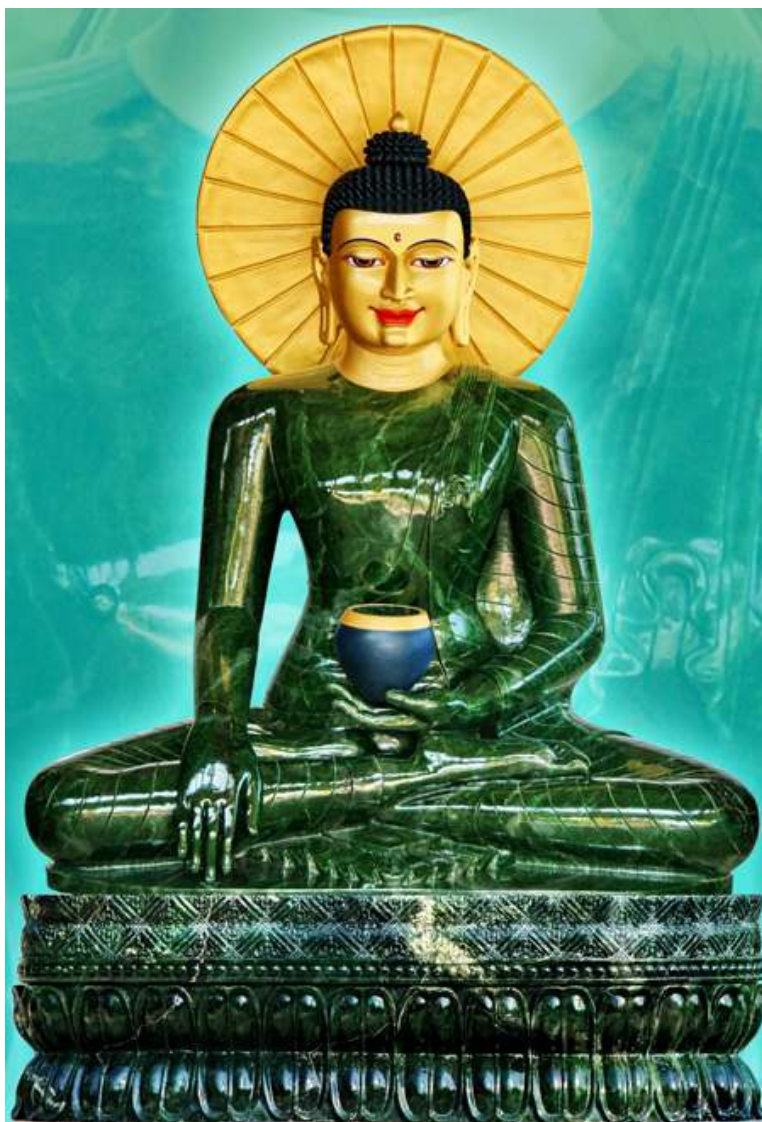




TẬP SAN PHẬT HỌC ONLINE

**SỐ 32-33, VOL. IV
SPRING 2012**

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

1 THÔNGIỆP SAKA DAWA ĐẶC QUYỀN CỦA TẤT CẢ CHÚNG SINH <i>TUỆ UYÊN CHUYÊN NGỮ</i>	5
2 TUỆ GIÁC CHÂN THỰC <i>THÍCH NHẤT HẠNH</i>	9
3 THÔNGIỆP PHẬT ĐẢN CỦA TỔNG THƯ KÝ LIÊN HIỆP QUỐC <i>BÀN KÌ MOON</i>	28
4 Ý NGHĨA NGÀY ĐỨC PHẬT ĐẢN SANH <i>THÍCH NHƯ MINH</i>	31
5 ĐỨC PHẬT ĐẢN SANH <i>THÁI KIM LAN</i>	34
6 GIÁO HUẤN CỦA ĐỨC PHẬT <i>HOANG PHONG CHUYÊN NGỮ</i>	55
7 NỀ VÀO TUỆ KHÔNG <i>THÍCH THÁI HÒA</i>	105
8 PHƯƠNG CÁCH ĐẢN SANH CỦA CHƯ PHẬT <i>THÍCH NỮ GIỚI HƯƠNG</i>	114
9 THIỀN SƯ CHÂN NGUYÊN VỚI TÍN NGƯỠNG DI ĐÀ TẠI VIỆT NAM <i>THÍCH PHƯỚC AN</i>	120
10 TRẦN NHÂN TÔNG TRONG VIỆN CẢNH NHÂN HỌC PHẬT GIÁO <i>HÀ HỮU NGÀ</i>	141
11 NGUỒN GỐC VĂN BẢN CỦA KINH QUÁN VÔ LƯỢNG THỌ <i>THÍCH NHUẬN CHÂU DỊCH</i>	170
12 VÔ TÌNH THUYẾT PHÁP <i>THỊ GIỚI DỊCH</i>	234
13 BÓNG TÙNG RỪNG HẠC <i>THUẦN BẠCH</i>	247
14 SỐNG THỜI ĐẠI VÀ TINH THẦN ĐỨC PHẬT <i>BS BÙI MỘNG HÙNG</i>	256
15 THIỀN ĐỊNH LÀ GÌ? <i>HOANG PHONG CHUYÊN NGỮ</i>	273
16 THIỀN TỊNH MẬT PHƯƠNG PHÁP TU TẬP ĐẶC THÙ CỦA ĐẠO PHẬT VIỆT NAM <i>NHƯ HÙNG</i>	310
17 ĐẠO PHẬT TRÊN ĐẤT MỸ <i>DIỆU HUYỀN</i>	335
18 SỰ THẤT BẠI CỦA TĂNG GIÀ NHẬT BẢN VÀ NHỮNG BÀI HỌC <i>KHÁI TUỆ</i>	345

THÔNG DIỆP SAKA DAWA ĐẶC QUYỀN CỦA TẤT CẢ CHÚNG SINH

His Holiness the Dalai Lama
Tuệ Uyển chuyển ngữ



Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã đản sinh như một hoàng tử của bộ tộc Thích Ca ở Ấn độ. Ngài đã giác ngộ và thành đạo ở tuổi 36 và nhập niết bàn ở tuổi 81. Có 3 sự kiện trọng đại xảy ra cùng một ngày hơn 2.500 về trước, mà hôm nay chúng ta kỷ niệm đại lễ Tam hiệp của mùa Vesak.

Như chúng ta đã biết, thế giới của Phật là trạng thái tự tại với tất cả mọi chương ngại đến tri thức và quấy rầy của cảm thọ. Đây là trạng thái mà tâm hoàn toàn khai mở. Tuyên bố của Đức Phật, căn cứ trên kinh nghiệm thực chứng của ngài, rằng tất cả chúng sinh trải qua khổ đau mặc dù chúng sinh không muốn như vậy. Cùng lúc chúng sinh cũng

tiềm tàng khả năng bẩm sinh để đạt được hạnh phúc của giải thoát.

Điều thực chứng này đã hình thành nên căn bản toàn bộ những lời dạy của ngài. Bởi vì lời Phật dạy là tuệ trí thâm sâu và tuyệt diệu trong ý nghĩa, Đức Phật được tôn xưng như một vị hướng đạo tối thượng.

Mặc dù, thế giới chúng ta đã thay đổi vô vàn một cách chắc chắn kể từ thời Đức Phật, nhưng căn bản những lời dạy của ngài vẫn liên hệ đến hôm nay như 2.500 năm trước. Nhiều trường phái Phật giáo đã xuất hiện ở nhiều vùng đất khác nhau. Tất cả những phương pháp đều để giải thoát khỏi u mê và đau khổ.

Lời Phật dạy đơn giản tuyên bố rằng, hãy tránh làm tổn hại đến kẻ khác và nếu có thể thì giúp đỡ họ. Chúng ta có thể bắt đầu để làm điều này bằng sự nhìn nhận rằng mọi người đều như chúng ta trong điều là họ cũng muốn hạnh phúc và không thích khổ đau. Tìm hạnh phúc và tự do từ khổ đau là quyền lợi của tất cả chúng sinh. Nhưng hạnh phúc cá nhân thì rất tùy thuộc vào việc chúng ta liên hệ với người khác thế nào. Bằng sự phát triển khả năng tôn trọng những người khác và sự quan tâm quyền lợi kẻ khác, chúng ta có thể giảm bớt trung tâm tự ngã của chúng ta, đây chính là căn bản của tất cả mọi vấn đề của chúng ta, và làm nổi bật đức tính thương yêu, thân ái, đây là bản chất tự nhiên của hạnh phúc.

Những tiến bộ trong thời đại chúng ta là vĩ đại. Chúng ta để nhiều động lực vào sự phát triển khoa học kỹ thuật và vật chất. Những chương trình này là quan trọng, nhưng tự nó thì không thể đem đến sự mãn nguyện rốt ráo. Ám ảnh bởi sức mạnh kinh tế và chính trị, chúng ta quên đi cảnh tượng những ảnh hưởng của những hành động chúng ta trên thế khác. Trung tâm tự ngã hẹp hòi của chúng ta tập trung kết quả trong sự lan rộng khổ đau và tàn phá môi trường thiên nhiên. Chúng ta cần đánh giá lại động cơ và thái độ của chúng ta trong ánh sáng của ý thức về trách nhiệm toàn cầu.

Từ quan điểm của đạo Phật, tất cả là do tâm. Những hành động và sự kiện lệ thuộc một cách sâu đậm trên động cơ. Một ý thức thật sự của sự đánh giá về loài người, từ bi và thương yêu là những chìa khoá. Nếu chúng ta phát triển một trái tim tốt lành, rồi thì cho dù là trên lãnh vực của khoa học, văn hoá hay chính trị, hãy nhớ là động cơ thì rất rất quan trọng, kết quả sẽ lợi ích hơn. Với một động cơ thích đáng những hành động này có thể giúp nhân loại, nếu không nó sẽ đi theo hướng khác. Điều này để thấy, tại sao tư tưởng từ bi thì rất rất quan trọng cho loài người. Mặc dù khó khăn để mang đến sự thay đổi từ bên trong để làm phát khởi từ tâm, nhưng chắc chắn nó xứng đáng để cố gắng.

Chúng tôi xin ngõ lời chào mừng đến tất cả anh chị em tham dự đại lễ Tam hiệp Vesak...Và nguyện cầu mỗi chúng ta, hãy đem lời dạy của Đức Phật vào trong sự thực

tập của đời sống hằng ngày chính chúng ta,
để có thể góp phần tạo dựng một thế giới
hạnh phúc hơn và hoà bình hơn.

THÍCH CA MÂU NI TA BÀ THỊ HIỆN TUYÊN DIỆU
ĐẠO
NĂNG NHÂN TỊCH MẶC LỘC UYÊN SỞ KỲ
CHUYỀN PHÁP LUÂN

A message from His Holiness the Dalai Lama at Saka
Dawa

The Birthright of All Beings

<http://www.lamayeshe.com/index.php?sect=article&id=420>

Tuệ Giác Chân Thực

THÍCH NHẤT HẠNH

Đâu là chánh, đâu là tà?

Ta hay nói tới chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định. Mà khi đã có chữ *chánh* tức là phải có chữ *tà*. Có chánh kiến là tại vì có tà kiến. Không có *tà* thì không có thể có *chánh* được. Vì vậy cho nên *chánh* và *tà* đối lập nhau, tương tức với nhau, nương nhau mà thành. *Chánh* đi đôi với thiện, còn *tà* đi đôi với ác. Chánh tà, thiện ác. Nhưng làm sao quyết định được cái này là *chánh*, cái này là *tà*? Căn cứ vào tiêu chuẩn nào mà ta nói cái đó là *chánh* hay là *tà*? Căn cứ vào tiêu chuẩn nào mà nói cái đó là đúng hay là sai? Trong bài kệ ngồi thiền buổi tối có câu:

“Vững thân ngồi dưới cội Bồ Đề Ba nghiệp
lặng rồi hết thị phi.”

Thị là đúng và phi là sai. Lúc đó ta vượt khỏi sự phân biệt giữa thị và phi, giữa đúng và sai. Có thể suốt ngày chúng ta đã bận tâm với cái chuyện ai đúng, ai sai, ai phải, ai trái, ai thiện, ai ác? Nhưng lúc ngồi thiền ta có thể vượt thẳng được cái nhìn lưỡng nguyên đó. Trong đạo Bụt có tiêu chuẩn thiện - ác, mà cũng có tiêu chuẩn chánh - tà. Nhưng đạo Bụt thấy rất rõ thiện ác, chánh tà nương nhau mà có. Cho nên tiêu chuẩn đó chỉ là tương đối.

Trong đạo Bụt có nói tới tiêu chuẩn tuyệt đối, đó là đạt tới cái thấy không còn chánh, không còn tà. Thiền sư Đạo Nguyên trong tác phẩm của mình, khi nói về Phật tánh Ngài viết: "*Phật tánh không phải thiện mà cũng không phải ác*". Thường thì ta nghĩ, Bụt là phe thiện, còn ma là phe ác. Nhưng không phải vậy. Bụt vượt thoát mọi ý niệm chánh tà, thiện ác. Cũng như Niết bàn. Nếu nói Niết bàn là thiện thì không đúng, mà ác thì cũng không đúng. Niết bàn là sự tắt ngấm của mọi ý niệm. Và pháp thân cũng vậy. Khi chúng ta cúng dường cơm trưa cho Bụt, chúng ta cúng dường thanh tịnh pháp thân, tức là pháp thân thanh tịnh. Khi ấy chúng ta nghĩ rằng pháp thân phải sạch, phải thanh tịnh, phải thiện, phải chánh. Nhưng kỳ thực pháp thân vượt thoát thiện ác, chánh, tà. Chánh tà hay thiện ác là do ta thiết lập ra để sống trong cõi đời này thôi. Còn trong chân lý tuyệt đối thì nó vượt thoát chánh tà. Ta bị kẹt vào ý niệm pháp thân thì phải thanh tịnh nên mình không biết pháp thân là cái gì.

Chánh kiến cũng tương tự. Nếu có ai nói "vô thường" thì ta cho đó là chánh kiến. Còn hễ người ta nói "thường" thì ta bảo đó là tà kiến. Nếu người ta nói "vô ngã" thì ta cho là chánh kiến, còn nói "ngã" thì ta cho là tà kiến. Nhưng cả *ngã* và *vô ngã*, cả *thường* và *vô thường* đều là "kiến" hết, đều là những quan niệm hết. Khi người ta có quan niệm này thì người ta cũng có quan niệm khác. Quan niệm tức là cái khía cạnh ta nhìn. Ví dụ con xúc xắc có sáu cạnh, khi nhìn vào cạnh này ta cũng thấy nó là con xúc xắc, nhìn vào cạnh kia cũng thấy nó là con xúc xắc. Và nhìn con xúc xắc ấy mình có thể có sáu quan niệm

khác nhau. Mỗi mặt là một quan niệm, mỗi mặt là một cái thấy. Nếu ta cho rằng chỉ có mặt đó mới là con xúc xắc còn mặt kia không phải là con xúc xắc thì ta bị mắc kẹt, ta không thấy được chân tướng của con xúc xắc. Chúng ta có thể mượn hình ảnh người mù sờ voi để thấy rõ hơn. Người thì nói con voi giống cái quạt, người thì nói con voi giống cái cột nhà, giống cái chõiv.v. Tất cả những cái đó là những cái thấy. Vì vậy chánh kiến vốn siêu việt, theo cái nghĩa tuyệt đối thì nó vượt lên tất cả các kiến. Nó vượt thoát cái kiến ngã đã đành rồi nhưng nó vượt luôn cái kiến vô ngã. Nó vượt cái kiến thường và cũng vượt luôn cả cái kiến vô thường. Vô thường có thể chỉ là một cái kiến thôi chứ chưa phải là một tuệ giác. Khi ta có tuệ giác về vô thường rồi thì cái kiến về vô thường sẽ bị đốt cháy, vô thường sẽ không còn nữa.

Khi còn ôm lấy một cái kiến, một quan niệm, thì ta vẫn có thể bị kẹt như thường. Kẹt vào một cái thấy gọi là kiến chấp, hoặc kiến thủ. Khi ta níu lấy một cái thấy, ta nghĩ cái thấy đó là tuyệt đối, là chân lý thì ta sẽ cho tất cả những kiến khác là tà, và ta có thể trở nên độc tài. Ta nói chỉ riêng ta có chân lý thôi còn những người khác đều sai hết. Do thái độ độc tài cho nên người ta có thể đánh phá, giết hại người khác: “họ là tà nên phải tiêu diệt hết để cho cái chánh đi lên”. Từ kiến thủ ấy mà gây ra bao nhiêu đau thương tang tóc.

Giáo lý của đạo Phật giúp chúng ta vượt thoát cả chánh kiến lẫn tà kiến. Cái đó gọi là phá kiến chấp. Khi leo thang tới nấc thứ tư mà ta nghĩ rằng đó là nấc cao nhất rồi thì không có hy vọng gì leo lên nấc thứ năm được. Nếu cứ

khư khư ôm lấy một mớ kiến thức, dù là kiến thức khoa học thì ta không thể tiến bộ được nữa. Phải sẵn sàng buông bỏ cái thấy mà mình đang nắm giữ để có thể đi tới một cái thấy cao hơn. Vì vậy, nếu nhà khoa học mà biết phá chấp thì nhà khoa học tiến bộ rất mau.

Khi tu tập mà đạt tới những cái thấy, cái hiểu, thì đừng có chắc ăn. Vì cái thấy ấy chỉ cao nhất đối với ta trong thời điểm này thôi, ngày mai ta sẽ phải buông bỏ nó để có cái thấy cao hơn, gần với sự thật hơn nữa. Cho nên nếu học được cái vô ngã mà ta nói cái ngã là sai, rồi đi ôm lấy cái vô ngã là không đúng. Tại vì vô ngã vẫn còn là một cái thấy. Cái gì vô ngã? Tôi vô ngã, bạn vô ngã, cái bàn vô ngã, như vậy thì vẫn còn chấp là có tôi, có bạn, có cái bàn. Và như vậy thì chưa vô ngã lắm. Do đó nghĩa cao nhất của chánh kiến là vượt tất cả các kiến. Đó là phá chấp. Có thể nói đây là một trong những điểm hay nhất của đạo Phật.

Đứng về phương diện đạo đức học Phật giáo thì đây là một điểm căn bản. Tại vì ta cố chấp vào một lý thuyết cho nên ta mới có can đảm để giết người. Ta nghĩ rằng ta đang đi theo cái chánh, đi theo chân lý, ta phục vụ cho chân lý. Còn những kẻ kia là những kẻ thù của chân lý, nên họ đáng chết. Vì vậy giới thứ nhất của Năm giới phải có yếu tố phá chấp. Bây giờ phần lớn các cuộc chiến tranh, tàn sát, kỳ thị, bạo động đều bắt nguồn từ những kiến chấp. Họ tin rằng ý thức hệ của họ là đúng, đạo của họ là đúng, còn ý thức hệ khác là tà, các đạo khác là tà. Vì vậy cho nên họ sẵn sàng giết người, sẵn sàng chết

nhân danh chân lý. Họ tưởng rằng khi giết người khác xong thì lúc chết họ được lên thẳng thiên đàng; họ tưởng rằng vì họ phục vụ cho lẽ phải, phục vụ cho Thượng đế nên cổng thiên đàng đang mở sẵn để đón họ. Cho nên trong giới thứ nhất phải thấy rằng nguồn gốc sâu xa của bạo động, chiến tranh là do người ta bám chặt vào một cái kiến chấp.

Chánh kiến, ban đầu ta nói là tương tức, tương quan, tương duyên. Tương tức cũng là vô thường, cũng là vô ngã, cũng là duyên sinh. Nhưng nói chánh kiến là không, là vô ngã, là vô thường, là duyên sanh thì vẫn còn *kiến*. Tuy là những cái kiến này giúp ta thoát ra khỏi những tà kiến, nhưng chúng vẫn là *kiến*. Nếu ta ôm lấy nó như những chân lý tuyệt đối thì ta cũng có thể đang còn kẹt, chưa vượt thoát được cái thấy lường nguyên. Sai lầm của nhiều người là cái nhìn nhị nguyên, phân biệt ta là ta, nó là nó. Nó chết chứ không phải ta chết. Nó khổ chứ không phải ta khổ. Cái thấy đó đem lại rất nhiều cay đắng. Vì vậy, trong giới thứ nhất của Năm giới mới có nêu rõ ra rằng: *"Ý thức được những khổ đau do sự giết chóc gây ra, con xin nguyện thực tập nuôi dưỡng tuệ giác Tương tức và lòng từ bi để có thể bảo vệ sinh mạng của con người, của các loài động vật, thực vật và môi trường của sự sống. Con nguyện không sát hại, không để kẻ khác sát hại và không yểm trợ cho bất cứ một hành động sát hại nào trên thế giới, trong tư duy cũng như trong đời sống hằng ngày của con..."*

Gốc rễ của vấn đề là cái nhìn nhị nguyên. Cái nhìn nhị nguyên là nguồn gốc của sai lầm,

của kỳ thị của cố chấp và của cuồng tín. Đó là nền tảng cho mọi sợ hãi, hận thù, tham lam, tuyệt vọng. Những cái đó có tác dụng đưa tới bạo động và giết chóc. Trong giới bản mới chúng ta cũng nêu ra gốc rễ sâu xa của bạo động, của giết chóc và cách để vượt thoát được cái nhìn lưỡng nguyên ấy :

"Thấy được rằng tất cả những bạo động do sợ sợ hãi, hận thù, tham vọng và cuồng tín gây ra đều bắt nguồn từ cách tư duy lưỡng nguyên và kỳ thị, con nguyện học hỏi thái độ cởi mở, không kỳ thị và không cố chấp vào bất cứ một quan điểm, một chủ thuyết hay một ý thức hệ nào để có thể chuyển hóa hạt giống cuồng tín, giáo điều và thiếu bao dung trong con và trong thế giới."

Trong này có chữ cố chấp. Cố chấp tức là kẹt vào một lý thuyết, một chủ nghĩa nào đó. Và chánh kiến là cái nhìn tương tức, không bị kẹt vào một chủ thuyết, một ý niệm, là cái nhìn vượt thoát thế nhị nguyên. Đó chính là tiêu chuẩn căn bản của đạo đức học Phật giáo.

Trong giáo pháp đạo Bụt, nếu đích thực là pháp thì phải khế hợp với tình trạng hiện thời. Chữ "khế" có nghĩa là đi theo, trùng hợp, thích hợp. Khế tức là khế hợp.

Hiện thực khổ đau trong thời đại này là bạo động, khủng bố, căm thù, sự tàn hại môi trường, sự hâm nóng của trái đất... Cho nên giới luật phải trả lời được trực tiếp những đau khổ đó. Nếu chưa trả lời được tức là chưa khế hợp. Một mặt giới phải khế hợp với tình trạng, mặt khác nó phải trung thành với giáo

pháp căn bản. Nếu nó chỉ khế hợp với tình trạng mà phản lại những nguyên lý căn bản của Phật Pháp thì vẫn không phải là *khế*. Trong *khế* có hai loại: *khế cơ* và *khế lý*. Khế cơ tức là phù hợp với tâm trạng và hoàn cảnh. Khế lý là phù hợp với những nguyên tắc căn bản của Phật Pháp là vô thường, vô ngã, niết bàn. Vô thường, vô ngã thuộc phạm vi tương đối, thuộc về tích môn. Còn Niết bàn thuộc phạm vi bản môn. Bất cứ giáo lý nào mà không có ba con dấu đó (Vô thường, Vô ngã, Niết bàn) đóng vào thì không phải là Phật pháp. Và nếu nó có khế lý cách mấy mà không phù hợp với hoàn cảnh, với tâm trạng thì cũng vẫn chưa phải là Phật pháp dù nó mang đầy danh từ Phật giáo.

Trong bốn mươi lăm năm hành đạo của đức Thế Tôn, giới luật được thay đổi rất nhiều. Mỗi khi có ai phạm lỗi thì giới bản lại được bổ sung thêm chứ không phải Bụt chế giới ngay trong năm đầu tiên. Và giới nào không phù hợp Bụt cũng đề nghị bỏ bớt đi. Tới năm cuối khi Ngài sắp nhập niết bàn, giới bản cũng được thay đổi rất nhiều, mỗi ngày đều có thay đổi hết. Vào giây phút chót trước khi nhập niết bàn, Ngài cũng muốn thay đổi thêm nữa, Ngài nói rằng "250 giới là hơi nhiều". Lúc ấy thầy Anan không có thì giờ để hỏi bỏ bớt những giới nào. Cho nên đến khi thầy Ca Diếp hỏi thầy A Nan: "*Theo ý Bụt thì cần bỏ bớt cái gì?*" Thầy A Nan trả lời: "*Con thấy Đức Thế Tôn mệt quá thành ra con không dám hỏi*". Ngài Ca Diếp nói: "*vậy thì cứ để nguyên*". Và các ngài đã không làm theo đúng lời dặn dò của đức Thế Tôn. Tóm lại, Phật pháp cũng như là Giới pháp cần phải thay đổi để thích hợp với môi trường mới,

hoàn cảnh mới, đáp ứng lại được những đau khổ mới.

Tứ Diệu Đế là linh dược trị khổ đau

Trong mỗi chúng ta đều có hạt giống của tài năng, của tình thương và của hạnh phúc. Nếu các hạt giống ấy được nuôi dưỡng, được tưới tẩm hằng ngày thì không những ta có được hạnh phúc mà còn mang lại hạnh phúc cho người khác. Tuy vậy, ta nên biết bên cạnh những hạnh phúc ta vẫn còn có những khó khăn, những khổ đau trong thân tâm. Ta cần có thời gian để nhìn lại chúng, để gọi tên chúng và để công nhận sự có mặt của chúng. Ta không được đè nén hay trốn chạy chúng. Nỗi khổ niềm đau ấy có thể là do cha mẹ, tổ tiên của ta trao truyền lại. Nếu gọi được tên của những nỗi khổ niềm đau, chúng ta sẽ cảm thấy rất khỏe. Sở dĩ chúng ta còn khổ bởi chúng ta chưa chịu công nhận những nỗi khổ niềm đau của mình. Có công nhận chúng thì mới có cơ hội tính đến chuyện chuyển hóa chúng.

Đối với những người thương của ta, những người sống xung quanh ta, ta cũng cần quán chiếu để thấy được những khó khăn, những yếu kém và những khổ đau của họ. Bởi vì khó khăn của họ có ảnh hưởng đến hạnh phúc của chính chúng ta. Thật vậy, nhiều người đã không biết cách xử lý những khổ đau của chính họ nên không những họ tự gây khổ đau cho mình mà còn làm khổ người khác. Chúng ta phải thấy được những người ấy rất đáng thương vì họ cũng chỉ là nạn nhân của những tập khí xấu được trao truyền từ ông bà tổ tiên qua nhiều thế hệ. Nếu thấy

được nguyên nhân và gốc rễ của những khó khăn nơi người kia thì ta sẽ chấp nhận được họ mà không gây áp lực, không đòi hỏi sự thay đổi nơi họ. Ngược lại ta còn có thể giúp họ chuyển hóa những yếu kém ấy. Sự chấp nhận này được thể hiện bằng chất liệu từ bi qua cách nói, cách nhìn của ta đối với người ấy. Chính sự chấp nhận đó mới có khả năng mang lại sự thay đổi nơi chính ta và nơi người khác.

Tuy nhiên, muốn giúp được người thì trước tiên ta cần làm hòa, cần chấp nhận những khổ đau và yếu kém của chính bản thân mình. Ta có thể viết một lá thư chia sẻ những nỗi khổ niềm đau của ta với người kia. Trong thư cần nêu được nguyên nhân nào đã đưa đến những khổ đau nơi ta. Rồi ta giúp người kia quán chiếu những khổ đau của chính họ.

Những bác sĩ tâm lý trị liệu có nhiệm vụ giúp đỡ các bệnh nhân thấy được nguyên nhân dẫn đến khổ đau. Tuy nhiên, bác sĩ tâm lý trị liệu cũng phải hiểu được nỗi khổ niềm đau của chính họ, phải biết được gốc rễ đã đưa đến những nỗi khổ niềm đau ấy. Tóm lại, cả hai, bệnh nhân và bác sĩ, đều phải làm việc. Họ phải thực tập như một Phật tử là công nhận những khổ đau họ đang có. Có chấp nhận sự có mặt của những khổ đau ấy thì họ mới có cơ hội tìm đến được gốc rễ của những khổ đau ấy, đó là tập đế. Khi biết được nguyên nhân của những khổ đau, ta sẽ có con đường để chuyển hóa, để trị liệu chúng, đó là đạo đế. Bác sĩ y khoa cũng nên thực tập theo phương pháp Tứ diệu đế vì Tứ diệu đế là linh dược trị khổ đau.

Tìm sen tươi nơi bùn nhơ

Khi nhìn sâu vào những khổ đau, chúng ta sẽ thấy được gốc rễ của nó. Đó chính là chánh kiến. Với chánh kiến, ta sẽ không còn oán trời trách đất nữa mỗi khi gặp khổ đau. Chánh kiến ấy trước hết là cái thấy về Bốn sự thật. Nếu quán chiếu sâu sắc ta sẽ thấy được tính tương tức giữa các sự vật, các hiện tượng, đó cũng là chánh kiến. Cụ thể, ta thấy được hạnh phúc và khổ đau có tính tương tức, khổ đau và hạnh phúc nương vào nhau mà có, không có hạnh phúc thì không thể có khổ đau và ngược lại. Rõ ràng, khổ đau đóng một vai trò quan trọng trong việc xây dựng hạnh phúc như bùn nuôi sen tươi vậy. Thấy được điều này, cách hành xử của ta cũng sẽ thay đổi theo. Một người không biết khổ đau thì sẽ không biết hạnh phúc là gì. Có trải qua khổ đau, ta mới có được sự hiểu biết và thương yêu. Hiểu biết và thương yêu làm ra chất liệu của hạnh phúc chân thật. Người nào không biết hiểu, không biết thương thì không thể có được hạnh phúc.

Nếu không sợ hãi mỗi khổ đau mà can đảm ôm lấy nó, nhìn sâu vào nó, ta sẽ tìm ra được hạnh phúc. Đây gọi là cái nhìn bất nhị, cái nhìn tương tức. Tính bất nhị có mặt trong các hiện tượng như: trái và phải, thiện và ác, tốt và xấu. Nhìn vào cái này ta sẽ thấy được cái kia, và nhìn vào cái kia ta sẽ thấy được cái này. Để có những cái thấy đúng là cả một quá trình tu tập. Nếu có được cái thấy này, ta sẽ vượt thắng được cái nhìn nhị nguyên giữa khổ đau và hạnh phúc, tức là cho rằng khổ đau và hạnh phúc là hai cái khác nhau. Ta không còn ý niệm trốn chạy khổ đau để đi

tìm hạnh phúc nữa. Mình có thể tìm hạnh phúc ngay trong khổ đau. Cũng như tìm niết bàn trong sanh tử, tìm bản môn trong tích môn.

Phương tiện không phải là cứu cánh

Đức Thế Tôn đã trao tặng cho chúng ta giáo lý vô thường để chữa trị cái thấy thường, giáo lý vô ngã để chữa trị cái thấy ngã. Tuy nhiên, cái thấy về vô thường, cái thấy về vô ngã cũng chỉ là những cái thấy. Nếu còn kẹt vào chúng, chúng ta vẫn còn chưa đạt được chánh kiến. Đối với cái thấy về thường thì cái thấy về vô thường là chánh kiến, đối với cái thấy về vô thường thì cái thấy về thường là tà kiến. Nhưng vô thường vẫn còn là một cái kiến, và ta phải tìm cách vượt thoát luôn cái thấy về vô thường. Chánh kiến theo tinh thần đạo Bụt là vượt thoát tất cả những cái thấy. Tức là cái thấy về thường là tà kiến mà cái thấy về vô thường cũng vẫn còn là tà kiến, vì nó đối chọi lại với cái thấy về thường. Giáo lý Niết bàn, Vô ngã, Duyên sinh mà Thế Tôn để lại cho chúng ta được ví như ngón tay chỉ mặt trăng. Ngón tay không phải là mặt trăng nhưng nếu nương vào hướng chỉ của ngón tay, ta có thể thấy được mặt trăng. Mặt trăng chính là chánh kiến còn ngón tay chỉ mặt trăng là phương tiện. Trong kinh Kim Cương, Thế Tôn đã ví giáo pháp của ngài chỉ như là chiếc bè dùng để qua sông, chiếc bè hoàn toàn không phải bờ bên kia. Vô thường, vô ngã cũng có thể được coi là chánh kiến, nhưng nó không phải là bờ bên kia, nó chỉ là phương tiện để đưa chúng ta đến bờ bên kia. Tinh thần của Đạo Bụt là phá chấp, là không

bị kẹt vào cái thấy nào cả, và tinh thần này cũng là tinh thần khoa học.

Khi có một cái thấy nào đó, ta đừng cho rằng nó là chân lý tuyệt đối. Kẹt vào nó rồi thì không thể đi tới được. Tương tự như việc đã leo lên nấc thang thứ tư và cứ nghĩ rằng đó là nấc thang cao nhất nên cứ ôm khư khư lấy nấc thang thứ tư mà không chịu buông bỏ, do đó tự mình đánh mất cơ hội leo lên nấc thang thứ năm. Buông bỏ được nấc thang thứ tư, đó gọi là buông bỏ tri kiến, là phá chấp.

Kinh Bách Dụ kể rằng có một thương gia nọ rất mực thương yêu đứa con trai duy nhất của mình. Trong một chuyến đi buôn xa, ở nhà bọn cướp đã đến cướp toàn bộ gia sản và đốt cháy gia trang của ông. Khi trở về, trước cảnh đổ nát, ông phát hiện một xác trẻ thơ bị chết cháy đen. Ông tin chắc rằng đây là xác đứa con trai duy nhất của mình. Ông vô cùng đau đớn. Ông làm lễ hỏa thiêu cho cái xác ấy. Tro còn lại được ông cho vào cái túi gấm và luôn đeo bên mình. Ông tin rằng đây là tro cốt của con mình nhưng sự thực đứa con trai của ông vẫn còn sống. Cậu bé thừa lúc bọn cướp sơ hở đã trốn thoát được và tìm về ngôi nhà mới dựng lại của cha mình. Có một đêm, trong lúc người thương gia đang ôm túi tro và rưng rức khóc nhớ con thì cậu bé gõ cửa. Ông ta hỏi: "Ai đó?" Đứa con trai trả lời: "*Con đây! Con là con của cha đây!*" Nhưng ông ta không tin: "*Mày là đồ lường gạt. Con của ta đã chết từ lâu rồi. Hãy đi đi*". Ông ta nhất quyết không mở cửa và con trai của ông buồn bã bỏ đi. Lần này ông đã thực sự mất con.

Sau khi kể xong câu chuyện, Bụt kết luận rằng có người cứ chấp vào một cái thấy mà họ cho là chân lý, vì vậy khi chân lý đến gõ cửa thì họ lại không thềm mở cửa. Đây là kiến thủ. Sự thực tập quan trọng nhất của đạo Bụt là phá chấp, để đừng bị kẹt vào một cái thấy nào dù đó là cái thấy vô thường, vô ngã hay duyên sinh.

Kinh Bảo Tích thì nói về không. Đức Thế Tôn thấy rằng có quá nhiều người kẹt vào cái thấy về có cho nên mới trao cho họ giáo lý về không để đối trị. Nhưng khi thoát khỏi cái thấy về có rồi thì họ lại bị kẹt vào cái thấy về không. Do vậy, kinh Bảo Tích mới có câu: *“thà bị kiến chấp về có nhiều như núi còn hơn kiến chấp về không chỉ một mảy lông”*. Vì kiến chấp về có còn có thể thoát ra được nhờ vào cái thấy về không, nhưng kiến chấp về không thì rất khó để thoát ra. Cái thấy về không là một phương pháp biện chứng trong đạo Phật. Triết gia Hegel cũng đã từng khẳng định: *“bất kỳ quan điểm nào cũng tồn tại mâu thuẫn nội tại”*, tức là nó có phần chân lý, nhưng cũng có phần sai lầm. Quan điểm của triết gia này rất gần với quan điểm của đạo Bụt.

Khi một chính đề được đưa ra, người ta có thể đưa ra một phản đề để chống lại. Phản đề được đưa ra sẽ chữa lại được chính đề. Do vậy, phải biết dùng phản đề để đưa chính đề đi lên, và cuối cùng đi đến tổng hợp đề, là sự kết hợp giữa chính đề và phản đề. Thí dụ như trong một buổi họp, có người đưa ra ý kiến A. Nhưng có người lại đưa ra ý kiến B vì nhận thấy ý kiến A còn yếu kém. Ý kiến A và B chống đối nhau như mặt và trời mặt trăng.

Ta có thể phải bỏ phiếu tán đồng cho ý kiến A hoặc ý kiến B. Nhưng ta cũng có thể đem ý kiến A dung hợp với ý kiến B để đi tới ý kiến C. Đó là kiến hòa đồng giải. Đưa ra được ý kiến C sẽ khiến mọi người được hoan hỷ. Nếu vẫn chưa cảm thấy ý kiến C hợp lý thì vẫn có thể đưa ra phản đề D. Sự dung hợp giữa C và D sẽ đi tới E. Nếu với ý kiến E mà ta vẫn còn thấy chưa ổn, vẫn còn điều mâu thuẫn, ta sẽ có được cái thấy mới. Quá trình này gọi là biện chứng pháp. Trong đạo Bụt cũng có biện chứng pháp. Nếu coi chính đề là cái thấy về thường, Bụt đã đưa ra phản đề là cái thấy về vô thường. Nhưng Bụt có dạy, vô thường chỉ là giáo lý đối trị với sự vướng mắc vào thường, nó cũng chỉ là một cái thấy. Do vậy, phải vượt luôn cái thấy ấy.

Trung Quán Luận có nói rằng ta có những cái thấy và thường bị kẹt vào nó. Ví dụ như nói về chuyện sinh diệt. Nếu đứng về hiện tượng giới thì vạn vật dường như có sinh có diệt. Nhưng đứng về phương diện bản thể thì vạn vật không sinh không diệt. Hoặc đứng về phương diện vô thường, vô ngã thì vạn vật dường như có sinh có diệt, nhưng đứng về phương diện niết bàn thì vạn vật không sanh không diệt. Như vậy, làm sao dung hòa được hai cái thấy có vẻ như mâu thuẫn này. Biện chứng pháp của ngài Long Thọ có thể giúp ta đi từ hiện tượng giới đến bản thể giới. Chương đầu của Trung Quán Luận nói về chuyện vô sinh. Long Thọ đặt câu hỏi, sự vật tự nó sinh hay tha sinh? Ví dụ như đóa hoa tự nó sinh ra hay do một cái khác sinh ra? Vũ trụ tự sinh hay do cái khác sinh ra? “Cái khác” có thể là Thượng Đế. Ngài Long Thọ đã đề cập đến các mệnh đề: Sự vật tự nó sinh

hay do cái khác sinh; sự vật vừa do mình vừa do cái khác sinh, hoặc không do nguyên nhân nào hết. Kết luận, vô sinh và sinh chỉ là những ý niệm. Rõ ràng, ngài Long Thọ đã dùng biện chứng pháp để đưa đến kết luận: sự vật vô sinh. Đạo Bụt khuyến khích sự khám phá, tìm hiểu liên tục không ngừng nghỉ. Do vậy, thái độ của người Phật tử phải cởi mở, đón nhận, đừng để bị vướng vào bất kì cái thấy nào. Kẹt vào bất kì một cái thấy nào cũng khiến ta trở thành độc tài, cố chấp, giáo điều. Khi cố chấp, ta dễ phạm vào những tội ác như bạo động, chiến tranh,... Ý thức để không kẹt vào những cái thấy là điều mà giới luật trong đạo Bụt rất chú trọng. Hẳn nhiên chúng ta cần có một cái thấy, nhưng phải khéo léo khi sử dụng nó, đừng để bị kẹt vào nó như là một chân lý tuyệt đối. Bụt cũng đã dạy là ta cần chiếc bè để qua sông, nhưng đừng lầm tưởng chiếc bè là bờ bên kia; ta cần ngón tay để thấy mặt trăng, nhưng ngón tay không phải là mặt trăng.

Cái thấy của khoa học đang gần đến sự thật

Trong một chương trước, chúng ta đã trình bày về cái thấy của Cơ Đốc giáo và Do Thái giáo về vũ trụ. Và nền đạo đức tôn giáo phần lớn được dựa vào những cái thấy ấy. Nhưng có những cái thấy mà khoa học cần đi tới với tôn giáo hoặc tôn giáo cần đi tới với khoa học. Ví dụ có quan niệm cho rằng không còn gì nữa sau khi chết. Quan niệm này trái chống với tinh thần khoa học. Hoặc lại có quan niệm: những nguyên nhân đưa tới sự xuất hiện của con người không tiên liệu được con người sẽ đi về đâu và làm được cái gì.

Quan niệm này lại trái chống với tinh thần của tôn giáo bởi vì tôn giáo cho rằng Thượng đế sáng tạo ra vũ trụ này để làm chỗ ở cho con người. Chúng ta có thể coi vũ trụ quan của tôn giáo là một chính đề, vũ trụ quan của khoa học là một phản đề, và cần đưa ra một hợp đề. Khoa học cho rằng, căn nguyên, sự phát triển và sự tín ngưỡng của con người đều chỉ là những hậu quả của sự giao tiếp tình cờ giữa các nguyên tử. Trong khi đó, tôn giáo nói sự việc này có chủ đích, có chương trình đang hoàng chứ không phải tình cờ. Khoa học lại nói, không có chương trình, không có mục đích gì hết, chỉ có luật tiến hoá của sự sống thôi, và sự tiến hoá của sự sống hoàn toàn căn cứ trên sự tình cờ.

Đạo Bụt nói gì? Đạo Bụt nói rằng không có một đấng Thượng đế tạo ra mọi vật, nhưng cũng không giải thích bằng sự tình cờ. Trong đạo lý duyên sinh, mọi sự vật hiện tượng đều có nguyên do hết. Những hành động, lời nói và suy nghĩ đều tạo ra một nguồn năng lượng, và nguồn năng lượng này điều khiển, làm biểu lộ ra những hình ảnh của sự sống, những phương diện khác nhau của sự sống. Như vậy, có "một năng lượng" điều khiển chứ không hoàn toàn do sự tình cờ. Như đã nói ở trên, có quan niệm cho rằng, chết là hết, không có tư duy, cảm thọ nào của con người tiếp tục tồn tại sau khi xác thân tàn hoại. Cái thấy này, đạo Bụt gọi là đoạn kiến. Cái thấy đoạn kiến trái chống với cái thấy thường kiến, sau khi chết, sự vật còn y nguyên, hoặc lên thiên đường, hoặc xuống địa ngục. Trong khi đó quan điểm của những nhà khoa học thì cho rằng "*không có gì tự nhiên sinh ra, cũng không có gì tự nhiên mất đi, nó chỉ*

chuyển hóa từ dạng này sang dạng khác". Vậy thực chất chuyện này như thế nào? Sau khi xác thân này tàn hoại, có còn lại gì không?

Mỗi ngày, chúng ta đều chế tác ra năng lượng. Mỗi tư duy của chúng ta là năng lượng; những hành động của chúng ta là năng lượng; những ngôn ngữ của chúng ta cũng là năng lượng. Và những năng lượng đó lên đường tạo tác ngay sau khi chúng được tạo ra. Những năng lượng của tư duy và hành động vẫn còn, và nó là sự tiếp tục của mình. Như vậy, đối với đạo Bụt, quan niệm sau khi xác thân này tàn hoại thì không còn gì hết là một tà kiến. Đám mây không biến mất mà đã chuyển thành mưa. Ý niệm về sinh, về diệt chỉ là những tà kiến. Nếu khoa học không bị kẹt thì khoa học sẽ đi tới cái thấy phá chấp rất nhanh. Khoa học đã có những cái thấy thông qua kiểm chứng nhưng chưa đúng với sự thật. Dưới ánh sáng của đạo Bụt, những cái thấy của khoa học vẫn chưa đạt đến bản chất của sự vật.

Có quan niệm rằng: Khi hệ thái dương tắt lịm thì toàn bộ ngôi đền thành đạt của con người sẽ bị chôn vùi dưới những đổ nát của vũ trụ. Đây là cái thấy bi thảm, là đoạn kiến. Theo cái nhìn của đạo Bụt và cái nhìn của địa chất học thì thế giới bị hủy diệt không có nghĩa là chấm dứt. Sự tan tành của thế giới này có thể là yếu tố hình thành của một thế giới khác. Cũng như việc những ngôi sao trên trời tàn hoại thì những chất bụi đó đã làm ra con người trên trái đất. Con người là hậu duệ của những ngôi sao. Chúng ta được làm bằng những ngôi sao. Tôi đã viết ra được vài ý để

đại diện nói lên cái thấy của đạo Bụt về vũ trụ, có thể có những nhà Phật học khác chưa đồng ý, nhưng ta cần đưa ra để đàm luận với nhau. Nó như thế này: *“Chủ thể và đối tượng nhận thức phát hiện từ tâm thức. Con người có mặt trong vạn vật và vạn vật có mặt trong con người. Khi thấy, khi nghe, khi nhận thức thì có tâm hành gọi là tướng và ta có thể tưởng tượng ra rằng cái nhận thức đó có phần chủ thể và đối tượng. Tất cả những cái ta thấy, ta chấp nhận như trăng, sao, núi, sông, con người và vạn vật đều là đối tượng của tri giác. Theo cái thấy của đạo Bụt thì đối tượng và nhận thức tương tức với nhau đồng thời biểu hiện, không có cái nào có trước và không có cái nào có sau”*. Đó là cái khó nhất trong đạo Phật. Đối tượng nằm trong chủ thể và chủ thể nằm trong đối tượng. Thường thường người ta cho rằng có cái nhận thức chủ quan và cái thế giới khách quan. Cái khách quan kia tồn tại độc lập với cái nhận thức chủ quan, và đạo Bụt gọi cái thấy này là Nhị thủ. Ví dụ như một đồng tiền có hai mặt trái và phải. Cả hai mặt của đồng tiền cùng biểu hiện một lúc, không có mặt nào của đồng tiền biểu hiện trước kia. Hễ có mặt trái là có mặt phải và ngược lại. Cả hai mặt của đồng tiền đều từ chất đồng mà ra.

Khoa học nguyên tử bắt đầu thấy được cái mà ta thường gọi là vật chất có mang tâm thức con người. Kinh Kim Cương có nói, con người có mặt trong vạn vật và vạn vật có mặt trong con người. Kinh còn dạy ta phải lấy đi ý niệm con người và vạn vật không có gì dính dấp đến nhau. Theo khoa học, con người là sinh vật xuất hiện trễ nhất trong lịch sử của sự sống. Nếu không có khoáng vật, thực

vật thì làm sao có con người? Như vậy, con người đã có sẵn trong khoáng vật, thực vật ngay trước khi con người xuất hiện trên hành tinh này. Và khi con người chính thức xuất hiện, vạn vật vẫn còn ở trong con người. Đây là cái thấy bất nhị của đạo Bụt.

Ngay trong hai câu đầu của mấy ý mà tôi đã đề cập ở trên, ta thấy được sự tương tức, chủ thể và đối tượng nằm trong nhau. Đứng về phương diện tri giác thì năng và sở tương tức. Năng là chủ thể nhận thức, sở là đối tượng của nhận thức. Đứng về phương diện nhân sự luận, con người và vũ trụ tương tức. Đứng về phương diện bản thể luận, niết bàn và sinh diệt tương tức. Khi nói đến Tam pháp ấn, niết bàn là bản thể, còn vô thường và vô ngã là hiện tượng. Nhưng hai cái này tương tức với nhau. Nếu nhìn cho kỹ vào hiện tượng thì thấy được niết bàn. Khi tiếp xúc được với niết bàn thì ta có thể tiếp xúc rất sâu sắc với hiện tượng. Đứng về phương diện niết bàn thì không có có cũng không có *không*, nhưng đứng về phương diện hiện tượng thì có có và có *không*. Tuy nhiên hai cái thấy này không chống đối nhau. Cái này ôm lấy cái kia, cái kia ôm lấy cái này. Chỉ với ba câu thôi nhưng đã nói lên được rất nhiều về cái thấy của đạo Bụt: chủ thể và đối tượng tương tức; con người và môi trường con người tương tức; hiện tượng và bản thể tương tức.

Thông điệp Phật đản của Tổng Thư ký Liên Hiệp Quốc

Trong thông điệp của mình, Tổng Thư ký LHQ khẳng định, chính Phật giáo đã làm thay đổi bản chất của con người, mang đến nhận thức sâu sắc nhằm cải tạo các điều kiện của hành tinh và cư dân Trái đất.

Sau đây là thông điệp của Tổng Thư ký LHQ Ban Ki-moon nhân mùa Phật đản năm nay:

Chúng ta kỷ niệm Phật đản năm nay trong lúc cộng đồng quốc tế đang bước vào giai đoạn chuẩn bị cuối cùng cho Hội nghị Liên Hiệp Quốc về Phát triển bền vững tại Rio de Janeiro - cơ hội để thiết lập một thế giới công bằng và phát triển bền vững.

Phải thừa nhận rằng Phật giáo đã có nhiều đóng góp trong quá trình này. Lời khẳng định của Đức Phật "cách thức để thay đổi thế giới là phải thay đổi bản chất của con người" đã mang đến một nhận thức quan trọng nhằm cải thiện điều kiện cho hành tinh của chúng ta và các cư dân đang sống trên đó.

Việc chăm sóc đời sống tinh thần không chỉ cho riêng chính chúng ta mà còn cho người khác, dựa trên nhận thức mối liên kết giữa người với người mà Phật giáo đóng vai trò

trung tâm cũng như của tất cả các tôn giáo lớn khác trên thế giới.

Giáo lý của Đức Phật đòi hỏi tất cả gia đình, các cộng đồng và mọi quốc gia cùng hành động trong sự nhịp nhàng nhằm tiến tới hạnh phúc chung của toàn nhân loại. Đây là cách tốt nhất nhằm bảo đảm sự tiến bộ của cá nhân và tập thể trong một thế giới phụ thuộc lẫn nhau.

Chúng ta cũng phải thay đổi các quan điểm cổ hủ và mở rộng tâm thức để tiếp thu những ý tưởng mới và các giải pháp khả thi nếu chúng ta muốn giải quyết những mối đe dọa lớn toàn cầu, từ sự gia tăng của vũ khí chết người đến sự không khoan dung và bất bình đẳng.

Tôi rất mong các Phật tử và mọi người dân thuộc tất cả các truyền thống tín ngưỡng nhân mùa Phật đản năm nay hãy có những phản ứng nhằm thay đổi hành động, mở đường cho một tương lai bền vững hơn.

Văn Công Hưng (Theo Liên Hiệp Quốc)

In Message, Secretary-General Says Buddha's Belief that Changing Man's Nature Changes World Offers Insight to Improve Conditions for Planet, Inhabitants

Following is UN Secretary-General Ban Ki-moon's message for the Day of Vesak, 5 May:

We commemorate this year's Day of Vesak as the international community enters the final preparations for the United Nations Conference on Sustainable Development in Rio de Janeiro — a once-in-a-generation

opportunity to set the world on a more equitable and sustainable path of development.

Buddhism has much to offer that process. The Buddha's assertion that, "The way to change the world is to change the nature of man," offers a critical insight into how to improve conditions for our planet and its inhabitants.

The spirit to care not just for ourselves but for others, based on an awareness of our interlinked fates, lies at the heart of Buddhism — and, indeed, all of the world's great religions.

These teachings challenge families, communities and nations to act in concert for the advancement of our common well-being.

That is the best way to secure individual and collective progress in an interdependent world.

We must also change longstanding assumptions and open our minds to new ideas and possible solutions if we are to address major global threats, from the proliferation of deadly weapons to intolerance and inequality.

I invite Buddhists and people of all traditions to use the occasion of the Day of Vesak to reflect on how we can change our actions to pave the way for a more sustainable future.

<http://www.un.org/News/Press/docs/2012/sqsm14266.doc.htm>

Ý NGHĨA NGÀY ĐỨC PHẬT ĐẢN SANH

THÍCH NHƯ MINH

Đức Phật vì nhân duyên lớn để khai mở tri kiến của Phật, chỉ cho thấy tri kiến của Phật, chứng ngộ tri kiến của Phật, nhập vào tri kiến của Phật cho con người mà đã thị hiện đản sanh dưới cội cây vô ưu trong khu vườn Lâm Tỳ Ni ở thành Ca tỳ la vệ của vương triều Sakya, xứ Ấn Độ cách nay 2636 năm.

Tất Đạt Đa – tên ngài có nghĩa là mọi ước muốn được thành tựu – là thái tử con của Đức vua Tịnh Phạn và Hoàng Hậu Ma Gia thuộc dòng họ Thích Ca. Vua Tịnh Phạn vui mừng vì Thái tử sẽ kế tục ngôi vị đế vương để thống trị thiên hạ, nhưng khi trưởng thành Ngài đã từ bỏ hoàng cung để đi tìm chân lý cứu khổ cho nhân sanh.

Trãi qua 6 năm tu tập khổ hạnh nơi rừng sâu núi tuyết tu tập khổ hạnh, rồi nhận thức lối tu khổ hạnh không thể đem lại sự giải thoát nỗi khổ của chúng sinh, Ngài đến dòng sông Ni Liên Thiên dưới cội cây Bồ Đề 49 ngày đêm tinh chuyên thiền định, Ngài đã chứng ngộ chân lý, đạt Vô thượng Chánh Đẳng Chánh Giác trở thành Đấng Như Lai, Ứng Cúng, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn.

Đấng Đại Từ Đại Bi Đại Trí Đại Đức đã đem Chân Lý đã chứng ngộ thuyết giảng cho mọi người không phân biệt địa vị giai tầng trong xã hội. Ngài tuyên bố, mọi người đều bình đẳng giải thoát trong Giáo Pháp của Ngài, không có gì sai biệt khi máu cùng đỏ và nước mắt cùng vị mặn như nhau.

Đức Phật đến thế gian không phải phá bỏ những gì vốn đã có mà Ngài đến để dựng lại những gì bị xô ngã xuống, mở bày những gì bị che đậy. Trong Kinh Tăng Chi Đức Phật dạy rằng, sự xuất hiện của Đức Thế Tôn là đem lại hạnh phúc cho số đông, đem lại an lạc cho số đông: "Một người, này các Tỳ kheo khi xuất hiện ở đời, sự xuất hiện đem lại hạnh phúc cho đa số, an lạc cho đa số, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư Thiên, và loài người. Một người ấy là ai? Chính là Thế Tôn, bậc A la hán. Chánh đẳng giác. Chính một người này, này các Tỳ kheo, khi xuất hiện ở đời, sự xuất hiện đem lại hạnh phúc cho đa số, an lạc cho đa số, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư Thiên và loài người".

Đấng Đến và Đi Như Thế là nguồn cảm hứng cho bao công trình kỳ vĩ trong nhân gian, ảnh hưởng đến cách sống cho một vùng dân cư to lớn ở Châu Á được thấm nhuần từ bi, khoan dung, độ lượng trong hơn hai thiên niên kỷ rưỡi qua và lan rộng khắp thế giới trong ngày nay. Tiến sĩ S.Radha Krishnan, một nhà lãnh đạo của Ấn độ, một nhà triết gia, đã thể hiện lòng tôn kính đối với Đức Phật như sau : " Nơi Đức Phật Cồ Đàm, ta nhận thấy một mẫu người tinh hoa toàn thiện của phương Đông.

Ảnh hưởng của Ngài trong tư tưởng và đời sống nhân loại là một kỳ công hi hữu, nó tỏa rộng và sâu sắc hơn ảnh hưởng của bất cứ vị giáo chủ nào trong lịch sử. Ngài thuộc về lịch sử tư tưởng thế giới. Ngài là kết tinh từ tinh hoa các bậc hiền trí, bởi vì xét về phương diện lý trí thuần túy, chuẩn mực đạo đức và tuệ giác tâm linh, thì chắc chắn Ngài là một trong những bậc vĩ nhân cao thượng nhất trong lịch sử".

Kỷ niệm ngày Phật Đản Sanh ngoài sự tôn kính Đức Phật còn là cơ hội để người Phật tử thực hành theo lời dạy của Đức Phật về từ bi, khoan dung, hòa hợp và bình đẳng có thể góp phần một cách thiết thực làm giảm thiểu khổ đau trong thế giới ngày hôm nay do cuồng tín, lòng tham, bạo lực, chiến tranh gây ra trở thành một thế giới bất bạo động, hòa bình và hạnh phúc.

ĐỨC PHẬT ĐẢN SANH

Thái Kim Lan

Tháng tư âm lịch, trăng tròn, sen nở, Phật tử mừng Đức Phật ra đời, cách đây 2630 năm, một điểm mốc xa xôi cho con người hôm nay, nếu tính về thời gian, nhưng nếu tính về sức sáng, sức đầy, sức lớn có thể đẩy lùi u minh thì vầng trăng tháng tư vẫn mãi tròn như thế, vánh vạnh rỗng thời gian, minh bạch hiện tiền trong đôi mắt nhân gian.

Tiếp nối hào quang chói lọi của vùng thái dương tháng năm xứ Ấn, "purnima", ngày trăng tròn của Vaisakha, theo kinh chữ Hán là "viên nguyệt", tháng tròn trăng - có tên quốc tế Vesak, ngày Phật Đản - là ngày mặt trăng nối tiếp mặt trời, là ngày hết đêm, ngày không đêm, một ngày "là đây, bây giờ" không còn đối đãi ngày đêm trong hai tầng ánh sáng: ánh sáng của vũ trụ vật thể bên ngoài và ánh sáng của trí tuệ, tâm thức bên trong, một thứ giao thoa ánh sáng cho thấy suốt cả những cõi trời, cõi người, chuyển động kiếp nhân sinh mà trong kinh Đại Bản diễn tả:

"... Và mười ngàn thế giới chuyển động, rung động, chuyển động mạnh. Và hào quang vô lượng thần diệu ấy thắng xa oai lực của chư Thiên..." [1].

Ngày Phật đến như thế!

Mặt trời thái dương hệ chói lọi, nhưng mặt trời đi xuống, nhường cho đêm, mặt trời không bao giờ biết đêm, chỉ có trăng mới thao thức với đêm, trăng cải hóa đêm dày, soi đường, làm cho người đi trong đêm tối không còn sợ hãi, ánh trăng thức tỉnh trong lúc mặt trời có thể làm say. Chẳng ai nhìn được mặt trời lâu hơn một giây, còn trăng sáng mà không lòa.

"Ánh sáng phát sanh đến Như Lai, rọi rõ những việc trước kia chưa từng được nghe đến." [2] , những việc còn nằm trong bóng đêm vô minh.

Chẳng phải tình cờ mà ngày trăng tròn tháng tư được các tông phái Phật giáo đồng ý xác định cho 4 sự kiện trong cuộc đời của Đức Phật - Đản sinh, Xuất gia, Thành đạo, Niết Bàn - (khởi đầu từ năm 1956 - Phật lịch 2500), sự kiện được gọi là 4 điểm làm cho "động tâm" con người.

Ý niệm thời gian lịch sử hầu như được thu lại trong một vầng trăng tròn sáng. Nơi vòng tròn luân lưu ấy điểm khởi đầu cũng là điểm cuối cùng, trong suốt, nhất quán. Ý niệm lịch sử đường thẳng được cởi bỏ để chỉ còn ý niệm về chân lý vượt thời gian, "trỗi mầm nhân vượt qua mọi vầng dương" như nhà thơ R. M. Rilke [3] diễn tả khi nhìn thấy Đức Phật xuất hiện trong tâm mình: mặt trời, đỉnh cao hực sáng của vũ trụ, cao mấy rồi cũng có lần khuất núi nhưng hạt nhân của quả lành đã được nảy ra và thực chứng từ khi Phật đến với thế gian, vượt trên mọi vầng dương, bất sanh bất diệt:

"Và ngài là vì sao. Và những sao trời khác lạ, mờ mịt mắt trần, lũ lượt về châu tinh đầu sáng" [4] (Rilke). Ngôi tinh đầu trong câu thơ của Rilke cho ta liên tưởng đến ghi chú ở bìa kinh Trường A Hàm: bốn thời điểm của Phật đều vào ngày "thất tinh", ngày sao mai [5] xuất hiện.

Như Lai đến thế gian với tấm "Thân này là tối hậu" [6] , quả hạnh nhân viên mãn, một con người (ngã = aham, nhân vật đại danh từ, chứ không phải ngã = atta hay atman) [7] , một Nhân Phật sau cùng nhất (duy) của tất cả các đẳng Chánh đẳng giác trong muôn kiếp, với hạnh nguyện và khả năng chấm dứt vòng luân hồi sanh tử mà chính Phật cũng đã trải qua. Vượt luân hồi sanh tử là mục đích cao nhất của bước đến Như Lai, đó là ý nghĩa của câu "Thiên thượng thiên hạ, duy ngã (aham) độc tôn, vô lượng sanh tử, ư kim tận hỷ" [8] nói lên hạnh nguyện của Phật đến với nhân loại.

"Duy ngã độc tôn ư tứ sanh tử dĩ tận" đi ngược với mọi tư duy về khái niệm bắt đầu có tính nguyên nhân tối thượng, đánh dấu một bước chuyển rất ráo trong vòng quay luân hồi: không là nguyên nhân cuối cùng mà "ta là người duy nhất" lấy sự chấm dứt luân hồi sanh tử làm điểm khởi đầu.

Như con tấm cửa mình nhà tơ, sợi tơ có một điểm bắt đầu. Mọi sự bắt đầu trong vũ trụ đều vướng vất một chút siêu hình, nhất là điểm bắt đầu của mọi bắt đầu, vượt khỏi thường nghiệm giác quan, nó bao hàm nghịch lý, đầy chất huyền thoại sáng thế. Bởi vì điểm bắt đầu của mọi bắt đầu cũng cần có

một bắt đầu, như con tằm còn nằm trong cái kén u minh, phải chăng lại thêm một nghịch lý khi nói điểm chưa bắt đầu là nguồn gốc của mọi bắt đầu?

Đọc kinh Đại Bản của Phật tự thuyết về sự đến thế gian của Phật, ta thấy những câu hỏi siêu hình về điểm "trước nhất" được thay thế bằng sự nhớ về 91 kiếp trước, như một chuyện "đời xưa", một câu chuyện truyền kiếp, nó không đòi một giá trị tuyệt đối như những tín lý giáo điều về một nguyên nhân rốt cùng.

Cái không khí "nhớ về" ấy thật ấm cúng nhân tình, giống như mỗi một người từ hơn hai nghìn năm nhớ về thời thơ ấu, trong chùa, trong đình, trong nhà, trong làng xóm, trong rừng, dưới gốc cây đa hay cây bồ đề, đã có lần ngồi nghe bốn sư hay cha mẹ kể chuyện Phật đản sinh:

"Thánh Ma Gia mộng ứng điềm lành, Vua Tịnh Phạn phước sanh con thảo".

Thuở ấy cách đây hơn 2550 năm, 1250 vị Tỳ kheo cũng đã ngồi nghe Phật kể về sự rong ruổi 91 kiếp với bảy đời Phật Tỳ Bà Thi (Vipassi) như thế. Như Lai, Cồ Đàm, vị Phật lịch sử đang ngồi kể chuyện cho 1250 vị tỳ kheo về tiền kiếp của Như Lai, là vị Phật "tối hậu" [9] , đến sau cùng. Như Lai không phải là người sáng thế, Như Lai không đưa một yêu sách như thế, Như Lai có tiền kiếp và có cha mẹ, nhưng Như Lai là vị Phật sau rốt (tối hậu) với hạnh nguyện duy nhất: chấm dứt khổ não sanh tử luân hồi. Chỉ có Như Lai, vị Bồ tát duy nhất tuyên bố giải phóng rằng

buộc sanh tử, hay nói cách khác, sự xuất hiện của Như Lai là sự xuất hiện của hạnh nguyện giải thoát, của ý chí tự do vượt khỏi trói buộc luân hồi:

"Này các Tỷ-kheo, nay phụ vương của Ta tên là Suddhodana (Tịnh Phạn); mẫu hậu của Ta tên là Mãyã (Ma-da); kinh thành tên là Kapilavatthu (Ca-tỳ-la-vệ).

"Này các Tỷ-kheo, pháp nhĩ là như vậy. Vị Bồ-tát khi sanh ra, Ngài đứng vững, thẳng bằng trên hai chân, mặt hướng phía Bắc, bước đi bảy bước, một lòng trắng được che trên. Ngài nhìn khắp cả mọi phương, lớn tiếng như con ngưu vương, thốt ra lời như sau: "Ta là bậc tối thượng ở trên đời ! Ta là bậc tối tôn ở trên đời. Ta là bậc cao nhất ở trên đời. Nay là đời sống cuối cùng, không còn phải tái sanh ở đời này nữa" [10].

Bài kệ trong Kinh Trường A Hàm [11] đã ghi:

"Này các Tỷ-kheo, pháp thường của chư Phật, Bồ-tát Tỳ-bà-thi, khi sanh, do hông phải của mẹ mà ra, chuyên niệm không tán loạn. Ngài từ hông phải ra, vừa đến đất, không cần người đỡ, liền đi bảy bước, ngó khắp bốn phương, rồi đưa tay lên nói rằng: 'Trên trời dưới đất, duy Ta là tôn quý', Ta sẽ cứu độ chúng sanh khỏi sinh, già, bệnh, chết. Ấy là thường pháp của chư Phật."

Giống như sư tử bước,

Ngó khắp cả bốn phương;

Nhân sư tử khi sanh,

Đi bảy bước cũng thể
Lại như rồng lớn đi,
Khấp ngó cả bốn phương,
Đấng nhân long khi sanh,
Đi bảy bước cũng thể
Khi đấng Lưỡng túc sanh,
Đi thông thả bảy bước,
Ngó bốn phương rồi nói.
Sẽ dứt khổ sinh tử.
Ngay lúc mới sanh ra,
Đã không ai sánh bằng,
Tự xét gốc sinh tử,
Thân này thân tối hậu.

Dứt khổ não sinh tử là mục đích của Đức Phật đến thế gian với "thân tối hậu", tắm thân cuối cùng thực hiện tự do và bất tử.

Từ "Pháp nhĩ" bảy bước hoa sen [12] đầu tiên trên trái đất báo hiệu ý nguyện giải phóng luân hồi sanh tử, như một hạt mầm, chủng tử Như Lai, chủng tử [13] Phật tính từ muôn kiếp, gập đất, thái tử Gotama Siddhattha (Cồ Đàm Tất Đạt Đa) xuất hiện trong lịch sử nhân loại với ứng thân gồm 32 tướng tốt [14]. "Đức Phật lịch sử" của giòng họ Sakya (Thích Ca) đã trở nên tấm gương tối hảo cho thực chứng giải thoát. Với tuổi 29, thái tử Tất

Đạt Đa rời khỏi thành Ca-tỳ-la-vệ lên đường "tìm điều lành chữa khổ đau" [15] cho nhân loại, bởi vì con người ai ai cũng sợ già, bệnh, chết. Dưới cội Bồ đề, theo phương pháp nhập định của chính Người tìm ra, Thái tử Tất Đạt Đa giác ngộ thành Phật [16] . "Thế tôn giác ngộ dưới gốc cây assattha (bát- đa-la)" [17] .

"Amatam adigatam" đó là lời đầu tiên Phật thốt ra sau khi giác ngộ: "sự bất tử đã được tìm thấy!" Những chữ ấy tuyên báo cả nội dung giáo lý của Phật Cổ Đàm. Chính sự thực chứng "bất tử" này cho ta hiểu sâu hơn câu tuyên ngôn ý chí tự do, giải phóng sanh tử luân hồi của bảy bước hoa sen. Nếu muốn hiểu toàn bộ giáo lý của Phật, cần hiểu khái niệm "bất tử", và năm vị đệ tử đầu tiên [18] của ngài đã hiểu, bởi vì họ được Phật chỉ cho thấy lý duyên khởi trong tương quan với giác ngộ bất tử: sự bất tử nằm trong thực chứng ""tất cả những gì sanh khởi đều hoại diệt" (kinci samudhayadhamman sabbam tam nirodhadhammam).

Những gì do duyên sinh

Phật chỉ rõ nguyên nhân

Chúng hủy diệt thế nào

Đại hiền sư giảng rõ

Bốn câu kinh ngắn tóm tắt giáo lý Đức Phật mà Assaji, vị đệ tử thứ năm, trên đường đi khát thực đã đọc lên và làm cho Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên giác ngộ, trở nên những đại đệ tử của Phật, trong lúc hai vị đang ở trên đường đi tìm "sự bất tử" [19].

Theo đó "Amatam", "bất tử" không phải là "đời sống vĩnh cửu", bởi vì tất cả những gì thuộc về "đời sống" đều nằm trong qui luật sanh-diệt. Sống và chết thuộc vào nhau, chúng không thể phân cách nhau. Hễ sanh thì diệt, diệt rồi sanh, tất yếu trong chuỗi luân hồi bất tận, cho nên "bất tử" không phải là sự hứa hẹn một cuộc sống trên thiên đường vĩnh cửu sau khi chết, mà là sự chấm dứt chuỗi luân hồi này bằng con đường tu chứng thực hiện giải phóng ngay trong hiện tại, trên trần gian. Từ đó có thể hiểu "duy ngã độc tôn" qua ý nghĩa thực hiện bất tử như là trạng thái siêu vượt, đứng trên hai cực đối đãi sanh tử.

Là vị Phật đã thành do chính giác ngộ "nguồn gốc sanh tử", Đức Phật chỉ con đường (bát chánh đạo) cho mỗi người, mà khi thực hành, con người có thể tìm thấy giác ngộ bất tử ngay trong chính cuộc đời hiện tại, bởi vì mỗi người đều mang chủng tử Phật tính, mỗi một con người là vị Phật đang thành.

Có thể nói yếu tính giáo lý của Đức Phật nằm trong chữ "chuyển": chuyển bánh xe sanh tử tạo cơ hội giác ngộ bất tử thành Phật. Khả năng chuyển đổi, cải hóa nằm trong tay mỗi người:

"... trong tấm thân cao 6 trượng này - với tri giác và ý thức của nó, cả thế giới đều bao hàm trong ấy cùng với sự hình thành và chấm dứt thế giới cũng như con đường dẫn đến đoạn diệt" [20].

Đó là hình ảnh con người với những điều kiện hiện sinh giới hạn và khả thể vượt giới hạn

của nó: con người tạo khổ và con người có thể diệt khổ (tứ diệu đế). Đức Phật cho rằng con người là thực thể có cơ hội và khả năng ưu việt hơn tất cả những sinh thể (ngay cả thiên nhân) khác trong quá trình giải phóng thực hiện tự do và giác ngộ bất tử. Được làm người là một hạnh ngộ trong viễn tượng giác ngộ thành Phật. Quá trình "chuyển nghiệp", đổi mới con người từ hiện trạng đau khổ, bị ràng buộc bởi những điều kiện hiện sinh trở nên con người tự tại, tự do, giải tỏa mọi trói buộc là một quá trình tu chứng gồm cả ba lãnh vực: tri thức (prajna= Tuệ), đạo đức (sila = Giới) và hội nhập ý thức nhất thể hay nhập định (sammadha= Định).

Hội nhập tu chứng đòi hỏi một cái nhìn đúng đắn về bản chất mọi sự vật. Chìa khóa mở ra chân trời nhân sinh mới không ở đâu khác hơn là ý chí thay đổi cái "ngã" chấp chặt vào những định kiến, nhất là chấp chặt vào chính cái "ngã" của nó như một khái niệm bản thể thường còn, cố định, vô điều kiện và không khổ não. Trên bình diện tri thức luận, đó là một khái niệm mâu thuẫn với chính nó và với thực tại vô thường. Một khái niệm "ngã" cố định, đóng kín tất cả cửa khai thông, không tạo được điều kiện chuyển đổi cho chính nó, là nguyên nhân tạo nên ảo tưởng và khổ não. Tri kiến như thật cho thấy khi phân tích khái niệm "ngã" ta chỉ thấy những nhóm tập hợp "năm uẩn" (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) nằm trong tương quan điều kiện duyên khởi "cái này có thì cái kia có", chúng vô thường và không có một bản thể tự sinh, chúng "vô ngã". Vô ngã là bản chất của ngã trong dòng duyên khởi của thập nhị nhân duyên.

Với khái niệm "vô ngã" Đức Phật không phủ nhận hiện sinh, hủy diệt nhân cách hay hạ thấp con người, ngược lại chính cái nhìn "vô ngã" trả lại cho con người khả năng cải đổi (chuyển nghiệp) sống động, mà nó đánh mất trong lúc mê muội giữ chặt cái tôi, khả năng có thể tự nâng con người từ bình diện giới hạn ràng buộc hiện sinh lên bình diện tự do, khai phóng, có phẩm chất nhân tính cao quý. Trên bình diện tri thức luận, cái nhìn vô ngã linh động hóa vai trò của chủ thể trong tương quan điều kiện với thế giới khách thể. Nhìn đúng tương quan ấy trong dòng thể tính biến chuyển (werden) là đến gần chân lý, phá vỡ vô minh và sai lầm, nguyên nhân của khổ trạng. Trên bình diện đạo đức học, cái nhìn "vô ngã" là điều kiện cho hành động đạo đức, bởi vì nó khai thông khả năng chuyển đổi con người, tạo điều kiện xả bỏ vị kỷ, phá chấp ngã, chuẩn bị tâm linh hòa nhập và cảm thông với tha nhân, mở rộng tình thương, từ bi với muôn loài. Trên bình diện hội nhập ý thức nhất thể, cái nhìn "vô ngã" đưa ta thâm nhập Niết bàn, không còn vướng mắc, mọi phân biệt được giải tỏa, tự do và bình đẳng được thực hiện trong tâm vô phân biệt: sống và để cho người khác cùng sống, sự sống mới chan hòa.

Sự bất tử không nẩy mầm trên mảnh đất khô cứng của cái ngã vị kỷ, chỉ biết có "tôi", chính trên mảnh đất của "tôi và người", của "chúng ta", "bất tử" hiện thực như con sông đổ vào đại dương trở nên vô bờ.

Ngài Xá Lợi Phất đã trình bày cho Phật thực chứng "bất tử", mà ngài đã không tìm được ở những đạo sư khác trước khi đến học Phật,

căn cứ vào lời dạy vô thường vô ngã của Phật như sau:

Nếu có ai hỏi Xá Lợi Phất đã thực hành như thế nào trong khi căn cứ vào sự giải phóng để đạt được liễu tri là ngài không còn ở trong qui luật sanh tử (tái sinh) nữa: "Đệ tử sẽ trả lời: căn cứ vào sự giải phóng nội tâm, bởi vì đệ tử đã chấm dứt mọi thủ và chấp, nên đệ tử sống thường xuyên trong sự vững tâm tự chủ, không để những thâm nhập, những ảnh hưởng trần thế chế ngự. Đồng thời đệ tử không chối bỏ cái ngã" [21] .

Chấm dứt cái ngã hủ hóa để chuyển cái ngã vào hội nhập thực chứng siêu việt sinh tử, kinh nghiệm này của ngài Xá Lợi Phất làm rõ ý niệm "bất tử" của Đức Phật: muốn "bất tử" cần phải chính mình sửa đổi nội dung "sanh tử" như qui luật đè nặng con người đã xem "sống" như một tiến trình đường thẳng đến cái "chết" (duyên sanh lão tử sanh [22]). Sống trong sợ hãi cái chết, sống trong viễn tượng để chết, sống trong tùy thuộc ảo ảnh vĩnh cửu, chẳng khác gì đang chết trong từng phút từng giây, con người sống mà chết trong sự vô minh của chính mình. Ý niệm "Bất tử" của Đức Phật trả lại định nghĩa đích thực cho khái niệm sống: sống là không chết (bất tử), là sống trong từng phút từng giây, không một giây buông thả để thần chết có thể "nhìn thấy ta", đó là kinh nghiệm của Phật trong khi quán tưởng dưới gốc cây Bồ Đề, và cũng là kinh nghiệm của đại đệ tử Xá Lợi Phất. Ý niệm "bất tử" không kéo dài thời gian vật lý của chuỗi "sống chết" mà đổi phẩm chất, ý nghĩa sống lên trên một cấp bậc khác, ở đó sức sống chan hòa trong mỗi sát na thức

tĩnh, sáng tạo, không sợ hãi.

Xá Lợi Phất là mẫu con người mới, được Đức Phật truy nhận là một trong những đệ tử đặc đạo nhất về giác ngộ bất tử.

Sự chuyển đổi tình trạng "sống trong sợ hãi cái chết" sang "sống không sợ chết" hay sống trong tự do sáng tạo là một quá trình tu chứng. Giác ngộ bất tử nằm trong thực chứng rõ ràng nguyên nhân của khổ đến từ vô minh và ảo tưởng nhầm lẫn bản chất sự vật vốn vô thường, biến đổi như những thực thể thường còn, bất biến, nằm ở sự dứt bỏ tham sân si, chấp ngã, nằm trong sự thực chứng khổ não, vô thường, vô ngã, thực hiện hạnh từ bi không làm hại chúng sanh (ahimsa) [23] từ đó đạt được trạng thái Niết Bàn, một trạng thái vượt trên đối đãi sanh tử, tự do trong nghĩa cởi bỏ mọi ràng buộc, nhất là mọi ham muốn thế lực đến từ sự chấp ngã, nguyên do của mọi tranh chấp thế lực. Lòng ham muốn thế lực là điều mà Đức Phật khuyên cần phải hủy diệt để thực hiện hòa bình nội tâm. Trong suốt 45 năm thuyết giảng độ sinh, Đức Phật đã là vị sứ giả hòa bình tối hảo với giáo lý giác ngộ bao dung căn cứ trên "như thật tri kiến" và bất bạo động [24]:

Khi thức không âu lo

Khi ngủ chẳng sợ hãi

Ngày đêm không khởi lên

Phiền não bận lòng Ta.

