



# PHÁP LUÂN

TRAO ĐỔI KIẾN THỨC CƠ BẢN PHẬT HỌC



*Bảy bước chân đi*  
tiêu biểu bảy yếu tố giác ngộ



NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA - VĂN NGHỆ

TSPL. 79  
2011

## NAM MÔ BỔN SỰ THÍCH CA MÂU NI PHẬT

*Thời đại ngày nay có nhiều vấn đề nghiêm trọng luôn thách thức sự mưu cầu cuộc sống hạnh phúc và hòa bình của nhân loại. Chúng là đề tài được mọi người nghiên cứu và thảo luận chưa có hồi kết.*

*Thế nhưng, những điều đó đã được đức Thích-ca dạy cho hàng đệ tử hiểu thấu nguyên nhân, học cách giải quyết và thực hành có hiệu quả cách đây hơn 2500 năm.*

*Như vậy không có nghĩa rằng, chúng ta hôm nay cứ tự hào những giá trị đang có và hiểu được nó mà không cần bỏ công sức học tập. Lời Phật dạy chỉ có giá trị cho người nào đã tìm hiểu và áp dụng trong cuộc sống.*

*Mọi ngôn từ hoa mỹ hay màu sắc trang nghiêm đạo pháp chỉ tạo nên phước hữu lậu, là điều kiện cần chứ chưa đủ cho người tu học, vì lời Phật không vì thế mà có thêm giá trị và đạo Phật không vì thế mà cao hơn.*

*Trong xu thế mọi người cùng quan tâm vì một thế giới tốt hơn và một tương lai đẹp hơn, Phật tử chúng ta nỗ lực tu học là điều không thể thiếu và xiển dương lời Phật dạy rộng khắp là điều cần phải làm để ngọn đèn chánh pháp luôn là ngọn hải đăng có sẵn trước nhu cầu hòa bình và hạnh phúc của nhân loại mà không cần phải dò tìm nữa.*

*Hy vọng rằng, Pháp Luân với sự cộng tác của quý Tăng, Ni, Cư sĩ sẽ góp phần vào công việc chung của mọi người, cùng làm pháp lữ trên bước đường tu học và tròn đầy ý nghĩa của một người Phật tử.*

*Mùa Phật đản PL.2555*

*Pháp Luân kính ghi*



# PHÁP LUÂN

## 79

### NỘI DUNG

- 03 PHẬT PHÁP VỚI TUỔI TRẺ**  
Giờ trái đất
  - Tâm Minh
- 09 KÍNH MỪNG PHẬT ĐẢN**  
Bảy bước chân đi tiêu biểu bảy yếu tố giác ngộ
  - Thích Thái Hòa
- 16 PHẬT VIỆT NGÀY NAY**  
Phật Giáo Việt Nam đang lụi tàn hay khởi sắc (?!)
  - Trần Kiêm Đoàn
- 31 PHẬT GIÁO THẾ GIỚI**  
Những thách thức hiện nay của Phật giáo Trung Quốc
  - Thích Nguyên Hiệp (dịch)
- 41 GIỚI THIỆU KINH**  
Kinh Tăng-già-la-sát sớ tập
  - Thích Tâm Nhân
- 47 TƯ TƯỞNG**  
Tính khoa học trong Duy thức (tt)
  - Pháp Hiền cư sĩ

CHỦ TRƯỞNG: TUỆ SỸ

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

Hộp thư: Số 1 Bưu điện TT Gia Định,  
Quận Bình Thạnh, TP.HCM  
Email: banbientap@phapluan.info  
Website: <http://phapluan.vn>  
ĐT. (08) 3 551 3639

- 60** NGHIÊN CỨU: Quan điểm Trung đạo trong luận Biện trung biên  
■ Khải Tuệ
- 67** GIÁO DỤC: Viện Đại học Vạn Hạnh với vai trò là một think tank Phật giáo miền Nam Việt Nam trước năm 1975 ■ Minh Thạnh
- 70** CỔI THƠ: Phạm Công Thiện - Cõi miền thi ca bát ngát  
■ Tâm Nhiên
- 75** Phạm Công Thiện - Đi... hết một đêm hoang vu trên mặt đất  
■ Vĩnh Hảo
- 79** DANH LAM: Chùa Linh Quang – Ngôi chùa mang nhiều dấu ấn Phật giáo Huế ■ Trần Văn Quyển
- 82** VĂN HÓA ẨM THỰC: Đến Huế thưởng thức cơm chay nhớ về đạo Phật ■ Trần Tiến Đạt
- 87** KÝ SỰ  
Mầm măng GDPT trên đất Bắc  
■ Tâm Quả
- 90** TẠP BÚT: Có nên cần trọng khi nghe lời thương yêu?  
■ Mang Viên Long
- 93** HÀNH THIỀN  
Ngã giữa ngàn hoa thu  
■ Nguyễn Duy Nhiên
- THƠ
- 74** • Tâm Nhiên  
**78** • Vĩnh Hảo
- NHẠC: Hạt bụi - Cõi thơm  
thơ Hạnh Phương  
nhạc Vũ Ngọc Toàn





Kính thưa quý vị và các bạn,

Từ những năm cuối thế kỷ 20, đã có nhiều tiếng kêu “Bảo vệ Mẹ đất” hay “Lời khuyên của những người anh” (brothers); còn có lời kêu gọi của đức Đạt-lai Lạt-ma 14, của thầy Nhất Hạnh, v.v... về “Bảo vệ môi trường”... Những lời kêu gọi càng ngày càng khẩn thiết hơn, nhưng hình như thiên hạ đang lao mình vào những biện pháp làm phục hồi nền kinh tế toàn cầu đang suy thoái hơn là tập trung vào việc bảo vệ môi trường.

Hiện nay, trên khắp mặt địa cầu, vì lòng tham không đáy, con người đã tàn phá môi trường sống một cách vô trách nhiệm, từ núi rừng, sông biển, đến lòng đất, bầu trời... không chỗ nào là không bị đào xới, phá phách, khiến môi trường bị ô nhiễm trầm trọng. Đó là chưa kể sự ô nhiễm tâm hồn từ trẻ con đến người lớn qua các

lĩnh vực văn hóa giáo dục, truyền thông, v.v....

Rất nhiều những nhà tiên tri đã nói lên những thảm họa khủng khiếp sẽ xảy đến cho địa cầu, nào là sóng thần, bão lửa, nào là hồng thủy, động đất, v.v... rồi chiến tranh thế giới, chiến tranh vi trùng, chiến tranh hạt nhân...

Tất cả các quốc gia đều có những tổ chức bảo vệ môi trường nhưng riêng lẻ, nội bộ, nên kết quả không được cả thế giới biết đến. Cách đây 4 năm, vào năm 2007, quỹ Quốc tế Bảo vệ Thiên nhiên (World Wide Fund for Nature, viết tắt là WWF) có sáng kiến kêu gọi mọi người trên toàn thế giới đồng loạt tiết kiệm điện. Điều này giúp cắt giảm lượng khí CO<sub>2</sub> (thán khí) thải vào bầu khí quyển [khiến cho nhiệt độ địa cầu nóng dần lên]; sự kiện này được gọi là GIỜ TRÁI ĐẤT, rất có hiệu quả. Giờ trái đất lần đầu tiên được tổ chức tại Sydney (Úc) vào lúc 8:30pm đến 9:30pm ngày 31/3/2007 với sự tham dự của 2.2 triệu dân và hơn 2 ngàn cơ sở kinh doanh; tiết kiệm được hơn 10% sản lượng điện, đồng thời cắt giảm được gần 25 tấn CO<sub>2</sub> thải vào bầu khí quyển của

chúng ta. Khối lượng khí CO<sub>2</sub> này tương đương với gần 50 ngàn chiếc xe hơi lưu thông trên đường thải ra trong một giờ đồng hồ. Từ kết quả khả quan này, WWF đưa sáng kiến này ra quốc tế, kêu gọi mọi người tắt đèn và tắt cả các dụng cụ dùng điện trong nhà, đèn điện, TV, tủ lạnh, quạt máy, bàn ủi, computer, máy giặt... đồng loạt lúc 8:00pm đến 9:30pm.

Giờ Trái Đất 2008 diễn ra vào ngày 28/3/2008 lúc 8:30pm đến 9:30pm được 35 quốc gia tham dự với sự hỗ trợ của hơn 400 thành phố như Sydney, New York, Chicago, San Francisco, London, Toronto, Kuala Lumpur, Bangkok, Tel Avis, Cape Town (S. Africa)... Giờ Trái Đất 2009 được 88 quốc gia tham dự (trong đó có Việt Nam) với trên 4 ngàn thành phố, rồi Giờ Trái Đất 2010 vào ngày 27/3/2010 có 128 quốc gia với 89 thủ đô và hơn 4 ngàn thành phố tham gia... Chỉ tính riêng tại Việt Nam đã tiết kiệm được 500 ngàn KWh, nhiều hơn 3 lần so với Giờ Trái Đất 2009. Giờ Trái Đất 2011 dự định sẽ diễn ra lúc 8:30pm đến 9:30pm ngày 26/3/2011 (ngày giờ địa phương).

Thưa quý vị và các bạn,

Hôm nay, nhóm Huynh trưởng trẻ GDPT xin mượn tên sự kiện “Giờ Trái Đất” để bàn về “Nghệ thuật bảo vệ hành tinh của chúng ta” hay “Phật giáo đã dạy gì về việc bảo vệ môi trường”, v.v... để nhìn về thực trạng đang lâm nguy của trái đất do lòng tham lam, ích kỷ và “ngu dốt” (vô minh) của con người gây ra và “có trễ lắm không khi đặt vấn đề bảo vệ môi trường?” Xin mời quý vị và các bạn theo dõi cuộc hội thoại bỏ túi giữa các Huynh trưởng trẻ A, B, C quen thuộc của chúng ta, và xin chỉ giáo thêm những phương pháp có thể đem ra áp dụng để cứu vãn “hành tinh xanh” này. Xin chân thành cảm ơn!

A: Hôm nay Anh Chị Em (ACE) chúng ta lại bàn về “bảo vệ môi sinh” nữa à?

B: Phải đó, vì “Giờ Trái Đất 2011” đã gần kề, cũng nên nhắc nhở các em của chúng ta một tiếng chứ!

C: Đúng vậy! Các em có thể tham gia trong lĩnh vực nhỏ bé của mình như bớt ngồi “chat” cả ngày trên computer, bớt chơi games, v.v...

A: Chuyện đó mình nhắc hoài, có tuần nào mà không nhắc, vì phụ huynh cứ kêu đến bảo mình “la” tội nhóc, chơi games suốt ngày... ☺ Cha mẹ còn không ngăn cản được hưởng gì Anh / Chị Trưởng!

B: Không phải đâu bạn, có các em nghe lời Anh /Chị Trưởng hơn vì Cha Mẹ la ở nhà không ai biết, còn Anh Chị trưởng la thì cả Đoàn đều nghe, “quê xệ” lắm. Tuy nhiên, hôm nay chúng ta bàn về sự an nguy của hành tinh này và nhất là giáo dục Phật giáo đã đóng góp gì cho nhân loại về việc bảo vệ môi sinh và Thiên có giúp gì trong việc cứu vãn Trái đất hay không?

C: Mình thấy rất rõ ràng kinh điển Phật giáo tuy không chỉ rõ về vấn đề “bảo vệ môi trường” nhưng đã gián tiếp dạy những phương pháp để con người sống chung hòa bình với thiên nhiên, với loài vật, nói chung là với muôn loài chúng sanh.

A: Đúng rồi! Chỉ cần nói đến 5 giới thì đủ thấy đức Phật dạy cho đệ tử tại gia của Ngài sống chung hòa hợp, thương yêu với đồng loại và với cả loài vật nữa:  
1. Không sát sanh, 2. Không trộm

cấp, 3. Không tà dâm, 4. Không nói dối, và 5. Không uống rượu.

B. Và GDPT chúng ta đã áp dụng vào Luật Đoàn của Huynh Trường, Thanh và Thiệu rồi; ngay cả Oanh Vũ cũng có “Em thương người và loài vật”.

C: Đúng vậy, Giáo dục Phật giáo dạy chúng ta “ít muốn, biết đủ”. Đó là điều kiện cần và đủ để chúng ta không tham lam chặt cây cối lấy gỗ đến nỗi gây ra lũ lụt, cũng không hưởng thụ quá mức, không chạy theo chủ nghĩa vật chất để quên đi đời sống tâm linh, v.v...

A: Sự ô nhiễm môi trường theo mình nghĩ không tai hại bằng sự ô nhiễm tâm đó các bạn à; vì chúng ta đều biết “vạn pháp do tâm tạo” môi trường ô nhiễm vì tâm con người ô nhiễm, môi trường bị tàn hại, phá nát cũng vì tâm tham lam, tâm vô trách nhiệm, tâm ích kỷ mà ra thôi! Nếu tâm không bị ô nhiễm nhất định môi trường sẽ bình yên vô sự.

B: Bạn A nói rất có lý, chính thầy Nhất Hạnh cũng đã cảnh cáo: Môi trường bị ô nhiễm không chỉ do khí thải CO<sub>2</sub>, mà còn do sự độc hại chung quanh

chúng ta, cả người lớn và trẻ em đều phải đối mặt với bạo lực, tuyệt vọng và tự tử.

C: Mình hiểu Thầy nói gì rồi! Nhân loại chúng ta không có năng lượng xây dựng của Từ bi và Trí tuệ, mà chỉ có năng lượng phá hoại của giận dữ, thất vọng và sợ hãi mà thôi!

A: Đúng vậy, Thầy nói chính chúng ta đã tạo ra môi trường hủy diệt chính mình mà không hề hay biết, lại chỉ nghĩ đến môi trường vật lý mà thôi!

B: Thầy khẳng định: chính lối sống của chúng ta là nguyên nhân của sự ô nhiễm tâm hồn... Chúng ta đi tìm hạnh phúc mà lại chạy theo sự giận dữ, sợ hãi, kỳ thị, cố chấp, thành kiến, v.v...

C: Rồi Thầy đi đến kết luận: Thiền sẽ giúp chúng ta tìm ra nguyên nhân, nguồn gốc ẩn sâu của năng lượng nhiễm ô.

A: Còn nữa, Thiền tập đem lại cho chúng ta một môi trường tốt, một năng lượng tích cực, trong sạch.

B: Nói cách khác, chúng ta có thể chuyển hóa môi trường và tạo ra một loại năng lượng có khả năng điều trị và chuyển hóa bằng cách tu học, tu tập, hành Thiền cá



nhân hay tập thể.

C: Mình cũng hiểu được điều này: Khi mình thay đổi thức ăn thì máu huyết mình thay đổi; mình có thể trị bệnh bằng cách điều chỉnh thức ăn; cũng thế, mình có thể điều trị tâm bệnh bằng cách điều chỉnh cách nhìn, cách suy nghĩ để từ một cái tâm giận dữ trở nên bình an; tâm phiền não, thất vọng, trở nên an lạc, nghĩa là cái tâm tiêu cực ích kỷ hại người hại mình trở thành cái tâm tích cực muốn đem vui cứu khổ cho mọi người chung quanh.

A: Đúng vậy, đó chính là giáo dục Thiền. Nếu sự thực hành Thiền trở thành một sinh hoạt cộng đồng thì nhất định môi trường chúng ta đang sống, quả đất này sẽ được cứu rỗi.

B: Nghĩ cũng có lý: Thiền sinh trước hết là buông xả, từ ý niệm cho đến nhu cầu vật chất;

nếu con người không có nhu cầu, trở về với đời sống xa xưa không có máy móc hiện đại, những tiện nghi... thế thì tự nhiên con người sống gần gũi với thiên nhiên rồi.

C: Tuy nhiên mình thấy có “nghịch lý” đó; nếu tất cả mọi người đều thực hành Thiền rốt ráo hết, thì thế giới này trở lại thời kỳ “ăn lông ở lỗ” sao?

A: Các bạn coi chừng lạc vào “ngõ cụt” đó nha! Cũng giống như có người lo rằng nếu mọi người đều ăn chay hết thì heo, bò, gà, vịt... sinh sôi nảy nở

chiếm hết trái đất của chúng ta sao ☺☺!!

B: Đúng vậy, nhưng còn một thông tin nữa các bạn có đọc chưa? Đó là lời hiệu triệu của Pháp sư Tịnh Không. Ngài cũng nổi tiếng như đức Đạt-lai Lạt-ma 14 hay thầy Nhất Hạnh vậy đó, nhưng pháp môn của ngài tuyên dương là pháp môn Tịnh độ.

C: Mình có đọc, ngài đề nghị



mọi người “hãy cứu lấy thế giới” bằng cách tổ chức “Tam thời hệ niệm pháp sự” để sám hối tội lỗi vì tất cả tai nạn, thảm họa... đều do khí lượng phiền não, tham sân, ngã mạn, sát nghiệp chiêu cảm mà tạo thành.

A: Ngài căn dặn: nếu muốn mau chóng hóa giải những nguy cơ, thảm họa thì phải: 1. Triệt để buông bỏ vọng tưởng điên đảo, phân biệt, chấp trước, 2. Cùng nhau chí thành sám hối nghiệp chướng, 3. Đoạn ác tu thiện, 4. Nhất tâm niệm Phật, 5. Giải trừ thù hận.

B: Trong 5 điều đó, ACE chúng ta đã thường thực hành 4 điều rồi, còn điều thứ 5 ngoài tầm tay của chúng ta; chúng ta không thù hận ai nhưng trên thế giới nhìn đâu cũng thấy hận thù, phải không các bạn? Không hận thù sao có khủng bố? Làm sao mà giải trừ đây?

C: Nhưng không chỉ điều thứ 5 mà thôi, ngài còn bảo là phải tổ chức “Pháp hội tam thời hệ niệm hộ quốc tức tai bách thất” mỗi ngày tụng niệm trọn bộ liên tiếp 100 thất (trong 2 năm), mình chưa hiểu rõ.

A: Đúng vậy, chúng ta muốn

thực hành vô Thất như lời ngài thì phải tìm hiểu thêm, tuy nhiên những lời kêu gọi của Pháp sư Tịnh Không cho chúng ta biết không chỉ có Thiên mà cả Tịnh Độ cũng giúp con người cứu nguy cho quả đất. Ngài cũng dặn: không chú trọng hình thức mà phải bằng cách tu tâm dưỡng tánh, làm cho tâm thanh tịnh, an lạc vì “Tâm bình thế giới bình, Tâm an vũ trụ an” và đức Phật cũng dạy: “Thân an đạo hưng”.

B: Phải! Phải! Thế giới có thể an định hài hòa là do mỗi người tự huấn luyện tâm mình để có thể chuyển hóa tâm thức thành thiện lành, thì tự nhiên thế giới sẽ chuyển hóa theo (mưa thuận gió hòa, khí hậu mát mẻ, ấm áp...)

Vậy thì chúng ta có thể tạm dừng ở đây, với đề tài mà chúng ta cần phải quán chiếu nhiều nữa, đó là: sự ô nhiễm môi trường tâm linh và môi trường vật lý hiện nay trên thế giới, cái nào trầm trọng hơn, làm sao để đối trị?

C: Phải rồi, buổi hội luận hôm nay thật vui, mình cũng học hỏi được nhiều; xin cảm ơn các bạn, hẹn lần tới. Tạm biệt!

A&B: Tạm biệt! Tạm biệt!

**Tâm Minh**



# BẢY BƯỚC CHÂN ĐI

## tiêu biểu bảy yếu tố giác ngộ

THÍCH THÁI HÒA

**B**ảy bước đi của Bồ-tát Tất-đạt-đa trong ngày thị hiện đản sanh là tiêu biểu cho bảy yếu tố giác ngộ, hay nói theo thuật ngữ chuyên môn của Phật học là Thất giác chi hoặc Thất bồ-đề phần. Hễ bất cứ ai thực tập thành tựu được bảy yếu tố giác ngộ này thì vị đó có cơ hội trở thành bậc Giác ngộ hay trở thành một vị Phật.

Qua các kinh điển cho chúng ta biết, không riêng gì đức Phật Thích-ca Mâu-ni, khi thị hiện đản sinh Ngài đi bảy bước, trên bảy hoa sen, mà bất cứ đức Phật

nào dù trong quá khứ hay trong tương lai, khi thị hiện đản sanh với tư cách của một vị Bồ-tát nhất sanh bồ xứ cũng đều đi bảy bước trên bảy hoa sen như vậy. Hoa sen là tiêu biểu cho sự vô nhiễm. Nghĩa là Bồ-tát nhất sanh bồ xứ sinh ra giữa thế gian, nhưng không bị những bụi bặm của thế gian làm cho ô nhiễm, trái lại còn có khả năng chuyển hóa những bụi bặm của thế gian thành hương thơm tinh khiết. Bảy bước trên bảy hoa sen ấy là tiêu biểu cho bảy yếu tố giác ngộ mà một vị Bồ-tát nhất sanh bồ xứ

thực tập thành công và sẽ thành tựu bậc giác ngộ ngay trong cuộc đời đầy ô nhiễm này. Bảy yếu tố giác ngộ ấy gồm:

### 1. Trạch pháp giác chi

Trạch pháp giác chi là chi phần dẫn đến Thánh đạo vô lậu, do nội dung giác chiếu, chọn lựa gồm có đủ quán như ý túc, tuệ căn, tuệ lực và có sự quyết trạch giác phần, khiến cho các phiền não đã sanh liền diệt, những phiền não chưa sanh, thì vĩnh viễn không sanh, khiến Bồ-đề chưa sanh thì liền sanh và nếu đã sanh thì sẽ dẫn đến viên mãn.

Vì thế cho nên đức Phật Thích-ca Mâu-ni trước khi có mặt nơi thế giới Ta-bà này, Ngài đã lưu trú nơi cung trời Đâu-suất để quán chiếu và lựa chọn cõi nước, dòng dõi, cha mẹ giáng thân và vườn Lâm-tỳ-ni đản sanh.

Như vậy, yếu tố trạch pháp rất quan trọng. Khi xuất hiện nơi thế giới này rồi, Ngài chọn tiếp chỗ để hành thiền và thành đạo là Bồ-đề đạo tràng, nơi chuyển vận Pháp luân là Lộc Uyển, và nơi nhập Niết-bàn là rừng Sa-la ở Kusinaga.

Tiếp xúc với Phật đản là

chúng ta tiếp xúc với khả năng trạch pháp của Ngài. Nhờ thực hành trạch pháp mà đức Phật đã thành công trên bước đường giác ngộ và giáo hóa chúng sanh.

Do đó, trạch pháp giác chi là tiêu biểu cho bước đi thứ nhất trong ngày thị hiện đản sanh của Ngài.

Vì vậy, Phật tử chúng ta phải thực tập trạch pháp giác chi để có khả năng loại bỏ tham dục, chấp ngã, loại bỏ mê tín, cuồng tín; viễn ly những tà sư ác hữu, thân cận những bậc thiện hữu tri thức, xuất hiện đúng thời, đúng chỗ đã chọn lựa để thăng tiến đời sống giác ngộ, giải thoát, làm lợi ích cho hết thảy chúng sanh.

Nếu chúng ta sống thiếu trạch pháp thì chúng ta làm việc không đúng thời, nói năng không đúng lúc và không đúng chánh pháp, chúng ta sẽ nhận thầy tà làm thầy chánh, bạn ác làm bạn hiền, làm thân hữu để rồi đi dần vào con đường lầm lỗi ở trong sanh tử luân hồi, khó mong thoát khỏi.

Trong mùa Phật đản, Phật tử chúng ta thực hành trạch pháp giác chi, để khởi sinh chất liệu giác ngộ, nhằm cúng dường đức Phật và phụng sự chánh pháp.

## 2. Tinh tấn giác chi

Tinh tấn giác chi là nỗ lực biến trạch pháp giác chi trở thành hiện thực trong đời sống của mình, nên gọi là Tinh tấn giác chi. Nhờ có Tinh tấn giác chi mà các điều ác trong tâm đã sanh liền diệt, những điều ác chưa sanh thì vĩnh viễn không sanh; những điều thiện nơi tâm chưa sanh, thì liền sanh; những điều thiện nơi tâm đã sanh liền thăng tiến đến chỗ viên mãn. Tinh tấn giác chi là tiêu biểu cho bước chân thứ hai trong ngày đức Phật thị hiện đản sanh.

Lễ Phật đản, chúng ta tổ chức dựng lễ đài để cúng dường là đúng, tổ chức lạy Phật để cúng dường là đúng, tổ chức tụng kinh để cúng dường là đúng, nhưng tất cả những tổ chức đó phải có nội dung thật sự của trạch pháp giác chi và tinh tấn giác chi, chứ không phải chỉ là hình thức hay đối phó. Nếu ta tổ chức chỉ để đối phó và hình thức, thì ta sẽ bỏ mất cơ hội tiếp xúc với ý nghĩa đích thực của Phật đản.

Ngày Phật đản rất nhiều người thiếu may mắn, vì họ phải lao đầu vào công việc làm ăn vất

vả, có những vị đang đắm chìm vào công việc sát sanh tại các lò mổ, lò quay, hồ cá, hay bận rộn với việc điều khiển đất nước, tính toán lợi hại ở nơi các doanh nghiệp hoặc ở nơi thương trường, thì quả thật là không may cho họ. Nhưng cũng có những vị, ngày Phật đản có cơ hội đến chùa mà không hết lòng thực tập, trạch pháp giác chi, tinh tấn giác chi, khiến tâm ý không lắng yên, nói và làm không đúng chánh pháp, thì quả thật không có sự phí phạm và rủi ro nào có thể so sánh.

Ngày Phật đản, ta đã phát tâm đi chùa lạy Phật, tụng kinh thì dứt khoát ta đi và đến chùa lạy Phật, tụng kinh một cách thấu đáo hết lòng, để cho cái đi chùa và cái lạy Phật, tụng kinh của ta có kết quả như ta mong muốn và việc cúng dường lên đức Phật của ta có lợi lạc ngay cho bản thân của ta đời này và đời sau.

Nếu ngày Phật đản, ta không đủ điều kiện đến chùa thì ngày hôm đó ta lạy Phật ở nhà, nếu ở nhà chưa có thờ Phật thì ta ngồi thật yên để lạy Phật mười phương và lạy Phật trong tâm ta, khiến cho mọi ý nghĩ xấu ác nơi tâm ta rơi rụng. Nếu ta nỗ lực làm được

như thế thì ta vẫn có cơ hội tiếp xúc với bước chân thứ nhất và thứ hai của đức Phật trong ngày đản sanh của Ngài. Đó là ý nghĩa của tinh tấn giác chi. Và ta đem chất liệu trạch pháp giác chi và tinh tấn giác chi ấy mà dâng lên cúng dường Phật đản.

### 3. Hỷ giác chi

Hỷ giác chi là chi phần giác chiếu đối với hỷ. Hỷ là vui thích. Sự vui thích do quá trình thực hành trạch pháp giác và tinh tấn giác mà sinh khởi. Như vậy, hỷ là niềm vui có cơ sở từ giác ngộ và để giác ngộ, chứ không phải niềm vui sinh khởi từ vô minh và mù quáng. Nói cách khác, do thực tập đời sống tỉnh giác, khiến niềm vui sinh khởi.

Hỷ giác chi là tiêu biểu bước đi thứ ba của đức Phật trong ngày Ngài đản sanh.

Cho nên ngày Phật Đản, ta hãy thực tập đời sống tỉnh thức và đem niềm vui do sự tỉnh thức đem lại để cúng dường ngày đản sanh của đức Phật. Cúng dường như vậy gọi là sự cúng dường tối thượng.

Mùa Phật đản, các tổ chức Phật giáo nên tổ chức những

ngày thực tập đời sống tỉnh thức, đời sống vị tha vô ngã cho các giới Phật tử, để cho các giới Phật tử có niềm vui hỷ lạc trong chánh pháp, khiến cho tâm thức của họ sáng lên trong Phật pháp hơn là tổ chức mang tính hình thức nhưng hiệu quả chuyển hóa tâm thức khổ đau cho chúng sanh cũng như đóng góp vào sự an bình cho xã hội thì lại quá khiêm tốn.

Vì vậy, hỷ giác chi là tiêu biểu cho bước chân thứ ba, trong ngày thị hiện đản sanh của đức Phật.

