

HỌC VIỆN PHẬT GIÁO VIỆT NAM TẠI TP. HCM



NGHIÊN CỨU

PHẬT HỌC

VBU Journal for Buddhist Studies



 NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC

Hội đồng Biên soạn

Chủ tịch

HT. Thích Trí Quảng

Phó chủ tịch

HT. Thích Giác Toàn

GS. Lê Mạnh Thát

Ủy viên

HT. Thích Bửu Chánh

TT. Thích Tâm Đức

TT. Thích Viên Trí

TT. Thích Phước Đạt

TT. Thích Minh Thành

TT. Thích Hạnh Bình

TT. Thích Đồng Văn

TT. Thích Quang Thạnh

TT. Thích Chơn Minh

TT. Thích Giác Hoàng

Thư ký Hội đồng

TT. Thích Nhật Từ

Trợ lý Thư ký

ĐD. Thích Đồng Tâm

ĐD. Thích Ngộ Dũng

Địa chỉ liên lạc

- HVPGVN tại TP.HCM

750 Nguyễn Kiệm, Q. Phú Nhuận

TP.Hồ Chí Minh

ĐT: +84 (028) 38478779

Email: tcnghiencuuphathoc@gmail.com

- Chùa Giác Ngộ

92 Nguyễn Chí Thanh, P.3, Q.10, TP.HCM

HỌC VIỆN PHẬT GIÁO VIỆT NAM TẠI TP. HCM



NGHIÊN CỨU

PHẬT HỌC

01 (2018)



MỤC LỤC

BAN BIÊN TẬP Lời kêu gọi đóng góp bài 3

GIÁO DỤC

HT. THÍCH GIA QUANG Giáo dục đạo đức Phật giáo và ảnh hưởng của nó đối với xã hội 5

TS.TT. THÍCH VIÊN TRÍ Giáo dục trung đạo 11

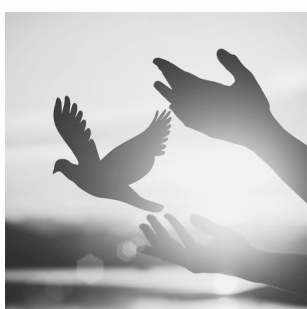
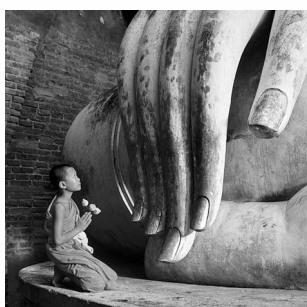
TS.TT. THÍCH QUANG THẠNH Tóm tắt 35 năm hoạt động và đào tạo của HVPHVN tại TP.HCM (1984-2019) 15

KINH ĐIỂN

TT.TS. THÍCH NHẬT TỪ Hướng dẫn đọc Kinh Trường bộ 25

PHẬT HỌC

ThS.ĐD. THÍCH TINH TUỆ “Diệt đế” trong Kinh Trung bộ và Abhidhamma 38



NCS.SC. TN THANH NGHIỆM Quan điểm của Phật giáo về chánh tín và mê tín **49**

NCS.SC. TN THANH NGHIỆM Xóa bỏ tục đốt vàng mã đối với tín đồ Phật giáo **56**

THIỀN ĐỊNH

ĐD. THÍCH QUẢNG DUYÊN Tu tập thiền định theo kinh Sa-môn quả **65**

PHẬT GIÁO VIỆT NAM

TS. DƯƠNG THANH MỪNG Công tác giáo dục và đào tạo Tăng tài của hội Lương Xuyên Phật học (1934-1945) **73**

TS.GVCC. NGUYỄN THỊ QUẾ ANH Vài nét về Phật giáo Việt Nam đương đại **86**

NSC.SC. TN NHUẬN BÌNH Tư tưởng Phật học của “Hội An Nam” trong phong trào chấn hưng Phật giáo tại Trung Kỳ **92**

PHẬT GIÁO KHMER

TS. TRẦN THỊ NGỌC ANH, BÙI TRƯỜNG XANH Nhân sinh quan Phật giáo trong đời sống tinh thần của người Khmer ở huyện Tri Tôn, tỉnh An Giang hiện nay **115**

CHIẾN TRANH VÀ HÒA BÌNH

GT.TS. DAMIEN KEOWN Biện minh của Phật giáo về chính nghĩa cho chiến tranh **130**
TS. ĐỖ KIM THÈM dịch

TÂM LÝ HỌC PHẬT GIÁO

TS. LÊ THỊ THU DUNG Phật giáo: Phương pháp tiếp cận tâm lý học hiện đại **145**

NGHIÊN CỨU TÔN GIÁO

TS. VÕ MINH TUẤN Tư duy khoa học trong nghiên cứu tôn giáo **156**

DR. AMARJIVA LOCHAN The Significance of Studying Indology in Vietnam **161**

LỜI KÊU GỌI ĐÓNG GÓP BÀI CHO NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC

Nghiên cứu Phật học (*Vietnamese Journal of Buddhist Studies*) do Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM xuất bản nhiều tập trong năm, nhấn mạnh thảo luận học thuật về triết học, văn học, lịch sử, xã hội học và nghệ thuật Phật giáo... cũng như các giá trị thực tập Phật giáo trong thực tiễn. Nhằm mục đích mở ra diễn đàn Phật học cho các nhà nghiên cứu trong nước và quốc tế, Chuyên đề tiếp tục nhận các bản thảo mang tính chất liên ngành giữa Phật học và các ngành liên quan của các học giả về các vấn đề tư tưởng Phật giáo qua các chủ đề sau đây:

1. Triết học Phật giáo bao quát

Triết học căn bản của đức Phật bao gồm tứ diệu đế; duyên khởi; ba dấu ấn thực tại; nhân quả; nghiệp và tái sinh; năm uẩn; mười hai xứ; mười tám giới; Như Lai tạng; ba-la-mật; niết-bàn và giải thoát. Các triết gia Phật giáo; triết học bộ phái; Nhất thiết hữu bộ; Thượng tọa bộ; Đại chúng bộ; triết học Trung Quán; triết học Du-già; các tông phái PG Trung Quốc và Nhật Bản; Kim Cang thừa. So sánh triết học Phật giáo với triết học Đông Tây.

2. Nhận thức luận và Logic học Phật giáo

Bản chất và phạm vi nhận thức; chủ thể và đối tượng nhận thức; phương tiện nhận

thức trực quan, suy luận, so sánh, thánh giáo; niềm tin; lý trí; lý luận; chân lý; luận chứng. Các triết gia Thế Thân, Trần Na, Pháp Xứng, Nguyệt Xứng. Tam đoạn luận; ngũ đoạn luận; logic triết học; logic toán học. So sánh với nhận thức luận và logic học phương Tây và Ấn Độ.

3. Triết học chính trị và xã hội Phật giáo

Thiết chế xã hội công bằng và dân chủ của Phật giáo; vai trò của nhà nước; hệ thống và thể chế chính trị; quyền lợi và trách nhiệm của chính phủ và công nhân; bình đẳng; bình đẳng giới; công lý; dân chủ; tự do; riêng tư; quyền trong Phật giáo; quyền cá nhân; bảo vệ quyền; tự trị và tự quyết định; luật và trừng phạt; chiến tranh; hòa bình; bất bạo động; giải trừ quân bị; hôn nhân; gia đình; đa nguyên văn hóa.

4. Tâm lý học Phật giáo

Tâm lý học Phật giáo; hành vi đạo đức; động cơ; tự do ý chí; nhân cách; cảm xúc; tham muốn; chọn lựa đạo đức; tự quyết định và các vấn đề tâm lý triết học.

5. Đạo đức Phật giáo

Các học thuyết đạo đức; siêu đạo đức học; tiêu chí đạo đức; phạm trù đạo đức; trách nhiệm đạo đức; đạo đức tình huống; phán đoán đạo đức; các khái niệm đạo đức; các đức tính; chất lượng và giá trị cuộc sống; luật tự nhiên; phương tiện; vô ngã và

vị tha. Đạo đức y khoa và đạo đức sinh học; phá thai; công nghệ di truyền; nhân bản vô tính; hiến cấy tạng; trạng thái thực vật; trợ tử; tự tử; cái chết.

6. Lịch sử Phật giáo

Cuộc đời đức Phật; lịch sử Phật giáo Nguyên thủy, bộ phái, Đại thừa; các đại hội kết tập kinh điển Phật giáo; Phật giáo Ấn Độ; Phật giáo Nam truyền và Bắc truyền; Phật giáo Trung Á và Bắc Á; Phật giáo Đông Nam Á; lịch sử truyền giáo; các phong trào phục hưng Phật giáo; Phật giáo tại phương Tây; các phương pháp nghiên cứu lịch sử Phật giáo.

7. Phật giáo với khoa học và sinh thái

Các định đề khoa học trong Phật giáo; triết học về môi trường; trách nhiệm với thiên nhiên; các chủng loại; triết lý về sinh học; tiến hóa; các thể hệ tương lai; quyền và đạo đức đối với động vật. So sánh Phật giáo và khoa học.

8. Nghệ thuật và kiến trúc Phật giáo

Bản chất nghệ thuật PG; nghệ thuật thị giác (hội họa, tranh ảnh, kiến trúc); nghệ thuật văn học; nghệ thuật biểu diễn (nhạc, sân khấu, múa, phim ảnh); phê bình nghệ thuật. So sánh với nghệ thuật tôn giáo khác. Kiến trúc Phật giáo châu Á; nguồn gốc kiến trúc Phật giáo; loại hình kiến trúc Phật giáo. So sánh với kiến trúc tôn giáo khác.

9. Văn học Phật giáo Việt Nam

Nghệ thuật văn học Phật giáo; văn

học dân gian Phật giáo (thần thoại; truyền thuyết; cổ tích, truyền cười; ngụ ngôn; tục ngữ; thành ngữ; ca dao); văn học viết Phật giáo Việt Nam qua các triều đại (thi ca; tiểu thuyết; truyện ngắn; kịch); kỹ thuật văn học; phê bình văn học. Văn học Phật giáo Hán Nôm. So sánh văn học Phật giáo với văn học Việt Nam.

10. Luật học Phật giáo

Các phương diện giới luật tu sĩ; nguồn gốc và sự phát triển của luật; các phạm trù, cấu trúc và tổ chức luật; so sánh các trường phái luật Phật giáo, các nguyên lý luật; oai nghi tế hạnh.

11. Đối thoại

Các điểm tương đồng và dị biệt giữa Phật giáo với các tôn giáo và triết học Đông Tây; nền tảng đối thoại; thuyền thích học.

12. Điểm sách

Giới thiệu và phê bình văn học về các ấn bản Phật học mới được xuất bản trong và ngoài nước, bao gồm các sách nghiên cứu, tạp chí, báo chí có nội dung Phật học hoặc liên hệ với Phật học.

Điện thư gửi bài:

Email: tcnghiencuuphathoc@gmail.com

Nghiên cứu Phật học trân trọng đón nhận các nghiên cứu của các nhà Phật học và các nhà nghiên cứu liên ngành.

Rất mong được quý vị tiếp tục cộng tác trong thời gian tới.

Ban biên soạn



GIÁO DỤC ĐẠO ĐỨC PHẬT GIÁO: VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA NÓ ĐỐI VỚI XÃ HỘI

HT. Thích Gia Quang*

Xã hội ngày càng phát triển, tiến bộ về mọi mặt đã nâng cao đời sống con người, xã hội ngày càng văn minh hơn. Tuy nhiên, trong quá trình vận động và phát triển đã nảy sinh những mặt trái của xã hội đương đại, do vậy, cần sự quan tâm, chung sức giải quyết ở cấp độ quốc gia và toàn cầu chẳng hạn vấn đề suy thoái đạo đức, con người trở nên vô cảm và thiếu niềm tin. Chúng ta cần phải đưa giáo lý Phật giáo ứng dụng vào trong giáo dục và đào tạo, góp phần giải quyết các vấn đề về đạo đức xã hội.

Giáo dục Phật giáo có khả năng khơi nguồn tuệ giác, gieo mầm đạo đức, nhân quả, ban rải tâm từ bi, yêu thương soi rọi ánh sáng Phật pháp thấm nhuần sâu rộng trong đời sống nhân sinh.

ỨNG DỤNG ĐẠO ĐỨC PHẬT GIÁO VÀO ĐỜI SỐNG TÂM LÝ CON NGƯỜI

Phật giáo là một tôn giáo có sức ảnh hưởng và lan tỏa mạnh mẽ trong xã hội. Phật giáo đã tham gia giải quyết các vấn đề đang đặt ra cho cuộc sống, việc ứng dụng những giá trị đạo đức Phật giáo đem lại lợi lạc cho chúng sinh và nhân loại. Ở khía cạnh giáo dục, quan điểm của Phật giáo về thế giới, về con người đặc biệt về sự chế ngự cảm xúc, điều phục nhân tâm, làm

tăng trưởng lòng từ bi và các liệu pháp tinh thần áp dụng để trị liệu các tổn thương tâm lý mang lại kết quả tốt, giúp cho cá nhân tự mình vượt qua các biến cố, khủng hoảng, trầm cảm của bản thân.

Con người được đặt làm tâm điểm của sự tồn tại và phát triển để nghiên cứu về thế giới khách quan. Đức Phật đã đưa ra chân lý về Khổ đế, chỉ ra nỗi khổ của chúng sinh, những cái khổ trên thế gian có thể chia làm ba loại và nó có tên là “tam khổ”. Tam khổ là nói về ba thứ khổ: khổ khổ, hoại khổ và hành khổ. Khổ khổ (*dukkha dukkhata*) (*the suffering of suffering*): là cái khổ này chồng lên cái khổ nọ. Tầm thân của chúng ta tự nó cũng đã khổ, mà hoàn cảnh chung quanh lại mang đến cho chúng ta không biết bao nhiêu nỗi khổ khác. Đã gánh bao khổ đau bởi vì sự sống chết bất ngờ mà chính mình không làm chủ được. Hoại khổ (*samskara dukkhata*) (*the suffering of composite things*): là mọi vật trong thế gian này đều bị chi phối bởi luật vô thường, có nghĩa là không có gì là bất biến, cố định mãi mãi. Có sinh tất phải có diệt, có kết tụ tất có phân ly. Bởi thế, trong Khế kinh có ghi: “Phàm vật có hình tướng đều phải bị hủy diệt”. Hành khổ (*viparinama*) (*the suffering associated with change*): Mỗi khi lục căn (*six sense organs*) tiếp xúc với lục trần (*six sense objects*), thì tư tưởng sẽ được phát sinh và do đó tâm hồn chúng ta không thể nào yên ổn được. Tư tưởng càng phát sinh, thì tâm tư càng quay cuồng và dục vọng cũng theo

*. Phó Chủ tịch Hội đồng Trị sự - Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

đó mà dẫn chúng ta đi lên đi xuống để tạo nên nghiệp báo. Phật mới dạy rằng: “Tâm viên, ý mã”.

Chân lý về khổ để chỉ ra cho chúng ta thấy tận cùng bản chất cuộc sống. Khi ta thấu triệt nguồn gốc sâu xa ấy thì tự nhiên tâm sẽ dịu lắng, không cố tìm kiếm vọng tưởng và chìm đắm mãi trong khổ đau. Muốn hết khổ, thì phải tận diệt nó. Nhưng làm sao có thể diệt trừ chúng nếu chúng ta không hiểu rõ nguyên nhân nào sinh ra cái khổ. Đây chính là giai đoạn thứ hai mà Đức Phật đã chỉ dạy cho chúng sinh. Vậy Tập đế là bước thứ nhì trong bộ Tứ Diệu Đế cốt tìm nguyên nhân phát sinh ra sự khổ đau. Tập đế là sự thật vững chắc nói về nguyên nhân của những nỗi khổ đã tích lũy lâu đời, lâu kiếp trong mọi chúng sinh và đây chính là cội rễ của sinh tử luân hồi. Khi Lục căn tiếp xúc với Lục trần thì tâm chúng ta phát sinh ra vọng tưởng. Chính những vọng tưởng này đã gieo vào tâm ta không biết bao nhiêu là phiền não. Đức Phật đã đem tất cả những phiền não này gom lại thành 10 loại chính: tham, sân, si, mạn, nghi, thân kiến, biên kiến, kiến thủ, giới cấm thủ và tà kiến. Đức Phật đã chia tất cả 10 loại phiền não này ra thành hai loại: kiến hoặc và tư hoặc. Kiến hoặc: Kiến là sự thấy biết từ bên ngoài vì thế kiến hoặc là những cái sai lầm về mê lý và vọng chấp từ bên ngoài mà thấm vào trong tâm của chúng ta. Do đó một khi con người đã thấu suốt chân lý của Đức Phật thì những mê lầm này sẽ từ từ biến mất. Tư hoặc: Tư là phần bên trong tức là tâm tư vì thế tư hoặc là những điên đảo mê lầm đã có sẵn trong tâm thức của con người. Nó có khả năng ăn sâu vào tận gốc rễ và rất khó tiêu trừ. Đó là tham, sân, si, mạn. Tham, sân, si, mạn gắn liền với con người như hình với bóng. Hễ có con người là có nó và mình đi đâu thì nó theo đó. Nó ăn sâu vào trong tiềm thức của chúng ta để sai khiến, đọa đày và bắt chúng ta phải thỏa mãn những dục tính, nhu cầu của nó. Càng nghe lời nó thì chúng ta càng sa vào vòng sinh tử luân hồi bởi những ác nghiệp mà chúng ta đã

gây ra. Người xưa có câu: “Cao nhân tắc hữu cao nhân tri” cho nên dù nó có nguy hiểm như thế nào, nhưng nếu chúng ta trì công tu hành thì bốn món độc kia sẽ bị tiêu trừ.

Trong bài pháp Tứ đế đầu tiên đức Phật giảng tại vườn Lộc Uyển, về phương pháp hành trì hay Đạo đế, con đường dẫn đến an vui Niết bàn. Đức Phật đã chỉ Bát chính đạo cho năm bạn đồng tu là nhóm Kiều Trần Như. Đó là con đường thánh gồm tám chi: Chính kiến, Chính tư duy, Chính ngữ, Chính nghiệp, Chính mạng, Chính tinh tấn, Chính niệm và Chính định. Bát chính đạo là con đường chân chính có tám chi, giúp chúng sinh hướng đến một đời sống cao thượng, hạnh phúc. Bát chính đạo là tám phương tiện vi diệu đưa chúng sinh đến đời sống an lạc, giải thoát, tiến đến quả vị giác ngộ. Đó chính là phương pháp để chúng ta áp dụng để giữ thăng bằng và loại bỏ sự lo âu phiền muộn của cá nhân. Khi con người thấy được sự vô thường thì sẽ không bám chấp vào vật chất, khi buông bỏ sẽ được giải thoát khỏi khổ đau.

PHẬT GIÁO VÀ VẤN ĐỀ GIÁO DỤC

Giáo dục là một trong những vấn đề được xã hội đặc biệt quan tâm trong bất kỳ thời đại nào, bởi vì giáo dục là nền tảng để xây dựng đời sống hạnh phúc, xây dựng xã hội hòa bình, xây dựng nhân gian tịnh lạc.

Trải qua hơn 2.500 năm nhìn lại, những quan điểm về giáo dục Phật giáo đến nay vẫn còn nguyên giá trị. Ngày nay giáo dục Phật giáo không những tập trung ở Tăng đoàn mà còn phát triển ra ngoài cộng đồng xã hội, ở các tầng lớp từ những em thiếu niên nhi đồng đến tầng lớp thanh thiếu niên, người trung tuổi và người cao tuổi có xu hướng tìm hiểu Phật giáo ngày càng tăng.

Đường hướng giáo dục Phật giáo không đề cao, cổ vũ niềm tin mù quáng, ngược lại lấy chính trí, chính kiến làm nền tảng cho giác ngộ giải thoát, làm động lực thúc đẩy sự phát triển xã hội, cũng là nền móng

cho sự thương yêu, cảm thông. Vì chỉ có trí tuệ và từ bi mới đẩy lùi những hành vi bất chính như các tệ nạn xã hội, bạo lực học đường, gia đình; tranh giành quyền lợi... vốn xuất phát từ vô minh.

Giáo dục Phật giáo rất giàu nhân bản, nhân văn, luôn luôn nhắm đến mục tiêu đào tạo con người hướng thiện, có niềm tin chân chính, đem đến lợi lạc cho bản thân, gia đình và xã hội, cùng cộng đồng chung tay xây dựng nền hòa bình, thịnh vượng.

Giáo dục Phật giáo có thành công hay không chính là dựa vào đội ngũ tăng, ni phải ra sức học tập, rèn luyện, trau dồi “giới – định – tuệ” để trở thành một vị tu sĩ có phẩm chất, đạo hạnh chân chính thì mới đem lại niềm hạnh phúc, an lạc cho mình và cho xã hội.

Theo báo cáo nghiên cứu được Bộ Giáo dục và Đào tạo kết hợp với Quỹ Nhi đồng Liên Hiệp Quốc công bố ngày 20/12/2016 thì bạo lực học đường là một trong những vấn đề nóng nhất của trường học phổ thông hiện nay.

Có 80% học sinh cho biết từ trước đến nay đã bị bạo lực giới trong trường học ít nhất một lần; 71% học sinh bị bạo lực học đường trong vòng 6 tháng trước đó. Trong đó, 73% học sinh bị bạo lực tinh thần (mắng chửi, đe dọa, bắt phạt, đặt điều, sỉ nhục...), 41% bạo lực thể chất và 19% bị bạo lực tinh dục.

Một giải pháp hữu hiệu trong Phật giáo để giải quyết vấn đề bạo lực học đường đó là các bậc phụ huynh nên khuyến khích các em đến chùa để các em được gieo trồng hạt giống yêu thương, nhân ái, hiểu được cội nguồn nhân quả, phân biệt được việc đúng sai, từ đó, ngăn cản những hành vi bạo lực. Hiện nay nhiều chùa trên cả nước thường xuyên tổ chức khóa tu một ngày hay khóa tu mùa hè là khoảng thời gian quý giá để các em được trau dồi nhân cách, đạo đức, được tiếp xúc với những người bạn thân thiện, cảm thông, chia sẻ. Thông qua những khóa tu học ở chùa đã giúp các em có cơ hội nhìn ra lỗi lầm của mình, nhiều em sau khi đến chùa đã có lối sống tích cực hơn.

Phật giáo Việt Nam hiện nay có 4 học viện, 9 trường cao đẳng và 30 trường trung cấp Phật học. Hằng năm các trường Phật học đã đào tạo hàng nghìn vị tu sĩ tốt nghiệp có trình độ Phật học, thế học cao, đủ năng lực để cùng gia đình, xã hội giáo dục thế hệ trẻ trên tinh thần giáo dục Phật giáo.

Bạo lực học đường đứng trên quan điểm của Phật giáo thì có thể đưa ra các nguyên nhân căn bản của nó chính là phát khởi bởi lòng “tham – sân – si”. Ba nguồn độc này đã dẫn các em đi vào con đường sai lạc trong hành vi đạo đức. Vì vậy, ngoài việc giảng dạy chữ nghĩa, nhà trường cần phải dạy các em con đường đạo đức “*tiền học lễ, hậu học văn*”. Bằng cách đưa vào nhà trường những bài học hiếu thảo đối với cha mẹ, biết kính trọng thầy cô giáo, và cần hun đúc cho tâm linh các em bằng những phương pháp giáo dục của Phật giáo để đánh thức thiện tâm của các em.

Thứ nhất, đưa tinh thần từ bi, bất bạo động vào để các em biết thương yêu nhau, giúp đỡ lẫn nhau, diệt trừ những mối thù hận riêng tư trong mối quan hệ bạn bè;

Thứ hai, khuyến khích các em tham gia các khóa tu để giải tỏa căng thẳng, lo âu và các khóa tu về đạo đức Phật giáo sẽ giúp các em trải nghiệm và hiểu về nhân quả, đạo đức làm người, từ đó các em sẽ ý thức được hành động của mình;

Thứ ba, những gia đình Phật tử thì nên áp dụng năm giới đạo đức của Phật giáo và tinh thần lục hòa để giáo dục con cái.

Nếu chúng ta thử áp dụng những phương pháp này vào học đường, tôi tin chắc rằng nó sẽ đem lại hiệu quả cao cho các em. Học tập tốt, đạo đức tốt, chấm dứt bạo lực học đường, có hiếu thảo với cha mẹ, làm cho xã hội văn minh tốt đẹp.

Ngoài ra, vấn đề đáng lo ngại trong ngành giáo dục hiện nay như “*bằng giả*”, “*học giả bằng thật*” đang là vấn đề nhức nhối. Hiện chưa có báo cáo nào về tỷ lệ học giả bằng thật bằng những con số chính xác nhưng nhìn chung những năm gần đây tỷ lệ dùng bằng giả để “*thăng quan tiến chức*”,

khiến nhiều người bức xúc và nghi ngờ về chất lượng giáo dục đang được cảnh báo, nhất là ở tầng lớp trí thức.

Giáo lý Phật giáo dạy *“tu là bỏ cái giả nhận ra cái chân thật”*, tôi tin rằng khi giáo lý Phật giáo được phổ biến thì sẽ hạn chế được vấn đề *“học giả bằng thật, bằng giả”*, từ đó xây dựng môi trường giáo dục chất lượng, đào tạo những con người đủ đức, đủ tài, đáp ứng được nhu cầu xã hội đương đại.

Bản chất của nền giáo dục Phật giáo là từ bi hỷ xả, tất cả vì con người, vì hòa bình và an lạc cho mọi chúng sinh. Nói về giáo dục có thể hiểu thành hai phần đó là giáo dục về chuyên ngành và giáo dục về đạo đức. Một người chỉ giỏi về chuyên ngành mà thiếu đạo đức thì có thể làm hại cả một quốc gia, trở thành người vô dụng như Hồ Chủ tịch từng nói *“Cổ tài mà không có đức là người vô dụng. Có đức mà không có tài thì làm việc gì cũng khó”*. Như vậy muốn có những người tốt, có ích cho quốc gia, xã hội thì cần phải chú trọng vào việc bồi dưỡng cả hai.

Giáo dục về kỹ năng, giáo dục về chuyên ngành, giáo dục về kiến thức khoa học thì phải cần giáo dục về đạo đức, khơi gợi tinh thần sáng tạo, khoa học, tư duy độc lập, thích nghi được với cuộc sống hiện đại, làm được như vậy chính là đang áp dụng chính kiến, chính tư duy vào việc giáo dục. Đức Phật dạy về chính kiến, chính tư duy chính là tự mình suy nghĩ, sáng tạo, độc lập trong mọi hoàn cảnh, mọi vấn đề.

Tuy nhiên, để làm được điều đó, trước tiên Giáo hội cần phải chỉnh đốn nền giáo dục Phật giáo trong bộ máy tổ chức, trước hết là nền giáo dục về mặt đạo đức tu sĩ chân chính, sống đời sống phạm hạnh giữ gìn *“giới luật”*, sau đó mới bồi dưỡng kiến thức đạo và đời; cả về nền tảng khoa học, xã hội nhân văn thì mới mong đưa nền giáo dục Phật giáo nhập thể vào đời sống hiện nay.

GIÁO DỤC PHẬT GIÁO VÀ VẤN ĐỀ GIA ĐÌNH VÀ XÃ HỘI

Trong xu thế hội nhập và bối cảnh kinh tế xã hội ngày càng phát triển đa dạng,

đời sống được nâng cao, con người có điều kiện để trau dồi kiến thức, nâng cao trình độ. Tuy nhiên, mặt trái của nó cũng phát sinh, đó là: đạo đức trong gia đình, cơ quan, trường học cũng như xã hội xuống cấp nghiêm trọng; xu hướng tranh giành quyền lợi, quyền lực; lối sống hưởng thụ, hành vi trục lợi, chạy theo đồng tiền bằng nhiều thủ đoạn, làm ảnh hưởng đến lối sống lành mạnh của con người trong xã hội đương đại.

Những biến đổi từ xã hội đang tác động làm thay đổi cơ cấu gia đình và đặt ra nhiều vấn đề mới, những vấn đề của gia đình Việt Nam hiện đại đang trở nên bức xúc và đáng quan tâm hơn. Cơ cấu gia đình ít chặt chẽ hơn, những mâu thuẫn, đổ vỡ hôn nhân trong gia đình ngày càng cao.

Theo số liệu từ *Viện Nghiên cứu gia đình và giới*, cả nước trung bình có trên 60.000 vụ ly hôn/năm, tỷ lệ 30%, tức là cứ 10 cặp vợ chồng kết hôn thì có 3 cặp ly hôn. Xu hướng này tiếp tục tăng ở cả thành phố và nông thôn. Điều đáng nói, 70% số vụ ly hôn thuộc về các gia đình trẻ, vợ hoặc chồng trong độ tuổi từ 18-30; trong đó có 60% ly hôn sau khi kết hôn từ 1-5 năm, nhiều trường hợp chỉ mới cưới nhau được vài tháng. Nghiên cứu cho thấy, mâu thuẫn về *“lối sống”* là nguyên nhân hàng đầu (27,7%) dẫn đến ly hôn. Các yếu tố tiếp theo là ngoại tình (25,9%), kinh tế (13%), bạo lực gia đình (6,7%), sức khỏe (2,2%), xa nhau lâu ngày là 1,3%.

Hôn nhân tan vỡ không chỉ làm ảnh hưởng đến gia đình, người thân mà còn ảnh hưởng đến xã hội. Sau những cuộc hôn nhân không thành là những đứa con vô tội phải sống trong cảnh thiếu tình thương và sự chăm sóc, nuôi dưỡng của cha mẹ. Đó cũng là một trong những nguyên nhân dẫn đến tội phạm và các tệ nạn xã hội ngày một gia tăng.

Nói về vấn đề này, đức Phật đặc biệt quan tâm đến đời sống hạnh phúc con người. Ngài đã có những bài pháp giảng về đời sống hôn nhân gia đình như trong kinh *Đỉnh Lễ Sáu Phương*: Chồng đối với vợ thì

phải thương yêu vợ, chung thủy với vợ, săn sóc đời sống vật chất cho vợ, trao cho vợ quyền quản lý những công việc trong gia đình, kính trọng gia đình vợ; Còn vợ đối với chồng thì phải thương kính chồng, chung thủy với chồng, quản lý gia đình tốt, siêng năng làm việc, đối đãi thân thiện với gia đình chồng và bạn bè của chồng. Đây là những phép ứng xử rất hợp tình hợp lý, là nếp sống đạo đức lành mạnh, là nhân tố tạo nên hạnh phúc trong đời sống hôn nhân gia đình.

Trong kinh Tăng Chi Bộ I (chương 4), đức Phật dạy: Đây các gia chủ, có bốn hạng người sống chung: Một là, người đàn ông thấp hèn sống chung với người phụ nữ thấp hèn. Hai là, người đàn ông thấp hèn sống chung với người phụ nữ cao thượng. Ba là, người đàn ông cao thượng sống chung với người phụ nữ thấp hèn. Bốn là, người đàn ông cao thượng sống chung với người phụ nữ cao thượng. Đức Phật kết luận, hạng người sống chung thứ tư, tương đồng phẩm chất tâm lý cao thượng là “đời sống nhiều hạnh phúc, chờ đợi hai người.”

Như vậy, giáo lý đức Phật dạy cách đây hơn 2.500 năm đã có những bài pháp để xây dựng hạnh phúc gia đình. Bằng trí tuệ và lòng thương yêu, đức Phật đã chỉ dạy những vấn đề hết sức thiết thực và trọng yếu để tạo lập một cuộc sống hôn nhân hạnh phúc. Dù ở quốc gia nào hay thời đại nào đi nữa, những lời dạy của đức Phật về hôn nhân gia đình vẫn phù hợp và rất có giá trị.

Hiện nay, bên cạnh các lễ cưới truyền thống, có không ít các lứa đôi chọn cách tổ chức lễ cưới tại chùa theo các nghi thức Phật giáo, lễ cưới này được gọi là lễ hằng thuận. Đây được xem là nét văn hóa tâm linh đặc thù thể hiện rõ tinh thần nhập thế giữa Phật giáo và hạnh phúc đời thường thông qua sự kiện trọng đại nhất trong cuộc đời.

Theo thống kê, ở nước ta trung bình mỗi ngày có 22 người chết vì tai nạn giao thông. Trước tình trạng đó Phật giáo cần có những chuyên đề, hội thảo để tiếp cận

và giải quyết vấn đề như thế nào, làm thế nào để giáo lý Phật giáo được ứng dụng để nâng cao sự nhận thức của người tham gia giao thông. Phật giáo đứng đầu là các vị tu sĩ cần có biện pháp để giảm thiểu sự thương vong, mất mát đó.

Trên các phương tiện truyền thông đại chúng ở Việt Nam hiện nay có rất nhiều bài phản ánh về tình trạng tham ô, tham nhũng, điều đó cho thấy sự suy thoái đạo đức ở một bộ phận có chức danh trong xã hội, gây ra sự khủng hoảng niềm tin đến quần chúng nhân dân, kìm hãm sự phát triển kinh tế, có thể xem đây là căn bệnh thế kỷ của quốc gia Việt Nam.

ĐỀ XUẤT GIẢI PHÁP VÀ KẾT LUẬN

Từ thực tiễn đời sống, chúng tôi đưa ra một số giải pháp:

Thứ nhất, góp ý về chương trình Giáo dục Phật giáo có 2 điều cần quan tâm, giáo dục chuyên sâu tại các Trường Phật học dành cho tăng, ni và người nghiên cứu, thực hành sâu về giáo lý Phật giáo và giáo dục đạo đức Phật giáo cho đại chúng.

Thứ hai, chương trình sinh hoạt Phật giáo ở các nơi trên khắp cả nước ngày càng được phát triển về chất lượng và số lượng có gia tăng đáng kể. Tuy nhiên chỉ mới tập trung tại các chùa ở thành phố lớn, chưa triển khai trên diện rộng, nhiều nơi chương trình sinh hoạt còn tự phát, chưa chú ý đến chất lượng. Vì vậy mỗi chùa cần nhanh chóng thành lập các câu lạc bộ, đạo tràng phù hợp với từng đối tượng và có chương trình sinh hoạt đều đặn để tạo thói quen cho Phật tử đến chùa, tham dự các khóa tu và các bài giảng cần đi sát với thực tế làm sao cho dễ hiểu và dễ áp dụng. Tăng, ni đóng vai trò quan trọng trong việc truyền bá chính pháp đến tín đồ Phật tử, vì vậy tăng, ni cần nghiêm túc hành trì giới luật, nâng cao trình độ giảng dạy, phẩm hạnh của vị tu sĩ chân chính thì mới mang lại lợi lạc cho bản thân và xã hội.

Thứ ba, Phật giáo đã cung cấp những nền tảng và phương pháp luận về đạo đức xã hội thật tuyệt vời. Tuy nhiên, để vai trò

của Phật giáo được nhân rộng và mang lại giá trị lớn cho xã hội thì trước hết tổ chức Giáo hội cần phải ứng dụng giáo lý Phật giáo một cách thực tiễn trong đời sống tu hành, giữ gìn “giới luật” một cách miên mật để đạo pháp được xương minh, đúng như lời đức Phật dạy, giới luật còn thì đạo Phật còn.

Các vị tu hành phải nêu gương về đạo đức, ngoài khẩu giáo cần có thân giáo, sao cho Giáo hội là một tổ chức đạo đức mỗi tăng ni, cư sĩ, Phật tử là một tấm gương về đạo đức thì mới có sức mạnh trở thành điển hình tiêu biểu để lan tỏa ngoài xã hội.

Nói tóm lại, Giáo hội cần xây dựng **Chương trình Giáo dục** sát thực tế, giải quyết được vấn đề thực tiễn trong đời sống đương đại, tránh lý luận suông, kinh điển giáo điều, đặc biệt không ngại biện trên tinh thần tùy duyên nhưng bất biến, bất biến nhưng tùy duyên. Có làm được như vậy, thì mới xứng đáng là tôn giáo đồng hành cùng dân tộc, mới xứng đáng với tinh thần **giáo dục vì nhân sinh của Phật giáo** để không hổ thẹn với lịch đại Tổ sư và các bậc tiền bối đã hy sinh cả đời mình vì đạo pháp, vì dân tộc.



GIÁO DỤC TRUNG ĐẠO

TS.TT. Thích Viên Trí

TÓM TẮT

Trung đạo là giáo lý đặc thù của đạo Phật, mở ra một hướng tư duy mới cho nhân loại trong việc giải quyết những khủng hoảng cho con người từ cấp độ vi mô đến vĩ mô. Trung Đạo được xem như là giải pháp hữu hiệu để chữa căn bệnh “cực đoan”, vốn là ngọn nguồn của khổ đau từ quá khứ, cho đến cả hiện tại và tương lai. Trong hệ thống giáo lý Phật giáo, tư duy cực đoan không có chỗ đứng, mọi ý niệm mang tính chấp thủ (cực đoan), dù là chấp thủ chân lý, cũng bị loại bỏ. Tuy nhiên, trong quá trình tồn tại và phát triển, tinh thần trung đạo này đôi khi bị giới Phật giáo lãng quên, đưa đến những xung đột trong việc học và hành lời Phật dạy, đồng thời là nguyên nhân đưa đến sự suy yếu của đạo Phật. Trong thời đại ngày nay, bị lèo lái bởi triết lý thực dụng và tư duy hữu ngã, giáo lý Phật giáo dường như đang được diễn giải dưới những lăng kính đượm màu “ngã tính” và đang dần bị “thế tục hóa”. Vì thế, chúng ta cần dành thời gian để nhìn lại những kết quả cũng như hệ lụy ngộ hầu chỉnh đốn lại phương hướng hành đạo của mình, đặc biệt là trong lãnh vực giáo dục để làm sáng tỏ “tinh thần trung đạo” trong sự nghiệp duy trì và hoằng dương Phật pháp.

1. DẪN NHẬP

Trung đạo là lời dạy đầu tiên đức Phật tuyên bố trước khi Ngài thuyết giảng bốn chân lý cao thượng (Tứ Diệu Đế). Thông điệp “trung đạo” này đã mở ra một triết lý sống mới cho con người trong thời đại của đức Phật và cả thế giới ngày nay, vốn

đang bị ngập chìm trong những tư tưởng cực đoan, đang gieo rắc nỗi sợ hãi đối với con người trong mọi lãnh vực của cuộc sống. Hơn 26 thế kỷ qua, giáo lý trung đạo này vẫn là ngọn đuốc soi đường cho những ai mong muốn tìm kiếm an lạc và hạnh phúc thật sự cho tự thân và tha nhân. Đặc biệt, trong những giai đoạn khi mà khuynh hướng cực đoan là mối đe dọa đối với đời sống con người từ vật chất đến tinh thần, tư tưởng trung đạo này lại trở nên vô cùng cần thiết đối với mọi người. Có thể thấy rằng mọi rối ren từ cấp độ cá nhân, gia đình, xã hội cho đến cấp độ tôn giáo hay quốc gia đều bắt nguồn từ hai chữ “cực đoan”. Những người nuôi dưỡng tư duy cực đoan, có lối sống cực đoan, có cách hành xử cực đoan là bởi vì họ quá chủ quan, quá đề cao bản thân, họ đang rơi vào trong thế giới chấp ngã gồm thân kiến, kiến thủ, giới cấm thủ và ngã luận thủ. Khi rơi vào trong cái bẫy chấp ngã này người ta luôn có ảo tưởng rằng họ là trung tâm của vũ trụ, chỉ có những gì họ làm là đúng, họ nghĩ là đúng, họ nói là đúng, còn lại tất cả đều sai. Từ đó, những gì đi ngược với cách suy nghĩ của họ, ngôn ngữ của họ, lối sống của họ đều được xem là tà đạo, sai lầm, và cần phải triệt tiêu. Đây chính là nguyên nhân gây ra những mâu thuẫn, tranh cãi, xung đột, đấu tranh, chiến tranh tạo nên mọi sự bất hòa trong đời sống thường nhật, là cội nguồn của mọi hình thái khổ đau từ cấp độ cá nhân, gia đình, xã hội cho đến quốc gia, đặc biệt là trong lãnh vực tôn giáo.

2. VAI TRÒ TRUNG ĐẠO TRONG HỆ THỐNG GIÁO LÝ PHẬT GIÁO

Cần phải xác định rằng trong hệ thống giáo lý Phật giáo, mọi tư tưởng cực đoan đều không có chân đứng, mọi ý niệm mang tính chấp thủ, ngay cả chấp thủ chân lý cũng bị loại trừ; bởi vì toàn bộ lời dạy của đức Phật chỉ là chiếc bè để qua sông, chứ không phải là để nắm lấy. Toàn bộ hệ thống Kinh Luật Luận là phương tiện để giúp con người nhận diện khổ đau và phương pháp đoạn trừ khổ đau, mà không nhằm vào bất cứ mục đích gì¹. Nói theo ngôn ngữ y học, giáo lý Phật giáo là những phương thuốc để chữa bệnh, vì chúng sanh có vô số bệnh nên người thầy thuốc cũng cần được vận dụng một cách thiện xảo các loại phương thuốc để phù hợp với từng căn bệnh. Rõ ràng, mỗi căn bệnh không chỉ cần một loại thuốc mà người thầy thuốc phải luôn phối hợp nhiều loại để chúng hỗ trợ cho nhau thì mới thật sự có hiệu quả. Cần lưu ý rằng khi có bệnh thì người ta mới cần thuốc, bệnh thuyên giảm rồi thì cần phải dừng lại, nếu không thuốc bị lờn và sẽ mất tác dụng.