Ta không thấy tai hại,

Một chỗ nào trên đời.

Do vậy, ta nằm nghỉ,

Tâm từ, thương chúng sanh [25].

Chân lý mà Đức Phật muốn chúng sanh đạt được như Ngài là một chân lý do trí tuệ khai mở và mỗi người có thể tự mình chứng nghiệm chứ không do một thế lực hay uy quyền ngoại tại, ngay cả uy quyền của Thượng đế hay của chính Đức Phật, bắt buộc hay ban phát, đồng thời chân lý này không phải chỉ để thoả mãn tò mò tri thức ngay cả tri thức khoa học. Theo Đức Phật, chân lý chỉ là chân lý trong nghĩa vừa đúng thật vừa giúp con người giải thoát mọi phiền não trói buộc, phục vụ nhân loại, thực hiện quân bình nội tâm, tự tại, hóa giải sợ hãi và tuyệt vọng:

Với tâm trong sáng, hãy nhìn cõi đời biến đổi như không,

Dứt sạch ngã điên rồ, thoát khỏi tử thần người giải phóng,

Thần chết chẳng thấy ta, kẻ nhìn thế gian như nhà rỗng [26]

Một khi thấy rõ được lý duyên khởi, nguyên lý của vô thường, nắm vững qui luật sanh diệt, con người trở nên tự chủ, tự do, thức tỉnh và tinh tấn, chuyển đổi hướng đi bánh xe luân hồi về hướng bánh xe chánh pháp [27] , phát triển quân bình tâm trí, sự sợ chết biến mất, bất tử được thực chứng, trạng thái hòa bình tịch tịnh - Niết bàn - được hội nhập.

Tự mình, điều ác làm,
Tự mình, làm nhiễm ô.
Tự mình, ác không làm,
Tự mình, làm thanh tịnh.
Tịnh, không tịnh tự mình.

Không ai thanh tịnh ai! [28]

Như Lai đến thế gian này, nói như S. Radhakrishnan, "... để thực hiện chứ không phải để hủy diệt", trong một chừng mực cũng đồng nghĩa với nhận định" [29]. Thế tôn lấy sự chấm dứt sanh tử luân hồi" làm khởi điểm cho ý chí tự do thực hiện hội nhập tâm linh siêu việt sanh tử, hay nói cách khác, Như Lai đến thế gian nhằm thực chứng sự sống xứng đáng (bất tử) của con người trong hiện tại.

Đã 50 năm từ khi ngày lễ Vesak được thế giới công nhận là ngày lễ quốc tế, nhận xét của S. Radhakrishnan về Đức Phật và giáo lý của Ngài trong ngày Phật đản năm 1956 vẫn còn thời sự, chứng tỏ giáo lý của Ngài vượt trên vô thường, biến chuyển, vì sự sống của con người:

"Sau vô số những tìm kiếm, có khi loài người biết xác lập chính mình, giác ngộ mục đích sự hiện hữu của mình một cách cao thượng, để rồi lại làm mất chính mình trong tiến trình phân hóa rất chậm chạp. Đức Phật nhằm tới việc gây dựng một hạng người tự do mới, thoát khỏi những thành kiến, quyết tâm xây dựng tương lai, và chỉ trông cậy vào chính mình. Giáo lý nhân bản của ngài vượt lên

trên những hàng rào chủng tộc và quốc gia. Nhưng tình trạng hỗn loạn của thế giới phản chiếu sự xao động trong tâm trí con người. Lịch sử đã trở thành tính cách hoàn cầu. Đề tài của lịch sử không còn là Âu hay Á, Đông hay Tây, mà là nhân loại ở mọi xứ và mọi thời đại. Thế giới là một thực thể độc nhất, dù người ta muốn hay không muốn, và dù có sự chia rẽ về chính trị. Vận mệnh của mỗi người có liên quan tới vận mệnh của người khác. Nhưng chúng ta đang chịu sự mệt mỏi của tâm linh và sự gia tăng tâm vị kỷ cá nhân cũng như tập thể, làm cho ý niệm thế giới đại đồng khó có tính cách hấp dẫn, cái mà chúng ta đang cần là một quan kiến tâm linh về vũ trụ mà xứ Ấn độ này đã có, để lại thối vào cuộc đời, mở tung những cánh cửa đang đóng kín đời người. Chúng ta phải tái lập lý tưởng tự do tâm linh. Nếu muốn có hòa bình, chúng ta phải duy trì sự hòa hợp nội tâm đó, sự thăng bằng tâm linh đó, vốn là những thành tố thiết yếu cho hòa bình. Chúng ta phải thủ đắc chính mình, dù phải mất tất cả những thứ khác. Tinh thần tự do sẽ không hạn chế lòng từ ái của mình, sẽ nhận ra điểm linh quang trong mỗi con người, và sẽ cống hiến chính mình cho lợi ích của nhân loại. Nó sẽ liệng bỏ mọi sự lo âu, trừ sự sợ mình làm điều xấu, sẽ vượt lên trên hàng rào thời gian và sự chết để tìm năng lực vô tận trong bất tử."

Giác ngộ trong tự do, hoà bình và hòa hợp, đó là thông điệp bất tử mà Đức Phật Thích Ca đã để lại cho chúng ta hôm nay trong thế kỷ toàn cầu hóa, sau khi nhập diệt với lời căn dặn mỗi người "hãy tự thắp đuốc lên mà đi". Với tuổi thọ 80, mà Ngài tự cho là ngắn ngủi

"tuổi thọ của Ta không bao nhiêu, ít ỏi, tuổi thọ loài người khoảng một trăm năm hay hơn một chút" [30] so với tuổi thọ loài người là tám vạn năm thời A la hán Tỳ Bà Thi (Vipassī). 45 năm thuyết Pháp không ngừng nghỉ đã là 45 năm thực chứng Niết Bàn của Đức Phật. Là một Đấng Toàn Hào, hành động của Ngài không bị động lực của tham sân si chi phối và do vậy không có hậu quả luân hồi. Độc lập với những năng lực bản năng tái sinh (chấp thủ) nhưng "tắm thân tối hậu" ấy cũng nằm trong định luật sinh diệt, như Ngài đã nhắc nhở người đại đệ tử cận kề nhất Ananda không nên bi lụy, hãy lấy Chánh Pháp của Phật để thấy Phật.

Thiên kinh vạn quyển đã viết về sự tích của Phật. Giữa tất cả những huyền thoại, ca ngợi, tôn sùng, như kẻ đi tìm và gặp: những người thợ tạc tượng có thể (cũng như đã) lấy ra được khối ngọc trong suốt qua lời nói của chính Phật về Người để tạc tượng:

"Này Sariputta, những ai nói một cách chơn chánh sẽ nói như sau: "Một vị hữu tình không bị chi phối đã sanh ra ở đời vì hạnh phúc của số đông, vì an lạc cho số đông, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư thiên và loài người" [31].

Một cách đơn giản, sau khi giác ngộ, Đức Phật tự xưng là Như Lai, Tathagata, có nghĩa người đã đi đến chân lý, như thế, tự tại thông dong, cứu độ chúng sinh.

Vui thay Phật ra đời!

Vui thay Pháp được giảng! [32]

München, ngày Phật Đản, 2630, PL 2550 (12. 05. 2006)

Thái Kim Lan (VNN)

Chú thích:

[1]Trung Bộ Kinh, Kinh Đại Bối 29, Thích Minh Châu dịch

[2]Kinh Chuyển Pháp Luân

[3]R. M. Rilke (1875-1926), thi hào Đức, thơ ca ngời Đức Phật (bản dịch Thái Kim Lan)

Đức Phật trong hào quang

Tâm của toàn Tâm, Nhân của Nhân

Quả Hạnh Nhân - vừa viên thành, thắm ngọt

Cái TẤT CẢ ấy vút đến sao trời muôn một

Là xác thịt quả nhân: xin chào hân hạnh!

Hãy xem! Nơi thân này còn chi vương bận,

trong vô cùng là lớp vỏ ngoại thân

và nơi đó mật dâng đầy tràn ứ

và bên ngoài ấp ủ ánh hồng quang

Bởi lẽ trên tận đỉnh cao kia, tròn đầy hực

nóng

Vầng thái dương đang chuyển bóng tà dương

Nhưng "quả thật" chính từ trong trái hạnh

đã trỗi mầm nhân vượt qua mọi vầng dương.

[4]Rilke, đd, thơ:

Đức Phật

Dường như Ngài đang lắng nghe. Tĩnh lặng:
cõi xa...

Ta dừng lại và không còn nghe im lặng

Và Ngài là vì sao. Và những sao trời khác lạ,

mờ mịt mắt trần, lũ lượt về quanh tinh đầu
sáng...

Ngôi tinh đầu trong câu thơ của Rilke cho ta
làm liên tưởng đến ghi chú ở bìa kinh Trường
A Hàm: bốn thời điểm của Phật đều vào ngày
"thất tinh" ngày sao mai mọc lên. Ngày Phật
đản sanh là ngày trăng rằm nằm trong hình
tượng sao Pusya, thất tinh. (xem thêm, K.
Leider, Buddha, Lübecker Akademie Verlag,
2002, tr. 221)

[5]Kinh Trường A Hàm ghi 4 sự kiện vào
ngày mồng 8 tháng 4, gọi là ngày thất tinh =
sao mai mọc lên

[6]Kinh Trường A hàm

[7]chữ "ngã" ở đây trong kinh tạng Pali là
"aham", một đại danh từ nhân vật theo qui
ước văn phạm, không có nghĩa của chữ "ngã"

= atta = atman trong ngã chấp hay ngã mạn.

[8]Câu kinh "duy ngã độc tôn" đứng một mình thường gây hiểu lầm là Đức Phật tự cho cái ngã của Ngài cao nhất, mâu thuẫn với lời dạy về vô ngã của Phật. "Duy ngã" cũng thường được hiểu theo ý niệm "ngã" trong ngã chấp. Xem ghi chú 7.

[9]Theo Kinh Đại Bốn, Phật là vị A La Hán thứ bảy sau Vipassi (Tỳ Bà Thi), Sikhi (Thi Khí), Vessabhu (Tỳ Xá Bà), Kakushanda (Câu lâu Tôn), Konagamana (Câu Na Hàm), Kassapa (Ca diếp)

[10]Trung Bộ Kinh, Kinh Đại Bốn, 29, Thích Minh Châu dịch

[11]số 1, Kinh Đại Bản Duyên , Thích Tuệ Sỹ dịch

[12]Theo Kinh Ưu bà tắc giới, Đại Thừa, Đức Phật Thích được sanh ra ở bên hông tượng trưng cho vô sanh, khi sinh ra đi 7 bước với biểu tượng như sau:

1. Thị Đông phương, vị chúng sanh, vị đạo thủ cố, tri trí tuệ
2. Thị Nam Phương, vị chúng sanh, lương phước điền cố, bỏ ác làm lành, tạo phúc đức
3. Thị Tây phương, vị chúng sanh, dĩ tối hậu thân cố, thanh tịnh
4. Thị Bắc phương, vị chúng sanh, ngã đắc A nậu đa la tam miệu tam bồ đề, đạt Niết Bàn

5. Thị hạ phương, vị chúng sanh, di dục hàng ma cố

6. Thị Thượng phương, vị chúng sanh, qui y thiên nhân cố.

7. Thiên thượng thiên hạ duy ngã độc tôn

[13]ý niệm "chủng tử" trong Phật giáo cho rằng hạt vô thức được tàng trữ từ muôn kiếp trong vùng chứa ý thức gọi là A lại da.

[14]Trường Bộ Kinh, Kinh Đại Bản, Thích Minh Châu dịch

[15]D XVI, 5

[16]M 26, 36.

[17]Trung Bộ Kinh, đd. Thích Minh Châu dịch

[18]Năm vị đệ tử đầu tiên của Phật: Kondamnya, Vappa, Bhaddya,, Mahanama và Assaji, những vị này đã cùng thái tử Tất Đạt Đa luyện tập Yoga và đã bỏ Phật khi Ngài chấm dứt phương pháp tu luyện ấy để thực hành phương pháp Thiền định đạt Niết bàn.

[19]Kurt Schmidt, Buddha und seine Jünger (Đức Phật và các đệ tử), Konstanz, 1955, tr. 14

[20]Anguttara Nikaya IV, 45

[21]S XII, 32

[22]Trường Bộ Kinh, Kinh Đại Bản, Thích Minh Châu dịch

[23]Trình bày giáo lý Phật giáo, E. Conze đặt

"ahimsa", không làm hại, bất bạo động lên hàng đầu: tránh mọi vũ lực, từ không giết hại người và vật cho đến bắt nô lệ tư tưởng, từ bỏ chấp "ngã" atta hay atman, và "bất tử" (E. Conze, Buddhismus)

[24]Đức Phật là vị đạo sư đầu tiên đã cương quyết bãi bỏ nghi lễ tôn giáo tế thần bằng giết hại sinh vật, cũng như giải thể độc quyền giác ngộ của giai cấp Bà La Môn và sự phân biệt giai cấp trong xã hội Ấn độ đương thời

[25]Trung Ưng I, 136, Thích Minh Châu dịch

[26](Sn 1119)

[27]Bát chánh đạo: chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định.

[28]Pháp Cú 165

[29]S. Radhakrishnan 1888-1975, "2500 Phật giáo", B. V. Bapat, lời giới thiệu của S. Radhakrishnan, Thích Nguyên Tạng dịch Việt từ Anh ngữ, Trang Quảng Đức.

[30]Trường Bộ Kinh, Kinh Đại Bốn, Thích Minh Châu dịch

[31]Trung Bộ Kinh, I, 83, Thích Minh Châu dịch

[32]Dhammapada, Pháp cú,

Thích Thiện Châu dịch

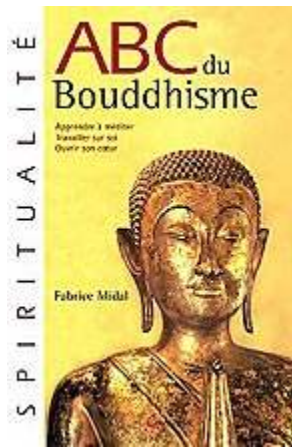
GIÁO HUẤN CỦA ĐỨC PHẬT

Fabrice Midal

Hoang Phong chuyển ngữ

Hỡi những ai đang dẫn bước theo Con Đường, hãy đón nhận những lời giảng huấn của ta, đây cũng chẳng khác gì như uống mật,ngọt từ trong ra ngoài. Các lời giảng huấn của ta đều đích thật, và tràn ngập niềm hân hoan. Mang áp dụng những lời ấy chính là cách đạt được Con Đường.

Đức Phật



Lời giới thiệu của người dịch:

Trong một quyển sách nhỏ mang tựa đề "Phật Giáo nhập môn" (ABC du Bouddhisme, nhà xuất bản Grancher, 2008), tác giả Fabrice Midal đã dành một chương để trình bày về đề tài Giáo Huấn của Đức Phật. Dưới đây là phần chuyển ngữ toàn bộ của chương này (chương V, tr. 77-97). Xin lưu ý những chữ nghiêng đặt trong hai dấu ngoặc là các ghi chú của người dịch nhằm giúp người đọc dễ theo dõi hơn phần nào một số ý tưởng trình bày trong nguyên bản.

Các kinh sách Phật Giáo nào quan trọng nhất?

Vào mùa mưa đầu tiên sau ngày Đức Phật tịch diệt thì một đại hội được triệu tập gồm năm trăm đệ tử của Ngài.

A-nan-đà, người em họ và cũng là đệ tử của Đức Phật đã đứng lên để thuật lại toàn bộ giáo huấn của vị Thầy gọi là *Sutra* (*Kinh* hay *Khế kinh*). Khởi đầu từ đây một dòng truyền thừa được hình thành dựa vào cách học thuộc lòng. Đức Phật không hề tự tay viết ra một câu nào cả, vì thế nên tất cả các bài kinh đều bắt đầu bằng câu sau đây: "Tôi từng được nghe như vậy", và tiếp theo đó thì kể lại trong trường hợp nào Đức Phật đã giảng bài kinh ấy. Nhằm mục đích giúp cho việc học thuộc lòng được dễ dàng nên một số câu mang tính cách công thức (*stéréotypé - lập đi lập lại và mang một vài "sáo ngữ"*) và hoa mỹ đã được ghép thêm vào.

Sau phần trình bày của A-nan-đà thì đến lượt Ưu-ba-li (*Upali, một đệ tử uyên bác khác của Đức Phật*) nêu lên tất cả các quy luật về cách hành xử trong cuộc sống tập thể nơi tu viện, được gọi chung là *Vinaya* (*Luật Tạng*) - chữ *vinaya* có nghĩa là "*những gì giúp vượt thoát khỏi khổ đau*". Các quy luật này không phải là một tổng hợp đúc kết từ một hệ thống suy nghĩ lôgic (*hợp lý*) nào cả, mà đúng hơn thì đây chỉ là các quy luật mà Đức Phật đã tuần tự đưa ra suốt nhiều năm liền trong thời gian Ngài lãnh đạo Tăng Đoàn. Tóm lại là những quy luật ấy đã được đặt ra dựa vào các kinh nghiệm trực tiếp của chính Đức Phật.

Sau đó thì một bộ kinh gọi là *A-tì-đạt-ma Luận* (*Abhidharma* - còn gọi là *Luận Tạng*) được soạn thảo với mục đích tổng hợp toàn bộ giáo huấn của Đức Phật, và việc soạn thảo này đã kéo dài suốt trong một thời gian dài qua nhiều thế kỷ. Tạng kinh này phân tích tâm thức con người một cách vô cùng chính xác và sâu sắc, bằng cách miêu tả các thể dạng tâm thần và các sự lầm lẫn đã khiến cho tâm thức bị biến thể và phân hóa như thế nào.

Ba bộ kinh sách trên đây - *Sutra*, *Vinaya* và *Abhidharma* - biểu trưng cho toàn bộ giáo huấn căn bản của Đức Phật.

Vậy sutra (kinh) là gì?

Nguyên nghĩa của chữ *sutra* là "sợi chỉ" và nếu hiểu rộng ra thì có nghĩa là "may" - từ chữ này đã phát sinh ra chữ *sew* (*may*) trong tiếng Anh. Các lời giảng của Đức Phật đan kết vào nhau để tạo ra các văn bản - và đấy là các *sutra*.

Cách nay đã hai mươi thế kỷ tức là vào thế kỷ thứ I sau kỷ nguyên, khi Sri Lanka (*Tích Lan*) lâm vào một thời kỳ nhiễu loạn, thì các nhà sư của xứ này quyết định sử dụng tiếng Pa-li, một loại chữ viết địa phương thuộc cổ ngữ Ấn Độ và khá gần với Phạn ngữ, để chép lại toàn bộ các lời giảng của Đức Phật. Các bản chép tay này đã trở thành một trong số các kinh điển chính thống xưa nhất của Phật Giáo. Việc ghi chép trên đây được thực hiện vào khoảng năm 80.

Về sau thì bộ kinh này cũng đã được dịch sang tiếng Trung Quốc và Tây Tạng và vẫn còn lưu giữ được đến nay.

Các kinh này dù chỉ được soạn thảo nhiều thế kỷ sau khi Đức Phật đã tịch diệt, thế nhưng được xem chính thực là ghi chép lại những lời giảng của Đức Phật. Đối với người Phật Giáo thì sự thật tâm linh mang một tầm quan trọng lớn lao và thiết yếu hơn nhiều so với sự thật lịch sử. Một bản kinh chỉ cần phản ánh được tinh thần giáo lý của Đức Phật là cũng đủ để được xem bản kinh ấy là của Ngài.

Các kinh điển nào của Phật Giáo được xem như tương đương với Thánh Kinh?

Đức Phật cũng như Chúa Giê-su không hề viết gì cả. Giáo huấn của các vị ấy đều mang tính cách truyền khẩu. Thế nhưng những gì đến với Phật Giáo thì lại hoàn toàn khác hẳn với Ki-tô Giáo ở điểm là kinh điển trong Phật Giáo không hoàn toàn thống nhất. Mỗi học phái tự chọn lựa và gom góp các lời giảng truyền khẩu của Đức Phật theo cách của mình, do đó đôi khi cũng cho thấy ít nhiều khác biệt. Tóm lại là không có một kinh điển chính thống nào đại diện cho Phật giáo được toàn thể tất cả các học phái nhất trí chấp nhận một cách tuyệt đối cả.

Ngoài ra lại còn một điểm khác nữa cũng thật đáng ngạc nhiên là tại nhiều quốc gia Phật Giáo thì việc tu học của các học phái

không nhất thiết ưu tiên dựa vào các lời thuyết giảng trực tiếp của Đức Phật, mà chỉ dựa vào các tập sách riêng của các tông phái lớn mà các học phái này trực thuộc. Chẳng hạn như các người tu tập thiền Zen thì nghiên cứu các trước tác của Đạo Nguyên (*Dogen*) tức là vị thầy đã đưa thiền học Zen vào Nhật Bản (*câu này không được chính xác lắm, vì thiền học **Tchan** của Trung Quốc đã được đưa vào Nhật từ thế kỷ thứ VIII, còn Đạo Nguyên thì sinh vào năm 1200 và là người đưa học phái Tào Động từ Trung Quốc vào Nhật vào năm 1227, và do đó có thể xem ông là người đầu tiên thiết lập và triển khai học phái này tại Nhật Bản.*

Thiền học Nhật bản cũng như toàn thể Thiền học nói chung có nhiều học phái, trong số này có hai học phái lớn nhất là Lâm Tế và Tào Động. Học phái Lâm Tế chú trọng nhiều vào việc học hỏi các công án, và học phái Tào Động thì lại quan tâm hơn đến việc ngồi thiền.

*Các trước tác trong bộ Chính Pháp Nhãn Tạng - Shobogenzo - của Đạo Nguyên được xem là các tác phẩm thâm thúy nhất của thiền học Nhật Bản nói chung và ông thì cũng được xem là nhà tư tưởng lớn nhất trong lịch sử văn hóa Nhật Bản. Các học phái và chi phái khác của thiền học Nhật Bản thường nghiên cứu các trước tác của ông để tu tập. Ngoài ra thì chữ **Zen** cũng mang ý nghĩa rất tổng quát và là chữ viết tắt của chữ **Zenna**, và chữ **Zenna** là một chữ dịch âm từ chữ Hán **Chan-na** - tiếng Việt dịch âm chữ này là **Thiền-na**.*

Chữ **Chan-na** của Trung Quốc cũng lại là một chữ dịch âm từ chữ Phạn **Dhyana**, và chữ Phạn **Dhyana** trong trường hợp này thì có nghĩa là phép thiền định kết hợp giữa **dhyana** - có nghĩa là sự tập trung -, và **prajna** - có nghĩa là trí tuệ), và các đệ tử của Tan-tra thừa Tây Tạng thì nghiên cứu các bài hát của Mật-lặc Nhật-ba, một vị "anh hùng" (tức là một người Bồ-tát) và cũng là một vị thánh nhân của Phật Giáo Tây Tạng. Tóm lại là các tác phẩm của các vị trên đây đều được xem như tương đương với các kinh điển *sutra* chính thống (xin chú ý trên đây chỉ là hai trong số hàng trăm thí dụ khác, và cũng chỉ mang tính cách tiêu biểu nhằm nêu lên một chút ý niệm tổng quát về số kinh sách vô cùng đa dạng và phong phú của Phật Giáo).

Không có một tập kinh sách nào của Phật Giáo giữ vị thế và vai trò của một quyển Thánh Kinh, chẳng hạn như đối với trường hợp của Do Thái Giáo. Do đó kinh sách Phật Giáo hiển nhiên không phải là các văn bản "cuối cùng", không thể nào còn có thể diễn giải khác hơn được. Kinh điển Phật Giáo cũng không phải là cội nguồn làm phát sinh ra tất cả luật pháp mà người tu hành phải học tập trong suốt cuộc đời mình. Hơn nữa tín ngưỡng Đông Phương đó (tức là Phật Giáo) cũng không hề cần đến một thứ ngôn ngữ mang tính cách thiêng liêng nào cả, chẳng hạn như trường hợp tiếng Hebrew (đối với Do Thái Giáo). Dù kinh sách được ghi chép bằng tiếng Phạn, tiếng Pa-li hay tiếng Trung Quốc thì tất cả đều chính thống và tự chúng đều mang tính cách thiêng liêng.

Đức Phật luôn khuyên các đệ tử của Ngài nên thuyết giảng lại những gì mình đã được nghe bằng chính thổ ngữ (*tiếng mẹ đẻ*) của họ. Đây cũng là cách mà Ngài cố tình chủ trương làm ngược lại với những gì mà người Bà-la-môn đã làm, vì họ tuyệt đối chỉ giảng dạy bằng Phạn ngữ - tức là một thứ tiếng mà chỉ có ba giai cấp cao nhất trong xã hội là có thể hiểu được nhờ có học hành, còn lại thì các người khác hoàn toàn mù tịt. Đối với Phật Giáo thì các người đảm trách việc dịch thuật luôn giữ một vai trò rất quan trọng và những ai có năng khiếu khiến cho những lời giảng của Đức Phật có thể hát lên được bằng ngôn ngữ mẹ đẻ của họ đều rất được kính nể.

Phật Giáo chẳng những không hề đưa ra một khái niệm giáo lý nào mang tính cách tuyệt đối không sai lầm mà hơn thế nữa là còn chủ trương sự tự do bình giải. Quả thật đây là những gì độc nhất vô nhị trong lịch sử tín ngưỡng nói chung.

Tại sao người ta lại ít đọc kinh sách sutra

-

dù đây là các lời giảng được xem của chính Đức Phật?

Ở Tây Phương con số kinh sách *sutra* đã được dịch đến nay vẫn còn quá ít, do đó việc nghiên cứu đã phải gặp nhiều khó khăn. Việc dịch thuật thì gần như chỉ sử dụng một thể văn nhằm giúp người đọc dễ hiểu, tuy đôi khi cũng thấy được một vài nét bóng bẩy. Do đó các đặc tính thật đặc thù trong thuật ngữ

Phật Giáo đã bị mất đi hoặc không được làm cho nổi bật lên, đây chẳng qua cũng là vì các cấu trúc lý luận của ngôn ngữ Tây Phương được hình thành từ thời Platon và Aristote (Aristoteles) (*các triết gia thuộc thời cổ đại Hy Lạp*) với cách diễn đạt quá khác biệt so với các ngôn ngữ đã được sử dụng trong Phật Giáo. Có nhiều tác phẩm dịch thuật sử dụng các thuật ngữ (*Tây Phương*) thiếu chính xác nên rất dễ gây ra hiểu lầm, lý do là vì ý nghĩa của các thuật ngữ này chịu ảnh hưởng của các truyền thống triết học lâu đời và gò bó (*triết học Hy Lạp*) đã thấm sâu vào ngôn ngữ của chúng ta (*tức các ngôn ngữ Tây Phương*) mà chúng ta không hề hay biết.

Xin nêu lên một thí dụ trong số hàng trăm thí dụ khác, chữ "essence" (*bản chất, bản thể, sự tinh túy / nature, spirit*) được sử dụng trong nhiều bản dịch (*từ tiếng Phạn hay Pa-li sang các ngôn ngữ Tây Phương*) là một chữ phát xuất từ tư tưởng triết học Platon (*triết gia Hy Lạp*), và ý nghĩa của chữ này đã tạo ra cho toàn bộ thế giới Tây Phương một sắc thái cá biệt. Ý nghĩa của chữ này nêu lên một khái niệm thật then chốt cho toàn thể nền triết học siêu hình của cả thế giới Tây Phương, đây là ý niệm về một nền tảng vững chắc nhằm nêu lên sự trường tồn và bất biến của một thứ gì đó. Thí dụ như khi nêu lên *bản chất (essence) của một con chó* thì đây là một thứ gì đó giúp cho chúng ta nhận biết được là một *con chó* dù là nó thuộc vào giống chó labrador hay là giống chó bichon (*hai giống chó rất khác biệt nhau*). Trong khi đó thì triết học Phật Giáo lại cách xa hàng nghìn

dậm với cách hình dung ấy về thế giới, bởi vì Phật giáo đặt lên hàng đầu khái niệm về sự phù du (*vô thường, biến động*) và tính cách không nắm bắt được của hiện thực (*các đặc tính chung giúp nhận biết "đấy là một con chó"* đối với Phật Giáo không phản ánh một bản chất hay một bản thể trường tồn và cố định nào cả mà đấy chỉ là một số quy ước giúp hiểu ngầm với nhau *"đấy là một con chó"*). Ngay cả danh xưng *"con chó"* cũng là một quy ước vì cũng có thể gọi nó bằng những danh xưng khác, thí dụ như *con cầy, con cẩu, a dog, un chien...*, các danh xưng ấy không hàm chứa một *"bản chất"* nào cả. Trong khi đó theo Phật Giáo thì tất cả mọi hiện tượng đều tương tác với nhau và biến động không ngừng. Tóm lại vì chịu ảnh hưởng của giáo dục, tín ngưỡng, văn hoá, ngôn ngữ nên phần lớn người Tây Phương thường mang trong đầu một ý niệm nào đó về sự trường tồn và theo Fabrice Midal thì cái ý niệm đó cũng phản ánh kín đáo qua một vài thuật ngữ trong các bản dịch kinh sách Phật Giáo sang ngôn ngữ Tây Phương).

Tóm lại chúng ta chỉ biết hy vọng rồi đây sẽ đón nhận được những công trình dịch thuật hoàn hảo hơn trong tương lai.

(Việc viết lách đôi khi chỉ cần sử dụng tiếng mẹ đẻ để diễn đạt sự suy nghĩ của mình, trong khi đó thì việc dịch thuật phức tạp hơn nhiều vì đòi hỏi phải chủ động được cách diễn đạt của ít nhất hai ngôn ngữ khác nhau và nhất là phải nắm bắt được các ý nghĩ và chủ đích của tác giả. Ngoài ra còn phải tìm

hiếu bối cảnh của một truyền thống văn hóa và lịch sử khác lồng phía sau những dòng chữ mà mình đang dịch, đây là chưa nói đến là phải thấu triệt chủ đề trình bày trong bản gốc. Một thí dụ cụ thể là kinh sách tiếng Việt thường được dịch từ tiếng Hán và do đó đã chịu ảnh hưởng nặng nề về văn hóa, lịch sử cũng như tư tưởng (Lão Giáo, Khổng Giáo...) của Trung Quốc.

Phạn ngữ và Hán ngữ là hai hệ thống ngôn ngữ với các cấu trúc lý luận hoàn toàn khác biệt nhau. Người Trung Quốc đã phải mất nhiều thế kỷ để dịch kinh sách gốc tiếng Phạn. Ngoài các ảnh hưởng về văn hóa và tư tưởng Lão Giáo cũng như Khổng Giáo có thể nhận thấy dễ dàng trong một số kinh sách dịch thuật tiếng Hán thì các học giả Tây Phương còn khám phá ra nhiều thứ thêm thắt không có trong các bản gốc tiếng Phạn. Ngoài ra cũng có một số công trình "tự nhận" là dịch thuật từ tiếng Phạn, thế nhưng thật ra thì đây chỉ là những sản phẩm mạo nhận.

Tóm lại việc dịch thuật cấu thả, thiếu trung thực có thể làm lệch lạc đi giáo lý của Đức Phật. Các học giả và các chuyên gia dịch thuật Tây Phương về Phật Giáo thường thông hiểu rất tường tận các tiếng Phạn, Pa-li, Trung Quốc, Nhật Bản..., và việc dịch thuật của họ từ lâu nay cũng đã rất "khoa học" và cẩn thận, thế nhưng Fabrice Midal lại vẫn hy vọng trong tương lai sẽ được đón nhận các công trình dịch thuật khá hơn !).

Hầu hết các người Phật Giáo mà tôi quen biết thì chỉ quan tâm đến việc nghiên cứu các kinh sách do các vị thầy thuộc học phái hay tông phái của họ (*thí dụ như các người tu tập theo thiền học Zen Nhật Bản thì quan tâm nhiều hơn đến các công trình trước tác của Đạo Nguyên như đã được nêu lên trong thí dụ trên đây*). Do đó sự hiểu biết của họ đối với những lời thuyết giảng của Đức Phật còn được lồng thêm một cách diễn đạt mới vừa sinh động lại vừa gần gũi hơn với họ, và có thể nói là điều đó còn có thể tác động thật sâu xa đến cả tâm hồn họ nữa (*một người Nhật tu thiền hiểu được những lời giảng của Phật thế nhưng lại còn được thừa hưởng thêm về văn hoá, ngôn ngữ, tập quán... của quê hương họ là nước Nhật, và cả cách suy nghĩ cũng như một sức sống mới xuyên qua con người của một vị thầy là Đạo Nguyên. Tất cả những hình thức "màu mè" và "trang trí" đó đã được lồng thêm vào giáo huấn của Đức Phật và nhờ đó đã mang lại một nguồn sinh lực mới đi thẳng vào tâm hồn của người tu tập*). Đối với nhiều người Phật Giáo thì mối dây tương kết với vị thầy của mình giữ một vai trò quan trọng hơn nhiều so với kinh sách - người thầy là một biểu trưng cụ thể và sinh động cho những lời giảng huấn do chính họ đưa ra.

***Bài thuyết giảng đầu tiên của Đức Phật là gì,
tại sao đây lại là những điều chủ yếu nhất?***

Sau khi Đức Phật đạt được giác ngộ thì ngay lúc ấy Ngài chưa có ý định gì cả. Ngài đã phân vân suốt trong bảy ngày liền. Ta phải làm gì đây? Có nên thuyết giảng và truyền lại những gì mà Ta đã khám phá được hay không?

"Một sự an bình thật sâu xa và mênh mông, đây là khám phá của Ta, là Giáo Huấn của Ta. Thế nhưng nào biết ai hiểu được, vì thế nên Ta chỉ biết giữ yên lặng và lưu lại trong khu rừng này".

Thế nhưng cái giây phút quyết định đã xảy đến. Một giây phút vô cùng trọng đại.

Tuy quyết định không nói ra bằng lời thế nhưng đã bùng lên trong con người của Ngài một lòng từ bi tuyệt diệu và một sức mạnh vô song nhằm mang lại những hoàn cảnh lợi lạc hơn cho con người. Tuy đã không nghĩ đến việc cứu giúp chúng sinh và chỉ muốn lưu lại trong khu rừng, thế nhưng trong lòng Ngài lại đã vang lên tiếng réo gọi của cảm tính từ bi hoàn toàn vô ngã.

Ngài không còn đắn đo như trước đây như là một vị thầy có một cái gì đó có thể mang ra giảng dạy, mà Ngài chỉ biết một cách thật giản dị và tự nhiên trong cái bối cảnh đang hiển hiện ra như thế rằng mình sẵn sàng phục vụ *(không biết là mình có một cái gì đó để hiển dương, cũng không cần biết đến đối tượng của hành động hiển dương tức là chúng sinh, mà chỉ biết rằng mình hiển*

dâng cho những gì đang hiển hiện ra trước mặt mình).

Ngài gặp lại các vị đồng tu với Ngài trước đây. Các vị này đã bỏ rơi Ngài khi thấy Ngài từ bỏ lối tu khổ hạnh để chọn con đường tu tập bằng sự chú tâm, ít nghiêm ngặt hơn. Khi trông thấy Ngài bắt đầu ăn uống trở lại và không còn ra sức đè nén những sự thèm khát của mình như trước đây nữa thì họ đã đánh giá Ngài như một con người hèn yếu, một con người bỏ đạo.

Thế nhưng vào cái hôm mà họ trông thấy Ngài tiến về phía họ, bừng sáng và rạng ngời, thì họ hiểu ngay rằng phải có một cái gì đó đã xảy ra, và họ đã tiếp đón Ngài thật nồng hậu.

Bài giảng mà Đức Phật đã ban cho họ trong dịp này đối với Phật Giáo cũng thật chủ yếu tương tự như Bài *Thuyết Giáo trên Núi* đối với Ki-tô Giáo. Đây là một trong số các bài giảng huấn thật hiếm hoi bởi vì dù đã hằng bao nhiêu thế kỷ trôi qua thế nhưng cái bài giảng ấy vẫn cứ giống như một bài giảng mà Ngài vừa mới truyền cho chúng ta hôm nay.

Dẫu sao thì Đức Phật cũng hoàn toàn khác hẳn với những vị sáng lập ra các tôn giáo khác, nhất là đối với Chúa Giê-su, bởi vì Đức Phật nói thẳng ra sự thật, một sự thật không một chút màu mè và cũng chẳng kèm thêm một lời hứa hẹn nào cả. Ngài chỉ nhìn

vào mọi thứ đúng như thế. Vậy cái sự thật ấy là gì?

Chúng ta đang đau khổ đây này. Tất cả mọi con người đều đau khổ. Chúng ta phải biết nhìn vào niềm khổ đau ấy trong lòng của tất cả mọi con người. Niềm khổ đau ấy có thể chỉ là một sự bất toại nguyện, một chút lo âu câm nín trong lòng, một vết thương nào đó hay cũng có thể là cả một khối đau buồn mênh mông.

Tìm kiếm lạc thú nhằm để mong che đậy sự thật đó thì quả là một cách xử thế thật hời hợt và ngu ngốc. Thế nhưng ngược lại nếu cố tình hành xác và chịu cảnh thiếu thốn thì cũng chẳng phải là cách có thể mang lại một giải pháp.

Chúng ta không thể tránh khỏi được sự thật đó. Chúng ta đang khổ đau.

Chúng ta nghĩ là có thể ngoảnh mặt làm ngơ trước sự thật đó hầu tìm cách khác nhằm biến cải cuộc sống của mình và để đạt được những gì mà mình mong muốn. Quả thật là hoài công. Đức Phật bảo rằng: "Không có gì lại có thể sai lầm hơn thế được!". Quả thật là chúng ta sẽ chẳng bao giờ thành công bằng cách ấy.

Trước sự thật đó chúng ta phải đổi đầu một cách ngay thật hơn: tức là phải thừa nhận rằng có một cái gì đó không được suôn sẻ trong cuộc sống của chính mình. Ngay cả những người được đầy đủ, từ tiền bạc cho đến sức khỏe, từ hạnh phúc gia đình cho đến

cả sự hiểu biết - thế nhưng họ vẫn luôn cảm thấy một sự bất an nào đó ray rứt trong lòng mình bởi vì hình như vẫn có một thứ gì đó khiến cho mình không được toại nguyện hoặc vẫn còn có một thứ gì đó mà mình chưa thực hiện được.

Thói thường thì chúng ta luôn mong muốn tìm cách đạt được ngày càng nhiều kinh nghiệm hơn nhằm giúp mình tránh né mọi nỗi sợ hãi và bất toại nguyện, cũng như các mối lo lắng trong lòng. Thế nhưng sự cố gắng đó chỉ vô ích mà thôi. Nếu không chấp nhận cái sự thật của khổ đau thì quả khó cho chúng ta có thể cải biến được cuộc sống của chính mình.

Bài giáo huấn đầu tiên của Đức Phật gọi là "Bốn Sự Thật Cao Quý" (*Tứ Diệu Đế*).

Sự thật thứ nhất cho thấy tất cả đều là khổ đau. Sự thật thứ hai nói đến nguồn gốc của khổ đau. Sự thật thứ ba cho biết là có thể tự giải thoát khỏi khổ đau và sự thật thứ tư đưa ra con đường mang lại sự giải thoát.

Tại sao Bốn Sự Thật Cao Quý lại được trình bày theo thứ tự đó?

Bởi vì Đức Phật đã suy luận theo phương pháp của một vị lương y hơn là của một vị hiền nhân hay một đấng tiên tri (*mang một sứ mạng thiêng liêng - a prophet*). Ngài chẩn bệnh (1). Căn cứ vào kết quả của việc chẩn bệnh Ngài suy ra nguyên nhân của căn bệnh (2). Biết được nguyên

nhân gây ra căn bệnh Ngài hiểu được phải làm thế nào để chữa khỏi (3). Nhờ vào đó Ngài đã tìm ra phương thuốc để điều trị (4).

Cũng thế, trước hết chúng ta phải nhận ra được là sự khổ đau đang hành hạ mình. Sự khổ đau đó có thể chỉ mang một hình thức thô thiển (bệnh tật, tai nạn...) hay có thể tinh tế hơn thế. Người ta thường nói đối với một người thường tình thì sự cảm nhận khổ đau đôi khi chỉ như một hạt bụi vướng trong tay, thế nhưng đối với một người tu tập, thì hạt bụi đó lại nằm trong mắt họ (*một con người thường tình sống nhõn nhơ và không ý thức được khổ đau dưới đủ mọi hình thức đang ngấm ngấm hành hạ mình, đang chờ đợi mình. Vì vô minh che khuất nên họ không trông thấy được những khổ đau đó, nếu có thoáng thấy được một chút nào đi nữa thì đấy cũng chỉ là một hạt bụi vướng trên tay. Họ cũng không đủ sức để hiểu được rằng cái thể dạng vô minh đang giúp họ sống nhõn nhõn cũng đã là một niềm khổ đau mênh mông. Thế nhưng đối với một người tu tập thì tất cả những thứ khổ đau đó không phải là một hạt bụi làm bẩn tay mình mà làm xốn đau trong mắt họ. Khi nào chúng ta cảm thấy cái hạt bụi ấy làm cho chúng ta xót cay trong mắt và xốn xang trong lòng thì đấy cũng sẽ là bước đầu của sự giác ngộ*).

Chỉ khi nào chúng ta ý thức được những khổ đau của mình (1), hiểu được rằng chính mình đã gây ra chúng (2), và nhận thấy rằng có thể loại bỏ được chúng (3), thì khi đó chúng ta mới có thể cảm thấy phải

quyết tâm bước theo Con Đường hầu giúp mình đạt được mục đích ấy (4).

Lời giảng của Đức Phật rằng "Tất cả đều là khổ đau" có nghĩa là gì, và làm thế nào để có thể chấp được điều ấy trong khi đó thì nhiều lúc chúng ta vẫn cảm thấy mình đang hạnh phúc?

Khổ đau là một sự bực bội ghép thêm vào những gì đang là như thế (*tức là hiện thực*). Đây là một sự bất toại nguyện dày vò chúng ta, một trò náu kéo giữa hy vọng và sợ hãi, tạo ra một mạng lưới quấn chặt lấy chúng ta.

Tìm cách đối đầu với những gì không suôn sẻ là phản ứng trước nhất của chúng ta, và đây cũng là một thứ phản ứng thiết yếu nhất giúp chúng ta bước vào Con Đường. Tại sao mỗi khi vừa về đến nhà thì tức khắc chúng ta lại mở ngay máy truyền hình, có phải đây là một cách nhằm đánh tan cái yên lặng đang tìm cách bóp ngạt chúng ta, một thứ yên lặng phản ánh một sự lo âu thật tinh tế nào đó ? (*đôi khi đây chỉ là những động tác máy móc mà chúng ta không hề nghĩ đến các nguyên nhân sâu xa tàng ẩn phía sau những hành động ấy. Chúng ta mở máy truyền hình không phải để xem hay để nghe mà chỉ để làm cho vẫn đục cái bầu không gian của hiện thực trong gian phòng, nhằm giúp mình lẫn tránh chính mình. Tuổi trẻ ngày nay thường nghe nhạc liên miên, dù đang đi ngoài đường hay ngồi trên xe công*

cộng thì lúc nào cũng có máy nghe nhạc trong túi, ở nhà thì chơi các trò chơi điện tử liên miên ngày đêm. Phải chăng đấy là chúng tìm cách tránh né những lo âu và sợ hãi tàng ẩn thật sâu kín trong lòng của chúng trước cuộc sống đầy khó khăn - mà Phật Giáo gọi thẳng là khổ đau - đang chờ đợi chúng trước mặt. Thật thế chỉ có những người hành thiền mới ý thức được từng cử chỉ thật nhỏ nhất của mình mà đôi khi có vẻ như là vô nghĩa, thế nhưng đấy lại là cách giúp họ trở về với chính họ, với sự tự tin nơi họ và Phật Tính trong lòng họ).

Đấy có nghĩa là chúng ta đang tìm cách trốn chạy sự thật của khổ đau. Con Đường là cách giúp chúng ta tiếp cận được với nó. Biết thừa nhận mình đang khổ đau là một sự thật cao quý, là cửa ngõ giúp mình bước vào Con Đường. Quả thật đấy là cả một quyết tâm thật vĩ đại.

Thật vậy ngay cả đối với những người Phật Giáo, đôi khi họ cũng không hề chú ý đến sự kiện khổ đau là một sự thật, và hơn thế nữa đối với Phật Giáo nói chung thì đấy lại là một Sự Thật vô cùng Cao Quý. Phải luôn ý thức được điều ấy.

Khổ đau là một kinh nghiệm cảm nhận về sự giác ngộ, bởi vì khi mà chúng ta đau khổ thì đấy chính là dịp giúp chúng ta tự vấn lấy mình. Nhờ đó chúng ta sẽ biết quán xét kỹ lưỡng hơn một thứ gì đó, suy nghĩ về nó và cố gắng tìm hiểu nó (*tại sao đau khổ lại cứ hành hạ mình như thế này (1), nguyên*

nhân nào làm phát sinh ra nó (2), ồ thế ra là cái khổ đau ấy cũng có thể loại bỏ đi được, và cũng chẳng có gì là khó cả vì chỉ cần loại bỏ được nguyên nhân của nó (3), trông kìa Đức Phật đang cầm cái bát thuốc ấy trên tay để sẵn sàng đưa cho chúng ta (4)).

Nếu nghĩ rằng một con người giác ngộ sẽ được sống trong một thể dạng đại phúc hạnh thì đấy sẽ là một sự lầm lẫn. Đây chỉ là một con người luôn biết mở rộng lòng mình để đón nhận tất cả khổ đau trong thế gian này. Trong khi đó, ngược lại thì hầu hết những người khác lúc nào cũng cố tìm đủ mọi cách để lẩn trốn khổ đau. Con tim của một con người giác ngộ luôn rộng mở để hứng chịu và không hề tìm cách để ẩn náu dưới sự che chở của một thái độ hành xử khôn ngoan, tương tự như chui vào một pháo đài kiên cố (*chữ khôn ngoan trên đây được tạm dịch từ chữ sagesse - hay wisdom - trong nguyên bản, chữ này thường được người Tây Phương dùng để dịch chữ trí tuệ bởi vì trong các ngôn ngữ Tây Phương không có chữ nào tương đương với chữ trí tuệ*). Nên hiểu rằng khôn ngoan mang hậu ý của một sự gánh chịu hơn là một phương tiện giúp tự che chở lấy mình (*nên nhìn thẳng vào khổ đau đang hành hạ mình hơn là tìm cách để lẩn tránh nó, bởi vì khổ đau cũng rất khôn ngoan và quý quyết, nó luôn có cách làm cho mình phải chạm trán với nó một lúc nào đó*).

Lúc thiếu thời Đức Phật sống trong một lâu đài cách biệt với những cảnh khổ đau, già nua, bệnh tật và cái chết. Một nhà

tiên tri cho cha của Ngài biết là sau này đứa bé hoặc sẽ trở thành một vị quốc vương vĩ đại hoặc một người tu hành khác thường. Vua cha vì không muốn con mình bước theo con đường từ bỏ thế tục nên đã cho xây dựng cả một thế giới lạc thú để giam giữ con mình. Ông giam con mình vào một đại siêu thị hay là một thứ Disneyland (*khu tổ chức các trò chơi cho trẻ con và người lớn*). Nơi đó tất cả mọi thứ ham muốn của Ngài đều được thỏa mãn.

Đây cũng là một thứ giấc mơ luôn hiển hiện trong lòng tất cả nhân loại nhằm giúp cho mỗi người trong chúng ta không còn biết lo nghĩ đến bất cứ gì nữa cả, thế nhưng cái giấc mơ ấy thật hão huyền. Thế rồi, dù cho cha mình có cố tình che dấu, một hôm Đức Phật cũng đã nhận ra được điều ấy. Ngài khám phá ra rằng bệnh tật là những chuyện có thật, già nua và cái chết là những gì sẽ xảy đến - cố tình không thừa nhận chúng quá thật là hoài công.

Thản nhiên sống và xem như không có gì xảy ra thì đây không phải là sống một cách thực sự và đúng nghĩa của nó.

Thật vậy chúng ta có thể sống suốt đời mình bằng cách khẳng khẳng tin rằng sẽ không hề có gì bất định có thể xảy ra được với mình và đồng thời lại còn thuyết phục người khác cũng nên tin như mình. Thế nhưng đây nào có phải là cách giúp mình tránh né được thực tế đâu.

Rất có thể là tác động của những niềm bất hạnh và những mối thất vọng xảy ra không hội đủ sức mạnh khiến cho chúng ta thức tỉnh. Chúng ta cứ tiếp tục cho rằng mọi thứ buồn phiền mà mình đang phải gánh chịu chẳng qua là do người khác hay là do hoàn cảnh gây ra.

Đây là cách xử thế thường tình. Thế nhưng Đức Phật thì lại vạch ra cho chúng ta một con đường khác hẳn.

***Sự Thật Cao Quý thứ hai
nêu lên nguyên nhân của khổ đau, thì
đấy có nghĩa là gì?***

Tùy theo học phái và kinh điển, nguyên nhân của khổ đau có thể hiểu được bằng hai cách khác nhau: a) hoặc đấy là sự ham muốn hay thèm khát - cũng có thể hiểu như là một sự bám víu hay chiếm giữ, b) hoặc là vô minh - tức là một hình thức cố tình để cho bị mù quáng.

Tại sao sự thèm khát lại là nguyên nhân của khổ đau?

Bởi vì nó thường xuyên tạo ra cho chúng ta một cảm tính bất toại nguyện. Chúng ta luôn cứ muốn được một thứ gì đó khác hơn. Đây là một quá trình chuyển động không ngưng nghỉ, không bao giờ để cho chúng ta yên.

Tại sao vô minh lại là nguồn gốc của khổ đau?

Chẳng qua bởi vì chúng ta tự tách rời mình ra khỏi bầu không gian nguyên thủy và mở rộng của chính mình (*tức là thể dạng vô ngã tiên khởi hay nguyên thủy của chính mình*) bằng cách dựng lên mọi thứ biên giới ngăn cách cái này với cái kia, tương tự như chúng ta tự thiết lập riêng cho mình một lãnh vực (*một không gian, một thế giới riêng*), chúng ta tự xem mình là một cá thể riêng biệt, hoàn toàn độc lập với người khác và thế giới (*cảm tính về cái ngã khiến cho mình tự tách rời khỏi hiện thực, tự cô lập hoá mình với thế giới, và đấy là nguồn gốc của khổ đau*).

Học phái mà tôi theo học trước đây chủ trương sự thèm khát phát sinh từ vô minh, và đấy là nguyên nhân tiên khởi nhất của khổ đau (*Phật Giáo Nguyên Thủy - Theravada - cho rằng nguyên nhân sâu xa nhất của khổ đau là sự thèm khát, thế nhưng Phật Giáo Đại Thừa nói chung thì cho rằng sở dĩ có sự thèm khát hay ham muốn là do vô minh mà ra*). Thèm khát sẽ đưa đến sự bám víu, và sự bám víu sở dĩ tạo ra một tình trạng căng thẳng chẳng qua cũng là vì chúng ta đã đánh mất bầu không gian nguyên thủy luôn mở rộng của chính mình (*tức một bầu không gian không vướng mắc trong cái ngã - tác giả có ý muốn nói là cái bầu không gian ấy cũng chính là Hiện Thực, là Phật Tính hay là sự Giác Ngộ*).

Có đúng là Phật Giáo thật sự chống lại tất cả mọi thứ ham muốn hay không?

Quả là một điều đáng ngạc nhiên khi nhận thấy một số vị tự nhận mình là những người nghiêm túc, hoặc được mọi người xem họ là như thế (*ý của tác giả là muốn nói đến các học giả uyên bác, các triết gia lỗi lạc, hay các người có học thức cao tại Tây Phương*) lại có thể thắc mắc về những điều phi lý đến thế? Thật vậy đã có không biết bao nhiêu học giả, các nhà thần học đã từng xác nhận và vẫn còn xác nhận là Phật Giáo chống lại mọi sự ham muốn và đối với họ thì đây là một cách chống lại sự sống, một cách tự thu hẹp chính mình, một hình thức phủ nhận tính khác biệt (*altérité / otherness.., một khái niệm triết học nêu lên tính khác biệt nơi người khác. Ý của câu trên đây là chủ trương không được ham muốn của Phật Giáo là một hình thức vô hiệu hóa tính cá biệt của một cá thể - bởi vì theo họ thì sự thèm muốn biểu trưng cho chính "sức sống" và một hình thức đa dạng nào đó của con người*).

Nếu quả đúng như thế thì chúng ta sẽ không thể hiểu nổi tại sao lại có hàng triệu và hàng triệu người từ bao nhiêu thế kỷ nay đã đi theo một tín ngưỡng vô lý đến thế! Cứ nhìn vào Đức Đạt-lai Lạt-ma hay bất cứ một vị thầy chân chính nào khác cũng sẽ nhận thấy ngay tính cách phi lý của sự khẳng định ấy. Họ (*Đức Đạt-lai Lạt-ma và các vị thầy Phật Giáo khác*) luôn phát lộ một sức sống tràn đầy vui tươi và một lòng nhiệt tâm thật đáng kính phục.

Nhất định là không, Phật Giáo không hề chống lại sự ham muốn chính đáng được

thể hiện dưới hình thức một động cơ thúc đẩy trong cuộc sống. Chẳng hạn như ham muốn thực hiện được một điều gì đó tốt hơn, được giúp đỡ người khác, tự vượt lên trên con người của chính mình..., thì tất cả những ham muốn ấy đều thật là tuyệt vời.

Thế nhưng trên một khía cạnh khác thì Phật Giáo luôn lên án sự ham muốn nguy hại dưới hình thức dục vọng, bám víu, tham lam và thèm khát, đây là những chướng ngại ngăn chặn không cho phép chúng ta trông thấy được bầu không gian mênh mông của thực tại.

Nếu sự ham muốn là một cách ngoảnh mặt đi với chính mình, một thể dạng luôn bị thúc đẩy bởi xung năng tìm kiếm các phương tiện nhằm làm thỏa mãn cái tôi một cách mù quáng, thì sự ham muốn ấy sẽ chỉ là một thứ chướng ngại. Trái lại sự ham muốn thúc đẩy chúng ta biết mở rộng lòng mình và biết hiến dâng nhiều hơn nữa, thì luôn biểu trưng cho một sự phong phú và đây là những gì thật cần thiết.

Có phải chúng ta lúc nào cũng muốn mọi sự phải xảy ra đúng như chúng ta mong muốn hay chẳng, và có bao giờ chúng ta cảm thấy mình đã sẵn sàng hòa nhập với hiện thực đúng với sự hiển hiện của nó hay không?

Chính trong cái thể dạng hòa nhập đó chúng ta sẽ tự buông thả và cứ mặc cho sự sống khơi động mình. Quả đây là một sự

ngịch lý vô cùng kỳ thú (*một người tu tập buông mình vào hiện thực có vẻ như là một sự buông lơi không "ham muốn" hay "thèm khát", "thiếu nghị lực", thế nhưng thật ra là một cách cùng chuyển động với thực tại bằng cách mượn sức mạnh yên lặng của chính hiện thực*). Suốt thế kỷ XIX, khi nhận thấy Phật Giáo chủ trương tánh không thì chúng ta (*những người Tây Phương*) cứ nhất quyết cho rằng đây là một thứ tín ngưỡng tôn thờ chủ nghĩa hư vô (*nihilism - còn gọi là đoạn diệt*). Chúng ta (*những người Tây Phương*) đã phản ứng bằng hai thái độ khác nhau: ca ngợi hoặc là lên án Phật Giáo qua khía cạnh đó - thế nhưng chúng ta chẳng bao giờ chịu tìm hiểu ý nghĩa thực sự của khái niệm ấy là gì. Trái lại người Tây Phương mới lại là những người mang khuynh hướng hư vô một cách thật sâu đậm. Họ chỉ biết say mê tìm cách đạt được tất cả những gì mình ham muốn, do đó họ đã thu hẹp hiện thực để biến nó trở thành một khối vật chất có thể cân đo được, nhằm mục đích giúp họ có thể khống chế thế giới một cách toàn diện nhất. Thế nhưng thật ra đây lại là cách mà họ đã hủy diệt tất cả tình thương (*cao trào đánh chiếm thuộc địa phát sinh vào thế kỷ XIX và đây cũng là thời kỳ mà người Âu Châu sử dụng sức mạnh kỹ thuật và khí giới, và kể cả tín ngưỡng, nhằm khống chế thế giới, thế nhưng cũng thật oái oăm là chính vào thế kỷ này mà Phật Giáo cũng đã đặt chân vào thế giới Tây Phương*).

Phật Giáo luôn nhất thiết chủ trương phải vượt lên trên chủ nghĩa hư vô hầu có thể đón nhận bầu không gian bao la của hiện

thực với tất cả các khía cạnh tinh tế nhất của nó. Phật Giáo luôn khích động sự ham muốn chính đáng của chúng ta nhằm mang lại cho chúng ta một luồng sinh khí mới, bằng cách nêu lên cho chúng ta thấy sự khác biệt giữa sự ham muốn chính đáng và những thứ xung năng bất định và hời hợt luôn tìm cách nhận chìm chúng ta. Và đây cũng là cách kêu gọi sự quyết tâm của chúng ta (*hãy mạnh dạn bước lên Con Đường*).

Sự Thật Cao Quý thứ ba và thứ tư là gì?

Đức Phật đã chứng minh cho chúng ta thấy rằng Giác Ngộ là một sự thật, một thể dạng biểu trưng cho một sức khỏe tốt nhất và hoàn toàn nằm trong tầm tay con người. Ngài khuyên chúng ta hãy ứng xử như một vị lương y để chữa chạy cho chính mình. Thật thế chúng ta có thể làm cho khổ đau chấm dứt được! Sự giác ngộ tàng ẩn phía sau cái nút thắt của sự bám víu. Không cần phải tìm cách sáng chế ra giác ngộ, cũng không nên tìm kiếm nó ở một nơi nào cả, bởi vì nó đang ở ngay đây, phía sau cái nút thắt ấy.

Này các tỳ kheo, Sự Thật Cao Quý của sự chấm dứt khổ đau là gì? Đây chính là sự chấm dứt hoàn toàn, không một chút bám víu, sự thèm khát đó, chối bỏ nó, từ bỏ nó, giải thoát ra khỏi nó.

Thế nhưng phải làm thế nào? Đây chính là vai trò của Sự Thật Thứ Tư. Cái Sự Thật đó chỉ cho chúng ta trông thấy một Con Đường.

Đạo Phật vì thế có thể hiểu như là một con đường giúp chúng ta đối đầu một cách trực tiếp nhất với khổ đau hầu tự giải thoát ra khỏi nó. Chính vì thế mà con đường ấy đã từng khiến cho biết bao nhiêu con người, cả nam lẫn nữ, đã phải xúc động và cảm phục. Quả thật là có một phương pháp giúp chữa trị được những nỗi khổ đau dai dẳng và trầm kha của con người. Đây là các phương cách mà Sự Thật Cao Quý Thứ Tư đưa ra nhằm loại bỏ mọi sự bám víu và mở ra cho chúng ta một cánh ruộng để gieo trồng. Các phương cách đó được trình bày dưới hình thức một Con Đường Gồm Tám Điều Chính Đáng (*Bát Chính Đạo*), tức là một tổng hợp gồm tám thái độ hành xử mang lại lợi ích:

1- Sự hiểu biết đúng về khổ đau và những phương cách mà nó đã thể hiện để trói buộc tất cả chúng ta.

2- Tư duy đúng, tức là các tư duy giúp cho chúng ta biết mở rộng lòng mình, biết buông xả, luôn phát lộ được tình nhân ái và lòng từ bi.

3- Ngôn từ đúng, có nghĩa là tránh những lời nói gây ô uế và mang lại chán chường, mà ngược lại thì nên tìm những lời phù hợp với sự rộng mở (*của con tim mình*), và luôn cố gắng giữ được phong cách ấy.

4- Hành động đúng, đây là những gì mà chúng ta gọi là đạo đức, có nghĩa là chúng ta phải biết cảnh giác trong từng cử chỉ của mình sao cho thật phù hợp với ước

vọng của chúng ta là mong cầu đạt được giác ngộ.

5- Các phương tiện sinh sống đúng, có nghĩa là nên chọn những nghề nghiệp nào không đi ngược lại với sự tu tập của mình (*thí dụ như làm đồ tể, nuôi gia súc để giết thịt, chứa chấp cờ bạc, chặt cây phá rừng, buôn gian, bán lận, lừa đảo, áp bức những kẻ yếu đuối, lợi dụng những kẻ thật thà, dựa vào vị thế "nghề nghiệp" của mình để ép buộc người khác phải hối lộ, v.v. và v.v...*).

6- Cố gắng đúng, có nghĩa là biết giữ một sự thăng bằng giữa hai thái cực là sự thờ ơ và cách luyện tập khổ hạnh mang tính cách bệnh hoạn.

7- Sự chú tâm đúng, đây là nền tảng của tất cả các phép tu tập nhằm giúp thực hiện:

8- Sự thiền định đúng.

Giáo huấn quan trọng thứ hai mà Đức Phật đã thuyết giảng là gì?

Theo truyền thuyết thì Đức Phật đã giảng về sự quán thấy tánh không trên đỉnh núi Linh Thứu với một cử tọa thật đông đảo - quán thấy tánh không là một cấp bậc giáo huấn thâm sâu hơn nhiều so với lần giảng huấn thứ nhất, tức là vòng quay đầu tiên của bánh xe Đạo Pháp (*giảng về Bốn Sự Thật Cao Quý*). Thật vậy đây là một khái niệm mà ngay cả ngày nay chỉ có những ai đã từng quan tâm học hỏi may ra mới có thể thấu

triệt được - ngoài ra thì quả là khó cho những người khác hiểu được đây là gì.

Thế nhưng trước khi giải thích ngắn gọn về tánh không là gì thì thiết nghĩ cũng nên trình bày sơ lược về khái niệm của Phật Giáo về hiện thực. *A-tì-đạt-ma Luận (Abhidharma)* là một bộ kinh được thực hiện vài thế kỷ sau khi Đức Phật đã tịch diệt, đây là một công trình thu góp và sắp xếp lại các lời giảng huấn của Ngài theo một hệ thống mạch lạc và thứ tự. Nội dung chính yếu nhất của bộ kinh này là nhằm nêu lên bản chất đa dạng và biến động (*của hiện thực*) - đối nghịch hẳn lại với các giáo điều của Ấn Giáo. Phật Giáo phủ nhận khái niệm về một thực thể trường tồn và sự hiện hữu của một cái Ngã - tức là *atman (linh hồn)* của đạo Bà-la-môn. Sự trường tồn của một sự vật thật ra cũng chỉ như một ảo giác, chẳng khác gì như một ngọn lửa hay một dòng suối. Tất cả những gì hiện hữu đều là những cấu hợp (*tổng hợp gồm nhiều thành phần*). Một cái bàn được ráp lại từ nhiều bộ phận, các bộ phận cũng được tạo thành từ các hạt vi thể. Một cá thể là một sự kết hợp tạm thời và luôn biến động của các cấu hợp, và tự nó một cá thể không hề hàm chứa bất cứ một sự hiện hữu độc lập nào.

Chẳng những sự quán thấy đó không những có thể thực hiện được bằng cách suy tư mà còn được kiểm chứng bằng phép luyện tập thiền định, vì chính thiền định mới có thể giúp cho chúng ta hội nhập trực tiếp được với sự quán thấy đó. Nhờ đó chúng ta có thể

nhận thấy được qua từng giây phút một là không có bất cứ một thứ gì có thể giữ được nguyên vẹn. Tất cả những gì chúng ta nhận thấy được, nghiệm thấy được, suy nghĩ được, đều chỉ hiện ra, tồn tại được một lúc rồi biến mất trong bầu không gian mở rộng của tâm thức chúng ta.

Quá trình cố gắng giúp ghi nhận sự kiện biến động trên đây dù có thể duy trì lâu bền xuyên qua tất cả các cảnh huống xảy ra trong sự hiện hữu đi nữa thì nó cũng luôn đi đôi với một sự biến thể thật sâu xa ngay trong các cấu trúc cảm nhận của người hành thiền (*ý nghĩa của câu này khá khúc triết : thí dụ ta vẫn còn nhớ được một kỷ niệm nào đó lúc tuổi nhỏ, thế nhưng kỷ niệm đó cũng đã biến đổi qua thời gian, nó sẽ không còn gợi lên những hình ảnh và tạo ra những xúc động đúng như vào lúc ta còn trẻ. Một vết hằn của nghiệp trên dòng tiếp nối liên tục của tri thức không bao giờ "ngủ yên" mà luôn "biến động", nó tương tác với các vết hằn có sẵn từ trước và cả các vết hằn sẽ xảy ra sau đó để biến đổi khác đi.*)

Khi một vết hằn tạo ra bởi một "hành động" (nghiệp) được ghi khắc vào một "đơn vị" mang tính cách thời gian của dòng chuyển động liên tục của tri thức thì ngay tức khắc nó tương tác với những gì lưu lại từ "đơn vị" trước nó, tất cả lại tương tác với nhau để tạo ra những vết hằn mới (hậu quả) nhằm tác động vào "đơn vị" tri thức xảy ra tiếp theo đó. Sự chú tâm của người hành thiền giúp nhận ra được bản chất tương kết và biến

động của mọi hiện tượng - vật chất cũng như phi vật chất - và cả những sự biến thể và chuyển động thật tinh tế của chúng trong tâm thức, tất cả đều không thể nào giữ được sự nguyên vẹn khi một "đơn vị" thời gian - hay tri thức - này chuyển sang một "đơn vị" thời gian khác. Sự biến thể đó của mọi hiện tượng có thể nhận biết được bằng sự suy luận, thế nhưng đối với một người hành thiền thì người này còn có thể cảm nhận trực tiếp được nó, hòa nhập với nó và để "sống" với nó. Tóm lại không có bất cứ gì có thể giữ được sự nguyên vẹn, dù đấy là vật-chất hay phi-vật- vật-chất, dù là thuộc bên trong hay bên ngoài tâm thức. Đây là bản chất tánh không của mọi hiện tượng).

Các lời giáo huấn của Đức Phật về tánh không đã mở ra một kỷ nguyên mới trong lịch sử Phật Giáo.

Trong khi đó thì các lời giáo huấn trong *A-tì-đạt-ma Luận* lại không đạt được một chiều sâu đúng như thế đối với mọi sự vật. Thật vậy những lời giáo huấn ấy (*trong A-ti-đạt-ma Luận*) đã thành công trong việc chia cắt hiện thực (*phân tán các thành phần của hiện thực nhằm chứng minh tánh không của nó*) thế nhưng thật ra thì đấy lại là một cách duy trì sự hiện hữu của các thành phần cấu tạo ra hiện thực (*có nghĩa là chưa đi hết được con đường suy luận hay quán nhận. Thí dụ phân tách con người thành ngũ uẩn là để chứng minh tánh không của một cá thể, tiếp theo đó thì phân tách ngũ uẩn thành tứ đại để cho thấy tánh không của ngũ uẩn, thế*

*nhưng tứ đại thì vẫn còn đây để chờ cho chúng ta phân tách thêm nữa. Trong khi đó thì Fabrice Midal còn nêu lên cho thấy là cái tánh không ấy còn nằm trong cả tâm thức và sự cảm nhận luôn biến thể của người hành thiền. Tóm lại là chúng ta cũng có thể xem đây là cách chứng minh cái tánh không của khái niệm về tánh không, hay là nói một cách trực tiếp hơn thì đây là **tánh không của tánh không**).*

Tánh không hỗ trợ cho sự suy tư đạt đến chỗ tối hậu của nó. Hiện thực không hề có một cơ sở (*nền tảng*) nào cả (*hiện thực tự nó chẳng có một cơ sở nào để hỗ trợ cho sự suy luận hay là để đạt được nó*).

Giáo huấn trong *A-tì-đạt-ma Luận* còn tìm cách giúp cho người tu tập đạt được Niết Bàn, nói một cách khác là đạt được một cái gì đó mà chúng ta sẽ không có (*hiện thực hay niết bàn cũng chỉ là tánh không*).

Tánh không thì lại cho chúng ta biết không có gì để mà đạt được, cũng chẳng có gì để mà tìm kiếm. Tất cả sự mong cầu đều khiến cho chúng ta bị lạc hướng (***người tu tập muốn đi xa nên suy nghiệm về điểm này***).

Câu phát biểu đó của Đức Phật (*nêu lên tánh không của tất cả mọi hiện tượng*) đã nhờ bỏ tận gốc rễ tất cả mọi chủ đích nhằm cố gắng phân tích giáo huấn của Ngài bằng phương tiện trí thức. Chính vì thế mà ngay cả khái niệm "Phật Giáo" ("*Bouddhism*") cũng

trở nên phi lý và là một sự lạc hướng. Không có bất cứ thứ gì để có thể gọi đây là "Phật Giáo". Không có gì có thể gọi là giáo lý Phật Giáo cả.

Chúng ta chỉ là những người con, nam và nữ, sinh ra từ một sự Mở Rộng (tức là *Hiện Thực*).

(Những gì mà tác giả Fabrice Midal vừa phát biểu trên đây khiến cho người dịch liên tưởng đến một vị thiền sư Zen và cũng là một học giả thật lỗi lạc về Phật Giáo là Eric Rommeluère, ông vừa cho xuất bản một quyển sách mang tựa đề khá "khiêu khích" là "Không hề có Phật Giáo" (Le Bouddhisme n'existe pas, nhà xuất bản Sueil, tháng 10, năm 2011). Tuy Phật giáo đối với ông không hề có, thế nhưng ông đã ngồi thiền hơn 30 năm nay và rất hăng say trong việc Hoằng Pháp cũng như giảng dạy và hướng dẫn về cách luyện tập thiền định! Theo ông khi càng đi sâu vào Phật Giáo thì người ta sẽ càng khám phá ra Phật Giáo thật ra chỉ là một bầu không gian mở rộng và cái bầu không gian ấy lại cứ ngày càng mở rộng thêm ra và không thể nào nắm bắt được nó. Do đó theo ông thì Phật Giáo theo cách mà người ta thường hiểu như một giáo thuyết, một triết học siêu hình hay là một tín ngưỡng mang những lời hứa hẹn, thì hoàn toàn không có. Người ta bước vào cái không gian Phật Giáo như là một người lữ hành đạt đến cái trạm cuối cùng trên con đường mà mình đang đi, một nơi thật huyền bí và tinh tế nhất của hiện thực, tương tự như một bầu không gian mở rộng

biểu hiện cho một sự tự do tuyệt đối. Eric Rommeluère ngồi thiền hơn ba mươi năm để chẳng thấy Phật Giáo đâu cả mà chỉ cảm thấy trong lòng mình một sự tự do tuyệt đối – không biết lo âu, sợ sệt cũng không mong cầu hay chờ đợi bất cứ thứ gì - và hiện thực thì mở ra cho ông một bầu không gian rộng lớn giúp cho sự hiện hữu của ông có thể tỏa rộng ra tám hướng mười phương).

Xin mạn phép trích ra đây một đoạn trong Duy-ma-cật Sở Thuyết Kinh mà chính Eric Rommeluère đã trích dẫn trong quyển sách của ông (trang 134):

"Ai mong cầu dharma (Đạo Pháp) sẽ không mong cầu [đạt được] một hình tướng nào, một giác cảm nào, một sự nhận thức nào, một sự tạo tác tâm thần nào, một tri thức nào cả. Người ấy cũng không mong cầu một cảnh giới nào hay cội nguồn của một sự nhận thức nào. Người ấy cũng không mong cầu [đạt được] một cõi tham dục, một cõi hình tướng hay vô hình tướng nào. Nay Xá-lợi-phất, ai mong cầu [đạt được] dharma (Đạo Pháp) thì không mong cầu bằng cách bám víu vào Đức Phật, vào Đạo Pháp và vào Tăng Đoàn. Ai mong cầu dharma [thì cứ] mong cầu [thế nhưng] không cần phải nhận biết được khổ đau, cũng không cần hủy diệt được nguyên nhân của khổ đau. Người ấy mong cầu [thế nhưng] không cần hoàn tất sự thực hiện cuối cùng, không cần luyện tập về con đường. Tại sao lại như thế? [Bởi vì] bên trong Đạo Pháp không hề có sự sinh khởi nào mang tính cách khái niệm. Nếu có bất cứ ai

bảo rằng: "Tôi phải hiểu được khổ đau là gì, phải hủy diệt được nguyên nhân của khổ đau, phải thực hiện được sự đình chỉ và phải trau dồi về Con Đường", thì đấy sẽ chỉ là cách làm phát động thêm sự sinh khởi của khái niệm và đấy không phải là cách mong cầu dharma (Đạo Pháp)". (trên đây là phần thoát dịch từ đoạn kinh Kinh Duy-ma-cật do Eric Rommeluère trích dẫn trong quyển sách của ông (tr.134) - Vimalakirti Sutra, T, XVIII, N° 475, trang 546a).

Làm thế nào để có thể hiểu được tánh không là gì?

Đến đây chúng ta lại tiếp tục thử suy tư trở lại về những gì đã được trình bày trong phân đoạn trên đây (*tức là tánh không*). Hiện thực thì hoàn toàn trống không về bất cứ một đặc tính nhất định nào. Con người bao giờ cũng tìm cách xác định các vật thể và mọi chúng sinh khác đúng như là đang hiện hữu trước mặt mình, thế nhưng đấy chỉ là một cách nhìn lạc hướng. Thật vậy đấy chỉ là một cách thu hẹp những gì trông thấy (*cái nhìn của mình chỉ phát hiện được một phần rất nhỏ đối tượng mà mình trông thấy, nói một cách khác thì đấy là một cách nhằm giới hạn hay thu hẹp thực chất của một đối tượng*). Chồng hay vợ tôi mà tôi đã từng sống chung năm mươi năm nay, thế nhưng thật ra thì tôi không hoàn toàn biết hết được người ấy. Những gì mà tôi biết vẫn còn thuộc vào bên này (*en deçà / in below / còn thiếu sót, không đầy đủ*) những gì mà vợ tôi hay chồng tôi đang hiện hữu. Người ấy hoàn toàn trống

không về tất cả mọi thứ khái niệm mà tôi cố tình áp đặt cho người ấy (vợ tôi hay chồng tôi, giỏi giang, đẹp, xấu, khéo léo, vụng về, biếng lận, đạo đức, béo lùn, to lớn, là người đàn bà khôn ngoan, người đàn ông tháo vát, v.v...và v.v..., tất cả các thứ ấy đều là những khái niệm. Khi nhìn vào người chồng hay người vợ mình thì xung năng bám víu trong tâm thức mình - tức là sự phán đoán hay diễn đạt trong trí mình chi phối bởi các vết hằn trên dòng tiếp nối liên tục của tri thức, tức là nghiệp - nhằm áp đặt cho người ấy, thường là rất mạnh, dù đấy là tích cực hay tiêu cực. Trái lại khi trông thấy một người đàn ông hay một người đàn bà ngoài đường chẳng hạn thì các khái niệm mà mình áp đặt lên người ấy cũng sẽ hời hợt hơn. Tóm lại là tất cả những thứ ấy hoàn toàn không biểu trưng cho thực chất của đối tượng mà mình đánh giá). Chính nhờ thế mà người ấy (vợ tôi hay chồng tôi) luôn khiến cho tôi phải thán phục và ngạc nhiên (hoặc cũng có thể là ngược lại, hoặc nói cách khác thì những gì mà mình đánh giá người ấy thường bị lầm lẫn hay không hoàn toàn đúng). Đây cũng chính là một cách thật đơn giản giúp tìm hiểu tánh không là gì (những gì mà mình áp đặt cho người chồng hay người vợ mình là những khái niệm do mình tạo dựng ra trong đầu mình và trên thực tế thì người phối ngẫu của mình **hoàn toàn trống không** về những khái niệm ấy).

Điều đó cho thấy là mọi sự vật không hiện hữu (đúng với chúng). Phật Giáo không phải là một chủ nghĩa hư vô - mà trái lại là

đăng khác. Mọi sự vật đều hoàn toàn độc lập với bất cứ một sự phóng tưởng, tính toán hay tạo dựng nào mà mình muốn áp đặt cho chúng.

Chẳng phải là sự hiểu biết đó thật hết sức tuyệt vời hay sao?

Khi đã nhìn thấy được tánh không thì đây cũng có nghĩa là bầu không gian nguyên thủy được khai mở giúp con người hòa nhập với cội nguồn của những cảm nhận thật minh bạch và đơn sơ (*tức cảm nhận được sự giác ngộ, sự giải thoát, sự tự do tuyệt đối, sự đình chỉ, sự tắt nghỉ hay niết bàn v.v... tùy theo cách diễn đạt bằng các ngôn từ hay các thuật ngữ khác nhau*).

Sở dĩ chúng ta gặp phải khó khăn khi tìm hiểu tánh không, ấy chẳng qua là vì lý do tánh không hoàn toàn không phải là một khái niệm có thể áp đặt thêm cho hiện thực (*tánh không chính nó cũng là một khái niệm như tất cả các khái niệm khác. Thí dụ theo tôi thì vợ tôi có thể là đẹp, trung bình hay xấu. Đẹp, xấu, trung bình là một khái niệm nêu lên một đặc tính nào đó - cái đẹp chẳng hạn - để áp đặt cho vợ tôi. Thế nhưng nếu như tôi không có một khái niệm nào về chuyện này và tôi không hề hay biết là vợ tôi đẹp hay xấu, hay là nhìn cũng tạm được..., bởi vì trong đầu tôi hoàn toàn không có một khái niệm nào về chuyện đó để căn cứ vào đấy mà đánh giá vợ tôi - thì nhất định tôi sẽ không thể nào biết được là vợ tôi đẹp, xấu hay trung bình. Do đó tánh không rất khó thấu triệt vì nó không có*

một cơ sở cụ thể nào để dựa vào đấy để mà nắm bắt được nó). Đây là một bằng chứng cho thấy rằng tất cả các khái niệm triết học dù là thuộc vào lãnh vực nào đi nữa cũng không hề hàm chứa bất cứ một thực thể vững chắc nào cả (*một khái niệm triết học cũng là một sự tạo dựng trong tâm thức của một triết gia dùng để áp đặt cho một thể dạng hay một thực trạng nào đó của hiện thực*). Sự cố gắng tìm hiểu tánh không như trên đây cũng có thể xem như là một liều thuốc nhằm hóa giải bất cứ một học thuyết triết học nào về hiện thực.

