh bằng cách nào? Quan điểm của Phật giáo về chiến tranh và hòa bình là gì vào thời điểm đầy bạo loạn và khủng bố hiện nay? Tóm lại, các Phật tử cần tìm cách đổi mới giáo lý của tôn giáo họ để phục vụ con người.

TĂNG ĐOÀN TRONG XÃ HỘI TRUNG QUỐC

Tình trạng kinh tế của cộng đồng Tăng sĩ Trung Quốc đã khiến nhiều thành viên của Tăng đoàn dành hết năng lực của họ cho việc phát triển kinh tế, tạo thu nhập cho các chùa viện; không có nhiều thời gian cho việc giảng pháp và thiền định, dẫn đến những chức năng tôn giáo then chốt của chùa viện đang có nguy cơ chỉ để làm cảnh. Trong thực tế, vấn đề về mối liên hệ thích hợp giữa cộng đồng Tăng sĩ Phật giáo và xã hội rộng lớn hơn là không mới; nó là chủ đề đã được

bàn luận suốt theo lịch sử Phật giáo. Đối với Phật giáo Trung Quốc, chức năng đúng của cộng đồng Tăng lữ được tóm tắt bằng câu “cân bằng giữa nông nghiệp và thiền định” xuất phát từ ngài Mã Tổ (媽祖 700-788) đời nhà Đường. Mã Tổ đề xướng quan niệm về việc cân bằng những hoạt động nông nghiệp với việc thực hành thiền khi ngài cho kiến tạo các tự viện ở trong rừng. Đệ tử của ngài là Bách Trượng Hoài Hải (百丈懷海 720-814) đã bổ sung thêm quan niệm đó với một câu nói nổi tiếng, “Một ngày không làm, một ngày không ăn” (Nhất nhật bất tác, nhất nhật bất thực).

Quan niệm rằng lao động chân tay - thêm vào việc thực hành thiền định - là một phương tiện cần thiết cho thân và tâm, là không mới lạ với Phật giáo trong thời kỳ hiện đại. Tuy nhiên, có thể nói rằng sự thực hành hiện nay về việc “cân bằng nông nghiệp với thiền định” đã chệch ra khỏi mục đích căn bản là thiết lập một môi trường tốt hơn ở trong các tự viện mà ở đó chính yếu dùng để giảng dạy Phật pháp. Đáng tiếc,

một số Tăng sĩ ngày nay coi trọng nông nghiệp và lợi tức hơn là tu tập thiền định. Các chùa viện bây giờ đang tham gia tích cực vào quy trình thương mại tiêu biểu cho đời sống kinh tế của người Trung Quốc hiện nay, một hiện tượng tương tự với xã hội Bắc Mỹ. Rõ ràng, sự thương mại hóa này dẫn đến nguy cơ là làm suy yếu khả năng tập trung vào công việc chính của các Tăng sĩ, nói theo ngôn ngữ Phật giáo là giải thoát chúng sanh ra khỏi khổ đau và truyền bá giáo pháp.

Một kết quả có ý nghĩa của việc phục hưng Phật giáo trong 15 năm qua là sự gia tăng số lượng Tăng sĩ đáng kể, ước tính gần đây nhất là khoảng 180.000 người. Tuy nhiên, sự phát triển Phật giáo vào quần chúng là không thành công. Có rất ít những tổ chức Phật giáo thế tục và ít người công khai thừa nhận họ là tín đồ Phật giáo, ngoại trừ ở những vùng - nơi mà những cộng đồng tộc người thiểu số chiếm ưu thế. Những tổ chức thế tục hiếm khi tổ chức những buổi thuyết trình và hội thảo về Phật giáo, hay mời những giảng

sư nổi tiếng của Phật giáo nói chuyện và cũng thiếu một sự hỗ trợ, cộng tác hỗ trợ giữa Tăng Ni và cư sĩ.

Sự thực, một lý do mà tại sao các Tăng Ni đã bị cuốn vào công việc kinh doanh là vì họ nhận quá ít sự hỗ trợ từ các Phật tử tại gia. Để rồi, Tăng Ni không thể thường xuyên đóng góp được cho đời sống Phật tử tại gia bằng hình thức giảng dạy và hướng dẫn tu học. Sự thiếu hòa hợp giữa Phật tử tại gia và hàng Tăng sĩ là một trong những vấn đề nghiêm trọng nhất mà Phật giáo Trung Quốc hiện đang đối mặt. Trong một vài tự viện, một thiểu số của cộng đồng đã đi quá xa khi họ có những việc làm vi phạm pháp luật, làm tổn hại thanh danh Phật giáo một cách nghiêm trọng và làm hãm lại sự phát triển của Phật giáo. Các Phật tử Trung Quốc hiện nay phải tìm cách thắt chặt mối liên hệ giữa hàng tại gia và giới xuất gia, giống như ở Thái Lan và Tích Lan; đặt ra những điều luật rõ ràng cho những ai muốn vào chùa xuất gia.

PHẬT GIÁO VÀ QUỐC TẾ HÓA

Từ thời điểm truyền bá vào Trung Quốc vào thế kỷ thứ nhất (TL), Phật giáo đã phát triển thông qua một tiến trình trao đổi quốc tế. Việc chuyển dịch kinh Tứ Thập Nhị Chương đã đánh dấu sự khởi đầu của Phật giáo ở Trung Quốc. Tiến trình dịch thuật cũng như quốc tế hóa đã giúp truyền bá Phật giáo đến Hàn Quốc, Nhật Bản và Tây phương. Thời Tùy và thời Đường là thời kỳ vàng son của Phật giáo ở Trung Quốc, một phần nhờ vào những cuộc viếng thăm, giao lưu các nước thường xuyên: các học giả Trung Quốc đến Ấn Độ để nghiên cứu Phật pháp, các Tăng sĩ Nhật Bản đến Trung Quốc tầm sư học đạo. Trao đổi quốc tế giữa các Phật tử đã đạt đến đỉnh điểm xán lạn của nó. Tuy nhiên, thời kỳ hậu thuộc địa của lịch sử Trung Quốc thì thật ảm đạm. Trong suốt thời kỳ nội chiến giữa những người cộng sản và những người theo chủ nghĩa dân tộc, chùa chiền bị chiếm đóng, đất đai bị chiếm dụng, Tăng sĩ bị xua đuổi thậm chí là bị hành quyết. Nhà cải cách vĩ đại Thái Hư đại

sur (太虛大師 1890-1947) đã tìm cách phục hồi Phật giáo Trung Quốc bằng việc tạo nên những hình thức tổ chức mới. Ngài thiết lập những tổ chức Phật giáo và khuyến khích Tăng sĩ ra nước ngoài học, như họ đã thực hiện hơn một ngàn năm trước. Trong suốt 20 năm giữa 1921-1941, hơn 30 Tăng sĩ Trung Quốc đã được gửi ra nước ngoài học. Những người này học ở Tây Tạng, Ấn Độ, Tích Lan và đạt được những thành quả tốt đẹp. Kết quả của việc đào tạo quốc tế này là một thế hệ giảng sư Phật giáo Trung Quốc đã được duy trì để phát triển ở Trung Quốc tại thời điểm khi Phật giáo gặp khó khăn.

Ngày nay, Phật giáo đối mặt với một nhu cầu tương tự đối với việc đào tạo quốc tế. Còn rất ít những vị thầy tài đức sống sót sau Cách mạng Văn hóa, và số ít này cũng đã già yếu. Phật giáo Trung Quốc hiện tại trước sau đối mặt với việc thiếu các bậc thầy có tài, có tâm và thiếu các nguồn giáo dục. Hai kế hoạch hiện đang được đặt ra cho sự thành công của Phật giáo trong tương lai. Một mặt, những đóng

góp đã có qua việc thiết lập các trường Phật học ở Trung Quốc. Một hệ thống giáo dục Phật giáo bây giờ đã được thiết lập với các cấp học: sơ cấp, trung cấp và cao cấp. Đến thời điểm này, 2 học viện cao cấp đã được thành lập, 20 học viện trung cấp được hình thành. Mặt khác, như trước đây, các Phật tử được khuyến khích ra nước ngoài học. Điều này được xem là một giải pháp linh động và khả thi, điều có thể giúp Phật giáo Trung Quốc theo kịp trình độ Phật học và sự thực hành Phật giáo khắp toàn cầu.

Vào năm 1982, lãnh đạo Phật giáo Triệu Phác Sơ đã gửi nhiều Tăng sĩ sang nghiên cứu tại Nhật Bản, Tích Lan, Thái Lan, Anh và Miến Điện. Bản thân tôi cũng là một trong số đó. Tôi đã học ở Tích Lan từ năm 1986 cho đến 1995. Theo kinh nghiệm của tôi, Tích Lan là một nơi lý tưởng để nghiên cứu Phật giáo Theravada. Trước đây khi còn được gọi là Ceylon, Tích Lan là thuộc địa của Anh gần 300 năm cho đến khi độc lập vào năm 1948, và do đó tiếng Anh ở đó rất tốt. Những học giả Trung Quốc thành thạo

tiếng Anh có thể sang học tiếng Pali và nghiên cứu Phật giáo Theravada ở Tích Lan. Thêm nữa, sau độc lập, chính phủ Tích Lan đã sử dụng giáo lý và những tổ chức Phật giáo để chống lại chủ nghĩa thực dân; như vậy Phật giáo vẫn hòa nhập tốt vào cơ cấu xã hội. Trong suốt thập niên 50 thế kỷ trước, Phật giáo là một môn học phổ thông dành cho lớp trẻ, và nhiều Tăng sĩ trẻ Tích Lan đã ra nước ngoài du học. Những Tăng sĩ này hiện đang tích cực tham gia vào nghiên cứu Phật học và đóng vai trò then chốt trong việc phát triển Phật giáo. Có hơn 40 Tăng sĩ Trung Quốc hiện đang học tại Tích Lan. Phật giáo Trung Quốc (trong quá khứ) phát triển không ngoài sự tương tác giữa các Tăng sĩ Ấn Độ và văn hóa Trung Quốc. Có nhiều lý do để tin rằng sức mạnh tương lai của Phật giáo không chỉ nằm ở nơi sự thịnh vượng kinh tế, mà cũng nằm nơi những liên kết quốc tế, mà trong suốt nhiều thế kỷ đã là một trong những đặc điểm của một tôn giáo thực sự của thế giới. ■

Thích Nguyên Hiệp (*dịch*)



DUY THỨC VÀ TÍNH KHÔNG

PHÁP HIỀN CƯ SĨ

(Tiếp theo *Tinh khoa học trong Duy thức*)

Phật giáo là một tôn giáo thuyết phục chúng ta bằng các phương pháp thực hành làm thay đổi mọi cơ chế từ bên trong của mình – Tâm: bao gồm các tiến trình sắc hay lượng tử; các hợp thể của tư duy siêu hình và lịch sử của vũ trụ xét như là dấu ấn hay tập khí của mọi tồn tại có thể thấy trên một cá thể, bằng qua lộ trình tôn giáo và chứng thực cách giao cảm của thực tại trên ngôn ngữ và tư duy; và Ngữ: bao gồm các tiến trình triết học, từ chối tôn giáo giáo điều và hoàn thành sự nghiệp vô duyên bi-trí. Do vậy, học Phật là học Thức và

Không. Nói cách khác, Phật giáo lấy những sự kiện bên trong làm nền tảng tư duy và phán đoán một cách khách quan. Thức là y xứ đầu tiên để ta khảo sát tính năng nhân quả, và tính không là nơi giao hội của mọi con đường tâm linh, khi mà lộ trình ngôn ngữ rụng vỡ, nhường chỗ cho ngôn tính và hệ sinh thái của giác ngộ – Như Lai tạng – đi ra từ con số không có sức chứa vô tận, để thấy các pháp do duyên sinh và chính duyên sinh lại là con số không chứa vô tận pháp.

Như đã nói, tâm: bao gồm các tiến trình sắc lượng tử, các hợp

thể của tư duy siêu hình và lịch sử của vũ trụ xét như là dấu ấn hay tập khí của mọi dữ kiện đã từng tồn tại. Đây không phải là một cách nói “vọng ngôn”. Nếu như ta dựng lại hình ảnh giáo pháp của thời kỳ *sơ chuyển Pháp luân nơi vườn Lộc Uyển*, và nhất là kệ tụng đầu tiên của tôn giả Thế Thân trong Duy thức thì ta sẽ thấy rằng, lịch sử của vũ trụ là lịch sử của con đường thức động chuyển và sự tương giao của cả một hệ thống lượng tử, toán học, ngôn ngữ và vô lượng hình ảnh siêu hình của bao thời kỳ mà cho đến giờ vẫn chưa có thước đo chính xác – nhân quả. Thật vậy, trong thế giới vi mô ta chưa từng biết nó là gì, trừ phi là đức Phật. Do vậy, học Phật là học nhân-quả bằng cả niềm tin. Và do vậy, trên thực tế mọi hiện tượng xảy ra luôn đánh đố với chúng ta: cái gì là nhân, cái gì là quả? Học Duy thức, là ta học cách động và đồng chuyển của các Pháp để rồi chứng nhập tam vô tánh và học Tánh không là ta học những y xứ tương giao của thức với trần cảnh và loại bỏ ngôn ngữ đời thường đến từ

năm uẩn, để chiêm nghiệm Giả danh hay Trung đạo. Con đường lượng tử của Thức và Ngôn ngữ.

Con đường lượng tử của Thức

Quan niệm về triết học như là nghệ thuật để tạo nên cuộc sống hay hạnh phúc, không chỉ tìm thấy trong khái niệm của Hy-La cổ đại – triết học là nghệ thuật của cuộc sống (*philosophia est ars vitae*. Cicero) - mà còn được cho là cơ sở đi vào kinh điển của Phật giáo. Theo đức Dalai Lama, ở vài trường hợp, Luận quan trọng hơn Kinh. Trong Phật giáo, Luận là giá đỡ của Kinh và Luật – không có khảo sát triết học, thì đường vào Kinh-Luật sẽ gặp phải những áng sương mù.

Thật vậy, triết học hay luận lý học đối với Phật giáo là sự khảo sát tiến trình sắc-tâm mà hành trình cốt lõi của nó là dựa trên Phật ngữ của ba thời thuyết pháp, như được đức Dalai Lama cho biết, bao hàm hai lĩnh vực: **Phương pháp phân tách tối hậu** và **Phương pháp phân tách tương đối**, tức là cách khảo sát Chân và Tục đế. Ví như cắt

con số không hay vòng tròn ra làm đôi, hướng đi của Duy thức là đi một vòng cung trên lý tính của thức – nhân quả, nghiệp báo (hay các phản ứng đa chiều và sai biệt của lượng tử), và các duyên hệ của sắc, uẩn và tâm. Trong khi đó Trung luận khiến cho người ta trực nhập một cách sống sót về bản chất không của các pháp, đến độ trên vòm cung ngôn ngữ của nó, không còn chỗ đứng cho bất kỳ luận chứng nào. Và, hai nền tảng này đã tạo thành vòng viên quang soi đường cho nhân loại đi, cái mà hôm nay ta gọi sự hợp nhất: trí-bi. Cái cách toàn cầu hóa của Phật giáo, nhất là Phật giáo Tây Tạng.

Lượng tử là một thuật ngữ được người ta quen dùng để chỉ cho hạt (particle). Lượng tử, Quantum, tương đương với tiếng Phạn: Parimāṇa (lượng, hạt căn bản, bản chất có thể đo được...), phái sinh từ căn tố pari√mā, có nghĩa là: biến hóa, tác tạo. Nói chung, lượng tử thuộc về pháp hữu vi; thêm nữa, nó còn có nghĩa nirūpita¹, chỉ cho *sắc tế vi* và *biến hoại* → rūpaya. Quantum là tiếng Latin, cũng có nghĩa tương đương như vậy - lượng, bao nhiêu, tổng giá trị, vĩ đại, sự động của vật chất².

Như vậy thì, nói đến thức động chuyển – như dòng thác, là nói đến con đường lượng tử và các *gói năng lượng* hay *tập khí* mà nó để lại trên con đường đi qua của nó, đến độ mà nhà vật lý David Finkelstein thốt lên rằng: “Tôi cho là hầu hết cuộc sống nhân loại

1. Do vậy, đức Dalai Lama cho rằng: “Khoa học chưa nỗ lực thăm dò bản chất tối hậu của hệ thần kinh, và rằng, những lý giải về cơ chế, tế bào, hệ thần kinh... hoàn toàn là thuộc về phép phân tích tương đối, tức tục đế.” (The investigation of organisms, cells, neurons, and so forth is all relative analysis. Science doesn't try to probe the ultimate nature of neuron. The New Physics And Cosmology, p.112.)

