



TẬP SAN PHẬT HỌC ONLINE

SỐ 20-21, VOL. II

MAY-JUNE 2010

www.chuaphatgiaovietnam.com

Editor's Words

Buddhist Study Magazine online, presented by Vietnam Buddhist Temple – Los Angeles, will be issued on the first Monday of every month and posted on the website:

www.chuaphatgiaovietnam.com

The Magazine focuses on various issues of Buddhist Study, including: Buddhist Literature, History of Buddhism, Buddhist Scriptures, and Translations...

Thank you.

MỤC LỤC

LỄ THÁNG BẢY CHO NHỮNG OAN HỒN PHIÊU BẠT <i>Tuệ Sỹ</i>	4
LOGIC HỌC TRONG PHẬT GIÁO <i>Hoang Phong</i>	40
PHONG CÁCH TÁN TỤNG TRONG PHẬT GIÁO VIỆT NAM <i>Trần Văn Khê</i>	61
PHƯƠNG PHÁP GIẢI QUYẾT VẤN ĐỀ VÀ TỨ ĐIỆU ĐẾ <i>Nguyễn Cung Thông</i>	70
BÀI THUYẾT GIẢNG VÀ THÔNG ĐIỆP CỦA ĐỨC ĐALAI LAMA VỀ TÂM ĐẠI BI <i>T.J. dịch</i>	102
LỄ VU LAN VÀ BÀI VĂN TẾ THẬP LOẠI CHÚNG SINH <i>Vũ Thế Ngọc</i>	117
KÝ SỰ HÀNH HƯƠNG ĐẤT PHẬT THẾ KỶ 8 <i>Quần Anh dịch</i>	184

LỄ THÁNG BẢY

Cho những oan hồn phiêu bạt

Tuệ Sỹ

Tục truyền tháng bảy mưa ngâu.

Trong các sinh hoạt nhân gian của truyền thống ta, tháng bảy là tháng đượm nhiều sắc thái văn chương nhất. Tháng bảy, mưa ngâu, nhịp cầu ô thước bắc qua giải Ngân-hà; hai tâm hồn lẻ loi cô độc, hằng đêm tư lự trong nỗi sầu ly biệt thiên thu giữa bầu trời cao rộng, chọn mùa mưa sụt sùi để gặp nhau, chỉ trong một thoáng chốc, rồi đời cũng như con nước trôi xuôi... Đây đó, giữa những cụm rừng khuya u tịch, vẫn còn có những oan hồn cô độc, lần mò tìm lại nẻo sống của một thời xa xưa. Kẻ chết và người sống, khéo hẹn nhau để chu tất những món nợ ân tình đã từng chôn sâu dưới lòng đất. Khi đêm càng về khuya, âm hưởng trầm buồn của người sống phảng phất trong lễ cúng thí cô hồn chen lẫn với tiếng trùng nỉ non, thì tình tự của kẻ

sống và người chết càng nghe ra khúc
điệu tha thiết vô cùng:

Dấu người thập loại biết là đâu

Hồn phách mơ màng trải mấy thu

Cồn biển nghinh ngang bầu thế
giới

Những mờ vô chủ thấy mà đau[1]

Trong các lễ cúng thí cô hồn, trai
đàn chẩn tế được tổ chức quy mô nhất.
Nó bao hàm cả hai khía cạnh văn chương
và triết lý, gần như tất cả tinh hoa của tư
tưởng và văn học Phật giáo Đại thừa Mật
tông được gói trọn vào đây.

I

Về hình thức, trai đàn này dựa trên
nền tảng của triết học Mật giáo. Tức bố
trí theo một hình thức đơn giản của mạn-
đà-la (*maṇḍala*)[2]. Đó là một vòng tròn,
được tượng trưng như một đóa hoa sen
nở trọn, và vòng tròn này là căn bản vũ
trụ luận của Mật giáo. Thông thường, có
hai bộ mạn-đà-la. Kim cang giới mạn-đà-

la (*vajradhātu-maṇḍala*) biểu tượng cho trí tuệ sở chứng của Phật. Thai tạng giới mạn-đà-la (*garbhadhātu-maṇḍala*) biểu tượng cho phương tiện độ sinh của Ngài[3]. Mỗi mạn-đà-la đều dựa trên một số chủ điểm tư tưởng của Đại thừa giáo. Chủ điểm đáng ghi nhớ nhất, đại lược như sau.

Trước hết, chúng ta nên biết rằng theo quan điểm truyền thống của Phật giáo, vũ trụ gồm hai thành phần. Một đấng là nhân cách, tức lấy con người hay các loài hữu tình làm bản vị, mà trên hết, lấy nhân cách của Phật làm biểu hiệu cho bản thể tuyệt đối. Đấng khác nữa, là thế giới của nhân cách, là những pháp sở chứng và thọ dụng bất khả tư nghị của Phật. Nhân cách có năm yếu tố, gọi là năm uẩn: sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Chúng tập hợp thành một bản ngã giả tưởng nên được gọi là uẩn. Thế giới của nhân cách được cấu tạo bởi năm yếu tố, gọi là năm đại[4]: địa, thủy, hỏa, phong và không.

Trên cơ sở giáo nghĩa này, trước hết mạn-đà-la của Kim cang giới được thiết lập để biểu hiện trí tuệ sở chứng của Phật. Kim cang là loại chất rắn không bị bất cứ gì hủy hoại được. Do đó kim cang được vận dụng như một khái niệm cụ thể hoá yếu tính tồn tại của Phật thân, gọi là Kim cang bất hoại thân

(*vajrasamḥatanakāya*). Thân ấy, cũng như thân của tất cả mọi loài chúng sinh, đều do năm uẩn, và năm đại cấu thành. Nhưng tồn tại của Phật thân không khác biệt với hoạt dụng của Phật trí. Do đó, năm đại tương ứng với năm trí (*pañca jñānāni*). Và nhân cách của Phật, như là chính thể thống nhất của tồn tại và nhận thức, được biểu hiện thành năm đức Như lai tương ứng, tức là Ngũ trí Như lai, hay năm vị Thiền Phật (*pañca dhyānibuddhāḥ*)

Kim cang giới mạn-đà-la thuyết minh hoạt dụng của trí tuệ sai biệt trong lý tính không sai biệt, do đó Ngũ trí Như lai là trọng tâm của mạn-đà-la này. Hình dạng cơ bản là một hình tròn, gọi là

nguyệt luân (candra-maṇḍala). Bên trong hình tròn này thiết lập các biểu tượng của năm vị Như lai. Chính giữa là vị trí đức Đại Tỳ-lô-giá-na, hay Đại Nhật Như-Lai (*Mahāvairocana-Tathāgata*). Đó là Pháp thân Phật (*DharmakāyaBuddha*), như mặt trời bủa rộng ánh sáng bình đẳng và bao dung cùng khắp cả vũ trụ. Trong năm đại, Ngài biểu tượng cho không đại (*ākāśadhātu*), và bản chất của hư không là bao dung. Trong năm uẩn, Ngài là biểu tượng của thức uẩn (*viññāna-skandha*). Trong năm loại trí, Ngài biểu tượng cho Pháp giới thể tánh trí (*dharma-dhātu-svabhāva-jñāna*).

Bốn phương chung quanh Đại Nhật Như lai là vị trí của bốn đức Như lai, theo thứ tự từ Đông qua Nam cho đến Bắc như sau:

A-Súc-Bệ Phật (*Akṣobhya*), hay Bất-Động Như Lai với các biểu tượng: Phong đại (*vāyu-dhātu*), nhờ đó mà vũ trụ có vận động; hành uẩn (*saṃskāra-skandha*), động cơ tạo tác của các loại hữu tình; đại viên cảnh trí (*ādarśa-*

jñāna), như tấm gương tròn bao la và
ngời sáng phản chiếu mọi hiện tượng sinh
thành và hủy diệt của thế giới.

Bảo Sinh Phật (*Ratnasambhava*)
với các biểu tượng: hỏa đại (*tejo-dhātu*),
khả năng làm chín muồi để đưa đến chỗ
thành tựu các vận động của chúng sinh
và thế giới; tướng uẩn (*saujñā-skandha*),
khả năng truy ức quá khứ và ước vọng
tương lai để thúc đẩy sự tiến hành sinh
hóa; bình đẳng tánh trí (*samatā-jñāna*),
khả năng quan sát bình đẳng các pháp
không bị ràng buộc ngã và pháp.

A-di-đà Phật (*Amitabhā*): thủy đại
(*ab-dhātu*), khả năng kết hợp các pháp
để tác thành duyên sinh hay duyên khởi;
thọ uẩn (*vedana-skandha*), khả năng
hưởng thụ thành quả của các vận động;
diệu quán sát trí (*pratyavekṣaṇā-jñāna*),
nhìn thấy rõ chân tướng của vạn hữu của
tác dụng sinh khởi, tồn tại và hủy diệt.

Bất Không Thành Tựu Như lai
(*Amoghasiddhi*): địa đại (*pṛthivī-dhātu*),
khả năng duy trì sự tồn tại của vũ trụ;
sắc uẩn (*rūpa-skandha*), tác thành thể

giới hữu tình; thành sở tác trí (*krtyānuṣṭhāna-jñāna*), thể hiện các phương tiện giáo hóa chúng sinh.

Mỗi đức Như lai đều có bốn Bồ tát thân cận. Tất cả là mười sáu Đại bồ tát. Ngoài ra, nội đàn có bốn cúng và ngoại đàn bốn cúng; tất cả tám cúng dường bồ-tát. Cùng với bốn Nhiếp bồ tát nữa. Cơ bản, Kim cang giới mạn-đà-la có tất cả ba mươi bảy tôn vị.

Thai tạng giới biểu hiện đại bi tâm của Phật, từ đó lưu xuất tất cả các phương tiện độ sinh. Từ Thai tạng giới, vạn pháp được thai nghén và dưỡng dục, cho đến thành tựu các phẩm chất siêu việt của đại trí và đại bi. Do đó, đàn tràng của Thai tạng giới được hình dung là một đóa sen có tám cánh. Đóa sen tám cánh này chính là hình ảnh trái tim bằng thịt của chúng sinh. Đại bi tâm không phải là một khái niệm trừu tượng, nhưng là sự rung động của trái tim bằng thịt ấy. Hoa sen, theo ý nghĩa nhân quả đồng thời, nghĩa là khi chúng sinh vừa phát tâm bồ-đề, ngay lúc ấy Phật quả đã

được thành tựu. Bởi vì, trong thể tính tuyệt đối, ý niệm về thời gian và không gian không tồn tại. Từ ý nghĩa đó, tám cánh sen gồm bốn Đại Bồ tát, và bốn đức Như lai, biểu hiện nhân cách của nhân và quả; tất cả đều phát xuất từ thể tính của Đại Nhật Như lai vốn là đài sen, ở trung tâm của mạn-đà-la.

Bốn đức Như lai, theo thứ tự từ Đông qua Bắc như sau:

Phương đông, Bảo Tràng Phật (*Ratnaketu*). Ngài là hình ảnh của bồ đề tâm (*bodhicitta*). Bảo tràng làm tiêu xí cho sự phát bồ đề tâm. Dưới cội bồ đề, Như lai đã dương cao tiêu xí này mà đánh bại binh chúng Ma, thành tựu Vô thượng Chánh giác.

Phương nam, Khai Phu Hoa Vương Như lai (*Kusumita-rāja*), an trụ trong ly cấu tam-muội (*vimala-samādhi*), bằng hạt giống bồ-đề tâm mà vun trồng và phát triển thành vô số hành động của đại bi, như đóa hoa nở rộ.

Phương tây, Vô Lượng Thọ Như lai (*Amitayus*), biểu hiện Báo thân hay Thọ

dụng thân của Phật (*Sambhoga-kāya*), kết quả của vô số công đức tu tập, với hình ảnh hoa sen hàm tiếu.

Phương bắc, Thiên Cổ Lô Âm Phật (*Divyadundubhi*), biểu hiệu phẩm tính của Niết bàn; được ví dụ như chiếc trống trời, vốn không hình tướng nhưng âm vang rền xa. Đó là pháp âm của Như lai được công bố.

Ở bốn phương góc là bốn Đại Bồ tát. Phương đông nam, Phổ Hiền Bồ-tát (*Samantabhadra*). Đông bắc, Quán Tự Tại Bồ-tát (*Avalokiteśvara*). Tây nam, Diệu Cát Tường Đồng tử (*Mañjuśrī-kumàra*). Tây bắc, Từ Thị Bồ-tát (*Maitreya*).

Chung quanh trung đài bát diệp viện gồm bốn lớp, mỗi lớp có bốn viện. Mỗi viện biểu thị một phương diện độ sinh của Phật.

Cả hai bộ mạn-đà-la cũng có thể tượng trưng như hai bàn tay. Bàn tay mặt là Kim cang giới. Từ ngón út cho tới ngón cái, theo thứ tự: Về năm uẩn, ngón út là sắc uẩn, và lần lượt là thọ uẩn,

tưởng uẩn, hành uẩn và thức uẩn. Về năm đại, năm loại trí, và năm vị Như Lai cũng theo thứ tự tương xứng đó. Về các ba-la-mật, tính từ ngón út: bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn cho đến ngón cái là thiền định ba-la-mật.

Bàn tay trái là Thai tạng giới; cũng tính từ ngón út cho đến ngón cái theo thứ tự, với năm đại, năm uẩn, v.v... như bàn tay mặt. Về các ba-la-mật: huệ, phương tiện, nguyện, lực và trí.

Như vậy, khi hai bàn tay hiệp lại, trọn vẹn cả bi và trí của Phật. Đàn tràng chẩn tế được bố trí dựa trên căn bản vũ trụ luận khái lược, với một ít thay đổi. Đơn giản mà nói, đàn tràng được bố trí như là thu gọn thế giới vũ trụ thành một thực thể hiện hữu cụ thể trước mắt. Lời chú trong *Du già tập yếu* của Bất Không Tam tạng[5], dưới đoạn nói về kết ấn hiện đàn (ấn kết theo thể kim cang quyền, mười ngón tay móc treo vào) có ghi; “Đặt ấn này trước mình, tức khắc cả hư không giới đều trở thành đại mạn-đà-la[6].”

Mục đích của sự bố trí này là cốt khai triển năng lực gia trì hỗ trợ của Phật (*adhiṣṭhānādhiṣṭhita*). Mật giáo nói: Phật thể hiện phương tiện độ sinh của Ngài bằng vào uy lực gia trì. Gia trì về ba phương diện, mà thuật ngữ gọi là “tam mật du-già”, tương xứng theo ba hành nghiệp của một chúng sinh: thân, miệng và ý. Sự gia trì, tức uy lực hỗ trợ của Phật, được thể hiện nơi thân của một chúng sinh qua các tư thế ngồi và các thủ ấn, nghĩa là các ngón tay của hai bàn tay giao nhau trong một tư thế nào đó đã quy định. Gia trì nơi miệng được thể hiện qua sự tụng niệm các chân ngôn. Ý mật gia trì nhờ sự quán tưởng về hình tướng Phật, hay các văn tự theo lối viết Brahmi, mà trong Phật giáo gọi là tự mẫu tất-đàm (*siddham*).

II

Sau khi thiết trí đúng pháp đàn tràng mạn-đà-la, và thể hiện đầy đủ tam mật du-già, người chủ trì, gọi là Gia trì

sư, được coi như hóa thân của Phật, thay Ngài thuyết giới cho chúng hữu tình. Bài thỉnh sư do sư thị giả hay người trợ lễ đọc trước khi đăng đàn chẩn tế, nói:

寶座高高無礙 *Bảo tọa cao*
cao vô ngại

上有天垂寶蓋 *Thượng hữu*
thiên thùy bảo cái

請師那步登壇 *Thỉnh sư na*
bộ đăng đàn

代為孤魂說戒 *Đại vị cô*
hồn thuyết giới

(Bảo tọa cao vời không ngại, trên có trời giăng lọng báu. Thỉnh Sư dời bước lên đài, vì cô hồn mà thuyết giới).

Sư gia trì đứng dưới đàn đáp:

圓明一點本非空 *Viên minh*
nhất điểm bản phi không

了證無為向上宗 *Liễu chứng vô*
vi hướng thượng tông

三世諸佛哪一步 *Tam thế chư*
Phật na nhất bộ

權留寶座即吾登

Quyền lưu bảo

tọa tức ngô đăng.

(Một điểm ngồi sáng, tròn đầy, vốn không phải là không hư. Từ đó mà hoàn toàn chứng nhập vô vi, là tông chỉ siêu việt. Ba đời chư Phật không hề đến hay đi. Nhưng tôi sẽ bước lên bảo tọa được lưu lại nơi đây bằng phương tiện quyền xảo).

Đó là xác nhận bản thân và bản nguyện của Phật, rồi xác nhận sự tin tưởng về tam mật gia trì nơi mình. Sự xác nhận này là một phát biểu về tư tưởng triết lý của Đại thừa, không phải riêng của Mật giáo. Bản tánh của các pháp là Tánh không, vì do tương quan mà hiện khởi. Nhưng có hiện khởi tức không thuần là không hư. Cho nên hiệu là Như Lai, đúng như bản tánh của Pháp mà đến và cũng như các pháp mà đi. Trong tuyệt đối, Như Lai không đi cũng không đến. Vậy, bảo tòa cao vợi kia phía trên có chư thiên trượng dù lọng ra che, là sự hóa hiện từ phương tiện đại bi tâm, Phật của Phật, cũng bằng vào đại bi tâm

đó, gia trì sư sẽ bước lên bảo tọa vốn thiết trí dành cho ngài.

Sau khi bước lên bảo tọa, phần nghi lễ mở đầu có bài tán khởi, nói:

會起蒙山最勝緣 *Hội khởi*
mông sơn tối thắng duyên

覺皇垂範利人天 *Giác hoàng*
thùy phạm lợi nhân thiên

經宣祕典超塗炭 *Kinh tuyên bí*
điển siêu đồ than

教演真乘救倒懸 *Giáo diễn*
chân thừa cứu đảo huyền

難陀尊者因習定 *Nan-đà tôn*
giả nhân tập định

救苦觀音示面燃 *Cứu khổ*
Quan Âm thị Diện Nhiên

興慈濟物真三昧 *Hưng từ tế*
vật chân tam muội

感果叨恩萬古傳 *Cảm quả*
thao ân vạn cổ truyền.

(Do nhân duyên đặc biệt mà lễ hội Mông sơn được tổ chức. Đức Giác hoàng đã chỉ dạy một nghi thức làm lợi ích cho

cả chư thiên và loài người. Lời Kinh nêu rõ pháp điển bí mật có khả năng siêu hóa từ chốn lăm than. Giáo thuyết diễn rộng ba thừa để cứu vớt khổ đau bị treo ngược. Tôn giả Nan-đà nhân bởi lúc tập định; lúc đó Bồ-tát Quan Âm, vì để cứu khổ, nên hiện thân làm quỷ Diện Nhiên (quỷ mặt lửa). Từ đó, nêu cao đức từ bi, cứu tế vật loại, là tam-muội chân thật. Quả được chiêu cảm, ân được ban cho, lưu truyền vạn cổ).

Hội khởi môg sơn chỉ cho khoa nghi chấn tế được tập thành bởi ngài Môg Sơn. Nhưng khởi thủy vốn là do bi nguyện của đức Giác Hoàng, tức Phật. Ngài đã phương tiện thiết lập nghi thức này là làm lợi ích cho các cõi trời và người.

Khoa nghi thí thực này được truyền sang Trung hoa từ đời Đường do Bất Không Tam tạng, một truyền nhân của Mật giáo. Gọi đủ là Bất Không Kim Cang, tên dịch từ tiếng Phạn là Amoghavajra, người Bắc Ấn, thuộc dòng dõi Bà-la-môn. Trong số những kinh điển và khoa nghi

của Mật giáo do ngài dịch, các tác phẩm liên hệ khoa thí thực cô hồn gồm có: *Phật thuyết cứu bạt diệm khẩu ngạ quỷ đà-la-ni kinh*[7], *Thí ngạ quỷ ẩm thực cập thủy pháp*[8], *Du-già tập yếu cứu A-nan đà-la-ni Diệm khẩu quỷ nghi kinh*[9] và *Du-già tập yếu Diệm khẩu thí thực nghi*[10].

Trong hai tác phẩm, *Diệm khẩu kinh* nói về nguyên nhân Phật dạy phép thí thực cô hồn. Bởi vì, vào một lúc nọ, giữa đêm khuya, ngài A-nan trong khi đang ngồi tu tịnh tại chỗ vắng, bỗng thấy một con quỷ gọi là Diệm Khẩu, miệng đỏ rực như lửa, thân hình quái dị ghê gớm, bảo A-nan ba ngày nữa ngài sẽ chết. A-nan nghe nói hoảng hồn, sáng hôm sau chạy tìm Phật hỏi phương tiện. Phật mới dạy phương pháp thí ngạ quỷ. Trước hết, phải theo một bậc thầy, mà Mật giáo gọi là A-xà-lê (*ācāriya*), đã chứng đến chỗ Du-già thậm thâm tam muội mà thọ pháp, học pháp vô thượng đại bồ-đề tâm, thọ tam muội giới, nhập Đại mạn-đà-la, chịu phép quán đánh (tức phép truyền

đạo bằng cách rưới nước lên đầu). Đàn tràng thì thiết trí theo Tam-muội-da mạn-đa-la (*samaya-maṇḍala*). Ở đây, Đại mạn-đa-la là tổng thể của các mạn-đa-la khác, an trí hình vẽ các Bốn tôn Du-già với các biểu hiệu cầm tay và thủ ấn, mỗi vị theo một dấu hiệu riêng nói lên bản thể độ sinh của ngài; chữ tam-muội-da (*samaya*) nơi đây có nghĩa là bản thể.

Về quyển *Du già Tập yếu Diệm khẩu thí thực nghi*, đoạn đầu có phần giới thiệu gốc tích, đại khái giống như *Diệm khẩu kinh*. Trong khoa nghi này, không nói cách bố trí đàn tràng nữa, mà chỉ trình bày các thủ ấn... các mật chú và các nghi thức tụng niệm. Đầu tiên là nghi thức sái tịnh đàn tràng, mặc niệm chú Đại luân minh vương và thủ ấn. Kế đó, thỉnh thập phương vô tận Tam bảo, Kim cang mật tích, Vệ pháp thần vương, vân vân, với thủ ấn “hiện đàn”. Mỗi phần về sau cũng đều có thủ ấn và mật chú như vậy. Phần cuối hết là văn tế thập loại cô hồn[11], phần này không có thủ ấn.

Trong một bài tựa cho *Du già Diệm khẩu thí thực yếu tập*, Bảo Hoa viết dưới thời vua Khang Hy, có dẫn sự lưu hành của khoa nghi này, nói rằng, nghi quỹ mà A-xà-lê Bất Không truyền, ngài Hải Thượng cho là quá đơn giản, nên soạn thêm. Về sau, ngài Thiên Cơ lại bớt đi những chỗ rườm rà, cho đến ngài Vân Thê hiệu đính lại lần nữa. Như vậy, sở dĩ không để quá đơn giản là muốn cho sự thực hành có vẻ long trọng. Nhưng cũng không quá rườm rà, bởi vì thời gian cúng thí không được kéo dài quá giờ hơi; vào giờ này, quỷ thần không ăn uống gì được nữa.

Tại Việt Nam, không rõ khoa nghi này được truyền vào lúc nào và do ai[12]. Nhưng gần đây cũng có ít nhất ba diễn nôm về phần văn thỉnh thập loại, dịch từ nguyên văn chữ Hán. Bản diễn Nôm được lưu hành nhất là của Hòa Thượng Bích Liên, suốt từ Nha Trang cho tới Bình Định, ai cũng coi bản Nôm này là hay nhất.

III

*Đường bạch dương bóng chiều
man mác*

Ngọn đường đê lác đác mưa sa

Lòng nào lòng chẳng thiết tha

Cõi dương còn thế nữa là cõi âm

(Nguyễn Du, Văn tế thập loại)

Vào những năm đầu thập niên 70, do chiến tranh gây ra nhiều cảnh chết chóc hãi hùng, khoa nghi chẩn tế được thực hiện rất nhiều, nhất là tại Huế. Hầu như tháng nào ở đây cũng có ít nhất một đàn.

Sống lưng chừng giữa cái sống và cái chết, người sống đã không thể nói được những uất hận chính mình, thì mượn ẩn tình tha thiết của người chết mà nói thay:

Thương thay thập loại chúng sinh

*Phách đơn hồn chiếc lênh đênh
quê người*

*Hương khói đã không nơi nương
tựa*

Phận mồ côi lần lửa đêm đêm

Còn chi ai khá ai hèn

Còn chi mà nói ai hiền ai ngu.

(Nguyễn Du, *đđ.*)

Nếu gác qua tính chất tôn giáo, cùng nền tảng triết lý của nó, khoa nghi chẩn tế được đem ra thực hiện ở nhân gian, một cách nào đó, là những tiếng than ai oán, và uất ức, của những con người cô khổ, sống kiếp lưu linh đầy đọa. Tác dụng văn chương của nó có thể thấy rõ qua kiệt tác *Văn tế thập loại chúng sinh* của Nguyễn Du.

Nghi thức thực hành văn y nguyên chữ Hán[13], người không học chữ Hán tất nhiên không thưởng thức được khí vị văn chương trong đó. Tuy nhiên, khi đến đoạn thỉnh thập loại chúng sinh, bấy giờ thường gần khoảng giữa khuya tỉnh mịch, điệu thỉnh theo giọng *ai* của các kinh sư, mỗi người thay nhau đọc một đoạn, thì dù không hiểu lời văn, nhưng giọng văn vẫn có tác dụng truyền cảm đặc biệt. Cho nên, khi thiết lễ chẩn tế, không những

người ta chỉ thỏa mãn một khía cạnh tín ngưỡng tôn giáo nào đó, mà còn là bị lôi cuốn bởi sức tác dụng văn chương và nghệ thuật qua giọng điệu thành khẩn thiết tha của nó.

Người nghe mà hiểu, thì có thể thấy cái đặc vị văn chương của nó là không lấy người sống làm đối tượng. Tình tự nồng nàn được phát tiết như là những tiếng ngậm hờn thiên cổ, sống không nói được, chết chôn vùi theo cát bụi. Văn chương điều luyện và tao nhã[14], ý tứ thì thâm trầm mà nhiều ray rức. Người sống mà nghe được thì cũng có thể nghe ra một nỗi đời hư huyền nào đó. Giấc mộng công hầu khanh tướng hay khát vọng trường sanh muốn đem sắc thân tứ đại giả hợp này mà vượt thoát ra ngoài cõi trần hoàn, tất cả rốt cuộc đều trở thành những nỗi oan khuất bị nhận chìm xuống đáy biển.

Dưới đây trích đoạn thỉnh:

Nào những kẻ tính đường kiêu
hãnh

Chí những làm cất gánh non sông

(Nguyễn Du, *đd.*)

Đó là lời thính những oan hồn lúc
sống lăm le giắc mộng bá vương. Văn
thính chữ Hán nói:

(Sư gia trì đọc, giọng *ai*):

Lụy triều đế chúa, lịch đại hầu vương;
cửu trùng điện khuyết cao cư, vạn lý sơn
hà độc cứ.

累朝帝主歷代侯王九重殿闕高居萬里山河獨踞

(Một kinh sư bạch, cũng giọng *ai*):

Tây lai chiến hạm, thiên niên vương khí
nga thâm; bắc khứ loan dư, ngũ quốc oan
thanh vị đoạn.

西來戰艦千年王氣俄收北去鸞輿五國冤聲未斷

(Tất cả cùng xướng):

Ô hô!

(Vị kinh sư tiếp):

Đỗ quyền khiêu lạc đào hoa
nguyệt

Huyết nhiễm chi đầu hận
chánh trường

杜鵑嘯落桃花月

血染枝頭恨正長

Diễn Nôm của Hòa Thượng Bích
Liên

Trước thềm kẻ hoàng vương
để bá

Triều đại xưa trải quá biết
bao

Đền đài chín lớp ở cao

Non sông muôn dặm chén
vào một tay

Thuyền chiến phút đổi dời
vượng khí

Xe loan còn rủ rỉ oan thanh

Hỡi ôi!

Đổ yên kêu suốt tàn canh

Máu hờn nhuộm mãi trên
cành đào hoa

Mộng tranh hùng tranh bá, làm
chúa làm vua, nay chinh Nam mai tảo
Bắc. Nhưng rồi từng đêm suốt những
canh dài, từng tiếng quốc kêu rủ rỉ, màu
sương trắng lạnh phủ trên cánh hoa đào,
giòng máu oan thiên hận sự bất thành
nhuộm đỏ đầu cây ngọn cỏ. Vậy thì,

giang sơn như họa còn đó, mà anh hùng
hào kiệt một thời ở đâu, và đâu là ảo
vọng của đời người?

Nói chi đương thuở thị hùng

Tưởng khi thế khuất vận cùng mà
đau

Bỗng phút đâu lò bay ngói lở

Khôn đem mình làm đĩa thất phu

Giàu sang càng nặng oán thù

Máu tươi lai láng xương khô rã rời

Đoàn vô tự lạc loài nheo nhóc

Quỉ không đầu van khóc đêm mưa

Đã hay thành bại là cơ

Mà u hồn biết bao giờ cho tan

(Nguyễn Du, *đd.*)

Nhưng cũng có kẻ lúc sống đành
cho thân và danh của mình cùng mục nát
với cỏ cây, tìm những chỗ Đào nguyên
hay Lãng uyển để tu chơn dưỡng tánh.
Nhưng:

tam hoa cửu luyện, thiên tài vị
hứa tiêu danh,

tứ đại vô thường, địa phủ nan
dung chuyển hạn.

三花九煉天曹未許標名

四大無常地府難容轉限

Thuốc trường sinh đã mấy lần
luyện, nhưng cung trời chưa ghi vào sổ
trường sinh, mà cõi đời nông nổi thì
không khứng diên trì thời hạn:

Ô hô !

Lâm quán yên hàn đơn[15] tảo
lãnh

Tiểu đàn phong thảm hạnh hoa
hi!

呜呼臨觀煙寒蟬噪冷

焦壇風慘杏花希

Lò đơn lâm quán[16] lạnh sương

Tiểu đàn[17] gió thảm thổi tàn
hạnh hoa

(HT.

Bích Liên dịch)

Giấc mộng trường sinh bất tử,
chẳng lẽ trong thoáng chốc chỉ còn ký
thác cho ngọn gió gào thét hồn oan?

Chỗ khác là những bậc nuôi chí
xuất trần, chống tích trượng phất phơ
trên đỉnh núi cao vọi vọi. Nhưng rồi,
“chuỗi hạt lần không mòn vách đá”, thì
than ôi.

Hoàng hoa thúy trúc, không đàm
bí mật chân thiền,

Bạch cổ lê nô, đồ diễn khổ không
diệu kệ.

Ô hô!

Kinh song lãnh tẩm tam canh
nguyệt

Thiền thất hư minh bán dạ đăng

黃花翠竹空談祕密真詮

白牯黎奴徒演苦空妙偈

嗚呼

經窗冷寢三更月

禪屋虛冥半夜燈

Làng hoa trúc nào câu mật đế

Nhà cổ nô [\[18\]](#) vẫn kệ khổ không

Hối ôi!

Kinh song trắng thảm lạnh lùg

Nhà thiền leo lét đèn chong canh dài.

(HT. Bích Liên
dịch)

Cuối cùng, người ta tự hỏi: ước mong muôn thuở của nhân sinh là gì? Mỗi hận mà lúc sống đã không xong, bấy giờ chôn vùi dưới đất nghìn năm, biết bao giờ mỗi hận mới đông thành một viên ngọc bích long lanh? Nhưng cũng có thể:

Nhờ phép Phật siêu sinh tĩnh thổ

Bóng hào quang cứu khổ độ u

Rắp hòa tứ hải quần chu

Não phiền trút sạch, oán thù rửa không.

(Nguyễn Du, *Văn tế thập loại*)

PHỤ CHÚ

MAṆḌALA

I. Ý NGHĨA

Tiếng Phạn, *maṇḍala*, Hán phiên âm thông dụng là *mạn-đà-la* 曼陀羅 Các phiên âm khác: *mạn-tra-la* 曼吒羅, *mạn-*

đồ-la 曼荼羅, *mạn-noa-la* 曼拏羅, ...Chỉ đàn tràng tác pháp, hay hành trì bí pháp của Mật giáo. Đó là khu vực cấm chế các quỷ thần xâm nhập. Bên trong thiết trí các hình tượng hay biểu tượng, hay các ký tự tượng trưng một ý nghĩa nào đó. Đàn tràng có thể là hình vuông hay hình tròn. Nhưng thông thường được vẽ bằng hình tròn, nên Hán dịch nghĩa là *luân viên* 輪圓, hay *luân viên cụ túc* 輪圓具足. *Đại nhật kinh* số, quyển 4 giải thích:

“Mạn-đồ-la, có nghĩa là *phát sinh*. Tức là điều mà ở đây Kinh gọi là *Phát sinh Chư Phật* *mạn-đồ-la* 發生諸佛曼荼羅 (*Sarvabuddhasambhavamandala*). Gieo hạt giống Bồ đề (*bodhibīja*) vào trong mảnh đất tâm của Nhất thiết trí(*sarvajñāna-cittabhāmi*), rồi tưới nhuận bằng nước đại bi (*mahākaruṇavāri*), soi rọi bằng mặt trời đại tuệ (*mahāprajñāsūrya*), cổ động bằng ngọn gió đại phương tiện (*mahopāyavāyu*), che bằng bầu trời đại không (*mahāsūnyākāsa*) bao la vô ngại, nuôi lớn dần chồi non của pháp tánh bất tư

ngộ (*acintyadharmatākura*) cho đến khi thành cây Phật cao lớn che phủ cả Pháp giới. Vì vậy, nói là *phát sinh*. (...) Mạn-đồ-la còn có nghĩa là *tô lạc* 酥酪, tức là chất béo tinh thuần của sữa đông lại và nổi lên mặt sữa. (...) Do đó, Kinh nói mạn-đồ-la là hương vị vi diệu tối thượng.(...) Bằng phương tiện của ba bí mật (*trayāni guhyāni*), khuấy đều sữa Phật tính của chúng sinh, cho đến trải qua năm vị mà thành chất đề hồ của diệu giác, hoà tan một cách thuần tịnh và vi diệu, nhưng không hề thêm bớt tự bản chất. Tập hội tất cả Kim cang trí ấn (*Vajrajñānamudra*) mà thành hương vị tối thượng đệ nhất trong các vị cam lộ (*amṛtarasa*) chân tịnh bất biến.”

Tổng quát, theo giải thích trên, mạn-đồ-la hay mạn-đồ-la có ba ý nghĩa: *luân viên*, hình tròn của bánh xe. Đây là từ dịch nghĩa tương đương chính xác với từ Phạn *maṇḍala*. Thứ hai, *phát sinh*, dịch nghĩa của từ Phạn *udbhava* hay *sambhava*. Thứ ba, *đề hồ*, coi *maṇḍala* như là từ phái sinh của *maṇḍa*. Từ ý

nghĩa thứ ba này, về sau được chuyển thành ý nghĩa *tập hội*. Theo nghĩa này, mạn-đà-la là chỗ tập hội của Phật, Bồ tát và Thánh chúng.

Phân loại theo hình thức, có bốn loại mạn-đà-la: Đại mạn-đà-la, Tam-muội-da mạn-đà-la, Pháp mạn-đà-la và Kiết-ma mạn-đà-la.

Đại mạn-đà-la? 大曼荼羅(*Mahā-maṇḍala*): đàn tràng trong đó an trí hình tượng các Bốn tôn.

Tam-muội-da mạn-đà-la 三昧耶曼荼羅(*Samayamaṇḍala*); tam-muội-da, tiếng Phạn, dịch là *bản thệ* ? 本誓. Đây là đàn tràng bố trí các biểu tượng của các Bốn tôn. Các biểu tượng này tượng trưng cho bản thệ và phương tiện độ sinh của các Ngài.

Pháp mạn-đà-la 法曼荼羅(*Dharmamaṇḍala*) tức đàn tràng hay đồ hình trong đó bố trí các chủng tử tự (*bījākṣara*), tức các ký tự, hoặc nguyên âm hoặc mẫu âm. Mỗi ký tự ký hiệu tự tính của mỗi bốn tôn. *Kiết-ma mạn-đà-la*

羯摩曼荼羅 (*Karmamaṇḍala*), biểu tượng cho sự nghiệp độ sinh của các bốn tôn; thông thường, đây là đàn tràng an trí các hình tượng điêu khắc.