Chính vì lý do đó mà việc học hỏi trong kinh sách về chủ đề tánh không thường là một chuyện vừa khổ nhọc lại vừa chán ngắt. Kinh sách thật ra chỉ nhằm vào mục đích vật chúng ta ngã lăn xuống đất bằng một thứ kỹ thuật nhu đạo (judo) về lý luận. Kinh sách bắt mạch từng niềm tin của chúng ta - và kể cả những niềm tin mà chúng ta không ngờ đến - nhằm vào mục đích chứng minh cho chúng ta thấy rằng tất cả (*các sự tin tưởng ấy*) đều là vô ích (inamité / inanity)

Theo cách nhìn đó thì có thể nói là không có một vị thầy nào có thể sánh kịp với Long thụ (Nagarjuna). Ông sống ở Ấn độ vào khoảng thế kỷ thứ II sau Tây lịch. Nhiều tác phẩm mà người ta xem là do chính ông đã trước tác vẫn còn lưu giữ được đến nay, tuy nhiên một phần lớn trong số này là các bản đã được dịch sang các tiếng Tây Tạng hay Trung Quốc (*một số các bản gốc bằng tiếng Phạn đã bị thất truyền*). Tác phẩm quan

trọng nhất của ông là tập *Trung Quán Luận* (*Madhyamakakarika*), gồm 449 tiết thơ (*karika*) viết bằng một thể văn thật ngắn gọn giúp người đọc có thể học thuộc lòng một cách dễ dàng (*thế nhưng nếu muốn thấu triệt thì hoàn toàn không dễ dàng như thế*).

Long Thụ đã tạo ra cả một cấu trúc tư tưởng thật vững chắc nhằm đả phá bất cứ một sự tạo dựng mang tính cách khái niệm nào. Các cách diễn đạt nghịch biện, các chủ trương quái lạ (*về triết học*), cũng như các cách giảng dạy vượt khỏi ngôn từ phát sinh ra sau này đều phải dựa theo cách lập luận đó của Long Thụ (*xin đơn cử một thí dụ ngắn gọn về phép suy luận lôgic gọi là tứ đoạn luận do Long Thụ triển khai như sau: 1) người ta không thể xác nhận được rằng: "có một cái gì đó"; 2) người ta không thể xác nhận được rằng: "không có cái gì cả"; 3) người ta không thể xác nhận được rằng: "có một cái gì đó và [đồng thời cũng] không có một cái gì cả; 4) người ta không thể xác nhận được rằng: "vừa không có một cái gì cả và [đồng thời cũng] không phải là không có một cái gì cả"; sau khi suy luận theo phép tứ đoạn luận như trên đây thì chúng ta cũng có thể hình dung ra "bản chất" của tánh không là gì*). Mọi vật thể hoàn toàn trống không về bất cứ một phóng tưởng nào mà tôi ghép thêm vào cho chúng, và đấy cũng cho thấy là thật ra luôn luôn chúng ta cởi mở hơn là chúng ta tưởng (*bản chất nguyên thủy của chúng ta khá đơn giản tức là cởi mở, chỉ vì chúng ta liên tục tạo dựng ra thêm đủ mọi thứ khái niệm vì thế mà chúng ta đã trở nên*

ngày càng phức tạp và gò bó hơn. Một thí dụ cụ thể là một đứa trẻ dễ thích ứng với những gì xảy ra chung quanh nó, trong khi đó thì một người lớn tuổi lại mang đầy các khái niệm trong đầu, và vì thế đã trở nên cứng nhắc, hay nói cách khác là trở nên thật bướng bỉnh và khó chịu khiến cho con cháu phải vô cùng khổ sở. Những người mang trách vụ quản lý con người - nhất là những người « làm » chính trị - thường hay tìm cách nhồi sọ những người khờ khạo và thật thà hoặc là trẻ con các khái niệm nhằm vào các chủ đích muốn áp đặt cho họ, bởi vì trẻ con và các người khờ khạo hay thật thà chưa hoặc không đủ khả năng để tạo dựng ra trong đầu mình những khái niệm phức tạp và lẫn lộn). Nếu muốn hòa đồng được dễ dàng với thế giới chung quanh thì tánh không sẽ là một phương tiện vô cùng sắc bén (và thật « giản dị » : cứ hãy xóa bỏ hết những khái niệm trong đầu mình đi).

Chính đây là điểm cao nhất của tư tưởng Phật Giáo. Chúng ta không sao tránh khỏi bối rối khi phải đối mặt với một thứ tư duy lôgic thật vô cùng bất ngờ ấy của Phật Giáo.

Ở Tây Phương thì thần học hình thành từ sự kết hợp giữa các lời giảng của Chúa Ki-tô và căn bản triết học Hy Lạp - dưới hình thức của một sự pha trộn thật lạ lùng và thực sự đầy cũng là một điều đáng buồn.

Đối với Phật Giáo, suy tư về "thần học" không phát sinh từ một mảnh đất nào khác hơn là mảnh đất Phật Giáo (*do đó không phải là kết quả của một sự pha trộn*). Đây quả là một điều may mắn.

Tại sao giáo huấn về tánh không lại không phải là một thứ chủ nghĩa hư vô?

Tánh không là một phương tiện nhằm vạch ra con đường trung đạo của Phật Giáo. Chủ đích của nó là tìm cách tránh khỏi hai thái cực là chủ nghĩa trường tồn (*eternalism / vĩnh hằng, bất biến*) và chủ nghĩa hư vô (*nihilism / còn gọi là đoạn diệt*).

Đối với chủ nghĩa trường tồn thì chúng ta sẽ tin rằng có một cái tôi thường hằng, bất biến, không gánh chịu một sự biến thể nào, cái tôi đó làm hậu thuẫn cho mọi hành động, cảm tính, tư duy và các kỷ niệm của chúng ta; cái tôi đó làm cơ sở chống đỡ cho con người chúng ta và cá thể của chúng ta, nó biểu trưng cho "bản chất" (*essence / essence, base*) trường tồn của những thứ ấy.

Đối với chủ nghĩa hư vô thì ngược lại chúng ta tin rằng chẳng có gì hiện hữu cả, tâm thức của chúng ta chỉ là sự vận hành của một bộ máy. Đứng trên quan điểm đó thì cái tôi sẽ bị thu hẹp lại như là một sự vận hành của não bộ hay các chức năng sinh học. Không có gì thật sự có thể gọi là một con người. Các hành động của chúng ta không

thật sự dính dáng gì với chúng ta bởi vì chúng chỉ là sản phẩm của định mệnh (*determinism*) mà chúng ta không có quyền hạn gì để nhúng tay vào: "Các lỗi lầm ấy là do kích thích tố (*hormon, các chất nội tiết*) mà ra", "Đây là hậu quả di truyền", "Tôi chẳng dính dáng gì vào đây", "Đây là do giáo dục, do cha mẹ tôi..."

Quả thật hết sức lạ lùng, hầu hết mọi người lúc thì ngã sang thái độ này lúc lại nghiêng sang thái độ khác (*trước một tình huống xảy ra, người ta thường thốt lên: "Đây là nhờ Trời thương, Trời cho, nhờ ơn Trời..." hoặc là: "Số mạng xui khiến như thế, đây là vận rủi của tôi, phần số của tôi..." và họ không hề ý thức được rằng nếu ghép chung hai quan điểm ấy lại với nhau thì sẽ là một thứ nghịch lý không thể hiểu được*). Mục đích của Phật Giáo là nhằm giải thoát chúng ta ra khỏi cả hai quan điểm sai lầm ấy.

Giáo huấn quan trọng thứ ba của Phật Giáo là gì?

Đây là sự hiện hữu của bản-thể-của-Phật hay Phật-Tính nơi tất cả chúng sinh. Giác ngộ đã sẵn có trong mỗi con người chúng ta. Chúng ta chỉ cần phát hiện được nó để có thể khởi động nó.

Nhiều người tu tập dựa vào giáo huấn của lần chuyển Pháp Luân thứ hai (*tức chủ trương tánh không tuyệt đối của hiện*

thực) có thể sẽ cho rằng những lời giáo huấn mới trên đây (*vòng quay thứ ba của bánh xe Đạo Pháp chủ trương Phật Tính hiện hữu nơi mỗi chúng sinh*) là một hình thức cụ thể hóa của thể dạng mở rộng, và họ cũng rất lo ngại vì nghĩ rằng đây có thể là một cách biến Phật Tính trở thành một hình thức mới của "*atman*" (*cái ngã hay linh hồn*) - một điều hoàn toàn đi ngược lại với Đạo Pháp (Dharma).

Thế nhưng đối với chính những người tu tập theo giáo huấn của lần chuyển Pháp Luân thứ ba thì lại quan niệm khác hơn và cho rằng nếu cứ nhất quyết tôn trọng tính cách tiêu cực của tánh không tuyệt đối thì đây sẽ là một hình thức giới hạn hiện thực. Chẳng những họ không hề phủ nhận tính cách vững chắc của khái niệm về tánh không dù là dưới bất cứ một hình thức nào, mà còn phát hiện ra nơi tánh không một chiều sâu thật lớn, tránh cho người tu tập không bị lạc hướng một cách nguy hiểm (*dễ rơi vào quan điểm hư vô nếu không thấu triệt được tánh không là gì*).

Tất cả chúng sinh đều hàm chứa hạt giống hay là khả năng giúp đạt được giác ngộ. Bản thể của Phật luôn tròn đầy và hoàn hảo một cách tự nhiên và đều hiện hữu nơi mỗi cá thể. Chỉ có một trở ngại duy nhất là nó bị vô minh che lấp và do đó đã khiến cho chúng ta không nhận biết được nó.

Mục đích duy nhất trong việc tu tập là nhằm xóa bỏ bóng tối và sự hoang mang

che khuất Phật Tính, tương tự như những đám mây phủ kín bầu trời. Thế nhưng dù cho những đám mây ấy có dày đặc cách mấy đi nữa thì một ngày nào đó chúng cũng sẽ phải tan biến và không thể nào ngăn chặn được mãi mãi sự rộng mở của bầu trời cao. Cái bản-thể-của-Phật ấy hoàn toàn trống không - và không hề phản biện lại giáo huấn về tánh không. Không thể nào nắm bắt được cái bản-thể ấy mà chỉ có thể thực hiện được nó (*tức là đạt được nó*) mà thôi.

Niềm tin của tôi là những lời giáo huấn trên đây (*về Phật Tính*) chính là những lời giáo huấn hữu ích nhất cho tất cả chúng ta hôm nay. Chúng ta cần phải rút tỉa từ những lời giáo huấn ấy những gì có thể giúp ích cho chúng ta trong cuộc sống hiện tại. Nhân loại chưa từng sống trong một bối cảnh xã hội nào lại chất chứa đầy thất vọng như xã hội của chúng ta ngày nay. Đúng như những gì mà Nietzsche (1844-1900, là một triết gia người Đức) đã từng nêu lên: đây là cái khía cạnh nổi bật nhất trong thời đại chúng ta biểu trưng cho một thái độ cư xử thiếu hẳn sự tôn trọng nhân phẩm giữa con người với nhau. Đối với chúng ta không có gì mang một phẩm giá khả dĩ đáng để cho chúng ta kính trọng nữa, kể cả con người của chúng ta.

Quốc xã (*nazism*) là một chủ nghĩa khiếm đảm nhất, là một tình trạng "trật đường rầy" (*déraillement / derailment / trật bánh xe hay là sự sai lầm*) của thế giới Tây Phương (*thật ra thì đây không phải là lần đầu tiên thế giới*

Tây Phương đi "trật đường rầy" mà trước đó các phong trào lừa bắt nô lệ, áp đặt tín ngưỡng, đánh chiếm thuộc địa và chủ nghĩa thực dân, cũng như các chủ nghĩa không tưởng khác do người Tây Phương chủ xướng cũng đã mang lại những tác hại và đau thương không kém cho nhân loại. Sở dĩ người ta chỉ nói nhiều đến chế độ quốc xã là vì hơn mười triệu người Âu Châu bị giết trong các lò hơi ngạt đấy thôi). Theo một góc nhìn nào đó thì chủ nghĩa quốc xã cũng như các chế độ độc tài (*totalitarisme / totalitarianism*) mang các hình thức cực đoan nhất cũng chưa hẳn là đã biến mất. Thí dụ như trường hợp của một nhà tâm lý học làm việc trong ban quản lý nhân viên của một công ty đa quốc gia được ban giám đốc yêu cầu phải nghiên cứu "các tiêu chuẩn nhằm gạt lọc nhân viên" khi công ty này phát động một kế hoạch bí mật sa thải bớt số công nhân viên trong công ty, (François Emmanuel, *La question humaine*, nhà xuất bản Stock, 2000).

"Tôi (tác giả của quyển sách trích dẫn trên đây) đã từng tìm thấy một tài liệu chính thức, đây là một bản thông tri do chính các người quốc xã soạn thảo ghi ngày 5 tháng 6 năm 1942, trong đó có nêu lên bảy điều khoản nhằm cải thiện việc điều hành các xe vận tải hiệu Saurer dùng vào việc chuyên chở hơi ngạt để giết người Do Thái. Cách giết người bằng khí độc vừa hiệu quả lại "sạch sẽ" hơn so với cách đem họ ra bắn từng loạt. Trong thông tri đó, các chữ như "hàng hóa", "hàng vận tải"... được đồng loạt sử dụng để tránh né không cần phải trực tiếp nêu lên chữ

"con người". Con người đã được vật thể hóa để trở thành những con số kế toán. Đây cũng là một cách giúp cho những người mới đọc bản thông tri lần đầu không cảm thấy quá ghê tởm. Thật thế lần đầu tiên khi đọc bản thông tri này tôi cảm thấy lạnh cả xương sống và tôi đã liên tưởng ngay đến những gì xảy ra trong công ty mà tôi đang làm việc. Đây là cách sử dụng các bản thông tri hành chánh thật lạnh người với các chữ dùng làm bình phong như "cải tổ", "kế hoạch bảo vệ công ăn việc làm"... , nhằm bào chữa cho việc sa thải nhân viên. Điều đó đã làm cho tôi rợn cả người. Đây là loại ngôn từ lôgic của chủ nghĩa tôn thờ hiệu quả mà ngày nay người ta thấy sử dụng nhan nhản trong lãnh vực công ăn việc làm và kể cả trong sự sinh hoạt chung của toàn thể xã hội nữa".

Đề cập đến tánh không trong một bối cảnh xã hội như thế cũng có thể sẽ mang lại một mối hiểm nguy lớn lao, đây là cách xúi dục chúng ta mượn chữ "trống không" để bào chữa cho các hành động thiếu lương thiện của mình. Chúng ta nào có phải là trống không đâu, mà thật ra là đầy ắp mọi thứ khả năng. Giáo huấn về bản-thể-của-Phật có thể giúp chúng ta chống lại khuynh hướng chà đạp nhân bản con người đang lan tràn khắp nơi - và biết đâu còn có thể giúp chúng ta hiểu được một cách sâu sắc hơn tầm quan trọng thực sự về lời giáo huấn về tánh không của Đức Phật (*phía sau của tánh không còn tàng ẩn cả một bầu không gian rộng lớn của Phật Tính, vì thế chúng ta không*

nên sử dụng bản án tử hình để giết một con người và cả Phật Tính trong lòng họ).

Phật Giáo không phải là một tín ngưỡng dựa vào giáo điều. Đức Phật ngó lơ với con người bằng cách nhìn vào tâm điểm của sự đau khổ đang hành hạ họ để vạch ra cho họ một con đường giúp họ tự giải thoát cho mình khỏi tình trạng khổ đau đó. Vậy trong bối cảnh ngày nay thì những gì đã làm cho chúng ta phải khổ đau khủng khiếp đến thế?

Chúng ta khổ đau vì bị mất gốc, bị tách rời ra khỏi bầu không gian sâu rộng của thân xác mình. Cái thân xác đó là nhằm giúp chúng ta kết nối với cỏ cây, với chim chóc và suối rừng, với những con bò đang gặm cỏ. Thế nhưng nào chúng ta có biết hoà mình với muôn thú đâu - mỗi khi có một con vật nào đến gần và chạm vào quyền lợi của chúng ta thì chúng ta sẵn sàng giết chúng một cách không gớm tay (*khi có một con côn trùng bay đến và bám vào người chúng ta thì chúng ta hãy nhìn nó với tất cả sự tò mò, niềm vui thích và tình thương dâng lên trong lòng. Nếu ta không đủ khả năng để làm được việc ấy thì cứ tìm cách hất cho nó văng đi, không nên đập bẹp nó. Là một con côn trùng thì nó nào có đủ sức để phân biệt đâu là một người hung dữ để mà lánh xa).*

Làm thế nào chúng ta có thể tồn tại được trong một thế giới mà tất cả đã bị công cụ hóa và khiến nó biến thành một thứ đại siêu thị?

Vào năm 1989, một cuộc hội kiến được tổ chức giữa các vị đại sư Phật Giáo Tây Phương và Đức Đạt-lai Lạt-ma. Trong buổi hội kiến đó mọi người đều nhận thấy ngay là phải ưu tiên trao đổi với nhau về các khó khăn mà họ đang gặp phải trong việc quảng bá giáo huấn của Đức Phật. Họ trình với Đức Đạt-lai Lạt-ma rằng trở ngại lớn nhất của họ là người Tây Phương thiếu hẳn tình thương đối với chính mình. Ngài rất đổi ngạc nhiên và phải nhờ các người thông dịch giải thích thêm cho Ngài về ý nghĩa của sự nhận xét đó. Thế rồi Ngài đã phải thốt lên : "Thật là khủng khiếp, đã là một con người thì bất cứ ai cũng đều xứng đáng để được yêu thương".

Sự kinh ngạc đó của Đức Đạt-lai Lạt-ma cho thấy là có hai thế giới khác nhau. Chúng ta những con người Phương Tây, chúng ta không hề tự động thiết lập được một mối tương giao hiển nhiên với con tim của chính mình như những con người Phương Đông. Đối với họ mối tương giao đó là một điều thật hiển nhiên.

Giáo huấn của Đức Phật về bản-thể-của-Phật đã chứng minh cho thấy rằng chúng ta không phải là những con người có thể hoán chuyển lẫn nhau một cách dễ dàng theo ý muốn của kẻ khác. Có một cái gì đó thật tự hào tàng ẩn nơi mỗi con người chúng ta mà chúng ta cần phải nhìn thấy nó hầu để bảo toàn và trau dồi nó.

Thiền định là cách giúp chúng ta tìm về với từng hơi thở của mình, giúp chúng ta

đạt được một sự cảm nhận tròn đầy, mở rộng và thanh thoát. Có một cái gì đó thật tốt lành đang hiện hữu. Cái tốt (*bonté / goodness / lòng nhân từ, sự tốt bụng*) ấy không mang tính cách đối nghịch lại với cái xấu, mà đúng hơn là một cái gì đó rất chủ yếu và rất thật.

Tôi tin rằng giáo huấn của Đức Phật mang một chủ đích thật rõ rệt nhằm trở cho chúng ta trông thấy cái tốt ấy, tập cho chúng ta nhận biết được nó để mà hòa nhập với nó.

Phật Giáo đề cập đến cái tốt như thế nào?

Đối với chúng ta (*những người Tây Phương*) cái tốt là một cảm tính đối nghịch với lý trí là một thứ duy nhất mang tính cách khách quan. Chúng ta phải phát động tất cả nghị lực của mình để vượt từ thể dạng này sang thể dạng kia, có nghĩa là từ lòng từ thiện - mang tính cách tình cảm và chủ quan - sang công lý - mang tích cách duy lý và khách quan. Chúng ta thường do dự hoặc có xu hướng nghiêng hẳn về một thứ lòng tốt nào đó điều khiển bởi lý trí. Chúng ta cứ nghĩ rằng các đam mê trong con tim mình phải lệ thuộc vào sự chi phối của tâm thức mình (*tức lý trí*) hoặc ngược lại (*thì tâm thức bị lấn át bởi các niềm đam mê, tức lý trí bị tình cảm lấn át*) đúng như Pascal (*triết gia và khoa học gia người Pháp, 1623-1663*) đã từng tuyên bố: con tim có cái lý của nó mà lý trí không thể hiểu được.

Thế nhưng đối với Phật Giáo thì lại khác, sự phân biệt đó không mang một ý nghĩa nào cả. Không thể hình dung con người như là một con thú có lý trí, có nghĩa là không phải là một sự kết hợp giữa bản năng (*sự đam mê*) và tri thức mang khả năng lý luận (*lý trí*).

Lòng tốt tự nó là một bầu không gian giúp cho ánh sáng rạng rỡ của sự hiện hữu của chúng ta có chỗ để tỏa rộng. Cái lòng tốt đó lúc nào cũng thật thông minh (*có nghĩa là tự nó cũng đã là lý trí hay là trí tuệ*).

(Xin lưu ý người đọc là tác giả trình bày giáo huấn của Đức Phật xuyên qua ba vòng quay của bánh xe Đạo Pháp : Tứ Diệu Đế (1), Tánh Không và Tánh Không của Tánh Không biểu trưng cho sự Tự Do Tuyệt Đối hay là sự Giải Thoát (2), Phật Tính hay là một Bầu Không Gian rộng mở và rạng ngời giúp cho sự hiện hữu của chúng ta hòa nhập với nó (3). Thế nhưng trong phần kết luận thì tác giả lại mang chúng ta trở về với lòng từ bi mà lương tri của chúng ta đang réo gọi, đây là động lực và sức mạnh giúp chúng ta quay hết cả ba vòng bánh xe).

Bures-Sur-Yvette, 06.05.12
Hoang Phong chuyển ngữ

NẼO VÀO TUỆ KHÔNG

THÍCH THÁI HÒA

Tinh yếu của hệ thống kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa nằm nguyên vẹn trong một câu bốn chữ của Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh là “NGŨ UẨN GIAI KHÔNG”

Tinh yếu này đã được đức Thế Tôn dạy ngay cho năm anh em Kiều Trần Như tại vườn Nai, sau khi Ngài giảng xong tứ Thánh Đế.

Đức Thế Tôn nói: “...nếu chúng Thánh đệ tử thuộc Thanh Văn của Như Lai, thì hãy quán chiếu năm thủ uẩn này, biết rõ nó không phải là tôi, không phải là của tôi.

Quý vị quán chiếu như vậy rồi, quý vị biết rõ thế gian không có ai đuổi bắt, không có cái gì để bắt đuổi, và cũng không có cái đuổi bắt.

Điều đó chỉ tự thân giác ngộ chứng đạt Niết Bàn. Việc sinh tử đã hết – Phạm hạnh đã lập thành – Điều đáng làm đã làm xong – Không còn tái sinh nữa”[1].

Lại nữa, cũng trong kinh Tạp A Hàm, đức Phật dạy: “Này các Tỷ kheu, có nghiệp báo mà không có tác giả. Có hành vi và kết quả của hành vi mà không có cái gọi là chủ thể.”[2]

Trong Tiểu Không Kinh, thuộc kinh tạng Pàli, đức Phật dạy: “này Ananda, sau khi chứng đạt, ta sẽ an trú cứu cánh vô thượng không tánh. Như vậy, này Ananda, các ông

cần phải học tập. "[3]

Và ở trong Đại Không Kinh, đức Phật đã giải thích thế nào là "nội không", "ngoại không" và thế nào là "nội ngoại không" cho các Thánh đệ tử nghe. [4]

Như vậy, tinh thần Bát Nhã cũng đã nằm ngay ở trong kinh điển A Hàm và Nikàya, chứ không phải chỉ có ở trong kinh điển Đại Thừa.

Trong bộ Đại Bát Nhã, thì Tâm Kinh Bát Nhã được rút ra từ TẬP ỨNG PHẨM, phẩm ba, quyển một của Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa Kinh, bản dịch của Ngài Cưu Ma La Thập, sau phần đức Thế Tôn nói bảy không cho tôn giả Xá Lợi Phất. Bảy không gồm có:

Tánh không = không của bản tánh.

Tự tướng không = không của tự tướng.

Chư pháp không = không của vạn hữu.

Vô sở đắc không = không của cái không thể đắc.

Vô pháp không = không của các pháp vô vi.

Hữu pháp không = không của các pháp hữu vi.

Vô pháp hữu pháp không = không của các pháp vô vi và hữu vi. [5]

Và nội dung Bát Nhã Tâm Kinh ta cũng thấy nằm trong Đại Bát Nhã, Tương Ứng Phẩm, trước phần đức Phật nói tương ứng và không tương ứng với 20 loại không gồm:

Nội không: tánh không của các pháp nội tại.

Ngoại không: tánh không của các pháp ngoại tại.

Nội ngoại không: tánh không của các pháp nội ngoại tại.

Không không: tánh không của cái không.

Đại không: tánh không của cái rộng lớn.

Thẳng nghĩa không: tánh không của chân lý tuyệt đối.

Hữu vi không: tánh không của các pháp hữu vi.

Vô vi không: tánh không của các pháp vô vi.

Tất cánh không: tánh không của cái tối hậu.

Vô tế không: tánh không của cái không ngăn mé.

Tán không: tánh không của sự phân tán.

Vô biến dị không: tánh không của cái không biến dị.

Bản tánh không: tính không của bản tính.

Tự tướng không: tánh không của tự tướng.

Cộng tướng không: tánh không của cộng tướng.

Nhất thể pháp không: tánh không của hết thảy pháp.

Bất khả đắc không: tánh không của cái không thể ý niệm, không thể nắm bắt.

Vô tánh không: tánh không của cái vô thể.

Tự tánh không: tính không của tự tính.

Vô tánh tự tánh không: tánh không của

vô tánh và tự tánh. [6]

Tuy rằng, Tánh Không được các kinh luận phân tích có nhiều loại, nhưng tánh không ở nơi năm uẩn được hiểu như thế nào là tùy theo mức độ thực hành để chứng nghiệm pháp và mức độ đoạn tận vô minh của từng hành giả.

Ở đây, Bát Nhã Ba La Mật Đa đã thể hiện tánh không của năm uẩn như thế nào trong hệ kinh tạng của mình?

Tánh không là tánh chân thật của mọi sự hiện hữu. Trong mọi sự hiện hữu ấy, không có sự hiện hữu nào mang tính tự thể cá biệt của ngã và pháp.

Điều này được trực nhận bằng Bát Nhã mà không bằng lý trí tỷ giáo hay suy nghiệm.

Bát nhã là gì? Đó là trí tuệ toàn hảo và thâm diệu, trí tuệ ấy do quá trình tu tập quán chiếu “KHÔNG LÝ” mà sinh khởi, nên Bát Nhã còn gọi là “KHÔNG TRÍ” hay “KHÔNG TUỆ”. Nghĩa là trí tuệ do thực hành quán chiếu “KHÔNG LÝ” đem lại.

KHÔNG LÝ là chỉ cho “NHƯ LÝ” của vạn hữu mà đại biểu là năm uẩn. KHÔNG TRÍ hay KHÔNG TUỆ là chỉ cho NHƯ TRÍ của Bát Nhã đang soi chiếu năm uẩn. Chỉ có NHƯ TRÍ mới soi chiếu và trực nhận được NHƯ LÝ của năm uẩn. TRÍ thẩm thấu bên trong của LÝ rõ thấy sắc uẩn không phải là tự ngã đã đành mà ngay mỗi yếu tố tạo nên sắc uẩn cũng không có tự thể của ngã và pháp. NHƯ TRÍ soi chiếu thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn và thức uẩn cũng đều như vậy. Nghĩa là trong các uẩn không có ngã thể và pháp thể đã đành mà ngay trong các đơn tố hợp thành các uẩn, nó

cũng không hề có ngã thể và pháp thể.

Như vậy, ở đây NHƯ TRÍ hay BÁT NHÃ đã khám phá ra ngay trong “ngũ uẩn” không phải chỉ là “giai không” về ngã mà còn “giai không” về pháp nữa.

NHƯ TRÍ còn khám phá ra tự tính không ở nơi vạn hữu, không phải là không trơ, lại càng không phải là cái không đối với cái có, mà nó là một thực tại tính của vạn hữu.

Thực tại tính ấy, không hề lệ thuộc không gian và thời gian. Bất cứ cái gì nằm trong khuôn khổ tương hợp của không gian và thời gian thì cái đó là có sinh có diệt, có uế có tịnh, có tăng có giảm, có hợp có ly, có vô minh, có hành, có thức, có danh sắc cho đến có lão-tử; cái đó có Khổ - Tập - Diệt - Đạo; cái ấy có trí và có đắc.

Trái lại, NHƯ TRÍ hay BÁT NHÃ thấy rõ TÁNH KHÔNG là tính như thật của mọi sự hiện hữu, vượt ra ngoài cái sinh diệt tương hợp của không gian và thời gian, nên tánh không ấy là không tất cả những gì thuộc về đối đãi nhị nguyên.

Các pháp duyên khởi, tự tính của nó là không. Nhưng TỰ TÍNH KHÔNG không phải là duyên khởi. Tự tính không chỉ là nền tảng cho duyên khởi và các pháp duyên khởi từ đó mà hình thành, nên ở trong Trung Quán Luận, Ngài long thọ nói:

“以有空義故

一切法得成

若無空義故

一切則不成

Dĩ hữu không nghĩa cổ

Nhất thiết pháp đắc thành
Nhược vô không nghĩa cố
Nhất thiết tắc bất thành”[7]

Nghĩa là:

Vì do có Tánh Không
Nên mọi pháp đều thành.
Nếu không có Tánh Không
Các pháp đều chẳng thành.

Các pháp thành tựu là thành tựu nơi thể tánh của KHÔNG. Bởi vì tự tính của các pháp là KHÔNG, nên mọi sự hiện hữu của các pháp từ nơi tự tính ấy mà biểu hiện. Tách trà biểu hiện từ tự tính không của nó, do đó đương thể của tách trà là KHÔNG, chứ không phải sau khi tách trà bị hủy diệt rồi mới là không.

Do thẩm thấu được tự tính không của vạn hữu, nên Bát Nhã lúc nào cũng đi đầu và chủ đạo cho những hoạt động của Bồ Tát Đạo, để mọi hoạt động này không bị điều khiển bởi sắc, thọ, tưởng, hành và thức; hay để các hoạt động không bị sai sử bởi các tham dục của tâm ý đối với sắc, thọ, tưởng, hành và thức hoặc những hoạt động này không bị điều động bởi vô minh, hay bởi những ngã tưởng và pháp tướng hiện khởi từ tập khí của vô minh.

Kinh Hoa Nghiêm dạy: “Vong thất Bồ Đề tâm, tu chư thiện pháp, thị danh Ma nghiệp”, nghĩa là quên mất tâm Bồ Đề mà thực hành các thiện pháp, thì đó là những hoạt động của Ma.

Do đó, Bồ Tát Đạo đặt trên nền tảng của Bồ Đề, Bồ Đề chính là Bát Nhã. Mọi hoạt

động của Bồ Tát đều được rọi soi bởi Bát Nhã.

Nếu một hành động bồ thí không được rọi soi bởi Bát Nhã, hành động ấy có thể mất hiệu quả và lạc hướng.

Chẳng hạn, khi một hành động bồ thí không được rọi soi bởi Bát Nhã, hành động ấy chỉ có thể đem lại phước báu trong cõi trời, cõi người chứ không thể thành tựu sự giác ngộ tối thượng. Hoạt động bồ thí có Bát Nhã rọi soi thì hành động ấy không mang tính ngã và pháp, do đó đưa hành giả vượt thoát khổ đau và đạt Niết Bàn tuyệt đối.

Các hoạt động trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn và thiền định của Bồ Tát cũng vậy, nghĩa là chúng luôn luôn được soi rọi bởi Bát Nhã và Bát Nhã soi rọi cho mọi hoạt động ấy đi tới cứu cánh Niết Bàn, hay đi tới đời sống của Phật. Đời sống của Phật chính là Bát Nhã.

Mọi hoạt động của Bồ Tát đều được rọi soi bởi Bát Nhã, nên mọi hoạt động ấy đều vượt qua mọi ý niệm về ngã và pháp. Do mọi hoạt động ấy vượt qua hệ lụy của ngã và pháp, nên Bồ Tát hoạt động mà không thấy sở đắc không thấy cái sở đắc .

Nên trong kinh Trường A Hàm, đức Phật dạy: “Như Lai sử dụng phương tiện nói pháp mà không thủ đắc, nói hoàn toàn KHÔNG mà có thành tựu”[8].

Chính vô sở đắc mới thành tựu, mới đắc cái đắc chân thật.

Kinh Bát Nhã nói: “Vô sở đắc” không có nghĩa là không đắc mà kinh chỉ phủ nhận tâm chấp thủ ngã và pháp là sắc, là thọ, là tưởng, là hành, là thức.

Lại nữa, sắc, thọ, tưởng, hành và thức là duyên khởi giả hữu, chúng như mộng, như huyễn, như ảo ảnh, như bọt nước, như sương, như điện chớp, nên Bồ Tát không hành theo cái giả hữu đó mà hành theo Bát Nhã. Do hành theo Bát Nhã nên gọi là “vô sở hành”, vì là “vô sở hành” nên là “vô sở đắc”, nghĩa là không đắc theo cái ảo ảnh của cái sắc, thọ, tưởng, hành, thức biểu hiện.

Và chính hành với cái hành “vô sở đắc”, nên mọi hoạt động của Bồ Tát, tâm không có chướng ngại, không còn có sợ hãi, không còn có điên đảo và đạt tới Niết Bàn tuyệt đối. Và chư Phật ba đời, vì không sở đắc, nên các Ngài an trú thường trực ở trong Bát Nhã.

Bởi vậy, khi tu tập, hành giả không dừng lại ở nơi có và không của pháp đối đãi; mà lấy cái có, cái không ấy làm đối tượng quán chiếu bằng Bát Nhã.

Và hỏi các pháp tại sao nó có, tại sao nó không, tại sao nó sinh, tại sao nó diệt? Cái gì sinh, cái gì diệt để rồi từ đó khám phá ra TỰ TÍNH KHÔNG, là tính không sinh không diệt của vạn pháp như vua Trần Nhân Tông nói:

一切法不生

一切法不滅

若能如是解

諸佛常現前

Nhất thiết pháp bất sinh

Nhất thiết pháp bất diệt

Nhược năng như thị giải

Chư Phật thường hiện tiền.

Nghĩa là:

Tất cả pháp không sinh
Tất cả pháp không diệt
Nếu thường hiểu như vậy,
Chư Phật ngay trước mắt.

Cũng vậy, cây tùng, cây khế, cây mai là những thực tại mầu nhiệm ở trước mắt chúng ta, nhưng trong ta không có Bát Nhã, ta không thể nhận ra cái bất sinh diệt đang có mặt trong từng sát na sinh diệt của nó. Và vì không có Bát Nhã, nên ta không thể vượt qua sự chấp ngã và pháp nơi tri kiến của ta.

Nếu nhận ra được điều đó, ta mỉm cười và tự nhủ: “Phật ở đâu thì con ở đó, con ở đâu thì có Phật ở đó”. Và rõ ràng Niết Bàn không phải là bên kia, sinh tử không phải là bên này mà ở ngay trước mắt.

[1] Tập A Hàm số 102, trang 499, Đại Tạng Tân Tu 02.

[2] Kinh đã dẫn, trang 92, Đại Tạng Tân Tu 02.

[3] Trung bộ 03, trang 252-259, Đại Học Vạn Hạnh 1975.

[4] Trung bộ 03, tr260-275, Đại Học Vạn Hạnh 1975.

[5] Đại Bát Nhã, bản dịch của Ngài Cư Ma La Thập, tr223a, Đại Tạng Tân Tu 08.

[6] Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa Kinh 05, bản dịch của Ngài Huyền Tráng, trang 23, Đại Tạng Tân Tu 05.

[7] Trung luận 04, trang 33a, Đại Tạng Tân Tu 30

[8] Trường A Hàm, trang 35, Đại Tạng Tân Tu 01.

PHƯƠNG CÁCH ĐẢN SANH CỦA CHƯ PHẬT

Thích Nữ Giới Hương

Theo Trường Bộ, Kinh Đại Bản Nhân Duyên (số 1), Đức Phật Thích Ca đã giảng về một số phương pháp thông thường khi một thánh nhân đản sanh khác với một phàm phu bình thường tức loài người chúng ta. Chẳng những Đức Phật Thích Ca trong thời hiện tại (*thế kỷ thứ 5 trước công nguyên*) mà chư Phật trong quá khứ như Đức Phật Tỳ-bà-thi, Thi-khí, Tỳ-xá-bà, Câu-lưu-tôn, Câu-na-hàm, Ca-diếp, vv... (*cách đây vô số kiếp*) cũng có một số hiện tượng siêu xuất giống nhau khi các ngài vừa giáng sanh ra khỏi bào thai của các thân mẫu. Các phương cách đản sanh của chư Phật đều giống nhau như sự xuất hiện của các ngài giữa thế gian này đã cảm ứng đến thế giới chư thiên và các loài khác; các ngài đều giáng sanh dưới gốc cây giữa thiên nhiên bao la; các ngài đều từ hông mẹ bước ra và tuyên bố các ngài là bậc thánh nhân chứ không phải loài người bình thường; các ngài đều có hảo tướng với 32 tướng tốt và 80 tướng phụ và thông điệp của các ngài ở đời là cứu khổ cho chúng sanh. Đức Phật Thích Ca diễn tả cụ thể phương pháp đản sanh của chư Phật trong quá khứ và hiện tại qua hình ảnh đầy màu sắc của Bồ Tát Tỳ-bà-thi và thân mẫu của ngài.

Một là khi chư Phật đản sanh đã cảm ứng đến thế giới chư thiên và nhiều loài khác. Đa phần loài người chúng ta ra đời thì được gia đình, bà con quyến thuộc, bạn bè thân hữu

của gia đình vui mừng hân hoan chào đón chúng ta, còn chư Phật chẳng những được như thế mà các ngài còn cảm đến cả thế giới chư thiên và nhiều loài biết đến, nên có nhiều hiện tượng khác lạ như thiên hoa rơi xuống, mưa mạn đà la, lông tràng phan đón rước, thiên nhạc tấu khúc, trái đất rung chuyển và hào quang sáng chói rực rỡ khắp thế gian để chào đón một bậc thánh nhân vừa giáng sanh. Đức Phật Thích Ca kể như sau:

“Đức Bồ-tát Tỳ-bà-thi từ cõi trời Đâu-suất giáng thần vào thai mẹ, do hông phải mà vào, chánh niệm không tán loạn. Ngay lúc ấy cõi đất rung chuyển; ánh sáng rực rỡ soi khắp thế gian; những chỗ mặt trời mặt trăng không soi tới cũng đều mong nhờ chiếu sáng. Chúng sinh chốn u minh nhờ đó được trông thấy lẫn nhau và tự biết mình hiện đang sinh ở chỗ nào. Ánh quang minh đó lại soi đến cung điện Ma vương. Những chỗ tối tăm thảy đều được chiếu sáng...

Bồ-tát Tỳ-bà-thi lúc ở thai mẹ, chuyên niệm không tán loạn, thường có bốn vị thiên thần tay cầm qua mâu, hộ vệ cho mẹ ngài, dẫu loài người hay loài phi nhân đều không thể xâm phạm... Thân mẹ được an ổn, không có các nỗi loạn, trí tuệ ngày càng thêm. Mẹ tự xem thai mình thấy rõ thân Bồ-tát đủ các căn tốt đẹp như chất vàng tía không chút tỳ tích, khác nào kẻ có mắt sáng, xem vào đồ lưu ly trong sạch, thấy suốt cả trong ngoài không chút ngăn ngại.

Khi Bồ-tát Tỳ-bà-thi từ trời Đâu-suất giáng thần vào thai mẹ, chuyên niệm không tán loạn, khiến tâm mẹ lúc nào cũng thanh tịnh,

không có các dục tưởng, không bị lửa dục thiêu đốt. Mẹ Ngài giữ trọn năm giới, phạm hạnh thanh tịnh, thuần tín và nhân từ, thành tựu mọi điều lành, an lạc không sợ hãi và khi thân hoại mệnh chung, được sanh cõi trời Đao-lợi.

Lúc Bồ-tát Tỳ-bà-thi sinh ra, chư thiên ở phía trên, giữa hư không, tay cầm lông trắng, quạt báu, để ngăn che lạnh, nóng, gió, mưa, bụi bặm...; có hai suối nước, một ấm, một mát, tự nhiên ở dưới đất tuôn ra, để cúng dường tắm rửa cho Bồ tát... Bồ-tát khi sanh ra mắt ngài có thể nhìn thấy suốt một do-tuần và âm thanh của Ngài trong suốt êm dịu hòa nhã như tiếng chim ca-la-tần-già. Ấy là pháp thường của chư Phật."

Hai là chư Phật đều giáng sanh dưới gốc cây trong khung cảnh thiên nhiên bao la và thân mẫu của các ngài đều không ngồi hay nằm mà đứng nương vịn vào thân nhánh hoa để các thánh nhi từ bên hông phải bước ra dễ dàng. Chúng ta là loài người và được sinh ra từ tử cung của mẹ nên tư thế của các bà mẹ trong Bảo Sanh viện là phải nằm để thai nhi dễ chun đầu ra và các bà mẹ phải nằm để thai nhi không bị rơi xuống đất. Còn các thân mẫu của thánh nhân hình như biết được mình đang may mắn bảo dưỡng một thánh thai của thế gian và cách đi ra của thánh thai sẽ khác với thai nhi nên các bà tự biết phải đứng lên, vịn vào nhánh cây để các thánh nhân tự tại nhẹ nhàng từ hông phải bước ra như Đức Phật Thích Ca kể rằng:

"Bồ-tát Tỳ-bà-thi lúc sanh, do hông phải của mẹ mà ra, chuyên niệm không tán loạn.

Khi ấy mẹ Bồ-tát tay vin cành cây, không ngồi không nằm, có bốn thiên thần bưng nước hương đứng trước mẹ mà thưa rằng: "Tâu Thiên mẫu, nay Ngài sanh thánh tử, chớ có ưu lo.

Bồ-tát Tỳ-bà-thi lúc sanh, do hông phải của mẹ mà ra, chuyên niệm không tán loạn, thân Ngài thanh tịnh không bị ô nhiễm bởi các thứ ô uế. Ví như kẻ có mắt sáng, liệng hạt minh châu sáng sạch lên lụa trắng, thấy rõ cả hai đều không làm bẩn nhau, vì cả hai đều sạch. Bồ-tát ra khỏi thai cũng như vậy. Đó là pháp thường của chư Phật."

Ba là khi chư Phật vừa đản sanh thì câu tuyên ngôn đầu tiên là các ngài giới thiệu các ngài chính là bậc thánh nhân xuất hiện ở đời với mục đích chỉ ra con đường hạnh phúc cho nhân loại như Đức Phật Thích Ca kể như sau:

"Bồ-tát Tỳ-bà-thi khi sanh, do hông phải của mẹ mà ra, chuyên niệm không tán loạn. Ngài từ hông phải ra, vừa đến đất, không cần người đỡ, liền đi bảy bước, ngó khắp bốn phương, rồi đưa tay lên trời nói rằng: 'Trên trời dưới đất, duy Ta là tôn quý', Ta sẽ cứu độ chúng sanh khỏi sinh, già, bệnh, chết. Ấy là thường pháp của chư Phật."

Bốn là khi chư Phật vừa đản sanh, đều có các tướng sư và đạo sĩ đến xem tướng và khi thấy các thánh nhân đều có đủ 32 tướng tốt và 80 tướng phụ, đều tiên đoán rằng nếu các ngài xuất gia thì sẽ thành bậc giác ngộ, thầy của trời người. Còn nếu là tại gia thì sẽ làm bậc Chuyển Luân Thánh Vương như một vị tướng sư trình tâu lên vua Bàn-Đầu là:

“Người có tướng này (32 tướng đẹp và 80 tướng phụ) sẽ có hai con đường, chắc chắn không nghi ngờ. Nếu tại gia thì sẽ làm Chuyển luân Thánh vương, trị vì bốn châu thiên hạ, đủ bốn thứ quân binh, dùng chánh pháp trị dân, không thiên lệch; thi ân khắp thiên hạ, tự nhiên có bảy thứ báu qui tụ, có ngàn người con dũng kiện hay dẹp trừ ngoại địch, không cần dùng đao binh mà thiên hạ thái bình. Còn nếu xuất gia học đạo thì sẽ thành bậc Chánh giác, đầy đủ mười hiệu là Như-Lai, Ứng-Cúng, Chánh Biến-Tri, Minh Hạnh-Túc, Thiện-Thệ, Thế-Gian Giải, Vô-Thượng Sĩ, Điều-Ngự Trượng-Phu, Thiên-Nhơn Sư, Phật Thế-Tôn”.

Như vậy, chúng ta thấy có rất nhiều điểm cát tường hiện ra khi một bậc thánh nhân đản sanh. Nếu các ngài chọn làm tại gia thì sẽ trở thành bậc Chuyển Luân Thánh Vương, trị vì khắp bốn châu thiên hạ với sự giàu có thịnh vượng, của cải vật chất phong phú, binh hùng tướng mạnh và danh tiếng lẫy lừng mà thế gian mong muốn; nhưng các ngài đã từ bỏ các hạnh phúc ngũ dục đó để tìm một hạnh phúc cao thượng và giải thoát khổ miên viễn cho tất cả chúng sanh, tức là tìm con đường xuất gia học đạo, làm một mẫu mực đạo đức cho thế gian, một bậc thầy của trời người, một bậc tối tôn tối thượng giữa thế gian này. Cho nên sự xuất hiện của các ngài là một điểm sáng cho nhân loại noi theo, để thoát khỏi cảnh khổ trong sáu đạo. Vì thế, thật vô vàn may mắn và phước báo cho chúng ta gặp được Tam Bảo (Phật Pháp Tăng), được dự lễ Phật đản để chào đón một thánh nhân, một vị cứu tinh của nhân loại đã ra đời.

Khi đặng Lưỡng túc sanh
Đi thông thả bảy bước
Ngó bốn phương rồi nói
Sẽ dứt khổ sinh tử.

Ngay lúc mới sanh ra
Đã không ai sánh bằng
Tự xét gốc sinh tử
Thân này thân tối hậu.

Có thể chúng ta khó tin những điều cát tường tốt lành này, nhưng đó là sự thật. Vì các ngài là thánh nhân, chứ không phải người thường như trí thường của loài người chúng ta có thể hiểu được. Đức Phật khuyên chúng ta nhân Ngày Lễ Mừng Phật Đản, chào đón một thánh nhân giáng sanh thì chúng ta nên trau dồi giới-định-tuệ để tự mình thoát khổ cho mình và người và một khi chúng ta giải thoát và khai sáng trí tuệ thì tự nhiên những hiện tượng siêu suất phi thường của các thánh nhân như pháp thông thường đản sanh của các ngài đây tự chúng ta cũng sẽ liễu ngộ ra.

Kính chúc quý Phật tử một mùa Khánh đản đầy trong sáng và an lạc.

Nam Mô Đầu Xuất Giáng Trần, Lâm Tì Ni
Thị Hiện, Ta Bà Giáo Chủ, Bốn Sư Thích Ca
Mâu Ni Phật.

Thiền Sư Chân Nguyên

Với Tín Ngưỡng Di Đà Tại Việt Nam

THÍCH PHƯỚC AN

Muôn nhờ Đức Phật từ bi

Giải oan cứu khổ độ về Tây Phương

(Nguyễn Du)

Mỗi khi gặp nhau, những người Phật tử Việt Nam thường chào hỏi với nhau bằng cách chắp tay trước ngực và niệm danh hiệu Đức Phật Di Đà, và khóa tụng kinh buổi tối thì gần như hầu hết các chùa, nhất là các chùa ở miệt nhà quê không gọi là đi tụng kinh mà gọi là đi Tịnh Độ. Điều ấy chứng tỏ rằng tín ngưỡng Di Đà đã gần như được tuyệt đại đa số xuất gia cũng như tại gia, trí thức cũng như bình dân đều hết lòng tin theo và thọ trì.

Tất nhiên, không phải chỉ tại Việt Nam thôi mà hầu hết các nước theo Đại Thừa như Trung Quốc, Đài Loan, Tây Tạng, Mông Cổ, Hàn Quốc, đều cũng như vậy, ngay cả Nhật Bản, một nước được xem như là mảnh đất của Thiền (Zen), nhưng theo giáo sư Junjro Takakusu, một học giả nổi tiếng của Nhật cũng xác nhận rằng Tịnh Độ tông mới là hưng thịnh nhất trong số các tông phái của Phật giáo, vì hơn phần nửa dân Nhật đã tin theo.[1]

Nhưng ở đây chỉ giới hạn về tín ngưỡng Di Đà tại Việt Nam và đặt biệt là những đóng góp

của Thiền sư Chân Nguyên đối với tín ngưỡng Di Đà hay Tịnh Độ tông mà thôi.

Vậy bây giờ, ta xem thử tín ngưỡng Di Đà đã được truyền đến tại Việt Nam tự bao giờ?

Trong Lịch sử Phật giáo Việt Nam, tập 1, trang 750, giáo sư Lê Mạnh Thát đã cho biết là trong tác phẩm Vãng sanh tịnh độ truyện, do Giới Chân viết khoảng những năm 1068 – 1077 có ghi lại một câu chuyện về nhà sư có tên là Đàm Hoằng đã sống và chết tại Việt Nam như thế này:

“Thích Đàm Hoằng, người Hoàng Long, hoặc nói là người Cao Bưu của Quảng Lăng, trong khoảng Tống Vĩnh Sơ, nam du Phiên Ngung, dừng ở Chùa Đài. Sau đến chùa Tiên Sơn của Giao Chỉ. Ngoài việc đèn nhang, hoàn toàn không làm việc gì khác, chỉ tụng kinh Vô lượng thọ và Quán Kinh, không biết bao nhiêu lần. Đàm Hoằng mỗi lần niệm đều nói: “Một thân muôn mối, niệm chính khó giữ, có thể nương niệm chính, mới sớm thấy Di Đà”. Do đó, ở tại Sơn Am, bèn chắt củi thành đống, một hôm lén vào trong đống củi, miệng tự nói rằng: “Xin bỏ thân này, mau gặp kim nhan, không còn ở trong ba cõi, để rơi vào các hữu”. Nhân thế, bèn phóng lửa đốt; đệ tử đuổi kịp, bồng đem về chùa, nhưng nửa người đã bị đốt cháy. Chữa hơn cả tháng, những nơi bị cháy đã lành. Sáng hôm sau, xóm làng tổ chức hội lớn, cả làng đều đến, Đàm Hoằng vào ngày ấy, lại vào trong núi, nhóm củi thiêu mình. Dân làng chạy đến cứu thì Đàm Hoằng đã mất. Do đó, họ chắt củi thêm, đốt lửa, cháy đến hôm sau mới tắt. Đệ tử thu lấy di cốt, được xá lợi vài trăm, đánh vào đá, ánh lửa xẹt ra, rồi cuộc không

sút mẻ. Ngày hôm sau, họ thấy Đàm Hoằng thân vàng sắc vàng, cỡi một con nai vàng đi về phía Tây rất gấp. Có ai hỏi cũng không đáp. Nếu hỏi nữa thì Đàm Hoằng chỉ đưa một tay về phía Tây mà thôi. Có người đuổi theo, thì cách nhau càng xa, cuối cùng cũng không thể nào đuổi kịp.

Và giáo sư Lê Mạnh Thát cho rằng, có thể Đàm Hoằng đã đến chùa Tiên Sơn ở Bắc Sơn thuộc tỉnh Bắc Ninh bây giờ vào khoảng năm 422 và Tịnh Độ tông đã bắt đầu phổ biến tại Việt Nam từ thế kỷ thứ 5, cho đến đầu thế kỷ 12, thì Tịnh Độ tông đã trở thành một truyền thống khá vững chắc, mà tiêu biểu là thiền sư Tĩnh Lực (1112 – 1175) thuộc thiền phái Vô Ngôn Thông. Tĩnh Lực đã vâng lời thầy là Đạo Huệ, lên núi cất một cái am, ngày đêm ngồi niệm Phật khoảng 12 tiếng. Tương truyền sư đã đạt được niệm Phật Tam Muội, nên tiếng nói của sư trong vắt như tiếng con chim hoàng oanh.

Sang thế kỷ thứ 13, thì vua Trần Thái Tông viết một bài có tên là Niệm Phật luận (bàn về niệm Phật).

Trước tiên, Trần Thái Tông cho biết vì sao phải niệm Phật:

“Niệm Phật là điều do tâm khởi, tâm khởi điều thiện, tức niệm thiện. Niệm thiện khởi thì thiện nghiệp báo lại. Tâm khởi điều ác nảy sinh thì ác nghiệp ứng theo. Như gương hiện ảnh, như bóng theo hình...”

Vì việc niệm Phật quan trọng như vậy nên nhà vua khuyến cáo hết thảy thần dân:

“Nay kẻ học muốn khởi niệm chính để dập tắt ba nghiệp cũng là phải nhờ công niệm Phật vậy. Niệm Phật dập tắt được ba nghiệp là vì cố sao? Vì rằng trong lúc niệm Phật thân phải ngồi ngay thẳng, không thể làm việc tà, như vậy là tà phải tắt, cho nên được nghiệp thân. Miệng tụng lời chân, không nói điều bậy, thể là tắt được nghiệp miệng. Ý chăm tinh tiến, không nảy niệm tà, thể là tắt được nghiệp ý”.

Ta nên ý thức một cách triệt để rằng, tất cả mọi tai họa xảy ra cho chính ta và từ đó ảnh hưởng xấu đến xã hội cũng là điều phát xuất từ ba nghiệp thân, khẩu và ý này. Ngược lại, nếu thân ta không làm việc xấu, miệng không nói điều bậy, nghĩa là nói lời chân thật, và ý không nảy niệm tà thì chính bản thân ta được an ổn trong sạch đã đành mà cả xã hội cũng nhờ đó mà bớt đi mọi hiểm họa nữa.

Trần Thái Tông chia ra làm ba hạng niệm Phật. Hạng đầu là bậc thượng trí, giữa là trung trí và cuối cùng là hạ trí. Dù chia ra ba hạng như vậy nhưng Trần Thái Tông nói rằng: “Ba hạng trí ấy nông sâu không giống nhau nhưng cái nhận được chỉ là một”. Nhưng sở dĩ phải phân chia như vậy là vì “ví như là một tòa nhà lâu đài ba tầng mà không làm tầng dưới trước, đó là điều chưa từng có vậy”.

Bậc thượng trí niệm Phật như thế nào theo sự giải thích của Trần Thái Tông? “Tâm tức là Phật, không cần tu thêm, niệm tức là bụi trần, không vướng một mảy may, trần và niệm vốn tịnh, nên nói là như như bất động”.

Trần Thái Tông dường như thấy được sẽ có nhiều kẻ lợi dụng thứ ngôn ngữ này để khoe khoang cho tâm hồn rỗng tuếch của mình, nên nhà vua lưu ý rằng: “Bậc thượng trí nói thì dễ, nhưng làm thì khó” nên hạ thứ ba, tức là kẻ hạ trí cũng rất quan trọng, vì “Kẻ hạ trí mới lấy niệm làm bậc, lấy sự tinh tiến làm thang, chú ý đến thiện duyên, nguyện sanh vào nước Phật”. Sở dĩ kẻ hạ trí, tức hạng thấp nhất trong ba hạng quan trọng là vì “đời nay kẻ muốn theo mà học, vì không có thang bậc nâng đỡ nên hầu hết chỉ nhìn bờ rồi thoái lui, càng khó đặt chân tới được”. [2]

Điều lạ lùng nhất là Tuệ Trung Thượng Sĩ, một khuôn mặt độc đáo nhất của Phật giáo đời Trần, người đã đặt nền móng tư tưởng cho Thiền phái Trúc Lâm Yên Tử, vậy mà Tuệ Trung Thượng Sĩ cũng khuyên bảo mọi người nên phát nguyên tu tập theo pháp môn Tịnh Độ:

Tâm nội Di Đà tử mạ khu

Đông Tây Nam Bắc pháp thân chu
Trường không chỉ kiến cô luân nguyệt
Sát hải trường trường dạ mạn thu
Tâm ấy Di Đà thân tử ma

Đông Tây Nam Bắc pháp thân hòa
Giữa trời chỉ thấy vầng trăng quạnh
Đêm lắng vào thu biển Phật trong
(Thị tu Tây Phương nghiệp, Trúc Thiên dịch)

Đọc bốn câu thơ trên của Tuệ Trung Thượng Sĩ, tôi có cảm giác là trong một thoáng giây bất chợt nào đó, Tuệ Trung Thượng Sĩ đã thấy được một luồng ánh sáng bất tận (Vô lượng quang) trào vọt ra từ nội tâm của

mình, thứ ánh sáng mà Đức Thế Tôn, Đức Phật của lịch sử đã mô tả trong kinh A Di Đà (Amitābha-sutra) cho Xá Lợi Phất và chúng đệ tử của ngài biết như thế này:

“Xá Lợi Phất, bí Phật quang minh vô lượng chiếu thập phương quốc, vô sở chướng ngại hiệu vi A Di Đà”.

Này Xá Lợi Phất, Đức Phật kia có được luồng ánh sáng rực rỡ vô cùng tận, chiếu thấu suốt cả mười phương thế giới, không có một nơi nào bị chướng ngại ngăn vướng, vì vậy Đức Phật ấy được gọi là A Di Đà.

Đến Trần Nhân Tông, vị Hoàng đế đã hai lần lãnh đạo toàn dân nước Đại Việt đánh tan đội quân xâm lược Nguyên Mông hùng mạnh nhất của thời bấy giờ trước khi trở thành vị Thiền sư sáng lập ra Thiền phái Trúc Lâm Yên Tử, một thiền phái chủ trương nhập thế, trong bài phú lừng danh có tên là Cư Trần lạc đạo, đã khẳng định một cách mạnh mẽ quan điểm nhập thế tích cực của mình:

Tịnh độ là lòng trong sạch, chứ còn hỏi đến Tây Phương

Di Đà là tính sáng soi, mưa phải nhọc tìm cực lạc

Mặc dù vậy, phải đợi đến thế kỷ thứ 17 với Thiền sư Chân Nguyên (1647-1726) thì mới có một tác phẩm đặc biệt dành riêng cho Tịnh Độ tông, đó là tác phẩm Tịnh Độ Yếu Nghĩa, được giáo sư Lê Mạnh Thát xem như một tác phẩm lý luận của Phật giáo Việt Nam, và giáo sư cũng nói thêm là “tác phẩm lý luận của Phật giáo Việt Nam không nhiều”.

Bây giờ ta đi vào nội dung tác phẩm để xem thử Thiền sư Chân Nguyên đã lý luận như thế nào đối với tư tưởng Tịnh Độ và tín ngưỡng Di Đà, một tín ngưỡng mà Thân Loan (Shinran), người sáng lập ra Tịnh Độ chân tông của Nhật Bản, đã “nhấn mạnh vào đức tin tuyệt đối nơi Phật A Di Đà mà không cần phải tự khổ tu chứng. Tín đồ chỉ độc chuyên và tuyệt đối y chỉ nơi Đức Phật A Di Đà. Tín tâm là phương tiện duy nhất để giải thoát. Theo ông, nhấn đến một niệm tín tâm cũng là đức của Phật và sự tưởng nhớ hay chuyên niệm Phật hiệu chỉ là biểu hiện của ý nguyện tri ân đối với Ngài mà thôi”.[3]

Trong Khắp Khuyến niệm Phật, cùng sinh Tịnh Độ, mặc dù chương này được Thiền sư Chân Nguyên xếp vào chương 3, nhưng tôi lại muốn để vào chương đầu, vì trong chương này, Chân Nguyên đã đưa ra lý do vì sao mỗi con người chúng ta phải tự tìm cho mình một hướng đi, nhằm giải phóng nỗi thống khổ muôn đời của kiếp người. Chân Nguyên viết những dòng mà tôi cho là rất cảm động như sau:

“Lúc người ta sống ở đời, cha mẹ, vợ con, nhà cửa ruộng vườn, trâu dê, xe ngựa, cho đến những vật như bàn ghế, đồ đạc, áo quần, cân đai, không kể to nhỏ, hoặc do ông cha truyền lại cho mình, hoặc do mình tự kinh doanh mà được, hoặc do con cháu hay người khác vì mình chứa nhóm mà được, mọi thứ không gì là không phải của cải của mình. Đến như sợi dây cửa, tuy nhỏ mà bị người rút ra, còn có lòng giận. Một cái kim tuy bé nhỏ, bị người đem đi mất, còn có lòng tiếc. Kho lẫm đã đầy, lòng còn chưa được đủ. Vàng lụa

quá nhiều, kinh doanh vẫn chưa ngưng, dương mắt đưa chân không gì là không ưa thích, ôm chặt. Một đêm ngủ ở ngoài thôi, cũng đủ nhớ nhà. Đứa ở chưa về, lòng đã lo nó đi mất. Mọi thứ sự vụ, không có gì là không đoái hoài.

Nhưng một sáng, hạn lớn đến nơi, hết thảy đều phải vứt bỏ. Ngay cả thân ta đây cũng còn là đồ bỏ, huống nữa là những vật ngoài thân ư! Lặng lòng mà suy nghĩ, hốt hoảng như cơn mộng, cho nên Trang Tử nói “Khi đã tỉnh giấc hẳn rồi, sau mới biết là cơn mộng lớn”.

Sau đó, Chân Nguyên đã trích một câu nói của Liễu Minh Trưởng Lão, mà ông nhấn mạnh là mình rất thích “Đó là đồ vật chết, bên trong nó đang rửa nát. Là vật sống, đừng có dựa trên vật chết mà trù kế sống, nên dựa trên vật sống mà trù kế sống”.

Vì vậy nên Chân Nguyên cảnh cáo mỗi người trong chúng ta rằng:

“Hãy tham lam mọi thứ vật bên ngoài để cung phụng cho tấm thân đây, đều là dựa trên vật chết mà trù kế sống. Người đời tuy chưa miễn được điều đó, nên trong khi kinh doanh nhằm phụng dưỡng thân mình, đem cái phút giây dư dả, phản tỉnh tự xét soi, để lưu tâm đến Tịnh Độ. Ấy là đưa vào vật sống mà trù kế sống. Nếu như cứ lo bôn bả kinh doanh, thì có dù như Thạch Sùng, sang tột nhất phẩm, rốt cục cũng có lúc phải hết số!”

Trước sự đau khổ và bế tắc của cuộc đời như vậy, nên Chân Nguyên đã dành cả chương 4, để kêu gọi con người hãy mau thức tỉnh và

niệm Phật như là con đường ngắn nhất để vãng sanh về thế giới cực lạc của Đức Phật A Di Đà. Nơi đó, tất nhiên không còn nơi đau khổ và bức bách như kiếp người mà ta đang phải gánh chịu nữa.

Cũng trong chương 4 này, Thiền sư Chân Nguyên dẫn chuyện Đức Phật đã khuyên hai vợ chồng người nông dân nghèo khổ: “Ta có riêng một phương pháp, khiến người niệm Phật một tiếng, được nhiều số lúa (...) thường đem lúa nếp ra đếm thử, một lần niệm ấy nhân với 1.800 hột thì số ấy lên tới 2.000 thạch”. Rồi sau đó Đức Phật khuyên nên tụng kinh Tiểu A Di Đà, hay kinh A Di Đà, kinh Vô Lượng Thọ Phật, và các kinh khác, tùy theo số lượng nhiều ít, hồi hướng nguyện sanh Tây Phương. Còn nếu người không biết các kinh trên thì chỉ niệm Phật một cách đơn giản cũng được”.

Và Chân Nguyên kết luận: “Đức Phật Thích Ca đã tự chính mình đem thánh hiệu mà dạy cho hai người già, điều đó không còn có thể nghi ngờ gì nữa”.

Chương 5, Chân Nguyên nói rằng cái niệm cuối cùng rất là quan trọng “Bởi vì sinh nơi sạch, nơi dơ, vào cõi thánh hay cõi phàm, đều chỉ do một niệm đó làm cho chuyển dời cả”

Muốn cho cái niệm cuối cùng, cái niệm tối hậu ấy được thành tựu, thì theo Chân Nguyên, hãy xả bỏ tất cả, xả bỏ cái gì?

“Đối với ba cõi, dấy lên cái ý niệm nhà tù, đối với vợ con dấy lên cái ý tưởng oan gia, đối với của cải, dấy lên cái ý niệm gông cùm, đối

với thân xác mình, dấy lên cái ý niệm bọc da hôi thối hay dấy lên cái ý niệm sợ xương khô”.

Và Chân Nguyên cả quyết rằng, nếu dấy lên được cái tâm buông xả như vậy thì “Dầu cho người xưa nay chưa từng niệm Phật, nếu có thể y vào pháp đó, thì không ai là không được vắng sanh”.

Chương 6, cũng là chương cuối, Chân Nguyên đưa ra những vấn đề có tính cách triết học đối với tư tưởng Tịnh Độ bằng cách tự đặt ra câu hỏi và sau đó giải đáp:

“Kinh dạy Pháp môn dứt và không dứt là sao?”

Đáp: “Là vì hai tính không thấy và nghe không sanh, ấy là dứt. Dứt tức là các lậu. Không dứt tức ở trong cái thể không sanh, vốn nó đủ hắng sa diệu dụng, theo việc mà ứng hiện, tất cả đều đầy đủ, ở trong bản thể cũng không tổn giảm gì, ấy gọi là không dứt”.

Lại hỏi: “Phật pháp không dứt hữu vi, không bám vô vi, không dứt vô vi là gì? Và không bám vô vi là gì?”

Đáp: “Không dứt vô vi tức xưa Đức Thích Ca Thế Tôn từ khi mới phát tâm đến lúc thành Chánh đẳng Chánh giác ở dưới gốc cây Bồ Đề, sau đến Song Lâm mà nhập Niết Bàn, trong thời gian đó, tất cả các pháp hết thảy đều không dứt bỏ. Ấy tức là không dứt hữu vi. Không bám vô vi là tuy thực hành vô niệm, Không đem vô niệm mà chứng quả, tuy thực hành Không, Không đem Không mà chứng, tuy thực hành Bồ Đề Niết Bàn Không

tướng Không làm, Không đem Không tướng Không làm mà chứng. Ấy là Không bám vô vi”.

Đọc xong đoạn trên ta có thể tự hỏi, vậy thì bây giờ chúng ta có thể làm gì để có thể vượt qua không những hữu vi mà còn cả vô vi như Đức Phật đã từng vượt qua?.

Chân Nguyên khuyên chúng ta không có con đường nào khác hơn là con đường mà Đức Phật đã từng trải qua:

“Từ xưa đã thế, đến nay còn có thể học, muôn duyên buông xuống, quyết chí lên non, lặn lẽ ngồi Thiền dưới gốc cây tùng lớn, hoặc khỏe khoắn ở ẩn trong hang đá Già Lam, công thực hành Bát Nhã sâu xa thì quả Bồ Đề chứng thành trọn vẹn. Một khi việc làm đã đủ, xuân đến hoa nở, phó chúc yên ổn tốt lành, cùng mặc áo pháp, việc ứng duyên xong xuôi, phản bốn hoàn nguyên, một niệm Di Đà tự nhiên ngồi mà mất. Niết bàn tròn vắng, trơ trơ bốn tướng (sinh, già, bệnh, chết) đều không, pháp tính trong suốt, hóa hiện hoa sen chín tầng một cách tự tại”.

Nơi chương 2 của Tịnh Độ yếu nghĩa, Chân Nguyên trả lời những thắc mắc mà có thể bất cứ người nào trong chúng ta cũng có thể nghi ngờ nếu chưa có một chút tín tâm nào đối với Pháp môn Tịnh Độ.

Chẳng hạn, thắc mắc rằng tại sao ta đang ngồi niệm Phật ở mặt đất này mà trên hồ bầy báu ở Phương Tây một đóa sen liền nở rộ?

Chân Nguyên đem tấm gương ra làm ví dụ, nếu ta đem một vật gì đến trước tấm gương thì lập tức bóng nó liền phản chiếu lại trong

tấm gương trong suốt đó, thế nhưng tấm gương thì hoàn toàn không biết gì về sự phản chiếu đó. Cũng vậy, “Vì trong nước của Đức Phật A Di Đà thanh tịnh, trong suốt, nên tự nhiên chiếu rọi khắp mười phương thế giới. Giống như khi ta soi gương thì tất nhiên phải thấy bóng của mình trong đó. Cho nên, cõi này ta niệm Phật, thì trong hồ bảy báu ở Phương Tây tự nhiên mọc lên một đóa sen, điều ấy chẳng có gì đáng nghi cả.

Một thắc mắc nữa là, khi một người niệm chân ngôn vãng sanh, thì kinh bảo là Đức Phật A Di Đà sẽ thường ở trên đỉnh đầu để hộ vệ cho người đó. Vậy nếu trong vô lượng thế giới, có vô lượng chúng sanh cùng lúc niệm chân ngôn ấy, thì chỉ có một Đức Phật A Di Đà, thì làm sao có thể hiện ra khắp các đỉnh đầu trong nhiều thế giới hệ để hộ vệ cho họ được?

Chân Nguyên đáp: “Việc ấy cũng tự nhiên thôi; ví như trên trời chỉ có một mặt trăng, mà mặt trăng ấy lại hiện khắp hết tất cả mọi dòng sông trên mặt đất này, há không tự nhiên sao?”

Và một thắc mắc nữa là, nếu có một người nào đó tu hành siêng năng, đến lúc sắp chết, kinh nói cả Đức Phật cùng thánh chúng sẽ đến rước, thì giả tỉ như trong mười phương thế giới, cũng có vô lượng chúng sanh tu hành siêng năng, thì Đức Phật và thánh chúng có thể biết mà đến rước cùng một lúc hay sao?

Chân Nguyên đã đem mặt trời ra để làm ví dụ, trên không mặt dù chỉ có một mặt trời, nhưng mặt trời đó có thể rọi khắp vô số cảnh

giới. Cũng vậy, oai thần của Phật không chỉ mặt trăng, mặt trời thì việc Ngài ở khắp các đỉnh đầu biết khắp các lúc hẹn, thì cái đó lại đáng nghi sao?

Chân Nguyên cho rằng, mọi việc đã quá rõ ràng như vậy, thế nhưng tại sao có một số người vẫn không chịu tin vào Pháp môn Tịnh Độ? Đó là điều được Chân Nguyên bàn đến trong chương 1, nghĩa là chương mở đầu. Chân Nguyên giải thích:

“Thiện ác báo ứng, nhân quả không sai; mà nhân quả há không thể không tin được sao? Kinh nói rằng: “Muốn biết nhân đời trước, đời nay chịu những gì, nếu không tin lời nói ấy, sao không đem việc trước mắt mà xét soi? Người ta sinh ra, sở dĩ có giàu nghèo, có sang hèn, có sung sướng, có vất vả và thông dong, có vinh nhục, thọ yếu, mọi thứ may rủi nó hoàn toàn không giống nhau (...) ấy bởi vì việc làm đời trước người ta không giống nhau, nên đời nay chịu quả báo cũng không giống nhau”.

Rồi Chân Nguyên giảng tiếp rằng:

“Vì người ta không chịu làm việc lành, nên không được hưởng phước báo. Có kẻ giàu sang mà đau khổ chết yếu. Có người nghèo hèn mà sống lâu sung sướng, có kẻ vinh hiển mà lại áy náy nhục nhã. Cái quả báo của mình, mỗi mỗi tùy việc làm của mình, như bóng theo hình, như vang đáp tiếng, may không sai. Cho nên mới nói: “Trồng đào thì được đào, trồng mận thì được mận” chưa bao giờ có chuyện trồng mè mà lại được đậu, trồng lúa mà lại được nếp”.

Như vậy, thiện ác báo ứng, nhân nào quả ấy là một sự thật hiển nhiên, không cần phải bàn cãi gì nữa cả. Cho nên Chân Nguyên kết luận: “Đức Phật đã thành thật dạy về nhân quả thì tất không nói dối về Tịnh Độ. Cho nên vì không tin vào đạo lý nhân quả, nên từ đó mới không tin Tịnh Độ”.[4]

Nhưng ta phải thừa nhận rằng, không phải đợi đến thời đại của Chân Nguyên mới có người không tin Tịnh Độ, mà vào khoảng 500 năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn, vẫn có người không tin vào việc niệm Phật để vãng sanh Tịnh Độ.

Trường hợp sau đây, được trích dẫn từ Junjiro Takakusu là trường hợp điển hình:

“Vua Milinda (Menandros, một hoàng đế Hy Lạp trị vì tại Sagara vào khoảng 115 trước Công nguyên) hỏi luận sư Nagasena (Na Tiên Tỳ Kheo) cho rằng thật là vô lý khi một người ác lại được cứu độ nếu y tin tưởng nơi một vị Phật vào đêm trước ngày y chết. Nagasena đáp rằng: “Một hòn đá, dầu nhỏ cách mấy bỏ xuống vẫn chìm trong nước; nhưng ngay cả một tảng đá nặng 100 cân, nếu đặt trên tàu, thì cũng sẽ nổi bồng bềnh trên mặt nước”.[5]

Đọc đoạn trên khiến ta phải liên tưởng đến đoạn kinh sau đây trong kinh A Di Đà (Amitābha-sātra):

“Xá Lợi Phất, nhược hữu thiện nam tử, thiện nữ nhân, văn thuyết A Di Đà Phật, chấp trì danh hiệu, nhược nhất nhật, nhược nhị nhật, nhược tam nhật, nhược tứ nhật, nhược ngũ nhật, nhược lục nhật, nhược thất nhật, nhất tâm bất loạn. Kỳ nhân lâm mạng chung thời,

A Di Đà Phật giữ chư thánh chúng, hiện tại kỳ tiền, thị nhân chung thời, tâm bất điên đảo, tức đắc vãng sanh A Di Đà Phật cực lạc quốc độ”.

(Này Xá Lợi Phất! bất cứ người nam hay người nữ nào trong gia đình đẳng hoàng, mỗi khi kẻ ấy được nghe danh hiệu của Phật A Di Đà, rồi giữ mãi danh hiệu ấy trong tâm trí của mình, và với một lòng không xao động tán loạn, kẻ ấy vẫn giữ gìn hoà hoà, nhớ tưởng hoà đến danh hiệu Phật A Di Đà, trong một ngày, hai ngày, ba ngày, bốn ngày, năm ngày, sáu ngày hoặc bảy ngày liền thì lúc kẻ ấy lìa bỏ cuộc đời này, trong giây phút cuối cùng lâm chung, kẻ ấy sẽ được thấy Đức Phật A Di Đà hiện ra đứng trước đó cùng với thánh chúng. Kẻ ấy sẽ lìa bỏ cuộc đời này với tâm hồn đầy bình an và thanh thản. Sau khi chết rồi, kẻ ấy sẽ được sanh lên thế giới Cực Lạc (Sukhāvatī) nơi cõi nước của Đức Phật A Di Đà”.

Tất nhiên, với điều kiện là phải nhất tâm bất loạn (một lòng không xao động) và tâm bất điên đảo (lòng không điên đảo tráo trở).

Dù không trả lời trực tiếp, nhưng những dòng sau đây của Chân Nguyên mà đã được trích dẫn trong đoạn trước, có thể xem như là một kẻ “tâm không xao động” và “tâm không điên đảo”:

“Đến giờ phút đó, thì chỉ xác tín lời tin dạy, kiên quyết giữ vững chánh niệm, mọi thứ buông xuống, niệm Phật đợi chết. Đối với ba cõi, dấy lên cái ý niệm nhà tù, đối với vợ con, dấy lên cái ý tưởng oan gia, đối với của cải,

dấy lên cái ý niệm gông cùm, đối với thân xác mình, dấy lên cái ý niệm bọc da hôi thối”.

Khi bàn về tác phẩm Tịnh Độ yếu nghĩa, tác giả Chân Nguyên Thiền sư toàn tập nhận định rằng:

“Một trong những hạn chế đó là Tịnh Độ yếu nghĩa, đã sử dụng nhiều tài liệu khác nhau để xây dựng và phát biểu quan điểm của mình, nên thực sự không phải là một sáng tác phẩm thuần túy của Chân Nguyên. Bởi vì bốn phần đầu, từ số 1 đến số 4, Chân Nguyên đã trích gần như nguyên văn từ Long thư Tịnh Độ văn của Vương Nhật Hư đời Tống bên Trung Quốc viết vào năm 1160, chỉ có phần 6, phần mà trong đó chủ yếu bao gồm những bài kệ ngộ đạo của Chân Nguyên; có đến những 6 bài kệ hết thầy.

Theo giáo sư Lê Mạnh Thát thì do thế “phát biểu một phần nào những tư tưởng chín chắn của Chân Nguyên về một số vấn đề từng làm ông suy nghĩ. Vì vậy, ta không thể nào bỏ qua Tịnh Độ yếu nghĩa một cách dễ dàng, nếu muốn nghiên cứu Chân Nguyên một cách nghiêm chỉnh, dù cho nó đã mang một số giới hạn tư tưởng và văn từ nhất định, chỉ một số bài thơ tứ tuyệt ấy cũng đã nói lên cái độc đáo của tác phẩm ấy”.