2. Quantum là số nhiều của quantus (quanta - một hạt vật chất tế vi hay hạt năng lượng tế vi) quantum militum transportatum sit: biết bao chiến binh đã được chuyển đi. Ở đây, quantum chỉ cho trạng thái vật chất động (theo Dictionary Latin / FE. Gaffiot).

Thuật ngữ này, trong vật lý được Plank và Einstein sử dụng chỉ cho một lượng năng lượng bức xạ cực nhỏ hay tế vi (nirūpa) tồn tại một cách độc lập. Ngày hôm nay ta có cụm thuật ngữ: quantum theory, có nghĩa là thuyết lượng tử. Một lý thuyết về năng lượng và vật chất dựa trên sự chia năng lượng bức xạ trong quanta hữu hạn. Cụm từ này liên quan đến thuật ngữ - quantum mechanics, cơ học lượng tử; quantum jump, cú nhảy lượng tử (theo Dictionary Of Etymology / Chambers).

này đều trôi trong một thế giới chảy xiết. Ba trăm năm qua, chỉ riêng các nhà vật lý là đã chạm được một khối đá không lớn lắm trong dòng chảy ấy và họ cố leo lên đó. Nó đã hiện hữu 300 năm. Giờ thì ta phải làm ra những con tàu để loài người ngơi nghỉ.”³

Dưới mắt các nhà vật lý và nhất là các nhà vật lý lượng tử, thì nhân-quả, nghiệp báo, luân hồi hay tái sinh... – nói chung là khổ - đó là những phạm trù mà sự quan sát của họ luôn hướng đến. *Giờ thì ta phải làm ra những con tàu để loài người ngơi nghỉ.”* Ý tưởng này có khác chi hạnh nguyện “Bồ-tát tạo thuyền từ du khổ hải.” Rốt lại rồi, vật lý lượng tử đã gặp gỡ Phật giáo mà trên hết là Phật giáo của Duy thức và Tánh không, như ta sẽ lạm bàn dưới đây.

1) Thức động chuyển

Kệ tụng đầu tiên của Thế Thân là bài kệ nổi tiếng, khẳng định về sự động và đồng chuyển của hiện tượng trên của thức, nói riêng và sự động của vũ trụ nói chung cũng phản ánh một cách tiên nghiệm trên thức. Tất nhiên, động mà động là khổ, động mà tịnh là vui. Thế nhưng, nguyên lý của động và tịnh, không thể chỉ nói khổ vui cho có vẻ xuôi tai, ngọt lý rồi thôi. Vậy thì, hãy khoan nói đến động là khổ hay tịnh là vui. Ở đây, nên nhớ là Thế Thân tuyên bố về nguyên lý được quan sát, chớ chưa nói về trạng thái được cảm thụ. Động, trên mặt tương đối, hầu như là chất liệu không thể thiếu của cái thức muốn biết và đối với vũ trụ, động là nguyên lý tối sơ để thành lập không-thời gian, ngày nay ta gọi nó là big bang hay vụ nổ lớn.

Kệ rằng: *“Sự giả thác như là ngã và pháp tiến hành thực sự đa dạng. Nó tiến hành y trên sự biến thái của thức. Sự biến thái này có ba dạng: dị thực, tư lương và sự thông tri đối tượng.*

(ātmadharmopacāra hi vividho yaḥ pravartate/ vjñānapariṇāme’ sau pariṇāmaḥ sa ca trdhā ||1/ vipāko manyanākhyas ca vjñāpaptir

3. “I think that most of humanity lives in a world of flux. Three hundred years ago, physicists encountered a little rock in the river and they all climbed on it. Now we have to take to the boats with the rest of humanity. (The New Physics And Cosmology / Quantum logic meets Buddhist Logic, p. 107.)

viṣayasya ca |2ab|⁴

Đoạn kệ này có thể dịch như sau: *Ngã và pháp mà tính chất quá phong phú của nó được người ta tiến hành lập luận là hoàn toàn sai lầm, trên thực tế thì sự kiện đó chỉ là do thức biến. Sự biến chuyển này có ba hình thái, được gọi là dị thực (hệ quả của nghiệp), tư lương (tư duy) và liễu biệt cảnh (sự đánh lừa của đối tượng giác quan / cảnh giới đặc biệt của đối tượng giác quan)*⁵.

Đến đây, thì mọi sự hầu như dễ dàng hơn, bởi vì, ba thuật ngữ ở trên – dị thực, tư lương và liễu biệt cảnh – tuy rằng là ba thuật ngữ được dùng trong một tầng cực cao của tâm lý học được rút ra từ sự quan sát của bậc trí. Thế nhưng, nó cho ta một khái niệm về Ngã – tính và Pháp – tướng hay mọi hiện tượng, cũng chỉ là do ngôn ngữ hay khái niệm sinh ra từ thức biến với ba phạm trù – dị thực, tư lương và liễu biệt cảnh. Tóm lại, Ngã và Pháp chỉ là khái niệm của thức mà thôi. Và như thế, đối với Duy thức, thì thế giới khách quan là thế giới ảo tưởng, và thức với bản chất: dị thực, tư lương và liễu biệt cảnh mới là đầu mối của mọi “sáng tạo” này. Trong ngôn ngữ học, dùng ngôn ngữ để giải ngôn ngữ, được gọi là siêu ngôn.

Trở lại, nếu ta quan tâm một chút với vấn đề tiếng Phạn, thì ta sẽ thấy rằng, loại ngôn ngữ mà Thế Thân đã dùng là một loại ngôn ngữ có những nội dung vô cùng phức tạp và tinh tế. Ở đây, nó phát sinh từ sự thông thái của ngài. Như trường hợp *pariṇāma* tương ứng cùng *parimāṇa* được nêu ở trên – sự biến chuyển và biến hoại. Do sự biến chuyển này là con đường tất yếu của thức, quyết định mọi

4. Thành Duy Thức Luận / Tuệ Sỹ dịch và giải. C.1/ p. 67.

5. Dịch theo bản tiếng Đức của Hermann Jacobi - Triṃśikāvijnapti des Vasubandhu mit Bhāṣya des ācārya Sthiramati – Gar mannigfaltig äussern sich falsche Auffassung bzw. Benennung von selbst und Daseinselementen:

Diese ist gerichtet auf die Modification des Bewusstseins.

Und die Modification ist dreifach. Die Karmawirkung, was Sinnen heisst (der innere Sinn), und die Vorspiegelung (Präsentation) von Gegenständen. Sự đặt tên cho ngã và pháp với tính đa dạng nói lên quan điểm hoàn toàn sai lầm. Điều này được hình thành từ sự chuyển biến của thức. Thức biến có ba hình thái: nghiệp quả, tư duy và sự lừa bịp của đối tượng khách trần.

hiện tượng, và sự lập luận từ đó của ông làm nghiêng lún các thuyết siêu hình về ngã và pháp ở mọi thời đại mà nhờ thế, trên cơ sở ngôn ngữ, ta gọi con đường thức biến là *con đường lượng tử*, trong hoàn cảnh này có lẽ không có gì là đại ngôn cho lắm! Ngôn cảnh dùng cho từng thời đại sẽ có giá trị cho thời đại ấy, bởi vì nó kéo theo: dị thực, tư lương và liễu biệt cảnh của thời đại đó. Các chồng chập của lượng tử dị thực còn cho ta biết trong thế giới vi mô, nhân quả là một thực cảnh khó nghĩ bàn hoặc tuyệt đối không thể hiểu như bài kệ sau đó của ông trong Tam Thập Tụng.

Tôi xin được phép gợi ý về những chữ Phạm mà Thế Thân đã dùng trong đoạn kệ đầu tiên và vì sao mà tôi gọi đó là một loại ngôn ngữ bác học mà ta cần phải hiểu trên mặt đồng tính tương suy (the same nature inference)⁶, trước khi đi vào nội dung của nó. Sau khi tiến hành nghiên cứu hai mặt này, thì ta mới biết, các chuỗi xoắn của ngôn ngữ được trình duyệt như thế nào từ sự khảo sát của Thế Thân – ngữ y cảnh và cảnh y ngữ. Duy thức cho rằng, cái gì có thật (tính), thì cái đó có tác dụng. Ở đây, cái thật của chứng nghiệm của ngôn ngữ Thế Thân là có thể tái hiện cái không thể tái hiện – mô tả bản chất của ngã và pháp như là sự mô tả, hay thông tin – tái hiện bằng thông tin của chính thông tin.

Loại hình này chỉ có thể xảy ra trên chu cảnh hay môi trường của thiên định mà thôi (ngôn ngữ của phòng thí nghiệm không thể tái hiện được điều này). Quan hệ trật tự giữa ngữ và nghĩa trong Phạm văn, khiến ta nhận ra được sự hỗn độn của tâm thức mình. Và, thế thì, theo Thế Thân, thức là sắc pháp, nếu vượt ngoài thế giới quy ước, thì nó cũng biến hoại, trừ trường hợp có *định* và *giới* can thiệp.

6. “(Trong Phật giáo mà nền tảng suy luận của nó) có thể hình thành trên cơ sở các hiện tượng có cùng một bản chất. Về mặt kỹ thuật, hệ lụy này là *đồng chất loại suy* và thật dễ dàng khi ta gọi tám gương này là vô thường, bởi vì nó dễ vỡ. Vô thường và dễ vỡ có ý nghĩa đồng nhất như tự thân của tám gương: phi tương quan nhân quả.” (Dalai Lama / The New Physics And Cosmology / Quantum logic meets Buddhist Logic, p. 108).

Con đường ngôn ngữ của thức

Theo thầy Tuệ Sỹ, thì **upacāra** còn có nghĩa: sự diễn tả mang tính tượng trưng. Kịch bản được bậc thầy này dựng lên do y cứ từ đoạn chú giải của An Huệ: *các từ ngữ và pháp được dùng như là những từ mô tả* (ātma dharmās copacaryanta ity ātmadharmopacārah)⁷. Hơn nữa, chính dịch giả Hermann Jacobi cũng dịch **upacāra** là *sự đặt tên* (Benennung). Vậy, con đường của thức biến, mà cơ bản phải là con đường của ngôn ngữ - *sự đặt tên*. Và, nó biến động trên ba phạm trù: nghiệp quả, (hệ quả của nghiệp) tư duy và trò lừa bịp (sắc tướng) của các đối tượng giác quan (Vorspiegelung (Präsentation) von Gegenständen).

Khi quan niệm rằng, ngôn ngữ là hệ quả của nghiệp, tức là Thế Thân muốn nói đến ngôn ngữ là vết tích của tàng thức. Nói khác hơn, ngôn ngữ là sự nung nấu có chọn lọc (vipāka) từ những “sắc” quá khứ không thể nghĩ bàn trong kho tàng ký ức của loài người và chúng vận hành khó kiểm soát trên sự dính mắc của tính lượng tử. Cho dù ngôn ngữ loài người có được thiết lập trên 24, 37 hay 40 chữ cái đi nữa, thì khi chưa kết dính với nhau, chúng vẫn như là các hạt rời, độc lập và xơ cứng, như các điểm toán học vô tận. Nếu chúng được ảnh hiện (ālaya) lên trên cơ cấu tư duy sàng lọc (*manyana*) và sắc tướng từ thế giới khách quan (*vjñāpaptir viśayasya*), thì chúng, nói một cách vật lý, sẽ là vân giao thoa – cho ta một ý nghĩa tưởng như thật về một đối tượng nào đó - đẹp, xấu, tối, sáng, thiên đàng, địa ngục... Thực tế thì ta không biết đối tượng là gì, ngoài “sắc” quá khứ đã cho của nó từ ngôn ngữ (hơi giống với ý niệm về lý thuyết *Tiên nghiệm* [tiên thiên kinh nghiệm] của Kant). Vậy, con đường ngôn ngữ là con đường của kinh nghiệm, của hội nghiệm, của đánh giá... và sau rốt là biến “sắc” chồng chập ấy thành cú pháp. Trạng thái này

7. Toàn bộ đoạn kệ này được biết đến như sau: “ātmadharmopacāra iti samdhyate |ātmadharmās copacaryanta ity ātmadharmopacārah | sa punar ātmavijñaptir dharmaprajñaptis ca || *Ngã và pháp mà người ta quan niệm là do các từ tổ liên kết lại. Ngã và pháp là sự hoạt động ứng dụng trên phép ẩn dụ của văn chương và hơn thế chúng chỉ là sự thông tin.*” Trimsikāvjñapti bhāṣyācārya Sthiramati. P.1

Phật giáo gọi là y tha khởi, thuộc về nhiễm. Tất nhiên, khi nói đến y tha nhiễm thì cũng có nghĩa là nói đến y tha tịnh. Tịnh hay nhiễm đều thuộc về y tha này trong trường hợp ta chứng đắc nhị không, tức là nhân và pháp vô ngã, thì nhiễm tức là tịnh. Nói chung, Luận Thành Duy Thức mà mục đích của nó là đạt đến hai thực thể này⁸.

Phần tịnh của y tha khởi, chính là tánh viên thành của các pháp. Ngày nay, các nhà ngôn ngữ học trứ danh như N.Chomsky, Lyons, G. Fauconnier, M. Johnson, G. Lakoff... đều gọi tính viên thành này là ngữ năng (competence) - tiềm năng bản hữu về ngôn ngữ của loài người, tất nhiên, cách này không đúng lắm. Tuy nhiên, nhờ lãnh hội được đôi phần ý nghĩa này mà ngày nay ta có được hàng loạt các công trình về ngôn ngữ từ các bậc thiên tài như thế, chẳng hạn, lý thuyết về ngôn ngữ tạo sinh, lý thuyết về ngữ pháp phổ quát, lý thuyết về quỹ đạo ngôn ngữ... Và các hệ thống lý thuyết ấy đã cống hiến đa dạng cho văn minh của loài người, nhất là trên phương tiện giáo dục và truyền thông. Nói cho cùng, khi thuyết pháp, thì dù là Phật hay chư Bồ-tát vẫn y trên thế giới sắc này để giáo dục chúng sinh. Nếu không khởi đi từ sắc thì đừng nói đến không.

Hơn thế nữa, khi cho rằng ngã và pháp là do thức biến và rằng, nó được đặt tên cũng là do thức biến hiện, thì Thế Thân đã liên hệ đến “ba ngôi” – dị thực, tư lương và liễu biệt cảnh. Ở đây, tính từ ‘tridhā’, được Hermann Jacobi dịch là ‘dreifach’. Thuật ngữ này, tồn tại trong

8. Pudgaladharmanairātmyayor apratipannavipratipannā nānaviparīta pudgaladharmanairātmya pratipādanārtha vimśikā vijñapti prakaraṇār arambhaḥ. Pudgaladharmanairātmya preatipādanam punaḥ kleśajñeyāvaraṇa prahāṇārtham. Tathā hy ātmaḍṣṭi prabhavā rāgādayāḥ kleśāḥ pudgalanairātmyāvabodhiśca satkāyadṣṭeḥ pratipakṣatvāt tat prahāṇāya pravartamānaḥ sarvakleśān prajahāti. “Luận bản Duy thức tam thập tụng được tạo ra với mục đích làm nguyên lý đạt đến Nhân và pháp vô ngã mà trong hai luận điểm này thường mang đến những sai biệt mông lung, nếu không muốn nói là các quan điểm theo chiều hướng đảo điên. Hơn thế, (luận bản được tạo ra), nhằm loại trừ phiền não và sở tri chướng bằng nhân và pháp vô ngã. Thật vậy, cái ngã kiến như thế có nguồn gốc từ những phiền não tham ái khắc nghiệt và, sự minh giải nhân vô ngã như là phần đối trị vốn diệt được tất cả phiền não của thân kiến ngay trong khi người ta hướng đến sự diệt trừ.” Lời giới thiệu của An Huệ trong Phạn bản.

chuỗi Dreifaltigkeit – Chúa ba ngôi, chỉ cho con đường tôn ty dùng cho các *thì* trong ngữ pháp⁹: quá, hiện và vị lai. Tức, dĩ thực – theo hướng quá khứ; tư duy – theo hướng hiện tại; liễu biệt cảnh – theo hướng tương lai.

Loại bỏ con đường thời gian, phủ nhận vai trò của chủ thể tuyệt đối hay Ngã (chủ ngữ, vị ngữ, đối từ, tính ngữ, liên hệ đồng-vị...), đó là chủ trương của Duy thức và kể cả các nhà Trung quán.

Lượng là giá đỡ của hai tạng còn lại trong Phật giáo. Nhờ vào thể nghiệm ngôn ngữ mà người ta chứng nghiệm được vô ngôn và nhờ vào chứng nghiệm vô ngôn mà ta đi vào tịnh sắc, lập nên các chứng lý để điều phục chúng sinh.