II. LƯỠNG BỘ MẠN-ĐÀ-LA, hay nói tắt:

KIM THAI LƯỠNG BỘ 金胎兩部

Hai bộ mạn-đà-la, gồm Kim cang giới (*Vajradhātu*) thuộc trí môn, và Thai tạng giới (*Garbhadhātu*) thuộc lý môn. Đó là từ trên một nhất tâm pháp giới (*ekacittadharmadhātu*) mà hiển thị thành hai môn: Lý (*nyāya*) và Trí (*jñāna*).

Lý, tức lý tính bình đẳng và phổ quát (*samānatā*); tất cả các pháp, hữu vi hay vô vi, thường nghiệm hay siêu nghiệm, duy là nhất thể vô phân biệt (*aviseṣatā*). Khi trí tuệ nhận thức tồn tại từ lý tính, từ nhất thể vô phân biệt, thì tất cả tồn tại là chân không (*śūnya*). Nhận thức như thế là không nhận thức gì cả. Lý và trí là Tuyệt đối Bất nhị (*advaitā*). Nhưng tác dụng của trí là nhận thức, là khám phá ra tính đặc thù trong mỗi yếu tính tồn tại. Ở đây, trí tức là nhận thức sai biệt

(*viśeṣajñāna*) về tính đặc thù hay sai biệt (*viśeṣatā*) của vạn hữu.

Để biểu thị ứng dụng vô cùng của lý tính bình đẳng và trí tuệ sai biệt như vậy, Mật giáo thiết lập hai bộ mạn-đà-la. Căn cứ trên giáo nghĩa của *kinh Đại nhật*, tức *Đại-tỳ-lô-giá-na thành Phật thần biến gia trì kinh* 大毘盧遮那成佛神變加持經 (*Mahā-Vairocanābhisambodhi-vikurvitādhiṣṭhāna-vaipulya-sūtreन्द्रarāja-nāma-*

dharmaparyāya)[19], Mật giáo thiết lập Thai tạng bộ, biểu hiện đại bi phương tiện cứu thế, phát xuất từ lý tính bình đẳng. Mặt khác, căn cứ trên giáo nghĩa của *kinh Kim-cang đỉnh*, gọi đủ là *Kim cang đỉnh nhất thiết Như lai chân thật nhiếp Đại thừa hiện chứng Đại giáo vương kinh* 金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經

(*Vajraśekhara-sarvatathāgata-satya-saṅgraha-mahāyāna-pratyutpannābhisambuddha-mahātantrarāja-sūtra*)[20], thiết lập Kim cang đỉnh bộ, thuyết minh sai biệt trí.

Kim cang giới (*Vajradhātu*) biểu thị ý nghĩa *tùng bản thùy tích* 從本垂跡, nghĩa là, thuyết minh lịch trình hiện tượng hóa của vạn hữu. Tức là, từ lý tính bình đẳng, từ nhất thể vô phân biệt, vạn hữu chuyển hiện thành thiên sai vạn biệt. Nhưng sai biệt tính vẫn không tách rời vô phân biệt; đó là thể Tuyệt đối bất nhị. Thai tạng giới (*Garbhadhātu*) thuyết minh quá trình tu tập và chúng ngộ, đi từ nhân là đại bi, với vô số phương tiện độ sinh sai biệt, cho đến khi chứng nhập lý tính bất nhị.

Nói tóm lại, do căn tính sai biệt của chúng sinh mà sự hành trì cũng có những sai biệt. Tuy vậy, con đường dẫn đến giác ngộ vẫn được kinh qua trên cỗ xe hai bánh là đại bi và đại trí.

[1] *Nghi thức chúng cô hồn bằng nôm*, HT Bích Liên, bản chép tay của Thich Nguyên Trạch, Bình định

[2] Xem phụ chú 1 ở cuối bài.

[3] Xem phụ chú 2 ở cuối bài.

[4] Trong Hiền giáo, sắc pháp được phân tích thành 4 yếu tố cơ bản gọi là 4 đại chủng (*mahābhūta*). Trong Mật giáo, một yếu tố thứ năm được thêm vào, là không đại (*ākāśadhātu*), do tương đối với ngũ trí.

[5] *Du-già tập yếu cứu A-nan đà-la-ni Diệm khẩu quĩ nghi kinh*, Đường Bất Không dịch; Đại XXI, No. 1318.

[6] Về đại mạn-đà-la, xem phụ chú 1.

[7] Đại XXI. No. 1313. Tham chiếu, *Phật thuyết cứu Diệm nhiên ngạ quĩ đà-la-ni thần chú kinh*, Đường Thật-xoa-nan-đà dịch; Đại XXI, No. 1314.

[8] Đại XXI, No. 1315. Tham chiếu, *Phật thuyết cam lộ kinh đà-la-ni chú*, vô danh dịch, Đại XXI, No.1316; *Cam lộ đà-la-ni chú* , Đường Thật-xoa-nan-đà dịch, Đại XXI, No. 1317.

[9] Đại XXI, No.1318. Tham chiếu, *Du-già tập yếu Diệm khẩu thí thực khởi giáo A-nan-đà tự do*, Đường Bất Không dịch, Đại XXI, No.1319.

[10] Vô danh dịch, Đại XXI, No.1320. Tham chiếu, *Phật thuyết thí ngạ quĩ cam lộ vị đại đà-la-ni kinh*, Đường Bạt-đà-mộc-a dịch, Đại XXI, No.1321.

[11] Về thập loại cô hồn, theo liệt kê của *Du-già tập yếu Diệm khẩu thí thực nghi*, Đại XXI, tr. 483b: 1. *Thủ hộ quốc giới*: những oan hồn “vị quốc vong than.” 2. *Phụ tài khiếm mạng*: chết vì oan gia trái

chủ, nợ nần, trụ thai. 3. *Khinh bạc Tam bảo*: bất hiếu, bội nghịch vô đạo. 4. *Giang hà thủy nịch*: thương khách chết sông chết biển. 5. *Biên địa tà kiến*: những người sống tại biên ải hẻo lánh. 6. *Ly hương khách địa*: cô khổ phiêu bạt, chết đường chết xá. 7. *Phó hỏa đầu nhai*: tự tử, nhảy sông, nhảy núi, chết đâm, chết cháy. 8. *Ngục tù trí mạng*: chết trong ngục tù. 9. *Nô tì kết sứ*: nô lệ cùng khổ, chết vì đày đoạ lao dịch. 10. *Manh lung ám á*: đui, què, câm, điếc, không người chiều cố. Thập loại theo khoa nghi Mông sơn, và thập loại trong văn tế Nguyễn Du có vài chỗ không đồng nhất.

[12] *Đại Việt sử ký toàn thư*, quyển 4: triều Lý Anh tông, niên hiệu Đại định 11 (1150), Đỗ Anh Vũ bị tội. Để cứu tình nhân của mình, Lê Thái hậu tổ chức nhiều pháp hội, và vua ban hành lệnh đại xá thiên hạ. Nhờ vậy, Anh Vũ được hưởng lây, và lần lần phục chức. Không hiểu các pháp hội này có lập trai đàn hay không. *Thiền uyển tập anh*: Tăng thống Huệ Sinh, tịch năm Gia khánh thứ 6 (1064), đời vua Lý Thánh tông, có để lại tác phẩm *Pháp sự trai nghi*, rất có thể có nói đến nghi thức chấn tế. Nhà Nguyễn, các Chúa thường hay tổ chức các pháp sự hay trai đàn tại chùa Linh mục. Theo tiểu sử chùa, năm giáp ngọ, dưới thời Chúa Nguyễn Phúc Chu, chùa được trùng tu, nhân đó, Chúa cho tổ chức đại trai đàn. Gia long năm thứ 2 (1803), Vua tổ chức trai đàn bạt độ cho các quan linh tử trận. Ngoài ra còn nhiều tư liệu khác để có thể viết được sự phát triển và phổ biến trai

đàn chẩn tế. Nhưng việc ấy dành cho các nhà viết sử. Ở đây chỉ đề cập đại khái.

[13] Cũng có bản dịch nôm, như của HT Bích Liên. Nhưng các thầy vì sính chữ Hán nên ít ai chịu làm theo khoa nghi tiếng Việt.

[14] Thực tế thì văn thỉnh thập loại chữ Hán không phải là áng văn chương nổi tiếng của Trung hoa. Văn từ phần nhiều sáo rỗng, nhiều điển tích vô hồn. Nhưng được cho là hay, vì thói quen. Và cũng do trình độ thưởng thức văn chương của người nghe.

[15] Nguyên âm Hán là *thiên* (con ve), nhưng quen đọc là đơn.

[16] Đền hay miếu, nơi thờ tự của đạo sĩ.

[17] Chỉ đàn cúng tế của đạo sĩ.

[18] *Bạch cổ lê nô*: con bò trắng và nô lệ đen; chỉ chuông mõ nhà chùa.

[19] Tên tỉnh lược: *Đại nhật kinh*, hay *Đại tì-lô-giá-na kinh*; Skt. *Mahāvairocanaśambodhi*. Đường Tam tạng Thiệt Vô Úy dịch (Khai nguyên 13, AD.725), Đại XVIII, No. 848.

[20] Tên kinh gọi lược: *Kim cang đỉnh*, hay *Nhiếp Đại thừa hiện chứng*. Đường Bất Không dịch (Thiên bảo 3, AD.753), Đại XVIII, No.865.

LOGIC HỌC TRONG PHẬT GIÁO

Hoang Phong

Lôgic học là một ngành học có mục đích xác định các quy tắc vận hành của tư duy để tìm kiếm sự thực. Sở dĩ phải vay mượn từ "lôgic" (tiếng La tinh là logica, tiếng Hy Lạp là logos) trong ngôn ngữ Tây phương vì trong tiếng Việt cũng như tiếng Hán không có từ nào tương đương. Tuy nhiên cũng có nhiều học giả đề nghị dịch lôgic học là "nhân minh học" hay "luận lý học", nhưng thật ra thì các từ ấy không phản ánh trung thực được ý nghĩa của từ lôgic.

Thật vậy phải công nhận là trong nền tư tưởng của nhân loại không có nhiều hệ thống lôgic đúng với nghĩa của nó. Tại phương Đông, Phật giáo đưa ra một hệ thống biện luận vô cùng đặc thù và độc đáo và đã ảnh hưởng rất sâu đậm trong nền tư tưởng Á châu. Khổng giáo chỉ là một nền triết học đạo đức, Lão giáo có thể xem là một nền triết học siêu hình, nhưng cả hai không đưa ra được một nguyên tắc lôgic nào cả. Các tôn giáo của Ấn độ như Vệ-đà, Bà-la-môn, Ấn giáo chỉ dựa vào nghi lễ hiến dâng và cầu xin hơn là đưa ra một hệ thống suy luận để tìm hiểu sự thực. Để đối đầu với lôgic học của Phật giáo, các trào lưu tư tưởng triết học Ấn độ cũng có đề nghị một số luận lý lôgic nhưng hoàn toàn không vững chắc.

Tại phương Tây thì nguyên lý lôgic của Aristote (Aristotle, Aristotélès) đã bao trùm toàn bộ nền tư tưởng của thế giới Tây

phương từ thời cổ đại cho đến nay ngoại trừ các trào lưu tín ngưỡng độc thần, vì các nền tín ngưỡng này không hàm chứa một nguyên tắc logic nào cả. Vì thế có thể nói rằng nền tư tưởng Tây phương và các trào lưu tín ngưỡng đã phát triển song hành và đối nghịch nhau từ thời trung cổ mà hậu quả mang lại là tình trạng xã hội Tây phương ngày nay.

Tóm lại nhân loại có hai hệ thống logic chính yếu và quan trọng nhất : một của Đức Phật và một của Aristote. Bài viết ngắn dưới đây trước hết sẽ trình bày vài hàng sơ lược về logic của Aristote nhằm mục đích giúp người đọc so sánh và tìm hiểu dễ dàng hơn logic của Phật giáo. Riêng phần logic của Phật giáo thì sẽ được trình bày cặn kẽ hơn.

Sơ lược về Logic học Aristote

Logic là một khoa học tìm kiếm sự thực bằng lý luận, tuy nhiên logic cũng có nghĩa là sự mạch lạc của ý nghĩ và lời nói, hay là một chuỗi sự kiện xảy ra tiếp nối nhau một cách hợp lý. Như đã nói qua trên đây, logic của triết gia cổ đại Hy Lạp là Aristote (-384 - 322, trước Tây lịch tức là sinh sau Đức Phật khoảng 180 năm) đã ảnh hưởng sâu đậm vào toàn thể nền tư tưởng Tây phương, từ các triết gia như Alexandre d'Aphrodise (thế kỷ thứ II) đồng thời với đại sư Long Thụ, thánh Thomas d'Aquin (1224 - 1274) thời Trung cổ đồng thời với Thiền sư Đạo Nguyên, cho đến các triết gia hiện đại như Martin Heidegger (1889 - 1976),...và kể cả Karl Marx (1818 - 1883) đối với các quan niệm của ông về những giá trị vật chất.

Trên một bình diện thật tổng quát thì Aristote chủ trương khái niệm cho rằng sự "hiện hữu" là một "thực thể" (một chất liệu), và siêu hình học chỉ là "*khoa học của sự hiện hữu với tư cách là một sự hiện hữu*" mà thôi. Nguyên tắc căn bản trong lôgic của Aristote là: "*không có một vật thể nào trong cùng một lúc lại vừa có và lại vừa không có một thuộc tính chung* " :

- *Cái gì có, thì có; cái gì không, thì không.*

- *Bất cứ một vật gì cũng thế, có hoặc là không có; không có cách thứ ba nào khác.*

Tóm lại đối với Aristote, sự suy diễn là cách rút tĩa từ một hay nhiều định đề (mệnh đề) đã được biết trước là đúng hay là sai (gọi chung là tiền đề) để mang lại một hay nhiều định đề hay mệnh đề mới được đánh giá là đúng hay là sai tùy theo sự tương quan lôgic của chúng đối với các tiền đề đã được đưa ra từ trước. Nguyên tắc này được cụ thể hoá bằng sự suy diễn gọi là tam đoạn luận.

Tam đoạn luận là cách đưa ra hai mệnh đề mang tính cách dứt khoát và khẳng định và mệnh đề thứ ba dùng làm kết luận. Aristote trình bày về tam đoạn luận như sau: "**Nếu a được xác định bởi b, và c được xác định bởi b, thì nhất thiết a phải được xác định bởi c**". Người ta có thể gọi a (thuộc tính chỉ định cho kết luận) là mệnh đề chính, và c (chủ thể của kết luận) là mệnh đề thứ yếu.

Sau đây là một thí dụ điển hình về tam đoạn luận thường thấy:

Tất cả mọi người đều chết Tất cả **b** (người) là **a** (chết) Mệnh đề chính
 Tất cả những người Hy Lạp đều là người Tất
 cả **c** (Hy Lạp) là **b** (người) Mệnh đề thứ yếu
 Tất cả những người Hy Lạp đều chết Tất cả **c**
 (Hy Lạp) là **a** (chết) Kết luận

Tóm lại logic của Aristote mang tính cách
 khẳng định (có hay là không có, đúng hay là
 sai, không chấp nhận sự "lưng chừng"). Tuy
 nhiên một số học phái logic ngày nay đã bác
 bỏ nguyên tắc này, vì theo các học phái ấy
 thì không nhất thiết chỉ có hai trường hợp
 khẳng định như thế mà còn có một trường
 hợp thứ ba thuộc vào loại "không quyết đoán
 được" (indécidable), có nghĩa không rõ ràng,
 không dứt khoát, không xác định rõ được.

Logic của Aristote có vẻ rất phù hợp với sự
 cảm nhận của con người trước mọi hiện
 tượng và có thể đã chi phối sự nhận thức nói
 chung của con người từ phương Tây cho đến
 phương Đông. Tuy nhiên Phật giáo đã đưa ra
 một phương pháp lý luận ngược chiều với quá
 trình khẳng định của Aristote, chẳng hạn
 như trường hợp điển hình sau đây:

*Con ông A biết nói tiếng Anh
 Con ông A không biết nói tiếng Anh
 Ông A là người không có con*

Trong trường hợp trên đây, mệnh đề thứ ba
 phủ nhận hoàn toàn hai mệnh đề trước, và
 mục đích của sự phủ nhận đó là tạo ra một
 sự phi lý để hóa giải trở lại mọi sự khẳng
 định. Trong kinh sách Phật giáo người ta
 thường thấy thí dụ về "đứa con của một
 người phụ nữ hiếm muộn" (tức không hề sinh
 đẻ).

Lôgic học Phật giáo

Lôgic học Phật giáo được hình thành trước logic học Aristote gần hai trăm năm. Hệ thống lôgic của Phật giáo "thực tế" hơn và mang một chủ đích hay ứng dụng rõ rệt hơn, do đó không nhất thiết phải có cùng những quy tắc mà Aristote đã đưa ra. Logic học Phật giáo không phải là một ngành học riêng biệt mà có thể gọi đây là những kỹ thuật hay những ứng dụng trực tiếp góp phần vào sự tu tập. Những kỹ thuật hay ứng dụng ấy là gì? Mục đích trước hết là để chứng minh một số khái niệm trong Đạo Pháp, sau đó là để tìm hiểu bản thể đích thực của thế giới này. Đối với Phật giáo, thế giới mà chúng ta đang sống vừa "thật" một cách cụ thể, tức có thể nhìn thấy nó, sờ mó được nó và va chạm vào nó, nhưng thế giới đó cũng vừa "không thật" vì tất cả mọi hiện tượng kể cả tư duy của con người chỉ "thật" một cách tương đối mà thôi vì chúng biến động không ngừng, tức "hiện ra" và "biến đi" liên tục giống như những "ảo giác". Do đó Phật giáo chủ trương thế giới hiện tượng hàm chứa hai sự thực khác nhau: **sự thực tương đối và sự thực tuyệt đối**. Logic của Phật giáo được căn cứ và xây dựng trên cả hai sự thực ấy vì thế nên hoàn toàn khác biệt với lôgic của Aristote.

Nếu lôgic Aristote hướng vào việc tìm kiếm sự thực thì **mục đích của lôgic Phật giáo là giúp cho con người tránh khỏi được mọi sai lầm và ảo giác**. Để thực hiện mục đích đó Phật giáo đã đưa ra một kỹ thuật giúp chúng ta nhìn thấy phía sau sự biến động của mọi hiện tượng còn có một thứ gì khác nữa, đó là bản chất tối hậu của hiện thức, cái bản

chất tối hậu ấy Phật giáo gọi là Tánh không. Sự quán thấy bản chất tối hậu ấy sẽ giúp chúng ta tránh được mọi sai lầm và ảo giác. Vậy kỹ thuật ấy là gì ? Đó là một phương pháp biện luận thật đặc thù gọi là tứ đoạn luận (tétralème) tiếng Phạn là catuscoti. Vậy tứ đoạn luận là gì?

Tứ đoạn luận trong Phật giáo

Xin trích dẫn một đoạn trong Trung Bộ Kinh (Najjhma Nikaya, kinh số 72) như sau: "*Như Lai [...] thật sâu thẳm, vô biên, không thăm dò được, giống như đại dương. Những lời lẽ như hiển-hiện, không-hiển-hiện, hiển-hiện và không-hiển-hiện, không-hiển-hiện cũng không phải là không-hiển-hiện, không thể dùng để diễn tả được*". Câu phát biểu trên đây của Đức Phật cho thấy nguyên tắc căn bản của tứ đoạn luận, nguyên tắc đó gồm có bốn mệnh đề thoát ra khỏi sự biện luận thông thường. Trong các kinh điển đặc thù của Nam tông bằng tiếng Pali người ta cũng thấy nêu lên nguyên tắc của tứ đoạn luận như sau :

"Có (ati)
Không có (neti)
Có và không có (ati ca natica)
Không phải có cũng không phải không có (nevati na neti):
Đây là những lời giáo huấn của Đấng Giác ngộ"

Theo học giả Quentin Ludwig trong quyển sách về Phật giáo của ông (tựa đề Le Bouddhisme, histoire, courant religieux, cultures, nhà xuất bản Eyrolles, 2005, trang 344) thì Aristote và cả thầy của ông là Platon

(- 428 - 347 trước Tây lịch) đều biết đến tứ đoạn luận do Đức Phật thuyết giảng. Tuy nhiên cũng theo học giả này thì tứ đoạn luận Phật giáo đã làm cho họ phải bức bối và không quyết đoán gì được, vì phép biện luận của Phật giáo mang lại một tình trạng bất định hướng, không giải quyết được, không kết luận được. Lý do cũng dễ hiểu vì các triết gia cổ đại Hy Lạp chỉ thấy có một sự thực tương đối mà thôi và họ chỉ muốn đi tìm một sự khẳng định nào đó, một thứ lôgic duy nhất nào đó. Trong khi ấy thì Phật giáo lại bác bỏ mọi sự khẳng định quy ước và một thứ lôgic công thức và cứng nhắc.

Aristote trong quyển "Siêu hình học" (Métaphysique) đã viết như sau : "*Vả lại, thật rõ ràng là biện luận với một đối thủ như thế (tức là tứ đoạn luận) thật không thấy một đối tượng nào cả (đúng thật như thế vì tứ đoạn luận của Phật giáo là dùng để chứng minh tính cách vô thực thể của mọi hiện tượng). Bởi vì nó không nói lên một điều gì cả, nó không nói là thế này cũng không nói là không phải thế này, nhưng lại nói là thế này và không phải là thế này. Và lại thêm một lần nữa, cả hai mệnh đề ấy liên kết với nhau cũng bị phủ nhận nốt, và lại còn nói thêm vừa không phải thế này mà cũng vừa không không-phải-thế-này. Bởi vậy nếu khác hơn như thế thì phải có một cái gì đó đã được xác định sẵn (đấy chính là Tánh không của mọi hiện tượng mà Aristote không thấy và ông đã tỏ ra bối rối một cách rõ rệt).*" Câu trích dẫn trên đây trích từ quyển Tự điển bách khoa triết học toàn cầu của Georges Bugault trong tiết mục giải thích về chữ Catuscoti tức là tứ đoạn luận của Phật giáo, và cũng xin lưu ý

thêm là các phần đóng trong ngoặc kép là do người viết thêm vào để giúp cho người đọc dễ theo dõi. Mặt khác cũng có thể phần trích dẫn trên đây là một trong những bằng chứng mà học giả Quentin Ludwig đã dựa vào đó để cho rằng Aristote (và cả thầy của ông là Platon) đã từng biết đến giáo lý của Đức Phật (?).

Trên một khía cạnh khác có lẽ cũng cần nêu lên là trong ngành lôgic học nói chung ngoài tam đoạn luận của Aristote và tứ đoạn luận của Phật giáo còn có nhiều hệ thống lôgic khác nữa, chẳng hạn như lôgic biện chứng (logique dialectique), lôgic toán học, lôgic ngũ đoạn luận của triết học Ấn độ, v.v... Tuy nhiên những hệ thống lôgic đó đều thuộc vào những lãnh vực ít hay nhiều cá biệt hoặc không có tầm ảnh hưởng bao quát ngang hàng với hai hệ thống lôgic của Phật giáo và của Aristote.

Ý nghĩa của tứ đoạn luận Phật giáo

Mục đích của tứ đoạn luận Phật giáo là đưa sự biện luận lôgic ra thoát và vượt lên trên sự thực quy ước, có nghĩa là bước vào một thế giới mà nơi đó tất cả đều có thể xảy ra được mà cũng không có thể xảy ra được, đó là cái thế giới của Tánh không. Trong cái Tánh không hay sự trống không của hiện thực thì tất cả đều "có thể" và đồng thời cũng lại vừa "không có thể". Tóm lại hai mệnh đề thứ nhất của tứ đoạn luận thuộc vào thế giới của sự thực quy ước, và hai mệnh đề sau thuộc vào thế giới của sự thực tối hậu của mọi hiện tượng, vượt thoát ra khỏi mọi quy ước. Bốn mệnh đề của tứ đoạn luận là :

- mệnh đề thứ nhất nêu lên một sự khẳng định.
- mệnh đề thứ hai nêu lên một sự đối nghịch (phản biện) lại với mệnh đề thứ nhất.
- mệnh đề thứ ba là một sự kết hợp giữa hai mệnh đề trên đây (có nghĩa là vừa khẳng định lại vừa phản biện lại sự khẳng định ấy).
- mệnh đề thứ tư là một sự hủy bỏ (hay vô hiệu hóa) cả hai mệnh đề thứ nhất và thứ hai.

Trong kinh Aggi-Vacchagotta thuộc Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikaya), nhà tu khổ hạnh Vacchagotta có hỏi Đức Phật là sau khi tịch diệt thì Đức Phật có còn hiện hữu hay không, và Đức Phật đã trả lời như sau: *"Không thể bảo rằng Như Lai còn hiện hữu phía sau cái chết, nhưng cũng không thể bảo rằng Như Lai không còn hiện hữu, cũng không phải là vừa hiện-hữu và vừa không-hiện-hữu, cũng không phải là vừa không không-hiện-hữu và vừa không-hiện-hữu"*. Đây là cách mà Đức Phật đã dùng tứ đoạn luận để trả lời cho Vacchagotta.

Thật ra thì tứ đoạn luận của logic Phật giáo không trái ngược lại với logic thông thường, bởi vì vẫn tôn trọng nguyên tắc không-mâu-thuẫn (non-contradictoire) tượng trưng bởi hai mệnh đề đầu tiên, và đồng thời nguyên tắc ấy cũng tôn trọng cả lãnh vực của sự thực tuyệt đối, tượng trưng bởi hai mệnh đề sau cùng. Do đó logic Phật giáo đã phân chia sự hiểu biết thành ra hai lãnh vực khác biệt nhau: lãnh vực thứ nhất là sự nhận thức (pratyaksa) và lãnh vực thứ hai là sự suy diễn (anumana).

Nhận thức là một sự "hiểu biết" thuộc tri thức trực cảm, tức là một sự cảm nhận trực tiếp bằng trực giác khi tiếp xúc với một hiện tượng (một vật thể hay một biến cố). Sự nhận thức đó "dừng lại" trong lãnh vực của hiện tượng và chỉ liên quan trực tiếp đến hiện tượng mà thôi, hoàn toàn không vướng mắc vào sự vận hành của trí tưởng tượng hay khả năng diễn đạt và phân biệt của tâm thức. Sự suy diễn thuộc vào lãnh vực thứ hai của sự hiểu biết, có nghĩa là một sự hiểu biết dựa vào sự tương quan giữa hai hiện tượng (hai vật thể hay hai biến cố), đó là sự hiểu biết suy lý (connaissance discursive) liên quan với lôgic học. Nếu nói một cách khác thì sự suy diễn là một cách lập luận bằng tam hay tứ đoạn luận trong chủ đích mang lại một sự hiểu biết nào đó. Muốn hiểu rõ sự khác biệt giữa nhận thức và diễn đạt ra sao thì cần phải nắm vững khái niệm về ngũ uẩn, tức là năm cấu hợp tạo ra một cá thể con người, trong số năm uẩn đó thì bốn uẩn thuộc vào lãnh vực tâm thần và quá trình vận hành của bốn uẩn tâm thần ấy sẽ tạo ra hai thể dạng hiểu biết trình bày trên đây.

Các đại luận sư về triết học lôgic học trong lịch sử Phật giáo

Trên dòng lịch sử phát triển của Phật giáo có nhiều vị đại luận sư đã tích cực góp phần vào việc diễn giải giáo lý của Đức Phật, và cũng nhờ đó mà Đạo Pháp theo dòng thời gian mà ngày càng đã trở nên phong phú hơn. Trong số các vị ấy có Ngài Long Thụ (thế kỷ thứ II) là vị nổi bật nhất đã sáng lập ra học thuyết Trung Đạo (Madhyamika), một

học thuyết liên quan đến sự hiểu biết lôgic của Phật giáo.

Long Thụ điều khiển đại học Na-lan-đà và sau đó thì giao lại trọng trách này cho người đệ tử giỏi nhất của mình là Thánh thiên (Aryadeva) sinh vào cuối thế kỷ thứ II hay đầu thế kỷ thứ III (?), vị này cũng là một đại luận sư rất uyên bác và đã tiếp tục khai triển thêm học phái Trung quán. Một trong các tác phẩm quan trọng của Thánh thiên là tập luận Bốn trăm tiết (Catuhsataka) giải thích quan điểm của Long Thụ về bản chất vô thực thể của mọi hiện tượng.

Sau Long Thụ và Thánh Thiên, người ta lại thấy xuất hiện thêm vào thế kỷ thứ IV một vị đại luận sư khác nữa về lôgic Phật giáo, đó là ngài Trần Na (Dignaga). Trần Na thụ giáo tại đại học Na-lan-đà và là đệ tử của ngài Thế thân (Vasubandhu, ~316 - 396) một đại luận sư của tông phái Duy thức, em của ngài Vô trước (Asanga) người sáng lập ra tông phái này. Vì thế cũng dễ hiểu là tư tưởng của Trần Na nghiêng hẳn về Duy Thức tông. Ông giảng dạy tại đại học Na-lan-đà và có công hệ thống hóa toàn bộ lôgic học Phật giáo. Ông viết rất nhiều và đã trước tác nhiều tập luận giải về lôgic học.

Sau Trần Na lại xuất hiện thêm một đại luận sư khác là ngài Nguyệt Xứng (Candrakirti), sinh vào cuối thế kỷ thứ IV. Lôgic của Nguyệt Xứng hoàn toàn là lôgic của Trung Quán tông. Hai trước tác quan trọng của ông là quyển Minh cú luận (Prasannapada) chú giải tập Trung quán luận tụng của Long Thụ và quyển Nhập Trung luận (Madhyamakavatara)

thì hệ thống hóa toàn bộ học phái Cự duyên tông (Prasangika) của Trung quán tông.

Tư tưởng của các đại luận sư trên đây đã ảnh hưởng sâu đậm nền triết học Phật giáo suốt nhiều thế kỷ sau đó, cho đến ngày đại học Na-lan-đà bị các đạo quân Hồi giáo đốt phá vào cuối thế kỷ XII. Cũng xin nói thêm là nhiều trước tác của các vị trên đây đã bị mất mát trong biến cố vừa kể, một số chỉ còn lại bản dịch bằng tiếng Hán hoặc bằng tiếng Tây tạng. Trong suốt một thời gian dài từ Long Thụ cho đến Nguyệt Xứng và sau đó nữa, đại học Na-lan-đà hợp tác với các vị vương công đương thời thường xuyên tổ chức những cuộc tranh luận giữa các vị trong giáo đoàn và cả các vị thầy khác thuộc Phật giáo và ngoài Phật giáo được mời đến từ bên ngoài. Có nhiều cuộc tranh luận kéo dài hàng nhiều năm.

Phần trên đây tóm lược tiểu sử của một số các vị đại luận sư nổi bật nhất của triết học Phật giáo và đồng thời cũng nêu lên một vài nét sinh hoạt và tranh đua tại đại học Na-lan-đà vào một trong những thời kỳ hưng thịnh và sáng chói nhất của đại học này. Tuy nhiên bài viết này chỉ giới hạn trong việc phân tích một vài đường nét tư tưởng của ngài Long Thụ mà thôi, vì dù sao thì các vị đại sư sau Long Thụ tuy có nhiều nét đặc thù nhưng cũng không đi ra ngoài lôgic chung của triết học Phật giáo.

Ngài Long Thụ và lôgic Phật giáo

Không có một chứng tích lịch sử nào chính xác về cuộc đời của Long Thụ, tiểu sử của ông gần như hoàn toàn dựa vào huyền thoại.

Người ta chỉ biết rằng ông sinh vào khoảng giữa thế kỷ thứ II và mất vào khoảng giữa thế kỷ thứ III. Là người miền Nam nước Ấn nhưng gia đình thì gốc Bà-la-môn, vì thế ông đã dùng tiếng Phạn trong việc viết lách thay vì dùng tiếng Pali của miền Nam. Ông thụ giáo tại đại học Na-lan-đà và sau đó thì trụ trì và điều khiển đại học này.

Kỹ thuật biện luận lôgic của Long Thụ là cách đảo ngược quá trình suy luận của các trào lưu triết học về một chủ đề rất được quan tâm thời bấy giờ là bản thể học (ontologie), đó là một ngành học tìm hiểu về sự hiện hữu của mọi sự vật và của con người, có nghĩa là tìm cách trả lời các câu hỏi như: các vật thể có hiện hữu hay không, con người có hàm chứa một thực tại hay không?

Đối với Long Thụ thì tất cả những thứ ấy *"không hiện-hữu, cũng không phải là không-hiện-hữu, chúng cũng không phải vừa hiện-hữu và vừa không-hiện-hữu, cũng không phải cùng lúc vừa là không-hiện-hữu và vừa không phải là không-hiện-hữu"*. Long Thụ cho rằng xác nhận có sự hiện hữu là sai, nhưng xác nhận là không có sự hiện-hữu cũng sai, hoặc xác nhận sự hiện-hữu và cả sự không-hiện-hữu cũng là sai, hoặc nếu xác nhận cả hai đều là đúng thì cũng sai. Lý do là nếu muốn xác định như thế thì tất nhiên phải lệ thuộc một cách lộ liễu hoặc kín đáo vào một cái ngã. Trong khi đó Phật giáo lại chủ trương vô ngã, vì thế đối với Long Thụ mọi hiện tượng đều "thật", nhưng chỉ "thật" với tư cách là những hiện tượng mà thôi, chúng giống như một tấm màn căng ra nhưng phía

sau thì không che giấu một thứ gì cả, bởi vì bản chất của mọi hiện tượng là Tánh không.

Phương pháp biện luận mà Long Thụ thường sử dụng là để chứng minh sự phi lý và mâu thuẫn, và phương pháp này cũng thường được sử dụng trong toán học: thí dụ sự hiện hữu của A nhất thiết cần phải có sự hiện hữu của B, nếu B không hiện hữu thì A cũng sẽ không hiện hữu. Long Thụ không bao giờ chọn cho mình một vị thế cố định hay cứng nhắc nào cả, khi có ai đặt một câu hỏi thì ông vạch cho người đó thấy tính cách phi lý và mâu thuẫn của câu hỏi và từ đó ông phá vỡ mọi vị thế khẳng định làm cho các thắc mắc của người hỏi và cả câu hỏi trở nên vô nghĩa.

Sau đây là hai thí dụ điển hình trích từ quyển "Những lời khuyên dành cho vị đế vương" của ngài Long Thụ (dựa theo bản dịch từ tiếng Phạn sang tiếng Pháp của Philippe Cornu tựa là *Conseils au roi*, nhà xuất bản Seuil, collection Sagesses, 2000. Tựa tiếng Phạn của tập luận này là *Rayaparikatharatnavali*, tựa của các bản dịch tiếng Việt là Na-tiên Tỳ kheo kinh):

*Cũng thế, ảo ảnh giống như nước
Nhưng không phải là nước, và thật ra thì
không có [nước]
Cũng thế, các cấu hợp giống như những cái
tôi [cái ngã]
Nhưng không hề có cái tôi nào cả, và thật ra
thì chúng không hiện hữu.
(tiết 54, trang 28)
Cái gì nhất thời, ngưng hiện hữu,
Vậy làm thế nào nó có thể già được?
Cái gì không phải là nhất thời, giữ nguyên
một thể dạng,*

Vậy làm thế nào nó có thể già được?
(tiết 68, trang 32)

Thí dụ thứ nhất cho thấy trong ảo giác nước cũng có thể có được, nhưng đây không phải là nước. Trong Tánh không thì bất cứ thứ gì cũng có thể xảy ra được, sự đối nghịch nhị nguyên cũng có thể trở thành một hiện tượng lôgic, vì thế mà người ta vẫn thường nói niết bàn và ta bà chỉ là hai thể dạng khác nhau của một thực thể duy nhất. Các trường hợp như thế gọi là các trường hợp "không quyết đoán được" (indécidable) mà Aristote đã không dự trù trong hệ thống lôgic của ông. Thí dụ thứ hai chứng minh thật rõ ràng tính cách phi lý của ngôn từ và khái niệm thuộc vào thế giới hiện tượng, tức là sự phi lý trong cái hữu lý thông thường của sự thực tương đối.

Sau hết xin trích dẫn trong phân đoạn sau đây nguyên văn một tiết trong tập Trung quán luận tụng của Long Thụ để chứng minh cho thấy sự lẫn lộn, phi lý và vô nghĩa của ngôn từ và phương pháp biện luận của tứ đoạn luận.

Một thí dụ về tứ đoạn luận của ngài Long Thụ

"[Nếu] phát biểu rằng sự tắt nghỉ không phải là một sự không-hiện-hữu cũng không phải là một sự hiện-hữu, thì điều ấy chỉ có thể đứng vững khi nào "một sự không-hiện-hữu" và "một sự hiện-hữu" đã được thiết lập một cách vững chắc. Nếu sự tắt nghỉ không phải là một sự không-hiện-hữu mà cũng không phải là một sự hiện-hữu,

[Thì] có ai dám nói rằng [sự tắt nghỉ] "vừa không phải là một sự không-hiện-hữu mà cũng vừa là một sự hiện-hữu". Rằng Đấng Như Lai vẫn hiện hữu sau khi đã dừng lại, không có ai có thể khẳng định được điều ấy.