Tương tự như thế, lời Phật dạy là những giải pháp trung đạo cần được vận dụng một cách linh hoạt trong việc chữa trị những căn bệnh trầm kha mang tên tham sân si, nguồn gốc của mọi hình thái khổ đau. Làm dừng lại tham sân si, chuyển hóa tham sân si, loại trừ mọi ngã tướng, ngã tướng là mục tiêu của chánh Pháp, vì vậy bất cứ pháp môn nào phục vụ cho các mục tiêu này đều là Phật pháp². Cần lưu ý rằng theo quan điểm của Phật giáo Bắc truyền, chúng sanh có khoảng 84.000 căn tánh khác nhau³; do vậy người hành đạo phải tùy theo căn tánh của từng đối tượng, từng

học trò mà chỉ dạy các pháp môn tu tập thích hợp, chứ không thể giáo dưỡng một cách cứng nhắc, bởi Phật tử không phải là những tín đồ cần phải tuân thủ những giáo điều, tín điều một cách máy móc⁴. Tín đồ Phật giáo không là những chúng sanh cần sự cứu vớt của tha lực, của tha nhân vì đạo Phật không phải là đạo thần quyền, mà Phật tử là những con người luôn là chủ nhân của chính mình, phải trách nhiệm với hành động tự thân⁵; họ có quyền phán xét đúng, sai, có quyền tin hay không đối với mọi giáo thuyết. Khổ đau hay hạnh phúc của mỗi cá nhân luôn tùy thuộc vào sự hiểu biết của người ấy như đức Phật đã dạy: “Này các Tỷ-kheo, Ta nói rằng sự đoạn tận lậu hoặc...”⁶.

3. MỤC ĐÍCH VÀ PHƯƠNG TIỆN TRONG GIÁO LÝ PHẬT GIÁO

Như thế, mục đích chính của tất cả mọi người đến với đạo Phật là học hỏi chánh pháp và ứng dụng lời Phật dạy vào trong cuộc sống nhằm giải thoát khổ đau cho tự thân, để đạt được hạnh phúc ngay bây giờ và tại đây mà không phải vì tích lũy kiến thức, văn hay chữ tốt, tích lũy danh vọng..., càng không phải là công cụ để phục vụ cho bất cứ mục đích nào, hay cá nhân nào. Đây là mấu chốt quan trọng để người Phật tử không bị mù quáng, không tôn sùng chủ nghĩa cá nhân, không mê tín dị đoan, không rơi vào thế giới cực đoan, không biến mình trở thành công cụ cho dục vọng của tự thân, cho tha nhân hay tổ chức dưới những ngôn từ đao to búa lớn, hào nhoáng bóng bẩy, nhưng lại chuyên chở ngã tướng và tư lợi. Bởi lẽ, mọi việc làm mà không dẫn đến mục đích giải thoát, giác ngộ đều không được đức Phật tán dương. Thí dụ điển hình để minh họa cho lập luận này là cuộc đời của tôn giả Ananda, vị thị giả tận tâm với đức Phật, nhưng Thế Tôn vẫn không hoan hỷ vì trước khi Ngài thị hiện Đại Niết-bàn tại Kussinaga, tôn giả

1. Kinh Trung Bộ I, Kinh Xà Dụ.

2. Kinh Trung Bộ: “Khổ và con đường diệt khổ”.

3. Theo quan điểm của Bộ phái Phật giáo, căn tánh chúng sanh có thể liệt kê vào 06 loại: (a) loại người nặng về tham ái (*raga carita*), (b) loại người yếu kém về trí tuệ (*Moha carita*), (3) loại người nặng về lòng sân (*dosa carita*), (4) loại người nặng về lòng tin (*sadha carita*), (5) loại người có khuynh hướng về trí thức và tư biện (*budhi carita*), và (6) loại người nặng về phóng dăng và ít chú tâm đến công việc (*vīṭakha carita*).

4. Kinh Tăng Chi Bộ, Phẩm?

5. Kinh Pháp Cú, kệ 1-2.

6. Kinh Trung Bộ, Kinh Nhứt Thiết Lậu Hoặc.

Ananda vẫn chưa đoạn tận phiền não, lậu hoặc, chưa đạt đến mục tiêu thiêng liêng, cao đẹp mà tôn giả phát nguyện xuất gia theo đức Phật, đó là giải thoát mọi khổ đau. Hoặc câu chuyện xảy ra gần đây, một Ni sư tu theo thiền tông, nổi tiếng với văn hay chữ tốt; rất nhiều bài viết, nhiều tác phẩm, nhiều bài thuyết pháp đã làm lay động lòng người. Ni sư đi đâu cũng được quần chúng cung kính, tôn trọng, ca ngợi! Nhưng vào khoảng năm 1990 Ni sư quyết định ẩn dật tịnh tu, tạm thời ngưng việc thuyết pháp, sáng tác, viết lách... Ni sư nói rằng Ni sư quả thật rất hạnh phúc với những việc mà cá nhân ni sư đã và đang làm! Ni sư cảm thấy tự hào, thỏa mãn khi được mọi người ghi nhận những cống hiến của cá nhân mình! Nhưng khi ở một mình, Ni sư lại cảm thấy sự trống vắng, cô đơn, thiếu thốn... Một cách tinh tế, Ni sư nhận ra rằng mình cũng đang bị nhận chìm thế giới tài, danh, sắc, thực, thù; mình cũng đang ở trong dòng xoáy của cuộc rượt đuổi lợi danh dưới nhiều ngôn từ mới nghe qua rất là ý nghĩa... Cuối cùng Ni sư nhận thức được rằng đó không phải là mục tiêu mà Ni sư từ bỏ gia đình, trở thành tu sĩ Phật giáo. Do vậy, những người đệ tử Phật cần phải nắm rõ ý nghĩa này để có lý tưởng sống đúng với chánh pháp; đặc biệt những người xuất gia, những sư giả Như Lai lại càng phải nắm bắt thông điệp này một cách chính xác để vận dụng vào trong sứ mệnh của mình cho việc đào tạo ra một thế hệ tu sĩ và Phật tử mới cho Phật giáo.

4. HIỆN TRẠNG VÀ TƯƠNG LAI

Tuy nhiên, theo dòng thời gian, trước những thay đổi không ngừng về lý tưởng sống do ảnh hưởng của các nền văn hóa trong quá trình hội nhập và phát triển, nhất là trước thử thách của thời đại 4.0 vốn có nền tảng trên sự phát triển của khoa học kỹ thuật, điện toán trong xã hội hiện đại, để có thể tồn tại và phát triển thì thế giới tôn giáo, trong đó có Phật giáo, cần phải nhanh chóng thích nghi và thích ứng với môi trường xã hội hiện đại. Đây là lý do tại

sao giới tu sĩ của các tôn giáo, bao gồm tu sĩ Phật giáo được trang bị khá đầy đủ kiến thức về khoa học và thế học để làm phương tiện trong việc hành đạo của mình.

Riêng về lãnh vực giáo dục, giới lãnh đạo Phật giáo cũng đã rất linh động trong việc cập nhật hóa nội dung giáo dục-đào tạo của mình để theo kịp đà phát triển của ngành giáo dục trong nước cũng như nước ngoài. Từ một hệ thống giáo dục mang tính tu viện, các Phật học viện chỉ chuyên sâu lãnh vực nghiên cứu Phật học, phiên dịch tam tạng kinh, luật, luận. Phương pháp giảng dạy tại các Viện Phật học giai đoạn đầu mang tính từ chương, trùng tuyên và xem trọng việc học chữ Hán và phiên dịch các bản văn từ Hán sang Việt. Chương trình đào tạo này chỉ dành cho Tăng Ni. Tuy nhiên, vào những năm đầu của thập niên 60, giáo dục Phật giáo đã bắt đầu có những bước chuyển mình. Tăng Ni được phép tiếp cận với nền giáo dục phổ thông vào đại học quốc dân. Cũng trong giai đoạn này, nhiều Tăng Ni được gửi đi du học nước ngoài như Ấn Độ, Srilanka, Nhật Bản, Thái Lan... Sau khi tốt nghiệp ở nước ngoài, một số tăng ni đã trở về nước phục vụ cho công tác hoằng pháp của giáo hội Phật giáo, đặc biệt là trong lãnh vực giáo dục. Từ đây, một hệ thống trường học tư thục từ lớp 6 đến lớp 12 (*ngày xưa gọi là trung học*) của Phật giáo, dưới danh nghĩa là trường Bồ Đề, được thành lập, đào tạo theo chương trình của Bộ Giáo dục Quốc gia. Tuy nhiên, một số môn về Phật học thường thức cũng đã được đan xen vào trong chương trình đào tạo này. Có thể nói rằng đây là cuộc cách mạng về giáo dục của Phật giáo Việt Nam, bởi vì giáo lý Phật giáo không còn bó gọn trong những ngôi chùa, tu viện, không chỉ dành cho Tăng Ni, không còn hạn chế trong phạm trù tín ngưỡng, tâm linh mà đã trở thành là một phần của đời sống văn hóa con người. Một bước ngoặt quan trọng khác của giáo dục Phật giáo là sự hình thành đại học Vạn Hạnh của Phật giáo trực thuộc Bộ Giáo dục, một đại học Phật giáo đã đào tạo ra rất nhiều nhân tài cho đất nước và Phật

giáo, có nhiều ảnh hưởng về giáo dục trong cũng như ngoài nước. Tại đây, khoa Phật học lần đầu tiên được thành lập, mở ra một hướng nghiên cứu, ứng dụng giáo lý Phật giáo vào trong thế giới học thuật và bắt đầu tiếp cận Phật giáo bằng nhiều góc nhìn của cuộc sống.

Sau ngày thống nhất đất nước 1975, giáo dục Phật giáo lại một lần nữa phải thay đổi để thích nghi với hoàn cảnh mới của xã hội. Một hệ thống Trung cấp Phật học (hiện tại tổng cộng là 34 trường), Cao cấp Phật học (ngày nay là 04 Học viện Phật giáo) đã được hình thành, chỉ dành cho Tăng Ni. Tuy nhiên, sự khác biệt ở hệ thống này với các Phật Học viện là Tăng Ni phải tốt nghiệp lớp 9 (dành cho học sinh Trung cấp) và lớp 12 (đối với sinh viên Học viện Phật giáo). Đặc biệt, ở cấp Học viện, các học viên đều phải học số môn theo khung sườn của Bộ Giáo dục và Đào tạo quy định cho cấp đại học. Do vậy, Tăng Ni sinh tốt nghiệp đều có một số kiến thức cần thiết khi tiếp cận với xã hội. Theo thống kê của Ban Giáo dục Phật giáo Trung ương, trong thời gian 35 năm qua, khoảng hơn 5.000 Tăng Ni tốt nghiệp văn bằng cử nhân Phật học; trên 400 Tăng Ni có được văn bằng tiến sĩ và thạc sĩ trong cũng như ngoài nước hiện đang phục vụ trong nhiều lãnh vực của Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Đây là thành quả đáng khích lệ của ngành giáo dục Phật giáo trong sự nghiệp đào tạo thế hệ kế thừa cho Phật giáo.

Tuy nhiên, để đuổi kịp những đổi thay về mặt tri thức cũng như yêu cầu bằng cấp trong bối cảnh xã hội hiện nay, khuynh hướng giáo dục Phật giáo hiện nay dường như phát triển khá nhanh và đang mất dần sự cân đối giữa thực tế và lý tưởng. Nói khác đi, Phật giáo đang có một thế hệ Tăng Ni có kiến thức tốt về cuộc sống, thông thạo về Phật học nhưng lại thiếu năng lực và kinh nghiệm về phương diện tâm linh. Lối sống này dành quá nhiều thời gian hướng ngoại mà thiếu việc hành trì chánh pháp để quán chiếu nội tâm. Đây là hệ quả của khuynh hướng nặng về học, nhẹ về tu,

nặng về mục tiêu ngắn hạn, nhẹ mục tiêu giải thoát. Thành quả này có lẽ sẽ không bền vững và cũng không phải là đích đến của giáo dục Phật giáo; bởi vì mục tiêu của giáo dục Phật giáo là đào tạo ra những con người đầy đủ đức hạnh và trí tuệ⁷ mới có thể tự giải thoát cho mình và giúp đỡ tha nhân, vì *"Hương thơm của hoa chỉ bay theo chiều gió, hương thơm của đạo đức tỏa ngát muôn phương, hương thơm các chân nhân tỏa khắp mọi chân trời"*⁸.

Do vậy, có lẽ đã đến lúc lãnh đạo ngành giáo dục Phật giáo cần trầm tư về thông điệp trung đạo mà đức Phật đã giảng dạy, cần phải nghiên cứu kỹ lưỡng ba mệnh đề cốt lõi của một nền giáo dục⁹ cần có để có thể chỉnh lý lại hiện trạng giáo dục cho phù hợp với tiêu chí của đạo Phật. Đặc biệt, trong một thế giới khi mà đạo đức và các nền tảng văn hóa dân tộc đang xuống cấp trầm trọng, khi phần lớn con người, bao gồm cả giới cư sĩ và tu sĩ, đang sống ảo, chuộng những giá trị ảo, đánh mất thế giới thực tại thì những nhà giáo dục Phật giáo cần phải làm rõ giá trị giáo dục thực tiễn của mình. Người viết tin tưởng rằng nếu giới lãnh đạo giáo dục Phật giáo vận dụng được thông điệp trung đạo một cách thiện xảo và đúng thời thì hệ thống giáo dục ấy sẽ là một trong những giải pháp khả thi trong việc giúp đỡ nhân loại điều chỉnh những rối loạn, khủng hoảng từ phương diện vi mô đến phương diện vĩ mô, từ thế giới con người cho đến thế giới tự nhiên. Bởi vì theo giáo lý Phật giáo, tất cả mọi sự vật, hiện tượng trong cuộc đời này đều phát xuất từ tâm con người. Khi tâm được thay đổi thì thế giới sẽ thanh bình.¹⁰

7. Kinh Trường Bộ: *"Này Bà-la-môn, trí tuệ được giới hạnh làm cho thanh tịnh. Giới hạnh được trí tuệ làm cho thanh tịnh. Ở đâu có giới hạnh ở đó có trí tuệ... Trí tuệ và giới hạnh được xem là tối thắng ở trên đời."*

8. Kinh Pháp Cú.

9. (a.) Bản chất con người là gì (theo Phật giáo)? (b.) Nền giáo dục Phật giáo muốn con người trở thành cái gì? ©. Phải làm gì để có con người Phật giáo mong muốn?

10. Kinh Pháp Cú *"Tâm dẫn đầu các pháp, Tâm làm chủ tâm tạo, Nếu nói hay hành động, Với tâm ý thanh tịnh, Hạnh phúc sẽ theo ta, Như bóng không rời hình"*.

TÓM TẮT 35 NĂM HOẠT ĐỘNG VÀ ĐÀO TẠO CỦA HỌC VIỆN PHẬT GIÁO VIỆT NAM TẠI TP. HCM (1984- 2019)

TS.TT. Thích Quang Thạnh*

I. SƠ LƯỢC ĐẶC ĐIỂM, TÌNH HÌNH

1. Quá trình thành lập và phát triển

Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP. Hồ Chí Minh (Học viện PGVN tại TPHCM) có nguồn gốc từ Đại học Vạn Hạnh (từ 1964 đến 1975) và tiền thân là Trường Cao cấp Phật học Việt Nam (từ 1983 đến 1997), do Ủy Ban Nhân Dân TP.HCM cấp giấy phép hoạt động theo quyết định số 160/QĐ/UB ngày 17 tháng 10 năm 1983, do Cố Hòa thượng Tiến sĩ Thích Minh Châu (Nguyên Phó Pháp chủ Hội đồng Chứng minh GHPGVN, Nguyên Phó Chủ tịch kiêm Tổng thư ký Hội đồng Trị sự GHPGVN, Nguyên Viện trưởng Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM) sáng lập. Mục đích của Học viện là nhằm đào tạo thế hệ trẻ tăng ni với đức trí song toàn để kế thừa và phát triển đạo Phật theo con đường giáo dục Phật giáo, góp phần vào sự nghiệp đào tạo nguồn nhân lực phục vụ Giáo hội Phật giáo Việt Nam (nói riêng) và đất nước Việt Nam (nói chung).

• **Văn phòng làm việc:** tại 02 cơ sở

Cơ sở I: số 750, đường Nguyễn Kiệm, phường 4, quận Phú Nhuận, TP.HCM.

Cơ sở II: số A13/14, đường Mai Bá Hương, ấp 2, xã Lê Minh Xuân, huyện Bình Chánh, TP.HCM.

Số điện thoại: 028.35268073/38452707/36206085/39990654.

*. Phó Chánh Văn phòng 2 GHPGVN, Phó Ban – Thư ký Ban Phật giáo quốc tế, Tổng thư ký HVPGVN tại TP.HCM.

Địa chỉ website: www.vbu.edu.vn

• **Về nhân sự:**

Học viện được thành lập vào năm 1983 và chính thức bắt đầu hoạt động từ năm 1984 cho đến nay dưới sự lãnh đạo tuân tự của 02 vị Trưởng lão Hòa thượng được Đại hội suy cử làm Viện trưởng tại Đại hội Đại biểu Phật giáo Toàn Quốc qua các nhiệm kỳ của Giáo hội Phật giáo Việt Nam (GHPGVN) được tổ chức tại thủ đô Hà Nội. Từ năm 1983 đến 2008, Cố Trưởng lão Hòa thượng Tiến sĩ Thích Minh Châu (Phó Pháp chủ Hội đồng Chứng minh GHPGVN; Viện trưởng sáng lập Học viện) làm Viện trưởng. Từ năm 2009 đến nay (2019), Trưởng lão Hòa thượng Tiến sĩ Thích Trí Quảng (Đệ nhất Phó Pháp chủ kiêm Giám luật Hội đồng Chứng minh GHPGVN) làm Viện trưởng. Hiện nay, nhân sự lãnh đạo Hội đồng Điều hành của Học viện gồm 11 vị theo chức vụ cụ thể như sau:

Viện trưởng: HT. TS. Thích Trí Quảng

Phó Viện trưởng Thường trực:

HT. Thích Giác Toàn

Các Phó viện trưởng:

GS. TS. Lê Mạnh Thát

TT. TS. Thích Tâm Đức

TT. TS. Thích Bửu Chánh

TT. TS. Thích Viên Trí

TT. TS. Thích Nhật Từ

TT. TS. Thích Phước Đạt

Tổng Thư ký: TT. TS. Thích Quang Thạnh

Phó Tổng Thư ký kiêm Chánh Văn phòng: ĐĐ. TS. Thích Giác Hoàng

Trưởng ban Bảo trợ:

TT. Thích Thanh Phong.

• **Hệ thống đào tạo:**

Trong suốt 22 năm kể từ khi bắt đầu hoạt động ngành giáo dục vào năm 1984 đến năm 2006, Học viện chỉ đào tạo chuyên ngành Phật học theo hệ thống niên chế. Bắt đầu từ năm 2006 đến nay, để hòa nhập theo mô hình phương pháp giáo dục hiện đại phù hợp với sự phát triển vượt bậc của xã hội, Học viện đã mạnh dạn từng bước chuyển đổi từ hệ thống đào tạo niên chế sang hệ thống tín chỉ. Từ một khoa Phật học đã phát triển thành 10 khoa bao gồm: 1/ khoa Hoằng pháp; 2/ khoa Phật giáo Việt Nam; 3/ khoa Lịch sử Phật giáo; 4/ khoa Triết học; 5/ khoa Trung văn; 6/ khoa Pali; 7/ khoa Sanskrit; 8/ khoa Công tác xã hội; 9/ khoa Anh văn Phật pháp; 10/ khoa Sư phạm Giáo dục mầm non và 11/ Khoa Đào tạo từ xa. Số lượng sinh viên ghi danh thi tuyển sinh và theo học ngày càng nhiều, đã làm cho Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM trở thành trung tâm thu hút các học giả và các nhà nghiên cứu từ nhiều nơi trên thế giới. Đặc biệt, lớp Sư phạm mầm non đã đi vào hoạt động từ năm 2014 đến nay.

• **Đội ngũ giảng viên:**

Hiện nay, Học viện có lực lượng đội ngũ giảng viên cơ hữu gồm 118 vị, trong đó 03 Giáo sư Tiến sĩ, 03 Phó Giáo sư Tiến sĩ, 83 Tiến sĩ, 20 Thạc sĩ, 01 Cử nhân, 1 Bác sĩ và 07 vị Hòa thượng và Thượng tọa. Ngoài ra, Học viện còn mời thỉnh giảng là 53 vị, trong đó có: 03 Phó Giáo sư Tiến sĩ, 03 Tiến sĩ, 39 Thạc sĩ và 8 Cử nhân.

2. Chức năng, nhiệm vụ

Tổ chức và điều hành công tác đào tạo thế hệ trẻ Tăng Ni với đức trí song toàn để kế thừa và phát triển GHPGVN cũng như con đường giáo dục Phật giáo, góp phần vào sự nghiệp đào tạo nguồn nhân lực nhằm đóng góp cho sự phát triển chung của đất nước Việt Nam và Giáo hội Phật giáo Việt Nam qua các mặt: văn hóa, giáo dục cũng như tham gia các mặt hoạt động xã hội,... tạo thành sức mạnh khối đại đoàn kết toàn dân tộc.

Mở rộng giao lưu, ký kết hợp tác giáo dục đào tạo với một số trường Đại học Phật giáo trên thế giới nhằm trao đổi kinh nghiệm về lãnh vực giáo dục đào tạo giữa Học viện và các trường đại học trên thế giới, Tổ chức và tham gia các hội thảo mang tính quốc tế về các lãnh vực: văn hóa, đạo đức, môi trường, giáo dục Phật giáo ở trong nước và nước ngoài, nhằm tạo mối quan hệ ngoại giao, mở rộng giao lưu hợp tác, trao đổi kinh nghiệm và kiến thức về các truyền thống văn hóa dân tộc, hoằng pháp, giáo dục, tu tập tâm linh, các hoạt động Phật giáo, các vấn đề thời sự, các công trình biên khảo và nghiên cứu Phật học nổi tiếng, v.v... giữa Học viện với các trường Đại học và các tổ chức Phật giáo các nước trong khu vực và trên thế giới, đưa đến sự thắt chặt mối quan hệ ngoại giao và tình hữu nghị hợp tác giữa Học viện với các Đại học quốc tế trên thế giới, cũng như giữa đất nước Việt Nam đối với các nước trên thế giới và trong khu vực.

II. THÀNH TÍCH ĐẠT ĐƯỢC

Trong nhiều năm qua, được sự quan tâm hướng dẫn giúp đỡ tận tình của Ban Tôn giáo Chính phủ và Chính quyền các cấp; sự quan tâm và chỉ đạo sâu sắc của chư Tôn đức lãnh đạo Ban Thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN; sự quan tâm và ủng hộ hợp tác nhiệt tình của các Ban Trị sự GHPGVN 63 tỉnh/thành trên cả nước; cùng với sự ủng hộ, bảo trợ cúng dường của chư vị Tăng Ni và Phật tử trong và ngoài nước, Hội đồng Điều hành Học viện PGVN tại TP.HCM đã hoàn thành xuất sắc nhiệm vụ mà GHPGVN giao phó, đạt kết quả tốt đẹp trong công tác đào tạo nguồn năng lực trẻ tăng ni cho GHPGVN; mở rộng quan hệ quốc tế với các trường đại học và các tổ chức Phật giáo trên thế giới trong lãnh vực học thuật; đặc biệt mở rộng, phát triển và xây dựng cơ sở mới Học viện xứng tầm một trường đại học có tầm cỡ quốc tế, v.v... qua các thành quả như sau:

1. Hỗ trợ công tác đối ngoại cho GHPGVN về ngoại giao và học thuật:

Dưới sự chỉ đạo của Trung ương GHPGVN và sự lãnh đạo của Hòa thượng Viện trưởng Thích Trí Quảng, Học viện đã tham gia và hỗ trợ cho GHPGVN tổ chức thành công 04 sự kiện lớn như: 03 lần Đại lễ Phật Đản Vesak Liên Hợp Quốc tại Việt Nam vào năm 2008, 2014, 2019; và 01 lần Hội nghị Nữ giới Phật giáo Quốc tế Sakyadhita (the Sakyadhita International Conference on Buddhist Women) vào năm 2009 với các thông tin chi tiết như sau:

Năm 2008: Đại lễ Phật Đản Vesak Liên Hợp Quốc được tổ chức lần đầu tiên tại Việt Nam, do Thủ tướng Chính phủ đăng cai tổ chức từ ngày 13-17 tháng 5 năm 2008 tại Trung tâm Hội nghị Quốc gia, Mỹ Đình - thủ đô Hà Nội, cùng với sự tham dự của 570 phái đoàn đến từ 81 quốc gia và các vùng lãnh thổ trên thế giới, với khoảng 2.000 đại biểu quốc tế và 1.500 đại biểu trong nước.

Năm 2009: Được sự chấp thuận của Thủ tướng Chính phủ và Trung ương GHPGVN, Phân ban Ni giới Trung ương GHPGVN lần đầu tiên đã chính thức đăng cai tổ chức Hội nghị Nữ giới Phật giáo Quốc tế Sakyadhita lần thứ XI tại Việt Nam từ ngày 28 tháng 12 năm 2009 đến ngày 3 tháng 1 năm 2010 tại Chùa Phổ Quang, quận Tân Bình, TP.HCM với sự tham dự của 380 đại biểu quốc tế và 1.500 đại biểu Việt Nam từ 37 quốc gia và các vùng lãnh thổ trên thế giới.

Năm 2014: Đại lễ Phật Đản Vesak Liên Hợp Quốc được tổ chức lần thứ II tại Việt Nam, dưới sự chấp thuận và chỉ đạo của Thủ tướng Chính phủ, GHPGVN đã quyết tâm đăng cai tổ chức từ ngày 8-10 tháng 5 năm 2014 tại chùa Bái Đính, tỉnh Ninh Bình với sự tham dự của 10.000 đại biểu, trong đó có 2.000 đại biểu quốc tế đến từ 95 quốc gia và các vùng lãnh thổ trên thế giới.

Năm 2019: GHPGVN đã tiếp tục đăng cai tổ chức Đại lễ Phật Đản Vesak Liên Hợp Quốc lần thứ III vào 12-14 tháng 5 năm 2019 tại Trung tâm Hội nghị Quốc tế chùa Tam Chúc, huyện Kim Bảng, tỉnh Hà Nam với sự tham dự của 570 phái đoàn bao gồm

1.650 đại biểu quốc tế đến từ 112 quốc gia và các vùng lãnh thổ trên thế giới, 4.050 đại biểu trong nước cùng với 20.000 Phật tử trong và ngoài nước đồng trở về tham dự lễ hội.

Với những sự kiện quan trọng như trên, Học viện đã tích cực tham gia và hỗ trợ nhiệt tình cho Chính phủ và GHPGVN trong công tác tổ chức các sự kiện với nhiều vai trò và đảm trách các công việc như sau: tham gia là thành viên của Ban Tổ chức và Ban Thư ký Đại lễ; dịch thuật các bài tham luận của hội nghị; phối hợp chỉ đạo và hướng dẫn cho các tình nguyện viên phục vụ tốt hội nghị; kết nối, trao đổi và liên lạc thông tin qua các văn bản, thư từ của đại diện các phái đoàn quốc tế trên các trang mạng thư điện tử, v.v...; tham dự và hỗ trợ làm việc trong các phiên họp giữa Chính phủ, các Bộ/ban ngành chính quyền các cấp và GHPGVN đối với Ban Tổ chức IOC quốc tế và Ban Tổ chức Đại lễ Phật Đản Vesak Liên hợp Quốc; tham gia đón tiếp và phục vụ các phái đoàn quốc tế tại sân bay, khách sạn và nơi tổ chức hội nghị.

Nhìn chung, 04 sự kiện lớn của Phật giáo như được trình bày ở trên đã mang lại niềm đại hoan hỷ, đại thành công và đã gây ấn tượng rất sâu sắc, vô cùng tốt đẹp và đầy cảm phục của hàng vạn người dân Việt Nam (nói chung) và hàng ngàn đại biểu của các nước Phật giáo cũng như các tổ chức Phật giáo trên thế giới (nói riêng) đối với đất nước, dân tộc Việt Nam và GHPGVN.

Ngoài ra, Học viện chủ động phối hợp với trường Đại học Mahachulalongkorn tại Vương quốc Thái Lan và các trường Đại học trong nước tổ chức nhiều lần Hội thảo quốc tế tại Học viện Phật giáo Việt Nam TP.HCM thuộc cơ sở I (số 750, Nguyễn Kiệm, phường 4, quận Phú Nhuận, TP.HCM), với sự tham dự của các học giả nổi tiếng từ các trường đại học trong nước, các trường đại học và các tổ chức Phật giáo quốc tế đến từ các quốc gia và các vùng lãnh thổ trên thế giới. Kết quả của các cuộc hội thảo đã tạo cho các học giả nước ngoài nhiều ấn tượng tốt đẹp, lòng cảm phục và

sâu sắc về đất nước và con người Việt Nam, trong đó có GHPGVN.

2. Công tác giáo dục đào tạo:

Nhìn chung, trong suốt 35 năm hoạt động công tác giáo dục, Học viện PGVN tại TP.HCM đã và đang đào tạo được 8.621 tăng ni sinh viên theo học các chương trình: cao đẳng (1 khóa), cử nhân Phật học (với 14 khóa hệ Chính qui, và 6 khóa hệ ĐTTX), thạc sĩ Phật học (gồm 02 khóa) và chương trình tiến sĩ Phật học (gồm 1 khóa). Hiện nay, Học viện đã có 4.717 tăng ni sinh đã tốt nghiệp cử nhân Phật học (gồm: 4.210 vị chính qui, 485 vị hệ ĐTTX) và 22 thạc sĩ Phật học; hiện đang đào tạo với tổng số 2.907 tăng ni sinh viên ở các cấp học như: cao đẳng là 122, cử nhân là 2.558 (bao gồm 1.322 chính qui và 1.236 ĐTTX), thạc sĩ 219 và tiến sĩ là 08 nghiên cứu sinh. Nói chi tiết, công tác đào tạo giáo dục của Học viện được trình bày cụ thể hóa như sau:

a. Đào tạo cao đẳng Phật học:

Vừa qua, Hội đồng Điều hành Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM đã tổ chức thành công kỳ thi tuyển sinh Cử nhân Phật học khóa XIV (2019-2023) vào Chủ Nhật, ngày 14/7/2019 (nhằm ngày 12/6/năm Kỷ Hợi) tại Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM (Cơ sở II) thuộc xã Lê Minh Xuân, huyện Bình Chánh, TP.HCM, với sự tham dự của 486 tăng ni thí sinh. Qua kết quả kỳ thi tuyển, Hội đồng Điều hành đã xét tuyển cho 77 tăng ni thí sinh không đủ điểm trúng tuyển sẽ được học chương trình cao đẳng Phật học khóa I (2019-2021) của Học viện. Mặt khác, Học viện cũng đã phối hợp cùng trường Trung cấp Phật học tỉnh Tiền Giang tổ chức kỳ thi tuyển sinh cao đẳng Phật học vào ngày 29/9/2019 tại chùa Vĩnh Tràng, tỉnh Tiền Giang; với sự tham dự của 49 thí sinh dự thi. Kết quả, có 45 thí sinh trúng tuyển vào cao đẳng Phật học của Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM. Như vậy, Hiện nay, tổng số tăng ni sinh chính thức tham gia khóa học cao đẳng Phật học khóa I (2019-2021) tại cơ sở II của Học viện (xã Lê Minh Xuân, huyện Bình Chánh, TP.HCM) là 122 tăng ni sinh.

b. Đào tạo cử nhân Phật học:

Học viện đã và đang đào tạo chương trình cử nhân Phật học được 14 khóa (hệ chính quy) và 6 khóa (hệ đào tạo từ xa) với tổng số 8.230 tăng ni sinh và cư sĩ Phật tử; trong đó đã có 4.695 tăng ni sinh đã tốt nghiệp Cử nhân Phật học (gồm 11 khóa chính quy và 3 khóa ĐTTX); và 2.558 sinh viên đang theo học (gồm 1.322 vị của khóa XII, XIII hệ chính quy và 1.236 vị khóa IV, V và VI hệ ĐTTX).

c. Đào tạo thạc sĩ Phật học:

Năm 2012, Học viện đã được Chính phủ và Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam cho phép mở thí điểm đào tạo khóa Thạc sĩ Phật học (Khóa I), Học viện đã chiêu sinh và đào tạo thành 2 đợt:

Đợt I: Bắt đầu đào tạo vào ngày 11 tháng 4 năm 2012 với tổng số lượng 150 tăng ni sinh tham dự khóa học. Hiện nay, học viện đã có 22 tăng ni vừa tốt nghiệp thạc sĩ và 28 vị chuẩn bị trình luận văn tốt nghiệp thạc sĩ Phật học.

Đợt II: Bắt đầu đào tạo từ ngày 16 tháng 10 năm 2017 với tổng số lượng là 168 tăng ni sinh, sinh viên tham dự khóa học.

Đặc biệt vừa qua, được sự chấp thuận theo Công văn số 323 ngày 27 tháng 8 năm 2018 của Ban Thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN và Công văn số 944/TGCP-PG ngày 10 tháng 9 năm 2018 của Ban Tôn giáo Chính phủ về việc cho phép Học viện tổ chức kỳ thi tuyển sinh thạc sĩ Phật học khóa II (2018-2020), Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM đã chính thức tổ chức kỳ thi tuyển sinh thạc sĩ Phật học khóa II (2018-2020) vào ngày 1 tháng 12 năm 2018 sắp tới đây tại Học viện cơ sở I (số 750, Nguyễn Kiệm, phường 4, quận Phú Nhuận, TP.HCM) với sự tham dự của 68 thí sinh. Kết quả, đã có 63 thí sinh trúng tuyển và hiện tại có 46 học viên đang theo học.

d. Đào tạo chương trình tiến sĩ Phật học:

Vừa qua, được sự chấp thuận theo Công văn số 323 ngày 27 tháng 8 năm 2018 của Ban Thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN và Công văn số 944/TGCP-PG ngày 10 tháng 9 năm 2018 của Ban Tôn giáo Chính

phủ về việc cho phép Học viện tổ chức đào tạo thí điểm chương trình tiến sĩ Phật học năm 2018, Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM đã bắt đầu chiêu sinh từ ngày 20 tháng 9 năm 2018 và đã tổ chức xét 10 hồ sơ của các tăng ni sinh đăng ký tham gia dự tuyển chương trình đào tạo tiến sĩ Phật học vào ngày 14 tháng 12 năm 2018 tại Học viện cơ sở I (số 750, Nguyễn Kiệm, phường 4, quận Phú Nhuận, TP.HCM). Kết quả đã có 08 tăng ni nghiên cứu sinh đã được trúng tuyển. Điều này không chỉ là niềm hoan hỷ đối với Giáo hội Phật giáo Việt Nam và Học viện Phật Giáo Việt Nam tại TP.HCM mà còn là điều mơ ước, là sự khát khao của hàng vạn tăng ni sinh trên toàn quốc.

e. Đào tạo lớp Sư phạm mầm non:

Việc giáo dục và đào tạo thế hệ trẻ luôn là một trong những nhu cầu thiết yếu và quan trọng nhất đối với sự kế thừa, phát triển đất nước Việt Nam (nói chung) và GHPGVN (nói riêng) của ngành giáo dục Việt Nam hiện nay; đặc biệt là giáo dục các em trẻ nhỏ ở các lớp giáo dục mầm non.

Trước tình hình này, được sự chấp thuận của Trung ương GHPGVN theo công văn số 152/CV.HĐTS vào ngày 24 tháng 5 năm 2014 của Ban Thường trực Hội đồng Trị sự GHPGVN về việc thành lập khoa Sư phạm Mầm Non tại Học viện; đồng thời căn cứ công văn số 866/ĐHSP-ĐT ngày 15 tháng 10 năm 2014 của trường Đại học Sư Phạm TP. HCM về việc đồng ý liên kết mở lớp đào tạo Cử nhân Sư phạm Mầm Non hình thức vừa làm vừa học (hệ Đào tạo tại chức cũ) dành cho đối tượng chư ni và nữ cư sĩ Phật tử, Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM đã phối hợp với trường Đại học Sư Phạm TP.HCM đồng tổ chức kỳ thi tuyển sinh khóa đào tạo bồi dưỡng trong thời gian 4,5 năm dành cho chư ni và nữ cư sĩ Phật tử làm hiệu trưởng trường Mầm Non vào ngày 17-18 tháng 1 năm 2015 tại trường Đại học Sư Phạm TP.HCM. Kết quả có 89 sinh viên trúng tuyển và 11 sinh viên được tuyển thẳng, tổng cộng ban đầu là 100 sinh viên. Trải qua bốn năm, do nhiều hoàn cảnh khách quan khác nhau nên một

số sinh viên vì sức khỏe không cho phép, bận việc chùa hoặc năng lực yếu, v.v... Vì thế, hiện tại còn 66 sinh viên đang theo học. Năm 2019, có 49 sinh viên đã tốt nghiệp ra trường. Sau khi ra trường, các ni sinh và nữ Phật tử dần thân vào xã hội trở thành những người lãnh đạo, làm hiệu trưởng hoặc tham gia giảng dạy vào các trường mầm non để giáo dục trẻ em ngay từ buổi đầu về kiến thức và ý thức đạo đức cá nhân, phong cách sống và cư xử theo phong tục của người dân Việt, v.v...

f. Đào tạo môn học y học cổ truyền:

Môn Y học Cổ truyền là một môn học rất có ý nghĩa quan trọng, cần thiết, mang đầy tính ứng dụng và đáp ứng nhu cầu thực tế trong việc phục vụ cộng đồng hiện nay. Vì vậy, Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP. HCM luôn chú trọng đến việc đào tạo các Tăng Ni sinh, học viên ngoài trình độ chuyên sâu Phật học, sẽ được học những kiến thức nền tảng ứng dụng về bộ môn này. Do vậy từ năm 2015 đến nay, được sự quan tâm và hỗ trợ của Bộ Y tế, Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP. HCM đã liên kết với trường Đại học Y Dược TP. HCM đang đào tạo 3 khóa về môn Y học Cổ truyền cơ bản với tổng số là 358 Tăng Ni và sinh viên. Cụ thể:

- Khóa 11 (2015 – 2019): có 163 sinh viên
- Khóa 12 (2017 - 2021): có 136 sinh viên
- Khóa 13 (2018-2022): có 59 sinh viên (đợt I).

Mục đích giảng dạy về môn Y học Cổ truyền tại Học viện là nhằm đào tạo đội ngũ kế thừa về môn Y học Cổ truyền của dân tộc Việt, hướng cho các Tăng ni sinh viên có được chứng chỉ hành nghề chính quy, có đầy đủ tư cách pháp nhân để thành lập các cơ sở phòng khám Tuệ Tĩnh đường của Phật giáo để giúp đỡ khám và chữa bệnh cho các bệnh nhân đang cần sự giúp đỡ; hoặc các Tăng Ni sinh sẽ có thể trở thành những nhà hoằng pháp viên, những lương y gương mẫu và nhiệt tâm để đem lại niềm vui và lợi ích đến với mọi người, mọi cộng đồng xã hội bằng tinh thần vô ngã vị tha của Phật giáo.

g. Cấp học bổng Thích Minh Châu:

Nhằm động viên và khích lệ cho các tăng ni sinh nỗ lực phấn đấu học tập, nâng cao phẩm chất đạo hạnh của một tu sĩ Phật giáo dưới mái trường Phật học, hằng năm Học viện xét duyệt các tăng ni sinh có học lực xuất sắc, có hạnh kiểm tốt sẽ được cấp học bổng Thích Minh Châu. Đây là học bổng mang tên Hòa thượng Viện trưởng sáng lập Học viện, nhằm tôn vinh sự nghiệp giáo dục, văn hóa và tu tập của Hòa thượng; đồng thời khích lệ tinh thần học tập của tăng ni sinh noi theo gương sáng của Hòa thượng tinh tấn tu học Phật pháp.

Bên cạnh đó, các thành viên của Hội đồng điều hành, quý giảng viên và các tăng ni sinh sẽ được đóng bảo hiểm y tế do Trung tâm y tế Phước An và Quỹ Đạo Phật ngày nay tài trợ từ năm 2015 đến nay.

h. Cử tăng ni sinh du học nước ngoài:

Trong suốt gần 35 năm vừa qua, Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM đã giới thiệu hơn 350 Tăng Ni sinh du học chương trình Thạc sĩ và Tiến sĩ Phật học tại các nước như: Ấn Độ, Trung Quốc, Myanmar, Sri-Lanka, Thái Lan, Pháp, Nhật, Mỹ, Úc và Đài Loan, v.v... Hiện nay, có gần 200 Tăng Ni tốt nghiệp Tiến sĩ và Thạc sĩ chuyên ngành Phật học cũng như các ngành khác đã trở về nước cùng với các tăng ni các khóa đang tham gia giảng dạy tại các học viện và các trường Phật học trên toàn quốc; đặc biệt là tham gia công tác Phật sự cho các cấp GHPGVN. Đa số các tăng ni tốt nghiệp khóa I, II, III, IV đã và đang tham gia giữ các chức vụ quan trọng trong Ban Thường trực Hội đồng Trị sự và Hội đồng Trị sự GHPGVN, các Ban/Viện Trung ương Giáo hội và các Ban Trị sự các tỉnh/thành trên toàn quốc; đặc biệt một số tăng ni tham gia là đại biểu Quốc hội (như Ni sư Thích nữ Tín Liên, khóa I); là đại biểu Hội đồng Nhân dân cấp tỉnh/thành (như: Thượng tọa Tiến sĩ Thích Bửu Chánh; Thượng tọa Thạc sĩ Thích Thọ Lạc và Thượng tọa Thích Thanh Phong, ... thuộc khóa II) và rất nhiều tăng ni tham gia Mặt trận Tổ quốc Việt Nam các cấp. Ngoài

ra, một số tăng ni sinh tốt nghiệp từ khóa V đến khóa X đã và đang tham gia công tác tại các Ban ngành chuyên môn trực thuộc các Ban Trị sự các Tỉnh/thành hội Phật giáo, cũng như tham gia công tác giảng dạy tại các Học viện Phật giáo Việt Nam, các lớp Cao Đẳng, các lớp Cao-Trung cấp giảng sư và các Trường Trung Cấp Phật học trên cả nước.

i. Ký hợp tác đào tạo với các trường Đại học Phật giáo trên thế giới:

Trong nhiều năm qua, Học viện đã chính thức liên kết đào tạo với một số đại học danh tiếng ở nước ngoài như: Đại học Nalanda và Trung tâm Phật học K.J. Somaiya (Ấn Độ), Đại học Mahachulalongkorn (Thái Lan), Đại học Sư phạm Phúc Kiến, Đại học Sư phạm Hoa Trung và Đại học Liên Hợp Bắc Kinh (Trung Quốc), Đại học Phật Quang Sơn (Đài Loan) v.v... Đặc biệt, Học viện đã trao bằng Tiến sĩ danh dự cho một số giáo sư và Tăng thống nổi tiếng cũng như các nhà lãnh đạo tối cao của Phật giáo trên thế giới, đã có công đóng góp cho sự nghiệp phát triển giáo dục Phật giáo và lãnh đạo Phật giáo trong nhiều năm qua tại các buổi lễ tốt nghiệp của Học viện. Thông qua chương trình liên kết đào tạo và ngoại giao này, nhiều giáo sư, tiến sĩ, học giả có thẩm quyền trong lãnh vực nghiên cứu học thuật và giáo dục trong cũng như ngoài nước đã đến giảng dạy tại Học viện chúng ta trong những khóa học vừa qua. Việc làm này thực sự đã nâng cao chất lượng đào tạo và uy tín cho giáo dục Phật giáo Việt Nam, đồng thời mở rộng mối quan hệ với các nước trên thế giới.

j. Ký hợp tác đào tạo Cao đẳng Phật học liên thông:

Vào năm 2018, Học viện đã ký hợp tác chương trình Cao đẳng liên thông với 03 trường Trung cấp Phật học tỉnh Tiền Giang, tỉnh Bà Rịa - Vũng Tàu và TP. Cần Thơ. Sau khi các tăng ni sinh đậu kỳ thi tuyển Cao đẳng liên thông do Học viện tổ chức, các tăng ni sinh sẽ được đào tạo học theo chương trình 2 năm đầu cử nhân Phật học của Học viện. Sau khi hoàn tất chương

trình học và thi cử trong 2 năm đầu, tăng ni sinh sẽ được nhận bằng cao đẳng Phật học do Học viện cấp và tiếp tục học liên thông 2 năm cuối của chương trình cử nhân Phật học của Học viện để có bằng cử nhân Phật học. Như vậy, các tăng ni sinh chỉ mất thời gian 4 năm để hoàn tất chương trình cao đẳng và cử nhân Phật học thay vì phải mất 6 năm. Mục đích của việc đào tạo Cao đẳng Phật học liên thông là nhằm:

Giúp tăng ni sinh rút ngắn chương trình học tập, giảm bớt thời gian, công sức và tiền bạc khi tham gia khóa học nhưng vẫn bảo đảm chất lượng học tập cho các tăng ni sinh.