Tánh không và giả danh

Ngày nay, bão tố kinh tế và công nghệ thông tin, tức khoa học máy tính đã nhận chìm con thuyền tư duy và triết học của loài người, lẽ nào, tư duy và triết học chỉ còn tìm thấy trong dáng vẻ ưu tư của một vị linh mục trong nhà thờ, hay trong hình thái từ hòa của một vị sư nơi tòa chánh điện bê tông hóa trang nghiêm và triết gia thì ôm đàn đi hát đạo. Lẽ nào nói như J. Guiton: “*Các triết gia hầu như đang trên lộ trình mất đi thẩm quyền tối hậu của mình rồi sao: đó là được tư duy.*”¹⁰ Trong tình trạng cơ nhỡ này, Phật giáo, một tôn giáo luôn tự hào là có được các phương tiện thiện xảo, chí diệu, sẽ trả lời như thế nào? Tiếng gầm của sư tử, hay gặp nhau hàn huyên nghiệp chương trầm luân?

Cũng may, vào vài thập kỷ cuối của thế kỷ 20, khi mà lý thuyết lượng tử đi đến đỉnh cao của nó, phá vỡ nền tảng vật lý cổ điển và hai

9. Thubten Jinpa: “Tôi từng nỗ lực tranh luận về một lập trường tiên quyết, và tôi đã đề cao quan điểm từ một dòng đáng ghi nhớ trong luận bản của Pháp Xứng mà ở đó đã cho rằng, mọi thành phần của phép tam đoạn luận - chủ từ, vị từ, lý chúng, liên hệ đồng-dị, các luật tương phản - tất cả đều phi thực, ngoại trừ đó là việc được các lý luận gia đặt ra. Dalai Lama / *The New Physics And Cosmology / Quantum logic meets Buddhist Logic*, p. 104.

10. “Le philosophe semble sur le point de perdre son dernier privilège: celui de penser.” Dieu et la Science par J.Guilton. P.1.

thuyết tương đối rộng và hẹp của Einstein được nghiên cứu sâu xa hơn, thì chính thời điểm này, Phật giáo trong toàn bộ hệ thống của nó và nhất là Tánh không Duyên khởi đã được các nhà khoa học lừng lẫy quan tâm khảo cứu trên tinh thần lượng tử, vận tốc ánh sáng, ánh sáng sóng hạt, không-thời gian tương đối và sau hết là tầm quan trọng của người quan sát không thể thiếu trong thế giới lượng tử, bao hàm cả thế giới vi mô lẫn vĩ mô. Từ đó, nhân quả, thuyết tất định hay cái có sẵn, và thế giới động ngẫu nhiên, vai trò tác nghiệp của chủ thể và các liên đới khách quan được đặt ra và các lý giải của họ cho là tương đồng với lý Duy thức. Nhờ vào bàn tay tài hoa của Long Thọ tổ chức và hệ thống hóa, một nền tảng luận lý học vốn dĩ đã cao vời mà Phật giáo có được từ đức Bổn sư của mình, thì ngày hôm nay, nó càng nghiêm nhiên trở thành ngọn Thái Sơn cao vời hơn nữa của loài người. Không-thời gian, nhân-quả, ngôn ngữ-tư duy, tâm-vật đã không còn độ hở nào để cho bất cứ thực tại khách hay chủ quan nào chi phối. Thế giới hay

vũ trụ giờ đây được xác lập trên nền tảng duyên sinh. Và như vậy, luận lý học của tánh không sở dĩ có được chỗ đứng trong lòng nhân loại, bởi vì, nó không phải là một học thuyết lý luận hay bản thân nó dựng lên một chủ trương nào nhằm bảo vệ mình. Các nhà Trung luận gọi hệ thống luận lý của mình là Quy mâu luận - cái gì đưa vào cũng sai lầm, bởi vì nó chính là duyên khởi.

Xuất thế vào năm 150-250, thế kỷ thứ II sau CN, Long Thọ được xem như là một triết gia, một luận sư cự phách, người đã thu hồi quyền quyết định của nghiệp, của nhân quả, của các duyên và trên hết thậm quyền trở vào thực tại của ngôn ngữ.

Peter D. Hershock nói: *“Khi quan sát các pháp như là vô thường, có nghĩa các pháp là bất khả đắc, thì người ta không thể kỳ vọng hay kết luận, hoặc chỉ đến là mình có thể vĩnh viễn nắm lấy bất cứ pháp gì. Sự hy vọng hay kết luận này cắt thành nhiều loại hư dối dẫn đến điên đảo và khổ đau. Cách khảo sát như vậy cũng cho phép người ta tin là mình có thể thay đổi những dòng*

hiện nghiệp của mình. Khi quan sát các pháp như là những tiến trình bất tận, vô thủy vô chung, thì người ta thấy rằng, hoàn cảnh nào cũng thật sự dễ dàng chuyển hóa.

Bởi vì mọi hoàn cảnh luôn làm lộ ra tính năng lẫn hành tướng của nó, mà người ta có thể chuyển hóa hay không, thì không thể lấy tranh luận suông làm trung tâm, chỉ có phương hướng nào kết hợp cùng việc hạ thủ công phu gì mà thôi.

Cuối cùng, khi quán chú pháp, kể cả con người, là không có bất cứ tự tính hay bất cứ tính nhất thể gì, thế thì bất cứ những tuyên bố nào phúc đáp rằng, nhân chi sơ tính bản thiện hay tính bản ác đều phi lý. Cách quán sát này làm phân rã những nền tảng cốt lõi, tà kiến của chủ nghĩa phân biệt chủng tộc, chủ nghĩa hữu cũng như vô tín ngưỡng và xung đột chánh trị; cách quán sát này còn cắt đứt bất cứ ảo tưởng nào để con người đơn thuần là họ đang là. Khi quán sát các pháp như là vô ngã – chính xác là tự như đang có “vô ngã” – vậy thì, những nhân duyên cơ bản tạo

nên các đối kháng và mâu thuẫn mạn tính kiên cố (chronic – tập khí sâu dày) đều bị tước mất thẩm quyền.”¹¹

Cũng cùng cái cách như vậy, nhưng trên mặt luận lý, Trung luận, được đức Dalai Lama chia sẻ như sau: “Nói cách khác, nhất là theo trường phái Trung luận, thì không có cái gì mà tự thể của nó lại đơn thuần do tha sinh (do phương diện khách quan sinh ra, giáo chỉ này hàm ngôn rằng, mọi sắc tướng (pháp hữu vi) đều là mộng tưởng. Khi cho rằng tự thể của tướng ấy là mộng tưởng, thì sẽ có sự bất nhất cơ bản giữa đối tượng giác quan và hiện tượng thật hữu xảy ra. Mộng tưởng nghĩa là phi thực: có một cái gì đó dẫn đến sai lầm trong toàn bộ bản chất của chính những đối tượng giác quan, bởi vì chúng khiến cho thực tính của hiện tượng trở nên sai lầm, cho dù điều đó được các ông nắm rõ hay không khi lập tiền đề, thì tất nhiên ta vẫn cứ phải cần có một số phê phán cho sự xác định cái gì chân và cái gì là hư kiến

11. Buddhist Perspectives by P.D. Hershock.

(nghĩa là dùng cái có để xác định cái không). Các ông không thể ném sự đánh giá của mình cho gió mang đi và cho rằng bất kỳ cái gì tôi thích thì cái đó là đúng. Giờ đây, sự phê phán mà các ông thi thiết cho tri kiến xác thực là một hình thái cốt tủy của suy lý, nghĩa là các ông lại trở về với luận lý. Như vậy thì ta phải có một tính chất luận lý, thậm chí vẫn liên quan đến những sắc tướng như mộng huyễn.

Do sự khác nhau cơ bản như vậy trong các chủ trương siêu hình học của hai hệ thống luận lý trong Phật giáo, cho nên điểm quan trọng mà ta cần tranh luận là có phải có một đối tượng đáng kể được thiết lập bằng phương tiện phê phán chung đã chia phần giữa các luận sư từ hai trường phái này hay không. Người theo thuyết vô bản thể có thể tranh luận rằng, phương tiện phổ quát là phi lý hoàn toàn. Sự tranh luận logic chỉ xảy ra trên cơ sở nhận thức của giác quan, thay vì xảy ra trên sự phê phán mà người ta chứng thực từ hỗ tương đối chiếu. Đối với Trung luận, thì điểm cốt tủy, chính là

sự giao cảm của ngôn tính và tư duy. Còn đối với chủ trương của thuyết duy thực, thì điểm đó không cần thiết, vì người ta chỉ cần xét bản chất của chính hiện thực mà thôi.”¹²

Những gì vừa nêu trong sự liên hệ giữa Trung luận và Duy thức cũng như với cái nhìn lượng tử của các nhà khoa học Tây phương, thì cũng chỉ là một cái nhìn đang đi từ ngoài cửa, ta còn đào sâu hơn nữa bằng những hệ thống mạch lạc và dẫn chứng rõ ràng và nghiêm túc hơn. Tuy nhiên, với trình độ có hạn của mình, tất cả hầu như vẫn còn đang ở phía trước. Song, có một điều nên nhớ rằng, Phật giáo được cho là một tôn giáo của chân lý. Theo các nhà vật lý, ngay cả những đối kháng phát sinh từ tự thân của nó, thì đó cũng là chân lý. Tại sao vậy? Điểm nối giữa Duy thức và Tánh không - giữa Không và Hữu - chính là tánh Viên thành trong Y tha vậy. ■

12. Dalai Lama/ The New Physics And Cosmology / Quantum logic meets Buddhist Logic, p.106.



Tản mạn về số không và Śūnyatā

NGUYỄN VĂN NHỎ

Có rất nhiều bài báo, rất nhiều những khảo cứu công phu viết về con số 0 trong thế kỉ này. Quả tình, đó là con số kì diệu. Có những câu hỏi tưởng chừng ngớ ngẩn, chẳng hạn, câu hỏi “số không có phải là con số?”, nhưng đó lại là câu hỏi gây nên những trả lời dị biệt, và ở mỗi khuynh hướng tiếp cận khác nhau, câu trả lời khẳng định hoặc phủ định đều có những hợp lí riêng của nó.

Một số ý kiến cho rằng nó không phải là con số, bởi nó chỉ phát triển thực sự trong những thế kỉ gần đây, đặc biệt, là trong Toán học hiện đại, và rất nhiều

thế kỉ trôi qua, người ta đã không cần đến nó từ các nhu cầu bình nhật như cân đo đong đếm. Điều đó cũng tương tự như “Tánh Không” của hiện hữu, là khái niệm khó lòng chấp nhận được đối với đại đa số, khi mà phần lớn những tầm cầu khảo sát làm nên văn minh nhân loại đã dựa vào cái có của hiện tượng.

Ngay cả người Hy Lạp cổ xưa, nơi xuất phát nền văn minh phương Tây, họ vẫn không có khái niệm “số không”, mặc dù họ rất cần có một con số để chỉ sự vắng mặt của một số vật thể, hay đồ dùng nào đó.

Những khảo cứu gần đây đã chứng tỏ rằng, ý niệm về số không (để diễn tả cái “không” hiện hữu) đã xuất hiện từ khá lâu trước Công nguyên, từ Ai Cập, hay từ Trung Quốc; tuy nhiên, rõ ràng nhất, là sự xuất hiện của số không với kí hiệu tròn (0) từ Ấn Độ, trong công trình của nhà toán học Ấn Độ Brahmagupta, vào năm 628 (*Brahmasputha Siddhanta* – Sự khơi mở vũ trụ) [1]. Còn trước đó, người ta vẫn không thể xác nhận số 0 trong nền Toán học Ấn Độ xuất hiện từ khi nào, nhưng những xác chứng của ngành Khảo cổ học đã cho thấy rằng, vào năm 256 trước Công nguyên, số 0 và hệ thống số thập phân đã xuất hiện trên các văn bản bằng đá thời A-dục [2].

Từ Sūnyam xuất hiện trong các văn bản và trong Toán học Ấn Độ khá lâu trước khi ngài Long Thọ (Nāgārjuna) nêu lên thuật ngữ Sūnyatā (Tánh Không) trong luận thuyết của mình. Sūnyam thường được dịch sang tiếng Anh (tùy theo lúc) bằng các từ như Void, Vacant, Empty, ta có thể hiểu với hai nghĩa thông

thường trong Việt ngữ là “giá trị không”, hoặc “không có gì”.

Từ Sūnyam đến Sūnyatā, ta đã đi qua một lộ trình dằng dặc từ chỗ nghi ngờ sự tồn tại đến khẳng định sự tồn tại của “không”, và từ đó, mở ra những chân trời bao la của ý niệm, những chân trời chỉ có thể tiếp cận theo nhiều hướng khác nhau, nhưng không thể một lần nói hết. Ngày nay, Tánh không luận đã nghiêm nhiên trở thành một luận thuyết đẹp và sâu đến nỗi những trí tuệ siêu việt luôn bị hấp dẫn và họ ngày càng khám phá ra biết bao huyền nhiệm trong mối tương ứng giữa luận thuyết và chiều sâu tâm hồn của những trí tuệ đó, cái chiều sâu không thể định danh, và sâu đến nỗi *bất khả diễn bày*. Cũng hoàn toàn tương tự như vậy, từ chỗ không có số 0, bất cần đến nó, nền văn minh Hy-La đã thực sự bị cuốn hút bởi số 0 đến từ phương Đông. Số 0 đó đã tồn tại theo nhiều kí dạng khác nhau, nhưng trải qua nhiều nghiên cứu, nó đã kết hợp với 9 chữ số từ 1 đến 9 để tạo ra một vũ trụ Toán học muôn màu. Ngày nay, số 0, hoặc cái *không*

có gì, lại không thể thiếu được cả trong Toán học thuần túy (Pure Math) lẫn trong Toán học ứng dụng (Applied Math). Sau khi bị chinh phục bởi hệ thống số của người phương Đông, các nhà Toán học phương Tây đã có đủ phương tiện để trí tưởng tượng bay bổng, các công trình lần lượt ra đời như vũ bão.

Trong tác phẩm *Brahmasputha Siddhanta* (đã nói trên), Brahmagupta đã chỉ ra được một số tính chất đẹp mang tính cơ sở của số 0, ngoại trừ tính chất “0 chia 0 bằng 0”, là tính chất mà toán học hiện đại không đồng ý, bởi vì, “0 chia 0 thì không được xác định”.

Cho đến nay, ta biết rằng, nhờ số 0, ta định nghĩa được các số nguyên âm, và từ đó, dẫn đến các tập hữu tỉ, thực, phức, nghĩa là toàn bộ các tập hợp số. Số 0 và vô tận trở thành hai khái niệm đối ngẫu, trên cơ sở, một số hữu hạn chia cho một đại lượng tiến dần đến 0 thì trở thành đại lượng tiến dần ra vô tận (âm hoặc dương). Trong một cách tiếp cận luận thuyết Tánh Không, ta biết rằng, cái *không có gì* lại hàm chứa cả

vô biên. Quả táo rơi ư? Bằng quá nhiều nguyên nhân, mà quả táo tụt thành, bởi có những hoa táo không thành trái ngọt do không thụ phấn, hoặc bởi một cơn trở trời bất thuận, nó đành phải bay vào hư không rồi tan thành từng mảnh nhỏ, chẳng để lại dấu vết gì. Nhưng bởi sự ngẫu hợp của nhiều tác nhân, quả táo đã hình thành. Từng quả táo đã đi vào đời sống này theo nhiều thể điệu dâng tặng khác nhau, hoặc là món quà làm đẹp trong phòng khách, hoặc trở thành dưỡng chất của loài người, hoặc biến thành thứ rượu ngọt trần gian với khả năng dẫn đến chiến tranh, sáng tạo hoặc tình huynh đệ. Rồi một ngày kia, quả táo xuất hiện trong cái nhìn đăm đăm sâu thẳm của nhà bác học Newton. Cũng chỉ là những quả táo thôi, nhưng bằng chiêm nghiệm lặp đi lặp lại của nhà bác học, quả táo lại trở thành tác nhân khơi mở một thế giới tràn trề. Ấy là, định luật về trọng trường ra đời, đặt cơ sở cho những thành tựu khoa học vĩ đại mà nhân loại phải mang ơn.

Số 0, cái không tồn tại, đem chia cho 0, nghĩa là chia đều cho

cái không có gì, thì trở thành cái bất khả tri (không xác định). Tuy nhiên, khi các định nghĩa và tính chất của Giới hạn trong Giải tích học phát triển (vào thế kỉ 18), thì cái không chia không kia tùy nơi, tùy lúc mà trở thành một giá trị hữu hạn nào đó, hoặc thậm chí, là giá trị vô hạn.