Bởi vậy theo tác giả Chân Nguyên Thiền sư toàn tập:

“Ngay sự kiện sau mỗi lần trích dẫn nguyên văn ấy, ông đều đã thêm một bài kệ của chính ông, không nói lên một ý nghĩa nào khác hơn là, ông đã chọn những trích văn ấy một cách có ý thức và có chủ đích. Hơn nữa,

Chân Nguyên đã đứng ra in lại Long thư Tịnh Độ văn. Do thế, ông không phải cố ý che dấu việc trích dẫn của mình. Có lẽ, ông viết Tịnh Độ yếu nghĩa đúng với tiêu đề của nó, vì trong khi đứng ra in Long thư Tịnh Độ văn của Vương Nhật Hưu, ông nhận thấy ý tưởng đó tuy rất tốt, nhưng lại quá rườm rà, dài dòng, đề cập đến nhiều vấn đề khác nhau, nên cần có một cái gì để thu tóm lại được hết “yếu nghĩa” của tư tưởng Tịnh Độ, và cái gì đó là Tịnh Độ yếu nghĩa của ông. Nói một cách khác, ông đã tiếp thu có phê phán tư tưởng của Long thư Tịnh Độ văn, và sự phê phán ấy không nói rõ bằng văn từ, mà bằng chính hành động.

(...) Hơn nữa, trong bài tựa và hậu tựa, khi đứng ra in lại Long thư Tịnh Độ văn, mặc dù Chân Nguyên đã ca ngợi không tiếc lời cái mục đích cùng ý đồ tốt đẹp của Vương Nhật Hưu. Nhưng ta không thấy một lời nào ông dùng để khen thưởng ra mặt Long thư Tịnh Độ văn như một tác phẩm. Đến hậu tựa, Chân Nguyên nói thẳng ra sự đánh giá của ông đối với tác phẩm ấy. Theo ông, nó chỉ bao gồm những “thái trích” từ những kinh điển của Phật giáo, không hơn không kém. Một khi đã đánh giá Long thư Tịnh Độ văn như vậy, ta tất không có gì ngạc nhiên trước việc “thái trích” của Chân Nguyên để viết lên Tịnh Độ yếu nghĩa của ông. Hơn nữa, Chân Nguyên quan niệm “văn dĩ tải đạo”. Cho nên, ông viết văn, không phải chỉ thuần túy để viết văn, mà nhằm chuyển giải một lập trường, một quan điểm, thể hiện một thái độ, một lương tri. Vì thế, viết sao cũng được hết, miễn trình bày một cách thành công cho người đọc những gì mình nhắm tới, thậm chí

ngay cả mình “thái trích” văn ngôn của người khác”.

Đúng là Chân Nguyên không phải viết văn để thuần túy là viết văn, mà ông chỉ quan niệm “văn dĩ tải đạo” mà thôi. Đọc những dòng sau đây trong lời bạt ông viết nhân dịp khắc bản in lại Long thư Tịnh Độ văn của Vương Nhật Hư thì ta sẽ thấy rõ:

“Phàm chân lý thì dứt hết nói năng, không nói năng thì không thể đến được chỗ đạo màu nhiệm. Hễ đạo lý thì để được bước lên sự thật, không bước lên sự thật thì không do đâu mà tới nên quán hạnh tế vi. Nói năng là để xâu lại lời văn. Lời văn là để chuyên chở đạo lý. Ấy là công cụ chung của thiên hạ, làm rung động đến muôn đời sau mà không mòn mất đi được”.

Nhưng đó không phải là trường hợp cá biệt giữa Chân Nguyên và Vương Nhật Hư, mà trong lịch sử văn học của thế giới cũng đã từng xảy ra như vậy. Tác giả Chân Nguyên thiên sư toàn tập dẫn chứng:

“Đó cũng là thái độ và quan điểm của nhà văn nhà thơ thiên tài của nền văn học Đức Goethe đối với nhà thơ thiên tài Shakespeare của nền văn học Anh, mà ông có trích dẫn một số câu nguyên văn trong kiệt tác Faust”.

Dù có những giới hạn như vậy, nhưng tác giả Chân Nguyên thiên sư toàn tập vẫn đánh giá cao tác phẩm, và “vẫn coi nó như là một tác phẩm lý luận đại biểu cho lối suy tư và cách đặt vấn đề của tác giả Thiên Tông Bản hạnh (một tác phẩm nổi tiếng khác của Chân Nguyên). Nó đã nói lên một phần nào quan

điểm và lập trường của Chân Nguyên về một số vấn đề, mà ông đã dành suốt cuộc đời mình để suy nghiệm. Nó đáng được đọc, để hiểu thêm thái độ Phật học của tác giả đối với những tác phẩm Phật giáo Trung Quốc trong những thế kỷ trước, khi mà tinh thần hoài cổ đang còn mạnh và hầu như trở thành một thứ tàn bạo ngự trị trên đời sống văn hóa của nhân dân ta”.

Như vậy, những nhà trí thức của Việt Nam từ những ngày đầu tiếp xúc với văn hóa Phương Bắc đến tận cuối thế kỷ 19 vẫn còn bị cái tinh thần hoài cổ này “ngự trị một cách tàn bạo” lên tinh thần và từ đó ảnh hưởng đến tác phẩm của họ chứ đâu phải chỉ một mình Chân Nguyên đã ảnh hưởng?.

Nhưng nếu Pháp môn Tịnh Độ cứ khuyên con người chỉ niệm Phật và suốt đời chỉ trầm tư về cái chết thì hóa ra cái giây phút hiện tại mà mỗi người chúng ta đang hiện hữu đây là thừa thãi và vô tích sự hay sao? Nói một cách khác, khi ta cứ suy nghĩ về cái chết sắp đến thì sự suy nghĩ ấy có giúp ích gì cho đời sống hiện tại của chúng ta hay không?

Đây là lời giải đáp của tác giả Chân Nguyên thiền sư toàn tập:

“Bởi lý do ấy, mà ngay khi đến giờ phút sắp chết, người niệm Phật tuyệt đối không sợ hãi, không luyến tiếc, không cuống cuống ghê rợn, mà là bình tĩnh坦然 nhiên đối với cái chết, coi cái chết là một điều tất nhiên phải đến và vui vẻ chấp nhận. Chính nhờ sự không ghê rợn luyến tiếc đó, họ có thể làm việc ở đời, không ngại đến hiểm nguy, không e khó nhọc, ngay cả không sợ mất tính

mạng. Đạt đến một niềm bình tĩnh thản nhiên như thế tức là đã nâng ý thức con người lên một bước, chuẩn bị cho hành động một cách tích cực và hiệu quả.”

Từ lời nhận định trên của tác giả Chân Nguyên thiền sư toàn tập, khiến tôi liên tưởng đến Pascal, nhà văn nhà tư tưởng lừng danh của nước Pháp ở thế kỷ thứ 17 đã nói về cái chết của con người như thế này:

“Ngay cả khi vũ trụ đè bẹp con người, thì con người vẫn cao cả hơn vũ trụ vì con người biết rằng mình đang chết, còn vũ trụ đâu có biết đến chiến thắng của nó.”[6]

Đúng là như vậy rồi, vì trong tất cả mọi sinh vật đang sống trên mặt đất này, chỉ có con người là sinh vật duy nhất biết rằng mình sẽ chết, nên ngày càng nâng cao ý thức của mình lên. Nếu không nâng cao được ý thức của mình lên thì làm sao con người có thể có được một thế giới văn minh tiến bộ vượt bậc như hiện nay?

Và phải chăng vì những sinh vật khác không hề biết rằng mình sẽ chết nên cả đời chỉ biết dành ăn rồi đến lúc lăn đùng ra mà chết đó sao?

Nha Trang, mùa Vu Lan 2551

Thích Phước An

- [1] Các Tông Phái của Đạo Phật, Tuệ Sỹ dịch, Tu thư Đại học Vạn Hạnh 1973, tr.19.
- [2] Trần Thái Tông toàn tập của Lê Mạnh Thát, NXB TP.HCM 2004, tr. 366-367.
- [3] Tuệ Sỹ dịch, sđd tr.334.
- [4] Chân Nguyên thiền sư toàn tập, tập 1, tác giả Lê Mạnh Thát, Tu thư Vạn Hạnh 1980.
- [5] Tuệ sĩ dịch, sđd, tr.315-316.
- [6] Nguyễn Hiến Lê dịch.

Trần Nhân Tông Trong Viên Cảnh Nhân Học Phật Giáo

Hà Hữu Nga

Với người Việt, Trần Nhân Tông đã trở thành một Đức Phật. Thật là đại phúc cho một dân tộc khi có được một con người như vậy, khi có được một hệ giá trị kết tinh trong một nhân cách phi phàm như vậy. Nhưng có phải bóng mây sắc không non ngàn, hay bởi nhãn kiến của người đời mà Đức Phật “Hà khứ lai chi liễu dã” Nào có đi có đến, ấy vẫn mãi thấp thoáng trong bóng Trúc Lâm Yên Tử? Làm sao để Đức Phật ấy hiện tiền cùng chúng ta đây?

I. Nhãn kiến Kinh tế học hay Nhân học Phật giáo?

I.1. Kinh tế học Phật giáo: Một trong những công trình nổi tiếng nhất, nhưng hoàn toàn ngẫu nhiên của Nhân học Phật giáo đã được tiếp cận từ góc độ kinh tế học là tiểu luận **Kinh tế học Phật giáo** của E.F. Schumacher [Schumacher 1966]. Vào giữa những năm 50 của thế kỷ XX, trong bối cảnh khủng hoảng của triết học Kinh tế học hiện đại Phương Tây, nhà kinh tế học E.F. Schumacher đã tìm đến với kho tàng vô tận của tư tưởng phương Đông. Bắt đầu bằng những bài viết và các diễn văn của Gandhi, ông nhận ra rằng những quan điểm của Mahatma Gandhi về sự phát triển kinh tế là hoàn toàn khác với kinh tế học chính thống, nhất là tư tưởng tự quản và nền sản xuất địa phương (Poorna Swaraj) của Gandhi [J.B.

Kripalani 1969: 115]. Vì vậy cần phải xem xét lại toàn bộ không chỉ lý thuyết kinh tế học hiện đại mà còn cả các tư tưởng kinh tế học nói chung. Nói cách khác, cần phải có một triết học kinh tế học mới. Bị ảnh hưởng mạnh mẽ bởi các tư tưởng của Gandhi, nhiều ý tưởng rời rạc của Schumacher đã được kết tinh lại trong thời gian làm cố vấn kinh tế tại Myanmar năm 1955. Thực tiễn phương Đông, cụ thể là nền văn hoá Phật giáo ở đây đã giúp ông nhận ra rằng không thể đơn giản áp dụng triết học kinh tế Phương Tây vào một quốc gia Phật giáo như Myanmar, vì nó sẽ "chỉ dẫn đến một cuộc chuyển giao các nhu cầu của xã hội tiêu thụ Phương Tây mà thôi". Theo ông, cái mà Myanmar cần là một lý thuyết Kinh tế học khác, gắn liền với nền đạo đức học truyền thống nơi đây. Đó chính là tư tưởng của Gandhi về một triết học kinh tế học đạo đức: "Một khoa Kinh tế học thực sự không bao giờ ngăn cản tiêu chuẩn đạo đức cao nhất chính là toàn bộ nền đạo đức chân chính..., đồng thời còn phải là một kinh tế học lương thiện...Kinh tế học thật sự có nghĩa là công bằng xã hội; nó thúc đẩy cái thiện của tất cả mọi người một cách bình đẳng bao gồm cả những kẻ yếu đuối nhất và không thể thiếu được đối với cuộc sống lương thiện" [Harijan, 9/10/1937 do Thomas Weber dẫn lại năm 1999].

Chính vì vậy mà một thập kỷ sau đợt công tác tại Myanmar, Schumacher đã viết một luận văn nổi tiếng, và đã trở thành tuyên ngôn cho một trường phái kinh tế học mới - "Kinh tế học Phật giáo". Tiểu luận được mở đầu như sau: "Chính nghiệp" là một trong những đòi hỏi của Bát chính đạo của Đức

Phật. Vì vậy rõ ràng phải có một môn Kinh tế học Phật giáo”. Trong toàn bộ tiểu luận của mình, Schumacher đã chứng minh rằng kinh tế học hiện đại phương Tây là bạo lực, vì nó quan niệm lao động ngoài khoản tiền công ra không còn gì khác, vì vậy lao động là vô nghĩa về phương diện nhân tính. Trong khi đó: “Quan điểm Phật giáo coi chức năng lao động quan trọng gấp ba: tạo cơ hội cho một con người trở thành hữu ích và phát triển các khả năng của anh ta; tạo điều kiện cho anh ta vượt qua cái tôi cá nhân bằng sự kết hợp với người khác để thực hiện một nhiệm vụ chung nào đó; và tạo ra các sản phẩm và các dịch vụ cần thiết cho một sinh linh. Hơn nữa, các công quả từ lối sống như vậy sẽ trở nên vô tận... Và Phật giáo là “Trung đạo”, nên không hề có cái gọi là sự đối lập giữa tinh thần và sự thịnh vượng về mặt vật chất. Không phải của cải chặn đường giải thoát, mà là xan kết (tham luyến) luôn gắn liền với của cải; không phải việc hưởng thụ khoái lạc, mà là dục vọng về các khoái lạc. Vì vậy nguyên tắc chủ đạo của kinh tế học Phật giáo là tính giản dị và phi bạo lực [Schumacher 1966].

Dù chỉ là một tiểu luận nhỏ với 5 trang in, nhưng “Kinh tế học Phật giáo” đã trở thành một tác phẩm kinh điển và đã tạo ra cả một trường phái kinh tế học như chính cái tên của nó, cho dù không một nhà kinh tế học hiện đại **thuần túy** nào chấp nhận. Tiếp nối tư tưởng của Schumacher, nhiều người đã khai thác sâu hơn và đúng hướng hơn cái phạm trù đạo đức học của ông từ góc độ Nhân học Phật giáo. Trong số đó đặc biệt phải kể đến học giả Phật giáo Thái Lan, Thượng tọa P.A.

Payutto với cuốn sách ***Kinh tế học Phật giáo - Trung đạo trong Thương trường*** (Buddhist Economics A Middle Way for the Market place). Ngay trong lời nói đầu, tác giả đã xác định rõ mục đích không chỉ của Kinh tế học Phật giáo, mà là kinh tế học nói chung như sau: “Thật sự thì kinh tế học là một “khoa học” thống nhất một cách rõ ràng nhất cái cụ thể và cái trừu tượng. Nó là một lĩnh vực mà những giá trị nhân văn trừu tượng tương tác một cách lờ lợ với thế giới vật chất. Giá như các nhà kinh tế học thôi không lẫn tránh các vấn đề giá trị đạo đức, thì có lẽ họ đã có một địa vị tốt hơn để tác động ảnh hưởng của mình đối với thế giới bằng một cách thức cơ bản và có lẽ họ đã đưa ra được các giải pháp về những vấn đề nhân đạo và những vấn đề của thế giới nói chung. Nói một cách lý tưởng thì kinh tế học phải có vai trò tạo ra cho con người các cơ hội phát triển cá nhân và xã hội một cách đích thực, chứ không chỉ đơn giản là một công cụ để nuôi dưỡng các nhu cầu ích kỷ và sự phân hoá xã hội, và ở một phạm vi rộng lớn, nó đã tạo ra sự mất cân bằng và bất an trong toàn bộ cấu trúc địa cầu với vô vàn hệ thống sinh thái của nó” [P.A. Payutto 1994: 3-5].

Trong công trình của mình, Schumacher cũng như Payutto không đi đến khái niệm nhân học, lại càng không hề đi đến khái niệm Nhân học Phật giáo, trong khi đó thực chất các công trình ấy lại là Nhân học Phật giáo, nhưng đã được các ông liên hệ một cách chân thành với kinh tế học. Vì vậy Tiểu luận của Schumacher và cuốn sách của Hòa thượng Payutto nổi tiếng không phải vì nội dung kinh tế học của nó, mà là vì cái tên

“Kinh tế học Phật giáo” với những tư tưởng nhân học đặc sắc của họ. Riêng cách tiếp cận của Schumacher – dù khó được các nhà Kinh tế học chia sẻ, nhưng lại hoàn toàn thuyết phục về phương diện nhân học mà ông không hề hay biết. Bởi vì rất đơn giản là ông đã chọn Bát chính đạo của nhà Phật làm điểm xuất phát. Để phù hợp với kinh tế học, Bát chính đạo đã được gán cho cái nội dung kinh tế là “Chính nghiệp” – (Right Livelihood). Nhưng toàn bộ nội dung của Bát chính đạo lại không hề gắn gì với kinh tế học, với sinh kế cả, vì đó là một hệ thống tư tưởng về con người – đó là con đường mà Đức Phật vạch ra để giúp “chúng sinh” trở thành con người tự do tự tại. Đó chính là lý do tại sao Kinh tế học Phật giáo của Schumacher – cho dù tầm vóc lớn lao về tư tưởng của nó – nên được nhìn nhận từ viễn cảnh Nhân học Phật giáo.

1.2. Nhân học Phật giáo: Nhân học Phật giáo, với trường hợp Mahayana, thường vẫn gọi là Đại thừa, nghiên cứu con người trong quan niệm của Phật giáo. Vì vậy đối tượng của nó là con người, nhưng không phải là con người nói chung mà là con người Phật giáo, hay con người theo quan niệm của Phật giáo. Phương pháp tiếp cận của nhân học Phật giáo là lý thuyết mạng, Theory of Heterarchy. Về vấn đề con người, Nhân học Phật giáo không chủ trương truy tìm vấn nạn cội nguồn, vì nó quan niệm cội nguồn hay nguồn gốc là vấn đề “quan nguyên” – nguồn gốc trong các mối quan hệ tương tác. Trong vốn ngữ vựng của Nhân học Phật giáo không có các khái niệm nhất nguyên, nhị nguyên và đa nguyên. Có thể coi nhân học Phật giáo là một dòng của nhân học nhận thức hiện đại, Cognitive

Anthropology [Tyler, Stephen A., editor. 1969], cho dù nó sâu sắc và triết để hơn nhiều so với cái gọi là Nhân học Nhận thức phương Tây.

Sở dĩ ngày nay người ta cần tiếp cận Phật giáo từ góc độ nhân học, bởi vì trong khoảng 2500 năm trở lại đây, rất nhiều nền văn minh, các nền văn hoá và các tôn giáo đã ra đời, biến đổi và thích ứng với thời cuộc. Tuy nhiên nhân loại dường như vẫn chưa bằng lòng với bất cứ hình mẫu con người nào, vì vậy nó vẫn không ngừng tìm kiếm cho mình một mô hình con người lý tưởng. Nhân học không có tham vọng tìm kiếm được mô hình con người lý tưởng cho các xã hội mà nó phụng sự. Tuy nhiên, một điều mà nó có thể làm là tìm ra từ trong quá khứ và từ thực tiễn những mô hình con người đã có để các xã hội ngày nay có thể chọn lựa được cho mình những gì mình mong muốn hoặc đang tìm kiếm.

Phật giáo là một tôn giáo vô thần và là một kho tàng triết học duy lý tuyệt đối. Chính vì vậy trong cách quan niệm của nó về con người chứa không ít những giá trị nhân đạo lớn lao. Không những thế, Phật giáo giống như mọi tôn giáo thế giới khác đều được các nền văn hoá biến đổi làm cho thích ứng với các giá trị văn hoá của riêng mình. Chỉ riêng khía cạnh này cũng đã làm nó chuyển tải những giá trị văn hoá phong phú của từng dân tộc trong từng thời kỳ khác nhau. Từ phương diện này, lịch sử Phật giáo cũng chứa đựng những giá trị to lớn của lịch sử văn hoá dân tộc.

II. Định hướng Tri thức của Trần Nhân Tông

Từ cuối Trần trở đi, trí thức Việt Nam bị chi phối bởi cách nhìn Nho giáo nên dường như không mấy sử gia có đủ nhãn lực để nhận ra tầm vóc con người vượt thời gian của Trần Nhân Tông. Nhà nho Ngô Sĩ Liên không biết nhiều hơn: “Vua nhân từ hoà nhã, cố kết lòng dân, sự nghiệp trù hưng sáng ngời thuở trước, thực là bậc vua hiền của nhà Trần”, nên chê: “Song để tâm nơi Kinh Phật, tuy nói là siêu thoát, nhưng đó không phải là đạo trung dung của thánh nhân” [Ngô Sĩ Liên 1985: 42]. Ngô Thì Sĩ cũng chỉ khen được đến mức: “Vua đi chơi, gặp gia đồng các nhà Vương hầu tất gọi tên đến mà hỏi: chủ mày đâu? Vẫn răn bảo các vệ sĩ không được quát mắng những người ấy...Vua Nhân Tôn như thế thật là khoan hậu” [Ngô Thì Sĩ 1960: 212].

Sách Tam tổ hành trạng viết: Đức Điều Ngự Giác Hoàng lúc còn làm thái tử thường hay theo Xa giá vua Thánh Tông lên chơi núi Yên Tử. [Lúc ấy] ngài muốn bỏ ngôi để đi tu, vua cha không cho. Khi đã lên ngôi, hàng ngày vua vẫn giảng cứu Kinh điển nhà Phật, các qui tắc nội thiền với ngài Đại Đăng, Tuệ Trung. An Nam Chí lược của Lê Tắc ghi: năm Nguyên Trinh thứ nhất 1295 “Vua An Nam họ Trần dâng biểu xin kinh Đại tạng” [Lê Tắc 1960: 127]. Sách Toàn thư ghi: “năm Hưng Long thứ ba (Nguyên Trinh năm thứ nhất 1295), sứ thần nhà Nguyên là Tiêu Thái Đăng sang...nhận được bộ kinh Đại Tạng đem về để ở phủ Thiên Trường, in bản pho để lưu hành”

[Ngô Sĩ Liên 1985:71]. Đây có lẽ là bộ Nguyên Tạng được khắc tại chùa Đại Phổ Minh, huyện Dư Hàng, Hàng Châu Trung Quốc trong vòng 13 năm, bắt đầu từ năm Nguyên Chí Nguyên 14 (1277, Trần Thánh Tông Hoàng đế, năm Bảo Phù thứ 5) đến năm Nguyên Chí Nguyên 27 (1290, Trần Nhân Tông Hoàng đế, năm Trùng Hưng thứ 6) thì xong, tất cả có 1422 bộ, 6017 quyển.

Có thể nói toàn bộ tư tưởng triết học của Trần Nhân Tông đã gói gọn trong cuộc đối thoại để truyền tâm ấn cho Pháp Loa. Khi Pháp Loa hỏi Điều Ngự Đầu Đà: “Nói rằng thuyết Hữu và thuyết Vô như dây sẵn dựa vào cây là như thế nào?” Điều Ngự Đầu Đà Trần Nhân Tông đáp: “Hữu cú vô cú, Phi hữu phi vô”, Thuyết hữu thuyết Vô, Chẳng Vô chẳng Hữu. Tư tưởng Thiền học nói chung và tư tưởng triết học của Trần Nhân Tông nói riêng có nguồn gốc từ tư tưởng của Long Thọ (Nàgàrjuna) vào khoảng thế kỷ II (SCN). Long Thọ được coi là Phật Thích Ca tái thế. Ông viết rất nhiều, nhưng đối với Đại thừa và Thiền môn thì quan trọng nhất là Trung quán luận, Madhyamika Sâstra. Đối với Long Thọ, Chân như, Chư pháp thực tướng, là “Không tính”, là Trung đạo Bát bất và chính là Bát nhã. Tư tưởng trung tâm của Long Thọ là “Bất sinh diệt bất diệt, bất thường diệt bất đoạn; bất nhất diệt bất dị, bất lai diệt bất khứ”. Không sinh, không diệt, không thường, không đoạn, không một, không khác, không lại, không đi chính là chân như, và là thực tướng của “Trung đạo”. Tư tưởng vô cùng sâu sắc và không đơn giản để có thể dễ dàng lĩnh hội của Trung đạo là Không tính – Shunyata - vượt lên khỏi cả Hữu lẫn Vô và chi phối một

loạt khái niệm cơ bản khác của Phật giáo Đại thừa, trong đó có khái niệm Bất sinh. Nhưng có phải “Chỉ với Bát nhã, mới biết được tất cả đều là Hư vô” [Hà Văn Tấn 1981: 71] ?.

“Không tính” có nghĩa là muôn vật đều hoàn toàn tùy thuộc lẫn nhau mà hiện khởi, không hề có cá thể biệt lập [D.T.Suzuki, Quyền thượng 1998: 103]. Bất sinh (Anutpada), theo D.T. Suzuki, do không tính (Shunyata) mà có, và do bất sinh nên không có thể giới của những đặc thù, nên cũng không có ý niệm về tự tính, ý niệm về nhị biên tính. Chúng được điều đó người ta đạt tới vô sinh pháp nhẫn, anutpattikadharmashanti – nhẫn nhận cái thực tính không được sinh ra. Phần dẫn Kinh Lăng già sau đây giúp ta hiểu rõ mối liên hệ giữa Không Shunyata, Bất sinh Anutpada, Bất nhị Advaya, và Vô tự tính Nishvabhava: Bấy giờ Bồ tát Đại Huệ Mahamati thỉnh bạch Đức Phật thuyết giảng về hữu và phi hữu. Đức Phật nói: có bảy loại Không 1) Không tướng 2) Không tự tính 3) Không vô hành 4) Không hành 5) Không thể gọi tên Hiện hữu 6) Cái không tối thượng 7) Cái không về sự Hổ tương. Thuyết giảng của Đức Phật cho thấy bốn thuật ngữ: không, bất sinh, vô tự tính và bất nhị có cùng một nghĩa. Đó là các sự vật đặc thù không có thực tính tối hậu. Một sự vật là không, không phải là hư vô, mà là do bất sinh. Nói khác đi, toàn bộ thế giới này là sự kết nối và không có gì ngoài sự kết nối. Chúng ngộ được điều đó thì tâm đạt được sự tĩnh lặng của không tính, bất sinh [D.T. Suzuki 1999, tr. 467-485].

Quan niệm bất sinh của Trần Nhân Tông rất rõ ràng. Và điều đó khẳng định rằng tâm ông

đã đạt tới sự tĩnh lặng của đấng Điều Ngự Giác Hoàng, nhưng không hề Hư vô. Không thể nói một con người như Trần Nhân Tông là Hư vô. Sách Tam tổ hành trạng miêu tả: Ngày 21 Bảo Sái đến Ngọa Vân. Vua thấy đến bèn cười hỏi: “Ta sắp đi đây, sao người tới muộn thế? Trong Phật Pháp có chỗ nào chưa hiểu được thì hỏi ngay đi!” Mấy ngày liền trời đất tối om, gió dật dữ dội, mưa tuyết phủ kín cây cối, hầu vườn chạy quanh am, chim chóc hót thê thảm. Đêm mồng một tháng chạp, sao sáng đầy trời, vua hỏi: - Giờ này là giờ gì? Bảo Sái thưa: - Bây giờ là giờ Tí. Vua lấy tay đẩy cánh cửa sổ trông ra mà nói: - Đây là giờ của ta đó! Bảo Sái hỏi: - Vua đi đâu bây giờ? Vua nói: - “Hết thầy pháp không sinh, hết thầy pháp không diệt. Hiểu được thế thì chư Phật thường hiện ra trước mắt, còn gì là đi, còn gì là đến”. Nói xong vua liền nằm như sư tử và tịch ở am trên núi [Ngô Thì Nhậm 1978, tr. 183-193].

III. “Tâm” và Kinh nghiệm chứng ngộ của Trần Nhân Tông

Tâm là khái niệm trung tâm của Thiền. Điều này đã được chính kinh nghiệm chứng ngộ của Trần Thái Tông khẳng định. Tuy không phải là Tổ của Thiền học Trúc lâm, nhưng lịch sử Thiền Trúc Lâm không thể thiếu được Thái Tông, ông nội Trần Nhân Tông. Giống như Lục Tổ Huệ Năng, ông đã tự chứng thánh trí với “Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm” [Trần Thái Tông 1992:56] (Nakvaci tpratisthitam cittam utpādayitavyam” – Hãy để khởi tâm mà không buộc vào đâu cả). Citta thường được dịch là “quan niệm” hay “tư tưởng” nhưng thường dùng hơn là tâm trí. Hán ngữ

“tâm” nghĩa rất rộng, không chỉ là tâm niệm hay tâm trí, mà còn là “tâm yếu” ; nó là một trong những chữ đặc dụng nhất và hàm xúc nhất trong triết học Trung Hoa [D.T. Suzuki 1998, Quyển hạ: 108].

Theo trường phái Duy thức luận thì chữ tâm có một số nghĩa chính [Thích Thiện Hoa 1992: 17]: 1) Tập khởi (Oita) là tất cả các pháp hiện hành huân tập hạt giống ở A lại da thức nên gọi là tập. Từ thức này sinh ra tất cả các pháp hiện hành gọi là Khởi [Phân Viện Nghiên cứu Phật học, Tập II, 1994: 1385]; 2) Duyên lự : Cái tâm dính lứu với cảnh giới, suy nghĩ về sự vật [Phân Viện Nghiên cứu Phật học, Tập I, 1994: 31]; 3) Thức (Parijnana): là tên gọi khác của tâm, có nghĩa là liễu biệt, phân biệt, hiểu rõ. Tâm phân biệt, hiểu được cảnh thì gọi là Thức [Phân Viện Nghiên cứu Phật học, Tập II, 1994: 1572]; ý (Mana): là tính toán, suy nghĩ về sự vật. Lấy tâm của ý niệm trước làm chỗ dựa sinh ra tâm của ý niệm sau thì gọi là ý [Phân Viện Nghiên cứu Phật học, Tập II, 1994: 1918]. Tuy nhiên Kinh Lăng Già, một trong những bộ kinh quan trọng đối với Thiền môn thì lại chủ trương Duy tâm luận. Theo Suzuki thì:

“Tâm được dùng theo hai cách, cách tổng quát và cách đặc thù. Chỗ nào tâm được dùng theo cách tổng quát thì nó là cái tên đặt cho tổng thể các hoạt động tâm thức gồm cả cái tâm nói riêng và các chức năng khác nhau của nó. Nhưng chỗ nào cái tâm được chia thành Tâm (citta), ý – Mạt na (Manas), ý thức - Mạt na thức (Manovijnana) và Ngũ thức (mắt, tai, mũi, lưỡi và thân) thì Tâm có một ý nghĩa đặc biệt. Nó là nguyên lý thống

nhất nhờ đó tất cả các hoạt động được hiểu là xuất phát từ một trung tâm. Manas là một hoạt tố phân biệt, hoạt tố này chia citta thành hai phần: một phần là cái nhận thức và phần kia là cái được nhận thức; phần này làm sự chấp ngã, phần kia làm đối tượng bị chấp...Mạt na thức tách biệt với Mat na, chỉ giữ chức năng về tri thức của Mạt na, có thể được dịch là cái tri thức trong trường hợp Mạt na được xem là tương đương với ý chí và tình cảm. Năm thức đó là năm cảm quan phân biệt của những hiện tượng đặc thù, mỗi thức trong môi trường cảm quan riêng" [Suzuki 1999: 405 - 406].

Như vậy, rõ ràng là Tâm thuộc về phương diện nhận thức luận. Nó chỉ đạt tới bình diện duy tâm khi nó vừa là kẻ nhận thức vừa là kẻ được nhận thức. Đó là Tâm nhận thức chính bản thân nó. Lúc đó Tâm bị đối tượng hoá và trở thành cái bóng của chính nó. Dục khởi sinh từ đó, hay nói cách khác là đã xuất hiện vọng kiến hoặc phân biệt. Có hiện tượng đó là vì Tâm là một Tạng, một kho chứa vô vàn các bija, chủng tử, hạt giống, đã được tích tập từ thời vô thủy, vì vậy mà Tâm tích nghiệp của ý và thân. Nói cách khác, Tâm chứa đựng mọi suy nghĩ và hành động. Vì vô thủy vô chung nên bản chất của Tâm là tĩnh lặng, không cần, không có nhu cầu, dục, phải nhận thức chính mình. Vì thế mà không có phân biệt. Nếu trong cái Như Lai tạng đó mà xuất hiện Manas, ý, thì các chủng tử sẽ có cơ hội nổi dậy trùng trùng duyên khởi những sai khác, phân biệt. Các sai biệt đó ý thức một cách lầm lạc rằng nó như một ngã, và nó có xu hướng nhìn nhận chính bản thân mình như một cá thể và xung quanh nó là những cá thể

khác. Về phương diện nhận thức, đó chính là quá trình đối tượng hoá. Đó chính là nguyên nhân của mọi cái ác. Như vậy là nhận thức luận Phật giáo, hay Nhân học nhận thức Phật giáo bắt đầu từ cái tuyệt đối để quay trở về với chính nó - cái tuyệt đối. Nó hoàn toàn khác với các định đề logic trong nhận thức luận phương Tây. Một phương pháp nhận thức như vậy không chấp nhận sự phân tích, mà chỉ chấp nhận kinh nghiệm, nhưng không phải là kinh nghiệm thông thường, mà là kinh nghiệm tuyệt đối, chứng ngộ.

Kinh nghiệm chứng ngộ đã được Trần Nhân Tông mô tả súc tích trong Hội thứ mười của “Cư trần lạc đạo phú” với bài Kệ: “Cư trần lạc đạo thả tùy duyên, Cơ tắc xan hề khốn tắc miên. Gia trung hữu bảo hưu tầm mịch, Đối cảnh vô tâm mạc vấn Thiền”, “Ở trần vui đạo thả tùy duyên; Đối đến thì ăn nhọc ngủ liễn, Trong nhà có báu thôi tìm kiếm, Đối cảnh không tâm chớ hỏi thiền” [Thích Thanh Từ 1995: 308]. Trong câu cuối cùng của bài kệ: *Đối cảnh vô tâm mạc vấn thiền*, thể hiện rõ tư tưởng Không tính của Thiền môn như một sự chối bỏ duy thức luận trong câu hỏi về Tâm. Tuy nhiên, vô tâm không phải là vấn đề có Tâm hay không có Tâm. Một câu hỏi như vậy sẽ không đúng với tinh thần của Trung luận. Vô Tâm ở đây chỉ có nghĩa là cái Tâm chân như đã lìa hết vọng niệm. Kinh Đại Bảo tích dẫn lời ngài Bồ tát Manjusri, Văn thù sư lợi, nói: “Như người học bắn khổ luyện thành tài, sau tuy vô tâm nhưng do luyện tập lâu ngày, nên hễ bắn là trúng. Ta cũng như thế, ban đầu học Bất tư nghị Tam muội, để tâm vào một chỗ . Nếu luyện tập lâu dài sẽ đạt thành tựu, lại vô tâm tưởng, luôn giữ giới

định. Tiên Đức nói: một niệm vọng tâm dấy lên thì sẽ sinh đủ mọi nỗi khổ ở thế gian, ví như con người nằm trong đám gai góc, không động đây thì gai không đâm. Nếu vọng tâm không dấy lên, thì luôn có cái vui tịch diệt” [Phân Viện nghiên cứu Phật học, Tập II, 1994: 1875].

Giống như một loạt thơ, phú và kệ của Tuệ Trung Thượng Sĩ, “Cư trần lạc đạo phú” dễ gây cho người ta cái ấn tượng “tự nhiên chủ nghĩa” trong lối sống của các Đại thiền sư. Nhưng đó chỉ là cái vẻ bề ngoài. Kinh nghiệm chứng ngộ đau đớn hơn nhiều, mất mát hơn nhiều so với người đời vẫn tưởng. Sống được ở đời mà lại vui được với đạo đâu có phải dễ. Bởi vì muốn vui được với đạo bằng cái vui hỉ lạc như vậy họ đã phải rèn tâm rèn thân để đạt tới tối thượng thừa tri thức. Điều đó lại đặc biệt khó đối với một người ở đỉnh cao quyền lực như Trần Nhân Tông. Chúng ta không bao giờ có thể biết được ông lấy đâu ra nhiều nghị lực, nhiều sức mạnh, ông làm sao để có được cái hùng tâm tráng chí đến như vậy để làm được những công việc vĩ đại đến như vậy. Cái vĩ đại của ông không hề giống với Hưng Đạo Đại vương. Hưng Đạo Đại vương vĩ đại với tư cách một nhà chiến lược quân sự và một vị tướng đại tài. Chúng ta cũng có thể tìm được ở Trần Nhân Tông những phẩm chất ấy. Cùng thượng hoàng Thánh tông tổ chức Hội nghị Diên hồng, Hội nghị Bình Than, cho thích chữ Sát Thát, giết giặc Nguyên, vào cánh tay để phát động chiến tranh nhân dân; ngoài ra việc tuyên truyền được Trần Nhân Tông làm rất tốt, vì hơn ai hết, ông biết rõ sức mạnh của vũ khí tinh thần. Chỉ bằng mấy câu thơ khắc vào

mạn thuyền: “Cối Kê cự sự quân tu ký, Hoan Diển do tồn thập vạn binh”. Chuyện cũ Cối Kê là chuyện Việt Vương Câu Tiễn, vua nước Việt thời Chiến Quốc đánh nhau với nước Ngô, chỉ còn một ngàn quân lui giữ Cối Kê mà sau vẫn đánh bại Ngô Phù Sai, khôi phục được đất nước. Thế mà bây giờ Hoan Diển - Nghệ Tĩnh vẫn còn tới chục vạn binh thì sợ gì không thắng được giặc, chỉ với vài chữ thôi, cũng đã làm cho quân dân toàn quốc nức lòng tin chắc vào ngày thắng lợi cuối cùng, dù cho thế giặc hiện giờ có mạnh đến đâu [Ngô Sĩ Liên 1985: 49]. Rõ ràng không một vị tướng nào có tầm chiến lược hơn ông. Chính phẩm chất lạc quan và dũng khí của một Thiền nhân đã được rèn luyện tâm linh như ông mới có được cái cốt cách đó.

Trần Nhân Tông đã có một “tiền định” về con đường đi của mình qua giấc mơ “Ngài thấy trong rốn mọc lên một hoa sen vàng lớn bằng bánh xe, trên hoa sen có Đức Phật vàng. Có người đứng bên cạnh chỉ Ngài nói: “Biết ông Phật này chăng? Là Đức Phật Biến Chiếu” [Thích Thanh Từ 1995: 287]. Về phương diện nhân học nhận thức, giấc mơ không có gì là ghê gớm, kỳ bí cả. Nó chỉ là một hình thức dưới dạng biểu tượng của những ý nghĩ, những ham muốn và chính những ý nghĩ, những ham muốn được lựa chọn ấy đã ăn sâu vào tâm khảm người ta, tiềm thức, mặt na thức, và có một lúc nào đó nó nổi lên, nó xuất hiện ra như là một dạng tự nhận thức. Đối với Trần Nhân Tông, giấc mơ về Phật Biến Chiếu có thể khiến người ta liên hệ đến Mật tông, vì Phật Biến Chiếu hay Biến Chiếu Như lai chính là Mahavairocana, Đại Nhật

Như Lai, là vị bản tôn của Mật giáo. Đại Nhật Kinh sơ viết: “Tiếng Phạn Vairocana, Tì lư giá na, là biệt danh của Mặt trời, có nghĩa là từ bỏ tối tăm, chiếu sáng khắp cả. Nhưng mặt trời thế gian thì phân biệt phương phần, nếu chiếu ở ngoài thì chẳng soi được bên trong, nếu sáng bên này thì chẳng tới được bên kia; chỉ chiếu ban ngày, chẳng soi sáng được ban đêm. Còn ánh sáng mặt trời trí tuệ của Như Lai thì chẳng giống như vậy, mà chiếu khắp mọi chỗ, là nguồn chiếu sáng lớn, không phân biệt trong ngoài, phương sở, ngày đêm. Mặt trời thế gian không thể ví cùng được, mà chỉ lấy một phần nhỏ tương tự, cho nên phải thêm chữ Đại vào mà gọi là Ma-ha Tì-lư-giá-na” [Phân Viện nghiên cứu Phật học, Tập I, 1994: 392].

Giấc mơ của Trần Nhân Tông, dù có thật hay được gán cho, không chỉ khái thị cuộc đời của một con người vĩ đại, mà nó còn khái thị một thời đại phục hưng văn hoá Đại Việt. Biển Chiếu Như Lai đã đến với Đại Việt, lần đầu tiên người Việt đã có vị Phật của mình, đã có mặt trời văn hoá của mình. Mặt trời ấy còn hơn cả vầng dương vẫn mọc hàng ngày, vì đó là Đại Nhật, xoá tan vô minh, chiếu sáng khắp nơi cùng chốn, không phân biệt trong ngoài, phương sở, không còn có bóng đêm. Chưa bao giờ trong lịch sử văn minh của mình, tri thức Việt lại tự toả sáng được đến như vậy. Trần Nhân Tông đã trở thành biểu tượng tâm linh của toàn dân tộc không phải vì ông là một vị Phật, mà chỉ vì với ông, người Việt đã chinh phục được tột đỉnh của tri thức. Và nguồn sáng tri thức ấy không toả sáng cho riêng ông, không để cho riêng ông thành Phật, mà toả sáng cho toàn thể chúng

sinh của ông. Một sứ mệnh như vậy rõ ràng là không có cái ngai vàng nào có thể sánh nổi. Với nghĩa đó, không hề có chất Mật tông nào trong con người Trần Nhân Tông. Thiền Trúc Lâm cũng không hề lặp lại thiền Lục Tổ Huệ Năng theo cách thức dân gian của dòng thiền này. Trúc Lâm là một dòng thiền bác học. Trần Nhân Tông xuất thân từ giới tinh hoa quý tộc, kế thừa định hướng tri thức của ông nội, của cha và đặc biệt là của người thầy Tuệ Trung Thượng Sĩ, lại được học với các bậc đại sư thông kinh điển khác. Bản thân Trần Nhân Tông cũng đã lập nhà học tại phủ Thiên Trường để giảng kinh điển. Sau khi nhà Nguyên cho kinh Đại Tạng, ông cũng đã cho chuyển thẳng về phủ Thiên Trường, đến Phật đường Phổ Minh của mình. Ông không phải là một thiền sư không kinh điển. Ngược lại, ông là một học giả Phật học.

Địa vị đặc biệt của Trần Nhân Tông trong tâm linh Việt còn ở chỗ con người ông duy nhất đã kết hợp được cả quyền lực thế tục lẫn quyền năng tôn giáo, nhưng lại không phải trên cơ sở sức mạnh quyền lực, càng không phải trên cơ sở sức mạnh tôn giáo, mà chính là ở sức mạnh đạo đức. Không giống với các dân tộc khác coi tâm là tâm trí, là nhận thức tối thượng bằng trí óc, người Việt lại coi tâm là đạo đức tối thượng, là tấm lòng. Vì vậy không phải vô cớ mà bông sen và đức Phật Biến chiếu không xuất hiện ở trên đầu, mà lại xuất hiện từ lỗ rốn – từ tấm lòng của Trần Nhân Tông. Một câu hỏi day dứt người nghiên cứu là tại sao Trần Nhân Tông không những có thể dễ dàng từ bỏ ngai vàng, mà ông lại còn đi theo dòng tu Đầu Đà, là dòng tu khổ hạnh? Điều đó không thể đơn giản lý giải là

vì ông đã kinh qua chiến tranh, đã hiểu biết và gần gũi với những con người có địa vị thấp nhất trong xã hội. Trần Khánh Dư cũng đã kinh qua chiến tranh, cũng đã từng thất bại ê chề phải đi bán than và cũng đã từng gần gũi với những con người thấp hèn. Nhưng thay vì tìm cách độ cho họ, ông lại tìm cách kiểm soát của họ, mà điển hình là vụ bán nón Ma Lô tại Vân Đồn. Chính vì vậy mà Sử ghi: “Dư tính tham lam thô bỉ, những nơi ông ta trấn nhậm mọi người đều rất ghét” [Ngô Sĩ Liên 1985: 59].

Trong khi đó lại có những nhân cách như Trần Thái Tông, Trần Tung, Trần Nhân Tông là vì sao?. Có ai đó đã cho rằng: nhà Trần vốn là dân chài ít học, nay có được quyền lực thì phải cố để trí thức hoá, hoặc để có được một ý thức hệ. Cách lý giải đó có thể không sai, nhưng có lẽ cũng không giúp cho người đọc hiểu được gì thêm về những con người vĩ đại ấy. Đối với nhân học nhận thức, trong đó có nhân học Phật giáo thì khao khát tri thức không nhất thiết đồng nghĩa với khao khát quyền lực. Khao khát tri thức không phải chỉ là một căn bệnh thời đại, một căn bệnh tìm kiếm ý thức hệ, mà trước hết đó là vấn đề cá nhân. Sẽ không bao giờ có được một Trúc Lâm Đệ Nhất tổ nếu không có một cá nhân như Trần Nhân Tông. Không có một dấu ấn thời đại tính nào trong việc Trần Tung ăn thịt để được hậu thế gọi là “ăn thịt có lý luận” [Hà Văn Tấn 1981: 70, 74]. Khao khát cái tuyệt đối có lẽ phải được coi là một cái dục lớn nhất. Vì vậy khi đã đạt tới vô tâm rồi thì người ta mới biết được rằng ngay cả cái siêu dục kia cũng chỉ là Không, Shunyata, mà thôi! Vì vậy, khi không còn dục vọng nữa thì

ăn cái gì hay không ăn cái gì cũng chỉ là Không mà thôi. Tư tưởng Bát bất là nhất quán và xuyên suốt toàn bộ các tác phẩm của Tuệ Trung Thượng Sĩ như Phật tâm ca, Phóng cuồng ca, Phàm thánh bất dị, Sinh tử nhàn nhi dĩ, Lễ Thiền sư Tiêu Dao ở Tinh xá Phúc Đường. Đó không phải là lý luận, lại càng không phải là lý luận của Tuệ Trung Thượng Sĩ. Đó chính là Trung Luận của Bồ Tát Long Thọ, đã siêu lên khỏi mọi phân biệt, mà chỉ có người chứng đắc mới được trải nghiệm. Vì vậy món thịt mà thường nhân ăn là thịt, còn món thịt mà Thượng Sĩ ăn bằng cái tâm thanh tịnh của mình đã trở thành Pháp Thực.

IV. Đạo đức học Trần Nhân Tông

Tạm thất bại với tư cách là một trường phái Kinh tế học “đạo đức”, Kinh tế học Phật giáo hiện đại đã phát triển một nhánh phái sinh là Sinh thái Chiều sâu – nên được gọi chính xác là **Nhân học Sinh thái Phật giáo**. Trường phái này lấy tuyển tập **Dharma Rain**, Pháp Vũ, do chính họ biên soạn, dưới ảnh hưởng của Phật giáo, làm nền tảng lý thuyết của mình. Vấn đề mà Dharma Rain quan tâm không phải là chuyên môn sinh thái học, mà là đạo đức học sinh thái. Nhưng ngọn cờ đạo đức học nào có thể dương lên để đối mặt với những hiểm họa sinh thái hiện thời do chính sự suy thoái đạo đức của con người gây ra? Người ta đã tiếp tục một phép thử mới sau phép thử của Schumacher bằng đạo đức học Phật giáo.

Tuyển tập được đánh giá như sau: “Đối với Phật giáo, Pháp có nghĩa là Kinh và Tạng. Nhưng còn có một Pháp mà những biểu hiện

văn hoá của nó lại hoàn toàn khác biệt. Đó là cuốn sách với hơn 70 bài tiểu luận đề cập đến những đề tài của chính các bộ Phật Pháp truyền thống, đến những lý giải đương đại về các Pháp đó, các tiểu luận nói về Phật giáo trần thế, thuyết hành động Môi trường như một bộ phận tu hành, những thử thách trong chính bản thân Phật Pháp và tu hành...vv. Những người ủng hộ Sinh thái Chiều sâu như John Seed, Bill Devall, Gary Snyder, Andrew McLaughlin và Joanna Macy đều bị ảnh hưởng bởi Phật giáo” [David Orton 2002].

Các Phật tử nhận thức rõ vấn đề sinh thái đang cố gắng phác thảo ra một “Phật giáo nhập thế” hoặc một eco-karma, nghiệp sinh thái. Trong trường hợp này, một trong những đồng biên tập Dharma Rain nói: “Vì những thuật ngữ mới được đưa ra và định nghĩa, nên một trong những phép thử chắc sẽ tương hợp với truyền thống Phật giáo đã có. Khởi đầu, sự phát triển của nghiệp theo hướng sinh thái không có vẻ thích hợp với quá khứ của Phật giáo...Những phẩm chất chủ yếu chẳng hạn như phi bạo lực và lòng từ bi được áp dụng vào cá nhân những con vật nhưng không phải vào loài hoặc các hệ thống sinh thái. Đồng thời những đặc điểm khác của Phật giáo cũng được viện dẫn để xem xét khái niệm nghiệp sinh thái. Các con vật chẳng hạn, được coi là nghiệp báo. So sánh với lịch sử tri thức và tôn giáo phương Tây, thì chỉ riêng niềm tin đó thôi cũng đã là một bước tiến dài vượt xa Nhân trung tâm luận” (Kraft, pp. 398-399).

Lập trường mà Dharma Rain và Hội đồng Toàn sinh, Council of All Beings, dựa vào để

phê phán đạo đức cá nhân tư sản chính là đạo đức học Phật giáo. Tuy nhiên Sinh thái học Chiều sâu dù tự nhận là một trường phái Phật giáo, nhưng họ cũng có khuynh hướng phê phán để vượt lên chính đạo đức học Phật giáo. David Orton cho rằng đạo đức học Phật giáo vẫn lấy con người làm trung tâm, vì vậy nó không khác gì Nhân trung tâm luận phương Tây. Đó chính là lý do Hội đồng Toàn sinh, mà không phải là Hội đồng Chúng sinh, hoặc Sattva, Hữu tình đã được sáng lập. Họ chiến đấu cho một thế giới xanh, vì vậy đối tượng lòng từ bi của họ không chỉ là giống Hữu tình mà còn cả cây cỏ là các giống vô tình. Vì vậy tuy công nhận đạo đức học Phật giáo, nhưng họ vẫn cho rằng đạo đức đó có thể dẫn tới khuynh hướng Narcissist, tự yêu mình [David Orton 2000].

Nhằm lẫn lộn của David Orton không phải không có lý do. Bản thân ông là một người được hấp thụ một nền giáo dục thanh giáo thuần thành và lại không hiểu biết nhiều về Phật giáo. Hơn nữa, một số Phật tử tham gia biên soạn Dharma Rain và là thành viên của Hội đồng Toàn sinh lại là những người Hinayana Thái Lan nên có thể họ không quan tâm đến Bồ tát nguyện của những người Mahayana. Nếu những người Hinayana có thể là những người Narcissist thì những người Mahayana không thể nào như vậy được. Và nói chung Phật tử không thể là Narcissist, vì họ không còn tự ngã. Đạo đức học Phật giáo không mang và không thể mang bóng dáng cá nhân, vì vô ngã tính của nó thể hiện mối tương quan của các cá nhân, các nhóm xã hội, các cộng đồng người với nhau và với toàn thể vũ trụ, mà không lấy cái gì làm

trung tâm cả, ngoài Tâm từ bi. Vì vậy nó là một viễn cảnh thuần túy tinh thành, phi xã hội tính, phi cá nhân tính, bởi vì nó là đạo đức của tình thương với mọi chúng sinh. Chính tính chất lý tưởng ấy của Đạo đức học Phật giáo làm cho những giá trị của nó luôn luôn thuộc về tương lai.

Vậy thì có thể nói đến một đạo đức học Trần Nhân Tông không? Chúng tôi cho rằng từ góc độ nhân học nhận thức là hoàn toàn có thể. Đạo đức nhân sinh hiểu theo nghĩa thông thường nhất là sự đối lập của cái thiện đối với cái ác. Trong phạm vi này Trần Nhân Tông là một thiện nhân, dù xét ở trách nhiệm cá nhân ông với những cá nhân khác, cá nhân ông với gia đình, dòng họ, với quốc gia. Nhưng đó chỉ là những phẩm chất đạo đức của con người ông, chứ không phải là đạo đức học của ông với tư cách là một hệ thống quan niệm, hành xử nhất quán và tác động đến xã hội. Nói đến đạo đức học của Trần Nhân Tông trước hết phải nói đến việc lựa chọn lẽ sống của ông. Về phương diện này có thể nói ngay rằng con đường mà ông lựa chọn là Đạo chứ không phải là Đời. Nhưng cũng phải nói cho chính xác rằng: giống như ông nội Trần Thái Tông, dù lựa chọn Đạo, nhưng Đời lại lựa chọn ông. Vậy thì ông làm gì giữa chọn lựa và bị/được chọn lựa đó? Nhưng có lẽ đó chỉ là câu hỏi của những con người bình thường như tôi, như anh, như nhiều người trong số chúng ta. Còn với ông, một con người “bất dị” thì không hề có cái gọi là sự phân biệt giữa ta và khác ta. Với Bát bất, bất sinh, bất diệt, bất thường, bất đoạn, bất nhất, bất dị, bất lai, bất khứ, ông đã

đồng nhất với không tính để trở thành vô tâm, con người ông đã không còn mâu thuẫn.

Đối với đạo đức học Phật giáo thì cái ác đồng nghĩa với dục, hoặc nhu cầu. Các nhà kinh tế học Phật giáo phê phán cái ác của chủ nghĩa tư bản trước hết là phê phán nhu cầu vô cùng tận mà xã hội này tạo ra cho con người. Schumacher cho rằng: “Chức năng của nhà kinh tế học hiện đại là đo lường “mức sống” bằng khối lượng tiêu thụ hàng năm khi cho rằng trong toàn bộ cuộc đời mình, một người tiêu thụ được càng nhiều thì càng “khá giả” hơn một người tiêu thụ ít. Một nhà kinh tế học Phật giáo sẽ coi lối tiếp cận này là đặc biệt phi lý: vì tiêu thụ chỉ là một phương tiện cho sự an lạc của con người, còn cái đích cần nhắm tới là đạt được sự an lạc tối đa bằng một lượng tiêu thụ tối thiểu...Tính chất giản dị và phi bạo lực rõ ràng gắn chặt với nhau. Mô hình tiêu thụ tối ưu, bằng việc tạo ra một mức độ thoả mãn cao của con người bằng tỷ lệ tiêu dùng tương đối thấp đã cho phép người ta sống mà không phải chịu sức ép và tình trạng căng thẳng và cho phép hoàn thiện những giáo huấn nguyên khởi của Đức Phật: “Khuyến thiện, lìa ác”. Vì các nguồn của cải vật chất ở mọi nơi đều hữu hạn, thì thà là người ta thoả mãn các nhu cầu bằng cách sử dụng tối thiểu các nguồn còn hơn là phải phụ thuộc vào một mức độ tiêu dùng cao” [Schumacher 1966].

Vậy là cái ác có nguồn gốc từ dục, hoặc nói theo ngôn ngữ kinh tế học hiện đại là nhu cầu. Nhu cầu càng giản dị thì lối sống càng thiện lành. Điều đó hoàn toàn phù hợp với đạo đức học Trần Nhân Tông. Là hoàng tử, là

thái tử rồi trở thành vua, sau đó trở thành Thái thượng hoàng, nhưng Trần Nhân Tông bao giờ cũng sống với những nhu cầu vật chất tối thiểu. Không chỉ có vật chất mà ngay cả quyền lực đối với hầu hết phạm nhân đều là nỗi khát khao không dứt. Nhưng với Nhân Tông thì quyền lực tối cao cũng không làm ông động lòng. " Năm 16 tuổi được lập làm Hoàng Thái tử, Ngài cố từ để nhường lại cho em, mà vua cha không chịu... Ngài thường ăn chay lạt thân thể gầy ốm. Thánh Tông thấy thế lấy làm lạ nên hỏi nguyên do. Ngài trình thật với cha. Thánh Tông khóc bảo: "Nay ta đã già, chỉ trông cậy một mình con, con lại làm như thế, làm sao gánh vác được sự nghiệp của tổ tiên?" Vua cưới trưởng nữ của Nguyên Từ Quốc Mẫu cho Ngài. Sống trong cảnh vui hoà hạnh phúc ấy mà tâm ngài vẫn thích đi tu. Một hôm vào lúc nửa đêm Ngài trèo thành trốn đi. Vua cha hay tin, sai các quan tìm thấy, Ngài bất đắc dĩ phải trở về. Năm 21 tuổi Ngài lên ngôi Hoàng đế. Tuy ở địa vị cửu trùng mà Ngài vẫn giữ mình thanh tịnh để tu tập. [Thích Thanh Từ 1995: 288]. Lĩnh hội được đạo Thiền, vua bèn quyết chí đi tu, lấy pháp danh là Điều Ngự Đầu Đà, người đời gọi là Điều Ngự Giác Hoàng, người theo hạnh đầu đà điều hoà và chế ngự được tâm. Như chúng ta đã biết Điều Ngự Sư hay Điều Ngự Trượng Phu; Giác Hoàng hay Giác Vương đều là những tên gọi khác của Đức Phật; Đầu Đà: Dhuta: rũ sạch, là một phép tu rũ bỏ ba loại tham trước về quần áo, thức ăn, nơi ở.

Người tu đầu đà hạnh phải khổ thực, vì vậy còn gọi là Hành giả. Họ phải giữ đúng 12 điều, Thập nhị đầu đà hạnh sau: 1) Mặc áo nạp y hay còn gọi là phần tảo y – là thứ vải

người ta đã vớt đi nay nhặt lấy, giặt sạch khâu thành áo; 2) Mặc loại áo Tam y là ba loại áo Tăng già lê, áo kép khâu bằng nhiều mảnh vải, Uất đa la, áo mặc giữa, và An đà hội, áo mặc trong cùng; 3) Khất thực tự đi xin ăn chứ không nhận đồ ăn của người khác mời, đãi; không ăn đồ ăn của nhà sư khác; 4) Chỉ ăn bữa chính một lần trước hay chính Ngọ, ăn bữa chính lần hai gọi là Dư thực, ăn nhẹ gọi là Tiểu thực, cháo, bánh trái, hoa quả; 5) Nhất thực: chỉ ăn một lần mà không ăn bữa Tiểu thực; 6) Chỉ ăn cơm đựng trong bát của mình, hết thì thôi; 7) Viễn ly xứ: ở nơi đồng không mông quạnh, xa dân cư; 8) Ở nơi mồ mả, nghĩa địa; 9) Ở dưới gốc cây; 10) Ở nơi trống trải, không có bóng cây che; 11) Chỗ nào có cỏ mọc thì ở, không cứ phải dưới bóng cây; 12) Thường ngồi kiết già mà không nằm.

Tam tổ hành trạng còn ghi: “Vua thường đi vân du mọi nơi, bài trừ những đền miếu thờ dân thần, và bố thí pháp dược cho nhân dân”. Đền miếu thờ dân thần trong quan niệm dân gian chính là những đền miếu thờ thần phồn thực lấy biểu tượng sinh thực khí hoặc quan hệ nam nữ, đực cái làm linh vật để cầu mong cho mùa màng tươi tốt, muôn vật sinh sôi, nảy nở. Dân thần là một khái niệm Nho giáo. Đối với Phật giáo, những tín ngưỡng như vậy được coi là ngoại đạo. Pháp dược là diệu pháp có thể chữa khỏi khổ não cho chúng sinh. Có ba loại pháp dược: 1) Thế gian pháp dược như ngũ hành, bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tiến, chỉ quán- Samatha: định; tam qui: qui y Phật, qui y Pháp, qui y Tăng; ngũ giới: giới sát sinh, giới trộm cắp, giới tà dâm, giới vọng ngữ, giới uống rượu

...vv; 2) Xuất thế gian Pháp được như Tam được, Kinh Pháp Hoa, phẩm Được thảo dụ: Tiểu, Trung, Thượng được thảo; Tứ niệm xử: quán thân là bất tịnh, quán thụ là khổ, quán tâm là vô thường, quán pháp là vô ngã; Bát chính đạo: Chính kiến, chính tư duy, chính ngữ, chính nghiệp, chính mệnh, chính tinh tiến, chính niệm, chính định...vv; 3) Xuất thế gian thượng thượng pháp được như Chỉ quán. Lấy chỉ quán cộng thêm với các pháp xuất thế gian thì có xuất thế gian thượng thượng pháp được. Cuối cùng Trần Nhân Tông đã hoàn thành được tâm nguyện của mình, hoàn thiện Đạo đức học của mình khi ông xuất gia và hiến trọn cuộc đời cho Phật Pháp. Vì vậy ông đã được người đời tôn là Thích Ca Tái thế, còn đệ tử Pháp Loa là Ca Diếp, Tổ thiền, và Tam tổ Huyền Quang là At Nan [Quốc Sử Quán Triều Nguyễn 1998: 575, (phần chú thích ghi tổ thứ nhất Trúc Lâm là Trần Thái Tông, không biết ghi nhầm hay đó là quan điểm của người chú?)].

Với người dân Việt ngày nay những giá trị tri thức và đạo đức học của Trần Nhân Tông cần phải được nghiên cứu thấu đáo. Người phương Tây phải tìm đến ngày một nhiều với các giá trị văn hoá, đạo đức và tri thức phương Đông, trong đó có chúng ta. Vậy thì lẽ gì chúng ta lại quên mất tiên khai của Đức Điều Ngự Giác Hoàng: “Gia trung hữu bảo hưu tầm mịch”! Trong nhà có của quý cần gì phải tìm kiếm. Không biết gia bảo ấy của dân tộc Việt còn phải đợi chúng ta đến bao giờ?

Ghi chú:

1. Bài tham dự Hội thảo Khoa học Quốc gia *Thân thể và sự nghiệp Trần Nhân Tông (1258 - 1308)*”, Trường Đại học Khoa học, Đại học Huế, TP. Huế, tháng 12-2003.

Tài liệu Tham khảo

David Orton 2002: ***Reflections on Buddhism and Deep Ecology***, in Comments on ***Dharma Rain: Sources of Buddhist Environmentalism***, edited by Stephanie Kaza and Kenneth Kraft, Shambala, Boston & London, 2000.

Hà Văn Tấn 1981: ***Nghĩ về Thiên và Thiên Trúc Lâm***, trong Yên Tử Non thiêng, Sở Văn hoá Quảng Ninh Xuất bản (năm 1984).

Kraft K. 2000: ***Dharma Rain: Sources of Buddhist Environmentalism***, edited by Stephanie Kaza and Kenneth Kraft, Shambala, Boston & London, 2000.

Kripalani J.B. 1969: ***Gandhi His Life and Thought***, Publications Division Ministry of Information and Broadcasting Government of India.

Lê Tắc 1961: ***An Nam Chí lược***, bản dịch tiếng Việt của Viện Đại học Huế xuất bản.

Ngô Sĩ Liên 1985: ***Đại Việt sử ký Toàn thư***, Tập II, Bản dịch tiếng Việt, NXB. KHXH Hà Nội.

Ngô Thì Nhậm 1978: **Hành trạng ba vị tổ**, trong **Thơ văn Ngô Thì Nhậm**, tập I, **Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh**; NXb. KHXH Hà Nội.

Ngô Thì Sĩ 1960: **Việt sử tiêu án – từ Hồng Bàng đến ngoại thuộc nhà Minh**. Bản dịch của Hội Việt Nam Nghiên cứu Liên lạc Văn hoá á Châu. Văn hoá á Châu xuất bản.

Payutto P.A. 1994: **Buddhist Economics A Middle Way for the Market place**. Published by Buddhadhamma Foundation.

Phân Viện nghiên cứu Phật học, 1994: **Từ điển Phật học Hán Việt**, Hà Nội.

Quốc Sử Quán Triều Nguyễn 1998: **Khâm định Việt Sử Thông giám Cương mục**, (Bản dịch tiếng Việt của Viện Sử học), Tập I, NXb. Giáo dục, Hà Nội 1998.

Schumacher E.F. 1966 **Buddhist Economics in Asia: A Handbook**, edited by Guy Wint, published by Anthony Blond Ltd., London.

Suzuki D.T. 1998: **Thiền luận**, NXb Thành phố Hồ Chí Minh.

Suzuki D.T. 1999: **Nghiên cứu Kinh Lăng già**, NXb. Thuận Hoá.

Thích Thanh Từ 1995: **Thiền sư Việt Nam**, Thành hội Phật giáo TP. Hồ Chí Minh.

Thích Thiện Hoa 1992: ***Duy thức học***, Thành hội Phật giáo TP. Hồ Chí Minh.

Trần Thái Tông 1992: ***Khoá hư lục***, Bản tiếng Việt của Sa môn Thích Thanh Kiểm, Thành hội Phật giáo TP. Hồ Chí Minh xuất bản.

Tyler, Stephen A., editor. 1969. ***Cognitive Anthropology***. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Weber T. 1999: ***Gandhi and Buddhist Economics*** in Journal of PeaceResearch; Vol-36, Number-3, May.

Nguồn gốc văn bản của kinh Quán vô lượng thọ: kinh văn của Tịnh Độ Tông

Nguyên tác: Kōtatsu Fujitta Kenneth K.Tanaka

Viết dịch: Thích Nhuận Châu

Dẫn nhập của người dịch (Kenneth K.Tanaka)

Ở Trung Hoa, kinh Quán Vô Lượng Thọ (Book on the Contemplation of the Buddha of Immeasurable Life) đóng một vai trò quan yếu trong giai đoạn đầu tiên của sự truyền bá Tịnh độ tông hơn bất kỳ kinh văn nào khác của tông này.[1] Từ đời Tùy cho đến đời Tống,[2] có ít nhất 40 luận giải về kinh này được trước tác, phần nhiều được biên soạn trước năm 800.[3] Như ngài Thiện Đạo, một vị tăng lỗi lạc xiển dương Tịnh độ tông Trung Hoa đã viết một luận giải đặc sắc về kinh Quán Vô Lượng Thọ để đánh dấu cho sự kiện trung tâm này.[4] Trước đó nữa, các luận giải quan trọng khác về kinh này của ngài Huệ Viễn, của ngài Trí Khải (c: Zhiyi 智顗) Đại sư tông Thiên thai, đã để lại một ảnh hưởng to lớn vượt qua giới hạn truyền thống Tịnh độ tông Trung Hoa, Nhật Bản và Triều Tiên.[5]

Có ba yếu tố giải thích cho sự quan trọng của kinh Quán Vô Lượng Thọ trong giai đoạn phát triển ban đầu của Tịnh độ tông ở vùng Á Đông.

Trước tiên, nó được xem như bản kinh xiển dương cho hai pháp tu tập để được vãng sanh: quán tưởng và xưng danh hiệu đức Phật A-di-đà. Như chúng ta sẽ thảo luận dưới đây, pháp quán khởi phát nhiều sự chú ý trong số Phật tử Trung Hoa vào đầu thế kỷ thứ V, như chúng ta được thấy bản dịch những bộ “quán kinh” trong thời kỳ này. Cũng vậy, pháp xưng danh thu hút được sự chú ý tập trung, khiến cho giáo lý này mau chóng thực hành trong số đông hàng cư sĩ hơn là những hạn chế và yêu cầu theo đúng quy cách của pháp thiền quán. Pháp xưng danh còn dành cho cả những người đã phạm những tội nặng khó được vãng sinh.[6]

Thứ hai, một số học giả hiện đại đã đưa ra lý lẽ rằng cảm hứng chủ đạo mà Hoàng hậu Vi-đề-hi[7] đã trải qua được ghi trong phẩm tựa của kinh Quán Vô Lượng Thọ (xem ở dưới) được củng cố bằng sự phát triển ý tưởng tinh thần con người bị câu thúc và tình trạng yếm thế của xã hội Trung Hoa vào hậu bán thế kỷ

thứ VI. Chuyện kể xác nhận tình trạng Phật giáo trong thời kỳ này đã đến giai đoạn mặt pháp, trong tình trạng những tai hoạ thiên nhiên và những cuộc nội chiến, đã lên đến đỉnh điểm với cuộc đàn áp Phật giáo từ năm 577-580 của Vũ Đế nhà Bắc Chu.[8]

Thứ ba, như được thấy rõ ràng trong vô số luận giải về kinh Quán Vô Lượng Thọ, kinh này là văn kiện quan trọng thúc đẩy các học giả xiển dương giáo lý Đại thừa. Một trong những giáo lý ấy đề cập đến các giai vị trong chín phẩm vãng sanh nằm trong cơ cấu chung của hệ thống giáo lý Đại thừa (marga).[9] Trong tiến trình này, bắt đầu từ thế kỷ thứ VI,[10] kinh Quán Vô Lượng Thọ đã giúp mang đến cho giáo lý Tịnh độ tông vị trí trọng tâm cho các chú giải của nhiều Tăng sĩ học giả.

Kinh Quán Vô Lượng Thọ dành trọn phần mở đầu cho câu chuyện vua A-xà-thế (s: Ajātaśatru) và vua cha Tần-bà-sa-la (s: Bimbisāra) cùng mẹ là Hoàng hậu Vi-đề-hi. Nghe Đề-bà-đạt-đa kể lại rằng cha ông đã định giết ông khi còn nhỏ nhưng không được, A-xà-thế liền nhốt vua cha Tần-bà-sa-la vào ngục với ý định bỏ đói cho đến chết.[11]

Nhưng Hoàng hậu Vi-đề-hi cứu sống vua Tần-bà-sa-la bằng cách bí mật đem thức ăn vào ngục mỗi lần đến thăm vua. Khi A-xà-thế phát hiện ra hành vi bí mật đó, trong cơn giận dữ đã ra lệnh hạ ngục mẹ ông luôn. Đau đớn về hành vi của con mình, Hoàng hậu Vi-đề-hi cầu cứu đến lời khuyên của đức Phật, và mong ước được sinh vào một nơi mà không có những nỗi khổ đau. đức Phật liền phóng quang thị hiện cho bà vô số cõi giới trong khắp mười phương, Hoàng hậu Vi-đề-hi đã chọn cõi Cực lạc của đức Phật A-di-đà.

Đức Phật tiếp tục giảng giải những công hạnh tu tập cần thiết để quy hướng về cõi Tịnh độ của đức Phật A-di-đà. Những công hạnh này là 'Ba nghiệp thanh tịnh,'[12] gồm kính trọng cha mẹ và sư trưởng, giữ giới và tụng đọc kinh điển Đại thừa. Qua năng lực thần thông, đức Phật đã cho Hoàng hậu Vi-đề-hi và những người thân thấy được cảnh giới Tịnh độ của đức Phật A-di-đà và nhờ đó mà bà chứng được vô sanh pháp nhẫn.

Không lo âu về thọ mạng trong đời sau thì sẽ không có được sự lợi lạc từ lời 'khai thị' của Đức Phật, Hoàng hậu Vi-đề-hi thưa hỏi về phương pháp tu tập để được vãng sanh. Để trả lời, đức Phật đã dạy cho bà 16 pháp quán,

bắt đầu với pháp quán về mặt trời mọc ở cõi Ta-bà này,[13] và chuyển sang kích thước vật lý của cõi Tịnh độ (Sukhāvatī), như đất đai, cây cối, ao hồ; rồi nói về đức Phật A-di-đà và các vị Bồ-tát trợ thủ như Bồ-tát Quán Thế Âm và Bồ-tát Đại Thế Chí. Ba pháp quán sau cùng đề cập đến các đối tượng của chín phẩm vãng sanh[14] và chi tiết từng phẩm hạng mà mọi người có khả năng đạt được. Lời chỉ dạy của đức Phật về 16 pháp quán tạo thành chủ đề chính trong phần chánh văn của bộ kinh. Kinh Quán Vô Lượng Thọ kết thúc bằng sự quả quyết rằng Hoàng hậu Vi-đề-hi chắc chắn sẽ được vãng sanh, và khuyến tấn người đọc truyền bá sâu rộng giáo nghĩa kinh văn.

Lai lịch của các bản dịch

Đã từ lâu, kinh Quán Vô Lượng Thọ được xem là một trong “Ba kinh Tịnh độ,” cùng với Vô Lượng Thọ kinh (Đại bản A-di-đà–Larger Sukhāvatīvyūha-sūtra) và kinh A-di-đà (Tiểu bản A-di-đà–Smaller Sukhāvatīvyūha-sūtra). Theo truyền thống, bản kinh này được gọi là Quán Vô Lượng Thọ kinh và Vô Lượng Thọ Quán kinh[15] và được xem là do ngài Cương-lương-da-xá (s: Kālayāśas 曇良耶舍; 383-442?) dịch vào thời Lưu Tống.

Tập sách sớm nhất ghi lại sự kiện kinh này do ngài Cương-lương-da-xá dịch là Pháp kinh Lục[16] (Catalogue of Scriptures Compiled by Fa-Ching), sưu tập năm 593, vào đời Tùy. Sách ghi rằng, “Vô Lượng Thọ Quán kinh, 1 quyển, dịch vào niên hiệu Nguyên Gia[17] đời Lưu Tống, Sa-môn Cương-lương-da-xá dịch kinh này tại Yang-chou.”[18] Chính mục này đã được ghi nhận qua hầu hết các bản sao lục về sau.[19] Tuy nhiên, trong tác phẩm cổ xưa nhất hiện còn lưu hành, Chú Tam tạng dịch kinh (A Compilation of Notices on the Translation of the Tripiṭaka)[20] của Tăng Hựu (僧祐)[21] soạn, khoảng từ năm 502-515, được soạn trước Pháp Kinh Lục– ghi kinh Quán Vô Lượng Thọ trong chương thứ tư của nó trong phần “Những kinh văn pha tạp của những dịch giả khuyết danh.”[22] Nhưng trong Cao tăng truyện (Biographies of Eminent Monks), do Huệ Kiếu[23] soạn năm 519–cũng như trong Pháp Kinh Lục–là Cương-lương-da-xá (s: Kālayāśas 曇良耶舍) đã dịch kinh Quán Vô Lượng Thọ.[24] Cũng vậy, theo hai cuốn lục được soạn vào đời Đường, Nội điển lục,[25] soạn năm 644 (Đại Đường Nội điển lục–Catalogue of Inner Scriptures, Compiled During the Great T’ang Period)[26] và Khai nguyên Thích giáo lục

(Catalogue of Śākya-muni's Teachings, Compiled During the Great T'ang Period),[27] soạn năm 730, Sung ch'í lu của Tao-hui (Catalogue of Scriptures Compiled During the Sung ch'í Period), đều ghi Cương-lương-da-xá (s: Kālayaśas 曇良耶舍) dịch kinh Quán Vô Lượng Thọ. Do Sung ch'í lu đã thất lạc khi Phí Trưởng Phòng[28] soạn Lịch đại Tam bảo ký (Record of the Three Treasures Throughout Successive Generations)[29] vào đời Tuỳ năm 597, sự ghi nhận kinh Quán Vô Lượng Thọ trong Cao tăng truyện (Biographies of Eminent Monks) tạo nên chứng cứ xưa nhất của kinh văn cho sự hiện hữu của nó trong số những bản kinh hiện còn lưu hành.

Trong tác phẩm Chú Tam tạng dịch kinh (A Compilation of Notices on the Translation of the Tripiṭaka), có khả năng xếp kinh Quán Vô Lượng Thọ vào những bản kinh của những dịch giả khuyết danh, giả định rằng hoặc do vì Tăng Hựu (僧祐) không biết được Cương-lương-da-xá là dịch giả, hoặc là Tăng Hựu (僧祐) không chấp nhận sự gán ghép như vậy. Mặc dù điều này đã đưa ra một mức độ hoài nghi nào đó về tính chất xác thực của dịch giả, nhưng nó không hội đủ lý lẽ để hoàn toàn bác bỏ nguồn gốc tác giả của nó là

Cương-lương-da-xá. Thực vậy, khi soạn chương “Những kinh văn hỗn hợp của những dịch giả khuyết danh” (kinh Quán Vô Lượng Thọ nằm trong số đó), Tăng Hựu (僧祐) đã đích thân ghi chú, “Do vì tính uyên bác còn ở mức độ thấp, và cần có nhiều khảo cứu hơn nữa, nhiều chỗ (trong kinh văn này) chưa được trọn nghĩa. Nguyên xin các bậc cao minh phủ chính cho khiếm khuyết này.”[30]

Như những dòng chữ này đã chỉ rõ, cảm thấy cần bỏ ngỏ cho đời sau làm sáng tỏ. Thật đúng như vậy trong tác phẩm mà Huệ Kiếu, soạn sau Tăng Hựu không lâu, chắc hẳn đã tìm ra được những chứng cứ để điều chỉnh quan điểm mới đây và xác định người dịch kinh là Cương-lương-da-xá. Mặc dù niên đại của Huệ Kiếu (497-554) sau Tăng Hựu (445-518), nhưng quan điểm của Huệ Kiếu vẫn đáng tin cậy vì ông không xa với Cương-lương-da-xá.

Theo Cao tăng truyện (Biographies of Eminent Monks),[31] Cương-lương-da-xá (s: Kālayāśas 曇良耶舍) sinh ở Tây Vực (Western Region), thông hiểu Tam tạng Kinh, Luật, Luận; ngoài ra, Sư còn là người siêng năng tu tập thiền định và “không ngừng truyền bá

các môn tam-muội đến các nước.” Sư đến kinh đô Kiến Khang của nhà Tống vào năm Nguyên Gia thứ nhất[32] (424–Giáp Tí), khi ở chùa Đạo Lâm trên núi Chung Nam, theo lời thỉnh cầu của Sa-môn Seng-han, sư dịch[33] hai bộ kinh, Dược Vương Dược Thượng quán (Contemplation on Bhaiṣajyarāja and Bhaiṣajyasamudgata; sau đây gọi là Dược Vương Dược Thượng quán kinh–Bhaiṣajyarāja Contemplation Sūtra),[34] và kinh Quán Vô Lượng Thọ, ghi là “[Seng-han] liền dịch[35] ngay (hai bản kinh trên).” Cao tăng truyện còn bình luận thêm, “Như là một diệu pháp vi diệu để chuyển hóa nghiệp chướng và là đại sự nhân duyên [dẫn đến vãng sanh] vào cõi Tịnh độ, hai kinh này liền được trì tụng rộng rãi và truyền bá khắp nơi vào đời Tống.” Sau đó Cương-lương-da-xá về Giang Lăng. Năm Nguyên Gia thứ 19 (442), Sư qua miền Mân Thục của Tây Vực, truyền bá pháp tu tập thiền định. Sau sư trở về lại Giang Lăng, thị tịch ở đó vào năm 60 tuổi.