Giúp Ban Giám hiệu các trường Trung cấp Phật học rút ngắn chương trình đào tạo, giảm bớt thời gian, công sức và tiền bạc khi tổ chức khóa học nhưng vẫn bảo đảm chất lượng giáo dục và đào tạo giáo dục cho các tăng ni sinh.

Giúp cho đất nước và cộng đồng xã hội tiết kiệm phần chi phí ngân sách về giáo dục cho mỗi cá nhân trong xã hội.

3. Tham gia công tác từ thiện và an sinh xã hội

Ngoài việc điều hành và tổ chức đào tạo giáo dục nguồn nhân lực trẻ tăng ni sinh có tài đức cho GHPGVN, Hội đồng Điều hành Học viện trong nhiều năm qua đã tổ chức mở thêm khoa Công tác xã hội nhằm đào tạo nguồn nhân lực và hướng cho các tăng ni sinh cùng tích cực tham gia các công tác từ thiện và an sinh xã hội, nhằm góp phần không những giảm thiểu sự khó khăn nghèo đói của người dân trong xã hội, mà còn làm cho đất nước ngày càng phát triển bền vững trong thời hiện đại. Điển hình trong nhiều năm gần đây, Học viện cùng khoa công tác xã hội và các tăng ni sinh phát nhiều phần quà hỗ trợ cho các gia đình có hoàn cảnh khó khăn, gia đình chính sách, người già neo đơn, phát học bổng Thích Minh Châu cho các tăng ni sinh cũng như phát học bổng cho các em sinh viên, học sinh hiếu học có hoàn cảnh khó khăn, tổ chức các chuyến từ thiện đến các tỉnh miền Tây, miền Trung để ủng hộ cho

các đồng bào đang gặp khó khăn do bão lụt gây ra:

a. Tham gia hoạt động Hội Phòng chống HIV/AIDS TP HCM:

Hỗ trợ cho các trẻ OVC-HIV khó khăn trong suốt quá trình hoạt động là 32 tấn gạo = 384.000.000 đ

Cấp 60 suất học bổng hằng năm /800.000đ/suất (gồm 500.000đ tiền mặt + 300.000đ tiền quà) = 240.000.000đ

Các kinh phí cho các hoạt động khác như: ngày Thế giới phòng chống AIDS (1-12); thăm các bệnh nhân ở các bệnh viện Phạm Ngọc Thạch, Bệnh viện Nhiệt đới, Bệnh viện Nhân Ái Bình Phước-Thị Trấn Linh Xuân, Trung tâm Giáo dục Lao động Xã hội Phú Nghĩa, với kinh phí 70.000.000đ

Tổng kinh phí: 734.000.000đ

b. Tham gia hoạt động cùng Ủy ban Trung ương MTTQVN về việc:

Hưởng ứng kêu gọi của Mặt trận Trung ương về chương trình xây dựng nông thôn mới, đã xây dựng 4 cây cầu dân sinh tại các điểm: Long Điền Đông-Gia Rai và Hộ phòng thuộc tỉnh Bạc Liêu; xã Gia Hòa 2, huyện Mỹ Xuyên thuộc tỉnh Sóc Trăng; và xã An Phú Trung, huyện Ba Tri thuộc tỉnh Bến Tre.

Tổng giá trị 1.352.000.000đ

Hỗ trợ cho các nạn nhân bị chất độc Da Cam tại Quảng Trị với tổng số tiền là: 600.000.000đ

Ủng hộ và cứu trợ cho các đồng bào bị thiên tai lũ lụt với tổng số tiền là: 950.000.000đ

Đặc biệt, Hội đồng Điều hành cùng các tăng ni sinh viên tham gia các buổi lễ cầu siêu do Trung ương GHPGVN và Ban Trị sự GHPGVN TP.HCM tổ chức hàng năm nhằm tri ân các anh hùng liệt sĩ đã hy sinh vì nền độc lập dân tộc, các nạn nhân bị tai nạn giao thông, v.v...

Ngoài ra, Hội đồng Điều hành cùng tăng ni sinh luôn phát huy tinh thần phụng đạo yêu nước, thiết thân cùng xã hội, hiện hữu trong lòng dân tộc, quyết tâm giữ vững tinh thần độc lập dân tộc, phụng sự chúng

sinh là cúng dường chư Phật; đồng thời, để phát huy vai trò thành viên trong khối đại đoàn kết toàn dân tộc, thực hiện hữu hiệu theo phương châm hoạt động của Giáo hội “Đạo pháp – Dân tộc – Chủ nghĩa xã hội,” tăng ni sinh và sinh viên Phật tử của học viện đã tích cực tham gia các phong trào ích nước lợi dân, phúc lợi xã hội, bảo vệ môi sinh, môi trường sinh thái, ứng phó biến đổi khí hậu, an toàn giao thông, xây dựng nếp sống mới trên địa bàn khu dân cư, ủng hộ quốc phòng, bảo vệ Tổ quốc Việt Nam thân yêu.

4. Hình thành thư viện:

Để đáp ứng nhu cầu học tập và nghiên cứu của các tăng ni sinh trong lãnh vực học thuật, học viện đã đề cử TT. Thích Chơn Minh (Trưởng khoa Lịch sử Phật giáo) giữ chức vụ Thư viện trưởng của học viện theo quyết định số 152/QĐ.HVPG ngày 8 tháng 7 năm 2016. Sau gần 1 năm đầu tư cơ sở vật chất và các đầu sách nghiên cứu, thư viện đã chính thức mở cửa vào ngày 15 tháng 9 năm 2017 tại cơ sở II Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM (xã Lê minh Xuân, huyện Bình Chánh, TP.HCM) và hiện đang hoạt động rất tốt. Hiện nay, thư viện đã có 22.532 quyển sách, 10.076 tựa sách. Tổng số tiền đầu tư trên 3 tỷ đồng Việt Nam (bao gồm: 1,3 tỷ tiền sách và hoạt động, 500 triệu đồng tiền đóng tử và 1,2 tỷ đồng tiền máy số hóa). Đến nay, Học viện đã hoàn thành giai đoạn đầu để phục vụ nhu cầu học tập và nghiên cứu cho các tăng ni sinh.

5. Tổ chức nội trú cho tăng ni sinh:

Để nâng cao chất lượng đào tạo kiến thức Phật học và đạo hạnh cho các tăng ni sinh trong việc tu học, Học viện đã tổ chức lối sống tu học nội trú khép kín cho các tăng ni sinh Học viện trong thời gian 04 năm học tập. Nếu Mỗi tăng ni sinh nội trú được huấn luyện đào tạo tốt về phần trí thức và đạo hạnh sẽ dẫn thân vào xã hội, tham gia công tác lợi đạo ích đời qua mọi việc làm từ thiện xã hội; giúp đỡ những người tàn tật và người già neo đơn; hướng dẫn mọi người tránh ác làm thiện, bảo vệ môi trường;... Tất cả những việc làm như

trên sẽ đóng góp một phần cho sự phát triển xã hội ngày càng ổn định, đạo đức con người ngày một tăng trưởng, cuộc sống người dân luôn mãi bình yên, an lạc và hạnh phúc.

Chính vì tầm quan trọng của việc nội trú tu học của tăng ni sinh, Học viện đã quyết định miễn phí 100% mọi phương diện cho tất cả tăng ni sinh nội trú bao gồm: tiền học phí, chỗ ở, ăn uống, thuốc men, và các chi phí khác, v.v... Trung bình tổng chi phí cho mỗi tăng ni sinh tu học nội trú là 1.000.000 đồng/tháng. Tổng chi phí mỗi tháng Học viện sẽ chi gần 1 tỷ đồng cho mọi sinh hoạt tu học nội trú của các tăng ni sinh.

6. Xây dựng Học viện mới (cơ sở II):

Trước bối cảnh toàn cầu hóa và hội nhập quốc tế, nền giáo dục Việt Nam đang có những bước chuyển mình trong việc nâng cao chất lượng đào tạo, góp phần phát triển đất nước. Vào ngày 12 tháng 7 năm 2011, Học viện đã được UBND TP.HCM cấp 23,8 hecta đất để xây dựng một trường Đại học Phật giáo có tầm cỡ trong khu vực và trên thế giới. Với sự quan tâm và giúp đỡ tận tình của chư tôn đức lãnh đạo Trung ương Giáo hội, Ban Trị sự GHPGVN TP.HCM, quý vị lãnh đạo chính quyền các ban ngành TP.HCM và huyện Bình Chánh cũng như phường sở tại, Học viện cơ sở II đã chính thức đặt đá động thổ xây dựng vào ngày 4 tháng 11 năm 2012 (nhằm ngày 21 tháng 9 năm Nhâm Thìn) với sự cho phép của Ủy Ban Nhân dân TP.HCM theo công văn số 8388/VP-PCNC, ngày 24 tháng 10 năm 2012. Sau khi được Sở Xây dựng TP.HCM cấp giấy phép xây dựng công trình Học viện cơ sở II theo công văn số 154/GPXD vào ngày 17 tháng 10 năm 2014, Học viện đã hoàn tất các thủ tục như: giải tỏa, đền bù đất đai hoa màu, giao đất, v.v... Sau ba năm rưỡi kể từ khi khởi công xây dựng năm 2012, công trình xây dựng Học viện mới tại xã Lê Minh Xuân đã được hoàn thành giai đoạn I với tổng chi phí 168 tỷ đồng gồm 04 hạng mục lớn như sau:

a/ 01 tòa nhà Hành Chánh: (gồm 3 tầng lầu), dài 80m với tổng diện tích là 5.851.6m²

bao gồm: 01 tầng trệt, 02 tầng lầu và 02 mái lửng.

b/ 01 tòa nhà lớp học: (gồm 5 tầng lầu), dài 55m, khoảng 30 lớp học với tổng diện tích là 5.264.20m² gồm: 01 tầng trệt, 04 tầng lầu và 02 mái lửng.

c/ 03 Tòa nhà khu nội xá Tăng Ni: Công trình khu nội xá gồm 02 tòa nhà được chia thành 2 khu Tăng Ni riêng biệt. Mỗi tòa gồm 5 tầng, mỗi tầng có 14 phòng, mỗi phòng có diện tích 32m² gồm có 3 giường tầng dành cho 06 người. Như vậy, mỗi tòa có 70 phòng dành cho 420 vị. Tổng cộng 02 tòa nhà nội trú cho Tăng Ni sinh có 140 phòng dành cho 840 Tăng Ni sinh nội trú. Đặc biệt tòa nhà nội xá thứ 3, tầng 1 và 2 được sử dụng làm lớp học, 3 tầng trên được sử dụng làm nội xá Ni gồm 42 phòng để đáp ứng nhu cầu nội trú cho Ni sinh.

d/ 01 giảng đường tiền chế: được sử dụng tạm thời cho các Tăng Ni sinh có nơi sinh hoạt và tu học, với tổng diện tích là 2.400m² được chia làm 2 khu:

- Khu Trai đường kết hợp với Chánh điện tạm thời: với diện tích 1.764m² có sức chứa 1.500 chỗ ngồi.

- Khu phục vụ: với diện tích 636 m² bao gồm nhà bếp, kho thực phẩm, 02 phòng ăn khách VIP và 02 phòng ngủ cho những người phục vụ.

Để đánh dấu sự thành tựu lịch sử này, Hội đồng Điều hành Học viện PGVN tại TP.HCM đã long trọng tổ chức Lễ Khánh thành công trình xây dựng giai đoạn I vào sáng ngày 8 tháng 5 năm 2016 – nhằm ngày mùng 02/04/Bính Thân tại xã Lê Minh Xuân, huyện Bình Chánh, TP.HCM; đồng thời đã chính thức đưa vào hoạt động giảng dạy và cho 367 tăng ni sinh nội trú tu học trong mùa An cư Kiết hạ PL. 2560 – DL.2016.

Tiếp tục cho công trình xây dựng giai đoạn II với tổng chi phí là 500 tỷ đồng dự kiến xây dựng 3 hạng mục: 1/ Ngôi Chánh điện 1800m² với sức chứa 2.000 người; 2/ Tòa đại thư viện; 3/ Bảo tháp cao 80 mét. Bước đầu, để đáp ứng nhu cầu cần thiết chỗ ở cho ni sinh nội trú, Học viện đã tiếp tục xây dựng và hoàn thành thêm 01 tòa nhà nội trú ni với 5 tầng lầu với tổng kinh phí là 30 tỷ đồng. Tầng 1 và 2 sẽ bố trí làm lớp học, ba tầng lầu còn lại sẽ xây dựng 36 phòng nội trú cho các ni sinh, mỗi tầng gồm có 12 phòng. Đặc biệt, vào ngày Vía Đức Bồ tát Quán Thế Âm ngày 19 tháng 9 năm Mậu Tuất (tức ngày 27 tháng 10 năm 2018), học viện đã làm lễ khởi công xây dựng ngôi Đại Chánh điện có tầm cỡ quy mô lớn và mang đẳng cấp quốc tế, để tăng ni sinh nội trú có nơi sinh hoạt tu tập tâm linh với tổng kinh phí sự kiến là 200 tỷ đồng VN (Hai trăm tỷ đồng).

Nói tóm lại, trong suốt 35 năm hoạt động công tác đào tạo giáo dục, Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM đã hoàn thành xuất sắc nhiệm vụ mà GHPGVN giao phó, đạt kết quả tốt đẹp trong công tác đào tạo nguồn năng lực trẻ tăng ni và sinh viên cho GHPGVN nói riêng và đất nước Việt Nam nói chung; mở rộng quan hệ quốc tế với các trường đại học và các tổ chức Phật giáo trên thế giới trong lãnh vực học thuật; đặc biệt mở rộng, phát triển và xây dựng cơ sở mới Học viện xứng tầm một trường đại học có tầm cỡ quốc tế trong phương diện ngoại giao về giáo dục và học thuật, v.v... Nhất là công tác tham gia khối đại đoàn kết toàn dân tộc được biểu hiện qua các mặt thực tế như: giáo dục, học thuật, tham gia công tác từ thiện và an sinh xã hội.

III. CÁC HÌNH THỨC ĐÃ ĐƯỢC KHEN THƯỞNG

Năm	Hình thức khen thưởng	Số, ngày, tháng, năm của quyết định khen thưởng; cơ quan ban hành quyết định
2001	Bằng Tuyên dương Công đức	Số 125/HĐTS/VP ngày 14/06/2001 của Chủ tịch Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

2005	Bằng Tuyên dương Công đức	Số 272/HĐTS/VP ngày 25/8/2005 của Chủ tịch Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam.
2006	Xác lập Kỷ lục	Số 202/KLVN/2006 ngày 02/01/2006 của Tổng Giám đốc Trung Tâm Sách Kỷ Lục Việt Nam khen tặng về Học viện Phật giáo lớn nhất Việt Nam.
2006	Xác lập Kỷ lục	Số 301/KLVN/2006 ngày 07/11/2006 của Tổng Giám đốc Trung Tâm Sách Kỷ Lục Việt Nam khen tặng về Hội thảo Phật giáo Quốc tế đầu tiên ở Việt Nam .
2007	Bằng Tuyên dương Công đức	Số 477/HĐTS/VP ngày 01/12/2007 của Chủ tịch Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam.
2009	Bằng Tuyên dương Công đức	Số 554/HĐTS/VP ngày 05/09/2009 của Chủ tịch Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam.
2011	Bằng Tuyên dương Công đức	Số 601/HĐTS/VP ngày 01/09/2011 của Chủ tịch Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam.
2015	Bằng Tuyên dương Công đức	Số 277/TDCĐ.HĐTS ngày 22/09/2015 của Chủ tịch Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam.
2017	Bằng Tuyên dương Công đức	Số 1.016/TDCĐ.HĐTS ngày 15/08/2017 Hội đồng Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

HƯỚNG DẪN ĐỌC KINH TRƯỜNG BỘ

TS.TT. Thích Nhật Từ*

I. TỔNG QUAN KINH TRƯỜNG BỘ

Trường bộ Kinh (P. *Dīgha Nikāya*, C. 長部經) là bộ đầu trong năm bộ Kinh Pali của Phật giáo Thượng tọa bộ (*Therāvāda*); là tuyển tập 34 bài Kinh dài (*The Long Discourses*) trong Kinh tạng Pali (*Sutta piṭaka*), tương ứng với 30 bài *Kinh Trường A-hàm* (S. *Dīrgha Āgama*, C. 長阿含經). Khái niệm “trường” (*dīgha*, 長) có nghĩa đen là “dài” về số lượng chữ của từng bài kinh trong bộ này. Trên thực tế, *Trường bộ Kinh* là tuyển tập Kinh Pali có số trang ít nhất trong 5 bộ Kinh Pali (*Pāli Nikāya*).

Về số lượng, *Trường bộ Kinh* nhiều hơn 4 bài kinh so với bộ *Kinh Trường A-hàm* trong văn học Hán tạng của phái Dharmaguptaka, vốn là bộ đầu tiên trong *Đại Chánh tân tu Đại tạng Kinh* (大正新脩大藏經, *Taishō edition*). Có 6 bài kinh trong *Trường bộ Kinh* không có kinh tương ứng trong *Trường A-hàm* gồm: Kinh số 06. *Kinh Ma-ha-lê* (*Mahāli Sutta*, 摩訶梨經); kinh số 07. *Kinh Xà-lợi* (*Jāliya Sutta*, 闍利經); kinh số 10. *Kinh Tu-bà* (*Subha Sutta*, 須婆經); kinh số 22. *Kinh đại niệm xứ* (*Mahā-Satipatthāna Sutta*, 大念處經); kinh số 30. *Kinh tương* (*Lakkhaṇa Sutta*, 相經) và kinh số 32. *Kinh A-tra-nang-chi* (*Ātānātiya Sutta*, 阿吒曩祇經).

*. Tiến sĩ Triết học, Phó Ban Giáo dục Phật giáo trung ương GHPGVN; Phó Viện trưởng Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM; Đồng Tổng Biên tập Thánh điển Phật giáo Việt Nam.

Kinh Trường bộ và *Kinh Trường A-hàm* có một số điểm dị biệt về thứ tự các bài kinh, cách đặt tựa đề kinh, các khái niệm và nội dung từng bài kinh. Các bài kinh có nội dung trùng lặp trong *Kinh Trường bộ* như các kinh số 6, 7, 10, 22 được tỉnh lược trong *Kinh Trường A-hàm*.

Về nội dung, *Trường bộ Kinh* tường thuật về các đối thoại liên tôn giáo và triết học giữa đức Phật với các đạo sĩ Sa-môn và Bà-la-môn đương thời, thông qua đó, giúp ta hình dung được các phong trào tôn giáo và triết học thời Phật; đồng thời, cho thấy triết học thực tiễn của đức Phật vượt lên trên các tôn giáo hữu thần và vô thần thời đức Phật.

Về phân loại, *Kinh Trường bộ* được chia thành 3 phẩm (*vagga*): (i) Phẩm giới uẩn (*Silakkhandha Vagga Pāli*, 戒蘊集) gồm 13 bài kinh nói về đạo đức (*Sīla*) chuẩn mực và thanh cao, (ii) Đại phẩm (*Mahā Vagga Pāli*, 大品) gồm 10 bài kinh nói về cuộc đời đức Phật và một số giáo pháp căn bản, (iii) Phẩm Ba-lê (*Pathika Vagga Pāli*, 波梨品) gồm 11 bài kinh giới thiệu về vũ trụ luận, cách tu của ngoại đạo, trách nhiệm gia đình, xã hội và tâm linh.

Về bản dịch tiếng Anh, hiện có 3 bản dịch Anh ngữ hoàn chỉnh và một số bản trích dịch. Quyển “*Dialogues of the Buddha*,” (*Đối thoại của đức Phật*) do T. W. Rhys Davids và C. A. F. Rhys Davids dịch, 3 volumes, NXB. Pali Text Society, năm 1899–1921 là bản dịch sớm nhất. Bản dịch

của Maurice Walshe với tựa đề “*The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya*” (Các bài kinh dài của đức Phật: Bản dịch Trường bộ kinh) do NXB. Wisdom Publications, Boston, năm 1987; tựa gốc trong bản tiếng Anh là “*Thus Have I Heard*” (Tôi nghe như vậy). Bản dịch của Tỳ-kheo Sujato có tựa đề: “*The Long Discourses*” (Các bài kinh dài), xuất bản năm 2018 dưới dạng e-book (gồm Epub, Kindle, PDF, MS Word) miễn phí tại trang Sutta Central Net.

Ngoài ra, còn có các quyển trích dịch gồm “*Long Discourses of the Buddha*,” (Các bài kinh dài của đức Phật) do A.A.G. Bennett dịch và ấn hành tại Bombay năm 1964 gồm các kinh 1-16. Tác phẩm “*The Buddha’s Philosophy of Man*” (Triết học về con người của đức Phật) do Rhys Davids tuyển dịch và Trevor Ling biên tập, NXB. Everyman, chọn dịch 10 kinh gồm các kinh số 2, 16, 22, 31. Quyển “*Ten Suttas from Digha Nikaya*,” (Mười bài kinh dài trong Trường bộ Kinh) do Burma Pitaka Association ấn hành tại Rangoon, 1984, gồm các kinh 1, 2, 9, 15, 16, 22, 26, 28-9, 31.

Tại Việt Nam, bản dịch của HT. Thích Minh Châu với tựa đề: “*Kinh Trường bộ*”, xuất bản lần đầu năm 1972 và tái bản nhiều lần từ năm 1991 đến nay, được xem là bản dịch trung thành với nguyên tác Pali, góp phần làm thay đổi tích cực hệ thống Phật học tại Việt Nam trong hơn 4 thập niên qua.

II. KHÁI QUÁT NỘI DUNG

A. Phẩm giới uẩn (*Sīlakkhandha Vagga Pāli*, 戒蘊集)

1. *Kinh Phạm võng* (P=S. *Brahmajāla*, C. 梵網經, “tấm lưới của Phạm thiên”) tương đương *Kinh Phạm động* (梵動經, bộ 1, quyển 88) còn gọi là “*Phạm võng lục thập nhị Kinh*” (梵網六十二見經), bộ 1, quyển 264 trong *Kinh Trường A-hàm* (長阿含經). Nhân dịp một số đạo sĩ chỉ trích đức Phật bằng cách đề cập đến các mặt siêu việt của đức Phật, đức Phật dạy cách ứng xử thân nhiên trước lời thị phi, đồng thời giới thiệu ba cấp giới hạnh: giới hạnh nhỏ, giới hạnh vừa, giới

hạnh lớn. Ngoài ra, đức Phật dạy cách vượt qua 62 kiến chấp gồm 18 kiến chấp về quá khứ (thường trú luận, vô thường luận, thế giới hữu biên hay vô biên, thuyết nguy biến và vô nhân luận) và 44 kiến chấp về tương lai (gồm hữu tướng luận, vô tướng luận, phi-hữu-tướng, phi-vô-tướng luận, đoạn diệt luận, hiện tại niết-bàn luận).

2. *Kinh Sa-môn quả* (P. *Sāmaññaphala*, C. 沙門果經) tương đương *Kinh Sa-môn quả* trong *Trường A-hàm Kinh*, bộ 1, quyển 107; *Kinh Tịch chí quả* (寂志果經) thuộc *Kinh tăng nhất A-hàm* (增壹阿含經) gồm bộ 2, quyển 762 và bộ 1, quyển 270. Nhân dịp vua Ajatasattu nhờ đức Phật cứu độ về tội giết cha, đức Phật giải thích tác hại của tà thuyết của sáu đạo sư: (i) Thuyết chẳng có nghiệp báo của Pūraṇa Kassapa, (ii) Thuyết luân hồi tịnh hóa của Makkhali Gosāla, (iii) Thuyết đoạn diệt của Ajita Kesakambālī, (iv) Thuyết bảy thân bất hoại của Pakudha Kaccayana, (v) Thuyết lỏa thể với bốn cấm giới của Nigantha Nātaputta, (vi) Thuyết nguy biến của Sanjaya Belatthiputta. Đồng thời, đức Phật giải thích về các công đức của bậc chân tu: Được kính nể, tăng trưởng đạo đức, làm chủ giác quan, chánh niệm và biết đủ, dứt năm trói buộc tâm, chứng 4 thiên và trí tuệ, đạt thần thông và giải thoát tri kiến.

3. *Kinh A-ma-trú* (P. *Ambbaṭṭha Sutta*, C. 阿摩晝經) tương đương kinh mang cùng tên thuộc bộ 1, quyển 82 *Kinh Trường A-hàm* và *Kinh Phật khai giải Phạm chí A-bạt* (佛開解梵志阿毘經) thuộc bộ 1, quyển 259a. Trước thái độ cao ngạo về huyết thống của Ambbaṭṭha, đức Phật truy nguồn gốc mẹ của Ambbaṭṭha là nữ tử của dòng họ Sakya. Phủ định giai cấp, Phật khẳng định rằng người nào giới hạnh và trí tuệ đầy đủ sẽ trở thành tối thắng giữa loài người. Nhân đó, Phật giảng về tứ diệu đế, bố thí, sống đạo đức, quả phước ở các cõi trời.

4. *Kinh Chúng Đức* (P. *Soṇadaṇḍanta Sutta*, C. 種德經) tương đương bài kinh cùng tên trong *Kinh Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 94. Nhân dịp các Bà-la-môn cao ngạo rằng mình người có huyết thống thuần khiết 7

đòi, thông hiểu các *Kinh Veda*, giỏi thần chú, tướng mạo đoan trang, tuân thủ giới cấm và thông minh, đỉnh đạt, đức Phật cho rằng trí tuệ và đạo đức làm cho con người trở nên tối thắng, chứ không phải giai cấp và huyết thống. Chỗ nào có trí tuệ, chỗ ấy có đạo đức. Theo đức Phật, người xứng danh Bà-la-môn phải là người thành tựu trí tuệ, đạo đức và thiền định.

5. *Kinh Cứu-la-dân-đầu* (P. *Kūṭadanta Sutta*, C. 究羅檀頭經) tương đương kinh mang cùng tên trong *Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 96. Trái với các lễ tế đàn đấm máu, chặt cây, phạt nô tỳ của bà-la-môn, đức Phật dạy tế đàn cao quý bằng cách cúng người đạo đức, xây dựng tự viện, quy ngưỡng Tam bảo, giữ năm đạo đức, chứng đắc 4 thiền và giúp người thấy và sống với chân lý. Để chấm dứt các tệ nạn xã hội, đức Phật cho rằng hình phạt không phải là giải pháp; cần hỗ trợ nhân dân đúng cách để xã hội thanh bình.

6. *Kinh Ma-ha-lê* (P. *Mahāli Sutta*, C. 摩訶梨經) không có bản tương đương trong *Kinh Trường A-hàm*. Thay vì các bà-la-môn bị vướng kẹt vào thiên sắc, thiên âm và tranh luận vô ích về thân thể-tâm thức là một hay khác, đức Phật dạy con đường kết thúc khổ đau bằng cách phát triển trí tuệ, chuyên tu đạo đức qua ba cấp (tiểu giới, trung giới, đại giới), đạt bốn cấp thiền định, hướng đến sự kết thúc các khổ đau.

7. *Kinh Xà-lợi* (P. *Jāliya Sutta*, C. 闍利經), còn gọi là *Kinh Xa-li-da*, không có bản tương đương trong *Kinh Trường A-hàm*. Nhân dịp 2 vị xuất gia thảo luận về thân và tâm là đồng nhất hay dị biệt, đức Phật hướng dẫn cách phát triển trí tuệ trên nền tảng bốn chân lý thánh để vượt qua mọi khổ đau.

8. *Kinh Ca-diếp Sư tử hống* (P. *Kassapa Sihanāda Sutta*, C. 迦叶狮子吼經) tương đương *Kinh lô hình Phạm chí* (倮形梵志經) trong *Kinh Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 102. Ngoài việc chứng minh tác hại của tu khổ hạnh ép xác của đạo Bà-la-môn, đức Phật dạy hạnh tu khó làm bao gồm phát triển tâm từ bi, giữ đầy đủ các điều đạo đức

nhỏ, vừa và lớn, làm chủ các giác quan, giải thoát các trói buộc bằng trí tuệ và chứng đạt bốn thiền nhằm vượt qua các khổ đau.

9. *Kinh Bố-tra-bà-lâu* (P. *Poṭṭhapāda Sutta*, C. 布吒婆楼經) tương đương bài kinh cùng tựa đề trong *Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 109. Kinh này dạy cách dứt các tạp tưởng (想滅) bằng sống đạo đức và thiền định; phát triển trí tuệ vượt qua ba hình thái chấp ngã qua hình tướng, chấp ngã qua các đặc điểm thân, chấp ngã quá khứ và tương lai. Không nên mất thời giờ cho các câu chuyện siêu hình, hãy siêng tu bốn chân lý thánh để giác ngộ và giải thoát.

10. *Kinh Tu-bà* (P. *Subha Sutta*, C. 須婆經) không có kinh tương đương trong *Kinh Trường A-hàm*. Được tôn giả A-nan giảng sau khi Phật qua đời, nhấn mạnh tầm quan trọng của việc tu tập trí tuệ, đạo đức, thiền định và tứ thánh đế.

11. *Kinh Kiên-cố* (P. *Kevaḍḍha/ Kevaṭṭa Sutta*, C. 堅固經) tương đương bài kinh cùng tựa đề trong *Kinh Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 101. Thấy sự nguy hiểm và mặt trái của biểu diễn các thần thông biến hóa, đức Phật đề cao “giáo hóa thần thông” (教誡神變 hay 教诲神變) tức “giáo dục là phép màu” chuyển hóa khổ đau bằng cách giáo dục đạo đức và thiền định để chấm dứt 5 trói buộc tâm để trải nghiệm tâm thoi thới, hoan hỷ, khinh an, lạc thọ, định tĩnh. Đồng thời, đức Phật khẳng định Thượng đế không có thật, nếu có thì Thượng đế không phải là đấng toàn trí, toàn năng và toàn bi.

12. *Kinh Lộ-già* (P. *Lohicca Sutta*, C. 露遮經) tương đương bài kinh cùng tựa đề trong *Kinh Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 112. Khi được hỏi tại sao nhiều sa-môn và bà-la-môn đạt thiện pháp nhưng ích kỷ, không giáo huấn tha nhân, đức Phật phê phán 3 loại đạo sư: (i) Không tự giác, không giác tha, (ii) Không tự giác nhưng giác tha, (iii) Tự giác nhưng không giác tha. Đồng thời, đức Phật đề cao hạng đạo sư “tự giác và giác tha” gồm tu đạo đức thanh cao, thực tập 4 thiền, tháo mở các trói buộc tâm, tinh tấn truyền bá chánh pháp để giúp mọi người được lợi ích và an vui.

13. *Kinh tam minh* (P. *Tevijja Sutta*, C. 三明經) tương đương bài kinh cùng tựa đề trong *Kinh Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 104. Nhân 2 vị bà-la-môn tranh luận về việc hiệp thông với chúa trời Phạm Thiên trên thiên đường, đức Phật khẳng định rằng Phạm Thiên và thiên đường không có thật, do đó, không thể có sự cộng trú, cộng thông, cộng sự với chúa trời. Theo đó, đức Phật khích lệ tu tập bốn tâm vô thượng gồm từ, bi, hỷ, xả; kết thúc năm trói buộc tâm, vượt qua năm dục lạc để hiệp thông với sự an lạc bây giờ và tại đây.

B. Đại phẩm (*Mahā Vagga Pāli*, 大品)

14. *Kinh đại bốn* (P. *Mahāpadāna*, C. 大本經) tương đương bài kinh cùng tựa đề trong *Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 1, hoặc *Kinh thất Phật* (七佛經) thuộc bộ 1, quyển 150; *Kinh Tỳ-bà-thi Phật* (毘婆尸佛經), bộ 1, quyển 540, *Kinh thất Phật phụ mẫu tánh tự* (七佛父母姓字經) bộ 1, quyển 159 hoặc *Kinh Tăng nhất A-hàm*, bộ 2, quyển 790. Kinh này kể các tích truyện về sáu vị Phật quá khứ trước Phật Thích-ca lịch sử gồm cách sinh đứng, có 32 tướng đại nhân, xuất gia vì lý tưởng, khuyến khích tu tập đạo đức và thiên định, thuyết pháp phù hợp căn tính, truyền bá bốn sự thật vì lòng thương tưởng đời, mang lại hạnh phúc cho mọi người.

15. *Kinh đại duyên* (P. *Mahānidāna*, C. 大緣經) tương đương *Kinh đại duyên phương tiện* (大緣方便經) trong *Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 60; *Kinh nhân duyên* (大因經) trong *Kinh Trung A-hàm*, bộ 1, quyển 578; *Kinh nhân bốn dục sinh kinh* (人本欲生經), bộ 1, quyển 241; *Kinh đại sinh nghĩa* (大生義經), bộ 1, quyển 844. Kinh phân tích 12 mắt xích sự sống gồm vô minh, hành, thức, danh – sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh, lão, tử theo hai chiều thuận và nghịch. Đây là 12 mắt xích đẩy con người vào luân hồi. Chấp ngã là nguồn gốc khổ đau và tu tập giải thoát qua tám cách khác nhau.

16. *Kinh đại bát-niết-bàn* (P. *Mahāparinibbāna*, C. 大般涅槃經) tương đương *Kinh du hành* (遊行經) thuộc *Kinh Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 11; *Kinh Phật bát-nê-hoàn kinh* (佛

般泥洹經) bộ 1, quyển 160; *Kinh Phật bát-nê-hoàn* (佛般泥洹經) bộ 1, quyển 176; *Kinh đại bát-niết-bàn* (大般涅槃經) bộ 1, quyển 191; *Kinh vũ thế* (雨勢經) thuộc *Kinh Trung A-hàm* 142; *Kinh thành dụ* (城喻經) thuộc *Kinh Trung A-hàm* 3; *Kinh thị giả* (侍者經) thuộc *Kinh Trung A-hàm* 33, *Kinh Tăng nhất A-hàm* bộ 2, quyển 596a; *Kinh Tạp A-hàm* bài 1197. Trước lúc qua đời, đức Phật ôn lại những giáo pháp căn bản: bảy sức mạnh của quốc gia và tăng đoàn, bảy tài sản thánh, bảy yếu tố giác ngộ, bảy quán tưởng dứt trừ khổ đau, sáu yếu tố hòa hợp; vai trò của giới, định, huệ; năm nguy hiểm do phạm giới, tứ thánh đế, cảnh giới tái sinh, tin sâu Tam bảo, tu chính niệm, phát tâm cúng dường, không có mật pháp và tám giải thoát.

17. *Kinh đại Thiện Kiến vương* (P. *Mahāsudassana Sutta*, C. 大善見王經) tương đương *Kinh du hành* (遊行經) thuộc *Kinh Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 21; *Kinh đại Thiện Kiến vương* (大善見王經) trong *Kinh Trung A-hàm*, bộ 1, quyển 515; *Kinh Bát-nê-hoàn kinh* (般泥洹經), bộ 1, quyển 176; *Kinh đại bát-niết-bàn* (大般涅槃經) bộ 1, quyển 196. Đức Phật giải thích lý do chọn Kusinaga làm nơi qua đời như truyền thống nhập niết-bàn của các Phật quá khứ. Đồng thời, đức Phật kể về kiếp quá khứ của ngài làm vua Đại Thiện Kiến thích bố thí, không bóc lột chư hầu, xây dựng chánh pháp khắp nước, dứt dục vọng, sân hận, não hại; tu từ, bi, hỷ, xả, chứng đắc bốn thiên, an nhiên trong sinh tử.

18. *Kinh Xà-ni-sa* (P. *Janavasabha Sutta*, C. 闍尼沙經) tương đương bài kinh cùng tựa đề trong *Kinh Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 34; *Kinh nhân tiên* (人仙經), bộ 1, quyển 213. Vua Bimbisara tái sinh vào cõi trời Janavasabha, khen ngợi giáo pháp Phật có khả năng giúp người tu tái sinh thiên giới, hưởng các phước báu to lớn. Tại cõi trời, tiếp tục phát triển thiện dục, tinh tấn, thiên định, tu tâm; tu bốn chánh niệm, tám chánh đạo và truyền bá Phật pháp, mở cửa bất tử cho con người.

19. *Kinh Đại Điển-tôn* (P. *Mahāgovinda Sutta*, C. 大典尊經) tương đương *Kinh Điển-*

tôn (典尊經) thuộc Kinh Trường A-hàm, bộ 1, quyển 30; Kinh kiên cố bà-la-môn duyên khởi (大堅固婆羅門緣起經), bộ 1, quyển 207. Kinh nói về kiếp trước của Phật làm quốc sư Govinda. Sau khi giúp đất nước và nhân dân được giàu có, Govinda đi tu, bỏ lại tất cả lạc thú. Khi giác ngộ, truyền bá bát chánh đạo, giúp mọi người giác ngộ và chứng niết-bàn. Qua đó, đức Phật giải thích lý tưởng độ sinh vì thương đời, truyền bá giáo pháp với 5 đặc điểm, dạy đạo đức, chỉ đường niết-bàn, sống chung hòa hợp, lời nói đi đôi việc làm, không cao ngạo.

20. Kinh đại hội (P. Mahā-Samaya Sutta, C. 大會經) tương đương bài kinh cùng tựa đề trong Kinh Trường A-hàm, bộ 1, quyển 79; Kinh đại tam-ma-nhạ (大三摩惹經) bộ 1, quyển 258; Kinh Tập A-hàm, bộ 2, quyển 323a; biệt dịch Tập A-hàm kinh, bộ 2, quyển 411a. Chư thiên ở nhiều cõi giới đến thăm viếng, tán dương Phật, nghe chân lý và thực tập chuyển hóa theo hướng dẫn của Phật.

21. Kinh Đế-thích sở vấn (P. Sakkapañña Sutta, C. 帝釋所問經) tương đương Kinh Thích-đề-hoàn-nhân vấn (釋提桓因問經) thuộc Kinh Trường A-hàm, bộ 1, quyển 62; Kinh Thích vấn (釋問經) thuộc Kinh Trung A-hàm 134, bộ 1, quyển 632; Kinh Đế-thích sở vấn (帝釋所問經), bộ 1, quyển 246; Kinh Đế-thích sở vấn duyên (帝釋問事緣) thuộc Tập Bảo tạng kinh (雜寶藏經) quyển 6, bộ 4, quyển 476. Đức Phật phân tích mắt xích khổ đau từ hận thù, ganh ghét, bòn xén, ưa ghét; hai mặt của hỷ, ưu và xả; sự dị biệt tôn giáo là do khác nhau về bản nhân, nguyên nhân ra đời, mục đích phụng sự. Đồng thời, đức Phật dạy về lợi ích của tâm không còn hận thù và giá trị của nghe và thực tập chánh pháp.

22. Kinh đại niệm xứ (P. Mahā-Satipatthāna Sutta, C. 大念處經) tương đương Kinh niệm xứ (念處經) thuộc Kinh Trung A-hàm, bộ 1, quyển 582. Phật dạy cách đạt được chính niệm, tỉnh thức bằng cách quán sát và làm chủ: (i) Thân thể được cấu tạo bởi đất, nước, lửa, gió nên vô thường và nhơ uế. Làm chủ hơi thở trong thân và sự vận động thân, quán 10 giai đoạn tử thi để

không chấp thân; (ii) Cảm giác hạnh phúc, khổ đau và trung tính đối với thân, tâm, (iii) Chín cặp đặc tính của tâm gồm chính niệm – thất niệm, tham – không tham, sân – không sân, si – không si, tập trung – tán loạn, quảng đại – nhỏ nhoi, hữu hạn – vô thượng, định – không định, giải thoát – trói buộc; (iv) Pháp: Cắt đứt 5 trói buộc tâm, không chấp năm uẩn, sáu giác quan và sáu đối tượng giác quan. Đồng thời tu bảy yếu tố giác ngộ, bốn chân lý để kết thúc khổ đau.