Hoàn toàn có lý do khi Ankur Barua, trong một tiểu luận nhan đề “Applied Buddhism in Modern Mathematics – Phật giáo ứng dụng [3] trong Toán học hiện đại” – sau khi tham khảo một số sách về lịch sử Toán học, đã viết: *Nāgārjuna’s Doctrine of Emptiness or Śūnyatā had paved the way for the development of the concept of ‘nullity’ and ‘infinity’ in modern mathematics* – Tánh Không luận của Nāgārjuna đã mở đường cho sự phát triển những khái niệm “không” và “vô hạn” trong Toán học hiện đại.

Số 0 trong toán học, ngay kí dạng tròn của nó đã thể hiện sự tròn đầy, trong Toán học, nó kết hợp với 9 chữ số kia để tạo thành hệ thống số biểu diễn tất cả các số từ tự nhiên đến hữu tỉ, nó kết

hợp với chữ số 1 để mã hóa tất cả các con số và câu lệnh trong máy tính, cùng với các quy luật của hệ nhị phân, tạo nên một thời kì sáng chói của liên lạc viễn thông, của khoa học vũ trụ... Nó là căn bản, mang tính trung gian, mà nếu không có nó, các định nghĩa cho những tập hợp chứa tập hợp số nguyên dương sẽ không tự thành. Không nhà Toán học nào lại có thể tưởng tượng được trong Toán học ngày nay lại thiếu vắng số 0, hoặc tập rỗng.

*“Nên hiểu không là nhân
Tạo thành nhất thiết pháp.
Còn phủ nhận tánh không,
Là phủ nhận các pháp.”*

Từ không, lại có thể xây dựng lại cái có. Cái rỗng không là tự tính, nhưng nó được xây dựng thành cái có chính bởi sự tương quan cùng những cái không khác. Tập rỗng, là tập hợp không chứa phần tử nào cả, nhưng lại có thể xây dựng nên cơ sở của lí thuyết tập hợp. Nhà Toán học John Von Neumann [4] đã đề nghị một phương pháp sau đây (1923) để xây dựng lại tập hợp các số tự nhiên từ tập hợp rỗng. Bản số (cardinality) của một tập

hợp là số phần tử của tập hợp đó. Một tập hợp có thể có bản số 0, bản số hữu hạn hoặc vô hạn đếm được hoặc vô hạn không đếm được. Các con số, mà bản thân chúng được nhiều nhà khoa học nhìn nhận là ý niệm phi vật lý, được xây dựng lại (theo John Von Neumann) một cách đệ quy như sau:

Số 0: \emptyset (tập rỗng);

Số 1: $\{ \emptyset \}$ (tập hợp chứa tập rỗng - bước xây dựng 1);

Số 2: $\{ \emptyset, \{ \emptyset \} \}$ (tập hợp chứa 2 tập trước - bước xây dựng 2);

Số 3: $\{ \emptyset, \{ \emptyset \}, \{ \emptyset, \{ \emptyset \} \} \}$ (tập hợp chứa 3 tập trước - bước xây dựng 3) ;

Số 4: $\{ \emptyset, \{ \emptyset \}, \{ \emptyset, \{ \emptyset \} \}, \{ \emptyset, \{ \emptyset \}, \{ \emptyset, \{ \emptyset \} \} \}$ (tập hợp chứa 4 tập trước - bước xây dựng 4)...

Quá trình này được lặp lại mãi mãi. Dãy này được xây dựng làm sinh ra các tập hợp có bản số 0, 1, 2, 3, 4, v.v... Nếu nói theo ngôn ngữ không toán học, có thể nói: Ta bắt đầu bằng sự trống rỗng, và tư duy về sự rỗng không đó. Hãy nghĩ đến cái có thể chứa trọn vẹn sự trống

rỗng đó (bước 1). Và rồi, ta kết hợp giữa sự rỗng không với cái chứa sự rỗng không (bước 2), và cứ tiếp tục như thế. Rõ ràng là, chính sự quán tưởng đã làm nảy sinh ý niệm (tức là toán tử) tác động lên cái được quán tưởng.

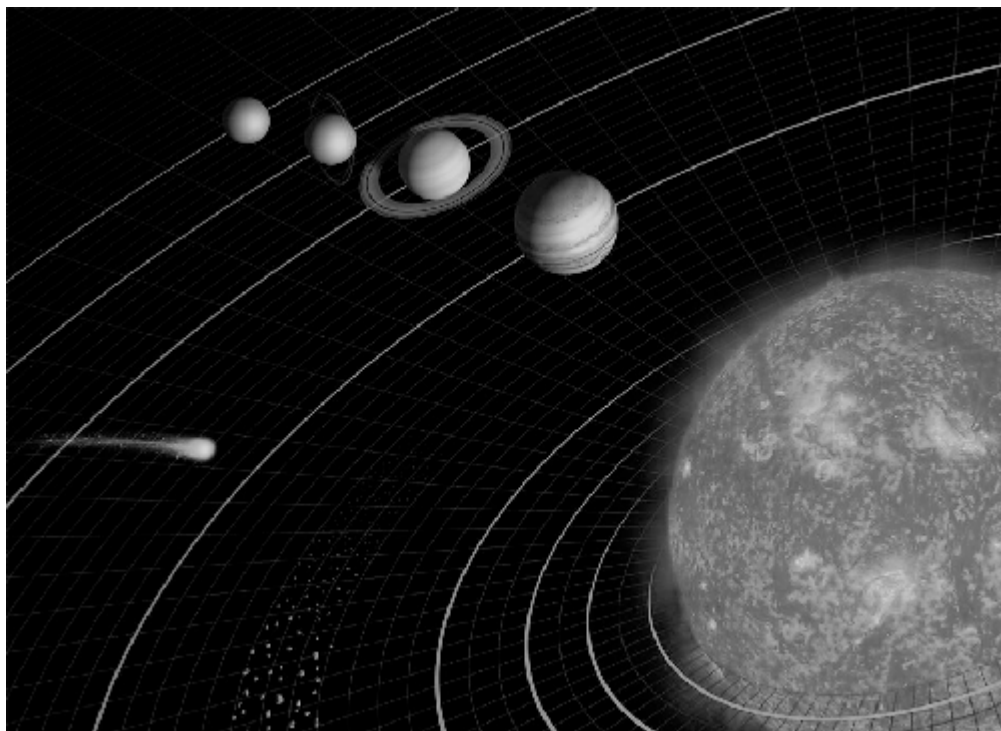
Về mặt Toán học, dãy được xây dựng đệ quy như trên đẳng cấu với tập hợp số tự nhiên đã được thừa nhận trước đó.

Sự xây dựng đó còn đi xa hơn để tạo nên các cấu trúc toán học tưởng chừng như vắng mặt cả những con số - điều mà một người bình thường không tin nổi. Quả vậy, Toán học hiện đại đã xây dựng những cấu trúc, những không gian tổng quát (tất nhiên, những không gian cũ mà học sinh THPT được dạy phải là trường hợp riêng của những không gian này), đến nỗi, nhiều nhà phân tích triết học về Toán học (Philosophy of Mathematics) đã gọi nó là “Toán học không con số”, chẳng hạn, Geoffrey Hellman với tác phẩm rất hay nhan đề “Mathematics without Numbers” (Oxford University Press, 1994).

Vấn đề trên của Toán học

cũng gọi cho ta nhớ lại rằng, mặc dù Śūnyam xuất hiện từ trước Công nguyên khá lâu tại Ấn Độ, nhưng chính Nāgārjuna đã phát triển và biến nó thành phong phú trong khái niệm Śūnyatā, ở đó, các yếu tố lời dạy của đức Phật được diễn bày, mà nếu hiểu được thâm lý của nó ở một mức độ tương đối khá, nhà nghiên cứu sẽ thấy được bản chất của hiện hữu, trong khoa học, và trong đời sống.

Để kết thúc những tản mạn này trong mối liên hệ giữa số không và Śūnyatā, tôi xin mượn lời của thầy Tuệ Sỹ [5]: “*Một câu hỏi được đặt ra tất có mục đích muốn mở ra một chân trời mới cho tư tưởng. Tuy nhiên, bất cứ câu hỏi nào, như Long Thọ đã nói, nếu không được thiết lập trên thuyết tánh Không, thì nó đã đóng khung sẵn cho câu trả lời, và như thế, câu trả lời thực sự không trả lời gì cả.*”



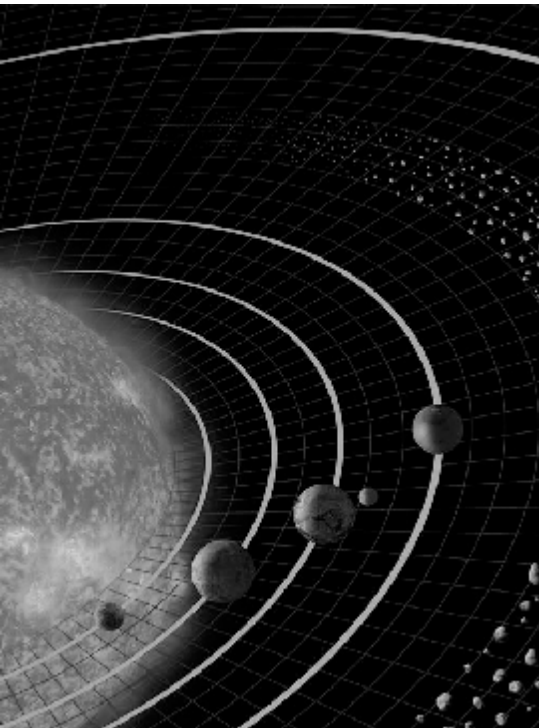
Chú thích

[1] *Algebra with Arithmetic of Brahmagupta and Bhaskara*, bản dịch Anh Ngữ của Henry Thomas Colebrooke, London, 1817.

[2] Srinivasiengar, C.N. *The History of Ancient Indian Mathematics*, Calcutta, World Press Private Ltd, 1967. “Though the exact age of origin of ‘zero’ in Indian mathematics is still

unknown, but the archeological evidence of ‘zero’ and ‘Decimal System of numerals’ during the Buddhist period were found on the Rock Edits of Ashoka (256 B.C.)”

[3] Xin nói thêm, thuật ngữ “Phật giáo ứng dụng” đã được Dr. Dipak Kumar Barua, đại học Hồng Kông, đề xuất lần đầu tiên. Nếu như Toán học thuần túy là mảnh đất cứ được khai phá mãi để dựng nên một cấu trúc toàn thiện và khổng lồ (bằng phương pháp đứng trên vai của người khổng lồ, các thành tựu nối tiếp nhau ra đời, tuần thủ vẻ đẹp và tính chân xác của vấn đề), thì Toán học ứng dụng lẻo đẻo theo sau, rút tỉa một phần rất nhỏ của Toán học thuần túy để ứng dụng vào giảng dạy, khoa học, kỹ thuật và đời sống. Tuy nhiên, cũng có khi, một vấn đề thực tế đặt ra đã khiến các nhà Toán học (thuần túy) dựa vào đó để xây dựng nên một số mô hình Toán học đẹp và vững chãi như một tòa nhà khang trang, dù khó lòng xây dựng nó trong các điều kiện lí tưởng như thế, nhưng rõ ràng là, đó là một mô hình kiến trúc thu hút những



tâm hồn đầy tính thi ca của những nhà Toán học thuần túy. Chẳng hạn, xuất phát từ một bài toán thủy điện, nhà Toán học ứng dụng dựa trên các kết quả Tối ưu (Optimization), sau khi xác định xong hệ ràng buộc, họ nỗ lực sắp xếp các kết quả tính toán, và đề ra phương án vận hành. Nhưng nhà làm Toán thuần túy không dừng lại ở đó, họ dựa vào đó để thêm thắt, đưa ra thêm nhiều giả thuyết để hệ ràng buộc lí tưởng hơn, và sau đó, dẫn đến các định lí và hệ quả. Đến đây, có thể đặt vấn đề: Nếu đã có thuật ngữ Applied Buddhism, một cách tự nhiên, hẳn phải có thuật ngữ Pure Buddhism. Và rằng, ta có thể hình dung, Pure Buddhism dành cho những nhà nghiên cứu, thích bay bổng trí tuệ trên những chân trời Chân, Thiện, Mỹ; Pure Buddhism dành cho những tâm hồn khát khao Tuyệt đối, muốn đi, và mãi mê đi trên con đường dần dà khai phóng trong mù sương muôn vạn nẻo đường về Lẽ thực, dành cho những con người khước từ trọn vẹn những con đường xanh đỏ nhân gian, họ âm thầm đối mặt với “đỉnh

cao vùng Sơn thượng”, với vũ trụ bao la, nơi họ tìm thấy từ mỗi tương ứng với chiều sâu tâm thể. [4] *John von Neumann* (1903–1957), nhà Toán học sống tại Mỹ, gốc Do Thái (tại Hungary). Tên của ông ta được đặt cho một chương trình máy tính quan trọng, mà ngày nào quý vị cũng tiếp xúc nhưng có khi không biết, đó là chương trình kĩ thuật số (stored-program, *chương trình được lưu trữ*) thường trú trong CPU (trong cùng một vùng nhớ) để bảo lưu các lệnh (instruction) và dữ liệu (data), chương trình này được gọi là *von Neumann architecture*. Năm 1945, Von Neumann đã viết một bài báo có tính bước ngoặt với tựa: “Bản thảo đầu tiên về máy tính EDVAC” (The First Draft of a Report on the EDVAC), chứa đựng những ý tưởng về cấu trúc cơ bản mà một máy tính cần có. Bài báo này sau đó đã được phổ biến rộng rãi và ảnh hưởng mạnh đến sự phát triển của máy tính ở Mỹ và thế giới cho đến ngày nay. [5] Tuệ Sỹ. *Triết học về Tánh Không*, Chương 3, An Tiêm, 1970.

Đây Vơi Con Nước

(Tặng Huế)

Đây vơi con nước kinh thành
 Mù sương vẽ mãi bức tranh cội nguồn
 Hoàng cung đổi ánh trăng sương
 Lối xưa xe ngựa, vui buồn cỏ rêu

Đò ai giọt nắng nghiêng xiêu
 Núi hồn sông nước, sớm chiều ca dao
 Lửa chài sóng vỗ âm ào
 Ngữ ngôn rơi rụng, trần lao giặt mình

Hai trăm năm - mộng đế kinh
 Chuông chùa trầm mặc, nhân tình lá lay
 Tâm mù bay, cảnh mù bay
 Ai lời du tử, ngủ say phố vàng

Đây vơi con nước lang thang
 Trôi quanh lăng miếu, chảy tràn biển dâu
 Sông thơm dưng lạng bên cầu
 Nhìn mây hồng tím vẽ màu tà dương

Đất cố hương, cõi ly hương
 Đêm tàn bến Ngự, nhớ thương dặt dìu
 Sáo đàn vắng khúc cô liêu
 Má nhè câu hát, tiễn chiều qua sông

Nhớ quê, sợi khói phiêu bông
 Dòng xanh in bóng sắc không nhạt nhòa
 Ai hồn chí sĩ trắng pha
 Ai câu thời vận, mù sa đế thành!

Đầy vơi con nước long lanh
Đục trong cát vỡ, thêu tranh lòng người
Khói sương, dải lụa bên trời
Hương cau, hương bưởi dệt lời mẹ ru

Hàng me nhớ dãy mù u
Trái cây mặn muối, nhớ thu phượng tàn
Đò trắng Vỹ Dạ hoang mang
Thi văn cúi nhặt, cỏ vàng dấu chân

Ngùi thương chiếc bóng Huyền Trân
Lệ trời mưa ướt, Chế Mân sử tình
Nhớ Tùng, Tuy; nhớ Ứng Bình
Câu thơ, điệu hát lung linh nước trời

Mơ màng dòng chảy đầy vơi
Len vào hưng phế, nổi đời chiêm bao
Vẽ thêu mộng ước xưa nào
Nét hoa, sắc lá - mời chào tri âm!

Trái tim, con chữ lặng thâm
Trắng hoàng cung, gửi chút tâm, chút tình!
Tặng người bọt sóng phiêu linh
Tặng ai lướt nhẹ phù sinh dòng buồn

Hóa văn sợi khói hoàng hôn
Thơm hương rêu rác tự nguồn nước xao
Huế thơ, Huế mộng thì thào
Núi non Hương Ngự, trăng sao mơ màng...