Chính xác Sư thị tịch năm nào thì không được ghi rõ theo tư liệu trên, nhưng theo thời gian dịch kinh Quán Vô Lượng Thọ, tin chắc đó là vào khoảng năm đầu đến năm thứ 19 niên

hiệu Nguyên Gia (424-442). Như vậy, kinh Quán Vô Lượng Thọ đã được dịch ngay sau năm 421, đó đúng là năm Vô lượng thọ kinh (Sutra on the Buddha of Immeasurable Life) được dịch—có nghĩa là sự kiện ngài Khang Tăng Khải (s: Samgha-varman 康僧鎧) dịch Đại bốn A-di-đà kinh (Larger Sukhāvatīvyūha-sūtra), mà nay được coi như là do Phật-đà-bạt đà-la (佛駄跋陀羅 Buddhahadra; 359-429), và Bảo Vân (寶雲 376-449) dịch.[36]

Bởi nguyên do này và các sự kiện khác (sẽ được trình bày ở sau), ngày tháng này được xem là chính xác về mặt lịch sử.

Tuy nhiên, có một số tác phẩm sao lục thay vì vậy, lại xếp Đàm-ma-mật-đa [37] trong thời Lưu Tống như là dịch giả của “Quán Vô Lượng Thọ kinh, 1 quyển.” Một trong những sao lục này là Đại Châu lục (Catalogue of the Great Chou Period), soạn năm 695,[38] căn cứ vào Khai nguyên lục xếp kinh Quán Vô Lượng Thọ như là bản kinh ‘thất truyền’.[39] Cả hai đều lưu ý rằng sự sắp xếp này vốn xuất phát từ Pao-ch’ang lu (Catalogue by Pao-ch’ang), soạn vào đời Lương, năm 518. Tuy nhiên, điều này không được thuyết phục,

ngay cả Phí Trưởng Phòng, người đã y cứ rất rõ vào Pao-ch'ang lu, lẫn bất kỳ các tác phẩm nào trước Đại Châu lục–bắt đầu với Chú Tam tạng dịch kinh – được nhắc đến như vậy.

Tiểu sử của Dharmamitra có trong Chú Tam Tạng Dịch kinh,[40] Cao Tăng Truyện,[41] và trong Danh Tăng Truyện Sao[42] của Pao-ch'ang. Theo những nguồn gốc này, Pao-ch'ang xuất thân từ Chi-pin, (Càn-đà-la, hoặc Kashmir), là người tinh thông thiền định. Năm Nguyên Gia thứ nhất,[43] Sư đến đất Tống và sau đó đến kinh đô Kiến Khang qua ngã Ching-Chou. Tại chùa Chi -huan ở kinh đô, Sư dịch nhiều kinh về thiền như “Quán kinh, Thiền pháp yếu, Phổ Hiền quán, Hư Không Tạng quán.”[44] Sau đó, Sư đến ngôi chùa nhỏ Đông Lâm (Tung-lin) ở Chung Nam sơn, Sư thị tịch ở đó vào năm Nguyên Gia thứ 19 (442), lúc Sư 87 tuổi (80 tuổi theo Danh tăng truyện sao).

Trong những sử liệu này thì không có sự liên quan nào giữa Dharmamitra với bản dịch Quán Vô Lượng Thọ Phật kinh. Do từ chỗ quy kết sai lầm ghi trong Đại Châu lục và Khai nguyên lục có lẽ là do nhầm lẫn có thể xảy ra giữa hai vị Tăng tương đồng về tiểu sử; cả Dharmamitra và Cương-lương-da-xá đều là

những vị tinh thông về thiền quán, đều đến kinh đô Kiến Khang của nhà Tống vào thời điểm rất giống nhau, cả hai đều đã dịch một số kinh về thiền quán.[45] Bất luận nguyên do lầm lẫn nào, đến nay vẫn không có căn cứ xác đáng nào để thừa nhận Dharmamitra là dịch giả của Quán Vô Lượng Thọ Phật kinh.

Trong Lịch đại Tam bảo ký của Phí Trường Phòng có nhắc đến “Quán Vô Lượng Thọ Phật Kinh, 1 quyển ” lưu hành vào đời Hậu Hán và Đông Tấn, mục ghi về những kinh của các dịch giả khuyết danh, như thể gợi ý rằng hai bản dịch kinh này trước đó đều khác hẳn với bản đang lưu hành của Cương-lương-da-xá dịch.[46] Phí Trường Phòng ghi là đã trích dẫn từ chương “Những kinh văn hỗn hợp của những dịch giả khuyết danh” mà ông đã đọc trong Chú Tam tạng dịch kinh (A Compilation of Notices on the Translation of the Tripiṭaka), nhưng thực ra, ý này chẳng có căn cứ xác đáng nào cả. Như đã lưu ý trước đây, Chú Tam tạng dịch kinh chỉ ghi một một bản dịch kinh Quán Vô Lượng Thọ và không có chứng cứ nào đã tham chiếu từ bản lục đời Hậu Hán và Đông Tấn về những kinh văn của những dịch giả khuyết danh. Như vậy, mục này nên được xem như chẳng gì khác hơn là

sự thêm thắt của Phí Trưởng Phòng, đặc biệt trong sự soi sáng của sự kiện Trí Thăng[47] (Chih- sheng), tác giả của Khai nguyên lục cũng bác bỏ ý kiến có hai bản dịch như vậy từng hiện hữu.[48] Có một học giả thời hiện đại đã theo đó đi quá xa đến mức trau chuốt mục Lịch đại Tam bảo ký như là 'một tác phẩm kiệt xuất.'[49]

Trong mỗi tương quan này, Tịnh độ vãng sanh truyện (Biographies on Rebirth in the Pure Land) của Giới Châu[50] (986-1077) và Lạc bang di cảo (Accounts of Rebirths in the Country of Bliss) của Tông Hiếu[51] (1151-1214) vào đời Tống, cả hai tác phẩm đều nói đến một vị tăng pháp danh Seng-hsien đã đến Trường An vào những năm đầu đời Đông Tấn, vào khoảng niên hiệu Đại Hưng (大興; 318-321). Vị tăng này được mô tả trong các tác phẩm này như thể là người đã biết rõ Thập lục quán kinh (Sixteen Contemplations Sūtra)—nói cách khác, bản kinh Quán Vô Lượng Thọ đang lưu hành hoặc bản kinh nào khác có cùng nội dung—đề cập đến “ba công hạnh và phát nguyện (vãng sanh) về cõi Tịnh độ, và chín phẩm vãng sanh.” Điều này, dĩ nhiên, là một thêm thắt của đời sau, không thể tin được; mặc dù Cao tăng truyện cho

chúng ta biết Seng-hsien là người quy hướng đức Phật A-di-đà, nhưng cũng chẳng có gì khác hơn là đưa ra mối liên hệ của Seng-hsien với kinh Quán Vô Lượng Thọ.[52]

Chúng ta đã điếm qua các bộ lục gắn liền với bản dịch tiếng Hán của bộ kinh này. Tuy nhiên, ngoài ra còn có các bản dịch kinh Quán Vô Lượng Thọ trong tạng Uigur (Mông Cổ).

Một trong số đó là bản viết tay một trang được phát hiện ở vùng Thổ Phồn (Turfan), được mang về do đoàn khảo cứu của Ōtani. Bản sao chụp trang kinh ấy cùng với ghi chú và bản dịch của Tachibana Zuichō được tìm thấy trong Nitaku sōsho.[53] Haneda Tōru đã xuất bản tác phẩm có sửa chữa của Tachibana,[54] nhưng mặc dù có những ý kiến khác nhau về cách giải thích bản văn, vẫn không có gì nghi ngờ rằng bản thảo trong tạng Uigur (Mông Cổ) tương đương với một phẩm quán về Bồ-tát Quán Thế Âm trong điều thứ 10.[55] Dù kinh văn không tương ứng hoàn toàn với bản dịch tiếng Hán, nhưng nói chung có thể tin nó được dịch lại từ bản dịch tiếng Hán, căn cứ vào những chứng cứ là thường có những chuyển ngữ tiếng Hán[56] trong đó. Quan điếm này được

tán thành bởi thực tế là phần lớn văn học Phật giáo Mông Cổ đang lưu hành đều được dịch từ tiếng Hán.[57]

Có một thuyết trước đây đã từng đưa ra khẳng định rằng có một bản kinh tương tự như kinh Quán Vô Lượng Thọ được tìm thấy trong các bản khắc của nước Khang Cư (Sogdian). Ý kiến này được đưa ra bởi Hans Reichelt, người đã biên tập và dịch Quán kinh sang tiếng Đức (Der Dhyāna Text, Meditation Sūtra) từ bản khắc tiếng Khang Cư, đã chỉ cho thấy sự tương đồng của nó với kinh Quán Vô Lượng Thọ.[58] Dù thuyết này chỉ vừa mới được giải thích ở Nhật Bản,[59] căn cứ vào phân tích kỹ lưỡng về bản Thiền kinh này, Friedrich Weller đã chỉ ra rằng kinh ấy tương quan với Quán Phật tam muội hải kinh (Sūtra on the Sea Samādhi Attained Through Contemplation on the Buddha; sau gọi là Tam muội hải kinh Samādhi Sea Sūtra).[60] Do vậy, chúng ta phải kinh luận ngay rằng không còn bản dịch nào bằng tiếng Khang Cư về kinh Quán Vô Lượng Thọ còn tồn tại.

Vấn đề liên quan đến việc sưu tập (biên soạn)

Như đã trình bày, một sự kiện hiển nhiên là không có bản gốc tiếng Sanskrit về kinh Quán Vô Lượng Thọ còn tồn tại đến ngày nay, cũng không có bản dịch tiếng Tây Tạng để hỗ trợ cho sự có mặt sớm hơn một bản gốc tiếng Sanskrit. Bản dịch tiếng Mông Cổ (Uigur) không chắc là được dịch lại từ bản tiếng Hán, như thế là đã cho bản tiếng Hán kinh Quán Vô Lượng Thọ đang lưu hành một hiện trạng nguồn gốc văn bản. Tuy nhiên, như đã trình bày, không bao giờ có hơn một bản dịch kinh này của Cương-lương-da-xá, và ngay cả bản dịch này cũng còn bị bao quanh những vấn đề về tính chất xác thực của nó.

Cương-lương-da-xá cũng được công nhận với bản dịch những kinh có cùng nguồn gốc văn bản, như Dược Vương kinh (Bhaiṣajyarāja Sūtra), vốn thiếu bản đối chiếu cả tiếng Sanskrit đến tiếng Tây Tạng cũng như các bản tiếng Hán khác. Trường hợp tương tự đối với các bản quán kinh khác được dịch cùng thời gian như: Tam muội hải kinh (Samādhi Sea Sūtra)[61] của Phật-đà-bạt-đà-la (359-429), Quán Phổ Hiền Bồ-tát hạnh pháp kinh (Sūtra on the Contemplation of the Cultivation Method of the Bodhisattva Samantabhadra; sau đây sẽ gọi là Phổ Hiền

Quán kinh–Samantabhadra Comtemplation Sūtra)[62] và Quán Hư Không Tạng Bồ-tát kinh (Sūtra on the Comtemplation of the Bodhisattva Ākāśagarbha; sau đây sẽ gọi là Hư Không Tạng Quán kinh–Ākāśagarbha Comtemplation Sūtra)[63] của Dharmamitra; và Quán Di-lặc Bồ-tát thượng sanh Đâu-suất thiên kinh (Sūtra on the Comtemplation of the Bodhisattva Maitreya’s Ascent to Rebirth in the Tuṣita Heaven; sau đây sẽ gọi là Di-lặc Quán kinh–Maitreya Comtemplation Sūtra)[64] của Chu-Chu Ching-sheng. Mặc dù bản dịch Di-lặc Quán kinh tiếng Tây Tạng được tìm thấy trong ấn bản sDe-dge and Lhasa[65] (bản dịch Di-lặc Quán kinh chứ không phải ấn bản Bắc Kinh, sNar-than, hoặc ấn bản Co-ne của Phật giáo Tây Tạng), bản dịch Di-lặc Quán kinh này là bản dịch lại từ tiếng Hán, cho biết rằng ở Tây Tạng cũng vậy, không biết đến bản gốc tiếng Sanskrit của những kinh này. Đưa ra những tình huống như thế chung quanh các bản Quán kinh, chúng ta không thể nào xem sự không hiện hữu của bản gốc tiếng Sanskrit của kinh Quán Vô Lượng Thọ như là một trường hợp cá biệt.

Người ta không thể nào xác định dứt khoát nhan đề bản kinh Quán Vô Lượng Thọ sẽ là như thế nào.[66] Nhất là chúng ta khó hiểu thuật ngữ Sanskrit về chữ quán,[67] dù chữ quán thường để dịch thuật ngữ vipaśyanā trong tiếng Sanskrit. Ngữ cảnh mà từ này sử dụng trong kinh tương đương với dhyāna.[68] Thế thì, dĩ nhiên, chẳng có sự bảo đảm nào nhan đề kinh tiếng Hán hiện nay là dịch sát theo nhan đề kinh tiếng Sanskrit. Dù ở mức độ nào, tính không chắc chắn vây quanh ngay cả trong mối tương quan với nhan đề bản kinh này.

Nếu chúng ta chấp nhận rằng Cương-lương-da-xá đã dịch kinh Quán Vô Lượng Thọ từ tiếng Sanskrit, thì nguồn gốc văn bản từ tiếng Sanskrit lẽ ra phải được sao lục (ghi nhận) ít nhất từ đầu thế kỷ thứ V. Tuy vậy, không có một bằng cứ chứng minh cho sự hiện hữu của kinh ở Ấn Độ trong thời kỳ đó. Dù có một học giả đã gợi ý rằng kinh này được gán vào trong Vô lượng thọ kinh ưu-ba-đề-xá nguyện sinh kệ của ngài Thế Thân, thường được gọi là Tịnh độ luận (Treatise on the Pure land), nói chung không có một học giả nào chấp nhận giả thuyết này và rất chắc là điều ấy không hề có.[69]

Sự không hiện hữu của nguồn gốc bản kinh này đưa ra một nghi ngờ nghiêm trọng về giả thuyết bản kinh Quán Vô Lượng Thọ hiện đang lưu hành được biên soạn ở Ấn Độ. Căn cứ vào những chứng cứ đã đưa ra, một vài giả thuyết bác bỏ lập luận bản kinh trên được soạn tập ở Ấn Độ đã được đưa ra gần đây ở Nhật Bản. Ý kiến này đại khái có thể chia thành hai: thuyết soạn tập ở Trung Á và thuyết soạn tập ở Trung Hoa. Do vậy, tôi sẽ phân tích nguyên do mà hai ý kiến trên đã y cứ và rồi nỗ lực để xác định điều nào tạo nên quan điểm đúng đắn.

Thuyết soạn tập ở Trung Á

Kasugai Shinya[70] có lẽ là người đầu tiên đưa ra ý kiến này. Theo ông, kinh Quán Vô Lượng Thọ và những Quán kinh khác được biên soạn như là kinh văn tinh yếu hay cô đọng của Đại thừa Ấn Độ nhằm chuyên môn hóa sự tu tập, đến phiên nó được kích thích bởi khuynh hướng tự do khởi phát đương thời tại vùng Gandhāra (Kiền-đà-la). Căn cứ vào những dữ kiện như nơi xuất thân của người dịch những Quán kinh, thì việc soạn tập những kinh này phải diễn ra ở Hsi-yu, Tây Vực. Đề cập đến sự soạn tập Tam kinh Tịnh độ, Nakamura Haijime cho rằng: Kinh Quán

Vô Lượng Thọ chắc phải được soạn sau hơn [hai kinh kia], ở một nơi nào đó ở vùng Trung Á. Dù nó có được soạn ở Ấn Độ, thì cũng phải có đầu mối bắt nguồn từ một vùng nào đó ở Trung Á.[71]

Nói cách khác, khi để ngỏ khả năng sự soạn tập kinh này ở Ấn Độ, Nakamura Haijime cơ bản đã thừa nhận thuyết soạn tập ở Trung Á.

Thế thì, điều gì cấu thành nền tảng của quan điểm này? Mặc dù nguồn gốc thuyết phục ủng hộ cho thuyết này, theo ý tôi, chưa được thoả đáng, tuy thế, người ta có thể chỉ ra những sự kiện phát sinh.

Sự kiện phát sinh thứ nhất là thực tế Cương-lương-da-xá và những dịch giả khác rất gần gũi với vùng Trung Á. Trong khi tính chính xác của tuyên bố Cương-lương-da-xá thực sự đã dịch kinh Quán Vô Lượng Thọ đã có vấn đề, thì vẫn chưa có lý do đưa ra buộc phải bác bỏ tuyên bố này; mỗi nghi ngờ chính tương tự có thể phát sinh liên quan đến dịch giả của các bản Quán kinh cũng như vậy. Dù được biết Cương-lương-da-xá đã từng ở Tây Vực, chúng ta không có tin tức chi tiết về những hoạt động của Sư trước khi đến kinh đô nhà Tống, ngoài sự kiện là sư thường truyền dạy pháp thiền định ở rất nhiều nước.

Còn nhiều công hạnh của những dịch giả Quán kinh được biết trước khi họ đến Trung Hoa. Như Đàm-ma-mật-đa (s: Dharmamitra), một Tăng sĩ tinh chuyên thiền định, vốn xuất thân ở Chi-pin, (Kashmire hoặc là Kiền-đà-la) đã đến kinh đô Kiến Khang đời Lưu Tống qua lối đường giao thương phía Bắc, cùng với những vùng được phát hiện như Kucha, Đôn Hoàng (Tun-huang), và Liang-chou.[72] Chu-ch'ú Ching-Sheng, cháu của vua Chu-ch'ú Meng-Sun của triều Bắc Lương, là một thiền tăng đã học thiền ở Khotan, Thổ-phồn, và Kara-khoja, sau đó trốn qua Kiến Khang sau sự đàn áp năm 439 của vua Đại Vũ (r.424-452), đời Bắc Lương thuộc Bắc Ngụy.[73] Đáng lưu ý là Chu-ch'ú Ching-Sheng nói là "có được hai bản quán kinh ở vùng Thổ-phồn, một là về Quán Thế Âm và một là Di-lặc, mỗi bộ gồm một quyển." Bản kinh về Quán Thế Âm đã mất, nhưng có thể dẫn chứng qua tài liệu rằng sự soạn tập Di-lặc Quán kinh diễn ra ở vùng phụ cận Thổ-phồn. Vùng Thổ-phồn lúc ấy rất mật thiết với Phật giáo thời Bắc Lương, nơi cả hai truyền thống Đại thừa và Tiểu thừa được tu tập và có rất nhiều thiền sư kiệt xuất và đạt được năng lực thần thông.[74] Những yếu tố này gợi ý rằng những bản Quán kinh

khác, gồm cả kinh Quán Vô Lượng Thọ, có thể được soạn tập ở phụ cận vùng này.

Trong số những dịch giả Quán kinh, chỉ có Phật-đà-bạt-đà-la (佛駄跋陀羅 Buddhahadra; 359-429), người dịch Tam muội hải kinh (Samādhi Sea Sūtra), là không có quan hệ trực tiếp với vùng Trung Á, vì Sư sinh ở Ca-tì-la-vệ, miền Bắc Ấn Độ, và qua Trung Hoa bằng đường biển phía Nam. Tuy nhiên, Sư đã học vài năm hoặc là ở Kashmire hoặc là Kiền-đà-la, và khi đến Trường An, Sư thích thân cận ngài Cưu-ma-la-thập, và được bảo trợ bởi ngài Bảo Vân (寶雲, một vị Tăng vừa mới trở về từ Tây Vực và Ấn Độ, ngài Phật-đà-bạt-đà-la cùng hợp tác với Bảo Vân dịch Đại bản A-di-đà kinh (Larger Sukhāvativyūha-sūtra), vốn rất có thể dựa trên một bản thảo vừa mới phát hiện ở Ấn Độ. Ngài Phật-đà-bạt-đà-la còn dịch kinh Hoa Nghiêm (Avataṃsaka Sūtra) dựa vào bản tiếng Sanskrit có được ở Khotan.[75] Do tất cả nguyên do này, chắc chắn Phật-đà-bạt-đà-la rất thông thạo về vùng Trung Á. Do vậy rất có thể giả định rằng nguồn gốc bản thảo của Tam muội hải kinh (Samādhi Sea Sūtra) cũng từ vùng Trung Á, cũng như các bản Quán kinh khác.

Một luận cứ khác nữa hỗ trợ cho thuyết soạn tập kinh Quán Vô Lượng Thọ ở Trung Á là đề cập đến quán Phật và quán hình tượng. Trong pháp quán thứ 8 và 13, kinh này khoáng trương thực hành pháp thiền quán dùng tượng Phật và Bồ-tát làm đối tượng quán chiếu, sau đó kinh còn nói đến quán sắc thân và những tướng tốt chính và phụ của đức Phật A-di-đà, của Quán Thế Âm Bồ-tát, và của Đại Thế Chí Bồ-tát trong từng pháp quán thứ 9, 10 và 11.[76] Pháp quán Phật và quán hình tượng này trong khi rất thông dụng ở các quán kinh khác, nhưng lại được đề cập rất chi tiết ở trong Tam muội hải kinh (Samādhi Sea Sūtra).

Theo lịch sử nghệ thuật Phật giáo,[77] điểm chung của Phật giáo Kiền-đà-la và nền nghệ thuật của vùng ấy có thể được thấy rõ qua sự mô tả nét trầm tư trong thiền định và các tướng hảo của tượng Phật theo trong Tam muội hải kinh (Samādhi Sea Sūtra). Chẳng hạn, kinh này mô tả tượng Phật với một hàng ria mép,[78] đó là một điểm độc đáo của tượng Phật trong nghệ thuật Kiền-đà-la; tượng này còn được khắc họa theo tầm cỡ của hang động nổi tiếng ở Nagarāhāra, vùng gần Jalalābād ở phía Bắc Afghanistan ngày

nay, nơi mà dấu vết (bóng của tượng-shadow) của tượng Phật vẫn còn.[79] Hai điều mô tả này, chắc rằng không thể nào có được nếu không có sự am hiểu sâu sắc về toàn cảnh Phật giáo Kiền-đà-la; do đó thừa nhận rằng nó trùng hợp với những gì ngài Phật-đà-bạt-đà-la quán sát được trước đây khi Ngài còn ở tại miền Tây bắc Ấn Độ.[80] Trong mức độ nào đó, nếu chúng ta thừa nhận Phật giáo Kiền-đà-la và nền nghệ thuật của nó đã thực sự được phản ánh rõ nét trong Tam muội hải kinh (Samādhi Sea Sūtra), thì điều ấy sẽ cung cấp cho chúng ta một chìa khóa để đánh giá những bản quán kinh khác, gồm cả kinh Quán Vô Lượng Thọ.

Khi khảo sát kinh Quán Vô Lượng Thọ trong ánh sáng này, chúng ta thấy khuynh hướng phóng đại mô tả về các tướng tốt chính và phụ của chư Phật và Bồ-tát. Chẳng hạn, tướng tốt của đức Phật A-di-đà được mô tả, gồm cả chú giải rằng “chiều cao của đức Phật là sáu mươi vạn ức na-do-tha hằng hà sa do-tuần (niyutas of kotis of yojanas).”[81] Không thể là vô cớ khi cho rằng mô tả này gợi lại cho chúng ta tượng Phật khổng lồ của Bāmiyan.[82] Khi mô tả vầng hào quang trên đỉnh Bồ-tát Quán Thế Âm trong pháp quán

thứ 10, kinh văn còn ghi rằng, “Trong hào quang ấy có năm trăm hóa thân Phật, như đức Phật Thích-ca Mâu-ni.”[83] Có giả thuyết giả định rằng đức Phật Thích-ca Mâu-ni được mô tả ở đây có liên quan đến tượng Phật cao 35 hay 38m ở phía Đông Bāmiyan.

Tuy nhiên, trong pháp quán thứ 13, được biết đức Phật A-di-đà khi thị hiện thân tướng to lớn thì sẽ biến đầy khắp cả bầu trời, nhưng khi hiện thân nhỏ thì chỉ bằng một trượng sáu (trượng lục; 288 cm) hay tám thước (bát xích; 24cm).[84] Do vậy, chúng ta khó có thể đưa vào chứng minh những mối quan hệ giữa sự mô tả trong kinh và những tượng Phật khổng lồ như vậy ở Bāmiyan.

Tuy nhiên, không thể bác bỏ rằng kinh Quán Vô Lượng Thọ là bản kinh đầu tiên mô tả thân tướng to lớn của chư Phật và Bồ-tát. Chẳng có gì bất thường để suy luận ra từ đây rằng dịch giả bản kinh này đã có trong đầu hình ảnh tượng Phật to lớn, có thể lớn hơn thân tướng người thường. Hơn nữa, khi diễn tả hình tượng đức Phật A-di-đà trong pháp quán thứ 9, kinh nói: “Hào quang trên đài đức Phật A-di-đà giống như trăm triệu tam thiên đại thiên thế giới (trichiliocosms); trong hào quang ấy có trăm vạn ức na-do-tha hóa

Phật nhiều như cát sông Hằng.[85]” Theo một sử gia nghệ thuật, tượng Phật theo mẫu đơn giản–các hóa Phật đứng thành hàng nghiêng, xếp hàng theo hào quang phóng ra từ đỉnh đầu–đã được tìm thấy trong số các vật khảo cổ ở Kiền-đà-la cũng như từ Khotan.[86] Hơn thế nữa, trong kinh này, đức Phật A-di-đà cùng với hai vị Bồ-tát trợ thủ (pháp quán thứ 7 và thứ 8),[87] mô-típ thông dụng trong nghệ thuật Trung Á, đã tìm thấy được hình thức phát triển cao nhất của nó. Kinh Quán Vô Lượng Thọ còn mô tả chi tiết đồ hình chi tiết hợp nhất hai vị Bồ-tát Quán Thế Âm và Đại Thế Chí. Thực vậy, điều ấy nói rõ sự liên quan đến pháp quán thứ 13, “Bồ-tát Quán Thế Âm và Bồ-tát Đại Thế Chí, ở khắp mọi nơi đều có thân tướng đồng như chúng sinh, mọi chúng sinh chỉ cần quán đỉnh đầu của các Ngài, liền nhận biết đó là Bồ-tát Quán Thế Âm và Bồ-tát Đại Thế Chí.”[88] Những tham khảo như vậy gợi ý rằng bản kinh này chắc hẳn không được soạn bởi một ai mà không có mối quan tâm sâu sắc đến hình tượng các vị Bồ-tát này.

Trong lịch sử hình tượng Phật giáo Trung Hoa, mặc dù nghệ thuật Kiền-đà-la có ảnh hưởng rất sớm ở Trung Hoa, tượng Phật bằng

đá chưa trở thành phổ biến trước những năm 400. Tượng mạ vàng hiện đang còn lưu hành thì nhỏ, chỉ cao chừng 30-40cm. Được biết lúc đó chưa có tượng Phật với kích thước như người hoặc lớn hơn mãi cho đến khi có nghệ thuật điêu khắc trong những động đá lớn ở Yun-kang vào nửa sau thế kỷ thứ V.[89] Như đã được thừa nhận, có những kinh văn ám chỉ về những phương pháp khác nhau về việc tạo tượng vào thế kỷ thứ IV, như tường thuật của ngài Đạo An (312-385)[90] về việc đúc một pho tượng mạ vàng cao một trượng sáu (288 cm),[91] nhưng đó không phải là tác phẩm như thế còn tồn tại đến ngày nay. Ở Trung Á, trái lại, tượng Phật theo nghệ thuật Kiền-đà-la thường được tiếp nhận gần giống như nguyên bản, và hình dáng tượng Phật khổng lồ vốn đã được tạc tại Trung Á chừng 400 năm.[92] Như vậy, ngoài Ấn Độ ra, Trung Á hầu như là ứng viên có thể cung ứng cho nguồn gốc của pháp quán tượng[93] được đề cập trong kinh Quán Vô Lượng Thọ.

Chứng cứ này cung cấp cho nền tảng của thuyết soạn tập ở Trung Á của kinh Quán Vô Lượng Thọ, dù chúng ta phải nhận thấy rằng luận cứ ấy chưa hoàn toàn xác đáng. Nhưng trên sự xem xét nền tảng lịch sử và địa dư,

việc chọn lựa thuyết nguồn gốc Trung Á dường như thích đáng. Điều này đặc biệt đúng khi người không hoàn toàn tin vào thuyết kinh được soạn tập ở Ấn Độ, mà cũng không dễ chấp nhận kinh Quán Vô Lượng Thọ có thể soạn tập ở Trung Hoa.

Thuyết soạn tập ở Trung Hoa

Nay chúng ta khảo sát thuyết thứ hai. Khả năng nguồn gốc Trung Hoa của kinh Quán Vô Lượng Thọ không có gì kì lạ, do sự nghiên cứu rất nghiêm túc về bản kinh này mà phát hiện ra được những yếu tố Trung Hoa rõ ràng. Tôi cho rằng Tsukinowa Kenryū Tsukinowa Kenryū là người đầu tiên đưa ra Thuyết soạn tập ở Trung Hoa.

Theo ông, kinh Quán Vô Lượng Thọ cũng như các Quán kinh khác, đều được soạn tập do các cao Tăng vào niên hiệu Yuan-chia (Nguyên Gia 元嘉; 424-453), thời Lưu Tống, khi tham khảo với các thiền sư kiệt xuất lúc ấy đang hội tụ vào Trung Hoa. Kinh được soạn để đáp ứng cho sự quan tâm lớn mạnh của giới học Phật nhiệt tâm tu tập thiền định, cũng như để chống lại sự thách thức do Đạo gia đưa ra. Tuy nhiên, do vì bản báo cáo của Tsukinowa đưa ra theo dạng của một bảng

tóm tắt, cho nên các chi tiết trong luận cứ của ông không được sáng tỏ. [94] Sau đó không lâu, Suzuki Munetada lại đưa ra luận thuyết soạn tập ở Trung Hoa,[95] làm nảy sinh vấn đề có khả năng xảy ra, Ấn Độ như là nơi kinh được soạn tập rồi truy tầm con đường khả hữu mà kinh này được chuyển ngữ. Nếu thuyết này được chấp nhận, thì phải trả lời câu hỏi là khi nào và do ai mà kinh này được soạn tập. Dù Suzuki Munetada đã nỗ lực giải đáp vấn đề này, nhưng nghiên cứu của ông vẫn không dẫn đến một kết luận dứt khoát nào.

Như vậy, luận cứ Thuyết soạn tập ở Trung Hoa cũng không được hoàn toàn tin tưởng; nhưng khi phân tích về kinh Quán Vô Lượng Thọ, những sự kiện sau có thể được đưa ra hỗ trợ cho quan điểm này.

Thứ nhất, bản kinh mà kinh Quán Vô Lượng Thọ vay mượn nhiều nhất đó là bản dịch tiếng Hán Đại bản A-di-đà kinh (Larger Sukhāvatīvyūha-sūtra) và Tiểu bản A-di-đà kinh (Smaller Sukhāvatīvyūha-sūtra).. Chẳng hạn,, ý tưởng trong kinh Quán Vô Lượng Thọ về đức Phật A-di-đà Phật và hai vị Bồ-tát trợ thủ đến để tiếp dẫn chúng sinh khi lâm chung về cõi Tịnh độ, chắc chắn là mượn từ hai bản

kinh trên, và được trau chuốt kỹ lưỡng thành ý tưởng mới “chín phẩm vắng sanh.” Bản Đại bốn A-di-đà kinh mà kinh Quán Vô Lượng Thọ y cứ vào là Vô lượng thọ kinh, do Tăng-già-bạt-ma (s: Samghavarman; c: 僧伽跋摩) hay Khang Tăng Khải dịch (dù riêng tôi [tác giả, Kōtatsu Fujitta] là do Tăng-già-bạt-ma và Bảo Vân dịch). Chúng ta biết điều này vì một số thuật ngữ mới đưa vào (liệt kê phần sau) chỉ được tìm thấy trong bản trên (Vô lượng thọ kinh): đó chính là nguyện lực của Pháp Tạng Tỳ-kheo thành tựu[96] (quán thứ 7); “48 lời nguyện của Pháp Tạng Tỳ-kheo (chương nói về trung phẩm hạ sanh); thành tâm trì mười niệm.”[97] (chương nói về hạ phẩm hạ sanh). Do sự vận dụng những thuật ngữ như vậy, nên kinh Quán Vô Lượng Thọ có lẽ không phải là bản dịch trực tiếp ngay từ bản gốc tiếng Sanskrit, mà thay vì vậy, dùng một bản kinh đã được dịch sang tiếng Hán rồi.

Khi đối chiếu kinh Quán Vô Lượng Thọ với những Quán kinh khác, thấy tính tương đương trong giáo lý, trong thuật ngữ chuyên môn, trong văn phong phiên dịch là thực trạng không thể nào bác bỏ được. Vài ví dụ hiển nhiên được trình bày trong bản đối chiếu

ở dưới (riêng Hư Không Tạng Quán kinh-
Ākāśagarbha Comtemplation Sūtra được bỏ
qua, vì bản dịch sớm nhất quá vắn tắt để đối
chiếu chính xác).[98] Khi đánh giá sự tương
đương trong bản đối chiếu, quá rõ ràng rằng,
nếu kinh Quán Vô Lượng Thọ được biên tập
tại Trung Hoa, thì lẽ ra nó phải được viết với
sự chu đáo cao độ về thuật ngữ và văn
phong như những bộ quán kinh khác. Hơn
nữa, ta nên lưu ý rằng thuật ngữ pha Hán có
thể được tìm thấy trong những đoạn kinh văn
này-chẳng hạn, thuật ngữ 'xưng danh-
ch'eng ming; e: recite the name' hiệu Phật
và Bồ-tát. Vì thuật ngữ tương tự cũng xuất
hiện trong Hư Không Tạng Quán kinh-
Ākāśagarbha Comtemplation Sūtra (không
ghi trong bảng đối chiếu), ý tưởng đọc thuộc
lòng (đọc thầm-e: recite) một danh hiệu như
vậy là thông thường trong tất cả các quán
kinh đã được đề cập. Tuy vậy, do hầu hết các
dữ kiện về xưng danh (ch'eng ming; e: recite
the name) không thể nào truy xét lại được từ
kinh văn tiếng Sanskrit, nên ý tưởng đáng
quan tâm là phải có một bản gốc đầu tiên
trong bối cảnh tín ngưỡng của nền phiên dịch
kinh điển Phật giáo ở Trung Hoa.[99] Cũng từ
quan điểm này, yếu tố Trung Hoa được phát
hiện rõ ràng trong kinh Quán Vô Lượng Thọ.

Trong số các bản quán kinh, Tam muội hải kinh (Samādhi Sea Sūtra), chắc chắn là bản kinh duy nhất được dịch trước kinh Quán Vô Lượng Thọ,[100] và điều ấy gợi ý rằng sự biên tập kinh kinh Quán Vô Lượng Thọ đã ảnh hưởng rất lớn từ kinh này.[101] Cũng không có lý do nào để tin rằng kinh Quán Vô Lượng Thọ ảnh hưởng bởi Di-lặc Quán kinh–Maitreya Comtemplation Sūtra. Chẳng hạn, kinh Quán Vô Lượng Thọ phát biểu liên quan đến pháp quán thứ sáu, “Lại nữa, có những nhạc khí treo giữa hư không, như Thiên bảo tràng, không gõ mà tự âm vang”[102] ‘Thiên bảo tràng’ này có một ý nghĩa rất đặc biệt, và Bảo Tràng, một trong năm vị Đại thần của cõi trời Đâu-suất-xuất hiện trong Di-lặc Quán kinh–Maitreya Comtemplation Sūtra.[103] Nói cách khác, việc biên tập kinh Quán Vô Lượng Thọ chắc chắn là có tham khảo đoạn kinh văn này để đưa vào.[104] Trong mối quan hệ này, có thể chỉ ra rằng các bản Quán kinh khác kinh Quán Vô Lượng Thọ vẫn còn dùng lối Hán dịch như các kinh luận đang lưu hành hiện nay trong việc biên soạn kinh Quán Vô Lượng Thọ. Chẳng hạn, Tam muội hải kinh (Samādhi Sea Sūtra) đã trích dẫn từ rất nhiều kinh, trong số đó có 3 trích dẫn danh hiệu 10 vị Phật trong 10

phương,[105] rõ ràng đã lấy từ Bảo Nguyệt Đồng Tử Tổ Văn kinh (Sūtra on the Question of Prince of Jeweled-Moon), trích trong “Dị hành phẩm–Chapter on Easy Practice”, do ngài Cưu-ma-la-thập dịch từ Thập địa kinh luận (十地經論 Daśabhūmikasūtra-śāstra;Daśabhūmika-vibhāṣa).[106] Ngoài ra, Tam muội hải kinh còn đề cập đến “duy vô tam muội 惟無三昧; Samādhi of nonexistence only”,[107] điều này chắc là y cứ trong Duy Vô Tam-muội kinh (Book of the Samādhi of nonexistence only), một bản kinh mà Đạo An đã xác định trước đó là kinh ngụy tạo.[108] Thuật ngữ “duy vô tam muội–samādhi of nonexistence only” còn được tìm thấy trong những bản kinh khác được biết là do Cương-lương-da-xá (s: Kālayaśas 耆良耶舍) dịch, như Dục Vương Dục Thượng Quán kinh–Bhaiṣajyarāja Contemplation Sūtra).[109] Nếu chúng ta chấp nhận Cương-lương-da-xá là người dịch kinh này, sự vận dụng thuật ngữ chuyên môn này cung cấp cho chúng ta biết một vài phán đoán quan điểm của Cương-lương-da-xá về bản dịch. Cũng tìm thấy trong Dục Vương Dục Thượng Quán kinh những câu chắc chắn là dựa vào Tam Muội Hải kinh.[110] Tiếp theo, được biết rõ là Phổ Hiền quán kinh được vay

mượn hầu hết từ bản dịch Diệu Pháp Liên Hoa kinh của ngài Cưu-ma-la-thập-quá nhiều đến nỗi thường được quy như là “bộ kinh đúc kết của kinh Pháp Hoa.”[111] Chính Hư Không Tạng Quán kinh thừa nhận là lấy từ Quyết định ti-ni kinh,[112] dịch giả khuyết danh, đời Đông Tấn.[113] Ý tưởng niệm danh hiệu của 35 đức Phật, như được tìm thấy trong Hư Không tạng Quán kinh, cũng đều có đề cập trong Dục Vương Dục Thượng Quán kinh .[114]

Mặc dù chúng ta đã xem xét một vài ví dụ từ những bản Quán kinh khác, vẫn còn có nhiều dấu tích ý tưởng kinh Quán Vô Lượng Thọ được kế thừa từ sự phiên dịch kinh điển của Phật giáo Trung Hoa. Một trong những ví dụ nổi bật nhất là đã chia nội dung kinh văn thành 16 pháp quán. Lối phân chia như vậy không phải bắt nguồn từ kinh Quán Vô Lượng Thọ, mà trong Thiền bi yếu pháp kinh,[115] những mục, ‘quán tịnh’, ‘quán Phật’ và ‘quán hình’ đều đã được phân thành 30 pháp quán. Bản Quán kinh này chắc là phải do hoặc là ngài Cưu-ma-la-thập hoặc là Dharamitra dịch,[116] nhưng dù dịch giả là ai, kinh ấy phải lưu hành ngay trước hoặc cùng thời với kinh Quán Vô Lượng Thọ. Vì cho rằng có lẽ nó

có một ảnh hưởng từ sự phân loại sau này về quán kinh.

Cũng vậy, như đã chỉ ra bởi Mochizuki,[117] giáo lý nổi bật trong kinh Quán Vô Lượng Thọ về ‘tam tâm’- “trực tâm”, “thâm tâm”, “hồi hướng phát nguyện tâm”- có thể liên quan với “trực tâm”, “thâm tâm”, và “hồi hướng tâm” xuất hiện trong “Phật quốc phẩm” của kinh Duy-ma-cật do ngài Cưu-ma-la-thập dịch.[118]

Cũng vậy, những ý niệm trong kinh Quán Vô Lượng Thọ như “niệm Phật tam muội” (pháp quán thứ 8 và 9)[119] và “chư Phật hiện tiền tam muội” (phẩm công đức), rõ ràng là ảnh hưởng bởi Ban-chu Tam-muội kinh. Hơn nữa, những câu như “Thân này thành Phật, thân này là Phật[120]- pháp quán thứ 8” có tương đương trực tiếp với kinh Ban-chu Tam-muội.[121]

Cũng vậy, ý tưởng đạt được Bách pháp minh môn[122] và nhờ đó nhập vào Hoan hỷ địa- như được đề cập trong chương Thượng phẩm hạ sanh và Hạ phẩm thượng sanh- có lẽ là kế thừa từ bản dịch Thập địa kinh[123] do ngài Cưu-ma-la-thập dịch, hoặc là phẩm Thập địa

trong bản dịch kinh Hoa Nghiêm[124] do ngài Phật-đà-bạt-đà-la dịch. Dù những tương đương này, không cấu thành những chứng cứ không bác bỏ được, nhưng nó đã cung cấp sự đáng tin cậy cho những giả thuyết mà kinh Quán Vô Lượng Thọ đã sử dụng nhiều bản kinh được dịch sang tiếng Hán trước đó.

Những yếu tố Trung Hoa còn có thể được thấy qua văn phong và lối dẫn chuyện trong kinh. Chẳng hạn, có đoạn, “Chúng ta xưng tán danh hiệu rộng rãi thập nhị bộ kinh Đại thừa,”[125] trong chương Hạ phẩm thượng sanh. Do đề kinh trong tiếng Sanskrit vốn thường không xuất hiện ở phần đầu mà ở phần cuối của kinh, nên chúng ta tin chắc rằng chương này rút ra từ một bản dịch tiếng Hán.

Căn cứ vào những gì đã phát hiện được, kinh Quán Vô Lượng Thọ rất chắc không phải có gốc là bản dịch trực tiếp, nguyên văn từ tiếng Sanskrit (hoặc Prākṛit). Cho nên, chúng ta phải thừa nhận rằng có những chứng cứ đầy đủ để ủng hộ cho ý kiến rằng kinh này được soạn tập ở Trung Hoa.[126]

Kết luận sơ bộ

Làm sao để chứng cứ này đối chiếu được với những gì hỗ trợ cho thuyết soạn tập ở Trung

Á? Nếu việc kết tập kinh này ở Ấn Độ bị bác bỏ, thì thuyết nào trong hai thuyết đối nghịch trên được chấp nhận? Tôi cho rằng cả 2 thuyết đều có những điểm đáng chú ý nhưng không thể nào đưa ra dứt khoát một chứng cứ nào bằng cách chọn thuyết này bỏ thuyết kia. Cho đến nay tôi vẫn chọn một quan điểm thỏa hiệp, bằng cách chấp nhận từng phần của cả hai thuyết. Có nghĩa là, chỉ vì những yếu tố Trung Hoa được phát hiện trong kinh văn không có nghĩa là kinh được soạn ở Trung Hoa. Đơn giản nhất, tôi tin rằng cốt tuỷ của kinh Quán Vô Lượng Thọ là nhằm truyền đạt một hình thái của thiền định mà vào thời đó, được thực hành vài nơi vùng Trung Á, có khả năng là vùng Thổ-phồn. Khi dịch kinh này, ngài Cương-lương-da-xá đã đảm nhiệm việc khẩu dịch, do được ghi nhận, như đã lưu ý. Là sa-môn Seng-han đảm nhiệm việc ghi chép [127] cho Cương-lương-da-xá. Trong tiến trình này, văn cảnh và ý tưởng mang màu sắc Trung Hoa, vì khá nhiều bản kinh tiếng Hán đã được tham khảo và vận dụng, bắt nguồn với kinh Vô lượng thọ. Chính những sự kiện này hỗ trợ cho thuyết kinh được soạn tập ở Trung Hoa. Một quan điểm chiết trung như thế có thể thiếu sự minh bạch, nhưng đó là quan điểm thích

đáng nhất để chọn mà không cần nhiều chứng cứ thuyết phục.

Tôi đã phác họa quan điểm của mình về những vấn đề chung quanh sự soạn tập kinh Quán Vô Lượng Thọ. Qua phác thảo này, điều rõ ràng là, trong khi giáo lý Tịnh độ xuất hiện trong kinh văn này có nguồn gốc ở Ấn Độ, nhưng nó đã trưng bày sự phát triển sâu rộng mà chỉ có thể diễn ra ở bên ngoài Ấn Độ, đó là ở Trung Hoa hoặc Trung Á. Do vậy, dù kinh Quán Vô Lượng Thọ chắc chắn là nguồn gốc quan trọng để nghiên cứu Tịnh độ tông Phật giáo, nhưng nó phải được xem như một xuất xứ hoàn toàn khác phả hệ với Đại bản A-di-đà kinh (Larger Sukhāvatīvyūha-sūtra) và Tiểu bản A-di-đà kinh (Smaller Sukhāvatīvyūha-sūtra)...

CHÚ THÍCH:

- Ghi chú của tác giả (Kōtatsu Fujitta):

Để có cái nhìn mới hơn về quan điểm của tôi trong đề tài này, quý độc giả có thể tham khảo thêm tác phẩm của tôi nhan đề

Kanmuryōjukyū kōkyū (Kyoto: Shinshū Ōtaniha shūmushu shuppanbu, 1985).

- Ghi chú của người dịch sang Anh ngữ (Kenneth K.Tanaka):

Bài viết này là dịch một chương trong một tác phẩm của Kōtatsu Fujitta nhan đề Nghiên cứu về Phật giáo Tịnh độ tông – j: Genshi Jōdo-shisō no kenkyū; e: A study of Early Pure Land Buddhism) (Tokyo: Iwanami shoten, 1970), trang 116-136, với một vài bổ sung, sửa chữa của Gs. Kōtatsu Fujitta. Do thời gian hạn hẹp, phần dẫn nhập của người dịch chưa được chính tác giả xem xét. Người dịch xin chịu trách nhiệm về nội dung phần này.

- Trong phần chú thích này, những phần đánh số thứ tự 1,2,3... là của tác giả (Kōtatsu Fujitta); những phần đánh số thứ tự kèm theo dấu (*) 1*,2*,3*... là của người dịch Việt ngữ.

[1] T 365 12

[2]* Tùy 隋 Năm 589 (Kỷ Dậu) - 617 (Đinh Sửu); Tống 宋 (960 -1278); Bắc Tống 北宋 167 năm; Nam Tống 南宋 153 năm.

[3] Ono Gemmyō, ed., *Bussho kaisetsu daijiten*, vol. 2 (1932; reprint, Tokyo: Tokyo shoseki, 1975), p. 199c-d.

[4] Kuan Wu-liang-sho fo ching shu– Quán Vô Lượng Thọ Phật Kinh sớ, T1753.37.

[5] Kuan Wu-liang-sho fo ching i-shu, T1749.37, và Kuan Wu-liang-sho fo ching shu, T1750.37.

Giới học giả thường cho rằng tác phẩm sau là của Trí Khải, được thấy trong nhiều tác phẩm biên soạn sau này, giữa cuối thế kỷ thứ 7 và đầu thế kỷ thứ 8. Theo quan điểm của Satō, các môn đệ của tông Thiên thai cảm thấy cần phải có một luận giải về kinh này do bản kinh trên quá thông dụng. Và thực tế là các nhà chú giải kiệt xuất của các tông phái khác đều có luận giải riêng của họ. Xem tác phẩm của Satō Tetsuei, nhan đề *Tendai daishi no kenkyū* (Kyoto: Hyakken, 1961), 567-568, 594-597. Về chi tiết ảnh hưởng của tông Hoa nghiêm ở Phật giáo Triều Tiên, xem tác phẩm của Etani Ryūkai, nhan đề *Jōdokyō no shin kenkyū* (Tokyo: Sankibō busshorin, 1976), 55-61.

[6]*或有眾生作不善業五逆十惡,具諸不善.如此愚人
以惡業故,應墮惡道,經歷多劫受苦無窮. (Hoặc hữu

chúng sinh, tác bất thiện nghiệp, ngũ nghịch thập ác, cụ chư bất thiện. Như thử ngu nhân, dĩ ác nghiệp cố, ưng đọa ác đạo, kinh lịch đa kiếp, thọ khổ vô cùng). (Kinh QVLT, T365.12, trang. 345c15, 346a19).

[7] *韋提希 (s: Vaidehī; p: Vedehī). Người thuộc dòng tộc Tì-đề-ha 毗提呵族 (Videha), có nói bà thuộc dòng tộc Kiều-tát-la, thành Xá-vệ của vua Ba-tư-nặc.

[8] Có thể xem trong các tác phẩm Chūgoku Yōdokyō-shi (Kyoto: Hōzōkan, 1971), 74-77 của Nogami Shunjo. "Dialogue: Chinese Zen" của Sukanmoto Zenryū, Shibayama Zenkei, và Nishitani Keiji, The Eastern Buddhist, n.s.8, no.2 (October 1975):78; Buddhist in China của Kenneth Ch'en, (Princeton University Press, 1972), 345-346.

*Thường gọi là Bắc Chu Vũ Đế 北周武帝 (543-578), ban đầu vua kính trọng Phật pháp, nhưng tin sấm vĩ nên các Đạo sĩ thừa cơ hội đó dèm pha chê bai Phật giáo. Năm 557, xuống chiếu phá huỷ kinh tượng chùa Phật ở Bắc Tề, buộc hơn 300 vạn tăng ni hoàn tục. Sử gọi là pháp nạn Chu Vũ.

[9] Chẳng hạn, sự sắp xếp được tìm thấy trong các luận giải của Huệ Viễn (Hui-yūan ;

T 1749.37182a12-c22), Trí Tạng (Chi-tsang; T1753.37.244c13-245a15), Thiện Đạo (Shan-tao T1753.37.248b7-250a8), và một luận giải không rõ tác giả được gán cho Trí Khải (Chi-i T1750.37.193b28-c1).

[10] Về điểm này, luận giải đề cập ở trên của Huệ Viễn đóng một vai trò quan trọng cho sự phát triển về sau. Xem tác phẩm của Kenneth Tanaka, *The Daton of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine Ching-ying Hui-yūan's Commentary on the Visualization Sutra* (Albani: State University of New York Press, 1990).

[11] Xuất xứ dẫn đến kinh này là một câu chuyện nổi tiếng. Vua Tần-bà-sa-la (s: Bimbisāra) lo âu vì chưa có con kế tục vương vị, ông đến nhà tiên tri để đoán biết có người cao quý nào sẽ chết và đầu thai vào hoàng tộc. Nhưng vua Tần-bà-sa-la (s: Bimbisāra) không chờ đợi được, ông nhờ người giết, chẳng bao lâu sau hoàng hậu Hoàng hậu Vi-đề-hi mang thai. Nhưng nhà tiên tri cũng báo trước rằng vương tử sắp ra đời sẽ ẩn chứa một mối hận đối với cha mẹ, và sẽ là kẻ thù địch của cha mình, nên vua cha quyết định ném vương tử mới sinh xuống lầu...(Kinh Quán Vô Lượng Thọ Phật, bản Anh ngữ The

Sutra of contemplation of Buddha of Immeasurable Life (Kyoto: Ryūkoku University, 1984).

[12]*欲生彼國者。當修三福。一者孝養父母。奉事師長。慈心不殺。修十善業。二者受持三歸。具足眾戒。不犯威儀。三者發菩提心。深信因果。讀誦大乘。勸進行者。如此三事名為淨業 (Kinh QVLT).

[13]*當起想念。正坐西向諦觀於日。令心堅住。專想不移。見日欲沒狀如懸鼓。既見日已。閉目開目皆令明了。是為日想。名曰初觀 (Kinh QVLT).

[14] * Cửu phẩm: Thượng phẩm thượng sanh, Thượng phẩm trung sanh, Thượng phẩm hạ sanh; Trung phẩm thượng sanh, Trung phẩm trung sanh, Trung phẩm hạ sanh; Hạ phẩm thượng sanh, Hạ phẩm trung sanh, Hạ phẩm hạ sanh.

[15] Xem Khai nguyên lục 5(c: K'ai-yüan lu 5), T2145.55.523c.

[16] * Tức Chúng Kinh Mục Lục 眾經目錄 (7 quyển) Pháp Kinh 法經 cùng một số người khác soạn vào đời Tùy. T. 55, Tr. 115, Sh. 2146.

[17] *Yuan-chia (元嘉 Nguyên Gia ;424-453).

[18] Pháp Kinh Lục, Fa-ching lu, T2146.55.116c.

[19] Xem các tác phẩm Lịch đại Tam bảo ký ; c: Li-tai san-pao chi 10, T 2034.49.92c; Jen-shou lu 1, T2147.55.152b; Nei-tien lu 4 & 5, T 2149.55.260a, 291b; Ching-tai lu 1, T 2148.55.184b; Ku-chin shih-ching t'ü-chi 3, T 2151.55.361c; Ta-chou lu 3, T 2153.55.39c; K'ai-yüan lu 5 & 12, T 2154.55.523c, 595b; Chen-yüan lu 7, T 2156.55.820c

[20] * Tức Xuất Tam Tạng Ký Tập 出三藏記集 (15 quyển). Tăng Hựu 僧祐 soạn vào đời Lương. Đại Chính tân tu Đại tạng kinh. 55, Tr. 1, Số hiệu. 2145.

[21] * Tăng Hựu (僧祐 ; 445-518): sống vào đời Lương, thuộc Nam triều. Xuất gia rất sớm ở chùa Kiến Sơ. Sau khi thọ giới Tỳ-kheo, Sư theo thầy Pháp Dĩnh nghiên cứu Luật bộ. Sư thị tịch tại chùa Kiến Sơ năm 74 tuổi. Các tác phẩm của Sư gồm: Thập tụng luật nghĩa ký, 10 quyển; Hoằng Minh tập; Xuất tam tạng ký tập, Thích-ca Phả, Đạo tập Hư Không Tạng Vô tận Nhị Kinh ký. Thế Giới ký 5 quyển... Đệ tử có hơn 11.000 người gồm cả Tăng lẫn cư sĩ.

[22] Ch'ü-san-tsang chi-chi, T 2145.55.22a.

[23]* 慧皎 (497-554). Tăng sĩ đời Lương, người Tỉnh Triết Giang, chùa Gia Tường 嘉祥寺

[24] Kao-seng Chuan, T 2059.50.343c.

[25] Nei-tien lu, T 2149.55.260a.

[26] * Đại Đường Nội Điển Lục 大唐內典錄 (10 quyển); Đạo Tuyên 道宣 soạn vào đời Đường; T. 55, Tr. 219,

[27] Ibid., 523c.

[28] * Học giả Phật giáo đời Tùy. Người Tứ Châu, Thành Đô. Năm sinh năm mất không rõ. Xuất gia từ nhỏ. Năm Kiến Đức thứ ba (574), Vũ Đế phế đạo Phật, ông bị bức bách phải hoàn tục. Sau đời Tùy hưng khởi, ông được giao việc phiên dịch kinh điển. Năm Khai Hoàng thứ tư (584), ông tham gia đạo tràng phiên dịch tại chùa Đại Hưng Thiền.

[29] Li-tai san-pao chi 15, T 2034.49.127c.

[30] Ch'ü-san-tsang chi-chi, T 2145.55.21c.

[31] Xem bản dịch của Robert Shih, Kao-seng chuan, T 2059.50.343c. Biographies des moines éminents (Kao seng tchouan) de Houei-kiao (Louvain:, Institut Orientaliste, 1968), 147-148.

[32]* 元嘉 Năm 424 (Giáp Tí).

[33]* khẩu dịch (orally transmitted).

[34] Yao-wang Yao-shang kuan, T 1161.20.

[35] *Bút dịch, nghĩa là ghi lại lời khẩu dịch của Cương-lương-da-xá (s: Kālayaśas 曇良耶舍) thành ngôn ngữ bản xứ, tức Hán văn.

[36] Xem tác phẩm của Fujita, Genshi Jōdo-shisō no kenkyū, trang. 62-96.

[37] * s: Dharmamitra (Đàm-ma-mật-đa 曇摩密多; 356-442).

[38]* Tao-chou lu, Tức Đại Chu San Định Chúng Kinh Mục Lục 大周刊定眾經目錄, (15 quyển). Minh Thuyền明佺 và một số người khác cùng soạn vào đời Đường T 2153.55.389c.

[39] K'ai-yūan lu, T 2154.55.524b, 629c.

[40] Ch'ū-san-lsang chi chi, T 2145.55.115a-b.

[41] Kao-seng chuan, T2059.50.342c-344a.

[42] Ming-seng chuan ch'ao, zz1.2B.7.1.10.

[43] *元嘉 Năm 424 (Giáp Tí).

[44] Chưa có tham khảo nào để xác định được Ch'an ching. Ch'an-fa yao (=Ch'an-pi yao-pa ching), T613,15; P'ü hsien kuan (=kuan P'ü hsien hsing-fa ching), T277,9; Hsü-k'ung-tsang kuan (=Kuan Hsü-k'ung-tsang p'ü-sa ching), T409,13.

[45] Xem tác phẩm của Tsuboi Shun'ei, Jōdo sanbokyō gaisetsu (Tokyo: Ryūbunkan, 1956; rev,ed., 1981), 332.

[46] Li-tai san-pao chi, T2034.49.54b & 74a.

[47] *智升 Cao tăng Trung Hoa, sống vào đời Đường, Khoảng năm 730, Sư được thỉnh vào viện Đông Tháp chùa Sùng Phước để chuyên soạn tập mục lục kinh sách. Tác phẩm của sư gồm: Khai nguyên Thích giáo lục, Tục Đại Đường Nội Điển Lục, Tục dịch kinh cổ kim đồ ký, Tục Tập Cổ Kim Phật Đạo Luận hành, Tập Chư Kinh Lễ Sám Nghi.

[48] Kai-yūan lu, T2154.55.484c & 509b.

[49] Xem tác phẩm của Mochizuki Shinkō, Jōdokyō no kigen oyobi hattatsu (Tokyo: kyōritususha, 1930; rpt . ed., Tokyo: Sankibō, 1977), 326; idem, Bukkyō kyōten seiritsushi-ron (Tokyo: hōzōkan, 1946; rpt.ed. 1978), 226.

[50] * 戒珠 (985-1077) Tăng sĩ đời Tống.

[51] * 宗曉 (1151-1214). Tác giả Lạc bang Văn Loại 樂邦文類, 5 quyển. Đại Chính tân tu Đại tạng kinh T.47 . Lạc Bang di thảo 樂邦遺稿, 2 quyển. Tứ Minh tôn giả giáo hành lục 四明尊者教行錄, 7 quyển.

[52] Kao-seng chuan, T2059.50. 395b-c.

[53] Tachibana Zuichō, "Uiguru-yaku no Kanmuryōjukyō," Niraku sōsho 1 (1912): 22-41.

[54] Haneda Tōru, " Nikaru sōsho dai-ichigō o yomu," Gei-bun 3-10 (1912): 82-90; còn được tìm thấy trong Haneda hakushi shigaku ronbunshū, vol .2 (Kyoto: Tōyōshi-kenkyū-kai, kyōto-daigaku, 1958), 546-553.

[55] Gần đây Kudara đã tìm ra một bản hoàn chỉnh đầy đủ so với bản trước. Xem Kudara Kōgi, " Kanmuryōjukyō – uiguru-yaku danpen shutei," Buk-kyō-gaku kenkyū 35 (1979): 33-56.

[56] Ibid. As an example of transliteration of Chinese sound, it is shown that "biligamani" in Guir is a transliteration of Chinese " P'I – leng chia-mo-ni" (Mathews nos. 5158, 3845, 590, 4541, 4654, respectively). and "quansi

im” of “kuan-shih-yin” (Mathews nos. 3575, 5790, 7418, respectively).

[57] Một bản thảo của kinh Quán Vô Lượng Thọ trong tạng Uigur vừa được phát hiện trong Turfan Collection of the Academy of Sciences của nước Cộng Hòa Dân Chủ Đức. Xem tác phẩm của Peter Zieme, “A New Fragment of the Uigur Guanwuliangshoujing,” *Ryūkoku daigaku bukkō bunka kenkyūsho kyō* 20 (1982): 20-29.

[58] Hans Reichelt, *Die soghdischen Handschriftenresle des Britischen Museum, I. Teil* (Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1928), S .33-56 (Der Dhyāyāna-Text). This constitutes an edition (an its German translation) of a sūtra found among the sogdian manuscripts in the Stein collection (O.R . 8212 (85) . Cf. A . Stein, *Serindia*, vol . 2 (Oxford : Clarendon, 1921; rpt. ed, Delhi: Motilal Banarsidass, 1980), 924.

[59] Ishihama Juntarō, “Sai’iki Kodaigo no butten”, in *Sai’iki bunka kenkyūkai*, cd., *Sai’iki bunka kenkyū*, vol. 4 (Kyoto: Hōzokan, 1961), 36.

[60] Fredrich Weller, "Bemerkunggen zum soghdishen Dhyāna-Texte," Monumenta Serica (Journal of Oriental Studies of the Catholic University of Peking (1936-1937); 341-404; 3 (1938); 78-129.

[61]* Kuan fo san -mei hai ching. T 642-15 tức Phật Thuyết Quán Phật Tam Muội Hải kinh 佛說觀佛三昧海經, 10 quyển, Phật-đà-bạt-đà-la 佛陀跋陀羅 dịch đời Đông Tấn. Q. 15, Tr. 645, Sh. 643.

[62] Kuan p'ū-hsien p'ū-sa hsing- fa ching T277-9.

[63] Kuan Hsū-k'ung-tsang p'ū-sa hsing- fa ching T 409-13.

[64] Mi-le p'ū-sa shang- sheng tou-shuai-t'ien ching T452-14.

[65] Ui Hakuju et al, eds, Chibeto daizōkyō somokuroku, (Sendai: Tōhoku-daigaku, 1934). No 199; Tai kasaki Jikidō, ed., Tōkyō-daigaku shozō sasaban Chibeto daizōkyō mokuroku (Tōkyō-Tōkyō-daigaku, Indo-tetsugaku Kenkyū-shitsu, 1965), no, 200.

[66] Trí Tạng, trong chú giải Kuan Wu-liang-shiu ching i-shu, đã đề nghị một nhan đề

kinh bằng tiếng Sanskrit, “Nếu chúng ta duy trì âm tiếng nước ngoài, đề kinh sẽ là ‘Fo-t’o p’an-che a-li-yeh a-mi-t’o hsiu-to-lo” (.)” Tuy nhiên, điều này không được tán thành. Xem luận giải của Trí Tạng. T1752.37-233c. Trong Nanjo 198, nhan đề được ghi là “Buddhabhāṣitāmytayurbuddha-dhyāna (?)–sūtra”.

[67] * 觀 ; e: comtemplation.

[68] Nguồn gốc bản dịch tiếng Tây Tạng của kinh Di-lặc quán là Hphags pa byan chub sems dpah byams pa dgah ldan gnam du skey ba blans pahi mdo (The Sacred Sūtra on Bodhisattva Maitreya’s Rebirth in the Tusita Heaven; sēṇ 47.)

Do nhan đề kinh không dịch chữ Quán (kuan), nên không giúp cho chúng tôi tra cứu nguồn gốc tiếng Sanskrit được.

50. Ōhara Shōjitsu, “Kanmuryōjukyō to jōdoron: kangyō chūgoku senjutsu ni taisuru ichi-gimon.” Ryūkoku daipaku ronshū 359 (1958): 1-14 Vansubandhu’s Trea-tise on the pure land is found in T 1524.26.

[69] Tác phẩm của Ōhara Shōjitsu, “Kanmuryōjukyō to jōdoron: kangyō chūgoku

senjutsu ni taisuru ichi-gimon.” Ryūkoku daipaku ronshū 359 (1958): 1-14
Vansubandhu’s Treatise on the Pure Land có trong T 1524.26.

[70] Kasugai Shinya. “Kanmuryōjukyō ni okeru shomondai,” Bukkyō bunka kenkyū 3 (1953); 41-42 Kasugai Shinya and Tōdō Kyōshun, “jōdo kyōten no keisei,” in Miyamoto Shōson, ed., Bukkyō no kanponshū (Tokyo: Sanseido, 1956). 523-530.

[71] Nakamura Hajime, “Jōdo sanbukyō no kaisetsu,” Jōdo sanbukyō, vol.2, Iwanami Bunko (Tokyo: Iwanami shoten, 1964). 207.

[72] Ch’u-sa-tsang chi-chi 14, T2145.55.10a-b; Kao-seng chuan 3, T2059.50.342c.

[73] Ch’u-sa-tsang chi-chi 14, 106b-c; Kao-seng chuan 2, 337a.

[74] Tác phẩm của Ogasawara Senshū, “Kōshōkoku no bokkyō kyōgaku,” trong Bukkyō Shigaku ronshū: Tsukamoto hakushi shōju kinen (Kyoto: Tsukamoto hakushi shōju kinen kai, 1961), 136-147.

[75] *Vu-điền 于闐, 于填; s: Ku-Stana. Vương quốc ở vùng Tây Vực thời cổ. Vị trí

nước này hiện nay là xứ Khotan (Hòa-diễn)
thuộc miền Tây tỉnh Tân Cương, Trung Quốc.

[76]*Pháp quán thứ 9:
八萬四千相好自然當見。見無量壽佛者。即見十方無
量諸佛。

得見無量諸佛故。諸佛現前受記。是為遍觀一切色想
。名第九觀。 Pháp quán thứ 10:
其餘身相眾好具足。如佛無異。唯頂上肉髻及無見頂
相。不及世尊。是為觀觀世音菩薩真實色身想名第十
觀 . Pháp quán thứ 11:
作此觀者。名為觀見大勢至菩薩。

是為觀大勢至色身相。 觀此菩薩者名第十一觀。

[77] Tác phẩm của Ono Genmyō, Kendara on
bukkyō bijutsu (Tokyo: Heigo Shuppansha,
1923). 77-114; Takata Osamu, Butsuzō no
kigen, (Tokyo: Iwanami shoten, 1967; rpt.
ed. (1983), 241, 432.

[78] Kuan fo san-mei hai ching,
T642.15.648a-657a.

[79] Ibid., 679b-681b

[80] Tác phẩm của Takata, Butsuzō no kigen,
p. 432. Takata phát biểu về kinh Quán Tam
muội hải (Samādhi Sea Sūtra), “Chắc chắn
nhất là xem kinh này đã được soạn tập ở

vùng Tây Bắc Ấn Độ sau một thời gian khá lâu.” Nói cách khác, ông đã chấp nhận thuyết soạn tập ở Ấn Độ. Vì những yếu tố thuần túy Trung Hoa, tuy vậy, chưa được phát hiện trong kinh này, do vậy cần có sự khảo sát quanh vấn đề soạn tập bản kinh.

[81] * 佛身高六十萬億那由他恒河沙由旬.

[82] Xem tác phẩm của Nakamura, “Jōdo sanbukyō no kaisetsu,” p. 206.

[83] *其圓光中有五百化佛。如釋迦牟尼.

[84] *若欲至心生西方者. 先當觀於一丈六像在池水上. 如先所說. 無量壽佛身量無邊.

* Ba-mễ-an 巴米安; Bamian, xứ ở phía Đông Bắc nước Afghanistan, xưa kia là nước Ba-mễ dương 巴米羊).

[85]

*彼佛圓光如百億三千大千世界。於圓光中。有百萬億那由他恒河沙化佛.

[86] Higuchi Takayasu, “Amida sanzōbutsu no genryū,” bukkyō geijutsu 7 (1950): 112.

[87] *次亦應觀觀世音菩薩 (10)...
次觀大勢至菩薩。此菩薩身量大小亦如觀世音 (11).

[88]

*

觀世音菩薩及大勢至。於一切處身同。眾生但觀首相。
。知是觀世音。知是大勢至 (13)。

[89] Mizuno Seichi, *Chūgoku no bukkō bijutsu* (Tokyo: Heibonsha, 1968), 7ff., esp. 30,43-60, 66-67,122-124.

[90] * 道安 (312 hoặc 314-385).Tăng sĩ học giả đời Đông Tấn.

[91] Kao-seng chuan 5, T 2059.50.352b. See Ui Hakuju, *Shaku Dōan kenkyū* (Tokyo: Iwanami shoten, 1956; rpt . ed .,1976), 30-33.

[92] Xem tác phẩm của Kumagai Norio, "Sai'iki no bijutsu," trong *Sai'iki bunka kenkyū-kai*, ed... *Sai'iki bunka kenkyū*, vol .` (Kyoto: Hōzōkan, 1962) 30ff, ép. 63; Ueno Teruo, "Sai'iki no chōsu," *ibid .*, 213-238.

[93] 有憶想者必得成就。但想佛像得無量福 (13)

[94] Xem tác phẩm của Tsukinwa Kenryū, "Butten no shijū," in *bungaku tetsugaku shigaku kai rengo*, ed ., *Kenkyū, ronbunshū IV, kenkyū ronbun shoroku-shi vol . 3* (Tokyo: Nihon gakujutsu kaigi jimukyoku, 1953), 90-91.

[95] Toàn bản văn “Butten no shijū” của Tsukinowa bao gồm trong tác phẩm in sau khi ông qua đời Tsukinowa Kenryū, Butten no hihan-teki kenkyū (Kyoto: Hyakkaen, 1971), 3-17 volume, 3. Trong đó, Tsukinowa khẳng định rõ ràng thuyết soạn tập ở Trung Hoa bằng cách chỉ ra vô số sự mâu thuẫn và những dữ kiện thuộc ngoại đạo, và những ý tưởng vốn thuộc bản địa Trung Hoa có trong kinh Quán Vô Lượng Thọ.

[96] Suzuki Munetada, Kihon daijō: Jōdobukyō (Tokyo: Meiji Shoin, 1959; rpt. ed., Tokyo: Gannando, 1978), 103-109.

[97] 是本法藏比丘願力所成 (Quán thứ 7).
亦說法藏比丘四十八大願 (Quán thứ 15)
如是至心令聲不絕。具足十念稱南無阿彌陀佛。稱佛名故。於念念中。除八十億劫生死之罪(Quán thứ 16).

[98] Trong khi các đoạn kinh văn của kinh Quán Vô Lượng Thọ được dịch trong bảng đối chiếu này, thì các kinh khác chỉ ghi số hiệu (trong Taishō) và số trang để đối chiếu với các kinh khác vì nó tối nghĩa khi dịch sang Anh ngữ. Người đọc nên tự tham khảo thêm kinh văn. Số dòng được thêm vào mỗi cột để

cung cấp thêm thông tin cho dễ trong cứu.
(Ghi chú của người dịch sang Anh ngữ).

[99] Kagawa Takao, *Shyōmyō shisō no kiese*,” *Indogaku bukkyōgaku kenkyū*. (IBK).
Có thể xem tác phẩm của Fujita, Genshi *jōdo-shisō no kenkyū*, 547.

[100] Nếu chúng ta chấp nhận Phật-đà-bạt-đà-la là người dịch Tam muội hải kinh (*Samādhi Sea Sūtra*), thì bản dịch có lẽ đã được giả định là dịch ở Lô Sơn năm 411 hoặc ở Kiến Khang năm 420-422. Xem Chú tam tạng dịch kinh. T2145.55.104a; Cao Tăng truyện 2 T.2059.50.335c.

[101] Có rất nhiều đoạn trong Tam muội hải kinh (*Samādhi Sea Sūtra*) tương tự như trong kinh Quán Vô Lượng Thọ bên cạnh những đoạn được ghi trong bảng đối chiếu, những so sánh những đoạn tương đương không đưa ra ở đây. Xem tác phẩm của Shikī Shūjō, *Kanbutsuzanmaikaikyō to Kanmyuryōjukyō*,” *IBK* 13.1 (1965): 227-230

[102]

*其樓閣中有無量諸天。作天伎樂。又有樂器懸處虛空。如天寶幢不鼓自鳴 (Quán thứ 6)

[103]* Theo Kinh Di-lặc thượng sanh Đâu-suất thiên kinh, ở cung trời Đâu-suất có 5 vị Đại thần: Vị thứ nhất tên Bảo Tràng, có thể tự mình tuôn ra 7 báu rải khắp, mỗi mỗi châu báu lại hoá thành nhạc khí treo giữa hư không, không cần đánh mà tự kêu. (T 452.14.419b)

[104] Trong trường hợp này, bản dịch Di-lặc thượng sanh Đâu-suất thiên kinh được xem là đã có trước kinh Quán Vô Lượng Thọ, dù quan điểm này không cần thiết phải kết luận. Tuy nhiên, quan điểm này thành công khi tránh được những mâu thuẫn về mặt thời gian, vì có thể rằng bản kinh trước-Di-lặc thượng sanh Đâu-suất thiên kinh – được dịch ở một vùng nào đó ở Thổ-phồn vào khoảng năm 435 (dù cho rằng được dịch ở Kiến Khang năm 453) – Một vài năm trước khi vua Đại Vũ đời Bắc Lương 453 đàn áp Phật giáo– trong khi kinh Quán Vô Lượng Thọ được xem là được dịch khoảng giữa năm 424-442. Tuy vậy, nếu Di-lặc Quán kinh được dịch năm 453, thì mỗi nghi ngờ mới này sẽ được đánh tan nếu xem Cương-lương-da-xá (s: Kālayāśas 曇良耶舍) là dịch giả.

[105] Quán Phật Tam muội hải kinh
(Samādhi Sea Sūtra) T.643.15.678a, 688b-c,
694a-b.

[106] Shih-chu-p'ò-p'ò-sha lun,
T1521.26.41b-42c.

[107] Quán Phật Tam Muội Hải kinh
(Samādhi Sea Sūtra) T.643.15 666a
(footnote). 690a.

[108] Chú Tam Tạng Dịch kinh
T2145.55.38c.

[109] Quán Dược Vương Dược Thượng Bồ-tát
kinh (Bhaiṣajyarāja Contemplation Sūtra)
T1161.20.664b-c, 666a

[110] Quán Phật Tam Muội Hải kinh
(Samādhi Sea Sūtra) T.662c, 663a, 664-b-c.

[111] Quán Phổ Hiền Bồ-tát Hành Pháp kinh,
T 227-9-389cff. Trong bản kinh “Fa-hua
ching” và “ Miao fa-hua ching”.

[112] Quyết định tỳ-ni kinh T325-12.38c

[113] Quán Hư Không Tạng Bồ-tát Kinh–
Ākāśagarbha Comtemplation Sūtra T 409-
13.677b.

[114] Quán Dược Vương Dược Thượng Bồ-tát kinh T 1161.20.664b. Bản kinh đề cập đến danh hiệu của 35 đức Phật cũng như các danh hiệu Phật khác, xin xem tác phẩm của Shioiri Ryōdō, “Chūgoku bukkyō ni okeru butsumyōkyō no seikaku to sono genryū,” Tōyōbunka kenkyūsho kiyō 42 (1966): 221ff.

[115] Thiền bi yếu pháp kinh

T.613.15.2.242ff.

[116] Saikano tán đồng quan điểm của Dharmamitra, trong khi Satō lại chọn quan điểm Cưu-ma-la-thập. Mizuno gần đây biểu lộ tán thành quan điểm của Satō. Xem tác phẩm của Sakaino Kōyō, Shina bukkyō seishi (Tokyo: Bukkyō Nenkansha, 1935; rpt.ed) Tokyo: Kokusho Kankōkai, 1972; 862; Satō Taishun, Kokuyaku issaikyō ; kyōshūbu, phát triển.(Tokyo: Daitō Shuppansha, 1928; rpt.cd,1980), 177; Mizuno Kōgen, “Zenshū seiritsu izen no zenjō shīsōshi josetsu..” Komazawa daigaku kenkyū kiyō 15(1957): 22.

[117] Mochizuki, Bukkyō kyōten seiritsushiron, p.227.

[118] T 474.14.538b. “Trực tâm” tương đương với nghĩa “chí thành tâm” trong kinh Quán Vô Lượng Thọ, do luận giải của Sheng-chao về Kinh Duy-ma-cật, giải thích: “Cư-ma-la-thập nói: ‘Trực tâm’ nghĩa là ‘tâm chí thành’” . Xem Chú thích Duy-ma-cật kinh 1 T1775.38.335c. Có thể thấy trong kinh Quán Vô Lượng Thọ thuật ngữ “chí thành tâm” và “thâm tâm” nhưng không có “hồi hướng phát nguyện tâm.”

[119] *於現身中得念佛三昧 (Quán thứ 8).
見此事者。即見十方一切諸佛。
以見諸佛故名念佛三昧。 (Quán thứ 9)
歷事諸佛。於諸佛所修諸三昧 (Quán thứ 14).

[120]
*是心即是三十二相八十隨形好。是心作佛,是心是佛
(Quán thứ 8).

[121] Ban-chu Tam-muội kinh. T 417.13.899b, T 418.13.906a: “Tâm này thành Phật, Tâm này là Phật.” Đoạn kinh này tương đương bản tiếng Tây Tạng là; “sems kyis sans rgyas byed pa ste... sems ñid na yis sans rgyas te.” Xem tác phẩm của Paul.M. Harrision, ed., The Tibetan Text of the Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-

samādhi-sūtra (Tokyo: The Reiyukai Library 1978), 37.

*Bát-chu Tam-muội Kinh 般舟三昧經, còn gọi là Thập Phương Hiện Tại Tất Tại Tiền Lập Định kinh 十方現在佛悉在前立定經. Ngài Chi-lâu-ca-sấm 支婁迦讖 dịch vào đời Đông Tấn, triều vua Hán Linh Đế, niên hiệu Quang Hoà thứ hai (179)

[122]

*聞已信解發無上道心。經十小劫。具百法明門。得入初地。是名下品上生者。(Quán thứ 16)

[123] Shih-chu ching T 286.10. 503a

[124] * Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh 大方廣佛華嚴經, 60 quyển, Phật-đà-bạt-đà-la 佛駄跋陀羅 dịch vào đời Đông Tấn .T 278.9, 547b.