23. Kinh Tệ-tú (P. Pāyāsi Sutta, C. 弊宿經) tương đương bài kinh cùng tựa đề trong Kinh Trường A-hàm, bộ 1, quyển 42; Kinh Tỳ-thích (婢肆經), bộ 2, quyển 525; Kinh Đại-chánh-câu vương (大正句王經) bộ 1, quyển 831. Kinh khắc họa cuộc đối thoại triết học về tái sinh giữa một cao tăng và hoàng tử hoài nghi. Một số dụ ngôn được sử dụng trong Kinh này nhằm chứng minh sự thật rằng “chết không phải là hết”, thông qua đó, giáo dục mọi người tin sâu nhân quả, chịu trách nhiệm về những gì mình làm, sống đời đạo đức thanh cao để hưởng an vui và hạnh phúc ở hiện tại và tương lai.

C. Phẩm Ba-lê (Pathika Vagga Pāli, 波梨品)

24. Kinh Ba-lê (P. Pāṭika/ Pāthika Sutta, C. 波梨經) tương đương Kinh A-nậu-di (阿夷經) thuộc Kinh Trường A-hàm, bộ 1, quyển 66. Nhân sự kiện một tăng sĩ bỏ đức Phật vì thất vọng đức Phật không thi thố thần thông, không giải thích về nguồn gốc thế giới, đức Phật phân tích tác giả của việc cho rằng thế giới này được hình thành bởi Thượng đế (chủ nghĩa duy thần), bởi vật chất (chủ nghĩa duy vật), do tâm tạo ra (chủ nghĩa duy tâm) và do sự ngẫu nhiên (ngẫu nhiên luận). Đức Phật khẳng định vai trò của giáo hóa chính là thần thông, thay vì biểu diễn thần thông, kêu gọi mọi người truyền chánh đạo, giúp đời kết thúc khổ đau.

25. Kinh Ưu-đàm-bà-la Sư tử hống (P. Udumbarika [Sihanāda] Sutta, C. 優曇婆邏獅子吼經) tương đương Kinh Tán-đa-na (散陀那經) thuộc Kinh Trường A-hàm, bộ 1, quyển 47; Kinh ưu-đàm-bà-la (優曇婆邏

經) thuộc *Kinh Trung A-hàm*, bộ 1, quyển 591; *Kinh Ni-câu-đa Phạm chí* (尼拘陀梵志經), bộ 1, quyển 222. Kinh này là cuộc đối thoại tôn giáo. Đức Phật không quan tâm đến việc cải đạo người khác theo mình, tập trung vào việc dẫn dắt mọi người kết thúc khổ đau, bất luận họ là ai, theo đạo nào, làm gì trong xã hội. Chánh tri kiến, đạo đức và tu thiền là cách dứt khổ, được vui.

26. *Kinh chuyển luân Thánh vương Sư tử hống* (P. *Cakkavatti Sihanāda Sutta*, C. 轉輪聖王獅子吼經) tương đương *Kinh chuyển luân thánh vương tu hành* (轉輪聖王修行經) thuộc *Kinh Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 39; *Kinh chuyển luân thánh vương* (轉輪聖王經) thuộc *Kinh Trung A-hàm*, bộ 1, quyển 520. Lấy kiếp quá của bản thân làm ví dụ, đức Phật nói về nguyên nhân sụp đổ của dòng vua chúa trong quá khứ và sự suy thoái xã hội sau đó. Kinh dự đoán Phật Di-lặc sẽ ra đời trong những kiếp tương lai nhằm phục hưng đạo đức và mang lại hạnh phúc cho con người. Nhân đó, Kinh này dạy kỹ năng tự nương tựa với tinh thần chính niệm, tỉnh thức, kỷ luật trong tu học, không nương tựa bên ngoài. Thực tập tứ niệm xứ là sự nương tựa cao quý vào chính pháp.

27. *Kinh khởi thế nhân bốn* (P. *Aggañña Sutta*, C. 起世因本經) tương đương *Kinh tiểu duyên* (小緣經) thuộc *Kinh Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 36; *Kinh Bà-la-bà-đường* (婆羅婆堂經) thuộc *Kinh Trung A-hàm*, bộ 1, quyển 673; *Kinh bạch y kim tràng nhị Bà-la-môn duyên khởi* (白衣金幢二婆羅門緣起經), bộ 1, quyển 216. Theo đức Phật, nguồn gốc sự sống không bắt đầu từ nguyên nhân khởi thủy là thượng đế, vật chất hay tâm. Con người đầu tiên trên địa cầu chúng ta đang sống đến từ địa cầu khác. Khác với quan điểm Ấn giáo về xã hội giai cấp, đức Phật cho rằng con người chọn lựa nghề nghiệp, thể hiện quen và cách sống... tạo ra hạnh phúc và khổ đau, giàu và nghèo, cao hay thấp, quý hay tiện... Không có định mệnh an bày. Lòng tham vô đáy của con người đã góp phần hủy hoại thiên nhiên.

28. *Kinh tự hoan hỷ* (P. *Sampasādanīya Sutta*, C. 自歡喜經) tương đương bài kinh

cùng tựa đề trong *Kinh Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 255; *Kinh tín Phật công đức* (信佛功德經), bộ 1, quyển 255; *Kinh Tập A-hàm*, bộ 2, quyển 130c. Lối ngưỡng mộ Thế-Tôn, bậc giác ngộ vĩ đại nhất. Trước khi qua đời tại Nalanda, ngài Xá-lợi-phất đã tán dương giá trị Phật pháp, kêu gọi mọi người thực tập bốn niệm xứ, bốn chánh cần, bốn như ý túc, năm năng lực, bảy giác ngộ, tám chính đạo... nhằm kết thúc khổ đau, trải nghiệm an lạc trong đời.

29. *Kinh thanh tịnh* (P. *Pāsādikā Sutta*, C. 清淨經) tương đương bài kinh cùng tựa đề trong *Kinh Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 72. Nhân cái chết của Nigantha Nātaputta, lãnh tụ đạo Kỳ-na, đức Phật nhắc nhở các đệ tử cần sống có lý tưởng, đề cao tình huynh đệ và tinh thần hòa hợp, không tranh chấp. Để chứng thánh quả, cần thực tập 37 yếu tố giác ngộ, đặc biệt tu bốn thiền và bốn chân lý thánh. Siêng truyền bá chân lý để Phật pháp soi sáng thế gian, giúp đời được an vui.

30. *Kinh tướng* (P. *Lakkhaṇa Sutta*, C. 相經) tương đương *Kinh tam thập nhị tướng* (三十二相經) thuộc *Kinh Trung A-hàm*, bộ 1, quyển 493. Chấp nhận văn hóa nhân tướng tại Ấn Độ cổ đại, đức Phật khẳng định rằng 32 tướng đại nhân là kết quả của gieo trồng các nhân tốt trong các kiếp quá khứ. Người có 32 tướng đại nhân, nếu làm chính trị sẽ trở thành chuyển luân thánh vương, nếu xuất gia sẽ trở thành thánh nhân.

31. *Kinh giáo thọ Thi-ca-la-việt* (P. *Sigalovada Sutta*, C. 教授尸迦羅越經) tương đương *Kinh thiện sinh* (善生經) trong *Kinh Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 70; *Kinh thiện sinh* trong *Kinh Trung A-hàm*, bộ 1, quyển 638; *Kinh Thi-ca-la-việt lục phương lễ bái* (尸迦羅越六方禮經), bộ 1, quyển 250; *Kinh thiện sinh tử* (善生子經) bộ 1, quyển 252. Giới thiệu 6 mối quan hệ xã hội. Về gia đình có: (i) Cha mẹ và con cái, (ii) Vợ và chồng, (iii) Bà con – thân quyến. Về giáo dục và nghề nghiệp có: (iv) Thầy cô giáo – học trò, (v) Chủ lao động – người lao động. Về tôn giáo có (v) Nhà tôn giáo – tín đồ. Mỗi bên được khuyên nên giữ gìn 5 trách nhiệm cao quý,

góp phần xây dựng hạnh phúc gia đình, xã hội và tâm linh.

32. *Kinh A-tra-nang-chi* (P. *Āṭānāṭiya Sutta*, C. 阿吒曩胝經) tương đương *Kinh Tỳ-sa-môn Thiên vương* (毘沙門天王經) thuộc bộ 1, quyển 217; *Phật thuyết Tỳ-sa-môn Thiên vương kinh* (佛說毘沙門天王經) thuộc *Đại Chánh tân tu Đại tạng kinh*, bài 1245. Đức Phật dạy bốn Thiên vương, Dạ-xoa, Càn-thát-bà, Cưu-bàn-trà về đạo đức gồm hồng giết hại, không trộm cắp, không nói láo, không ma túy, rượu; kính trọng Phật pháp, truyền bá chân lý, giúp mọi người an vui.

33. *Kinh phúng tụng* (P. *Saṅgāti Sutta*, C. 諷誦經) còn gọi là *Kinh đẳng tụng* (等誦經), *Kinh tăng-kỳ-dà* (僧祇陀經), tương đương *Kinh chúng tập* (眾集經) thuộc *Kinh Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 49; *Kinh đại tập pháp môn* (大集法門經), bộ 1, quyển 226. Nhân dịp dự lễ khánh thành giảng đường mới tại nước Mạt-la, đức Phật khích lệ ngài Xá-lợi-phất trùng tuyên khoảng 230 pháp số quan

trọng bắt đầu từ số 1 đến 10, tóm tắt chân lý Phật dạy, nhắc nhở mọi người thực tập, kết thúc khổ đau.

34. *Kinh thập thượng* (P. *Dasuttara Sutta*, C. 十上經) tương đương bài kinh cùng tựa đề trong *Kinh Trường A-hàm*, bộ 1, quyển 52; *Kinh thập báo pháp* (十報法經), bộ 1, quyển 233. Đức Phật khích lệ ngài Xá-lợi-phất giảng 100 pháp số quan trọng, bắt đầu bằng số 1 và kết thúc ở số 10. Mỗi con số có 10 pháp số khác nhau, tóm tắt các học thuyết và hành trì quan trọng của đức Phật.

III. ĐỐI CHIẾU KINH TRƯỜNG BỘ VÀ KINH TRƯỜNG A-HÀM

Số thứ tự (Stt) của các Kinh thuộc *Kinh Trường bộ* (*Dīgha nikāya*) được ghi theo tạng Pāli. Số thứ tự các Kinh trong *Kinh Trường A-hàm* (*Dīrgha-āgama*) được ghi theo *Đại Chánh tân tu Đại tạng Kinh*.

A. Đối chiếu mục lục của Kinh Trường bộ với Kinh Trường A-hàm và các kinh khác

	Kinh Trường bộ (<i>Dīgha nikāya</i> : 34)		Kinh Trường A-hàm (<i>Dīrgha-āgama</i> : 30)	Các kinh khác
A.	Phẩm giới uẩn (<i>Sīlakkhandha Vagga Pāli</i>)			
01	<i>Kinh Phạm võng</i> (<i>Brahmajāla</i> , 梵網經)	21	<i>Kinh Phạm động</i> (梵動經), (<i>Đại Chánh</i> 1: 88)	No.21, <i>Kinh Phạm võng lục thập nhị kiến</i> (梵網六十二見經), (<i>Đại Chánh</i> 1: 264)
02	<i>Kinh Sa-môn quả</i> (<i>sāmaññaphala</i> , 沙門果經)	27	<i>Kinh Sa-môn quả</i> (沙門果經), (<i>Đại Chánh</i> 1: 107)	Tăng nhất A-hàm 43.7, (<i>Đại Chánh</i> 2: 762), No.22, <i>Kinh Tịch chí quả</i> (寂志果經), (<i>Đại Chánh</i> 1: 270); Cf. <i>Kinh bốn sanh</i> (本生經), J.150
03	<i>Kinh A-ma-trú</i> (<i>Ambbattha Sutta</i> , 阿摩晝經)	20	<i>Kinh A-ma-trú</i> (阿摩晝經), (<i>Đại Chánh</i> 1: 82)	No.20, <i>Phật khai giải Phạm chí A-bạt kinh</i> (佛開解梵志阿毘經), (<i>Đại Chánh</i> 1: 259a)
04	<i>Kinh Chủng Đức</i> (<i>Sonadaṇḍanta Sutta</i> , 種德經)	22	<i>Kinh Chủng đức</i> (種德經), (<i>Đại Chánh</i> 1: 94)	

05	Kinh Cứu-la-đàn-đầu (Kūṭadanta Sutta, 究羅檀頭經)	23	Kinh Cứu-ma-đàn-đầu (究羅檀頭經), (Đại Chánh 1: 96)	
06	Kinh Ma-ha-lê (Mahāli Sutta, 摩訶梨經)		Không có kinh tương đương	
07	Kinh Xà-lợi (Jāliya Sutta, 闍利經)		Không có kinh tương đương	
08	Kinh Ca-diếp Sư tử hống (Kassapa Sihanāda Sutta, 迦叶獅子吼經)	25	Kinh loã hình Phạm chí (儼形梵志經), (Đại Chánh 1: 102)	
09	Kinh Bố-tra-bà-lâu (Potṭhapāda Sutta, 布吒婆樓經)	28	Kinh Bố-tra-bà-lâu (布吒婆樓經), (Đại Chánh 1: 109)	
10	Kinh Tu-bà (Subha Sutta, 須婆經)		沒有相當的漢譯	
11	Kinh Kiên-cố (Kevaḍḍha/ Kevaṭṭa Sutta, 堅固經)	24	Kinh kiên cố (堅固經), (Đại Chánh 1: 101)	
12	Kinh Lộ-già (Lohicca Sutta, 露遮經)	29	Kinh Lô-già (露遮經), (Đại Chánh 1: 112)	
13	Kinh tam minh (Tevijja Sutta, 三明經)	26	Kinh Tam minh (三明經), (Đại Chánh 1: 104)	
B. Đại phẩm (Mahā Vagga Pāli)				
14	Kinh đại bản (Mahāpadāna, 大本經)	01	Kinh đại bản (大本經), (Đại Chánh 1: 1)	No.2, Kinh thất Phật (七佛經), (Đại Chánh 1: 150), No.3, Kinh Tỳ-bà-thi Phật (毘婆尸佛經), (Đại Chánh 1: 540), No.4, Kinh thất Phật phụ mẫu tánh tự (七佛父母姓字經), (Đại Chánh 1: 159), (Kinh Tăng nhất A-hàm 48.4), (Đại Chánh 2: 790a)
15	Kinh đại duyên (Mahānidāna, 大緣經)	13	Kinh đại duyên phương tiện (大緣方便經), (Đại Chánh 1: 60)	Trung A-hàm 97, Kinh đại nhân (大因經), (Đại Chánh 1: 578), Kinh nhân bốn dục sinh (人本欲生經), (Đại Chánh 1: 241), No.52, Kinh đại sinh nghĩa (大生義經, Mahāvādāna), (Đại Chánh 1: 844)

16	Kinh đại bát-niết-bàn (Mahāparinibbāna, 大般涅槃經)	02	Kinh du hành (遊行經), (Đại Chánh 1: 11)	No.5, Kinh Phật Bát-nê- hoàn (佛般泥洹經), (Đại Chánh 1: 160), No.6, Kinh bát-nê-hoàn (般泥洹 經), (Đại Chánh 1: 176) , No.7, Kinh đại bát-niết- bàn (大般涅槃經), (Đại Chánh 1: 191), No.1451, Thuyết nhất thiết hữu bộ Tỳ-nại-da tập sự (說一切 有部根本毘奈耶雜事), (Đại Chánh 24.382), (Kinh Tương Ương, S.3.15. Pa- rinibbānasuttam. Cf, (Trung A-hàm 142), Kinh Vũ-thế (雨勢經), cf, (Trung A-hàm 3), Kinh thành dụ (城喻經), cf, (Trung A-hàm 33), Kinh thị giả (侍者經), (Kinh Tăng nhất A-hàm 19.11), (Đại Chánh 2: 596a) (Kinh Tăng nhất A-hàm 28.5), (Đại Chánh 2: 652b), No.45, Kinh Câu vương (句王經), (Đại Chánh 1: 831a), (Tập A-hàm 1197), (Biệt dịch Tập A-hàm 110)
17	Kinh đại Thiện Kiến vương (Mahāsudassana Sutta, 大 善見王經)	02	Kinh du hành (遊行經), (Đại Chánh 1: 21)	Trung A-hàm 68, Kinh đại thiện kiến vương (大 善見王經), (Đại Chánh 1: 515), No.6, Kinh Bát-nê- hoàn (般泥洹經), quyển hạ (Đại Chánh 1: 176), Kinh Đại bát-niết-bàn (大 般涅槃經), (Đại Chánh 1: 196), Kinh bốn sinh (本 生經), J.95, (Hạnh tạng, Cariyāpitaka),
18	Kinh Xà-ni-sa (Janavasabha Sutta, 闍尼沙經)	04	Kinh Xà-ni-sa (闍尼沙 經), (Đại Chánh 1: 34)	No.9, Kinh nhân tiên (人 仙經), (Đại Chánh 1: 213)
19	Kinh Đại Điển-tôn (Mahāgovinda Sutta, 大典 尊經)	03	Kinh Điển-tôn (典尊 經), (Đại Chánh 1: 30)	No.8, Kinh đại kiên cố Bà-la-môn duyên khởi (大 堅固婆羅門緣起經), (Đại Chánh 1: 207)

20	Kinh đại hội (Mahā-samaya Sutta, 大會經)	19	Kinh đại hội (大會經), (Đại Chánh 1: 79)	No.19, Kinh Đại tam ma-nhạ (大三摩惹經), (Đại Chánh 1: 258), (Tập A-hàm 1192), (Đại Chánh 2: 323a), (Biệt tịch Tập A-hàm 105), (Đại Chánh 2: 411a)
21	Kinh Đế-thích sở vấn (Sakkapañha Sutta, 帝釋所問經)	14	Kinh Thích-đề-hoàn-nhân vấn (釋提桓因問經), (Đại Chánh 1: 62)	Trung A-hàm 134, Kinh Thích vấn (釋問經), (Đại Chánh 1: 632), No.15, Kinh Đế-thích sở vấn (帝釋所問經), (Đại Chánh 1: 246), No.203, Kinh tập bảo tạng (雜寶藏經), quyển 6 (73), Đế-thích vấn sự duyên (帝釋問事緣), (Đại Chánh 4.476)
22	Kinh đại niệm xứ (Mahā-Satipatthāna Sutta, 大念處經)			Kinh niệm xứ (念處經) thuộc Kinh Trung A-hàm, bộ 1, quyển 582; (Trung A-hàm 98), Kinh niệm xứ (念處經), (Đại Chánh 1: 582)
23	Kinh Tệ-tú (Pāyāsi Sutta, 弊宿經)	07	Kinh Tệ-tú (弊宿經), (Đại Chánh 1: 42)	Trung A-hàm 71, Kinh Tỳ-thích (婢肆經), (Đại Chánh 2: 525), No.45, Kinh Câu vương (句王經), (Đại Chánh 1: 831)
C. Phẩm Ba-lê (Pathika Vagga Pāli)				
24	Kinh Ba-lê (Pāṭika/Pāthika Sutta, 波梨經)	15	Kinh A-nậu-di (阿夷經), (Đại Chánh 1: 66)	
25	Kinh Ưu-đàm-bà-la Sư tử hống (Udumbarika [Sihanāda] Sutta, 優曇婆邏獅子吼經)	08	Kinh Tán-đa-na (散陀那經), (Đại Chánh 1: 47)	Trung A-hàm 104, Kinh Ưu-đàm-bà-la (優曇婆邏經), (Đại Chánh 1: 591), No.11, Kinh Ni-câu-đa Phạm chí (尼拘陀梵志經), (Đại Chánh 1: 222)
26	Kinh chuyển luân Thánh vương Sư tử hống (Cakka-vatti Sihanāda Sutta, 轉輪聖王獅子吼經)	06	Kinh chuyển luân thánh vương tu hành (轉輪聖王修行經), (Đại Chánh 1: 39)	Trung A-hàm 70, Kinh chuyển pháp luân (轉輪王經), (Đại Chánh 1: 520)
27	Kinh khởi thế nhân bốn (Aggañña Sutta, 起世因本經)	05	Kinh tiểu duyên (小緣經), (Đại Chánh 1: 36)	Trung A-hàm 154, Kinh Bà-la-bà đường (婆羅婆堂經), (Đại Chánh 1: 673), No.10, Kinh bạch y Kim tràng nhị bà-la-môn duyên khởi (白衣金幢二婆羅門緣起經), (Đại Chánh 1: 216)

28	Kinh tự hoan hỷ (<i>Sam-pasādanīya Sutta</i> , 自歡喜經)	18	Kinh tự hoan hỷ (自歡喜經), (Đại Chánh 1: 76)	No.18, Kinh tín Phật công đức (信佛功德經), (Đại Chánh 1: 255), cf, (Tập A-hàm 498), (Đại Chánh 2: 130c)
29	Kinh thanh tịnh (<i>Pāsādika Sutta</i> , 清淨經)	17	Kinh tự thanh tịnh (清淨經), (Đại Chánh 1: 72)	
30	Kinh tướng (<i>Lakkhaṇa Sutta</i> , 相經)			Trung A-hàm 59, Kinh tam thập nhị tướng (三十二相經), (Đại Chánh 1: 493)
31	Kinh giáo thọ Thi-ca-la-việt (<i>Sigalovada Sutta</i> , 教授尸迦羅越經)	16	Kinh thiện sinh (善生經), (Đại Chánh 1: 70)	Trung A-hàm 135, Kinh thiện sinh (善生經), (Đại Chánh 1: 638), No.16, Kinh Thi-ca-la-việt lục phương lễ (尸迦羅越六方禮經), (Đại Chánh 1: 250), No.17, Thiện sinh tử kinh (善生子經), (Đại Chánh 1: 252)
32	Kinh A-tra-nang-chi (<i>Ātānāṭiya Sutta</i> , 阿吒曩胝經)			Kinh Tỳ-sa-môn Thiên vương (毘沙門天王經), bộ 21, quyển 217, Đại Chánh tân tu Đại tạng Kinh
33	Kinh phúng tụng (<i>Saṅgāti Sutta</i> , 諷誦經)	09	Kinh chúng tập (眾集經), (Đại Chánh 1: 49)	No.12, Kinh đại tập pháp môn (大集法門經), (Đại Chánh 1: 226)
34	Kinh thập thượng (<i>Dasut-tara Sutta</i> , 十上經)	10	Kinh thập thượng (十上經), (Đại Chánh 1: 52)	No.13, Kinh thập báo pháp (十報法經), (Đại Chánh 1: 233)

B. Đối chiếu mục lục của Kinh Trường A-hàm với Kinh Trường bộ

Kinh Trường A-hàm		Kinh Trường Bộ	
Stt	Tên kinh	Stt	Tên kinh
Phần 1			
1	Kinh đại bản (大本經)	14	Kinh đại bản (<i>Mahāpadāna</i> , 大本經)
2	Kinh du hành (遊行經)	16	- Kinh đại bát-niết-bàn (<i>Mahāparinibbāna</i> , 大般涅槃經); - Kinh đại Thiện Kiến vương
3	Kinh Điển-tôn (典尊經)	17	(<i>Mahāsudassana Sutta</i> , 大善見王經)
4	Kinh Xà-ni-sa (闍尼沙經)	19	Kinh Đại Điển-tôn (<i>Mahāgovinda Sutta</i> , 大典尊經)
		18	Kinh Xà-ni-sa (<i>Janavasabha Sutta</i> , 闍尼沙經)

Phần 2

- 5 Kinh tiểu duyên (小緣經)
- 6 Kinh chuyển luân thánh vương tu hành (轉輪聖王修行經)
- 7 Kinh Tệ-tú (弊宿經)
- 8 Kinh Tán-đà-na (散陀那經)
- 9 Kinh chúng tập (眾集經)
- 10 Kinh thập thượng (Dasuttara Sutta, 十上經)
- 11 Kinh tăng nhất (增一經)
- 12 Kinh tam tụ (三聚經)
- 13 Kinh đại duyên phương tiện (大緣方便經)
- 14 Kinh Thích-đề-hoàn-nhân vấn (釋提桓因問經)
- 15 Kinh A-nậu-di (阿夷經)
- 16 Kinh thiện sinh (善生經)
- 17 Kinh thanh tịnh (清淨經)
- 18 Kinh tự hoan hỷ (自歡喜經)
- 19 Kinh đại hội (大會經)

Phần 3

- 20 Kinh A-ma-trú (阿摩晝經)
- 21 Kinh Phạm động (梵動經)
- 22 Kinh Chứng Đức (種德經)
- 23 Kinh Cứu-la-đàn-dầu (究羅檀頭經)
- 24 Kinh Kiên-cố (堅固經)
- 25 Kinh lô hình Phạm chí (倮形梵志經)

- 27 Kinh khởi thế nhân bốn (Aggañña Sutta, 起世因本經)
- 26 Kinh chuyển luân Thánh vương Sư tử hống (Cakkavatti Sihanāda Sutta, 轉輪聖王獅子吼經)
- 23 Kinh Tệ-tú (Pāyāsi Sutta, 弊宿經)
- 25 Kinh Ưu-đàm-bà-la Sư tử hống (Udumbarika [Sihanāda] Sutta, 優曇婆邏獅子吼經)
- 33 Kinh phúng tụng (Saṅgāti Sutta, 諷誦經)
- 34 Kinh thập thượng (Dasuttara Sutta, 十上經)
- không có kinh tương đương
- không có kinh tương đương
- 15 Kinh đại duyên (Mahānidāna, 大緣經)
- 21 Kinh Đế-thích sở vấn (Sakkapañña Sutta, 帝釋所問經)
- 24 Kinh Ba-lê (Pāṭika/ Pāthika Sutta, 波梨經)
- 31 Kinh giáo thọ Thi-ca-la-việt (Sigalovada Sutta, 教授尸迦羅越經)
- 29 Kinh thanh tịnh (Pāsādika Sutta, 清淨經)
- 28 Kinh tự hoan hỷ (Sampasādaniya Sutta, 自歡喜經)
- 20 Kinh đại hội (Mahā-samaya Sutta, 大會經)
- 03 Kinh A-ma-trú (Ambbaṭṭha Sutta, 阿摩晝經)
- 01 Kinh Phạm võng (Brahmajāla, 梵網經)
- 04 Kinh Chứng Đức (Soṇadaṇḍanta Sutta, 種德經)
- 05 Kinh Cứu-la-đàn-dầu (Kūṭadanta Sutta, 究羅檀頭經)
- 11 Kinh Kiên-cố (Kevaḍḍha/ Kevaṭṭa Sutta, 堅固經)
- 08 Kinh Ca-diếp Sư tử hống (Kassapa Sihanāda Sutta, 迦叶獅子吼經)

- 26 *Kinh tam minh* (三明經)
 27 *Kinh Sa-môn quả* (沙門果經)
 28 *Kinh Bố-tra-bà-lâu* (布吒婆樓經)
 29 *Kinh Lộ-già* (露遮經)
 Phần 4
 30 *Kinh Thế ký* (世記經)

- 13 *Kinh tam minh* (*Tevijja Sutta*, 三明經)
 02 *Kinh Sa-môn quả* (*sāmaññaphala*, 沙門果經)
 09 *Kinh Bố-tra-bà-lâu* (*Poṭṭhapāda Sutta*, 布吒婆樓經)
 12 *Kinh Lộ-già* (*Lohicca Sutta*, 露遮經)
 27 *Kinh khởi thế nhân bốn* (*Aggañña Sutta*, 起世因本經)

Chùa Giác Ngộ

Thành phố Hồ Chí Minh, ngày 12-9-2019

Cẩn chí

“DIỆT ĐẾ” TRONG KINH TRUNG BỘ VÀ ABHIDHAMMA

ThS. ĐD. Thích Tinh Tuệ

1. PHÂN TÍCH DIỆT ĐẾ TRONG KINH TRUNG BỘ

1.1. Định nghĩa diệt đế trong Kinh Trung Bộ

Diệt đế (*nirodhasacca*) hay khổ diệt thánh đế (*dukkhanirodha-ariyasacca*) là chân lý thứ ba trong bốn chân lý đã được đức Phật - vị Đạo sư đầu tiên khám phá và truyền dạy cho tứ chúng của Ngài nói riêng, cho chư thiên cùng nhân loại nói chung biết được cứu cánh của sự giải thoát, không còn bị trói buộc bởi sự luân hồi sanh tử. Đây cũng là mục tiêu cuối cùng của đời sống phạm hạnh mà phần lớn các thiện gia nam tử gương mẫu xưa cũng như nay, xuất gia và thực hành theo lời dạy của Ngài.

Theo Đế Phân Biệt Tâm Kinh (*Saccavibhaṅgacittasutta*) - số 141, có định nghĩa về diệt đế (*nirodhasacca*) hay khổ diệt thánh đế (*dukkhanirodha-ariyasacca*) như sau:

“Katamañc’āvuso, dukkhanirodham ariyasaccam? Yo tassā yeva taṇhāya asesavirāganirodho cāgo paṭinissaggo mutti anālayo, idaṃ vuccat’āvuso dukkhanirodham ariyasaccam.”¹

“Này chư Hiền, và thế nào là khổ diệt Thánh Đế? Sự diệt tận không còn luyến tiếc tham ái ấy, sự xả ly, sự khí xả, sự giải thoát, sự vô nhiễm (tham ái ấy). Này chư Hiền, như vậy gọi là khổ diệt Thánh Đế.”²

Theo Kinh Chánh Tri Kiến

(*Sammādiṭṭhisutta*) - số 9, diệt đế (*nirodhasacca*) hay khổ diệt thánh đế (*dukkhanirodha-ariyasacca*) còn có một cách gọi khác là khổ diệt (*dukkhanirodha*), như có đoạn kinh định nghĩa:

“Katamo c’āvuso, dukkhanirodho? Yo tassā yeva taṇhāya asesavirāga-nirodho cāgo paṭinissaggo mutti anālayo ayam vuccat’āvuso, dukkhanirodho.”³

“Này chư Hiền, và thế nào là khổ diệt? Sự diệt tận không còn luyến tiếc tham ái ấy, sự xả ly, sự khí xả, sự giải thoát, sự vô nhiễm (tham ái ấy). Này chư Hiền, như vậy gọi là khổ diệt.”

Đối chiếu giữa hai định nghĩa về diệt đế hay khổ diệt thánh đế của hai bài kinh này không có gì sai khác về mặt ngữ nghĩa mà chỉ có khác nhau đôi chút về cách gọi và văn phạm Pāli. Trong Đế Phân Biệt Tâm Kinh (*Saccavibhaṅgacittasutta*) - số 141, diệt đế (*nirodhasacca*) còn được gọi là khổ diệt thánh đế (*dukkhanirodha-ariyasacca*), trong Kinh Chánh Tri Kiến (*Sammādiṭṭhisutta*) - số 9, diệt đế (*nirodhasacca*) còn được gọi là khổ diệt (*dukkhanirodha*). Về mặt văn phạm, diệt đế được Đế Phân Biệt Tâm Kinh dùng từ khổ diệt thánh đế nên có thuật ngữ là “dukkhanirodham ariyasaccam”, còn Kinh Chánh Tri Kiến dùng từ khổ diệt nên có thuật ngữ là “dukkhanirodho”. Tức là chữ “dukkhanirodha” cả hai trường

1. Thích Minh Châu (dịch) (1975), *Kinh Trung Bộ*, tập 3, Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh ấn hành, tr. 252.
2. “Sđđ”, tập 3, tr. 473.

3. Thích Minh Châu (dịch) (1973), *Kinh Trung Bộ*, tập 1, Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh ấn hành, tr. 49.

hợp trong câu đều được chia ở chủ cách, nhưng lại có hai hình thức chia khác nhau. Ở điểm này, nếu xét về mặt văn phạm thì hợp từ “dukkhanirodha” là dạng danh từ nam tính, nên việc chia nó theo chủ cách, số ít “dukkhanirodho” như trong định nghĩa thứ hai là hợp lý.⁴ Còn trong định nghĩa thứ nhất, “dukkhanirodha” cũng ở vị trí là chủ cách, số ít, nhưng lại được chia “dukkhanirodham”, vì trong trường hợp này “dukkhanirodha” đóng vai trò là tính từ bổ nghĩa cho danh từ “ariyassacca” vốn là trung tính nên phải chia như vậy.

Nhìn chung, định nghĩa về diệt đế hay khổ diệt thánh đế của hai bài kinh trên là chỉ cho sự đoạn trừ hoàn toàn ái (*taṇhā*) và đạt được sự giải thoát. Cũng từ ý nghĩa này, nên diệt đế hay khổ diệt thánh đế chính là Niết-bàn (*Nibbāna*), vì Niết-bàn là một trạng thái tịch tịnh, không còn bị phiền não như vô minh và ái v.v... chi phối bởi bất cứ hình thức nào. Như trong Tiểu Kinh Sư Tử Hống (*Cūlasīhanādasutta*) - số 11 có đoạn: “Và Chư Tỷ-kheo, khi một Tỷ-kheo đã đoạn trừ vô minh, đã làm mình sanh khởi, vị ấy do vô minh được đoạn trừ, do mình sanh khởi, nên không chấp thủ dục thủ, không chấp thủ kiến thủ, không chấp thủ giới cấm thủ, không chấp thủ ngã luận thủ. Nhờ không chấp thủ nên không tháo động, nhờ không tháo động, nên tự thân chứng được Niết-bàn.”⁵ Để tìm hiểu rõ về vấn đề này, chúng ta nghiên cứu thêm phần phân tích diệt đế ở mục dưới đây.

1.2. Phân tích sự diệt khổ trong Kinh Trung Bộ

Theo định nghĩa trên, ý nghĩa cao nhất của diệt đế (*nirodhasacca*) là sự đoạn trừ tất cả ái (*taṇhā*) và đạt được sự giải thoát hoàn toàn. Tuy nhiên, để đạt được diệt đế là sự giải thoát với ý nghĩa rất rõ ràng này, hành giả phải tu tập đoạn trừ ái, các kiết sử cùng với những phiền não khác và đạt được sự giải thoát ở từng cấp độ từ thấp đến cao như một số bài kinh Trung bộ trình bày:

4. PED. s.v. *Dukkha*: 324-326.

5. Thích Minh Châu (dịch) (1973), *Kinh Trung Bộ*, tập 1, Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh ấn hành, tr. 67.

- Đại Kinh Tài Dụ (*Mahāsāropamasutta*) - số 29⁶ trình bày về sự đoạn trừ ái, các kiết sử và các phiền não khác ở từng cấp độ:

Thứ nhất, hành giả phải từ bỏ lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng mà mình đang có để dẹp bỏ tâm tham dính mắc vào chúng.

Thứ hai, hành giả phải tiếp tục nỗ lực tu tập để thành tựu giới, loại bỏ những hành động thô thiển bằng thân hoặc bằng khẩu bị điều khiển bởi tư duy bất thiện.

Thứ ba, hành giả cần tiếp tục nỗ lực tu tập để thành tựu thiền định, giúp đè nén hoặc chặn đứng các trạng thái thô thiển của tâm như tham dục, sân hận, hôn trầm và thùy miên...

Thứ tư, hành giả vẫn tiếp tục nỗ lực tu tập để thành tựu tri kiến, tức là thiên nhân để thấy được các loại sắc vi tế hơn và từ đó hành giả loại bỏ dần sự dính mắc đối với những loại sắc thô.⁷

Thứ năm, hành giả phải tiếp tục nỗ lực tu tập để thành tựu thời giải thoát là bốn bậc thiền sắc giới và bốn bậc thiền vô sắc giới để đoạn trừ năm triền cái (*nīvaraṇa*).⁸

Thứ sáu, hành giả tiếp tục nỗ lực tu tập để thành tựu phi thời giải thoát là bốn đạo, bốn quả và Niết-bàn.⁹ Cuối cùng và rõ ràng nhất đó là hành giả thành tựu tâm giải thoát bất động, tức là A-la-hán quả.¹⁰ Đây là sự chứng đạt diệt đế ở cấp độ cao nhất và rõ ràng nhất theo định nghĩa của Đế Phân Biệt Tâm Kinh.

- Kinh Điều Ngự Dị (*Dantabhūmisutta*) - số 125¹¹ trình bày về sự đoạn trừ ái, các kiết sử và các phiền não khác ở từng cấp độ:

Thứ nhất, liên quan đến giới, hành giả sống chế ngự với sự chế ngự của giới bốn, đầy đủ oai nghi chánh hạnh, thấy nguy hiểm trong những lỗi nhỏ nhặt, thọ lãnh và tu học theo các học giới. Thí dụ như vị

6. “Sđđ”, tập 1, tr. 192-197B.

7. Bửu Nam (biên dịch) (2015), *Giảng Giải Kinh Trung Bộ*, tập 1, Nxb. Hồng Đức, tr.468-469.

8. RkumbkERbRB¼Gdækfa (ERb) (2003), *RB¼Gdæk-fabbBa@sÚTnI*, PaK 21, eragBum< km<úCa, TMB&&r 388.

9. RkumbkERbRB¼Gdækfa (ERb) (2003), *RB¼Gdæk-fabbBa@sÚTnI*, PaK 21, eragBum< km<úCa, TMB&&r 388.

10. “Sđđ”, tập 21, tr. 389.

11. Thích Minh Châu (dịch) (1975), *Kinh Trung Bộ*, tập 3, Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh ấn hành, tr.290-302.

Tỳ-kheo hành trì 227 học giới,¹² Tỳ-kheo ni hành trì 311 học giới,¹³ Sa-di hành trì 105 học giới,¹⁴ và người tại gia cư sĩ hành trì ngũ giới hay bát quan trai giới cùng với thập thiện nghiệp.¹⁵ Khi các hành giả an trú được trong tâm thiện bởi sự hành trì giới này thì xem như đã đạt được diệt đế ở cấp độ đầu tiên.

Thứ hai, liên quan đến thiên định, hành giả chọn trú xứ thanh vắng như khu rừng, gốc cây, ngọn núi, hang núi, chỗ hoang vu, bãi tha ma, khóm rừng, ngoài trời, đồng rơm... Và sau khi ăn xong, hành giả ngồi kiết-già, giữ lưng cho thẳng, trú niệm trước mặt để tập gột rửa tâm hết tham ái, sân hận, hôn trầm, thụy miên, trạo cử hối quá và nghi ngờ đối với thiện pháp. Tiếp đó, hành giả tu tập bốn niệm xứ là quán thân trên thân, quán thọ trên các cảm thọ, quán tâm trên tâm, quán pháp trên các pháp cho đến khi chứng đắc được sơ thiền, nhị thiền, tam thiền và tứ thiền. Khi hành giả an trú được trong các tầng thiền này thì xem như đã đạt được diệt đế ở cấp độ thứ hai.

Thứ ba, liên quan đến việc phát triển tuệ quán và chứng đắc Thánh quả, hành giả dựa trên nền tảng trí tuệ và tâm định vốn đã được tích lũy trước đây. Sau đó lần lượt hướng tâm đến túc mạng trí để quán xét về những đời sống quá khứ của mình; hướng tâm đến sanh tử trí để quán về sự sinh tử của chúng sanh do nghiệp chi phối và cuối cùng hướng tâm đến lậu tận trí để biết được khổ, sự tập khởi của khổ, sự diệt khổ và con đường đưa đến sự diệt khổ. Bên cạnh đó, hành giả cũng biết được các lậu hoặc, nguyên nhân khiến các lậu hoặc sanh khởi, sự diệt trừ các lậu hoặc cùng với con đường đưa đến sự đoạn trừ các lậu hoặc. Nhờ biết được các yếu tố trên, hành giả đã đoạn trừ được dục lậu, hữu lậu, vô minh

lậu và đạt được trạng thái tịch tịnh, là Niết-bàn hay diệt đế. Đây là sự chứng đạt được diệt đế ở cấp độ cao nhất và rốt ráo nhất theo định nghĩa của Đế Phân Biệt Tâm Kinh.

- Kinh Ước Nguyện (*Ākaṅkheyyasutta*) - số 7¹⁶ trình bày cụ thể về những trình tự đoạn trừ các kiết sử hay phiền não tham, sân, si và đạt được diệt đế, khi hành giả đã có giới làm nền tảng như:

Thứ nhất, bậc thánh Dự lưu (*Sotāpanna*) đoạn trừ được ba hạ phần kiết sử là thân kiến, hoài nghi và giới cấm thủ. Nhờ sự giải thoát do đoạn trừ các loại ái: Thân kiến là sự chấp sai cho rằng “thân ngũ uẩn là ta”; hoài nghi là sự nghi ngờ về đời sống quá khứ, hiện tại hay vị lai, nghi ngờ về nghiệp báo, về lý duyên khởi...; Giới cấm thủ là sự chấp giữ những hạnh tu sai lầm như khổ hạnh ép xác hoặc cách sống lợi dưỡng. Nhờ đạt được sự giải thoát này, hành giả không còn bị tái sanh vào cõi khổ và chắc chắn sẽ hướng đến chánh giác.

Thứ hai, bậc thánh Nhất lai (*Sakadāgāmi*) làm muội lược thêm hai hạ phần kiết sử là dục ái và sân hận. Nhờ đạt được sự giải thoát này nên hành giả chỉ còn sanh trở lại cõi dục giới một lần và đoạn tận được nguyên nhân sanh khổ hay diệt đế.

Thứ ba, bậc thánh Bất lai (*Anāgāmi*) đoạn trừ hoàn toàn năm hạ phần kiết sử. Nhờ đạt được sự giải thoát do sự đoạn trừ năm kiết sử có cả tham, sân, si ở mức độ thô thiển này, hành giả sau khi chết sẽ tái sanh về cõi Phạm thiên và chứng được Niết-bàn tại đây mà không còn sanh trở lại cõi dục giới.

Thứ tư, bậc thánh A-la-hán (*Arahanta*) đoạn trừ được tất cả mười kiết sử là thân kiến (*sakkāyadiṭṭhi*), hoài nghi (*vicikicchā*), giới cấm thủ (*sīlabbatapa-rāmāsa*), dục ái (*kāmarāga*), sân hận (*paṭigha*), ái sắc (*rūparāga*), ái vô sắc (*arūparāga*), ngã mạn (*māna*), phóng dật (*uddhacca*) và vô minh (*avijjā*).¹⁷ Đây là giai đoạn giải thoát mà ái,

12. Xem chi tiết, Indacanda (dịch) (2014), *Phân Tích Giới Tỳ Khưu*, tập 1, 2, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội.