Minh Đức Triều Tâm Ảnh



Suy nghĩ của người học Phật

về ý thơ:

ĐẠNG NGỌC ANH

**“Kiếp sau xin chớ làm người
Làm cây thông đứng giữa trời mà reo”**

Thi hào Nguyễn Công Trứ (1778-1858) người làng Uy Viễn, huyện Nghi Xuân, tỉnh Hà Tĩnh, thời bấy giờ xuất hiện ở trời Nam như một thức giả mang danh người vệ đạo, là bậc vương giả văn hóa, như ngọn hải đăng tỏa rạng ánh sáng tinh thần của kẻ sĩ trong xã hội Đông phương từ lâu được xây dựng trên nền tảng văn chương và đạo lý. Trong ông lúc nào cũng thể hiện nhất quán giữa hành động và tư tưởng dù cuộc đời ông đã trải qua không ít dâu bể từ thuở thiếu thời cho đến lúc về già.

Ông đã trải qua cảnh hàn vi của Nho sĩ trong suốt bốn mươi năm do lận đận khoa bảng và ông đã sống trong tâm trạng hàn sĩ đãi thời với phong vận thanh bạch. Thơ phú vịnh cảnh nghèo chiếm phần lớn trong văn phẩm của ông. Trong *“Hàn Nho phong vi phú”*, ông đã mô tả toàn bộ chân dung cái nghèo của mình và sự chịu đựng nó với một tâm hồn dung dị của triết nhân, với vẻ ngang tàng đầy khí phách của kẻ anh hùng và đầy tính phong lưu lãng mạn của nghệ sĩ đúng với phương châm *“an bản lạc đạo”*.

*“Ngày ba bữa, vổ bụng rau bình bịch,
Người quân tử ăn chẳng cầu no”*
*“Đêm năm canh, an giấc ngáy kho kho,
Đòi thái bình cửa thường bỏ ngõ”*.

Dù phải lận đận trường ốc, ông vẫn nuôi dưỡng chí lớn dùi mài kinh sử, quyết tu nhân phải cách vật trí tri, phải thành ý chính tâm, tự đào tạo một tâm hồn trong sạch chờ vận hội thành hiền để mang tài kinh bang tế thế ra giúp đời. Ông đã kiên định:

*“Đã mang tiếng ở trong trời đất
Phải có danh gì với núi sông”*

Trong tâm hồn của ông luôn luôn tấu lên bản anh hùng ca trong nhịp điệu của vó ngựa và tiếng kèn xông trận hăm hở, sôi nổi tiến về phía biên cương, vẽ nên chân dung một tráng sĩ oai phong đầy lãng mạn.

*“Anh em ơi! Ba sáu tuổi rồi, khắp đông tây nam bắc bốn phương
trời, đâu cũng lừng danh công tử xác.*

*Trời đất nhỏ! Một phen này nữa, xếp cung kiếm cầm thư vào một
gánh, làm cho nổi tiếng trượng phu kèn”*.

Ẩn sâu trong cái phong thái tài tử, đó là một ý chí sắt đá, lòng quyết tâm thách thức với định mệnh, vì vậy hàn sĩ Nguyễn Công Trứ đã dũng cảm dâng bảng điều trần *“Thái bình thập sách”* cho vua Gia Long khi đi kinh lý ở Nghệ An (năm 1813) để bày tỏ những giải pháp xây dựng nước sau thời kỳ loạn ly.

Đây là dịp để thể hiện những hoài bão của nhà thơ mà ông đã gửi

gắm trong bài “Luận Kẻ sĩ”.

*“Hiêu hiêu nhiên điều Vị, canh Sần
Xe bỏ luân, dầu chưa gặp Thang, Vãn
Phù thế giáo một vài câu thanh nghị”*

Mãi đến năm 42 tuổi ông mới bắt đầu xuất chính và thực hiện được tinh thần bảo quốc an dân trên hai phương diện quan trọng ngoài công vụ hành chính thường xuyên là hoạt động kinh tế và hoạt động binh bị: “Vi quốc dĩ nông vi bản”, kẻ sĩ phải sáng suốt hăm hở ra tài kinh tế. Ông viết:

*“Trong lãng miếu ra tài lương đồng
Ngoài biên thùi rạch mũi can tương”*

hay là:

*“Kém gì nam bắc đông tây
Đường thư kiếm vẫy vùng cho hết đất”*

Tuy vậy, cuộc đời xuất chính của thi hào Nguyễn Công Trứ đã gặp nhiều phen sóng gió, ba chìm bảy nổi trong bể loạn. Có lúc thăng đến tột bậc đỉnh chung, có lúc giáng xuống hạng thứ dân. Qua nhiều lần thử thách của số mệnh, ông vẫn giữ phong thái bình dị của một triết nhân. Không kiêu căng lúc lên cao, không thối chí, sa sút nhân cách lúc sa cơ lỡ vận.

*“Trên trường danh lợi, vinh liền nhục
Trong cuộc trần ai, khốc lộn cười”*

hay là:

*“Phận tài hoa đành có lúc vể vang
Đường khoa mục xa nhau đà mấy bước”*

và ông đã nhìn một cách thực tế trong quan niệm sống của con người đã vượt qua lăm đoạn trường.

*“Người ta ở trong phù thế
Chữ vô cầu là chữ thiên nhiên”*

Năm ông 70 tuổi, sau một thời gian sống mãnh liệt, sống đầy đủ một cuộc đời nhập thế, nhà thơ Nguyễn Công Trứ đã cảm thấy mệt mỏi khi nhìn lại quãng đời mình: một cuộc đời “mang gươm đi mở

bờ cõi”, đã từng đặt chân trên núi non Cao Bằng, đồng chiêm, bãi muối vùng Nam, rừng thưa Quảng Ngãi và đồng lúa phì nhiêu miền biên viễn An Giang, đã thả tâm hồn mình pha nhiễm tư tưởng “nhân sinh ảo ảnh”.

*“Ôi nhân sinh là thế ấy
Như bóng đèn, như mây nổi, như gió thổi,
như chiêm bao”*

Lúc bấy giờ ông lấy chữ Nhân làm gốc cho kẻ sĩ thời ần dật, vui với cầm kỳ thi tửu, thả hồn rong ruổi kết duyên cùng với cỏ cây mây nước, ung dung gõ mạn thuyền ngâm thơ trên dòng sông lạnh.

*“Trăng chênh chếch đầu non mới ló
Thuyền một lá xông ngang ghềnh bạch lộ
Buông chèo hoa len lỏi chốn sơn cương”*

hay là:

*“Thơ một túi phẩm đề câu nguyệt lộ,
Rượu ba chung tiêu sái cuộc yên hà”*

Cuộc đời nhà thơ đất Hồng Lam gọi cho ta nhiều cảm kích về tinh thần đấu tranh bền bỉ, đời sống thanh đạm, liêm khiết, cao thượng của kẻ sĩ, mà ông là một trong những biểu tượng đẹp đẽ với khí phách hiên ngang cái thế của người anh hùng lập công và một tâm hồn phóng khoáng. Một đặc điểm rất quyến rũ trong dung mạo tinh thần của ông, qua những sáng tác ở các thời kỳ hàn vi, thời kỳ xuất chính hay lúc hưởng nhàn là sự giao thoa giữa tâm hồn và hơi thở của vũ trụ. Đây chính là tư tưởng của Đông phương kết hợp Nội - Ngoại - mà Nho giáo chủ trương con người lý tưởng phải có hai tố chất: Nội thánh và Ngoại vương: chiều kích hướng nội để phát huy tiềm lực ẩn sâu trong tinh thần và kết hợp với thực tại siêu việt, còn chiều kích hướng ngoại để thành vật, cùng với đất trời hỗ trợ cho việc nuôi nấng chuyển hóa vạn vật.

Thực tại siêu việt không nhân hình, nhân dạng. Lão giáo gọi là *Đạo*, Phật giáo Đại thừa gọi là *Chân như*. Các nhà nghiên cứu triết

học dùng để chỉ thị nguyên lý vũ trụ hay bản thể vũ trụ, còn người bình dân gọi là tạo hóa, là ông Trời. Nho gia gọi là Thiên - Chu Liêm Khê (danh Nho đời Tống) gọi là vô cực. Vô cực chỉ thị cho một thực tại vô hình tướng, vô thi, vô chung, bất sinh bất diệt, v.v... Thực tại sinh ra Thái cực tiềm tàng khắp nơi trong vũ trụ thiên nhiên từ cảnh hoa, ngọn cỏ, trên cơ thể sinh, động vật. Do đó, vạn vật trong vũ trụ đều ẩn chứa năng lực của Thái cực triển khai qua không - thời gian. Vì vậy, nó làm căn nguyên cho vạn vật. Nói đến khởi nguyên tức là nói đến khởi đầu và diễn tiến. Khởi đầu và diễn tiến được gọi là Thái cực. Trong quá trình biến hóa, Thái cực đã triển khai ra hai nguồn năng lực gọi là Lưỡng Nghi. Lưỡng Nghi là hai dạng mạo thiên thiên có tên là Thiên và Địa (hay Càn và Khôn) và trên một quy mô nhỏ thì có tên là Âm Dương.

Con người cũng như vạn vật do Lưỡng Nghi Âm Dương, tức hai năng lực Càn Khôn (Thiên Địa) kết hợp mà thành: con người là năng lực của trời đất, có sự giao hòa của Âm Dương, có sự hội tụ của tinh lực siêu nhiên và được kết lợc từ ngũ hành (thủy, hỏa, thổ, kim, mộc). Vì thế con người có khả năng làm chủ được muôn vật, tạo nên những kỳ vĩ trong vũ trụ. Con người và vạn vật được điều phối bởi một nguyên lý duy nhất là Thiên lý (Đạo Dịch).

Thi hào Nguyễn Công Trứ viết:

*“Trời đất cho ta một cái tài
Giắt lưng, dành để tháng ngày chơi”*

hay là:

*“Thiên phú ngô, địa tải ngô
Thiên địa sinh ngô nguyên hữu ý”*

Nho giáo cho rằng sở dĩ con người linh thiêng hơn muôn vật bởi vì trong con người có phần thiên mệnh, cái phần tinh tuyền nhận từ Trời, nó có từ thuở ban sơ, chưa bị hoen ố pha tạp. Cái phần thiên mệnh còn gọi là Minh đức chỉ thị thực tại siêu hình uyên nguyên trong mỗi con người. Thánh nhân là con người lý tưởng biết phát huy cái Minh đức và giữ mãi tính thuần nhiên. Đó là đạo nghĩa duy nhất

trong cõi nhân gian.

Bậc thánh nhân trong Nho gia quan niệm rằng có thể xem dáng vẻ của bầu trời và tình trạng của mặt đất thì có thể biết được nguyên do của sự huyền diệu - sự huyền diệu kín đáo là vòng sinh - tử.

Theo Nho gia quan niệm, Thái cực sinh Lưỡng Nghi Âm Dương, sự kết hợp của hai sức âm dương tinh túy tạo hiện tượng sinh, làm nên sự sống và sự sống có một thực tại siêu hình là hồn, khi hồn ra đi thì vật chất tan rã, sự chết đến. Sinh tử là hai hiện tượng nối tiếp nhau của vạn vật, vì vậy theo quan niệm của Đông phương thì chết không phải là chấm dứt hẳn. Chết ắt về đất, xương thịt tan nát, âm chất thành đất hoang, phần tinh anh lên không gian thành sáng tỏ rực rỡ. Đành rằng cái gì đã có thì sẽ còn có tuy có thay đổi dạng thức, nhưng dạng thức tương lai thì không nói được. Đức Khổng Tử với tư cách là một hiền triết có trí tuệ siêu việt không bao giờ khẳng định bất cứ một điều gì nếu ngài chưa trải nghiệm. Ông nói: “Cho người chết là chết hẳn là không có lòng nhân. Không thể nói như vậy. Cho rằng người chết là như lúc sống, là không hiểu biết. Không thể nói như vậy”. [Chi tử nhi tri tử chi, bất nhân, nhi bất khả vi dã. Chi tử nhi tri sinh chi, bất tri, nhi bất khả vi dã].

Là môn sinh của Khổng Tử, thi hào Nguyễn Công Trứ đã có một quãng đời nhập thế sôi nổi mãnh liệt, tâm huyết xả thân cho xã tắc, có tài kinh bang tế thế nhưng rơi vào hoàn cảnh xã hội bất ổn, loạn lạc, nghèo nàn (thời kỳ Minh Mệnh có đến 140 cuộc nổi loạn). Cường hào ác bá lộng hành, quan lại triều đình xu nịnh và chính ông là nạn nhân của tám bi kịch đó và chính lúc này tư tưởng của ông đã nhuộm màu yếm thế. Ông viết:

*“Ba vạn sáu ngàn ngày là mấy
Cảnh phù du trông thấy cũng nực cười*

hay là:

*Mảnh hình hài không có có không
Lọ là thiên tử vạn chung”*

Mang tâm trạng bi quan ngán ngẩm cho kiếp người trôi nổi vật vờ

trên dòng đời dâu bể, cho nên ông mong ước:

*“Kiếp sau xin chớ làm người
Làm cây thông đứng giữa trời mà reo”*

Theo các nhà nghiên cứu Triết học Đông phương thì cho đến cách mạng Tân Hợi, Trung Quốc đã trải qua hơn 4.000 năm với nhiều học thuyết, nhiều dòng tư tưởng sâu rộng mà các bậc hậu thế gọi là Tam giáo (Nho - Lão - Phật). Riêng Nho và Lão có hai nhân vật xuất sắc là Khổng Tử và Lão Tử. Đó là hai hệ thống triết học biệt lập tuy có vẻ đối lập (hữu vi - vô vi). Khổng Tử chủ trương hữu vi (can thiệp vào việc đời) để giải quyết các rối loạn xã hội, cần phải dùng “nhân - nghĩa - lễ - nhạc” can thiệp vào gia đình, xã hội yên ổn trở lại. Còn Lão Tử chủ trương hành động theo tự nhiên (vô vi) thì xã hội trở lại ban đầu - ổn định. Nhưng xét về vũ trụ quan thì cả hai đều cùng có một cội nguồn là vì hữu vi và vô vi chỉ là hai cách ứng xử của con người đối với môi trường thiên nhiên và xã hội.

- Cái nhìn về vạn vật dưới phạm trù Lương Nghi Âm Dương, từng cặp đối đãi tạo nên lưỡng tính bổ sung và không loại trừ nhau.

- Cho rằng con người là gạch nối giữa hai nguồn sinh lực Thiên - Địa tạo nên mô thức Thiên - Địa - Nhân làm trung tâm của vạn vật.

Lịch sử cho thấy các phương thế giải quyết xã hội áp dụng trong suốt thời Xuân Thu - Chiến Quốc với lý tưởng “tề gia, trị quốc, bình thiên hạ” vào xã hội Trung Hoa vẫn chưa đưa đến một ngày an ổn. Đạo Phật đã vào Trung Hoa rất sớm từ thời Tần - Hán đến thời Tấn và Lục Triều thì Phật giáo phát triển nhanh và những người theo học phái Lão - Nho cũng đã có cái nhìn thông đạt và hòa đồng với Phật giáo. Vì vậy lúc bấy giờ mới có mô thức: theo Nho nhập thế vào lúc tuổi trẻ, theo Lão Trang lúc thất bại đau khổ và tìm đến đạo Phật để giảm trừ Tham - Sân - Si, bước đầu giảm đi những hệ lụy trần gian. Cụ Nguyễn Công Trứ tâm sự:

*“Thôi cũng muốn Nam vô Di đà Phật
Trót dở đem thân thế hẹn tang bồng”*

Giáo thuyết của đức Phật không dạy đi tìm chân lý và không tìm nguyên nhân đau khổ ở bên ngoài mà phải quay lại nhìn vào bên trong Tâm của mỗi người. Đức Phật đã phát hiện ra nguồn gốc đau khổ chính là Ái dục - và khi chấm dứt Ái dục thì vô minh và những ô nhiễm khác như tham, sân, si được hóa giải, lúc đó con người sẽ vĩnh viễn hết đau khổ.

Đây là Diệu pháp do đức Phật tìm ra sau bao năm tháng dày công tu tập, trầm tư và tham thiền.

Theo các kinh văn nhà Phật thì tác ý hay ý chí phát khởi hành động, lời nói, cử chỉ, tư tưởng có chủ tâm đều tạo Nghiệp. Đã tạo Nghiệp thì Nghiệp gây ra báo ứng (nghiệp báo) nằm trong qui luật Nhân quả. Do lý thuyết Nghiệp báo mà có lý thuyết Tái sinh - Luân hồi và định luật Nghiệp báo có thể vận dụng để giải thích về nguyên nhân đau khổ của con người ở trần gian.

Theo kinh văn Phật giáo thì lý thuyết Nghiệp báo, thuộc về Tâm, một thực tại tinh thần. Tâm chi phối Nghiệp và Quả cho nên Tâm chi phối cả quá khứ hiện tại và tương lai của con người. Nhiều khi Quả không thể hiện trên hữu hình mà còn thể hiện trên thực tại tâm thức vô hình qua các trạng thái sầu muộn, sân hận, lo âu khắc khoải, ám ảnh sợ hãi thường xuyên. Do vậy, về một phương diện nào đó thì Niết-bàn hay Địa ngục đều ở tại Tâm.