Rằng Ngài không hiện hữu? Hay cùng lúc cả hai thứ? Hoặc cái này cũng không mà cái kia cũng không?

Không có ai có thể khẳng định được.

Từ sự tắt nghỉ đến sự hình thành, không có sự khác biệt,

Từ sự hình thành đến sự tắt nghỉ, không có sự khác biệt.

Ranh giới tối hậu của sự tắt nghỉ cũng là ranh giới tối hậu của sự hình thành, Giữa hai ranh giới đó, không có một khoảng cách nào cả, dù cho là tinh tế cách mấy đi nữa.

Phía bên kia của sự tắt nghỉ, có phải là sự chấm dứt hay không, v.v.? Sự vĩnh cửu hay không, v.v.?

Các quan điểm cho là có một niết bàn, [thì] phía sau chữ đó là gì, phía trước chữ đó là gì?

Tất cả mọi thực thể đều trống không, [vậy] lấy gì để quy cho sự không-chấm-dứt? và lấy gì để quy cho sự chấm-dứt?

Không-chấm-dứt và chấm-dứt, cũng không phải là vừa không-chấm-dứt mà cũng lại vừa có chấm-dứt, thì sự kiện đó quy cho cái gì? Do đâu nó là như thế không thêm bớt, do đâu nó là cái gì khác hơn? Do đâu nó vĩnh-cửu? Do đâu nó không-vĩnh-cửu?

Do đâu nó vừa vĩnh-cửu lại vừa không-vĩnh-cửu, hay là không phải cái này cũng không phải cái kia?

Hạnh phúc thay cho những ai mà sự bám víu

đã lắng xuống, hạnh phúc thay cho sự đa dạng [của ngôn từ và sự vật] đã lắng xuống. Đấng Như Lai chưa hề thuyết giảng cho bất cứ ai về bất cứ một điều giáo lý nào".

(Trích từ tập "Căn bản Trung Quán luận tụng" (tiết XXIV) của ngài Long Thụ, phỏng theo bản dịch tiếng Pháp của Michel Angot).

Lời kết

Kinh sách có nêu lên một số câu hỏi mà Đức Phật không trả lời một cách trực tiếp mà chỉ phân tích câu hỏi để chứng minh cho thấy là các câu hỏi đã được đặt sai. Điển hình hơn hết là trong kinh Culamalunkya-sutta (Majjhima Nikaya - Trung Bộ kinh, 426-432, bản dịch sang tiếng Pháp của Môhan Wijayaratna, nhà xuất bản Cerf, 1988, trang 113-117). Trong kinh này người đệ tử của Phật tên là Malunkyaputta có nêu lên một số câu hỏi, chẳng hạn như: vũ trụ có bất diệt hay không? Vũ trụ có biên giới hay không? Một sinh linh đã được giải thoát có hiện hữu sau khi chết hay không, v.v... Đức Phật phân tích mỗi câu hỏi của Malunkyaputta thành bốn mệnh đề và sau đó thì cho biết là khổ đau, già nua và cái chết là những gì cấp bách và quan trọng hơn nhiều so với những thắc mắc của Malunkyaputta. Các câu hỏi của Malunkyaputta được Đức Phật phân tích như sau:

1. *Vũ trụ có bất diệt hay không?*
2. *Vũ trụ không bất diệt?*
3. *Vũ trụ vừa bất-diệt vừa không-bất-diệt?*
4. *Vũ trụ đồng thời vừa không-bất-diệt cũng vừa không phải là không-bất-diệt?*

1. Vũ trụ vô tận?
2. Vũ trụ không vô tận?
3. Vũ trụ đồng thời vừa vô-tận lại vừa không-vô-tận?
4. Vũ trụ đồng thời vừa không-vô-tận nhưng cũng không phải là không-vô-tận?

1. Một sinh linh đã đạt được giải thoát còn hiện-hữu sau khi chết?
2. Một sinh linh đã đạt được giải thoát không-còn-hiện-hữu sau khi chết?
3. Một sinh linh đã đạt được giải thoát vừa hiện-hữu nhưng cũng vừa không-hiện-hữu sau khi chết?
4. Một sinh linh đã đạt được giải thoát vừa không-hiện-hữu nhưng cũng vừa không phải là không-hiện-hữu sau khi chết?

....

Sau đây là tóm lược một câu trả lời điển hình của Đức Phật cho Malunkya-putta: "Này Malunkya-putta, có quan điểm theo đó Như Lai còn hiện-hữu sau khi chết, có quan điểm theo đó Như Lai không-còn-hiện-hữu sau khi chết, có quan điểm theo đó Như Lai vừa hiện-hữu cũng vừa không-hiện-hữu sau khi chết, có quan điểm theo đó Như Lai không-hiện-hữu nhưng cũng không phải là không-hiện-hữu sau khi chết, nhưng trước nhất phải hiểu rằng có sinh, có già, có chết, có khổ, có than khóc, có đón đau, xót xa và tuyệt vọng. Ta chỉ giảng cho con về sự chấm dứt những thứ ấy trong thế giới này, trong chính sự sống này. Vì thế, này Malunkya-putta, hãy giữ lấy trong tâm những gì Ta giảng, đúng như Ta đã giảng, và những gì Ta không giảng, đúng như Ta không giảng..."

Trong câu trả lời của Đức Phật có hai phần rõ rệt: một phần thì Đức Phật giảng nhưng một phần khác thì Đức Phật không giảng. Phần mà Đức Phật giảng thuộc vào sự thật tương đối của thế giới này, đó là sự thật của khổ đau, của già nua và cái chết, cái sự thật đó cấp bách hơn đối với Malunkya-putta. Phần mà Đức Phật không giảng cho Malunkya-putta là sự thật tuyệt đối của bản thể mọi hiện tượng trong vũ trụ này. Đức Phật chỉ nhắc cho Malunkya-putta phải giữ trong tâm những gì mà Đức Phật không giảng đúng như Đức Phật không giảng.

Tuy không giảng nhưng Đức Phật đã phân tích các câu hỏi của Malunkya-putta thành bốn mệnh đề của tứ đoạn luận trong mục đích chứng minh cho Malunkya-putta thấy các câu hỏi ấy là phi lý, vô nghĩa và vô ích, nhưng lại không giảng cho Malunkya-putta về Tánh không của mọi hiện tượng. Thật vậy Malunkya-putta không phải là một đệ tử có tầm cỡ của Ma-ha Ca-diếp, cái yên lặng mà Đức Phật không trả lời trọn vẹn các câu hỏi của Malunkya-putta khác với cái yên lặng khi Đức Phật cầm cành hoa đưa lên cho Ma-ha Ca-diếp xem mà không nói gì cả. Cái yên lặng đó vượt lên trên khổ đau, của già nua và cái chết, vượt ra bên ngoài biên giới của vũ trụ, vượt lên trên niết bàn và cả ta bà, cái yên lặng đó trong nhất thời Malunkya-putta không cần biết.

Cái yên lặng ấy chính là Tánh không của mọi hiện tượng và của sự giải thoát. Cái yên lặng ấy là một sự cảm nhận trực tiếp không thể giải thích bằng lời. Trong tập Nhập Lăng già kinh (Lankavatasutra) người ta

thấy một câu phát biểu của Đức Phật như sau :
:" ***Từ lúc Giác ngộ cho đến khi tịch diệt, Như Lai chưa hề nói một lời nào, và cũng sẽ không nói một lời nào, bởi vì không nói chính là lời nói của Như Lai***". (phỏng theo lời tóm dịch của học giả Alain Grosrey trong quyển Le Grand Livre du Bouddhisme, nhà xuất bản Albin Michel, 2007, trang 509). Nguyên văn câu trên đây theo bản Việt dịch của Tuệ Khải cư sĩ như sau: "***Bồ tát Đại Tuệ lại bạch đức Phật rằng : "Thưa đức Thế Tôn ! Đức Như Lai nói rằng, đêm nào ta chứng Đại Bồ Đề ? Đêm nào ta vào Bát Niết Bàn ? Ta ở trung gian chẳng nói một chữ, Phật nói chẳng phải nói. Đức Thế Tôn ý vào những nghĩa gì mà nói lời như vậy ? Lời nói của Phật chẳng phải lời nói ?"***" (tài liệu trong "Trang nhà Quảng Đức", www.quangduc.com).

Câu phát biểu trên đây cho thấy Đức Phật chỉ là sự yên lặng làm trung gian giữa chúng ta và sự thực tuyệt đối. Thật vậy đối với sự thật tối hậu thì hiện-hữu là sai, không-hiện-hữu cũng là sai, vừa không-hiện-hữu vừa hiện-hữu cũng là sai, không-hiện-hữu cũng không phải là không-hiện-hữu cũng là sai. Tất cả đều sai nên chẳng có gì để mà nói cả. Tất cả những thứ nói gì lên được chỉ là những tạo tác của tâm thức và lệ thuộc vào cái tôi của một cá thể mà thôi. Dòng hiện hữu là một chuỗi hiện tượng mang tính cách tương liên, lôi kéo nhau và liên tục trôi chảy không ngưng nghỉ. Dòng trôi chảy ấy không hề hàm chứa bất cứ một đối tượng nào cũng không mang một chủ đích nào cả. Trên dòng trôi chảy tự nhiên ấy không có một thực thể bền vững nào cũng không có một sự đứt đoạn

nào cả. Sự hiện hữu là hậu quả của một quá trình hình thành không ngừng và bất tận, quá trình đó không có khởi sự cũng chẳng có chấm dứt, tuyệt nhiên không hàm chứa bất cứ một chủ thể hay một đối tượng nào.

Trước cái lôgic đó của mọi hiện tượng, Đức Phật đã giữ yên lặng và không nói gì cả, các đệ tử của Ngài chỉ nghe thấy tiếng vang từ những câu hỏi của họ dội lại từ sự yên lặng của Đức Phật mà thôi. Tóm lại cái lôgic học của Phật giáo không phải dùng để đi tìm một sự thực nào cả mà đúng hơn là để đánh thức sự u mê của chính mình, để ý thức được ngôn từ và khái niệm chỉ có tính cách quy ước, mọi thắc mắc và biện luận chỉ đơn thuần là những bám víu của tâm thức mà thôi.

Bures-Sur-Yvette, ngày 02.04.10

Hoang Phong

Phong cách tán tụng trong Phật giáo Việt Nam

TRẦN VĂN KHÊ

"Rất lạ với chúng tôi nhưng chúng tôi thấy tâm hồn thanh thản. Các vị sư đã đem đến cho chúng tôi một tâm linh rất Việt Nam". Đó là ấn tượng của một người Pháp về âm nhạc nghi lễ Phật giáo Việt Nam - GSTS. Trần Văn Khê.

Trên thế giới về cách tán, tụng có ba trường phái :

Bắc tông, hay Đại thừa gồm có Ấn Độ, Trung Quốc, Triều Tiên, Nhật Bản và Việt Nam. Kinh văn bằng tiếng Phạn (Sanskrit) để nguyên tiếng Phạn, phiên âm ra bằng tiếng Trung Quốc, đọc theo cách phát âm của người Trung Quốc, thì gần giống âm tiếng Phạn, nhưng khi đọc chữ phiên âm theo cách đọc của mỗi nước Triều Tiên, Nhật Bản hay Việt Nam thì rất xa âm tiếng Phạn, như bài chú Vãng sanh (Nam mô A di đà bà dạ v.v....) Có khi tiếng Phạn dịch ra tiếng Trung Quốc viết lại bằng chữ Hán như A Di Đà kinh, Tâm kinh Bát Nhã v.v...

Nam tông hay Tiểu thừa gồm các nước Sri Lanka (Tích Lan), Thái Lan, Cao Miên (Campuchia), Lào. Kinh chép bằng chữ Pàli đọc theo âm Pàli, không dịch ra tiếng bốn xứ.

Mật tông (Tây Tạng, Mông Cổ) kinh gồm những mật ngôn đọc theo một giọng thật trầm.

Sau khi nghe qua ba cách tụng kinh, chúng ta thấy rằng cách tán, tụng trong truyền thống Việt Nam đứng trong truyền thống Bắc tông.

(Phần minh họa bằng các đoạn trích các phong cách tụng của các nước Trung Quốc (danh hiệu Đức Phật Thích Ca Mâu Ni), Nhật Bản (kinh A Di Đà), Campuchia, Tây Tạng và miền Nam Việt Nam – NBT).

Sau khi nghe qua cách niệm "Nam mô A Di Đà Phật" trong các nước Đông Á, nghe qua vài bài tụng như chú Lăng Nghiêm, kệ Khai kinh v.v... chúng tôi có những nhận xét sơ bộ sau đây :

1. Không có một thể nhạc Phật giáo chung cho các nước Đông Á, như cách hát "chant grégorien" chung cho các nước Tây âu, Pháp, Ý, Tây Ban Nha v.v.... Lời kinh giống nhau nhưng nét nhạc của các tụng, tán tùy mỗi nước, mỗi vùng mà thay đổi.
2. Mặc dù đạo Phật thành lập từ Ấn Độ, mặc dù một số kinh chuyển từ Trung Quốc sang các nước Đông Á, nét nhạc trong các bài tụng, bài tán trong truyền thống Việt Nam không chịu ảnh hưởng của Ấn Độ hay Trung Quốc.
3. Trong nước Việt Nam, nét nhạc của các bài tụng, tán thay đổi tùy theo miền, theo vùng. Mà thang âm, điệu thức dùng trong những bài tán, tụng rất gần thang âm điệu thức của tiếng hát ru, những điệu dân ca đặc biệt của mỗi vùng.

4. Có hai điệu thức chính được dùng : điệu Thiên (như hơi nhạc, hơi hạ trong nhạc tài tử miền Nam) và điệu Ai. Điệu thay đổi tùy theo nội dung của bài tán.

Như bài tán "Dương chi tịnh thủy" ca ngợi Đức Quan Âm không có chi buồn.

"Dương chi tịnh thủy

Biển sái tam thiên

Tánh không bát đức lợi nhân thiên

Diệt tội tiêu khiên

Hỏa diệm hóa hồng liên"

Khi nước cam lộ được nhành dương liễu (từ Bồ tát) rải xuống trần, một giọt biến thành ba ngàn giọt rửa sạch tội lỗi oan khiên. Núi lửa hóa thành bông sen hồng. Bài tán đó được tán theo điệu Thiên.

Nhưng khi tán bài tán "Nhất điện" có những câu :

"Thân hình bào ảnh tợ ngân sương

Mạng tợ ngân sương..."

Thân hình chúng ta như hạt sương trắng buổi sáng. Mạng chúng ta cũng mong manh như hạt sương buổi sáng. Nhớ tới cái mong manh của cuộc đời nên bài tán được tán theo điệu Ai.

Điệu thức cũng tùy theo hoàn cảnh mà thay đổi.

Như kệ Khai kinh hay tụng kinh A Di Đà, trong chùa tụng khác, mà trong một đám tang tụng khác.

Từ thực tế trên, có thể kết luận : Cách tán, tụng trong truyền thống Phật giáo Việt Nam rất gần với cách tán, tụng các nước trong phái Bắc tông.

Nhạc Phật giáo Việt Nam bắt nguồn từ nhạc dân tộc Việt Nam, mang hơi điệu nhạc dân gian, nhạc thánh phòng, nhạc dân khấu và nhạc lễ trong cung đình Việt Nam.

VÀI ĐẶC TÍNH CỦA ÂM NHẠC PHẬT GIÁO VIỆT NAM

1. Âm nhạc Phật giáo Việt Nam là một loại lễ nhạc

Nhạc đi đôi với lễ, chỉ được tấu trong khi hành lễ, chứ không phải chỉ để nghe cho vui tai. Mỗi nét nhạc, mỗi bản nhạc đều có liên quan đến một bài kinh, hay một buổi lễ, mục đích để tạo một bầu không khí trang nghiêm, dẫn con người đi sâu vào cuộc sống tâm linh, để hiểu thấu nghĩa sâu xa của những câu kinh và thấm nhuần giáo lý.

Trong đời sống thường nhật tại các chùa, mỗi ngày thường có ba thời kinh : sáng từ 4 giờ đến 5 giờ, trưa cúng Ngọ 12 giờ, và tối 6,7 giờ.

Mỗi lần đều có chuông báo chúng gọi Tăng Ni.

Mỗi thời đều có những bài tụng hay tán riêng.

Như trong thời sáng thì có kệ dâng hương, chú Lăng Nghiêm, Thập chú, Bát Nhã Tâm kinh, niệm danh hiệu Phật Thích Ca 108 lần, rồi phát nguyện, hồi hướng.

Trong thời tối, thiên về Tịnh độ, nên sau khi dâng hương, tụng chú Vãng sinh, kinh Hồng danh sám hối, kinh A Di Đà, chú Biển thực biển thủy, Phát nguyện, Tam tự quy v.v...

Trong thời cúng Khai kinh, có bài tán Dương chi tịnh thủy, tán Khể thủ, tụng bài tựa Lăng Nghiêm, trì chú Phổ Am, chú Đại Bi.

Ngoài các thời cúng trong chùa, còn có những lễ khác như Phật Đản (ngày sanh của Đức Phật), Thành đạo (ngày Đức Phật tìm được chân lý dưới gốc cây bồ đề), Vu Lan (mùa báo hiếu), chẩn tế cô hồn v.v....

Trong dân gian còn có những lễ táng, thỉnh linh, tiến linh, đề phan, đề vị.

2. Nhạc Phật giáo là một loại thanh nhạc. Khí nhạc chỉ để phụ họa cho lời tán, tụng

Người Nhật có danh từ Shōmyō, người Trung Quốc đọc ra Sheng minh, người Việt Nam đọc "Thanh minh". Thanh là tiếng, minh là sáng, sự trong sáng của tiếng nói. Tiếng Phạn là Saddhavidya.

Trong các nước Đông Á đều có tụng và tán. Người Việt ngoài hai lối tụng, tán cơ bản, còn có niệm, đọc, hô, bạch, tụng, xướng, thỉnh, tán, niệm Phật, niệm hương, đọc sớ, hô kệ, tụng kinh, xướng danh hiệu Phật, thỉnh linh, tán những bài ca ngợi công đức của chư Phật, Bồ tát...

Trong những lễ lớn, khi nhạc mới được dùng đến.

Mở đầu bằng chuông trống Bát nhã. Thường thường, người dự lễ tưởng rằng chuông trống đánh từng hồi. Chính chuông trống đánh theo số chữ trong bài kệ.

Bát nhã hội (3 lần, 3 tiếng trống, 1 tiếng chuông)

Thỉnh Phật thượng đường (4 tiếng trống, 1 tiếng chuông).

Đại chúng đồng văn (4 tiếng trống, 1 tiếng chuông)

Bát nhã âm (3 tiếng trống, 1 tiếng chuông).

Phổ nguyện pháp giới (4 tiếng trống, 1 tiếng chuông).

Đăng hữu tình (3 tiếng trống, 1 tiếng chuông)

Nhập Bát Nhã (3 tiếng trống, 1 tiếng chuông)

Ba la mật môn (4 tiếng trống, 1 tiếng chuông)

Hồi chuông và trống luôn đến dứt.

Sau trống chuông Bát nhã, dàn đại nhạc tấu bài Đăng đàn.

Tiểu nhạc tấu bài Long ngâm, hoặc Ngũ đối thượng.

Chuông gia trì, mõ gia trì và tang mở đầu cho bài tán Dương chi tịnh thủy (trong lễ Khai kinh).

Trong lúc tán, nét nhạc theo câu kinh, nhạc công phải thuộc bài tán. Có khi nhạc tấu bài Lưu thủy thầy, tức là bản Lưu thủy đồn theo phong cách nhạc lễ.

NHỮNG ĐẶC TÍNH CỦA HAI CÁCH TỤNG, TÁN TRONG TRUYỀN THỐNG VIỆT NAM

1. "Tụng" là đọc lớn, lớn hơn "đọc" và "niệm".

"Tán" là ca ngợi, khen tặng. Tiếng "tán" có thể to hơn tiếng "tụng".

2. Thanh giọng được hệ thống hóa trong khuôn khổ của một quãng tám, trong bài "tụng" cũng như bài "tán".

3. Thang âm của bài tụng, có thể 3,4 hoặc 5 (tam, tứ hoặc ngũ cung). Thang âm trong các bài tán đều là ngũ cung.

4. Điệu thức Thiền và Ai đều được dùng trong tụng hoặc tán và tùy nội dung bài kinh, theo địa phương, theo bối cảnh.

5. Nét nhạc trong các bài "tụng" tùy theo thanh giọng của những chữ trong câu kinh và cũng tùy theo người tụng.

Nét nhạc trong bài tán thường cố định theo từng bài. Người tán không thể thay đổi nét nhạc.

6. Mỗi chữ trong câu kinh chỉ được thể hiện theo một âm trong bài tụng (Style syllabique).

Trong bài tán, một chữ có thể tán với nhiều âm (Style mélismatique).

7. Âm vực thâu hẹp trong bài tụng, và mở rộng trong bài tán.

8. Trong bài tụng nhịp đều trường canh, mỗi chữ trùng với một tiếng mõ...

Trong bài tán, nhịp phức tạp hơn. Chữ quan trọng trong câu kinh, kệ thường được xướng theo nhịp ngoại. Tang, mõ đánh theo chu kỳ (rythme cyclique). Trống đánh theo đối điểm (contrepont).

Có ba loại : tán rơi, tán xấp, tán trạo. Nhịp theo chu kỳ khác nhau.

Ngoài ra những cách "luyến láy" được qui định rất cẩn thận.

Vì thời gian có hạn, nên chưa đề cập vấn đề nhạc cụ dùng trong các lễ. Bài bản của các dàn nhạc phụ họa cũng chưa kể hết.

Kết luận

Âm nhạc Phật giáo Việt Nam là một phần của âm nhạc truyền thống Việt Nam, mang tính chất đặc thù của âm nhạc dân gian, âm nhạc thánh phòng và âm nhạc lễ Việt Nam.

Nét nhạc, điệu thức, tiết tấu trong âm nhạc Phật giáo Việt Nam rất phong phú và tế nhị.

Nhạc mang tính chất thanh thản, nghiêm trang, đôi khi buồn man mác, mà không bi lụy.

Nhạc gợi một bầu không khí trang nghiêm trầm lắng, giúp cho người tụng kinh và người nghe kinh có thể tập trung tư tưởng vào nghĩa của lời kinh.

Cách tụng, tán trong Phật giáo Việt Nam, ngày nay có xu hướng đi đến chỗ giản dị hóa. Trong khi tại các nước Đông Á khác, như ở Nhật Bản, Triều Tiên, nhạc Phật giáo được truyền tụng trong các chùa, nghiên cứu để viết thành sách đã được trình bày rành mạch trong các cuộc hội thảo khoa học, trong nước Việt Nam chưa có một công trình nghiên cứu rành mạch về nhạc Phật giáo. Tôi rất mong sẽ có những nhà nhạc học để tâm đến nhạc Phật giáo Việt Nam để cho những cách tán, tụng rất độc đáo của Việt Nam được truyền lại cho thế hệ mai sau, mà không bị lớp bụi thời gian che lấp và chôn vùi.

GSTS. TRẦN VĂN KHÊ

Phương pháp giải quyết vấn đề và Tứ Diệu Đế (phần 1)

Nguyễn Cung Thông
nguyencungthong@yahoo.com

'... Bụt ở cong/trong nhà,
chẳng phải tìm xa ...' Hồi
thứ năm, Cư Trần Lạc Đạo
Phú, vua Trần Nhân Tông
1258-1308 (Bụt biểu tượng
cho trí tuệ, phiên âm từ
tiếng Phạn budh- có nghĩa
là hiểu, biết, ý thức được,
giác ...)

Loạt bài này tóm tắt các suy nghĩ về phương pháp giải quyết vấn đề (viết tắt là ppgq, problem solving) và Tứ Diệu Đế (viết tắt là tdd, the Four Noble Truths) - nói cách khác hơn là suy nghĩ về tư duy (think of thinking). Nội dung các phần sau dựa nhiều vào kinh nghiệm kỹ thuật, ngôn ngữ, giáo dục (sư phạm) và nhất là từ sự quan sát và suy nghĩ cá nhân qua những hoạt động hàng ngày. Một số từ có tiếng Anh/Pháp kèm theo để người đọc dễ tham khảo thêm. Người viết sẽ cố tránh các thuật ngữ Tâm Lí Học, Toán Học cũng như Phật Học cho bài đọc dễ hiểu hơn. Trong quá trình tìm hiểu về con người cũng như tìm tòi những phương cách giải toả nỗi lo âu, các vấn đề con người phải đối phó hàng ngày cho đến hàng năm - ngay cả hết cuộc đời - ppgq luôn luôn hiện diện và là cốt lõi của rất nhiều hoạt động, từ quảng đại quần chúng (bình dân) cho đến chuyên ngành (bác học). Nhiều khi ta cũng áp dụng các cách giải quyết vấn đề/gqvd mà không ý thức được, như một thói quen (nhắm hướng khi tìm

đường đi, 5 nhân 20 bằng 100 ...) chẳng hạn. Thật ra có rất nhiều ppgq trong kinh điển: từ Nhị Thập Ngũ Đế (Đề, 25 Diệu Đề) tới Cửu Đề (9 Diệu Đế/Đề) đều hàm chứa tdd phần nào. Phần 1 chỉ chú trọng vào tdd và tương quan với phương pháp khoa học khách quan và luôn kiểm chứng được, ngoài ra các dữ kiện ngôn ngữ sẽ làm rõ thêm ý nghĩa và áp dụng của tdd trong tiếng nói và sinh hoạt hàng ngày của chúng ta. Cứ mỗi lần giải quyết xong một vấn đề, hay trải qua một kinh nghiệm đó, cũng chính là thêm vào bộ nhớ của ta một kiến thức và thêm một chìa khoá giúp ta thoát (giải thoát 解脱 - tiếng Phạn moksha मोक्ष) cõi u mê tăm tối (vô minh 無明 - tiếng Phạn avidya अविद्य). Đây là một mục tiêu lớn hơn của tdd và ppgq cùng đóng góp vào nền tảng và phát triển trí tuệ con người. Khả năng quản lý dữ kiện và gqvd rất cần thiết khi nền văn minh càng ngày càng tiến bộ cùng với kiến thức gia tăng tột bậc. Nhiều ngành chuyên môn xuất hiện là kết quả của nhiều năm học hỏi và nghiên cứu. Cũng nên nhắc lại ở đây định nghĩa của một chuyên gia (chuyên viên, expert) là người trong bộ nhớ có nhiều phương pháp giải quyết (schemas) về một lãnh vực nào đó. Các khái niệm giải thoát, vô minh, vô thường, niết bàn ... đều cần ít nhất cả cuốn sách để tìm hiểu cho cặn kẽ thêm và không nằm trong phạm trù bài viết này.

Tứ Diệu Đế 四聖諦 là các từ Hán Việt/HV còn gọi là Tứ Diệu Đề, Tứ Đế, Tứ Thánh Đế, Tứ Chân Đế ... Cụm từ này dịch nghĩa của tiếng Phạn चत्वारि आर्यसत्यानि (*catvāri āryasatyāni*, *bốn chân lí/sự thật cao cả/mầu nhiệm*)

thường gặp trong kinh Phật¹ và cũng là một lý thuyết căn bản của đạo Phật. Tdd gồm có bốn phần: Khổ Đế 苦諦, Tập Đế 集諦, Diệt Đế 滅諦 và Đạo Đế 道諦; Với bốn giai đoạn rất đơn giản như vậy, tdd là một ppgq có khả năng ứng dụng rất cao so với những ppgq khác phức tạp hơn mà mức áp dụng lại rất thấp (hạn chế). Đức Phật Tổ đã giảng về tdd đầu tiên tại vườn Lộc Uyển¹ (Sarnath) cách đây hơn hai thiên niên kỷ; Tuy nhiên tdd vẫn còn được nhiều người nhắc đến ở khắp nơi trên hành tinh này: ngày nào chúng ta còn bị hấp lực của trái đất chi phối, thì ngày đó con người vẫn phải đối phó với mọi hình thức giam hãm của các dây nhợ ràng buộc³ đó.

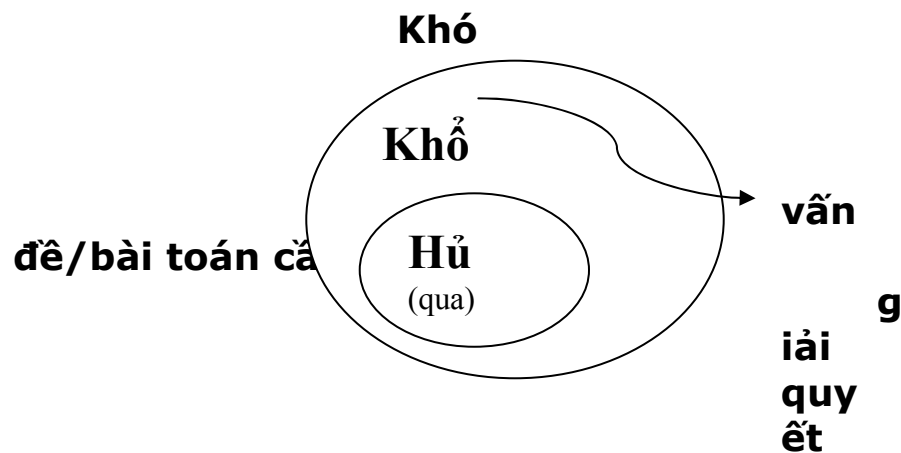
1. Khổ Đế

1.1 Khổ 苦 là từ HV, giọng Bắc Kinh/BK bây giờ là kǔ kù so với giọng Quảng Đông fu2 gu2, Hẹ k'u3 fu3 và Mân Nam khu2. Khổ là âm Hán Trung Cổ và có các biến âm là **khó** rất thường gặp trong tiếng Việt. Đây chính là một định nghĩa cô đọng của vấn đề hay điều gì khó hiểu, một bài toán (problem, problème, проблема) mà đáp số không dễ dàng tìm ra. Có điều gì khó² hiểu hay không thấy cách giải quyết rõ ràng phải là giai đoạn đầu tiên của ppgq, nếu không thì chẳng có gì đáng quan tâm. Nghĩa nguyên thủy của khổ là rau đắng (đồ), sau mở rộng nghĩa với ý vị đắng, vất vả, khổn khổ, khó khăn, hoạn nạn ...Theo Thuyết Văn Giải Tự/TVGT (thời Đông Hán) thì khổ là loài rau đắng:

<說文> 大苦, 荼也

<Thuyết Văn> đại khổ, linh dã

Liên hệ trực tiếp (ngữ âm) giữa khổ và khó chính là dây nối giữa tdd và ppgq mà rất ít người biết đến. Tiếng Trung (Quốc) bây giờ không xài chữ khó (khổ) như tiếng Việt cho thấy sự gần gũi lâu đời giữa văn hoá xã hội VN với Phật giáo, cũng như các dạng cõi gỡ giải, Bụt buộc Phật.



Phạm trù nghĩa của khó-khổ-hủ
(*khổ /hủ qua, trái ngược đắng*)

Khổ qua là một cây thuốc thiên nhiên được Liên Hiệp Quốc đề bạt (in tem năm 1980). Tục ngữ '*thuốc đắng giã tật*' nói lên phần nào một tính chất của ppgq, thường ngược lại (đắng) với sự ưa thích bình thường (ngọt).

Tiếng Anh dùng tính từ hard (cứng) để chỉ khó khăn: nghĩa gốc là sức mạnh, cứng (cụ thể) và mở rộng nghĩa thành khó khăn (cần sức mạnh của ý chí, tăng mức độ trừu tượng).

Khổ là từ HV dịch nghĩa của tiếng Phạn दुःख duhkha (dukkha: khó chịu, đau khổ, đau đớn, khổn khổ, khó khăn ...). Để ý phạm trù nghĩa (rất rộng) của các tiếng Phạn dùng trong kinh Phật³, và quá trình dịch nghĩa từ tiếng Phạn ra tiếng Trung (Hoa) hay tiếng Việt (hay Cổ Việt) qua kinh điển và lời giảng (địa phương) mà có tác giả cho là được bản địa hoá. Tiếng Phạn **du** nghĩa là xấu, tồi bại hợp với **kha** là trống/rỗng (không/emptiness) cho thấy nghĩa nguyên thủy của duhkha là cái gì trống rỗng (không có thật) và đáng chê trách. Thành ra cách dịch theo ý duhkha là '**Khổ**' không được chính xác cho lắm.

1.2 Đế hay đề 諦 là từ HV: nghĩa nguyên thủy là thẩm xét/tra xét - TVGT ghi đế là thẩm dã 審也; Nhưng theo nhà Phật thì là chân ngôn 真言 và cũng là cách dịch nghĩa của tiếng Phạn सत्य satya (chân thật, thành thật, đáng tin, thật sự, thành công ...).

1.3 Từ sự quan sát cuộc đời con người, ta có thể nhận ra là mọi dạng hiện hữu đều mang tính chất khổn khổ (**khó**) - rõ nét nhất là khi mục tiêu (ước muốn) chưa đạt được - cái khoảng cách càng xa mục tiêu bao nhiêu thì mức độ sầu não càng cao bấy nhiêu. Điều này còn thấy trong bốn giai đoạn sinh lão bệnh tử (tứ khổ) hay nhìn hẹp hơn ở trong ngũ uẩn (ngũ ấm: sắc thụ tưởng hành thức). Không ý thức được 'sự thay đổi mới là căn bản của mọi sự vật' hay vô thường 無常 - अनित्य anitya, và 'cái tôi' (ngã) làm cho dễ lầm đường (vô ngã 無我- अनात्मन्) anatman): đây là những yếu tố làm cho khoảng cách

của 'cái có' và 'cái muốn có' trở nên lớn hơn, tạo ra bao nhiêu vấn đề cần phải giải quyết. Tóm lại, từ lòng mong ước (muốn) một trạng thái (hoàn cảnh, tình trạng) A thay đổi hay trở thành trạng thái B thì ta đã có ít nhất một vấn đề cần phải giải quyết. Khoảng cách⁴ giữa A (trạng thái đầu/Initial state) và B (trạng thái cuối/Final state) càng lớn thì vấn đề càng khó giải quyết, nói cách khác giữa A và B có chướng ngại vật (vật chướng ngại hay cản, obstacle), thí dụ như

(a) tìm đường đi đến nhà người bạn (ở gần, ở xa, ở nước ngoài ...): *trạng thái đầu (A) mình đang ở nhà - trạng thái cuối (B) mình ở nhà bạn*

(b) giải bài toán "tổng số các chân của một đàn bò kể cả người chăn bò là 34, tìm ra số con bò ...": *trạng thái đầu (A) đếm hết số chân cả là 34 - trạng thái cuối (B) số con bò là bao nhiêu?*

(c) giải phương trình bậc nhất $4x+2=34$: *trạng thái đầu (A) được cho một phương trình bậc nhất là $4x + 2 = 34$ mà x thường đại diện cho một con số nào đó (pronomeral), trạng thái cuối (B) phải tìm ra giá trị đặc biệt của x trong hoàn cảnh này*

(d) trở thành triệu phú (trong 3 năm ...): *trạng thái đầu (A) mình là một người bình thường (không có trong tay cả bạc triệu), trạng thái cuối (B) mình nắm trong tay bạc triệu*

(e) muốn lập gia đình với anh/chị X: *trạng thái đầu (A) chưa có gia đình (còn độc thân, hay đã từng có gia đình ...), trạng thái cuối (B) mình thành lập gia đình với anh/chị X*

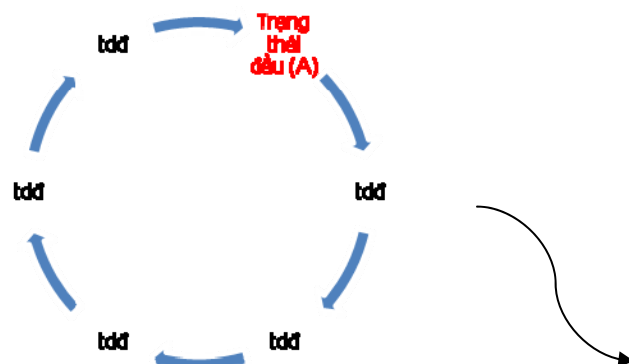
(f) buổi sáng xe không khởi động (nổ máy, đề máy) được: *trạng thái đầu (A) xe không*

nỗ, trạng thái cuối (B) xe chạy bình thường trở lại

...V.V...