13. Xem chi tiết, Indacanda (dịch) (2014), *Phân Tích Giới Tỳ Khưu Ni*, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội.

14. Xem chi tiết, Thích Giác Giới (biên soạn) (2007), *Lược Nghi Sa Di*, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, tr. 18-82.

15. Xem chi tiết, Thích Giác Giới (biên soạn) (2006), *Cư Sĩ Giới Pháp*, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội.

16. Thích Minh Châu (dịch) (1973), *Kinh Trung Bộ*, tập 1, Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh ấn hành, tr. 33.

17. Xem chi tiết, Thích Giác Giới (soạn dịch) (2005), *Kho Tàng Pháp Học*, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, tr. 368-369.

các kiết sử và các phiền não được đoạn trừ hoàn toàn và hành giả đạt được diệt đế ở mức độ cao nhất.

Từ cách phân tích về diệt đế của các bài kinh trên, chúng ta thấy rằng, để đạt được sự giải thoát ở mức độ cao nhất thì hành giả vừa phải nỗ lực đoạn trừ tận gốc ái, các kiết sử và các phiền não qua nhiều giai đoạn khác nhau, vừa phải từ bỏ ngay cả những thiện pháp đã có ở bậc thấp và hướng đến việc chứng đắc những thiện pháp cao hơn và cuối cùng là thánh quả A-la-hán. Điều này làm chúng ta nhớ lại thí dụ về chánh pháp như là chiếc bè để qua sông, được đề cập trong Kinh Xà Dụ (*Alaggadūpamasutta*) - số 22: “Cũng vậy, này chư Tỷ-kheo, Ta thuyết pháp như chiếc bè để vượt qua, không phải để nắm giữ lấy. Chư Tỷ-kheo, các người cần hiểu ví dụ cái bè. Chánh pháp còn phải bỏ đi, huống nữa là phi pháp.”¹⁸

Có lẽ do có sự phân tích về diệt đế như thế này, nên trong một số bộ Chú giải y cứ vào đây và cho biết rằng, có năm giai đoạn giải thoát¹⁹ là:

- Giải thoát tạm thời (*tadaṅgavimutti*) là sự giải thoát do như lý tác ý hay quán xét những sự vật, hiện tượng đang diễn ra, dù hài lòng hay không hài lòng bằng tâm thiện thọ hỷ hoặc thọ xả.

- Giải thoát bằng năm chi thiền (*vikkhambhanavimutti*) là sự giải thoát do tu tập chứng đắc thiền định và đoạn trừ được năm triền cái theo tuần tự năm chi thiền: Chi tầm đoạn trừ được hôn thụ cái, chi tứ đoạn trừ được hoài nghi cái, chi hỷ đoạn trừ được sân độc cái, chi lạc đoạn trừ được trạo hối cái, chi định đoạn trừ được dục dục cái.

- Giải thoát do đoạn trừ (*samucchedavimutti*) là sự giải thoát do đạo tuệ sanh khởi đoạn trừ các phiền não tham, sân, si.

- Giải thoát do đắc quả (*paṭipassaddhivimutti*) là sự giải thoát sanh khởi sau khi tâm đạo đã đoạn trừ phiền não và tâm quả sanh khởi.

- Giải thoát do vô dư Niết-bàn (*nissaraṇavimutti*), tức là sự giải thoát do chứng được thánh quả A-la-hán và viên tịch, không còn thân năm uẩn.

Quan điểm về sự giải thoát hay diệt đế là sự đoạn trừ ái và các phiền não ở nhiều giai đoạn khác nhau này cũng được các học giả như Ngài Mahāsi đồng tình và trình bày quan điểm của mình trong tác phẩm Giảng Giải Kinh Chuyển Pháp Pháp Luân. Theo Ngài, sự đoạn trừ hoàn toàn ái là hình thức diệt đế cao tốt nhất của bậc thánh A-la-hán. Tuy nhiên, vẫn còn những hình thức diệt đế thấp hơn như là sự diệt ái bằng Bất lai đạo (*Anāgāmi magga*), sự diệt ái bằng Nhất lai đạo (*Sakadāgāmi magga*), sự diệt ái bằng Dự lưu đạo (*Sotāpatti magga*) và sự diệt ái bằng hình thức thiền tập khi hành giả phát triển tuệ quán thấy được sự vô thường (*anicca*) của thân năm uẩn hay danh (*nāma*) và sắc (*rūpa*), hoàn toàn không có ta, không có cái của ta, chúng chỉ vận hành theo Lý duyên khởi (*Paṭiccasamuppāda*).²⁰

2. PHÂN TÍCH DIỆT ĐẾ TRONG ABHIDHAMMA

2.1. Định nghĩa diệt đế trong Abhidhamma

Trong Bộ Phân Tích (*Vibhaṅga*), bộ thứ hai của Tạng Abhidhamma có các định nghĩa cơ bản về diệt đế như sau:

- Sự đoạn trừ ái gọi là diệt đế.²¹
- Sự đoạn trừ ái và các phiền não còn lại gọi là diệt đế.²²
- Sự đoạn trừ ái, các phiền não còn lại, các pháp bất thiện còn lại gọi là diệt đế.²³
- Sự đoạn trừ ái, các phiền não còn lại, các pháp bất thiện còn lại, ba căn thiện cảnh lậu gọi là diệt đế.²⁴
- Sự đoạn trừ ái, các phiền não còn lại, các pháp bất thiện còn lại, ba căn thiện cảnh lậu, các pháp thiện cảnh lậu còn lại

20. Thích Pháp Thông (dịch) (2012), *Giảng Giải Kinh Chuyển Pháp Luân*, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, tr. 268-269.

21. Thích Tịnh Sự (dịch) (1992), *Bộ Phân Tích*, tập 1, Thành Hội Phật Giáo TP. Hồ Chí Minh ấn hành, tr. 171.

22. “Sđđ”, tập 1, 173.

23. “Sđđ”, tập 1, tr. 174.

24. Thích Tịnh Sự (dịch) (1992), *Bộ Phân Tích*, tập 1, Thành Hội Phật Giáo TP. Hồ Chí Minh ấn hành, tr. 175.

18. Thích Minh Châu (dịch) (1973), *Kinh Trung Bộ*, tập 1, Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh ấn hành, tr.135.

19. Thích Pháp Minh (dịch) (2012), *Chú Giải Kinh Pháp Cú*, tập 2, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, tr. 237.

gọi là diệt đế.²⁵

Trong năm định nghĩa này, chúng ta thấy rằng định nghĩa đầu tiên ngắn gọn nhất, tức là chỉ cần đoạn trừ được ái (*taṇhā*) gọi là diệt đế giống như định nghĩa về diệt đế trong Kinh Trung Bộ. Tuy nhiên trong các định nghĩa còn lại của Abhidhamma cho thấy rằng, không phải chỉ có sự đoạn trừ ái được gọi là diệt đế mà còn có sự đoạn trừ các phiền não, các pháp bất thiện và ngay cả các pháp thiện hiệp thể khi sanh khởi thì hành giả cũng cần phải có chánh niệm, tỉnh giác quán thấy rằng: “Đây chỉ là sự vận hành của danh và sắc”. Như trong định nghĩa thứ hai, bên cạnh ái còn có thêm phần “các phiền não còn lại” gọi là diệt đế. Trong định nghĩa thứ ba, lấy định nghĩa thứ hai và thêm phần “các pháp bất thiện còn lại” gọi là diệt đế. Trong định nghĩa thứ tư, lấy định nghĩa thứ ba và thêm phần “ba căn thiện cảnh lậu” gọi là diệt đế. Trong định nghĩa thứ năm, lấy định nghĩa thứ tư và thêm phần “các pháp thiện cảnh lậu còn lại” gọi là diệt đế.

Nhìn chung, các định nghĩa trên về diệt đế của Abhidhamma có thể giúp chúng ta hiểu rõ rằng, diệt đế chính là sự đoạn trừ ái, các phiền não và các tâm bất thiện ở từng cấp độ khác nhau và cao nhất, rốt ráo nhất là sự đoạn trừ tất cả chúng. Để hiểu rõ về vấn đề này, chúng ta tìm hiểu thêm qua phân phân tích diệt đế dưới đây.

2.2. Phân tích sự diệt khổ trong Abhidhamma

Trong Bộ Phân Tích (*Vibhaṅga*) của Tạng Abhidhamma, khi phân tích về diệt đế (*nirodhasacca*), bộ này chỉ phân tích bằng cách đưa ra các định nghĩa của diệt đế như đã được liệt kê ở phần trên và sau đó là phần vấn đáp về sự diệt khổ liên quan đến một vài Đầu đề tam (*Tikamātikā*) và Đầu đề nhị (*Dukamātikā*) rất ngắn gọn và khó hiểu. Do đó trong phần này, người viết sẽ phân tích thêm về diệt đế (*nirodhasacca*) bằng cách dựa trên định nghĩa tổng quát nhất của Tạng Abhidhamma trong Bộ Phân

Tích cùng với một số Đầu đề tam và Đầu đề nhị tiêu biểu.

Có một định nghĩa khái quát nhất về diệt đế của Abhidhamma trong Bộ Phân Tích: “Ở ĐÂY, THẾ NÀO LÀ KHỔ DIỆT? Sự đoạn trừ ái, các phiền não còn lại, các pháp bất thiện còn lại, ba căn thiện cảnh lậu, các pháp thiện cảnh lậu còn lại. Đây gọi là khổ diệt.” [48, 1, tr.176] Để hiểu rõ về diệt đế, chúng ta cần phân tích định nghĩa này một cách chi tiết như sau:

- Sự đoạn trừ ái gọi là diệt đế. Theo Abhidhamma, diệt đế (*nirodha-sacca*) chính là Niết-bàn (*Nibbāna*). Vì Niết-bàn là trạng thái tịch tịnh, không còn bị trói buộc bởi tham ái và cũng là một trong bốn pháp chân đế hay đệ nhất nghĩa đế (*paramatthasacca*), như có đoạn kinh văn đề cập: “Theo đệ nhất nghĩa đế, các pháp thuộc Abhidhamma có bốn tất cả: Tâm, Tâm sở, Sắc và Niết-bàn.”²⁶ Cũng theo Abhidhamma, Niết-bàn (*Nibbāna*) nếu gọi theo thực tính pháp (*sabhāvadhamma*) chỉ có một là tịch tịnh (*santi*); nếu gọi theo phương thức tự kinh nghiệm trước và sau khi chết thì Niết-bàn có hai: Hữu dư y Niết-bàn (*Sa-upādisesanibbāna*) và Vô dư y Niết-bàn (*Anupādisesanibbāna*); còn nếu gọi theo hành tướng thì Niết-bàn có ba: Không (*Suññata*), Vô tướng (*Animitta*), Vô Nguyện (*Appaṇihita*)²⁷

Để đạt được diệt đế hoặc Niết-bàn một cách rốt ráo theo định nghĩa này, hành giả phải đoạn trừ tất cả ái (*taṇhā*) tức là tâm sở tham (*lobhacetasika*) sanh khởi trong 8 tâm tham (*lobhacitta*) cùng với các tâm sở đồng sanh khác thuộc tham phần (*lotika*), si phần (*mocatuka*) và hôn phần (*thīduka*).

- Sự đoạn trừ các phiền não còn lại gọi là diệt đế. Theo Bộ Phân Tích (*Vibhaṅga*), các pháp phiền não là mười loại phiền não gồm tham (*lobha*), sân (*dosa*), si (*moha*), mạn (*māna*), kiến (*diṭṭhi*), hoài nghi (*vicikicchā*), hôn trầm (*thīna*), trạo cử (*uddhacca*), vô tâm

25. *Sđđ*”, tập 1, tr. 176.

26. Thích Minh Châu (2005), *Thắng Pháp Tập Yếu Luận*, tập 1, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, tr. 20.

27. “*Sđđ*”, tập 2, tr. 42.

(*ahirika*), vô quý (*anottappa*).²⁸ Trong mười loại phiền não, nếu kể theo pháp thực tính thì tham (*lobha*) là tâm sở tham, mạn (*māna*) là tâm sở ngã mạn, kiến (*diṭṭhi*) là tâm sở tà kiến, thuộc nhóm tâm sở tham phần và chỉ sanh khởi trong 8 tâm tham; sân (*dosa*) là tâm sở sân, thuộc nhóm tâm sở sân phần và chỉ sanh khởi trong 2 tâm sân; hoài nghi (*vicikicchā*) là tâm sở hoài nghi và chỉ sanh khởi trong tâm si câu hành xả tương ưng hoài nghi; hôn trầm (*thīna*) là tâm sở hôn trầm, thuộc nhóm tâm sở hôn phần và chỉ sanh khởi trong các tâm bất thiện hữu trợ như 4 tâm tham hữu trợ và 1 tâm sân hữu trợ; si (*moha*) là tâm sở si, trạo cử (*uddhacca*) là tâm sở trạo cử hay phóng dật, vô tầm (*ahirika*) là tâm sở vô tầm, vô quý (*anottappa*) là tâm sở vô quý, thuộc nhóm tâm sở si phần và cũng là nhóm tâm sở bất thiện biến hành sanh khởi trong tất cả 12 tâm bất thiện: 8 tâm tham, 2 tâm sân và 2 tâm si.

Liên quan đến nội dung định nghĩa: “Sự đoạn trừ các phiền não còn lại gọi là diệt đế” cho thấy rằng, diệt đế được trình bày ở nhiều cấp độ khác nhau, tùy thuộc vào các phiền não mà hành giả đã đoạn trừ được chúng và chứng ngộ Niết-bàn. Về cấp độ đoạn trừ phiền não và chứng diệt đế hay Niết-bàn của các hành giả như sau:

- Bậc thánh Dự lưu (*Sotāpanna*) đoạn trừ được phiền não tham (*lobha*), kiến (*diṭṭhi*) sanh khởi trong 4 tâm tham tương ưng tà kiến và phiền não hoài nghi trong tâm si câu hữu với xả tương ưng hoài nghi. Do 4 tâm tham tương ưng tà kiến này đã bị đoạn trừ tận gốc nên các phiền não hôn trầm, si, trạo cử, vô tầm, vô quý sanh khởi cùng với các tâm này cũng không còn cơ hội sanh khởi. Đây là sự đoạn trừ phiền não và chứng đạt được diệt đế của bậc thánh đầu tiên.

- Bậc thánh Nhất lai (*Sakadāgāmi*) làm suy yếu sức mạnh của phiền não sân (*dosa*) sanh khởi trong 2 tâm sân. Do 2 tâm sân

đã suy yếu nên các phiền não hôn trầm, si, trạo cử, vô tầm, vô quý sanh khởi cùng với các tâm này cũng bị suy yếu. Đây là sự đoạn trừ phiền não và chứng đạt được Niết-bàn của bậc thánh thứ hai.

- Bậc thánh Bất lai (*Anāgāmi*) đoạn trừ tận gốc phiền não sân (*dosa*) sanh khởi trong 2 tâm sân. Do 2 tâm sân đã bị đoạn trừ tận gốc nên các phiền não hôn trầm, si, trạo cử, vô tầm, vô quý không còn cơ hội để sanh khởi với các tâm này nữa. Đây là sự đoạn trừ phiền não và chứng đạt được diệt đế của bậc thánh thứ ba.

- Bậc thánh A-la-hán (*Arahanta*) đoạn trừ tận gốc các phiền não còn lại gồm tham (*lobha*), mạn (*māna*), sanh khởi trong 4 tâm tham bất tương tà kiến. Do 4 tâm tham bất tương ưng tà kiến này đã bị đoạn trừ tận gốc nên các phiền não hôn trầm, si, trạo cử, vô tầm, vô quý sanh khởi cùng với các tâm này cũng không còn cơ hội sanh khởi. Đây là sự đoạn trừ phiền não và chứng đạt được Niết-bàn của bậc thánh thứ tư.

- Lại nữa, bậc thánh A-la-hán dù đã đoạn trừ tận gốc mười loại phiền não thuộc về tham, sân, si, nhưng vì còn thân ngũ uẩn nên các Ngài vẫn phải chịu đau khổ: khi cơ thể bị bệnh do thời tiết, vật thực hay những bất thiện nghiệp trước đã tạo có điều kiện trở quả. Thí dụ: Khi đức Phật dùng vật thực do thợ rèn Cunda cúng dường, sau đó Ngài bị bệnh lý huyết, làm cho cơ thể rất đau đớn, khiến Ngài phải chánh niệm tỉnh giác, nhẫn nại, chịu đựng cơn bệnh - được ghi lại trong Kinh Đại Bát Niết-Bàn (*Mahāparinibbānasutta*) - số 16.²⁹ Hoặc Ngài Āṅgulimāla dù đã chứng đắc thánh quả A-la-hán, nhưng khi đi khát thực trong thành Xá-vệ (*Sāvatthi*) vẫn bị dân chúng ném đất, đá, quăng gậy trúng, làm chảy máu đầu, bình bát bị bể, ngoại y bị rách, khiến Ngài rất đau đớn - được ghi lại trong Kinh Āṅgulimāla (*Āṅgulimālasutta*) - số 86.³⁰ Sự đau khổ này chỉ chấm dứt khi bậc thánh

28. Thích Tịnh Sự (dịch) (1992), *Bộ Phân Tích*, tập 1, Thành Hội Phật Giáo TP. Hồ Chí Minh ấn hành, tr. 319.

29. Thích Minh Châu (dịch) (2002), *Kinh Trường Bộ*, tập 1, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, tr. 539.

30. Thích Minh Châu (dịch) (1974), *Kinh Trung Bộ*, tập 2, Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh ấn hành, tr. 97.

A-la-hán viên tịch, không còn thân năm uẩn hay còn gọi là Vô dư y Niết-bàn.

Cách phân tích về các cấp độ chứng diệt để hay Niết-bàn theo sự đoạn trừ phiền não này phù hợp với sự giải thích về diệt để hay Niết-bàn có hai loại là Hữu dư y Niết-bàn (*Sa-upādisesanibbāna*) và Vô dư y Niết-bàn (*Anupādisesanibbāna*) trong Thắng Pháp Tập Yếu Luận (*Abhidhammattha-saṅgaha*), như có đoạn kinh văn trình bày: “Nibbāna do các vị Sotāpanna, Sakadāgāmi, và Anāgāmi chứng ngộ thuộc Sa-upādisesanibbānadhātu vì còn thân và còn phiền não. Nibbāna của các vị A-la-hán cũng vẫn là Sa-upādisesa-nibbānadhātu vì các vị vẫn còn thân. Chỉ có Niết-bàn của vị A-la-hán sau khi chết mới gọi là Anupādisesanibbānadhātu.”³¹

- Sự đoạn trừ các pháp bất thiện còn lại gọi là diệt để. Theo Abhidhamma, các pháp bất thiện là 12 tâm bất thiện (*akusalacitta*)³² cùng với 27³³ tâm sở phối hợp.³⁴

Lại nữa, theo Tam đề tri kiến (*Dassan-atika*),³⁵ có các câu pháp “Các pháp đáng do tri kiến đoạn trừ (*dassanena pahātabbā dhammā*)” và “Các pháp đáng do tu tiến đoạn trừ (*bhāvanāya pahātabbā dhammā*)” cho biết thêm rằng, 12 tâm bất thiện cùng với 27 tâm sở phối hợp là những pháp mà các hành giả cần phải tu tập để đoạn trừ ở nhiều cấp bậc khác nhau phù hợp với định nghĩa về diệt để: “Sự đoạn trừ các pháp bất thiện còn lại gọi là diệt để.”³⁶

Về cách đoạn trừ các pháp bất thiện thì tùy thuộc vào các hành giả đã đoạn trừ được tập đế và chứng ngộ Niết-bàn như sau:

31. Thích Minh Châu (2005), *Thắng Pháp Tập Yếu Luận*, tập 2, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, tr. 45.

32. 12 tâm bất thiện (*akusalacitta*) gồm: 8 tâm tham (*lobhacitta*), 2 tâm sân (*dosacitta*), 2 tâm si (*mohacitta*).

33. 27 tâm sở phối hợp gồm: 13 tâm sở tỵ tha (*aññasamācetasika*) và 14 tâm sở bất thiện (*akusalacetāsika*).

34. Thích Tịnh Sự (dịch) (1990), *Bộ Pháp Tụ*, Thành Hội Phật Giáo TP. Hồ Chí Minh ấn hành, tr. 121-139.

35. Tam đề tri kiến (*dassanatikā*) có các câu pháp là các pháp đáng do trí kiến đoạn trừ, các pháp đáng do tu tiến đoạn trừ và các pháp không đáng tri kiến, không đáng tu tiến đoạn trừ.

36. Thích Tịnh Sự (dịch) (1990), *Bộ Pháp Tụ*, Thành Hội Phật Giáo TP. Hồ Chí Minh ấn hành, tr.357.

Bậc thánh Dự lưu (*Sotāpanna*) đã đoạn trừ 4 tâm tham tương ưng tà kiến và tâm si câu hành xả tương hoại nghi cùng với 22 tâm sở phối hợp (trừ nhóm tâm sở sân phần và tâm sở ngã mạn).

Bậc thánh Nhất lai (*Sakadāgāmi*) làm cho suy yếu sức mạnh của 2 tâm sân và 4 tâm tham bất tương ưng tà kiến sanh khởi để hưởng thụ ngũ dục cùng với các tâm sở đồng sanh.

Bậc thánh Bất lai (*Anāgāmi*) đã đoạn trừ 2 tâm sân và 4 tâm tham bất tương ưng tà kiến sanh khởi để hưởng thụ ngũ dục cùng với các tâm sở đồng sanh.

Bậc thánh A-la-hán (*Arahanta*) đã đoạn trừ tận gốc các pháp bất thiện còn lại trong đó có 4 tâm tham bất tương ưng tà kiến sanh khởi trong tất cả các hình thức tâm tham còn lại, tâm si câu hành xả tương ưng phóng dật cùng với 21 tâm sở phối hợp gồm 13 tâm sở tỵ tha, 4 tâm sở si phần, tâm sở tham, tâm sở ngã mạn và 2 tâm sở hôn phần.

- Sự đoạn trừ ba căn thiện cảnh lậu và các pháp thiện cảnh lậu còn lại gọi là diệt để. Theo Tụ nhân (*Hetugocchaka*), trong Nhị đề nhân (*Hetu-ḍuka*)³⁷ có câu pháp “Các pháp nhân (*hetū dhammā*)” cho biết, có ba căn thiện (*kusalāmūla*) là căn vô tham, căn vô sân, căn vô si; hay ba nhân thiện (*kusalā-hetu*) là nhân vô tham, nhân vô sân và nhân vô si.³⁸

Đối với ba căn thiện hay ba nhân thiện này, Bộ Pháp Tụ (*Dhamma-saṅgaṇi*) còn cho biết rằng, khi chúng sanh khởi sẽ đồng sanh với 17 tâm thiện hiệp thể cùng với 38 tâm sở phối hợp và 20 tâm thiện siêu thể cùng với 36 tâm sở phối hợp.³⁹

Liên quan đến 17 tâm thiện hiệp thể cùng với 38 tâm sở phối hợp và 20 tâm thiện siêu thể cùng với 36 tâm sở phối hợp, trong Tam đề thiện (*Kusalatikā*) cho biết rằng, các tâm thiện và những tâm sở tương ưng này thuộc về các pháp thiện.⁴⁰

37. Nhị đề nhân có hai câu pháp là các pháp nhân và các pháp phi nhân.

38. Thích Tịnh Sự (dịch) (1990), *Bộ Pháp Tụ*, Thành Hội Phật Giáo TP. Hồ Chí Minh ấn hành, tr.277.

39. “*Sdd*”, tr.277-284.

40. “*Sdd*”, tr. 24-120.

Tuy nhiên, nếu dựa theo định nghĩa “Sự đoạn trừ ba căn thiện cảnh lậu và các pháp thiện cảnh lậu còn lại gọi là diệt để” thì ba căn thiện hay ba nhân thiện và các pháp thiện thuộc cảnh lậu chỉ là 17 tâm thiện hiệp thế⁴¹ và 38 tâm sở⁴² phối hợp đồng sanh với ba căn thiện hay ba nhân thiện.

Vì theo Tụ lậu (*Āsavagocchaka*), trong Nhị đề lậu (*Āsavaduka*)⁴³ và Nhị đề cảnh lậu (*Sasavaduka*)⁴⁴ cho biết rằng, có bốn loại lậu hoặc gồm dục lậu và hữu lậu là tâm sở tham, kiến lậu là tâm sở tà kiến, vô minh lậu là tâm sở si. Các pháp lậu này chỉ biết được 17 tâm thiện hiệp thế cùng với các tâm sở phối hợp đồng sanh với ba căn thiện hay ba nhân thiện, bởi thế nên chúng mới trở thành cảnh lậu.⁴⁵

Do vậy, để ba căn thiện hay ba nhân thiện và các pháp thiện này không trở thành cảnh lậu, không bị tham, tà kiến và si sai khiến, hành giả phải có chánh niệm, tỉnh giác phát triển các loại tuệ quán hay các loại trí⁴⁶ như đã được đề cập trong Thắng Pháp Tập Yếu Luận (*Abhidhammatthasaṅgaha*).⁴⁷ hay Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*),⁴⁸ để thấy rằng: “Đây chỉ là sự vận hành của danh và sắc, chúng là vô thường, không có ta, không có cái của ta”, khi các pháp thiện đồng sanh với ba căn thiện hay ba nhân thiện sanh khởi, thúc đẩy thực hiện những

hành động thiện bằng thân, khẩu hoặc ý. Đây là sự chứng đắc diệt để của hành giả ở cấp độ tâm thiện hiệp thế. Điều này cũng được sự chấp nhận của các Nhà chú giải thông qua cách trình bày về năm sự giải thoát, trong đó có sự giải thoát tạm thời bằng tâm thiện hiệp thế⁴⁹ và sự diệt ái bằng hình thức thiền tập khi hành giả có tuệ quán thấy được sự vô thường của danh sắc theo quan điểm của các học giả như Ngài Mahāsi⁵⁰ v.v...

3. ỨNG DỤNG TU TẬP DIỆT ĐỂ TRONG KINH TRUNG BỘ VÀ ABHIDHAMMA

3.1. Ứng dụng tu tập diệt để trong Kinh Trung Bộ

Theo Kinh Niệm Xứ (*Satipaṭṭhānasutta*) - số 10, có đoạn trình bày phương pháp tu tập về Tứ đế như sau: “Này các Tỷ-kheo, thế nào là Tỷ-kheo sống quán pháp trên các pháp đối với Bốn Sự Thật? Này các Tỷ-kheo, ở đây vị Tỷ-kheo như thật biết: “Đây là Khổ”; như thật biết: “Đây là Khổ tập”; như thật biết: “Đây là Khổ diệt”; như thật biết: “Đây là con đường đưa đến Khổ diệt.””⁵¹

Trong đoạn kinh trên, câu “Vị Tỷ-kheo như thật biết: “Đây là Khổ diệt”” là cách thức tu tập về diệt để (*nirodhasacca*). Nghĩa là hành giả cần phải có trí tuệ nhận biết rằng, mình đang tu tập ở cấp độ nào, đã dẹp bỏ hay đoạn trừ được các phiền não cùng các kiết sử nào; và các phiền não, các kiết sử nào cần phải tiếp tục dẹp bỏ hay đoạn trừ, để tự mình nỗ lực tu tập làm cho giới, định và tuệ có sức mạnh hơn nữa nhằm hướng đến mục đích cuối cùng của đời sống phạm hạnh đó là sự giải thoát hoàn toàn khỏi sự trói buộc của ái, các phiền não và các kiết sử. Điển hình như trong Đại Kinh Tài Dụ (*Mahāsāropamasutta*) - số 29⁵² cho biết rằng, nhờ biết được đây là

41. 17 tâm thiện hiệp thế gồm: 8 tâm thiện dục giới (*kāmāvacarakusalacitta*), 5 tâm thiện sắc giới (*rūpāvacarakusalacitta*) và 4 tâm thiện vô sắc giới (*arūpāvacarakusalacitta*).

42. 36 tâm sở phối hợp gồm: 13 tâm sở tợ tha (*aññasamānacetāsika*) và 25 tâm sở tịnh hảo (*sobhaṇasādhāraṇacetāsika*).

43. Nhị đề lậu có hai câu pháp là các pháp lậu và các pháp phi lậu.

44. Nhị đề cảnh lậu có hai câu pháp là các pháp có cảnh lậu và các pháp phi cảnh lậu.

45. Thích Tịnh Sự (dịch) (1990), *Bộ Pháp Tụ*, Thành Hội Phật Giáo TP. Hồ Chí Minh ấn hành, tr.287-291.

46. Có mười loại trí được đề cập trong *Thắng Pháp Tập Yếu Luận*: 1) Tư duy trí (*sammassanañāṇa*); 2) Sanh diệt trí (*udayabbhayañāṇa*); 3) Hoại trí (*bhaṅgañāṇa*); 4) Bồ úy trí (*bhayañāṇa*); 5) Quá hoạn trí (*ādīnavañāṇa*); 6) Yếm ly trí (*nibbidāñāṇa*); 7) Thoát dục trí (*muñcītukammyatāñāṇa*); 8) Giãn trạch trí (*paṭisaṅkhārāñāṇa*); 9) Hành xả trí (*saṅkhārupekkhāñāṇa*); 10) Thuận thứ trí (*anulomañāṇa*).

47. Thích Minh Châu (2005), *Thắng Pháp Tập Yếu Luận*, tập 2, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, tr.136-137.

48. Thích Nữ Trí Hải (dịch) (2001), *Thanh Tịnh Đạo*, tập 2, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, tr. 1063.

49. Thích Pháp Minh (dịch) (2012), *Chú Giải Kinh Pháp Cú*, tập 2, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, tr. 237.

50. Thích Pháp Thông (dịch) (2012), *Giảng Giải Kinh Chuyển Pháp Luân*, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, tr. 268-269.

51. Thích Minh Châu (dịch) (1973), *Kinh Trung Bộ*, tập 1, Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh ấn hành, tr. 62.

52. “Sđđ”, tập 1, tr. 192.

lợi lộc, danh vọng phát sanh do sự tu tập nên hành giả từ bỏ chúng để dẹp bỏ tâm tham đắm trong việc hưởng thụ ngũ dục và tiếp tục tu tập để thành tựu về giới. Khi thành tựu về giới, hành giả biết rõ “Đây chỉ là sự đoạn trừ phiền não ở mức độ thô thiển bộc lộ ra bằng thân hoặc bằng khẩu” và tiếp tục tu tập để thành tựu được thiền định. Khi thành tựu thiền định, hành giả biết rõ “Đây chỉ là sự đoạn trừ phiền não ở mức độ nhất tâm” và tiếp tục nỗ lực tu tập để thành tựu tri kiến là có thiên nhãn, thấy các sắc vi tế mà mắt thường không thể nhìn thấy được, làm cho mình không còn dính mắc với các sắc thô thiển. Khi thành tựu tri kiến, hành giả biết rõ “Đây chỉ là sự đoạn trừ phiền não ở mức độ tri kiến” và tiếp tục tu tập thì chứng được thời giải thoát đó là bốn bậc thiền sắc giới và bốn bậc thiền vô sắc. Khi thành tựu thời giải thoát, hành giả cũng biết rõ “Đây chỉ là sự đoạn trừ phiền não ở mức độ thiền chỉ tịnh” và tiếp tục tu tập thì chứng được phi thời giải thoát tức là bốn đạo, bốn quả và Niết-bàn và sau đó là tâm giải thoát bất động là A-la-hán quả. Khi chứng được phi thời giải thoát và tâm giải thoát bất động thì hành giả cũng biết rõ “Đây là sự đoạn trừ tất cả các phiền não và đạt được mục đích cuối cùng của đời sống phạm hạnh.”

Hoặc trong Kinh Ước Nguyện (*Ākaṅkheyyasutta*) - số 7⁵³ cũng cho biết rằng, trên nền tảng của giới, hành giả biết rõ mình đang có giới và nỗ lực tu tập phát triển tuệ quán chứng được Dự lưu quả – đoạn trừ được ba kiết sử là thân kiến, hoài nghi và giới cấm thủ. Khi chứng được Dự lưu quả, hành giả biết rõ “Đây là Dự lưu quả và còn có những thánh quả khác cao hơn cần phải tu chứng”, nên vị này tiếp tục nỗ lực tu tập và chứng được Nhất lai quả – làm cho suy yếu hai hạ phần kiết sử còn lại là dục ái và sân hận. Khi chứng được Nhất lai quả, hành giả cũng biết rõ “Đây là Nhất lai quả và còn có những thánh quả khác

cao hơn cần phải tu chứng”, nên vị này tiếp tục nỗ lực tu tập và chứng được Bất lai quả – đoạn trừ được hoàn toàn năm hạ phần kiết sử. Khi chứng được Bất lai quả, hành giả cũng biết rõ “Đây là Bất lai quả và còn có những thánh quả khác cao hơn cần phải tu chứng”, nên vị này nỗ lực tu tập và cuối cùng chứng được A-la-hán quả – đoạn trừ hoàn toàn mười kiết sử thuộc cả phần thô lẫn phần tế. Khi chứng được A-la-hán quả, hành giả cũng biết rõ “Đây là sự đoạn trừ hoàn toàn các kiết sử và đạt được mục đích cuối cùng của đời sống phạm hạnh.”

Lại nữa, cách tu tập này cũng giúp cho hành giả tránh được sự nhầm lẫn là đã đạt được sự giải thoát hoàn toàn, khiến tâm ngã mạn, cống cao sanh khởi và trở nên biếng nhác, không tiếp tục nỗ lực tu tập để đạt được những pháp thượng nhân khác cao hơn. Giống như người tìm lõi cây, nhưng khi đứng trước một cây cổ thụ to lớn lại mang về cành lá, vỏ ngoài hay vỏ trong, hoặc giác cây, bỏ lại lõi cây do nhầm lẫn hay không biết lõi cây như đã được đề cập trong Đại Kinh Tài Dụ (*Mahāsāropamasutta*) - số 29 hay Tiểu Kinh Tài Dụ (*Cūlasāropamasutta*) - số 30.⁵⁴

3.2. Ứng dụng tu tập diệt đế trong Abhidhamma

Hành giả quán thấy rằng, diệt đế hay Niết-bàn chính là sự đoạn trừ ái, các phiền não còn lại, các pháp bất thiện còn lại, ba căn thiện cảnh lậu và các pháp thiện cảnh lậu còn lại ở nhiều cấp độ khác nhau. Do vậy, muốn chứng được diệt đế ở bất kỳ cấp độ nào, hành giả cũng cần phải có đầy đủ hành trang giới, định, tuệ và nỗ lực phát triển tuệ quán để đoạn trừ chúng.

- Về sự đoạn trừ ái: Hành giả quán thấy rằng, ái (*taṇhā*) là tâm sở tham (*lobhacetasika*) sanh khởi trong 4 tâm tham tương ưng tà kiến và 4 tâm tham bất tương ưng tà kiến cùng với những tâm sở đồng sanh đã được đoạn trừ tận gốc khi chứng được thánh quả A-la-hán.

53. Thích Minh Châu (dịch) (1973), *Kinh Trung Bộ*, tập 1, Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh ấn hành, tr. 33.

54. Thích Minh Châu (dịch) (1973), *Kinh Trung Bộ*, tập 1, Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh ấn hành, tr. 198.

- Về sự đoạn trừ các phiền não còn lại: Hành giả quán thấy rằng, mười loại phiền não là tham (*lobha*), sân (*dosa*), si (*moha*), mạn (*māna*), kiến (*diṭṭhi*), hoài nghi (*vicikicchā*), hôn trầm (*thīna*), trạo cử (*uddhacca*), vô tầm (*ahirika*), vô quý (*anottappa*) lần lượt bị đoạn trừ hoặc làm cho suy yếu như:

Bậc thánh Dự lưu (*Sotāpanna*) đã đoạn trừ được ba loại phiền não là tham (*lobha*), kiến (*diṭṭhi*) sanh khởi trong 4 tâm tham tương ưng tà kiến và hoài nghi (*vicikicchā*) sanh khởi trong tâm si câu hành xả tương ưng hoài nghi cùng với những tâm sở đồng sanh.

Bậc thánh Nhất lai (*Sakadāgāmi*) làm suy yếu hai loại phiền não là tham (*lobha*) sanh khởi trong 4 tâm tham bất tương ưng tà kiến để hưởng thụ ngũ dục và sân (*dosa*) sanh khởi trong 2 tâm sân cùng với những phiền não đồng sanh.

Bậc thánh Bất lai (*Anāgāmi*) đoạn trừ hoàn toàn hai loại phiền não trên và Bậc thánh A-la-hán (*Arahanta*) đoạn trừ tận gốc các phiền não còn lại.

- Về sự đoạn trừ các pháp bất thiện còn lại: Hành giả quán thấy rằng, 12 tâm bất thiện cùng với 27 tâm sở đồng sanh lần lượt bị đoạn trừ hoặc làm cho suy yếu như: 4 tâm tham tương ưng tà kiến và tâm si câu hành xả tương ưng hoài nghi cùng với những tâm sở đồng sanh đã được bậc thánh Dự lưu đoạn trừ; 4 tâm tham bất tương ưng tà kiến sanh khởi để hưởng thụ ngũ dục, 2 tâm sân cùng với những tâm sở đồng sanh được bậc thánh Nhất lai làm cho suy yếu và được bậc thánh Bất lai đoạn trừ tận gốc; 5 tâm bất thiện còn lại là 4 tâm tham bất tương ưng tà kiến và tâm si câu hành xả tương ưng phóng dật cùng với những tâm sở đồng sanh được bậc thánh A-la-hán đoạn trừ tận gốc.

- Sự đoạn trừ ba căn thiện cảnh lậu và các pháp thiện cảnh lậu còn lại: Hành giả nỗ lực phát triển tuệ quán thấy rằng, ba căn thiện hay ba nhân thiện tương ưng với 17 tâm thiện hiệp thể cùng với 38 tâm sở phối hợp, khi sanh khởi điều khiển hành động bằng thân, khẩu hoặc ý đều là sự vận hành của danh và sắc, không có ta, không có cái của ta.

4. NHẬN XÉT KHÁI NIỆM DIỆT ĐẾ TRONG KINH TRUNG BỘ VÀ ABHIDHAMMA

- Trong phần định nghĩa về diệt đế (*nirodhasacca*) hay khổ diệt thánh đế (*dukkhanirodha-ariyasacca*), Kinh Trung Bộ và Abhidhamma đều chấp nhận diệt đế hay khổ diệt thánh đế là Niết-bàn (*Nibbāna*). Tuy nhiên, Kinh Trung Bộ chỉ nhấn mạnh đến sự đoạn trừ ái là diệt đế hay khổ diệt thánh đế, như có định nghĩa: “Này chư Hiền, và thế nào là khổ diệt Thánh Đế? Sự diệt tận không còn luyến tiếc tham ái ấy, sự xả ly, sự khỉ xả, sự giải thoát, sự vô nhiễm (tham ái ấy). Này chư Hiền, như vậy gọi là khổ diệt Thánh Đế.”⁵⁵ Đối với Abhidhamma, diệt đế hay khổ diệt thánh đế được trình bày chi tiết hơn, đó không phải chỉ là sự đoạn trừ hoàn toàn ái mà còn có các pháp khác nữa cần phải đoạn trừ. Như có định nghĩa tổng quát nhất về diệt đế được đề cập: “Sự đoạn trừ ái, các phiền não còn lại, các pháp bất thiện còn lại, ba căn thiện cảnh lậu, các pháp thiện cảnh lậu còn lại. Đây gọi là khổ diệt.”⁵⁶

- Trong phần phân tích, Kinh Trung Bộ và Abhidhamma đều phân tích cho thấy rằng, diệt đế hay khổ diệt thánh đế được chia ra thành nhiều cấp độ tùy thuộc vào sự đoạn trừ ái, các phiền não, các pháp bất thiện và chúng được diệt đế của các hành giả.

Tuy nhiên, Kinh Trung Bộ trình bày diệt đế thông qua các cấp độ: Giới là ngăn ngừa các ác bất thiện pháp không cho sanh khởi và nỗ lực hành trì các hành động thuộc về thân thiện hạnh và khẩu thiện hạnh; Định là sự đè nén năm triền cái bằng năm chi thiền; Tuệ là sự chứng đắc bốn bậc thánh quả và đoạn trừ hoàn toàn mười kiết sử.

Còn theo Abhidhamma, diệt đế hay khổ diệt thánh đế được phân tích dựa trên pháp thực tính như:

55. Thích Minh Châu (dịch) (1975), *Kinh Trung Bộ*, tập 3, Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh ấn hành, tr. 473.

56. Thích Tịnh Sự (dịch) (1992), *Bộ Phân Tích*, tập 1, Thành Hội Phật Giáo TP. Hồ Chí Minh ấn hành, tr. 176.

Sự đoạn trừ ái, là sự đoạn trừ tâm sở tham sanh khởi trong 8 tâm tham cùng với những tâm sở đồng sanh.

Sự đoạn trừ các phiền não còn lại, là sự đoạn trừ mười phiền não ở từng cấp độ dựa theo các pháp thực tính như tham (*lobha*) là tâm sở tham, sân (*dosa*) là tâm sở sân, si (*moha*) là tâm sở si, mạn (*māna*) là tâm sở ngã mạn, kiến (*diṭṭhi*) là tâm sở tà kiến, hoài nghi (*vicikicchā*) là tâm sở hoài nghi, hôn trầm (*thīna*) là tâm sở hôn trầm, trạo cử (*uddhacca*) là tâm sở trạo cử hay phóng dật, vô tầm (*ahirika*) là tâm sở vô tầm, vô quý (*anottappa*) là tâm sở vô quý.

Sự đoạn trừ các pháp bất thiện còn lại, nghĩa là sự đoạn trừ 12 tâm bất thiện cùng với 27 tâm sở đồng sanh ở từng cấp độ.

Sự đoạn trừ ba căn thiện cảnh lậu và các pháp thiện cảnh lậu còn lại, là sự nỗ lực phát triển tuệ quán để ngăn chặn các pháp lậu là tham, tà kiến, si không cho sanh khởi để chi phối ba căn thiện hay ba nhân thiện tương ưng với 17 tâm thiện hiệp thế cùng với 38 tâm sở phối hợp.