### 4. Khinh an giác chi

Khinh an là tâm nhẹ nhàng, thanh thoát do thực hành các pháp phần giác ngộ đem lại. Trong ngày Phật đản, ta muốn có tâm này để cúng dường lên đức Phật thì phải thực tập buông bỏ những lời nói không dễ thương, những cử chỉ và hành động không dễ thương giữa ta với mọi người và cả muôn vật nữa. Quan trọng hơn hết là ta phải thực tập buông bỏ triệt để những hạt giống tham dục, hận thù, hờn oán, trách móc, mù quáng, nghi ngờ và ích kỷ ở nơi tâm ta, khiến cho tâm ta nhẹ nhàng và thanh thoát. Ta hãy đem chất liệu nhẹ nhàng và

thanh thoát ấy cúng dường ngày Phật đản sanh. Ấy mới là sự cúng dường tối thượng.

Khinh an giác chi là tiêu biểu cho bước chân thứ tư trong ngày thị hiện đản sanh của đức Phật.

### 5. Niệm giác chi

Niệm giác chi là duy trì năng lượng của ý thức tỉnh giác hiện tiền. Các yếu tố trạch pháp, tinh tấn, hỷ và khinh an được duy trì bởi ý thức tỉnh giác hiện tiền. Ta đem ý thức duy trì năng lượng tỉnh giác hiện tiền do sự thực tập mà có được ấy cúng dường đức Phật trong ngày đản sanh của Ngài, ấy là sự cúng dường Phật đản tối thượng.

Niệm giác chi là tiêu biểu cho bước chân thứ năm, trong ngày thị hiện đản sanh của đức Phật.

### 6. Định giác chi

Định giác chi là chi phần giác ngộ ở trong thiên định. Trong chi phần này có mặt của các niệm và định như niệm xứ, niệm như ý túc, niệm căn, niệm lực, định căn, định lực. Nhờ thực tập các niệm và định này sung mãn, chúng sẽ làm điều kiện để định giác chi sinh khởi.

Mỗi khi trong đời sống của mỗi Phật tử chúng ta đã có định giác chi thì ta sẽ có những bước đi vững vàng trên con đường giác ngộ, ta sẽ không bị các dục thế gian lôi cuốn, không bị mọi luận điểm thị phi của thế gian chi phối và ngăn cản.

Phật tử chúng ta phải thực tập giác chiếu để trong đời sống của mỗi chúng ta có chất liệu của định giác chi và ta đem chất liệu của định giác chi ấy cúng dường Phật đản thì hiệu quả cúng dường của chúng ta có tác dụng làm cho Phật pháp trường tồn để chúng sanh lợi lạc. Cúng dường như vậy chính là sự cúng dường Phật đản tối thượng.

Định giác chi là tiêu biểu cho bước chân thứ sáu trong ngày thị hiện đản sanh của Đức Phật.

### 7. Xả giác chi

Xả giác chi là chi phần giác chiếu đối với xả. Xả là buông bỏ các tư niệm sai lầm liên hệ đến vô minh, liên hệ đến tham dục, liên hệ đến nhân duyên của sinh tử luân hồi. Hành xả là không đi theo hành nghiệp mê lầm của sinh tử, mà đi theo tỉnh giác, đi theo hạnh nguyện thoát ly sanh



tử để độ đời.

Bất cứ ai thực tập được bảy chất liệu hay bảy bước đi trên con đường giác ngộ như thế một cách trọn vẹn, thì vị ấy có đủ điều kiện để tuyên bố: “Thiên thượng thiên hạ, duy ngã độc tôn”. Nghĩa là trên trời dưới đất, ta là vị độc tôn đối với bảy chất liệu giác ngộ.

Vì vậy, nếu ai thực hành đời sống giác ngộ viên mãn bảy chất liệu như vậy thì người ấy độc tôn trong thế gian, được thế gian tôn kính. Vì sao? Vì vị ấy sẽ thoát ly sinh tử ngay trong đời này, thoát ly hoàn toàn khổ đau do tham dục đem lại, hoàn toàn không còn bị tái sinh đời sau; có khả năng chuyển vận bánh xe chánh

pháp để độ đời và có khả năng rống lên tiếng rống sư tử, khiến cho mọi sinh hoạt theo bản năng thú tính giữa thế gian đều bị rơi rụng, mọi tà kiến đều bị nhiếp phục, chánh kiến hiển bày.

Khi đản sanh, Bồ-tát Tát-đạt-đa, tức là tiền thân của đức Phật Thích-ca Mâu-ni tuyên bố “Thiên thượng thiên hạ, duy ngã độc tôn” là có gốc rễ từ sự thực hành ở nơi bảy yếu tố giác ngộ này, mà thuật ngữ chuyên môn của Phật học gọi là Thất Bồ-đề phần hay Thất giác chi.

Bảy yếu tố giác ngộ này là bảy tiến trình tu tập thiền định và quán chiếu dẫn đến đoạn trừ các lậu hoặc ở nơi tâm, khiến thành tựu các chất liệu của Thánh đạo



vô lậu của tâm giác ngộ và giải thoát.

Cho nên, khi ra đời, Bồ-tát Tất-đạt-đa, tức là tiền thân của đức Phật Thích-ca Mâu-ni, bước đi bảy bước trên bảy hoa sen là tiêu biểu cho tư cách của một vị Bồ-tát nhất sanh bất tử, sẽ thành tựu Phật hay thành bậc Giác ngộ do bảy yếu tố giác ngộ đem lại, khiến không còn bị nhiễm ô phiền não ngay trong đời này.

Tuy nhiên, ta biết rằng ở trong thế giới trời người không một ai thành tựu được bảy bước đi giác ngộ ấy một cách dễ dàng, và không một ai có khả năng tuyên bố “Thiên thượng thiên hạ duy ngã độc tôn” mang tính thuyết phục và hấp dẫn như đức Phật Thích-ca Mâu-ni, khi Ngài mới đản sanh. Vì sao? Vì chính như Ngài đã nói: “Những gì Ngài nói là Ngài đã làm và những gì Ngài đã làm, thì Ngài mới nói”.

Mùa Phật Đản trở về, Phật tử chúng ta cố gắng tu học một cách hết lòng, sống và thực tập theo lời Phật dạy một cách sâu sắc. Như vậy, chúng ta mới có cơ hội tiếp xúc với những gì mà đức Phật đã dạy và dâng cúng Ngài những gì chúng ta có được qua

sự thực tập. Nhất là chúng ta cần phải thực tập bảy bước đi của Ngài trong đời sống cho đến khi nào chúng ta có khả năng tự do đối với sinh tử.

Thực tập bảy bước đi của đức Phật trong đời sống dưới nhiều hình thức khác nhau. Chúng ta có thể thực tập trong lúc thở vào, thở ra hay đi đứng nằm ngồi, nói cười, ăn uống, làm việc và suy nghĩ. Qua những hành hoạt như thế, chúng ta có thể tiếp xúc với đức Phật mỗi ngày và cúng dường lên Ngài mỗi ngày bằng tất cả sự thực tập của mỗi chúng ta. Thực tập như vậy là chúng ta cũng đã làm cho đức Phật trong ta đang và sẽ đản sanh.

Ngày Phật đản, chúng ta phải làm thế nào để đức Phật thật sự có mặt với chúng ta, ngay trong đời sống qua bảy bước đi của Ngài. Được như vậy, chúng ta làm lễ kỷ niệm ngày Phật đản một cách có ý nghĩa. Trên đài sen, đức Phật sẽ nhìn chúng ta mà mỉm cười, tin tưởng và thương quý. ■

(\*) Tựa đề PL đặt. Bài viết được trích từ *Tiếp xúc và cúng dường Phật đản* của TT. Thích Thái Hòa.



Tháp Hòa Phong

# Phật Giáo Việt Nam đang lụi tàn hay khởi sắc (?!)

TRẦN KIÊM ĐOÀN

Năm mới, nhân đọc một bài viết cũ của tác giả Nguyễn Hữu Liêm (NHL) vừa mới được đăng lại trên báo điện tử Phật Giáo Việt Nam, Xuân Tân Mão 2011, nhan đề là: *“Tính Không và Thượng Đế: Từ thoái trào Phật giáo đến cao trào Tin lành ở Việt nam”*[1] đồng thời, có tiếng nói tương tự của một tác giả nước ngoài, Allen Carr, qua bài điểm sách với nhan đề khá... hấp dẫn: *“Lên Kế Hoạch Ngày Tàn của Phật Giáo”*[2], kẻ viết bài này xin được góp đôi lời.

*Có chăng đạo Phật đang thoái trào và sẽ có một ngày tàn của Phật giáo. Ngày đó còn bao xa và sẽ như thế nào?*

Dem chuyện ký ức của hàng trăm thế kỷ để nói chuyện cường điệu biến trời qua vài trang giấy thì cũng chỉ là một cuộc chơi đỏi bất phù dung. Hay có khá hơn chăng thì cũng chỉ là “phù thế giáo một vài câu thanh nghị” theo tinh thần kẻ sĩ Nguyễn Công Trứ giữa đời. Ước mong, qua hình thức đối thoại hay độc thoại nho nhỏ này sẽ mang lại chút tinh thần hào sảng và thống khoái nhẹ nhàng như gặp bạn hiền chia sẻ một “chung trà tâm sự” đầu năm.

Bài viết của cả hai tác giả, Allen Carr và NHL đều có chủ đích nói lên thực trạng đáng quan ngại về Phật giáo trước sự vận động truyền đạo và cải đạo quy mô và năng động của các tôn giáo viễn chinh thế giới. Dẫu đồng ý hay không, ý kiến của họ cần được lắng nghe, nhưng đồng thời cũng cần được góp ý.

*Lên Kế hoạch cho Ngày Tàn của Phật giáo* (Planning the Demise of Buddhism) là nhan đề một bài điểm sách của Allen Carr. Đây là bài viết nhận định về cuốn sách “*Những nhóm dân tộc trong thế giới Phật giáo: Cẩm nang của tín đồ Tin Lành*” (Peoples in the Buddhist World: A Christian Prayer Guide) của Paul Hattaway.[3]

Theo Allen Carr, cuốn sách “*Những nhóm dân tộc trong thế giới Phật giáo: Cẩm nang của tín đồ Tin Lành*” của Hattaway, tuy là một cuốn sách viết về đạo Phật nhưng chẳng nói gì về lý thuyết nhà Phật cả. Suốt 453 trang của cuốn sách, tác giả Hattaway chủ yếu nói về nỗ lực và các phương thức vận động, lôi kéo và chinh phục mới – quyết liệt và năng

động nhất – để truyền đạo và tìm cách cải qua đạo Tin Lành đối với thế giới đạo Phật tại châu Á. Đối tượng được liệt kê và điều nghiên cụ thể là 316 nhóm dân tộc trải dài và vòng quanh từ Ấn Độ, Tây Tạng, Trung Hoa, Mông Cổ, Đại Hàn, Nhật Bản, Việt Nam, Lào, Thái Lan, Cam Bốt, Miến Điện, Tích Lan và các vùng xa, vùng sâu nằm giữa biên giới núi rừng của các nước châu Á. *Hattaway nhấn mạnh và đưa ra nhiều dẫn chứng cụ thể trong tác phẩm rằng, với cấu trúc lỏng lẻo của một hệ thống tôn giáo quá tự do, các tu sĩ và tín đồ Phật giáo là những đối tượng rất dễ chinh phục cho những nỗ lực vận động cải đạo. Nếu cộng thêm vào đó, Tăng-già không hòa hợp gây trở ngại cho tứ chúng đồng tu thì kiến trúc của tổ chức Phật giáo rất dễ chao đảo và nghiêng đổ trước những cơn gió quét của thời đại. Allen Carr tỏ ra quan ngại về khả năng lụi tàn của Phật giáo. Theo ông, nếu không có một sự chấn hưng bắt kịp thời đại thì trước sự tấn công cải đạo, Phật giáo sẽ rất khó vững vàng truyền thừa hành đạo trong một tương lai trước mắt.*

NHL là một luật sư, một giáo sư triết học đang hành nghề tại Hoa Kỳ. Ông cũng là một cây bút về nhiều đề tài rất tế nhị và nhạy cảm thuộc thể loại chính luận. Do có nhiều dịp tiếp cận với thực tế sinh hoạt chính trị, xã hội, giáo dục và tôn giáo Việt Nam trong và ngoài nước, nên bài viết của ông vừa có dạng nghiên cứu, vừa mang tính quan sát, bình luận và hiện thực phê phán.

Với NHL, quan điểm triết học đóng vai trò chủ đạo trong bài viết về đạo Phật. Mở đầu bài viết, NHL xác định hiện tượng “thoái trào” – mặt pháp (?!) – của đạo Phật đang xảy ra như sau:

*“1. Trí thức Phật tử Việt ở hải ngoại bỏ chùa để theo tu học các giáo phái khác.*

*2. Quần chúng ở trong nước, ở các vùng thôn quê vốn có ảnh hưởng Phật giáo, nay đi theo đạo Tin lành ngày càng đông.”*

Tiếp theo, NHL nêu lên động lực làm cho đạo Phật Việt Nam thoái trào là vì giáo lý nhà Phật xa vời, khó hiểu như một hiện tượng biểu dương chữ nghĩa, không đáp ứng được khát vọng tri thức và nhu cầu tâm linh của những con người trong thời đại

mới. Ông viết: *“Có nhiều lý do cho sự thoái trào này. Trong bài này tôi chỉ nêu lên hai về của một vấn đề khái niệm và ngôn ngữ: cái gọi là “Tính Không” và “Thượng Đế”. Khi giáo lý nhà Phật - vốn được hiểu bởi quần chúng - phủ nhận “Thượng Đế” và “linh hồn”, thì đối với tâm thức khát khao niềm tin của con người thời đại, Phật giáo không còn hấp dẫn đối với họ. Trên phương diện học thuật, khi “Tính Không” trở thành một đối thể tri thức cho trí thức Phật giáo, khi trò chơi ngôn ngữ nay đã trở thành một “bình ruồi” (nói theo Wittgenstein) mà kẻ tham dự không thoát ra được, Phật giáo chỉ còn là một hoài niệm hay là một tự ái bản sắc cá nhân.”*

Mở đầu xây dựng luận điểm, NHL đã dùng *quan điểm triết học ứng dụng* (applied philosophy) của trường phái chữ nghĩa thực dụng Wittgenstein, Heidegger, Dewey và Marx[4] vào thời kỳ những năm 1930 để làm phương tiện nhận định và phân tích về khái niệm thuộc phạm trù tri thức luận như *Tánh Không* của đạo Phật. Qua lăng kính “ứng dụng”, NHL đã thấy lý Tánh Không của

đạo Phật cũng tương tự như cái *bình ruồi* của Wittgenstein(!). Với Wittgenstein, biểu tượng bình ruồi là hình ảnh những con ruồi nằm trong bình thủy tinh, thấy cảnh vật xung quanh nhưng không bao giờ đụng tới được. Đây là một cách hình tượng hóa về tính chất phù phiếm; về trò chơi chữ nghĩa xa vời, viển vông mà chẳng thực hiện được điều gì cụ thể trong thực tế của hệ thống triết học cổ điển. Ludwig Wittgenstein cho đó là một hình thái ngôn ngữ bị lâm nguy giữa hai cực đoan ù lì và thánh hóa (idle and idol). Wittgenstein và những triết gia cùng khuynh hướng đã ra sức cố sùỵ cho một nền triết học ứng dụng, đem tư tưởng và chữ nghĩa vào đời sống hiện thực để góp phần xây dựng và cải tạo xã hội. Chính bản thân triết gia Wittgenstein cũng đã có lúc xông xáo “áp dụng” tư tưởng triết học thực dụng của ông bằng cách ra khỏi tháp ngà sách vở, bắt tay vào cuộc sống hiện thực, dạy học cho trẻ con ở những vùng quê xa xôi, phụ làm vườn... và những công việc tay chân.

Về mặt kinh điển và nguyên lý, Tánh Không là tư tưởng chủ

đạo, là trái tim của toàn bộ hệ thống triết lý Phật giáo. Cả ba pháp thể gian (phàm nhân), pháp quán niệm thể gian (hành giả) và pháp xuất thể gian (bậc chứng ngộ) đều lấy Tánh Không làm cửa ngõ đi vào Tánh Phật. Giới Phật tử xuất gia cũng như tại gia đang tụng niệm, suy niệm và quán niệm trong quá trình tu học và hành đạo hàng ngày trực chỉ Tánh Không. Đó không phải là “cái gọi là” làm bánh vẽ trang trí tri thức mà là “nguồn khai phóng” xác tín và độc sáng của đạo Phật để làm căn bản xây dựng cách nhìn về vũ trụ và con người. Trí tuệ bát-nhã không phải là một trò chơi chữ cao cấp theo kiểu triết học thuần lý phương Tây mà là một quá trình nhìn sâu, nhận rõ, nắm bắt, dùi mài, tu chứng và ứng dụng tuệ giác vào công cuộc xả ly tham vọng, cứu khổ cho mình và cho đời. *Người hiểu Đạo (Phật) không phải là những con ruồi bị nhốt trong bình thủy tinh “thấy vậy mà không rõ vào được” kiểu Wittgenstein. Ngược lại, người theo đạo Phật nhờ hiểu đạo nên đủ sức mạnh để đập vỡ cái bình của vô minh và dục vọng để tìm cầu giải thoát*

và an lạc. *Tánh Không thực sự là một triết lý sống (living philosophy) chứ không phải là một sản phẩm hoang tưởng để đi tìm đất ứng dụng cho bầy ruồi của Wittgenstein như theo lối suy diễn của tác giả NHL.*

Đề góp ý một cách cởi mở và thoải mái với NHL, Allen Carr và luôn cả với Paul Hattaway, xin được chia bài viết này thành 4 phần nhỏ để tiện theo dõi:

1. Đi tìm Thượng Đế
2. Thượng Đế, Tánh Không.
3. Ngày tàn của đạo Phật (!)
4. Tánh Phật giữa đời thường.

---

## Phần 1:

### ĐI TÌM THƯỢNG ĐẾ

*Thượng Đế là ai?*

*Cho đến bây giờ và có lẽ là mãi mãi, Thượng Đế không thể là một thực thể hay đối tượng nào khác hơn:*

*- Là Chân Lý là Sự Thật.*

Nhưng lại không có cái thước đo tuyệt đối của chân lý. Chẳng hạn như với nhị nguyên luận của Pascal thì những gì phía bên này dãy Pyrenees cho là chân lý thì bên kia là sai lầm. Thay đổi những

định kiến tư tưởng còn khó hơn là dời chỗ dãy Pyrenees.

Khi giả dối, độc ác, áp bức, hoang tưởng... và vô số cái vọng động, vọng tưởng xấu xa, tiêu cực, đen tối mất đi thì ánh sáng trong ngần xuất hiện: Sự Thật hiển lộ. Sự Thật là sự thật. Không có một khái niệm hay một định nghĩa nào hay hơn, khác hơn ngoài Sự Thật chính là sự thật. Đó là chân lý tuyệt đối mà ai muốn hình dung hay gọi bằng một danh xưng nào tùy nghi phương tiện thì cứ việc tự do nhưng đừng bắt buộc người này phải nói nhại theo người nọ mới tìm được chân lý đích thực.

Xin được gọi *Sự Thật là Thượng Đế* như một quy ước ngôn ngữ tạm thời.

Hệ thống tôn giáo tin vào Thượng Đế được xem như cổ xưa nhất của loài người là Ấn Độ giáo (Hinduism). Ấn Độ giáo tin Brahman là Thượng Đế đã căn cứ vào Vệ Đà và Áo Nghĩa Thư (Upanishad là kinh văn có cả mười nghìn năm trước) đã dùng phương pháp Phủ định luận (Negative theology hay Apophatic theology)[5] để nói về khái niệm Thượng Đế. Trong

Áo Nghĩa Thư, ngôn từ chính để nói về Thượng Đế là “*Neti Neti*”. Nghĩa là “*Không phải cái này mà cũng chẳng phải cái khác*”. Ngôn ngữ, quy ước và sự hiểu biết nhỏ bé, cạn cợt của con người về Thượng Đế không đủ khả năng diễn đạt về hình tượng và yếu tính của một Sự Thật uyên nguyên nên phải tạm gọi bằng ngôn ngữ dân gian là Thượng Đế. Đức Phật đã thuyết về sự thật tuyệt đối đó là Tánh Không. Tương tự như thế, Lão Tử đã gọi Thượng Đế là “Đạo”: Đạo mà hiểu theo khái niệm của đời thường thì chẳng phải là Đạo (*Đạo khả đạo phi thường Đạo*).

Về căn bản, Phủ định luận về Thượng Đế không dám xác định bất cứ điều gì về Thượng Đế nhưng chỉ chối bỏ những gì là tiêu cực theo cái hiểu của thế nhân nơi Ngài (như Thượng Đế không độc ác, không ích kỷ, không tham lam, không nhỏ nhen, không dối trá...). Phủ định luận được sử dụng nghiêm cẩn trong các tôn giáo thuộc đạo Chúa đưa ra lý giải rằng:

- Chẳng có khái niệm hiện hữu hay không hiện hữu nào của loài người áp dụng được khi nói

về Thượng Đế. Thượng Đế ở ngoài mọi khái niệm hiện hữu và không hiện hữu của nhân loại.

- Thượng Đế không xấu, không tốt, không phạm, không thánh, không nhận thức được, không hình dung được... theo tri thức của con người.

Như thế thì Tánh Không là Sự Thật uyên nguyên, là Thượng Đế vì đó là một tri thức không có một tự tánh thường hằng bất biến mà tri thức giới hạn của con người có thể hiểu được. Quá trình sáng tạo ra vũ trụ và thế giới là một hợp duyên do duyên khởi mà thành.

Thế giới phương Tây bị tha hóa hay trở thành xa lạ với phương Đông vì truyền thống thâm căn cố đế khư khư giữ độc quyền về khái niệm Thượng Đế trong chiếc nôi văn hóa châu Âu. Trong khi Thượng Đế vừa là một đáp số mà cũng vừa là một ẩn số hay nói đúng hơn là “*một đáp số của một ẩn số không thể trả lời mà chỉ có tin hay không tin vô điều kiện*” đối với thế giới loài người. Đáp số: Vì ngỡ như là đã nắm được sự thật. Ẩn số: Vì vẫn còn hướng vọng về Sự Thật bằng cái tâm thường xuyên dao động

và cái ý thường xuyên thay đổi.

Từ khi có bóng người xuất hiện, đối diện với những hiện tượng và năng lực thiên nhiên như nắng mưa, sấm sét, bão tố, lũ lụt... thì vô hình chung, khái niệm và hình tượng của một nguyên nhân gây ra hiện tượng và năng lực đó được nghĩ đến, được hình thành. Người cổ sơ đã biết tìm về sức mạnh suối nguồn uyên nguyên đó qua các biểu tượng trung gian như thờ lạy một ngọn núi, một tảng đá, một ao hồ, một con sông, một ông hay bà thần sấm sét mưa nắng... tương tượng. Đây là những nhà “tiên tri” đầu tiên của một hình thức tôn giáo phiếm thần hay bái vật giáo mà lịch sử tiến hóa của nhân loại còn ghi khắc cụ thể.

Xã hội và tri thức con người càng tiến bộ thì đời sống tâm linh cũng trở nên vi tế và phức tạp hơn; nhiều giáo chủ và hệ thống tôn giáo ra đời dưới hình thức sử thi truyền khẩu, sấm ký, bùa chú, thánh thư, kinh điển. Tuy hình thức có khác, nhưng bản chất tâm linh vẫn là Chung nhất (Oneness) khi tri thức con người phải dừng lại ở một giới hạn quá tầm năng lực tương tượng; như

khi nói về độ lớn của không gian vô cùng và chiều dài của thời gian vô tận chẳng hạn. Ngay cả khoa học ngày nay cũng không thể lý giải khi đụng đến câu hỏi là còn có gì bên kia khoảng cách vũ trụ xa hàng tỷ tỷ... năm ánh sáng. Giới hạn tri thức trở thành một vấn nạn đòi hỏi phải có đáp án. Đáp án đó là một khái niệm mới. Khái niệm mới lại trở thành một ẩn số. Có thể gọi đó là một “ẩn-số-đáp-số-tín-ngưỡng” mà không sợ sai vì chẳng ai có chứng lý nào ngoài niềm tin thuần túy của chính mình để làm tiêu chuẩn đưa ra phản bác hay thừa nhận cả. Mọi khái niệm trong dạng “ẩn-số-đáp-số-tín-ngưỡng” đều có giá trị ngang nhau: Lớn, bé, cao, thấp, đen, trắng, mạnh, yếu... đều giống nhau vì không thể hình dung hay so sánh được. Con người từ cổ sơ cho đến ngày nay đều có quyền tha hồ gọi ẩn-số-đáp-số đó là uyên nguyên, là suối nguồn vũ trụ, là Đạo, là điện quang, là ánh sáng, là Vua Trời, là Phạm Thiên, là Thượng Đế, là Ông Trời... là bất cứ một danh xưng tôn quý, vĩ đại, cao cả đến mức nào đều đúng với lòng tôn kính cao viễn tuyệt đối của từng



người, từng nhóm, từng phái trong tập thể loài người.

Mỗi dân tộc, mỗi giống người, mỗi thời đại, mỗi hệ thống tôn giáo, mỗi cá nhân tin vào Thượng Đế đều có một khái niệm riêng về Thượng Đế của mình. Thượng Đế của đạo Ấn, đạo Hồi, đạo Do Thái, đạo Chúa, v.v... hay ông Trời của dân gian Việt Nam, thần Thái Dương của Nhật, ông Bụt trong cổ tích là những đấng Thượng Đế khác nhau. Ai cũng tự cho rằng, Thượng Đế mà mình tin tưởng mới chính là Thượng Đế “thật” làm chủ tể càn khôn và bao trùm tất cả. Còn “Thượng Đế” trong các hệ thống đức tin tôn giáo khác chỉ là những nhân vật phiếm thần thấp kém hơn Thượng Đế trong tôn giáo của mình.

Trong tác phẩm *Khoa Học Lý Thú (The Joyful Science)*[6], Friedrich Nietzsche, triết gia thời danh của thế kỷ 19, đã kể câu chuyện rằng, có một gã điên điên, khùng khùng vào một buổi sáng nọ chạy vào chợ la khóc và gào lên: “Tôi đang đi tìm Thượng Đế đây nè!” Đám đông hỏi lại gã rằng, thế gã thực sự không biết Thượng Đế đã đi đâu

hay sao, gã nín khóc và dờ mắt ra ngơ ngác hỏi lại: “*Thượng Đế đâu rồi nhỉ?*” Đám đông trả lời: “*Chúng ta, gồm cả tôi và anh nữa, đã giết chết Thượng Đế rồi, còn đâu!*” Qua câu chuyện, phải chăng Nietzsche ngụ ý nói rằng Thượng Đế hiểu như một nhân vật nào đó trong đầu óc nhỏ bé của con người không hiện hữu, nên muốn kêu gọi con người phải tự mình giải thoát cho mình ra khỏi sự trói buộc hà khắc của thần quyền muốn nhốt cả bầu trời lồng lộng trong chiếc lồng nhỏ hẹp của tư duy giới hạn, một chiếc.

Cho đến nay, chỉ có đạo Thiên Chúa La Mã là hình tượng hóa Thượng Đế qua hình ảnh con người. Đó là chân dung của Thượng Đế qua hình ảnh một ông lão phương phi, da trắng được thiên tài điêu khắc và hội họa Michelangelo minh họa trên trần nhà thờ Sistine ở tòa thánh La Mã. Những tôn giáo tin thờ Thượng Đế khác thì cho rằng Thượng Đế là một đấng vô hình vô ảnh không thể hình dung hay luận bàn được, mà chỉ có tin kính và thờ phụng.

Một số những nhân vật nổi

tiếng trong thế giới phương Tây như Charles Darwin, Arthur Schopenhauer, Karl Marx, Sigmund Freud, Fryodor Dostoiévsky, Jean-Paul Sartre, Albert Camus... cũng trực tiếp phủ nhận hay quay lưng hoặc có cái nhìn xa lạ với một hình tượng Thượng Đế đặt định theo nhãn quan của thế lực thần quyền kinh viện châu Âu.