Một số vấn đề khá rõ ràng (well-defined) như a, b, c và f so với một số vấn đề không rõ ràng cho lắm (ill-defined) như d và e mà ta phải cần thêm dữ kiện để hiểu rõ hơn; Còn một số vấn đề chưa ai giải được (vấn đề mở, còn bỏ ngõ, open problem) như khả năng tiên đoán cấu trúc của phân tử prôtein từ chuỗi axit aminô (amino acid sequence), bài toán bốn màu⁵ để tô bản đồ (four-colour map problem) ... Lại có những vấn đề rất thực tế (real-world problems) như muốn lập gia đình, tìm phương pháp kiếm tiền nhiều hơn ... So với một số vấn đề hầu như chỉ thấy trong lớp học (khi đi đến trường học).

**Thực hành nhiều lần tdd
sẽ trở thành thói quen (trí nhớ dài hạn/long-term memory)**



Trạng thái cuối (B)

Sau khi đã nhận ra vấn đề cần giải quyết, ta không nên nhảy ngay vào 'vòng quyết định' hay hành động. Có thể là phải quan sát thêm, học hỏi hay tìm thêm các dữ kiện cho thông suốt vấn đề - có khi phải làm ra mô hình (cụ thể, physical model) của vấn đề - đem tất cả các giác quan và đầu óc liên hệ trực tiếp với vấn đề (sống với vấn đề/bài toán). Các hoạt động này dẫn đến giai đoạn thứ nhì trong chu kỳ tdd hay *truy ngược lại từ trường hợp đã có (tình trạng A)* và tìm ra các nguyên nhân, yếu tố đã tạo ra vấn đề trên (tình trạng A).

2. Tập Đế

2.1 Tập 集 là từ HV với nhiều nghĩa: hội hợp (tụ tập, tập hợp), làm nên, đều ... Cùng một gốc với tạp 雜 (phức tạp, tạp nhạp) - đều thuộc bộ chuy 隹 chỉ loài chim đuôi ngắn. Nghĩa nguyên thủy của tập là đàn chim tụ lại trên cây:

【說文】羣鳥在木上也

[Thuyết Văn] quần điều tại mộc thượng dã

Tập, tạp HV có những biến âm trong tiếng Việt như tốp, tốp, chập (nối lại), chắp, chập chùng (chập chông), đắp, xấp ... Tạp hoá (hàng hoá lặt vặt) còn để lại vết tích là tiệm 'chạp phô' theo giọng Quảng Đông ... Các dạng biến âm trên nói lên phần nào bản chất phức tạp hay tập hợp của nhiều thành phần đã tạo thành vấn đề (Duyên Khởi/Thập Nhị Nhân Duyên). Tập Đế là cách dịch nghĩa của tiếng Phạn समुदय samudaya: kết hợp, nối lại ... Tiền tố tiếng Phạn sam- (cùng, chung)

hợp với từ gốc **udaya** (mọc, lên - như mặt trời mặt trăng, mây tụ lại). Đi sâu vào cấu trúc tiếng Phạn, **u** hàm ý trở nên (tạo thành) và **aya** có nghĩa là lý do (reason), cho nên udaya उदय có nghĩa nguyên thủy là các nguyên nhân tạo ra đau khổ khi có một số điều kiện kết hợp nào đó.

2.2 Sau khi nhận thức được cái khó (khổ) thì ta hãy lần ra các nguyên nhân gây ra sự khó khăn (khổ não): nói cách khác, hãy tìm ra nhân của các quả này (nhân quả). Tam độc hay tam phọc³ (tam căn) là ba cội rễ của phiền não: tham (tham lam), sân (hận, giận hờn), si (mê). Ba cái mầm này luôn luôn hiện hữu trong mỗi con người chúng ta. Chính những mầm mống này tụ lại (**tập, tạp**) làm cho con người chìm đắm trong bể khổ vô minh/ngu đần; Các loại ham muốn này cũng làm con người không thể thoát khỏi vòng luân hồi (輪廻 - tiếng Phạn संसार sam-sāra). Giai đoạn 2 (Tập Đế) không phải là độc lập với giai đoạn 1 (Khổ Đế) mà thực ra còn làm vấn đề (cái khó/ khổ) trở nên sáng tỏ hơn nữa vì các mối tương quan đã được tìm ra: các hiện tượng (vật lí hay tâm lí) đều có mối liên hệ với nhau, phản ánh qua Thập Nhị Nhân Duyên (十二因緣 - tiếng Phạn dvādaśanidāna).

2.3 Khi phân tách vấn đề cho hiểu thêm tại sao lại có trường hợp khó khăn như vậy, có khi ta cũng cảm nhận phần nào cách giải qua các mối dây tương tác đang theo đuổi:

(a) tìm các con đường dẫn đến nhà bạn hay từ A đến B - xem bản đồ từ A đến B hay B

đến A, tra ngược lại từ vị trí nhà bạn đến nhà mình - nhận ra các địa điểm đã từng biết, hỏi người đi đường ...

(b) tìm hiểu số chân (con) bò khi biết số bò - như 5 con bò thì có 20 cái chân, cộng với hai cái chân của người chăn bò là 22 ... Tổng quát hơn, nếu số con bò là x thì số chân bò là 4 nhân với x ...

(c) tìm hiểu trạng thái đầu A tại sao phương trình lại có dạng $4x + 2 = 34$: đầu tiên là lấy 4 nhân với x , sau đó cộng với 2, và kết quả là 34 ... Nói cách khác, tìm hiểu cơ cấu của từng bộ phận tạo nên toàn thể vấn đề (phương trình $4x + 2 = 34$)

(d) trạng thái đầu A là hiện tại, muốn thêm 200000 đồng, thêm 300000, và 400000 ... để có trong tay cả triệu - hay có thể nhảy vọt (như trúng số) đến trạng thái cuối là triệu phú ...

(e) tìm hiểu tình trạng đầu A - mối liên hệ với anh/chị X ra sao, các cách làm cho thêm gần gũi hơn hay đậm đà hơn để dẫn tới hôn nhân hay chung sống lâu dài ...

(f) trạng thái đầu A, sáng nay xe 'trở chứng' không chạy - tìm hiểu lý do như xem lại các dây nối bình, động cơ đề, xăng còn hay hết, tình trạng đèn báo hiệu (tùy loại xe) ...

Giai đoạn tìm hiểu vấn đề từ các khía cạnh khác nhau - ngay cả rời bỏ vấn đề để làm chuyện khác như đi bộ hay đi nằm nghỉ (nhưng không phải là đi xem TV, video), xong rồi quay lại để có thể nhìn vấn đề (còn

gọi là incubation) - đều cho ta những cách nhìn mới lạ, gia tăng khả năng giải quyết hơn là dính líu quá nhiều theo chiều sâu mà mất đi chiều rộng (*đi một đường học một sàng khôn*); Thái độ khách quan này rất cần thiết trong giai đoạn đầu của ppgq, vì ta rất dễ không nhận ra những dữ kiện hay tín hiệu khác để giải quyết vấn đề cho hoàn hảo hơn.

3. Diệt Đế

3.1 Diệt nghĩa là mất, hết (tiêu diệt), tắt (lửa); Diệt dịch nghĩa tiếng Phạn निरोध nirodha: sự cầm giữ, đè nén, tiêu huỷ, thất vọng ... Giọng BK bây giờ là miê so với giọng Quảng Đông mit6, Mân Nam biat8, tiếng Hàn myel, Nhật là metsu/betsu - chỉ có tiếng Việt mới ngạc cứng hoá cho ra các dạng diệt, dứt, dứt. Các dạng biến âm trong tiếng Việt là **dứt** (lửa), **dứt**. Theo TVGT thì diệt (biên hiệu 7402) là

滅, [亡列切], 盡也。從水戠聲

Diệt ,[vong liệt thiết] , tận dã . Tòng thủy diệt thanh

Nghĩa gốc của diệt có thể thấy trong cấu tạo của chữ Phạn và chữ Hán. Nirodha gồm có tiền tố ni- nghĩa là thoát khỏi, không còn ... và từ gốc rodha là giới hạn, giam hãm (lao tù) ... Do đó, nghĩa đầu tiên từ cách chiết tự trên của Diệt Đế là thoát khỏi sự kềm kẹp (diệt, dứt bỏ - cessation): đây là nghĩa nhiều người biết nhất. Tuy nhiên, tiền tố ni- trong tiếng Phạn còn có nghĩa là trở nên (into), thành ra nirodha có thể hiểu một cách khác là trở thành giam hãm (bị giới hạn): ít người

biết nghĩa này hơn. Cách dịch nghĩa qua tiếng Hán (diệt) cũng hỗ trợ cho nghĩa đầu tiên (dứt bỏ) với bộ thủy (nước) và chữ hoả (lửa) là một thành phần của chữ diệt滅.

3.2 Sau khi đã tìm ra được nguyên nhân gây ra khổ não (khó khăn) thì phải **diệt** bỏ chúng từ các cội rễ này, nếu các ham muốn bị tận diệt thì kết quả là các đau khổ cũng mất theo. Giai đoạn này gồm có những hoạt động cụ thể từ dập tắt lửa (nghĩa nguyên thủy) cho đến loại bỏ lòng ham muốn, diệt trừ các nguyên nhân đã tạo nên khó khăn (nỗi khổ, vấn đề) và đạt được trạng thái niết bàn (涅槃 - tiếng Phạn nirvana निर्वाण); Tính chất đặc thù (local) này tương phản với tính chất bao quát (global) của giai đoạn 2 (Tập Đế) và cho thấy bản chất tích cực (positive) của tđđ, chứ không phải tiêu cực như một số người lầm tưởng. Mục đích của giai đoạn này là biến đổi trạng thái ban đầu A đến trạng thái cuối B, san bằng khoảng cách giữa A và B. Trở lại và áp dụng giai đoạn Diệt Đế cho các trường hợp đặt ra bên trên:

3.3 Thực hành hay áp dụng một phương án chọn ra từ kết quả của hai giai đoạn trước (Khổ Đế và Tập Đế) - tóm tắt giai đoạn 3 cho các trường hợp đã nêu ra bên trên:

(a) bắt đầu đi bộ hay lái xe theo con đường đã chọn trên bản đồ (có thể dựa vào khoảng cách ngắn nhất, đi đường cái mà thôi, đi theo những đường mà mình đã đi qua nhiều lần ... Nếu chẳng cần tham khảo bản đồ hay suy nghĩ đến các đường đi mà cứ đến nhà bạn đại (lần mò theo hướng và hỏi đường nếu lạc ...) cũng là một ppgq (thử-và-sai-thử-tiếp). Nếu

liên tục kiểm lại (bằng cách hỏi thăm đường) còn cách nhà bạn bao xa trên đường đi, hay là một cách thăm định khoảng cách đến mục tiêu còn bao xa: đây là phương pháp Phương-Tiện-Mục-Tiêu (Means-End Analysis) - xem thêm mục (e) bên dưới

(b) thử xem số chân của trường hợp 10 con bò ra sao: $4 \times 10 + 2 = 42$, quá nhiều chân so với kết quả đã cho là 34 ... Nên phải giảm số con bò xuống ... Thử số con bò là 5 thì số chân là $4 \times 5 + 2 = 22$, quá ít so với kết quả đã cho là 34 ... Khi thử số con bò là 8 (giữa hai số 10 và 5) thì thấy số chân là $4 \times 8 + 2 = 34$ đúng với kết quả đã cho. Cách giải kiểu này là phương pháp 'thử-và-sai-thử-tiếp' (trial-and-error method, còn gọi là cách giải 'máy móc'/Mechanical solution) cho đến lúc đạt được đáp số, phép giải trên rất thường gặp.

(c) dựa vào quá trình cấu tạo nên phương trình $4x + 2 = 34$, một cách giải là đi ngược lại các quá trình đã nhận ra: trừ 2 từ 34 (vì quá trình nguyên thủy là +2, ngược lại là -2), kết quả được 32 - xong rồi chia kết quả này cho 4 (vì quá trình nguyên thủy là nhân với 4, ngược lại là chia cho 4) thì được 8. Đây là đáp số cho bài toán dùng phương pháp 'đi ngược lại' (back-tracking). Phương pháp 'đi ngược lại' và 'thử-và-sai-thử-tiếp' trên là những cách rất thông thường khi con người phải đối phó với một vấn đề khó khăn (còn gọi là heuristics). Có nhà lại dựa vào cách giải các phương trình bậc nhất đã biết trước đây để giải bài này như sau

$$4x + 2 = 34 \qquad \text{(ghi lại phương trình)}$$

$$4x + 2 - 2 = 34 - 2 \quad (\text{trừ hai vế cùng một số } 2)$$

$$4x = 32$$

Vì muốn x bằng bao nhiêu nên chia hai vế cho cùng một số 4 để cho x đứng một mình

$$4x/4 = 32/4$$

$$x = 8 \quad (\text{đây cũng là kết quả đã tìm thấy bằng cách 'đi ngược lại' bên trên})$$

Dựa vào kinh nghiệm từ trước để giải các vấn đề giống nhau hay cùng loại là bản chất tự nhiên của con người (*ngựa quen đường cũ*), và cũng cho thấy bộ nhớ hoạt động một cách bình thường. Tuy nhiên phải xem kỹ các điều kiện của các vấn đề hay bài toán có thật sự giống nhau hay không (*trông gà hoá quố*), vì nếu không có thể dẫn đến kết quả sai lệch. Đây là cách giải dùng loại suy (analogy).

Các phương pháp giải phương trình bậc nhất như trên - theo từng giai đoạn rõ ràng và chính xác - còn gọi là algorít (algorithm) phổ thông trong Toán và Khoa Học; Khác với heuristics, algorít thường cho ra đáp số một cách chắc chắn: thí dụ như phép tính diện tích hình tam giác bằng cách lấy chiều cao nhân với đáy rồi chia cho 2 ...

(d) dựa vào những quá trình để trở thành triệu phú, ta có thể lập nên những mục tiêu phụ (subgoals) từ trạng thái đầu tiên A: xây dựng gia tài lên 200000 đồng (mục tiêu phụ số 1), xây dựng gia tài thành 500000 đồng (mục tiêu phụ số 2) ...v.v... Cho đến khi đạt được mục tiêu cuối cùng (trạng thái cuối B - triệu phú).

(e) cũng như (d), thành lập các mục tiêu phụ để chinh phục quả tim X - sau đó tới mục tiêu cuối cùng là thành lập gia đình với X (trạng thái cuối B). Mỗi khi thực hiện xong một giai đoạn thì khoảng cách đến trạng thái cuối B càng ngắn lại (càng ngày càng thân với X) cho đến khi hoàn thành công việc là tới đích. Đây cũng gọi là phương pháp Phương-Tiện-Mục-Tiêu (Means-End Analysis/MEA).

(f) dựa vào kết quả của các hoạt động tìm hiểu tình trạng của động cơ đề, dây nối, bình điện ... Nếu thấy một trục trặc nào đó thì chỉnh lại (nối dây lại, thay bình điện, đổi máy đề ...). Xong rồi thì đề máy xem ra sao: các hoạt động này biểu thị phương pháp 'thử-và-sai-thử-tiếp' rất rõ nét.

4. Đạo Đế

Đạo Đế là từ HV dịch nghĩa của tiếng Phạn मार्ग marga: con đường, phương pháp, kiểu cách, tập tục (xưa); Marga lại có gốc Phạn là động từ marg- với nghĩa tìm kiếm ... Điều quan trọng nên nhắc ở đây là không phải chỉ có một con đường để giải quyết vấn đề; Như có ít nhất bốn "Đạo" (marga) trong phái Yoga (Du Già 瑜伽- tiếng Phạn योग) tùy vào tính khí mỗi người: Jnana Yoga chuyên về thiền định và phân biệt để tìm ra chân lý tuyệt đối, Raja Yoga chuyên về thiền định để có thể kiểm soát tư tưởng của mình ...v.v...

4.1 Đạo

Nghĩa nguyên thủy của đạo là đường đi (bộ sức trong cách viết chữ Hán), sau mở rộng nghĩa bao gồm các nghĩa đạo lý, thông suốt, cách thức.... Theo TVGT

道, [徒皓切], 所行道也。從辵從晉。一達謂之道
Đạo ,[đồ hạo thiết] , sở hàng đạo dã . Tông
sức tông thủ . Nhất đạt vị chi đạo

Giai đoạn sau cùng trong chu kỳ tdd là nhìn xem các con đường (**đạo**) diệt bỏ các khó khăn (khổ đau): như Bát Chính Đạo (八正道 - āryaṣṭāṅgamārga: chính kiến, chính tư duy, chính ngữ, chính nghiệp, chính mệnh, chính tinh tiến, chính niệm, chính định). Đây là thời kỳ ngừa bệnh (preventative, phòng ngừa) hơn là chữa bệnh (reactive, phản ứng) như ba giai đoạn trước đó, hay là ppgq lâu dài thay vì ngắn hạn. Tam Thập Thất **Đạo** Phẩm (三十七道品 - bodhipakṣa dharma, Giác Phần hay Bồ Đề Phần trong đó có Bát Chính Đạo) là 37 cách hỗ trợ cho ta đạt bồ đề (ngộ), đều là những con đường dẫn đến giải thoát và niết bàn. Ngoài ra, kinh Phật còn nói đến 28000 pháp môn hay **đạo** để thoát khỏi tính tham, 28000 pháp môn để ra khỏi lòng sân và 28000 pháp môn để thực hành và là thuốc giải (antidote) cho lòng si: hay tổng quát hơn là 84000 cánh cửa mở ra để cho mọi người có thể đạt được quả bồ đề. Điều này cho thấy khả năng chi tiết hoá của tdd cho từng cá nhân trong xã hội (customised) và mức độ áp dụng rất cao của ppgq này. Vì từ kinh nghiệm bản thân và khả năng quan sát, tư duy đặc biệt của đức Phật Tổ nên tdd tuy rất đơn giản và dễ hiểu nhưng không thiếu mức độ sâu sắc. Tdd được quảng đại quần chúng hưởng ứng không kể ngành nghề, ngôn ngữ, địa lý,

tuổi tác, màu da ... đến nỗi một học giả Tây phương đã phải phê bình rằng '*He is a cool head with a warm heart*' (tạm dịch: Ông ta/đức Thế Tôn có đầu óc lạnh lùng nhưng một con tim nóng bỏng/bao dung).

4.2 Những con đường dẫn đến đáp số

Nhà Toán học Pháp René Descartes (1590-1650) đã từng bỏ nhiều thời gian suy nghĩ về tư duy để tìm ra ppgq tuy có thiên về ngành Hình Học và Đại Số. Ông được coi là cha đẻ của triết học hiện đại, cũng như trường phái duy lý (Rationalism). Cuốn Phương Pháp Luận (*Discours de la Méthode*, 1637) đặt nền tảng cho khoa học cận đại cũng như câu viết bất hủ của ông thường được trích (từ Chương 4, sđd)

Cogito, ergo sum (tiếng La Tinh) *Je pense, donc je suis* (Pháp)

I think, therefore I am (Anh) *Я думаю, поэтому я* (Nga)

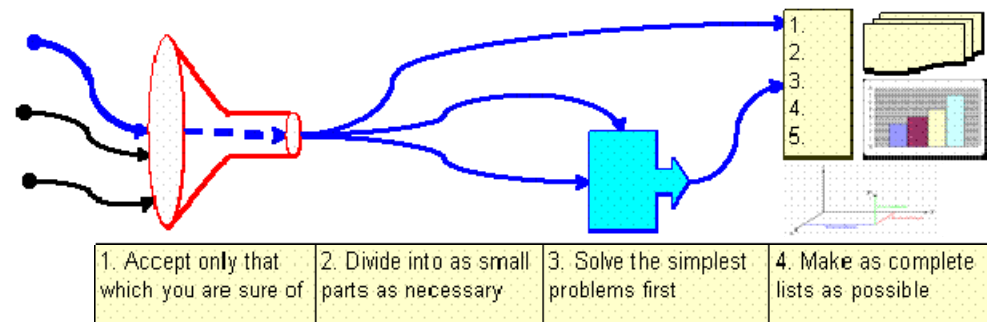
Tạm dịch: *Tôi tư duy, vậy tôi tồn tại (tôi suy nghĩ, vậy có tôi)*

Phương pháp gqvd của Descartes gọi là Phương-Pháp-Nghi-Ngờ⁶ (Method of Doubt) vì đầu tiên là ta không tin những gì mà mình không biết (hay chỉ chấp nhận cái mình biết chắc), sau đó là

- chia vấn đề cần giải (lớn) ra thành những thành phần (nhỏ) hơn
- giải quyết các thành phần nhỏ này theo hệ thống/thứ tự (từ nhỏ đến lớn)
- hệ thống hoá, lập bảng tổng kết (dùng hình vẽ, đồ thị, bảng tóm tắt...) để chắc là không

sốt một điều gì trong bài giải - trích từ trang http://en.wikipedia.org/wiki/Discourse_on_the_Method

(để ý Phương-Pháp-Nghi-Ngờ của Descartes có 4 giai đoạn chính)



Từ thời Descartes về sau có nhiều tác giả đề ra rất nhiều ppgq, người viết tạm tóm tắt vài phương pháp như sau

- Tám-Giai-Đoạn (Eight Disciplines Problem Solving, thường viết tắt là 8D) bắt đầu bằng giai đoạn 1 là thành lập một nhóm để giải quyết một trục trặc (vấn đề) nào đó đến giai đoạn 7 là thay đổi hệ thống (hành chánh, cách lắp ráp xe ...) để không còn trục trặc, giai đoạn 8 là chúc mừng nhóm đã hoạt động thành công (công nhận và ban thưởng cho những nỗ lực có kết quả). Kinh nghiệm của chính người viết khi còn làm Kỹ Sư hãng Ford vào đầu thập niên 1980 cho thấy vài kết quả khả quan từ ppgq Tám-Giai-Đoạn, xem thêm chi tiết trong cuốn "Phương Pháp Giải Quyết Vấn Đề" (cùng tác giả).

- Chu kỳ PDCA (Plan Do Check Act, 'kế hoạch-thực hiện-kiểm tra-hành động' để kết quả tốt hơn) được TS Edwards Deming quảng bá và kỹ nghệ Nhật áp dụng rất thành công

từ thập niên 1950; Còn gọi là chu kỳ PDSA (Check/kiểm tra thay bằng Study/phân tích), chu kỳ Deming, chu kỳ Shewhart - xem thêm trang <http://en.wikipedia.org/wiki/PDCA>

- Phương pháp IDEAL (Identify Define problem: tìm hiểu/xác định vấn đề cho rõ ràng, Explore possible solutions: thử/thăm dò các cách giải xem sao, Act: thực hành/làm thử một phương pháp giải, Look: xem kết quả và nếu cần lặp lại chu kỳ IDEAL để cho ra kết quả tốt hơn). Các nhà Tâm Lí John D. Bransford và B. S. Stein đề nghị ppgq IDEAL trong cuốn "The IDEAL problem solver" - NXB Freeman tái bản (New York, 1993).

- Phương pháp dùng Bản-Đồ-Tư-Duy (Mind map) để ghi nhận các dữ kiện liên hệ trực tiếp hay gián tiếp đến vấn đề, kích thích khả năng hình dung (visualisation) và trí tưởng tượng (imagination) của não bộ; Tác giả Tony Buzan trong cuốn "The Mind map book" (NXB Penguin Books, 2000) đã phát triển ppgq Bản-Đồ-Tư-Duy thành nhiều ứng dụng khác nhau: tóm tắt bài giảng, sách đọc, phỏng vấn, mua bán cho đến gqvd.

- Phương pháp HOCĐANB hay 'HỌC ĐÀN BẦU': H-Hiểu vấn đề; Hình dung ra/cụ thể hoá vấn đề càng nhiều càng tốt, O-Ôn lại các vấn đề tương tự đã trải qua (từ bộ nhớ); C-Coi lại các dữ kiện cấu tạo nên vấn đề - CHÍNH MÌNH tìm hiểu tích cực qua ngũ quan; Đ-Đọc thêm, Đọc tới Đọc lui để kiểm lại các dữ kiện, tín hiệu (dù nhỏ đến đâu) từ vấn đề/bài toán; A-Áp dụng, thực hành - đây là giai đoạn giải quyết theo 'thói thường' - chọn một cách và ÁP DỤNG xem kết quả ra sao,

nếu còn xa mục tiêu thì lặp lại chu kỳ HOCDANB; N-Nghiệm lại, kiểm lại kết quả (mức độ chính xác); B-Bàn về vấn đề và kinh nghiệm đã trải qua (gia tăng trí nhớ về cách giải từ các nơi). Phương pháp HOCDANB là một cách mã hoá ppgq dựa nhiều vào những hoạt động cá nhân, hướng về cùng mục đích và chủ động (Nguyễn Cung Thông, sđd - 1980, 1996).

...V.V...

4.3 Phương pháp giải quyết vấn đề như tdd đôi khi được gọi là chu kỳ (cycle) vì không phải lúc nào cho ra kết quả cuối cùng và ta phải đi ngược hay lặp lại nhiều lần để tìm hiểu vấn đề thêm khi bị bế tắc (tìm các yếu tố tạo ra khoảng cách giữa A và B). Lại có những trường hợp mà cách giải được tìm thấy trong khoảnh khắc, có tính chất bất ngờ, thật ra là thể hiện của quá trình suy nghĩ (ấp ủ đã lâu) của người giải. Trường hợp tìm ra đáp số rất nhanh này gọi là Ngộ-Ra (Insight), như giai thoại về Acsimét (Archimedes) tìm ra cách kiểm tra vương miện vua làm bằng vàng thật hay giả. Vào một buổi sáng, khi đang ngâm mình trong bồn tắm và QUAN SÁT nước tràn ra ngoài, Acsimét chợt nghĩ ra cách tính trọng lượng của vật nổi so với lực đẩy của nước (sau này gọi là lực Acsimét), do đó có thể kiểm tra vương miện làm bằng vàng thật hay giả (vàng giả có khối lượng riêng khác với vàng thật). Nhà toán học Poincaré khi bước lên xe buýt chợt Ngộ-Ra là phép áp (transformation) định nghĩa hàm Fuchsian cũng giống như trong Hình Học phi-Euclid. Các giai thoại về Acsimét trong bồn tắm, Poincaré lên xe buýt, Newton với trái táo rơi, Kekulé nằm mộng thấy hình con rắn ngậm

đuôi (sau đó tìm ra cấu trúc phân tử vòng của benzene) ...v.v... đều cho thấy kinh nghiệm Ngộ-Ra trong quá trình giải quyết vấn đề. Phương pháp Ngộ-Ra là một trong nhiều con đường (đạo) dẫn đến mục tiêu cuối cùng (đáp số) và là đề tài cho nhiều nghiên cứu⁷ về não bộ.

5. Tại sao phương pháp giải quyết vấn đề lại trở thành vấn đề (khó)?

Một yếu tố quan trọng làm con người không nhìn thấy ppgq là cái ta/tôi, cái ngã 我 (tiếng Phạn अनात्मन् atman là hơi thở, linh hồn, đời sống, bản chất, thân xác, trí tuệ, hiểu biết ... tiếng Phạn Nam/Pali là anatta). Suy nghĩ dựa vào cái ta và phân biệt với cái người làm cho ta luẩn quẩn trong vòng si mê (vô minh) vì chúng không có thực (vô ngã 無我 - अनात्मन् anatman): cứ cố chấp theo ý riêng của mình (khuyh hướng tự nhiên) như vậy là ngã chấp 我執 hay tạo những vật cản (nội hàm) cho quá trình tìm kiếm ppgq. Các điều cản trở ta suy nghĩ chính xác và giải quyết thoả đáng một vấn đề do đó có thể là

5.1 Chỉ tìm hay nhận các điều phù hợp với thành kiến của mình (Confirmation Bias)

Các cảm nhận cá nhân đầu tiên cùng với kinh nghiệm riêng (cái ngã) làm cho ta giới hạn cách giải quyết vấn đề và chọn các con đường thiên lệch, dẫn đến kết quả sai lầm. Quán tính của kinh nghiệm cá nhân và cảm nhận chủ quan có khi rất cao khiến ta làm ngơ trước các dữ kiện ngược lại, làm lu mờ

quá trình giải quyết vấn đề một cách khoa học. Thí dụ như trường hợp (e) khi muốn lập gia đình với X mà không nhận biết rằng X chẳng thương yêu gì mình! Cái tôi 'si tình' đã làm ngơ trước các dấu hiệu lạnh nhạt từ X, và cố chấp nhận các dấu hiệu tình cảm từ X đầu chỉ là xã giao bề ngoài ... Nhiều khi trạng thái quá tự tin (overconfidence) làm cho con người không nhìn thấy các dữ kiện khác trong vấn đề cần giải quyết, do đó kết quả sẽ không thoả đáng; Các tình trạng trên đều cho thấy sự ràng buộc quá mức của cái tôi (ngã).

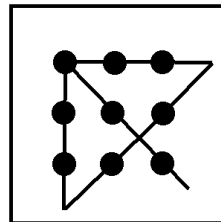
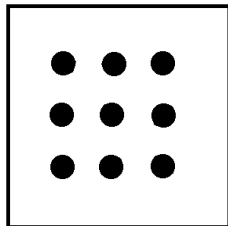
Đức Phật Tổ có thuyết về câu chuyện 6 người mù sờ voi⁸ để nhận ra hình dạng con voi: người thì sờ chân voi nên tưởng voi có hình cái cột/ống, người sờ tai voi thì tưởng voi giống như cái rổ, người sờ lưng voi thì tưởng voi giống hình cái cối, người sờ đuôi thì tưởng voi giống hình cái chày ... Vì không nhìn thấy được toàn thể con voi nên người nào cũng đúng và cuối cùng đều sai. Sự gán bó tự nhiên với 'cái tôi' (thành kiến) làm cho con người dễ đi lạc đường và là một vật cản luôn luôn có mặt trong quá trình gqvd.

5.2 Định kiến (Mental set) và Chức-Năng-Cũ (Functional fixedness)

Con người thường dùng phương pháp cũ (đã biết, đã quen) để đối phó với một vấn đề mới: đây là một kết quả của định kiến; Khi phải mở cửa bước vào phòng, ta thường đẩy cửa ra (xô ra) chứ ít khi nào phải kéo cửa ra, phản ánh định kiến từ các hoạt động hàng ngày, chưa kể đến yếu tố thuận tay phải hay trái. Khi nhìn cái búa, ta nghĩ ngay đến chức

năng của nó là đập, đóng, gõ ... chứ ít khi nào dùng làm đòn bẩy (lever) hay đập nắp (thùng): đây là một kết quả của kinh nghiệm dùng búa theo 'thói thường' hay theo Chức-Năng-Cũ. Dựa vào kiến thức và phương pháp cũ có thể giải quyết vấn đề hay giải toán thành công, nhưng cũng có thể giới hạn các cách mới (sáng tạo/creative) hơn và giải quyết thành công hơn nữa ... Tư duy cũ có khả năng tạo ra các giả thiết sai lầm (false assumptions) về vấn đề cần giải, giới hạn vấn đề trong tầm nhìn cá nhân và dẫn đến những phương pháp khiếm khuyết cùng kết quả không chính xác. Thí dụ sau rất phổ thông trong các sách giáo khoa viết về ppgq.

Trường hợp 9 điểm (9-dot problem): nối 9 điểm cho sẵn (xem hình bên dưới) chỉ bằng bốn đường thẳng.



Lời bàn: nếu vẽ bốn đường thẳng qua bốn cạnh ngoài của hình vuông thì không qua được điểm ở trung tâm! Phương pháp giải là không chỉ giới hạn (định kiến/Mental set) trong ô vuông chứa 9 điểm, mà vẽ đường thẳng ra ngoài như hình bên trên.

Trường hợp tên gọi 12 con giáp: *Tý Sửu Dần Mão/Mẹo Thìn/Thần Ty Ngọ Mùi Thân Dậu Tuất Hợi/Hải*: từ xưa đến nay - từ Đông sang Tây - không ai đặt vấn đề về nguồn gốc phi-Hán (*nguồn Cổ Việt*) của chúng. Thật ra, khi phân tích kỹ các dạng âm cổ của 12 con giáp, các dữ kiện ngữ âm lịch sử cho thấy chúng rất gần với cách gọi tên các con thú của tiếng Việt Cổ như : *Hợi Gỏi *Cúi (heo/lợn), trâu tru *tlu/klu, Mùi Vĩ *Mwie (dê), Mão Mẹo *meo (mèo), Ngọ (ngựa) ...v.v...* Ta cần phải thoát ra khỏi định kiến '**gốc Hán**' mới thấy rõ và phân tích chính xác vấn đề hơn (dầu rằng có rất nhiều tài liệu, thư tịch liên hệ đến 12 con giáp viết bằng chữ Hán đóng góp không nhỏ vào định kiến 'gốc Hán')

Giai đoạn 2 (Tập Để) gợi ý cho ta cố thoát khỏi 'cái tôi' mà nhìn vấn đề từ các góc độ khác nhau, các tương quan khác hơn (tập) đã tạo ra vấn đề cần giải quyết.

5.3 Không đủ dữ kiện để giải quyết cho đúng đắn (availability of information/dữ kiện hiện diện khi giải quyết)

Các ppgq có thể trở thành lệch lạc vì yếu tố thời gian (cần phải giải quyết gấp) hay không suy xét cho kỹ các ảnh hưởng tiêu cực về sau; Phần lớn là do thiếu dữ kiện chính xác, hay khi đối phó với vấn đề ta có không đầy đủ dữ kiện trong tay. Các giai đoạn Khổ, Tập, Diệt, Đạo nhắc nhở ta nên thu thập và phân tích các nguyên nhân, hoàn cảnh đã tạo ra vấn đề chứ đừng 'hùng hục' nhảy vào vòng quyết định mà nhiều khi dẫn đến sai lầm. Trường hợp (d) cho thấy ta có thể trở thành triệu phú bằng nhiều cách, ăn trộm/lương lẹo hay ăn cướp rất ít mất thời gian, nhưng hậu quả lại hoàn toàn không tốt (nghiệp xấu) cho chính mình và xã hội.

6. Phụ Chú và phê bình thêm

Bản thảo bài này (original version) viết xong vào đầu thập niên 2000, tuy nhiên chưa quảng bá vì nhiều lý do: đầu tiên là những tiến bộ khoa học như trong ngành CNTT (Công Nghệ Thông Tin) và điện tử khiến một số vấn đề, trước tưởng là lớn, nhưng sau này trở nên dễ dàng hơn. Người viết còn nhớ khi thi tốt nghiệp lớp 12 (Tú Tài II, khoảng 4 thập niên trước) cần cả 5 phút để vẽ đồ thị,

tìm các điểm cực đại hay cực tiểu, điểm uốn, những đường tiệm cận, giới hạn ... Nhưng bây giờ thì chỉ mất 5 giây để làm xong các phần này (bằng máy tính TI89, Casio ClassPad 300 ...). Ngoài ra, ppgq là một chủ đề rất lớn, gồm các hoạt động bình thường hàng ngày, sinh hoạt tín ngưỡng cho đến những nghiên cứu chuyên ngành và hậu đại học - làm sao mà một bài viết nhỏ có thể bao hết tất cả các lãnh vực đa dạng như vậy? Do đó trong phần 1 này, người viết chỉ tóm tắt các suy nghĩ để gợi ý cũng như người đọc nên tham khảo nhiều tài liệu liên hệ để cho dễ thông cảm hơn, thí dụ như đọc thêm cuốn

"Phương Pháp Giải Quyết Vấn Đề - Giải Toán Lí Hoá, giúp trí nhớ, phương pháp khám phá" cùng tác giả (Nguyễn Cung Thông) - NXB Thống Kê (1996) ISBN 0 646 28025 2. Các bài viết sau (phần 2,3 ...) sẽ đi sâu hơn vào từng giai đoạn tdd.

Các bài viết bằng tiếng Việt liên hệ đến phương pháp khoa học và Phật giáo nên được tra cứu thêm (khá dễ tìm đọc từ trên mạng) về cùng đề tài

- tác giả Trần Chung Ngọc "Phật giáo trong thời đại khoa học", "Vài nét về Phật Giáo và Khoa Học" ... xem thêm <http://sachhiem.net/TCN/TCNkh/TCNkh16.php> , <http://thuvien.maivoo.com/Khoa-hoc-c9/Phat-giao-trong-thoi-dai-khoa-hoc-d239>

...