Trong kinh Tạp A-hàm có ghi lời Phật dạy: “Đã gieo giống nào thì sẽ gặt quả ấy. Hành thiện sẽ thu quả lành. Hành ác gặt quả dữ”.

Nghiệp là do tác ý, thì Vô minh và Ái dục là nguồn gốc của Nghiệp. Vô minh và Ái dục là cội nguồn của mọi tội ác ở trần gian. Chỉ với những ai quyết đi vào Đạo tâm giải trừ Ái dục và Vô minh mới không tạo Nghiệp. Vậy “kiếp sau xin chớ làm người” chỉ còn là tiếng thở dài đầy bất lực và thoái thác đối với kiếp người lúc tuổi về chiều, khi ngoảnh nhìn lại đời mình thấy chập chờn như “bức tranh vãn cảnh vẽ người tang thương”.

Thực ra vấn đề thật không đơn giản như vậy. Căn cứ vào giáo pháp của nhà Phật, nguồn gốc của sinh tử là ái dục. Ái dục được hiểu

là sự yêu mến về thân thể của mình và đức tính này thúc đẩy ta chiếm hữu cảnh giới bên ngoài (hành động quan hệ thâm kín nam nữ là một ví dụ). Chính ái dục đã trói buộc con người vào trong biển sinh tử mênh mông hết ra lại vào triền miên.

Quan điểm của nhà Nho cũng vậy và cho rằng “Âm thực, nam nữ, nhân chi đại dục tồn yên” tức là ăn uống, quan hệ nam nữ là sự mong muốn lớn nhất của con người.

Hơn nữa trong các kinh văn nhà Phật có ghi rằng: “Đức Phật thị hiện ra đời ở nhân gian” và “thân người khó được” là hai ý kiến xác định vị trí con người trong hệ thống động vật. Đức Phật đã dạy trong kinh điển rằng con người có 3 đặc điểm mà các loài vật khác không thể có:

* *Sự ghi nhớ*: con người có khả năng tư duy phân biệt, ghi nhớ những việc xảy ra trong quá khứ, dự tính tương lai, nhận thức những việc đang xảy ra trong hiện tại.

* *Sự thù thắng của phạm hạnh*: con người biết hổ thẹn. Chỉ có con người mới biết rõ phạm vi và giới hạn của cha con, thầy trò, vợ chồng, bè bạn, mối quan hệ của nhân loại và dựa vào các quy định xã hội để đối xử với nhau. Lòng biết hổ thẹn là ý hướng đạo đức, nó mang khuynh hướng thiện lành và rời xa cái xấu ác. Vì biết hổ thẹn nên con người có đức hạnh tự giác, biết tôn trọng sự thật, tôn trọng chính mình, tôn trọng dư luận, phát khởi những đức hạnh hợp tình hợp lý.

* *Sự thù thắng của lòng dũng cảm*: Lòng mong muốn trong tâm dẫn đến nghị lực thực hiện một hành vi thực tiễn. Khi khởi lên lòng tinh tấn để làm thì cho dù muôn vàn khó khăn ta cũng có đủ sức mạnh, kiên nghị để vượt qua.

Ba đặc tính trên là đặc tính thù thắng của con người không có loài vật nào có được. Trong đặc tính của con người cũng hàm chứa một phần ý nghĩa Phật tính trong đó. Phật tính là đức tính của đức Phật, nói rằng Phật tính của con người tức là nói đến khả năng phát khởi hướng về năng tính của Phật và có khả năng phát triển thành đức tính

của Phật.

Tiếng soạt của mái chèo trên dòng sông, tiếng lướt của ngón tay trên phím dương cầm đều cần có môi trường truyền đi với âm vang trầm đục hay du dương đều phụ thuộc vào góc làm nhân của nó và nhờ bản chất của môi trường truyền dẫn (đứng về phương diện vật lý) ta mới nhận được.

Cũng vậy, luật Nhân quả Nghiệp báo cũng cần phải có môi trường để truyền dẫn một tác nhân diễn biến thành quả báo. Môi trường Nhân quả vận hành rộng khắp, thấm nhiễm mọi nơi cả hữu hình lẫn vô hình (Tâm-Vật), bao trùm khắp mênh mông vũ trụ. Có thể gọi đó là Pháp tính, Chân như, Trời, Thượng đế. Lúc hiện hữu trong con người thì gọi là Chân tâm, Trí huệ, Niết-bàn, v.v... Đối với ai có thể lắng sâu được Tâm đến tận cùng và giác ngộ được môi trường này thì sẽ trực nhận được đường đi lối về, biết được sự vận hành của Nhân quả Nghiệp báo, thấy quá khứ hiện tại tương lai tụ thành một trong Thể tánh kỳ diệu này. Tác nhân từ quá khứ trôi chảy đến hiện tại và tương lai cũng nằm trong Thể tánh đó.

Do vậy con người phải có can đảm chịu trách nhiệm lấy mọi hành động của mình, không phải do một mặc khải nào đó quy định, nhưng nhất thiết cũng không phải ngẫu nhiên vô cớ mà có. Phải thấy rõ được niềm hạnh phúc, nỗi bất hạnh, sự thành công, thất bại, cái thắng trầm, vinh nhục trong hiện tại có nguồn gốc sâu xa của nó từ quá khứ thì lúc đó thế gian này sẽ là chốn an bình tịnh lạc. Vì thế ý thơ: “Làm cây thông đứng giữa trời mà reo” chỉ là một ước mơ hão huyền xa vời trong kiếp Tái sinh - Luân hồi, phản ánh nỗi khổ cùng cực do Vô thường tác động trên cuộc đời thi hào Nguyễn Công Trứ mà thôi. ■

Tài liệu tham khảo

- *Thơ văn Nguyễn Công Trứ* - NXB Đồng Nai. Tháng 1/2009
- *Đạo đức kinh* - Lý Minh Tuấn. NXB Phương Đông năm 2010
- *Đạo đức học Phương Đông* - Thích Mẫn Giác. NXB Văn Hóa Sài Gòn, 2008.



MÙ SƯƠNG DẶM BƯỚC

TRÂM NHẬT LIÊU

Tôi đã nghĩ rằng cuộc lữ miên trường của mình sẽ chấm dứt nơi đây, tại một căn lều cô quạnh giữa mù sương sơn dã. Vậy là, khi còn đủ sức để tung hoành, để vẫy vùng, để khổ đau lẫn hạnh phúc thì người ta lên phố thị, còn khi lòng trống trải bình yên, chất chứa hư vô thì lại về với núi biếc hồ xanh...

Ngồi xuống bên trời ngâm câu ca

Rũ mảnh trần y động yên hà

Máy giấc kiêu sa thân chuyển choáng

Rừng thu ngập cả một màu xa.

Nhưng rồi lại đi, bên bờ nào rồi cũng chỉ là bến bờ. Sông muôn kiếp trôi.

Vậy, Tiểu Sư Phụ đi đâu? Cô bé hỏi. Nhìn đôi mắt thủy sắc, tôi trả lời - trả lời với chính mình, đi đâu à? Tôi cũng hỏi câu này nhiều lắm rồi. Nhưng cô bé thấy không, đôi dép cỏ lê lét qua trùng dương đại địa. Và, nếu biết đi đâu thì tôi đâu gặp cô bé hôm nay?

Và, tôi cười...

Mấy phía tây ửng ráng hồng, rừng chiều động khẽ, trở mình. Tiếng cười của tôi theo vệt chim chấp chới tìm về vô định hoàng hôn.

Lắc nhẹ đầu cô bé phụng phịu: Tiểu Sư Phụ nói không thật, em thường thấy mấy nhà sư cũng giống Tiểu Sư Phụ đây, họ đi làng này sang làng nọ, đi chậm lắm, từ tốn lắm. Và họ đi vào một buổi sáng, đến trưa rồi thì không thấy nữa. Nhưng chắc

chấn họ đi-khất thực-rồi về. Vậy mà Tiểu Sư Phụ nói không biết đi đâu, thế cái bình bát này của Tiểu Sư Phụ để làm gì?

Ngắm kĩ cô bé. Tôi cười khẽ.

Sao Tiểu Sư Phụ cười?

Ừm, có lẽ cô bé nói đúng đấy. Lẽ ra tôi phải biết mình đi đâu chứ nhỉ. Mà cũng kì, lâu lắm rồi tôi quên mất là cái bình bát này dùng để khất thực. Tôi lại dùng để đựng mùa Xuân-những cánh hoa, để chứa mùa Thu-vài lá vàng...

- Ô, hình như tôi đã bị tha hóa rồi nhỉ?

- Trong lời nói và tiếng cười của Tiểu Sư Phụ có điều gì buồn buồn. Em nghe em biết.

- Cô bé biết ư? Tôi tin. Nhưng tôi không vui lắm đâu nhé. Biết để làm chi. Làm chi...?

Ngồi xuống cạnh gốc tre già xanh thẫm, gió cuối ngày cuốn la đà một lá tre khô, xa bay, gần lại. Cô bé ôm gối thẫm thì trầm lan:

- Em không thích thấy người khác buồn, cũng không thích thấy người ta làm buồn nhau. Mà sao vậy nhỉ? Sao con người không thương nhau lại làm buồn nhau? Nhiều lần em chỉ biết cầu

nguyện mọi người đừng giận, đừng ghét nhau nữa. Em không biết sao Tiểu Sư Phụ buồn nhưng em thấy có điều gì gần với em.

Tà huy rút lại trên cành

*Gió đưa lảo đảo mỏng manh
lời buồn*

Cô bé vẫn ngồi lặng thẫm mờ xa. Chút nắng vương trên vai nhỏ, đôi môi hồng ngập ngừng lời hải triều vọng khởi.

- Tôi biết, tôi hiểu em nghĩ gì. Tôi trân trọng suy nghĩ ấy. Nó có nét đẹp của bầu trời ngà ngọc buổi ban mai lấp lánh ánh triều dương. Nó đẹp như lá tre xanh non biếc ngời này, em thấy không, tôi cũng vậy em ạ. Cũng như em, đặt nhiều câu hỏi lắm. Mà tôi cũng thương cuộc đời lắm. Vậy mà, em biết không, chẳng hiểu do cái nghiệp lãng du nghệ sĩ trong tôi hay sao ấy, mà tôi ra đi, đi hoài. Để rồi vỡ tan em ạ. Những ngọc ngà xanh biếc ngày xưa còn đó nhưng lớp bụi hoài nghi đã phủ lên. Tôi nghi ngờ sự trinh bạch của lòng mình khi đối diện với em. Em vẫn giữ được hồn em sơ thủy. Em có buồn đấy, nhưng nỗi buồn lại đẹp như ánh triều dương như mưa đầu hạ...

Tôi tự hỏi: phong trần cuốn tôi đi, hay tôi đi tìm phong trần?

- Tiểu Sư Phụ nói nghe buồn vậy? Ừ, buồn, mà cũng không biết. Tôi thấy nó bình thường, là máu thịt nên tôi thấy không buồn mấy, chỉ khắc khoải.

- Em nghĩ, chỉ tại Tiểu Sư Phụ qua đa sầu, đa cảm, đa tưởng quá thôi. Mọi thứ là như vậy, cũng đừng quá cần nhiều yêu cầu nơi nó. Vậy là được rồi?!

- Ha... ha...

- Sao Tiểu Sư Phụ cười?

- Tôi cười em, ngộ quá. Ngây ngô quá. À, mà không. Chưa biết chừng ai ngộ hơn ai? Và nếu ngộ sẽ hạnh phúc hơn, tôi chợt nghĩ với em nên vậy, thì em cứ ngộ, làm đẹp cuộc đời bằng cái ngộ rất riêng vậy. Cuộc sống cần một đôi mắt long lanh trong sáng như em để con người bớt đi cái lý luận cao siêu đến viển vông.

Còn tôi?

Phủi tay hạt bụi Ta bà

Nửa rơi nửa đọng, la đà hiên không

Ai xưa cánh hạc thong dong

Ngang trời để lại một dòng nước xao

Tay tôi vương bụi cũng nhiều,

Ta-bà này tôi lang bạt giang hồ mấy bận thu đông. Em có nghĩ rằng giữa tôi và em là một trảng giang chia đôi non nước?

Người nghệ sĩ trong một tu sĩ. Đó là nghiệp dĩ của tôi. Em không đồng ý? Vâng, tôi cũng thật là khéo đổ thừa! Tuy vậy, tôi thích gọi bằng cái tên nghiệp dĩ, không phải để thi vị hóa đâu để tôi chấp nhận đó thôi, chấp nhận “tra nghiệp”.

Sấm tối. Tiếng côn trùng. Tiếng sao mọc. Trăng trung tuần lấp ló, sương phủ dần. Tiếng nói mất dần. Âm thanh vút cao, luyến với khơi voi không gian. Sáo réo gọi, sáo thả trôi, sáo trầm luân. Sáu ngón tay lướt lấp lửng, có lúc mệt mỏi, trầm ngâm một điệu du dương, có lúc thay cung đổi nốt trắc trở.

Cô bé đi vào huyền mộng, sau lời kinh cầu thiết thương, môi chúm chím nụ cười, mắt khép nhẹ màn đêm, trên đôi má, giọt sầu cho nhân thế...

Chàng tu sĩ - gã nghệ sĩ lại cùng nhau đi... ■

Trần Nhất Liễu



BẢO THÁP PHƯỚC DUYÊN

MỘT BIỂU TƯỢNG TRONG TÂM THỨC NGƯỜI HUẾ

TRẦN TIẾN ĐẠT

Chùa xứ Huế là hình thái biểu hiện về mặt vật chất của văn hóa Phật giáo ảnh hưởng đến Huế. Nhưng cũng chính từ những biểu hiện vật chất đó lại được trừu tượng hóa một lần nữa thành yếu tố tinh thần. Hay nói khác đi là trở thành biểu tượng cho một vùng đất.

Cái mà tôi muốn đề cập đến ở đây chính là Bảo Tháp Phước Duyên (tọa lạc trên chùa Thiên Mụ) - Một trong những biểu tượng cho mảnh đất Thần Kinh này.

Theo Từ điển Larousse: “Biểu tượng là một dấu hiệu, hình ảnh, con vật sống động, hay đồ vật, biểu hiện một điều trừu tượng, nó là hình ảnh cụ thể của một sự vật hay một điều gì đó”.

Nằm ở vị trí phía trước chùa Thiên Mụ trong tổng thể kiến trúc, nhưng tháp Phước Duyên được coi như trung tâm điểm, được ví như ngôi sao Bắc Đẩu, còn các công trình khác như các vệ tinh bao quanh.

Đôi dòng lịch sử về chùa Thiên Mụ

Truyền thuyết kể rằng, khi chúa Nguyễn Hoàng vào làm Trấn thủ xứ Thuận Hóa kiêm trấn thủ Quảng Nam, ông đã đích thân đi xem xét địa thế ở đây nhằm chuẩn bị cho mưu đồ mở mang cơ nghiệp, xây dựng giang sơn cho dòng họ Nguyễn sau này. Trong một lần rong ruổi vó ngựa dọc bờ sông Hương ngược lên đầu nguồn, ông bắt gặp một ngọn đồi nhỏ nhô lên bên dòng nước trong xanh uốn khúc, thế đất như hình một con rồng đang quay đầu nhìn lại, ngọn đồi này có tên là đồi Hà Khê.

Người dân địa phương cho biết, nơi đây ban đêm thường có một bà lão mặc áo đỏ quần lục xuất hiện trên đồi, nói với mọi người: “Rồi đây sẽ có một vị chân chúa đến lập chùa để tụ linh khí, làm bền long mạch, cho nước Nam hùng mạnh”. Vì thế, nơi đây còn được gọi là Thiên Mụ Sơn.

Tư tưởng lớn của chúa Nguyễn Hoàng dường như cùng bắt nhịp được với ý nguyện của dân chúng. Nguyễn Hoàng cả

mừng, vào năm 1601 đã cho dựng một ngôi chùa trên đồi, ngoảnh mặt ra sông Hương, đặt tên là “Thiên Mụ”.

Bảo tháp Phước Duyên

Tuy có bia và chuông của chúa Nguyễn Phúc Chu (1691-1725) đến 135 năm, nhưng tháp Phước Duyên vẫn có vị trí đặc biệt quan trọng trong kiến trúc và lịch sử chùa Thiên Mụ. Trong dân gian miền Thuận Hóa, người ta không gọi là tháp Phước Duyên mà được gọi với một cái tên triu mến là tháp Thiên Mụ.