[125]

*命欲終時遇善知識。為讚大乘十二部經首題名字。以聞如是諸經名故。除却千劫極重惡業。(Quán thứ 16)

[126] Những phát hiện mới đây đã nghiêng mạnh về thuyết soạn tập ở Trung Hoa. Nogami. Chẳng hạn, gợi ý rằng thuật ngữ 'cửu phẩm' vắng sanh trong kinh Quán Vô

Lượng Thọ có thể đã có mô dạng trong cách phân chia con người thành chín thành phần đề cập trong “Ku-chin-jen-pao” của Hán tộc, hoặc là cách “luật lệ dành cho chín hạng dân của triều đình” (cửu phẩm quan dân chi pháp) được thiết định trong thời Tào Ngụy (Ts'ao-wei; 220-265) nhằm mục đích khen thưởng quan lại. Từ khía cạnh khác, Yamada đã phân tích ý tưởng của thuật ngữ “Vô lượng thọ Phật–dịch nghĩa từ chữ Amita Buddha hoặc Amida Buddha” Căn cứ trên phân tích này, Yamada đã gợi ý rằng kinh Quán Vô Lượng Thọ là đúc kết từ ba bản kinh rời rạc trước đây:

- 1: Câu chuyện về A-xà-thế (s: Ajātaśatru 阿闍世).
2. Mười ba pháp quán đầu tiên (trong 16 pháp quán).
3. Ba pháp quán sau (từ 14-16) về chín phẩm vãng sanh.

Kết luận đã được thêm vào cho hình thức kinh này. Yamada khẳng định rằng 3 phần rời rạc trước đó y cứ phần lớn trong thuật ngữ “A-di-đà Phật” là chỉ dành riêng cho phần thứ nhất và phần thứ 3, trong khi ý tưởng “Vô lượng thọ Phật” hầu như tìm thấy trong toàn

thể phần 2, là 13 pháp quán. Ngay cả trường hợp ngoại lệ, câu “A-di-đà Phật” trong phần 1 và xuất hiện 1 lần “Vô lượng thọ Phật” trong phần 3– không đặt ra vấn đề gì trong luận dr của Yamada, vì ông ta giải thích rằng đó như là một cố gắng từng phần để “suông sẻ” bản dịch từ phần này đến phần kia. Dù mức độ nào, phát hiện của Yamada đã hỗ trợ mạnh mẽ thuyết soạn tập ở Trung Hoa. Xem tác phẩm của Nogami Shunjō, *Chūgoku Jōdokyōshiron* (Kyoto: Hōzōkan, 1981), 178-183; Yamada Meiji, “Kangyō kō—Muryōju-butsu to Amida-butsu,” *Ryūkoku daigaku ronshū* 408 (1976: 76-95).

[127] Lưu ý rằng trong khi tiểu sử của Sheng-han có trong Cao Tăng Truyện 7, T 2059-50-370b, thì không có đề cập nào về ngài như là một Bút thọ cho kinh Quán Vô Lượng Thọ.

*Bút thọ, hay còn gọi nhuận sắc. Như trường hợp Thừa tướng Phòng Dung nhuận sắc cho Kinh Thủ-lăng-nghiêm.

VÔ TÌNH THUYẾT PHÁP

John Daido Looi

Thị Giới dịch

John Daido Looi là vị hướng dẫn tâm linh và là tu viện trưởng tu viện Zen Mountain Monastery ở New York, cũng là người sáng lập dòng Thiền Mountain and River. Ngài là tác giả của nhiều tác phẩm về Thiền và bài sau đây được trích dịch từ tác phẩm Teachings of the Earth của ngài.

Chúng ta đang ở vào một giai đoạn đặc biệt của lịch sử nhân loại. Lần đầu tiên, những mối đe dọa chính không phải là những tai họa từ thiên nhiên đã từng là những nỗi sợ hãi lớn nhất của tổ tiên chúng ta ngàn năm về trước, nhưng là những hiểm họa do chính con người tạo ra. Chúng ta đang ở vào một thời điểm nguy ngập trong sự phát triển, một thời điểm quyết định cho cả số phận của con người cũng như hành tinh của chúng ta. Chúng ta đang đối diện với một nghịch lý thúc ép nhất: Một mặt, chúng ta sở hữu được một mức độ hiểu biết và khả năng kỹ thuật mà chỉ những thập niên trước cũng khó tưởng tượng được. Chúng ta hiểu những số liệu phức tạp về những tầm xa nhất của không gian và những hoạt động tế vi nhất của những mảnh thời gian nhỏ của các nguyên tử. Mặt khác, hàng triệu con người trên quả địa cầu này đã và đang chết đói. Môi trường của chúng ta bị ô nhiễm. Tài nguyên thiên nhiên của địa cầu đang bị tước đoạt đến mức báo động. Nỗi ám ảnh về thảm họa môi sinh toàn cầu có khả năng tiêu diệt các chủng loại và mọi sự sống đè nặng lên chúng ta.

Mặc dù chúng ta hiểu biết quá nhiều về vũ trụ và hoạt động của nó, chúng ta chỉ hiểu biết một cách hời hợt về chúng ta, đời sống của chúng ta, và mối liên hệ giữa chúng ta với vạn vật.

Cách chúng ta nhận thức về chúng ta và về vũ trụ vẫn còn nhị nguyên và hầu như không thay đổi trong suốt sự phát triển của lịch sử nhân loại. Nó là một cái nhìn chấp nhận sự phân ly giữa mình và kẻ khác. Kết quả của cái nhìn phân ly đó là chúng ta đã tạo ra những môn triết học, nghệ thuật, khoa học, y học, sinh thái học, thần học, tâm lý học, chính trị học, xã hội học, đạo đức học... biệt lập nhau. Hậu quả là tạo ra cái thế giới mà ngày nay chúng ta sống trong đó. Những vấn đề như chiến tranh nguyên tử, ô nhiễm tài nguyên thiên nhiên, SIDA, ma túy, nghèo đói, đồi bại trong tôn giáo, chính trị và kinh doanh, tất cả đều liên hệ với cách chúng ta hiểu về cái ngã. Cách chúng ta hiểu về ngã cũng là cách chúng ta hiểu về vũ trụ, và cách chúng ta hiểu về vũ trụ quyết định cách chúng ta liên hệ với nó, điều chúng ta làm đối với nó, và cách chúng ta sống trong đó.

Gần đây, chúng ta thấy xuất hiện ở Tây phương một cách hiểu về thực tại hoàn toàn mới. Nguồn gốc của cách hiểu đó là một tác phẩm mà trước đó chỉ các Phật tử biết đến. Đó là Kinh Hoa Nghiêm. Kinh Hoa Nghiêm trình bày một vũ trụ mà trong đó tất cả mọi sự vật và những sự vật khác tương nhập với nhau trong sự đồng nhất và quan hệ duyên khởi; trong đó mỗi sự vật đều cần đến mỗi sự vật khác và không có một hạt bụi nhỏ nào không ảnh hưởng đến toàn thể. Một ẩn dụ trong kinh, Lưới Trời Đế Thích, vẽ ra một thế giới trong đó mọi hiện hữu được nhìn

như một tấm lưới kim cương lớn rộng khắp vũ trụ, không chỉ ba chiều không gian mà còn bao gồm chiều thứ tư là thời gian. Mỗi điểm của tấm lưới vĩ đại này là một hạt kim cương nhiều mặt phản chiếu mỗi viên kim cương khác, và như vậy, chứa đựng mọi viên kim cương trong tấm lưới. Những viên kim cương tiêu biểu cho toàn thể vũ trụ quá khứ, hiện tại và tương lai. Điều mà ẩn dụ đó muốn mô tả là mỗi và mọi sự vật trong vũ trụ đều chứa đựng mỗi sự vật khác trong mọi lúc.

Lưới Trời Đế Thích không chỉ là nguyên lý triết học; nó là một sự trình bày về thực tại được chứng nghiệm. Nó là kinh nghiệm trực tiếp của hàng ngàn nam nữ Phật tử qua trên hai ngàn năm. Có thể nói rằng, giáo lý này chỉ được người Tây phương tiếp nhận một cách nghiêm túc vào thế kỷ thứ hai mươi, khi họ nhận thấy một trong những ứng dụng của tia sáng laser đã minh chứng cho sự xác thực của cái thấy cổ xưa này. Sử dụng ánh sáng laser, chúng ta có thể tạo một hình chụp trên một tấm bìa kẽm; khi ánh sáng laser được cho xuyên qua tấm kẽm, một hình ảnh ba chiều được phóng ra. Đó là hình ảnh rất đẹp, một hình ảnh holographic mà chúng ta có thể bước đi trong đó, cho phép chúng ta ngồi ở giữa những đồ vật trong bức tranh đó. Điều đáng chú ý hơn, và làm thay đổi tận gốc cách chúng ta nhìn sự vật là khi cắt tấm kẽm chụp hình đó làm đôi và chiếu ánh sáng laser qua chỉ nửa tấm kẽm đó nó vẫn phóng chiếu toàn thể hình ảnh, cắt phần tư làm hai, cắt phần tám làm hai và cứ như thế cho đến một phần nhỏ nhất của tấm kẽm. Khi chiếu ánh sáng laser qua nó, toàn bộ bức tranh được phóng chiếu, không có phần nào bị mất. Điều này chứng tỏ một việc: mỗi phần của tấm kẽm

chứa đựng tất cả mọi chi tiết của cái toàn thể, giống như những viên kim cương trong Lưới Trời Đế Thích.

Kết quả của sự khám phá này là các nhà sinh vật bắt đầu khảo sát sinh vật học theo mô hình holographic. Lý thuyết mới về não bộ cũng được dùng mô hình holographic, và các nhà vật lý bắt đầu nhìn vào vũ trụ bằng “con mắt” theo mẫu holographic. Ngày nay, trong thế kỷ thứ hai mươi mốt, các nhà khoa học đã bắt đầu chứng minh được sự xác thực của những điều được nói ra từ sự chứng nghiệm Lưới Trời Đế Thích truyền đạt bởi các hành giả Phật giáo qua 2500 năm.

Nhận ra vũ trụ holographic là điều tôi muốn gọi là tâm thức thế kỷ hai mươi mốt. Chỉ với việc hiểu bản chất của vũ trụ như là một toàn thể, chúng ta có thể làm điều gì đó cho những vấn đề mà chúng ta đang đối diện. Tâm thức thế kỷ hai mươi mốt là tâm thức của những vị Cổ Phật; đó là Tâm Phật, cũng là tâm của tất cả chúng sanh. Tâm đó chúng ta đã có sẵn đủ, nhưng chúng ta chôn vùi nó trong một quăng đời bị điều kiện hóa – điều kiện hóa do cha mẹ, thầy giáo, văn hóa, tổ quốc, học vấn... Khi chúng ta nhận ra vũ trụ tương quan phụ thuộc, không thể nào chúng ta từ bỏ trách nhiệm đối với nó. Rõ ràng rằng điều chúng ta làm và điều xảy ra cho chúng ta chỉ là một. Khi nhận thức điều này một cách sâu xa, chúng ta sẽ không thể nào còn trì hoãn và đổ lỗi. Chúng ta tạo ra thế giới của chúng ta – đó là điều ai cũng thấy rõ. Đó là kết quả đến từ nhận thức. Khi chúng ta nghe về những vấn đề của thế giới, chúng ta cảm thấy thất vọng. Chúng ta có thể làm được điều gì? Tình trạng có vẻ vô vọng. Tuy nhiên, bên cạnh nỗi vô vọng đó,

chúng ta vẫn có cách để giải quyết tình trạng của chúng ta, với điều kiện là chúng ta phải hiểu được chúng ta thật sự là ai ở bên ngoài chiếc bị da, bên ngoài ngôn ngữ và ý niệm. Đây là sự thật, thực tại của cuộc sống? Ý nghĩa của hiện hữu là gì?

Vào thời nhà Đường ở Trung hoa, Thiền sư Động Sơn lúc còn rất trẻ đã đặt những câu hỏi tương tự. Khi nghe một câu trong Tâm Kinh, "Không mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý," ngài rờ lên mặt nói: "Tôi có mắt, tai, mũi, lưỡi. Tại sao kinh nói rằng chúng không hiện hữu?" Những hành giả đã tụng Tâm Kinh ở ngôi chùa đó xấp xỉ hai mươi năm, và hàng ngàn người khác nhau đã ngồi trong thiền đường và tụng "Không mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý. Không sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. Không có thể giới của sắc, không có thể giới của ý." Nhưng có lẽ ít người đã hỏi câu hỏi mà một chú tiểu mười tuổi hỏi thầy mình: "Tại sao kinh lại nói như vậy? Con thấy con có đủ." Thầy của Động Sơn không thể trả lời và gởi Động Sơn đến một vị Thiền sư mà Động Sơn về sau vào năm hai mươi một tuổi được cho thọ giới Tỳ kheo.

Sau khi thọ giới Tỳ kheo, ngài Động Sơn đi du phương đến tham bái ngài Nam Tuyền. Trong lúc sửa soạn cho ngày giỗ ngài Mã Tổ, thầy của Nam Tuyền, ngài Nam Tuyền hỏi chúng: "Ngày mai giỗ ngài Mã Tổ, các ông có nghĩ rằng ngài sẽ đến hay không?" Không có ai trả lời. Khi đó, vị tăng trẻ Động Sơn bước ra nói: "Có bạn thì ngài sẽ đến." Nam Tuyền nói: "Mặc dầu là một kẻ hậu sanh, người này có thể được mài dũa." Động Sơn nói: "Hòa thượng đừng ép tốt thành xấu!" rồi đi ra.

Sau đó, Động Sơn đến tham bái ngài Qui Sơn hỏi, "Mới đây con nghe nói Nam Dương

Trung Quốc Sư có cuộc pháp thoại về vô tình thuyết pháp, con không hiểu được ý nghĩa vi tế." Qui Sơn nói: "Con có nhớ pháp thoại đó không?" - "Có nhớ." Qui Sơn nói: "Hãy nói ra xem." Động Sơn nói: "Một vị tăng hỏi: 'Tâm của Cổ Phật là gì?' Quốc sư trả lời: 'Rào, tường, ngói, đá.' Vị tăng hỏi: 'Rào, tường, ngói đá có phải là loài vô tình không?' Quốc sư nói: 'Phải.' Tăng hỏi: 'Có biết thuyết pháp không?' Quốc sư nói: 'Thuyết pháp không dừng nghỉ.' Vị tăng hỏi: 'Sao con không nghe?' Quốc sư nói: 'Ông không nghe nhưng không thể cản trở người khác nghe.' Tăng hỏi: 'Ai nghe được?' Quốc sư nói: 'Các bậc Thánh nghe được.' Vị tăng hỏi: 'Hòa thượng có nghe không?' Quốc sư nói: 'Ta không nghe.' Vị tăng hỏi: 'Hòa thượng không nghe làm sao biết là vô tình có thể thuyết pháp?' Quốc sư nói: 'Nhờ ta không nghe, nếu ta nghe thì đồng với các bậc Thánh, ông sẽ không được nghe ta dạy.' Vị tăng hỏi: 'Như vậy chúng sanh không dự phần trong đó sao?' Quốc sư nói: 'Ta thuyết pháp vì lợi ích của chúng sanh, không phải cho các vị thánh.' Vị tăng nói: 'Sau khi chúng sanh nghe rồi thì thế nào?' Quốc sư: 'Tức không phải là chúng sanh.' Vị tăng nói: 'Kinh nào làm căn cứ cho việc thuyết pháp của loài vô tình?' Quốc sư nói: 'Những lời không hợp với kinh điển thì không phải là lời của người học đạo. Ông có đọc kinh Hoa Nghiêm chưa? Kinh nói rằng đất thuyết pháp, chúng sanh thuyết pháp, mọi vật trong ba thời quá khứ hiện tại tương lai thuyết pháp."

Sau khi Động Sơn kể lại câu chuyện, Qui Sơn nói: "Ta trong đó cũng có, chỉ khó gặp người thích hợp." Động Sơn nói: "Con chưa hiểu, xin Sư chỉ dạy." Ngài Qui Sơn đưa

phất trần lên và hỏi: “Hiếu không?” Động Sơn nói: “Không hiếu, xin Hòa thượng dạy.” Qui Sơn nói: “Miệng cha mẹ sinh ta rồi cuộc không thể nói được.” Động Sơn hỏi: “Có vị nào có thể giúp chăng?” Qui Sơn gởi ngài đến Thiền sư Vân Nham.

Động Sơn rời Qui Sơn đến tham bái ngài Vân Nham. Động Sơn hỏi: “Vô tình thuyết pháp ai có thể nghe được?” Ngài Vân Nham trả lời: “Vô tình nghe được.” Động Sơn hỏi: “Hòa thượng nghe không?” Vân Nham nói: “Nếu ta nghe, ông không nghe ta thuyết pháp.” Động Sơn nói: “Sao con không nghe?” Ngài Vân Nham đưa phất trần lên, hỏi: “Nghe không?” Động Sơn nói: “Không.” Vân Nham nói: “Ta thuyết pháp ông không nghe, làm sao nghe được loài vô tình thuyết pháp?” Động Sơn nói: “Vô tình thuyết pháp căn cứ vào kinh nào?” Vân Nham nói: “Ông có đọc Kinh Di Đà chưa, trong đó nói rằng nước, chim, cây, rừng tất cả đều niệm Phật, niệm Pháp.” Động Sơn nhân đó được lãnh hội.

Ngài Động Sơn đã lãnh hội được điều gì? Hai vị Thầy khác nhau, hai giọng phái khác nhau; cùng một mục đích, cùng một giáo lý. Đưa phất trần lên có nghĩa là gì? Phất trần là thanh cây nhỏ gắn lông ngựa ở đầu dùng để đuổi ruồi mà không làm chết chúng. Nó trở thành một biểu tượng cho việc dạy pháp, một trong những thứ được truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác. Nhưng việc đó không quan trọng. Vấn đề là việc đưa phất trần lên để hiển lộ sự thuyết pháp của loài vô tình. Đưa phất trần, nháy mắt, đưa một cành hoa, gọi và đáp – tất cả những điều đó liên quan đến sự tương dung. Tương dung là “thấy sắc với toàn thể thân và tâm, nghe tiếng với toàn thể thân và tâm.” Khi làm được

điều đó, chúng ta có thể hiểu được sự vật một cách sâu xa. Đó là điều mà Động Sơn kinh nghiệm, giáo pháp được trao truyền từ vạn pháp.

Khi chúng ta nói rằng “không phân ly, không bám víu,” đó là tương dung. “Nhân và quả là một” đó là tương dung. “Trách nhiệm” đó là tương dung. “Quên bản ngã” đó là tương dung. “Thật sự là chính mình” đó là tương dung. Tất cả những điều này chỉ là những cách nói khác nhau về một sự việc. Bao lâu mà chúng ta còn nhốt mình trong chiếc bị da, chúng ta khóa kín phần còn lại của thể giới và khi đó sẽ không có tương dung.

Sau khi bày tỏ sự lãnh hội, Động Sơn nói với ngài Vân Nham: “Con vẫn còn tập khí chưa trừ hết.” Vân Nham nói: “Ông đã làm gì?” Động Sơn nói: “Cho đến Thánh đế (Phật pháp) con cũng không làm.” Nói cách khác là không cố gắng, không dụng công, cũng không không dụng công. Vân Nham nói: “Có hoan hỉ không?” Động Sơn nói: “Hoan hỉ không phải là không. Giống như trong phần tìm thấy ngọc quý.” Rồi Động Sơn hỏi: “Làm thế nào để thấy được con người chân thật của con?” Vân Nham nói: “Hỏi người đưa tin ở bên trong.” Động Sơn nói: “Con hỏi đây.” Vân Nham nói: “Người ấy nói gì?” Vị sư già muốn nói với Động Sơn rằng hãy tin vào chính bản thân. Toàn thể sự việc đang xảy ra ngay ở đây và bây giờ. Khi sắp từ giả, Động Sơn hỏi: “Khi ngài qua đời, có người hỏi chân dung của ngài, con sẽ trả lời sao?” “Chân dung” có nghĩa là giáo pháp. Vân Nham lặng yên một lúc rồi nói: “Là cái đó.” Động Sơn trầm ngâm một lúc. Vân Nham nói: “Thiện xà lê, đảm đương việc này, hãy suy xét cho kỹ.”

Động Sơn vẫn còn chút nghi ngờ. Về sau, khi đi ngang qua một con sông, nhìn thấy bóng mình phản chiếu dưới nước, ngài đại ngộ. Ngài đọc bài kệ:
Đừng tìm kiếm bên ngoài,
Xa lạ với chính mình.
Ta nay đi một mình,
Nơi nơi đều gặp nó.
Nó giờ chính là ta,
Ta giờ không phải nó.
Thấu hiểu được việc đó,
Mới khế hợp chân như. (*)

Lời của Động Sơn “Nó giờ chính là ta, ta giờ không phải nó” cũng cùng ý nghĩa như câu: “Anh và tôi là một, nhưng tôi không phải là anh và anh không phải là tôi.” Hai mặt cùng hiện hữu đồng thời; không phải một nửa cái này, một nửa cái kia. Nó không phải là một sự hòa trộn. Đó là một cái duy nhất vượt ngoài cả hai mặt đối đãi. Cái đó không phải là tuyệt đối cũng không phải là tương đối, không trên không dưới, không hiện hữu cũng không không hiện hữu. Đó là một thực tại vượt ngoài mọi tính chất nhị nguyên, và tu tập là để nhận ra cái đó. Một trong những khó khăn trong việc tu Thiền là chúng ta thường dồn mọi chú tâm vào việc nhận ra nền tảng tuyệt đối của thực tại, và do đó không bao giờ hoàn tất. Một mặt chúng ta phải chứng nghiệm “không mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý;” mặt khác, chúng ta có cả một vũ trụ rộng lớn. Chân lý phải được tìm thấy ở chỗ không vướng vào một cực đoan nào. Một mặt là hữu tình, một mặt là vô tình. Một mặt là trần tục, một mặt là thiêng liêng. Thánh thiện, phàm tục; tốt, xấu; nam, nữ; trời, đất;

trên, dưới. Tất cả mọi thứ có tính nhị nguyên đều không thể nắm bắt được cái đó.

Một trong những đóng góp lớn của ngài Động Sơn là giáo lý “Thiên Chính Ngũ Vị” nói về những tập hợp nhị nguyên.

Vị thứ nhất là Chính Trung Thiên, là dụng ở trong thể, tương đối ở trong tuyệt đối, là nói về không – không mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý. Nhưng chúng ta sẽ không hiểu được điều đó nếu không bước vào vị thứ hai là Thiên Trung Chính, thể ở trong dụng, tuyệt đối ở trong tương đối, là sự thể nghiệm cái không đó. Đây là chỗ mà kinh nghiệm ngộ xảy ra. Nhưng vẫn còn sự phân ly. Tuyệt đối và tương đối, thể và dụng vẫn còn phân đôi.

Vị thứ ba là Chính Trung Lai, đến từ tuyệt đối, nương lý tu sự, thể nghiệm toàn thể vũ trụ cũng là chính mình. Khi đó, ngã là vạn pháp, hiện hữu trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Đó là lúc thể nghiệm rằng mỗi hành động của chúng ta đều có ảnh hưởng đến toàn bộ vũ trụ. Nếu chỉ hiểu thì chưa đủ, vì trong hiểu vẫn còn sự phân ly giữa người hiểu và đối tượng được hiểu. Lòng tin cũng như vậy – một hệ thống tín ngưỡng thường phải tùy thuộc vào thứ gì khác bên ngoài, và như vậy là bất toàn. Trái lại khi chứng nghiệm, chúng ta biến đổi cuộc sống của chúng ta và sự biến đổi đó thực sự có sức mạnh. Chúng ta không còn sống trong mơ hồ; toàn thể chất liệu trở thành cuộc sống, và từ đó tâm từ bi bắt đầu xuất hiện. Chúng ta đưa cuộc sống của chúng ta vào dòng. Và thực tế chúng ta vốn đã ở trong dòng.

Vị thứ tư là Thiên Trung Chí, đến từ cả tương đối và tuyệt đối, khi đó dụng hoàn toàn khế hợp với thể. Ở giai đoạn này vẫn

còn hai thứ, giống như muối trộn với tiêu. Có sự hợp nhất, nhưng trong sự hợp nhất vẫn còn hai thứ. Điều này được diễn tả như hình ảnh của vị Bồ tát, mặt phủ đầy bụi, xuống núi và trở lại vào chợ.

Trong vị thứ năm, Kiêm Trung Đáo, thể và dụng đều đủ, sự và lý cùng sánh, không còn sự hòa trộn. Nó là một – không tuyệt đối cũng không tương đối, không tăng không giảm, không dơ không sạch, không tốt không xấu, không nam không nữ.

Ngài Dogen (Đạo Nguyên) trình bày trong Kinh Núi Và Sông:

“Người nghi ngờ núi bước đi chưa hiểu bước đi của chính mình. Không phải là người đó không bước đi, nhưng người đó chưa hiểu, chưa rõ ràng về sự bước đi của mình. Người hiểu sự bước đi của chính mình cũng phải hiểu sự bước đi của núi xanh. Núi xanh không phải hữu tình cũng không phải vô tình. Cái ngã không phải hữu tình cũng không phải vô tình.”

Thiền sư Keizan (Oánh Sơn) sau ngài Động Sơn 600 năm, bình:

“Hãy quan sát kỹ, các vị sẽ nhận được hoàn toàn cái biết bí ẩn này. Đó được gọi là vô tình hay vô sinh. Gọi là vô sinh vì không chạy theo âm thanh và hình tướng, không bị ràng buộc bởi cảm xúc hay phân biệt. Vị Quốc sư đã giải thích kỹ điều này, do đó khi nghe nói về loài vô tình, đừng hiểu lầm là rào hay tường. Bao lâu mà cảm giác và tư tưởng không bị đánh lừa và bám chặt vào tâm thức, và tâm thức không chạy tán loạn, khi đó cái biết này sẽ sáng rõ và rõ ràng. Nếu cố gắng nắm bắt thì không thể nắm bắt được; nó không có hình tướng, nó không hiện hữu. Cũng không thể tách rời khỏi nó vì nó luôn

luôn ở với chúng ta; nó không phải không hiện hữu. Nó không phải là nhận thức, không phải là ý nghĩ, nó không dính liểu gì với những yếu tố tâm-vật lý.”

Khi ngài Oánh Sơn nói: “không bị ràng buộc vào cảm xúc hay phân biệt” ngài không có ý nói không có cảm giác hay sự quan tâm. Ngài có ý nói là không bị bị ràng buộc, không bám víu. Không bị ràng buộc vào cảm xúc có nghĩa là: Khi khóc, hãy thực sự khóc. Khi cảm giác, hãy cảm giác bằng cả thân và tâm. Đừng phân ly. Phân ly tạo ra sự ràng buộc, phân ly ngăn cản và thu hẹp tự do của chúng ta.

Bài học bí mật này luôn luôn biểu lộ và truyền dạy một cách rõ ràng. Nó là cái làm cho chúng ta nhướng mày nheo mắt. Nó bao hàm trong sự đi, đứng, ngồi, nằm, tắm, rửa, hành động, chết, sinh, ăn khi đói, ngủ khi mệt. Tất cả những cái này đều là lời thuyết pháp, cho đến tiếng của côn trùng. Không có cái gì dấu diếm. Tất cả mọi sự vật đều đang thuyết pháp một cách rõ ràng và không ngừng.

Chúng ta hãy thấy và nghe những lời thuyết pháp này. Chúng ta hãy thấy và nghe tiếng của núi và sông, của những loài đang bị nguy hiểm và có nguy cơ tuyệt chủng. Chúng ta hãy thấy và nghe tiếng của nguyên tử, của những kẻ không nhà, của trẻ con; tiếng của những lời dạy của vô số thể hệ trong quá khứ, hiện tại và tương lai. Nếu chúng ta cố gắng thấy với mắt và nghe với tai, chúng sẽ không khi nào thấy được. Chỉ khi nào chúng ta thấy với tai và nghe với mắt chúng ta sẽ thật sự thấy “cái đó” một cách rõ ràng. Làm thế nào để thấy bằng tai và nghe bằng mắt? -Tọa thiền. Tọa Thiền là con rồng vào nước,

là sư tử vào rừng. Tọa Thiền là cái ngồi giác ngộ của đức Phật, là sự trao truyền chân thật của tâm thức thể kỷ hai mươi mốt, là tiếng của vạn pháp.

(*)

Thiết kỵ tông tha mịch
Điều điều dữ ngã sơ
Ngã kim độc tự vãng
Xử xử đắc phùng cừ
Cừ kim chính thị ngã
Ngã kim bất thị cừ
Ứng tu nhảm ma hội
Phương đắc kế như như.

BÓNG TÙNG RỪNG HẠC

Thuần Bạch

Ít lâu sau Huệ Hạc bắt đầu dùng Pháp hiệu Bạch Ẩn (Hakuin). Điều này ngụ ý từ nay về sau sư không rời xa chùa Tùng Âm, bởi vì Pháp hiệu của sư dẫn xuất từ tên chùa đầy đủ là Hạc Lâm Sơn Tùng Âm tự (Kakurin-zan Shōin-ji), tức là chùa dưới bóng cây tùng trên núi Hạc Lâm. Khi xưa đức Phật nhập Niết-bàn giữa hai cây Sa-la, cánh rừng nhất thời trở hoa một màu trắng muốt như đàn chim hạc. Do đó rừng Sa-la này ở Câu-Thi-Na gọi là Hạc Lâm. “Haku” là trắng, “in” là ẩn, “Hakuin” là người ẩn trong hạc trắng, tức trong Niết-bàn. Nếu em Phật tử không quen với vị tăng để nhờ kiểm giùm địa chỉ chùa Tùng Âm, chắc hẳn không có chuyến đi này. Trước đây tôi không bao giờ nghĩ là mình sẽ có dịp trở lại nước Nhật sau thời gian gần một năm trời tu nghiệp tại đây lúc thiếu thời. Hình như trong cuộc đời tôi điều gì không dự tính kỹ lưỡng hay chỉ loáng thoáng chút gió chút sương lại thành tựu. Một sư đệ giới thiệu một Phật tử ở Nhật: “Khi chị đi Nhật có thể nhờ cậy.” Thế là tôi được thăm quan chiêm bái các tổ đình thiền tông trong mười ngày, trên đường từ Mỹ về VN.

Từ Yokohama đi shinkansen (tàu hỏa cao tốc) đến Kyoto, gửi hành lý trong hộc tủ nhà ga xong là chúng tôi, hai Phật tử và hai sư cô, đi ngay đến các chùa.

Chùa Diệu Tâm của quốc sư Quan Sơn Huệ Huyền nhằm ngày giỗ, phước cờ phất phới, chư tăng đứng ngay cổng tiếp đón. Tuy là ngày lễ chùa vẫn giữ nếp trật tự nhẹ nhàng.



Qua chùa Đại
Đức của quốc sư
Đại Đăng hoàn
toàn tĩnh lặng.
Bước trên lối đi
trải sạn nhuyễn
hay gạch xi-
măng dưới hàng
cổ thụ xanh um,
trước mặt bên

nay nóc chùa, bên kia mái am, đằng xa nhấp
nhô các tự viện chi nhánh trực thuộc. Ô lạ
lùng! Ẩn sau khung cảnh hiện rõ lại lơ mờ
thấp thoáng chiếc cầu Ngũ Điều bắc ngang
và một người ăn mày đã “trải qua hai mươi
mùa đông lạnh và đói để đào sâu sự chứng
ngộ của mình.” Ông đứng dưới lòng cầu thân
hình mảnh khảnh “khoác lên mình manh vải
rách rưới và chiếc áo tơ bằng rơm,” đôi mắt
sáng rực nhìn chòng chọc vào mắt tôi.

Đôi mắt nhìn dữ dội. Miệng trề xuống cau có
giận dữ. Là kẻ giặc của Phật Tổ, kẻ thù
không đội trời chung của Thiền tăng. Khi ông
đứng trước mặt sẽ bị ăn đòn. Nếu ông quay
lưng Sư sẽ rống lên tức giận. Ôi! Ai nói được
hình lão tăng mù ở đây là chủ hay là khách?
(Đại Đăng viết trên bức chân dung của
Sư)[1]

Tuy chân dung một vị thiền sư có vẻ “dữ dội”
khi “xổ cờ ra trận” lúc tiếp đệ tử hay thiền
khách trình kiến giải, nhưng đời tu vẫn không
thiếu nét thơ mộng tự tại, như trên bước
đường hành khước Đại Đăng đã cảm thức:

Trời trắng là một đôi hài
Bước chân lữ thứ tận trời cuối mây.
Hoặc dưới cơn mưa:
Không dù che

Mình ướt đầm
Chỉ lấy mưa trời
Làm áo che.
Một hành giả đạt đến ngôi vị Tổ như Đại
Đẳng dù trong hoàn cảnh nào giữa muôn
hình sắc âm thanh vẫn không dính mắc, nên
cái hiện tiền luôn tròn đầy:
Ta ở đây
Không sắc không thanh
Ta ở đây
Mây trắng viền đỉnh núi
Sông xẻ giòng qua khe.
Chân tôi bước đi mà vắng vắng đâu đây trong
lá trong nắng: "Sẽ lấy dưa không bằng tay
nếu dưa dưa không bằng tay." Tay và dưa,
phương tiện và cứu cánh, cả hai nương nhau
mà có, khi hiệp nhất không còn là hai thì
cũng không phải là một.
Câu đáp này khiến người ăn mày Tông Phong
Diệu Siêu bại lộ tông tích và được Hoa Viên
Thiên Hoàng thỉnh về trụ trì tổ đình Đại Đức
và làm thầy cả nước, tước hiệu Quốc Sư Đại
Đẳng.
Tần ngần hồi lâu trước chánh điện mà không
biết làm sao để bước vào vì không phải ngày
mở cửa. Bỗng một ai tới lui phía sau dãy bàn
thờ, tôi lên tiếng. Sau đó một chú công quả
người Việt đến tự giới thiệu là nghiên cứu
sinh tiến sĩ Phật học, vài tháng nữa sẽ về
nước để cùng làm việc với thầy LMT. Nhờ
chú, tôi được vào chánh điện lễ Phật lễ Tổ, và
cũng nhờ chú, tôi được gập vị trụ trì, đồng
thời viện chủ tất cả chùa thuộc dòng Đại Đức,
xin viếng thăm mộ bia.
Một đời tu bây giờ chờ vợ ngôi mộ im lìm
trong khuôn viên toàn là mộ với mộ. Thân
xác quốc sư bây giờ im lìm tan hoại nhưng
dòng thiền vẫn sinh động tuôn chảy khắp

năm châu bốn biển, như lời Hư Đường Trí
Ngu đã tiên báo:
Con cháu biển Đông ngày thêm đa.

Để không phụ lòng chư tiên đức, ngày nay
biển Đông đã nói rộng đến trời Tây xuyên
Thái Bình Dương và Đại Tây Dương. Có thể
buổi diện kiến hôm nay đã mạnh nha trong
lòng tôi suy nghĩ về một việc làm cho tuổi trẻ
VN ở nước người.



Chùa Long
An hình như
lúc nào cũng
đông khách
viếng, dù là
ngày
thường. Từ
bãi đậu xe
đã tấp nập
kẻ vào
người ra.

“Không biết có được thiền vị như đọc sách
hay không?” Tôi chợt nghĩ. Chỉ cất vài bước
đi tôi đã lại thấy mình một mình giữa thiên
nhiên, qua vài cây đào hoa muôn và cỏ dại
giây leo quấn quít bậc đá. Vào chùa, người
dày đặc đứng và ngồi nơi sảnh đường ngắm
“Thạch viên chùa Long An[2].” Thường khi
trong bầu không khí này tôi không tránh khỏi
mệt và quạu, nhưng hôm nay vẫn yên bình
khỏe khoắn, y như những ngày và đêm tại
Bồ-đề Đạo Tràng xứ Phật năm xưa. Chưa
kiếm được chỗ ngồi, tôi đứng im và thạch
viên, ô kìa, tuy bị dây lưng và đầu người cắt
vụn vẫn không mất đi sức mời gọi. Tôi thì
thầm: “Thạch viên ơi, hãy chờ! Còn một chút
nữa thôi là trùng phùng!” Khi đến được đến

chỗ hàng đầu và ngồi xuống, tôi không còn biết là mình đang ở đâu, trước mắt chỉ duy nhất thạch viên, đầu óc trống hoác. Bài dịch thuở nào về thạch viên cũng chấp cánh bay xa. Bức tường đất vàng nâu điểm từng mảng rêu xanh bao bọc ba cạnh thạch viên, cạnh thứ tư là sảnh đường – khi du khách về, là chỗ chực tăng tọa thiền. Bên kia bức tường hàng cổ thụ xanh um mọc chen lẫn anh đào đang thả nhẹ từng chùm hoa ửng hồng và tím trên mái ngói đầu tường. Không biết ngồi đây được bao lâu, nhưng tôi có cảm tưởng khá lâu. Vì còn bao nhiêu người chờ phía sau để được điểm phúc hội ngộ thạch viên, thôi thì “Hãy đứng lên khi tách trà chưa nguội[3].”

Tách trà thạch viên sẽ đọng mãi trên môi người nào một lần được nhìn thấy, dù sau này tạm biệt hay gặp lại, vì thạch viên trên giấy mực, trong trái tim hay ngay đây rằng ràng trước mắt vẫn “trơ gan cùng tuế nguyệt.” Không chỉ là sân soạn tượng trưng cho “không” hay cụm đá biểu hiện cho “sắc”, mà hơn thế nữa, thạch viên vượt qua có/không, sinh/diệt để tỏ bày “sắc tức là không, không tức là sắc.” Tôi rời thạch viên có nắng xuân trong mắt, gió nhẹ trên da, và cao thật cao là trời xanh trời xanh.

Ba ngày ở Kyoto là ba ngày viếng chùa thật tròn đầy, từ mái ngói hành lang, từ tảng đá sân sỏi, cây xanh đào thắm...tất cả lắng sâu một điều gì “vẽ cũng chẳng được, tả cũng chẳng thành[4].”

Sau hai ngày nghỉ ngơi ở Yokohama, chúng tôi đến viếng Kamakura, chùa Viên Giác do tổ Lan Khê Đạo Long và chùa Kiến Trường do tổ Vô Học Tổ Nguyên đều từ Trung Hoa đến khai sơn. Ở Kiến Trường em Phật tử quen với một

vị tăng nên chúng tôi được dẫn vào nội viện thăm quan chỗ chúng tăng ở, sạch và đẹp. Chúng tôi có hai món quà từ Viên Giác. Thập nhang mộ nhà học giả siêu việt D.T. Suzuki tại Đông Khánh tự, một chi nhánh của Viên Giác, và tọa thiền hai tiếng tại thiền đường dành cho cư sĩ. Chỉ có bốn người VN chúng tôi xả thiền có xoa bóp trước khi đứng dậy.

Năm xưa khi đến viếng chùa Viên Giác thấy rất quen thuộc, Hòa Thượng ân sư bảo: “Có thể một kiếp nào đó thầy đã tu ở Nhật.” Rừng tùng Viên Giác đã từng in dấu bước chân của thầy, xa lâu nữa hạnh vô úy của tổ Vô Học Tổ Nguyên trước lưỡi kiếm của quân Mông Cổ, thêm một lần là đuốc sáng soi đường cho chúng tôi đi. Phải đợi đến Tùng Âm tôi mới có dịp thập lên nén hương tri ân chư Tổ đời quá khứ, hiện đời và vị lai. Được tắm mình trong khói nhang bay cao và lan tỏa không riêng tại đây mà hằng ngày ở trú xứ Diệu Nhân quả là ân phúc người xưa tiếp sức cho chúng ta để nung nấu chí tu. Tôi tự nhủ: “Mình chỉ mới đến bậc thêm thứ nhất, còn phải cố gắng nhiều, cố gắng nữa.”

Ngày cuối ở Nhật cũng là ngày chiêm bái trọng điểm: chùa Tùng Âm của Bạch Ẩn và chùa Long Trạch của đệ tử là Đông Lãnh Viên Từ. Ngồi tàu thường từ Yokohama rồi sang tàu cao tốc hướng về núi Phú Sĩ, sang qua taxi, chúng tôi đến Tùng Âm khá sớm, trước bữa ăn trưa.

Đây là một ngôi chùa nhỏ hình bánh ít nằm giữa thành phố, không vườn cảnh, hồ nước....Chùa lại đang xây dựng, và từ trước đến giờ không phải là thắng cảnh du lịch. Chỉ có học giả, người tu thiền đến tham quan. Phải băng qua một đoạn đường ngắn mới đến

cổng chùa, rồi đi ngang khoảng sân nhỏ mới vào chánh điện.

Thuở xưa, khi Pháp hội mùa xuân khai diễn năm 1740:

Chùa Tùng Âm lâm vào tình trạng gần như đổ nát. Nhìn lên mái nhà sao trời lấp lánh thấu đêm. Sàn chùa luôn ẩm ướt vì mưa và sương. Thầy phải khoác áo tơi khi đi trong chùa, làm lễ nơi chánh điện phải mang ủng. Tài sản của chùa đều rơi vào tay chủ nợ, đồ đạc đều bị cầm cố. Vật duy nhất đáng giá ở đây là ánh trăng và tiếng gió...

Đây là buổi đầu đạo nghiệp của Bạch Ẩn, và đây cũng là chiếc nôi giáo dưỡng môn đồ suốt năm mươi năm cho tới ngày viên tịch.

Pháp hội đã minh định Bạch Ẩn là một bậc thầy ưu việt nhất của nước Nhật...

Tăng ni và cư sĩ khắp đất nước tụ hội về Tùng Âm. Họ xuất thân từ mọi đẳng cấp xã hội. Tùng Âm quá nghèo nàn không thể đáp ứng nhu cầu của họ, ngay như một số nhỏ người học cũng không thể được. Do đó họ phải tìm nơi trọ bên ngoài.

Họ ngủ nghỉ và hành thiền tại các nhà bỏ hoang, trong đền chùa hoặc sảnh đường bỏ trống, dưới những mái hiên trang trại, có người còn cắm trại ngoài trời dưới sao đêm. Toàn thể một vùng rộng lớn nhiều dặm chung quanh chùa Tùng Âm biến thành một trung tâm tu thiền lớn lao.^[5]

Giờ đây chung quanh chùa là phố xá dân cư sầm uất, nhưng tinh thần Pháp hội mùa xuân cách đây gần ba trăm năm có tồn tại chăng? Với minh sư và chánh pháp, chắc chắn tồn tại. Pháp hội vẫn hiện diện không phải nơi nhà cửa đổi thay mà trong tâm con người ở đây và các nơi, hằng ngày sống trong sự tu

và tu trong sự sống, đang truyền trao và tiếp nối. Như lời Phật dạy: “Được một người giác ngộ thì Phật pháp trường tồn.”

Trong chuyến đi này, trước khi lên đường tôi nao nao bồn chồn về Tùng Âm, nhưng bây giờ đang đứng trên đất Tùng Âm, cảm giác này không còn nữa, thay vào là một điều gì bàng bạc trôi lượn đâu đây, nhẹ như làn gió và êm như sợi mây. Mặc dù đạo nghiệp của Bạch Ẩn, vị quốc sư cuối cùng được sắc phong tại Nhật do Minh Trị Thiên Hoàng ban thụy là Chánh Giáo Quốc Sư, quá chói sáng - đại ngộ vài lần, tiểu ngộ nhiều vô số - và tuy thời gian không gian lâu xa cộng với sức tu và đạo hạnh của ngài đối với tôi một trời một vực, tôi vẫn thấy ngài không xa cách hay lạ lắm. Y như hình ảnh đức Thế Tôn trong tích truyện Pháp Cú vẫn ở quanh đây, chia sẻ với mọi người cái vui cái buồn, cái no cái thiếu, không những từ hạng cùng đỉnh đến vua quan cõi người mà rộng mở khắp các tầng trời, thậm chí xuống đến địa ngục. Ô! Mình cùng giòng máu chư Phật chư Tổ, tại sao khi mê khi tỉnh thế này? Ngã chấp trầm trọng, tập khí sâu dày, và còn nữa..., vì thế tuy gần mà xa.

Cuộc viếng thăm rất đầy đủ, chúng tôi được đánh lễ tượng thờ và mộ bia, xem di tích - chỉ còn hai bức thư pháp thư họa và chiếc kiệu phục chế - lại được tặng bản sao thư họa Núi Phú Sĩ, chiêu đãi trà đạo và u-don (bún luộc sợi to dùng với nước tương). Khi đứng lên chào ra về, tôi chợt buột miệng hỏi thầy trụ trì:

- Thưa thầy chỗ nào ngài Bạch Ẩn thường ngồi thiền nhìn thấy núi Phú Sĩ trước mặt?

- Ngài ngồi tất cả chỗ. Chỗ nào cũng thấy núi Phú Sĩ.

Tôi ngẩn ra, chưa theo kịp ý nghĩa câu trả lời.
Thầy nói tiếp:

- Điều thiết yếu là làm thế nào mình với núi Phú Sĩ là một.

Trên tàu hỏa bóng dáng núi Phú Sĩ chạy theo chúng tôi một đoạn đường rồi mất hút, sao lại bảo chỗ nào cũng thấy núi Phú Sĩ? Vậy có đến hai Phú Sĩ hay sao? Phú Sĩ nào thấy đó rồi mất đó và Phú Sĩ nào mọi lúc và mọi nơi đều thấy?

Sáng nay tôi đã đứng trước chùa Tùng Âm, ngay cột đá khắc tên chùa bằng chữ Hán “Đại Bản Sơn Tùng Âm Tự,” bây giờ ngồi tàu về Yokohama để ngày mai sẽ băng qua biển Thái Bình về trú xứ, chùa Tùng Âm cũng như núi Phú Sĩ và thạch viên sẽ đi vào dĩ vãng. Nhưng trên con đường chúng ta đã cất bước ra đi mà cứu cánh là quay về, bóng tùng sẽ mãi tươi mát khi ta khô khát, luôn đỡ dậy khi ta té xuống. Phú Sĩ đích thị là Phú Sĩ thì nơi nào cũng có, thạch viên muôn thuở của lý sắc không thì nơi nào chẳng không, và rừng hạc phải chăng là mức đến cuối cùng của mỗi người chúng ta?

Thuần Bạch

16 tháng 4 năm 2010

[1] Trích sách Quốc Sư Đại Đăng, cùng tác giả.

[2] Bài viết trong sách Thiền, cùng một tác giả.

[3] Thơ của Như Thủy.

[4] Lời của Ngũ Tổ Pháp Diễn.

[5] Trích sách Thiền Sư Bạch Ẩn Huệ Hạc, cùng tác giả.

Sống thời đại và tinh thần đức Phật

BS Bùi Mộng Hùng

Chính vào những giai đoạn xáo trộn biến động như hiện nay, con người phân vân trước cuộc sống bao nhiêu thì nhu cầu xét lại gốc rễ nguồn căn làm cơ sở cho hành vi ứng xử của mình, của xã hội lại càng bức thiết bấy nhiêu.

Phật giáo là một trong số không nhiều lắm truyền thống đã làm gốc làm rễ văn hoá cho nảy nở nhiều nền văn minh của một bộ phận rộng lớn nhân loại. Trong chính lúc dân tộc Việt Nam ta bước vào một giai đoạn quyết định cho vận mạng của mình, xét lại một yếu tố căn bản của truyền thống dân tộc như Phật giáo trước thách thức của thời đại là một việc không tránh né được.

Bài này (I) phác hoạ nét trội của cuộc khủng hoảng văn hoá thời đại, (II) xét vài điểm đặc trưng của giáo lý nhà Phật đặc biệt thích nghi với xu hướng đòi hỏi của thời đại. Và cuối cùng (III) nêu lên vài điều căn bản để cho Phật giáo khai triển trí tuệ và tri thức tích lũy suốt hai nghìn năm, góp phần vào công cuộc xây dựng một nền văn hoá cho hiện đại.

I. Thời đại con người trơ vơ thân phận

làm người

Các hệ tri thức, xưa nay vững tin rằng mình nắm chân lý, truyền bá niềm tin của mình tự bao đời. Và cũng tự bao đời đã là những ngọn đuốc soi đường cho con người hết thế hệ này đến thế hệ khác trông theo mà an tâm sống với mình, với người, với thiên nhiên. Những niềm tin ấy bấy lâu nay tưởng đâu là chân lý vĩnh hằng, đến khi vấp vào hiện đại bỗng nhiên lung lay đến tận gốc rễ, nếu không là hoàn toàn sụp đổ.

Khởi điểm không phải mới gần đây. Những dấu hiệu đầu tiên xuất hiện từ thời Phục hưng, thế kỷ thứ XV, XVI, đưa dần tới sự hình thành của khoa học, của tư duy ngày nay.

Có người cho rằng là phát minh này hay phát minh nọ làm cho khoa học mâu thuẫn với các hệ tôn giáo, với tư tưởng cổ truyền. Không hẳn như vậy. Vì lẽ rằng không một phát minh khoa học nào có khả năng giải đáp các câu hỏi căn bản của tôn giáo nêu lên, mà ngược lại tín ngưỡng có thể tiếp thu chẳng mấy gì khó khăn bất cứ phát minh khoa học nào vào trong hệ tư tưởng của mình.

Sự xung khắc cơ bản thật ra nằm trong tinh thần nghi ngờ có hệ thống, không tin theo một thuyết nào nếu nó chưa trải qua thẩm định của thực nghiệm. Theo tinh thần thực nghiệm này thì không có giáo lý nào, hệ tư tưởng nào nắm chân lý vĩnh hằng. Chúng chỉ có giá trị của những giả thuyết, nghĩa là giá trị còn khi chúng còn vận hành còn biểu thị

được các hiện tượng, các dữ kiện theo tiến trình mà giả thuyết đề ra. Gặp trường hợp ngược lại, một khi đã không phù hợp nổi với dữ kiện được quan sát nghiêm túc và có phương pháp thì chính giả thuyết phải tự đặt lại vấn đề và chuyển đổi sao cho phù hợp được với dữ kiện.

Quan điểm đổi thay vì suốt nhiều thế kỷ vừa qua, các xã hội loài người không ngừng chuyển biến mạnh. Đến gốc rễ. Đảo lộn cả nhận thức. Các vấn đề thời đại không ngớt nổi lên, cật vấn tri thức con người. Riêng một cuộc cách mạng công nghiệp thế kỷ thứ 19 cũng đã đủ thay đổi hoàn toàn bộ mặt hoàn cầu.

Truyền thống bao lâu tin rằng chính là tri thức, đạo lý soi sáng và điều khiển hoạt động của con người. Nhưng hiện thực đã chẳng giản đơn một chiều theo lối nhìn đó, vì thế mà làm lung lay cơ sở các niềm tin truyền thống : Tư duy và đạo lý hướng dẫn hoạt động của con người thật, nhưng ngược lại hoạt động sản xuất chính là một nhân tố quy định tư duy, đạo lý trong xã hội loài người.

Từ địa vị đứng trên cao siêu mà hướng dẫn, đạo lý rơi xuống ngang tầm với con người, giữa xã hội. Các giá trị "chân", "thiện", "mỹ" không còn được quy định do uy tín của một Chân lý bên ngoài, một cá nhân vĩ đại nào, mà thực ra là bởi xã hội, như một tổng thể trong vận động không ngừng chuyển biến của nó.

Dù muốn dù không, con người buộc phải tìm

quy tắc hướng dẫn đời sống của mình không đâu ngoài cộng đồng con người, ngoài xã hội.

Trong chiều hướng đó, nhà tư tưởng lớn thế kỷ thứ 19 Hegel quay lại nhìn lịch sử như một giòng tiến hoá. Ý nghĩa của sự tiến triển, của vận động lịch sử chỉ sẽ biểu lộ tại nơi điểm tận cùng của lịch sử.

Marx tiếp nối theo, tin rằng đấu tranh giai cấp là động cơ của giòng lịch sử ấy và cho đó là một phát hiện căn bản của mình tìm ra. Con người làm ra lịch sử, và có khả năng gia tốc lịch sử bằng cách tác động theo chiều hướng của động cơ. Cách nhìn của Marx là một yếu tố gây niềm hy vọng lớn cho một phần nhân loại: lịch sử có ý nghĩa và sẽ tất nhiên đi đến điểm tận cùng của nó. Hành động trong hướng đi của lịch sử là hành động vô cùng ý nghĩa của những con người ý thức được sự thật lịch sử.

Rồi, trong vòng mấy thập kỷ của thế kỷ hai mươi này, con người bừng mắt phát hiện ra rằng những tiến trình do chính mình phát động có tác động gần như không giới hạn vào thế giới thiên nhiên, vào thế giới con người: Làm chủ được nguyên tử lực, con người có thừa năng lực làm nổ tung quả địa cầu.

Uy lực tác động của con người vào thế giới loài người, vào thế giới thiên nhiên chưa bao giờ đạt mức độ khủng khiếp như hiện nay.

Trong khi đó, khoa học càng hiểu thiên nhiên thêm sâu sắc bao nhiêu thì con người lại

càng ý thức rõ rệt rằng giải đáp khoa học chỉ là đáp từ cho những câu hỏi của chính mình đặt ra và những giải đáp đó lệ thuộc vào cách đặt câu hỏi. Đi tìm hiểu thiên nhiên – không phải là mình mà cũng chẳng phải do mình tạo ra – rốt cuộc con người gặp lại những cấu trúc, những mô hình do mình tạo nên, nghĩa là gặp lại chính mình.

Và cũng bắt đầu nhận ra rằng không thể giáo điều tin vào tính tất định của khoa học mà không xét kỹ độ chính xác trong mỗi trường hợp cá biệt. Khoa dự đoán khí tượng đã nghiêm túc chứng minh rằng bướm vỗ cánh ở Bắc Kinh hôm nay có thể gây giông tố tại Nữ Ước tháng sau. Các sự kiện gần đây lại càng cho thấm thía tính tất định lịch sử thật ra chẳng nghiêm ngặt gì hơn chuyện nắng mưa.

Tất định lịch sử không còn, tự do của cá nhân bỗng nở rộng ra thêm. Mỗi người có thể tự nhủ rằng cánh bướm mình vỗ lên có khả năng lái lịch sử chệch qua hướng khác. Nhưng khi ấy chợt nổi lên, không giải đáp, câu hỏi ý nghĩa hướng đi lịch sử là gì ?

Dù muốn dù không, một lúc nào đó trong đời sống, con người thời đại cũng bị thực tại xô đẩy, buộc quay về đối diện với thân phận làm người của mình. Và lúc ấy rùng mình nhận ra rằng, về căn bản, cung cách ứng xử của mình chẳng mấy khác người thời trung cổ. Bao tàn man rợ khác nào khi xưa.

Chỉ có điều khác là con người thời đại nắm trong tay những phương tiện sinh sát sánh tày Thượng đế. Dem các phương tiện ấy ra

sử dụng lại có phương pháp tổ chức theo kiểu đại công nghiệp – máy móc lạnh lùng – nhưng hữu hiệu biết là chừng nào.

Trong khắc khoải tự vấn trước mệnh mang cuộc sống, con người thời đại thấy mình nhỏ bé, chẳng khác gì con người trung cổ. Nhưng, quay đi quay lại chỉ mình với mình. Không nơi nương tựa, thiếu ngọn đuốc soi đường mà người trung cổ sẵn có, chỉ việc tuân theo.

II. Con đường Như Lai

1. Một giáo lý nhân bản, một quan điểm “động” trong nhận định

Đối tượng của lời Phật dạy không ai khác là con người, trần trụi với thân phận làm người. Câu hỏi trung tâm của giáo lý nhà Phật là một vấn nạn thẳng thừng không chút nhân nhượng: “Con người kia ! anh là gì?”

Con người không khỏi cũng có lúc trầm ngâm trước giòng sông, nước luân lưu chảy để ngậm ngùi rằng ta đứng đây mà mọi việc trước mắt biến chuyển không ngừng. Điều mà ai ai cũng nhận ra dễ dàng. Nhưng thường không suy xét xa hơn, và, nếu có thì cũng ngừng ở nhận định: ta nhìn, ta tư duy vậy ta hiện hữu (je pense, donc je suis).

Cách nhìn theo đức Phật không phủ định tính hiện hữu của “cái ta”, trong phút giây quan sát giòng sông. Chỉ nhắc nhở rằng, nếu không ngừng nước chảy qua cầu thì nào có khác chi giòng nước, người đứng trên cầu ngắm giòng sông cũng bao ý niệm nổi lên,

trôi đi, dư âm vang vọng, tâm tư không ngừng chuyển đổi...

Nhà Phật quan niệm giòng sông, người đứng ngắm là những nhân tố ứng tác qua lại với nhau trong một quan hệ động. Một tiến trình trong đó các ứng tác không ngừng miên man chuyển biến. Thuật ngữ nhà Phật gọi đó là “vô ngã”, “vạn pháp vô ngã” mọi sự việc đều vô ngã. Và dùng thuật ngữ “không” để chỉ bản tính không ngừng biến chuyển của sự vật, “vạn pháp giai không”. Đem cái nghĩa thông thường của từ “không” gán cho thuật ngữ đồng âm làm sai lạc ý nghĩa quan điểm nhà Phật. Hiện thực luôn luôn biến động, nhưng nào phải vì vậy mà hư không!

Cảm nhận trung thực từng giây từng phút tiến trình của các quan hệ không ngừng chuyển đổi, tiếp theo đó mà liên tục đáp ứng, hồn nhiên và hài hoà, không bị lãng kính ảo tưởng làm cho méo mó lệch lạc, đó là một đặc tính của Phật. Và vì thế Phật còn có danh hiệu là Như Lai.

Tiến trình chuyển biến của sự việc, Phật giáo quan niệm là không do ngẫu nhiên. Nó có nguyên nhân và điều kiện. Nguyên nhân như là hạt giống, nảy nở ra được hay bị thui chột đi còn tùy ảnh hưởng điều biến của những điều kiện kèm theo. Thuật ngữ gọi đó là “nhân duyên”.

2. Một giáo lý cho hành động, nơi đây và ngay bây giờ

Là một nhân tố ứng tác có ý thức, con người trong giây phút hiện thực là một điểm động

cuốn theo giòng thác tiến trình mà khởi điểm bắt đầu khi nào chẳng rõ, bao giờ tới điểm tận cùng cũng chẳng hay. Lặn hụp trong giòng đời, dù cho thu mình với thái độ thụ động hay tích cực xông xáo, con người bề gì cũng ý thức tiếp thu ảnh hưởng cùng tác động vào tiến trình cuộc sống, nghĩa là hành động, là gieo nhân, tạo nên duyên.

Nói cho đúng, ý thức của con người có ban cho hẳn được chút phần tự do. Trong chọn lựa hành động và khởi điểm của nó. Nhưng trong một tiến trình, khi đã phát động rồi, hành động tác động vào môi trường như thế nào, phản hồi lại ra sao phần lớn vượt ngoài ý chí của con người cá nhân. Con người ấy, trong giây phút hiện thực là một điểm động, là hệ quả của hành động bản thân, của tác động môi trường bao quanh, của các thể hệ sinh trước. Ngược lại, với hành động do mình khởi xướng, cá nhân ấy cũng tác động vào thế giới này, vào thể hệ mai sau...

Thuật ngữ “nghiệp” của nhà Phật dùng để chỉ tác động và hệ quả của hành động có ý thức của con người. Con người cá nhân tạo ra “biệt nghiệp” riêng của chính mình, nhưng cũng tác động vào và chịu ảnh hưởng “cộng nghiệp” chung của cả xã hội của loài người. Khái niệm “nghiệp” đặt vai trò và vị trí của mỗi cá nhân trong vũ trụ, trong giòng tiến hoá của sinh vật, trong nhân loại hôm qua, ngày nay và mai sau.

Qua hành động – mà không ai tránh né được – cái “nghiệp” ràng buộc theo quy luật nhân duyên mỗi cá nhân với toàn thể loài người, toàn thể sinh vật. Từ mối liên đới đó, hệ giáo

lý Bắc tông khai triển ra khái niệm “bồ tát nguyện”. Còn sinh vật trôi nổi trong vòng khổ đau thì bồ tát còn nguyện theo nâng đỡ. Vì nghĩ cho cùng, liên đới nhân duyên ràng buộc với nhau, làm sao có thể quan niệm một mình một chốn niết bàn thành thoi được.

Con người là ứng tác có ý thức trong tiến trình không ngừng chuyển biến, hành động của hần nển mà liên tục hài hoà được với cuộc sống chỉ có thể là hành động thích ứng nơi đây và ngay bây giờ, nghĩa là một sáng tạo không ngừng

Chính vì vậy mà giáo lý Phật giáo không thể không là lý thuyết, phương pháp, kỹ thuật cho hành động trong hướng đó.

Chính căn cứ vào hành động, vào “nghiệp” mà đạo Phật đưa con người từ tối tăm trật vượt năm bắt ảo ảnh – thuật ngữ gọi là “vô minh” – đến trí tuệ hoà hợp hồn nhiên con người vào tiến trình cuộc sống, vào vũ trụ. Chính vì vậy mà cho rằng đạo Phật yếm thế, trốn đời là lầm to.

3. Một con đường giải phóng trí tuệ soi sáng hành động

Chính vì có ý thức mà con người khó hồn nhiên ứng tác hoà hợp theo nhịp biến đổi của tiến trình cuộc sống. Lúc thì phản ứng bất cập, khi thì lại thái quá. Hoặc bo bo ôm cái khối kinh nghiệm quá khứ quên mất rằng bản chất hiện tại là một trạng thái mới lạ, vì vậy mà hành động trong hiện tại luôn luôn là một sáng tạo. Hoặc không muốn nhìn vào

hiện tại, quay hết tâm trí phóng vào một cái chưa có mà mình gọi là tương lai, để rồi đập mặt đập mũi vào cái hiện tại không sao tránh né được. Nhà thơ than :

*Yêu là chết trong lòng một ít
Cho thì nhiều nhưng chẳng nhận bao nhiêu...*

Yêu nhau thăm thiết, niềm vui lớn. Nhưng chính vì yêu mà kẻ cho, người nhận, cả hai người yêu nhau không bao giờ được hoàn toàn vừa lòng. Nhà Phật không phủ nhận những niềm vui trong cuộc sống, chỉ nhắc nhở rằng bên cái vui, quan hệ trong tiến trình cuộc sống, các ứng tác có ý thức luôn luôn vấp vào những điều làm cho họ chẳng bao giờ được hoàn toàn mãn nguyện. Thuật ngữ nhà Phật gọi những khổ đau, những tiềm lực làm cho con người bất mãn trong cuộc sống là “khổ”. Đó chỉ là một nhận định duy thực.

Nhận định thế, để khẳng định ngay rằng có con đường vượt “khổ”, đem lại an lành. Con đường bỏ rơi ảo tưởng, hài hoà quan hệ ứng tác của con người trong tiến trình không ngừng biến động của cuộc sống. Đó là “đạo” mà đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã bản thân thể nghiệm. Và khẳng định rằng đã là người, thì không phân biệt trai gái, sang hèn, màu da sắc tộc, bất cứ ai ai cũng đều tiềm tàng đầy đủ khả năng của đức Phật, con người đã rất ráo thể hiện “đạo” ấy.

Phật chỉ nhắc nhở mỗi người chúng ta chính mình thể nghiệm. Không một ai có thể làm thay mình được, đức Phật cũng chỉ là người

chỉ đường.

Mỗi cá nhân là một trường hợp duy nhất, con đường cũng phải thích nghi với tính duy nhất của mỗi người. Nhà Phật hằng hà phương tiện.

Nguyên tắc chung, chúng ta gặp ngay trong câu Phật tử thường chúc nhau được “thân tâm an lạc”. Phương pháp nhà Phật chú trọng cả thể xác lẫn tâm thần, đến tác động qua lại vòng tròn của chúng. Thân an lặng thì lòng cũng yên, tâm yên tĩnh thì thân thêm thư giãn thoải mái. Cứ thế mà thân tâm liên tục ảnh hưởng lẫn nhau đưa đến trạng thái tĩnh lặng, thuận lợi để quán xét, ý thức tinh tường những gì đang xảy ra trong mình, xung quanh mình.

Chính sự ý thức rõ rệt những gò bó trong thân xác, những thể thức dục vọng nổi lên rồi tan đi trong thâm tâm là cơ sở để chủ động thư giãn toàn thân, để cho dục vọng không bị đè nén mà nhạt thưa dần. Lửa lụi tàn vì củi không còn. Cứ như thế mà các nhân tố tạo thiên kiến, thành kiến rơi rụng. Mâu thuẫn tan dần, tự do nội tâm phát triển. Thân và tâm ung dung tự tại sẵn sàng tập trung vào hiện tượng bên trong, bên ngoài, để tiếp nhận và phản ứng hồn nhiên, thích nghi, không lệch lạc.

Khi ảo tưởng hoàn toàn rơi rụng hết, sự thích ứng lúc ấy hài hoà với tiến trình cuộc sống. Một trạng thái siêu việt các cặp đối lập ta – người, chủ – khách, tri thức – hành động, thiện – ác, luân hồi – niết bàn... thời gian

trong đó là hiện tại, vĩnh hằng.

Đó là ý nghĩa lời Long Thọ bồ tát (150? - 250?) khẳng định “Niết bàn là luân hồi, luân hồi là niết bàn ” (Nagarjuna, Madhyamika - Karika, XXV, 19). Đó là lý do nhà Nho thâm nhuần tinh thần Thiền tông Vương Dương Minh (1472 - 1529) xướng thuyết “tri hành hợp nhất”.

Chỉ có bậc hoàn toàn giác ngộ mới hợp nhất được tri và hành, siêu việt được đối lập biết và làm. Nhưng, cuộc sống luôn luôn đặt chúng ta trước một chọn lựa để hành động. Thế nào cho phải, đó là vấn đề. Giáo lý nhà Phật đề nghị các phương thức giúp cho mỗi người chúng ta sáng suốt nhận thức và hành động. Mấy câu kinh Pháp Cú rất nhiều người thuộc nằm lòng nhắc nhở điều ấy :

Chư	ác	mạc	tác
Chư	thiện	phụng	hành
Thanh	tịnh	kỳ	ý
Thị chư Phật ngôn			

(Không làm điều ác, Làm mọi việc lành,
Thanh tịnh tâm ý, Ấy lời chư Phật)

Phân biệt phải, quấy, đạo Phật không đặt nơi một uy quyền ngoài con người. Lúc chọn lựa hành động bao giờ chẳng chỉ có mình với mình. Cái “lương tr ” do tâm ý thanh tịnh trong sáng là bảo đảm duy nhất cho tính đúng đắn của chọn lựa ấy. Tất cả giáo lý nhà Phật, lý thuyết, và thực hành chỉ nhằm sao cho tâm ý người hành đạo tĩnh lặng trong sáng trong sóng gió bão lửa của cuộc sống.

Con người thời đại đã đạt tri thức vô cùng cao xa, nhưng lương tri không tương xứng. Tạo một “lương tri khác” là tiềm năng quý báu mà giáo lý nhà Phật có khả năng góp vào công cuộc xây dựng nền văn hoá một thời đại khắc khoải đi tìm lương tri cho chính mình. Với vốn liếng Phật giáo tích lũy trên hai mươi thế kỷ tri thức lý thuyết và thực hành.

III. Chí khí ngất trời xanh

1. Xác định chức năng

Sức sống của một giáo lý tùy thuộc những người đang sống và thể hiện nó. Phật giáo phát huy được tiềm năng của mình khi nào những người đang sống lời Phật dạy xác định được chức năng xã hội của giáo lý mình thể hiện.

Trên căn bản giáo lý nhà Phật không có gì đối chọi với tinh thần khoa học. Nhưng Phật giáo không phải là khoa học. Chức năng khác, cách chứng thực cũng khác. Sự thực khoa học chứng qua thực nghiệm. Hoàn toàn khác từ tinh thần, lý thuyết, đến thực hiện với thể nghiệm “đạo”. Sự thực thể nghiệm là một sự thực chủ quan, bản chất khác với sự thực khoa học.

Khoa học thay đổi bộ mặt toàn cầu. Tuy nhiên, trong hiện trạng ngày nay khoa học không thể và cũng không có tham vọng đề nghị một cái nhìn tổng hợp toàn diện cuộc sống.

Giáo lý nhà Phật đề nghị một nhận thức tổng thể cuộc sống, là một triết học. Chính vì không phải là khoa học mà Phật giáo làm được cái việc ngoài chức năng của khoa học: đem lại ý nghĩa cho hoạt động thường ngày, cho cuộc sống mỗi con người.

Có triết lý của mình, nhưng khác với các hệ triết học nhà Phật còn một kho kinh nghiệm phong phú về phương thức, kỹ thuật sử dụng những động tác thân xác đơn giản, hô hấp, đi, đứng, ngồi, nằm... để thể hiện triết lý của mình trong thân xác, trong cuộc sống hàng ngày, trong mỗi người. Đề nghị một hành trình thể hiện chứ không chỉ duy nhất là một hệ tư tưởng thuần lý, một bộ phận giáo lý nhà Phật có những nét hấp dẫn đối với tinh thần thời đại.

Là một tôn giáo, có đầy đủ nghi lễ, nhưng người Phật tử không phải đặt lòng tin vào một uy lực cao siêu nào ngoài con người, ngoài bản thân mình.

Có biết mình, biết người, cộng đồng Phật tử mới bỏ rơi được mặc cảm tự ti và tự tôn, không hao tổn tâm thần năng lực vào những cuộc tranh biện sân si, xác định vị trí và chức năng của giáo lý nhà Phật so với khoa học, với các hệ triết học, các tôn giáo khác. Khi ấy mới an nhiên đem tinh thần Như Lai thể hiện ra trong nếp sống hàng ngày, trong muôn mặt của cuộc sống. Và góp phần vào công cuộc chuyển hoá nền văn hoá thời đại.

2. Sống thời đại

Muốn được vậy phải đau cái đau thời đại, khổ cái khổ thời đại, dẫn vật với các vấn đề thời đại. Tóm lại phải sống thời đại.

Truyền thống hai mươi lăm thế kỷ của đạo Phật là một ốc đảo để ẩn náu, an tâm cho những ai mệt mỏi, khiếp sợ trước các chấn động của một thời đại đang oằn oại chuyển tiếp. Cái nguy lớn của Phật giáo chính là đó: mặt quay về quá khứ, day lưng với thời đại, mẫn nguyện với việc làm nơi ẩn náu cho những người trốn sống thời đại. Và chỉ có thế mà thôi, ngoài ra không còn chi khác.

Nay chính là lúc cần chí khí ngất trời xanh của những người đem đạo vào đời trong những thời điểm khác thường. Khi tinh thần Phật thấm nhuần vào Trung quốc, nở ra Thiền tông, các tổ như ngài Lâm Tế (? - 867 ?) nói đạo bằng câu chữ hàng ngày của người nông dân cho người thời đại bừng mắt nhận ra đâu là tinh thần Như Lai.

Khi văn hoá đất Việt hưng lên với một dân tộc độc lập, đời Lý thiền sư Quảng Nghiêm (1121- 1190) nhắn nhủ "Nam nhi tự hữu xung thiên khí , Hưu hướng Như Lai hành xứ hành" (Làm trai chí khí xông trời thăm, Thôi đi, bỏ lối học đòi Như Lai).

Đời Trần, ta gặp thần thái thanh thoát ấy nơi Tuệ Trung Thượng sĩ Trần Tung (1230 - 1291), thầy của tổ sáng lập ra phái thiền Việt Nam Trúc Lâm, Điều Ngự giác hoàng Trần Nhân Tông (1258 - 1308). Trong một bữa tiệc của thái hậu mà cũng là em ruột thượng sĩ thiết đãi, Tuệ Trung gặp thịt cứ ăn. Thái hậu lấy làm lạ hỏi : "Anh tu thiền mà ăn thịt

thành Phật sao được?” Thượng sĩ cười đáp :
“Phật là Phật, anh là anh. Anh chả cần làm Phật, Phật chả cần làm anh.”

Thời Phật, thời tổ, thời Lý - Trần đã qua, và không bao giờ trở lại, thời đại là của bây giờ. Tinh thần đức Phật chỉ có giá trị qua cọ sát với thực tại. Có lặn vào giải quyết những vấn đề cụ thể đang đặt ra cho con người, mới nảy ra cái nhìn “như lai” sự việc hôm nay. Mới bật ra lời lẽ đi vào con tim người đang mò mẫm tìm đường.

Phải thông giáo lý nhà Phật, đã đành. Công trình xuất bản kinh tạng Pali dịch qua tiếng Việt của hoà thượng Minh Châu, dự án dịch và xuất bản hệ tam tạng sanskrit của Giáo hội Phật giáo Việt Nam là một bước tiến cho ai ai cũng có thể tiếp cận những tư liệu gốc một cách trực tiếp. Nhưng, có soi qua gương mặt người mới nhận rõ ra mặt mình, có đem tư tưởng nhiều ít sáo mòn của mình đo với các luồng tư tưởng hiện hành mới sáng lên sức sống của tư tưởng Phật, nơi đây và ngay bây giờ.

Công cuộc ấy còn bỏ ngỏ.

Thời nào cũng phải thích nghi phương pháp tu dưỡng cho thời đại mình. Không biết tự bao giờ phật tử Việt Nam chào nhau bằng câu “A Di Đà Phật”. Chỉ biết chắc chắn rằng chẳng phải do ngẫu nhiên. Có gì khắc khoải cho con người bằng khi phải mặt đối mặt với thân phận làm người. Cái ý phải tin vào sức mình, không ai, kể cả đức Phật có thể làm thay cho được tiềm tàng trong lời Phật dạy. Nhưng cũng ý đó bắt con người phải đối diện

với chính mình. Tính độ tông khéo léo tránh né điểm khó này bằng thuyết “tha lực”, nhờ sức của người khác, nhờ Phật A Di Đà dẫn vào đất an lành.

Phương tiện phần nào dễ dãi ấy có còn thích nghi với tinh thần nghi ngờ thành hệ thống của con người ngày nay hay chẳng ? Dù muốn dù không, vấn đề phương cách “hành đạo” cho con người hiện đại cũng đặt ra.

Những phương tiện hay nhất thường tìm thấy không đâu ngoài đời sống hàng ngày, ngoài nghề nghiệp. Người võ sĩ Nhật samourai, kẻ lưỡi kiếm, theo nghề chém giết. Phật giáo nhập sâu vào văn hoá thì người samourai học và thể hiện Thiền không đâu ngoài đường kiếm. Khi đó người ấy đi vào giữa lằn đao, mưa đạn với cái an nhiên của kẻ siêu việt cái sống và cái chết, lưỡi kiếm uy lực như sấm sét.

Phương pháp hành đạo ngày nay là những gì? Để cho con người tất bật của thời đại thể hiện được tinh thần Như Lai, hồn nhiên mà thích nghi vào tiến trình cuộc sống?

Những tầm nhìn thanh thoát về các vấn đề thời đại đang đặt ra, một nghệ thuật sống an lành đi vào muôn mặt của cuộc sống thường ngày, những phương pháp tu dưỡng thích nghi với mọi lớp người trong xã hội hiện đại, đó là thách thức mà thực tại đặt ra cho trí tuệ cộng đồng Phật tử. Giải đáp chính là phần Phật giáo góp vào nền văn hoá thời đại.

Thiền định là gì?

(Fabrice Midal)

Hoang Phong chuyển ngữ

Hỡi những ai mong muốn bảo vệ tâm thức mình!

*Với đôi bàn tay chắp lại,
tôi xin được khuyên họ một lời này:
Hãy cố gắng,
giữ cho sự chú tâm và cảnh giác luôn thật mạnh,
bằng tất cả nghị lực của chính mình.*

Tịch Thiên (Shantideva)



Đức Phật

Campuchea (Angkor Thom, cuối thế kỷ XII)
Sa thạch, bảo tàng viện Guimet, Paris

Lời giới thiệu của người dịch:

Tác giả Fabrice Midal là một nhà sư người Pháp, đỗ tiến sĩ triết học tại đại học Sorbonne Paris. Ông có một cách hành văn rất chính xác, thiết thực, thế nhưng cũng thật sâu sắc và uyên bác. Ông không viết với ngòi bút phân tích của một học giả Phật Giáo mà bằng con tim mở rộng của một vị thiền sư.

Trong một quyển sách nhỏ mang tựa đề "*Phật Giáo Nhập Môn*" (*ABC du Bouddhisme*, nhà xuất bản Grancher, 2008), sau khi trình bày về hiện trạng ngày nay của Phật Giáo tại Tây Phương trong chương I, thì tiếp theo đó trong chương II ông đã đề cập ngay đến một chủ đề thật then chốt trong Phật Giáo là thiền định. Thật thế, một tôn giáo muốn được xem là toàn vẹn cần phải có một nền móng vững vàng về cả hai mặt: trước hết là một cấu trúc chặt chẽ về tín ngưỡng, và sau đó là một phương pháp tu tập thích nghi. Thiết nghĩ ngoài phần giáo lý siêu việt thì Phật giáo còn cống hiến một phương pháp tu tập thật khoa học, thiết thực và vô cùng sâu sắc. Dưới đây là phần chuyển ngữ toàn bộ chương II của tập sách nói về thiền định.