- tác giả Trịnh Nguyên Phước "Khoa học thần kinh (Neuroscience) và đạo Phật" ... Xem thêm <http://daitangkinhvietnam.org/tin-tuc-phat-giao/phat-giao-vn-quoc-noi/2575-bac->

si-trinh-nguyen-phuoc-song-hai-hoa-voi-tat-ca.html

- tác giả Peter D. Santini, bản dịch tiếng Việt Thích Tâm Quang - xem thêm <http://chutluulai.net/forums/showthread.php?t=5151>

- tác giả Hà Vĩnh Tân "Tứ Diệu Đế - từ góc độ phương pháp luận khoa học" - xem thêm <http://daitangkinhvietnam.net/nghien-cuu-phat-hoc/phat-hoc-tong-quat/4341-tu-dieu-de-tu-goc-do-phuong-phap-luan-khoa-hoc.html>

- tác giả Thích Nhất Hạnh - xem thêm <http://www.thuvienhoasen.org/tudieude-thichnhathanh.htm>

- tác giả Trịnh Xuân Thuận và Phật giáo: xem các trang <http://my.opera.com/sanyasins/blog/khoa-hoc-vs-phat-giao-theo-giao-su-trinh-xuan-thuan>

<http://nguoivienxu.vn/news.aspx?id=1194&sub=2> , hay

<http://www.trinhxuanthuan.com/sben.htm>

...V.V...

Chu kỳ tdd còn rất tương ứng với cách chữa bệnh một cách khoa học (nhận diện các triệu chứng, tìm căn nguyên, dứt bỏ/chữa nguyên nhân gốc, phòng bệnh) - xem chi tiết trang <http://www.buddhanet.net/fundbud4.htm>

...V.V...

Các học giả Tây phương viết nhiều về Tứ Diệu Đế từ các góc độ như Khoa Học, Tâm Lí Học, Tôn giáo ... Các bạn nếu muốn tra cứu thêm thì cứ lên google và đánh *Four Noble Truths and Science* để tìm ...v.v... sẽ có nhiều bài viết, tài liệu sách vở tha hồ mà đọc.

Thí dụ như cuốn "How to solve our human problems - the Four Noble Truths" của tác giả Ketsang Gyotso (NXB Tharpa, 2005, 2007). Tháng 4 năm 2003, người viết tìm các thông tin về ppgq qua mạng (Internet, bằng cách tra cụm từ *problem solving*) và thấy có 87 trang (bằng tiếng Anh), so với tháng 6 năm 2010 thì có 93 trang tất cả; Các tài liệu trên cho thấy cần một thời gian lớn để đọc cũng như sự quan tâm ở khắp nơi về phương pháp giải quyết (từ rất nhiều ngành chuyên môn).

1) Tứ Diệu Đế có mặt trong kinh Chuyển Pháp Luân - xem thêm chi tiết trang <http://www.thuvienhoasen.org/tudieude-kinhchuyenphapluan.htm> và Tâm Kinh 心經 (Bát Nhã Tâm Kinh) với các câu khác như "...sắc tức thị không, không tức thị sắc..." hay câu niệm (mantra) tiếng Phạn (qua âm Hán Việt):

*"...Yết đế, yết đế
Ba la yết đế
Ba la tăng yết đế
Bồ đề Tát bà ha..."*

Rất thường gặp khi đi chùa đọc kinh mà ít người biết là ppgq. Bài thuyết pháp đầu tiên của đức Phật ở vườn Lộc Uyển (vườn nai/deer park hay Lộc dã viên 鹿野園 - tiếng Phạn Mrgadava), còn gọi là Tiên Nhân Đoạn Xứ, Tiên Nhân Lộc Viên, Tiên Nhân Luận Xứ, Tiên Nhân Trụ Xứ ... Lộc Uyển là một trong bốn nơi thiêng liêng của đạo Phật (Tứ thánh địa Phật giáo) gồm Lâm Tì Ni (nơi Phật đản sinh), Bồ Đề Đạo Tràng (nơi Phật giác ngộ) và Câu Thi Na (nơi Phật nhập niết bàn).

2) Khổ 苦 : theo Quảng Vận đọc là <廣韻> 康杜切 khang đồ thiết hay 苦故切 khổ cố thiết. Khó tiếng Việt là một dạng biến âm của khổ, các dạng chữ Nôm của khó là khổ苦 hay khó (kho)庫. Tương quan khổ-khó với khuynh hướng gia tăng độ mở của miệng (nguyên âm ô > o) còn thấy trong các cặp

Thổ	thỏ
Khổ	kho
khốc	khóc
Lộ	ló, lò
Lộ (hối lộ)	lo (lót)
Hô	hò
Độ	đo
Đồ	trò
Thô	to
Mô	mò, mó (sờ)
Bộ	pho
...	...
Khổ	khó
... V.V...	

Một biến âm khá khó nhận ra của khổ là hủ (nhược hoá/lenition kh > h) như trong cách dùng (trái) hủ qua - khổ qua (quả mướp đắng). Giọng Bắc Kinh cũng có một dạng đọc kũ (khổ) thành hủ (theo cách ghi âm pinyin/bính âm).

3) Phộc HV 縛 là buộc tiếng Việt, so với bok3 (giọng Quảng Đông), puộc (Mường Bi) ... So với cách dùng Bụt (âm cổ của Phật): tiếng Khme pút - kêu trời như 'Phật ơi' là 'pút thô' (so với trời ơi, chúa ơi, mẹ ơi ... tiếng Việt); Tiếng Kờho Phợk - tượng Phật rụp Phợk; Tiếng Thái พู้ท ปู้ท - tượng Phật prá-póot-tá-tá-rôop Cho thấy chữ Phật

佛 có khả năng là nguồn gốc phương Nam và cổ nhân đã dùng âm và nghĩa buộc (một cách thật thâm thúy) để ký âm tiếng Phạn Budh- (biết, ngộ); Xem thêm chi tiết trong các bài viết 'Bụt hay Phật' <http://www.khoahoc.net/baivo/nguyencungthong/270809-buthayphat-1.htm> cùng tác giả.

Cũng nên nhắc lại ở đây là giải 解 có âm cổ hơn là cời, cỏi, gỡ ... Các dạng âm cổ này vẫn còn duy trì trong tiếng Việt với nghĩa cụ thể hơn là trừu tượng: thí dụ như giải một vấn đề/bài toán so với cời dây trói, gỡ rối tơ lòng; Tiếng Trung (Quốc) hiện nay vẫn dùng một chữ 解 jiě cho cả hai trường hợp cụ thể và trừu tượng. Người viết đã bàn về vấn đề này trên diễn đàn Viện Việt Học, xem chi tiết trên trang <http://www.viethoc.org/phorum/read.php?20,37118>

4) giải quyết vấn đề (problem solving) là biến đổi một tình trạng thành một tình trạng khác hơn để đạt được mục tiêu (transforming one situation into another to meet a goal); Đây là định nghĩa của các nhà Tâm Lí K. J. Kilhooly (1989), J. G. Greeno (1978) ... Mục tiêu cuối sẽ đạt được qua các quá trình tư duy hay hành động. Các tác giả A. Newell và H. A. Simon trong cuốn sách nổi tiếng "Human Problem Solving" (NXB Prentice-Hall, 1972) còn đi sâu vào các quá trình tìm đến mục tiêu, nhiều khi phải lặp đi lặp lại (iterative) để tới đích. Xem thêm những chi tiết liên hệ trong các sách giáo khoa Tâm Lí Học như

- "Psychology - Brain, Behaviour & Culture" tác giả Drew Westen - NXB John Wiley & Sons (New York, tái bản lần thứ ba, 2002)
 - "Psychology" tác giả Saundra K. Ciccarelli và Glenn E. Meyer - NXB Pearson Prentice Hall (New Jersey, 2006)
 - "Psychology" tác giả David G. Myers - NXB Worth Publishers Inc. (tái bản nhiều lần, New York, 1995 ...)
 - "Psychology" tác giả Peter Gray - NXB Worth Publishers (tái bản nhiều lần, New York, 2002)
- ...v.v...

Các tài liệu về ppgq rất đa dạng, cuốn từng gối đầu giường của người viết là "How to solve problems" tác giả G. Polya xuất bản từ năm 1945, tái bản đợt nhì (NXB Anchor Books, 1957) thiên nhiều về Toán (Hình Học); Cuốn "How to solve problems" tác giả Wayne A. Wilkengren - NXB W. H. Freeman, San Francisco, 1974; Hay cuốn "The Complete Problem Solver" tác giả John R. Hayes - NXB Routledge (1989, tái bản) có rất nhiều thí dụ và cách giải khác nhau. Tư-Duy-Chiều-Ngang (Lateral Thinking) là cụm từ do học giả Edward de Bono đề nghị để tăng khả năng sáng tạo khi gqvd: ông xuất bản rất nhiều sách, cẩm nang và bài viết về óc sáng tạo như "Serious creativity: using the power of lateral thinking to create new ideas" NXB HarperBusiness (1992) ...v.v...

Hầu như cuốn sách về Tâm Lí Học nào cũng có một phần viết về ppgq, thường là một phần trong chương "Tư Duy" (Thinking) và "Ngôn Ngữ" (Language).

5) trong Toán Học, có bài toán đồ mà chỉ cần nhiều nhất là bốn màu khác nhau để tô lên các quốc gia trên một bản đồ (hai nước kề nhau phải khác màu): còn gọi là bài toán 'bốn màu vẽ bản đồ'. Tuy có vài cách giải bằng chương trình vi tính (computer software) nhưng cách giải tổng quát và thuần lý thuyết thì chưa hoàn hảo – xem thêm chi tiết trên mạng http://en.wikipedia.org/wiki/Four_color_theorem . Đây là những vấn đề còn bỏ ngõ. Có những vấn đề mà người viết đã và đang theo đuổi, sau gần bốn thập niên, mà vẫn chưa tìm ra lời giải thích thoả đáng: thí dụ như **hiện tượng m** - tại sao các từ chỉ những bộ phận trên mặt người có khuynh hướng dùng phụ âm môi môi m (bilabial consonant) như mắt mặt môi mép má mũi miệng mồm mụn ... Xem thêm các trao đổi về **hiện tượng m** trên diễn đàn Viện Việt Học <http://www.viethoc.org/phorum/read.php?20,34297> .

6) Phương-Pháp-Nghi-Ngờ của Descartes rất giống với hàm ý của Đức Phật Tổ khi trả lời dân Kalama - trích từ Kalama Sutta/tiếng Pali (tiếng Phạn Nam):

'Ma anussavena : không nên tin những gì dù đã truyền đạt qua bao nhiêu đời (tạm dịch).

...

Ma Pitakasampadanena : không nên tin những gì dù đã được ghi nhận trong sách vở trước đây (tạm dịch).

...V.V...

Lời đức Phật trích từ Madhyamaka (Trung Luận) qua tiếng Pali (Malayasian) - *Taapaac*

*chedaac ca nikasat svarnam iva panditaih;
Pariiksyā bhiksavo graahyam madvaco na tu
gauravaat* : người khôn thử vàng (thật hay
giả) bằng cách đốt, cắt hay chà (mài) - Đây
tỳ kheo - chỉ nên tin những lời này sau khi đã
thử chúng chứ không vì lòng tôn trọng (tạm
dịch)'

7) nghiên cứu dùng các phương pháp khác
nhau từ phỏng vấn đến dùng tín hiệu EEG
(điện não đồ) để tìm hiểu hoạt động gqvd
(Ngộ-Ra) như bài báo cáo của Simone
Sandkühler và Joydeep Bhattacharya (2008)
- xem chi tiết cùng các phê bình trên mạng
<http://www.plosone.org/article/info:doi/10.1371/journal.pone.0001459>

8) câu chuyện này cũng hiện diện trong kinh
sách Ấn Độ giáo (Hindu), đạo Jain (Kì Na
giáo). Điểm đáng chú ý ở đây là bản chất
lượng tính sóng-hạt (wave-particle duality)
của toàn bộ vật chất hiện diện trong vũ trụ,
như ánh sáng chẳng hạn ... Thuộc tính này là
hệ quả của cách nhìn và giới hạn của từng
người khi quan sát: tính chất căn bản này
của Cơ Học Lượng Tử (Quantum Mechanics,
Vật Lí hiện đại) lại rất phù hợp với cách nhìn
của những người mù trong câu chuyện trên
(cách đây hơn hai ngàn năm). Xem chi tiết
trên các trang
[http://www.buddhanet.net/budsas/ebud/wha
tbudbelieve/34.htm](http://www.buddhanet.net/budsas/ebud/whatbuddbelieve/34.htm) , hay
[http://www.himandus.net/elefunteria/library/
culture+religion/six blind men.html](http://www.himandus.net/elefunteria/library/culture+religion/six_blind_men.html) ...v.v...

Bài Thuyết Giảng
Và
Thông Điệp Của Đức Dalai Lama Về Tâm
Đại Bi

T.J. dịch

Mục Đích Của Cuộc Đời

Một câu hỏi lớn xuyên qua kinh nghiệm của cuộc đời dù chúng ta có suy tư một cách có ý thức hay không luôn được đặt ra là: Mục đích của cuộc đời là gì? Kể từ khi lọt lòng mẹ, mỗi con người đều muốn hạnh phúc và không ai mong cầu khổ đau. Hoàn cảnh xã hội, phương cách giáo dục hay thuyết lý giáo điều đều không thể ảnh hưởng ước nguyện này. Từ tận đáy lòng, chúng ta ai cũng mong cầu sự tri túc. Tôi không được biết dù vũ trụ có vô số hành tinh, và các vì sao có mang ý nghĩa sâu sắc hay không, nhưng ít nhất, điều rõ ràng là (chúng ta) nhân loại sống trên trái đất đối diện với sự cứu mạng công việc gây dựng một đời sống hạnh phúc thực sự cho chính mình. Do đó, điều quan trọng là khám phá ra phương thức để mang lại hạnh phúc tối thượng.

Làm Thế Nào Để Có Được Hạnh Phúc

Trước hết, người ta có thể phân loại về hạnh phúc và đau khổ làm hai loại tâm lý và vật lý. Trong cả hai loại, tâm thức đóng vai trò chủ

động và ảnh hưởng lớn lao trong chúng ta. Ngoại trừ trường hợp chúng ta lâm bệnh ngặt nghèo hay hay thiếu các điều kiện vật lý chỉ đóng vai trò phụ thuộc. Nếu thân ta được đầy đủ ta chắc chắn sẽ bỏ quên nó. Nhưng về tâm thức, tâm thức ghi nhận mọi biến cố dù nhỏ đến đâu, trong phương diện này chúng ta cần nhắm đến các sự cố gắng nghiêm túc để mang lại an bình nội tâm. Với kinh nghiệm giới hạn và nhỏ hẹp của bản thân tôi, đã tìm thấy (khám phá ra) rằng-mức độ bình an của tâm ý có được, do sự phát triển được tâm từ và tâm bi. Càng chăm lo cho hạnh phúc của người khác ta càng có được sự an bình nội tại.

Do sự vun trồng được một tấm lòng có sự mật thiết và nồng ấm cho tha nhân, chúng ta tự động có được tâm an bình. Chính điều này làm ta biến mọi sự sợ hãi hay bất an và mang lại nội lực để đương đầu với mọi chướng ngại ta gặp phải. Đây chính là nguồn gốc sâu xa cho mọi thành công trong cuộc đời.

Cho đến ngày nào ta còn sống trong thế gian này chúng ta sẽ phải đối diện với những vấn đề không mong cầu. Nếu trong những hoàn cảnh đó, nếu chúng ta đánh mất niềm hy vọng và rơi vào sự thất vọng chúng ta sẽ làm suy giảm khả năng đương đầu với những khó khăn. Nhưng chính trong những hoàn cảnh đó, nếu chúng ta ghi nhớ được rằng: Không phải chỉ riêng mình nhưng ai cũng đều thọ khổ, quan điểm thực tế này sẽ làm gia tăng sự quyết tâm và khả năng vượt trên mọi khó khăn. Thực sự với thái độ này, mỗi chướng ngại mới đều được xem như là một cơ hội có giá trị để làm thẳng hoa tâm ý!

Như vậy, chúng ta dần dà trở nên giàu lòng bi mẫn, điều này có nghĩa là chúng ta có thể phát tâm bi mẫn chân thật cho nỗi khổ của kẻ khác và ý nguyện cứu khổ. Kết quả có được, sự an bình và nội lực của ta sẽ gia tăng.

Nhu Cầu Của Lòng Từ

Một cách tuyệt đối, lý do tại sao lòng đại từ và đại bi mang lại hạnh phúc lớn lao nhất là vì đơn giản hóa tự tâm chúng ta chăm lo cho kẻ khác hơn tất cả mọi chuyện khác. Nhu cầu được thương yêu, tự nó nằm trong tâm khảm nền tảng của sự hiện hữu trong sự sống còn của con người. Điều này là kết quả đến từ tính cách tương duyên sâu xa mà chúng ta cùng chia sẻ với nhau. Tuy nhiên, dù có khả năng và khôn khéo đến đâu, một cá nhân không thể tự sống còn. Dù cho một người có sức mạnh, độc lập và tự lập đến đâu đi nữa, và người đó cảm thấy như vậy trong những giây phút thăng hoa nhất trong cuộc đời, khi lâm bệnh, hay rất già, một người phải lệ thuộc vào sự nâng đỡ của người chung quanh.

Dĩ nhiên, duyên sinh là luật bản nhiên. Điều này áp dụng không phải chỉ ở những mức độ các loài sinh vật cao cấp nhưng ngay cả trong những côn trùng nhỏ nhất đều là những nhân loại trong các xã hội của chúng bất kể dù rằng chúng không có luật lệ, giáo dục hay tôn giáo. Tất cả đều cùng sống sót được do sự cộng sinh do nền tảng đặt trên sự nhận thức bẩm sinh về tính cách tương duyên: Tất cả mọi hiện tượng trên hành tinh chúng ta

đang sinh sống cho đến các đại dương, rừng rậm, hoa trái quanh chúng ta đều sinh khởi tùy thuộc vào các tiến trình năng lượng vi tế. Nếu không có các sự hỗ tương thích đáng chúng đều hoại diệt.

Chính vì sự sống còn của nhân loại tùy thuộc mật thiết vào sự nâng đỡ của các yếu tố khác, nhu cầu cho sự từ ái của chúng ta nằm trong nền tảng của sự sống còn. Vì lý do đó, chúng ta cần có một trách nhiệm chân thật, và lòng thành tâm ưu ái đến sự an vui của người khác.

Chúng ta phải tự vấn xem nhân loại thực sự là ai? Chúng ta không phải là những đối tượng sinh ra từ máy móc. Nếu chúng ta chỉ là những "con người máy" (mechanical entities) thì chắc chắn máy móc có thể làm xoa dịu những nỗi thống khổ và thành tựu được mọi nhu cầu của chúng ta. Tuy nhiên, vì chúng ta không chỉ là những khí cụ vật chất, thật là sai lầm khi chúng ta đặt niềm hy vọng rằng mọi hạnh phúc chỉ đều dựa vào sự phát triển vật chất. Thay vào đó, ta phải xét lại các yếu tố về nguồn gốc và bản tính để khám phá những gì ta cần có. Bỏ qua những câu hỏi phức tạp về sự tạo dựng và tiến hóa của vũ trụ, ít nhất chúng ta đều đồng ý mỗi cá nhân đều là sản phẩm của cha mẹ. Một cách tổng quát, sự sinh sản ra chúng ta không chỉ là một hình thức của sự ái dục nhưng từ quyết định và ý muốn có con cháu của cha mẹ. Một ý hướng quyết định như vậy được đặt căn bản trên lòng từ mẫn và trách nhiệm - ý nguyện từ mẫn của cha mẹ chăm lo cho con cái cho đến ngày chúng có khả năng tự lập. Do đó, kể từ khi chúng ta được thọ thai, lòng từ mẫn của cha mẹ trực

tiếp ảnh hưởng cho sự tạo lập nên chúng ta. Hơn thế nữa, chúng ta hoàn toàn lệ thuộc vào sự chăm lo của mẹ từ thuở sơ sinh. Dựa theo sự khảo sát của các khoa học gia, tâm ý của người mẹ an nhiên hay bất an đều ảnh hưởng trực tiếp đến bào thai trong bụng. Sự diễn đạt về lòng thương yêu rất quan trọng trong thời gian sinh sản, vì điều đầu tiên chúng ta làm là bú sữa mẹ, tự nhiên chúng ta gần gũi với mẹ và chúng ta chắc chắn mẹ phải cảm thấy lòng từ mẫn đó để có thể nuôi dưỡng con cái đúng mức, nếu mẹ giận dữ hay oán hận, sữa chắc chắn không chảy ra đều đặn. Theo đó là một thời gian kích liệt cho sự phát triển của bộ óc từ khi sinh ra cho đến lúc được 3 hay 4 tuổi, suốt trong thời gian đó, sự tiếp cận trực tiếp vật lý của lòng từ mẫn là yếu tố quan trọng duy nhất cho sự phát triển bình thường của trẻ em. Nếu một em bé không được bông bế, ôm ấp, cưng chiều, thương yêu, sự phát triển của em sẽ bị đình trệ và bộ óc sẽ không phát triển bình thường.

Vì một em bé không thể sống sót nếu không được người khác chăm lo, lòng từ mẫn là chất dưỡng sinh quan trọng nhất. Sự hạnh phúc của thời ấu thơ, sự xoa dịu những nỗi sợ hãi, và sự phát triển lành mạnh của lòng tự tin tất cả đều tùy thuộc vào lòng từ mẫn. Ngày nay có nhiều trẻ em trưởng thành trong những gia đình thiếu hạnh phúc. Nếu các em không nhận được lòng yêu thương, sau này khi lớn lên các em hiếm hoi mà có được lòng từ mẫn với cha mẹ, thông thường các em khó có được lòng bi mẫn với người khác. Điều này rất đáng buồn.

Khi các em lớn dần và đi học, nhu cầu cần sự nâng đỡ phải có được từ các thầy cô. Nếu một thầy giáo không những chỉ truyền giảng sự giáo dục từ chương đơn thuần mà còn nhận lấy trách nhiệm cho cuộc đời của các em. Các học trò cảm thấy sự tin cậy và kính trọng và những gì được giảng dạy sẽ để lại một ký ức khó phai mờ trong tâm thức học trò. Ngược lại nếu một vị thầy chỉ dạy học mà không có lòng chăm lo cho các em thì sự phát triển toàn thiện của các em chỉ có tính cách tạm thời và không ở lại lâu trong ký ức. Tương tự như vậy, nếu một bệnh nhân được chữa trị bởi một bác sĩ với lòng từ ái nồng ấm, bệnh nhân thấy dễ chịu, thoải mái. Ý nguyện của bác sĩ chăm lo cho bệnh nhân hết lòng tự nó là một liều thuốc chữa lành bệnh, bất kể là bác sĩ có giỏi hay không. Ngược lại, nếu một bác sĩ không có lòng vị tha, từ mẫn và không có sự hành xử thân thiện, thiếu kiên nhẫn, hay cầu thả, bệnh nhân sẽ cảm thấy lo lắng, bất an, dù đó là một bác sĩ giỏi, định bệnh chính xác, thuốc được chuẩn chỉ thích đáng. Điều này cho thấy rõ sự cảm nhận của bệnh nhân đưa đến sự khác biệt trong sự lành bệnh. Ngay cả trong cuộc đàm thoại thường nhật, nếu một người nói năng với lòng dịu dàng mang tính nhân bản, ta cảm thấy sự hòa hợp và dễ dàng khi đối đáp, toàn câu chuyện trở nên thú vị dù cho đề tài không có gì quan trọng. Ngược lại, nếu một người nói chuyện lạnh lùng, lãnh đạm, thô lỗ, người nghe cảm thấy khó chịu và muốn chấm dứt ngay câu chuyện, hay sự giao tiếp có thể nói từ chuyện thường cho đến chuyện quan trọng nhất. Sự điềm đạm, tình cảm và kính trọng kẻ khác là nhân tố cho sự hạnh phúc.

Gần đây, tôi được gặp một nhóm khoa học gia tại Hoa Kỳ. Họ cho biết rằng mức độ bệnh tâm lý tại xứ họ là rất cao khoảng 12 % dân số. Điều này cho thấy rõ ràng là trong sự bàn luận của bài này nguyên nhân chính của sự trầm cảm tâm lý không phải do thiếu vật chất mà do thiếu tình cảm nhân bản trong xã hội.

Vì vậy, đến đây trong bài thuyết giảng này có một điều rất rõ ràng là, đối với tôi, dù bạn có để ý hay không để ý, kể từ ngày bạn sinh ra đến nay, nhu cầu về lòng từ mẫn nhân bản là đã có trong dòng máu chúng ta. Ngay cả nếu như lòng từ mẫn đến từ thú vật hay một người nào đó mà ta cho là kẻ thù, cả trẻ lẫn người lớn đều tự nhiên bị hấp dẫn. Tôi tin rằng không ai sinh ra mà tự tại ngoài nhu cầu yêu thương. Điều này cho thấy rằng dù với một số trường phái nói về tâm lý chủ trương như vậy, nhân loại không dễ được định nghĩa đơn thuần là vật chất. Một đối tượng vật chất dù đẹp đến đâu hay giá trị cao sang đến đâu, không thể làm chúng ta cảm thấy lòng bị mẫn vì tự tính và các chân tính của ta nằm nơi chủ thể tâm thức nội tại.

Phát Tâm Đại Bi

Có vài người bạn tôi nói rằng: Dù lòng từ và lòng bi rất vi diệu và tốt đẹp nhưng chúng không thực sự tương ứng trong thực tế. Theo họ, thế giới ta sống không phải là nơi mà lòng tin như vậy có ảnh hưởng trên sức mạnh vật chất. Họ cho rằng sự giận dữ và ghét bỏ là một phần của nhân bản nơi con người và nhân loại sẽ phải bị thống trị bởi những tâm thức này. Tôi không đồng ý. Nhân loại ngày nay đã từng hiện hữu khoảng một trăm ngàn

năm. Tôi tin tưởng rằng nếu trong khoảng thời đại này, nếu tâm thức con người đã từng bị sai xử bởi sự giận dữ và oán hận thì dân số của nhân loại phải suy giảm rất nhiều. Nhưng ngày nay, mặc dù có chiến tranh, dân số nhân loại gia tăng nhiều hơn bao giờ hết. Với tôi, điều này cho thấy rằng tâm tử và tâm bi đã chế ngự thể gian. Và đây là lý do tại sao những biến cố bất như ý là tin tức, trong khi những tác hành từ bi là một phần của cuộc sống hàng ngày mà chúng ta đã bỏ qua và do đó, chúng ta quên lãng hàng ngày. Cho đến đây tôi đã bàn qua những lợi ích về tâm ý của lòng đại bi, những điều này cũng có thể áp dụng cho phương diện sức khỏe nữa. Theo kinh nghiệm cá nhân, sự an tịnh và sức khỏe của thân cũng liên hệ trực tiếp. Không còn gì đáng nghi ngờ, sự giận dữ và bất an đã làm cho ta dễ bị lâm bệnh. Ngược lại nếu tâm an vui và chứa đầy thiện tâm, thân thể không dễ gì làm môi cho bệnh hoạn. Nhưng dĩ nhiên là ai cũng biết, hiển nhiên là, chúng ta có tâm ngã ái bám sinh đã làm cản trở lòng bi mẫn của ta với người khác. Do đó, vì chúng ta mong cầu chân hạnh phúc, và điều này chỉ thực hiện được bằng tâm an định, và trạng thái tâm ý đó chỉ có được do thái độ bi mẫn. Câu hỏi được đặt ra là làm thế nào ta phát được thiện tâm này? Hiển nhiên, chỉ nghĩ đến sự đẹp đẽ của tâm đại bi, chúng ta cần có sự tinh tấn cố gắng liên tục để phát tâm đại bi. Chúng ta phải xử dụng mọi biến cố trong đời sống hàng ngày để chuyển hóa tâm ý và sự hành xử của mình. Trước hết, ta phải hiểu rõ ý nghĩa của tâm đại bi. Có nhiều hình thức của tâm bi bị trộn lẫn với tâm tham chấp. Chẳng hạn, lòng từ mẫn của cha mẹ với con cái thường đi kèm với những nhu cầu của

tình cảm và nó sẽ không là tâm bi hoàn toàn theo nghĩa đích thực. Lại nữa, trong cuộc hôn nhân, tình yêu vợ chồng- đặc biệt là buổi ban đầu, khi hai người phối ngẫu chưa biết được những tính tình sâu kín của người kia rõ ràng - tình yêu đó, lệ thuộc vào lòng tham ái hơn là lòng bi mẫn thực sự. Lòng tham ái, có thể mạnh mẽ đến độ người mà ta có lòng tham ái có vẻ như đẹp đẽ nhưng thực sự người đó rất bất thiện. Thêm vào đó ta có khuynh hướng phóng đại những tính tốt dù không đáng kể. Do đó, khi thái độ của người phối ngẫu thay đổi, người bạn đời kia rất thất vọng và thay đổi theo. Điều này là một sự chỉ định xác thực là lòng từ đã bị kèm theo một động lực cá nhân hơn là một sự thật lòng chăm lo cho người kia. Lòng đại bi thực không phải là một phản ứng do tình cảm sai sử nhưng là một ý nguyện chân thật đặt nền tảng trên lý luận vững chắc. Do đó, lòng bi mẫn đích thực cho kẻ khác không thay đổi dù người đó có hành xử bất thiện.

Dĩ nhiên, có được tâm đại bi không phải là chuyện dễ dàng. Khởi đầu, ta hãy xem xét những sự thật như sau: Dù những người đẹp đẽ, thân thiện, hay không, hấp dẫn hay khô khan, về phương diện tuyệt đối, họ đều là con người, cũng như chính bản thân họ đều mong cầu hạnh phúc và xa lánh đau khổ. Hơn thế nữa, quyền mong cầu hạnh phúc và tránh khổ đau là một sự bình đẳng với chính mình.

Bây giờ, nhận thức được tất cả mọi người đều bình đẳng về ý muốn được hạnh phúc và có quyền hưởng được tâm ý đó ta tự động có sự đồng cảm và cảm thấy có sự thân thuộc với họ. Do sự quen thuộc với ý nghĩa của lòng vị tha phổ quát (universal altruism) bạn phát

triển được một tâm ý nhận lãnh trách nhiệm cho tha nhân: ý muốn cứu giúp tha nhân vượt lên trên những vấn nạn của họ. Ý nguyện này không thể là sự phân biệt đối tượng nhưng bình đẳng cho tất cả tha nhân. Cho đến khi nào họ là những con người kinh nghiệm hạnh phúc và khổ đau như chính bản thân bạn, không thể có một căn bản kỳ thị hay phân biệt giữa các tha nhân hay thay đổi thái độ với họ dù rằng họ có hành xử bất thiện.

Tôi muốn nhấn mạnh là tùy thuộc vào sức mạnh của ý chí, nhẫn nhục và thời gian mới phát triển được tâm đại bi này. Dĩ nhiên, vì tâm vị ngã, những sự tham ái cho những cảm nhận về một sự hiện hữu độc lập, tư hữu sẽ là nền tảng ức chế tâm đại bi. Thực ra tâm đại bi chỉ có được khi ngã chấp bị loại trừ. Nhưng điều này không có nghĩa là ta không thể bắt đầu sự phát tâm và làm tưởng dưỡng tâm ý đó.

Chúng Ta Khởi Đầu Luyện Tâm Đại Bi Ra Sao

Chúng ta khởi đầu bằng sự loại bỏ những trở ngại lớn nhất cho lòng đại bi: tâm giận dữ và oán hận. Như chúng ta đã biết, đây là những tâm sở bất thiện rất mạnh mẽ. Chúng có khả năng bao trùm tất cả tâm ý. Tuy nhiên, chúng có thể chế ngự được. Điều cần ghi nhớ là: những bất thiện tâm này không tự nó làm bằng hoại chúng ta mà không có sự cố gắng dai dẳng của chúng và do đó làm trở ngại cho tiến trình tiến đến hạnh phúc của một tâm ý từ bi.

Khi khởi đầu luyện tâm, thực là hữu ích để truy tầm về giá trị đích thực của tâm giận dữ.

Khi ta lâm vào một hoàn cảnh khó khăn có lúc ta bị thối chí. Khi đó, sự giận dữ có vẻ như hữu ích, có vẻ như nó mang lại ít nhiều năng lực, sự tự tin và quyết tâm. Ở đây, ta phải khảo sát nghiêm túc trạng thái tâm ý đó. Dù rằng trong thực tế sự giận dữ mang lại ít nhiều năng lực, nhưng nếu ta khảo sát đặc tính của loại năng lực này, ta khám phá ra được là nó rất mù quáng. Ta không thể chắc chắn được rằng kết quả sẽ là thiện hay bất thiện. Lý do là vì sự giận dữ làm ngăn che phần đẹp đẽ nhất của bộ óc: sự phân tích hợp lý. Vì thế, lực của sự giận dữ không thể là cái mà ta nương tựa được. Nó có thể là nhân cho một sự tác hại không lường được và rất là phá hoại. Hơn thế nữa, nếu để tâm giận dữ phóng ra không kèm chế, ta trở thành một kẻ điên loạn, hành xử một cách tác hại cho chính bản thân và tha nhân. Tuy nhiên, ta có thể điều phục do sự phát tâm. Một nội lực tương tự nhưng có kiểm soát. Nhờ đó ta có thể đương đầu với những hoàn cảnh khó khăn. Năng lực có kiểm soát này không những đến từ một thái độ bi mẫn mà còn từ những sự hợp lý và nhẫn nhục. Đây là năng lực mạnh mẽ nhất đối kháng với tâm giận dữ. Bất hạnh thay, nhiều người lầm lẫn những phẩm tính này như là một dấu hiệu của sự yếu đuối. Tôi tin tưởng là điều nghịch lý với lý luận này là đúng; nghĩa là chúng chính là sức mạnh nội lực của sự rèn tâm. Chân tính của tâm đại bi là sự an tịnh, nhẹ nhàng và mềm mỏng nhưng lại rất dũng mãnh. Chính những kẻ đánh mất tâm nhẫn nhục là những kẻ bất an và mất cân bằng nội tâm. Như vậy đối với tôi, khởi tâm giận dữ là một dấu hiệu trực tiếp của sự yếu đuối nội

tâm. Vì vậy, khi có một vấn đề khởi lên, giữ vững thái độ khiêm nhường và duy trì thái độ thành thực và lưu tâm đến kết quả đẹp đẽ của sự rèn tâm này. Dĩ nhiên, có kẻ sẽ lợi dụng bạn và nếu bạn duy trì thái độ không cố chấp, chỉ làm gia tăng sự công kích phi lý, phải duy trì giữ vững thái độ của mình. Tuy nhiên điều này phải được duy trì với tâm đại bi, và khi cần thiết có lúc phải diễn bày quan điểm của mình và sẵn lòng đối đầu, hành xử như vậy nhưng không kèm tâm giận dữ hay ác ý.

Bạn nên nhận thức được rằng dù "đối thủ" xuất hiện như làm tổn hại bạn, rồi ra cuối cùng, những thái độ phá hoại sẽ tự nó tiêu diệt nó. Để kiểm soát thái độ ích kỷ kèm ý định trả thù, bạn phải luôn tâm niệm lòng mong ước tu tập tâm đại bi và nhận lãnh trách nhiệm cứu độ tha nhân thoát khổ vốn là quả báo của chính sự hành xử bất thiện của họ. Như vậy, nếu biện pháp bạn xử dụng đã được chọn lựa một cách bình tĩnh, chúng rất hữu hiệu, rất chính xác và dững mãi mãi. Sự trả miếng dựa trên tà lực mù quáng của sự giận dữ ít khi nào đạt mục đích.

Bạn Và Thù

Tôi phải nhấn mạnh thêm nữa là dù chỉ nghĩ đến lòng đại bi và lý luận cùng nhấn nhục là thiện tâm chưa đủ cho sự phát tâm đại bi. Hành giả phải đối diện khi sự khó khăn xảy ra và cố gắng tu tập tâm đại bi. Ai cho ta cơ hội quý giá như vậy? Dĩ nhiên không từ các bạn nhưng từ "kẻ thù". Họ là những người gây nhiều khó khăn nhất cho ta. Vì vậy nếu ta thực sự sẵn lòng học

hỏi, ta phải xem kẻ thù là vị thầy giỏi nhất dạy ta.

Cho một hành giả chăm tu tâm đại từ và đại bi. Tu hạnh nhẫn nhục là cốt tủy, và trong đó kẻ thù không thể thiếu. Vì đó ta phải biết ơn kẻ thù, vì chính họ giúp ta phát được tâm an tịnh. Cũng như thế, thông thường là trong đời sống cá nhân cũng như trong công chúng, điều này sẽ làm thay đổi những hoàn cảnh, thù biến thành bạn.