- Trong phần tu tập, cả Kinh Trung Bộ lẫn Abhidhamma đều có khuyến khích giúp người tu tập nhận ra được diệt đế (*nirodhasacca*) hay khổ diệt thánh đế (*dukkhanirodha-ariyasacca*) - còn gọi là Niết-bàn (*Nibbāna*) và nỗ lực tu tập giới, định, tuệ để đạt được sự giải thoát, đây là mục đích cuối cùng của đời sống phạm hạnh theo quan niệm của đạo Phật. Mặc dù cách trình bày giữa Kinh Trung Bộ và Abhidhamma có đôi chút khác nhau như:

- Kinh Trung Bộ trình bày phương pháp tu tập diệt đế hay khổ diệt thánh đế bằng cách dùng trí tuệ của mình biết rõ được ái, các phiền não, các kiết sử phần nào đã được đoạn trừ, phần nào chưa được đoạn trừ và cần phải tiếp tục nỗ lực tu tập phát triển sức mạnh của giới, định và tuệ để đoạn trừ chúng.

Như Bậc thánh Dự lưu quán thấy rằng “Ba hạ phần kiết sử là thân kiến, hoài nghi, giới cấm thủ đã được đoạn trừ”; Bậc thánh

Nhất lai quán thấy rằng “Hai hạ phần kiết sử kế tiếp là dục ái và sân hận đã được làm cho muội lược”; Bậc thánh Bất lai quán thấy rằng “Năm hạ phần kiết sử đã được đoạn trừ hoàn toàn”; Bậc thánh A-la-hán quán thấy rằng “Năm hạ phần kiết sử và năm thượng phần kiết sử đã được đoạn trừ tận gốc”.

- Abhidhamma trình bày phương pháp tu tập diệt đế hay khổ diệt thánh đế bằng cách quán thấy rằng ái, các phiền não còn lại, các pháp bất thiện còn lại, ba căn thiện cảnh lậu, các pháp thiện cảnh lậu còn lại ở cấp độ nào đã được đoạn trừ, cấp độ nào chưa được đoạn trừ và tiếp tục nỗ lực tu tập đoạn trừ để đạt được diệt đế ở mức độ rốt ráo nhất thông qua các pháp chân đế là tâm (*citta*), tâm sở (*cetasika*) và Niết-bàn (*Nibbāna*).

Như khi trình bày phương pháp tu tập diệt đế dựa theo định nghĩa: “Sự đoạn trừ các pháp bất thiện còn lại” thì Abhidhamma cho biết rằng, bậc thánh Dự lưu quán thấy rằng “Bốn tâm tham tương ưng tà kiến và tâm si câu hành xả tương ưng hoài nghi cùng với 22 tâm sở đồng sanh đã được đoạn trừ”; bậc thánh Bất lai quán thấy rằng “Bốn tâm tham bất tương ưng tà kiến sinh khởi để hưởng thụ ngũ dục và 2 tâm sân cùng với 25 tâm sở đồng sanh đã bị làm cho muội lược”; bậc thánh Nhất lai quán thấy rằng “Bốn tâm tham bất tương ưng tà kiến sinh khởi để hưởng thụ ngũ dục và 2 tâm sân cùng với 25 tâm sở đồng sanh đã được đoạn trừ hoàn toàn”; bậc thánh A-la-hán quán thấy rằng “Tất cả 12 tâm bất thiện và 27 tâm sở đồng sanh đã được đoạn trừ”.

Thông qua phần trình bày và phân tích về diệt đế hoặc khổ diệt thánh đế, chúng ta thấy rằng, dù giữa Kinh Trung Bộ và Abhidhamma có cách định nghĩa, phương pháp phân tích và hình thức tu tập có đôi chút khác nhau, nhưng cuối cùng vẫn có chung một mục đích là nhằm giúp người tu học nhận ra được diệt đế tức là Niết-bàn và nỗ lực tu tập để chứng ngộ diệt đế ở mức độ rốt ráo nhất.

QUAN ĐIỂM CỦA PHẬT GIÁO VỀ CHÁNH TÍN VÀ MÊ TÍN

NCS.SC. Thích Nữ Thanh Nghiê^{*}

Trong cuộc sống, nếu một người mất đi niềm tin sẽ trở nên vị kỷ, bất cần và gặt hái khổ đau, dễ dàng bị tác động vào những suy nghĩ hành động theo sự dẫn dắt của những vấn nạn tiêu cực vì “niềm tin là động lực để tạo cho mọi người sự cố gắng và quyết tâm đạt đến đích thành công, là nhân tố quan trọng để hợp thành xu hướng trong cấu trúc nhân cách của con người”.¹ Xuất phát từ mục đích, đặc điểm và chức năng của từng ngành khoa học mà đưa ra quan niệm về niềm tin khác nhau. Ở đây, theo nghiên cứu của Thái Văn Anh định nghĩa: “Niềm tin là định hướng giá trị vững chắc, có khả năng chi phối đời sống tâm lý con người theo phương hướng nhất định, phù hợp với đối tượng đã được lĩnh hội”.²

Có người đặt niềm tin vào tài sản danh lợi làm nơi an trú, có người đặt niềm tin vào tình yêu làm ý nghĩa cho lẽ sống... nhưng những niềm tin này sớm muộn cũng đưa đến bất an và đau khổ vì sự chi phối của quy luật vô thường, không có gì là trường tồn vĩnh viễn. Có người đặt niềm tin vào tri thức khoa học, xuất phát từ kinh nghiệm, tri thức lý luận. Hoặc từ những

khổ đau cuộc đời, có người tìm đến niềm tin ở những đấng thần linh thiêng liêng hay một nền triết lý minh triết của một tôn giáo nào đó để làm nơi nương tựa tâm linh. Trong phương diện tâm linh “niềm tin chỉ là bước dẫn khởi trên lộ trình thực nghiệm tâm linh, nhưng người ta không thể vượt qua khổ ải nếu thiếu mất niềm tin”.³ Tựu trung lại, niềm tin được phân làm ba loại: 1.Niềm tin thông thường, 2.Niềm tin khoa học, 3.Niềm tin tôn giáo.

Đến với tôn giáo nhưng không phát khởi niềm tin là không có căn bản, không thể gặt hái kết quả tốt đẹp trên lộ trình tu tập. Nếu Nho giáo xem “tín” là một trong năm điều phải có của người quân tử: “nhân, lễ, nghĩa, trí, tín”, Tấn Văn Công nói: “Tín vi quốc chi bảo”(信爲國之寶), Khổng Tử dạy: “Dân vô tín bất lập”(民無信不立),... thì đối với Phật giáo “tín” là một trong bảy sức mạnh: “Tín lực (P. *saddhà-balam*, C. 信力), Tấn lực (P. *viriyabalam*, C. 進力), Tàm lực (P. *hiribalam*, C. 慚力), Quý lực (P. *ottappabalam*, C. 愧力), Niệm lực (P. *satibalam*, C. 念力), Định lực (P. *samādhībalam*, C. 定力), Tuệ lực (P. *paññā-balam*, C. 慧力)”⁴ đưa đến chơn chánh tận diệt khổ đau; giúp hành giả vững chãi đối trị các chướng ngại tà kiến, mê tín, tà mạng

*. Học viên Cao học, Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM

1. Thái Văn Anh (Thích Không Tú) (2018), *Niềm tin Tôn giáo của tín đồ Phật giáo Thành phố Hồ Chí Minh*, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 37.

2. Thái Văn Anh (2018), 37.

3. Thích Viên Trí, *Nhật cánh vô ưu*. <https://www.buddhismtoday.com/viet/photdan/nhatcanhvouu.htm>. Ngày truy cập: 28/6/2009.

4. *Kinh Tăng Chi bộ*, tập II, Thích Minh Châu dịch(2015), Chương Bảy: Bảy Pháp - I. Phẩm Tài Sản, Tôn Giáo, Hà Nội, tái bản, 174-175.

phá hoại: “Tin lực là thế nào? Là phát khởi lòng tin sâu xa, vững chắc đối với Như Lai, mà chư Thiên, Ma, Phạm, Sa-môn, Bà-la-môn, cùng những kẻ đồng pháp khác không thể nào phá hoại được, đó gọi là Tin lực...”⁵ là một trong bảy báu của bậc thánh Tín tài (信財), Giới tài (戒財), Tàm tài (慚財), Quý tài (愧財), Văn tài (聞財), Thí tài (施財), Tuệ tài (慧財)”⁶ không bao giờ bị mất, có giá trị vĩnh hằng giúp phàm nhân vươn đến quả vị Chánh giác. Như vậy, có thể xem “niềm tin” là cánh cửa đầu tiên để đến với tôn giáo.

Xã hội Ấn Độ khi đức Thế Tôn còn tại thế tồn tại rất nhiều tư tưởng triết học tôn giáo, nổi bậc nhất là Sáu phái triết học⁷ và Lục sư ngoại đạo.⁸ Mỗi tôn giáo có một chủ thuyết khác nhau, các vị luận sư trong giáo phái đều muốn xiển dương giáo nghĩa học thuyết phái mình dẫn đến tư tưởng tôn giáo bấy giờ khá rối ren phức tạp. Xây dựng nhiều học thuyết đức tin thần thoại thu hút tín đồ, sáng tạo vô số vị thần linh quyền năng ban phúc giáng tội, tìm cách đưa họ

tin vào việc có thể chuyển đổi cuộc sống ở một thế giới nào đó do quyết định của vị Giáo chủ. Người dân không thể phân biệt học thuyết nào đúng đắn, khó tìm được bậc đạo sư kính ngưỡng để nương tựa tôn thờ, bị phân vân khi muốn chọn cho mình một tư tưởng tôn giáo phù hợp vì tiếp xúc quá nhiều người truyền đạo. Những người này “làm sáng tỏ, làm chói sáng quan điểm của mình, nhưng họ bài xích quan điểm của người khác, khinh miệt, chê bai, xuyên tạc”⁹ khiến người dân bối rối nghi ngờ “trong những Tôn giả Sa-môn này, ai nói sự thật, ai nói láo?”¹⁰

Từ sự rối ren trong tư tưởng triết lý đến sự nhiễu nhương niềm tin tôn giáo, đức Phật đã đưa ra lời khuyên hướng dẫn mọi người cách xác định những lời dạy của một vị Đạo sư mang lại giá trị giải thoát tâm linh, tìm được hướng đi đúng đắn, đặt niềm tin đúng chỗ vào các học thuyết để không bị mê lầm:

Này các Kàlāmà! Chớ vội tin vì nghe truyền thuyết, chớ vội tin vì nghe người ta nói đồn, chớ vội tin vì được Kinh tạng truyền tụng, chớ vội tin vì nhân lý luận siêu hình, chớ vội tin vì đúng theo một lập trường, chớ vội tin vì đánh giá hơi hợt những dữ kiện, chớ vội tin vì phù hợp với định kiến của mình, chớ vội tin nơi xuất phát có uy quyền, chớ vội tin vì bậc Sa môn là đạo sư của mình v.v..

Nhưng này các Kàlāmà! Khi nào tự mình biết rõ như sau: “Các pháp này bất thiện, các pháp này là có tội lỗi, các pháp này bị người có trí chỉ trích, các pháp này nếu thực hiện và chấp nhận đưa đến bất hạnh khổ đau”.

Thời này, Kàlāmà, hãy từ bỏ chúng không nên tin theo.¹¹

Giáo lý Phật giáo được đức Phật khai triển thoát khỏi ảnh hưởng của các triết lý

5. *Kinh Tập A-hàm*, Số 2, Thích Tịnh Hạnh dịch (2000), Đại Tập 6 - Bộ A-Hàm VI, Quyển 26, Hội Văn Hóa Giáo Dục Linh Sơn Đài Bắc, Taiwan, 390.

6. *Kinh Tăng Chi bộ*, tập II, phẩm Tài sản, 176.

7. Theo Lữ Trung, Việt dịch: Thích Hạnh Bình, *Khái luận tư tưởng Phật học Ấn Độ*: 1. Phái cổ tư tưởng duy vật, người đại diện cho phái này là A Xà Đa-Ajita Kesa Kambala, về sau gọi là Thuận Thế phái; phái này cho rằng tứ đại: đất, nước, gió, lửa là những nguyên tố độc lập trường tồn, không thừa nhận có linh hồn 2. Phái Tân Nhã Di-Sanjaya Velatthiputta, là học phái mang chủ nghĩa thực quan, chủ trương thật hành thiền định để mong cầu chọn chánh trí tuệ. 3. Phái Mạt Già Lê-Makkhali-Gosala chủ trương định mệnh luận, cho rằng con người là do các loại nguyên tố tạo thành, mang chủ nghĩa duy vật. 4. Bất Lan Ca Diếp - Purana-Kassapa, chủ trương phóng túng dục lạc, mang chủ nghĩa hoài nghi như phái Mạt Già Lê. 5. Phái Ba Phù Đà- Pakudha-Kaccayana, phủ nhận hành vi con người không có ảnh hưởng gì trong đời sống tương lai, mang tư tưởng duy vật. 6. Phái Ni Kiền Tử-Nigantha Nata-putta, về sau phát triển thành Kỳ Na giáo, chủ trương cú nghĩa.

Xem thêm: Thích Chơn Thiện (2009), *Lý thuyết Nhân tính qua tạng Kinh Pāli*, Nxb. Phương Đông, Tp.HCM 31-38.

8. Sa Sa Ki Kyō Go, Taka Sako Jiki Dou, I No Kuchi Tai Jun, Tsuka Moto Kei Dō - Hán dịch: Thích Đạt Hòa-Việt dịch Thích Hạnh Bình, Phương Anh (2013): tr.30. 1. Ajita Kesakambala: Người đầu tiên theo phái Thuận thế. 2. Sanjaya Velatthiputta: Bất khả tri luận. 3. Makkhali Gosāla: Tà mệnh ngoại đạo. 4. Pakudha Kaccāyana: Tà mệnh ngoại đạo. 5. Pūrana Kasyapa: Tà mệnh ngoại đạo. 6. Nigantha Nātaputta: Kỳ na giáo.

9. *Kinh Tăng Chi Bộ*, tập I, Thích Minh Châu dịch (1996), chương III Ba pháp, VII. Phẩm lớn, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, Tp.HCM, 337.

10. *Kinh Tăng Chi Bộ*, tập I, chương III, 338.

11. *Kinh Tăng Chi Bộ*, tập I, chương III, 338.

tôn giáo đương thời, không bị chi phối lễ nghi cúng bái, cầu khẩn, tế lễ... của các giáo phái trong xã hội. Lời dạy của Ngài luôn xuất phát từ nền tảng nhân bản, tạo nên vẻ đẹp tinh túy và năng lượng nhiệm mầu gọi rửa tâm hồn cho những ai tìm cầu bình an ngay trong thực tại. Đức Phật đưa ra pháp hành chuyên sâu vào chuyển hóa tâm thức, không ép buộc tín đồ phải đặt niềm tin tuyệt đối vào giáo pháp, “tin Ta mà không hiểu Ta là phỉ báng Ta”. Giáo lý Phật đã không bắt tín đồ tin tưởng mù quáng mà phải trải qua nghiệm chứng, không nên chỉ đặt niềm tin vì số đông hay vì đời trước truyền lại. Muốn tin vào vấn đề gì đó trước tiên cần kiểm định bằng ánh sáng của khoa học, triết lý và trí tuệ. Tránh phạm sai lầm như trường hợp của Angulimala vì mù quáng tin lời Thầy muốn nhanh chóng chứng đắc Thánh quả phải giết một ngàn người, nên “...luôn luôn giết người..., mang một vòng hoa làm bằng ngón tay người”,¹² về sau nhờ được sự giáo hóa của đức Phật, Angulimala đã hóa giải mê tín, nỗ lực chuyển nghiệp, thay đổi toàn bộ đời sống bản thân, từ một tên cướp gây đau khổ và sợ hãi cùng tột cho mọi người đã trở thành vị Thánh tăng ngay hiện đời.

Trong *Kinh Tăng Chi bộ*, đức Phật dạy nếu hành giả muốn thành tựu được thiên định, thể nhập trí tuệ thì phải khởi niềm tin bất động đối với Tam bảo:

Ở đây, này Gia chủ, vị Thánh đệ tử thành tựu tịnh tín bất động đối với đức Phật.

Đây là Thế Tôn, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian giải, Vô thượng sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn. Vị ấy thành tựu tịnh tín bất động đối với Pháp: “Pháp được Thế Tôn khéo thuyết, thiết thực hiện tại, không có thời gian, đến để mà thấy, có khả năng hướng thượng, được người trí tự mình giác hiểu”. Vị ấy thành tựu tịnh tín bất động đối với chúng

Tăng: “Diệu hạnh là chúng đệ tử Thế Tôn; Trục hạnh là chúng đệ tử Thế Tôn; Ứng lý hạnh là chúng đệ tử Thế Tôn; Chơn chánh hạnh là chúng đệ tử Thế Tôn. Tức là bốn đôi tám chúng. Chúng đệ tử Thế Tôn đáng được cung kính, đáng được tôn trọng, đáng được đánh lễ, đáng được chấp tay, là phước điền vô thượng ở đời”. Vị ấy thành tựu với những giới được các bậc Thánh ái kính, không bị phá hủy, không bị bể vụn, không bị điểm chấm, không bị uế nhiễm, đưa đến giải thoát, được bậc trí tán thán, không bị chấp trước, đưa đến Thiên định.¹³

Chúng ta phải phát khởi lòng tin vào đức Phật, với trí tuệ tối thượng Ngài đã giác ngộ đầy đủ cả ba phương diện tự giác-giác tha-giác hạnh viên mãn. “Dầu cho các loại hữu tình nào, này các Tỷ-kheo, không chân hay hai chân, bốn chân hay nhiều chân, có sắc hay không sắc, có tướng hay không tướng, hay phi tướng phi phi tướng, Thế Tôn, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác được xem là tối thượng. Những ai đặt lòng tin vào đức Phật, họ đặt lòng tin vào tối thượng. Với những ai đặt lòng tin vào tối thượng, họ được quả dị thực tối thượng”¹⁴ Chúng ta phải đặt niềm tin vào Pháp, là chân lý tối thượng mà đức Phật đã phát hiện chứng ngộ và lời dạy về Bát chánh đạo (*S. āryaṣṭāṅgika-mārga*, *P. Ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*, C.八正道) hay những phương pháp diệt khổ có thể dẫn dắt chúng ta ra khỏi vô minh, đạt được giải thoát an lạc: “Này các Tỷ-kheo, dầu cho loại pháp hữu vi nào, Thánh đạo tám ngành được xem là tối thượng, những ai đặt lòng tin vào Thánh đạo Tám ngành, họ đặt lòng tin vào tối thượng. Với những ai đặt lòng tin vào tối thượng, họ được quả dị thực tối thượng”.¹⁵

Chúng ta phải đặt niềm tin vào Tăng, là một đoàn thể thanh tịnh sống trên tinh thần lục hòa hướng đến đạo giải thoát, thay

12. Thích Thiện Siêu (2003), *Hư tâm học Đạo*, Nxb.Tôn Giáo, Hà Nội 79.

13. *Kinh Tăng Chi bộ*, tập IV, Thích Minh Châu dịch (1997), chương X Mười pháp, Phẩm Nam cư sĩ, (II), (92) Sở hãi và hận thù, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, Tp.HCM, 489.

14. *Kinh Tăng Chi bộ*, tập I, Thích Minh Châu dịch (1996), chương IV, Bốn pháp, IV. Phẩm Bánh xe, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, Tp.HCM, 372.

15. *Kinh Tăng Chi bộ*, tập I, chương IV, 372.

Phật tuyên dương giáo pháp và hướng dẫn chúng sanh cùng tu tập để đạt được giác ngộ: “*Dầu cho loại chúng Tăng hay hội chúng nào, này các Tỷ-kheo, chúng Tăng đệ tử của Như Lai được xem là tối thượng trong tất cả hội chúng ấy. Tức là bốn đôi tám vị, chúng Tăng đệ tử của Thế Tôn đáng được cung kính, đáng được tôn trọng, đáng được cúng dường, đáng được chấp tay, là vô thượng phước điền ở đời. Những ai đặt lòng tin vào chúng Tăng, này các Tỷ-kheo, họ đặt lòng tin vào tối thượng. Với những ai đặt lòng tin vào tối thượng, họ được quả dị thực tối thượng.*”¹⁶

Tin Phật đồng nghĩa với việc tin vào Phật tánh của chính mình, vì đức Phật đã từng tuyên bố “*Tất cả chúng sanh đều có Phật tánh. Như lai thường trụ bất biến như như.*”¹⁷ Chúng ta không phải chỉ tin vào lời nói suông mà hãy nhìn thực tế từ bài học qua thân giáo và khẩu giáo của Ngài luôn nhất quán chưa bao giờ chống trái, mâu thuẫn lẫn nhau: “*Thế Tôn có giới, đại giới, lời nói đúng theo việc làm, việc làm đúng theo lời nói.*”¹⁸ Đạo Phật không chấp nhận một người trở thành Phật tử bằng niềm tin đơn thuần trên cơ sở nhận thức của cảm tính bằng thần quyền huyền thoại: “*Một Phật tử không phải là nô lệ của ba tạng giáo điển, không phải nhắm mắt tin càn, cho rằng ba tạng giáo điển là “chân lý tuyệt đối” do một vị Thần linh phán ra hay là những giáo điều để tin ngưỡng. Đức Phật không đòi hỏi một lòng tin nào hết đối với hạng người thiếu lý đoán.*”¹⁹

Trong tiếng Pali, niềm tin được gọi là “*Sadda*”, nhưng niềm tin này phải là chánh tín (正信), nghĩa là phát xuất từ sự hiểu biết của trí tuệ chứ không phải tin một cách mù quáng chạy theo tà đạo mê tín. Theo HT.Thích Trí Quảng: “*Chánh tín là tin Phật học và kiểm chứng bằng khoa học.*”²⁰ Niềm

tin trong đạo Phật dựa trên quá trình nỗ lực thực hành của bản thân để có sự chứng nghiệm, chánh tín là cửa ngõ đầu tiên đi vào Đại giác, vì nhờ đó mà tâm ta luôn kiên định không thối chuyển. Mục đích đức Phật hướng chánh tín cho tín đồ Phật tử để “*thành đạt trí tuệ, không phải chỉ có tin và dừng lại ở niềm tin*”²¹ Người học Phật không thể thiếu niềm tin và sự hiểu biết về Tam bảo, chân lý, nhân quả,²² Bồ-đề, phương tiện, và lời dạy của đức Phật.²³ Theo Phật giáo chánh tín là tin vào các quy luật tự nhiên của vũ trụ nhân sinh: thành-trụ-hoại-không, sanh-trụ-dị-diệt, sanh-lão-bệnh-tử, tin vào “*tin chết không phải là hết hay trở về cõi bất tử vĩnh hằng mà tùy theo nghiệp lực mỗi người để tái sanh vào các cõi luân hồi, tin vào Phật-Pháp-Tăng, tin vào các chân lý Phật đã chỉ ra trong kinh điển và lời dạy thiết thực của đức Phật về Bát Chánh đạo*”²⁴ giúp hành giả đi đúng đạo lộ hướng về đích giải thoát đoạn tận khổ đau, mang lại lợi ích cho chính mình trong hiện tại và vị lai. Chánh tín là vấn đề cốt lõi của người học Phật, tạo cơ duyên để mỗi người trở về tiếp xúc gần nhất bản tánh thanh tịnh vốn có của chính mình, cho nên “*Nếu người mà trong tâm có đức tin thanh tịnh, thì người ấy có thể vào được Phật pháp. Nếu không có tin thì người ấy không thể vào được Phật pháp.*”²⁵

<https://giacngo.vn/phathoc/2012/06/22/17D25B/>. Ngày truy cập: 04/09/2019.

21. Thích Hạnh Bình (2009), *Đức Phật và những vấn đề thời đại*, Nxb.Phương Đông, Tp. HCM, 34.

22. Chúng ta không nên chỉ hiểu đơn thuần rằng gieo nhân lành sẽ được quả lành, ví dụ hành động bố thí là việc thiện, nhưng vì muốn nổi tiếng mà bố thí thì hành động đó làm vì tự ngã. Nhân quả thiện chính là những hành động suy nghĩ phát xuất từ tâm thanh tịnh vô tham, vô sân, vô si, xa lìa tự ngã, phiền não,...

23. Xem thêm: Thích Hạnh Bình (2007), *Phật giáo và cuộc sống*, Nxb.Phương Đông, Tp.HCM 185-188.

24. Bát Chánh đạo/Bát Thánh đạo là chân lý thứ tư trong Tứ đế. Gồm có tám yếu tố quan trọng để tu tập đưa hành giả đến giác ngộ giải thoát: + Chánh kiến (P. *Sammāditthi*, C. 正見); + Chánh tư duy (P. *Sammāsankappo*, C. 正思惟); + Chánh ngữ (P. *Sammāvācā*, C. 正語); + Chánh nghiệp (P. *Sammākammanto*, C. 正業); + Chánh mạng (P. *Sama ājivo*, C. 正命); + Chánh tinh tấn (P. *Samāvāyamo*, C. 精進); + Chánh niệm (P. *Sammāsati*, C. 正念); + Chánh định (P. *Sammāsamādhi*, C. 正定).

25. Thích Thiện Siêu dịch (1997), *Luận Đại Trí Độ*, tập I,

16. *Kinh Tăng Chi bộ*, tập I, chương IV, 372.

17. *Kinh Đại Bát Niết Bàn*, tập II, Thích Từ Thông dịch (2013), Phẩm thứ hai mươi ba: Sư tử hống Bồ tát, Nxb.Tôn giáo, Hà Nội, tái bản, 350.

18. *Kinh Tiễn Mao*. Trích nguồn : Thích Hạnh Bình (2019), *Đức Phật và những vấn đề thời đại*, Nxb.Phương Đông, Tp.HCM, 69-70.

19. Thích Minh Châu (2005), *Đức Phật nhà đại giáo dục*, Nxb.Tôn Giáo, Hà Nội, 191.

20. HT.Thích Trí Quảng, *Chánh tín trong đạo Phật*.

Đức Phật từ bỏ vinh hoa phú quý, chịu đủ mọi khổ cực chỉ để tầm cầu và trao truyền lại cho con người kho báu chân lý về sự hiểu biết quy tắc vận hành của các quy luật thường hằng: Nhân quả, nghiệp báo, duyên khởi v.v... chi phối mọi hoàn cảnh, ứng dụng các quy luật này trong đời sống sẽ đưa chúng ta đến bến bờ giải thoát an vui. Đối với hành giả tu học Phật pháp, chánh tín là điều kiện tối quan trọng khi muốn đặt chân lên lộ trình giác ngộ giải thoát, trong Phật pháp lấy tin lực làm bước đầu, “do sức tin được vào, không phải do bố thí, trì giới v.v... mà có thể bắt đầu vào được Phật pháp”.²⁶ Chánh tín là kim chỉ nam để định hướng trên bước đường tìm cầu chân lý Phật đạo. Có chánh tín rõ ràng mới tìm hiểu giáo pháp, khi hiểu được giáo pháp rồi mới dốc hết thân tâm để thọ trì giáo pháp, đã thọ trì giáo pháp nghiêm mật như vậy thì lòng tin càng được củng cố sâu sắc và vững chắc hơn, không bị lầm đường lạc lối.

Ngược lại với chánh tín là mê tín (迷信), là niềm tin mù quáng thiếu cơ sở vào các đấng thần linh, có quyền năng ban giáng phúc họa. Các hình thức mê tín như tin vào bói quẻ, năm tháng ngày giờ tốt xấu, tin đồng cốt, bùa chú, gọi hồn, đốt giấy tiền vàng mã để người cõi âm sử dụng,... Theo TT.TS.Thích Nhật Từ: “Người mê tín thường không phán đoán và giải quyết các vấn nạn trên nền tảng nhân quả, mà chỉ thiên hướng về sự mong muốn chủ quan”.²⁷

Nguồn gốc của mê tín sinh ra từ sự sợ hãi của con người trước các hiện tượng thiên nhiên: Thiên tai, bão lũ, sấm sét, lốc xoáy, cuồng phong... khiến phải chịu cảnh tan cửa nát nhà, chết chóc tang thương nên họ bắt đầu tưởng tượng ra sự hiện hữu các vị thần để cầu khẩn sự bảo hộ che chở trong cuộc sống tránh khỏi mọi tai ương. Ngày nay, mê tín còn hình thành từ tâm mong cầu danh lợi, địa vị, quyền lực, tiền

tài... Tâm mong cầu càng nhiều mê tín càng lớn, từ đó vô tình đẩy con người vào sâu trong bóng tối của vô minh, dẫn đến suy nghĩ tạo tác ra những hành động bất thiện không đem lại lợi ích cho bản thân và xã hội, thậm chí nếu cuồng tín (*Fanaticism*) quá mức không đủ khả năng để nhận biết giá trị thực trong đời sống mà bản thân đang trải qua sẽ gây ra hậu quả khôn lường. Phật giáo không chấp nhận niềm tin biểu hiện tâm lý yếu đuối, dựa dẫm, chỉ biết cầu khẩn vào đấng siêu nhiên mà bản thân không tự nỗ lực cố gắng.

Xã hội thời đức Phật đã có rất nhiều tín ngưỡng mê tín, có lần tôn giả A-nan xin đức Phật đến gặp để hóa độ cho một người “Tịnh thủy hành”, sáng chiều hai lần ông này tu theo hạnh xuống nước tắm cho thanh tịnh, tin rằng làm như vậy nước sẽ gột rửa tất cả những cấu uế tội lỗi trong ngày đó ông tạo ra, khi đó người ông sẽ thanh tịnh trở lại. Đức Phật đã thức tỉnh ông bằng bài kệ:

*Chánh pháp là ao hồ,
Giới là bến nước tắm,
Không cấu uế, trong sạch,
Được thiện hơn tán thán,
Là chỗ bậc có trí,
Thường tắm, trừ uế tạp,
Khi tay chân trong sạch,
Họ qua bờ bên kia.²⁸*

Đức Phật dạy hãy lấy chánh pháp làm ao hồ, lấy giới làm bến nước để ngăn ngừa tội lỗi. Tắm mình trong nước chánh pháp thanh tịnh là con đường chuyển hóa tâm thức được bậc trí tán dương mang ý nghĩa thiết thực. Gây tội nghiệp rồi xuống sông tắm không thể nào gột rửa được tội lỗi, đó là niềm tin mù quáng đưa đến khổ đau, vì nước chỉ làm sạch những bụi bẩn cấu uế bám trên thân thể. Nếu thật sự tắm trong nước được thanh tẩy mọi tội nghiệp thì ắt hẳn các loài thủy tộc như tôm, cua, cá,... sẽ rất tinh khiết và thiêng liêng vì nước là nơi cư ngụ của chúng. Cho nên, tội từ tâm

Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành, Tp.HCM, 38.

26. Thích Thiện Siêu (1997), 41.

27. Thích Nhật Từ (2015), *Chìa khóa hạnh phúc gia đình*, Nxb.Hồng Đức, Hà Nội, 30.

28. *Kinh Tương Ưng bộ*, tập I, Thích Minh Châu dịch (1991), chương VII Tương Ưng Bà-la-môn, II.Phẩm Cư sĩ, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, Tp.HCM, 403.

tạo phải được rửa sạch từ trong gốc rễ của tâm, không phải chỉ gột rửa ngoài thân rồi dung túng những niềm tin tà niệm tiếp tục mê lầm.

Tín ngưỡng của nước ta nói riêng và nhiều nước trên thế giới nói chung đều đưa ra những quan niệm về một thế giới đa tầng có mối quan hệ ảnh hưởng với cuộc sống tâm linh con người. Đây là yếu tố mang tính siêu hình, nếu không dựa trên nền tảng giáo lý nhà Phật để phân tích cặn kẽ sẽ rất khó minh chứng bằng những năng lực khoa học hiện tại. Chính sự dễ dãi trong niềm tin tín ngưỡng khiến nhiều người mù quáng tin vào các thế lực siêu nhiên vô hình, bám víu vào “thánh thần” để cầu xin cứu cánh giúp đỡ họ giải quyết những khó khăn đang vấp phải trong cuộc sống, vô tình tạo điều kiện khá thuận lợi cho những kẻ lợi dụng tuyên truyền, quảng bá những tri thức sai lầm, dẫn dắt con người từ nhận thức đến hành động bằng các “dịch vụ” mê tín “khoác áo” dưới danh nghĩa tín ngưỡng văn hóa dân gian để dễ dàng lừa gạt, làm mê muội lòng dân hồng trọc lợi, gây rối loạn trật tự và làm ảnh hưởng cuộc sống xã hội. Một số người hoang tưởng rằng mình có năng lực giao lưu nhất định với các tầng thế giới siêu hình, rồi tự cho mình có những quyền năng dẫn dắt, thống trị, sai khiến người khác. Từ đó, họ gieo rắc trong lòng người dân nỗi lo lắng sợ hãi nhằm thúc đẩy sự mong cầu bình an, lợi dụng điều đó tạo ra nguồn thu nhập bất chính thông qua các hoạt động lễ bái cầu xin thần thánh ma quỷ hết sức râm rộ tốn kém. Lớp người này xã hội thường gọi là những kẻ “buôn thần - bán thánh”. Một số khác lợi dụng lòng tham của con người tạo ra những phương tiện ám muội như bùa chú khiến nhiều người mù quáng đi cầu lợi danh bằng con đường đen tối chỉ gây đau khổ thêm cho mình trong hiện tại và cả tương lai. Lớp người này xã hội vẫn thường gọi bằng cái tên “thầy tà”, “thầy phù thủy”, “thầy bùa”... những đối tượng này không bao giờ tự nhận mình là mê tín. Hiện nay xuất hiện công khai nhiều vô kể,

khó bề kiểm soát làm cho “các tổ chức tôn giáo lo sợ, phải nhìn lại mình cải cách để thích nghi nhằm tồn tại và phát triển”²⁹ trong đời sống xã hội. Đây là phản bóng tối hết sức tiêu cực trong hoạt động tôn giáo mang hình thức tín ngưỡng dân gian cần phải loại trừ một cách cương quyết.

Trong một số bài kinh có nhắc đến việc *đức Phật được mọi người tán dương là người tiên phong từ bỏ các “tà mạng” mê tín để làm gương cho hàng đệ tử tránh xa các hoạt động*: Nghề xem nhân tướng, đoán mộng, luyện dùng bùa chú, tiên đoán thời sự, chiêm tinh, phong thủy, đoán thời tiết, bàn về nhật thực nguyệt thực, coi ngày giờ tốt xấu, sắp đặt ngày giờ đám cưới, đám ma, khai trương, khánh thành, dùng các ảo thuật, đoán thiên tai, đoán mưa gió trái mùa...³⁰ Đây là những thứ “tà mạng” đức Phật khuyên hàng Tăng sĩ không được dính mắc vào được nhắc đến trong *Kinh Phạm võng* - bài kinh đầu tiên được xem là tinh hoa giáo nghĩa pháp của bộ *Kinh Trung bộ*.

Trong *Kinh Tương ưng*, đức Phật cũng tuyên bố: *“Ta không nuôi sống bằng những tà mạng như địa lý và các nghề hèn hạ; ta không nuôi sống bằng những tà mạng như thiên văn và các nghề hèn hạ; ta cũng không nuôi sống bằng những tà mạng như bói toán và các nghề hèn hạ;...”*³¹ Ngay cả đến khi sắp nhập Niết-bàn, dù thân mang trọng bệnh nhưng đức Phật vẫn nhẫn chịu từng cơn đau để trao truyền những lời dạy cuối cùng, khuyên bảo các vị Tỳ-kheo tránh xa các việc không đưa đến giác ngộ giải thoát như ngoại đạo *“Xem tướng lành dữ; nhìn sao trên trời để suy lường vận mệnh nên hư. Những việc xem ngày giờ tốt xấu đều chẳng nên làm”*.³²

Gần năm mươi năm thuyết hóa độ

29. Đặng Nghiêm Vạn (2006), “Về những điều mới xuất hiện trong đời sống tôn giáo hiện nay”, *Nghiên cứu tôn giáo*, (Hà Nội), số 3 (2006), 5.

30. *Kinh Trường bộ*, tập I, Thích Minh Châu dịch (1991), *Kinh Phạm võng*, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, Tp.HCM, 23-28.

31. *Kinh Tương ưng bộ*, tập III, Thích Minh Châu dịch (1991), chương VII, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, Tp.HCM, 389-390.

32. *Kinh Di Giáo*, Đoàn Trung Còn - Nguyễn Minh Tiến dịch và chú giải (2010), Nxb.Tôn Giáo, Hà Nội 30.

sanh, đức Phật không bao giờ đưa ra các giáo thuyết suông để mọi người tin theo sáo rỗng, những lời dạy đều được tuyên thuyết từ những điều Ngài đã chứng ngộ. Từ khi bắt đầu hành đạo cho đến khi sắp nhập Niết-bàn, đức Phật luôn dạy các đệ tử phải nhận biết hiểu rõ quy luật vận động của duyên khởi, nhân quả, thấu triệt chân lý tứ đế, tránh xa các tà mạng,...để đạt được đời sống an lạc vô ưu trong thực tại cũng như vị lai. Vì vậy, trách nhiệm của Tăng-ni phải am tường giáo lý để hướng dẫn tín đồ đến với đạo Phật nguyên chất, nếu họ đến với đạo Phật chỉ dừng lại ở cúng bái cầu nguyện dựa trên tín ngưỡng dân gian thì “chỉ mới tiếp xúc được với tín ngưỡng và tôn giáo, trong khi cái mà đức Phật đem đến là viên kim cương của đời sống an lành thật sự đòi hỏi đến sự tu tập, hành trì, làm phước, tu đức và huấn luyện tâm”.³³ Nói cách khác, nếu giáo lý Phật giáo bị hạn chế phạm vi bởi những hành động tín ngưỡng dân gian thì Phật giáo không đem lợi ích gì cho xã hội.

THƯ MỤC THAM KHẢO

- Kinh Trường bộ*, tập I, Thích Minh Châu dịch (1991), Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành, Tp.HCM.
- Kinh Tăng Chi bộ*, tập I, Thích Minh Châu dịch (1996), Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành, Tp.Hồ Chí Minh.
- Kinh Tăng Chi bộ*, tập II, Thích Minh Châu dịch (2015), Nxb.Tôn Giáo, Hà Nội, tái bản.
- Kinh Tương Ưng bộ*, tập I, Thích Minh Châu dịch (1991), Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành, Tp. HCM.
- Kinh Tương Ưng bộ*, tập III, Thích Minh Châu dịch (1991), Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành, Tp.HCM.
- Kinh Tạp A Hàm*, số II, Thích Tịnh Hạnh dịch (2000), Hội Văn Hóa Giáo Dục Linh Sơn Đài Bắc, Taiwan.
- Kinh Đại Bát Niết Bàn*, tập II, Thích Từ Thông dịch (2013), Nxb.Tôn Giáo, Hà Nội, tái bản.
- Kinh Di Giáo*, Đoàn Trung Còn - Nguyễn Minh Tiến dịch và chú giải (2010), Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội.
- Thái Văn Anh (Thích Không Tú) (2018), *Niềm tin Tôn giáo của tín đồ Phật giáo Thành phố Hồ Chí Minh*, Nxb.Hồng Đức, Hà Nội.
- Thích Minh Châu (2005), *Đức Phật nhà đại giáo dục*, Nxb.Tôn Giáo, Hà Nội.
- Thích Hạnh Bình (2009), *Đức Phật và những vấn đề thời đại*, Nxb.Phương Đông, Tp. HCM.
- Thích Nhật Từ (2015), *Chìa khóa hạnh phúc gia đình*, Nxb.Hồng Đức, Hà Nội
- Thích Thiện Siêu dịch (1997), *Luận Đại Trí Độ*, tập I, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành, Tp.HCM.
- Đặng Nghiêm Vạn (2006), “Về những điều mới xuất hiện trong đời sống tôn giáo hiện nay”, *Nghiên cứu tôn giáo*, (Hà Nội), số 3 (2006), 3-10.

33. Thích Nhật Từ (2010), *Con đường an vui*, Nxb. Phương Đông, Tp.HCM, 125.

XÓA BỎ TỤC ĐỐT VÀNG MÃ ĐỐI VỚI TÍN ĐỒ PHẬT GIÁO

NCS.SC. Thích Nữ Thanh Nghiêm*

Đốt vàng mã là một tập tục của dân gian, khi Phật giáo mới du nhập chấp nhận tập tục này để dễ dàng tiếp cận gần gũi với người dân trong cuộc sống. Song, trong thời đại phát triển, tập tục này không còn phù hợp. Nếu không khéo léo biến hóa để sử dụng sẽ rất dễ gây hiểu lầm, tạo ra lỗ hổng lớn cho nhiều lễ nghi mê tín hoạt động công khai trong chốn thiền môn. Chánh tín và mê tín là hai cặp phạm trù đôi khi khiến mọi người bối rối mơ hồ, phải đủ trí tuệ mới phân biệt được rõ ràng. Là người học Phật, chúng ta luôn phải tránh xa các suy nghĩ hành vi mê tín đưa đến tội lỗi tà kiến. Chỉ khi ánh sáng trí tuệ lan tỏa mới đẩy lùi được bóng tối vô minh mê muội. Cho nên, trách nhiệm của hàng Tăng Ni là phải giáo dục cho tín đồ Phật tử xây dựng niềm tin chánh tín. Chỉ có giáo dục mới giải quyết được các vấn nạn xã hội, loại trừ những mê tín trong đời sống tâm linh bằng các phương thức giáo dục.