Tóm lại, ai thấy được Thượng Đế trong tâm thức của mình thì *phúc cho họ vì tin điều mình tin*. Ai không thấy được Thượng Đế trong tâm thức của họ thì *cũng phúc cho họ luôn vì họ tin điều mình không tin*. Cả hai “tuýp” người *thành thật với chính mình – tin điều mình tin hay tin điều mình không tin* – đều đáng được trân trọng chúc phúc. Chỉ sợ những kẻ dối gạt chính mình và dối trá luôn với Thượng Đế mới đáng nghi ngại mà thôi.

Mỗi niềm tin, mỗi tôn giáo đều có khuynh hướng gọi tên, định nghĩa và giải thích một ngọn nguồn và cũng là nguồn cội mà con người từ đó khởi đầu và sau khi chết trở về lại là ở đâu, là cái gì, là ai, là làm sao, là khi nào... Trong sự im lặng của thế giới

khách quan, dường như có một suối nguồn vũ trụ. Suối nguồn đó chỉ có thể cảm nhận bằng năng lực tâm linh, bằng đầu óc tưởng tượng, bằng niềm tin cần thiêng liêng bên ngoài lý tính. Đây chính là tâm lý tôn giáo có ngay từ khi con người mới ra đời và phải đối diện với những hiện tượng thiên nhiên và siêu nhiên. Khi sự kế thừa của tri thức đạt đến một mức độ tinh vi và có tổ chức, thì niềm tin tâm linh cổ sơ biến thành tôn giáo. Đối diện với thiên nhiên khi khoan hòa, khi bão liệt với muôn vàn hình thức biểu hiện lập đi lập lại và kéo dài đến vô cùng, con người bỗng cảm thấy run sợ và yếu đuối khi nhìn lại từng cuộc đời giới hạn và ngắn ngủi của mình. Con người dựa vào nhau, nương tựa đời sống tâm linh với nhau để tìm về suối nguồn vũ trụ qua hình thức tôn giáo.

Việc bàn đến sự liên quan của thần thánh và con người đã xảy ra từ 9.000 năm trước trong kinh Vệ Đà của Ấn giáo và trong các thần thoại cổ Hy Lạp và La Mã. Nhưng hình ảnh một Thượng Đế mang hình ảnh con người hay con người mang hình ảnh

Thượng Đế xuất hiện trong tín lý của đạo Hồi, đạo Do Thái và đạo Thiên Chúa.

Bàn về Thượng Đế, sự đồng nhất hóa Danh và Đạo – mà theo Lão Tử thì hễ có cái này thì không có cái kia – hay tách bạch rạch ròi hai khái niệm này rất dễ đưa tới cực đoan. NHL viết:

*Cái khuyết điểm lớn cho khái niệm “Thượng Đế” hay “Chúa Trời” trong các tôn giáo có nguồn gốc từ Do Thái giáo là sự nhân cách hóa và khách thể hóa tính thể này - một ý nghĩa về một tên gọi và biểu tượng thiếu sót và sai lạc vì nó bỏ quên “chiều sâu thượng đế” bên trong mỗi cá nhân. Hãy nhớ rằng trong Tân Ước, Chúa Jesus đã tuyên bố, “Một điều đã được viết rõ ràng trong luật đạo (Psalm của Do Thái giáo) mà ta muốn nói, ‘Các người đều là thượng đế (gods)’” (John 10). Lịch sử của Thiên Chúa giáo là một quá trình lầm lẫn về ý nghĩa của Thượng Đế. Hãy đọc các bản dịch Tân Ước bằng Việt ngữ thì sẽ thấy được sự nhầm lẫn cơ bản này. Chúng ta không thể lấy cái sai làm để đo lường chân lý được.*

Ở đây không có thước đo sai

lầm hay chân lý trong ý niệm thuần túy mà cần xác định thể đứng danh hay đạo (Lão); tướng hay tánh của pháp thể gian và pháp xuất thế gian (Phật) để nhìn về khái niệm Thượng Đế.

Khi nhận định như thế, NHL đã đứng trên khía cạnh triết học duy lý hơn là nhìn về tính mặc khải (không thể nghĩ bàn) trong ý hướng xác lập một sự tương tác giữa con người và đức tin Thượng Đế trong các tôn giáo vừa nói. Cả 3 tôn giáo Hồi, Do Thái và Thiên Chúa đều xác định sự hiện hữu của Thượng Đế bằng sự xác lập mối tương quan giữa đấng cứu rỗi (Thượng Đế) và kẻ được cứu rỗi (con người). Một ý trong Tân Ước mà NHL trích dẫn về lời Chúa Jesus “các người đều là Thượng Đế” đã được nhà thần học Irenaeus xứ Lyon, sống vào thế kỷ thứ II, minh giải rằng: “Cha là Thiên Chúa, Con cũng là Thiên Chúa, vì bất cứ ai sinh ra từ Thiên Chúa là Thiên Chúa”. Hay như Justin Martyr so sánh: “Cũng gần giống như lúc chúng ta quan sát một ngọn lửa mới được lấy ra từ một ngọn lửa đang cháy đỏ, ngọn lửa mới tự tồn tại bên cạnh ngọn lửa gốc chẳng hề

*bị hao hụt hay mất đi một mảy may vì chia lửa. Cũng vậy, Thiên Chúa được sinh từ Cha là cha của muôn loài".* Sự xác định này có nghĩa là con người do Thượng Đế sinh ra nên mang bản thể của Thượng Đế chứ không thể nào con người là Thượng Đế. Cũng tương tự như thế, khe suối mang bản chất “nước” của đại dương chứ không thể nào là đại dương.

Ý niệm mà NHL gọi là “chiều sâu Thượng Đế” bên trong mỗi cá nhân cũng không khác Phật tánh trong mỗi sinh vật. Và nếu có chẳng hiện tượng hay khái niệm “nhân cách hóa – khách thể hóa” Thượng Đế thì cũng chỉ là phương tiện hay “pháp môn” để khai mở tánh Thượng Đế, tánh Phật, tánh tâm linh, tánh thường tại có sẵn trong mỗi con người.

---

## Phần 2:

### THƯỢNG ĐẾ, TÁNH KHÔNG

Mỗi thực thể vật lý hay mỗi hệ thống tín lý có lịch sử tồn tại lâu dài, ít nhất cũng chứng tỏ được sức mạnh có thật qua thử thách của thời gian. Sức mạnh nội tại của một thực thể là một thực lực không đứng yên một

chỗ để chống chọi với sự tàn phá từ bên trong lẫn bên ngoài mà phải quyền biến linh hoạt. Khả năng trường tồn không chỉ đơn phương chống lại sự phá hủy mà còn là khả năng tái tạo, xây dựng lại sau khi bị phá hủy.

Đạo Phật đã ra đời và tồn tại hơn 2500 năm; cũng đã trải qua bao biến đổi tồn vong, hưng phế dưới nhiều hình thái và hoàn cảnh khác nhau. Sự có mặt của đạo Phật thường được xem hay bị xem như một “biệt lệ” trong hệ thống tôn giáo nhân loại: Trong khi tất cả các tôn giáo khác đều dồn hết mọi phương tiện thế gian và sức mạnh tâm linh để tiến đến cái hiện hữu được kinh sách của họ xác quyết một cách rõ ràng, sừng sững như một cứu cánh sau cùng, thì ngược lại, đạo Phật tiến đến cái rỗng lặng (Tánh Không) như một chân lý giải thoát cùng tột. Các tôn giáo khác động thì Phật giáo tĩnh. Bên động hô hào tấn công chiếm lĩnh thì Phật giáo chủ trương an nhiên tự tại, nhìn rõ bản thể rỗng lặng của chính mình và đối vật để buông xả không dính mắc. Sự tĩnh mặc quán chiếu đầy tích cực bên trong này thường bị những đầu óc chặt

chội, đầy ắp những nguyên lý luận lý học phương Tây suy diễn một cách sai lầm và hơi hợt là “tiêu cực”, là “phủ định” ý nghĩa sinh động của đời sống đang trôi chảy.

Trước khi đi vào trọng tâm của vấn đề, tưởng cũng cần nêu dẫn những giới hạn tất nhiên mà trong một hoàn cảnh cụ thể nào đó khó tránh khỏi:

Phương tiện tương đối đang được sử dụng để bàn về những chân tính tuyệt đối như Thượng

Đế và Tánh Không là ngôn ngữ. Trong khi đối với tinh thần truyền thừa của Phật giáo, ngôn ngữ được xem là phương tiện “hữu lậu” (lông lẻo, roi vãi, không mô tả hết được bản chất đích thực) dễ gây ra nhiều hiểu lầm và biên kiến nhất. Một nghệ sĩ vận dụng ngôn ngữ thi ca tài hoa của dân tộc, đồng thời cũng là một thiền giả như cụ Nguyễn Du đã phải thú nhận sự bất lực của ngôn ngữ khi đọc kinh *Kim Cương* luận về Tánh Không:

*Ngã đọc Kim Cương thiên biến linh  
Kỳ trung ảo chỉ đa bất minh  
Cập đảo Phân Kinh Thạch Đài hạ  
Chung tri: vô tự thị chân kinh.*

Kim Cương đọc đến ngàn lần  
Mông lung ảo diệu như gân như xa  
Thạch Đài đến đó hiểu ra:  
Không lời không chữ mới là chân kinh (TKĐ)

Hai cột mốc ghi dấu ấn đậm nhất trong lịch sử Thiên tông Phật giáo Trung Quốc mà Phật giáo Việt Nam chịu ảnh hưởng sâu đậm hơn cả là sự xuất hiện của Sơ Tổ Đạt Ma và Lục Tổ Huệ Năng thì cả hai đều khẳng định sự bất lực của ngôn ngữ: “*Không dùng kinh văn. Ở ngoài*

*chữ nghĩa. Thăng tới chân tâm. Thấy tánh thành Phật.*”

Trong khi đó, tất cả các hệ thống tôn giáo khác đều cần một đáng thần linh cao cả nhất như Thượng Đế, Vua Trời, đấng Toàn Năng, thần Tối Cao... cùng với một pho Thánh Kinh, một nhà Tiên Tri và thường khi có thêm

phép lạ. Đạo Phật phủ nhận một nguyên nhân đầu tiên sáng tạo ra muôn vật và hệ luận tất nhiên là không hề có một đấng thần linh uyên nguyên và chủ tể nào đứng ra sáng tạo muôn vật, muôn loài như thế.

Bởi vậy, trong sinh hoạt tín ngưỡng, tâm linh, đạo Phật không hướng lên trên, không vọng ra ngoài cầu xin ơn cứu rỗi của một tha lực đầy quyền năng hay tối thượng nào cả, mà chủ trương quay vào bên trong để tìm tòi, soi rọi, nhận ra và tiếp cận với “đấng” cao cả nhất nằm trong chính mình: *Đó là chân tâm, là Phật tánh, là bản lai diện mục, là*

*tự tánh thường hằng, là thật tánh tuyệt đối... hay nói cho đơn giản hơn là sự hiểu biết rạch ròi về sự thật.* Đó chính là cái sự thật tuyệt đối của mỗi con người mà mọi cá thể chúng sinh và vạn vật nói chung đều có sẵn từ cội nguồn của sự hiện hữu trong dòng sống trôi chảy triền miên từ điểm không-có-khởi-đầu đến điểm không-có-kết-thúc. *Đấy không phải là một sự phủ định theo cái hiểu máy móc đời thường mà là một sự minh định, một sự xác tín từ trạng thái “ngỡ như là” của giả tướng để tìm đến bản thể “thực là” của thật tánh nơi mọi loài và mọi vật.*



Và, đây cũng chính là điểm then chốt cho những người muốn xây dựng luận cứ cho rằng, đạo Phật không phải là một tôn giáo mà là một hệ thống triết lý vì 4 lý do: (1) *đức Phật không phải là một đấng thần linh và đạo Phật không tin vào một Thượng Đế;* (2) *đạo Phật giúp con người giác ngộ (enlightenment) chứ không phải là cứu rỗi (salvation);* (3) *đạo Phật chủ trương vô ngã (nonself) và phủ nhận sự hiện hữu của linh hồn bất biến, thường tại;* (4) *đạo Phật không chinh phục và thuyết phục người theo bằng bùa chú, tín điều hay phép lạ.*[7]

Nơi đây, cũng nên dừng lại một chút để nhìn về đạo Phật như một tôn giáo.

Trong chánh niệm Tánh Không và duyên khởi, lý nhà Phật tin vào nguồn năng lượng vô biên của hợp duyên. Đó là nguồn năng lượng do sự kết tập qua nhiều đời nhiều kiếp mà thành. Đó chính là “nhiên liệu” kích hoạt động cơ của mọi hành động tạo nghiệp, hành nghiệp hay giải nghiệp. Với những bậc đã tu chứng từ vô thủy thì nguồn năng lượng lành không đong đếm nổi. Đó là cái “suối nguồn nhiên liệu

tâm linh” cảm ứng khắp mọi thời, mọi nơi và mọi hoàn cảnh. Chư Phật và chư Bồ-tát là hiện thân của kho năng lượng lành. Khi có người thành tâm cầu xin, tức là “giải mã” để mở khóa cho nguồn năng lượng lành tuôn vào nơi đang cạn kiệt. Ví như lửa, điện, nước, sóng từ trường... có sẵn thường trực khắp nơi nhưng chỉ xuất hiện thành mây, mưa, sấm, chớp, hút, đẩy... khi có một điều kiện hợp duyên nào đó đưa tới. Đức Phật thường nhắc đến hằng hà sa số chư Phật và chư Bồ-tát trong ba nghìn thế giới. Do vậy, đạo Phật là một tôn giáo “hơn cả tôn giáo” với kho năng lượng lành phong phú không thể nghĩ bàn theo tính cách đời thường. Sự giao hưởng tâm linh giữa người thường và đời thể ẩn chứa năng lượng lành (thường hiểu như thánh thần) hoàn toàn không vắng bóng trong đạo Phật.

Trong sinh hoạt văn hóa toàn cầu, cho đến đầu thế kỷ 20, các hệ thống thần học phương Tây vẫn có khuynh hướng chủ động và chủ quan làm “phán quan” trong việc định nghĩa những khái niệm nhân văn theo những tiêu chuẩn và hệ thống giá trị truyền

thống của chính họ. Đặc biệt là khái niệm về Thượng Đế và tôn giáo. Những ý niệm nào không vừa vặn với định nghĩa theo thức, tác, phân, ly của họ đều bị coi là... dị giáo, là ngoại đạo cần phải bị loại trừ.

Nếu khái niệm về Thượng Đế mang ý nghĩa như là sự trả lời cho một câu hỏi đã có từ khi loài người sinh ra trên trái đất này, rằng: *“Ai/nguyên nhân/năng lực/vị thế... Đầu tiên sinh ra vũ trụ và vạn vật, con người; và, con người sẽ biến mất như cát bụi hay còn tồn tại dưới một dạng thức nào khác sau khi chết, thân xác tan rã, thời gian trôi qua...?”* thì Phật giáo cũng có một “Thượng Đế” riêng. Đó là vạn vật đều không có một tự tánh riêng thường hằng bất biến (Tánh Không). Nhưng khi những vật không có tự tánh đó gặp nhau và hợp lại với nhau trong những điều kiện nào đó thì sẽ tạo ra một hợp thể mới (Duyên Khởi). Tất cả đều quay theo vòng sinh diệt của quá trình thành, trụ, hoại, không từ vô thủy đến vô chung. Con người cũng như mọi loài có sinh có tử đều tồn tại dưới một dạng năng lượng “chúng tử” và biến

hiện không ngừng trong dòng sinh diệt đó. Như thế, Thượng Đế của đạo Phật (nếu cần phải gọi theo ngôn ngữ quy ước của lý tính phương Tây) chính là Duyên Khởi. Vũ trụ, vạn vật được tạo nên hay hủy diệt là do duyên khởi và duyên hợp hay duyên tan qua vô số hình tướng hợp thể giả tạm, tuyệt đối không có tự tánh thường hằng bất biến. Mahatma Gandhi, người tin vào Thượng Đế Ấn Độ giáo từng nhận định rằng: *“Đạo Phật không phủ nhận Thượng Đế nhưng định nghĩa Thượng Đế theo cách riêng của mình.”* Nhà vật lý lừng lẫy nhất thời hiện đại, giáo sư Stephen Hawking, qua tác phẩm hàn lâm khoa học *Sự Tạo Tác Vĩ Đại (The Grand Design)* vừa xuất bản đã làm chấn động “tư tưởng sáng thế” toàn cầu khi xác định rằng, *không có một đấng uyên nguyên nào đứng ra sáng tạo vũ trụ cả. Toàn thể vũ trụ được sáng tạo ra từ những thành tố không mang tính chất tiền định.* Vô hình chung, Hawking và đạo Phật gặp nhau vừa vặn trong cuộc hành trình của tư tưởng khoa học nhân loại dài hơn 25 thế kỷ!

(còn tiếp)





## Những Thách Thức Hiện Nay Của Phật Giáo Trung Quốc

PHÁP SƯ TỊNH NHÂN

**T**rong suốt thời kỳ Đại Cách mạng Văn hóa (1966 -1976), Phật giáo Trung Quốc đã hứng chịu một thảm họa kinh hoàng: chùa chiền bị triệt phá, đất chùa bị chiếm dụng, và Tăng Ni bị đẩy đến các nông trường.

Tuy nhiên sau đó vào năm 1979, Đặng Tiểu Bình đã thực hiện một chính sách cải tổ kinh tế và hiện đại hóa, mở cửa với thế giới - một chính sách đưa đến sự tăng trưởng kinh tế nhanh chóng, giúp Trung Quốc phát triển thành một tiềm năng kinh tế mạnh mẽ của thế giới và sau

đó gia nhập Tổ chức Thương mại Thế giới vào năm 2001. Trong suốt thời kỳ cải cách thị trường đó, Phật giáo đã có sự hồi sinh rõ rệt. Theo ước tính, cuối năm 2003, có hơn 13.000 chùa viện đã được đưa vào sinh hoạt trở lại. Hội Phật giáo Trung Quốc ước tính rằng hiện có khoảng 180.000 Tăng Ni ở Trung Quốc.

Trong số này, 120.000 thuộc các tổ chức Phật giáo Tây Tạng và hầu hết đều ở Tây Tạng, cũng như những khu vực thuộc Tây Tạng ở tỉnh Tứ Xuyên và Thanh Hải. Trung Quốc cũng có

khoảng 8.000 Tăng sĩ theo Phật giáo Theravada, hầu hết sống ở miền Nam tỉnh Vân Nam. Phần lớn trong số 50.000 ngôi chùa là thuộc Phật giáo Đại thừa, rải khắp Trung Quốc. Trong số 34 trường Phật học thì có đến 26 trường thuộc truyền thống Phật giáo Đại thừa Trung Quốc, 6 trường thuộc các tổ chức Tây Tạng, và 2 trường thuộc truyền thống Theravada. Chính sách vô thần không khoan nhượng tôn giáo dường như đang dần được nói lỏng; các Phật tử đang đón nhận một thời kỳ phục hoạt và hồi sinh.

Trong khi hoàn cảnh chính trị mà những Phật tử Trung Quốc hứng chịu đã được nói lỏng đáng kể trong 20 năm qua, các hội Phật giáo Trung Quốc hiện giờ đang đối mặt với những thách thức khốc liệt do cải cách thị trường, hiện đại hóa và mở cửa kinh tế gây ra. Từ một cái nhìn từ bên ngoài, dường như các chùa viện bây giờ đang đóng chức năng như “những cỗ máy làm tiền” cạnh tranh trong những lĩnh vực kinh tế quốc doanh và tư nhân nhằm tìm lấy lợi tức cần thiết để tiếp tục sự vận hành của chúng.

Từ cái nhìn bên trong Phật giáo, cho thấy rằng nhiều Tăng Ni đã dành quá nhiều thời gian và năng lực vào việc kiếm tiền; dành quá ít thời gian, hoặc không có thời gian để tu học và giảng dạy Phật pháp. Theo Triệu Phác Sơ (赵朴初), cựu Chủ tịch Hội Phật giáo Trung Quốc:

*“Một số người không kiên định với tôn giáo của họ, xem nhẹ giới luật và tu tập. Những người này đang săn đuổi tiền tài và danh vọng, sống một đời sống xa hoa và đồi bại. Nếu điều này không được ngăn chặn, chắc chắn nó làm nguy hại đến tiền đồ Phật giáo”.*

Trong suốt thời kỳ Cách mạng Văn hóa, các Tăng Ni đã kiên trì bảo vệ tôn giáo của mình, chống lại sự đàn áp thô bạo của chính quyền. Tuy vậy, ông Triệu cho rằng, động cơ kiếm tiền hiện nay có khả năng gây nên sự suy đồi và tổn hại mà nó sẽ kéo dài nhiều thế hệ.

Căn cứ vào chuỗi sự kiện được mô tả ở trên, Phật giáo Trung Quốc hiện đang đối mặt với 4 câu hỏi then chốt: (1) Phật giáo Trung Quốc đang đi về đâu? (2) Các Tăng Ni có thể đề kháng lại

sự suy đồi do chủ nghĩa vật chất gây ra bằng cách nào? (3) Các Tăng Ni có thể bảo vệ sự thuần khiết và thiêng liêng của Phật giáo và duy trì các truyền thống của mình bằng cách nào? và (4) Các Tăng Ni có thể truyền bá giáo pháp của đức Phật và làm lợi ích xã hội bằng cách nào? Bài viết này giải thích bối cảnh và chức năng kinh tế thị trường ở Trung Quốc và sự tác động của nó vào Phật giáo Trung Quốc. Bài viết cũng khảo sát hướng phát triển của Phật giáo Trung Quốc và những giải pháp thực tế mà các Phật tử hiện đang thảo luận.

### **THỰC TRẠNG KINH TẾ CỦA CÁC CHÙA VIỆN Ở TRUNG QUỐC**

Theo truyền thống, các chùa viện (ở Trung Quốc) có thu nhập từ bốn nguồn chính: (1) cho thuê đất; (2) cho thuê nhà và các bất động sản mà các tự viện sở hữu; (3) những thu nhập từ việc đáp ứng các nghi lễ tôn giáo và từ các lễ hội, cũng như thuyết pháp và những phục vụ tôn giáo khác; và (4) cúng dường từ tín đồ. Thời trước, nguồn thu nhập chính của nhiều tổ chức Phật giáo không phải từ những địa điểm du lịch

bê thế (hoành tráng), mà từ đất đai của họ. Nhưng Holmes Welch giải thích, bắt đầu từ thời điểm của những người chống tôn giáo đầu tiên vào năm 1922, cho thấy đã gia tăng khó khăn cho các chùa viện để thu tiền từ việc cho thuê mướn, khi những người thuê không muốn hoặc không thể trả. Ông kết luận rằng, tình trạng kinh tế của hầu hết các chùa viện trong nửa đầu thế kỷ 20 đã bị suy thoái một cách đáng kể khi những luật lệ của nhà Thanh ủng hộ những chủ đất chuyển sang ủng hộ những người thuê mướn dưới cải cách của thời kỳ cộng hòa. Điều này buộc các chùa viện tìm đến các đoàn thể cư sĩ Phật giáo để tìm nguồn thu thay thế.

Trong suốt thời kỳ cải cách ruộng đất của Đảng Cộng sản vào thập niên 50 thế kỷ trước, đất đai do các chùa viện sở hữu đều bị Nhà nước chiếm dụng. Đầu thập niên 80, khi nhà nước bắt đầu hoàn trả lại tài sản cho các tổ chức Phật giáo, trong thực tế có rất ít đất đai trước đó được hoàn trả. Trong hầu hết các trường hợp, chỉ những nhà cửa và những khu đất mà những ngôi

nhà đó tọa lạc được hoàn trả. Điều này có nghĩa rằng những cơ hội hiện nay để các chùa viện thu lợi tức từ những tài sản thực của họ là rất giới hạn. Thêm nữa, do sự tác động một thời gian dài của những chính sách vô thần, những sinh hoạt Phật giáo tại gia đã suy yếu, và rất ít người công khai thừa nhận họ là Phật tử. Do đó, thu nhập từ những công việc như đáp ứng nghi lễ và thuyết pháp cũng bị giới hạn. Vấn đề thứ ba là giới Tăng sĩ ở Trung Quốc bị cấm ra đường khát thực, không giống như trường hợp ở các quốc gia Phật giáo Tích Lan và Thái Lan. Tin vui là ngày nay các Phật tử được quản lý những khu nhà và được phép thực hiện các dịch vụ; tin buồn là họ hầu như không có tiền để triển khai những thứ họ có. Do đó, ưu tiên cấp bách đối với hầu hết các chùa viện là tìm mọi cách tạo nguồn thu nhập. Các chùa viện như vậy đang cố gắng tự lập về mặt kinh tế và để giảm thiểu sự phụ thuộc vào sự kiểm soát của Nhà nước. Vấn đề là thực hiện điều đó bằng cách nào trong khi đồng thời duy trì được đặc tính riêng của Phật giáo.

Vào dịp kỷ niệm lần thứ 30 của Hội Phật giáo Trung Quốc, Triệu Phác Sơ, cựu Chủ tịch của Hội, chủ trương rằng các tự viện nên duy trì một sự cân bằng giữa “thực hành thiền và sản xuất nông nghiệp” để đẩy mạnh sự tự lập kinh tế. Ông đã định nghĩa việc thực hành thiền một cách bao quát, bao gồm nghiên cứu Phật học, tu học và giảng dạy; và hoạt động nông nghiệp là bất cứ hoạt động sản xuất hay phục vụ nào mà nó làm lợi ích cho xã hội. Sau Cách mạng Văn hóa, điều đó đã chứng minh là một phương cách hữu hiệu đối với các chùa viện để khôi phục lại theo hệ thống kinh tế mới. Các chùa viện như vậy đã phát triển hệ thống kinh tế của chính nó, được xem như là “kinh tế chùa viện”.

Hiện tại, hầu hết các chùa viện tọa lạc ở những thành phố lớn và những địa điểm du lịch chính đã trở thành những trung tâm dành cho các hoạt động du lịch. Có nhiều ngôi chùa như vậy, chẳng hạn như chùa Pháp Nguyên (法源寺) ở Bắc Kinh, có lợi thế của một ngàn năm lịch sử; những chùa khác như chùa Bao Công (包公寺) ở Tứ Xuyên và Cung

điện Potala ở Tây Tạng, sở hữu những bộ sưu tập đồ sộ về những vật thể lịch sử quý giá. Còn có những địa điểm khác, chẳng hạn như những ngôi chùa tọa lạc trên núi Nga My (峨眉山), có được phong cảnh tuyệt vời, lôi cuốn hàng triệu khách du lịch mỗi năm. Bên cạnh đó, còn có những ngôi chùa Tô khác đóng một vai trò quan trọng trong lịch sử Phật giáo - ví dụ như chùa Tê/Thê Hà (栖霞寺) ở Nam Kinh, ngôi Tô đường của Tam Luận tông. Tất cả những chùa viện này đều nổi tiếng thế giới và cuốn hút một lượng du khách đáng kể, cũng là những địa điểm tôn giáo quan trọng. Nhiều chùa viện tự chúng mở cửa đón du khách như là những địa điểm du lịch Phật giáo để tạo nên nguồn thu nhập và để hỗ trợ phát triển kinh tế địa phương.

Tuy nhiên, song song với việc gia tăng lượng khách du lịch, các ngôi chùa đã bắt đầu lệ thuộc vào các dịch vụ kinh tế mà chúng được gọi là “những hoạt động công nghệ thứ ba”. Những hoạt động này bao gồm mở các nhà hàng chay, xây dựng các tòa nhà trung bày, cửa hàng lưu niệm,

trà quán, quầy thực phẩm, tiệm chụp hình, và thậm chí khách sạn. Kết quả là, thu nhập của các chùa viện đã gia tăng đều đặn mỗi năm từ khi những chính sách về tự do kinh tế và tôn giáo được thực thi. Ví dụ, vào năm 1985, chùa Tây Viên (西園寺) ở Tô Châu đã kiếm được hơn một triệu nhân dân tệ từ những hoạt động kinh tế, bao gồm nhà hàng chay, các quầy bán nhang đèn và một cửa hàng lưu niệm. Xin dẫn một trường hợp khác, tổng thu nhập của tu viện trên Cửu Hoa Sơn (九華山) ở tỉnh An Huy tăng từ dưới 100 ngàn nhân dân tệ vào năm 1979 lên đến gần 10 triệu nhân dân tệ vào năm 1992 (Thông tin từ Hội Phật giáo Trung Quốc, 2003).