Cũng xin mạn phép lưu ý người đọc là diễn tả một thể dạng tâm linh bằng lời nói hay bằng chữ viết mang tính cách công thức, quy ước và "thô thiển" đã là một việc khó, thế nhưng dịch thuật đôi khi cũng phải đối đầu với các khó khăn khác nữa, đây là phải làm thế nào để chuyển đạt một cách trung thực được ý nghĩa đã được diễn tả bằng một ngôn ngữ khác. Nhằm mục đích tránh bớt phần nào các khó khăn này người dịch xin mạn phép ghép thêm vào nguyên bản một vài lời ghi chú nếu thấy cần nhằm giúp người đọc dễ theo dõi hơn. Các lời ghi chú này sẽ được trình bày bằng chữ nghiêng, đặt giữa hai dấu ngoặc, nhằm để dễ nhận biết và nhất là để kính trọng sự toàn vẹn của nguyên bản.

Luyện tập thiền định là gì ?

Lợi ích mang lại từ sự chú tâm là một trong những khám phá kỳ diệu nhất của Đức Phật. Sự chú tâm là một phương thuốc nhằm điều trị mọi thứ bệnh tật của chúng ta. Đây là chiếc chìa khóa mở ra cánh cửa của Giác Ngộ.

Thiền trong Phật Giáo không có nghĩa là suy tư về một thứ gì hay mổ xẻ một chủ đề nào cả, mà đúng hơn là cách giúp chúng ta quán thấy ý nghĩa của thực tại trong sự toàn vẹn của nó. Lời khuyên sau đây thật hết sức giản dị : *"Hãy sử dụng tâm thức mình để quan sát tâm thức của chính mình"*. Đây cũng chính là sức mạnh mầu nhiệm nhất của sự chú tâm. Nếu giữ được sự cảnh giác trước các biến cố xảy ra thì chúng ta cũng sẽ vượt thoát khỏi sự chi phối của chúng dễ dàng hơn. Mỗi khi cảm thấy bức dọc thì không nên tìm cách để lẫn tránh nó, cũng không nuôi dưỡng nó hay ra sức để mà tìm hiểu nó. Tốt hơn là chỉ nên chú tâm theo dõi xem nó xuất hiện, tồn tại và biến mất như thế nào. Đây là cách giúp chúng ta thâm nhập vào bản chất sâu kín nhất của nó để biến cải nó.

Quả thật không mấy khi khái niệm về sự chú tâm được nêu lên trong thế giới Tây Phương, ngoại trừ bởi vài học giả thật hiếm hoi chẳng hạn như nữ triết gia Simone Weil. Theo bà thì chúng ta không hề nhìn thấy vai trò đích thật của ý chí trong sự hiện hữu của chính mình, mà chỉ xem đấy như là một thứ nỗ lực, một sự cố gắng gần như là máy móc để chủ động hiện thực: "Nếu chỉ biết gồng

mình, cần rằng lại cho thật chặt để thực thi đạo đức, để làm thơ hay là để tìm kiếm một giải pháp nhằm gỡ rối cho một vấn đề nào đó, thì quả thật chẳng có gì lại có thể ngu ngốc hơn thế được? Sự chú tâm nào có dính dáng gì đến các thứ ấy".

Tại nơi thâm sâu nhất của sự chú tâm đã có tiềm ẩn sẵn một sự chấp nhận nào đó mang tính cách mặc nhiên giúp chúng ta tiếp cận trực tiếp với những gì hiển hiện ra và không thắc mắc gì cả (*sự chú tâm giúp chúng ta chấp nhận hiện thực hiển hiện ra như thế một cách thật "tự nhiên" và "hợp lý"*).

Tìm cách để hiểu biết thì cũng chẳng khác gì là một sự tránh né (*tìm hiểu tức có nghĩa là phân tích một thứ gì thuộc bên ngoài chúng ta và khác với chúng ta*). Một hình thức tự tránh ra xa. Con đường thì trái lại là một phương tiện giúp chúng ta đạt được một sự tiếp cận nào đó. Trở thành người Phật Giáo là một chuyện thật hết sức đơn giản: chỉ cần biết tiếp cận với những gì hiển hiện ra như thế, không tìm cách loại bỏ chúng và cũng không cố gắng nắm bắt lấy chúng (*trở về với chính mình và hòa nhập với hiện thực là cách giúp mình trở thành một người Phật Giáo*).

Tại sao lại luyện tập thiền định, nó mang lại cho ta những lợi ích gì ?

Thiền định mang lại sự an lạc, chữa lành các bệnh tật của tâm thức và điều dưỡng cho thân xác.

Thiền định đưa chúng ta trở về với thực tại, giúp chúng ta hòa nhập trong từng giây phút một với các kinh nghiệm cảm nhận của chính mình trong cuộc sống. Đây cũng là cách giúp chúng ta thoát ra khỏi sự kiềm tỏa của các phản ứng tự động và máy móc của tư duy, luôn liên kết với nhau để trói buộc chúng ta. Sự sống của chúng ta thật ra chỉ là một sự sinh tồn máy móc, điều khiển bởi các phản ứng tự động (*sự sống ấy thật ra chỉ là một chuỗi dài các phản ứng tự động, chi phối bởi bản năng và các xu hướng sẵn có - tức là nghiệp - khiến cho chúng ta không còn kịp suy nghĩ hay xét đoán gì nữa cả mà chỉ biết giao phó cho các phản ứng quy ước và hời hợt của tư duy điều khiển mình một cách máy móc*); thiền định trái lại tập cho chúng ta biết trở về với thực tại và những gì mà chúng ta cảm nhận được. Sự trở về với chính mình sẽ mang lại cho ta một niềm an lạc vô biên. Chúng ta sẽ khám phá ra được một thể dạng thật đơn sơ, một thể dạng tự nhiên là như thế, nó không cần phải dựa vào bất cứ gì để mà hình thành (*nào có gì lại có thể hiển hiện ra một cách giản dị và đơn sơ hơn hiện thực được: nó chỉ là như thế!*).

Rất nhiều y sĩ và khoa học gia đã chứng minh cho thấy là thiền định có khả năng làm nhẹ bớt đi các chứng căng thẳng thần kinh và lo âu quá đáng và chữa lành được nhiều thứ bệnh phát sinh từ tình trạng trầm cảm.

Thiền định giúp mình tự biến cải một cách tích cực, nhìn thấy được nỗi khổ đau riêng tư và vượt lên trên những nhầm lẫn của chính mình.

Thiền định là cách giúp chúng ta trực tiếp quan sát các kinh nghiệm cảm nhận của chính mình. Nhờ đó chúng ta sẽ khám phá ra là các kinh nghiệm cảm nhận ấy luôn biến động, khi thì rất mờ mịt, thế nhưng cũng có lúc thì khá minh bạch. Thật thế, khi thì chúng ta nổi nóng, khi lại ganh tị, lại cũng có lúc chúng ta tập trung được sự chú tâm. Tuy nhiên thông thường thì chúng ta nào có để ý làm gì đến các thứ mà chúng ta đang cảm nhận được hay đang suy nghĩ đâu. Tư duy và các kinh nghiệm cảm nhận cứ thế mà sinh ra, tồn tại được một lúc rồi biến mất.

Theo quan điểm của Phật giáo thì tư duy được hình thành một cách rất công thức dựa vào các ngôn từ hiển hiện ra trong đầu mình, để mà buộc chặt mình với chúng (*tư duy được công thức hóa xuyên qua các ngôn từ quy ước, chúng điều khiển các hành động của chúng ta một cách máy móc*); chúng liên tục hiển hiện và che khuất tâm thức của chúng ta khiến chúng ta không còn nhìn thấy thế giới một cách minh bạch được nữa (*nhìn thế giới xuyên qua các tư duy đã được công thức hóa*). Đây chỉ là các thứ tư duy không được đúng thật bởi vì tư duy đúng thật luôn mang tính cách trực tiếp và tự phát (*có nghĩa là không bị, hoặc trước khi bị công thức hóa*), biểu lộ qua một cử chỉ, một ngôn từ nào đó. Nói cách khác thì Phật Giáo xem tư duy đúng thật chính là thực tại, tư duy ấy khác hẳn với các tư duy khác (*luôn bị chi phối bởi quy ước và điều khiển bởi bản năng*) chỉ nhằm tách rời chúng ta ra khỏi hiện thực.

Đôi khi chúng ta cũng mang trong trí những thứ tư duy thật dai dẳng tương tự như

một sự ám ảnh, thí dụ: "Chẳng ai hiểu tôi cả"; "Tất cả mọi sự cứ theo nhau mà xảy đến với tôi thật tệ hại"; "Tôi chỉ là một tên vô dụng"; "Tôi chán ghét tôi vô cùng"; "Tôi chỉ là một đứa vô tích sự"; "Hắn là một tên quá hung ác và tôi thì chỉ muốn tìm cách làm thế nào để trả thù"... Thiền định chính là cách tập cho chúng ta biết quay trở về với thể dạng tâm thức không tự nhận diện mình qua các thứ tư duy đại loại như trên đây. Chẳng hạn như thay vì cho là mình đang bị sự giận dữ đầy đọa khiến cho mình trở nên hung dữ thì chỉ nên đơn giản (*đứng ra xa để mà*) quan sát nó thể thôi (*tức theo dõi và quan sát sự giận dữ và không hề xem sự giận dữ là của mình hay là chính mình*).

Thiền định giúp chúng ta mở rộng lòng mình để đón nhận một thể dạng tâm linh đích thật và để tận hưởng các kinh nghiệm cảm nhận về thực tại cũng như một tình thương yêu vô điều kiện.

Thiền định cũng là một con đường tu tập tâm linh. Mục đích của nó là giúp chúng ta buông bỏ tham vọng muốn chủ động được mọi thứ, hầu giúp chúng ta biết mở rộng lòng mình để đón nhận một thực tại to rộng hơn so với cái tôi nhỏ bé và đầy lo âu của chính mình. Đây cũng chính là cách giúp chúng ta buông bỏ quyết tâm chỉ biết nghiền ngẫm về các tham vọng riêng tư của mình, hầu giúp mình có thể tìm thấy được sự thanh thản trong một không gian rộng mở đầy sinh khí và nhiệt tình.

Tất cả các vị thánh nhân và các nhân vật thần bí dù thuộc vào bất cứ một dân tộc nào, nếu muốn nâng cao giá trị của mình lên thì cũng đều phải dựa vào một sự hậu thuẫn liên quan đến thiên định. Sự hậu thuẫn ấy không nhất thiết chỉ thuộc vào bối cảnh cá biệt của Phật Giáo. Nó cũng đã được học phái Sufi (*soufisme / sufism hay Ahl al-soufa*) của Hồi Giáo và một số học phái Ki-tô Giáo cũng như một số bộ tộc thổ dân của lục địa Mỹ Châu thực hành. Căn bản thiên định ấy chỉ đơn giản là như thế. Thế nhưng thật ra đây lại là một cách khám phá ra không gian rộng mở của tình thương yêu, giúp chúng ta vượt lên trên mọi sự trói buộc.

Nếu nhìn từ khía cạnh đó và một khi thiên định được giảng dạy thật đầy đủ và đúng đắn thì đây sẽ là một phương tiện giúp trực tiếp mang lại cho chúng ta một cuộc sống tâm linh đúng nghĩa của nó. Con đường ấy đòi hỏi chúng ta phải có một sự quyết tâm nào đó nhằm tháo gỡ cái mặt nạ của chính mình và loại bỏ mọi thứ ảo giác, hầu giúp chúng ta đối đầu với mọi chướng ngại có thể cản trở sự mở rộng của tâm hồn mình.

Vậy sự chú tâm là gì?

Sự chú tâm là một luồng ánh sáng soi rõ những gì mà nó rơi vào. Khi chúng ta chú tâm vào hơi thở thì tình trạng xao lãng thường chi phối chúng ta cũng sẽ tan biến hết, hơi thở theo đó cũng trở nên êm dịu khiến chúng ta cảm thấy thanh thản hơn.

Mục đích của thiền định là nhằm phát huy sự chú tâm và giữ cho sự chú tâm đó không rời khỏi đối tượng được quan sát. Thí dụ tôi không nhìn vào hơi thở của tôi mà tôi trở thành hơi thở của chính tôi.

Thiền định không phải là một sức mạnh cá biệt của tâm thức mà đúng hơn là bản chất của chính tâm thức. Tâm thức là một khả năng giúp chúng ta hợp nhất với những gì mà chúng ta quán xét. Tôi cắn một miếng táo. Sự chú tâm của tôi hòa nhập tôi với hương vị của miếng táo.

Tính cách nhị nguyên mà chúng ta thường tạo dựng ra như là một thứ ranh giới nhằm phân cách người quan sát và vật thể được quan sát - tức giữa chủ thể và đối tượng, hay là giữa ta và người khác - sẽ biến mất khi chúng ta phát động được sự chú tâm.

Muốn thiền định thì phải làm thế nào?

Thiền định là cách giữ thân xác, hơi thở và tâm thức của mình luôn an trú trong hiện tại.

Nói một cách tổng quát thì chúng ta có thể tự xem mình là nơi hội ngộ giữa thân xác và tâm thức của chính mình. Tuy nhiên cũng nên lưu ý là hình ảnh tạm mượn trên đây không phải là một khái niệm của Phật Giáo (*vì Phật giáo không xem tâm thức là một thực thể khác với thân xác*), do đó một người Phật Giáo không được xem thân xác độc lập với tâm thức mà chỉ nên xem hơi thở đảm nhiệm một vai trò trọng yếu hơn trong việc

chuyển tải sự sống và giúp cho chúng ta trở nên sinh động.

Phải chọn một tư thế ngồi thật đúng

Ngồi không phải chỉ có nghĩa là một động tác riêng rẽ của thân xác mà liên quan đến toàn diện con người của mình.

Trước hết bạn hãy ngồi xuống. Sau đó thì hình dung ra hình ảnh của chính mình đang ngồi thật vững vàng trên mặt đất của địa cầu này.

Thân xác bạn biểu trưng cho một sự kết hợp giữa địa cầu và bầu trời cao, và con tim của bạn là chiếc vương miện của một vị đế vương. Hãy đặt chiếc vương miện của con tim bạn trở về đúng chỗ của nó (*trên đầu mình*). Sau đó thì hãy hình dung chiếc vương miện nằm uy nghi tại vị trí thật hoàn hảo ấy và đón chào nó. Đây là cách tự đặt mình vào một tư thế sẵn sàng để đón nhận bầu không gian của thực tại. Hãy cố gắng hòa nhập vào cái thể dạng hiện hữu đang phát động một cách tự nhiên ấy (*không cần kêu gọi đến một sức mạnh thiêng liêng nào cả*). Nhìn theo khía cạnh đó thì chỉ riêng tư thế ngồi cũng đủ để biểu trưng trọn vẹn cho toàn thể giáo huấn (*tư thế ngồi không những chỉ liên hệ với thân xác mà còn phản ánh thể dạng tâm thần của mình nữa, sự liên kết đó giữa thân xác và tâm thức qua thể ngồi sẽ giúp buộc chặt sự hiện hữu của mình vào thực tại - tức đang ngồi thật vững chắc trên mặt đất này - và đây cũng chính là nền móng căn bản nhất của giáo huấn nhà Phật*).

Tùy theo học phái mà các lời hướng dẫn về phương pháp thiền định cũng có đôi chút khác biệt, tuy nhiên tất cả đều xem trọng việc chuẩn bị cách ngồi như thế nào để có thể giúp người hành thiền hòa nhập vào thân xác của mình và giữ cho thân xác đó luôn thẳng đứng và trang nghiêm (*tư thế ngồi rất quan trọng vì nó sẽ phản ánh thể dạng tâm thức của người hành thiền. Khi nhìn vào một người lão luyện đang ngồi hành thiền thì cũng có thể hình dung ra thể dạng tâm thần hay mức độ "nhập định" của người ấy. Tư thế ngồi của họ vững vàng như một trái núi, toàn thân tỏa ra một sự thanh thản, tĩnh lặng và trang nghiêm có thể khiến cho chúng ta phải bàng hoàng và kính phục*).

Nếu bạn muốn ngồi đúng theo tư thế trên đây thì phải giữ lưng cho thật thẳng đồng thời vẫn giữ được sự thoải mái. Cách ngồi đó sẽ giúp bạn cảm thấy được sự "vững chắc" và "thẳng đứng" của lưng liên hệ mật thiết với sự "mềm mại" và "mở rộng" của lồng ngực - đây là một cách biểu trưng cho sự kết hợp giữa nghị lực giúp mình nhìn thẳng vào những gì là như thế và sự mong manh (*của nhịp thở nơi lồng ngực*) giúp mình trở nên mềm mại hơn.

Điều quan trọng là bạn phải giữ cho thân xác luôn thư giãn. Tùy theo học phái, hai chân có thể tréo vào nhau theo tư thế hoa sen hay bán già, hoặc chỉ cần ngồi với hai chân gập lại cũng đủ. Tuy nhiên cũng có thể ngồi trên ghế - cách ngồi này cũng tốt thế nhưng phải giữ lưng thật thẳng và không được tựa vào lưng ghế (*muốn cho thế ngồi được thoải mái và vững chắc thì cần phải có*

một "tọa cụ", tức là một cái gối hình tròn, vuông hay bán nguyệt, nhồi bông, bề dày có thể gia giảm tùy theo từng người, đôi khi phải mất rất nhiều thời gian để điều chỉnh bề dày của tọa cụ sao cho thật thích hợp với mình. Cũng xin mạn phép nêu lên một chi tiết nhỏ khác là các người hành thiền trong các học phái Zen đều có những chiếc tọa cụ may đúng theo quy tắc, vải bằng chỉ sợi thiên nhiên, nhuộm bằng màu lấy từ vỏ cây, tọa cụ độn bằng các vật liệu thiên nhiên như bông gòn, rơm, hoặc các loại hạt phơi khô... Tuy nhiên người mới tập có thể dùng bất cứ gì để ngồi, chẳng hạn như gối nằm hay một vật gì khác, mục đích là mong và hai đầu gối tạo ra ba điểm tựa giữ cho thế ngồi được vững chắc).

Dù sao thì bạn cũng không nên quá quan tâm hay lo lắng. Tư thế ngồi chưa phải là toàn bộ kỹ thuật tập luyện, đây chỉ là một cách "loan báo" trước thế thôi. Ngồi thật đúng cách cũng là để biểu lộ quyết tâm của mình nhằm giữ cho thân người luôn được thẳng, linh hoạt và không ngủ gục. Chọn cho mình cách ngồi như thế cũng có nghĩa là bắt chước theo hình ảnh nhập định của Đức Phật. Một cách để trở thành Phật. Dù sao thì đây cũng không phải là một phương tiện nhằm mong cầu đạt được một thứ gì cả. Tư thế ngồi thiền tự nó chỉ có nghĩa là sự tu tập. Có thể ví tư thế ngồi là một quả núi mà người hành thiền có thể tìm thấy nơi đó một chỗ ẩn cư thuận lợi, dù là họ đang phải sống trong bất cứ một bối cảnh nào.

Sau khi ngồi xong thì tập thở!

Sau khi chuẩn bị xong cho tư thế ngồi thì bạn hãy bắt đầu chú tâm vào hơi thở và sự chú tâm phải thật vững vàng, dù sao thì đây cũng không có nghĩa là phải gồng mình lên mới theo dõi được hơi thở. Có thể ví sự chú tâm như một chiếc neo giúp cho mình khỏi bị trôi dạt đi nơi khác. Cứ để cho không khí thâm nhập vào cơ thể mình, khiến cho bụng căng phồng và làm nở rộng lồng ngực, và sau đó thì cứ để cho không khí tự nhiên trở ra và tan biến vào không gian. Không khí thâm nhập vào bạn và buộc chặt bạn vào mặt đất này, nó lưu chuyển xuyên qua thân xác bạn và sau đó thì ra đi. Bạn không nên tìm cách giữ lại một thứ gì cả. Không đặt ra thêm một thứ gì cả. Chỉ cần xem đây là như thế.

Sau hết thì phải giải quyết thế nào với các ý nghĩ của mình?

Tất nhiên là không thể nào tránh khỏi các thứ ý nghĩ và xúc cảm đến viếng thăm bạn, kể cả trường hợp chúng có thể tràn ngập tâm thức bạn. Thế nhưng chủ đích của phép thiền định là không nhằm vào việc xô đuổi chúng mà đúng hơn là chỉ tìm cách để quan sát quá trình xuất hiện và biến mất của chúng. Thật hết sức quan trọng phải ghi nhớ điều này.

Không có gì sai lầm hơn khi cho rằng luyện tập thiền định là cách giúp tạo ra cho mình một thể dạng không còn ý nghĩ gì trong tâm trí mình nữa. Thật thế, thiền định không phải là một phương tiện giúp mình đạt được một thành tích nào cả!

Tất nhiên là đôi khi chúng ta cũng có thể cảm thấy không được vừa ý lắm với các kết quả mang lại hoặc cũng có thể là hoàn toàn thất vọng sau khi nhận ra trong suốt buổi hành thiền mình chỉ thấy hiện ra toàn là những thứ chuyện tào lao vô tích sự, chúng liên tiếp thay nhau diễn ra trong tâm thức mình. Chủ đích của việc luyện tập là giúp thiết lập một mối tương quan đúng thật giữa chính mình và thực tại, thế nhưng trên thực tế thì mình lại vướng vào một cuộc phiêu lưu bất tận! Tuy nhiên cũng nên hiểu rằng luyện tập thiền định chính là cách giúp mình tiếp cận với thực trạng trên đây mà không bình luận gì cả (*theo dõi sự vận hành của tư duy nhưng "dừng đứng" không diễn đạt hay phát lộ một xúc cảm nào dù đấy là vui hay buồn, chỉ quan sát các tư duy hiện ra và biến mất đi, chúng không phải là mình, cũng không phải là của mình*).

Phép luyện tập ấy thật đơn giản và dễ thực hiện. Ngoài sự chú tâm ra thì không có một mục đích nào khác hơn cần phải đạt được. Nhất thiết chỉ cần mở rộng lòng mình để tiếp đón bầu không gian biểu trưng cho sự hiện diện của mình và của thế giới mỗi khi chúng hiện ra thế thôi.

Thế nhưng tại sao phép luyện tập ấy lại khó thực hiện đến thế?

Nguyên tắc luyện tập thiền định tuy có vẻ đơn giản thế nhưng cũng khá khó. Thật thế, thiền định không giống như tập thể dục mà thật ra là một phương pháp toàn vẹn giúp cải biến tất cả những gì có thể làm phương

hại đến bầu không gian sâu rộng của sự sống.

Đôi khi chúng ta cũng muốn đem ra thực hành những gì đã học được trong sách vở, thế nhưng khi bắt tay vào thì lại dễ thôi chí.

Chúng ta chỉ muốn có kết quả ngay tức khắc. Sự kiện này cũng dễ hiểu thôi, bởi vì chúng ta đều là nạn nhân của cuộc chạy đua nhằm vào hiệu quả và xu hướng hưởng thụ tối đa, cũng như của tình trạng thiếu kiên nhẫn đang lan tràn khắp nơi ngày nay. Thiền định trước hết là một nghệ thuật sống, thế nhưng ngày nay thì cái nghệ thuật ấy đã biến mất trong thế giới Tây Phương (*thật ra thì nó cũng đã biến mất trong thế giới Đông Phương khi cái thế giới này chỉ biết nhìn vào lý tưởng và các giá trị vật chất của các xã hội Tây Phương*). Thiền định luôn đòi hỏi phải kiên nhẫn và quyết tâm.

Thiền định cắt đứt cội rễ của lòng tham chỉ mong sao cho mọi sự xảy ra thật dễ dàng, thí dụ như khi bật đèn thì ánh sáng phải tỏa ra ngay tức khắc. Nếu chỉ biết nhìn mọi sự theo cách đó thì bạn sẽ chẳng bao giờ có thể trở thành một người hành thiền thành thạo được và cũng sẽ chẳng chủ động được một thứ gì cả. Có phải mỗi ngày khi dọn cơm thì chúng ta lại phải bày biện bát đĩa hay không? Có phải mỗi ngày chúng ta lại phải đối đầu với đủ mọi thứ xao lãng và các lầm lỗi của mình hay chẳng? Chúng ta chỉ có thể thăng tiến trên con đường thiền định khi nào đủ sức tự biến cải mình nhanh hơn ảnh hưởng chi phối bởi mọi thứ hoang mang. Thật

hết sức quan trọng không được xem các thứ hoang mang ấy như là các trở ngại cần phải loại bỏ mà nên xem chúng là những cơ hội nhằm giúp mình gia tăng gấp đôi sức mạnh của sự chú tâm trong cuộc sống.

Thật lạ là giai đoạn đầu bao giờ cũng dễ. Khi mới khởi sự luyện tập thì tình trạng tâm thần của mình thường chưa đủ sáng suốt, và cũng chính vì thế nên chúng ta nhận thấy dễ dàng hơn các hiệu quả mang lại, kể cả một sự tỉnh táo nào đó. Thế nhưng càng luyện tập thì chúng ta lại càng thấy hiện ra các khó khăn tinh tế hơn, do đó chúng ta cũng sẽ phải khéo léo hơn để có thể loại bỏ được chúng. Nhờ thế chúng ta cũng sẽ biết sử dụng việc luyện tập thành thạo hơn để bảo vệ mình trước những thứ gai góc của thực tại. Nếu nhìn theo góc cạnh đó thì chúng ta cũng sẽ hiểu được dễ dàng tại sao thiền học Zen lại khuyên người hành thiền phải luôn giữ "tinh thần của một người mới tu tập".

Riêng tôi thì tôi rất thích câu chuyện sau đây của thiền sư Shunryu Suzuki, một trong số các vị thầy lớn nhất của thế kỷ XX (*xin chú ý Shunryu Suzuki, 1904-1971, không phải là Daisetz Teitaro Suzuki, 1870-1966, thế nhưng người ta lại thường hay nhầm lẫn giữa hai vị này, khiến đôi khi Shunryu Suzuki phải thốt lên: "Tôi nào có phải là vị Suzuki vĩ đại đâu, tôi chỉ là một tên bé tí"*). Câu chuyện như sau, có bốn con ngựa khác nhau, một con thật xuất sắc, một con khá tốt, một con trung bình và một con thật tệ. Con ngựa giỏi nhất thì phóng nước đại một cách dễ dàng. Nó đoán trước được ý nghĩ của người kỵ mã

trước khi nhìn thấy bóng của chiếc roi ngựa đưa lên. Con thứ hai thì cũng phóng nhanh như con trước và phản ứng trước khi chiếc roi chạm vào người nó. Con thứ ba thì chỉ phóng khi nào ngọn roi quất vào da thịt nó và làm cho nó đau điếng. Con thứ tư thì chỉ phóng khi nào sự đau đớn bắt đầu ăn sâu vào xương tủy của nó.

Khi nghe câu chuyện trên đây thì có lẽ tất cả chúng ta đều mong được như con ngựa thứ nhất, hay ít ra thì cũng phải được như con thứ hai. Thế nhưng nếu mong muốn được như thế trong khi luyện tập thì quả chúng ta không phải là người khôn ngoan.

Đối với việc luyện tập thì con ngựa tệ nhất lại là con ngựa xuất sắc nhất. Chính sự khiếm khuyết của bạn mới đúng là những gì sẽ giúp bạn bước vào con đường một cách vững chắc nhất. Thói thường những người gặp nhiều khó khăn khi luyện tập lại chính là những người sẽ tìm thấy ý nghĩa sâu xa nhất trong việc tu tập của mình (*tác giả muốn trấn an và khuyến khích chúng ta đấy*).

Dù có gặp khó khăn khi luyện tập hay trong những lúc tìm cách để quay về với thực tại, thì cũng không nên xem đây là các dấu hiệu bất lợi. Quyết tâm đơn giản được ngồi xuống mặt đất này và giữ lưng cho thật thẳng để hòa nhập với thực tại đang hiển hiện ra mới là điều quan trọng hơn cả.

Có phải mục đích luyện tập thiền định là làm cho chúng ta lắng dịu xuống hay không?

Tại Tây Phương thiền định thường được xem là một phép luyện tập giúp mang lại sự thư giãn, hơn nữa nhiều người còn xem đây là một phương pháp trị liệu nữa. Thật thế, thiền định hàm chứa nhiều phẩm tính trị liệu thật đáng kể. Thế nhưng không phải vì thế mà có thể bảo rằng sự thoải mái là mục đích của thiền định, mặc dù trên thực tế thì các hiệu quả lợi ích ấy cũng có thể xảy ra. Chủ đích của thiền định thật ra khác hơn thế rất nhiều.

Mục đích của thiền định là nhằm biến cải toàn bộ mối tương giao giữa chúng ta và tất cả những gì mà chúng ta nhận biết được, cảm nhận được hay suy nghĩ được (*tức là cách giúp chúng ta nắm bắt và cảm nhận được hiện thực đúng như thế, không để cho các xung năng và tác ý trong tâm thức làm cho nó bị méo mó và biến nó thành ảo giác*).

Hành thiền không phải là cách tìm kiếm một thể dạng cá biệt nào cả vì như thế chỉ là cách nhằm thu hẹp tác động của nó mà thôi. Đây là một cách tạo thêm các điều kiện để trói buộc nó, và đây cũng là một trong những trở ngại hàng đầu trong việc luyện tập.

Thiền định không phải là một phương tiện giúp mình tìm thấy sự bình lặng, cũng không phải là một bát thuốc sắc để mà uống khi gặp phải khó khăn. Mục đích của thiền định là giúp chúng ta phát huy sự chú tâm hướng vào tất cả những gì hiển hiện ra hầu giúp chúng ta thoát khỏi mối ràng buộc giữa chúng ta và các thứ ấy.

Việc luyện tập thiền định không nhằm vào chủ đích làm cho tâm thức lắng xuống hoặc trở nên vô cảm trước những trắc trở trong cuộc sống. Dù sao đi nữa thì thiền định cũng không hề là một phương cách nhằm cắt rời chúng ta với thực tại.

Vị tổ thứ sáu của Phật Giáo Trung Quốc (*ngài Huệ Năng*) sau khi nghe một vị thiền sư giảng cho đám đệ tử của mình như sau: "Phải giữ tâm thức tĩnh lặng hầu giúp mình suy tư về sự Tịch Tĩnh và Vắng Lặng, và nhất thiết phải luôn luôn giữ tư thế ngồi và không được ngưng nghỉ", thì ông đã phản ứng lại như sau: "giữ tâm thức tĩnh lặng" là một hình thức bệnh hoạn và nhất định đây không phải là con đường của Đức Phật.

Sau đó thì ông đã trước tác một bài thơ như sau:

"Trong khi sống, nếu chỉ biết ngồi không ngưng nghỉ,

Thì đến khi chết người ta sẽ được nghỉ, thế nhưng lại không được ngồi.

Trong cả hai trường hợp thì đây cũng chỉ là một đồng xương hôi thối!

Nào có liên quan gì đến bài học thật thiết yếu về sự hiện hữu này đâu".

Bài thơ trên đây chẳng phải là tuyệt vời hay sao! Cốt tủy của Đạo Pháp chính là đây. Thiền định giúp chúng ta phát huy sự hiểu biết sâu kín nhất về bản chất của hiện thực và của chính mình. Đức Phật tự đặt mình vào tâm điểm của thực tại hầu quán thấy thế giới một cách minh bạch hơn.

Mặc dù thiền định là một sự dừng lại nhằm giúp mình nhận thấy mình bạch hơn những gì là như thế, tuy nhiên các kinh nghiệm ấy tự nó không hề là một chủ đích.

Sự đình chỉ giúp mang lại một thể dạng thư giãn. Dừng lại đấy. Một sự yên lặng tỏa rộng. Đây là một quá trình thật cần thiết giúp cho sự chú tâm trở nên sắc bén hơn. Thế nhưng nếu dừng lại đấy thì quả thật đấy không phải là con đường.

Điều quan trọng hơn cả chính là sự cảnh giác.

Chú tâm và sự cảnh giác sâu xa

Kiến thức Phật Giáo (*trí tuệ*) không dựa vào các giáo điều bất di dịch như các tôn giáo khác, cũng không phải là kết quả do sự phân tích khoa học mang lại như thường thấy trong thế giới ngày nay. Nó cũng chẳng phải là kết quả mang lại bằng cách tổng kết các quan điểm khác nhau. Kiến thức Phật Giáo được hình thành nhờ vào kinh nghiệm cảm nhận của chính chúng ta bằng cách dựa vào sự chú tâm và cảnh giác sâu xa (*tác giả không dùng chữ "trí tuệ" thế nhưng đã nêu lên ý nghĩa của thuật ngữ này thật khéo léo và đồng thời cũng không sử dụng chữ "giác ngộ" thế nhưng cũng gián tiếp giải thích được sự giác ngộ là gì bằng cách chỉ nêu lên thật ngắn gọn là "kiến thức Phật Giáo" được hình thành từ kinh nghiệm cảm nhận của chính chúng ta dựa vào sự chú tâm và cảnh giác - tức có nghĩa là nhờ vào thiền định*).

Sự chú tâm là một cách hiển lộ tự nhiên là như thế khi nó tiếp cận với một vật thể nào đó và không hề phát lộ một sự bám víu nào. Thí dụ như tôi chú tâm vào làn gió đang luồn vào tóc tôi và trong trí thì không nghĩ đến bất cứ thứ gì cả (*tác giả là một nhà sư đầu nhẵn thín, thí dụ này được đưa ra có lẽ là để dành riêng cho chúng ta đấy! Nếu đầu ta nhẵn thín thế nhưng trong tâm trí thì ta lại cứ cảm thấy gió đang luồn vào mái tóc bông bênh của mình thì đấy chứng tỏ là mình đã rơi ra ngoài sự chú tâm và đang phiêu lưu ở một nơi nào khác bên ngoài hiện thực và bên ngoài chính mình*). Tôi đặt tâm thức tôi trong một thể dạng tiếp nhận thể thôi. Cái tâm thức ấy đang tập trung và hòa nhập vào một thể dạng thật thẳng bằng của sự thanh thản. Nó không còn bị trói buộc trong các điều kiện chi phối nó nữa. Cái tâm thức ấy của tôi không hề tìm cách nói lên là nó thích cái này hay không thích cái kia.

Cảnh giác sâu xa là một sự hiểu biết trực tiếp, nó không cần đến bất cứ một hình thức trung gian mang tính cách khái niệm hay ngôn từ nào cả (*khái niệm hay ngôn từ đều mang tính cách quy ước, cảnh giác sâu xa là một sự hiểu biết trực giác vượt lên trên mọi hình thức lý luận dựa vào khái niệm và quy ước*). Nó giải thoát cho sự quán thấy nằm bên trong thị giác, nó giải thoát cho âm thanh nằm bên trong thính giác, nó giải thoát cho sự cảm nhận va chạm nằm bên trong xúc giác, nó giải thoát cho sự hiểu biết nằm bên trong tri thức. Đây cũng là cách mà cây cổ thụ biểu trưng cho sự lằm lằm bị đào lên tận gốc rễ (*nhìn thấy nhưng không diễn đạt, nghe thấy nhưng không diễn đạt, va chạm*

vào da thịt nhưng không diễn đạt, hiểu biết nhưng không diễn đạt: đây là cách nhổ bỏ tận gốc rễ mọi ảo giác của hiện thực).

Theo như các bài kinh nguyên thủy cũng như những trước tác của các vị đại sư thì trước hết ta phải phát động sự chú tâm và từ sự chú tâm ấy sẽ phát sinh ra sự quán thấy sâu xa mang tính cách cởi mở và sâu rộng hơn, giúp người hành thiền quán thấy một cách thật sắc bén các kinh nghiệm cảm nhận của mình về hiện thực, và từ đó sẽ dần dần hiểu được cái cấu trúc trọn vẹn của các kinh nghiệm ấy mà trước đây thì thông thường người ấy không hề nhận thức được. Chú tâm giúp mang lại sự an bình, bởi vì nó giải thoát cho tâm thức khỏi mọi thứ dao động thường tình khiến cho nó luôn bị rơi vào tình trạng bất định hướng.

Sự cảnh giác sâu xa phát hiện dưới hình thức của trí thông minh và của khả năng trực giác (*prajna hay bát nhã*) - đây là một hình thức hiểu biết không phát sinh bằng cách kiến tạo mà thoát ra từ một bầu không gian mở rộng và quen thuộc (*sự cảnh giác sâu xa không hình thành nhờ vào lý luận mà phát sinh từ sự cảm nhận của trực giác khi tiếp xúc với bầu không gian quen thuộc của thực tại, tức có nghĩa là nhìn vào thực tại và quán nhận được thực tại là như thế, cái thực tại ấy thật hết sức quen thuộc với mình và không cho thấy một mảy may nào xa lạ*).

Tuy nhiên tôi lại thường nhận thấy đối với nhiều người sự diễn tiến trên đây không xảy ra đúng theo thứ tự. Sự cảnh giác sâu xa và sự chú tâm có thể cùng xảy đến một lúc,

hoặc đôi khi cũng xảy ra trường hợp một trong hai thể dạng giữ một vị thế lẫn át hơn.

Thiền định có phải là cách tạo ra một thể dạng trống không hay chẳng ?

Nhờ vào sự tập luyện thì nhất định cũng có thể tạo ra một thể dạng trống không trong tâm thức được. Thế nhưng đạt được như thế để mà làm gì?

Đức Phật không khám phá ra sự trống không, mà thật ra là cả một trí thông minh trực giác (*trí tuệ*) giúp mở ra cho chúng ta một bầu không gian rộng lớn của hiện thực. Thiền định là cách tập cho chúng ta khám phá ra thật minh bạch cái trò vận hành của sự lẩn lẩn, hầu giúp chúng ta nhận thấy là chúng ta đang tự trói buộc mình (*vào ảo giác*) như thế nào và cái không gian của sự giải thoát thì lại rộng rãi biết bao.

Luyện tập thiền định không phải là cách trút bỏ tất cả những gì trong đầu mình mà đúng hơn là để giúp mình đối đầu với thực trạng của mình trong hiện tại (*tức là tình trạng nô lệ bởi ảo giác*). Thói thường chúng ta chỉ là những người đứng hoàn toàn xa lạ đối với chính mình. Chẳng những các cảm tính và phản ứng của chúng ta đôi khi có thể khiến cho chính chúng ta phải ngạc nhiên (*không ngờ mình lại có thể suy nghĩ hay hành động như thế được*) mà còn có thể làm cho chúng ta phải khiếp sợ nữa. Ta sống thế nhưng hình như là sự sống ấy đang được điều khiển bởi một con quái vật ẩn náu bên trong chúng ta.

Đối với Phật Giáo thì thật ra chẳng có con quái vật nào cả. Nói một cách chính xác hơn thì đây cũng chẳng khác gì như một đứa bé khiếp sợ một con ngáo ộp thể thôi. Cứ bật đèn lên thì sẽ thấy ngay là chẳng có con thú hay người nào ẩn nấp dưới gầm giường cả. Sự chú tâm chính là cái ánh sáng giúp cho chúng ta hết sợ.

Nơi trọng tâm của con người luôn có một cái gì đó thật tốt (*Phật tính*). Chúng ta chỉ cần đón tiếp nó. Sự khám phá ấy thật kỳ thú. Nếu con người hòa nhập được với nó thì cả đám ma quỷ cũng sẽ mất hết khả năng gây ra những điều tệ hại. Thật ra thì cái đám ma quỷ ấy cũng chẳng phải là gì khác hơn là các thứ tư duy trong đầu của chính mình. Thật thế chúng nào có khác gì những bọt bong bóng đang lơ lửng, rồi đây chúng cũng sẽ phải vỡ tan để hóa thành một bầu không gian mở rộng. Sự giải thoát cũng chỉ là như thế.

Ngoài thiền định ra thì còn có phương cách nào khác giúp phát huy được sự chú tâm hay không?

Thiền định là con đường hoàng đạo. Chẳng những đây là một phép tu tập vượt xa hơn các phép tu tập khác, mà còn là nơi hội tụ của mọi hình thức sinh hoạt. Nếu không thiền định thì chúng ta cũng sẽ chẳng bao giờ có dịp để mà tận hưởng được hương vị của sự chú tâm và của thực tại.

Nếu khám phá ra được nó thì trong từng khoảnh khắc một chúng ta cũng sẽ khám phá thấy là mình có thể duy trì thật vững chắc được sự chú tâm đó và nó sẽ giúp cho mình biết sống một cách sâu xa hơn.

Đối với một số học phái, thì nếu muốn thực hiện được điều ấy thì chỉ cần theo dõi trong đầu mình từng động tác thật nhỏ trên thân xác, chẳng hạn như duỗi hay co tay, cầm một cây bút chì, khép hay mở một cánh cửa, nâng một ly nước lên hay là đặt nó xuống. Tuy nhiên cũng còn có nhiều phương pháp và các phép luyện tập khác có thể giúp chúng ta quay về với thực tại.

Nếu nhất quyết bước vào con đường thiền định thì cần phải tránh các thứ trở ngại nào có thể xảy ra?

Không nên tìm cách chủ động thân xác mà chỉ cần hòa nhập với nó

Điều căn bản nhất trong phép thiền định là phải dựa vào thân xác như một cơ sở hầu giúp mình phát động sự luyện tập. Gồng mình thật cứng để cố bắt chước theo tư thế của một người hành thiền lão luyện thì thật là vô tích sự! Hãy chú tâm vào những gì mà bạn đang có - đấy chính là điểm tựa duy nhất của bạn.

Không nên cố gắng phát động sự chú tâm mà đơn giản là chỉ cần chú tâm thể thôi

Không phải là cứ gồng người lên là giải quyết được mọi thứ khó khăn. Chỉ cần hòa

nhập vào chính sự chú tâm. Không nên ước mong thực hiện một thứ gì cả mà chỉ cần tiếp cận thật gần với những gì đang hiển hiện ra với mình.

Không nên sử dụng thiền định để biến sự cảm nhận của mình trở thành trống không mà chỉ nên dựa vào thiền định để ý thức được sự cảm nhận của chính mình

Nhiều người sử dụng thiền định để tìm cách tạo ra một thể dạng vắng lặng hầu giúp mình tự bảo vệ trước những gì thật nghiệt ngã phát sinh từ sự cảm nhận của chính mình. Đây chẳng khác gì là cách biến việc luyện tập trở thành một công cụ giúp mình trốn chạy, nhằm thoát ra khỏi thế giới và để loại bỏ các thứ xúc cảm cũng như mọi khó khăn. Thật ra thì đây chỉ là một thứ ngục tù kiên cố hay một hình thức tự trấn an nào đó mà thôi và tuyệt nhiên không phải là một bầu không gian rộng mở giúp mình tự biến cải trước những gì đang hiện hữu. Quả đúng là việc luyện tập có thể mang lại một sự vững tin nào đó thế nhưng nếu dựa vào đấy để tìm cách biến nó thành một thứ công cụ để tự phòng vệ trước mọi sự tấn công trong cuộc sống thì quả không đúng với ý nghĩa của thiền định.

Không nên đặt ra một mục đích để tìm cách đạt được nó cho bằng được, hoặc là mong cầu một thứ gì đó, đây chỉ là những thứ chướng ngại ngăn chặn mọi sự tiếp xúc với thực tại

Nếu bạn cố tìm cách đạt được bất cứ một thứ gì thì tức khắc việc luyện tập của

bạn sẽ bị lệch lạc ngay, bởi vì bạn đã bắt đầu rơi ra bên ngoài cái sự thật trần trụi của những gì là như thế. Chính vì lý do đó mà con đường thiền định không hề có mục đích gì cả. Khi nào còn hướng vào một điểm đến và mong đợi sẽ đạt được điểm ấy thì khi đó chúng ta cũng sẽ quên mất con đường mà mình đang phải đi. Nếu giác ngộ là thực thể của thực tại thì việc mong cầu thực hiện được sự giác ngộ sẽ là một sự lạc hướng - bởi vì trong khi tìm kiếm sự giác ngộ thì ta sẽ không còn nghĩ đến những gì đang sẵn có ngay bên cạnh mình (*người ta thường bảo rằng con đường thiền định thật ngắn, bởi vì chính nó đã là điểm đến, nếu hành thiền mà lại hướng vào một thứ gì khác bên ngoài cái thể dạng trần trụi của chính mình và của hiện thực chung quanh mình thì nhất định đây sẽ là một sự lạc hướng hay là một cách đánh mất con đường*).

Không nên bám víu vào sự thoải mái do việc luyện tập mang lại

Thay vì phải nhìn vào các biến động trong tâm thức đúng với cung cách hiển hiện của chúng thì chúng ta lại cứ nhắm vào những gì sẽ mang lại sự thoải mái cho mình. Nên hiểu rằng chủ đích cao quý nhất của thiền định là giúp chúng ta loại bỏ được thái độ chỉ biết tìm kiếm lạc thú và xa lánh khổ đau. Thiền định chính là cách giúp chúng ta khám phá ra cái thực tại đích thật vượt lên trên mọi sự diễn đạt (*dù đây là thích thú hay đớn đau*).

Việc luyện tập thiền định có mang lại nguy cơ khiến chúng ta tự giam mình vào với chúng ta hay không?

Thực thi thiền định lắm khi cũng giống như là một cách tự khép mình và tự tách rời mình với thế giới và mọi người chung quanh mình. Vậy có phải đây là cách chỉ biết "nhìn vào cái rốn của mình" và không cần đếm xỉa gì đến muôn ngàn chuyện khác đang xảy ra trong thế gian này hay không?

Sự thắc mắc đó cho thấy một sự mù tịt về ý nghĩa của con đường thiền quán. Sở dĩ sự thắc mắc ấy xảy ra là vì nền triết học Tây Phương chủ trương một sự đối nghịch giữa hai thể dạng năng động và bất động - sự năng động luôn được xem trọng và ngược lại thì sự bất động lại bị khinh thường.

Sự nhận định sai lầm đó sở dĩ xảy ra là vì cách phân biệt giữa năng động và bất động không được dựa vào các kinh nghiệm cảm nhận của từng cá thể trong cuộc sống (*chỉ tìm cách phân biệt hai thể dạng năng động và bất động trên mặt lý thuyết và không nghĩ đến là sự "bất động" cũng biểu trưng cho một nghị lực thật lớn, thí dụ như thái độ "bất bạo động" đòi hỏi phải có một sức mạnh nội tâm thật lớn vượt lên trên sự thúc đẩy của các phản ứng "bạo động"*). Giữ sự yên lặng thường cần đến rất nhiều nghị lực, nhiều hơn là cách nói ra bằng lời. Buông thả theo sự chi phối của các thứ xung năng luôn dễ dàng hơn là phải đương đầu với chúng (*nên ghi nhớ là thiền định không mang tính cách thụ động mà đòi hỏi một nghị lực rất lớn*).

Thiền định giúp chúng ta phát huy thể dạng sẵn sàng để tiếp nhận. Người hành thiền nào có phải là một nhà tu khổ hạnh chỉ biết tìm cách rút lui khỏi sự sống. Thiền định mang lại cho chúng ta một sự cởi mở, và hơn thế nữa còn giúp chúng ta ứng xử một cách thích đáng nhất trước mọi cảnh huống xảy ra.

Vậy chúng ta có thể tự luyện tập thiền định một mình bằng cách học hỏi từ sách vở hay không?

Chúng ta có thể bắt đầu tập luyện ngay bằng cách dựa vào các lời chỉ dẫn trong một quyển sách đúng đắn, thế nhưng sau một thời gian thì cũng phải tìm một người khác giúp đỡ thêm cho mình (*xin hiểu là tác giả tu tập theo Phật Giáo Tây Tạng*). Sự truyền giới là những gì thật hết sức đơn giản, cách xa hàng nghìn dặm với những thứ ảo tưởng mang tính cách thần bí. Thế nhưng nếu không có sự truyền giới thì sẽ khó lòng có thể đáp ứng ước vọng chân thật của người xin thụ giới. (*nhân câu phát biểu này của tác giả cũng xin mạn phép nêu lên một gợi ý nhỏ là chữ "Mật Tông" - tiếng Hán là "Mi Zong" - là một "sáng chế" sai lầm trong ngôn ngữ Trung Quốc nhằm chỉ định một học phái Phật Giáo là Tan-tra Thừa hay Kim Cương Thừa. Học phái này được hình thành vào khoảng thế kỷ thứ V tại Ấn độ và sau đó thì bành trướng sang hầu hết các quốc gia khác tại Á Châu, do đó học phái này không nhất thiết chỉ phát triển ở Tây Tạng để có thể đồng hóa với "Phật Giáo Tây Tạng" hay là để gọi học phái ấy là "Mật Tông Tây Tạng". Truyền giới là một nghi thức tu tập khá đặc thù của toàn*

thể học phái này và không có gì là "bí mật" cả, đây chỉ là một cách giúp tăng cường sức mạnh và quyết tâm trong lòng người tu tập. Tóm lại thiết nghĩ nên gọi học phái trên đây phát sinh từ Ấn Độ là "Tan-tra Thừa" hay "Kim Cương Thừa" thì có lẽ đúng hơn).

Tiếc thay thời đại của chúng ta lại có khuynh hướng khinh thường phần nào tầm quan trọng và các nét tuyệt đẹp của nghi thức truyền giới, thế nhưng vào một lúc nào đó thì chúng ta cũng sẽ phải cần đến sự tương kết giữa hai con người (*giữa thầy và đệ tử*), đây là cả một nhu cầu (*nhằm mang lại tính cách thiêng liêng trong việc tu tập*).

Sự truyền giới đó không phải là một sự trói buộc nhằm giam mình trong một mối tương giao hạn hẹp với một người khác, mà đúng hơn là để kết nối giữa người tu tập với một dòng truyền thụ tâm linh. Những gì được truyền thụ không thuộc của ai cả, cũng không phải là một sự sáng tạo của một người nào cả (*thụ giới không có nghĩa là nô lệ cho một dòng truyền thừa, một nghi thức hay một con người nào cả*).

Nhiều người đã sáng chế ra nhiều thứ kỹ thuật tập luyện thật hiệu quả giúp vào việc cải biến mang tính cách cá nhân. Thế nhưng phải hiểu rằng thiền định không mang một mục đích như thế. Thiền định là cách giúp chúng ta đến gần với Đức Phật, với cội nguồn giáo lý của Ngài.

Hơn nữa và cũng là một điều thật hệ trọng là dù cho sự luyện tập có vô cùng đơn giản đi nữa thì cũng thật hết sức cần thiết

phải bàn luận với một người đã đạt được nhiều kinh nghiệm đích thật. Chúng ta cần phải được hướng dẫn trên con đường nhằm giúp mình có thể khám phá ra tất cả sự phong phú của nó *(tức là thừa hưởng được kinh nghiệm của một người lão luyện, tiếp thay tìm được một vị thầy chân chính và đầy đủ khả năng để hướng dẫn mình thì quả thật là khó trong hoàn cảnh hiện nay. Do đó nếu không tìm được một vị thầy như mong muốn thì tốt hơn tự mình phải cố gắng thật nhiều, và thật nhiều trước đã).*

Tại sao thiền định lại cần thiết cho sự sống đến thế ?

Thật sự ra trên một khía cạnh nào đó thì chẳng có gì có thể gọi là tuyệt đối cần thiết cả và mỗi người đều có thể chọn cho mình một cuộc sống riêng tư. Thế nhưng cũng có nhiều người, trong số này có thể kể ra trường hợp của nhà điêu khắc Brancusi *(một điêu khắc gia người Pháp gốc Ru-ma-ni, 1876-1957, là một trong những nhà điêu khắc lừng danh nhất trong thế kỷ XX)*, các người này nhất quyết xem Phật Giáo là lẽ sống của đời họ, dù rằng họ không hề tự nhận mình là một Phật Tử trung kiên.

Dù sao thì đối với phần đông chúng ta *(tức là những người Phật Giáo)* nếu những ai không hề biết đến việc luyện tập thiền định là gì thì quả thật hết sức khó cho họ để có thể tìm thấy được hương vị trong những lời giáo huấn của Đức Phật *(dù có hiểu được bằng lý thuyết thật đúng đắn giáo lý Phật Giáo đi nữa thì cũng ví như chỉ nhìn thấy một đĩa thức ăn*

"thơm ngon" bằng tranh vẽ hay bằng hình chụp thể thôi. Chỉ khi nào biết tréo chân ngồi xuống để mở rộng sự cảm nhận của mình hầu giúp mình hòa nhập với hiện thực thì khi đó cái hương vị ngọt ngào và các ý nghĩa sâu sắc thoát ra từ những lời chỉ dạy của Đức Phật mới có thể tỏa rộng trong tâm hồn mình được). Thật thế, mỗi người trong chúng ta đều có những lúc có thể phát lộ được một sự chú tâm cao độ giúp mình chợt thấy một vài kinh nghiệm cảm nhận nào đó. Các kinh nghiệm ấy hiển hiện ra với mình và mang lại cho mình một chút thư giãn. Thí dụ như khi ta tắm với một vòi nước hoa sen chẳng hạn, ta chú tâm vào các tia nước đổ xuống và chảy dài trên thân thể mình. Thay vì nghĩ đến những gì sẽ phải làm trong ngày hôm ấy thì ta cứ để cho các tia nước mang lại sự thoải mái cho mình. Phép luyện tập thiền định thật ra thì cũng chỉ là một phương tiện giúp chúng ta làm hiển hiện ra cái thể dạng là như thế, một thể dạng giúp chúng ta hoàn toàn hòa nhập vào những gì mà chúng ta đang làm với một tâm thức thanh thản và một con tim mở rộng. Sự luyện tập ấy chẳng mang tặng cho chúng ta một thứ gì đặc biệt cả. Nó cũng chẳng gợi lên cho chúng ta một thể dạng kỳ thú nào cả.

Thế nhưng nếu không có nó thì quả là hết sức khó cho chúng ta bước đi một cách vững chắc trên con đường hướng về giác ngộ. Chúng ta sẽ cứ mãi bị chi phối bởi các cảnh huống đang xảy ra. Thiền định giúp chúng ta tiếp nhận trực tiếp được tất cả sự trong sáng hiển hiện ra một cách đột khởi từ sự chú tâm, nhằm giúp chúng ta biết tự trau dồi lấy mình và biến cải thể dạng mà chúng ta đang

hiện có, cũng như giúp chúng ta đối đầu với bất cứ một cảnh huống nào có thể xảy ra với mình.

Đây là các lý do giải thích tại sao thiền định lại cần thiết đến thế. Nó giúp chúng ta hiểu được con đường của sự chú tâm là gì và cách biến sự chú tâm ấy thành một con đường.

Nên luyện tập thiền định một mình hay chung với một nhóm đông?

Việc luyện tập thiền định liên quan đến các cảm nhận mang tính cách cá nhân. Trên một khía cạnh nào đó thì đây là những gì thật hết sức đơn giản, cũng chẳng khác gì tắm rửa vào buổi sáng khi thức dậy.

Đây chẳng qua cũng tương tự như cất lời chào nhau vào buổi sáng và sẵn sàng đón chào sự sống trước mặt. Sự hòa nhập ấy thật đơn giản. Sau khi tắm mát xong thì cứ tréo chân lại và ngồi lên tọa cụ (*cách luyện tập một mình*). Cứ để cho sự tinh khiết chuyển động một cách tự nhiên chung quanh ta.

Dù sao thì cách luyện tập chung với một nhóm nhiều người vẫn có thể giúp mình đi xa hơn (*nhờ vào sự trợ lực*). Luyện tập chung thường giúp mình thiền định được lâu hơn so với những lúc luyện tập một mình. Thí dụ như trong trường hợp đang luyện tập chung với nhiều người khác và mình cảm thấy không thể tiếp tục lâu hơn được nữa và cứ muốn đứng lên, thế nhưng nếu trông thấy các người khác vẫn còn ngồi im thì mình

cũng sẽ phải cố gắng ngồi lại. Đây cũng là một cách nỗ lực tập thể nhằm giúp tất cả mọi người vượt xa hơn các giới hạn đã được định trước, tức có nghĩa là mọi người đều có thể ngồi được lâu hơn thời gian quy định mà mình không hề hay biết.

Thật thế luyện tập thiền định không phải là chỉ luyện tập cho riêng mình và vì mình. Chúng ta hiến dâng sự luyện tập của mình cho người khác và đây cũng là cách biến nó trở thành một viên bảo châu (*không nên giữ những gì mà mình thực hiện được mà nên hồi hướng cho người khác*).

Nên kéo dài một buổi luyện tập trong bao lâu?

Còn tùy vào hoàn cảnh của từng người - rảnh rỗi nhiều hay ít hoặc có những lúc quá bận rộn vì nhiều việc xảy đến. Có lúc tôi luyện tập thật chuyên cần và đều đặn mỗi ngày, thế nhưng cũng có khi thì kém hơn.

Nếu thực lòng muốn luyện tập thì cũng nên thiền định ít nhất là hai mươi phút mỗi ngày. Tôi vẫn thường khuyên các người tu học với tôi nên luyện tập độ bốn mươi lăm phút mỗi lần. Giữ được như thế sẽ giúp cho thân xác, hơi thở và tâm thức của mình có đủ thời giờ để trở nên vững vàng hơn. Trong ngày hôm đó mọi sự xảy đến với mình sẽ diễn tiến khác hẳn đi (*ta sẽ có nhiều khả năng hơn để chủ động các biến cố xảy ra và biến cải chúng trở thành tốt đẹp hơn, hay ít ra cũng không để cho chúng chỉ huy mình qua các phản ứng tự động và máy móc của*

mình). Nếu chúng ta luyện tập sự chú tâm thật đều đặn thì sự chú tâm cũng sẽ trung thành với mình và thường xuyên nhắc nhở mình.

Trước khi khởi sự một buổi ngồi thiền thì cũng nên định trước là mình sẽ ngồi trong bao lâu. Sau đó thì phải cố gắng giữ đúng như thế, điều này thật quan trọng.

Tốt nhất là nên ngồi thiền vào buổi sáng khi vừa thức dậy, tức là trước khi bắt tay vào công việc thường nhật, đây là lúc thuận lợi nhất. Nên tìm một chỗ yên tĩnh không bị ai quấy rầy.

Tuy nhiên nếu muốn tiến bộ nhanh hơn thì ngoài những buổi ngồi thiền hằng ngày ra thỉnh thoảng cũng nên tham dự các dịp ẩn cư kéo dài nhiều ngày và đặc biệt chỉ dành riêng cho việc tập luyện thiền định. Trong các dịp như thế chúng ta sẽ có cơ hội tìm trở lại dễ dàng hơn tâm trạng của một người hành thiền khi mới tập tành, tương tự như được uống một ngụm nước tuôn ra từ cội nguồn của một con suối mát.

Sau khi hành thiền xong thì phải hành xử như thế nào trong cuộc sống hằng ngày?

Hành thiền trong tư thế ngồi yên chỉ có thể hàm chứa một ý nghĩa đích thật khi nào nó có thể mang lại cho chúng ta một sự cảnh giác cao độ giúp chúng ta biến cải được những gì xảy ra trong cuộc sống hằng ngày. Nói cách khác, thiền định bằng cách ngồi yên phải đi đôi với thiền định bằng hành động.

Đây chính là cách làm phát sinh ra "đạo đức" Phật Giáo (*chuyển các kết quả thiện định mà mình gặt hái được thành những hành động mang lại sự thân thiện, lợi ích và an vui cho những người chung quanh*).

Hành thiện bằng cách ngồi yên sẽ giúp cho sự chú tâm trở nên linh hoạt hơn và vững vàng hơn. Nhờ đó chúng ta sẽ ý thức được một cách minh bạch hơn từng hành động của chính mình.

Chúng ta cũng sẽ khám phá ra phẩm tính cao độ của sự yên lặng giúp chúng ta tìm thấy sự hăng say và mối tương giao thật sinh động giữa chúng ta và bầu không gian mở rộng. Triết gia Soren Kierkegaard (1813-1855, là nhà thần học và triết gia người Đan Mạch, chủ trương thuyết hiện sinh - *existentialism*) cho rằng: "Sự sống và cả thế giới theo cách nhìn của chúng ta đều lâm vào một cơn bệnh thật ngặt nghèo. Nếu như tôi là một vị bác sĩ và nếu có ai hỏi tôi nghĩ gì về con người thì tôi sẽ bảo với người ấy rằng: "Hãy cầm ngay đi! Để tôi kê cho một toa thuốc về sự yên lặng".

Thiền định là một ngành y học thần kỳ. Nó mang lại cho chúng ta sự yên lặng ấy, một sự yên lặng thật cần thiết cho mỗi con người trong chúng ta.

Nhiều vị thầy khuyên chúng ta cứ mỗi giờ thì nên dành ra một phút yên lặng. Cứ đúng mỗi giờ thì ta dừng lại và giữ nguyên tư thế của mình vào lúc ấy, dù là đang ngồi, đang đứng hay đang nằm. Ta cứ thản nhiên làm những gì mà mình cần phải làm trong

suốt năm mươi chín phút trước đó, thế nhưng đến cái phút sau cùng của mỗi giờ thì nên dừng lại để thiền định. Chúng ta có thể vận chiếc đồng hồ để báo cho chúng ta cái phút ấy.

Khi nghe tiếng reo của chiếc đồng hồ thì hãy nên hướng tâm thức vào hơi thở của mình. Chú tâm theo dõi hơi thở vào và hơi thở ra.

Nào có nghĩa lý gì một phút trôi qua, thế nhưng cũng chỉ cần một phút thôi cũng đủ để giúp chúng ta tận hưởng những gì mang lại từ tâm thức và con tim của mình khi chúng kết hợp với nhau để cùng hướng vào không gian đang mở rộng. *(Trong trường hợp không thể thiền định đều đặn một phút trong mỗi giờ thì cũng nên tự nhắc nhở mình cái phút yên lặng thật cần thiết ấy khi nào cảm thấy tâm thức mình bị dao động, bồn chồn, lo âu, tức giận, sợ hãi, hay chợt nhận thấy là mình đang cười nói huyên thiên mà không chủ động được. Những lúc ấy hãy nên cố gắng quay nhìn vào hơi thở của mình, theo dõi từng hơi thở vào và từng hơi thở ra..., sau một phút thì tự nhiên các xúc cảm bồn loạn trên đây cũng sẽ lắng bớt xuống ngay. Dù đây không phải là một hình thức thiền định đúng nghĩa của nó, thế nhưng cũng là một liều thuốc chữa chạy tạm thời giúp cho "cơn đau" đang hành hạ mình nhẹ bớt đi).*

Bures-Sur-Yvette, 16.04.12

Hoang Phong chuyển ngữ

Thiền Tĩnh Mật

Phương pháp tu tập đặc thù

của đạo Phật Việt Nam

Như Hùng

Đạo Phật thấm nhuần trong tâm thức, đời sống của người dân Việt trải qua mấy ngàn năm.



Trong suốt chặng đường có mặt ấy, Phật Việt đồng hành với Dân Việt trong mọi hoàn cảnh bi hùng, từ vận nước vận dân đến sinh mệnh ý mệnh, từ thống khổ điêu linh đến huy hoàng rực rỡ, đâu đó đều có sự hiện hữu cùng khắp, tạo nên quốc hồn quốc túy cho Dân tộc. Là sức mạnh tâm linh khai phóng, tinh thần nhân bản từ bi giải thoát, nối kết cá nhân gia đình với quốc gia xã hội trong tinh thần giác ngộ. Từ suy tư đến hành động, từ tận cùng thăm sâu đến chuyển động vi tế của tâm thức, đều được nuôi dưỡng bởi hạt giống trí tuệ, hạt mầm của tinh thức. Tâm nguyện cứu mình cứu người, hồi hướng đến tất cả

cho chúng sanh, quyết không an hưởng sự chứng đắc cho riêng mình, dù đó quả vị cao siêu của niết bàn an lạc, vì chúng sanh phát đại nguyện, cam nhẫn kham chịu đủ cho khổ đau ngang trái phủ đầy. Đó cũng là lý tưởng cùng hạnh nguyện siêu thoát, đầy ý nghĩa về sự có mặt của Đạo Phật Việt.

Thiền, Tịnh, Mật là sự kết hợp tuyệt vời, trở thành bản sắc độc đáo trong truyền thống tu tập của Đạo Phật Việt. Đó là con đường thực hành bi nguyện độ sanh, lý tưởng giải thoát của Bồ Tát, dẫn thân đi vào cuộc đời chuyển hoá phiền não khổ đau, mang an lạc đến cho chúng sanh, lấy phước huệ song tu làm sự nghiệp. Hạnh nguyện và lý tưởng giác ngộ đó, được thành tựu từ nơi cuộc đời, từ trong đau khổ triền miên của chúng sinh, ngoài điều này ra giác ngộ không còn ý nghĩa. Muốn giác ngộ phải đi vào cuộc đời, thân lẫn xả tâm chứng nghiệm, niết bàn an lạc cũng từ trong phiền não khổ đau mới có được. Chính từ nơi đau khổ ấy, mới cần đến suối nguồn tâm linh vi diệu, cần đến sự cứu độ giải thoát. Sự tồn tại và tiếp nối của đạo Phật là đem từ bi trí tuệ chan hoà khắp muôn nơi, để cho từ tâm, đại bi tâm, giác ngộ tâm được dịp vươn cao trỗi dậy, ánh sáng trí tuệ an lạc chiếu rọi trên từng hiện hữu, thể nhập trọn vẹn nơi cuộc đời vì cuộc đời và cho cuộc đời.

Tâm lực giải thoát đó, mở rộng cho ta phương trời thông dong tự tại, mà phiền não khổ đau không làm hề hấn. Lấy phụng sự chúng sanh làm đạo nghiệp giải thoát, khiến ta có đủ năng lực mở tung cánh cửa màu nhiệm. Chỉ có ý lực, tâm lực, nguyện lực và đạo lực, khiến ta đủ công năng gắng sức

hoàn thành sứ mệnh độ sanh. Lấy sự đau khổ thường trực của chúng sinh làm bi nguyện lên đường dẫn thân, lấy sự bất an của muôn loài làm tâm lực phụng sự, lấy nhân quả nghiệp lực luân hồi sinh tử làm hành trang nuôi dưỡng đạo lực, lấy sự giải phóng thoát khổ cho chúng sanh làm nguyện lực hoàn thành sứ mệnh cứu độ. Có như thế ta mới liên tục thắp sáng hiện hữu, mới đủ năng lực phá vỡ phiền não chuyển hoá khổ đau, đạt đến an lạc giải thoát ngay trong cuộc đời này.

Sự kết hợp tu tập ấy, dẫn dắt ta trong từng suy tư và hành động, khiến ta biết gạt bỏ tham sân si và vô minh ra ngoài, tìm đến sự an tịnh giải thoát. Thiền tông có sẵn tịnh và mật, Mật tông có thiền và tịnh, Tịnh độ có thiền và mật. Mới nhìn vào thấy có sự phân chia, nhưng thật ra trong đó sự kết hợp rất vi diệu rõ nét. Thời khoá tu tập hằng ngày ở chùa như sau: Buổi khuya sau khi thức dậy: Hô Canh, Ngồi Thiền, sau đó thỉnh Đại Hồng Chung, nguyện cầu âm siêu dương thịnh, kể đến công phu khuya, tụng Kinh Lăng Nghiêm, gồm có năm đệ mười chú. Buổi trưa: Cúng Ngọ, Quá Đường, Kinh Hành Niệm Phật. Buổi chiều: Công phu chiều, Mông Sơn Thí Thực, dâng cúng thực phẩm đến thập loại cô hồn, nhờ thần lực của chư Phật, Bồ Tát, chúng sanh ấy có được một bữa ăn no đủ. Buổi tối: Thỉnh Đại Hồng Chung, khoá lễ Tịnh Độ, trước khi đi ngủ Hô Canh, ngồi Thiền. Chúng ta mở cuốn Kinh Nhật Tụng, quan sát thật kỹ ta thấy sự kết hợp ấy có trong từng thời khoá tu tập, không lẫn lộn vào đâu được. Ta tụng chú Đại Bi (Mật), kinh A Di Đà, Niệm Phật (Tịnh Độ), Bát Nhã Tâm Kinh

(Thiền).v.v...Nhờ thiền định làm cho ta sáng dạ minh tâm đạt được chánh định, nhờ niệm Phật ta mới an lạc trong từng phút giây bận rộn của đời sống. Mật tông giúp ta mau tiêu trừ nghiệp chướng, bởi thần chú của chư Phật chư Bồ Tát có năng lực vô cùng nhiệm mầu, nếu không nương vào oai lực ấy liệu ta có đủ năng lực phá bỏ vô minh, nghiệp lực mà ta huân tập sâu dày từ trong vô lượng kiếp. Nếu chỉ chuyên tu về Thiền hoặc Mật Tông, thì cần phải có thời gian lẫn không gian, trong khi chúng ta chưa hội đủ điều đó, vì chúng ta ai cũng phải lo chuyện mưu sinh, lo chuyện áo cơm hằng ngày, tương quan cá nhân gia đình xã hội chiếm hầu hết thời giờ của ta, thời gian còn lại để tu tập thật là ít ỏi. Vậy ta phải làm sao tu trong mọi cảnh, trong sự chi phối của từng nghiệp quả số phận, còn nếu chờ đến mai sau khi ta được thư thả, liệu ngày mai ấy nó có đến với ta không, khi tuổi già sức yếu vô thường khổ đau bệnh tật luôn phiên thăm viếng. Khi ta đã nhận thức và quyết chí tu, đừng chần chờ nữa, phải tu ngay từ bây giờ, ngay hiện tại này, phải liên tục tu trong từng mỗi sát na hơi thở, nếu không khi vô thường đến, mọi thứ đều trở nên muộn màng.

Trong lịch sử của Phật Giáo Việt Nam không có duy nhất một tông phái nào, tất cả hài hoà kết nối với nhau để phụng sự chúng sanh với mục tiêu và lý tưởng giác ngộ. Tâm nguyện đó vẫn nhịp bước lớn dần theo thời gian, vang vọng trong từng lời kinh, hoà nhập cùng tiếng chuông nhịp mõ, nhẹ nhàng an tịnh cả ngày lẫn đêm. Từ mê mờ đến tỉnh thức, từ phiền não khổ đau đến hạnh phúc an lạc, từ mộng huyễn tử sinh đến thường hằng

giác ngộ, từ vô thủy đến vô chung, gõ nhịp theo từng chuyển động của thời gian lẫn không gian, ngự mãi trong luân chuyển vô cùng. Lời kinh vang vọng trong cõi tử sinh, thôi thúc nhắc nhở ta nhận biết thế giới hư ảo này chỉ là cõi tạm, thân tứ đại có ngày trở về nơi cát bụi, phải ra công gắng sức để đạt được giác ngộ ngay đây và bây giờ, đưa đường dẫn lối cho ta từ ngàn năm trước đến tận ngàn sau.

Thiền

Tổ khai sáng Thiền Việt Nam là Khương Tăng Hội. Vào đầu thế kỷ thứ ba, ngài đã soạn Lục Độ Tập Kinh, viết lời tựa trong Kinh An Ban Thủ Ý và Kinh Pháp Cảnh, chú sớ và đề tựa Kinh Đạo Thọ, biên tập Kinh Lục Độ Yếu Mục, Kinh Nê Hoàn Phạm Bối, và một dịch phẩm là Ngô Phẩm (Đạo Hành Bát Nhã) cả ba cuốn kinh ấy không còn nữa. Ngài phát huy thiền học theo tinh thần Đại Thừa. Trong bài tựa của Kinh An Ban Thủ Ý ngài viết "An Ban tức là Đại Thừa của chư Phật để tế độ cho chúng sanh đang phiêu trầm sanh tử." Khương Tăng Hội định nghĩa về tâm như sau: "không có hình, không có tiếng, không có trước, không có sau, thâm diệu, vi tế, không có tóc tơ hình thức; Phạm Thiên Đế Thích và tiên thánh cũng không thấy rõ được; những hạt giống của tâm khi ẩn khi hiện, cái này hoá sinh thành cái kia, người phàm không thể thấy được; đó gọi là ẩn."

Trong Lục Độ Tập Kinh, ngài đề cập đến bốn trình tự của thiền:

" Phương Pháp Thực Hành Của Nhất Thiên: khử bỏ tham ái, ngũ yêu tà sự, như khi mắt thấy sắc đẹp tâm sinh dâm cuồng, khử bỏ những thanh, hương vị và xúc thường gây tai hại. Người có chí hành đạo ắt phải xa lánh chúng. Lại còn phải diệt trừ năm sự ngăn che: sự tham dục, sự giận dữ, sự mê ngủ, sự dâm lạc và sự hối hận nghi ngờ. Đối với những vấn đề như có đạo hay không có đạo, có Phật hay không có Phật, có kinh hay không có kinh... tâm ý đạt đến hiểu biết, trở nên thanh tịnh không dơ bẩn, tâm sáng thấy được chân lý, đạt tới trình độ không gì là không biết, các loài trời, rồng và quỷ mị không thể nào đánh lừa được. Đạt được nhất thiên cũng như người có mười loại oán thù đã thoát ly thân thuộc, một mình ở trên núi chẳng ai hay biết, không còn sợ ai. Vì xa lìa được tính dục mà nội tâm vắng lặng.

Phương Pháp Nhị Thiên: như người đã thoát ly oán thù tìm tới chốn thâm sơn để cư trú nhưng còn sợ oán thù có thể tìm tới, kẻ hành giả tuy đã xa mười thứ dục tình nhưng còn sợ những thứ này tìm theo để lung lạc chí hành đạo của mình. Vì vậy kẻ hành giả không nên vui cái vui đã dùng thiện để diệt ác, thiện tiến thì ác lui; bởi cái vui này là mầm của sự lo sợ. Phải diệt trừ quan niệm thiện ác chống nhau, do đó ý niệm vui và sợ đều tiêu diệt, mười điều ác tuyệt dứt, không còn ngoại duyên nào có thể tới xâm nhập tâm mình. Cũng như khi ở trên đỉnh núi cao thì không còn dòng nước nào có thể làm cho mình bị ngập lụt, cũng không sợ mưa và rồng làm cho chìm đắm. Chính là từ đỉnh núi đó mà các dòng suối lưu xuất; từ sự hành đạo này

mà các điều thiện do tâm xuất hiện và điều ác không còn do đâu phát sinh được nữa.

Phương Pháp Tam Thiền: Giữ gìn tâm ý một cách kiên cố, cả thiện và ác cũng đều không thâm nhập được, tâm an ổn như núi Tu Di; từ bên trong thiện cũng không phát xuất mà từ bên ngoài thiện, ác và tịch diệt cũng không xâm nhập được. Tâm như hoa sen, rễ hoa trong bùn, khi hoa chưa mọc thì còn bị lấp dưới nước. Người thực hành tam thiền thanh tịnh như hoa, lìa xa ác niệm, cả thân và tâm đều an ổn, để hướng về tứ thiền.

Phương Pháp Tứ Thiền: Tới đây cả thiện và ác đều bỏ, tâm không nhớ ác; trong tâm yên và sáng như ngọc lưu ly; như nàng công chúa tự tắm gội và lấy hương thơm ướp mình, mặc xiêm y mới. Bồ Tát khi đã đạt được tứ thiền thì các loại tà cấu không còn làm hư tệ tâm mình... Đạt được tứ thiền thì muốn gì cũng được, phi hành nhẹ nhàng trên không, đi dưới nước, phân tâm tán thể, biến hóa vạn cách, ra vào không ngăn cách, tồn vong tự do, có cả mặt trời, mặt trăng, động tới cả thiên địa, đặc nhất thiết trí..."

Nguyễn Lang, Việt Nam Phật Giáo Sử Luận
cuốn 1 trang 80-82

Tâm vốn vô hình vô tướng nó mênh mang sâu thẳm không cùng tận, nó là nguồn cội khiến ta lăn lóc trong luân hồi sanh tử, nhưng cũng là mấu chốt quan trọng để từ đó ta vượt thoát, ngoài tâm ra thì không có gì để ngộ cả. " Mục tiêu duy nhất của Thiền là khiến ta có đủ khả năng để hiểu, thực hiện và toàn thiện tâm của mình ".Thiền giúp ta an tịnh

phát sinh trí huệ, phá vỡ vô minh hiển bày tự tánh. Sự giác ngộ trong mỗi người không ai giống ai, ngộ là ngộ chính cái tâm này, cái tâm thuộc về ta, và khi ngộ là ngộ về điều gì, tâm cảnh, năng tri sở tri, đối tượng nhận thức. Giác ngộ như thế nào, nhiều hay ít, duy trì được lâu hay mau, tất cả đều do ta làm chủ quyết định. Tám vạn bốn ngàn pháp môn, con đường tu tập, đều trở về với bản thể Chân Như, Phật Tánh, Giác Ngộ, một sự giải thoát trọn vẹn và an lạc, viên dung vô ngại trên từng hiện hữu. Một khi thông đạt nó bùng lên vỡ ra, quện vào nhau hoà nhập làm một, ngộ từ trong tận cùng bản chất của những hiển hiện vượt thoát, ngộ không là gì cả nhưng nó là tất cả, tất cả là nó. Và giác ngộ cũng là giác ngộ nơi tâm của mình, chứ không do ta mời gọi chạy theo bên ngoài đuổi bắt mới có được. Nó ở sẵn trong ta từ vô lượng kiếp, do vì mãi vui mãi khổ mãi luân hồi trôi nổi, nên ta quên mất. Khi nào biết dừng lại, biết lau chùi phủi sạch bụi trần nó sẽ hiện ra tuyệt vời, soi sáng màn đêm tăm tối của vô minh, thấy được bến bờ sinh tử.

Mật

Ngài Tỳ Ni Đa Lưu Chi (? - 594) trú ở chùa Pháp Vân dịch Kinh Tổng Trì cuốn kinh Mật Giáo đầu tiên ở Việt Nam. Trước khi sang Trung Hoa, Tỳ Ni Đa Lưu Chi đã nghiên cứu về Bát Nhã, Thiền Học. Đó là (Kinh Tượng Đầu) ngài đã dịch sang tiếng Trung Hoa và Mật Giáo (Kinh Tổng Trì) dịch ở Việt Nam. " Ta nên biết Mật Giáo có liên hệ mật thiết với thiền tông. Tỳ Ni Đa Lưu Chi là một trong những người đã dùng danh từ Tâm Ấn sớm nhất trong lịch sử thiền, mà danh từ này đã

xuất phát từ các kinh điển Mật Giáo. Kinh Đại Nhật, kinh căn bản của mật tông, nói như sau về tâm ấn " đối với mọi lời giáo huấn của Phật không gì là không nắm được tinh yếu; nếu có thể giữ gìn được tâm ấn ấy để mở rộng tất cả các pháp môn, đó gọi là người đã thông đạt được tam thừa". Tâm ấn ở đây là tinh yếu mật ý của kinh Đại Nhật." Nguyễn Lang, Việt Nam Phật Giáo Sử Luận cuốn 1 trang 119.