1. GIÁO DỤC VỀ ĐỜI SỐNG ÂM PHỦ LÀ KHÔNG CÓ THẬT

Người ta thường băn khoăn “có hay không tồn tại một đời sống sau khi chết?”. Đây là vấn đề đặt ra từ xa xưa được các tôn giáo đề cập bằng nhiều khía cạnh

khác nhau trong học thuyết của giáo phái mình. Thiên Chúa giáo cho rằng nếu tin Chúa, vâng theo lời dạy của Chúa thì khi chết sẽ được lên Thiên đàng mãi mãi ở với Chúa, bằng không sẽ đọa vào địa ngục sống chung với ma quỷ hay bị ném vào hầm lửa thiêu đốt trong địa ngục. Các nhà duy vật cho rằng “sau khi chết con người sẽ trở về với nguyên lý vật chất, đời sống con người chỉ có một kiếp sống duy nhất ở hiện tại”.¹ Quan điểm của người Ai Cập và Trung Quốc là “sinh ký-tử quy”, nghĩa là cõi sống là tạm bợ, chết mới trở về cõi vĩnh hằng. Trong tín ngưỡng dân gian Việt Nam cũng thường truyền miệng nhau rất nhiều quan niệm về đời sống của những “linh hồn” dưới âm phủ sinh hoạt như trên trần gian, hay tin rằng người chết trở về đoàn tụ với ông bà tổ tiên ở thế giới bên kia,... Thời nhà Trần, thế giới quan người Việt gồm ba tầng: “Trời là nơi ông trời sinh sống, đất là nơi con người đang sống và âm phủ là thế giới sau khi mất, nơi đó có tổ tiên”.² Tuy nhiên, trong Phật giáo không tồn tại khái niệm về “linh hồn” có đời sống vĩnh viễn dưới “cõi âm/âm phủ”. Theo giáo lý Phật giáo, vạn pháp trên thế gian tồn tại dưới dạng sắc, thọ tướng, hành, thức đều phải

*. Học viên Cao học, Học viện Phật giáo Việt Nam tại Thành phố Hồ Chí Minh.

1. Thích Nhật Từ (2015), *Chết đi về đâu*, Nxb. Phương Đông, tái bản, 3.

2. Nguyễn Thủy Thom, “Niềm tin tôn giáo của các vua nhà Trần”, *Nghiên cứu tôn giáo*, (Hà Nội), số 11 (2015), 73.

chịu sự chi phối của định luật vô thường, cái gì có nhân sanh khởi cái đó đều vô thường.³ Từ giọt sương, ngọn cỏ, núi rừng, sông suối,... đều phải chịu cảnh “bãi bể nương dâu”, cho đến hành động, suy nghĩ của con người cũng biến chuyển trong từng sát na.⁴ Dù chúng sanh ở các cõi trời khác có thọ mạng dài hàng vạn cho đến hàng chục vạn năm, gặp rất nhiều lần so với thọ mạng con người nhưng vẫn không thoát khỏi cảnh luân hồi vì “hữu tử tất hữu sinh, hữu sinh tất hữu tử” (有死必有生, 有生必有死).⁵ Sống và chết chỉ là hai trong số mười hai mắt xích⁶ (Thập nhị nhân duyên: C. 十二因縁, *P. Paticca samuppāda*) của chuỗi sinh tử luân hồi dài vô tận khi chúng sanh chưa giác ngộ. Do đó, “tất cả các hành đều vô thường, là pháp không vĩnh cửu, pháp chóng đổi thay, pháp không thể nương tựa”.⁷ Tuy vô thường nhưng điểm đặc biệt của quy luật này là không hoàn toàn biến mất hay tiêu diệt mà chỉ thay đổi dạng thức⁸ để tiếp tục hiện hữu dưới dòng sanh diệt liên tục, trong Kinh Hoa Nghiêm gọi là “pháp giới trùng trùng Duyên khởi”. Vì vậy, không nên đặt niềm tin mê tín rằng có một đời sống vĩnh hằng dưới cõi âm/âm phủ, quan niệm cõi sống (cõi âm/âm phủ) dành cho người chết chỉ là sự tưởng tượng của con người trong tín ngưỡng dân

gian. Theo đạo Phật chủ trương con người được cấu tạo từ danh và sắc, nghĩa là phần “vật chất” và phần “tâm thức”. Tâm thức tồn tại trong cơ thể và không tách rời cơ thể, chỉ khi thân hoại mạng chung hoặc không còn khả năng nhận thức được đời sống thực thể. Khi cái chết diễn ra, tâm thức xuất khỏi cơ thể tùy theo tổng thể nghiệp đã tạo tác để có tiến trình tái sanh về cõi sống mới theo mẫu số nghiệp tương đương. Như bóng đèn điện được sáng nhờ các phụ kiện như đui đèn, công tắc, bóng đèn,... một trong những phụ kiện này có thể bị hư nhưng dòng điện vẫn không mất đi. Chỉ cần đủ yếu tố cần thiết thì bóng đèn lại cháy sáng. Con người cũng vậy, khi cơ thể dừng hoạt động tâm thức tiếp tục tồn tại cùng với tổng thể nghiệp để tái sanh khi gặp mẫu nghiệp tương ứng.⁹

2. GIÁO DỤC VỀ THÂN TRUNG ẤM VÀ TÁI SINH SAU KHI CHẾT

Thân trung ấm/hữu (*S. antarābhava*, C. 中有) là khoảng thời gian tồn tại của một chúng sanh sau khi chết và trước khi được tái sanh vào một thân phận mới ở cõi sống mới do định nghiệp của chúng sanh đó quyết định. Hình thể thân trung ấm này rất vi tế, chỉ có các đức Phật-Thế Tôn mới có thể nhìn thấy được, dù các bậc hữu học, vô học, nhất trụ, nhị trụ cho đến cửu trụ nhưng không phải là cảnh giới của họ cũng không thể nhìn thấy được.¹⁰ Đức Phật dạy để một bào thai thành hình phải hội đủ ba sự hòa hợp: “Ở đây, cha mẹ có giao hợp và người mẹ không trong thời có thể thụ thai, và hương ấm (*gandhabba*)¹¹ không hiện tiền,

3. Kinh Tương Ưng Bộ, tập I, Thích Minh Châu dịch (2013), II. Phẩm Vô Thường, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, 652-656.

4. Xem thêm: Thích Thiện Siêu (2002), *Chữ Nghiệp trong đạo Phật*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, 176-186.

5. Thích Thanh Từ (2010), *Thiền sư Việt Nam*, Thiền sư Tri Bát, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, tái bản, 118-119.

6. Đức Phật chứng ngộ giáo lý Duyên khởi dưới cội Bồ đề, sau đó Ngài dựa vào nguyên lý Duyên khởi để thiết lập Mười hai nhân duyên để giải thích sự sinh diệt khổ đau của con người: Vô minh (*S. avidyā*, *P. avijjā*, C. 無明) - hành (*S. saṃskāra*, *P. saṅkhāra*, C. 行) - thức (*S. vijñāna*, *P. viññāna*, C. 識) - danh sắc (*P. nāmarūpa*, C. 名色) - lục nhập (*P. āyatana* 六入) - xúc (*S. sparśa*, *P. phassa*, C. 觸) - thọ (*P. vedanā*, C. 受) - ái (*S. trṣṇā*, *P. taṇhā*, C. 愛) - thủ (*P. upādāna*, C. 取) - hữu (*P. bhava*, C. 有) - sinh (*P. jāti*, C. 生) - lão tử (*P. jarāmaraṇa*, C. 老死).

7. Kinh Trung A-hàm, số 1, Thích Tịnh Hạnh dịch (2000), 8. Kinh Thất Nhật, Hội Văn hóa Giáo dục Linh Sơn Đài Bắc – Đài Loan, 47.

8. Như định luật bảo toàn năng lượng: Năng lượng không tự sinh ra cũng không tự mất đi mà chỉ chuyển từ dạng này sang dạng khác hay truyền từ vật này sang vật khác.

9. Xem thêm: Thích Hạnh Bình (2014), *Vô ngã và Luân hồi*, Nxb. Phương Đông, Thành phố Hồ Chí Minh, 227-294.

10. Kinh Niết Bàn, tập III, Thích Tịnh Hạnh dịch (2000), Số 385 - Kinh Trung Ấm - Quyền Thượng - Phẩm 1. Năm thế nguyện rộng lớn của Như Lai nhập thân trung ấm để giáo hóa, Hội Văn hóa Giáo dục Linh Sơn Đài Bắc – Đài Loan, 859.

11. Thích Chúc Phú (2018), *Biện chứng Phật học*, tập II, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 193. *Gandhabba* ở đây mang nghĩa *tatrūpakasatta* - *tasmim okāse nibbattanako satto*, tức là một chúng sanh thích hợp và sẵn sàng được sinh ra với cha mẹ có nhân duyên với chúng sanh ấy. Các tác phẩm chú giải thường viết tắt từ này là *Gantabba*.

như vậy bào thai không thể thành hình. Ở đây, cha và mẹ có giao hợp, và người mẹ trong thời có thể thụ thai, nhưng hương ẩm (*gandhabba*) không hiện tiền, như vậy bào thai không thể thành hình. Và này các Tỷ-kheo, khi nào cha mẹ có giao hợp, và người mẹ trong thời có thể thụ thai, và hương ẩm có hiện tiền; có ba sự hòa hợp như vậy, thì bào thai mới thành hình”.¹²

Trong kinh Trung ấm, đức Phật đề cập đến thời gian “chúng sinh trung ấm thọ mạng bảy ngày”.¹³ Còn các Luận sư bộ phái sau này có quan điểm thời gian tồn tại thân trung hữu/ấm khác nhau: Tỳ-bà-sư cho rằng nó chỉ có trong khoảnh khắc, chết liền đầu thai. Luận sư Thế Hữu cho rằng nó tồn tại lâu nhất bảy ngày. Luận sư Thiết-mạt-đạt-đa cho rằng nó có thể tồn tại trong bảy bảy bốn mươi chín ngày. Còn Luận sư Pháp Cứu thì cho rằng không nhất định vì tùy theo nhân duyên thụ sinh bất thường. Do nghiệp lực rất mạnh thúc đẩy trung hữu đáng thọ sanh vào loài người thì hội đủ duyên liền sinh vào loài người, trung hữu đáng thọ sinh vào loài súc sanh thì hội đủ duyên liền sinh vào loài súc sanh,...¹⁴ Hiện nay, quan điểm thời gian thọ mạng của một thân trung ấm được các nhà nghiên cứu Phật học đồng tình nhiều nhất là không quá 49 ngày.¹⁵

Nghiệp lực chính là yếu tố tạo ra nhân duyên để quyết định việc tái sanh vào cõi nào đó của các loài, do đó nghiệp và tái sanh luôn cùng đi chung với nhau, nghiệp tiếp nối tái sanh và tái sanh là hệ quả của nghiệp. Không có đời sống nào sau khi chết hoặc trước khi tái sanh mà không bị sự quyết định của nghiệp: “Nghiệp quá

khứ, tạo điều kiện cho kiếp sống hiện tại và nghiệp hiện tại kết hợp với nghiệp quá khứ làm duyên cho đời sống tương lai. Hiện tại chỉ là con đẻ của quá khứ, và đến lượt nó lại là cha mẹ của vị lai”.¹⁶ Chết chỉ là sự chấm dứt tạm thời của hiện tượng vô thường, kiết sanh thức hiện tại tùy theo nghiệp lực dắt dẫn tái sanh làm một thân thức mới ở một kiếp sống mới. Vì thế bao giờ chúng sanh chưa được giải thoát, còn tạo nghiệp lực, khi đó vẫn còn phải chịu tái sanh luân hồi, “cái ‘nghiệp lực vô hình’ đi bất cứ nơi đâu có những điều kiện thích hợp cho sự hiện hữu của nó. Ở chỗ này nó hiện hình như con sâu bọ bé nhỏ, ở chỗ kia nó lộ diện trong ánh hào quang rực rỡ của một thiên thần hay một đấng thiên chủ. Khi một kiếp sống kết thúc, nó lại tiếp tục tái hiện ở những hoàn cảnh tinh tế hơn trong một tên khác, hoặc một hình thức khác”.¹⁷ Vòng quay sanh tử luôn tương tục nối tiếp nhau dưới sự quyết định của nghiệp, nên không có một đời sống nào tồn tại vĩnh hằng ở cõi Thiên đân-địa ngục. Nói cách khác, sự ra đi của một sinh linh chính là khởi điểm xuất hiện kiếp sống mới của một ngũ uẩn mới ở một cõi tương ứng với nghiệp quá khứ ngũ uẩn đó đã tạo, tựa như sự sanh diệt của các làn sóng biển chuyển biến liên tục, hay như việc mặt trời “lặn” của nửa trái đất bên này nhưng lại là “mọc” của nửa trái đất bên kia. Người tu hành muốn chấm dứt dòng sanh tử này chỉ có cách chuyển hóa vô minh thành tri thức,¹⁸ vì vô minh là nguồn gốc của sanh tử. Vậy nên, chúng ta phải làm chủ và chịu trách nhiệm với các hành động tạo tác của mình, nhận thức chắc thật về nghiệp và hậu quả của nghiệp để tránh xa những điều xấu ác, vun bồi thiện pháp, gây tạo nhân thiện mới gặt được kết quả tốt đẹp cho hiện đời và tương lai. Giống như chặt đốn một gốc cây, cây nghiêng về bên nào sẽ ngã về hướng bên đó, con người khi chết đi cũng vậy, nghiêng đổ theo hướng

12. *Kinh Trung Bộ*, tập I, Thích Minh Châu dịch (2012), 38. Đại Kinh Đoạn Tận Ai, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, 328.

13. *Kinh Niết Bàn*, tập III, kinh số 385, 860.

14. Thích Thiện Siêu (2006), *Đại cương Luận Câu Xá*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, 320-321.

15. Theo HT. Thích Trí Quảng: Sau khi thân tứ đại ở cõi Ta-bà này chấm dứt, giữa khoảng thời gian đã chết và thời gian chưa tái sanh vào cảnh giới khác, trải qua 49 ngày, người chết có một cái thân gọi là thân trung ấm hay thân thức, mà người ta thường gọi là linh hồn. *Thân trung ấm*, <https://giacngo.vn/nguyetsan/chuyende/2016/05/29/5AC6D8/> Ngày truy cập: 17-09-2019.

16. Thích Phước Sơn (2009), *Luật học tinh yếu*, Nxb. Phương Đông, Thành phố Hồ Chí Minh, 63.

17. Thích Phước Sơn (2009), 84.

18. Thích Phước Sơn (2009), 69.

tốt xấu đều do hành nghiệp thiện ác hiện đời gây tạo ra.

3. GIÁO DỤC VỀ CẢNH GIỚI ĐỊA NGỤC VÀ NGẠ QUỶ

Địa ngục (*S.naraka*, *P.niraya*, C.地獄). Địa là dày đặc, ngục là tối tăm. Đây là cảnh giới đầy đủ những điều thống khổ, sau khi thọ lãnh nghiệp ác chấm dứt có thể sanh về các cảnh giới thiện đạo khác. Địa ngục có các nghĩa: khổ cụ, bất lạc, khả yếm, vô gián. Ngoài ra còn có nghĩa là “hữu”- “vô”. Hữu với người tương ứng với nghiệp của địa ngục - Vô với người không tương ứng với nghiệp địa ngục. Ta phải hiểu địa ngục không phải là một cảnh giới sâu trong lòng đất mà là một trạng thái của tâm thức do ác nghiệp chiêu cảm ra.

Ngạ quỷ là những chúng sanh trong giai đoạn thân trung ấm chờ định nghiệp quyết định tái sanh.

Đức Phật nhiều lần nhắc đến “địa ngục” trong tạng kinh Nam truyền, nhưng chúng ta phải hiểu địa ngục ở đây là địa ngục của vòng nhân duyên - nhân quả, không phải như tín ngưỡng dân gian tin rằng có một cõi địa ngục ở dưới lòng đất, khi một người vừa chết thì ngưu đầu mã diện, hắc bạch vô thường ngay lập tức xuất hiện bắt dẫn linh hồn xuống địa ngục quỳ trước Diêm Vương để tra khảo định tội, sau đó lôi đi hành hình ở các cửa ngục. Địa ngục hình thành tùy thuộc vào biệt nghiệp của mỗi chúng sanh, nếu sanh thời gây tạo ác nghiệp thì khi chết ắt đọa vào địa ngục do chính nghiệp lực mình tạo dựng, ngược lại nếu thân tâm trong sạch, gieo nhiều nhân duyên phước lành, tích lũy công đức sâu dày thì địa ngục hóa hư không.

Kinh Địa Tạng là một bản kinh thuộc hệ kinh văn “quyền giáo” của Đại thừa đề cập đến rất nhiều cõi địa ngục.¹⁹ Trong mỗi ngục lớn lại có những ngục nhỏ, hoặc một, hoặc hai, hoặc ba, hoặc bốn, nhần đến trăm

19. Đại A Tỳ, Tứ Giác, Phi Dao, Hỏa Tiễn, Giáp Sơn, Thiết Xa, Thiết Lư, Dạm Nhân, lại có địa ngục tên là Thiết Hoàn, Đa Sân, Kiểu Oán, Hỏa Cầu, Hỏa Mã, Hỏa Ngưu, Hỏa Sơn, Hỏa Thạch,...

nghìn, trong số đó danh hiệu chẳng đều đồng nhau.²⁰ Người nào khi còn sống làm những việc ác thì khi chết đi sẽ bị đọa vào các địa ngục trên để chịu sự tội báo.²¹ Bồ-tát Địa Tạng (地藏菩薩) là giáo chủ cõi u minh này.

Trong văn hóa Phật giáo Nhật Bản, Địa Tạng là vị Bồ-tát được người Nhật sùng bái nhất, được tôn là vị thần Jizo bảo hộ cho vong linh trẻ em hoặc thai nhi yếu mệnh, có khả năng cứu vớt nỗi khổ niềm đau khi con người bị đọa xuống địa ngục. Người Nhật xây dựng hình tượng của Bồ-tát Jizo dưới hình hài trẻ em với khuôn mặt bầu bĩnh ngây thơ và đặt khắp nơi ở xứ sở hoa anh đào, nhưng nhiều nhất phải kể đến là ở vùng núi lửa Chausudake, quận Tochigi, hàng ngàn bức tượng đặt sát nhau cùng chấp tay hướng về một phía.

Trong văn hóa Phật giáo Á Đông, đặc biệt là những nước có Phật giáo ảnh hưởng từ Trung Hoa, các vị Bồ-tát như Quan Âm, Phổ Hiền,... đều hiện thân dưới hình thức cư sĩ, chỉ riêng hình tượng Bồ-tát Địa Tạng được xây dựng là một vị Tỳ-kheo biểu thị cho sự xuất ly thế tục, thân đắp y Ca-sa, tay trái cầm Minh châu, tay phải cầm Tích trượng để phá tan cửa ngục cứu vớt chúng sanh ra khỏi chốn u đồ khi có chúng sanh nào chí thành niệm danh hiệu Ngài.

Tuy nhiên, chúng ta có nên hoàn toàn tin tưởng việc xây dựng ngài Địa Tạng có năng lực đập phá cửa ngục cứu tội nhân thoát khỏi chốn u đồ và một cõi địa ngục thật như vậy không? Nghiên cứu theo văn bản học, có thể xác định thời gian xây dựng hình tượng Bồ-tát Địa Tạng xuất hiện sau đức Phật A Di Đà. Cụ thể, trong nội

20. Kinh Địa Tạng Bồ tát Bốn nguyện, Thích Trí Tịnh dịch (2004), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, 56-57.

21. Hoặc có địa ngục kéo lưới người tội ra mà cho trâu cày trên đó, hoặc có địa ngục moi tìm người tội để cho quỷ Dạ Xoa ăn, hoặc có địa ngục vạc dầu sôi sùng sục nấu thân người tội, hoặc có địa ngục đốt cột đồng cháy đỏ rồi bắt người tội ôm lấy. Hoặc có địa ngục từng bụng lửa lớn bay tấp vào người tội, hoặc có địa ngục toàn cả thuần là băng giá, hoặc có địa ngục đầy vô hạn đồ phân tiêu,... Những quả báo như thế trong mỗi ngục có trăm nghìn thứ khí cụ để hành hình, đều là bằng đồng, bằng sắt, bằng đá, bằng lửa,....

dung của bộ kinh Pháp Hoa đề cập đến rất nhiều các vị Bồ-tát như các bộ kinh văn khác: Văn Thù, Phổ Hiền, Quan Âm, Di Lặc,... đặc biệt giới thiệu cả đức Phật A Di Đà là giáo chủ cõi Tây phương²² nhưng tuyệt nhiên không hề nhắc đến danh hiệu của Bồ-tát Địa Tạng. Lại nữa, trong phần giới thiệu các thành phần tham dự nghe đức Phật thuyết pháp của các bộ kinh xuất hiện trước thời gian biên tập Kinh Địa Tạng hoàn toàn không đề cập đến các vị thần trong tín ngưỡng dân gian như thần biển, thần sông, thần rạch, thần chủ ngày (mặt trời), thần chủ đêm (mặt trăng), thần cây, thần lúa mạ,... chỉ đến khi biên tập bộ Kinh Địa Tạng, tính đa thần mới được đưa vào. Như vậy, có thể nói thời kỳ biên tập Kinh Địa Tạng con người đặt niềm tin nhiều vào các hiện tượng siêu nhiên, tin tưởng vào quyền năng của các vị thần để cầu mong sự bảo hộ trong cuộc sống nên các nhà biên tập đã phương tiện lồng ghép biên tập vào kinh để người dân cảm thấy gần gũi, dễ tiếp thu. Cốt yếu của kinh là đưa ra tám gương dạy về lòng hiếu thảo của các bậc thánh qua nhiều đời nhiều kiếp và các triết lý nhân quả, nghiệp báo cho chúng ta noi theo tu tập. Giúp hạn chế tối đa những việc làm trái đạo đức lương tâm và phạm pháp để có được một cuộc sống không sợ hãi, an lạc thanh thoi ngay hiện đời.

Trong dân gian, địa ngục và ngạ quỷ luôn khắc sâu trong tâm trí con người qua các câu chuyện “ma” rùng rợn do ông bà kể lại. Theo đó, họ truyền miệng nhau những hiện tượng ma nhập, quỷ ám, bóng đè khi ngủ,... muốn chữa những căn bệnh này phải nhờ Thầy pháp đối trị, có gia đình đem người bệnh tới chùa nhờ Thầy trì chú, tụng kinh, hay thậm chí ngồi vào trong lòng Đại hồng chung cho vị Thầy đánh chuông để con “ma” đó ra khỏi thân thể người bị nhập,... Tuy nhiên, theo TT. Thích Phước Tiến và TT. Thích Nhật Từ có quan điểm giống nhau: “Hiện tượng ma

nhập chỉ là ngộ nhận do tâm lý sợ hãi và bị những triệu chứng tâm thần: rối loạn tâm thần đa nhân cách do thần kinh yếu bẩm sinh, tổn thương tâm lý khổ đau, khủng hoảng tâm lý thời gian dài, tâm thần hoang tưởng, nghiện game, sử dụng các chất kích thích như ma túy, rượu bia,...”²³ Mỗi năm có rất nhiều người đến chùa nhờ hai Thượng tọa điều trị “bệnh ma nhập”. Bằng phương pháp tìm hiểu, trao đổi những khúc mắc trong tinh thần và đời sống, sau đó thuyết giảng Phật pháp. Kết quả, nhiều người đã khai mở chuyển hóa tâm lý, “trị” được hết bệnh.

Trong Phật giáo, “ma” là những chương ngại cản trở hành giả trên bước đường tu tập, không phải loại “ma” vất vưởng ngọn cây, bụi tre, nghĩa địa,... như tín ngưỡng dân gian. Thấy sấm sét liền nghĩ ông Trời sai Thiên lôi trừng trị một linh hồn, ác quỷ nào đó phạm tội không thể dung tha. Khoa học hiện đại đã chứng minh sấm sét chỉ là hiện tượng phóng điện trong khí quyển do các tinh thể băng ở những đám mây cọ sát với các hạt tích điện của năng lượng mặt trời tạo ra luồng điện âm dương. Đức Phật dạy rõ: “Giáo lý của kinh điển ví như ngón tay chỉ trăng, nhìn thấy trăng rồi, ngón tay không phải là trăng”.²⁴ Chúng ta nương vào ngón tay (phương tiện, kinh điển) để thấy được mặt trăng (trí tuệ viên giác), khi thấy mặt trăng thì biết rõ ngón tay chẳng phải là mặt trăng, nếu chỉ cố chấp ngón tay thì không bao giờ thấy được mặt trăng. Những người biết nhón ngón tay kinh giáo này, mà nhận được mặt trăng Viên giác, thì gọi là Bồ-tát lên thánh địa, tùy thuận tánh Viên Giác.²⁵ Khi nghiên cứu về Kinh Địa Tạng, nên hiểu Bồ-tát Địa Tạng là một hình tượng biểu trưng cho chính bốn tâm thanh tịnh của mỗi chúng sanh, viên minh

23. Các video thuyết giảng: + Thích Nhật Từ: Có ma không và hiện tượng ma nhập?, Hướng dẫn trị bệnh ma nhập, Vượt qua rối loạn đa nhân cách.

+ Thích Phước Tiến: Hiện tượng ma dựa nhập là gì?

24. Kinh Đại Bát Niết Bàn, tập II, Thích Từ Thông dịch (2013), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tái bản.

25. Thích Thiện Hoa (2012), Phật học phổ thông, tập II, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tái bản, 742.

22. Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Thích Trí Tịnh dịch (2007), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tái bản, 245.

châu chỉ cho ánh sáng trí tuệ phá tan màn vô minh, cây tích tượng với bốn vòng và mười hai khoen tượng trưng cho Tứ đế và Mười hai nhân duyên. Ngài Địa Tạng tay trái cầm minh châu và tay phải cầm tích tượng nghĩa là ánh sáng trí tuệ đã phá tan màn vô minh, thấu triệt được các pháp Tứ thánh đế (*S. catvāry āryasatyāni*, *P. cattāri ariya-saccāni*, *C. 四聖諦*)²⁶ và Mười hai nhân duyên. Các cảnh ngục và các loại khí cụ để hành hình tội nhân trong địa ngục thực ra chỉ là phương tiện giáo dục đạo đức con người tin vào nhân quả nghiệp báo để nỗ lực hướng về điều thiện, làm các việc có giá trị cho mình và người, tránh xa con đường tội lỗi. Địa ngục theo Phật giáo là những cảnh ngục mê muội ám chướng từ ba nghiệp Tham-sân-si trong tâm thức của mỗi người tùy nghiệp chiêu cảm ra. Cho nên, cốt yếu của bản kinh Địa Tạng nhắc nhở chúng ta rằng ngay khi đẹp bỏ được tham sân si, giải trừ vô minh, phá tan vọng tưởng điên đảo nơi tự tâm thì chính lúc đó đồng thời ngài Địa Tạng (trí tuệ) xuất hiện phá tan cửa ngục (tham-sân-si) để trở về với bản tâm thanh tịnh, Phật tính sáng suốt của chính mình.

4. GIÁO DỤC VỀ TINH THẦN TRI ÂN NGƯỜI QUÁ CỐ TRONG CÁC TUẦN THẤT VÀ LỄ GIỖ

Cúng tế cho người đã khuất trong các tuần thất và lễ giỗ là phong tục của văn hóa người dân Việt Nam nói riêng và phương Đông nói chung. Ngày xưa người Việt thực hiện lễ giỗ trong hai ngày, chiều hôm trước là cúng tiên thường, hôm sau mới là chính kỵ²⁷ (Lễ Tiên thường 先嘗 lễ cúng vào trước

hôm người chết một ngày, lễ Chính kỵ 正忌 chính là ngày mất). Mục đích của việc tổ chức ngày Lễ giỗ để con cháu, người thân thể hiện tấm lòng tưởng nhớ đến tổ tiên ông bà và những người đã khuất nên phẩm vật cúng lễ chỉ đơn giản. Lần hồi, ngoài việc nhớ đến người đã khuất, người sống còn lấy ngày lễ giỗ này làm ngày hội họp bà con, bạn bè, xóm giềng. Những nhà có điều kiện giết trâu, bò, heo, gà, trà rượu,... làm mâm cao cỗ đầy cúng cho ông bà sau đó đãi khách; mua thật nhiều đồ mã đốt cúng để tỏ lòng hiếu thảo với tổ tiên, qua đó cũng muốn phô trương cho mọi người thấy. Từ đó trở thành tục lệ khiến tinh thần tưởng nhớ đến người đã khuất trong những ngày lễ giỗ ngày càng bị lạm dụng thành buổi hội họp, vui chơi trái ngược với tinh thần sơ khởi. Theo Phan Kế Bính: “Ngày kỵ nhật là một ngày chung thân chi tang, thì là ngày thương xót, ngày rầu buồn, đáng lẽ chỉ nên đóng cửa mà thương nhớ mới phải. Mà dẫu có theo tục dùng cách cúng tế làm sự kỷ niệm thì làm thế nào cho giản tiện, miễn là tỏ được chút lòng với tổ tiên là đủ, tưởng không nên bày vẽ cho sinh tốn làm gì. Nếu có của mà muốn họp mặt bà con anh em, khoản đãi khách khứa thì tưởng nên dùng vào những dịp ăn mừng còn phải hơn.”²⁸

Xã hội Ấn Độ thời đức Phật rất chú trọng các buổi tế đàn cầu nguyện thần linh phù hộ. Vật phẩm cúng tế gồm hoa, quả, gạo, đường, sữa, bò, trâu, dê..., tất cả những phẩm vật này được cho vào đám lửa làm tế phẩm biểu hiện lòng thành kính với Thần thánh. Họ cho rằng “những phẩm vật này khi đốt cháy, mùi hương sẽ bay lên cõi trời, thiên thần sẽ nhận được vật phẩm từ sự cúng dường của họ. Thiên thần sẽ sanh lòng hoan hỷ, nhờ đó người trông trọng được mùa, người chăn nuôi có kết quả thâu hoạch tốt, cuộc sống người dân nhờ đó được an vui, sau khi chết sanh trở lại làm người hay sanh lên cõi trời.”²⁹

26. Còn gọi là Tứ chân đế/Tứ diệu đế/Tứ thánh đế: là bài pháp đầu tiên được đức Phật chuyển Pháp luân sau khi Ngài thành Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác nơi Lộc Uyển thuyết cho năm người bạn cùng tu khổ hạnh trước đó với Ngài. Nội dung bài thuyết giảng nói về Bốn sự thật: Khổ đế (*S. duḥkhāryasatya*, *P. Dukkhasatya*, *C. 苦諦*), Tập đế (*S. samudayāryasatya*, *P. Samudayasatya*, *C. 集諦*), Diệt đế (*S. duḥkhanirodhasatya*, *P. Nirodhasatya*, *C. 滅苦諦*), Đạo đế (*S. duḥkhanirodhaḡāmini pratipad*, *P. Margasatya*, *C. 道諦*). Đây là giáo nghĩa cơ bản dùng để giải thích mọi hiện tượng nhân sinh vũ trụ.

27. Phan Kế Bính (2017), *Việt Nam phong tục*, Nxb. Văn

học, Hà Nội, tái bản, 42.

28. Phan Kế Bính (2017), 44.

29. Thích Hạnh Bình dịch (2007), *Phật giáo và cuộc sống*, Nxb. Phương Đông, 73.

Trong kinh điển Phật giáo, đức Phật có nhắc đến bốn phận của một vị đệ tử Phật phải tổ chức năm loại lễ hiến cúng: “hiến cúng cho bà con, hiến cúng cho khách, hiến cúng cho các vong linh quá khứ, hiến cúng cho vua, hiến cúng cho chư Thiên”.³⁰ Các lễ cúng này là một cách để thể hiện tinh thần tri ân và báo ân. Tuy nhiên, hình thức và phẩm vật cúng tế của một người đệ tử Phật không giống với việc cúng tế của giai cấp Bà La Môn trong xã hội bấy giờ là giết chúng sanh làm phẩm vật dâng cúng. Khi vua Pasenadi nước Kosala tổ chức lễ đại tế đàn bằng “năm trăm con bò đực, năm trăm con bò con đực, năm trăm con bò con cái, năm trăm con dê, và năm trăm con cừu.... Và có những người nô tỳ, hay những người phục dịch, hay những người lao động, bị hình phạt thúc đẩy, bị sợ hãi thúc đẩy, với nước mắt đầy mặt, than khóc và làm các công việc chuẩn bị (cho lễ tế đàn).”³¹ Đức Phật đã khuyên các vị tỳ kheo khi đi khất thực không nên đến những địa điểm tế lễ giết hại chúng sanh như vậy, chỉ nên đi chỗ nào tế lễ trong im lặng thanh tịnh, không ồn ào, không có sự giết hại sanh vật, ít hao tổn tiền bạc. Hay khi ông Uggatasarira đưa năm trăm con bò đực, năm trăm con nghé đực, năm trăm con nghé cái, năm trăm con dê, năm trăm con nghé cừu đến trụ tế đàn. Ông đã hỏi đức Phật: “Nhen nhúm ngọn lửa và dựng lên trụ tế đàn có quả lớn, có lợi ích lớn?”³² Đức Phật trả lời ông rằng việc làm này chỉ đưa đến khổ sanh, khổ dị thực hoàn toàn chẳng đem lại lợi ích an lạc gì, hãy nên tránh xa đoạn diệt ba ngọn lửa tham sân si đang ngự trị trong mình, nó làm cho chúng ta khi thân hoại mạng chung phải đọa vào đường dữ. Đức

Phật dạy chúng ta nên cúng kính tôn trọng ba ngọn lửa: lửa đáng cung kính là cha mẹ; lửa gia chủ bao gồm người con, người vợ, người phục dịch, người đưa tin, người làm công; lửa đáng cúng dường là những vị Sa-môn, Bà-la-môn từ bỏ kiêu mạn, phóng dật, sống kham nhẫn nhu hòa, điều phục tự ngã, an chỉ tự ngã, lắng dịu tự ngã để đem lại chánh lạc và lợi ích.

Đức Phật cũng chỉ cách tế lễ gây thêm tội báo, cách tế lễ gây thêm phúc báo cao thượng, cách tế lễ mê tín và cách tế lễ không mê tín trong Kinh Cứu La Đàn Đầu. Đàn tế lễ “không có giết bò, dê và các loại chúng sinh mà chỉ dùng sữa, dầu, mật, đường để tế thôi. Và lúc tế, vua luôn luôn được hoan hỷ, lúc đầu như lúc giữa, lúc giữa như lúc sau. Như thế là thành tựu phép tắc tế lễ.”³³ Ngài dạy cho Cứu la Đàn Đầu có những việc làm đem lại phúc báu hơn việc tế lễ giết mạng chúng sanh như: bố thí, cúng dường chúng tăng, xây dựng tăng phòng cho Chiêu-đề-tăng ở, quy y tam bảo, thọ trì 5 giới cấm, phát tâm thương tưởng hết loại chúng sanh, gặp thời đức Như Lai xuất hiện thế gian mà có người xuất gia hành đạo theo Phật pháp, giới đức đầy đủ, cho đến chứng được tam minh diệt các si ám, phát hiện tuệ minh nhờ cố gắng không phóng túng và ưa chỗ nhàn tịnh suy ngẫm, nên phước đức này hơn cả.³⁴

Người dân Việt Nam nói chung và tín đồ Phật giáo nói riêng đều rất coi trọng hiếu đạo. Đức Phật dạy trong Kinh Nhẫn nhục: “Điều thiện tối cao không gì hơn hiếu, điều ác cùng cực không gì hơn bất hiếu”. Trong Kinh Bản Duyên, đức Phật đưa ra mười đức của người mẹ để nói lên công ơn cha mẹ như trời cao biển rộng, “nếu một bên vai công mẹ, này các Tỷ-kheo, một bên vai công cha, làm vậy suốt trăm năm cho đến trăm tuổi; nếu đấm bóp, thoa xức, tắm rửa, xoa gọi, và dầu tại đây, mẹ cha có vài tiểu tiện đại tiện, như vậy, này các Tỷ-kheo, cũng chưa làm đủ hay trả

30. *Kinh Tăng Chi Bộ*, tập I, Thích Minh Châu dịch (1996), Chương IV Bốn Pháp VII. Phẩm Nghiệp Công Đức, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, Thành phố Hồ Chí Minh, 680.

31. *Kinh Tương Ưng Bộ*, tập I, Thích Minh Châu dịch (1991), Thiên Có Kệ, Chương III Tương Ưng Kosala I. Phẩm Thứ Nhất, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, Thành phố Hồ Chí Minh, 175.

32. *Kinh Tăng Chi Bộ*, tập III, Thích Minh Châu dịch (2005), Chương VII Bảy Pháp V. Phẩm Đại Tế Đàn, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tái bản, 335.

33. *Kinh Trường A-Hàm*, Thích Đức Trí dịch (2003), Kinh Cứu La Đàn Đầu, Nxb. Tôn giáo, 281.

34. *Kinh Trường A-Hàm*, 283.

on đủ mẹ và cha”,...³⁵ Với Phật giáo, hiếu đạo không dừng ở mức phụng dưỡng cha mẹ về vật chất, tưởng nhớ cha mẹ khi qua đời mà phải hướng tâm cha mẹ đến những điều thiện. Đức Phật chỉ dạy cách báo hiếu đầy đủ, đúng chánh pháp: “Đối với cha mẹ không có lòng tin, khuyến khích, hướng dẫn, an trú các vị ấy vào lòng tin; đối với mẹ cha theo ác giới, khuyến khích, hướng dẫn, an trú các vị ấy vào thiện giới; đối với mẹ cha xan tham, khuyến khích, hướng dẫn, an trú các vị ấy vào bố thí; đối với mẹ cha theo ác trí tuệ, khuyến khích, hướng dẫn, an trú các vị ấy vào trí tuệ.”³⁶

Theo giáo lý nhà Phật, con người khi chết tâm thức theo định nghiệp để tái sanh. Như vậy hiếu đạo của con cháu đối với những bậc cha mẹ không những khi còn sống mà khi cha mẹ đã chết, chúng ta cũng phải làm tròn hiếu đạo. Việc phụng thờ, lễ giỗ mang ý nghĩa nhắc nhở người sống cần phải tri ân nhớ ân và tưởng nhớ những người đã mất. Do đó, để thể hiện lòng biết ơn báo đáp tổ tiên ông bà nên làm các việc thiện sự thiết thực như bố thí giúp đỡ người nghèo, cúng dường, phóng sanh,... để hướng năng lượng từ bi phước đức cho người chết. Vào các ngày lễ giỗ Phật tử nên thỉnh các vị Tăng Ni về tụng khóa lễ kinh tưởng niệm và có thể làm mâm cơm cúng giỗ theo văn hóa dân gian để tượng trưng cho lòng thành của con cháu hướng về tổ tiên ông bà nhưng đừng lạm dụng. Nên

chế biến các thực phẩm chay, tránh giết thịt làm mâm cao cỗ đầy tạo nghiệp sát sanh.³⁷ Thay vì đem tiền để mua thật nhiều vàng mã đốt cúng gửi xuống cho ông bà tổ tiên sử dụng thì nên lấy số tiền đó làm các thiện sự: in kinh sách, giúp đỡ người nghèo, cúng dường,... Nếu có điều kiện, tín đồ Phật tử nên đến các chùa tổ chức lễ giỗ để chư Tăng Ni hướng dẫn Phật pháp, làm quen với văn hóa thiền môn. Ý thức ngày lễ giỗ tưởng niệm người đã khuất là ngày tạo phúc để hồi hướng công đức thì kẻ còn lẫn người mất đều được lợi lạc. Kinh Địa Tạng nêu rõ: “Nếu ai, bất luận nam tử hay nữ nhân, sống không làm nghiệp lành mà lại làm nhiều nghiệp dữ, nhưng sau khi chết, bà con lớn nhỏ làm phước cho họ bằng mọi nhân tố thành thiện, thì trong bảy phần, người chết hưởng một, còn lại sáu phần người làm tự hưởng.”³⁸ Trong mùa Vu lan, nhiều chùa đã tích cực khuyến khích các tín đồ Phật tử cúng dường chư Tăng trong ngày Tự tứ hay vận động tham gia các hoạt động nhân đạo như hiến máu tình nguyện, hiến mô tạng, bố thí giúp đỡ người nghèo, phóng sanh,... đây là những hành động thiết thực nhất để hồi hướng phước đức báo ân cho cha mẹ hiện đời và cứu huyền thất tổ của một người con Phật thực hành theo đúng lời Phật dạy.

37. Thực tế, người chết không thể ăn uống những thức ăn nước uống được dâng cúng vì không thể nhai nuốt hoặc tiêu hóa, vì thế việc cúng trong các tuần thất và lễ giỗ chỉ nên mang tính tượng trưng để tưởng nhớ.

38. *Kinh Địa Tạng*, Thích Trí Quang dịch (1999), Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành, Thành phố Hồ Chí Minh, 155-156.

35. *Kinh Tăng Chi Bộ*, tập I, Thích Minh Châu dịch (2015), IV. Phẩm Tâm Thăng Bằng, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tái bản, 98.

36. *Kinh Tăng Chi Bộ*, tập I, chương II, 98-99.

Thư mục tham khảo

Kinh Trung Bộ, tập I, Thích Minh Châu dịch (2012), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
Kinh Tương Ưng Bộ, tập I, Thích Minh Châu dịch (2013), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
Kinh Tăng Chi Bộ, tập I, Thích Minh Châu dịch (1996), Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, Thành phố Hồ Chí Minh.
Kinh Tăng Chi Bộ, tập III, Thích Minh Châu dịch (2005), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tái bản.
Kinh Trường A-Hàm, Thích Đức Trí dịch (2003), Nxb. Tôn giáo.
Kinh Trung A-hàm, số 1, Thích Tịnh Hạnh dịch (2000), Hội Văn hóa Giáo dục Linh Sơn Đài Bắc – Đài Loan.
Kinh Niết Bàn, tập III, Thích Tịnh Hạnh dịch (2000), Hội Văn hóa Giáo dục Linh Sơn Đài Bắc – Đài Loan.
Kinh Đại Bát Niết Bàn, tập II, Thích Từ Thông dịch (2013), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tái bản.
Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Thích Trí Tịnh dịch (2007), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tái bản.
Kinh Địa Tạng, Thích Trí Quang dịch (1999), Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành, Thành phố Hồ Chí Minh.