Các chùa viện ở những khu vực xa xôi cũng tham gia vào công việc kiếm tiền. Điều được gọi là những hoạt động “công nghệ thứ ba” của họ bao gồm trồng cây và trồng rừng, in ấn và bán kinh sách, làm vườn, thành lập những phòng khám chữa bệnh, những cửa hàng tạp hóa, điều hành dịch vụ vận tải cùng các loại dịch vụ khác. Ví dụ chùa Trung Hoa (中华寺) ở tỉnh Phúc

Kiến, một ngôi chùa nhỏ với khoảng 50 vị Tăng. Khởi đầu vào năm 1981, chùa cho thuê ba ngàn mẫu đất cho việc trồng trọt, trong số đó 9 mẫu dành trồng ngũ cốc, 120 mẫu dành cho trồng cây, 6 mẫu trồng trà, và số còn lại trồng cây ăn trái. Đến năm 1985, chùa thu vào một nguồn lợi tức bao gồm 7.500kg ngũ cốc, 300kg trà và 15.000kg trái cây. Sau đó, chùa mở rộng thêm những hoạt động khác, bao gồm một phân xưởng may mặc, cửa hiệu, phòng khám chữa bệnh và một nhà máy gạch. Trong vòng một vài năm, chùa đã đạt được một doanh thu lớn. Nhờ đó, chùa xây được một Pháp đường (法堂) lớn, một bãi đậu xe, một phòng đọc kinh và

các Tăng phòng, tất cả đều được trang bị hệ thống điện nước đầy đủ (Thông tin từ Hội Phật giáo Trung Quốc, 1993).

Sự phát triển kinh tế nhanh chóng này đã giúp cho các chùa viện không chỉ trở nên tự lập về mặt kinh tế, mà cũng khởi đầu cho những đề án phúc lợi xã hội ở một phạm vi rộng lớn. Ví dụ, các chùa viện ở tỉnh Quảng Đông đã chi hơn 118 triệu nhân dân tệ cho hoạt động phúc lợi xã hội giữa các năm 1993-2002. Nổi bật trong số các chùa viện là chùa Nam Phổ Đà (南普陀寺) ở Hạ Môn đã đóng góp một khoản tiền đồ sộ 17.426.315 nhân dân tệ cho những người nghèo khó giữa các năm 1994-2002 (Thông



Khách thập phương tham quan Đại Từ Ân Tự

tin từ Hội Phật giáo Trung Quốc, 1993).

Sự phát đạt và tương đối độc lập kinh tế của các tự viện đã đóng góp nhiều cho sự phát triển của họ trên một phần tư thế kỷ qua. Tự lập kinh tế đã cải tiến đời sống Tăng lữ, giúp trùng tu các chùa viện và đóng góp phúc lợi chung cho xã hội Trung Quốc. Tuy nhiên, việc trở nên giàu có cũng mang theo những nguy cơ thách thức sự tồn vong của Phật giáo Trung Quốc.

### **TÁC ĐỘNG CỦA KINH TẾ THỊ TRƯỜNG VÀO PHẬT GIÁO**

Những vấn đề liên quan đến sự tác động của kinh tế thị trường vào Phật giáo có thể được chia thành hai loại. Loại thứ nhất có thể gọi một cách khái quát là những vấn đề ngoại tại phát sinh khi những viên chức nhà nước - đặc biệt là những quan chức địa phương có chức vụ thấp - xâm phạm vào các quyền lợi của chùa. Các chùa viện giàu có trở thành nạn nhân, điều này thường xuyên xảy ra và tạo nên một vấn đề khá nghiêm trọng ở một vài khu vực. Loại thứ hai, nó liên quan đến những bất đồng nội tại

phát sinh khi nhà nước trả lại tài sản cho các chùa theo chính sách tự do tôn giáo vào năm 1979.

Ví dụ trường hợp của chùa Tướng Quốc (相国寺) ở Khai Phong, tỉnh Hà Nam, một trong 10 ngôi chùa nổi tiếng nhất, mà được biết từ lâu như là “tuyệt vời nhất dưới bầu trời”. Chùa được xây dựng lần đầu vào năm 555 (TL), và đạt đến đỉnh điểm thịnh vượng của nó vào đời Bắc Tống (960-1126). Ngôi chùa bao gồm một khu đất rộng vào khoảng 34 mẫu, với 64 thiền đường và nhà bố-tát. Nó đã có mối liên giao với Nhật Bản từ rất sớm. Sau Cách mạng Văn hóa, Kim Diễm (金焰 1892-1991), Chủ tịch Hội Phật giáo tỉnh Hà Nam, đã khẩn khoản yêu cầu các cơ quan công quyền liên quan hãy giao lại cho Phật giáo. Tuy nhiên, những nỗ lực của ông đã bất thành. Vào năm 1991, ông qua đời ở tuổi 99 trong căn nhà của một nông dân nghèo.

Khi những phái đoàn Phật giáo Nhật Bản mong muốn viếng thăm chùa Đại Tướng Quốc vào năm 1988, một viên chức địa phương gửi một điện thư nói rằng: “Các vị được hoan nghênh

thăm viếng chùa Tướng Quốc như là những người tham quan thông thường, mà không phải là những Phật tử hành hương, vì các hoạt động tôn giáo không được phép ở đó” (thông tin từ Hội Phật giáo Trung Quốc, 1988). Điều này tạo nên một ấn tượng xấu đối với nước ngoài, gây áp lực đối với những người nắm quyền. Sau đó, Triệu Phác Sơ, cựu Chủ tịch của Hội Phật giáo Trung Quốc, khẩn khoản yêu cầu Giang Trạch Dân, bấy giờ là Chủ tịch nước Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa, hãy trả lại vì sự phát triển của chùa Đại Tướng Quốc. Cuối cùng nó đã được trả lại cho Tăng đoàn vào năm 1992 (thông tin của Hội Phật giáo Trung Quốc, 1992). Lý do của việc trì hoãn hẳn liên quan đến số tiền khổng lồ từ việc bán vé vào cửa đem lại. Đó là lý do tại sao nhiều ngôi cổ tự, một số hơn một ngàn năm tuổi, bị biến thành những địa điểm du lịch hấp dẫn. Nhiều chùa viện ở Bắc Kinh nằm trong số này, chẳng hạn như chùa Giới Đài (戒台寺), chùa Ngọa Phật (臥佛寺) và chùa Bích Viên (碧園寺). Một số chùa vẫn chưa được trao trả lại cho các Phật tử, bất chấp

sự thật rằng số lượng Phật tử ở Trung Quốc đang gia tăng nhanh chóng và các địa điểm dành cho các hoạt động Phật sự là rất ít và xa.

Tình huống nan giải khác xảy ra với một vài ngôi chùa mà chúng đã được trả lại cho các tổ chức Phật giáo. Trong những trường hợp này, một số chùa chiền vẫn còn được xem như là những địa điểm du lịch hấp dẫn và là những cỗ máy làm tiền. Một số cá nhân đang điều hành chùa chiền, chủ yếu vì mục đích kinh tế, gây nên những khó khăn cho các Phật tử thăm viếng vì nhu cầu tâm linh thực sự. Xin đưa ra một ví dụ từ kinh nghiệm bản thân. Vào tháng 6-1993, tôi viếng thăm một ngôi chùa tổ của Phật giáo Thiên, chùa Thiểu Lâm (少林寺), ở trên núi Tung. Tại chân núi Tung, ở một quầy vé, người ta yêu cầu tôi mua vé vào cửa. Tôi giải thích rằng tôi là một Tăng sĩ, nhưng điều đó không thành công. Một người đàn ông trông rất nóng nảy đã nói, “Ông phải trả tiền để vào cổng, không cần biết ông là ai. Đó là quy định”. Tôi xem điều này là một sự sỉ nhục khi một vị Tăng phải mua vé để quay trở về



ngôi chùa Tô của mình!

Một trường hợp khác là chùa Phổ Đà (普陀寺) ở tỉnh Chiết Giang, tọa lạc trên một ngọn núi nổi tiếng khác của Trung Quốc. Danh tiếng của nó bắt nguồn từ Phật giáo, và nó thực sự là một danh lam nổi tiếng khắp thế giới. Tuy nhiên, hầu hết thu nhập có được do việc bán vé vào cửa đều tuồn hết vào túi các quan chức chính quyền, những người quản lý khu vực danh lam. Những điều tương tự như vậy đang xảy ra nhiều nơi khác ở Trung Quốc.

Từ cái nhìn Phật giáo, có thể nói rằng sự phát triển kinh tế thiên lệch trong nhiều chùa viện đã đánh mất đi những đặc tính của Phật giáo. Theo tôi biết, các du khách nhận thấy rằng cho dù chùa viện được phát triển nhanh chóng, nhưng lại thiếu đi nét đặc trưng. Các chùa viện nói chung thường mở các nhà hàng chay, nhà nghỉ, cửa hàng lưu niệm và tiệm ăn uống giải khát; thậm chí một vài nơi còn mở nhà máy và điều hành công ty. Sự tác động lâu dài là kinh tế thị trường đang làm tổn hại nghiêm trọng bản chất tôn giáo của các chùa viện. Mỗi khi các chùa viện trở thành các

cơ sở kinh doanh có quy mô lớn, thì rất khó cho họ rút ra khỏi. Và mỗi khi các chùa viện trở thành những nơi chốn chính yếu dành cho du lịch, nguy cơ là năng lực của các Tăng Ni chủ yếu phục vụ cho việc tiếp đón khách du lịch, không còn thời gian dành cho Tăng đoàn hay để tu tập.

Ngày càng nhiều người nước ngoài viếng thăm Trung Quốc, kết quả của những cải cách nội địa gần đây và sự mở cửa tăng dần của đất nước với thế giới bên ngoài. Bên cạnh đó, nhiều người Trung Quốc bây giờ có đủ sức để đi du lịch, bởi vì tiêu chuẩn sống ở Trung Quốc đã được cải thiện một cách đáng kể. Nhiều người bây giờ dành thời gian trong suốt kỳ nghỉ của họ để viếng thăm các ngôi chùa và tổ đường ở những ngọn núi nổi tiếng. Ví dụ, Ngũ Đài Sơn (五台山), một ngọn núi Phật giáo nổi tiếng, đã thu hút nhiều du khách và người hành hương từ Trung Quốc và quốc tế. Lượng du khách từ Hồng Kông, Ma Cao và Đài Loan (viếng thăm Ngũ Đài Sơn) tăng từ 1.200 vào năm 1985 lên đến 1.600 vào năm 1986, và 1.900 vào năm 1987; lượng du khách nội địa cũng tăng

theo tỉ lệ tương tự, từ 200.000 vào 1985 đến 240.000 vào 1986, và 330.000 vào 1987. Thời điểm vào năm 1987, có 160 vị Tăng được đưa đến chùa. Sau khi dành hết thời gian và năng lực để tiếp đón khách du lịch, họ không còn chút thời gian nào để tu học.

Phương Lập Thiên (方立天) đã nhận xét: Thứ nhất, mỗi khi các Tăng Ni tham gia vào những hoạt động kinh tế, điều này sẽ đưa đến những thay đổi khách quan lối sống của họ. Thứ hai, những khóa tu học Phật pháp đã suy giảm ở mức độ lớn và thường xuyên. Ví dụ, ở các chùa Tây Tạng, ở đó từng có hơn 30 sinh hoạt tu học mỗi năm, và mỗi lần kéo dài vào khoảng 7 ngày, thì bây giờ những sinh hoạt tu học đã bị giảm xuống còn vào khoảng hai hoặc ba lần mỗi năm, mỗi lần kéo dài 5 ngày. Cải tổ kinh tế ở Trung Quốc cũng tạo nên một tình huống tương tự đối với các Phật tử tại gia. Bận rộn với sản xuất kinh tế và thương mại, các Phật tử tại gia không còn thời gian tham gia vào những sinh hoạt Phật giáo và rời niềm tin vào Đạo trở nên rất yếu.

Vấn đề nghiêm trọng nhất liên

quan đến các Tăng Ni mà mục đích xuất gia của họ lại là thực hiện cúng đám để kiếm tiền. Ở một vài nơi, người ta gửi con cái vào chùa vì mục đích duy nhất là để học nghi lễ như một thứ kỹ năng kiếm tiền. Những cuộc điều tra không chính thức cho biết, một số Tăng sĩ trẻ xem việc nghiên cứu Phật học là hoang phí thời gian, trong khi xem việc học nghi lễ để cúng đám là thực tiễn! Điều này góp phần thêm cho vấn đề thiếu nhân lực đang tồn tại trong Phật giáo.

Việc quá nhấn mạnh vào phát triển kinh tế của các chùa viện đã tạo nên một sự tác động to lớn vào Phật giáo Trung Quốc. Một mặt, nó đã cải tiến được cơ sở hạ tầng và thu nhập cho các tự viện, cũng như gia tăng vị trí xã hội và giá trị của Tăng đoàn. Nhưng mặt khác, nó gây nên một sự suy thoái ở trong chính Phật giáo, bởi vì đã đưa chùa viện ra xa sự thực hành Phật pháp và hướng chúng đến công việc kinh doanh kiếm tiền thế tục. Đây là một thách thức nghiêm trọng mà các Phật tử Trung Quốc hiện nay đang đối mặt. (còn tiếp)

**Thích Nguyên Hiệp dịch**

# Kinh Tăng-già-la-sát sở tập



THÍCH TÂM NHÂN

## Dẫn nhập:

Trong Hán tạng, kinh Tăng-già-la-sát sở tập (kinh do ngài Tăng-già-la-sát tập thành) là một bộ kinh đặc biệt, nội dung không phải do đức Thích Tôn thuyết mà như một tác phẩm lịch sử được biên soạn sau khi đức Phật nhập diệt 700 năm.

Trong lời Tự ngôn của bản kinh ghi rằng: “Ngài (Tăng-già-la-sát) trước tác ‘Hiển chương’ cho kinh này:

“Đức Thế Tôn từ lúc mới thành đạo cho đến khi chìm mất vào hư vô, sở hành không lớn nhỏ nhưng theo đó mà diễn bàn, từ việc du hóa đến chuyện

tọa hạ an cư đều rõ ràng, đầy đủ. Tuy giáo lý hạnh nguyện chiếu soi, độ đời cùng khắp nhưng các kinh ghi chép đức Phật lúc đi, lúc ở vẫn chưa đủ. Nay xem kinh này sẽ được nhiều tỏ ngộ về sự truyền bá trọn vẹn.”

Kinh Tăng-già-la-sát sở tập còn có tên khác là kinh Tăng-già-la-sát sở tập Phật hành, Tăng-già-la-sát tập (Saṃgharakṣa-saṅcaya-buddhacarita-sūtra), 3 quyển, do ngài Tăng-già-bạt-trùng (Saṃghabhūti, người nước Kế Tân [Kāśmīra]) dịch thời Phù Tần (350-394 sau Tây lịch), trong tạng Đại Chánh 4, số 194, trang 115.

## **Toát yếu nội dung kinh:**

### **Quyển 1:**

Nói về sự tu hành của đức Phật ở đời quá khứ, như lúc làm vua Tu-đà-ma giữ lời hứa bố thí châu báu cho người Bà-la-môn; làm thân voi, thân nai hiếu dưỡng cha mẹ; hóa thân Bồ-tát tu lục độ ba-la-mật như bố thí, trì giới, tinh tấn, nhẫn nhục...

Khi tu hành hạnh nhẫn, ngài làm vị tiên nhân nhẫn nhục bị vua Ca-lam-phù chặt đứt tay chân nhưng không đau buồn, sân hận. Hành hạnh Bồ-tát giữ tâm kiên cố, theo A-lan-ca-lan tu khổ hạnh...

Lúc làm chim oanh vũ luôn biết ơn và đền ơn, khi khu rừng bị cháy, chim oanh vũ nhớ ơn những cây cối xung quanh mình đang sống, liền bay vào biển dùng đôi cánh lấy nước dập tắt lửa.

Bồ-tát tu từ tâm, lúc ngồi thiền trong rừng, có con chim làm tổ ấp trứng trên đầu ngài. Ngài thương tưởng ngồi bất động cho đến khi chim con nở và đủ lông cánh bay đi...

Bồ-tát từ cung trời Đâu-suất giáng thần, thanh tịnh nhập thai mẹ, khi sanh ra cắt chân đi bảy

bước là hiện điềm lành của bảy giác ý...

Bồ-tát ra khỏi thành thề nguyện nếu không đắc đạo thì không trở về, ngài cỡi bò y báu, giao ngựa cho Xa-nặc, lấy dao tự cắt râu tóc, lấy y báu đổi da nai làm ca-sa. Bồ-tát ngồi nơi đạo tràng chứng Nhất thiết trí, thành Đăng chánh giác....

### **Quyển 2:**

Nói sự tu chứng của đức Phật, chấm dứt sự sanh, hàng phục các ma, vượt qua sông tro (tro chỉ cho dục giác, khuê [sân] giác, hại giác; sông chỉ cho dục ái, sắc ái, vô sắc ái), thành tựu phước điền, chứng đắc tận trí (trí đoạn tận phiền não), đạt trí vô sanh (rõ các pháp không sanh) và miêu tả những tướng hảo của Phật: nhục kế, đầu, tóc, vàng trán, chân mày, mắt, mũi, v.v... Còn nói cách đắp y của Phật, các Tỳ-kheo khác không sao đắp giống được...

Lại tán thán đức Phật là chiếc thuyền cứu vớt chúng sanh, là mặt trời soi sáng ba đời, v.v...

### **Quyển 3:**

Thế Tôn độ Ương-quật-man (Ương-quật-ma-la), quý A-la-bà.

Điều-đạt (Đề-bà-đạt-đa) ở núi Kỳ-xà-quật lăn đá hại Phật, được

quý Kim-tì-la đưa tay đỡ; giết Phật chưa được Điều-đạt lại cho voi Đàn-na-ba-la uống rượu rồi xua ra giết Phật...

### **Đức Phật độ vua A-xà-thế**

Đức Phật độ phạm chí Xà-đề-tô-ni, độ năm người bạn tu khổ hạnh trước đây.

Lại kể Tôn giả Ưu-ba-tư có người đệ tử tên Bát-ma-ca vào thôn xóm dâm nữ khát thực, bị một dâm nữ dùng chú thuật mê hoặc. Bát-ma-ca đã nhảy vào lửa tự thiêu để giữ phạm hạnh.

Lại tán thán ca ngợi đức Phật là bậc hùng sư tử trong loài người... là nai chúa, tâm hoàn toàn không sợ hãi... là đấng voi hùng đầy đủ trí tuệ...

Lại kể về Đại Ca-diếp siêng tu khổ hạnh, đáp y Tăng-già-lê cũ rách. Đức Phật khen ngợi đức tính ấy, và khuyên Ca-diếp nhận y cúng dường nhưng ngài không nhận.

Lại kể Tôn giả Xá-lợi-phất – Tôn giả Xá-lợi-phất nhập niết-bàn tại thôn Na-la-đà, đệ tử ngài là sa-di Quân-đầu mới đem y, bát của thầy mình về dâng cúng cho Thế Tôn và Tôn giả A-nan. A-nan hay tin rất đau buồn rồi bạch với đức Phật. Đức Phật dạy

sa-di Quân-đầu đưa xá-lợi của ngài Xá-lợi-phất cho đức Phật xem. Phật dạy các Tỳ-kheo đánh lễ xá-lợi của tôn giả Xá-lợi-phất. Đến lượt đức Phật cũng sắp xả bỏ tuổi thọ nên đại địa chấn động lớn. A-nan thấy chuyện lạ hỏi, đức Phật bảo: “Nhu Lai sắp nhập niết-bàn nên có điềm lành đó...”

Cuối cùng tóm lược cuộc đời đức Phật:

Đức Thế Tôn ở nước Ba-la-nại chuyển pháp luân, an cư ở nước Ma-kiệt làm lợi ích cho quốc vương. Lần thứ hai, thứ ba và thứ tư Ngài thuyết pháp ở đỉnh Linh Thứu, lần thứ năm ở Tỳ-thư-ly. Lần thứ sáu, Ngài giảng cho mẫu thân nghe tại núi Ma-câu-la; lần thứ bảy tại cung trời Ba mươi ba. Lần thứ tám ở cõi quý thần, lần thứ chín ở nước Câu-khổ-tỳ. Lần thứ mười ở núi Chi-đề; lần thứ mười một lại giảng ở cõi quý thần. Lần thứ mười hai ở chỗ nhàn cư Ma-già-đà; lần thứ mười ba lại giảng ở cõi quý thần. Lần thứ mười bốn giảng ở vườn Kỳ-thọ Cấp Cô Độc, trong nước Xá-vệ. Lần thứ mười lăm ở trong thôn dòng họ Thích, nước Ca-duy-la-vệ; lần thứ mười sáu cũng thuyết ở Ca-



duy-la-vệ. Lần thứ mười bảy ở thành La-duyệt; lần thứ mười tám cũng ở thành La-duyệt. Lần thứ mười chín trong núi Chá-lê. Lần thứ hai mươi an cư tại La-duyệt. Lần thứ hai mươi một lại ở núi Chá-lê, rồi ở cõi quỷ thần suốt bốn mùa an cư, không đi nơi khác. Và Ngài an cư ở Xá-vệ suốt 19 năm. An cư lần cuối ở thôn Tỳ-tướng, nước Bạt-ki.

Lại kể rằng, sau khi đức Phật nhập niết-bàn 100 năm thì ở thành La-lê xuất hiện một vị vua tên A-thúc (tức là vua A-dục) thông

minh trí tuệ tuyệt đỉnh. Nhân một đêm nhà vua nằm mộng thấy có người mách bảo nên kính thờ xá-lợi Phật. Nhà vua mời các vị Tỳ-kheo đến hỏi. Các Tỳ-kheo khuyên vua lấy chánh pháp giáo dục, dạy dỗ. Vua A-dục mới thọ bát quan trai 8 ngày, mặc toàn vải trắng, đốt hương... tại thành La-duyệt mong được xá-lợi. Vua A-dục còn tìm được một quyển sách bằng vàng, tương truyền do vua A-xà-thế ghi chép lời huyền ký của đức Phật. Vua A-dục cùng quần thần đọc quyển sách

ây: “Trong thành La-duyệt, nước Ma-kiệt có một vị trưởng giả tên Ba-la-mật-đa-la, ông ta có người con trai tên Tỳ-xà-da-mật-đa-la. Người trưởng giả thứ hai tên Ba-tu-ba-đà-la, có người con trai tên Ba-tu-đạt-đa. Một hôm, hai đứa nhỏ đang chơi ở ngã tư thì Tỳ-xà-da-mật-đa-la thấy đức Phật, nó vui mừng bùm một nắm đất dâng cúng Phật... Sau khi đức Như Lai nhập niết-bàn 100 năm, Tỳ-xà-da-mật-đa-la sẽ xuất hiện ở thế gian, nhờ công đức lấy đất cúng dường cho Phật sẽ làm một vị vua tên A-thúc trong dòng tộc Một-da.”

Sau đó vua A-dục lấy xá-lợi của 7 tháp phân bố rộng rãi để hóa độ thế giới và cho xây 8 vạn 4 ngàn ngôi tháp hoàn thành trong một ngày...

### Lời Kết:

Nếu ngược dòng thời gian để tìm lại cội nguồn và sự ra đời của bản kinh Tăng-già-la-sát sở tập thì không có gì nhọc nhằn khi chúng ta đọc vào lời tựa:

“Ngài Tăng-già-la-sát sinh ở nước Tu-lại, sau đức Phật nhập diệt 700 năm. Ngài xuất gia học đạo du hóa các nước, sau đến nước Kiền-đà-việt (Gandhāra)

làm thầy của vua Chân-đà-kế-nị (Ca-nị-sắc-ca). Ngài là bậc cao minh tuyệt thế, có nhiều dịch thuật, trước tác. Tại nước đó, ngài còn tập thành kinh Tu hành, kinh Đại đạo địa. Ngài lại trước tác Hiến chương cho kinh này...”

Và sau này, nhiều học giả còn nghiên cứu, chứng minh thêm rằng: nếu kinh Đại đạo địa do ngài Tăng-già-la-sát biên soạn, ngài An Thế Cao dịch vào thời Đông Hán thì niên đại ra đời của ngài Tăng-già-la-sát phải trước thế kỉ II Tây lịch. Như vậy kinh Tăng-già-la-sát sở tập có thể cũng xuất hiện trong thời gian đó.

Bản kinh này trong Hán tạng được xếp theo Bản duyên bộ, vì chủ điểm của kinh nói nhiều về chuyện tiền thân đức Phật. Thể loại truyện cổ tích này các kinh điển đều qui nạp thành Bản duyên bộ, gọi là Bản sinh kinh, hay Bản sinh đàm, một trong chín bộ kinh (hay mười hai bộ kinh). Như tạng Nam truyền có Bản sinh kinh (Jātaka) thuộc Tiểu bộ kinh (Khuddaka-nikāya). Về mặt giá trị tư tưởng và nội dung từ quyển 1, kể về những kiếp quá khứ xa

xưa của đức Phật hóa thân qua nhiều hình tướng, thân phận, cho đến quyển 2, 3, tóm lược cuộc đời đức Phật, v.v... thì các kinh sách đều có ghi chép, nhưng những nơi an cư suốt 45 năm sau khi Phật thành đạo mà trong “Tăng-già-la-sát sở tập” đã ký tải lại là một sử liệu có giá trị quan trọng, vì hầu như không thấy điển tịch nào nhắc đến. Theo truyền thuyết ghi lại, “thời vua Ca-nị-sắc-ca (Kaniṣka, ra đời vào thế kỉ thứ II Tây lịch), ba tạng kinh đã từng được giám định lại, những bản kinh nào không lưu truyền đều được viết chép, còn những bản đã lưu truyền thì được đối chiếu để kiểm xét, nhờ thế mà kinh tiếng Phạn mới được đầy đủ”. Vậy khi ngài Tăng-già-la-sát đến nước Kiền-đà-việt (Gandhāra) làm thầy vua Chân-đà-kế-nị (Ca-nị-sắc-ca), ở nước đó ngài tập thành Tu hành kinh, Đại đạo địa kinh, thì tác phẩm Tăng-già-la-sát sở tập do ngài biên soạn phải thuộc Phạn bản và sử liệu mà ngài ghi chép thời ấy đã được chứng minh là xác đáng. Sau đó, năm thứ 20 niên hiệu Kiến Nguyên (tl. 384), ngài Tăng-già-bạt-trùng cũng từ nước Kế Tân, mang kinh này đến

Trường An, Thái thú Võ Oai là Triệu Văn Nghiệp xin phép xuất bản. Ngài Tăng-già-bạt-trùng và Phật Niệm phiên dịch, ngài Huệ Trung làm bút thọ (trách nhiệm viết ra văn Hán).

Ngài Tăng-già-la-sát đã để lại một tác phẩm có giá trị về sử liệu, cuối cuộc đời ngài trước khi thị tịch cũng là một chuyện lạ, trong lời tựa kinh Tăng-già-la-sát sở tập ghi:

“Tương truyền khi lâm chung, ngài phát thệ nguyện: ‘Nếu ta là bậc đại sĩ lập căn đắc lực, chân thật không hư dối, thì đứng dưới cây này, tay vin lá mà xả thân mạng. Cho dù sức mạnh của con voi lớn Na-la-diên cũng không di chuyển được ta, hoặc có trà-tì (hỏa thiêu) cũng không đốt cháy lá cây này.’ Ngay khi ấy ngài đứng đó mà mất. Sau đó, đích thân vua Kế-nị (Ca-nị-sắc-ca) đến lay động nhưng không được. Vua dùng voi lớn kéo cũng bất động, dùng trà-tì cũng không thương tổn lá cây. Cuối cùng, ngài bay lên cung trời Đâu-suất, đàm luận điều cao xa với ngài Di-lặc, rồi được bổ xứ làm vị Phật thứ tám trong Hiền kiếp.”■

**Thích Tâm Nhãn**





## Tính Khoa Học Trong Duy Thức

PHÁP HIỀN CƯ SĨ

*(tiếp theo)*

Ta vừa trải qua vài vấn đề tương đối nhỏ trong phạm vi ngôn ngữ và nhất là ngôn ngữ học, theo một số ít quan điểm trên hệ thống ngữ pháp và ngữ nghĩa luận của Pāṇini được các học giả Tây Phương chứng giải. Tất nhiên, ta có thể sẽ gặp phải một số phản ứng từ những ai theo quan điểm “Bất lập văn tự, kiến tánh thành Phật”. Ở đây, ta không nói đến hệ thống tu tập Thiền tông, mà điểm nhấn, là giai đoạn hình thành các quan tâm ngôn ngữ theo trường phái tâm luận, nhất là cơ sở phái sinh của ngữ pháp tạo sinh, chủ yếu là từ triết học Decartes sang N. Chomsky mà cấu trúc hay tái cơ cấu từ một ý tưởng thường y trên quỹ đạo e-líp; dụ cho “vòng trầm luân” của Ngữ và Ý nghiệp. Ở đó, điểm then chốt là hệ thống vật lý của nó, như đã được sáu nhà khoa học hội thảo cùng đức Dalai Lama - nghiệp, hay sự hoạt động dụ cho các phát triển có định hướng khó lường và kỳ bí của một hạt từ người quan sát muốn định vị và lãnh hội nó.