Chúng ta nhớ khi ngài A Nan bị nạn Ma Đăng Già, trên đỉnh đầu Phật phóng ra hào quang, tuyên thuyết thần chú Lăng Nghiêm, nhờ oai lực thần chú ngài A Nan mới thoát nạn, sau đó ngài phát đại nguyện:

" Lạy Phật vì con chứng minh cho

Năm đời ác trước con nguyện bước vào trước

Nếu còn một chúng sanh chưa chứng quả

Cảnh niết bàn con đâu dám tự an ".

Năm đệ mười chú trong Kinh Lăng Nghiêm, trì tụng vào mỗi sáng sớm ở thiền môn, từng lời kinh thi nhau gõ nhịp trên bến bờ tử sinh, len lõi vào tận cùng tâm thức, công phá thành trì kiên cố của vô minh phiền não. Sự oai linh của thần chú giúp ta mau tiêu trừ chuyển đổi nghiệp chướng, nếu không nhờ oai lực gia bị của chư Phật, Bồ Tát, thì liệu mình có thoát ra dễ dàng không? Vô minh phiền não cùng với nghiệp lực sâu dày, ta đã kết tập từ vô lượng kiếp, không thể một sớm một chiều dứt ra được, nếu không nương vào công năng vi diệu của thần chú để phá vỡ chuyển hoá, thì sự huân tập tàng chứa trong

ta càng thêm sâu dày, càng khó đoạn trừ. Sự linh hiện của thần chú như liều nổ cực mạnh, liên tục phá vỡ tâm thức nghiệp quả nối kết, từ quá khứ đến hiện tại tương lai. Thần chú Lăng Nghiêm đã từng chuyển đổi, cứu độ được ngài A Nan, chúng ta trì tụng với tất cả sự nhất tâm kiên định, kết quả cũng sẽ được như thế. Một sự linh diệu bao phủ trong vô cùng không tận.

Tịnh

"Trong câu chuyện về Không Lộ, ta nghe nói đến việc thiền sư tạo nên tượng Phật A Di Đà của chùa Quỳnh Lâm. Không Lộ mất vào năm 1141 nhưng trước đó 100 năm, vào năm 1057, một tượng Phật A Di Đà bằng đá cao hai thước rưỡi tây đã được lang tướng của vua Lý Thánh Tông thực hiện tại núi Lạng Kha, huyện Tiên Du, tỉnh Bắc Ninh. Tượng Di Đà này vẫn còn ở chùa Phật Tích, Bắc Ninh. Bia đá chùa Phật tích có nói về chuyện này. Vậy thì sự có mặt của giáo lý Tịnh Độ ở Việt Nam được đánh dấu chậm lắm vào khoảng giữa thế kỷ thứ mười một."

Nguyễn Lang, Việt Nam Phật Giáo Sử Luận 1 trang 184

Trong Khoá Hư Lục của Trần Thái Tông (1218- 1277) viết về: Niệm Phật Luận: (Bàn về niệm Phật)

" Niệm Phật là điều khởi dậy do tâm. Tâm khởi dậy điều thiện tức là ý nghĩ thiện. Ý nghĩ thiện khởi dậy thì thiện nghiệp báo lại. Tâm khởi dậy điều ác tức là ý nghĩ ác. Ý nghĩ ác nảy sinh thì ác nghiệp ứng theo. Như gương

hiện ảnh, như bóng theo hình. Cho nên thiền sư Vĩnh Gia nói rằng: "Ai chẳng có điều nghĩ, ai chẳng có điều nảy sinh" là nói về việc đó.

Nay kẻ tu hành muốn khơi dậy ý nghĩ chân chính để dập tắt ba nghiệp, cũng là nhờ công niệm Phật vậy. Niệm Phật dập tắt được ba nghiệp là cố sao?

Vì rằng trong lúc niệm Phật thân thẳng ngồi ngay, không làm việc tà, như vậy là tắt được nghiệp thân. Miệng tụng lời chân chính, không nói điều xằng bậy, thế là tắt được nghiệp miệng. Ý chăm chú ở sự tinh tiến, không nảy sinh ý nghĩ tà, thế là tắt được nghiệp ý. Nhưng kẻ trí có ba hạng. Bậc thượng trí thì tâm tức Phật, không phải nhờ thêm sự tu hành. Ý nghĩ là bụi trần không vướng một mảy. Ý nghĩ bụi trần vốn tịnh, cho nên nói "Như như không động tức là thân Phật". Thân Phật tức là thân ta, không có hai tướng. Tướng và tướng không phải là hai, lặn lẽ tồn tại hằng thường. Tồn tại mà không biết đó là Phật sống.

Bậc trung trí ắt nhờ vào niệm Phật. Chú ý tinh cần, luôn luôn niệm mà không quên thì tâm mình ắt tự thuần thiện. Ý nghĩ thiện đã hiện ra thì ý nghĩ ác sẽ bị tiêu tan; ý nghĩ ác đã bị tiêu tan thì chỉ còn ý nghĩ thiện. Dùng ý nghĩ mà ý thức về ý nghĩ thì mọi ý nghĩ đều bị diệt hết. Khi ý nghĩ đã bị tiêu diệt ắt trở về chính đạo; lúc mệnh hết qua đời sẽ được niềm vui cõi niết bàn. "thường lạc ngã tịnh" là đạo của Phật.

Kẻ hạ trí miệng chuyên cần niệm lời Phật, lòng mong thấy hình tướng Phật, thân

nguyên sinh ở nước Phật, ngày đêm tu hành chăm chỉ, không thoái chí thay đổi, như vậy đến khi mệnh hết qua đời sẽ theo ý nghĩ thiện mà được sinh ở nước Phật; sau đó lãnh hội được chính pháp mà chư Phật nêu ra và chứng được bồ đề cũng được Phật quả.

Ba hạng trí ấy giác ngộ nông sâu khác nhau nhưng cái nhận được là một. Nhưng bậc thượng trí nói thì dễ, làm thì khó. Đời nay kẻ muốn theo mà học, vì không có thang bậc nâng đỡ nên hầu hết chỉ nhìn bờ rồi thoái lui, không đặt chân tới được. Bậc trung trí nếu có thể chăm chỉ tu hành như đã nói ở trên thì lập tức thành Phật. Nhược bằng chưa giác ngộ hoàn toàn, đã chết thì tùy theo nhân quả mà sinh trở lại trên đời để nhận nghiệp thiện báo ứng. Khi thiện báo đã hết, nếu không có người cảnh tỉnh, lại sẽ rơi vào xu hướng ác. Những người như thế thì cũng khó đắc đạo vậy. Kẻ hạ trí lấy ý nghĩ làm bậc, lấy sự tinh tiến làm thang, chú ý đến thiện duyên, nguyện sinh vào nước Phật. Nếu chuyên cần không mỏi, tâm tính thuần thực thì sau khi chết đi sẽ tùy theo điều ước mà được sinh vào nước Phật. Đã sinh ở nước Phật thì thân mình có mất đi đâu.

Nay kẻ tu hành đã nhận lấy thân, ắt ba nghiệp đều có. Thế mà không niệm Phật để cầu sinh vào nước Phật chẳng cũng khó sao! Như muốn niệm Phật, hãy lấy cách của kẻ hạ trí làm đầu. Sao vậy? Bởi vì có sự chú ý mà thôi. Ví như làm một toà lầu đài ba tầng mà không làm tầng dưới trước, đó là điều chưa từng có vậy."

Đỗ Văn Hỷ dịch, Thơ Văn Lý Trần tập 2
quyển thượng, trang 85.

Nhờ thường xuyên niệm Phật ở mọi nơi chốn, hoàn cảnh, giúp ta liên tục kiềm chế tâm thức của mình, niệm ra tiếng hay niệm thầm đều được, phải bao gồm bốn điều kiện thiết yếu: rành rõ, tương ứng, chí thiết, nhiếp tâm. Rành rõ: Chữ và câu niệm Phật phải rõ ràng đầy đủ, không lộn lạo, đọc trại đi, đúng chữ đúng câu đúng nghĩa, sáu chữ hoặc bốn chữ. Tương ứng: Tiếng niệm Phật phát ra hiệp cùng với tâm, tiếng và tâm quyện với nhau, nhập vào nhau làm thành một, thân và tâm hiệp nhất, niệm đến khi không có tạp niệm xen vào, đạt được nhất tâm. Chí thiết: Tha thiết thành khẩn dồn tất cả tâm thành hướng về chư Phật, chư Bồ Tát, không phóng tâm buông ý miêng thì luôn niệm nhưng tâm chẳng tha thiết cầu mong khao khát. Nhiếp tâm: Đừng để tạp niệm xen vào gây xao trôn, nếu xao lãng liền phải thu lại, đừng để gián đoạn, đến khi đạt được nhất tâm, niệm Phật cho đến khi tiếng niệm Phật vang dội mãi ở tâm mình không một phút giây gián đoạn, nhất tâm bất loạn, thâm nhập vào "niệm Phật tam muội".

Điều đó giúp ta thực hành niệm Phật cho đúng pháp, nếu chỉ lo gắng sức niệm Phật để tính từng phút từng giây, niệm được bao nhiêu tiếng, lạy được bao nhiêu lạy. Ta chỉ lo số lượng nhiều hay ít, trong khi niệm Phật cần có sự hợp nhất của tri hành, không khéo ta dùng tiếng niệm Phật đàn áp tâm thức của mình. Trong thuật ngữ của Thiền "dùng niệm để chế niệm" "niệm niệm chồng lên nhau" "trên đầu chồng thêm một cái đầu khác". Với

một cái đầu này, cái tâm này mà ta đã nhọc
nhằn đau khổ, dở sống dở chết, hưởng hồ gì
ta gấn tới hai cái đầu, ta không còn hơi còn
sức để mà tu mà chứng mà kiểm soát. Như
thế, ta trấn áp tâm của mình, nhốt nó vào,
chứ không biết cách chế ngự điều phục, một
khi nó thoát ra thì hậu quả vô cùng nguy hại.
Ta không thể đi đến đích một cách vất vả hệt
hơi rủi ro như thế, khi làm một việc gì nếu
vượt qua sự cho phép của tâm sinh lý,
thường thì không có kết quả như ý. Hoặc lần
lựa chờ đợi thời gian lần không gian cho
phép, khi thân tứ đại bệnh tật thường xuyên
réo gọi, thì lại càng không nên. Điều đó tạo
cho ta tâm lý uể oải chán chường, không đủ
năng lực cùng sự minh mẫn, như thế làm sao
ta có thể duy trì sự tu tập một cách thường
hằng không gián đoạn? Trong ba nghiệp thân
khẩu ý, nếu khẩu luôn niệm Phật, thân
thường xuyên lạy Phật, nhưng ý lăng xăng
không thu tóm, không đạt được nhất niệm,
thì con đường đi tới cực lạc còn xa vời vợi.

Con đường giải thoát

Đừng đàn áp đè nén mình một cách vô ích,
đừng o bế tẩm thân tứ đại này một cách quá
đáng, ta cần nó cho cả một hành trình tu
chứng, vấn đề là ở chỗ sự tu tập quán chiếu
hành trì của ta có liên tục hay không, có đi
đúng đường, phù hợp với chân lý hay không?
Con đường trung đạo rất lý tưởng với tất cả
chúng ta, con đường ấy không đàn áp cưỡng
chế một ai, tất cả là sự tự nguyện dẫn thân,
nguyện thực hành giáo pháp vô thượng của
đức Phật, nguyện dứt bỏ phiền não tham sân
si, rời xa vô minh tiến đến giải thoát. Một khi
đã tự nguyện thì tại sao lại phải cưỡng cầu áp

chế mình một cách không cần thiết? Không nhất thiết chạy một cách vất vả hụt hơi như thế, rồi chư Phật Bồ tát thương tình đưa mình về nơi giải thoát, mà phải tự mình đi tự mình tìm đến, thấy được cảnh giới ấy nơi mỗi chúng ta bây giờ và ở đây. Không chờ khi ta nhắm mắt xuôi tay, kẻ khác tấn phong nó mới xuất hiện. Lỡ như lúc ấy nó không hiện, liệu mình có sống thêm được một lần nữa để tiếp tục tu không? Không khéo ta nỗ lực hụt hơi mà con đường giác ngộ càng ngày càng xa, đi mãi vẫn không thấy đâu là bến bờ.

Con đường để đi đến giác ngộ, không phải một sớm một chiều và ai cũng tới được bờ kia,. Tất cả mọi pháp môn tu tập cuối cùng đều quy về một mối, như bao nhiêu nhánh sông dù xuất phát từ đâu, chảy qua bao nhiêu dặm đường qua bao nhiêu núi đồi thung lũng cuối cùng đều đổ về biển cả. Khi nào tâm ta dung chứa tất cả, không một lời hằn học than vãn, như biển như sông chỉ nhận và cho, như mặt nước hồ an tịnh, dù bóng con nọ bay qua, nước chưa một lần thủy chung ôm giữ, " nhận bay trên không, bóng chìm đáy nước, nhận không có ý để lại dấu tích, nước không cố ý lưu giữ bóng hình." . Ta đừng chạy theo phong trào, chạy theo xu hướng, cứ vâng theo lời Phật dạy, chư Tổ để lại, chuyên cần tinh tấn tu tập, phát sinh trí huệ đoạn trừ vô minh bừng lên giác ngộ. Nếu ta cứ mãi lằng xằng vọng động, thấy chỗ nào đông người, pháp môn nào rầm rộ thì lao mình tới, rốt cuộc khiến ta tổn công nhọc lòng. Ta phải biết không có pháp môn nào hơn pháp môn nào, chỉ có phù hợp thích hợp với căn cơ của ta không? Nếu có khác biệt là do sự dụng công của mỗi

người có sâu có dày, có mau có chậm, nó thuộc về mỗi chúng ta, chứ không do phương pháp ấy hay dở, thấp cao.

Trong việc đọc tụng kinh điển, phần nhiều chúng ta thường xuyên sử dụng đến âm Hán ngữ, trong khi thể hệ chúng ta không còn bao nhiêu người hiểu được. Có lẽ đã đến lúc chúng ta chấm dứt sự không cần thiết ấy, sử dụng hoàn toàn tiếng Việt trong những khoá lễ, đừng để cho tập quán cố hữu mà ta huan tập trưởng thành chi phối, đừng để mình trôi mãi về với quá khứ, nhập nhằng lẫn lộn với hiện tại. Một khi chấm dứt sự pha trộn ấy thì đa số quần chúng sẽ dễ dàng tiếp cận lời Phật dạy một cách sâu xa. Hầu hết kinh điển đã được dịch sang tiếng Việt, nhưng trong việc hướng dẫn quần chúng ta thường thờ ơ, không hoàn toàn sử dụng đến. Nếu chúng ta tụng lời Phật dạy bằng tiếng Việt, thì lời kinh sẽ thấm sâu vào trong tâm hồn của ta rõ ràng trong sáng hơn. Chúng ta tán thán chư Phật, lời xưng tán ấy vang động mãi trong tâm ta. Nó không còn mù mờ lôi kéo dẫn dắt tâm thức ta rơi vào sự tưởng chừng, mảy mò đoán nghĩa đoán ý kinh, như thế ta thâm ngăn được chặng đường, hiểu biết và vâng giữ lời Phật dạy một cách rõ ràng minh bạch, giúp ích cho sự tu tập của mình một cách thiết thực, đem lại nhiều lợi lạc. Có như thế con đường đi đến giác ngộ mới thênh thang rộng mở.

Thông thường khi cầu an, ta tụng kinh Phổ Môn, cầu siêu ta tụng kinh A Di Đà, nhưng khi đại chúng không có nhu cầu về cầu siêu, cầu an, hoặc khi có những buổi lễ mang tính công cộng, thì kinh nào ngắn gọn nghĩa lý rõ

ràng để ta tụng vào những dịp như thế? Kinh Tám Điều Giác Ngộ, nhắc nhở cảnh tỉnh ta nỗ lực tu tập để đi đến giải thoát, giúp ta nhận rõ bản chất của sinh tử để tìm phương vượt thoát.

Kinh Tám Điều Giác Ngộ của hàng Bồ Tát
(Kinh Bát Đại Nhân Giác)

Kinh tám điều người trên hiểu biết
Con Phật thời nên hết đêm ngày
Dốc lòng tụng niệm không ngơi
Tám điều hiểu biết của người bậc trên.

Thứ nhất biết thế gian không chắc
Hiểu rõ ràng cõi nước yếu nguy
Thân này nào có ra chi
Đất nước gió lửa hợp về lại tan
Luống những chịu muôn ngàn đau khổ
Năm uống không còn có mình sao
Khác nào như cảnh chiêm bao
Biến thiên sinh diệt ai nào chủ trương
Lòng này chính là nguồn độc ác
Đem thân ra gánh vác tội tình
Nay đà xem xét cho rành
Dần dần xa lánh tử sinh có ngày.

Điều thứ hai ta đây hiểu biết
Tham muốn nhiều chỉ mệt mà thôi
Chết đi sống lại bao đời
Tham là gốc khổ mấy người tỉnh đâu
Ham muốn ít không cầu cạnh mấy
Thân tâm đều tự tại tiêu dao.

Điều thứ ba rõ trước sau
Lòng không chán đủ tham cầu không ngơi
Gây nên tội tày trời tày bể
Bồ Tát không như thế bao giờ

Biết vừa nên chẳng cầu dư
Phận nghèo giữ đạo sớm trưa an nhàn
Cốt sao cho trí khôn sáng tỏ.

Điều thứ tư cũng rõ gót đầu
Biếng lười sa xuống vực sâu
Nên cần cố gắng để cầu tiến lên
Phá sạch hết điều phiền não trước
Bốn con ma dẹp hết là xong
Ngục u tối thoát khỏi vòng.

Thứ năm biết rõ thủy chung muôn loài
Phần nhiều những sống say chết ngủ
Bồ Tát thường lấy đó làm lo
Tu hành chẳng quản công phu
Nghe nhiều học rộng cốt cho thành tài
Trí tuệ lớn vẹn đầy sau trước
Dạy muôn loài đều được an vui.

Sáu là hiểu rõ đầu đuôi
Nghèo cùng khổ não lắm người thù riêng
Thường mắc phải ác duyên hoạnh họa
Bồ Tát cho khắp cả muôn loài
Một niềm bình đẳng không hai
Oán thân như một lòng đầy Từ Bi
Điều xấu cũ không hề vương vít
Kẻ xấu xa chẳng ghét không chê.

Thứ bảy biết ngủ nghệ ăn uống
Danh sắc tài ham muốn là nguy
Dù chưa thay đổi hình nghi
Còn là người tục chẳng mê thói đời
Áo Bát Pháp đêm ngày tưởng nhớ
Theo đạo mẫu chí cố xuất gia
Giữ gìn trong ngọc trắng ngà
Nết thanh cao giữ thật là thanh cao
Lòng Từ Bi lúc nào cũng đủ.

Thứ tám là biết rõ tử sinh
Khác nào lửa cháy bên thành
Chứa chan khổ não nghĩ tình sót thương
Mở lòng rộng tìm đường cứu vớt
Thay muôn loài chịu hết đắng cay
Khiến cho hết thảy mọi loài
Đều cùng giải thoát thảnh ngày yên vui.

Tám việc ấy là nơi chư Phật
Cùng các ngài Bồ Tát Đại Nhân
Đều cùng hiểu rõ nguồn cơn
Từ Bi, Trí Tuệ sửa tròn trước sau
Làm việc đạo bấy lâu tinh tiến
Thuyền pháp thân chở đến Niết Bàn
Là nơi thư tĩnh an nhàn
Lại về cõi khổ cứu mang mọi loài
Tám việc trước ta nay hiểu biết
Mở đường ra cho hết thảy đi
Khiến bao loài trước ngu si
Biết bỏ điều ác xa lìa khổ đau
Theo đạo chính tận tâm tu tập
Nếu quả là con Phật tụng đây
Trong khi nghĩ tám việc này
Bao nhiêu tội lỗi tức thời sạch ngay
Đạo Bồ Đề thẳng tới nơi
Lên ngôi Chính Giác đời đời yên vui.

Hoà Thượng Thích Tuệ Hải dịch

Con đường dẫn thân

Bồ Tát khi hoá độ chúng sanh, phải hiện thân tướng cùng cảnh ngộ của người đó mới mong dẫn dắt cho họ. Còn chúng ta lo chạy theo cảnh bám theo tướng nên quên mất bản tâm, sợ quả chứ không sợ nhân, khi nó lù lù xuất hiện thì hoảng kinh bối rối, không biết phương nào chống đỡ, chỉ biết than trời trách

đất đổ lỗi cho số phận nghiệp quả. Ta gieo hạt mầm xuống đất, khi đủ bốn yếu tố: đất, nước, gió, lửa, nó tự động nảy mầm. Ta tỉnh thức an lạc thì khổ nào làm ta suy chuyển, ta tích lũy thiện nghiệp thì ác nào đến, cứ thế ta huân tập năm này đến kiếp nọ, phút này đến giây nọ, không sớm thì muộn, kiếp này không xong kiếp lai sinh thế nào ta cũng được giải thoát. Bốn mươi tám lời phát nguyện của Đức Phật A Di Đà, độ hết thảy chúng sanh mới ở ngôi chánh giác, còn ta có phát nguyện theo gót ngài không? Ta lắc đầu không chịu, nghiệp lực mãi lôi mãi cuốn, cho dù thuyền bát nhã đến trước mặt, ta vẫn không đủ sức mà leo lên, chứ chưa nói ta có cơ hội thấy được hay không?

Trong Đạo Phật ý niệm cầu xin ban bố ân sủng thần quyền, không có và không tồn tại, chỉ có sự phát nguyện nỗ lực tu tập để đến nơi an lạc thường tịnh. Con đường đi đến giải thoát, tự mình thâm chứng trải nghiệm, không một đấng toàn năng vạn năng nào, có thể thi ân ban bố hay gánh chịu nghiệp quả tác tạo của ta từ vô lượng kiếp. Luật nhân quả cho ta thấy, không một ai có đủ thẩm quyền cùng năng lực làm được điều đó, dù họ tự xưng hay chúng ta tự phong là đấng tối cao. Đó chỉ là sự ru ngủ, lừa dối lũng đoạn ta mà thôi, chỉ có chính ta mới đủ thẩm quyền quyết định. Đó là năng lực phát tiết, từ sự nỗ lực thực tu thực chứng của chình mình, tạo sự tương duyên cảm hoá, mở tung sự liên kết giữa mình với vũ trụ, từ con người đến muôn loài, tiểu ngã hoà nhập vào đại ngã. Muốn tới được ta phải tỉnh thức tu tập, hành thâm quán chiếu vào tận cùng bản thể, duy trì giác ngộ một cách liên tục thường hằng không

gián đoạn, không một sát na nào xao lãng. Như thế vô minh, phiền não tham sân si không nhảy vào gây rối, ta mới thành thoi trên mọi lối đi về. Đi đâu đến đâu về đâu ở đâu đều do ta định đoạt.

Điều ưu tư trần trở cấp thiết nhứt trong ta đó là chấm dứt khổ đau, sanh tử, đạt giác ngộ tỉnh thức trong từng phút từng giây, để sự thuần khiết an tịnh ngự trị trong từng sát na của sự sống. Ta phải làm một cuộc cách mạng thay đổi thân tâm, chuyển đổi thói hư tật xấu của mình, thay thế tất cả những huân tập tích chứa từ trước, để cho bản năng cũ con người cũ ấy biến mất, làm lại con người mới tâm thức mới, con người hoàn toàn tỉnh thức. Khi sáu căn tiếp xúc với sáu trần, tâm cảnh, nội ngoại, khi tâm thức nổi dậy điều gì ta phải nhận biết ra điều ấy ngay, cứ liên tục như thế con người củ ấy tự động chuyển hoá biến mất. Cũng như đến một lúc nào đó, một lứa tuổi nào đó, bỗng nhiên tâm sinh lý của mình đột nhiên biến đổi, một cách nhanh chóng lạ thường. Nếu ta biết nắm lấy cơ hội, nắm lấy giây phút ấy, bằng mọi cách làm lại mới chính ta, hãy để tứ đại làm việc của tứ đại, thay đổi cách nhìn thay đổi quan niệm sống sao cho phù hợp với chánh pháp, với tuệ giác vô thượng của chư Phật. Nhờ biết làm lại, biết thay đổi, biết quán chiếu duy trì sự tỉnh thức, như thế ta mới huân tập được những gì tốt đẹp, ích lợi hơn.

Khi muốn thanh lọc điều gì đó trong cơ thể, những nhà chuyên môn thường bắt buộc ta phải sút ruột, phải dùng thuốc để tống khứ cặn bã ra ngoài. Còn trong tâm thức, ta dùng gì để thanh tẩy để tỉnh thức giác ngộ được

hiện ra? Giác ngộ không phải tiến trình kỳ bí khó có thể xảy ra, khi ta tập trung quán chiếu liên tục một vấn đề gì, khi đủ cơ duyên tức khắc nó bùng vỡ ra, giây phút tuyệt vời đó là giác ngộ. Có người nhọc nhằn tốn công hao sức nhưng vẫn chưa đạt, có người nhờ huân tập từ trước, đủ duyên tức khắc giác ngộ. Cũng giống như khi ta đang sống trong một gia đình, ông bà cha mẹ là những người biết tu tập, thường xuyên tụng kinh niệm Phật, hướng dẫn con cháu sống theo lời chư Phật chư Tổ dạy, luôn sống trong hạnh phúc an lạc, không ít thì nhiều môi trường sống lành mạnh ấy tác động trực tiếp đến con cái. Theo thống kê những gia đình nào, cha mẹ đổ vỡ không hoà thuận đưa đến ly hôn, phần nhiều con cái những gia đình ấy, khổ đau nhiều hơn, do sự bun nhhiễm họ sẽ trở thành như cha mẹ họ trong tương lai. Bởi lẽ hạnh phúc là sự nỗ lực đánh đổi mới có, biết dâng hiến hy sinh, nó không phải là thứ ta kêu gào năn nỉ mới gọi thì đến. Chỉ có vô thường đau khổ sinh tử đến hẹn lại lên, cho dù ta lắc đầu xua đuổi trốn chạy nó vẫn lù lù xuất hiện, khiến ta quên ăn bỏ ngủ tìm mọi phương kế loại trừ, nhưng lúc nào ta cũng đành bất lực. Nếu ta biết quán chiếu lẽ vô thường sanh diệt, biết áp dụng lời Phật dạy để tu, thay vì chờ đợi nó đến, tại sao mình không chuẩn bị thật tốt để sống chung với nó? Ta an nhiên bình tĩnh không lo sợ, duyên đến cứ thế mà đến, duyên đi cứ thế mà đi.

Thay vì lắc đầu trốn chạy, bây giờ ta biết hoan hỷ đón nhận, thay vì lo sợ bây giờ ta ung dung nhẹ bước, thay vì van xin đau khổ, bây giờ ta biết an lạc trong sự hoan hỷ tuyệt vời . Hạnh phúc thật gần mà cũng thật xa, xa

hay gần là do ta có thay đổi cách sống sự sống hay không, thay đổi tầm nhìn suy nghĩ, thói hư tật xấu, rũ sạch phiền muộn đốn đau bằng sự nhận thức giác ngộ, như thế an lạc hạnh phúc nào rời xa vòng tay ta? Chỉ có điều đó ta mới thoát ly ra ngoài sinh tử, còn không sẽ chìm dài dài chìm xuống mãi mãi. Khi đề cập đến ngộ, ta phải nhận thức được mình ngộ điều gì, nhờ quán chiếu, tham cứu thoại đầu, công án, ngồi thiền, niệm Phật, ngộ từ nơi cuộc đời, tâm cảnh, về tam tạng kinh điển?. Có nhiều loại giác ngộ, nhưng bản chất của giác ngộ thì chỉ có một, đó là phá vỡ bức tường ngăn ngại của vô minh để ánh sáng của tự tánh, Phật tánh được dịp bùng lên. Làm sao để ta liên tục gìn giữ một cách thường hằng miên viễn?

Chúng ta đang sống trong một môi trường kỹ thuật hiện đại, mọi thứ đều vượt trội. Vì thế tâm thức của ta bây giờ nó khôn ngoan mưu mô xảo quyệt hơn nhiều, cảnh giới cùng chiều thức của nó quý quýet tối tân, ta không thể dùng phương thức củ, thông thường mà nhận biết dễ dàng được, nó càng vi tế ranh mãnh ta càng khó trị, tổn hao nhiều năng lực tâm lực. Khi trình độ hiểu biết càng cao, sự tích lũy trong ta càng lớn, chặng đường phá vỡ chuyển hoá nó cũng gian nan, không kém gì chặng đường để ta có được những thành quả đó. Nhưng bù lại khi ta tỉnh thức, nhận chân ra được vấn đề, thì nó rộng lớn bao phủ, rõ nét sáng suốt tinh tường hơn, chỗ ngộ sở đắc cũng cao hơn tuyệt vời hơn. Một khi tâm thức của mình đến được chỗ nào, thì khi giác ngộ là ta giác ngộ được giai tầng ấy.

Vô Minh đẩy ta trôi lặn trong sinh tử, ái dục khiến ta lặn quẩn trong luân hồi, không phút giây nào thức tỉnh, hết chìm lại nổi, hết khổ lại vui, cứ mãi lặn độn trong muôn nẻo sáu đường. Một người đang bị bệnh tật khổ đau hành hạ, đang sống trong cảnh khổ trôi buộc phủ vây, đang nằm trên giường bệnh tranh đấu với sống chết, hoặc đang lê bước kiếm sống trên từng nẻo đường cô quạnh, cái ăn cái mặc thiếu thốn trăm bề. Nhưng nếu nhận biết thì trong Tứ Diệu Đế (Khổ, Tập, Diệt, Đạo) họ đang ở chặng đường thứ hai, nhờ sống trải nghiệm với khổ đau nên có kinh nghiệm thật quý báu, từ thân đến tâm thọ khổ, một khi có sự nhận thức về khổ đau, không ai hơn họ được, khi họ biết quán chiếu về vô thường, nhân quả nghiệp lực thâm sâu, thì họ hơn ta, hơn những người không có dịp nhận ra đâu là bản chất thật của nó, do vì tìm cầu hướng vọng ở bên ngoài nên lúc nào cũng quên, vô minh tham sân si được dịp tuôn trào sai sử. Còn ta dù đầy đủ về vật chất, bệnh tật chưa có dịp đến gần ghé qua thăm viếng, nhưng lúc nào cũng lo kiếm thêm cho dư cho thừa, không những lo cho mình mà cả con cháu về sau nữa. Cuối cùng tất cả đều bị thời gian, định luật vô thường thành trụ hoại diệt tàn phá không chút tiếc thương, đến đi cũng chỉ hai bàn tay trắng, với chủng tử đóng đầy nghiệp quả, cứ thế lênh đênh luân hồi trong bể khổ. Đâu là bến mê bờ giác, trong chuỗi dài liên kết vô tận ấy?

Bên cạnh cạnh sự vô thường sanh diệt ấy, còn có chân thường, vô sinh vô diệt, vô khứ lai, vấn đề là ta từ đâu đến thì trở về nơi ấy, hoặc sáng hoặc tối do ở cõi lòng ta tâm ta. Nếu ta biết chuẩn bị nỗ lực tu tập tinh thức

ngay từ bây giờ thì lúc ấy ta không còn lo sợ
hụt hẫng. Đi với một hành trang và tâm
trạng như thế nào đều do ta định đoạt.

" Chúng sanh không số lượng, thệ nguyện
đều độ khắp
Phiền não không cùng tận, thệ nguyện đều
dứt sạch
Pháp môn không kể xiết, thệ nguyện đều tu
học
Phật đạo không gì hơn, thệ nguyện được viên
thành ".



Đạo Phật trên đất Mỹ

Diệu Huyền



Nhân loại khởi nguồn từ bao giờ, điều đó vẫn còn là một điều bí ẩn chưa tìm được câu trả lời. Nhưng trong tiến trình khai

hóa của nhân loại từ muôn ngàn năm nay, sự tiến bộ vật chất chỉ bắt đầu phát triển thần kỳ kể từ thế kỷ 18 sau Công nguyên, dường như đi sau rất xa so với sự thăng tiến về tinh thần. Những bậc thánh nhân, hiền giả với trí tuệ siêu suất đã xuất hiện trong thời kỳ cổ sơ, để lại một gia tài tâm linh vô giá cho nhân loại. Kho tàng tâm linh đó, cho tới nay vẫn còn là suối nguồn vô tận hỗ trợ tinh thần cho con người. Trống số đó đạo Phật do Đức Thích Ca Mâu Ni lập nên đã ảnh hưởng sâu đậm và làm nền tảng cho những nền văn hóa Á Châu từ Ấn Độ trải dài tới Trung Hoa, Nhật Bản. Đạo Phật không truyền đi nhờ sức mạnh của đồng tiền hay vũ lực, mà bằng trí tuệ, đạo hạnh và dũng khí của những vị cao tăng đã tùy duyên mà hóa độ khắp nơi, chuyển hóa hài hòa với phong thổ và văn hóa của các nước sở tại. Ngày nay, đạo Phật đã vượt qua giới hạn của Châu Á và đang thâm nhập vào thế giới Âu Mỹ, cũng trong những bước nhẹ nhàng mà vững chắc như bao ngàn năm nay.

Cách đây khoảng 20 năm, khi chùa Tây Lai Tự được xây cất trên một khu đồi trong một vùng gia cư thuộc giới trung lưu ở

Hacienda Heights, đã có những cái nhìn nghi hoặc có phần không mấy thiện cảm. Nhưng ngày nay, Tây Lai Tự đã trở thành một trung tâm Phật giáo quốc tế hùng mạnh, tổ chức những lớp dạy về Phật Pháp cũng như truyền bá văn hóa đạo Phật đến người bản xứ . Người ta đã nhận ra giá trị trong giáo lý của đạo Phật thật cao siêu nhưng cũng thật thực tiễn, và mặc dù đã trải qua trên 2500 năm, vẫn là một giáo lý thích hợp được trong bất cứ thời đại nào. Ngày xưa, pháp Phật từ Tây phương (Ấn độ) được truyền qua Đông Á để trở thành một cột trụ tâm linh vững chắc cho những dân tộc ở Á Châu qua bao ngàn thế hệ, ngày nay, giáo pháp của Đức Thế Tôn một lần nữa lại vượt trùng dương du nhập vào một thế giới mới lạ hơn, khởi sắc hơn, nhưng cũng nhiều thử thách hơn.

Mỹ Quốc (hay Hợp Chúng Quốc Hoa Kỳ) là một quốc gia có nền văn hóa đa dạng với nhiều nét mâu thuẫn, phóng khoáng trong lối sống cá nhân chủ nghĩa của nền văn minh vật chất, nhưng lại rất bảo thủ trong truyền thống tâm linh. Đạo Phật đến với đất Mỹ trong những bước chậm chạp. Có lẽ những người đầu tiên du nhập pháp Phật vào Mỹ là những thiền sư Nhật Bản trong khoảng đầu thế kỷ 20, nhưng đạo Phật chỉ có được tiếng vang sau khi Thiền sư Daisetsu Suzuki xuất hiện, với những tác phẩm về Thiền thật sâu sắc. Vì cơ duyên chưa tới, nên phải đến gần cuối thế kỷ 20, đạo Phật tại Mỹ mới được khởi sắc, nhờ những phương tiện thông tin tân tiến của mạng lưới điện toán quốc tế khiến cho thế giới trở nên gần gũi hơn, và sự phổ biến Pháp Phật cũng rộng rãi và dễ dàng hơn. Nhưng yếu tố quan trọng nhất có lẽ là sự nhập cư càng ngày càng nhiều của một số

lớn dân Á Châu, nhất là ở California, với chùa chiền của các sắc dân gốc Việt Nam, Trung Hoa, Nhật Bản, Thái Lan, Tây Tạng v.v.. mọc lên khắp nơi, làm thay đổi bộ mặt của nền tôn giáo bản xứ.

Trên khắp thế giới, hình ảnh tươi cười, thoải mái của Đức Đạt Lai Lạt Ma của Tây Tạng đã trở nên quen thuộc không kém gì những vị lãnh đạo các tôn giáo lớn khác như Đức Giáo Hoàng của Vatican. Hàng năm, Đức Đạt Lai Lạt Ma đi khắp các nơi thuyết giảng, và những buổi giảng pháp luôn luôn đông nghẹt đã giúp chuyển hóa một số không ít người. Đức Đạt Lai Lạt Ma và các đại sư Tây Tạng quả thật đã là một nhân tố chính yếu trong việc truyền bá rộng rãi đạo Phật qua các nước Âu Mỹ. Cũng không thể không kể đến công lao của Thiền Sư Thích Nhất Hạnh trong việc phổ biến pháp tu thiền tứ niệm xứ và quán hơi thở, xuất bản những sách dạy thiền giản dị và thực dụng thích hợp với người Tây phương, cũng như tổ chức quy mô những khóa tu cho nhiều ngàn người không phân biệt chủng tộc, tôn giáo.

Theo thống kê, số người theo Phật giáo tại Mỹ đã tăng lên 170 phần trăm trong thập niên từ 1990-2001, và trong năm 2004 đã lên đến khoảng trên 1 triệu rưỡi người, đứng hàng thứ tư sau các tôn giáo như Thiên Chúa Giáo, Do Thái Giáo, và Hồi Giáo. Hai phần ba trong tổng số người theo đạo Phật là gốc Á Châu, còn lại là những người bản xứ đổi đạo.

Trong năm 2008, một cuộc thăm dò mới về sắc thái tôn giáo tại Mỹ (Pew Forum's US Religious Landscape Survey) đã nâng địa vị Phật giáo lên hàng thứ ba, với số người tham dự theo đạo Phật là .7%, so với số người theo Hồi giáo là .6% và Ấn giáo là .4%, có

nghĩa là dân số theo đạo Phật tại Mỹ được ước lượng là 2 triệu người. Con số này còn có thể nhiều hơn nữa, vì tính cách hạn chế của cuộc thăm dò này.

Lama Surya Das, một vị Lạt Ma người Mỹ được huấn luyện theo truyền thống Tây tạng đã nói như sau về sự phát triển của đạo Phật trên đất Mỹ: "Người ta cảm thấy rằng những người như Đức Đạt Lai Lạt Ma hay Thiền sư Nhất Hạnh của Việt Nam đang cống hiến được điều gì đó, mà không cần phải cố làm cho mọi người cải đạo theo. Họ không xây dựng chùa chiền lớn lao, nhưng đem cho chúng ta trí tuệ sâu sắc và những phương cách hòa giải, hòa bình thật cần thiết cho đời sống."

Chính thái độ ôn hòa, trầm tĩnh và thoải mái, không mang nặng tính cách truyền đạo của các vị đại sư Phật giáo đã đáp ứng được nhu cầu tâm linh của người Mỹ, vốn ở trong một truyền thống tôn giáo lâu đời nhưng vẫn khát khao tìm kiếm chân lý trong một cách nào đó thích hợp hơn với thời đại. Một yếu tố khác không kém phần quan trọng là đạo Phật có những phương pháp tu tập thật nhiều lợi lạc mà những tôn giáo khác không chú trọng đến. Tinh thần "tùy duyên bất biến" của đạo Phật được thể hiện trong muôn vàn pháp môn, nhưng Thiền chính là pháp môn thích hợp nhất cho tinh thần thực nghiệm của người Mỹ, như lời của Lạt Ma Surya Das nói: "Người ta muốn tìm kiếm những kinh nghiệm tu tập thực tiễn, không chỉ là một hệ thống niềm tin hay những giá trị đạo đức mới, vì chúng ta đã có sẵn và phần nhiều các tôn giáo cũng đều có nguyên tắc đạo đức tương tự như nhau. Nhưng chính những phương pháp tu tập chuyển hóa thân

tâm trong đạo Phật như Thiền là yếu tố thực sự hấp dẫn.”

Với nhu cầu tìm đến đạo Phật đang dâng cao, số chùa chiền cũng như tăng sĩ chưa đáp ứng được đầy đủ, một số tăng sĩ ngoại quốc được mời sang để trụ trì một số trung tâm tu tập. Ở những nơi không có cơ sở, hình thức tu tập phổ thông nhất là những nhóm tu họp nhau lại dưới sự hướng dẫn của một người nhiều kinh nghiệm nhất, thực tập thiền, tụng kinh và đàm đạo với nhau. Phần lớn họ đều đã tìm tòi học hỏi, nên cũng phần nào có kiến thức về pháp Phật, chỉ thiếu sự hướng dẫn thực hành và trao đổi kinh nghiệm. Carol Marsh, một kiến trúc sư làm huynh trưởng lãnh đạo một nhóm Thiền, đã nói như sau về quá trình đã đi qua:

“Tôi muốn đi tìm một con đường tâm linh từ bao nhiêu năm nay, nhưng rất dè dặt với những gì có vẻ huyền hoặc hay hoang đường. Nhưng khi đọc quyển “Giác ngộ Phật trong ta” (“Awakening the Buddha Within”, quyển sách đầu của Surya Das trong tuyển tập “Trí tuệ của Phật giáo Tây Tạng cho thế giới Âu Tây”), tôi cảm thấy như quyển sách này đang nói trực tiếp với tôi... và tôi thấy được mục đích tối hậu mình đang tìm kiếm chính là sự giải thoát.

Sau tám năm thực hành tu tập, bây giờ tôi thấy hạnh phúc hơn, biết ơn hơn, và có thể vượt qua được những giây phút khó chịu, hay những nghịch duyên đến trong đời sống.”

Jane Moss, người đã tu qua 15 năm, cho biết điều quý giá nhất khi thực hành đạo Phật là biết “sống thực trong giây phút hiện tại”, cũng như có cái nhìn đúng đắn hơn đối với thực tại, và phát khởi lòng từ bi đối với

tha nhân. Mỗi tháng, nhóm của bà đều thực tập thiền quán về lòng từ bi, hỷ xả.

Sự nhiệt tình tâm linh phối hợp với tinh thần mạo hiểm của người Tây phương đã khiến một số người không quản ngại khó khăn đi về những nước xa xôi ở Á Châu để tìm thầy học đạo, và trải qua những quá trình tu tập cam go theo truyền thống của các nước đó. Truyền thống tu tập phổ biến nhất đối với người Âu Mỹ là Phật giáo Nguyên thủy (Theravada) từ Thái Lan, Thiền tông từ Nhật Bản và Mật tông của Tây Tạng.

Trong những người Mỹ du hành để xuất gia cầu đạo, một thí dụ điển hình là Surya Das. Năm 1991, ông thành lập trung tâm Phật giáo Dzogchen sau nhiều thập niên tu học với các đại sư Tây Tạng. Trước khi trở thành một vị lạt ma, ông tên là Jeffrey Miller, sinh trưởng trong một gia đình trung lưu gốc Do Thái tại Brooklyn. Trong thời gian ở đại học, ông theo phong trào phản chiến Việt Nam, và tại trường đại học Buffalo (New York), ông đã chứng kiến người bạn thân của mình bị bắn chết trong một cuộc biểu tình hỗn loạn năm 1970.

Ông nói, "Sau khi tốt nghiệp đại học năm 1972, tôi cảm thấy thất vọng với phong trào chính trị cấp tiến cực đoan – tôi nhận ra rằng đấu tranh cho hòa bình chỉ là một danh nghĩa chứa đầy sự mâu thuẫn, và tôi muốn đi tìm sự bình an nội tại". Thay vì học lên cao học, chàng thanh niên Miller bắt đầu một cuộc hành trình tìm đạo mà chung điểm là núi Hi Mã Lạp Sơn, và ở lại đó trong suốt những thập niên 70 và 80 để tu học với những vị sư Tây Tạng và dạy thêm Anh ngữ cho họ.

Cuộc đời tu có rất nhiều lúc phải phấn đấu, nhiều lúc đầy nghi vấn, nhưng cũng có những lúc tâm hồn được soi sáng. Miller đã theo một truyền thống tu tập cổ xưa từ ngàn năm nay để được chứng ngộ, và đã nhập thất nhiều năm chuyên tu thật gặt gao.

“Một trong những bài học lớn nhất trong đời sống tu viện là tinh thần lục hòa, trải tình yêu thương đối với cả những người mình không ưa thích”, Surya nói trong một khóa tu học ở Texas. Ông tiếp:

“Có nhiều môn phái tu theo đạo Phật, nhưng tất cả đều cùng một mục đích là Giác Ngộ cho con người, tự độ và độ tha, tự giác giác tha. Con đường giác ngộ ấy sẽ đưa đến sự an lạc của Niết Bàn, trí tuệ và tình thương vô ngã. Pháp môn nào cũng dựa trên căn bản là Giới, Định, và Tuệ.”

“Phật” trong tiếng Sanskrit cổ xưa của Ấn Độ có nghĩa là “Giác”, và giác ngộ là sự nhận ra trong con người vô thường hoại diệt của mình đã có sẵn một nền tảng không sanh không diệt, trong đó có sự thấy biết thuần túy bao la và thường hằng, không có một khởi niệm phân biệt trong ngoài, mà trong Thiền môn thường gọi là “Kiến Tánh” hay “Bản Lai Diện Mục”. Trở về với tánh Giác đó sẽ phát khởi một năng lực chuyển hóa thật nhiệm mầu của Bi, Trí, và Dũng. Ý niệm một Thượng đế ở ngoài con người không có trong đạo Phật, mà Tâm chính là chủ lực, là cội nguồn cho sự hiện hữu cũng như vận mệnh của con người. Trực diện với tâm là trở về với cội rễ, là tìm lại con người nguyên thủy đích thực của mình, và khi đó sẽ cảm nhận được một niềm an lạc bất tuyệt.

Surya Das nói:

“Đạo Phật đã cho tôi thấy thế nào là đời sống của một con người cao thượng và có hạnh phúc. Tôi đã được an bình nơi tâm và tìm thấy vị trí của mình trong thế gian cũng như trong vũ trụ.”

Tinh thần phá chấp, phá tướng của đạo Phật cũng khiến cho người Mỹ có thể thực tập những pháp tu mà không cần phải đổi đạo của họ. Có lẽ đó cũng là một đặc điểm của đạo Phật trên đất Mỹ. Đức Đạt Lai Lạt Ma cũng khuyến khích người ta giữ đạo cũ của mình trong khi thực hành những pháp tu của đạo Phật, để khỏi có sự xung đột giữa các niềm tin. Điều đó có thể làm được vì những pháp tu của đạo Phật chủ yếu thường hướng đến sự điều ngự tâm, mà tâm của con người thì dù ở đâu, trong thời đại nào cũng có những đặc tính, chức năng như nhau. Hiện nay, tại trường đại học Wisconsin ở Madison, nơi có một cộng đồng Tây Tạng khá lớn mạnh với tu viện Lộc Uyển (Deer Park), đang có nhiều cuộc nghiên cứu khoa học về các trạng thái tâm thức trong thiền định qua khảo sát não bộ, với sự hợp tác chặt chẽ của Đức Đạt Lai Lạt Ma và các đại sư Tây Tạng, đã chứng minh pháp tu thiền định của đạo Phật đem đến sự an lạc trong tinh thần như thế nào. Ở nhiều nơi, người ta đã phối hợp Thiền trong sự chữa trị các bệnh tâm lý, và trong một số nhà tù, Thiền tập cũng được áp dụng để chuyển hóa các phạm nhân. Ngay cả trong quân đội hay một vài đội banh nổi tiếng, Thiền tập cũng được thêm vào trong chương trình thực tập hàng ngày, để giúp ổn định và nâng cao tinh thần, hầu đạt được những kết quả mong muốn. Như vậy, pháp tu của đạo Phật đã vượt ra ngoài ranh giới của tôn giáo

để trở thành một phương pháp tu luyện của con người, cho con người nói chung.

Với nhu cầu tìm hiểu đạo Phật càng ngày càng nhiều, nhiều tạp chí, sách vở về Phật pháp cũng như các kinh điển dịch thuật đã được xuất bản rộng rãi, những tiệm sách lớn như Borders hay Barnes and Noble đều có những khu vực riêng chuyên về tôn giáo Á Đông và Phật giáo. Sách "Hướng dẫn về Phật giáo tại Mỹ" (Guide to Buddhist America) đã liệt kê hơn 1000 trung tâm tu thiền tại Mỹ và Canada. Ảnh hưởng của đạo Phật cũng thâm nhập trên các lãnh vực khác như văn hóa, khoa học và xã hội. Trung tâm điện ảnh của thế giới, Hollywood, đã sản xuất những phim ảnh Phật giáo như Little Buddha, Kundun, Bầy năm ở Tibet v.v.. không kể những phim phổ thông chịu ảnh hưởng của triết lý Phật như Star Wars và the Matrix. Nhiều nghệ sĩ nổi tiếng đã quy y theo Phật như Richard Gere, Tina Turner, Steven Seagal, Keavu Reeves v.v.. Một cuộc thăm dò mới đây của Tập san Nghiên cứu khoa học về tôn giáo (Journal for the Scientific Study of Religion) cho thấy 26,125,000 người Mỹ, hay 12.6% dân số Mỹ, đã nói rằng Phật giáo đã ảnh hưởng lên trạng thái tâm linh hàng ngày của họ.

Trong chiều hướng đó, đạo Phật ở Mỹ thiên về thực hành Thiền định hơn là lễ nghi hay lý thuyết giáo điều, và khuynh hướng chính yếu là tu tại gia hơn là xuất gia. Với tinh thần khai phóng, đạo Phật tại Mỹ mang tính cách bình đẳng, không phân biệt giữa nam và nữ. Nhiều vị thầy thuộc phái nữ xuất gia hay tại gia có trí tuệ sâu sắc đã đóng vai trò lãnh đạo, hướng dẫn những trung tâm tu học cũng như xuất bản những quyển sách về

đạo pháp có giá trị khai ngộ, thích hợp cho tâm tư và hoàn cảnh của con người hiện đại trong cuộc sống bận rộn, đầy áp lực của thế kỷ 21.

Tuy nhiên, vì chưa có nhiều cơ sở hoằng pháp, sự truyền bá đạo Phật ở Mỹ vẫn còn bị nhiều trở ngại. Một số người Mỹ đã gọi đạo Phật là tôn giáo của những người “trí thức thượng lưu”, vì muốn tham dự những khóa tu, hay những buổi thuyết giảng cũng phải bỏ tiền ra ít nhiều. Và cũng như mọi hình thức hoạt động khác của con người, không khỏi có một số tệ nạn do sự băng hoại của một vài tầng sĩ trước sự cám dỗ của một xã hội văn minh vật chất đầy dục tính. Nhưng nhìn chung, một hệ thống tín ngưỡng Phật giáo đang được hình thành trên đất Mỹ với rất nhiều triển vọng.

Trong năm 2009, trên hệ thống mạng lưới toàn cầu đã tung ra tin Phật giáo được bầu là tôn giáo tốt đẹp nhất thế giới. Tin này chỉ được phổ biến trên các trang mạng cá nhân, không được kiểm chứng và không được đăng tải trên các cơ quan truyền thông chính thức, tuy nhiên cũng đã nói lên sự chú ý và ngưỡng mộ chung đối với một tôn giáo tuy lâu đời nhưng vẫn còn ít nhiều tiềm ẩn đối với thế giới, như một viên ngọc sáng ngời bị che khuất nay mới được hiển lộ.

Trong bối cảnh khởi sắc đó, mong rằng những ngôi chùa Việt Nam tại Mỹ sẽ đóng vai trò tích cực hơn trong việc truyền bá giáo pháp của Đức Thế Tôn cho người bản xứ cũng như cho những thế hệ tương lai, là một ngọn đuốc lớn trong muôn vàn ngọn lửa đã được nối tiếp truyền trao qua bao nhiêu đời của các vị Phật, Tổ từ ngàn xưa đến nay.

Diệu Huyền (Kính dâng Đức Thế Tôn nhân mùa Phật Đản)

Sự Thất Bại Của Tầng Già Nhật Bản Và Những Bài Học

Khải Tuệ

**Truyền thống Phật giáo không có sứ giả
đứng ra tuyên bố đúng hay sai thay đức
Thế Tôn về cách con người áp dụng giáo
pháp của Ngài.**

Đặc điểm đó của Phật giáo tạo ra những giá trị riêng biệt mang sắc thái tôn giáo của riêng từng nhóm dân tộc.

Thế giới biết đến một Nhật Bản với những ấn tượng về một đất nước và con người mà ở đó, văn hóa và đạo Phật không thể tách rời nhau. Tuy nhiên những sự thật về hiện tượng “tân tăng” (theo tiếng Việt) thì luôn luôn là điều kín tiếng. Một cách tất nhiên, nhu cầu của người viết và người đọc thường hướng đến những điều mà khi bàn đến là để tìm ra cái có thể học hỏi, những thứ không nên học hỏi thì cũng không nên đọc và cũng không nên viết ra. Giá trị ấy dường như có chút thay đổi trong thời đại mà nhu cầu về cái biết của con người không chỉ là để học hỏi, nói một cách chính xác hơn, nhu cầu tri thức con người muốn biết đầy đủ cả hai mặt chính diện và phản diện, có lẽ một mặt để người ta học hỏi và mặt kia là để rút kinh nghiệm. Người viết bài này cũng đã bắt đầu như thế để tìm hiểu đề tài này. Xin chia sẻ nơi đây như là một chút dữ liệu (trong trình độ không chuyên) về thế giới quanh ta, hoàn toàn không bàn đến chuẩn mực nào để phán xét đúng-sai, hay-dở về văn hóa xứ người. Và

hơn nữa theo người viết, văn hóa nước ngoài, là thứ để biết, để hiểu chứ không phải là thứ để học hỏi, ứng dụng và cần thiết để phân định đúng sai.

1. Những nguyên nhân then chốt

a. Từ bỏ giới Thanh văn, chỉ thọ giới Bồ-tát :

Có thể nói nguyên nhân sâu xa và then chốt nhất của sự biến mất truyền thống Tăng bảo trong Phật giáo Nhật Bản hiện tại là bản thể giới luật của Tăng không được coi trọng. Phật giáo được truyền vào Nhật Bản năm 552, thời Kimmei 13, từ ngã Paekche (Hàn Quốc ngày nay), tặng phẩm của quốc vương King syong-myong bấy giờ gửi đến Nhật Bản là một tượng Phật Thích Ca mâu-ni. Phật giáo tín ngưỡng ban đầu ấy sau nhiều sóng gió và cuối cùng bèn rẽ được vào thời Soga no Umako (588), một số kinh điển, các nghệ nhân, một vị Tăng, một vị Ni, một nhà khổ hạnh... từ Paekche được gửi đến Nhật. Đến thời điểm này Phật giáo Nhật Bản đã có đủ giáo thể, giáo học, giáo đoàn. Tuy nhiên, mãi đến năm 753, với sự thỉnh cầu từ phía Nhật, hòa thượng luật sư Ganjin (鑑真) và phái đoàn của ngài từ nhà Đường-Trung Quốc đến Nhật lập đàn truyền thọ đại giới, Tăng già từ đó thọ đại giới Tỳ-kheo, giữ gìn giới luật Tăng già và chính thức trở thành Tăng Bảo theo truyền thống Phật giáo. Kinh đô nước Nhật bấy giờ là Nara.

Giới luật được thiết lập không bao lâu thì Phật giáo nước này lại bước sang một bước

ngoặt mới, sự có mặt của Saicho (最澄), tổ sư Thiên Thai tông Nhật Bản. Saicho tu học và thọ đại giới ở kinh đô Nara năm 785, sau hơn nửa năm du học ở Trung Quốc, tiếp nhận truyền thống Thiên Thai tông và trở về Nhật năm 805, mang về theo những pháp học chủ trương của tông phái này gồm Viên, Giới, Thiền, Mật. Tuy nhiên theo Saicho, về Giới, Nhật Bản không phù hợp với giới Thanh Văn, thay vì truyền thống ban đầu của Thiên Thai tông Trung Quốc là thọ trì cả hai giới Thanh Văn và Bồ-tát giới, ông chủ trương giới Thanh văn không phù hợp, chỉ cần thọ giới Bồ-tát và giữ gìn nghiêm mật là đủ tiêu chuẩn của một vị Tăng. Chủ trương ấy đã bị phản đối kịch liệt từ các vị Tăng thuộc lục tông Nara lúc bấy giờ. Tuy thế, vị trí và sự ảnh hưởng của Saicho trong giai đoạn này rất đáng kể. Một điểm đặc sắc của Phật giáo Nhật Bản là ảnh hưởng chuyển biến theo các vương triều. Sau khi Saicho từ Trung Quốc trở về, ông thành lập am tu hành ở Hieizan (比叡山) vị trí núi phía Đông Bắc thủ đô Kyoto. Nhằm lúc kinh đô chính trị từ Nara mới chuyển về, chính quyền Heian (794-1185) bấy giờ cho là ngôi chùa phía Đông Bắc này trấn giữ và đem lại điềm lành cho chính phủ, thế lực chính trị đã làm vị trí và ảnh hưởng của Saicho trở nên đặc biệt đối với các học Tăng đương thời. Và tất nhiên, tư tưởng từ bỏ giới Thanh Văn chỉ thọ giới Bồ-tát với tác phẩm “Hiển Giới Luận” được áp dụng ở Hieizan. Các tông phái Phật giáo Nhật Bản thành lập từ thời Heian trở đi, trừ Chân Ngôn Mật tông ở Koyasan (高野山), đều có chịu ảnh hưởng từ tư tưởng Saicho ở đây, nói đúng hơn hầu như các vị khai tổ về

sau thuộc Thiền và Tịnh đều xuất thân từ Hieizan, tức không thọ đại giới Tỳ-kheo.

Có ý kiến cho rằng tư tưởng của Saicho là nguyên nhân then chốt nhất dẫn đến thế tục hóa Tăng già Nhật Bản, bởi từ việc không giữ gìn giới luật đến việc lập gia đình chỉ còn là khoảng cách của ý chí và thời gian. Tuy nhiên một câu hỏi có vẻ then chốt hơn là, ngoài yếu tố chính trị, tại sao tư tưởng Saicho được chấp nhận? có khả năng giới Phạm võng đã được truyền đến quá lâu trước giới truyền thống, và một điều nữa, hòa thượng luật sư Ganjin là người nước ngoài.

b. Sự xuất hiện của Tịnh Độ Chân tông

Một nguyên nhân vô cùng cơ bản thứ hai của vấn đề này là sự có mặt của Sinran (親鸞 1173-1262) và tư tưởng của ông, Sinran là đệ tử của Honen (法然 1133-1212) khai tổ Tịnh độ tông Nhật Bản. Hai thầy trò Honen và Sinran đều xuất thân từ Hieizan, nhưng cổ xúy thuần túy chỉ một pháp môn Niệm Phật, trong khi giáo học Thiên Thai tông gồm Viên, Giới, Thiền, Mật. Honen bị chỉ trích nặng nề và đỉnh điểm là năm 1207 chính quyền tuyên chuyển (đày) thầy trò ông tách nhau và rời khỏi thủ đô Kyoto.

Sinran rời Kyoto và cũng xa thầy Honen, đến Echigo ông vẫn giữ pháp môn Chuyên Tu Niệm Phật, Dị hành đạo (con đường dễ tu) với chủ trương chỉ niệm Phật thôi là đủ thì tất nhiên ông có thể lập gia đình. Năm 1211, lệnh tuyên chuyển thầy trò Honen được dỡ

bỏ, Honen trở về Kyoto còn Sinran từ Echigo dời về Kanto. Sinran đến Kanto khi ông đã lập gia đình, nhưng vẫn chuyên tu niệm Phật và truyền giảng pháp môn này một cách tích cực, ảnh hưởng của ông rất đáng kể ở khu vực này. Với tư cách một người đang có gia đình và làm công việc như một vị Tăng, Sinran bị chỉ trích nặng nề từ nhiều phía, cả từ các tông phái khác và cả từ Tịnh độ tông, những huynh đệ đồng môn của ông. Từ việc này, một cách ngẫu nhiên, Sinran trở thành một nhân vật độc lập khỏi Tịnh độ tông của thầy mình. Với việc chuyên tu niệm Phật và hoằng truyền pháp môn này không mệt mỏi, ông đã có số quần chúng nhất định. Hậu duệ của Sinran, tất nhiên là với tư cách người cư sĩ, với tư tưởng chuyên Niệm Phật và để khu biệt với Tịnh độ tông, tông phái này tự nhận là Tịnh Độ Chân Tông.

Tông phái này của Sinran tồn tại từ thế kỷ 13 đến cuối thế kỷ 19, trong khoảng thời gian dài đó, các tông phái khác của Phật giáo Nhật Bản vẫn lập tông, tồn tại và phát triển giáo học không ngừng, đặc biệt là sự phát triển và ảnh hưởng sâu rộng của tư tưởng Thiền tông. Khi đề cập đến việc thế tục hóa Tăng già Nhật Bản nhiều người đã nghĩ ngay đến tông phái của Sinran, người viết cho rằng ông đã tạo ra một bước ngoặt trong Phật giáo Nhật Bản nhưng không phải là chính nhân làm thay đổi diện mạo Tăng già. Bởi vì, tông phái này tồn tại từ thế kỷ 13, các tông phái khác vẫn giữ được sự thanh tịnh của Tăng già và chùa viện cho đến cuối thế kỷ 19. Hơn nữa, tông phái này vẫn khẳng định rõ ràng mình là cư sĩ có gia đình, tu theo pháp môn "dị

hành đạo”, không phải hình thức “người xuất gia”.

c. Chính sách mới của chính phủ và thái độ của Tăng già trước thời đại mới

Có thể nói, cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20 là thời gian tạo ra nhiều sự biến đổi nhất của xã hội Nhật Bản trong đó có Phật giáo. Sau lệnh “Thần Phật Phân Ly” (1867) của Meiji Isin (明治維新), chính phủ này dọn đường cho một tôn giáo mang tính chính trị mới là Thần Đạo, lấy nguồn gốc từ tín ngưỡng thờ thần trong nhân gian. Lệnh Thần Phật phân ly không chỉ đơn thuần tách tín ngưỡng nhân gian ra khỏi Phật giáo, mà dưới tác động của chính trị nghiêng về Thần đạo, đã đẩy lên phong trào “Phế Phật Hủy Thích”, Thần Đạo thay vì chuyển mình từ tín ngưỡng sang tư cách tôn giáo thì đã trệt vào hình thức chính trị. Hình thức tôn giáo chính trị này được các nhà nghiên cứu đánh giá là chính nhân đưa Nhật Bản bước vào tham gia chiến tranh thế giới.

Người ta đã cố gắng đi tìm một thứ gọi là quốc thể và cho là nó ở trong Thần Đạo, nhưng tất nhiên không thể đáp ứng được điều này, Phật giáo tất nhiên không thể là quốc thể của người Nhật, nhưng tách Phật giáo ra để đi tìm quốc thể là điều khiên cưỡng, bởi nền văn hóa và văn minh Nhật Bản được ghi nhận là bắt đầu từ thế kỷ thứ 6, nghĩa là kể từ khi Phật giáo được truyền đến. Thần đạo quốc gia tồn tại từ thời Meiji trải Taisho đến Showa thứ 20 (1945), sau khi

Nhật thất bại thảm hại với hai quả bom nguyên tử, người ta nhận ra tôn giáo và chính trị cần phải tách bạch, Thần đạo quốc gia bị tuyên bố xóa bỏ, Thần đạo quay về ý nghĩa tín ngưỡng nhân gian vốn có, chấm dứt chế độ tôn giáo chính trị trong xã hội Nhật Bản.

Trong gần một thế kỷ, chính sách Thần đạo quốc gia đã gây ra nhiều biến động trong các ngôi tự viện, chùa chiền trở nên ít người lui tới, Tăng sĩ không còn được coi trọng như trước đây. Dưới làn sóng xao động của chính trị xã hội, người ta quan tâm nhiều hơn đến những thành quả kinh tế-vật chất, các vị Tăng đã hướng theo xu thế chính trị xã hội đương thời, không giữ được con thuyền qua con sóng dữ. Bên cạnh đó, Tịnh Độ Chân Tông với hình thức cư sĩ đã hoạt động tích cực vào các lãnh vực. Tu sĩ của các tông phái khác bắt đầu nghĩ đến thân phận của mình trước những trào lưu mới, thêm vào đó, họ không có giới luật để ràng buộc, không có kết quả thích hợp với họ trong sự khổ luyện nghiêm khắc, và đặc biệt là sự bàng quan của tín đồ tại gia.

Các tông phái thuộc Thiền tông vốn được coi là chuẩn mực trở nên cứng nhắc trong việc tiếp Tăng độ chúng và truyền bá Phật pháp trong thời rối ren, không linh hoạt trong thời đổi mới. Khi những tinh hoa của Phật giáo Nhật Bản bước ra cùng thế giới với những đóng góp đáng kể của các vị Tăng mang đến cho thế giới biết về một nền văn hóa Zen Buddhism đặc sắc của Nhật Bản, cũng là khi

Tăng sĩ trong nước bắt đầu bước đến con đường thế tục hóa Tăng già và tự viện của mình.

Con đường thế tục hóa Tăng già tất nhiên khi nào ban đầu cũng với những lý do cao thượng, có thể đó là ý hướng “Phật giáo hóa xã hội”, nhưng ngõ rẽ này đã biến thành “xã hội hóa Phật giáo”. Và đã có sự khởi đầu thì ắt sẽ khó lòng quay lại. Người hảo tâm xuất gia ngày một ít đi, những ngôi chùa cần có người trông coi trở nên mặc nhiên chấp nhận hình thức Tăng sĩ mới. Khi tự viện không còn chúng Tăng, thay vì chùa là nơi tu học thì chỉ còn một chức năng cúng bái, trú trì chùa sẽ làm công việc này như kể sinh nhai, trong quy luật có cầu thì có cung của xã hội, tất nhiên kể từ đây vị trí xã hội của những thành phần này không thể còn có giá trị như xưa, người ta luôn kính Phật nhưng “kính Phật” không còn đi chung với từ “trọng tăng”.

Giai đoạn thế tục hóa Tăng già và tự viện cũng là lúc giáo lý Phật giáo được truyền đi bằng một phương hướng mới, khi giá trị đức hạnh của Tăng sĩ không còn, nhu cầu học Phật của người Nhật trong thời đại đã tạo nên một hướng đi mới cho Phật giáo đối với dân tộc có truyền thống Phật giáo lâu đời này. Thay cho tự viện là trường học, thay cho các buổi thuyết pháp là các ấn phẩm sách báo Phật giáo. Nhu cầu học Phật của người dân Nhật rất lớn và Phật học ở đất nước này là một ngành có ưu thế trong hệ khoa học xã hội và nhân văn.

2. Bài học nào có thể rút ra

Bài học của Phật giáo Nhật Bản cho thấy sự biến dạng của Phật giáo được xác tín rõ ràng nhất là thời kỳ xã hội biến động về chính trị và làn sóng đổi mới trong giai đoạn cuối thế kỷ thứ 19 và đầu thế kỷ 20, trải qua cuộc thử lửa ấy Phật giáo đã không mất trong lòng dân tộc Nhật nhưng giá trị Tăng sỹ đã hoàn toàn thay đổi, giá trị biểu trưng sống động nhất của Phật giáo biến dạng thì tất nhiên giá trị Phật giáo trong xã hội mang một ý nghĩa khác.

Nói đến một bài học cho Phật giáo Việt Nam trong trường hợp này hẳn là điều khiên cưỡng, vì Việt Nam, với những yếu tố đặc sắc và cơ bản của mình thì chắc chắn không thể xảy ra một điều tương tự. Tuy nhiên, chúng ta có thể xác tín được một số yếu tố chủ chốt từ sự thất bại này.

a. Giới luật là thể tính của Tăng: Điều đầu tiên ta cần khẳng định, từ thế kỷ thứ 9, Tăng Nhật bản đã không thọ trì giới tỳ-kheo. Từ việc không hay biết, không thọ trì giới tỳ-kheo đến việc lập gia đình là khoảng cách hoàn toàn có thể giao nhau khi Phật giáo bước vào giai đoạn thử lửa.

b. Trân trọng, quan tâm và đáp ứng đủ nhu cầu cống hiến của giới cư sĩ tại gia: Đây một nguồn nhân lực lớn, cả tầng lớp cư sĩ trí thức và cả những thành viên không thể giữ trọn vẹn đời sống phạm hạnh của thiền môn. Sự chỉ trích, bài xích và mặc tằn

là cách nhanh nhất làm đoàn thể tứ chúng tan rã, tạo ra những giá trị trái chiều.

c. Mềm dẻo trong cách tiếp tăng độ chúng: thái độ cứng nhắc và khắt khe của quy luật tự viện trong xã hội quá sung túc và thoáng đặng đa nhu cầu bên ngoài tạo thành hai thế giới quá cách xa nhau, bên cạch đó, nhu cầu học vấn của Tăng sĩ trẻ là một nhu cầu rất cần thiết phải đáp ứng. Sự thua thiệt về mặt học vấn của tăng sĩ trẻ trong thời đại của tri thức sẽ đẩy các vị Tăng vào công việc mai chay hơn là công việc hướng dẫn tinh thần.

d. Phật tử tại gia cần biết: bảo vệ quyền lợi cho con cháu và tôn giáo của dân tộc mình, có trách nhiệm bảo vệ chánh pháp, lên tiếng đúng lúc để bảo vệ sự thanh tịnh của Tăng già đúng chánh kiến của người con Phật, không phải là sự thụ động và bàng quan.

Truyền thống Tăng già của đạo Phật Việt Nam theo cách hiểu nhân gian và cơ bản nhất thường có một khái niệm chung: đã là nhà sư thì ăn chay và giữ gìn đời sống thanh tịnh không gia đình. Để có được khái niệm cơ bản ấy trong xã hội là kết quả của một sự truyền thừa xuyên suốt hai ngàn năm. Quan điểm cơ bản về tăng già như thế là hoàn toàn chánh kiến, Phật giáo ấy là của dân tộc Việt, là niềm tự hào của Phật tử Việt Nam. Khi ta biết thêm về nhiều nền văn hóa khác có cùng nguồn ảnh hưởng từ Phật giáo, ta thấy có nơi nhà sư không ăn chay, và cũng có nơi lập cả gia đình, tất nhiên trong trường hợp này

không thể hiểu như từ “nhà sư” trong tiếng Việt. Thế giới hiện tại mở ra cho ta thấy nhiều, nghe nhiều và kho tri thức ngày mỗi lớn thêm, tuy nhiên sự quảng kiến quảng văn ấy giúp ích hay làm tổn hại đến ta, là những bài học để ta nghĩ nhiều hơn về cái ta đang có hay là đồng hóa, ứng dụng để vong bản trước dân tộc. Đó là một quá trình thử lửa.

Bài học từ Phật giáo Nhật Bản cho thấy, Tăng già không chỉ giữ gìn giới luật để giữ sự trong sáng của Phật giáo, giữ hình ảnh và giá trị Tăng bảo, mà ngoài thế ra, dưới quan điểm xã hội học, giữ gìn bản thể giới luật thanh tịnh, trước tiên và quan trọng nhất, là cách giữ gìn cân bằng những trạng thái xã hội. Điều này người viết xin được điểm qua như dưới đây.

3. Sự thất bại của Tăng già và những mất mát trong xã hội

Một điều cần phải được khẳng định, sự thất bại của Tăng già không hẳn là sự thất bại của Phật giáo trong trường hợp Nhật Bản, một minh chứng rất rõ rằng đạo Phật là của tứ chúng, không phải chỉ là của Tăng. Phật giáo không biến mất nơi một đất nước đã được huân đúc nền văn hóa truyền thống từ đạo Phật vốn hiện hữu từ rất lâu đời, mà với sức mạnh ấy, người Nhật đã chuyển Phật giáo qua một hình thức mới rất thời đại! văn minh, hiện đại, khoa học hơn...Tuy nhiên, dấu hiện tại có được giá trị mới nào đi chăng nữa, sự xói mòn giá trị truyền thống với cách đánh mất vai trò Tăng bảo là một mất mát, khó

lòng hồi phục được. Mất mát ấy là một thiệt thòi lớn cho thế hệ hôm nay và mai sau.

Chưa nói đến vấn đề tâm linh hay giếng mỗi đạo đức nghe có vẻ cao xa, thực trạng nhức nhối nhất mà cường quốc văn minh và giàu mạnh ấy đang đối mặt rõ ràng có thể thấy được là sự cô độc của người già, nạn tự kỷ của thanh thiếu niên, tình trạng stress, căng thẳng của các tầng lớp lao động..., những vấn đề hoàn toàn không đáng có nơi một xã hội có truyền thống Phật giáo lâu đời.

Sự giàu mạnh về vật chất làm người ta tin rằng sẽ bảo đảm cho tuổi già, nhưng vật chất không có đủ sức mạnh để có thể làm chỗ dựa cho những tâm hồn mệt mỏi. Niềm tin tuyệt đối về thế giới cực lạc cho dù sẵn có nhưng điều đó là ở thế giới bên kia, thế giới của tình cảm con người hiện tại cần những điều cụ thể. Các cụ già những khi vắng con vắng cháu có thể đến chùa, nghe một thời kinh, tham dự một thời thuyết pháp, một ngày tu bát quan trai, ở đó có những người bạn già, có những vị Tăng mà cuộc đời họ không thuộc về quyền sở hữu của ai, có thể nghe các cụ một câu chuyện, hay một lời hỏi thăm... hay đơn giản hơn các cụ chỉ đến ngồi dưới bóng mát yên tĩnh của mái chùa, một mái chùa đúng nghĩa không phải mất tiền mua vé vào cổng và không thuộc quyền sở hữu của gia đình nào.

Trong khi các nước có truyền thống Phật giáo giải đáp tốt được điều này thì xã hội Nhật bản

hiện đại đã đánh mất vốn liếng quý báu của mình trong quá trình đổi mới. Mất đi giá trị truyền thống của Tăng tức mất đi một yếu tố Phật giáo đóng vai trò làm cân bằng cho xã hội hiện đại. Phật giáo, với đặc điểm đa phương diện vẫn hiện hữu ở đây, phát triển mạnh mẽ về phương diện tín ngưỡng, tích cực về phương diện tri thức nhưng thiếu những nhân tố làm cho nó trở nên sống động đúng với bản chất của một tôn giáo thực hành. Tầng lớp giáo sư, nhà nghiên cứu, các học giả uyên thâm là những nhân vật cần thiết, nhưng cầu nối để Phật giáo là chất liệu sống cho con người thì phải là sự thực hành, điều đáng lẽ ra được làm tốt bởi các vị Tăng.

Phật tử Nhật bản không còn đủ Tam Bảo để tạo nên thể đứng truyền thống của Phật giáo, nhưng thành công khác của Phật giáo nơi dân tộc hùng mạnh này từ bao đời nay vẫn đủ sức tạo nên một xã hội mà nhân cách con người đạt đến mức chuẩn mực. Khó có một xã hội văn minh nào mà người nhật được của rơi luôn mang giao cho cảnh sát, người ta luôn nghĩ đến người khác trước khi nghĩ đến mình, thế giới hằn đã chưa quên và văn minh phương Tây hằn đã giật mình khi chứng kiến cách cư xử của những con người đang đứng trước sự cùng cực ở nơi đây trong vụ thiên tai thảm khốc vừa qua.

Có những hướng đi hoàn toàn mới lạ và biểu hiện rõ tính độc lập tự chủ đáng nể đối với Phật tử ở xứ sở này. Giá trị tăng già thay đổi điều đó không có nghĩa đạo Phật biến mất, truyền thống con Phật được khẳng định một

cách thiết thực nhất là phong trào truyền đạo của các tôn giáo phương Tây, kết quả mà họ gặt hái được so với sự nhiệt tình quả là khiêm tốn.

Cơn gió hiện đại đã làm Phật giáo Nhật Bản biến thành một hình thức tôn giáo mới duy nhất chỉ có ở Nhật Bản. Phật giáo Việt Nam, cũng tương tự đối với một số nước có cùng nguồn gốc Phật giáo đang đối mặt với làn sóng xô bồ của hiện đại hóa, làm sao để thích ứng và phát triển, làm sao để giữ gìn đủ tổ chất, làm sao để là chiếc cầu nối con cháu với tổ tiên, để văn hóa dân tộc sáng hơn và đẹp hơn trong thời đại... là những câu hỏi lớn luôn cần phải đặt lên hàng đầu. Phật giáo Việt Nam ngày sau như thế nào thì vẫn là điều đang nằm phía trước, khi ta đang đứng trước guồng máy xã hội hiện đại, quay rất nhanh và những điều khôn lường luôn luôn còn ở phía trước, ta đang bước vào thời kì mà mấy mươi năm trước Nhật Bản đã đi qua. Với những bài học về sự thất bại như ta đang thấy sẽ là những kinh nghiệm giá trị để con thuyền Phật giáo vượt qua cơn sóng gió. Có được điều đó nhất định không chỉ vài người mà tất cả mọi người, không chỉ Tăng già mà tất cả những người con Phật mang linh hồn dân tộc Việt.

Sử liệu tham khảo:

"The Role of the Precepts in Saicho's thought". In Paul Groner, Saicho: the Establishment of the Japanese Tendai school. Honolulu: University of Hawaii Press, 2000.

Richard Bowring: "The Religious Traditions of Japan, 500-1600", Cambridge University Press, 2005.

Sueki Fumihiko: "Nihon shukyoshi", Iwanami Shoten, Tokyo, 2006. (Việt dịch: "Lịch sử tôn giáo Nhật Bản", công ty sách Alpha, Nhà xuất bản Thế Giới, 2011.) 05/02/2012