Như vậy giận dữ và oán hận luôn luôn tác hại và ngoại trừ ta luôn rèn tâm và cố gắng làm giảm thiểu ác lực của chúng. Chúng luôn luôn gây phiền não và làm đứt đoạn sự rèn tâm an tịnh. Tâm giận dữ và oán hận chính là kẻ thù thực sự. Chúng chính là những ác lực ta phải đương đầu và đánh bại. Chúng không phải là kẻ thù tạm thời mà chúng thường trực hiện diện trong suốt cuộc đời. Dĩ nhiên, tự nhiên và thật đúng là ai cũng chỉ mong có bạn. Tôi thường nói đùa rằng: Nếu bạn thực sự có tâm ích kỷ bạn nên phát tâm vị tha. Bạn nên chăm lo cho tha nhân, lo lắng cho sự an vui của tha nhân, giúp đỡ họ, phục vụ họ, kết bạn nhiều hơn, nở nhiều nụ cười hơn. Kết quả là gì? Khi bạn cần sự giúp đỡ, sẽ có nhiều người giúp bạn. Ngược lại nếu bạn bỏ qua sự hạnh phúc của tha nhân, về đường đời bạn sẽ là kẻ thua cuộc. Liệu tình bạn có được do sự tranh cãi, giận dữ, ghen tị và sự tranh đua gắt gao hay không? Tôi không nghĩ vậy. Chỉ có lòng bi mẫn mới đích thực mang lại những người bạn thân thích thực sự.

Trong thế giới vật chất của ngày nay, nếu ta có tiền và thế lực, có vẻ là ta có nhiều bạn. Nhưng khi ta cạn tiền và mất thế lực, ta khó tìm được những người bạn này. Vấn đề nằm

ở chỗ, khi mọi sự thuận duyên ta cảm thấy tự tin nơi chính mình và không cần đến ai hay các bạn bè, thế nhưng khi thể lực và sức khỏe suy yếu, ta nhanh chóng nhận ra sự sai lầm của chính mình. Đó chính là lúc ta phải học để nhận thức được ai là người thực sự hữu ích và ai là kẻ vô dụng. Vì vậy hãy chuẩn bị cho những giai đoạn đó để kết bạn thân thiết với những ai sẽ giúp đỡ ta thực sự khi ta cần và chính bản thân ta phải vun trồng tâm vị tha. Mặc dù thỉnh thoảng có người cười tôi khi tôi nói lên những điều này, nhưng tự thân luôn luôn muốn có thêm bạn. Tôi yêu nụ cười và chính điều này tôi có vấn đề biết cách có thêm bạn và nở thêm nhiều nụ cười, đặc biệt là nụ cười chân thật. Vì có nhiều cách cười chẳng hạn cười mỉa mai, cười giả tạo, cười ngoại giao, nhiều nụ cười không làm phát sinh ra sự như ý. Thỉnh thoảng có nụ cười làm phát sinh sự nghi ngờ hay sợ hãi. Có thực vậy không? Nhưng một nụ cười chân thật, thực sự mang lại một cảm giác tươi mát và tôi tin là nó mang lại tính cách đặc thù của một con người. Nếu chúng là những nụ cười ta cần, thì chính chúng ta phải tạo ra lý do cho chúng xuất hiện.

Lòng Đại Bi Và Thế Giới

Để kết luận, tôi tóm tắt lại bằng sự nở rộng tâm niệm của tôi ra ngoài đề tài ngắn này và mở rộng thêm quan điểm hạnh phúc cá nhân có thể đóng góp một cách sâu xa và hữu hiệu đến sự phát triển chung cho cộng đồng nhân loại. Vì chúng ta cùng chia sẻ một định điểm là nhu cầu cho lòng đại từ. Chúng ta có thể cảm nhận rằng mọi người mà ta gặp gỡ,

trong bất cứ hoàn cảnh nào đều là anh chị em. Dù những gương mặt ấy có mới lạ hay sự trang sức hay hành xử sai khác không có sự chia cắt đáng kể nào giữa ta và tha nhân. Thật là điên rồ khi dựa vào sự khác biệt bên ngoài, vì bản tính căn bản của chúng ta đều giống nhau. Một cách tuyệt đối, nhân loại là một và hành tinh nhỏ bé này là ngôi nhà duy nhất. Nếu ta che chở ngôi nhà này của chúng ta, mỗi chúng ta cần kinh nghiệm rõ ràng về cảm quan vị tha chung. Chỉ có thể dựa vào cảm nghĩ này mà ta có thể loại trừ tâm vị ngã gây ra sự đối gạt và lạm dụng lẫn nhau. Nếu ta thực tâm và có tâm cởi mở, ta sẽ cảm thấy có giá trị và tự tin, và không phải sợ hãi với nhau.

Tôi tin tưởng rằng mỗi tầng lớp xã hội, gia đình, bộ lạc, quốc gia và quốc tế, chìa khóa cho sự thành công hơn và hạnh phúc hơn là sự tăng trưởng của tâm đại bi. Chúng ta không cần phải là những người tu, cũng không cần phải tin sùng giáo điều, điều cần thiết là mỗi chúng ta làm phát triển được phẩm tính tốt của nhân bản. Tôi cố gắng đối xử với bất cứ ai tôi gặp như là một người bạn cũ. Điều này mang cho tôi cảm giác hạnh phúc, đó chính là sự tu tập lòng từ bi.

Đức Dalai Lama chấm dứt bài thuyết giảng và thông điệp của Ngài tại đây.

July 12, 2010

Sarvamangacam

TJ.

LỄ VU LAN VÀ BÀI VĂN TẾ THẬP LOẠI CHÚNG SINH

VŨ THỂ NGỌC

VU LAN – ULLAMBANA

Ở Việt Nam hằng năm có hai lễ quan trọng cho người chết là ngày giỗ cho mỗi người và lễ Vu Lan cho tất cả người chết. Lễ Vu Lan là một biểu trưng rõ ràng nhất về ảnh hưởng Phật giáo trong quần chúng Việt Nam. Danh từ Vu Lan hay Vu Lan Bồn là tiếng dịch âm từ chữ Phạn Ulambana vốn có nghĩa là “Ngày hội cứu những oan hồn bị treo ngược.” Lễ Vu Lan được tổ chức vào đêm mười lăm tháng bảy âm lịch mỗi năm. Mục đích đầu tiên của lễ là cúng dường thức ăn cho các quỷ đói và cầu nguyện cho họ được siêu thăng tịnh độ. Vào ngày này, dân chúng làm lễ ở khắp nơi, từ tư gia đến các nơi công cộng như chợ búa bến xe, và ngay cả công sở. Tại các chùa chiền, các tăng ni tập trung làm lễ, đọc kinh sớ, tụng kinh và bố thí cháo bánh cho người chết. Lễ này cũng là dịp người ta báo hiếu phụ mẫu, cầu nguyện cho ông bà cha mẹ cửu huyền thất tổ được siêu thăng tịnh độ và cha mẹ hiện tiền được sống lâu khỏe mạnh. Trong những năm vừa qua, lễ Vu Lan còn được coi là ngày lễ trận vong chiến sĩ và đồng bào tử nạn chiến tranh và còn được coi như “Ngày của Mẹ,” một dịp cho con cái tỏ lòng hiếu kính. Vì vậy Lễ Vu Lan ngày nay không chỉ còn là “lễ cúng cô hồn” như ngày trước.

Trong dịp lễ Vu Lan người ta sau khi tụng kinh Vu Lan (Phật Thuyết Vu Lan Bồn Kinh) người ta thường đọc bài Thỉnh Âm Hồn Văn, hay Chiêu Hồn Ca. Bài chiêu hồn văn này chính là bài thơ danh tiếng Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh mà theo nhiều nhà nghiên cứu văn học cho rằng tác giả bài thơ này là Nguyễn Du.

Điều quan trọng đầu tiên ở đây chúng ta phải giải thích chữ “hồn” theo cách hiểu truyền thống của người Việt Nam và theo Phật Giáo. Theo tín ngưỡng truyền thống, người Việt tin rằng ngoài thân xác vật chất người ta còn có ba hồn bảy vía (người nam) hay ba hồn chín vía (người nữ). Cho nên khi ai đó quá sợ hãi quên cả ý thức tiếng Việt gọi là hồn phi phách tán (vía chữ Hán viết là phách) hay hồn vía lên mây. Theo tập tục dân gian, khi có người chết có người còn viết tên người chết trên tấm vải lụa trắng gọi là hồn bạch, thắt thành hình người như một chỗ cho hồn phách người chết tạm trú trước khi đi đầu thai đặt trên quan tài. Tóm lại khi người ta nói hồn là nói tắt cả hồn vía hay hồn phách như trong bài Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh viết:

Mỗi người một kiếp khác nhau.
Hồn xiêu phách tán biết đâu bây giờ.

Chữ hồn thường được dịch ra tiếng Anh là soul, nhưng không bao giờ hàm ý nghĩa của từ soul trong nghĩa của thần học tây phương. Trong ngôn ngữ thường dụng người Việt vẫn dùng chữ hồn một cách giản lược như gọi hồn, cầu hồn, hồn ma ... nhưng trong các trường hợp chính thức người ta trang trọng dùng các chữ khác như hương linh, vong linh

... Người Việt Nam không ai viết cáo phó hay chia buồn mà dùng chữ "cầu cho linh hồn ông Nguyễn tiêu điều miền cực lạc."

Theo tin tưởng của người Việt Nam, hồn của những người bị chết thảm thương hoặc những người chết không có con cái thờ cúng sẽ phải lang thang vất vưởng ở thế giới bên kia và không được tái sinh. Sự tin tưởng này có thể thấy từ ảnh hưởng thuyết luân hồi cổ của Ấn Độ thời xa xưa (thông qua Phật giáo) trộn lẫn với tập tục thờ cúng tổ tiên của người Việt Nam. Hai nguồn tập tục tín ngưỡng này tiếp tục tạo thành một cơ động lớn lao, ảnh hưởng quan trọng trên tâm hồn mọi người.

Người Phật tử vốn lấy lòng từ bi làm căn bản đạo đức, đương nhiên sẽ trải rộng lòng từ bi của họ với những người chết không con cái nên sẵn sàng tham dự và cúng dường cuộc lễ. Đạo đức Phật giáo khởi từ nền tảng từ bi nên càng muốn dùng cuộc lễ này bày tỏ lòng từ bi với những kẻ chết thảm thương và những người đã khuất để phát triển tinh thần từ bi của Phật giáo trong sinh hoạt quần chúng. Vì vậy người Phật tử đã chủ động phát triển tập tục hành lễ Vu Lan này. Nhưng đồng thời người Phật tử cũng hướng dẫn quần chúng vượt lên khái niệm bình dân "cúng cô hồn ma đói." Đưa đến mục đích chính của lễ Vu Lan bây giờ là giải thoát cho tất cả chúng sinh khỏi mọi khổ nạn, như bài Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh giải thích theo đúng ý nghĩa của kinh Vu Lan:

Tiết đầu thu dựng đàn giải thoát...
Giải oan cứu khổ, hồn về Tây Phương.

Theo giáo lý nền tảng của Phật giáo là mọi hiện tượng trên đời đều theo luật biến đổi (vô

thường – anitya) và không có một thực tại nào thật sự có một bản ngã vĩnh cửu (vô ngã – anatman). Theo đó, sinh và tử chỉ là một chu kỳ của một chuỗi nguyên nhân và hậu quả liên tục (nhân quả – karma). Mà ta có thể tóm lược thành chuỗi mười hai nhân duyên (pratiya-samutpada) như sau: Từ vô minh (1. avidya) không thấy được bản chất khổ của cuộc sống tức phiền não của quá khứ nên sinh ra hành động tạo nghiệp (2. Hành – samskara) – Hành động tạo nghiệp này vừa cả thiện nghiệp lẫn ác nghiệp hay vô ký không thiện không ác của thân khẩu ý – Vì có hành động tạo nghiệp nên sinh ra thức (3. thức – vijnana làm nền tảng cho cuộc tái sinh mới). Vì có thức nên sinh ra toàn bộ tâm lý và vật chất gọi chung là hình tướng (4. danh sắc – namarupa) và bào thai dần có hình tướng. Vì có hình tướng nên sinh lục căn là các cơ phận giác quan (5. lục xứ – sadayatana) của giai đoạn sắp xuất thai. Lục căn tiếp xúc với thế giới bên ngoài gọi là xúc (6. xúc – sparsa). Tiếp xúc sinh ra cảm thụ (7. thụ – vedana). Cảm thụ sinh ra yêu thích (8. ái – trishna). Yêu thích sinh ra thủ, tức là lòng chiếm giữ cho mình (9. thủ – upadana). Thủ dẫn đến hữu (10. bhava) chỉ toàn bộ thế giới tham ái. Hữu làm điều kiện cho sinh (11. sinh jati) và có sinh là có đưa đến già chết (12. lão tử jara-marana) – Trong 12 nhân duyên này, ta có thể thấy các giây xích 1- 2 thuộc về tiền kiếp, 3- 7 là nhân duyên của sinh thành đời sống sau này, 8- 10 là kết quả trong đời sống này, và 11- 12 là cuộc sống tương lai.

Vì vậy, nếu loại bỏ được nguyên nhân thì hậu quả sẽ không còn. Nói cách khác, nếu hoàn toàn loại bỏ được vô minh thì không còn

hành động tạo nghiệp và thoát vòng luân hồi sống chết (Niết Bàn.) Lễ Vu Lan hình thức thì là cúng cô hồn nhưng nội dung là thuyết giảng chúng sinh qui y tam bảo nhận lãnh bài học cơ bản, nhìn thẳng vào vô minh, nguyên nhân gốc gác của mọi khổ đau để thoát nghiệp. Vì vậy lễ Vu Lan trên cơ bản hoàn toàn chứa đựng giáo lý căn bản nhất của Phật giáo. Những người chỉ nhìn hình thức bên ngoài mà vội vã phê bình Lễ Vu Lan là một hình thức mê tín của Phật giáo bình dân thực ra mới chính là người hời hợt.

Nguyên lai của lễ Vu Lan có thể tìm thấy trong truyền thuyết về Mục Kiền Liên, một trong thập đại đệ tử của Đức Phật, và trong kinh Vu Lan (Phật Thuyết Vu Lan Bồn Kinh) là bản đã được dịch ra Hán văn vào thế kỷ thứ ba tây lịch và là bản kinh rất phổ biến ở Việt Nam.

Theo kinh Vu Lan, Mục Kiền Liên mới đắc ngũ thông nên dùng huệ nhãn thấy mẹ ngài là bà Thanh Đề bị tái sanh làm ngạ quỷ (quỷ đói) nên ngài muốn đến cứu mẹ. Dù là bậc A La Hán nhưng ngài không thể cứu được mẹ một mình. Đức Phật mới nói với ngài rằng chỉ có thể phối hợp tất cả nỗ lực của tất cả chư tăng mới có thể cứu thoát qua các khổ nạn đó. Đức Phật dạy cho Mục Kiền Liên tổ chức cúng dường các tăng ni nhân ngày an cư kiết hạ vào ngày rằm tháng bảy để cùng làm lễ cứu giúp cho mẹ ngài nay đã trở nên ngạ quỷ các hành động tham ác của bà ta trong kiếp trước. Từ ý nghĩa nguyên thủy này tựu thành lễ Vu Lan. Cho đến thế kỷ thứ bảy Lễ Vu Lan ở Trung Hoa đã trở thành một lễ hội Phật giáo thấm đậm ảnh hưởng Mật Tông và tiếp thu cả truyền thống dân gian Trung Hoa với tập tục cúng đồ ăn, quần áo và đủ thứ vật

dụng cho người chết. Lễ Vu Lan ở nhiều nước Phật giáo ngày nay đều có ít nhiều ảnh hưởng truyền thống này.

Theo lịch sử, chúng ta có thể tin là Bất Không Kim Cương (Amoghavajra) là tác giả đầu tiên tổ chức lễ Vu Lan mà ta thấy như ngày nay. Bất Không Kim Cương là vị thứ ba trong “Khai Nguyên Tam Đại Sĩ” của Mật Tông Trung Hoa (hai vị kia là Thiện Vô Úy và Kim Cương Trí) và là một trong bốn dịch giả danh tiếng (ba vị kia là Cưu-ma-la-thập, Huyền Trang, và Chân Đế). Ngài gốc người Singhalese cùng theo thầy là Kim Cương Trí đến Trung Quốc dịch kinh và truyền bá Phật giáo rất thành công. Bất Không Kim Cương chính là thầy của liên tiếp ba vị hoàng đế thời nhà Đường là Đường Huyền Tông, Đường Túc Tông và Đường Đại Tông. Theo sách sử Phật giáo Trung quốc, ngày lễ Vu Lan được tổ chức đầu tiên vào đêm rằm tháng bảy năm 768 ở Trường An do chính Bất Không Kim Cang chủ lễ với sự ủng hộ của Đường Đại Tông.

Tuy nhiên theo sử Nhật Bản thì Nữ Hoàng Saimei (594- 661) vào năm 657 đã cho tổ chức lễ Vu Lan và hai năm sau (năm 679) bà ra chiếu bắt các chùa trong kinh đô hàng năm phải làm lễ Vu Lan cầu cho cha mẹ và cha mẹ ông bà bảy đời của dân gian. Như vậy cho thấy các nước đã có tập tục làm lễ Vu Lan từ lâu. Nhưng có lẽ nghi thức lễ Vu Lan ở Nhật lúc đó không có nhiều yếu tố Mật Tông như sau này của Bất Không Kim Cương. Dù sao chúng ta cũng nên nhớ Phật Thuyết Vu Lan Bồn Kinh đã được Đàm Vô Sấm (Dharmarakya, 239- 316) dịch ra Hán văn cùng với Kinh Pháp Hoa từ thời Tây Tấn cuối thế kỷ thứ ba tây lịch.

Mật Tông ở Trung Hoa thời nhà Đường đặt trung tâm ở kinh đô Trường An tại hai tự viện lớn nhất của Trường An, mỗi chùa chứa đến hơn ngàn học tăng. Các học tăng Nhật Bản vào thời này thường tu học ở đây mà họ coi là Nalanda của Trung Hoa. Một trong những tăng nhân Nhật Bản này chính là Kukai (Không Hải 774- 835). Đại sư Kukai sau đó trở về Nhật và trở nên vị sơ tổ Mật Tông của Nhật Bản, một tông phái vẫn tiếp tục truyền bá mạnh mẽ cho tới thời nay (và còn truyền ngược qua Trung Hoa gọi là Đông Mật để phân biệt với Tạng Mật là Mật Tông của Tây Tạng). Tuy nhiên ở chính Trung Hoa, Mật Tông lại tàn dần sau khi Bất Không Kim Cương mất (774) và sau đó cũng không còn đại sư Mật tông quan trọng nào từ Ấn Độ đến Trung Hoa nữa. Tuy nhiên lễ Vu Lan vẫn tiếp tục được phổ biến mạnh mẽ khắp Trung Hoa cũng như ở Việt Nam, Nhật Bản, Hàn quốc, và nhiều vùng đất khác ở Viễn Đông.

Ngày nay hằng năm chùa Phật giáo và quần chúng Phật tử ở các quốc gia này đều tổ chức lễ Vu Lan, nhưng vẫn có một số chi tiết khác biệt tùy theo truyền thống từng vùng. Theo truyền thống kiểu Trung Hoa, lễ Vu Lan còn chú trọng đến lễ Phá Ngục hay Phá Diệm Khẩu (mở miệng bị cháy của ngạ quỷ) có ảnh hưởng Mật Tông nặng nề. Trong lễ này nhà sư sẽ vận dụng thần chú và ấn quyết để phá cửa địa ngục, mở hòng những quỷ đói (theo truyền thuyết thì miệng quỷ đói vừa nhỏ vừa luôn luôn đỏ cháy nên luôn luôn đói vì không ăn được) và cho quỷ đói ăn thứ đồ hồ thanh tịnh tượng trưng qua nước cháo sau khi niệm thần chú làm phép. Sau đó nhà sư sẽ giảng giải về tội lỗi kiếp trước của quỷ đói và truyền Phật pháp cho họ qui y tam bảo (Tam bảo

Phật Pháp Tăng là nơi mọi chúng sinh có thể nương tựa nên gọi là qui y.) Nếu cuộc lễ được cử hành đúng đắn thì các nạn quỷ sẽ có thể được tái sinh hay có thể còn được tái sinh ở Tây Phương Cực Lạc. Theo tập tục người Hoa, cuộc lễ sẽ không hoàn hảo nếu không kèm theo tục đốt vàng giấy, tiền giấy và vật dụng khác bằng giấy để gửi cho người chết. Trong lễ này người Hoa còn đốt đủ thứ từ xe hơi tàu thủy nhà cửa bằng giấy, cho đến cả tiền đô la (giả) cho người chết. Cho đến tận ngày nay, tử lục địa Trung Quốc cho đến Hoa Kỳ, người Hoa tiếp tục đốt các món đồ giấy này trong ngày lễ Vu Lan. Và cũng gần đây người Việt cũng tái nhập cảng tục lệ này ở những khu vực không có ảnh hưởng hữu hiệu của các tăng ni. Ở Việt Nam thì người dân không ai làm lễ "Phá ngục" hay "Phá Diêm Khẩu." Tại gia đình hay ở các nơi công cộng, dân chúng chỉ làm lễ theo tập tục cúng cô hồn và tụng kinh Phật. Khác hẳn phong tục Trung Hoa, nơi mà các chùa còn thường nhân dịp này "mở khám thờ" trưng bày các vật quý của chùa, ở chùa Việt Nam thì tăng ni bình thường chỉ tụng kinh Vu Lan Bồn và rất ít khi "mở khám" hay làm lễ phá ngục.

Từ lâu Việt Nam đã có khóa lễ Mông Sơn Thí Thực của các tăng ni dùng trong các trai đàn chẩn tế. Và trước bài Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh hơn ba trăm năm chúng ta cũng đã thấy tác phẩm nổi tiếng Thập Giới Cô Hồn Văn của vua Lê Thánh Tông (1442-1497) soạn theo Khóa Mông Sơn Thí Thực. Trong sách Ứng Phó Dư Biên là một tập văn cúng mà các tăng ni dùng trong các trai đàn (theo một bản in năm 1894 của nhà sư Chính Đại trụ trì chùa Hưng Phúc xã Hạ Lôi, huyện Vũ

Giàng, Bắc Ninh) thì ngoài bài Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh (đặt dưới tên Thỉnh Âm Hồn Văn) người ta còn thấy còn có các bài văn cúng khác như Bảo Đường Ca, Ban Xá bản, Chèo Thuyền bản, Chiêu Linh Thán ... Nhưng hiện nay hầu như không còn chùa nào dùng các bài văn cúng này nữa. Trong ngày lễ Vu Lan tăng ni tụng kinh cầu nguyện cho nạ quỷ cũng như tất cả chúng sinh vương vất ở các cõi địa ngục có dịp nghe kinh và qui y Tam Bảo. Nhưng Lễ Vu Lan không phải là để biểu dương phép lạ. Như kinh Vu Lan và bài Văn Tế đã viết, cô hồn phải đến nghe pháp để tự cứu (Ai ai lấy Phật làm lòng...Tự nhiên siêu thoát khỏi trong luân hồi). Phật pháp chỉ là bó đuốc chỉ đường cứu khổ. Nạ quỷ cũng như mọi chúng sinh đều thoát nghiệp nếu theo con đường Phật pháp đã dạy. Đây là một tiến trình liên tục cho đến khi vượt thoát luân hồi sinh tử.

Lễ Vu Lan còn là một đại lễ báo hiếu của mọi người như kinh Vu Lan đã dạy: “Khẩn nguyện cho cha mẹ còn sống được sống lâu trăm tuổi không bị bệnh hoạn và không khổ não buồn phiền. Và cũng cầu cho cha mẹ bấy đời thoát khổ nạn nạ quỷ, cùng đắc sinh cõi trời người, hưởng phúc lộc vô cùng.”

Như thế, ngay từ khởi thủy lễ Vu Lan không chỉ là lễ “cúng cô hồn” mà còn là dịp cầu nguyện cho bấy đời phụ mẫu thoát khổ nạn và cha mẹ còn sống hiện tiền được sống lâu không bệnh hoạn phiền khổ. Với trọng tâm này Vu Lan lại càng đánh động vào tập tục thờ cúng tổ tiên và truyền thống hiếu đạo của người Á Đông khiến lễ Vu Lan trở nên một lễ hội càng ngày càng phát triển.

Trải qua nhiều cuộc chiến tranh, ngày nay lễ Vu Lan ở Việt Nam còn là đại lễ cầu nguyện cho các chiến sĩ trận vong, đồng bào tử nạn chiến tranh được vãng sinh cực lạc. Trong hơn ba thập niên vừa qua, lễ Vu Lan còn là ngày lễ mang tên “Ngày Của Mẹ” một lễ hội có ảnh hưởng Nhật Bản. Vào ngày này người ta đi chùa cầu nguyện cho cha mẹ và những người còn mẹ hãnh diện đeo trên ngực chiếc hoa hồng màu đỏ, trong khi những người khác mang hoa màu trắng. Tiếp thu thêm những ý nghĩa mới này, Lễ Vu Lan mau chóng thu hút được sự tham dự đông đảo đặc biệt là giới trẻ và có thêm sức sống mới. Sự thật lễ hội “Ngày của Mẹ” này chỉ là một triển khai mới đồng thời với giai đoạn tái phát triển của Phật giáo ở miền nam Việt Nam sau sự sụp đổ của chính quyền tổng thống Ngô Đình Diệm, một người Thiên Chúa Giáo, vào năm 1963.

Như đã nói ở phần trên, một số “học giả Phật giáo” không hiểu được yếu tố tâm lý và đạo đức của buổi lễ nên vội vã coi lễ Vu Lan như một hình thức mê tín của loại Phật giáo bình dân. Những người này đã không đọc cả kinh Vu Lan lẫn bài Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh danh tiếng. Ở đây chúng ta có thể đọc lại bài Văn Tế để thấy những yếu tố tư tưởng căn bản nhất của Phật pháp đã được dàn trải trong tác phẩm này. Trước hết, bài văn tế cho thấy Lễ Vu Lan là một bài học sâu sắc tinh thần nhân bản và từ bi của Phật giáo. Người Phật tử cử hành nghi lễ là thực hành bài học đạo đức. Họ biết là đối tượng của buổi lễ không chỉ có nạ quỷ mà còn là chính người tham dự hành lễ. Người làm lễ không chỉ cầu nguyện kêu gọi người chết của gia đình mình mà cho tất cả các vong linh thập

loại chúng sinh, và cầu nguyện cho cả những người đang còn sống, không phải chỉ giới hạn trong trái đất này mà còn khắp vũ trụ “khắp trong tứ đại bộ chu”. Họ cầu cho “tất cả chúng sinh đều thành Phật đạo,” một câu cầu nguyện cuối quen thuộc trong các bản kinh nhật tụng của người Phật tử:

Có khôn thiêng hỡi, lại mà chứng minh.
Nhờ Phật lực siêu sinh tịnh độ,
Phóng hào quang cứu khổ độ u.
Khắp trong tứ đại bộ chu,
Nãi phiến thoát sạch oán thù rửa trong.
Đạo vô thượng thần thông quảng đại,
Chuyển pháp luân tam giới thập phương.

Trong bài Văn Tế, tác giả nhắc đến tất cả những người chết thê thảm của mọi tầng lớp xã hội. Từ các đại quan cho đến những cô gái buôn hương bán phấn, từ những kẻ vượt sông qua biển cho đến những người buôn bán quanh đường, họ đều chết bất ngờ và tiếp tục nhận lãnh hậu quả khổ đau sau khi chết (hậu nghiệp). Phật giáo còn dạy rằng quả báo cũng không cần đợi đến cuộc lai sinh mà quả báo ngay trong đời hiện tại (hiện nghiệp). Người Việt cũng tin tưởng rằng không ai tránh được quả báo, dù quả báo không giáng xuống ngay trong đời này thì cũng giáng xuống cho họ trong kiếp sau và ngay chính con cháu họ cũng phải gánh chịu (một hình thức của cộng nghiệp). Không ai thoát khỏi được nghiệp báo, như tác giả Văn Tế nhận định: “Thịnh mãn lắm oán thù càng lắm.” Chỉ có một con đường duy nhất đánh bại quả báo là con đường không gây hại sinh linh và san sẻ công bằng hạnh phúc cho tất cả mọi người. Cho nên người thực hành Lễ Vu Lan không cần phải là người Phật tử theo Tịnh Độ

Tông hay theo Chân Tông Mật Giáo, bài Văn Tế đưa ra bài học cơ bản nhất của Phật giáo, và cũng là căn bản của tất cả học phái Phật giáo: Luật Nhân quả, “Gieo nhân nào nhận quả đó.” Phật giáo chỉ cho thấy con đường chân thật mà Đức Phật đã dạy. Tất cả đều có thể theo đó mà thực hành. Phải tự mình cứu độ mình, không có đấng cứu thế nào hiện ra làm phép lạ mà cứu riêng anh. Nhưng bất cứ ai đi trên con đường chính đạo đó, kể cả naga quỷ, cũng đều sẽ vượt thoát vòng luân hồi sinh tử đến được đất bình yên mà ta gọi là Niết Bàn.

Lời dạy này được nhấn mạnh trong bài Văn Tế cũng cho thấy truyền thống tam thừa Mật Tịnh Thiền của Phật giáo Việt Nam: Phật lực nhân lực tự lực tha lực quần quít trong lễ Vu Lan Bồn. Ở đây bài Văn Tế cũng nhắc lại ý tưởng trọng tâm của Kinh Kim Cương, kinh căn bản của Thiền Tông: “Nhất thiết hữu vi pháp/ Như mộng huyễn bào ảnh/ Như lộ diệc như điện/ Nên khởi quán như thế” mà người Phật tử thường tụng niệm hằng ngày:

Nhờ Phật lực uy linh dũng mãnh,
Trong giấc mê, phút tỉnh chiêm bao.
Mười loại là những loài nào.
Gái trai già trẻ đứng vào nghe kinh.
Kiếp phù sinh như hình bào ảnh
Có câu rằng vạn cảnh giai không.
Ai ai lấy Phật làm lòng,
Tự nhiên siêu thoát khỏi trong luân hồi.

Làm người ai cũng sợ hãi khi nghĩ đến cái chết của mình. Từ thời lịch sử hồng hoang, con người không chỉ sợ hãi về thế giới bên ngoài, mà còn sợ hãi vì các hình ảnh ý tưởng có trong tâm trí của họ. Người qui y Phật giáo đều được dạy rằng có sinh ắt có tử, sinh ra

trong đời là như một mũi tên đã buông chỉ đợi đến đích là cái chết (Thập Nhị Nhân Duyên đã nói ở trên). Quyến luyến quá đáng vào đời sống trần gian chỉ làm người ta sợ hãi vô cớ về cái chết. Phật giáo luôn luôn khuyên người ta “tỉnh giấc chiêm bao” nhìn thẳng vào chân lý ấy để thoát khổ, thoát sợ, và tiến đến siêu thoát luân hồi. Trong phần cuối cùng của bài Văn Tế tác giả cũng đã đưa ra lời khẳng định trấn tĩnh theo tinh thần vô úy của Phật Pháp:

Phật hữu tình từ bi cứu độ,
Chớ ngại rằng có có chẳng chẳng.
Nam mô Phật, Nam mô Pháp, Nam mô Tăng.
Nam mô nhất thiết siêu thắng thượng đài.

Tóm lại, Vu Lan là một lễ hội tưởng nhớ công đức cha mẹ, là một hành trì lòng từ bi trải dài cho cả thập loại chúng sinh, cũng vừa là một dịp suy ngẫm về cuộc đời giới hạn và con đường giải thoát mà Đức Phật đã chỉ dạy.

Lễ Vu Lan và bài Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh cũng phản ánh thực tế của Phật giáo Việt Nam. Phật giáo Việt Nam không chỉ tổng hợp cả ba truyền thống Mật, Tịnh Độ và Thiền Tông mà còn tiếp thu hài hòa với truyền thống dân gian. Nhiều khi người ta không tìm ra được các tập tục về nhiều lễ hội ở Việt Nam có nguồn gốc bản địa hay từ Phật giáo.

Đây là việc không làm người Việt Nam nào thắc mắc vì người ta cảm thấy sự liên hệ giữa Phật giáo và truyền thống dân tộc là một liên hệ hữu cơ và tự nhiên. Vì sự liên hệ giữa Phật giáo và con người Việt Nam có một lịch sử hòa ái dài lâu nên đã làm mọi người không thắc mắc là một điều dễ hiểu. Hơn nữa, vì đặc thù lịch sử, Phật tự ở Việt Nam còn là

trường đào tạo các nhà lãnh đạo kháng chiến, là nơi nuôi dưỡng tinh thần độc lập và tôi luyện bản sắc dân tộc ngay từ thời Trung Hoa đô hộ. Không phải tình cờ hay vì chỉ vì chỉ có các nhà sư là người có học vấn trong nước hay đại đa số người Việt theo Phật giáo mà các nhà lãnh đạo Việt Nam thời dựng nước đều tôn các thiền sư là quốc sư. Người Việt Nam trọng vọng Đạo Phật vì còn muốn cho phương bắc thấy tinh thần độc lập và siêu việt của người phương Nam. Nếu Nho học là chủ đạo của phương bắc, thì người phương nam có tư tưởng Phật học làm quốc học, một nền đạo học sâu sắc hơn, bình đẳng hơn và từ ái hơn so với bắc phương. Trong lịch sử truyền bá Phật giáo vào phương bắc thì Việt Nam còn có thể hãnh diện là nơi tiếp thu Phật giáo trước khi phổ biến tới Trung Hoa—dù sau đó Phật giáo có phát triển sâu rộng ở đất nước này và có ảnh hưởng ngược lại Việt Nam.

Khi Nho học trở nên độc tôn vào các triều đại sau, thì Phật giáo ở Việt Nam vô tình lại trở về với thể gốc rễ của dân tộc “Đất vua chùa làng quang cảnh Bụt.” Chính sự “thất thế” của Phật giáo ở triều đình, mà Phật giáo lui về quần chúng, chỗ đứng không chỉ đúng như chính giáo luật đức Phật đã dạy là tu sĩ không được quan hệ với triều quan, mà nhờ vậy thêm một lần nữa Phật giáo lại hòa mình với đại chúng và tiếp tục nuôi dưỡng hạo khí của đất nước và con người Việt Nam. Trong tất cả các thời bị lệ thuộc và chiến tranh trong lịch sử Việt Nam, các chùa tự luôn luôn là những thành trì nuôi dưỡng và ủng hộ các con người và phong trào yêu nước chống ngoại xâm dành lại độc lập cho đất nước.

Sự truyền bá Phật giáo ở Việt Nam là những trang sử đẹp nhất của đất nước này. Nhưng không phải việc truyền giáo của các tôn giáo cũng giống nhau và thời gian rồi sẽ hòa dịu những mâu thuẫn văn hóa tôn giáo. Nhìn qua sự truyền giáo của các tôn giáo khác thì chúng ta sẽ thấy lịch sử truyền giáo của họ đến các dân tộc khác chưa bao giờ là những trang lịch sử hòa bình thánh thiện. Lịch sử truyền giáo trên thế giới của họ đều là những trang lịch sử đầy bạo động nhuộm đầy máu và nước mắt, và bình thường cũng là theo chân các cuộc chiến tranh xâm lăng chính trị hay kinh tế.

Nhưng sự truyền bá của Phật giáo ở Việt Nam không phải là cuộc truyền bá hòa bình duy nhất. Qua lịch sử phát triển và truyền bá truyền, giáo pháp của Đức Phật chưa bao giờ xung đột với giá trị và tín ngưỡng bản địa của đất nước mới. Tín ngưỡng mới và cũ đồng hiện diện song song. Đạo Phật không bao giờ cổ cải đạo người ta. Phật giáo không thấy gì khiên cưỡng khi tiếp thu các tín điều truyền thống hay sinh hoạt song song với các tín điều này. Phật giáo cho rằng chỉ khi nào tâm con người tiến triển như sự tiến triển của tri thức thì những địa hạt gọi là ma thuật hay mê tín sẽ tự nhiên giảm bớt.

Trong 25 thế kỷ truyền giáo khắp thế giới, Phật giáo chưa bao giờ hành xử như các tôn giáo khác đã làm và muốn làm. Vì hãnh tiến kiêu ngạo muốn truyền đạo, các phái đoàn truyền giáo của các tôn giáo khác đều tìm cách phá tan nền tảng tinh thần của các dân tộc khác mà họ coi là mẫu hình văn hóa thô thiển. Họ cương quyết thay đổi các giá trị văn hóa, các tập tục truyền thống và khuôn mẫu xã hội của các dân tộc bản địa bằng cách áp

đặt các hình thức tinh thần và tôn giáo xa lạ của họ bằng mọi cách. Cách đơn giản và nhanh chóng nhất là qua chiến tranh xâm lăng.

Vì thế, các đoàn truyền giáo luôn mưu toan thay đổi cơ cấu xã hội và tinh thần văn hóa của các dân tộc khác qua hình thức chiến tranh đẫm máu. Lịch sử của các phái bộ truyền giáo cũng là lịch sử của các cuộc chiến không ngơi nghỉ. Đây không phải chỉ là hình ảnh của lịch sử quá khứ. Cho đến tận ngày hôm nay, ngay sau bước chân của các người lính ngoại quốc tiến vào Iraq, Afghanistan hay các quốc gia Phi Châu... cũng vẫn là bước chân của các tổ chức truyền giáo, phát gạo phát thuốc để đổi lấy đức tin.