Tuy rằng ít khi người ta bận tâm đến những sự kiện được cho là hiển nhiên hằng ngày – thói quen – nhưng biết đâu chính chúng đã thành là số mệnh của chúng ta. Nếu như, nghiệp tồn tại, có khi là sóng

có khi là hạt, thì tại sao nó có ý thức – như bản thân của hạt - khiến ta tái sinh. Vậy thì, nghiệp sẽ là thành viên của thức không kém phần quan trọng trong đời sống của chúng ta. Nếu, ta kiểm soát chúng, chẳng hạn, bằng công cụ tư duy, thì nó là vân giao thoa – sóng. Và ngược lại, nó là hạt khi ta không thăm dò. Sự so sánh này sẽ không đúng trong lãnh vực tri thức của con người, đúng hơn trong lãnh vực thiên quán. Bởi vì, khi nghiệp được kiểm soát, thì nó là cảnh giới tự tại của ta. Tuy nhiên, ở cấp độ tương đối, trên thực tế ta chưa kiểm soát được hiện tượng có vẻ tất định ngay trong lòng của nghiệp. Một cái gì đó, hầu như luôn tránh né ta, khi ta muốn kiểm soát nó và, một cái gì đó như là thức, nó chi phối cái biết của ta, như là tập khí của thế giới tục đế này, đến độ, chính bản thân của *tuệ* cũng cần có sự can thiệp của *giới* và *định* – như kinh đã dạy. Nghiệp tồn tại như là kết quả của vũ trụ này, và đôi khi ta nói về nó như là tính ngẫu nhiên và đôi khi, ta nói về nó như là trò chơi của Thượng Đế khiến cho vũ trụ tiến hóa không ngừng trong chính cái quy luật nghịch lý - tiến hóa là trở lại cái tất định trong trò xúc sắc được Thượng Đế an bày.

Cấu trúc và tái cấu trúc để các sự vật hiển tướng là bản chất hay tự thể của tâm thức – chính xác là thức. Tất nhiên, khi chòng chập một hình ảnh nào đó trên tấm gương của nhận thức, thì trước hết cảm quan phải *thò cái vòi* của mình vào kho tàng tâm - chỗ chứa của chư pháp – theo một vài hiệu lệnh tương tác với đối tượng sở tri. Do vậy, sự vật, theo Duy thức, được ta tri nhận là bất thực. Bởi vì, đó là sự chòng chập của các khái niệm, chưa hết, còn có cả tư kiến chủ quan hay các *sáng tạo* có mầm của ngã tưởng nữa. Căn, cảnh và thức – cái biết được tồn tại trên hai phạm trù kia và, hai phạm trù kia – căn, cảnh – tương quan trên cái biết này. Như vậy, sự vật là sự vật của tương quan, nhận thức là nhận thức từ tương quan. Cái gọi là ngữ tố -ism – không tồn tại trong Duy thức. Cái gọi là *chỉ có thức*, không tồn tại mà không có tính tương quan, kể cả chư tướng được hiện xuất từ kho tàng tâm qua một vài hiệu lệnh tương tác từ đối tượng sở tri, cũng phải chịu sự chi phối của tính quan hệ ấy, và rốt lại thì cái gì cũng có con đường của chúng, để chúng phải theo - nghiệp. Tới đây,

thì ta đối diện với vấn đề “tự thể” của nghiệp như là những hiểu biết của ta về Nhân-Quả. Sự hiểu biết này, không cần phải “đóng đinh” trên “cây thánh giá” của ngôn ngữ, mà nó phải được “phục sinh” trên cơ sở thực nghiệm khi một lý thuyết có nhiều thẩm quyền hơn hết được đề ra - quả của nghiệp biến thiên trên nhân - dị thực và thực thể của nó, tức là, quả của hạt gieo, không phải là bội số cộng hay trừ trong hình thái của hay qua nó, ngược lại, thay vào đó là những gì không phải là nhân - kết quả khi gieo một hạt đậu, không thể là một chùm đậu - một cái gì khác hơn với những điểm tích lũy. Dị thực là một hình thái biến thiên của vật lý xét trên quan điểm lượng tử theo một số trích dẫn dưới đây. Hành vi gieo một hạt đậu, cơ hồ, trong đó là cả một vũ trụ được định tính và nó được mở ra từ một định tính khó lường đó. Cái gì ta gieo, chưa hẳn là ta đã gặt nó như mong muốn – ta không thể hướng dẫn đời mình thành một tương lai nào như hoạch định. Nghĩa là ngay cả trong sự kiểm soát của một hành vi gieo trồng, nơi đó vốn đã bao hàm cái trật tự và hỗn độn. Nói chung, hỗn độn và trật tự là sự thu hoạch của mỗi chúng ta và sự thu hoạch này, theo cảm tính ta cho là tiến hóa hay thoái hóa. Tiềm năng thỏa mãn cho một hành vi kéo theo những cái *bóng* đời mình trên dòng luân chuyển đó. Thi sĩ như là một đạo sĩ hoặc một Tăng sĩ đã tóm lại trạng thái ấy chỉ trong một vài câu thơ; chẳng hạn với Bùi Giáng: “tay gieo đậu khấu không kỳ hạn qua...”, hoặc Xuân Diệu: “trong gặp gỡ đã có mầm ly biệt...” Thật vậy, như một tu sĩ, thi sĩ đã tạo ra vũ trụ này và chứng nghiệm nó trong một sát-na bình minh, và triết học đã đưa sát-na bình minh ấy lên một đỉnh cao tạp sắc và cuối cùng là vật lý, nhất là vật lý lượng tử làm nhiệm vụ chú giải và đánh giá như với tư cách là một học trò kiệt xuất nhưng không kém phần ngang ngạnh.

Tuy rằng, kho tàng tâm hay dòng biến dịch tương tục của thức được cho là vô ký, vô thủy và vô chung dưới áp lực của khát ái, muốn tồn sinh. Tuy nhiên, khi một vật thể hay một khái niệm xuất sinh trên mặt nhận thức, thì khái niệm hay tiêu điểm của nhận thức phải được tách ra bằng giới hạn không gian và chính giới hạn không

gian – không giới này cho ta biết rằng, vô thường, vô thủy và vô chung, vô ký có thể được tẩy xóa<sup>1</sup>. Sự tái cấu trúc của thức hay nhận thức có phân tách trong trường hợp nếu được gia công bằng quán chiếu thanh tịnh, thì dây vọng niệm có thể được phơi mình trên chính cái không gian trung gian (medium space) này. Nghĩa là, dòng tâm tương tục, vô ký là vì nó có thể được chặn đứng bằng tư duy hay thế nguyện. Nó vô thủy chung, trên từng giai đoạn, khi thiền quán tham gia. Vậy, tương tục là sinh khởi không tương tục, trên phần tự chứng. Vô chung, có thể được hạn định bằng không-thời gian qua sự xuất hiện của bất cứ hiện tượng gì khi được tập trung bằng tuệ giác. Ta có thể rút ta ra khỏi dòng ảo hóa trên chính thực tại của nghiệp này.

*“Những cách phân loại chư pháp trong Phật giáo gồm có cách phân loại pháp hữu và vô (hiện tượng xác định và phủ định). Lớp nào được dụ như là hiện tượng phủ định – pháp không - thì lớp đó chỉ có thể được thiết lập bằng quá trình phủ định. Ví dụ được tôi vừa nêu về không gian phi hỗn hợp được lập trên nền tảng tiếp xúc vô ngại*

1. “Nếu hành động của người quan sát – nhà thực nghiệm – có thể làm kết tinh bản chất của hiện thực lượng tử trong quá khứ, thì người ta có thể đặt câu hỏi liệu chúng có khả năng thay đổi quan hệ nhân quả của các sự kiện đã xảy ra và làm nảy sinh các mâu thuẫn logic hay không. Chẳng hạn, liệu tôi có sử dụng cơ học lượng tử gửi về quá khứ các lệnh ngăn cha mẹ tôi gặp nhau và như vậy sẽ hủy bỏ sự ra đời của tôi không? Câu trả lời dứt khoát là không. Mặc dù các thí nghiệm mô tả trước đây cho thấy có một tương tác huyền bí giữa quá khứ và tương lai của các hạt, nhưng trong bất kỳ trường hợp nào đều không thể thay đổi quá khứ bằng những hành động hiện tại. Hành động hiện tại chỉ có thể làm rõ một lịch sử đã xác định trong vô số các quá khứ khả dĩ đã tồn tại; trong bất kỳ trường hợp nào nó không thể tạo ra các khả năng mới.

Nhưng các nhà vật lý vốn không thiếu trí tưởng tượng. Họ tự nhủ, nếu như không thể thay đổi được quá khứ, thì liệu người ta có thể thu xếp để loại bỏ hiệu ứng của quá khứ lên hiện tại không... Như vậy, quyết định mà con người đưa ra về việc sử dụng các dụng cụ tẩy thông tin đã ảnh hưởng đến bản chất của hiện thực trong quá khứ. Một lần nữa, chúng ta phải chấp nhận rằng, trong thế giới lượng tử tại một quan hệ huyền bí giữa quá khứ và tương lai, rằng điều xảy ra trong tương lai giúp xác định cái đã xảy ra trước đó. Giống như hai hạt bị “vướng víu” lạ lùng giữa quá khứ và tương lai của một hạt. Trịnh Xuân Thuận – Những Con Đường Của Ánh Sáng, Phạm Gia Thiều, Ngô Vũ dịch, p. 173

(không bị ngăn ngại), biểu tượng ấy gọi là biểu tượng pháp không (hiện tượng phủ định hay tiêu cực). Nó phải hiện hữu, nhưng được chứng minh là pháp không, có nghĩa là pháp không này phải có. Tuy nhiên, còn có loại pháp hữu khác nữa. Loại này được thiết lập không cần đến quá trình phủ định, chỉ thuần túy là bằng xác định mà thôi. Thời gian là một minh dụ của hiện tượng xác định như vậy.

Không gian phi hỗn hợp được thiết lập một cách phủ định và do vậy, bản thân nó là bất biến hay thường hằng. Còn có một loại không gian khác được trường phái Tỳ-bà-sa thừa nhận và hôm qua ta đã đề cập đến một cách vắn tắt rồi. Không gian “hỗn hợp” như được đề cập là một cái gì bị điều kiện hóa hay pháp hữu vi – nó biến thành kết quả từ nhân và các duyên sai biệt, do vậy, nó là pháp vô thường. Hơn thế, nó là sắc pháp (hiện tượng vật lý) và là môi giới thể hay pháp trung gian (medium). Trên thực tế, nó là trung gian của ánh sáng và bóng tối. Nó cũng là vật tiêu điểm: được thừa nhận trên mặt thị quan và xem như là phần điều kiện sở duyên của thị giác. Nói cách khác, không gian là hình thái can thiệp. Chẳng hạn, khi tôi thấy George, tức là tôi thấy không gian ấy, là hình thái can thiệp, giữa chúng tôi. Đôi khi, nó được gọi là độ phát quang (luminosity), song, độ phát quang này, thực sự chỉ cho không gian, chứ không chỉ cho ánh sáng. Đây là pháp hữu vi.

Loại hình không gian này được chấp nhận bằng ý nghĩa phổ quát trong triết học Phật giáo, từ trường phái Tỳ-bà-sa tối sơ đến Trung quán tối tinh của Phật giáo. Nó cũng được thừa nhận trong triết học Thời luân (Kalachakra), một triết học biểu đạt siêu việt trong Phật giáo Tây Tạng bao hàm hai hệ thống luận về tính và tướng (vừa thuộc về hệ thống bản thể luận [thể] vừa thuộc về hệ thống hiện tượng luận [dụng]). Tuy nhiên, trong triết học Thời luân, thuật ngữ được quen dùng là “hạt không gian”, hàm ngôn rằng, không gian cốt ở các hạt (không gian do các hạt cấu thành – nó thuộc về sắc pháp). Điều này mở ra một cuộc hội thảo vô cùng trọng yếu, bởi vì nó thể hiện một cách rõ ràng về việc lượng tử hóa của không gian, không gian là hữu thể và hoàn toàn bị điều kiện hóa (không gian là

*pháp hữu vi, cho nên nó bị điều kiện hóa)*”.<sup>2</sup>

Sự hiểu biết thiết thực từ phân tích sắc pháp cũng khiến ta được trụ tâm trên dòng vô thường và ta có thể tự chủ đưa đời sống mình đến bất cứ cảnh giới nào. Do vậy, cái được gọi là tập khí, khi được nhận thức dẫn dắt, thì nó không phải là phiền não khi bị tái cấu trúc mà nó chính là sự sáng tạo. Sáng tạo, theo ý nghĩa đích thực của nó, chính là sắp xếp những cái “rối tung” thành trật tự; chứng nghiệm cái hài hòa trong hỗn độn. Ý nghĩa này đi theo giáo pháp đầu tiên trong ba giáo pháp: “thể hiện pháp nhĩ như thị”.<sup>3</sup>

## THỌ, TƯỞNG, TU

Hành vi của nhân loại phát sinh như thế nào, do đâu và tồn tại ra sao? Đây là các câu hỏi, đầu tiên mang tính triết học. Tất nhiên, vì thiếu cơ sở nội quán và các thẩm quyền của thiên định hay các công cụ đo lường, cho nên, rất nhiều học thuyết từ cổ đại Hy-Lạp và cả Ấn Độ đều cho rằng hành vi của con người là do Thượng Đế chi phối và ấn định. Cái Ác và Thiện xảy ra, để người ta tri nhận quyền năng của đấng Chủ Tể, sự thưởng phạt cũng phát sinh theo các cách khái huyền mà không cần chứng cứ - thuyết Tất Định. Trong Phật giáo,

---

2. Đối Thoại Giữa Các Nhà Khoa Học Với Đức Dalai Lama, Nhuận Châu và Pháp Hiền dịch.

3. Dalai Lama: Nói chung, trong Phật giáo, giáo pháp (dạy về thực tại) thường được chia thành ba phần. Một là, thực tại nhiệm tri tự tính (thể hiện thực tại như chính nó là). Hai là, kỹ thuật hàng phục tâm (để chứng nghiệm thực tại). Và ba là, lý giải về kết quả tu tập (khi chứng được thực tại). Hầu như hình thái này cho biết là đối với chư Phật tử, thì điều quan trọng là giữa thực tại cần phải được phân biệt rõ ràng, hoặc là chứng nghiệm trên mặt hỗ tương của hai loại ý thức chủ quan, hoặc là xả ly (tức là thủ xả), còn cảnh giới của tự thân một hành giả thì cảnh giới ấy chỉ là biệt cảnh của cá nhân đó, không phải phát sinh từ tính giao thoa của hai loại ý thức chủ quan (intersubjective). Tông-khách-ba, nhà tư tưởng trứ danh của Tây Tạng cho rằng, khi nào sự phân biệt này được ta minh định, thì bản chất của thực tại sẽ không còn làm nhận thức của ta rối tung lên. Mọi diễn ngôn về bản chất ấy trong văn cảnh khoa học nên gắn liền cùng loại hình thứ nhất trong ba giáo pháp vừa nêu. (Sđd)

thuyết tất định hay cái “được cho”, là một bộ phận quyết định từ Quả và cũng vậy, Quả này là không thể cải biến. Song le, sự tri nhận về quả tất định, theo Phật giáo, thì đây là do khối thọ, tướng, tư và hành mà trong đó con người đã định hướng cho chúng rồi. Nghĩa là, hành, như một véc-tơ, dù là véc-tơ vô hướng, thì cái đích của nó vốn đã được định sẵn rồi. Có vẻ như, theo Phật giáo, cái gọi là số mệnh, thì cũng chỉ là những thói quen lặp đi lặp lại nhiều lần, và rồi, đến độ ta nghĩ rằng, chẳng hạn, một tai họa tình cờ nào đó xảy ra với ta, thì nó là do Thiên ý. Tóm lại, do không hiểu nhân mà ta quy danh cho quả - Tất định luận. Ở đây, Thượng Đế là một khái niệm về một cái gì đó mà ta chỉ chứng minh được trên hiện tượng được cho là vô nhân như vừa nêu. Thực tế, thì trên cảnh giới vi mô, hiện tượng di hành của một photon và đích đến của nó, vẫn chưa xác quyết là có nhân quả hay không.<sup>4</sup> Và mỗi khi, một hiện tượng nào đó mà ta chưa xác quyết, chẳng hạn, nhân tạo quả, thì việc quy danh cũng cần thiết như là một tiền đề để ta thảo luận. Hawking là đại biểu tích cực trong việc nghiên cứu về Thượng Đế, và sau rốt là ông ta loại Người ra khỏi trò chơi của vũ trụ này. Long Thọ nói, giả danh tức là Trung đạo nghĩa. Khi nào thực tại được chứng nghiệm, thì ngôn ngữ là phi ngôn. Khi nào thực tại còn trong khái niệm, thì sự có mặt của ngôn ngữ không chỉ là biểu tượng hay truyền thông mà thực chất, nó là siêu ngôn trong tiến trình mô tả.

*“Một lần nữa đức Dalai Lama đã thống nhất những vấn đề cốt lõi trong nền tảng vật lý. Trước tiên, trong ý nghĩa nào mà ở đó có thể là một tất định luận bị giới hạn hay không hoàn chỉnh? Kế đến,*

---

4. Ở đây, David đang nhấn mạnh đến sự thất bại của vật lý lượng tử khi mô tả các chi tiết của cơ chế quan hệ nhân quả vi mô đưa đến những dữ kiện lượng tử cá biệt sản sinh. Lý thuyết lượng tử có thể dự ngôn những nét thống kê và đưa ra một lý giải nhân quả ở một chừng mực đó thôi, nhưng nó chưa đủ khả năng để nói lên những gì được Newton và Laplace quan sát như là mục tiêu của khoa học, nghĩa là, tri thức về vị trí và vận tốc (tức là trạng thái) của các hạt nằm bên dưới sự nghiên cứu. Đáng lý ra, vật lý nên rút về chỗ khiêm nhường hơn trong dự ngôn về những thành quả của các cuộc thí nghiệm theo một hướng tương tự như hướng của Malus trong sự nghiên cứu của ông về ánh sáng đi qua các kính phân cực.

*nếu những công thức toán học là một loại ngôn ngữ mô tả thuần lý và chính xác, thế thì nó đâu nhất thiết phải là tất định luận? Và hai giáo nghĩa triết học Phật giáo được dựng lên đằng sau hai vấn đề này rằng, vạn hữu do duyên sinh và rằng, sự vật không thể tự sinh, chỉ đến nó là cái bàn hay photon. Chúng tôi xin trở lại vấn đề này.*

*Khoảng đầu thế kỷ thứ 19, toàn cảnh tất định luận về vũ trụ đã phổ cập khắp các chu kỳ của nền khoa học Tây phương hiện giờ. Vào năm 1812, nhà toán học và khoa học Laplace đã nhờ một tuyên bố đưa ông lên đài danh vọng, đó là, nếu có một thần toán gia nào đó có thể biết vận tốc và vị trí của mọi hạt trong một khoảng khắc, thì vị ấy có thể tính được vạn hữu đã sinh và sẽ sinh như thế nào. Nghĩa là y trên các điều kiện ban đầu, nhà thần toán này sẽ xác định hay chứng minh được những vị trí và vận tốc của mọi hạt ở bất cứ điểm nào trong thời gian, tất nhiên, tri thức cần đến những điều kiện ban*

---

Điểm tiếp đến mà David muốn nói là điểm vô cùng tinh tế, ngoại trừ phần cốt lõi trong luận chứng của ông. Tất cả chúng ta đều nghĩ về những đặc tính thường còn của sự vật quanh ta một cách hết sức tự nhiên. Chẳng hạn, tấm kính trước mặt tôi được tạo bằng chất sodium silicate, nó đặt trên cái bàn phía tay phải của tôi; và v.v... Cho dù tôi có quan sát tấm kính ấy và đo lường đặc tính của nó đi nữa, thì cũng chẳng có vấn đề gì xảy ra. Những đặc tính ấy thuộc về tấm kính và hoàn toàn độc lập với sự quan sát của tôi, kể cả độc lập với chính tôi. Tuy nhiên, trong một thế giới được định nghĩa bằng vật lý lượng tử, thì những giả định theo cảm tính này không duy trì được bao lâu. Trạng thái ẩn của một hệ thống nào đó (chẳng hạn, tấm kính tôi đang đề cập) vốn hàm hữu hay dự ngôn thật sự một tập hợp những phép đo lường nhằm xác định thuộc tính của tấm kính kia. Những phép đo đặc ấy là các thao tác có thể được thể hiện bằng ma trận, như ta đã đưa ra trước đây. David đang nhấn mạnh với đức Dalai Lama về tầm quan trọng của sự dịch chuyển ngoài lối tương tượng của thế giới liên quan đến các trạng thái hay những đặc tính ẩn của một hệ thống nào đó và ông đề nghị là lẽ ra ta nên nghĩ về thực tại có yếu tính xét như là sự vận hành, những thao tác (operation), thì mới chính xác. Hơn nữa, các loại thao tác đặc thù này đều là những thao tác có đặc tính vật lý lượng tử, chúng hoàn toàn khác với những gì được khoa vật lý cổ điển nêu ra và do vậy, các phép ma trận quen dùng để mô tả mà trên mặt toán học thì tự thân của chúng cũng đã khác biệt rồi, đúng như Heisenberg đã khám phá. Tiếp cận với những tập hợp về những thao tác sai biệt này là ta đang tiếp cận với những phương pháp lý luận hay những đường lối tư duy khác hẳn về thế giới vật. (Sdd)



đầu đó là việc không thể có (đến giờ vẫn thế). Cũng vậy, dù thông tin này được cho đi nữa, thì cái thông tin đó là ngoài sức tưởng tượng của phép tính do bất cứ người thông minh nào thực hiện, ngoại trừ chỉ làm tăng thêm sức mạnh của một nguyên lý khẳng định mà thôi (tăng thêm sức mạnh của chủ trương thành là nguyên lý). Cần lưu ý rằng hệ thống tất định có thể thể hiện hành vi hỗn độn một cách phi thường. Điều này làm nền tảng cho sự nghiên cứu hiện đại về thuyết hỗn độn tất định phải được phân biệt một cách nghiêm ngặt từ tính ngẫu nhiên hiện thực của loại hình đã chạm mặt trong cơ học lượng tử. Quan điểm tất định của Laplace vẫn tồn tại cho đến vài thập kỷ đầu của thế kỷ thứ 20, cho dù lúc này những hoài nghi về khả năng của một phép tính như thế được nêu ra, thậm chí người ta còn hoài nghi trên mặt cơ bản của phép tính đó. Nguyên nhân của những nghi ngờ này phát xuất từ nguyên lý bất định của Heisenberg, ông tuyên bố rằng, người ta chưa bao giờ cùng một lúc xác định được vận tốc và vị trí của các hạt. Kết quả là nguyên lý này làm phát sinh một vấn đề hãy còn sâu xa hơn nữa. Khi đã đo được vận tốc, chúng ta cho rằng vị trí của các hạt đang nói đến đều trở thành vô định; thế nhưng, điều này có nghĩa gì? Vị trí chỉ là do ta không biết được, hoặc trong một ý nghĩa nào đó, vị trí là vị trí phải diệt sinh? Trên mặt truyền thống, ta tiếp nhận các sự vật như đang tồn tại ở một vị trí nào đó? Sẽ ra sao nếu sự đo đạc vận tốc quét sạch ý nghĩa về vị trí mà hạt được định vị trong khái niệm chúng ta? Hơn thế, vấn đề này đâu phải hạn chế trong vị trí và vận tốc mà nó còn là sự thật cho mọi cặp của những khả năng quan sát bù. Liệu nguyên lý bất định rồi đây sẽ làm xói mòn khái niệm truyền thống của chúng ta về những đặc tính và hành vi tất định vốn có tính vĩnh cửu chăng?

Về cơ bản thì Einstein đã gợi ý những thí nghiệm bằng các cặp tương quan của những photon dính mắc như là phương tiện chính phục vấn đề được thuyết tất định đặt ra. Buồn cười thay! Những kết quả từ thí nghiệm EPR chỉ nhấn mạnh vào sự thất bại của ý niệm truyền thống về tính đồng nhất hạt mà thôi. Mọi kết quả này đều nằm bên dưới những tuyên bố của đức Dalai Lama khi ông thấy là

*có vài song hành giữa cơ học lượng tử với triết học Trung Quán của Long Thọ mà đó là những vấn đề như: tự sinh, khách thể và tồn tại vô điều kiện.*

*Vấn đề còn lại là thuyết Tất định còn mở ra một mô tả có giá trị về thế giới này đến mức độ nào? Cơ học lượng tử đã cho câu trả lời tinh tế. Còn sự mô tả toán học thì được cung cấp bởi phương trình của Schrodinger, chẳng hạn, theo ông thì thế giới này là tất định hoàn toàn. Tuy nhiên những thuật ngữ trong phương trình ấy, nhất là thuật ngữ – “hàm số sóng” không tương ứng trực tiếp với bất kỳ nét đặc trưng nào có thể quan sát được trong tự nhiên. Do vậy, bước kế tiếp được yêu cầu là đưa thuyết toán học vào trong sự liên hệ theo những gì ta quan sát được. Bước này là phi nhân; nghĩa là, nó phá vỡ thuyết tất định của toán học mà đức Dalai Lama đồng nhất chính xác như là đặc tính của toán học, nói chung. Tính đặc trưng phi nhân này của cơ học lượng tử được gọi một cách khác là sự sụp đổ của hàm số sóng hay là vấn đề đo đạc. Nhiều sách lược đã được phát triển để tránh sự sụp đổ này, chỉ trừ cơ học lượng tử là đối kháng lại mọi giải pháp như vậy. Các nhà vật lý đã học cách sống với bản chất lai tạp của thuyết lượng tử: một phần tất định và một phần phi tất định. Thuyết lượng tử chỉ là thuyết nêu lên hành vi chung của những dữ kiện được chấp nhận trên mặt thống kê, nhưng không chứng minh được những kết quả đo đạc cá biệt trên các hạt đơn. Trên nền tảng này, ta nói lại cuộc thảo luận.”<sup>5</sup>*

Tất định luận là đưa con vô thừa nhận của Ngã tướng, Ngã sở và là kết quả của ngôn ngữ ảo tưởng. Thậm chí, thuyết tất định này, dù được chứng tri trên mặt thiền định sơ cấp, như kinh *Lăng-già* dạy, thì nó vẫn là: sự chứng tri ấu trĩ (*bālasamjñāna*). Ý nghĩa *Thiền trẻ con* này, liên quan đến thuật ngữ *intersubjective* (sự tương tác của lưỡng tính nhận thức trong tư duy chủ quan) mà đức Dalai Lama dùng, chỉ cho sự nhận định, hay sở chứng từ tính tương tác của hai loại ý thức chủ quan.

---

5. Sdd.



Trở lại, đối với các nhà khoa học – hành vi và hậu hành vi – và nhất là từ quan điểm Phật giáo, ta có bốn ý tưởng như sau:

Một là, hành vi có chủ tâm, thực hiện vì một mục tiêu nào đó xuất phát từ cuộc sống.