*** Lịch sử xây dựng ngôi tháp**

Vua Minh Mạng là người đã nghĩ ra việc xây dựng một ngôi tháp tại chùa Thiên Mụ để trấn yểm cho kinh thành để “Tụ long khí cho bền long mạch”, song chưa thực hiện được thì ông đã băng hà, chỉ kịp để lại di ngôn cho người kế vị.

Vua Thiệu Trị (1841-1847) lên nối ngôi vua. Ông đã theo di chiếu của thiên hoàng sắc xây ở Thiên Mụ một ngọn tháp bảy tầng gọi là Từ Nhân Tháp, năm sau đó đổi lại thành Phước

Duyên Bửu Tháp. Theo bia hiện còn tại chùa Thiên Mục, thì Vua Thiệu Trị là người đã vẽ ra đồ án kiến trúc của Tháp.

Tháp được khởi công xây dựng từ năm Thiệu Trị thứ 4, Giáp Thìn (1844) và đến năm sau, Ất Ty (1845) mới xong. Lúc khởi công xây dựng tháp vua Thiệu Trị đã được 34 tuổi. Đang xây tháp thì trong năm đó trời đại hạn kéo dài từ cuối mùa hè đến cuối mùa thu. Đảo vũ không mưa, vua Thiệu Trị bèn ra lệnh xây gấp cho xong tháp Phước Duyên để cầu mưa. Cho nên đến năm Thiệu Trị thứ 5 (1845) thì lạc thành. Khi lạc thành vua cho

các Hoàng tử rước Kim thân Thế Tôn lên bảo tháp, tụng kinh cầu nguyện.

* Vật liệu xây dựng tháp

Vật liệu xây dựng tháp gồm có: đá Thanh chở từ Thanh Hóa vào, gạch Bát Tràng và gạch vồ có thể do thợ Bát Tràng ngoài bắc được nhà vua trung tập vào kinh để làm tại chỗ, đất sét được đào lấy ở chân đồi Long Thọ và ở các làng Triều Sơn, nhất là Triều Sơn Nam - một vùng có thứ đất sét để làm gạch ngói rất tốt, bền. Ngoài ra thì còn có đồng và sắt. Người ta còn làm thứ gạch hoa lộng tráng men màu, ngói hoàng



lưu ly, ngôi lục lưu ly mà người ta thường cho rằng thanh lưu ly là do công ty của người Trung Hoa làm tại Long Thọ. Đặc biệt là phải có xương chế men pháp lam để làm các giao cù ở từng góc mái, các tầng tháp và nhất là bình Cam Lộ ở trên chóp tháp.. Với keo hồ quyết bằng giấy lệnh với vôi và đường hoặc mật mía “đẻo queo”, đặc quánh. Những vật liệu này đều do Bộ Công và Bộ Hộ lo liệu.

* Về tên của Báo Tháp

Lúc đầu Báo Tháp Phước Duyên gọi là Từ Nhân Tháp, nhưng không hiểu vì lý do gì sau khi làm xong vua Thiệu Trị lại có lệnh đổi thành Phước Duyên Bửu Tháp. Tháp được xây dựng ở chính giữa sân, phần ngoài của chùa. Chính nơi đây đã thu hút khách văn cảnh rất nhiều. Bởi bố cục kiến trúc ở phần sân này thực sự hài hòa chặt chẽ. Vị trí tháp đối với toàn bộ cảnh chùa là một vị trí vô cùng đặc địa, nếu xích ra một chút, tháp sẽ soi bóng xuống dòng Hương Giang rõ hơn, nhưng đối với toàn bộ cảnh chùa theo hình chữ “nhất” sẽ thiếu cân

đối, vì tháp sẽ đè nặng lên một đầu; nếu xích vào một chút, phần trống ở bên ngoài quá nhiều và tháp lại không soi bóng xuống dòng sông được.

* Kiến thức bảo tháp Phước Duyên

Tháp được xây dựng trên một nền hình bát giác bằng đá thanh ghép mộng rất kỹ thuật. Toàn thân tháp được kiến trúc theo hình này. Mặt tháp nhìn về hướng Nam chéch sang đông 150°. Từ nền tháp mà lên, toàn thân tháp gồm có 7 tầng. Tầng dưới lớn, các tầng trên, cứ một lớp gạch xây lên là có sự thu nhỏ dần theo tỷ lệ, cho tới tầng cuối cùng trên chóp thì có đặt một bình cam lồ. Chiều cao của toàn ngôi tháp kể từ mặt đất lên đến đỉnh bình cam lồ cao được 37 thước (cũ), theo thước của thời Thiệu Trị là 05 trượng 03 thước 02 tấc. Với cách tính của chúng ta hiện nay thì tháp cao khoảng 21m30.

Trong đại thể, tất cả các tầng tháp được thiết kế giống nhau về cơ bản, chỉ khác nhau về màu sắc. Mặt chính của tháp nhìn ra sông theo hướng Nam có chênh

Đông 150°. Mặt này có bố cục giống nhau cho cả 7 tầng. Từ dưới lên trên đều được tô quét màu gạch hồng đậm. Chỗ hoành phi và câu đối được xây lõm xuống và quét màu trắng. Chữ ở hoành phi sơn màu vàng, chữ ở câu đối sơn màu tím đậm. Tất cả đều được đúc bằng đồng có đỉnh đóng sâu và gạch.

Hoành phi ở tầng thứ nhất có 4 chữ “Phước Duyên Bảo Tháp”. Đây chính là tên toàn ngôi tháp ở chùa Thiên Mục. Hai vế đối khá dài:

*“Pháp vũ hoàng thi, vạn mộc
côn trùng triêm lợi ích;*

*Thân vân biến mãn, hư không
thế giới phóng quang minh.”*

Tầng thứ hai với hoành phi có 4 chữ “Phước Bị Quân Sinh”. Hai vế đối ngắn hơn:

*“Phổ tế quần sinh, sa giới
viên thành chánh giác;*

*Hóa thông vạn loại, đại thiên
cảm ngộ chân như.”*

Tầng thứ ba hoành phi có 4 chữ “Hóa Thông Vạn Loại”. Câu đối ngắn có tám chữ cho mỗi vế:

*“Tâm tức Phật, tế nhân quy
vạn thiện;*

Sắc thị không, xiển giáo định

nhất tâm.”

Tầng thứ tư, hoành phi có 4 chữ “Thiện Căn Hữu Khế” với một câu đối thơ:

*“Hằng hà sa giới, Nam mô
Phật;*

*Bát nhã kinh văn, Cực lạc
Thiên.”*

Tầng thứ năm hoành phi có 4 chữ “Phước Quả Thường Viên”. Hai vế đối mỗi vế chỉ có sáu chữ:

*“Đại diện truy hoàng hương
nguyên;*

Cổ huy tăng hựu tiên linh.”

Tầng thứ sáu hoành phi chỉ có 3 chữ “Cực Lạc Thiên”. Câu đối ở tầng này theo kiểu ngũ ngôn, tức mỗi vế có 5 chữ:

“Từ bi nguyên hữu khế,

Bác thí khởi vô duyên.”

Tầng thứ bảy trên cùng, hoành phi cũng chỉ có ba chữ “Tự Tại Thiên”. Hai vế đối mỗi vế có 4 chữ:

“Đạo hàm nhất lý,

Hóa diệu vạn duyên.”

Cách bố cục mặt trước của tháp đã được phối cảnh toàn bề mặt của 7 tầng tháp đầy vẻ trang nghiêm. Bảy mặt còn lại của toàn thân tháp đều xây gạch để trần không tô. Điều này không

khỏi làm cho người ta nghĩ đến văn hóa Champa.

Ở mỗi tầng của tháp, trên mỗi cửa tròn lại có những nét hoa văn trang trí độc đáo:

Tầng dưới cùng hình chữ “thọ”

Tầng hai hình hoa thị sáu cánh

Tầng ba hình chữ “vạn” hồi văn

Tầng tư hình hoa thị bốn cánh bốn gạch

Tầng năm hoa văn hoa thị bốn cánh

Tầng sáu hoa văn chữ “thọ” đơn

Tầng bảy hoa văn chữ “vạn”

Những hoa văn này hoặc là bằng đồng với đường nét dày dặn, hoặc là bằng gạch nung có tráng men láng màu vàng cam.

Do những đặc trưng về kiến trúc, về màu sắc, nhất là các màu sắc ngói hoàng lưu ly, lục lưu ly; độ nung của các thứ ngói này; màu hoa văn của gạch có hoa văn lộng hàng chục kiểu khác nhau; màu men pháp lam ở các cù giao, nhất là ở bình Cam Lò trên chóp tháp... Mà người ta có thể bảo rằng “Bảo tháp Phước Duyên ở chùa Thiên Mụ chính là

một công trình văn hóa mang sắc thái mỹ thuật đặc trưng trong nền văn hóa Phú Xuân” (Hà Xuân Liêm - 2007, *Những chùa tháp Phật giáo ở Huế*, NXB Văn Hóa Thông Tin). Tùy theo màu trời, màu mây và hình dạng các tầng mây đang trôi mà tháp có nhiều vẻ đẹp đầy tính nghệ thuật cho việc thu hình tháp vào ống kính máy ảnh.

Bên trong lòng tháp thì mỗi tầng có một bàn thờ tượng Phật mà trong bia “Thiên Mụ Tự Phước Duyên Bửu Tháp Bi” đã kể rõ từ tầng cao nhất xuống: “Đệ nhất quá khứ Tỳ Bà Thi Phật; đệ nhị Thi Khí Phật; đệ tam Tỳ Xá Phù Phật; đệ tứ Câu Lưu Tôn Phật; đệ ngũ Câu Na Hàm Mâu Ni Phật; đệ lục Ca Diếp Phật; đệ thất Tây Thiên Điều Ngự Bôn Sư Thích Ca Mâu Ni Văn Phật, Tây Thiên Cực Lạc Pháp Vương; bồi chi A Nan, Ca Diếp tôn giả”. Nếu vào trong lòng tháp mà đi lên thì ta thấy các biểu hiệu đề Phật đúng y như vậy. Để đi lên mỗi tầng tháp sẽ có một hệ thống cầu thang cuốn, tuy nhiên riêng tầng thứ 6 lên tầng 7 không có thang cuốn, mà muốn đi lên phải có hệ

thống thang gỗ rời. Sở dĩ như thế là vì trên tầng thứ 7 có thờ tượng Phật Thích-ca.

* Qua trình trùng tu tôn tạo

Từ khi xây dựng tháp đến nay, tháp đã được trùng tu nhiều lần. Năm Tự Đức thứ 12, Đinh Mão (1867) Bộ Lễ đã đến kiểm tra tháp một lần vì tua trảng phan đứt và khăn lúp trên các pho tượng bị gián nhảm. Năm Thành Thái thứ 11 Kỷ Hợi (1899) để mừng thọ bà Từ Dũ 90 tuổi, lại cho trùng tu tháp một lần, hiện còn cái bia nhỏ do Bộ Công ghi mấy dòng nội dung trùng tu tháp lần này, dựng ngay phía sau tháp. Năm Duy Tân thứ 2 Mậu Thân (1908) vào ngày 12/06, Bộ Công còn trình tấu lên nhà Vua xin tu bổ tháp Phước Duyên vì bị sét đánh hư hại nhiều chỗ. Vào năm Kỷ Hợi (1959) tháp được đại trùng tu. Lần này người ta đã dùng đến 1.000 cây tre tốt để làm giàn giáo. Lần đại trùng tu này không dựng bia kỷ niệm gì; song người ta có phát hành một bộ tem “Tháp Phước Duyên” gồm hai con: một con màu xanh giá 0 đồng 30 hào và một con màu

tím giá 4 đồng. Vào đầu thế kỷ XXI tháp Phước Duyên được đại trùng tu một lần với công trình đại trùng kiến chùa Thiên Mụ hiện đang được tiến hành.

Thay lời kết

Với vẻ đẹp mang tính kiêu diễm được thiết kế bởi một kiến trúc sư tài ba vua Thiệu Trị, kết hợp với việc lựa chọn một thế đất đắc địa nơi “đầu rồng hướng ra sông Hương uống nước” đã tôn thêm cho vẻ đẹp của bảo tháp Phước Duyên. Trải qua bao thăng trầm của lịch sử, nắng mưa của thiên nhiên nhưng tháp Phước Duyên vẫn đứng vững và là một biểu tượng đã ăn sâu vào tâm thức người dân Huế nói riêng và người dân cả nước nói chung, mỗi khi nhắc đến tháp Phước Duyên là nhắc đến Huế và ngược lại nhắc đến Huế là nhớ đến tháp Phước Duyên. Khi đã thành một biểu tượng thì nó sẽ trường tồn mãi mãi dù cho hình hài có thay đổi theo thời gian, theo lịch sử và hình ảnh Bảo Tháp Phước Duyên cũng sẽ như thế mãi mãi trong tâm thức người dân xứ Huế và người dân cả nước. ■



Tấm bia chùa Minh Giác

NGÔ QUỐC TRƯỞNG

hội Phật giáo. Khi gặp các Phật tử ở đây, chúng tôi hỏi về lai lịch tấm bia thì vị tự trưởng dẫn ra nhà tổ, phía dưới tay trái có một tấm đá, chữ khắc được tô màu đỏ để dễ đọc. Nhiều vị trong chùa đã giới thuyết về các sự tích của tấm bia và ngôi tháp cổ của thiền sư Huệ Quang Minh. Hỏi đi hỏi lại thì cũng chỉ là lời truyền miệng, hầu như chùa không còn giữ được tư liệu gì bổ trợ trong công tác nghiên cứu văn bia.

Trong một lần đọc sách tại Viện nghiên cứu Hán Nôm, chúng tôi phát hiện hai thác bản văn bia chùa Minh Giác. Dựa theo địa danh do người sao dập ghi lại là làng Bồ Mung tại Điện Bàn. Từ đó, chúng tôi đối chiếu với địa danh hiện nay thì được biết nay thuộc thôn Bồ Mung I, xã Điện Thắng Bắc. Từ đường quốc lộ rẽ trái khoảng mấy trăm mét thì đến ngôi chùa. Nhìn vào ngôi chùa, chúng tôi không nghĩ nơi đây còn giữ tấm bia. Vì chùa đã được làm lại theo kiểu khuôn

Về địa danh Bồ Mung, chúng tôi thấy văn bia mượn Bồ Minh 蒲明 để đọc trại sang. Có thể đây là một địa danh có nguồn gốc Chăm chăng? Vì không thông hiểu về ngữ ngôn Chăm nên chúng tôi đành bỏ dấu hỏi để chờ các nhà nghiên cứu ngôn ngữ, địa danh học lí giải. Chúng

tôi chỉ tìm hiểu các sách vở ghi chép về địa danh này như thế nào thôi. Sách *Ô châu cận lục* thì chưa thấy chép tên làng, riêng *Phủ Biên tạp lục* có ghi địa danh BỒ BẰNG thuộc huyện LỄ DƯƠNG, phủ THĂNG HOA. Trong đó, có ghi xã Thanh Quýt mà Thanh Quýt giáp giới với Bồ Mung. Có thể do sách chép tay nên chép sai tên làng hay người phiên âm chưa chính xác. Văn bia *Phổ Đà sơn linh trung Phật* lập năm Canh Thìn (1640) có xuất hiện hai vị tín chủ: Nguyễn Lương Chuẩn, Phạm Văn Thu người xã Bồ Mung ủng hộ trong công việc xây dựng núi Phổ Đà và trong văn bia *Huệ Quang minh thiền sư bi ký* khắc năm Cảnh Trị thứ 10 (1672) có ghi tên xã. Một tập địa bạ xã Bồ Mung lập năm Gia Long thứ 14 còn được bảo tồn tại Cục Lưu Trữ quốc gia I có ghi rõ xã Bồ Mung thuộc tổng Thanh Quýt Trung, huyện Diên Khánh, phủ Điện Bàn. Sau này, huyện Diên Khánh và Tân Phước nhập lại, đổi sang tên là huyện Diên Phước nên *Đông Khánh dư địa chí*, mục tỉnh Quảng Nam ghi xã Bồ Mung thuộc tổng Thanh

Quýt Trung, huyện Diên Phước, phủ Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam.