Mấy năm trước, Giáo Hoàng John Paul II của giáo hội Công Giáo La Mã đã vô cùng can đảm khi công khai ngỏ lời xin lỗi các quốc gia trên khắp thế giới về lỗi lầm của các phái bộ truyền giáo của Vatican trong lịch sử. Lời xin lỗi này đưa ra tuy hơi chậm nhưng đã là một tiến bộ lớn. Người ta hy vọng hơn nữa là những việc làm cụ thể để sửa lại một phần nào những hậu quả do các đoàn truyền giáo đó mang lại.

VĂN TẾ THẬP LOẠI CHÚNG SINH

Bài Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh không phải là bài văn tế cô hồn nổi tiếng duy nhất. Vua Lê Thánh Tông (1442- 1497) cũng đã viết Thập Giới Cô Hồn Quốc Văn bằng chữ Nôm trước đó hơn ba trăm năm. Trong nhà chùa cũng đã có nhiều bài văn tế trong Khóa Môn Sơn Thí Thực dùng trong các cuộc trai đàn chẩn tế. Nhưng bài Văn Tế này vẫn nổi tiếng hơn cả và là một tác phẩm duy nhất được coi

là một thành tựu lớn của văn chương Việt Nam.

Tác giả Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh là Nguyễn Du (1765- 1820), nhà thơ lỗi lạc của Việt Nam. Ông sinh ra và trưởng thành ở đề đô Thăng Long và là một cậu ấm trong một gia đình danh giá nhất thời đó. Đó là gia tộc họ Nguyễn ở Tiên Điền, Hà Tĩnh với cha ông là Xuân Quận Công Nguyễn Nghiễm, vị quan đứng đầu các hàng quan ở triều đình nhà Lê ở Thăng Long. Mẹ ông là bà Trần Thị Tần cũng là người Kinh Bắc, vùng đất nổi tiếng về văn học lẫn dân ca và có nhiều người đẹp của đất bắc. Khi cha mất và sau đó mẹ cũng mất lúc Nguyễn Du mới có 13 tuổi, ông về sống với anh người anh cả cùng cha khác mẹ là Nguyễn Khản cũng là người quyền thế bậc nhất ở Thăng Long và đang được chúa Trịnh sủng ái.

Sau khi nhà Lê sụp đổ, Nguyễn Du không làm việc với Tây Sơn nhưng cũng không chống đối như phần đông các cựu thần nhà Lê có lẽ một phần cũng ảnh hưởng của tinh thần bất nhị của Phật giáo. Ông rút về tá túc mười năm dài nơi quê vợ ở Quỳnh Côi, Thái Bình. Đây chính là thời gian mà thi tài ông chín mùi qua kinh nghiệm của một thân phận lưu lạc, là chứng nhân và cũng là nạn nhân của một thời đại bi thảm và đau khổ nhất của người dân Việt trong gần ba thế kỷ chiến tranh và tao loạn. Có lẽ trong thời gian này ông đã hoàn thành bài Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh với máu lệ và nước mắt của lòng từ bi Phật giáo qua các cảnh thương tâm trước mắt. Nguyễn Du để lại nhiều tác phẩm, nhưng nổi tiếng nhất vẫn là Truyện Kiều và bài Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh này. Nguyễn Du nổi bật so với nhiều thi sĩ khác bởi vì người ta

cảm thấy ông không chỉ là một nhà thơ mà còn là một thiền sư. Là thiền sư vì cuộc sống của ông vươn cao hơn những yêu ghét hận thù tầm thường của cuộc đời (Trăm năm trong cõi người ta!). Trong văn chương, ông luôn luôn tỏ mỗi thâm cảm với những người cùng khổ nạn nhân của xã hội bất công và nghiệt ngã. Tất cả tác phẩm của ông đều phản ánh lòng từ ái trắc ẩn với những khổ đau và khó khăn của kiếp người.

Trong Truyện Kiều, dùng ngòi bút làm vũ khí, ông đã lên tiếng chống lại một xã hội bất lương. Từng là công tử con của một đại gia tộc, ông biết rõ hơn ai hết mặt trái của xã hội phong kiến ấy. Ông lột mặt tất cả, từ bậc đại thần đường đường quyền cao chức trọng đến những quân tri thức trở thành quân ma cô “Có ba trăm lạng việc này mới xuôi ... Cướp đêm là giặc cướp ngày là quan.” Nhưng trong đến Văn Tế, ông xem tất cả chỉ là nạn nhân của một kiếp người mà theo tinh thần Phật Giáo nhìn bản chất cuộc đời là khổ.

Trong bài Văn Tế, tác giả đã bày tỏ tinh thần từ bi đến tuyệt cùng. Tác giả trải lòng từ ái với tất cả thập loại chúng sinh dù nhiều kẻ lúc còn sống đã làm nhiều điều tàn ác. Ở đây tác giả đã hoàn toàn giải thích theo quan điểm Phật học, cho thấy tất cả sự kiện vật chất hay tâm thức, thành bại sang hèn được thua, đều là nạn nhân của thay đổi và biến hoại. Tất cả đều là khổ như chân lý thứ nhất của Tứ Diệu Đế mà Phật đã giải thích. Nhưng bài Văn Tế không chỉ nói lên triết lý và lòng từ ái mà còn là một tác phẩm văn chương. Giá trị văn chương của bài Văn Tế không thua sút Truyện Kiều mà còn có phần sâu sắc hơn, dù chỉ gồm 184 câu thơ. Tác giả đã dùng

chung một bút pháp trong hai tác phẩm. Tất cả lòng trân thành, quan ngại và tính sáng tạo trong Truyện Kiều ta đều thấy rõ trong Văn Tế.

Trong Truyện Kiều, hình ảnh mở đầu của thi phẩm trường thiên này là một buổi sáng sáng mùa xuân. Tác giả đã dùng bút pháp thủy mặc vẽ nên một bức tranh với màu sắc ấm áp tươi trẻ:

Cỏ non xanh tận chân trời
Cành lê trắng điểm một vài bông hoa

Trong khi đó hình cảnh trong Văn Tế là một buổi chiều thu. Tác giả đã dùng chung thủ pháp, nhưng lần này là với gam màu tối lạnh gợi cảm sợ hãi:

Não người thay bấy chiều thu,
Ngàn lau khảm bạc giếng ngô rụng vàng,
Đường bạch dương bóng chiều man mát
Ngọn đường lê lác đác mưa sa.

Trong mỗi tác phẩm, tác giả trình bày các chủ đề khác nhau. Trong Truyện Kiều, qua chuyện một thiếu nữ tài sắc bị cuộc đời đưa dẫn thành một kỹ nữ, chúng ta thấy toàn cảnh là cả một xã hội phong kiến nhưng cũng đã có chủng tử tử trong tâm của chính nàng. Đó là một thế giới thực nên các nhân vật trong truyện đều rất quen thuộc với chúng ta. Từ một đại quan nho gia đến một anh nhà buôn gian xảo, từ một chàng thổ phỉ anh hùng đến một gã ma cô đẹp trai, tất cả đều phản ánh hình ảnh thực của một xã hội thối nát và bất công. Ở đó, tác giả đã lột mặt thật tất cả, phê phán tất cả và cho thấy rõ căn nguyên của nó trong một xã hội nho giáo

phong kiến bằng hoại:

Oan này còn một kêu trời nhưng xa.
Một ngày lạ thói sai nha,
Làm cho khốc hại chẳng qua vì tiền.

Và tất cả những các nhân vật đó đều trở lại trong Văn Tế. Những nhân vật đó trở lại trong giờ phút hiện diện của sự thật. Trở lại không son phấn hư ngụy giả trá. Nhưng lần này ta không còn thấy tác giả than trách hay phê phán. Ta chỉ thấy tràn ngập tình cảm tiếc thương phản ảnh lòng trắc ẩn tha thứ của tác giả:

Phách đơn hồn chiếc lênh đênh quê người ...
Phận bồ côi lần lửa đêm đen.
Còn chi ai khá ai hèn.
Còn chi mà nói ai hiền ai ngu...

Trong nhiều loại người tác giả đã miêu tả trong Kiều, ở đây chúng ta chỉ tạm so sánh bốn nhân vật chính: Thúy Kiều, cô gái điếm nhưng thừa tài sắc: Kim Trọng, anh thư sinh ngổ ngẩn nhưng giỏi tài tán tỉnh; Từ Hải, người anh hùng áo vải nhưng si tình và Hồ Tôn Hiến một đại thần mà tài trí cũng là tài xảo trá với hậu thân của họ trong Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh.

Trước hết là Thúy kiều. Trong tất cả tác phẩm, tác giả đều tỏ lòng thương cảm với những người nghèo đói bất hạnh. Trong bọn người này tác giả thường nhắc đến thân phận người phụ nữ trong xã hội Nho giáo phong kiến, đặc biệt hơn nữa lại là giai cấp các nàng Kiều buôn hương bán phấn vẫn thường bị người đời phỉ nhổ. Trong Tuyện Kiều tác giả viết:

Đau đớn thay phận đàn bà,
Lời là bạc mệnh cũng là lời chung.
Phũ phàng chi mấy hóa công,
Ngày xanh mòn mỏi má hồng phôi pha.
Sống làm vợ khắp người ta,
Khéo thay thác xuống làm ma không chồng.

Trong Văn Tế, tác giả lập lại “Đau đớn thay phận đàn bà” của một đời phiến nảo:

Lại có kẻ lữ làng một tiết,
Liều tuổi xanh bán nguyệt buôn hoa.
Ngẩn ngơ khi trở về già,
Ai chồng con nấy, biết là cậy ai.
Sống đã chịu một đời phiến nảo,
Thác lại nhờ hớp cháo lá đa.
Đau đớn thay phận đàn bà.

Đây là những đại quan như Hồ Tôn Hiến và những bậc quyền cao chức trọng, cha mẹ của dân đen, “những người mũ cao áo rộng. Ngòi bút son thạc sống ở tay” dù thực chất chỉ là bọn bất tài “Kinh luân chất một sãi đầy” nay trở lại trong thân phận là một cô hồn thất thường dọc ngang:

Thịnh mãn lắm oán thù càng lắm,
Trăm loài ma xăm năm chung quanh.
Ngàn vàng khôn chuộc được mình,
Lầu ca viện xướng tan tành còn đâu.
Kẻ thân thích vắng sau vắng trước.
Biết lấy ai bát nước nén hương
Cô hồn thất thường dọc ngang...

Đây là đám Kim Trọng, Vương Quan... bọn thư sinh, bọn theo đuổi con đường văn chương chỉ biết tìm đường tiến cá nhân trong chữ nghĩa, lặn lội cầu thân nơi sứ lạ quê người:

Mấy thu lìa cửa lìa nhà
Văn Chương đã chắc đâu mà trí thân

Dọc hàng quán phải tuần mưa nắng
Vợ con nào nuôi nấng kiêng khem
Vội vàng liệm sắp chôn nghiêng.
Anh em: thiên hạ, lảng giềng: người dưng.
Bóng tang tử xa chừng hương khúc,
Bãi sa ma kẻ dọc người ngang.
Cô hồn nhờ gửi tha hương
Gió trắng heo hắt khói hương lạnh lòng.

Ngay cả người hùng Từ Hải, người đã được
tác giả vẽ hào quang trong Truyện Kiều:
"Đường đường một đấng anh hào./ Côn
quyền hơn sức lược thao gồm tài..../ Thừa cơ
trúc chẻ ngói tan. / Bình uy từ ấy sấm rang
trong ngoài. / Triều đình riêng một góc trời. /
Gồm hai văn võ rạch đôi sơn hà." Nay trở về
nheo nhóc than khóc trong mưa đêm:

Nào những kẻ tính đường kiêu hạnh
chí những lăm cướp gánh non sông
Nói chi đang thua thi hùng
Tưởng khi thế khuất vận cùng mà đau.
Bỗng phút đâu tro bay ngói giờ
Không bằng mình làm đũa thất phu
Cả giàu sang nặng oán thù
Máu tươi lai láng xương khô rã rời.
Đoàn vô tự lạc loài nheo nhóc
Quỉ không đầu van khóc đêm mưa...

Tóm lại, Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh dù là
một bài văn tế tràn ngập cảm tính tôn giáo
nhưng vẫn là một tác phẩm văn chương lớn.
Trong thế giới thẩm quang thị giác, tác giả vẽ
ra được cả một dãy hình tượng tưởng tượng
của thế giới âm hồn đen tối tràn ngập những
cảm giác lạ lùng nhưng vẫn truyền cảm và
sống thật với thế giới hiện thực sắc mầu.
Trong tác phẩm, từng hàng từng lời, khi thôi
thúc khi diễn tả, củng cố và hòa điệu trong
thanh điệu thi ca tuyệt vời.

Tài nghệ và tình cảm của Nguyễn Du một lần nữa đưa ông đến một thành tựu văn chương lớn. Đọc Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh, người ta liên cảm ngay với các tác phẩm văn chương cùng loại. Đó là Purgatory của Dante hay Hamlet của Shakespeare. Độc giả đã quen biết với Truyện Kiều sẽ vô cùng ngạc nhiên khi tìm thấy bên cạnh danh phẩm này vẫn còn một tác phẩm khác mà có lẽ hương sắc bất phàm của nó còn sâu sắc hơn. Một thi phẩm không chỉ quan tâm đến thế giới con người đang sống mà còn với thế giới bên kia, thế giới của thần linh ma quỷ, và cũng là thế giới của lòng từ ái.

Nguồn Thư Viện Hoa Sen
(<http://www.thuvienhoasen.net/vulan-94.htm>)

A Requiem For All Ten Classes of Sentient Beings

By Vũ Thế Ngọc

VU LAN – ULLAMBANA

In Viet Nam, there are two important kinds of rites for the dead: the anniversary of the death and Vu Lan, the special ceremony for all the dead. Vu Lan is a striking example of the popular influence of Buddhism found in Viet Nam.

The word Vu Lan or Vu Lan Bon is the literal translation of Sanskrit word Ullambana which means "The assembly for saving those who have been overturned." Vu Lan is held every year on the fifteenth night of the seventh lunar month. The object of this ceremony is to feed the hungry ghosts and to pray for their salvation.

In this day, people perform this ceremony anywhere, from the private homes to the common places like market places, bus stations, and even at the public offices. At the temples, the monks assemble, read the funeral oration, recite prayers, and throw out rice gruel and other foods to feed all the dead.

This ceremony is a way for people to practice compassionate filial conduct. During the ceremony, the offerings were made for the additional purpose of rescuing the ancestors for seven generations back from whatever misery they might be suffering. They also

pray for their present parents to reach a hundred years without illness, without sufferings and worries. Vu Lan is no longer just a festival for the death.

After reciting the Vu Lan Sutra, The Buddha Speaks the Ullambana Sutra, the oration poem will be read in this ceremony is known as Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh (A Requiem For All Ten Classes of Sentient Beings.) It's also known as Chiêu Hồn Ca (A Song Calling Back Dead Souls) or Thỉnh Âm Hồn Văn (Calling Back All Wandering Souls). According to many critics, the author of this great literary work is Nguyen Du, the greatest Vietnamese poet.

First, we have to explain the meaning of hồn "soul" according to the traditional Vietnamese belief and Buddhism. According to the traditional belief, Vietnamese people believe beside the physical body there are three souls and seven spirits (ba hồn bảy vía) in a man and three souls and nine spirits (ba hồn chín vía) in a woman as in the poem "To each karma each shall meet each own destiny. Where they are now when their souls and spirits all fell to pieces." So, if someone is "frightened out of one's sense" they use the idiom "hồn phi phách tán" (lit. hồn is flying away, vía/ phách is splitting up.) Traditionally, when a man dies people write his name on a piece of white silk ribbon (hồn bạch) plaited in to a human shape which is presumed to embody the soul of the deceased person and which is to be buried by his tomb. So, hồn is the short word which includes vía and can be translated as soul-spirit (or soul in short, but without any sense

related to the Western theological notions of the term.)—It is the sensitive problem of language failure in translation like the case using the word dragon for rồng (Chinese long), because the two cultures based on the notions of two words are totally conflicting.

According to the Vietnamese belief, the souls of all those having suffered a pitiful death and those having died without leaving descendants to worship them, are condemned to lead a wandering life in the dark world without being reborn into the next life. This original belief can be traced up back to the ancient metempsychosis of the Hindu Religion (through Buddhism) that connected itself with the Vietnamese sacrifices to their ancestors. The two beliefs continue to form an engine of great power for affecting the public mind. Prompted by the spirit of mercy and compassion, Buddhists are appealed to on behalf of the dead who have no offspring to worship and feed them by sacrifices. Buddhism ingeniously makes the sentiments of compassion for the neglected dead and of ancestors into an instrument of promoting its own moral influence among the people. Borrow the popular belief, as shown in the poem, Buddhists go beyond the original concept of “feeding the hungry ghosts.” The main object of the ceremony now becomes to liberate those souls from all misery. This concept attracts and satisfies people morally and psychologically, especially in the modern time.

The fundamental teaching of Buddhism is that all component things are subjects to the laws of change and impermanence (anitya) and without a permanent living entity

(anatman). According to Buddhism, life and death cycle is just a series of causes and effects (pratitya – samutpada) which consists twelve links: Because of ignorance (1. avidya) of the suffering-ridden nature of existence conditions formations or volitional activities (2. samskara) – which can be good, bad, or neutral and are related to physical, verbal, and psychological actions—Because of volitional activities arise consciousness (3. vijnana). This consciousness arises psychological and physical forms (4. namarupa). Because of psychological and physical forms condition six sense bases (5. shadayatana). Because of six sense bases arise contact (6. sparsa). This contact evokes sensation (7. vedana). This sensation intern develops craving (8. trishna). Because of craving arises attachment (9. upadana). Because of attachment arises karma conditions (10. bhava). Because karma conditions arise birth (11. jati). Because of birth arises old age and death (12. jara-marana). The entire chain of conditions thus covers three existences: 1-2 relate to the previous existence, 3-7 starting and conditioning of the present existence, 8-10 to the fruits of the present existence, and 11-12 to the future life.

So, if the cause ceases, the effect will also cease. Therefore, if ignorance can be completely eradicated, that will lead in stages to cessation of birth and death which we call Nirvana. Since the aim of Vulcan ceremony is to invite them to take refuge in the Three Jewels to recognize that ignorance is the root of all suffering, this ceremony indeed carries this ultimate teaching of Buddhism through

the cover that some simple people could think it is just an allusion to a superstition of the popular Buddhism.

The original idea of this ceremony is to be found in the legend of Múc Kiền Liên (Maudgalyayana) one of the ten great students of the Buddha, and in the Ulambana Sutra (The Buddha Speaks the Ullambana Sutra) which was translated into Chinese by Dharmarakya in third century and became very popular in Vietnam. According to the Sutra, Muc Kiền Liên (Maudgalyayana) thanks to his divine-eye saw that his mother had been reborn as a hungry ghost and want to save her. As an Arahant, however, Muc Kiền Liên could not save her by himself alone. The Buddha told him that only the combined effort of all Buddhist monks could soothe the sufferings of the tormented. He directed Múc Kiền Liên to organize the assembly of monks to make offerings for the benefit of his dead mother who became a hungry spirit due to her previous life's actions. From this notion developed the custom of offering food, clothing, and so on to the hungry ghosts in many Buddhist countries.

Historically, we can believe Amoghavajra was the author of this ceremony. Amoghavajra (Puk'ung Chinkang/ Bất Không Kim Cương), was a Singhalese monk who was considered the second patriarch of Chinese Tantric Buddhism. At an early age, he came to China in 720 with his teacher, Vajrabodhi. He learned perfect Chinese, became one of four greatest Buddhist translators. Amoghavajra became a National Teacher and won the great favors of three successive T'ang

Emperors: Hsuan-tsung (713-755), Su-tsung (756-762) and Tai-tsung (763-779). Possibly, the first Vu Lan Ceremony was the one organized in China's capital, Changan, at the full moon of the seventh month in the year 768 presided by him. However, according to the Japanese history, Empress Saimei (Saimei tennò, 594- 661) already organized Vulcan Ceremony in 657. Two year later, she also command all temples in the Capital must perform the Vulcan Ceremony every year for the benefit of all Japanese people. So, the Vu Lan Ceremony in Japan in those years perhaps did not have strong Tantrist flavor as the later ones. Nevertheless, we have to remember the Ullambana Sutra (The Buddha Speaks the Ullambana Sutra) was already translated into Chinese by Dharmaraksha (239-316) three centuries before.

The Tantric Cult in China during the eighth century was centered in the capital of Changan. It used the two largest Temples in the capital, Taishingshan Temple and Chingli Temple, as its base of operation. The Japanese monks in China during T'ang dynasty often stayed and studied in these temples that they regarded as the Nalanda of China. One of those monks was Kukai (774-835). He came back to Japan and became the most famous Japanese monk and the first patriarch of Japanese Tantric Buddhism which still is the most popular in Japan today. However, the Tantric School in China declined after the death of Amoghavajra in 774 and no more important Tantric teachers arrived from India. Nevertheless, Vu Lan is still widely practiced at private homes and at

Buddhist temples throughout China as well as in Vietnam, Japan, Korea and many parts in the Far East Asia.

There were many aspects of ceremonies according to two different traditions. The Chinese tradition stressed on the special rite known as Phá Ngục (Break the Hell) or Phá Diêm Khẩu (Release of burning mouths). This was a Tantric ritual that enabled the monks to break through the gates of hell with their magic mantras and magic gestures [Mudra]. They opened the throats of these sufferers and fed them the heaven sweet dew that was symbolized by rice gruel, but made holy by reciting a mantra over it. They then explained their past wrong deeds, preached the Dharma to them, and finally let them taking refuge in Three Jewels [Triratna] (Buddha, Dharma, and Sangha), the objects of veneration which are considered "places of refuge." If the ceremony was performed correctly, the ghosts could be reborn or even went to the Promised West. In addition, according to the old Chinese custom, the ceremony could not completed without burning the paper figures and "Hell Money" as the gifts for the dead. During such rites they set fire to paper clothes, furniture, houses, servants. even ships, automobiles and the "hell bank notes". Today, from mainland China to the United States, the Chinese still burn those paper objects in Vu Lan ceremony.

In Vietnam, private people never perform the "Release of burning mouths" or "Break the gate of Hell" rites. Each family, or at the public locations, prepare the rite according to the original purpose of the ceremony to feed

and save all hungry ghosts as taught in the Sutra. Unlike the custom in China, where the Vu Lan Ceremony also becomes an occasion on which the temples open their rare possessions for public display. In Vietnam, the monks just recite The Buddha Speaks the Ullambana Sutra. Very few temples perform "Beak the gate of Hell" rite. In these temples, the sutras are recited in order to soothe the torments of the deceased in the lower realms of existence. However, there is no miracle here, as taught in the Sutra and explained in the poem (All friends! Let's keep the Buddha's teaching in our hearts/ We will then free from the cycle of life and death). Buddhist teaching only shows them the way. Now, those hungry ghosts can free themselves by following the Buddhist teaching that is the process of mental purification should continue until perfect.

Vu Lan Ceremony is also a great chance for people to repay their debt of gratitude to their parents as The Buddha Speaks the Ulambana Sutra has said: "They should vow to cause the length of the life of the present father and mother to reach a hundred years without illness, without sufferings, afflictions, or worries. And also vow to cause seven generations of fathers and mothers to leave the sufferings of the hungry ghosts, to be born among men and gods, and to have blessing and bliss without limit."

The Vu Lan Ceremony is clearly not only a festival for the death but also a way rescuing the ancestors for seven generations back from their misery and cause the life of the present parents going healthy without illness and sufferings. So, with these notions, the Vu

Lan Ceremony also connects with the traditional cult of ancestor worship and the virtue of filial piety. The Vu Lan festival have become exceedingly popular.

After many long wars, Vu Lan Ceremony in Vietnam's today is also the Memory Day for Soldiers and people who died in the wars. In recent years, Vu Lan is the Mother Day as well. On this day, people go to temples with a red rose on their chests if their parents are alive or a white rose if their parents have passed. This new aspect of the Vu Lan Festival quickly attracts the young generation and became a new swing. It started at the same time with the new development of Buddhism in the South Vietnam right after the fall of President Ngo Dinh Diem, a Roman Catholic, in 1963.

As mention above, to some "strict Buddhist scholars," who do not understand the moral and psychological aspect of this ceremony, consider Vu Lan Ceremony is an allusion to a superstition of the popular Buddhism. Here, we can read through the poem and find out many important Buddhist characteristics. First, the poem shows that Vu Lan is the lesson of profound humanism and compassion of Buddhism. People perform it as if they practice a moral exercise. They know the object of this ceremony is not just offering for the hungry ghosts but also for the people who offers. The pray for death, yet, they do not just pray for the dead of their own family but for the lost souls of all sentient beings, and even for all living people who still suffer in this world. They pray and wish to liberate them all:

Spirits in suffering, come to listen our payers.
May the Buddha's teaching set you free and
reach the Pure Land.
May his light clear your darkness and save
you from suffering.
May his peace reign on four seas and
continents,
All anxiety be washed away, all hatreds
annihilate.
May Buddha's boundless power,
Turns the Wheel of Law to liberate all Three
Realms and Ten Directions.

In the poem, the author addresses people of all walks of life who die a violent death. From the high rank administrators to the prostitutes, from the voyagers through the sea to the salesmen on the road, they die suddenly and still receive the sequence after death. The sequence isn't only saved for the "life after death" but also appears in the present life. According to the people's expectation, although the misfortune may not strike on their present lives, then probably it will strike right on their next lives or on the lives of their children and grandchildren. Thus, as the poem writes: "who builds power and fortune builds also revenge and hate." The only way to escape it should be the way that harms no sentient beings and can share the happiness and benefit equally for all.

The people who perform Vu Lan Ceremony can be anyone, a True Land Buddhists (who believe in the power of prayer that could help them to be reborn in the Promised West) or a Tantric Buddhists (who believe in the power of prayer that could release the lost souls from their sufferings). The poem takes us to

the central idea of all Buddha's teachings: Karma, the universal law of cause and effect. Buddhism has only shown the path preached by the Buddha. All beings are invited to follow. Beyond that no one can help. One is one own savior. When one has followed the path, one can be free from the cycle of life and dead and attain the perfect and highest state of Nirvana. This utmost teaching is stressed in long at the last part of this poem also represents the important influence of Buddhism in Vietnam which embraces all Tantric, True-land and Zen traditions. Here the poem also cites the central teaching form Diamond Sutra "All myrial forms are but void ... All conditioned things are like a dream, a flash, a drew drop or a bubble..."

May Buddha's Law be powerful and sacred
To awake all of us from the delusion of
dreams.

All sentient beings of ten classes, are you there?

Young and old, women and men, all come to listen.

Our temporary life is just a bubble or a flash,
"All myriad forms are but void," as the Sutra
said.

All friends! Let's keep the Buddha's teaching
in our heart,
We will then be free from the cycle of life and
death.

Who isn't frightened at the thought of his death? Men are disturbed not only by external things, but also by beliefs and imaginations they form of their lives and things. Death is not by itself dreadful; the

dread exists only in our mind. Who isn't
frighten to think about what happen after
death? Those frights and questions have
affected all of us since the dawn of human
history. In the last lines of the poem, it
shows us that if we follow the way as shown
by the Buddha's teaching we will fear no
more: The Buddha, the compassionate, will
show you the way
Fear no more the power of life and death.
Praise the Buddha, praise the Dharma, praise
the Order.
Glory for all enlighten and ascended to the
altar. So, Vu Lan is not just a festival for the
death but also a festival for the living to carry
out their compassion to all sentient beings.
Vu Lan is also a time for people to
contemplate on the meaning of life.

Vu Lan Ceremony and the poem also reflect
the reality of the Vietnamese Buddhism that
embraces all Tantric, True-land, Zen and
indigenous traditions. In Vietnam, the people
hardly find the differences between Buddhist
ceremonies and indigenous ceremonies,
Buddhist festivals and traditional festivals.
Buddhist practices and traditional practices
bend and mix. It's hard to answer the
original of many such festivals and practices
in Vietnam.
Vietnamese people never concern about such
question because the long history of
Buddhism in Vietnam never in conflict with
the indigenous tradition. In addition, the
most important factor is the alliance of
Buddhism with nationalistic patriotic force
resisting the foreign forces in Vietnamese
history. Following the course of its history,

Vietnamese Buddhism and Vietnamese patriotism never separated. From the time under Chinese domination to the recent war against the Western colonist domination, Vietnamese Buddhists have always gone first to organize resistance groups with support from Buddhist monasteries.

However, Vietnam is not unique. Throughout the history of its development and spreading out, the teachings of the Buddha were never in conflict with the traditional values and beliefs of the new lands. The old and new co-existed side by side. Buddhism never tries to convert people. It is not impossible for these traditional beliefs to be absorbed and to be practiced along with Buddhism. The Buddhists believe that only as the mind progressed with the growth and advancement of knowledge the areas of magic and superstition become reduced.

In 25 centuries of Buddhist history, Buddhism never does what other religions have done and attempt to. In a zealous desire to convert, missionaries of other religions have destroyed the spirit of society and reduced them to dull and drab prototypes of an alien race and culture. Their earnest to change the cultural values, traditional beliefs and the social patterns take the form shape and spirit of an attempt to force an alien religion with its alien cultural make-up on what they thought to be inferior group. Thus, these missionaries attempted to change the social cultural and national spirits of a group of people through the blood of wars. History of these missionaries is also the history of endless wars. And it is not a history of the past. Let's see the ongoing

wars. Who are right behind the foreign soldiers when they step into Iraq, Afghanistan, and many African countries? The answer is missionaries. They still use foods and medications to converse people.

A few years ago, Pope John Paul II publicly apologized the whole world for the mistakes have been done by the Church' missionaries. The apology was too late but was surely better than none. The world is waiting for more positive actions that can level and soothe the consequences of those mistakes.

A REQUIEM FOR ALL TEN CLASSES OF SENTIENT BEINGS

A Requiem for All Ten Classes of Sentient Beings is not the first famous oration for the death. King Le Thanh Tông (1442- 1497) had Thập Giới Cô Hồn Quốc Văn (Ten Classes of Abandoned Souls in Nôm language) published by the royal court in Thiên Nam Dư Hạ Tập three centuries before. In Buddhist temples the monks also had Mông Sơn Thí Thực, the Buddhist works used in ceremonies devoted to the abandoned souls. However, A Requiem for All Ten Classes of Sentient Beings is still more popular and as the only one is considered as a great achievement of Vietnamese literature.

The author, Nguyễn Du (1765-1820), is considered the greatest poet of Vietnamese literature of all time. He came from a long line of brilliant scholars and illustrious mandarins: The Nguyens of Tiên Điền Village, Hà Tĩnh Province. However, he was born and grew up in the Capital of Thăng-Long (Hà Nội) where his father, Lord Nguyen Nghiem (1707-1775), was the prime minister. His

mother, Trần Thị Tần (1740-1778), also came from Kinh Bắc, near Thăng Long, the nurtured land of many famous beauty, folklore and folksongs. After the downfall of the Lê, he refused to serve for the Nguyễn Tây Sơn but not as zealous pro-Lê like some other members of his clan. He went to hide at his wife's village in Quỳnh Côi, Thái Bình Province for ten years. This was his chrysalis period where his talent and sensitiveness slowly matured in contact with the real life. Now as a witness and as well as a victim, he experienced the suffering of the people and their social and politic turmoil after near three century of wars. From this reality, he wrote A Requiem for All Wandering Souls with all of his blood and compassion. Nguyễn Du left the world many outstanding works. After the most popularly known as "The Tale of Kieu" The Requiem for All Wandering Souls was the second best known.

Nguyen Du stands out from other poets because people consider him not only as a great poet but also as a Buddhist master. In writing, he always empathized with the poor and fought for their justice. All his works reflected his compassion and sympathy with their suffering and their sorrows. In "The Tale of Kieu", using his pen as a weapon, he raised his voice against the unjust society. He unmasked them all, from a respected Governor to a Confucian-turned-pimp "They are just the daytime-burglars put in a good day's work. For money they could cripple and murder any one." In the second "A Requiem for All wandering Souls,"

however, Nguyễn Du sees all of them merely as victims-sufferers.

The Requiem extends the sentiments of compassion to the extreme. The author extends his sympathy to all the dead regardless of their positions in life and also feels pity for all whoever is still alive. After all, as sentient beings, we are the victims of being born, sickness, age and death. Yet, above all of those philosophic and moral values, the Requiem is also a great literature achievement. Its stand is the same level the Tale of Kiều. The author uses the same style to write both works. All of his emotional understanding, temptation and captivation in Kiều are also presented in the Requiem.

The Tale of Kiều starts in a Spring morning. The author uses a few lines and dots to draw a beautiful sumio painting full of young and warm feeling:

Young grasses green up to the sky's rim,
And blossoms sprinkle the white dots over
the pear branches.

The scenery of the Requiem is an Autumn evening. The author used the same style, but this time drawing a vivid description of the scene with cold colors and frightening feeling:

An Autumn evening is always a painful scene.
Reeds wither to silver, trees strew their
golden leaves./ Poplar twilight lingers,
delaying the day./ Pear trees scatter their
tear dew and rain keeps falling.

Each work addresses a different theme. In Kiều, through a story of a young beautiful gifted girl forced to be a prostitute, we can

see the whole picture of a feudal society. It is a realist work, therefore all characters are very familiar to us. From a cupid mandarin to a cunning merchant, from a gallant rebel hero to a handsome pimp, all reflect the real picture of an oppressive and rotten society. The author unmasks them all, denounces them all, and pointed to the deep root in his rotten Confucian feudalism:

Only heaven could redress this wrong
but Heaven ruled so far above.
As everyone knows those Mandarins and
their henchmen,
For money they would cripple and murder
easy.

In the second work, those characters come back as the ghosts of "ten classes of sentient beings." They come back to face a moment of truth. They come back without makeup and pretend. All of them pass through in a lifeless scene, this time without critics and denouncements, we only feel the author's compassion and forgiveness:

Lost and lonely, adrift in unknown lands...
Desolate, they wander from nigh to night.
Which among them now is low or high?
Who now can tell the wise from the fools?

Here we follow just four main characters in the Tale of Kieu: Kiêu, a talented and beautiful girl forced to be a prostitute; Kim Trong, a brainless student; Từ Hải, a hero; and Hồ Tôn Hiến, a cunning mandarin and their destinies in the later work. First, Thuy Kieu the postitute. In both works, Nguyen Du reserves his sympathy with all the poor and the weak, especially with the status of the

women. Here is his sympathy with the
bottom class of women, the prostitute, in his
first work:

The lives of women are true tragedy,
That stern fate will face us all.
Heaven! Why are you so cruel?
Blighting green days and fading rosy cheeks.
Alive, she played wife to all the world,
Alas, to end in hell without a man.

In the second work, author repeats "The lives
of women are true tragedy" when he writes
about them:

They sold the charms and threw off their
spring.

When old age came, they were alone and
exhausted,

Unmarried and childless, where would they
find a family for comfort now?
Alive, they already drank a cup full of
bitterness.

And now, they come to sip rice gruel in
banyan leaves.

The lives of women are true tragedy.

Here come Governor Hồ Tôn Hiến and so
many mandarins like him. "There are those
once wore tall hats and loose robes./ With
their red brush, they could send men to their
death. /Proud with the pocketful knowledge
of administration..."

But splendor and power are recompensed by
tears and hate.

Only creating more tombs and more ghosts
waiting around.

A thousand teals of gold cannot buy back
their lives.

The singing towers and dancing pavilions are
now laid down
Now, back and front there are no one to
redeem them...
Abandoned souls keep wander everywhere,
Heavy load with guilt and deliverance way is
long..

Here come Kim Trong, Vuong Quang... "Those
students-scholars who tried to gain honors in
books and studies. Those

trailed from town to town trying for luck."
But literature is not certain to bring
themselves trying
Beaten at last, bedridden on strange inn's
bed...

Strangers had to bury them in careless
hassle,
Without love ones or friends near by
Faraway from their ancestral land,
Their corpses were crowded crisscrossing the
burial ground,
Lost souls exile in the strange land,
Unwarmed by incense fire and tremble under
the sallow moon.

Even the illustrious hero Từ Hải who was
described as "A towering hero on the
battlefield, adept in arts of war... From victory
to victory he swept, a slit bamboo will split all
by itself, and one slipped tile will topple the
whole roof. His fame like thunder rumbled far
and wide..." in the early work. Now he comes
back as a headless ghost keeps roaming and
wailing on raining night:

Those proud men who chose the road of
glory;
Who dreamed to conquer the world.
Now cries out to recall their heyday of power

struggle.