Hai là, do một nguyên nhân thúc đẩy.

Ba là, thực hiện do não bộ ra lệnh với sự cảm nhận, phán đoán.

Bốn là, như chiếc xe, dưới áp lực của hành trình tất định và những khát ái, người tài xế, tức tâm thức, đã đưa nó tới điểm đã định với những sự cố có thể xảy ra, như là quả trong nhân và nhân trong quả. Ở đây, áp lực sản sinh từ não bộ thông qua sự chỉ đạo của chủ tâm<sup>6</sup>. Nếu như áp lực này được quán sát bằng thiền định, thì quả của hành vi - tất định hay dự định - đều xảy ra trên trật tự của hệ thống đồng pha, nếu ngược lại, thì hệ quả xảy ra, trên hệ thống hỗn độn của lệch pha.

Năm là, mỗi một hành vi của chúng ta đều có một cấu trúc nhất định và trình tự (như một chiếc xe: động cơ, nhiên liệu, hành trình và người điều khiển...) Thế thì, với nhãn quan trình tự và trật tự được xây dựng, thì hiểm họa giao thông càng lúc càng giảm, độ an toàn tối

6. *Duy thức Khoa học*. P.69

đa như là quả tất định và dự định càng lúc càng tăng. Thang đánh giá cho một hình vi từ quả và thang đánh giá cho nhân từ nhân. Ở đây, hiểm họa giao thông, nói lên những tương quan theo chiều hướng hạ của cảm tính thụ động và phi khoa học.

Do vậy, hành vi là một tiềm năng vĩ đại của nhân loại. Nếu như nó nép mình dưới cái bóng của thuyết hành vi, thì nó biến thành công cụ của một tay đầu cơ đạo đức. Nếu như, nảy sinh từ áp lực của khát ái, được não bộ chỉ huy, thì nó là công cụ hỗn độn nuốt chửng tính hài hòa. Nếu như, nó được tịnh hóa trên hành trình thể hiện<sup>7</sup>, thì sự cố là chân lý, quả là chân lý và đối-quả (anticausation) cũng là chân lý - phiền não tức bồ-đề.

Có một vài vấn đề mà dưới đây Duy thức sẽ đối diện: vận tốc chuyển động đều của ánh sáng – xét như là sự tồn tại “đương nhiên” của thế giới khách quan. Nếu sự tồn tại này là đương nhiên, thì “cảnh tâm”, sẽ là hình thái can thiệp tương đối hay xuất sinh tương đối và nghiệp chỉ là tương đối, theo cái cách không cần chuyển hóa, bởi

---

7. “Một lần nữa, sự chênh lệch giữa các “bây giờ” của chúng ta là vô cùng nhỏ, vì vận tốc mà ta đạt được trong cuộc sống hàng ngày là rất nhỏ so với vận tốc ánh sáng. Nhưng chúng (những cái bây giờ) sẽ trở nên càng rõ nét hơn nếu vận tốc tương đối càng cao. Chẳng hạn, các thiên hà xa xôi nhất, do sự giãn nở của vũ trụ, rời xa ngân hà với vận tốc hơn 90 phần trăm vận tốc ánh sáng. Khi tôi chuyển động, cái “bây giờ” của các thiên hà xa xôi khác hàng ngàn năm so với cái “bây giờ” của chúng khi tôi ngồi im.

Như vậy, hiện tại của tôi có thể là quá khứ của bạn, và là tương lai của người thứ ba, nếu người thứ ba này và bạn chuyển động đối với tôi. Nhận định này là một hậu quả sắc bén: nếu, đối với một ai khác, tương lai đã tồn tại và quá khứ vẫn còn đang hiện diện, thì tất cả các thời điểm đều có giá trị như nhau, khi đó là thời gian vật lý. Tuy nhiên, trong lòng mình, chúng ta cảm thấy “thời gian đang trôi”; chúng ta hình dung thời gian như nước của một giòng sông chảy, đưa những con sóng quá khứ rời xa chúng ta và mang đến những con sóng của tương lai đầy hứa hẹn. Như vậy, cảm giác về thời gian của chúng ta, tức “thời gian sinh lý” của chúng ta rất khác với thời gian vật lý. Theo Einstein thời gian không trôi: nó đơn giản ở đó, bất động như một đường thẳng trải đến vô tận theo cả hai hướng... (Ông nói): Đối với những nhà vật lý xác tín như chúng ta, sự tách biệt giữa quá khứ hiện tại và tương lai chỉ là một ảo ảnh, dầu rằng nó rất dai dẳng”. Trịnh Xuân Thuận - *Những Con Đường Của Ánh Sáng*, Phạm Gia Thiều, Ngô Vũ dịch, p. 121-122.

vận tốc ánh sáng vốn thường hằng bất biến. Nếu như thế, hóa ra, vô thường lại là cái bóng của tâm – phân nữa là ảo hóa và phân nữa là thường. Tức là, phân nữa vô thường là cảnh giới nội quan, còn phân nữa thường là cảnh giới ngoại quan. Thế nhưng cái gì vừa là thường, vừa là vô thường, hoặc vừa “nội” vừa “ngoại” thì cái đó Long Thọ không bao giờ chấp nhận.

Phân nữa là vô thường chỉ cho dòng biến dịch của tâm. Phân nữa là thường vì xuất sinh trên vận tốc của ánh sáng. Nói cách khác, nếu không có ánh sáng, thì thị quan vô nhân giới và thức cũng không thể do đâu mà phán đoán. Thừa nhận cảnh như là biệt thể, thì tâm không động khởi, thừa nhận cảnh như là cảnh của tâm, thì thức chông chấp thức. Loại bỏ cảnh thì căn-thức sụp đổ. Thừa nhận cả ba như là khối tái cấu trúc của tâm, thì ta có thể làm miếng mồi cho hỗn độn đi sẵn.

Những vấn đề như thế, tới đây, y trên 9 vấn nạn mà Duy thức đã trả lời theo những quan niệm kinh và cổ điển như thế nào và, về phần ta với cái nhìn của đôi chút “lượng tử thời đại”, để minh chứng sự tồn tại của cảnh giới như thực từ tâm ra sao. Nghĩa là, cú dứt điểm cho “phurón động hay gió động” sẽ không trả lời là do tâm theo một hoàn cảnh nào đó hay là một thi thiết phương tiện nào đó. Nếu, rất có thể cả ba - phurón, gió và tâm - đều đặt trên không gian và không ở trên hình học phẳng, thì sao? Chắc gì có cái động nào để tâm dứt điểm? Và cứu cánh là có cái động tâm nào để dứt điểm tâm động kia?

Tuy nhiên, “vật lý là vật lý, nó không thể dẫn đến con đường tu tập tâm linh”, đây là ý kiến của đức Dalai Lama, trong *Đối Thoại Giữa Các Nhà Khoa Học*. Tuy nhiên, trong cái tương tự như động của tâm và vật lý, thì cái động ấy vẫn cho là cái động hoàn toàn thuộc về sắc pháp – tính vật lý đương nhiên trong dòng chảy của tâm. Chỉ khi nào cái động được diễn ra trên con đường bất động, thì cái động ấy là cái động siêu thời – trong một niệm có thể thành vô số kiếp và vô số kiếp chỉ chừng khoảng khảy móng tay mà thôi.

(còn tiếp)



## QUAN ĐIỂM TRUNG ĐẠO trong luận Biện trung biên

KHAI TUỆ

Sau thời hoàng kim của Trung Quán phái với tuyên ngôn về quan điểm trung đạo bởi biện tài vô ngại của Nagarjuna (Long Thọ) khoảng nửa cuối thế kỷ thứ 2 và nửa đầu thế kỷ thứ 3, ngôn ngữ dưới lưỡi gươm trí tuệ của ngài như được chẻ làm đôi để xuyên qua nhất cắt mối toan đố, mở ra ánh sáng cho con đường phi ngôn ngữ mà Nagarjuna thiết lập với tên gọi là tánh không. Tánh không đó là con đường Trung đạo.<sup>1</sup>

Sự rớt ráo về trung đạo qua không tánh của Nagarjuna có lẽ đã đi đến chỗ rục rở. Tuy nhiên, điểm son đó không phải là chỗ dừng của thời kỳ kiện thành Đại thừa Phật giáo. Những bậc long tượng đã xuất hiện tiếp nối như để hoàn thiện kinh luận đại thừa, đặt nền tảng triết học trên quan điểm đối lập với không-vô của Trung Quán phái. Du-già hành tông đứng trên mặt hữu (duy hữu thức) giải thuyết vấn đề, nói khác hơn, Trung đạo được nhìn từ mặt hữu (thức). Đó là lập trường duy thức mà rục rở nhất là thời kỳ của hai anh em Asanga

1. “Nhân duyên sở sinh pháp, ngã thuyết tức thị không, diệc danh vi giả danh, diệc thị trung đạo nghĩa”

(Vô Trước) và Vasubandhu (Thế Thân), khoảng nửa cuối thế kỷ thứ 4 và nửa đầu thế kỷ thứ 5, cách chừng một trăm năm sau thời kì của Nagarjuna .

Tác phẩm *Madhyānta vibhāga bhāṣya*, Huyền Trang dịch là *Biện trung biên luận*, Chân Đế dịch là *Trung biên phân biệt luận*, là bộ luận quan yếu của Du-già hành tông. Chỉ nơi tựa đề này đã mở ra cho người học ý hướng cơ bản để đoán tưởng ra nội dung tác phẩm. Trong tiếng Phạn, “madhya” là chính giữa, là trung ương; “anta” là phần biên, phần mép rìa thuộc đầu và cuối; và “vibhāga” là sự phân biệt. Người học sẽ nhận được ở đây sự gợi mở về Trung đạo của học phái này. Vậy, thế nào là trung đạo trong lập trường của “tam giới duy tâm, vạn pháp duy thức”?

### 1. Khẳng định về sự tồn tại của hư vọng phân biệt

Ngay hai câu kệ mở đầu của tác phẩm, tác giả đã viết như sau về quan điểm của mình:

abhūtaparikalpo'sti dvayam  
tatra na vidyate|  
sūnyatā vidyate tvatra

tasyāmapī sa vidyate||

“*Có cái hư vọng phân biệt, ở nơi đó không có hai thứ (năng thủ và sở thủ), và dù ở đó (nơi hư vọng phân biệt) có tánh không, và nữa, ở nơi (tánh không) ấy, nó (hư vọng phân biệt) tồn tại.*” (I.1)

虛妄分別有於此二都無  
此中唯有空於彼亦有此<sup>2</sup>

Hư vọng phân biệt hay nói khác hơn đó là những nhận thức sai lầm do vọng tưởng tạo nên, bởi chỉ là những nhận thức sai lầm do vọng tưởng nên dĩ nhiên thực chất là không có cái được biết và cái biết, sự trống không về tự thể của cái năng và sở ấy là sunyata-tánh không, sự trống không vắng lặng, nhưng ngay nơi tánh không vốn vắng lặng ấy, khi được thiết định nên bởi một từ ngữ nào dù đó là từ chỉ cho cái thanh tịnh chân thực nhất đi nữa, thì chính ngay nơi sự lập ngôn ấy đã mang theo một sự phân biệt hư vọng (abhūtaparikalpa) rồi.

Kết luận cuối cùng là dù sự vật vốn không, vốn giả hợp do nhân duyên tạo thành, thì vẫn tồn tại một thứ là abhūtaparikalpa

2. Hán dịch trong bài này đều trích của ngài Huyền Trang

(hur vọng phân biệt). Bởi dẫu là do nhân duyên thì cũng ngay nơi nhân duyên đầu tiên nhất ấy phải có một sự lập trình, một sự phân biệt thì mọi thứ mới nương vào nhau sanh khởi được. Và bởi hơn nữa, nếu đã mang ngữ nghĩa “không” hay “tánh không”, thì dưới quan điểm của Du-già hành được hiểu theo lời Vasubandhu dẫn giải như sau:

Yad yatra nāsti tat tena sūnyam  
Tạm dịch:

*Khi A không có nơi B, thì đối với A, B là không.*

Hẳn là Vasubandhu đã lập luận điều này như sự dẫn chứng gián tiếp từ kinh Tiểu Không (Trung A-hàm, 190; hay Cūḷa-suññatā-suttam Trung Bộ, 121), đại khái đã mô tả về tánh không qua ví dụ thường được đưa ra như sau:

Vaṇaṃ kākena sūnyam.

(Rừng là không do bởi con chim).

Cấu trúc này ra Việt ngữ: Khi chim không có trong khu rừng này thì đối với chim, rừng là không (hay không có rừng). Như vậy, cái khái niệm “không” được ấn định cho khu rừng, khái niệm đó có được là tại bởi con chim, nói cách khác, cái đang mang

ý nghĩa phủ định ở đây là con chim chứ không phải khu rừng. Và sự thực thì khu rừng ấy sẽ là thuộc phạm trù nào nếu loại bỏ điều kiện “kākena”-“bởi con chim” thì có lẽ đến đây đã rõ, Vasubandhu đã dẫn giải thêm về điều này:

Purna atrāvaśiṣṭaṃ bhavati  
tat sad ihāsti yathābhūtaṃ  
prajānātīti

*Lại nữa, trong trường hợp này, (vì không thể phủ định) cái còn lại, cái đó nếu có ở đây thì biết như thật rằng chính nó bây giờ đang thực có.*

Vậy là khu rừng cần được biết như thực là có - đang tồn tại ở đây, hay B được khẳng định là có tồn tại, “cái còn lại” đây là được chỉ cho B.

Trở lại với định thức “*Khi A không có nơi B, thì đối với A, B là không*”, và kệ tụng thứ nhất, “*Có cái hư vọng phân biệt, ở nơi đó không có hai thứ (năng thủ và sở thủ), và dù ở đó có cái tánh không, và nữa, ở nơi (tánh không) ấy, nó (hư vọng phân biệt) tồn tại*”. Nếu gắn các biểu thức A lên năng thủ sở thủ, và B lên hư vọng phân biệt thì đáp án cuối cùng là **có hư vọng phân biệt**,



bởi vì B là không khí và chỉ khi với điều kiện A.

Và như thế, với sự dẫn chứng từ tạng A-hàm qua ví dụ này, tánh không dưới con mắt của Du-già hành là một khái niệm đối đãi, theo cách: khi từ ngữ “không” được thiết định ắt hẳn nó đang hàm ý có một khái niệm “có”, và không là khái niệm đang nằm trong bối cảnh có một sự tồn tại nào đó, để từ đó thiết lập nên một quan điểm về duy thức, khẳng định sự tồn tại có một lập trình, một sự phân biệt hư vọng để mọi thứ từ đây hiện hành sanh khởi, và chính nhờ vào mấu chốt này, mới bắt đầu tiến trình vĩnh đoạn

dòng tương tục sanh tử.

## 2. Trùng phủ định siêu việt khái niệm hữu vô

Sau kệ tụng thứ nhất khẳng định lập trường về việc có cái gọi là sự nhận thức, phân biệt hư vọng thúc đẩy các pháp vận hành. Kệ tụng thứ hai khẳng định con đường trung đạo bằng một quan điểm hoàn toàn mới mẻ, một sự đóng góp rất quan trọng cho học phái triết học đại thừa với kệ tụng như sau:

na sūnyam nā'pi cā'sūnyam  
tasmāt sarvaṃ vidhīyate|  
sattvādasattvāt      sattvācca  
madhyamā pratipacca sā ||



Đại Phật Tỳ-lô-già-na tại chùa Tōdai-ji (東大寺) ở Nara, Nhật Bản, được làm bằng đồng, cao 14,98m thuộc Di sản Văn hóa Thế giới.

故說一切法 非空非不空  
有無及有故 是則契中道

*“Tất cả các pháp được nói là không phải không cũng không phải bất không, vì nó vừa có hữu mà cũng vừa có vô, lại nữa vì nó có hữu, và như vậy, đó là trung đạo”. (I.2)*

Nói một cách Nôm Na là kệ đã diễn dịch ba phạm trù: **có** hư vọng phân biệt, **không** có năng thủ sở thủ, và trong cái không này lại **có** hư vọng phân biệt. Chung quy, dù các pháp về mặt bản chất vốn là giả hợp, là không hư, không có chủ thể, không có đối tượng nhưng đều do sự phân biệt mê chấp sai lầm, nguồn cơn là sự phân biệt hư vọng đó đã cấu trúc nên tầng tầng khái niệm.

Thiết nghĩ, cần nhắc lại một chút về sự khẳng định có sự phân biệt hư vọng (abhūtaparikalpa) này, bởi nó chung quy cũng chỉ là vọng tưởng, sự cấu trúc phân biệt (parikalpa), mà vọng tưởng thì tất nhiên là có nhưng không thật có (abhūta), và có lẽ đây cũng có thể là một trong những lý do để tác giả sử dụng lối trùng phủ định chẳng?

Mặt khác, hẳn là lối nói nhị trùng, rồi tam trùng phủ định ở

đây ẩn hàm một ý nghĩa khác biệt nhằm đưa học trò của mình đến việc cảm nhận cái có-không dưới một góc độ mới mẻ, khác thường.

Theo sự giải thích của Vasubandhu, **không phải không** tức như ở kệ đầu tiên khẳng định vừa có cái tánh không mà cũng vừa có cái hư vọng phân biệt. **Không phải bất không** tức sự phủ định rằng không có cả hai thứ, cái được biết (sở thủ) và cái biết (năng thủ) như kệ đầu. **Lại nữa vì nó có hữu** nghĩa là có cái tánh không trong hư vọng phân biệt, và nơi tánh không đó lại có cái hư vọng phân biệt. Lối giải thích của Vasubandhu như thế dễ dàng đưa người học đến một sự liên tưởng như ta đang bóc dần từng lớp vỏ từ bên ngoài vào trong, nhưng càng vào bên trong ta nhận thấy một điều, có một thứ không hề khác mà cũng không phải giống lớp bên ngoài. Một thứ khó có thể gọi bằng một cái tên, một từ ngữ cho phù hợp, có lẽ bởi sự tinh tế tận cùng này không nằm trong phạm vi ngôn từ thế gian.

Vì vậy, trung đạo theo lập trường này thì tất cả các pháp một

mặt là không phải không, một mặt thì không phải bất không.

Trung đạo với ý nghĩa như thế được Vasubandhu dẫn chứng rằng nó phù hợp với câu: “[tất cả các pháp không phải không, cũng không phải bất không] được chép trong các kinh Bát Nhã Ba-la-mật, v.v...”, hẳn là Vasubandhu đã đưa điều này ra với hàm ý rằng lập trường của luận này được y cứ trực tiếp vào hệ kinh văn Bát nhã, hệ thống kinh điển được xem là căn bản nhất để các nhà Đại thừa thành lập nên học thuyết cho tông phái mình.

Sự giải thích phức tạp luôn được thúc đẩy với ý hướng làm cho rõ nghĩa, nhưng, có lẽ khi trí tuệ của chúng ta chưa đủ nhạy bén do thiếu công phu tu tập thì ắt hẳn những ngôn từ giải thích trở thành những khái niệm công kênh, xa dần ý chỉ của tiền nhân.

Tuy nhiên, cũng cần nói thêm rằng, Câu kệ thứ nhất và thứ hai đang được đề cập ở đây nói về hữu tướng và vô tướng của hư vọng phân biệt, không chỉ là trọng tâm của chương Tướng thứ nhất mà là cơ sở của toàn bộ tác phẩm luận Biện trung biên. Một

tác phẩm mà ta có thể nhìn thấy ý hướng Trung đạo ngay chính ở tiêu đề bộ luận. Với sự khúc chiết của kết cấu luận kệ trình bày từ hữu đến vô và từ vô đến hữu, dẫn đến kiến giải cho lập trường tích cực về Trung đạo của học phái này.

Hư vọng phân biệt cấu thành nên thế giới ngôn ngữ mê loạn, nên nơi thế giới ngôn ngữ này mà nói đến tánh không thì tánh không đó cũng bị hư vọng phân biệt. Cho nên với các nhà Du-già hành, phong cách của tư tưởng đại thừa theo hệ kinh Bát nhã là phủ định cả cái không và cái bất không. Sự góp mặt của hữu và vô trong sự biểu hiện bằng ngôn từ của lối trùng phủ định dẫn dắt người học có thể vượt qua phạm trù ước lệ của sự lập ngôn. Để sáng suốt phân định bằng trí tuệ ba-la-mật mà không rơi vào biên kiến nào của cả hai vùng thái cực (Madhyānta vibhāga) đó mới chính là Trung đạo.

Có lẽ hơn một trăm năm sau Nagarjuna, thời gian đủ dài cho luận chứng tánh không trở thành đối tượng được gắn lên nhiều khái niệm bởi phàm phu, do căn cơ khác nhau nên luận chứng ấy

không còn là nét sáng loáng đầy hấp dẫn của con đường phi ngôn ngữ nữa. Phải chăng vì thế mà Du-già hành đã đưa ra quan điểm về trung đạo dưới cái nhìn của Du-già, phủ nhận cả tánh không, bởi luận lý rằng sự lập ngôn nào cũng rơi vào phân biệt, và ngay nơi tánh không ấy khi nó đã được lập ngôn, thì cũng là lúc đang tồn tại cái hư vọng phân biệt. Mặc dù lịch sử cho thấy luận chứng của Du-già đã gặp nhiều tranh luận của các hậu duệ thuộc Trung quán phái, tuy nhiên học phái này đã đứng vững và phát huy một cách tích cực về lập trường của mình. Thêm một minh chứng cho nền tảng giáo lý của Thích tôn là suối nguồn uyên linh bất tận đối với vạn loại chúng sanh mà giáo lý ấy có thể tùy nhân duyên, tùy căn cơ hóa độ.

Quan điểm về trung đạo bắt đầu từ sự phủ định hai lối sống cực đoan không đưa đến mục đích tìm cầu quả vị vô thượng, là phóng túng trong dục lạc và khổ hạnh ép xác mà đức Thế Tôn thường nhắc nhở nơi các kinh Nikaya cũng như A-hàm. Và con đường trung đạo được xác lập theo quan điểm này là hướng

đời sống theo Bát chánh đạo. Đại thừa Phật giáo hình thành giữa bối cảnh nhu cầu tri thức của con người càng lúc càng bức thiết hơn về những nghi vấn muôn đời, và các nhà Đại thừa đã không quay lưng với nhu cầu đó, bởi có lẽ đã đến lúc việc quay lưng sẽ đồng nghĩa với thất bại, mà trong khi nội lực của Phật giáo không chỉ có thể trả lời thấu đáo mà còn có khả năng vượt thoát cả dòng sanh tử. Nó đã không được trả lời bởi cần phải giữ im lặng, chỉ thế thôi.

Đến thời Vasubandhu, Trung đạo một lần nữa được đề cập như để kiện toàn một cách hoàn hảo quan điểm này về cả hai mặt triết thuyết và thực hành của Phật giáo, để thỏa mãn một cách thích đáng cho những mối bận tâm, và chánh kiến cần được dẫn đường để giữ cho con người của thời đại tri thức bước đi đúng đường trong lộ trình tu tập. Bởi với nền giáo lý của tôn giáo luôn đi cùng với mọi thời này, Trung đạo chưa bao giờ là một khuôn mẫu đúc sẵn cho đến khi con người từ chối ứng dụng nó vào sự thực tập để chuyển hóa. ■



## **Viện Đại học Vạn Hạnh với vai trò là một think tank Phật giáo miền Nam Việt Nam trước năm 1975**

MINH THANH

**T**rao đổi ý kiến với một vị thượng tọa đã từng làm việc tại Viện Đại học Vạn Hạnh từ những năm ngoài 20 tuổi, tôi được lưu ý không nên bỏ qua vai trò Viện Đại học Vạn Hạnh là một think tank của tổ chức Phật giáo tại miền Nam Việt Nam lúc bấy giờ.

Think tank không có từ tương đương trong tiếng Việt. Thường được sử dụng nguyên tự tiếng Anh. Cá biệt có người dịch think tank là “vừa tư tưởng”, “tổ tư duy”, “túi khôn”, “nhóm tư duy chiến lược”...

Trung Quốc dịch là “trí khó” (theo Nguyễn Lương Hải Khôi, Vietnamnet).

Có thể hiểu think tank là nhóm những nhà trí thức có trình độ cao, giữ nhiệm vụ nghiên cứu, tư vấn, đề xuất các chính sách theo nhu cầu của những nhà điều hành, có thể là quốc gia, các cơ quan chính phủ, các tổ chức chính trị, xã hội, tôn giáo, hoặc phục vụ cho các chính khách.

Khái niệm này khá lỏng lẻo, mơ hồ. Vấn đề là khi có những ý kiến, quan điểm đề xuất thì nhóm, cũng có thể là cá nhân,

chuyên nghiệp phục vụ cho công việc hình thành chính sách, quan điểm đó, được coi là think tank.

Ở Mỹ, think tank được tổ chức chặt chẽ, chuyên nghiệp, kinh phí dồi dào rất cao.

Tại sao Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất lúc bấy giờ ở miền Nam Việt Nam lại sử dụng Viện Đại học Vạn Hạnh như một think tank phục vụ cho giáo hội?

Trước hết, các nhà lãnh đạo Giáo hội Phật giáo Việt Nam thống nhất lúc bấy giờ ý thức rất rõ những hạn chế của mình

trong lãnh vực đối ngoại cũng như điều hành giáo hội giữa hoàn cảnh khá phức tạp lúc bấy giờ. Nhiều lĩnh vực còn quá mới mẻ, các va chạm xảy ra mạnh và thường xuyên.

Trong khi đó, các nhà lãnh đạo Phật giáo thường chỉ được đào tạo trong khuôn khổ các Phật học viện, tinh thông nội điển, nhưng các kiến thức về chính trị, xã hội, kinh tế, ngoại giao, khoa học tự nhiên và kỹ thuật... còn khá hạn chế.

Vì vậy, trong sự khôn ngoan của các nhà lãnh đạo Phật giáo

Viện Đại Học Vạn Hạnh Sài Gòn (1964-1975)



lúc đó, yêu cầu có các think tank là điều bắt buộc và think tank đương nhiên phải ngoài giới tu sĩ, có trình độ về nhiều bộ môn, ngành học khác nhau.

Viện Đại học Vạn Hạnh, với đội ngũ giáo sư tinh tuyển từ nhiều ngành khoa học xã hội, đương nhiên, sẵn sàng cho công việc think tank này.

Think tank không giới hạn vai trò là bộ phận tư vấn, cố vấn, tham mưu, mà là bộ phận vận hành song song với bộ phận điều hành, theo công thức trí => trị.

Think tank cũng không chỉ là quân sự, dù họ cũng có thể kiêm nhiệm chức năng quan trọng này. Think tank có vai trò tổng quát hơn, rộng lớn hơn.

Theo lời kể lại, chức năng think tank của Viện Đại học Vạn Hạnh đối với Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất đã được một số nhà lãnh đạo Phật giáo chú ý đặc biệt.

Thường, những ý kiến trong chức năng think tank có thể được chuyển đến các vị trí lãnh đạo Phật giáo theo nhiều cách, mà theo nhận xét của vị thượng tọa cung cấp thông tin cho chúng tôi, thường là dưới dạng gặp gỡ, trao

đổi ý kiến trực tiếp, hoặc trong các cuộc họp Ban Giảng huấn của Viện, chưa đi đến mức hoàn chỉnh thành các tập tài liệu văn bản chuyên đề.

Tuy nhiên, việc đóng góp trong vai trò think tank của các vị giáo sư nhiều ngành của Viện Đại học Vạn Hạnh được coi là giá trị, hữu ích và có được sử dụng trong thực tế điều hành giáo hội lúc bấy giờ.

Tiếc rằng, ngày nay, vì chưa có một viện đại học đa ngành như Viện Đại học Vạn Hạnh, nên Phật giáo Việt Nam hiện nay chưa có được think tank trong tầm mức như Viện Đại học Vạn Hạnh đã phục vụ.

Trước những vấn đề lớn của Phật giáo Việt Nam hiện nay, đối với sự phát triển nhanh chóng, nhiều mặt và phức tạp của thời đại, thiết nghĩ, các nhà lãnh đạo Phật giáo Việt Nam hiện đại nên nghĩ đến một hình thức think tank mới, trong bối cảnh Phật giáo chưa có một cơ chế tập hợp trí thức tinh hoa ở nhiều ngành, nhiều lĩnh vực, không phải là tu sĩ, như trường hợp Viện Đại học Vạn Hạnh ngày trước. ■

MT.