Bia được chế tác từ một khối đá tự nhiên 4 mặt, nhưng chỉ thấy có hai mặt hơi phẳng dùng để khắc chữ Hán, còn hai mặt còn lại thì gồ ghề theo nguyên dạng của nó. Bia cao 66cm, mặt trước có chỗ rộng nhất là 22cm, mặt bên trái chiều rộng 18cm, trang trí hoa văn đơn giản, chỉ có phía dưới trang trí đề, trên đề có hình hoa sen trông giống như một bài vị đá. Mặt trước, phần trán đề ba chữ Hán lớn “Minh Giác Tự”. Lòng bia kẻ đường viền, trong đường viền khắc mấy chữ “Huệ Quang Minh thiền sư bi ký” tức ghi chép bia thiền sư Huệ Quang Minh. Hai bên ghi chép số ruộng đất như: “Bồ Mung xã cúng tam bảo điền nhất mẫu tứ sào”, còn bên kia ghi: “Tư điền cửu sào, thổ trạch thất sào, nhất mẫu thất”. Gộp chung hai dòng có nghĩa là xã Bồ Mung cúng ruộng Tam Bảo 1 mẫu 4 sào; ruộng tư 9 sào, thổ trạch 7 sào, một mẫu bảy.

Mặt bên trái chia làm ba dòng. Dòng giữa đề: “Tam bảo điền nhất mẫu, Tuế thứ Nhâm

Tý niên”, dòng bên phải ghi: “Đại Việt quốc, Cảnh Trị thập niên tam nguyệt thập cửu nhật”. Còn bên trái, phía dưới phần lồi của khối đá đề hai chữ “Bi Ký”. Gộp chung các dòng lại thành “Tam Bảo điền nhất mẫu, tuế thứ Nhâm Tý niên; Đại Việt quốc Cảnh Trị thập niên tam nguyệt thập cửu nhật, bi ký”. Tạm dịch: ghi chép ruộng Tam Bảo 1 mẫu, ngày 19 tháng 3 năm Nhâm Tý niên hiệu Cảnh Trị thứ 10 nước Đại Việt. Đây chính là niên đại lập bia. Niên hiệu Cảnh Trị nhà Lê bắt đầu từ năm 1663 đến năm 1671, tức chỉ được 9 năm. Văn bia đề Cảnh Trị thứ 10 tức đã vượt quá một năm, đối chiếu năm Nhâm Tý theo mốc niên hiệu Cảnh Trị phải là năm 1672, mà năm 1672 phải thuộc niên hiệu Dương Đức nguyên niên tức năm đầu của niên hiệu đó. Trường hợp các tự liệu Hán Nôm thời chúa Nguyễn có chép niên hiệu các vua Lê thường hay bị chệch. Ở Bắc Hà đã đổi niên hiệu nhưng do tình trạng chia đôi đất nước nên thông tin chưa kịp cập nhật. Do đó, khi lập văn bản, người soạn thảo vẫn cứ tính tiếp

mà không biết đã đổi sang một niên hiệu mới. Hiện tượng này xuất hiện khá nhiều, tiêu biểu là bức hoành chùa Thiên Đức - Hội An mà chúng tôi đã có bàn đến trong bài *Chùa Thiên Đức và tháp thiền sư Thiệt Lương* đăng trong *Văn hóa Phật Giáo* số 127.

Thông qua nội dung văn bia, chúng ta thấy có mấy nhận xét sau đây:

- Trước hết, hình thức tấm bia đơn giản, đá tự nhiên lại thô sơ, chỉ mài được hai mặt khắc vài dòng chữ Hán đơn giản. Theo các vị lớn tuổi trong làng, xưa văn bia được để trong một ngôi mộ đất thờ thiền sư Huệ Quang Minh, nhưng do chiến tranh phá hoại, mộ đã mất dấu tích, chỉ còn thấy tấm đá nên được mang về giữ tại bốn tự. Do đó, bia có dạng bia mộ hay cách bài trí giống bài vị. Hoa văn trang trí đơn sơ, chỉ thấy có một hoa sen phía dưới đáy bia.

- Bia ghi chép tên chùa là Minh Giác và tên làng là Bồ Mung. Như thế, hai tên này phải xuất hiện trước đó khá lâu. Về tên Bồ Mung thì có thể làng này được khai phá thời vua Lê Thánh

Tông, nếu có muện thì phải đến thờ chúa Nguyễn Hoàng. Theo tư liệu làng xã, xã Bồ Mung xưa được bốn vị tiền hiền thiết lập. Cả bốn vị này đều là họ Nguyễn như Nguyễn Đăng, Nguyễn Hữu, Nguyễn Đức, Nguyễn Lương. Còn ngôi chùa, có thể do thiền sư Huệ Quang Minh sáng lập. Sư có quê gốc Bắc Hà nên có tên tự bắt đầu bằng chữ “Huệ” như thiền sư Huệ Đạo Minh xuất hiện trên bia *Phổ Đà sơn linh trung Phật*¹, có một vị cùng tên xuất hiện trong bia *Phổ Khánh tự bi*². Với lối tên tự bằng chữ “Huệ” thì xuất hiện khá nhiều ở các văn bia ngoài Bắc thời vua Lê chúa Trịnh. Có thể họ là hậu duệ của dòng Trúc Lâm chăng? Và sư có thể là vị sư đầu tiên ở huyện Điện Bàn. Bởi chúng ta chưa tìm vị nào có niên đại lớn như ngài Huệ Quang Minh.

- Bia ghi chép một số đất đai do làng xã cúng, cùng một số sào ruộng tư. Tất cả đều là Tam bảo điền tức ruộng chung của chùa. Đây là cơ sở để chúng ta nghiên cứu về tình hình đất đai, nhất là vấn đề ruộng đất nhà chùa. Loại bia này khá giống với một văn

bia tại ngôi cổ tháp chùa Thiên Hòa-Huế. Văn bia ở chùa Thiên Hòa thì được trang trí một số đề tài theo lối bia hình chữ nhật và nó được lập năm Vĩnh Khánh thứ 4 (1732)³, sau bia này 60 năm và cùng ghi lại số đất đai của chùa.■

Chú thích:

1. Bia ma nhai tại động Hoa Nghiêm, lập năm Canh Thìn (1640)
2. Bia được đặt phía trước đình Xuân Mỹ, phường Thanh Hà, Hội An. Bia lập năm Chính Hòa Bính Tý. Chúng tôi sẽ có một bài nghiên cứu về văn bia này.
3. Trong một lần đi về chùa Thiên Hòa, chúng tôi phát hiện một cổ tháp phía sau chùa, có gắn tấm bia được làm bằng đá sa thạch, gồm có 4 dòng có một số chữ đã mờ, đọc thì thấy ghi chép về đất đai, trong đó ghi: “...nhất mẫu hữu dư, thiết lập Thiên Hòa tự...” cuối bia đề lạc khoản: “Vĩnh Khánh tứ niên đông nguyệt cát đán nhật”. Như thế có thể chùa Thiên Hòa lập vào năm Vĩnh Khánh thứ 4 (1732). Trường hợp này cũng giống như bức hoành chùa Thiên Đức đề Vĩnh Khánh ngũ niên nhưng trên thực tế niên hiệu Vĩnh Khánh chỉ có 3 năm. Dạng này do thiếu thông tin từ Bắc Hà, chưa kịp truy cập thông tin.

Trường Phật học các cấp chưa có sách giáo khoa?

MINH THANH



Một người quen của tôi, làm công tác nghiên cứu có liên quan đến triết học Đông Phương, nghe nói Phật giáo Việt Nam đã có một hệ thống giáo dục khá hoàn chỉnh, từ sơ cấp, trung cấp, cao đẳng đến đại học..., có nhờ tôi tìm giúp cho các bộ sách giáo khoa của các cấp học liên quan để phục vụ công tác nghiên cứu.

Anh đã nhiều lần tìm ở các nhà sách lớn thì không thấy có sách giáo khoa những bộ môn chính, mà chỉ thấy một bộ sách 3 quyển “Anh văn Phật pháp” của tác giả Trần Phương Lan. Anh cho biết bộ sách này được giới thiệu là một bộ giáo trình, chứ chưa phải là một quyển sách giáo khoa.

Người bạn nhấn mạnh, loại sách anh cần tìm là sách giáo khoa, loại sách đương nhiên phải có đối với một hệ thống giáo dục.

Lý do anh muốn tìm sách giáo khoa giáo dục Phật giáo là để bảo đảm về chất lượng nội dung.

Sách tham khảo, giáo trình... có thể có sai sót, nhưng điều đó không chấp nhận với sách giáo khoa, nên sách anh cần tìm là sách giáo khoa.

Tôi thích sưu tầm sách, và cũng thường xuyên mua sách Phật học, có nghe đến những giáo trình dành cho những môn học ở các trường Phật học, nhưng chưa mua được quyển sách nào được chính thức xác nhận là sách giáo khoa dùng trong nhà trường Phật giáo.

Giúp bạn, ngày Phật đản, tôi tìm đến quầy sách trên hành lang của tòa nhà Học viện Phật giáo Việt Nam và hỏi chính xác bằng cụm từ “sách giáo khoa dùng trong nhà trường Phật giáo các cấp”. Các cô bán sách đều trả lời là không biết.

Hỏi một vài vị tăng sĩ đã qua trường lớp Phật giáo, có vị nói rằng chỉ có giáo trình, không có sách giáo khoa, có vị nói là có sách giáo khoa nhưng không còn giữ.

Tôi đi tìm ở nhiều hiệu sách cũ lớn và nổi tiếng ở thành phố, tìm cả ở kho sách mở (từ 2007 đến nay) của Thư viện Tổng hợp TP.HCM, thì cũng không thấy một quyển sách nào được xác định như vậy.

Đành trả lời với người bạn là tìm không thấy.

Tôi cũng cảm thấy có cái gì đó không phải, và cũng không bình thường, vì mình là Phật tử, nhưng không giúp bạn tìm được một quyển sách giáo khoa dùng trong nhà trường Phật giáo, một hệ thống giáo dục được nhắc đến nhiều, cho bạn khi cần. Trong cảm giác thấy có gì đó không phải, có cảm giác lúng túng mặc cảm.

Đã học qua ngành sư phạm, có giảng dạy môn ngữ văn một thời gian ngắn, tôi biết sách giáo khoa là loại sách, trước hết, là dễ tìm mua nhất.

Thời gian tôi công tác trong ngành giáo dục, thì luôn được nhắc là phải bám sát sách giáo khoa, vì đó là một dạng pháp lệnh trong giáo dục.

Riêng sách giáo khoa ở bậc đại học thì có hai loại:

- Loại thứ nhất là các sách tham khảo, giáo trình được Bộ Giáo dục hoặc Bộ đại học và Trung học chuyên nghiệp (trong những năm 1980) giới thiệu làm sách giáo khoa.

- Loại thứ hai là sách giáo khoa được cơ quan chức năng thường là cấp bộ, tổ chức hội đồng (có khi là một tập thể được phân công), là các chuyên gia đầu ngành biên soạn, thông qua và xét duyệt, thẩm định. Sau đó, sách được xuất bản với xếp loại là sách giáo khoa.

Sách giáo khoa phản ánh trình độ, chất lượng của một hệ thống giáo dục. Không thể hình dung, một hệ thống nhà trường có nhiều cấp học mà không có sách giáo khoa phục vụ cho việc giảng dạy và học tập.

Phục vụ cho việc giảng dạy và học tập có nhiều dạng văn bản, multimedia như giáo án, giáo án soạn sẵn (dành cho giáo viên), tài liệu hướng dẫn giảng dạy, giáo trình, sách tham khảo, sách bổ trợ, tài liệu ôn tập... Có thể có cấp học có loại này, không có loại kia, nhưng chắc chắn không thể không có

sách giáo khoa.

Ở bậc đại học, vai trò của người thầy giáo quan trọng hơn, nên họ có thể viết giáo trình (thường gọi là course), nhưng từ giáo trình đến sách giáo khoa (textbook) là một khoảng cách dài.

Nghe một số băng ghi âm các buổi giảng của một vị Thượng tọa cho các lớp trung cấp Phật học ở miền Tây, thì thấy rằng dường như trong giảng dạy trung cấp Phật học chỉ có giáo án, không có sách giáo khoa.

Sách giáo khoa chẳng những cần mà còn được chia làm hai loại, sách lý thuyết và sách bài tập, thực hành. Trong những băng giảng mà tôi được nghe, có lẽ, không hề được nhắc đến, chưa nói nói việc căn cứ, bám sát như một “pháp lệnh” để bảo đảm sự chính xác.

Viết bài này, người viết nhắm đến hai mục tiêu:

- Nếu các trường Phật học các cấp đã có hệ thống sách giáo khoa hoàn chỉnh toàn phần, hoặc chỉ mới có cấp bộ phận, thì xin chỉ giúp để tìm mua, hoặc tìm mượn để photo

(vì đã tới điểm phát hành sách ở trường tìm mua nhưng người bán không biết, không rõ là đã có nhưng bán hết chưa tái bản, hay không có). Cũng đề nghị, nếu đã có thì xin tái bản để phục vụ nhu cầu học tập, tham khảo của Tăng Ni Phật tử. Sách giáo khoa đã có mà hiếm, không thể tìm thấy, là chuyện không bình thường.

- Nếu trường Phật học các cấp chưa có sách giáo khoa (theo nghĩa chính xác của từ này) thì quả là điều đáng ngạc nhiên và báo động. Một hệ thống giáo dục nhiều cấp mà không có sách được xác định là sách giáo khoa, là một hạn chế rất lớn, đương nhiên là ảnh hưởng trầm trọng đến chất lượng giáo dục.

Một hệ thống giáo dục nhiều cấp mà không có sách giáo khoa thì không thể được coi là một hệ thống đã hoàn thiện.

Trong thời gian tôi làm việc trong ngành giáo dục, có một giai đoạn hệ thống sách giáo khoa chưa hoàn chỉnh, chủ yếu là ở môn ngoại ngữ (tiếng Anh, tiếng Pháp). Vì vậy, nên không

gọi là sách giáo khoa tiếng Anh, tiếng Pháp, mà gọi là “tài liệu giảng dạy”. Tuy nhiên, cũng có thể coi đó là những sách giáo khoa tạm thời.

Thời gian để giải quyết khiếm khuyết nói trên không lâu. Một thời gian ngắn sau đó đã có sách giáo khoa tiếng Anh, tiếng Pháp cho các cấp lớp. Riêng sách giáo khoa tiếng Nga thì được biên soạn với sự phối hợp của các chuyên gia sư phạm Xô Viết được in ngay ở Liên Xô.

Do vậy, nếu hệ thống trường Phật học chưa có sách được xác định từ cấp có thẩm quyền là sách giáo khoa, thì quả là chuyện lạ và cần phải nhanh chóng giải quyết tình trạng có thể nói là nguy hiểm này.

Còn người bạn tôi coi việc một Phật tử thuần thành đã có một số bài viết như tôi, không thể tìm giúp anh những bộ sách giáo khoa Phật học dùng cho hệ thống trường Phật học các cấp, hay là những tài liệu tạm thời xác định là sách giáo khoa là điều không thể tưởng tượng nổi!■

PHÁP LUÂN

Nhiều Tác Giả



NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA - VĂN NGHỆ TP.HCM

88-90 Ký Con, P.Nguyễn Thái Bình - Quận 1 - TP.HCM

ĐT: (08) 38249582 - 39316435 - Fax: (08) 39316435

Email: nxbvanhoavannghe@yahoo.com.vn

Chịu trách nhiệm xuất bản : Huỳnh Thị Xuân Hạnh

Biên tập : Kim Phước

Sửa bản in : Bảo Bảo

Trình bày : Cty Pháp Uyển

Bìa : Phương Niệm

Liên kết xuất bản : Viên Phương

15/7 Nơ Trang Long, Phường 7,
Q.Bình Thạnh, TP.HCM

ĐT. (08) 3551 3639

In lần thứ nhất. Số lượng: 1000 cuốn. Kích: 14x20 cm
Tại Xưởng In Mỹ Thuật Trường ĐH Mỹ Thuật TP.HCM
Số đăng ký KHXB: 193-2011/CXB/01-05/VHVN
Quyết định số: 175/QĐ-NXBVHVN. Ngày 08/7/2011
In xong và nộp lưu chiểu tháng 7 năm 2011



CON ĐƯỜNG TÂM THỂ

Thanh thoát *Nhạc và lời: Người Chơi Đẹp*

Ta đi giữa con đường tâm, ta đi giữa con đường
 hoa râm. Đường ta đi sáng sáng ngời tâm. Đường ta
 đi có bóng hiền nhân có cả người thân. Đường ta đi có lá màu xanh.
 Đường ta đi vượt thoát nhị biên.
 Đường ta đi có tiếng Hoàng Ly. Đường ta đi có cả chị anh.
 Đường ta đi có ánh lửa thiêng. Đường ta đi dẫn đến vô biên.
 A! Có mảng mây trôi trên đỉnh núi cao. A! Có ngàn lau xanh bên
 suối rì rào. Có đàn trẻ thơ đang ngắm trăng mơ. (Nhạc...
 ...)
 Đường đi ấy không bờ bến đâu. Đường đi ấy ngàn hoa lên màu,
 không gieo oán sầu ngàn sau, không gieo oan sầu ngàn sau.