Their heart are crushed to remember their
falls and fates.
The sudden storm instantly annihilates all
splendors,
Then gladly would they trade places with the
meanest poor?
Who builds power and fortunes builds also
vengeance and hate,
Blood has flowed into streams, bones have
crushed into dust.
Killing young, the heirless souls keep
roaming,
Headless ghosts haut and wail on raining
nights...

Thus, even as the funeral oration deep in the
religious sentiment, the poem is a great
literary achievement. In the world of vision,
the author describes the imaginary figures of
the dark world with all strange feelings but
still has kept the flexibility of realism and
wealth of images and colors. Throughout the
work, line to line, persuasion and deduction
are reinforced and balanced by the beauty of
the poem.

Nguyen Du's talent and sensitiveness once
again help him gain another triumphal
success. Reading though it, readers will
remind themselves of Dante's Purgatory or
Shakespeare's Hamlet. The readers who
already familiarize with the poet will be
amazed to discover another masterpiece of
literature besides The Tale of Kieu. The
unusual fragrance emerge even deeper in
this poem. After all, the poem is not only
concern with this world but also with the
world beyond, the spirit world, and the world
of compassion.

NOTES:

The Text:

The oldest text of A Requiem for All Ten Classes of Sentient Beings was found in block print *Ứng Phó Dư Biên* by the name *Thỉnh Âm Hồn Văn* (Calling Back All Wandering Souls). This printing was edited and printed in 1895 by *Chánh Đại*, abbot of *Hưng Phúc Temple*, *Vũ Giàng Bắc Ninh*. *Ứng Phó Dư Biên* is a Buddhist Manual for preparing *Vu Lan Ceremony*. Besides the poem this manual also has 8 other orations which can be used in *Vu Lan* and other funeral ceremonies. Later, many researchers also found other texts in various temples. In 1924 the poem was first transliterated into Roman Vietnamese by *Lê Thước*. In his book, *Truyện Cù Nguyễn Du* (The Story of Nguyễn Du), *Lê Thước* was the first literature critic who claimed the authorship of the poem for Nguyễn Du.

Ten Classes of Sentient Beings:

The ten classes of sentient beings mentioned in A Requiem for All Ten Classes of Sentient Beings are: 1 – *Vua Chúa bị giết* (Kings and Lords.) 2- *Quý nữ liêu thân* (Nobles and Court Ladies.) 3- *Quan lớn thất thế* (Mandarins and Statemen.) 4- *Tướng lãnh bại trận* (Generals and Chiefs.) 5- *Ham giàu chết đường* (Capitalists and Entrepreneurs.) 6- *Ham danh chết quán* (Artists and Authors.) 7- *Buôn bán chết xa* (Traders and Merchants). 8. *Binh lính chết trận* (Soldiers.) 9- *Kỹ nữ chết già* (Prostitute and Singers.) 10- *Những trẻ chết non, người chết nghèo và chết vì tai nạn* (and all other accident death.) Other Buddhist

texts used in the ceremony divided those abandoned souls into from ten to thirty six classes. For example, The Mông Sơn Thí Thực Khóa Nghi (The Mông Sơn text for performing the dead ceremony) of Trí Hải (19th century) has 12 classes (1- kings and lords, 2- generals, 3- mandarins 4- scholars, 5- bonzes, 6- Taoists, 7- traders, 8- soldiers, 9- women in childbirth, 10- handicapped persons, 11- beautiful gilds and concubines of the king, and 12- prisoners and beggars) where the Thập Giới Cô Hồn Quốc Ngũ (Ten classes of abandoned Souls in Nôm) king Lê Thánh Tông (1442-1497) did not accept to mention kings and lords in the class of abandoned and hungry souls. So, the king divided them into ten classes (1. bonzes, 2- Taoists, 3- mandarins, 4- scholars, 5- astrologers, 6- physicians, 7- generals, 8- singers, 9- traders, and 10- vangabonds). Nevertheless, "the ten classes" is just a general term. Even in the Nguyễn Du's poem, we can break down the ten classes up into twenty different classes.

A REQUIEM FOR ALL TEN CLASSES OF
SENTIENT BEINGS
Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh

1

Tiết tháng bảy mưa dầm sùi sụt
Lọt hơi sương lạnh buốt xương khô.
Nỗi người thay bảy chiều thu,
Ngàn lau khảm bạc giếng ngô rụng vàng

Throughout the seventh moon rain weeps
ceaselessly.

Cold wind gnaws into the bare bones.
An autumn evening is always a painful sight.
Reeds wither to silver, trees strew their
golden leaves.
5.

Đường bạch dương bóng chiều man mát,
Ngọn đường lê lác đác mưa sa.
Lòng nào lòng chẳng thiết tha.
Cối dương còn thế nữa là cối âm.

Along the poplars twilight lingers delaying the
day.
Pear trees scatter their tears and rain keeps
falling.
What human heart would not feel sorrow at
this scene!
And sorrow of the world of dead is even more
deeper.

9.
Trong trường dạ tối tăm đường đất,
Xót khôn thiêng phảng phất u minh.
Thương thay thập loại chúng sinh,
Phách đờn hồn chiếc lênh đênh quê người.

In the long night, the dark embraces all sky
and earth,
By flickering ghosts glow let all appear.
Pity them, all the souls of ten classes,
Lost and lonely, they drift in unknown lands.
13.

Hương khói đã không nơi nường tựa,
Phận bồ côi lần lửa đêm đen.
Còn chi ai khá ai hèn,
Còn chi mà nói ai hiền ai ngu.

Without home, they are those for whom no
incense burns.

Desolate, they wander from night to night.
Which among them now is low or high?
Who now can tell the wise from the fools?
17.

Tiết đầu thu dựng đàn giải thoát,
Nước tịnh bình rưới hắt dương chi.
Muôn nhờ Phật lực từ bi,
Giải oan cứu khổ, hồn về Tây Phương.

As autumn comes, let's set up the Altar of
Liberation.

Using the willow branch sprinkles the pure
water,

That Buddha, the compassionate, may show
them the way,
Free them from suffering and lead them to
the Promised West.

21.

Nào những kẻ tính đường kiêu hạnh,
Chí những lăm cướp gánh non sông.
Nói chi đang thừa thi hùng,
Tưởng khi thế khuất vận cùng mà đau.

There are those proud men who chose the
road of glory,
Who dreamed to conquer the world.
Now cried out to recall their heyday of power
struggle,

Their hearts are crushed to remember their
decline and fate.

25.

Bỗng phút đầu tro bay ngói giỡ,
Khôn đem mình làm đũa thất phu.
Cả giàu sang nặng oán thù,
Máu tươi lai láng xương khô rã rời.

The sudden storm instantly annihilates all

splendors,
Then gladly would they trade places with the
meanest poor?
Who builds power and fortune builds also
revenge and hatred.
Blood has flowed in streams; bones have
crushed into dust.
29

Đoàn vô tự lạc loài nheo nhóc,
Quỉ không đầu van khóc đêm mưa.
Đã hay thành bại là cơ,
Mà u hồn biết bao giờ cho tan.

Killed young, the heirless souls keep
roaming,
Headless ghosts haunt and wail all raining
night.
Winner or loser, they all followed their own
destiny,
But for the lost ghosts, when your
deliverance could come?

33
Nào những kẻ màn lan trướng huệ,
Những cây mình Cung Quế Hắc Nga.
Một phen thay đổi sơn hà,
Tấm thân mảnh lá biết là làm sao?

Where are those ladies veiled by orchid nets
and lily screens
Who are proud with their beauty as Chang a
in the moon?
Once the storm came to the realm and
changed its masters
Like leaves in the wind, do they know where
to fall?

37
Lên lầu cao xuống dòng nước chảy,
Phận đã đành trăm gãy bình tan.

Khi sao đông đúc vui cười,
Mà khi nhắm mắt không người nhặt xương.

From lofty tower they fell over into the
running stream,
The hairpin has broken and the vessel has
sank.

Where now are the merry crowds laughing
around?

When their eyes were closed, none gathered
up their bones.

41

Thảm thiết nhẽ không hương không khói,
Hồn vẫn vơ bãi cỏ ngàn sim.
Thương thay chân yếu tay mềm,
Càng năm càng héo càng đêm càng dài.

So sadly, no one left to burn incense to keep
them warm,

Aimlessly, they roam along the marshlands
and billbery woods.

How pity their frail hands and tender feet!

They are rotting year by year and fading
night after night.

45

Nào những kẻ mao cao áo rộng,
Ngồi bút son thác sống ở tay.
Kính luân chất một sải đầy,
Đã đem Quán Cát lại ngày Y Chu.

There are those once wore tall hats and loose
robes,

With their red brush, they could send men to
their death.

Proud with the pocketful knowledge of
administration,

They thought themselves as the followers of

Quan Cat Y Chu.
49

Thịnh mãn lắm oán thù càng lắm,
Trăm loài ma xăm năm chung quanh.
Ngàn vàng khôn chuộc được mình,
Lầu ca viện xướng tan tành còn đâu.

Higher they climbed, more hatred they
created,
Only more tombs and more ghosts waiting
around.
A thousand teals of gold cannot buy back
their lives,
All singing towers and dancing pavilions now
fell into ruin.

53
Kẻ thân thích vắng sau vắng trước,
Biết lấy ai bát nước nén hương.
Cô hồn thất thường dọc ngang,
Nặng oan khôn lẽ tìm đường hóa sinh.

Back and front, there are no relatives nearby,
To offer them a bowl of water or a stick of
incense.
Abandoned souls keep wandering
everywhere,
Heavy load with guilt and deliverance way is
long.

57
Nào những kẻ bày binh bố trận,
Vâng mệnh sai, lĩnh ấn nguyên hung.
Gió mưa thét rống ùng ùng,
Phơi thây trăm họ, làm công một người.

There are those who mastered strategy and
organized the troops,
Seized command seals, they rushed to

battles.

In the storms, under thunders and lightings,
Many wasted their lives for one man's glory.

61

Khi thất thế cung rơi tên lạc,
Bãi sa trường thịt nát máu trôi.
Bơ vơ góc bể chân trời,
Năm xương vô chủ, biết vùi vào đâu.

Unlucky moment, any stray arrow or bullet
could get them,
And displayed their flesh and blood on
battleground.

They now wander and waive in far away
shores,

Where are their unclaimed bones in this vast
wilderness?.

65

Trời xâm xẩm mưa gào gió thét,
Khí âm ngưng, mù mịt trước sau.
Năm năm sương nắng dãi dẫu,
Còn đâu tế tự, còn đâu chưng thờ.

Throughout the land, rain wails and wind
howls.

The mists of darkness embrace the entire
world.

Woods and fields wear mourning shades of
gray,

Who would be there to redeem and perform
sacrifice for them?

69

Cũng có kẻ tính đường trí phú,
Làm tội mình nhịn ngủ bớt ăn.
Ruột rà không kẻ chí thân,
Đầu làm nên nữa dành phần cho ai.

There are those who once sought after
wealth,
Exerted themselves for money, dissuaded
sleep and appetite.
They trusted no one to share their inmost
cares,

Now who is heir to all their wealth?

73

Khi nằm xuống không người nhả nhủ,
Của phù vân dầu có như không.
Tuy rằng bạc chảy tiền ròng,
Khi đi mang được một đồng nào đi?

Who would be there to hear their dying
words?

As clouds their fortune will break up and fly.
Alive, they rolled in gold and money,
Now dead, they could not carry one coin with
them.

77

Khóc ma mướn, thương gì hàng xóm.
Hòm gỗ đã, bó đóm đưa đêm.
Thẩn thơ nội rộc đồng chiêm,
Tàn hương giọt nước biết tìm về đâu?

Some neighbors got paid to squeeze out
some ritual tears,
At night by the torch, the bayan coffins were
sent away.

Now they are roaming in flooded rice fields,
Where they can find for a stick of incense or
a drop of water?

81

Cũng có kẻ muốn cầu chữ quý,
Đem thân vào thành thị lân la.
Mấy thu lia cửa lia nhà,
Văn chương đã chắc đâu mà trí thân.

There are those who were chasing after post
and rank,
Trailed from town to town trying their luck.
They departed their home for many years,
But literature is not certain to bring
themselves trying.

85

Dọc hàng quán phải tuần mưa nắng,
Vợ con nào nuôi nấng khem kiêm.
Vội vàng liệng sắp chôn nghiêng,
Anh em: thiên hạ, lảng giềng: người đứng.

Beaten at last, bedridden on a strange inn's
bed,
Far severed from their wives' and children's
loving care.
Strangers had to bury them in careless
haste,
Without loved ones or friends near by.

89

Bóng tang tử xa chừng hương khúc,
Bãi sa ma kẻ dọc người ngang.
Cô hồn nhờ gửi tha hương,
Gió trăng heo hắt khói hương lạnh lòng.

Far, far away from their ancestral land,
Their corpses were crowded crisscrossing the
burial grounds.
Lost souls exile in the strange land,
Unwarmed by incense fire and tremble under
the sallow moon.

93

Lại có kẻ vào sông ra bể,
Cánh buồm thưa chạy xế gió đông.
Gặp cơn giông tố giữa dòng,
Đem thân vùi dập vào lòng kinh nghê.

There are those who were voyagers on rivers
and seas.
The ruthless east wind from the horizon filled
their sails.
In midcourse, the tempest of the high seas
ran wild, struck them down,
Engulfed them and buried them into the fish
bellies.

97

Lại có kẻ đi về buôn bán,
Đòn gánh tre chín dạn hai vai.
Gặp cơn nắng gắt mưa rơi,
Hồn đường sá, biết lạc loài về đâu.

There are those who tramped the road to
trade,
Scaring their shoulders with the carrying
pole.
And came a day when harsh sun and rain hit
them down,
Their lost souls adrift on the unknown lands.

101

Lại có kẻ mắc vào ngũ lĩnh,
Bỏ cửa nhà đi gánh việc quan.
Nước bầu cơm ống gian nan,
Dãi dầu muôn dặm lăm than một đời.

There are those who were taken to serve in
army,
They had to leave their beloved to serve the
state.
Kept living by water from a groud and rice
from a bamboo tube,
Surviving by trudged along thousand windy
trails of wars.

105

Trong chiến trận xem người như rác,

Thân đã đành đạn lạc tên rơi.
Lập lòe ngọn lửa ma trời,
Tiếng oan vắng vắng tối trời mà thương.

In wartime a man's life values no more than
trash,
Their existence belonged to the errand
arrows or stray bullets.
Now as fleeting swamp lights glitter here and
there,
They're crying out for injustice in this
darkness night.

109

Lại có kẻ lỡ làng một tiết,
Liều tuổi xanh bán nguyệt buôn hoa.
Ngẩn ngơ khi trở về già,
Ai chồng con nấy, biết là cậy ai.

There are those poor girls, who threw their
chastity.
Sold their charms and threw off their spring.
When old age came, they were alone and
exhausted,
Unmarried, childless, where would they find a
family for comfort now?

113

Sống đã chịu một đời phiền não,
Thác lại nhờ hớp cháo lá đa.
Đau đớn thay phận đàn bà,
Kiếp đành ra thế biết là vì đâu?

Alive, they already drank a cup full of
bitterness,
And now, they come to sip rice gruel in
banyan leaves.
The lives of women are true tragedy,
This is their destiny, who can explain?

117

Cũng có kẻ nằm cầu gối đất,
Vì cơ hàn hành khất ngược xuôi.
Thương thay cũng một kiếp người,
Sống nhờ hàng xứ, thác vùi đường quan.

There are those who slept on earth or
dwelled under a bridge,
Hungry and cold, they had to beg for food
years around.
What a pity since they also are human
beings,
Alive lived on alms and dead beside an
unknown road.

121

Cũng có kẻ mắc oan tù rạc,
Gửi thân vào chiếu lác một manh.
Năm xương chôn rấp góc thành,
Bao giờ cởi được oan tình ấy đi?

There are those who were rotting in jails for
no reason,
A rag of grass mat covered their wasted
bodies.
At last their bones were cast by the prison's
walls
When will they have their wrong be
cleansed?

125

Cũng có đứa tiểu nhi tắm bé,
Lỗi giờ sinh là mẹ là cha.
Lấy ai bỗng bế vào ra,
Ư ư tiếng khóc xót xa cõi lòng.

There are newborn and infants,
Born at a malevolent hour, they were forced
to leave their parents.

Who's now to hold them and play with them?
Their frail cries and wails distress the
people's heart.

129

Cũng có kẻ đắm sông chìm suối,
Cũng có người sẩy cũi ngã cây.
Có người leo giếng đứt dây,
Người trôi nước lụt người lây cháy thành.

There are those who drowned in lakes or
rivers.

Those slipped and fell into a spike pit or fell
from trees.

Those broke their rope and plunged into deep
wells.

Those washed away or burned by fury of
floods or fires.

133

Người thì mắc sơn tinh thủy quái,
Người thì lâm rãng khoái ngà voi.
Có người có đẻ không nuôi,
Có người sinh sẩy mệnh người gian nguy.

Those swallowed by jungle beasts or ocean
predators.

Those were the victims of tigers' fangs or
elephant tusks.

Those women gave birth but left them soon,
How sorrowful is the mothers who miscarried
of their child?

137

Mắc phải lúc đường đi lỡ bước,
Cầu Nại Hà kẻ trước người sau.
Mỗi người một kiếp khác nhau,
Hồn xiêu phách lạc biết đâu bây giờ.

Destiny has stricken them all in the their

way,
One by one they must cross the Bridge of
Resignation,
To each karma each shall meet each own
destiny.

Where they are now when their souls and
spirits all fell to pieces?

141

Hoặc là ẩn dọc bờ dọc bụi,
Hoặc là nương ngọn suối chân mây.
Hoặc là bãi cỏ lùm cây,
Hoặc là cầu nọ quán này bờ vờ.

They crouch by bank or bush verge,
In streams, in the passing trails of mist,
In clumps of grass or in the shades of
groves,

In this station or under that bridge.

145

Hoặc là tựa thần từ phật tự,
Hoặc là quanh đầu chợ cuối sông.
Hoặc là thơ thần đồng không,
Hoặc nơi gò đồng hoặc lùm lau tre.

They may seek asylum in shrines and
temples,

In the corner of a market place or by a river's
bank.

They stray in any deserted swamps and
lands,

In the ancient buried grounds or reed mass.

149

Mấy thu chịu nhiều điều thê thảm,
Dạ héo khô, gió rét căm căm.
Dãi dẫu biết mấy trăm năm.
Khóc than dưới đất, ăn nằm trong sương.

They were the miseries through a long time,
Their guts shriveled and numb with the biting
cold.

For many years, they were exposed to the
sun and the rain,
Now sleep and eat on dirt, they cry out from
mist.

153

Nghe gà gáy tìm đường lánh ẩn,
Tắt mặt trời, lẩn thần tìm ra.
Lôi thôi ẩm trẻ dắt già,
Có khôn thiêng hỡi, lại mà chứng minh.

By the first cockcrow they fled and hide,
At sunset, they all grope to appear again.
In rags they pass in swarm, young in arms
old in hands.
Spirits in suffering! Let come and listen a
prayer.

157

Nhờ Phật lực siêu sinh tịnh độ,
Phóng hào quang cứu khổ độ u.
Khắp trong tứ đại bộ chu,
Nãi phiền thoát sạch oán thù rửa trong.

May the Buddha's teaching set you free and
reach the Pure Land.
May his light will clear your dark and save
you from sufferings.
May his peace reign on the four seas and
continents.

All anxieties be washed away, all hatreds
annihilate.

161

Đạo vô thượng thần thông quảng đại,
Chuyển pháp luân tam giới thập phương.

Nhơn hơn Tiêu Diện Đại Vương,
Linh kỳ một lá dẫn đường độ sinh.

May Buddha's boundless power,
Turns the Wheel of Law to liberate all Three
Realms and Ten Directions.
The Burnt Faced King will rise properly,
And raise a holy flag to lead the Way for all
sentient beings.

165

Nhờ Phật lực uy linh dũng mãnh,
Trong giấc mê, phút tỉnh chiêm bao.
Mười loại là những loài nào
Gái trai già trẻ đứng vào nghe kinh.

May Buddha's Law be powerful and sacred,
To awake all of us from the delusion of
dreams.

All sentient beings of ten classes, are you
there?

Young and old, women and men, all come to
listen.

169

Kiếp phù sinh như hình bào ảnh
Có câu rằng vạn cảnh giai không.
Ai ai lấy Phật làm lòng,
Tự nhiên siêu thoát khỏi trong luân hồi.

Our temporary life is just a bubble or a flash,
"All myriad forms are but void," as the Sutra
said.

All friends! Let's keep the Buddha's teaching
in our hearts,
We will then free from the cycle of life and
death.

173

Đàn chẩn tế theo lời Phật giáo,

Vật có gì, lưng cháo nén hương.
Gọi là manh áo thoi vàng,
Giúp cho làm của ăn đường siêu thiên.

On the Altar of Compassion, obey the
Buddha's teaching,
We offer you only a bowl of gruel and a stick
of incense.
Some paper gold and paper clothes,
These offerings that you may need on your
ascent.

177

Ai tới đó, dưới trên ngời lại,
Lấy chút lòng, chớ ngại bao nhiêu.
Phép thiêng biến ít ra nhiều,
Trên nhờ Tôn giả chia đều chúng sinh.

All who have come, be seated and stay,
Do not despise these little gifts from our
heart.

Miraculous Law will enrich them millionfold,
And let the Reverent One shares it equally
among you.

181

Phật hữu tình từ bi cứu độ,
Chớ ngại rằng có có chẳng chẳng.
Nam mô Phật, Nam mô Pháp, Nam mô Tăng.
Nam mô nhất thiết siêu thắng thượng đài.

The Buddha, the compassionate, will show
you the Way,
Fear no more the powers of life and death.
Praise the Buddha, praise the Law, praise the
Order.

Glory to all enlighten and ascended the altar.

Chú Thích/ Notes
Câu / Sentence:

3. não người: làm cho người ta xót xa
(feeling deeply grievous, mourn)
4. khảm bạc: điểm bạc, điểm trắng (dot with white, turn to silver)
4. ngô rụng vàng: lá ngô đồng vàng rụng
(the golden leaves of firmiana trees fall)
5. bạch dương: cây bạch dương (poplar tree)
6. đường lê: cây đường lê (pear tree)
9. trường dạ: đêm dài chỉ địa ngục (long night > nether land)
10. u minh: chỗ đen tối chỉ địa ngục (dark place > nether land, underworld)
11. thập loại chúng sinh: mười loại chúng sinh trong bài thơ (ten classes of human beings in the poem)
12. hồn / phách: hồn và vía (soul and spirit)
– Người Việt Nam tin ngoài thể xác người nam có ba hồn bảy vía (phách), người nữ có ba hồn chín vía. (Vietnamese people believe besides the physical body there are three souls and seven spirits in a man and three souls and nine spirits in a woman.)
14. bồ côi: mồ côi (orphan)
14. lữ lữ: lang thang (to wander, roam)
17. đàn: điện thờ (platform, altar)
18. tịnh bình/ dương chi: bình nước cam lộ và cành dương liễu mà Phật Quan Âm thường cầm. (The statue of Kuan Yin usually holds a willow twig and a vase containing nectar of immortality.)
20. Tây Phương [Sukhavati] Tây phương Cực lạc theo Kinh Adiđà (the Amitabha's Western Paradise according to Amitabha Sutra/ Sutra of Unending Life)
21. kiêu hãnh: muốn có địa vị cao quá sức mình (to aim at a high position that is beyond one's ability)
24. thể khuất: khuất thể, thất thể (to lose

- one's power)
25. ngôi giỡ: ngôi vỡ > nhà cửa tan nát ("crashing the roof tiles" i.e. ruin)
26. thất phu: kẻ hèn mọn (poor and brainless person)
27. cả giàu sang: giàu sang lớn (great fortune and power)
29. vô tự: không con (without children. heirless)
31. cơ: thiên cơ (fate, destiny)
33. màn lan/ trướng huệ: màn thêu hoa lan, trướng thêu hoa huệ biểu trưng cho người giàu sang (orchid nets and Lily screen, the metaphor for rich and powerful people.)
34. Cung Quế Hằng Nga: Hằng Nga ở Cung Quế > người đẹp ("Chang-a in the Moon" is an allusion of a beautiful woman)
37. xuống dòng nước: nhảy xuống dòng nước (jump into the river)
38. trâm gãy bình tan: ám chỉ người đẹp chết bất ngờ ("the hairpin broke and the pitch sank" is a metaphor for the sudden death of a beautiful young woman)
- 42: bãi cỏi: bãi cỏi bên bờ nước (the marshland)
- 42: ngàn sim: rừng sim (billberry woods, the wilderness)
44. dầu: dãi dầu (weather-beaten, rodding)
45. mũo cao áo rộng: ý chỉ bọn làm quan ("the tall hats and loose robes" is the metaphor for the high mandarins in the royal court.)
46. bút son: bút son đỏ dùng để phê án ("red pen," the pen is used to write a judgment or determine a judicial sentence, a metaphor for power.)
47. kinh luân: nguyên tắc quản trị (the principles of administration)

48. Quản Cát Y Chu: tên bốn vị tể tướng nổi tiếng anh minh của Trung Hoa xưa là Quản Trọng đời Tần, Gia Cát Lượng đời Tam Quốc, Y Doãn đời Thương và Chu Công đời Chu. (Four famous statemen of the ancient China, namely Kuan Chung, Chu Ko Liang, Yi Yin of Shang, and the duke of Chou)
49. thịnh mãn: giàu sang tràn đầy (thrive, over success)
50. xăm năm: gấp ghé, chờ sẵn (waiting, ready)
52. lầu ca viện xướng: ca lâu và nhà hát (singing tower and dancing theater)
55. thất thường: thất thiếu (roaming)
58. ấn nguyên nhung: ấn làm nguyên soái (seal of a commander-in-chief)
60. tục ngữ "nhất tướng công thành vạn cốt khô" (Proverb "Ten thousand men die for one general's triumph")
67. năm năm: mỗi năm (every year, yearly)
68. chưng thường: cúng tế mùa đông và mùa thu (to worship in winter and in autumn)
- 69: trí phú: làm giàu (to make one's fortune)
- 71: chí thân: rất thân thiết (very dear, intimate)
74. của phù vân: tiền của như mây nổi (richs come and go like clouds)
75. tiền chảy bạc ròng: tiền bạc nhiều như nước (so much of money and silver like water)
78. hòm gỗ đa: áo quan bằng gỗ cây đa (cheap coffin made by banyan wood.)
79. nội rộc: đồng ngập nước (a flooded field)
83. mấy thu: mấy mùa thu, mấy năm (several autumns, several years)
84. trí thân: dẫn thân vào (to bring oneself into, to move forward)

86. Khem kiêng: kiêng khem (to abstain; care taken)
89. tang tươ: chỉ quê nhà (ancestral land); xa chửng: lạc lõng xa xôi (lonely and faraway); hương khúc: thôn xóm hẻo lánh (lonesome hamlet)
90. bãi sa ma: bãi tha ma (burial ground, cemetery)
94. chạy xể: chạy xiên chiều gió (to sail against the wind)
96. kình nghê: cá kình và cá voi (whale, big fish)
121. tù rạc: tù mǎn đời (imprison for life)
123. chôn rấp: chôn cặn (to bury, overlay superficially)
126. lỗi giờ sinh: sinh nhằm giờ xấu (born at an evil hour)
130. sẩy cũi: rơi vào hǎm chông bắy thú (fall into a spike pit or trap)
134. răng khoái: răng hổ (tiger's fangs)
137. cầu Nại Hà: cầu nối liền hai cõi âm dương (The Bridge of Patience, the bridge that connects the living world with the nether world.)
138. hồn xiêu, phách lạc: "Souls are fallen into pieces, spirits are splitting up."
145. thần tử phật tự: đền thờ thần chùa thờ phật (god shrine and Buddhist temple)
157. siêu sinh tịnh độ: thoát sinh về đất tịnh (to be reborn into the Pure Land)—
158. độ u: cứu người u tối (save people from the dark – delusion world)
159. tứ đại bộ chu: bốn đại lục quanh núi Tu Di (four continents around Mt Tusi)
162. chuyển Pháp luân [Dhrama Cakra] (turning the Wheel of Law) – Giáo pháp của Phật ví như bánh xe Pháp, truyền bá Phật

Pháp ví như quay bánh xe Pháp (transmit the Buddha's teaching is like to turn the Wheel of Law)

162. tam giới [Triloka] ba thế giới: dục, sắc và vô sắc (Three realms or three spheres: sphere of desire, sphere of desireless corporeality, and sphere bodilessness and formlessness.)

162. thập phương: mười hướng (All ten cardinal points: The eight points of the compass plus the nadir and the zenith.)

163. nhơn nhơn: nghiêm chỉnh (proper, appropriate)

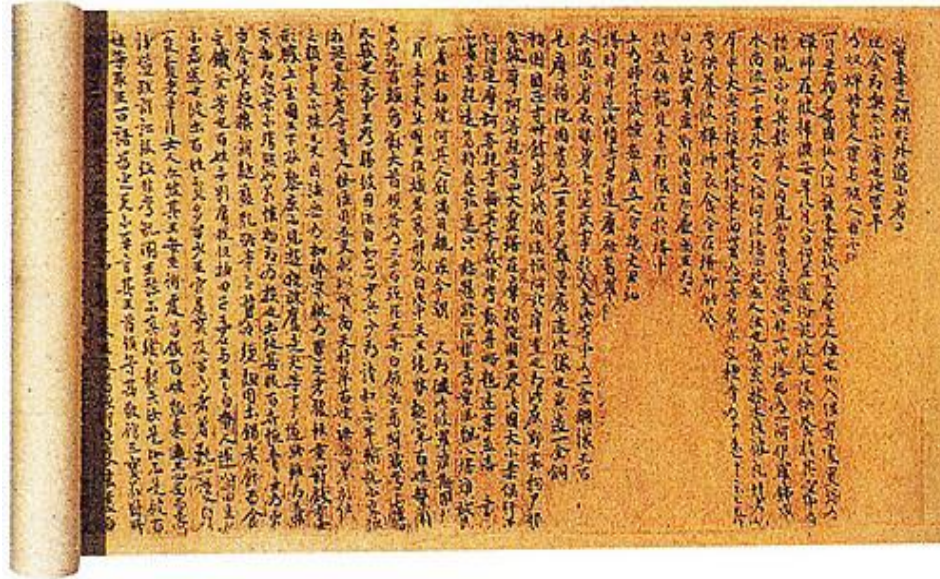
163. Tiêu Diện Đại Vương: “Đại vương mặt cháy” (The Burn-Faced King).—là vị thần lo việc dẫn vong ở địa ngục nên mặt cũng cháy đen. Theo tinh thần Phật giáo thì Tiêu Diện Đại Vương là một hóa thân của Phật. (According to folk beleif, the Burn-Faced King is a deity in the nether world with the purpose to help the spirits. He could be seen as one of many transformation bodies [Nirmanakaya] of a bodhisattva who appears in the nether land to guide those beings to liberation.)

169. phù sinh: sống tạm (transient/impermanent living). Bào ảnh: bọt và bóng (bubble and flash)

170. vạn cảnh giai không: Tất cả cảnh sắc đều không thực (All myrial forms are but void – all things are empty because they are constant change and no permanent living entity)— Kinh Kim Cương “Nhất thiết hữu vi pháp/ Như mộng huyễn bào ảnh/ Như lộ diệc như điện...” (Diamond Sutra: “All conditioned things are like a dream, a fault of vision, drew drops or a bubble ..)

175. manh áo thoi vàng: vàng và quần áo bằng giấy (paper gold and clothes)
176. siêu thiên: vượt cõi khổ lên chốn giải thoát (ascent to the free world)
180. Tôn giả: tên tôn xưng chỉ Tiêu Diện Đại Vương ("Reverent One" an honor tittle refers to the Burn-Faced King)
182. tam bảo [triratna] ("three precious ones") – Tam bảo gồm Phật (người giác ngộ), Pháp (giáo pháp của Phật), và Tăng Đoàn (đoàn thể tăng đồ) – Three essential components of Buddhism: Buddha (enlighten person), Law or Dhamar (the truth expounded by Buddha) and Order or Sangha (the followers living in acordance with this truth.)
183. nam mô [namas] kính lễ, cứu độ ngã (venerate, praise) – the Sanskrit namas is generally used in relation to the Buddha.
184. nhất thiết: tất cả (all). Siêu thăng (gone beyond, ascent). Thượng đài: lên đài (go up to the altar)

Kỷ sự hành hương đất Phật thế kỷ 8 của cao tăng Hàn Quốc hồi hương cổ quốc



Kỷ sự hành hương đến
năm vương quốc Ấn
Độ” của thiền sư Hàn
Quốc Hyecho

(Seoul, Hàn Quốc) : Cuốn sách do một
cao tăng Hàn Quốc sau khi hành hương
Ấn Độ và Trung Á vào thế kỷ 8 viết sẽ hồi
hương cổ quốc trong thời gian ngắn sắp
tới. Cuốn sách được bảo quản trong một
bảo tàng ở Pháp từ khi tái phát hiện nó
năm 1908.

Cuốn "Wang-o-cheon-chuk-guk-jeon," nghĩa
là "Kỷ sự hành hương đến năm vương quốc

Ấn Độ, do thiền sư, nhà thơ Hyecho thuộc Vương triều Tân La Thống Nhất viết năm 727. Thiền sư Hyecho đã thực hiện chuyến hành hương đi bộ suốt 4 năm đến khắp Ấn Độ và các vùng lân cận năm 723.

Cuốn sách là tài liệu viết tay đầu tiên về chính sách, kinh tế, văn hóa và phong tục tập quán dân gian ở Ấn Độ và Trung Á trong thế kỷ thứ 8. Cùng với cuốn "*Si-yu-ki: Những ghi chép của Phật giáo về Thế giới Tây phương - Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World*" của nhà hành hương Trung Quốc Huyền Trang trong thế kỷ thứ 7, "*Những cuộc du hành của Marco Polo - The Travels of Marco Polo*" của nhà thám hiểm Italia trong thế kỷ 13, và "*Hành trình của Ibn Battuta - Ibn Battuta's Journey*" trong thế kỷ 14, Wang-o-cheon-chuk-guk-jeon là một trong những cuốn ký sự du hành nổi tiếng và cổ nhất trong lịch sử nhân loại.

Cuốn sách bị thất lạc cho đến khi nhà mạo hiểm người Pháp Paul Pelliot tái phát hiện nó trong một hang động ở Đôn Hoàng, một thị trấn biên giới trên Con đường Tơ lụa miền Tây-Bắc Trung Quốc. Một năm sau, năm 1909, nhà mạo hiểm Pelliot đã chính thức báo cáo việc phát hiện cuốn Wangohcheonchukgukjeon của ông tại Đại học Paris.

Như bao kinh điển cổ xưa của Hàn Quốc, sách của thiền sư Hyecho được viết bằng tiếng Hán và được tìm thấy cùng với nhiều thư tịch tiếng Hán khác. Junjiro Takagusu, học giả Phật giáo người Nhật, năm 1915 đã xác nhận tác giả cuốn sách này là một tăng sỹ thuộc Vương triều Tân La Thống Nhất.

Theo ông Eun Hwa-su, nhà nghiên cứu tại viện bảo tàng, Viện bảo tàng Quốc gia Hàn Quốc đã đề nghị đại học Pháp cho mượn cuốn sách này để trưng bày trong cuộc triển lãm về Con đường Tơ lụa vào tháng 12 tới đây. Và đề nghị này đã được chấp thuận tuần trước. *"Những công việc sắp tới cần phải được tiến hành chuẩn bị, như ngày cuốn sách đến và trách nhiệm mượn sách. Phía Pháp nói với chúng tôi rằng việc cho mượn sách đã được quyết định thông qua một cuộc họp của ủy ban,"* ông Eun cho biết và nói thêm rằng: *"Lần đầu tiên cuốn ký sự hành hương đất Phật của thiền sư Hyecho sẽ được ra mắt công chúng ở Hàn Quốc."*

Thiền sư Hyecho (704-787) đến Trung Quốc nghiên cứu Phật pháp năm 17 tuổi. Hai năm sau đó, ngài quyết định thực hiện chuyến hành hương đến Ấn Độ. Bản thảo, gồm 5,893 từ nằm trong 227 dòng, là một tờ giấy cuộn ngang, được ghép lại bởi 9 tờ giấy, mỗi tờ cao 28.5 cm và ngang 42 cm. Trang đầu và trang cuối ngắn hơn không đáng kể, khoảng 29.35cm, làm cho tổng chiều ngang của cuộn giấy còn 358 cm. Mặt trước và những phần cuối của cuốn sách đã bị hỏng.

Quần Anh dịch theo Yonhap