## PHẠM CÔNG THIỆN

### CŨI MIỀN THI CA BÁT NGÁT

TÂM NHIÊN

*“Người lữ hành bước đi, từng con sóng của đại dương cuốn theo xóa sạch từng dấu chân đi...”* Tuệ Sỹ nói như thế về Phạm Công Thiện, một thi sĩ đã mở ra cuộc lữ dị thường. Bước đi một mình đơn độc gần 50 năm trời, lang thang lêu lổng suốt muôn chiều phiêu lưu, phiêu lãng ngàn phương. Tung hoành ngang dọc khắp năm châu bốn biển địa cầu.

Cuộc lữ dữ dội bi tráng như Rimbaud, như Henry Miller, những đồng thanh tương ứng với thi nhân nên luôn luôn xuất thần, ngất trời chênh choáng say. Đó là cuộc đi vô định, chất ngất trên tuyết đỉnh núi cao và hun hút tận nguồn sâu hố thăm tồn sinh, vừa bùng bùng thần khí rục ngời lửa tim hồn cháy, vừa âm âm cuồng nộ, trào tuôn lai láng như sóng vỗ đại dương. Cháy và chảy, cháy và chảy mãi không ngừng.

Thi sĩ đã lên đường ra đi từ dạo đó, từ thuở vô thường dẫu bể loạn



mù xa:

*Đã đi thì đã đi rồi  
Thượng phương trùng điệp thấy gì nữa đâu?  
Hạ phương ngày tháng bể dâu  
Sắt son tình cũ phượng cầu tủy hương*

Hương say nghi ngút một chút tình xưa vẫn còn son sắt vi vu, dù lửa cháy rực đỏ trời tang tóc khắp rừng biển Đông phương, làm cho những bầy chim thanh xuân đó đây phải dẫy chết thảm thương trong uất nghẹn phập phồng:

*Đông phương xanh lửa dậy tung hoành  
Đông phương vàng dẫy chết chim oanh  
Trời Paris chiều nay nhân loại ngủ  
Em đi đi và nhớ quên anh*

Làm sao quên được người thi sĩ tài hoa lỗi lạc ấy, một thiên tài xuất chúng vĩ đại, một bậc Bỏ-tát nghệ sĩ kỳ tuyệt phiêu bồng, độc đáo vô song! Tất cả đạo lý, triết lý, văn chương nhân loại khắp Đông, Tây suốt mấy ngàn năm nay đều nằm gọn trong lòng hoàng viễn Phạm Công Thiện. Chỉ cần một chút tư tưởng móng lên thoi là cả sơn hà đại địa, ba nghìn thế giới liền bùng dậy huy hoàng, rõ ràng hiện ngay trước mắt:

*Chỉ cần một ý tưởng  
Khấp vũ trụ mùi hương  
Sáng bừng lên vô lượng  
Thiên tiên hiện đầu giường*

Phải chăng đó là cái thấy trí tuệ siêu việt của một tâm hồn bao la thông suốt lẽ sâu xa của sinh tử và lý bất động của luân hồi:

*Mỗi bước chân ra đi  
Triệu vũ trụ thiên di  
Mỗi chỗ tôi ngồi lại  
Sáng bừng lên diệu lý*

Chân lý vi diệu đó, thi nhân bỗng phát hiện chẳng ở đâu xa mà ngay tại đây và bây giờ, ngay giữa phù du cát bụi, giữa vui buồn sướng khổ trong cõi lòng huyền diệu của thức tâm:

*Trăm năm đời hờ hững  
Đêm ngày buồn lơ lửng  
Linh địa là tại đây  
Nơi chỗ tôi đang đứng*

Linh địa là mặt đất thiêng liêng này, nơi thi sĩ đang sống từng phút từng giây đầy trọn vẹn. Sống từ đồng bằng sông Cửu Long đến cao nguyên sương mù Đà Lạt, từ Sài Gòn, Nha Trang đến Paris, London, Washington... ngút ngàn viễn xứ xa xôi:

*Thoắt đi một đời người  
Buồn hoài cũng thế thôi  
Trăm năm là giây phút  
Chưa đi đã tới rồi*

Hàng triệu tỷ năm trôi qua và giờ đây ngưng đọng trong cái đang là, nơi người em thi ca đang mỉm cười nguyên sơ rạng ngời mới lạ:

*Mười lăm tỷ năm qua  
Từ vạn triệu thiên hà  
Bây giờ ta mới tới  
Gặp lại em hôm qua*

Cuộc trùng phùng kỳ ngộ thật vô cùng thú vị, tuyệt hảo tân kỳ như một kẻ đón ngộ vô ngôn vì thấy toàn thể vũ trụ là chốn đạo tràng đầy đủ chư Phật, Bồ-tát, thần linh đều viên dung cùng một ngọn ngành thanh tịnh:

*Tất cả là đạo tràng thân linh  
Ta ngồi tham ngưỡng cội vô hình  
Thênh thang trần thế làm chim ó  
Bay lượn thảng ngày côi lặng thinh*

Bay lượn giữa phong quang trời đất, nhật nguyệt hay thả trôi trên dòng sông Mật tông thấm đẫm tình Mẹ Đại Bi, Đại Trí Tāra xanh biếc huyền mộng chan hòa:

*Tāra mười tiếng đại không  
Áo thân nằm giữa dòng sông Mật thừa  
Về chùa một dúm muối dưa  
Xa chùa cũng thế: Hứng mưa mỉm cười*

Mỉm cười buông bỏ nhẹ nhàng để bước đi trầm hùng Sur Tử, tự do vô sự. Vô sự như “chim hải hồ bay trắng tháng ngày”. Bay khắp thiên thanh vỹ thúy rồi đậu xuống mái hiên chùa rêu phong tịch mịch, ngồi nhập định làm thơ kính tặng cõi thanh không:

*Mông toi mây ngủ hiên chùa  
 Dâm bụi rục đở hai mùa gặp nhau  
 Hơi rùng thom nức chiêm bao  
 Đêm thâu nín thở ngó vào bài thơ*

Cuộc đời là bài thơ. Sống chết là bài thơ. Có không, mộng thực là một bài thơ. Chiêm bao mộng寐 hay niết-bàn diệu tâm cũng đều là thơ thơ hết thầy:

*Tượng Phật ở bàn thờ  
 Dọn dẹp để trống tro  
 Tôi vẫn lạy chỗ trống  
 Chỗ trống thành bài thơ*

Chính cuộc đời của thi sĩ Phạm Công Thiện là một bài thơ quá tuyệt, quá mãnh liệt thiết tha, tràn đầy sức quyến rũ, đã khơi dậy ngọn lửa thiêng huy hoàng sáng tạo, bùng cháy thiên thu giữa lòng nhân thế vô ngân:

*Hứng lúc nào cũng đến  
 Giờ nào cũng giờ hên  
 Ngồi thẳng lưng mà viết  
 Vạn tờ tưởng bồng bênh*

Viết là sống. Sống là thơ. Mỗi người là một bài thơ bất tuyệt, vô tiền khoáng hậu, một bài thơ bất khả tư nghì vậy.

Hãy sống hết mình, liễu đạt chính mình và sáng tạo đi hồi những thi nhân đích thực trên mặt đất muôn đời còn yêu thương này. Sáng tạo và sáng tạo miên man để cảm tạ tri ân trần gian vô biên vô lượng:

*Chim ca lãng kê sương  
 Tôi sụp lạy cúng dường  
 Lôi bỏ để tâm dật  
 Chấn động khắp mười phương. ■*

## BỒ-TÁT NGHỆ SĨ

Ngày Sinh Của Rắn\* chao ơi!  
Mở ra cuộc lữ khắp Trời Tháng Tư\*  
Những Bước Chân Nhẹ Nhàng...\* từ  
Im Lặng Hồ Thắm\* thiên thu cội nguồn

Ý Thức Bùng Vỡ\* trào tuôn  
Bay Đi Những CƠ Mưa Phùn\* chứa chan  
Hồ Thắm Tư Tưởng\* ngút ngàn  
Đi Cho Hết Một Đêm Hoang Vu...\* này

Cùng Henry Miller\* say  
Với Rilke\* Nguyễn Du...\* đầy đủ ghê  
Ý Thức Mới Văn Nghệ...\* về  
Nghìn phương muôn cõi thấy nghe ruột rà

Con đường tuyệt mỹ thi ca  
Trên Tất Cả Đỉnh Cao Là Lặng Im\*  
Truyền âm nhập mật ý niêm  
Huyền ngôn mật ngữ rục tim máu hồng

*\* Tác phẩm Phạm Công Thiện*

Tâm Nhiên  
(Vô Trúc Am 10.3.2011)

## PHẠM CÔNG THIÊN

Đi... hết một đêm hoang vu trên mặt đất  
(1941-2011)

VĨNH HẠO

Đời gọi ông là thần đồng, là triết gia, là phù thủy văn chương hay là gì đi nữa thì tôi vẫn thích đọc ông như một thi sĩ, và nhìn ông như một nghệ sĩ, vác một trời tư tưởng mênh mông, ôm một bầu tâm thức tịch lặng, nói những gì muốn nói, làm những gì muốn làm, và rồi... chẳng bao giờ nhìn lại cái gì đã nói, đã làm; chẳng bao giờ đứng lại. Ông sống trên đời như một du tử hết sức giàu có, và hết sức trắng tay, lang thang mãi... *cho hết một đêm hoang vu trên mặt đất.*(\*)

Hình như trong số mấy chục tác phẩm đã xuất bản, ông chỉ cho ra đời mỗi một tập thơ duy nhất là *Ngày Sinh Của Rắn*. Đó là nói theo đúng cách phân loại bài bản của học đường; chứ nhìn ở khía cạnh rung cảm nghệ thuật thuần túy, ngay cả những tập văn xuôi nặng triết lý của ông vẫn mang cả một trời thơ dị thường.

Dù sao, cũng chỉ nên đọc thơ ở đây mà thôi:

*Mười năm qua gió thổi đôi tây  
Tôi long đong theo bóng chim gầy  
Một sớm em về ru giấc ngủ  
Bông trời bay trắng cả rừng cây  
Gió thổi đôi tây hay đôi đông  
Hiu hắt quê hương bến cỏ hồng  
Trong mơ em vẫn còn bên cửa  
Tôi đứng trên đời mây trở bông  
Gió thổi đôi thu qua đôi thông  
Mưa hạ ly hương nước ngược dòng  
Tôi đau trong tiếng gà xơ xác  
Một sớm bông hồng nở cửa đông.*

(*Ngày Sinh Của Rắn*, VIII)

Những tập sách dày cộm triết lý của ông, có lúc ta đọc say mê quên ăn quên ngủ, mà có lúc cũng muốn bẻ đầu. Thơ ông cũng đầy mùi triết lý, nhưng cái triết lý đã được kết tinh, cô đặc lại thành những hình ảnh.

*Rắn trườn vỡ trứng chim rùng  
Tôi nghe tiếng hát hoang đường nửa đêm  
Khuya buồn tủi nhục môi em  
Mưa bay nhỏ nhẹ qua thềm bơ vơ  
Tiếng ru chín đỏ điện thờ  
Hoang vu tôi đứng đợi chờ chim kêu  
Tay còn ôm giữ tình yêu  
Tôi về phó động những chiều hư vô  
Đời đi trên những nắm mồ  
Đau tim em hát cơ hồ khăn tang  
Phố chiều tôi bước lang thang  
Nuôi con sông nhỏ mơ màng biển xanh  
Nửa đêm khói đốt đời anh  
Yêu em cảm lạnh khô cành thu đông  
Lời ca ru cạn dòng sông  
Trợn đời chạy trốn móng vòng cầu điên  
Bỏ mình nước chảy đời tiên  
Theo con chim đại lạc miền thiên hương  
Về đâu thương những con đường  
Lê thê phó cũ nghe buồn hè xưa.*

(Ngày Sinh Của Rắn, IX)

Vì vậy, khi đọc, ta không cần phải suy tư, triết lý gì nữa. Ta chỉ đọc thơ mà thôi. Và cỗi thơ ấy, thật trong sáng; đôi khi thơ đại...

*Tôi nằm cho rã chiếu cặp điều  
Nước chảy lên vùng phố tịch liêu  
Tôi nhớ một lần cây quế mọc  
Tôi đừng gọi hương trợn buổi chiều.*

(Ngày Sinh Của Rắn, II)

Đôi khi đơn giản mà đẹp lạ lùng. Đẹp một cách bất ngờ. Đẹp hết ý...

*Mưa chiều thứ bảy tôi về muộn*

*Cây khế đòi cao trở hết bông.*

(Ngày Sinh Của Rắn, III)

Một bài khác, càng giản dị hơn, lời lẽ đơn sơ đến mộc mạc, đơn sơ đến trẻ thơ, chẳng khác gì đi ngược về quá khứ mà làm một bài thơ bằng lời lẽ của tuổi thơ ấu vậy.

Tết Xưa

*Lơ lửng bông mỏng gà*

*Chiều ba mươi tết ta*

*Tôi ôm gà tre nhỏ*

*Chạy trốn tuổi thơ qua.*

Đến như bài sau này thì hết lời bàn. Cả một đời trần trở, vật mình với triết lý, ông vẫn cứ như vậy... vẫn bên này nhìn bên kia, đời này ngóng đời nọ; vẫn mây trắng bay, vẫn gọi nhau nhỏ nhẹ nỗi nhớ, vẫn sông sâu và ngày tháng đợi chờ... và vẫn một đêm, một tháng, một năm, một đời, trôi lang thang...

Thiên Sương

*Mộng ở đầu cây mơ lá cây*

*Dòng sông ngừng chảy đợi mây bay*

*Kêu nhau nhỏ nhẹ sâu năm ấy*

*Chim hải hồ bay trắng tháng ngày*

*Tình nhỏ quên rồi em ở đâu*

*Mây bỏ trời đi tìm sông sâu*

*Em về lỏng lẻo như sương trắng*

*Hồn chết trôi về Thương Hải Châu.*

#### Ghi chú:

\* Tựa đề một tác phẩm của ông: *Đi Cho Hết Một Đêm Hoang Vu Trên Mặt Đất*.

+ Tựa đề bài viết do PL đặt.

## TRÊN ĐỈNH TỊCH LẶNG

Rấn trườn lên đồi tây  
Rung hết cả rừng cây  
Gió về bên đồi đông  
Tịch liêu. Chiều. Ráng hồng.

Lang thang ngày mây trắng  
Rộn ràng như trẻ thơ  
Đêm về trên ngô vắng  
Một mình. Im. Như tờ.

Một đêm đã qua chưa  
Hoang vu đất lạnh tằm.  
Trên đỉnh tịch lặng ấy  
Lật nhẹ bảy mươi năm.

Một đêm đã qua rồi  
Anh về, lời buông hết.  
Đồi cao. Ngồi. Lặng im.  
Hoa trắng rợp phương trời.

*(Kính tiễn Thầy Phạm Công Thiện)*  
*Học trò nhỏ của Thầy,*  
**Vĩnh Hảo**



Phạm Công Thiện và Vĩnh Hảo, 30.11.1994





# CHÙA LINH QUANG

## Ngôi chùa mang nhiều dấu ấn Phật giáo Huế

TRẦN VĂN QUYÊN

Chùa Linh Quang (靈光寺) tọa lạc trên đỉnh bằng của dốc Bến Ngự, xưa kia gọi là núi Ngũ Bình làng Phú Xuân nay là phường Trường An Tp. Huế. Chùa Linh Quang vốn là do hai chùa Viêm Quang và Linh Giác hợp lại. Viêm Quang nguyên là thảo am của Tăng cang Đoàn Thiện Thụ dựng vào năm 1852. Còn Linh Giác được Thượng thư Bộ Hộ Tôn Thất Dương thành lập năm 1855 thờ tượng Quan Công. Vào năm Đồng Khánh nguyên niên (1886) theo ý chỉ của bà Từ Dũ, vua sai Tôn Thất Đính tháo dỡ chùa Linh Giác (lúc này chùa bị bỏ hoang đổ nát hoang tàn sau sự kiện khởi nghĩa của Đoàn

Hữu Trưng năm 1864) đem đến chỗ Viêm Quang mà làm mới lại. Chùa dựng phía trước được gọi là Linh Giác Tự, nhà phía sau gọi là Viêm Quang Đường; vua ban sắc chỉ cho tên Linh Quang Tự để ghi lại dấu cũ.

Từ ngoài đường Phan Bội Châu, đoạn gần khu lưu niệm nhà yêu nước Phan Bội Châu rẽ sang đường Áu Triệu chúng ta sẽ bắt gặp ngay tam quan chùa Linh Quang đề hai câu đối:

靈瑞鷄園燈點聰傳門般若  
光開鷺嶺月輪明炤地伽藍

*Linh thụy Kê Viên đăng điểm  
thông truyền môn bát nhã*

*Quang khai Thửu Lãn nguyệt  
luân minh chiếu địa già lam*

Dịch nghĩa: Linh thụy Kê Viên đèn sáng  
dọi truyền cửa Bát Nhã

Quang khai Thứ Lãn trắng tỏ chiếu  
khắp đất Già Lam

Đi chừng 150m, cuối đường Âu Triệu,  
chùa Linh Quang hiện ra với vẻ đẹp của  
một ngôi danh lam cổ tự của chốn thần kinh.

Tam quan trong của chùa ghi câu đối:

庭外設三關即俗即真無違此道

藏中開四教於頓於漸在乎當人

*Đình ngoại thiết tam quan tức tục tức  
chân vô vi thử đạo*

*Tạng trung khai tứ giáo ư đốn ư tiệm tại  
hồ đương nhân*

Dịch nghĩa: Ngoài sân thiết tam quan, là  
tục, là chân không trái đạo này

Trong kho khai tứ giáo, nơi đốn nơi tiệm  
chính ở người đây

Khuôn viên chùa khá rộng, phía trước  
sân chùa nhà bia hình bát giác có bài ký  
“Linh Quang tự bi kí” do Nguyễn Thuật  
hàm Thái tử Thiếu bảo, Hiệp biện Đại  
học sĩ, Cơ Mật viện đại thần lãnh Hình Bộ  
Thượng Thư, tước An Trường Tử về hưu  
soạn năm Thành Thái thứ 14 (1902). Bài  
văn bia nói lên lịch sử hình thành của chùa  
Linh Quang từ khi còn là thảo am Viên  
Quang cho đến quá trình hợp nhất, trùng  
tu để hình thành lên chùa Linh Quang. Mặt  
sau của tấm bia ghi các vật cúng dường; số  
ruộng của chùa mua và của các thiện nam  
tín nữ cúng dùng để chi dùng và cúng lễ  
hàng năm.



- H1: Chánh điện chùa  
 H2: Tháp Tổ Phước Hậu trụ trì chùa Báo Quốc và Linh Quang lập ngày mồng 1 tháng 10 năm Quý Tỵ (ngày 7 tháng 11 năm 1953) ghi hành trạng và quá trình tu tập của ngài. Trong bia có khắc bài thơ của ngài:



心清天有月  
 性淨海無波  
 圓明藏一點  
 放出滿山河

*Tâm thanh thiên hữu nguyệt  
 Tính tịnh hải vô ba  
 Viên minh tàng nhất điểm  
 Phóng xuất mãn sơn hà*  
 Dịch:

Lòng trong trắng tỏ rạng  
 Tính lặng biển êm không  
 Sáng tròn từ một chấm  
 Lan tỏa khắp non sông  
 (Lê Nguyễn Lưu dịch)

Chùa Linh Quang mang nhiều giá trị về mặt kiến trúc, trang trí. Tuy thành lập chưa lâu (chính thức là năm 1886) nhưng Linh Quang lại mang nhiều dấu ấn lịch sử Phật giáo xứ Huế. Nơi đây từng đặt Phật học đường (1944 - 1946); trụ sở của Giáo hội Tăng già Thừa Thiên (từ 1951)... Ngoài ra các đời trụ trì của chùa đều là những danh tăng của xứ Huế như Tổ sư Liễu Triệt, Nguyên Cáo, Đắc Cần, Đắc Ân, Phước Hậu, Tứ Thư, Mật Nguyên... ■

*Bài & ảnh: T.V.Q.*





## ĐẾN HUẾ THƯỜNG THỨC CƠM CHAY NHỚ VỀ ĐẠO PHẬT

TRẦN TIẾN ĐẠT

Huế từng là vùng đất phen dậu ở phương Nam của Đại Việt, thủ phủ của xứ đàng trong (1687-1775), kinh đô của cả nước thời Nguyễn (1802-1945), đô thị lớn của miền Nam thời đất nước bị chia cắt (1945-1975) và là trung tâm văn hóa, giáo dục, du lịch của miền Trung Việt Nam. Quần thể di tích Cố Đô Huế đã được UNESCO công nhận là di sản văn hóa vật thể của nhân loại, đồng thời 10 năm sau đó Nhã nhạc Cung đình Huế cũng đã được UNESCO công nhận là di sản văn hóa phi vật thể của nhân loại vào năm 2003. Bên cạnh những đặc trưng về mặt kiến trúc lịch sử và dân ca nhạc cổ dưới thời Nguyễn, Huế còn mang trong mình nhiều đặc trưng trong đó có “văn hóa ẩm thực”. Theo một số liệu thống kê không đầy đủ, trên cả nước có khoảng 1400 món ăn thì ở Huế có tới 1200 món ăn, điều đó đã nói lên sự phong phú và đa dạng về ẩm thực của mảnh đất Thần Kinh này. Ẩm thực Huế có nhiều phong cách khác nhau, được chia ra làm nhiều loại như: Ẩm thực Cung đình, ẩm thực dân gian... Trong đó

còn một loại phong cách ẩm thực khá đặc biệt nơi đây đó là Ẩm thực chay. Sở dĩ ở Huế ẩm thực chay rất phát triển là do nơi đây chính là trung tâm văn hóa Phật giáo của cả nước. Để đi sâu và tìm hiểu nét văn hóa đặc trưng này chúng ta hãy cùng khám phá “Com chay xứ Huế”.

Người Huế cho rằng ăn chay là lành tính, điềm đạm cho nên ai cũng muốn ăn chay để dưỡng tâm tính<sup>(1)</sup>. Thoạt đầu ăn chay chỉ được giới hạn trong phạm vi những ngôi chùa, hoặc những gia đình theo đạo Phật, nhưng ngày nay com chay không còn là “di sản” của nhà chùa nữa mà nó đã lan truyền ra dân gian và trở thành một sản phẩm du lịch. Theo bà Hoàng Thị Kim Cúc ở Huế có tới 125 món ăn chay<sup>(2)</sup>. Trong quá trình hội nhập và phát triển kinh tế, Huế có nhiều đổi thay nhưng tục ăn chay vẫn được lưu truyền và phổ biến rộng rãi trong phần lớn cư dân Huế.



### • Về từ “Ăn Chay”

Chữ “chay” thật ra là chữ “trai” có nghĩa là thanh tịnh, ngoài ra chữ “trai” còn có nghĩa là thời thực tức là ăn trước giờ Ngọ, nếu ăn trước hoặc sau giờ Ngọ là phi thời thực. Thời kỳ Phật giáo nguyên thủy và thời kỳ bộ phái Phật giáo, “trai thực” là chỉ bữa ăn trưa giờ Ngọ. Thời kỳ Phật giáo phát triển “trai thực” chuyển sang nghĩa “tổ thực” - nghĩa là không ăn thịt. Giờ đây nói là “ăn chay” là “trai” theo nghĩa này.

### • Mục đích của sự ăn chay

Khoa học đã chứng minh rằng nhờ ăn chay mà con người khỏe mạnh, sống lâu, có nhiều bệnh nan y thuyên giảm bởi nhiều chất bổ dưỡng lấy từ thảo mộc tinh khiết giúp con người bảo vệ được sức khỏe, tinh thần vui tươi, thoải mái. Ngoài ra ăn chay còn giúp bảo vệ môi trường trong sạch, bầu không khí trong lành, đồng thời giảm đói nghèo và kiến tạo nên một xã hội hòa bình.

Bác sĩ Neal D. Barard, Chủ tịch ủy ban bác sĩ về trách nhiệm y khoa (PCRM) Hoa Kỳ cũng

nhấn mạnh rằng: “Nếu bạn là người ăn thịt, bạn đang góp phần vào việc phá hủy môi trường sinh sống trên trái đất, đầu bạn biết hay không biết”.

### • Phân loại ăn chay

Hiện nay có nhiều kiểu ăn chay khác nhau, nhưng ở Huế có hai kiểu ăn chay chủ yếu là “ăn chay trường” và “ăn chay kỳ”.

+ Ăn chay trường phần lớn là các Tăng Ni, Phật tử ăn chay quanh năm suốt tháng, không ăn các thực phẩm có nguồn gốc từ các loại động vật, không ăn trứng, v.v...

+ Ăn chay kỳ bao gồm những Phật tử và cả những người không phải tín đồ của đạo Phật. Họ thường ăn chay định kỳ vào ngày Mồng một và ngày rằm âm lịch. Nhưng cũng có những người ăn chay năm, tháng hoặc xen kẽ giữa bữa chay và bữa mặn. Người Huế định ngày chay trong tháng là “trai kỳ”, ăn chay 2 ngày rằm, ngày mồng một (hoặc ba mươi) gọi là “nhị trai”, ăn chay 4 ngày trong tháng gọi là “tứ trai”. Có người không đi tu vẫn ăn thất trai, thập trai hay trường trai.

### Cơm chay và phong tục ăn chay ở Huế

Huế là thành phố của chùa chiền. Với hơn 400 ngôi chùa và 230 Niệm Phật đường và gần 2/3 dân số Phật tử. Vì thế số người ăn chay hàng tháng không phải là ít. Món chay Huế phát triển thịnh hance lên từ thời Chúa Sãi Nguyễn Phúc Nguyên và đã trở thành bản sắc văn hóa xứ sở. Nếu như Phật giáo Việt Nam chia làm 3 giai tầng: Cung đình, quý tộc và dân gian thì món chay cũng chia làm 3 nhóm: Chay cung đình, chay quý tộc và chay dân gian. Thời gian gần đây, tuy đời sống kinh tế khá giả, có nhiều cao lương mỹ vị nhưng đối với nhiều người, nhiều gia đình thì ăn chay vẫn là chính. Bữa chay của người bình dân thường rất đơn giản, dễ làm. Riêng đối với tầng lớp quý tộc giàu sang thì ăn uống không thể đạm bạc nên người ta phải chế biến thêm những món ăn độc đáo, công phu và cao cấp hơn. So với món mặn, số lượng món chay nhiều hơn vì xuất phát từ tinh thần trí tuệ, từ kết quả của sự thăng hoa trí tuệ trong nghệ thuật ăn uống. Đến các chùa Huế và các dịp lễ ta sẽ

gặp những đại tiệc chay thật đặc biệt, đủ các món với sự kết hợp hài hòa của rau, đậu, hoa quả đã được xào nấu bằng dầu thực vật và những món rau tươi sống từ khế chua, quả vả, v.v... thành một bức tranh đẹp mắt và hấp dẫn.

Ở Huế có phủ Tùng Thiện Vương là nơi làm bánh chay nổi tiếng và phủ Tuy Lý Vương là nơi nấu cơm chay rất ngon<sup>(3)</sup>. Các món chay ở chùa Từ Đàm, Diệu Đế cũng khá nổi tiếng. Ở các chùa vào những ngày bình thường, bữa cơm chay thường rất đơn giản, chỉ gồm đậu phụ, dưa, rau và muối mè. Ăn chay hiện nay không chỉ tồn tại trong các ngôi chùa nữa mà nó phổ

biến rộng rãi trong mọi tầng lớp nhân dân. Hàng chay Tịnh Bình (phường Thuận Thành) 30 năm trước được biết đến với những món chay ngon và rẻ nổi tiếng như: Bún khô, bún nước và bánh lọc. Hơn 10 năm trở lại đây quán chay xuất hiện nhiều vì người ăn chay ngày càng đông, trong đó chiếm số lượng không nhỏ du khách đến Huế. Khách du lịch đến Huế đều biết nhà hàng Tịnh Tâm trên đường Phạm Ngũ Lão, Quán chay Bồ Đề trên đường Lê Lợi, quán chay Liên Hoa trên đường Lê Quý Đôn... Ở phía Tây thành phố, các quán cơm chay san sát nhau trên đường Điện Biên Phủ, Phan Bội Châu được



Quán Chay Liên Hoa, Huế

người mộ đạo đi chùa yêu thích. Nhắc đến các quán cơm chay để thấy rằng ăn chay đang dần trở nên phổ biến tại Huế. Nó như phép “tùy duyên” của Phật giáo bám rễ sâu trong lòng mỗi người, dù đó có phải là tín đồ Phật giáo hay không. Ẩm thực của đạo Phật đã dung hòa được giữa đạo và đời.

Nấu món chay thực sự đã trở thành một nghệ thuật đòi hỏi sự tinh tế và hấp dẫn từ những bàn tay khéo léo làm ra nó cũng như “kén” người thưởng thức. Việc “mặn hóa” các món ăn là một “cuộc cách mạng” trong chế biến món chay ở Huế<sup>(4)</sup>. Nhờ vậy mà món chay ở Huế thu hút được những thực khách không quen ăn chay. Dù sao, cơm chay vẫn mang nặng triết thuyết nhà Phật đã và đang sống giữa lòng xã hội vốn xô bồ. Đó cũng là một nét đặc trưng mà ẩm thực xứ Huế có được.

### **Cơm chay xứ Huế trong du lịch**

Ẩm thực xứ Huế đang phong phú hơn khi trong menu cho thực khách có thêm “cơm chay”. Ăn

chay ở một khía cạnh nào đó nó giúp con người bình tâm hướng thiện hơn, giúp tâm hồn không vướng tà khí. Và ăn chay là “ăn” lấy sự nhu hòa, tránh được sát sinh không đáng có. Đó là điều lôi cuốn du khách trong và ngoài nước vì khám phá điều lạ từ thưởng thức cơm chay luôn là điều thú vị với họ. Với nguồn nguyên liệu chế biến dồi dào và sẵn có cộng với bàn tay nấu ăn tinh tế và điều luyện của các cô, các mẹ, các chị, các bà, tin chắc rằng cơm chay xứ Huế sẽ thu hút nhiều thực khách khi du lịch đến Huế. Cải biến món ăn nhưng phải thận trọng và giữ gìn cách ăn uống tuy hơi cầu kỳ nhưng có phần thanh lịch và quý phái của đất Cố Đô là một việc làm để phong vị Huế trong Ăn chay mãi còn với thời gian. ■

### **Ghi chú:**

- (1) Ngô Minh (2002), Ăn chơi xứ Huế, NXB Thuận Hóa, Huế
- (2) Hoàng Thị Kim Cúc (1999), Nghệ thuật nấu món ăn Huế, NXB Đà Nẵng
- (3) Mai khôi, Văn hóa ẩm thực Việt Nam.
- (4) Ngô Minh (2002), Ăn chơi xứ Huế, NXB Thuận Hóa, Huế





# MẦM MẶNG GDPT TRÊN ĐẤT BẮC

TÂM QUÀ

Đất nước nối liền, thông thương trên 35 năm rồi tôi mới đủ duyên ra thăm đất Bắc, thăm cội nguồn của con dân Lạc Việt. Nhờ vào tâm nguyện hành hương đất Tổ của quý sư cô ở Cai Lậy – Tiền Giang mà chúng tôi được tháp tùng đoàn từ Nam ra Bắc. Chúng tôi đã có được một chuyến hành hương thật mỹ mãn, nhiều kỷ niệm đẹp cũng là nhờ tâm từ bi, rộng lượng, hiếu khách của sư cô Minh Hiếu, trú trì chùa Hương Lâm – xã Mạnh Trữ - Quận Mê Linh – TP Hà Nội (trước kia thuộc Vĩnh Phúc). Riêng mình, tôi muốn ghi lại vài cảm xúc về một GDPT đang nẩy mầm từ ngôi chùa thật xa xôi, cổ kính này.

Thật sự, khi đến đây, tôi không hề nghĩ và không biết nơi đây đã có những mầm mống của GDPT Việt Nam. Ngủ lại chùa

hai đêm rồi vẫn chỉ thấy quý cụ bà về chùa tụng kinh và cụ ông thì làm công quả xây dựng nhà chùa thôi.

Bất ngờ vào tối thứ bảy khi đi Đền Hùng về sớm, tôi bỗng nghe tiếng tiếng tụng kinh của người trẻ rồi dạo ca lại vang lên trong chánh điện, đó là bài “Đóa sen trắng”, bài ca chính thức của GDPT. “Dòng máu áo Lam” bỗng dâng trào trong tôi, rất ngạc nhiên, tôi bỏ dở bữa ăn tối, nhanh chân đi tìm tiếng hát. Lên chánh điện, lặng lẽ đứng sau lưng các em nhỏ tôi đếm được 22 em, độ chừng bảy tám tuổi đến mười bốn mười lăm tuổi, có một sư chú đang hướng dẫn. Nghe các em hát vài câu chưa chuẩn nhạc điệu bài “Đóa sen trắng” tôi thấy thương quá và muốn sửa lại cho các em. Nghĩ mình là người xa lạ mới đến nên có chút ngần

ngại nhưng xét theo tình Lam thì thấy mình đã thân quen lâu rồi và mạnh dạn bước vào. Hỏi thăm mới biết Sa di ni Phổ Tín là đệ tử của sư cô trú trì, nhận nhiệm vụ hướng dẫn cách thức sinh hoạt trong chùa cho thiếu niên.

Cần biết thêm là sư cô Minh Hiếu chỉ mới hơn ba mươi tuổi đời, tu ở miền Nam từ nhỏ, ra Bắc học đại học Phật giáo, sau khi tốt nghiệp thì được giới thiệu, bổ nhiệm làm trú trì hai chùa trên đất Bắc. Sau này trò chuyện với sư cô mới biết là hồi còn bé, sống ở Sài Gòn, sư cô đã có một thời gian rất ngắn làm đoàn sinh GDPT. À, thì ra chúng tử GDPT cũng thật là mạnh mẽ, vì điệu. Cho nên khi tạm ổn công việc thật sự ở chùa thì cô bắt ngay vun xới những mầm mống GDPT nơi này. Sư cô xem đó là một Phật sự cần thực hiện sớm để truyền thừa Phật pháp.

Cho đến nay, trên đất Bắc vẫn còn nhiều làng xã chưa tôn tạo lại mái chùa cổ và dĩ nhiên những nơi mới trùng tu tái thiết chưa hề có bóng dáng áo Lam GDPT. Không thể nào tìm ra một huynh trưởng GDPT để phụ tá sư cô trong việc tổ chức giáo dục thể hệ

trẻ theo tinh thần Phật giáo. Thế mà một mình, với tâm huyết một nhà tu trẻ từng có duyên với áo Lam, hoa sen trắng, sư cô mạnh dạn giao cho đệ tử mình, một Sa di ni chỉ chừng 15–17 tuổi đảm trách việc hướng dẫn mầm mống GDPT thật là đáng quý.

Nhìn thấy tôi bước lên phía trước, tất cả đều ngạc nhiên trở nhìn. Tôi tự giới thiệu cho sư chú biết mình là một huynh trưởng GDPT vì nghe bài hát “Đóa sen trắng” mà vào đây. Tôi đã ngủ lại chùa hai đêm rồi nên sư chú cũng quen nhưng chắc là chưa tin tôi là huynh trưởng bởi thấy tôi là một cư sĩ đã lớn tuổi. Tôi liền xin phép chú hát lại bài “Đóa sen trắng” và tình nguyện tập cho các em.

May thay, cả chú và các em đều hoan hỉ thích thú. Nhìn những đôi mắt sang niềm vui, nét mặt thơ ngây lắng nghe khiến tôi xúc động vì cảm nhận các em rất khao khát nghe nhạc đạo. Tôi hứng chí, quên cả tuổi 60 của mình, cái tuổi được người xứ Bắc chào bằng “cụ”. Có mấy đạo hữu cũng đã vào chánh điện nghe “cụ bà” 60 ngồi giữa đám trẻ ca vui. Phải chăng đó cũng là

sức hút của GDPT trong 60 năm qua?

Do thích hát nên các em đã theo nhịp rất nhanh và hát chuẩn hơn. Vì âm giọng địa phương khiến các em thường phát âm trầm thấp và dễ bị sai nhạc điệu. Có một em hỏi tôi ý nghĩa bài ca là gì và tôi lại kịp thời chốt ý ngắn gọn nội dung bài ca là nhắc chúng ta tin Phật, học Phật, vâng lời Phật dạy và luôn có ý thức tự sửa đổi thân tâm của mình ngày càng thơm đẹp như hoa sen vươn lên từ bùn lầy hôi tanh mà tỏa hương bát ngát, bay xa. Sau đó tôi hát cho các em nghe bài “Trầm hương đốt”, bài nhạc lễ chính thức của GDPT và bài “Chúng ta là chim bốn phương bay về đây...”.

Đã hết giờ sinh hoạt rồi, các em vẫn còn muốn tiếp tục ca vui nhưng ngại ảnh hưởng không gian yên tịnh của đất Chùa nên phải nói lời giã từ thôi.

Cuối buổi, các em cũng biết ra sân quay vòng tròn, bắt chéo tay, đồng hát bài “Dây thân ái”. Dứt bài hát, các em lại đồng thanh: “Chúng con kính chào sư phụ. Chúng con xin phép ra về”. Sư cô trú trì cũng chào tiễn còn sư

chú Phổ Tín lại yêu cầu tôi gửi đĩa nhạc GDPT trong Nam ra cho chú hát luyện.

Các em về hết rồi, tôi dạo bước quanh sân chùa mà miên man suy nghĩ về những mầm mống đáng yêu, đáng quý này. Như sư cô trú trì đã giới thiệu là “Đường về chùa xa hun hút... đường nhỏ, ngõ cụt...”. Tuy vậy nơi đây vẫn có được một đạo tràng tụng kinh hàng đêm và cuối tuần sư cô lại dành một khoảng thời gian để nói pháp, dạy đạo đức cho lớp thiếu niên, dẫn dắt thế hệ trẻ đi vào đạo bằng những thời kinh ngắn cùng lời ca tiếng hát rất đạo vị, gieo vào lòng trẻ thơ những tình cảm than ái sâu sắc để huân tập những phẩm chất từ bi cao quý.

Tôi nghĩ những mầm mống này nếu được tưới tẩm sẽ trở thành hàng tre cứng cáp, bụi tre vững chắc, lũy tre dững mãnh thì ngọn tuệ đăng Phật pháp sẽ trường tồn mãi cùng dân tộc. Là người Phật tử, ai cũng tin rằng nơi nào có ánh sáng Phật pháp soi rọi, nơi đó sẽ được chuyển hóa an vui, dù cho bao oan trái nghịch cảnh rồi cũng sẽ dần tan biến để hạnh phúc, bình yên, yêu thương, chia sẻ trùng khắp mọi

nơi. Nhiều vị hoàng pháp chỉ quan tâm người trưởng thành và các bậc cao niên mà xem nhẹ thế hệ trẻ, một thế hệ trẻ mầm mống, kế thừa giữ gìn đạo pháp thì cũng chưa thể gọi là tròn công đức được.

Tuy nhiên muốn đào tạo hướng dẫn lớp trẻ này về trong ánh đạo thì cũng không ít chướng ngại và tốn nhiều công sức, tiền của. Do đó tổ chức GDPT rất cần những vị trí tri đầy tâm huyết với tương lai Phật pháp, có lòng từ bi dành cho GDPT mới giúp hoạt động này có cơ hội phát triển. Tôi xót xa suy nghĩ nếu các bậc tăng ni trẻ tuổi không chấp nhận dấn thân và những bậc huynh trưởng thiếu chí thành với màu áo Lam và hoa sen trắng thì ngày mai của những mầm mống này chắc hẳn sẽ suy dinh dưỡng, è ợt và lụi tàn khi chưa kịp thành tre thồi.

Cầu xin chư Phật, chư Bồ-tát, chư Hộ Pháp gia trì bảo hộ cho những con người có đạo tâm muốn giữ gìn giềng mối của đạo pháp dù họ ở thành đô hay non cao hẻo lánh để mọi người đều được sống trong ánh hào quang của chư Phật. ■



**T**hương Yêu là một phẩm chất cao quý, thiêng liêng của con người (và muôn loài) - cũng là đặc tính chung của nhiều tôn giáo, triết lý sống cao đẹp; để cuộc đời được thăng hoa, có ý nghĩa và đạt đến hạnh phúc chân chính lâu bền. Tình thương yêu là biểu hiện của cảm xúc, sự rung động tự nhiên của trái tim trước tác động trực tiếp (hay gián tiếp) của ngoại cảnh. Do vậy, tình thương yêu theo một bình diện nào đó - là thước đo giá trị phẩm chất mỗi người. Đó là một sự “ban tặng” (hay hiến dâng) của người cho người một



cách vô điều kiện - rất đáng trân trọng.

Vậy những lời thương yêu là những lời nói dịu dàng, ấm áp, tha thiết, giúp ta được an vui và bớt đi sự trống trải trong đời người vốn dĩ luôn “*bất an và cô độc*” - thì sao lại “*cẩn trọng*” trước những lời lẽ nồng nàn, ngọt ngào ấy?

Trong thực tế của đời sống đầy đầy phiền lụy và phức tạp - liệu chúng ta có nên tiếp nhận mọi lời lẽ Thương Yêu mà không tỉnh giác nhận rõ ra được bản chất thực sự của chúng không? Người đời cũng thường nói “*tắm huy*

*chương nào cũng có hai mặt*” thì những lời êm ái Thương Yêu có gì khác nhau chẳng?

Chúng ta đều biết được rằng, triết lý sống của đạo Phật dạy lòng từ bi phải được bắt nguồn từ tâm thanh tịnh, không phân biệt. Tình thương yêu nếu không được nảy nở, xuất phát từ cái tâm rỗng rang, vắng lặng, trong sáng ấy thì chắc chắn sẽ không phải là tình thương yêu chân chính!

Vì tính ưu việt của những lời lẽ thương yêu là sẽ tác động tích cực cho người nghe; khiến họ dễ xiêu lòng, thuận theo, sẽ mang lại nhiều lợi lộc cho người nói, nên chúng đã bị lạm dụng khá nhiều trong cuộc sống, như một “*chiêu bài*” hay “*tắm bình phong*” che chắn an toàn cho những mưu đồ bất thiện. Có lẽ, chúng ta cũng đã thường nghe (và đọc trên các báo) – những thảm cảnh đau lòng đã xảy đến cho bao người cũng đều bắt đầu từ những lời lẽ Thương Yêu ngọt ngào? Tục ngữ của chúng ta cũng đã từng nhắc nhở “*Mật ngọt/ chết ruồi!*” đó sao?

Sự “*cẩn trọng*” trước mọi lời “*đường mật*” thương yêu chính là sự tỉnh giác, sáng suốt của một

cái tâm yên tĩnh, chánh niệm, của một trí tuệ thông hiểu sâu rộng. Sẽ tránh được cho mình mọi nỗi ưu phiền khổ đau và giúp tránh cho người những hành vi tội lỗi, đen tối...

Sự văn minh tiến bộ của khoa học - kỹ thuật dù có đạt đến mức độ nào đi chăng nữa, cũng không thể giúp con người “đo lường” được lòng người (*Dò sông dò biển dễ dò/ Nào ai bẻ thước mà đo lòng người* - ca dao); cũng không thể “chữa trị/ ngăn cản” được mọi ngõ ngách vi tế của những cái tâm bất thiện len lỏi vào đời sống! Khoa học giúp khám phá vũ trụ, vạn vật nhưng chưa giúp được nhiều cho sự khám phá con người, giúp con người ngày càng hoàn thiện, hay làm phong phú cho đời sống tâm linh diệu kỳ đã và đang làm cho con người đau khổ?

Có nhiều nhận định bi quan hơn, cho rằng sự văn minh vật chất đã đẩy con người xa con người! Lôi cuốn con người đi dần vào một đời sống khô cằn, khép kín giữa những tiện nghi ngày càng nhiều! Lòng tham muốn càng có dịp phát sinh. Người ta tranh nhau bỏ ra hàng

trăm triệu đô la để được lên cung trăng, thăm viếng những hành tinh lạ; hay bỏ nhiều thời gian và tiền bạc để đi du lịch nước này, xứ nọ nhưng có mấy ai chịu bỏ ra vài đô la để bước qua bên kia đường thăm hỏi một người hàng xóm xấu số vừa bị nạn?

Chúng ta đang sống vào thời đại của “tốc độ và cơ giới hóa”, thời đại của những robot, những máy điều khiển tự động. Cho nên, tình thương yêu cũng đã biến dạng dần theo chiều hướng “tự động/tốc độ” mà thiếu vắng đi sự rung cảm tự nhiên chân thành từ trái tim của mỗi người. Những lời lẽ thương yêu hồn nhiên xao xuyên từ ánh mắt long lanh, từ giọng nói ngập ngừng e thẹn, từ cử chỉ bẽn lèn rụt rè kia như đã vắng dần. Chúng ta được thay thế bằng một “lập trình” sẵn, chúng ta được lập lại một cách vô hồn, và trở thành một thói quen rất nguy hại.

Tình giác nhận rõ sự chơn/ giả - tà / chánh của những lời thương yêu đến với đời sống mỗi người là một thái độ cần có để tự bảo vệ mình và giúp người tránh xa dần tội lỗi ngày càng trở nên trầm trọng vậy! ■

# NGÃ GIỮA NGÀN HOA THU

NGUYỄN DUY NHIÊN



Nơi này trời đã bắt đầu vào Xuân từ mấy tuần trước, vậy mà sáng nay thức dậy nhìn ra ngoài, thấy tuyết phủ trắng sân nhà. Vào những ngày tháng giao mùa thì trời đất không đoán biết được. Thành phố tôi ở có bốn mùa rõ rệt, và mùa Xuân có hoa nở thật đẹp. Một buổi sáng trên con đường đến sở làm, chợt thấy những hoa vàng, đỏ, tím xuất hiện đầy trên những cành cây, bụi cỏ bên đường, mà dường như hôm trước chỉ là những cành cây khô trụi lá. Triết gia Ralph Waldo

Emerson có viết rằng, “The Earth laughs in flowers”, mặt đất cười bằng những đóa hoa. Mùa Xuân, vũ trụ chung quanh tôi đang nở trăm ngàn những nụ cười đầy màu sắc. Mỗi đóa hoa là một nụ cười tươi, là một hạnh phúc nhỏ trên con đường chúng ta đi.

## CHĂM SÓC QUẢ TRÁI HẠNH PHÚC

Trong cuộc sống, chúng ta thường được nhắc nhở là mình nên chăm sóc và nuôi dưỡng những hạt giống hạnh phúc trong ta. Nhưng bạn biết không,

thật ra tôi nghĩ việc chăm sóc những quả trái hạnh phúc của mình cũng rất là quan trọng. Quả trái hạnh phúc là những gì bình thường, an vui đang có mặt trong ta và chung quanh ta trong giờ phút này. Chúng cũng cần sự chăm sóc của mình. Vì khi ta chăm sóc cho những quả trái ấy trong hôm nay là ta cũng đang nuôi dưỡng và tưới tẩm những hạt giống hạnh phúc trong tương lai rồi, phải không bạn? Trong đời sống hằng ngày, tôi tập nuôi dưỡng chúng bằng cách tiếp xúc với những niềm vui trong tôi và chung quanh tôi, những hạnh phúc nhỏ như là một đóa hoa, một chiếc lá thu, một tách cà phê, sự có mặt của một người thân... những điều bình thường mà đâu đây đang ở nơi nào ta cũng vẫn có. Lẽ dĩ nhiên, ta cũng cần một sự thực tập.

Tôi nhớ trong khoa học vật lý có một định luật nói rằng, “There are always more ways to impair a working system than to improve it.” Bao giờ cũng có nhiều cách để phá hỏng một hệ thống hoạt động, hơn là để cải thiện nó. Tôi nghĩ định luật đó áp dụng rất đúng cho các hiện tượng vật lý

mà cũng rất đúng trong đời sống của chúng ta nữa. Một tình thân, một công việc... gây dựng lên thì rất công phu và qua nhiều thời gian, nhưng mà khi nó sụp đổ xuống thì rất là nhanh. Nhiều khi chỉ bằng một câu nói vô tình, một hành động nhỏ, một sự hiểu lầm mà thôi. Hãy giữ gìn những tình thân, những người thương và hiểu mình, những niềm vui bình thường mình đang có... Quả trái hạnh phúc nào cũng cần phải có sự nuôi dưỡng của ta.

### **SỨC MẠNH CỦA TRẺ CON**

Trong cuộc đời này, hận thù và tàn phá bao giờ cũng dễ làm hơn là tha thứ và xây dựng. Có lần, Phật bị một kẻ cướp tên là Angulimala cầm gươm đuổi theo định hại ngài. Angulimala rất tự hào và cho rằng mình là một kẻ có rất nhiều quyền năng, vì đã có biết bao nhiêu người đã chết dưới lưỡi gươm của anh. Đức Phật nói với Angulimala, “Trước khi anh giết ta, ta có vài điều muốn yêu cầu, anh hãy chặt đứt cành cây này cho ta đi.” Angulimala đưa nhát gươm mình lên, và cành cây kia bị cắt đứt lìa. Anh hỏi Phật, “Bây giờ ông muốn gì nữa?”



Phật nói tiếp, “Bây giờ anh hãy gắn liền cành cây này lại trên cành như trước đi.” Angulimala cười to và nói rằng, “Ông có điên rồ không mà nghĩ rằng bất cứ ai lại có thể làm được chuyện đó!” Phật nói “Ngược lại, chính anh mới là kẻ điên rồ, khi nghĩ rằng mình có sức mạnh là vì mình có thể đi sát hại và tàn phá. Đó là công việc của trẻ con. Người có dũng lực, có sức mạnh là những ai có thể đi xây dựng và chữa lành những vết thương trên cuộc đời này.”

Lưỡi gươm ấy cũng có thể là một lời nói của ta, và trong thời đại của kỷ nguyên tin học ngày nay thì chúng ta có biết bao nhiêu phương tiện khác để gây dựng, chữa lành hoặc tàn phá...

### **HẠNH PHÚC LÀ MỘT NGHỆ THUẬT**

Tu học là một nghệ thuật (art) chứ không phải là một kỹ thuật (technique). Bạn biết không, nếu như có ai hỏi ta, “Tại sao ta lại muốn có hạnh phúc?” Ta sẽ trả lời sao đây? Một hạnh phúc chân thật thì tự nó là cứu cánh, là đầy đủ hết rồi, nó đâu cần có một cái gì khác để nương tựa. Ta đâu dùng hạnh phúc để đạt đến một

cái gì khác nữa đâu! Nhưng nếu ai hỏi “Tại sao ta lại cần những vật chất này, hay là vì sao ta lại muốn có những thành đạt kia?” Thì ta dễ dàng có câu trả lời. “Vì tôi muốn sống thoải mái hơn, tôi muốn được an vui, tôi muốn có an ninh, tôi muốn có hạnh phúc...” Tôi cần những điều đó là vì tôi nghĩ chúng sẽ mang đến cho tôi hạnh phúc.

Và bây giờ ta hãy thử nhìn lại những gì mình đang có, hoặc đang gây dựng, và ý thức rằng mục tiêu của chúng là để mang lại cho ta hạnh phúc. Và rồi ta hãy thành thật tự trả lời cho chính mình: chúng có thật sự mang lại cho ta một hạnh phúc nào không? Tôi muốn nói một hạnh phúc chân thật. Mục đích của chiếc bè là để mang ta sang bờ bên kia, còn ngoài ra nó không còn có một công dụng nào khác. Và nếu như bên này mình chưa thể nhìn thấy được những đóa hoa đẹp, những nụ cười tươi, thì sang bên kia ta cũng sẽ phải thực tập mà thôi, bạn có nghĩ vậy không?

Có một vị giáo thọ cư sĩ Tây phương kể lại nhiều năm trước ông có sang Thái Lan và vào xin xuất gia tại một tu viện trong

rừng. Ông được giao cho phận sự quét lá trên con đường dài nhỏ dẫn vào thiên đường. Vì tu viện nằm ở giữa rừng nên lá đổ quanh năm. Ông kể, vừa quét được nửa đường, khi nhìn lại quãng đường vừa quét xong, lá đã rơi xuống phủ đầy. Nhưng mỗi ngày, ông vẫn cứ tiếp tục làm công việc của mình, vì ông ý thức được rằng, công việc của ta làm tự nó là đầy đủ rồi. Ông biết rằng đó là một sự thực tập: có ngay hạnh phúc trong những việc mình làm.

### NGÃ GIỮA NGÀN HOA THU

Sáng nay bước ra ngoài được thấy những đóa hoa đang nở, mỗi nụ cười là một hạnh phúc. Thở vào không khí mát lạnh mang lại cho tôi một sự tỉnh táo, hơi thở là một hạnh phúc. Trong căn phòng nhỏ với tách cà phê thơm, được ngồi yên là một hạnh phúc. Dầu cuộc đời có bận rộn và nhiều khi đến đâu, hãy nhớ dừng lại để thở, để nhìn nụ cười trong những đóa hoa, mây bay trong tách cà phê thơm, để được ngồi yên...

Cuộc sống bao giờ cũng sẽ tiếp tục có những mệt mỏi và bận rộn, cuộc đời sẽ không bao giờ dừng lại cho ta nghỉ ngơi đâu

bạn. Ngày mai này cũng sẽ vậy thôi. Hãy chăm sóc những hạnh phúc đang có mặt vì chúng cũng đang nuôi dưỡng và chăm sóc cho chính ta. Và cũng là nơi cho mình nương tựa. Nếu có một lần vấp ngã, chung quanh ta cũng sẽ vẫn còn nhiều hạnh phúc nhỏ để nâng đỡ mình,

*Đi, đi mãi*

*Dầu có ngã trên đường*

*Cánh đồng hoa thu*

(Basho)

Mai đây có ngã trên đàng,

Cho tôi xin ngã giữa ngàn hoa  
thu!

(không biết tên người dịch)

**Nguyễn Duy Nhiên**

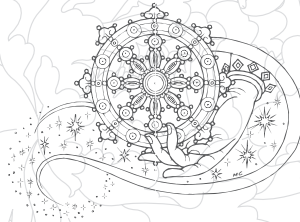


# PHÁP LUÂN

Hộp thư số 1 Bưu điện TT Gia Định, Q.Bình Thạnh, TP.HCM

Email: banbientap@phapluan.info

Website: phapluan.vn



## PHÁP LUÂN

Chịu trách nhiệm xuất bản: Huỳnh Thị Xuân Hạnh

Biên tập: Kim Phước

Sửa bản in: Bảo Bảo

Trình bày: Hương Sơn

Bìa: Phương Niệm

In lần thứ nhất. Số lượng: 1000 cuốn. Khổ 14x20 cm

Tại Xưởng In Mỹ Thuật Trường ĐH Mỹ Thuật TP.HCM

Số đăng ký KHXB: ...-.../CXB/...-.../VHVN

Quyết định xuất bản số: .../QĐ-NXBVHVN ngày .../.../2011

In xong và nộp lưu chiểu tháng 5 năm 2011



# HẠT BỤI - CỐI THƠM

Valse

thơ: Hạnh Phương - nhạc: Vũ Ngọc Toàn

The image shows a musical score for the song 'Hạt Bụi - Cối Thơm'. It consists of ten staves of music in 3/4 time, with lyrics written below each staff. The lyrics are in Vietnamese and describe the qualities of dust and flowers. A large, faint watermark of a gear is visible in the background of the score.

Con như hạt bụi bay bay nguyện nương chân Bụi  
trái đầy tam thiên bao nhiêu quốc độ trang nghiêm  
huơng tử bi nhuận miền cõi tình yêu con  
như hạt bụi mĩ miều hóa thân ca hát muôn chiều tự  
do mùi hương trời đất thơm tho muôn chim ca hát  
liu lo điệu vờn nguyện làm hạt bụi khơi vơi  
biển non chón chớ đất trời cao xanh mong manh hạt  
bụi mong manh cùng trăm hoa nở viên thành cối thơm  
bát cơm thiên duyệt vun đơm niệm ân hạt lúa cọng rom cánh đồng  
phận người hạt bụi thong dong từng giây từng phút bẽnh bồng nhẹ tênh