Kinh Địa Tạng Bồ tát Bổn nguyện, Thích Trí Tịnh dịch (2004), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
 Thích Hạnh Bình dịch (2007), *Phật giáo và cuộc sống*, Nxb. Phương Đông.
 Thích Hạnh Bình (2014), *Vô ngã và Luân hồi*, Nxb. Phương Đông.
 Phan Kế Bính (2017), *Việt Nam phong tục*, Nxb. Văn học, Hà Nội, tái bản, 42.
 Thích Thanh Từ (2010), *Thiền sư Việt Nam*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tái bản.
 Thích Nhật Từ (2015), *Chết đi về đâu*, Nxb. Phương Đông, tái bản.
 Nguyễn Thúc Thơm, “Niềm tin tôn giáo của các vua nhà Trần”, *Nghiên cứu tôn giáo*, (Hà Nội), số 11 (2015), 65-76.
 Thích Thiện Hoa (2012), *Phật học phổ thông*, tập II, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tái bản.
 Thích Chúc Phú (2018), *Biện chứng Phật học*, tập II, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội.
 Thích Thiện Siêu (2002), *Chữ Nghiệp trong đạo Phật*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
 Thích Thiện Siêu (2006), *Đại cương Luận Câu Xá*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
 Thích Phước Sơn (2009), *Luật học tinh yếu*, Nxb. Phương Đông.

TU TẬP THIỀN ĐỊNH THEO KINH SA MÔN QUẢ

ĐD. Thích Quảng Duyên*

1. DẪN LUẬN

Bài giảng “Học hiểu giáo lý đúng đắn và ứng dụng có hiệu quả vào cuộc sống tu hành”¹ có đoạn:

Khởi đầu, tổ tiên chúng ta tiếp thu tư tưởng Thiền học và gắn liền cuộc sống tu hành với tinh hoa Thiền học. Thiền dạy chúng ta tâm trong sáng, thanh tịnh, ý chí vững mạnh, thân khỏe mạnh... Điều này cho thấy rằng tinh thần thiền học Việt Nam mang tính nhập thế tích cực, vì nước vì dân. Tu học để phục vụ nhân dân, tổ tiên chúng ta đã chọn hướng đi này và ứng dụng hoàn toàn tốt đẹp, viết nên trang sử vàng cho Phật giáo Việt Nam.

Đoạn văn trên cho thấy sự ứng dụng linh hoạt giáo lý Phật giáo của người Việt Nam cũng như tính hội nhập và phát triển của Phật giáo Việt Nam đối với Thiền học. Điều này đã gợi cảm hứng cho người viết về những tư tưởng Thiền học trong kinh tạng Nguyên thủy, điển hình trong *Kinh Sa môn quả*.

Sāmaññaphalasutta,² là kinh số hai trong *Dīgha-Nikāya* thuộc Pāli Tipitaka (Tam tạng Pāli)³. Kinh này có bản kinh tương đương trong Hán tạng là *Sa môn quả*

Kinh.⁴ Cả hai truyền bản đều đã được dịch sang tiếng Việt.⁵ Ngoài ra, bản Pāli còn được dịch sang tiếng Anh.⁶ Danh từ *sāmañña*⁷ có nghĩa là tu sĩ, sự phù hợp với tu sĩ, nỗ lực trở thành một tu sĩ,⁸ còn theo từ điển Pāli-Hán⁹ cũng dịch là phù hợp, một cách tổng quát, tư cách của người xuất gia.¹⁰ Danh từ *phala*¹¹ có nghĩa là kết quả, lợi ích,¹² Hán dịch là quả.¹³ Như vậy, gộp nghĩa của hai chữ *sāmaññaphala* là lợi ích thu được từ tư cách tu sĩ, hay đời sống xuất gia.¹⁴ Đúng như tựa đề kinh đã thể hiện, kinh này là lời giải đáp của Đức Phật cho vua Ajatasattu về những “kết quả thiết thực hiện tại” của đời sống xuất gia. “Những kết quả thiết thực” ấy được Đức Phật trình bày như một tiến trình từ tri giới qua thiền định đến trí tuệ. Qua đó, vai trò của thiền định như một bước không thể thiếu sau khi hành giả tu tập đã kiện toàn về mặt giới luật.

4. 沙門果經, CBETA, T01, no. 1, p.108-109.

5. Bản dịch Pāli: Thích Minh Châu (1991), Bản dịch Hán: Tuệ Sỹ (2008b)

6. Thanissaro dịch với tựa đề “The Fruits of the Contemplative Life”

7. सामञ्ज

8. PED s.v *sāmañña* *samañaship*, in accordance with true *Samañaship*, striving to be a *samana*

9. 巴汉词典

10. DCBT s.v *sāmañña*: 份符合, 一般性, 出家人的身份

11. BD s.v *फल*

12. PED s.v *phala* : fruit, benefit

13. DCBT s.v *phala* : 果

14. advantage resulting from *Samañaship*, fruit of the life of the recluse

*. Hiện đang là Tăng sinh thạc sĩ khóa II tại Học viện Phật giáo Việt nam tại TPHCM. Thế danh: Nguyễn Vũ Hiền Đức. MHV:CHCQ2003.

1. Thích Trí Quảng(2015), quyển 1B : 743

2. BHS s.v *sāmaññaphalasutta*: श्रमण्यफलसूत्र (Śrāmaṇyaphalasūtra)

3. D. 2.

Thiền định¹⁵ là một trong sáu ba la mật¹⁶ theo Phật giáo Đại thừa. Sự có mặt của ba la mật này cho thấy tầm quan trọng của việc thiền định đối với đời sống tu hành, đặc biệt là giới xuất gia. Trong giới hạn của tiểu luận này, sử dụng phương pháp văn bản học, người viết chỉ nhắm đến phương diện tu tập thiền định trong *Kinh Sa môn quả* như một giá trị không thể thiếu khi đề cập đến lý tưởng của một người xuất gia.

2. NỘI DUNG

Theo *Kinh Sa môn quả*, sau khi hành giả đã kiện toàn về mặt giới luật, công việc tiếp theo chính là tu tập thiền định. Khởi đầu bằng việc hộ trì các căn, kế đến là chánh niệm tỉnh giác, biết đủ, tiếp theo là đoạn trừ năm triền cái cho đến các giai đoạn chứng đắc từ sơ thiền cho đến tứ thiền. Theo đó, quá trình tu tập thiền định có thể tính từ lúc hành giả hộ trì các căn cho đến khi đoạn trừ được năm triền cái, sau quá trình này là quá trình gặt hái được các thành quả tu tập từ thấp đến cao, từ thiền thứ nhất cho đến thiền thứ tư.

2.1 Hộ trì các căn¹⁷

Hộ trì các căn liên quan đến việc phòng hộ các giác quan bao gồm sáu phương diện: Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Mục đích của việc này là để cho các phiền não như tham ái, ưu bi, các ác bất thiện pháp không khởi lên. Định nghĩa của Đức Phật về một vị Tỷ-kheo hộ trì các căn :

Khi mắt thấy sắc, Tỷ-kheo không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì, khiến nhãn căn không được chế ngự, khiến tham ái, ưu bi, các ác, bất thiện pháp khởi lên, Tỷ-kheo tự chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì nhãn căn, thực hành sự hộ trì nhãn căn. Khi tai nghe tiếng... mũi ngửi hương... thân cảm xúc... ý nhận thức các pháp, vị ấy không nắm giữ

tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì khiến ý căn không được chế ngự, khiến tham ái, ưu bi, các ác, bất thiện pháp khởi lên, Tỷ-kheo chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì ý căn, thực hành sự hộ trì ý căn. Vị ấy, nhờ sự hộ trì cao quý các căn ấy, nên hưởng lạc thọ nội tâm, không vẫn đục.¹⁸

Hiện nay, các phương tiện cơ sở vật chất của thế giới đang ngày càng trở nên hoàn thiện, từ máy tính, máy thu âm, thu hình cho đến các dòng điện thoại tân tiến, con người dễ lạc vào những cám dỗ của những sung sướng do giác quan mang lại. Đối với mắt, con người dễ bị ảnh hưởng bởi các hình ảnh đẹp, các bộ phim, các dòng kịch nghệ, các phương tiện ghi hình, thậm chí có cả những hình ảnh đồi trụy, kém văn hóa. Đối với tai, người ta dễ dàng say đắm những bản nhạc, những bản tình ca lãng mạn, thậm chí các trào lưu nhạc trẻ đang chiếm lĩnh một vị trí quan trọng trong đời sống của giới trẻ hiện nay. Khứu giác và vị giác con người luôn tìm đến những món ăn có mùi vị hấp dẫn. Thân thể con người luôn thích những xúc chạm dễ chịu và ý tưởng luôn có những điều mong mỏi theo ý thích bản thân. Những khoái lạc giác quan theo cách gọi của thế gian là tài, sắc, danh, thực, thụý, tức là tiền tài, sắc đẹp, danh vọng, thức ăn và ngủ nghỉ. Bài sám tụng kinh hằng ngày mà Phật tử Việt Nam rất quen thuộc có đoạn đề cập “Mắt ưa xem huyễn cảnh hằng ngày, Tai thích tiếng mật đường đua nịnh, Mũi quen huởi mùi thom bất tịnh, Lưỡi dẹt thêu lăm chuyện gay go, Thân ham dùng gấm vóc sa sô, Ý mơ tưởng bao la vũ trụ.” Các giác quan là cửa ngõ của nhận thức, nếu không được gìn giữ cẩn trọng thì sẽ dễ bị dòng thác lũ ô nhiễm tràn vào tâm trí của con người khiến chúng ta bị những phiền não và những cảm giác khó chịu mà kinh gọi là tham ái, ưu, bi, các ác bất thiện pháp gây ra.

15. Tiếng Pali: *jhāna* (jhāna), tiếng Sanskrit: ध्यान (*dhyāna*), tiếng Hán: 禪定

16. Pali: पारमि (*pārami*): completeness, perfection, Sanskrit: पारमिति (*pāramita*): gone to the opposite shore, crossed, traversed, tiếng Hán: 波羅蜜

17. Tiếng Pali: इन्द्रियसंवरो (*indriyasamvaro*), tiếng Hán: 根律儀

18. Thích Minh Châu (1991): 134-135

2.2 Chánh niệm tỉnh giác¹⁹

Tiếp đến, vị Tỷ-kheo phải chánh niệm tỉnh giác trong mọi hành động từ thân nghiệp cho đến ngữ nghiệp. Định nghĩa của Đức Phật về một vị Tỷ-kheo chánh niệm tỉnh giác:

Tỷ-kheo khi đi tới, khi đi lui đều tỉnh giác; khi nhìn thẳng, khi nhìn quanh đều tỉnh giác; khi co tay, khi duỗi tay đều tỉnh giác; khi mang y kép, bình bát, thượng y đều tỉnh giác, khi ăn, uống, nhai, nuốt đều tỉnh giác; khi đi đại tiện, tiểu tiện đều tỉnh giác; khi đi, đứng, ngồi, nằm, thức, nói, yên lặng đều tỉnh giác.²⁰

Sau khi gìn giữ các giác quan không bị chi phối bởi sáu ngoại cảnh bên ngoài, tức là lục trần, hành giả luôn ý thức về những hành động của bản thân. Chính bởi yếu tố này mà sống cuộc sống xuất gia là sống một cuộc đời tỉnh thức, luôn ý thức việc mình đang làm để tránh đi những tai nạn do không chú ý, thiếu cẩn trọng. Điều này được thể hiện ở cuốn Tỳ ni nhật dụng thiết yếu mà người xuất gia sơ cơ luôn học thuộc lòng, trong đó mỗi hành động đều gắn với một bài kệ, mục đích để giữ cho tâm hành giả chú ý đến việc mình đang làm. Nhiều tai nạn xã hội hiện nay như tông xe, tai nạn lao động... đều xuất phát từ tình trạng mất đi sự chú ý. Do đó, người bình thường cũng thu được nhiều lợi ích khi thực tập điều này.

2.3 Biết đủ²¹

Trong việc tu tập thiền định, Tỷ kheo cũng cần thực tập sự biết vừa đủ với những gì mình có. Định nghĩa của Đức Phật về một vị Tỷ-kheo biết đủ:

Tỷ-kheo bằng lòng với tấm y để che thân, với đồ ăn khát thực để nuôi bụng, đi tại chỗ nào cũng mang theo (y và bình bát). Đại vương, cũng như con chim bay đến chỗ nào cũng mang theo hai cánh; cũng vậy, Đại vương, vị Tỷ-kheo bằng lòng với tấm y để che thân, với đồ ăn khát thực để nuôi

bụng, đi tại chỗ nào cũng mang theo.²²

Có thể nói, điểm nổi bật của một tu sĩ Phật giáo là sự đơn sơ, mộc mạc, sự hài lòng về những gì mình đang có mà không ham muốn nhiều. Sự đơn sơ mộc mạc được thể hiện ở mức tối giản, chỉ có tấm y để che thân và bình bát để khát thực. Yếu tố thoát tục này được Đức Phật nhấn mạnh như một yếu tố cần thiết để tu thiền. Vì nếu tâm không thể bằng lòng với những gì mình có, thì khó có thể phát triển thiền định lên cấp độ cao hơn. Lịch sử Việt Nam trong thời đại Lý - Trần có không ít những vị vua sau khi chiến thắng giặc ngoại xâm đã rời bỏ cung điện vàng son để một mình một bóng lên rừng núi thâm u tu tập, khai sơn thiên phái của chính dân tộc ta, điển hình như Thiền phái Trúc Lâm Yên Tử. Những vị này đã thực hành lời Phật dạy trong chính đời sống đế vương của mình, một điểm vàng son thể hiện tính hội nhập và phát triển của Phật giáo Việt Nam. Những bài thơ của các vị vua thiền sư Việt Nam vẫn còn là những áng văn chương vừa mang tính thiền vị vừa mang tính thi vị, trọng tâm vẫn thể hiện nếp sống thanh đạm và biết đủ.

2.4 Đoạn trừ phiền cái²³

Giai đoạn tu tập tiếp theo trên nền tảng ba việc thực tập trên, vị Tỷ-kheo trước nhất phải lựa một nơi chốn thích hợp để bắt đầu công việc khó khăn và quan trọng nhất trong việc tu tập thiền định, đó là đoạn trừ năm phiền cái:

Vị ấy, với giới uẩn cao quý này, với sự hộ trì các căn cao quý này, với chánh niệm tỉnh giác cao quý này, với hạnh biết đủ cao quý này, lựa một chỗ thanh vắng, tịch mịch, như rừng, gốc cây, khe núi, hang đá, bãi tha ma, lùm cây, ngoài trời, đồng rơm. Sau khi đi khát thực về và ăn xong, vị ấy ngồi kiết già, lưng thẳng tại chỗ nói trên, và an trú chánh niệm trước mặt.²⁴

Sau đó, vị Tỷ-kheo gột rửa tâm khỏi năm

19. Tiếng Pali: सतिसम्पज्ज्ञं (*satisampajaññaṃ*), tiếng Hán: 正念正知

20. Thích Minh Châu(1991):135

21. Tiếng Pali: सन्तोसो (*santoso*), tiếng Hán: 行知足

22. Thích Minh Châu(1991):135.

23. Tiếng Pali: निवरणप्पहानं (*nivaraṇappahānaṃ*), tiếng Hán: 除五蓋

24. Thích Minh Châu(1991):135-136

triền cái, bao gồm tham ái, sân hận, hôn trầm thụy miên, trạo cử hối tiếc và nghi ngờ:

Vị ấy từ bỏ tham ái ở đời, sống với tâm thoát ly tham ái, gột rửa tâm hết tham ái. Từ bỏ sân hận, vị ấy sống với tâm không sân hận, lòng từ mẫn thương xót tất cả chúng hữu tình, gột rửa tâm hết sân hận. Từ bỏ hôn trầm, thụy miên, vị ấy sống thoát ly hôn trầm và thụy miên; với tâm tưởng hướng về ánh sáng, chánh niệm tỉnh giác, gột rửa tâm hết hôn trầm, thụy miên. Từ bỏ trạo cử hối tiếc, vị ấy sống không trạo cử, nội tâm trầm lặng, gột rửa tâm hết trạo cử, hối tiếc. Từ bỏ nghi ngờ, vị ấy sống thoát khỏi nghi ngờ, không phân vân lưỡng lự, gột rửa tâm hết nghi ngờ đối với thiện pháp.²⁵

Ở trên, công việc của một hành giả trước khi tu thiền là hộ trì các căn, chánh niệm tỉnh giác và biết đủ. Khi hành giả tìm một nơi chốn thích hợp, điều đó có nghĩa là hành giả đang bước thẳng vào thiện định. Khi bước vào thiện định, công việc gột rửa năm triền cái, tức năm đối tượng trói buộc tâm không được giải thoát. Khởi đầu, nếu hành giả đã thành công trong việc gìn giữ các giác quan thì bước này được xem như đã cắt bỏ được dục vọng, tức đoạn dục. Đối tượng tiếp theo là tham ái. Con người sống trên đời khó có thể thoát ra khỏi tình ái, tình cảm lứa đôi. Tình cảm này là sợi dây bền chặt nhất kéo chặt con người không ra được biển cả luân hồi. “Ái hà thiên xích lăng. Khổ hải vạn trùng ba.” Đã có không ít các tác phẩm văn chương nghệ thuật viết về tình ái, và cũng không biết bao nhiêu con người đã đau khổ vì tình. Thứ hai, trong thế giới ngày nay, thù hận đang dần gia tăng và con người sống trong bờ vực chiến tranh chết chóc. Những xung đột và mâu thuẫn trên nhiều lãnh vực đã dẫn đến những thương vong và thiệt hại cho rất nhiều người. Thứ ba, con người có thể sống mà ở trạng thái như đang ngủ, không ý thức được những gì đang diễn ra và cứ sống qua ngày mà không tự nhìn lại cuộc

sống của mình. Thứ tư, con người có thể bị xốn xang và hỗn loạn vì hối tiếc những việc đã qua mà không sống trong hiện tại. Cuối cùng, con người cũng có thể luôn nghi ngờ về một đời sống thánh thiện, không có niềm tin vào những điều tốt đẹp có thể mang lại những lợi ích lớn lao. Một trong những điểm quan trọng của người xuất gia là luôn có niềm tin bất động vào Phật, Pháp, Tăng, và Thánh giới, cả bốn yếu tố đều biểu trưng cho điều thiện.

Tính chất quan trọng của việc đoạn trừ năm triền cái thể hiện ở chỗ Đức Phật đã dùng đến năm ẩn dụ để minh họa sự sung sướng, hoan hỷ của một vị Tỳ kheo sau khi đoạn trừ được năm triền cái.

Ẩn dụ thứ nhất:

Như một người mắc nợ, liền làm các nghề nghiệp. Những nghề này được phát đạt, người ấy không những trả được nợ cũ, còn có tiền dư để nuôi dưỡng vợ. Người ấy nghĩ: “Ta trước kia mắc nợ nên làm các nghề nghiệp. Những nghề này được phát đạt, ta không những trả được nợ cũ, còn có tiền dư để nuôi dưỡng vợ”.²⁶

Ẩn dụ trên cho thấy năm triền cái được xem như món nợ mà nếu không đoạn trừ được ta sẽ giống như con nợ, sống trong nghèo túng. Nỗ lực đoạn trừ năm triền cái sẽ giúp ta không những thoát khỏi cảnh nợ nần, mà còn đủ và dư để trang trải cuộc sống, đó chính là sự an tịnh của nội tâm.

Ẩn dụ thứ hai:

Như một người bị bệnh, đau đớn, trầm trọng, ăn uống không tiêu, thể lực suy yếu. Sau một thời gian người ấy khỏi bệnh, ăn uống tiêu thông, thể lực khôi phục. Người ấy nghĩ: “Ta trước kia bị bệnh, đau đớn trầm trọng, ăn uống không tiêu, thể lực suy yếu. Nay ta khỏi bệnh, ăn uống tiêu thông, thể lực khôi phục”.²⁷

Năm triền cái lúc này được xem như bệnh tật làm cho con người mất ăn mất ngủ. Khi ta còn bị chi phối bởi năm triền cái này thì khó có thể sống vui khỏe và an lạc.

25. Thích Minh Châu(1991):136

26. Thích Minh Châu(1991):136-137

27. Thích Minh Châu(1991):137

Ẩn dụ thứ ba:

Như một người bị nhốt trong ngục. Người ấy sau một thời gian, được khỏi tù tội, an lạc kiện toàn, tài sản không bị giảm tổn. Người ấy nghĩ: “Ta trước kia bị nhốt trong ngục, nay ta được khỏi tù tội, an lạc kiện toàn, tài sản không bị giảm tổn”.²⁸

Khi chưa đoạn trừ được năm triền cái, hành giả vẫn còn như đang trong ngục tù, bị gông cùm của tham ái, sân hận, hôn trầm, trạo cử và nghi ngờ trói buộc, không được tự do.

Ẩn dụ thứ tư:

Như một người nô lệ, không được tự chủ, lệ thuộc người khác, không được tự do đi lại. Người ấy, sau một thời gian, thoát khỏi cảnh nô lệ, được tự chủ, không lệ thuộc người khác, một người được giải thoát, được tự do đi lại. Người ấy nghĩ: “Ta trước kia bị cảnh nô lệ, không được tự chủ, lệ thuộc người khác, không được tự do đi lại. Nay ta thoát cảnh nô lệ, được tự chủ, không lệ thuộc người khác, một người được giải thoát, được tự do đi lại”.²⁹

Năm triền cái cũng được xem như chủ nô mà ta là nô lệ, chúng sai khiến và chỉ bảo khi hành giả không thoát ly được chúng.

Ẩn dụ thứ năm:

Như một người giàu có, nhiều tài sản, đang đi qua bãi sa mạc, thiếu lương thực, đầy những nguy hiểm. Người ấy, sau một thời gian đã đi khỏi sa mạc, đến đầu làng vô sự, yên ổn, không có nguy hiểm. Người ấy nghĩ: “Ta trước kia giàu có, nhiều tài sản, đi qua bãi sa mạc thiếu lương thực, đầy những nguy hiểm. Nay ta đã đi qua khỏi bãi sa mạc ấy, đến đầu làng vô sự, yên ổn, không có nguy hiểm”.³⁰

Năm triền cái cũng là sa mạc với nhiều nguy hiểm rình rập mà con người luôn phải cố gắng vượt qua để có thể đi đến trạng thái an toàn và hạnh phúc. Sau cùng, Đức Phật tóm tắt lại về việc đoạn trừ năm triền cái:

Tỷ-kheo tự mình quán năm triền cái

chưa xả ly, như món nợ, như bệnh hoạn, như ngục tù, như cảnh nô lệ, như con đường sa mạc. Nay Đại vương, cũng như không mắc nợ, như không bệnh tật, như được khỏi tù tội, như được tự do, như đất lành yên ổn, nay Đại vương, Tỷ-kheo quán năm triền cái khi diệt trừ chúng.³¹

2.5. Chứng thiền thứ nhất³²

Khi đã đoạn trừ được năm triền cái, có thể nói hành giả đã chuyển từ giai đoạn phạm phu lên bậc Thánh và hưởng được pháp lạc bắt đầu từ đây. Kết quả tu tập thiền định đầu tiên, chứng đắc thiền thứ nhất:

Khi quán tự thân đã xả ly năm triền cái ấy, hân hoan sanh; do hân hoan nên hỷ sanh; do tâm hoan hỷ, thân được khinh an; do thân khinh an, lạc thọ sanh; do lạc thọ, tâm được định tĩnh. Tỷ-kheo ly dục, ly ác pháp, chứng và trú thiền thứ nhất, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, với tầm, với tứ. Tỷ-kheo thấm nhuần, tắm ướt, làm cho sung mãn, tràn đầy thân mình với hỷ lạc do ly dục sanh, không một chỗ nào trên toàn thân không được hỷ lạc do ly dục sanh ấy thấm nhuần.³³

Phần này, sự chứng đắc thiền định thể hiện ở trạng thái hỷ lạc do sự xa rời dục vọng, sự xa rời ấy còn gắn với tầm và với tứ. Ở giai đoạn này, hành giả không thể nào làm điều xấu ác được nữa, và đã hoàn toàn thoát ly sự kiểm soát của dục. Ẩn dụ so sánh của Đức Phật về một vị Tỷ-kheo chứng đắc Sơ thiền:

Như một người hầu tắm lão luyện hay đệ tử người hầu tắm. Sau khi rắc bột tắm trong thau bằng đồng, liền nhồi bột ấy với nước, cục bột tắm ấy được thấm nhuần nước ướt, nhào trộn với nước ướt, thấm ướt cả trong lẫn ngoài với nước, nhưng không chảy thành giọt. Cũng vậy, nay Đại vương, Tỷ-kheo thấm nhuần, tắm ướt, làm cho sung mãn, tràn đầy thân hình với hỷ lạc do ly dục sanh, không một chỗ nào trên toàn

28. Thích Minh Châu (1991):137

29. Thích Minh Châu (1991):137-138

30. Thích Minh Châu (1991):138

31. Thích Minh Châu (1991):138-139

32. Tiếng Pali: पठमज्झानं (*paṭhamajjhānaṃ*), tiếng Hán: 初禪

33. Thích Minh Châu (1991):139

thân không được hỷ lạc do ly dục sanh ấy thấm nhuần.³⁴

Ở tầng mức tu tập này, Đức Phật đã chỉ cho vua Ajatasattu thấy kết quả thiết thực có thể thấy được còn vì điều thù thắng hơn các kết quả tu tập được đề cập trước đó.

2.6 Chứng thiền thứ hai³⁵

Sau khi chứng đắc Sơ thiền, vị Tỷ-kheo tiếp tục tu tập để chứng đắc Nhị thiền:

Tỷ-kheo ấy diệt tầm và tứ, chứng và trú thiền thứ hai, một trạng thái hỷ lạc do định sanh, không tầm không tứ, nội tĩnh nhất tâm Tỷ-kheo ấy thấm nhuần, tầm uớt làm cho sung mãn, tràn đầy thân mình với hỷ lạc do định sanh, không một chỗ nào trên toàn thân không được hỷ lạc do định sanh ấy thấm nhuần.³⁶

Khi lên đến tầng thiền thứ hai, vị Tỷ-kheo phải diệt tầm và tứ, và trạng thái hỷ lạc không phải do ly dục sanh mà do định sanh. Có thể thấy rằng, khi đi đến mức cao hơn, trong thiện định, hành giả phải mạnh dạn bỏ qua những cấp độ chứng đắc cũ. Ấn dụ so sánh của Đức Phật về một vị Tỷ-kheo chứng đắc Nhị thiền:

Ví như một hồ nước, nước tự trong dâng lên, phương Đông không có lỗ nước chảy ra, phương Tây không có lỗ nước chảy ra, phương Bắc không có lỗ nước chảy ra, phương Nam không có lỗ nước chảy ra, và thỉnh thoảng trời lại mưa lớn. Suối nước mát từ hồ nước ấy phun ra thấm nhuần, tắm uớt, làm cho sung mãn tràn đầy hồ nước ấy, với nước mát lạnh, không một chỗ nào của hồ nước ấy không được nước mát lạnh thấm nhuần. Cũng vậy, này Đại vương, Tỷ-kheo thấm nhuần tắm uớt, làm cho sung mãn tràn đầy thân mình với hỷ lạc do định sanh, không một chỗ nào trên toàn thân, không được hỷ lạc do định sanh ấy thấm nhuần.³⁷

2.7 Chứng thiền thứ ba³⁸

Tiếp đến, vị Tỷ-kheo nỗ lực tu tập để chứng đắc Tam thiền:

Tỷ-kheo ly hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm sự lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là “Xả niệm lạc trú”, chứng và an trú thiền thứ ba. Tỷ-kheo thấm nhuần, tắm uớt, làm cho sung mãn tràn đầy thân mình với lạc thọ không có hỷ ấy, không một chỗ nào trên toàn thân, không được lạc thọ không có hỷ ấy thấm nhuần.³⁹

Ở tầng thiền thứ ba, hành giả mạnh dạn bỏ luôn cả hỷ lạc của thiền, bao gồm do ly dục sanh hay do định sanh, để trú vào xả, lúc này là hành giả cảm nhận lạc thọ mà không có hỷ. Ấn dụ so sánh của Đức Phật về một vị Tỷ-kheo chứng đắc Tam thiền:

Ví như trong hồ sen xanh, hồ sen hồng, hồ sen trắng, có những sen xanh, sen hồng hay sen trắng. Những bông sen ấy sanh trong nước, lớn lên trong nước, không vượt khỏi nước, nuôi sống dưới nước, từ đầu ngọn cho đến gốc rễ đều thấm nhuần tắm uớt, đầy tràn thấu suốt bởi nước mát lạnh ấy, không một chỗ nào của toàn thể sen xanh, sen hồng hay sen trắng không được nước mát lạnh ấy thấm nhuần. Cũng vậy, này Đại vương Tỷ-kheo thấm nhuần, tắm uớt, làm cho sung mãn, tràn đầy thân mình với lạc thọ không có hỷ ấy, không một chỗ nào trên toàn thân không được lạc thọ không có hỷ ấy thấm nhuần.⁴⁰

2.8 Chứng thiền thứ tư⁴¹

Giai đoạn cuối cùng của việc tu tập thiện định theo *Kinh Sa môn quả*, chứng đắc Tứ thiền:

Tỷ-kheo, xả lạc, xả khổ, diệt hỷ ưu đã cảm thọ trước, chứng và trú vào thiền thứ tư, không khổ, không lạc, xả niệm thanh tịnh. Tỷ-kheo ấy thấm nhuần toàn thân mình với tâm thuần tịnh trong sáng, không một chỗ nào trên toàn thân không được tâm

34. Thích Minh Châu (1991):139

35. Tiếng Pali: दुत्तियज्झानं (*dutiyañjhanam*), tiếng Hán: 二禪

36. Thích Minh Châu (1991):140

37. Thích Minh Châu (1991):140

38. Tiếng Pali: तत्तियज्झानं (*tattiyañjhanam*), tiếng Hán: 三禪

39. Thích Minh Châu (1991):141

40. Thích Minh Châu (1991):141

41. Tiếng Pali: चतुत्थज्झानं (*catutthañjhanam*), tiếng Hán: 四禪

thuần tịnh trong sáng ấy thấm nhuần.⁴²

Đến tầng thiền cuối cùng, hành giả từ bỏ mọi cảm thọ đã có từ các tầng thiền trước, không khổ và không lạc. Ấn dụ so sánh của Đức Phật về một vị Tỷ-kheo chứng đắc Tứ thiền:

Ví như một người ngồi, dùng tấm vải trắng trùm đầu, không một chỗ nào trên toàn thân không được vải trắng ấy che thấu. Cũng vậy, này Đại vương, Tỷ-kheo thấm nhuần toàn thân mình với tâm thuần tịnh, trong sáng, không một chỗ nào trên toàn thân không được tâm thuần tịnh trong sáng ấy thấm nhuần.⁴³

3. KẾT LUẬN

Thông qua việc khảo sát về phương diện tu tập thiền định trong *Kinh Sa môn quả*, người viết thấy rằng kinh đã mô tả tiến trình tu tập thiền theo một hệ thống khởi đầu từ việc hộ trì các căn cho đến chứng được các cấp độ thiền định từ sơ thiền cho đến tứ thiền. Do trong bài kinh này, Đức Phật chỉ nhằm mô tả những “giá trị thiết thực” của đời sống xuất gia cho vua Ajatasattu nên không đi sâu vào chi tiết hành trì nhiều như những kinh nói riêng về các phương pháp thiền định. Tuy nhiên, bài kinh đã cho ta thấy một bức tranh tổng quát về việc tu tập thiền định trong Phật giáo.

Việc tu tập thiền định là một tiến trình tất yếu của một hành giả Phật giáo sau khi đã hoàn tất về mặt hộ trì giới luật, để hướng đến cấp độ cao hơn, đó là thành tựu trí tuệ. Bài giảng “Tâm an ổn, trí sáng suốt” đã có một nhận xét đáng cho người xuất gia ngày nay phải suy nghĩ:

Tu sĩ mà không nhập Định được, không sống trong chánh định, thì chỉ là Sư hình thức. Vì vậy, Phật giáo suy đồi khi chúng ta rơi vô hình thức, nên chùa nhiều, Tăng chúng đông, chưa hẳn là Phật giáo thanh... Ngày nay, Giáo hội mạnh, Tăng Ni đông, chùa nhiều, việc tu hành có nhiều điều thuận lợi hơn; nhưng nếu đa số chúng ta

không vào Định được, thì coi chừng thời đại hưng thịnh của Phật giáo sẽ sớm chấm dứt...nếu chư Tăng không tu được, không đắc Định, không đắc đạo sẽ làm quần chúng mất niềm tin thì Phật giáo phải suy đồi. Như vậy, đòi hỏi chúng ta phải đắc Định.⁴⁴

Lời nhận xét trên có thể được xem một hồi chuông cảnh tỉnh cho vấn đề tu tập của Tăng Ni thời đại ngày nay.

BẢNG VIẾT TẮT

- BD. *Buddhist Dictionary*, by Nyānatiloka. (Colombo: Buddhist Publication Society, 1988)
- BHS. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Franklin Edgerton ed. (1998), Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, Vol II
- D. *Dīghanikāya*, I-III, ed. T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter, (London: PTS, 1889-1910)
- DCBT. *Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, ed. W. E. Soothill and L. Hodous. (Delhi: Motilal Banarsidass)
- PED. *Pali English Dictionary*, ed. T. W. Rhys Davids and W. Stede. (London: PTS, 1921-25)

TÀI LIỆU THAM KHẢO

- Tài liệu gốc**
Tiếng Pāli
Dīghanikāya, I-III, ed. T. W. Rhys David and J. E. Carpenter, (London: PTS, 1889-1910)
- Tiếng Hán**
CBETA, T01, no. 1, p. 84, c13-p. 85, c13
- Tài liệu nghiên cứu**
Tiếng Anh
Akira Hitarawa-Paul Groner (trans. and ed.) (1990), *A History of Indian Buddhism from Sakyamuni to Early Mahāyāna*, United States of America: University of Hawaii Press

42. Thích Minh Châu (1991):142

43. Thích Minh Châu (1991):142

44. Thích Trí Quảng (2015), quyển 2B : 505,512

Étienne Lamotte - Sara Webb-Boin (trans) (1988), *History of Indian Buddhism from the origins to the Saka era*, Louvin-Paris: Peeters Press
 Gregory Schopen(1997), *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, United States of America : University of Hawaii Press
 Paul Williams(2009), *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Library of Religious Practices and Beliefs
 Peter Harvey(2013), *An Introduction to Buddhism: Teachings, History, and Practices*, United States of America : Cambridge University Press, second edition
 Thanissaro translated, *The Fruits of Comtemplative life*, Source: Access-to-Insight, <http://www.accesstoinsight.org/canon/digha/dn2.html>

Tiếng Việt:

Chánh Minh(n.d), *Luận giải kinh Sa môn quả phần 1*, tkchanhminh.wordexpress
 Maitreya B.Ānanda - Thích Nữ Tịnh Vân dịch (2005), *Pāli căn bản*, NXB Tổng hợp TP.HCM

Nalinaksha.Dutt - Thích Minh Châu dịch(1999), *Đại thừa và sự liên hệ với Tiểu thừa*, NXB TPHCM
 Thích Minh Châu dịch(1991), *Kinh Trường bộ, tập I*, Hồ Chí Minh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam
 Thích Minh Châu(2011), *Dàn ý Kinh trung bộ và tóm tắt kinh trường bộ*, NXB Tổng hợp TP.HCM
 Thích Minh Châu - Thích Nữ Trí Hải dịch (1998), *Sơ lược Kinh Trung A hàm (chữ Hán) & Kinh Trung bộ (chữ Pali)*, NXB Tổng hợp TP.HCM
 Thích Nhuận Thịnh (2012), *Tìm hiểu kinh Sa môn quả*, trang tin Đạo Phật ngày nay.
 Thích Trí Quảng(2015), *Hai mươi Mùa An cư*, Hà Nội: NXB Hồng Đức, bốn quyển.
 Tuệ Sỹ dịch và chú (2008a), *Trường A hàm tổng mục lục*, Hồ Chí Minh: NXB Phương Đông
 Tuệ Sỹ dịch và chú (2008b), *Trường A hàm*, Hồ Chí Minh: NXB Phương Đông
Website
<https://en.wikipedia.org/wiki/Pāramitā>



TÌM HIỂU CÔNG TÁC GIÁO DỤC VÀ ĐÀO TẠO TĂNG TÀI CỦA HỘI LƯƠNG XUYỀN PHẬT HỌC (1934 - 1945)

TS. Dương Thanh Mừng*

Năm 1934, Hội Lương Xuyên Phật học chính thức được thành lập theo Nghị định số 2286 của Thống đốc Nam Kỳ là Pagès. Sự ra đời của Hội Lương Xuyên Phật học đánh dấu một bước ngoặt mới trong tiến trình chấn hưng Phật giáo tại miền Nam Việt Nam lúc bấy giờ. Trong khuôn khổ của Hội thảo khoa học: *“Phật học Việt Nam thời hiện đại: Cơ hội và thách thức”*, chúng tôi xin được đi vào phân tích và trình bày thêm về hoạt động giáo dục tăng tài của Hội Lương Xuyên Phật học. Qua đó, góp phần bổ sung nguồn tư liệu nhằm làm sáng tỏ hơn các phương diện của phong trào chấn hưng Phật giáo miền Nam Việt Nam.

1. SỰ RA ĐỜI CỦA HỘI LƯƠNG XUYỀN PHẬT HỌC

Đầu thế kỷ XX, cuộc vận động chấn hưng Phật giáo đã nhanh chóng được các tăng ni, Phật tử, các nhà trí thức, những người mến mộ đạo Phật phát động khắp cả ba miền đất nước. Nếu như trong Nam có các nhân vật tiên phong là Hòa thượng Khánh Hòa, sư Thiện Chiếu, nhà báo Nguyễn Mực Tiên, cư sĩ Huỳnh Thái Cửu

thì ở miền Trung có Hòa thượng Giác Tiên, Giác Nhiên, Quốc sư Phước Huệ, cư sĩ Tâm Minh Lê Đình Thám, sa môn Trang Quảng Hưng và ở miền Bắc có Hòa thượng Tố Liên, sư Tâm Lai, sa môn Trí Hải, Tổng đốc Nguyễn Năng Quốc... Bên cạnh sự nhiệt thành vì Đạo pháp của các tăng ni, Phật tử, quá trình vận động chấn hưng Phật giáo Việt Nam giai đoạn này cũng gặp phải những khó khăn nhất định. Đứng về phía Phật giáo thì nhiều tăng ni, Phật tử vẫn chưa thực sự sẵn sàng để tham gia vào quá trình đổi mới các phương thức tu tập và cách thức sinh hoạt truyền thống; họ lo ngại việc va chạm với chính quyền thuộc địa bởi những sắc lệnh về thuế, về sự quản lý và kê khai tài sản cư trú đối với thầy chùa; thêm vào đó là những khó khăn trong các sinh hoạt từ đời sống khiến cho nhiều tăng ni, Phật tử buộc phải chú trọng đến việc “kiếm kế sinh nhai” mà quên mất việc tu hành... Về phía bên ngoài, đó là sự ngăn trở cùng chính sách đô hộ và bóc lột của chính quyền thuộc địa; là sự cách trở của địa lý, giao thông cùng các phương tiện thông tin, truyền tải; là các cuộc tranh luận (phê phán) từ các trào lưu tư tưởng đối với các giá trị văn hóa cũ, mới đang diễn ra rất sôi nổi...

Chính những khó khăn này đã tạo ra rất nhiều thử thách đối với chí nguyện chấn hưng Phật giáo của các tín đồ. Thứ

*. Khoa Dân tộc và Tôn giáo, Học viện Chính trị khu vực III, Đà Nẵng.

thách đầu tiên là vấn đề hợp tác, đoàn kết, thống nhất giữa các tầng ni, Phật tử để cùng nhau thực hiện các mục tiêu, yêu cầu của công cuộc chấn hưng Phật giáo. Tiếp đến là vấn đề đảm bảo tính chính danh và pháp lý cho các hoạt động chấn hưng. Đã rất nhiều lần các thành viên trong ban vận động như Hòa thượng Khánh Hòa, Huệ Quang, Thiện Niệm, Từ Nhã, Chơn Huệ, Thiện Chiếu và một số cư sĩ như Ngô Văn Chương, Phạm Ngọc Vinh, Nguyễn Văn Cần, Trần Nguyên Chấn gửi đơn lên chính quyền thuộc địa để xin phép thành lập các cơ sở cho phong trào chấn hưng Phật giáo nhưng đều không được chấp thuận. Sự ra đời và cũng nhanh chóng tan rã của Hội Lục hòa Liên hiệp, Hội Phật giáo Nam Kỳ mà nòng cốt là hai cơ sở Thích học đường và Phật học Thư xã, hay sự đình bản ngay từ số đầu tiên của hai tờ báo *Pháp Âm* và *Phật hóa Tân thanh niên* là những minh chứng hết sức cụ thể cho luận điểm này. Kế đó, là sự thất bại trong việc vận động xin giấy phép hoạt động cho Hội Nam Kỳ Nghiên cứu Phật học ở thời điểm năm 1929 - 1930. Dù bản điều lệ và quy tắc hoạt động của Hội đã được các thành viên trong ban sáng lập thông qua từ năm 1929 nhưng chính quyền thực dân Pháp vẫn không phê chuẩn.

Từ sau năm 1930, với những biến chuyển của tình hình trong nước và đặc biệt là sự thay đổi về chính sách tôn giáo tại chính quốc Pháp cũng như thuộc địa đã tạo điều kiện cho phong trào chấn hưng Phật giáo Việt Nam hình thành¹. Tổ chức đầu tiên được thành lập là Hội Nam Kỳ nghiên cứu Phật học, theo Nghị định số 2062, của thống đốc Nam Kỳ, ngày 26/08/1931. Kế đó là Hội Phật giáo Liên hữu tại chùa Bình An, Long Xuyên vào ngày 18/3/1932, rồi Hội Phật học Tương Tế vào ngày 11/6/1934. Sự ra đời của các tổ chức này đã chính thức đánh dấu cho sự hình thành phong trào

chấn hưng Phật giáo Việt Nam; đồng thời, nó cũng mở ra những niềm hi vọng lớn lao đối với các tầng ni, Phật tử trong việc khắc phục những hạn chế mà Phật giáo đang gặp phải. Và trên thực tế nhiều hoạt động đổi mới và cải cách Phật giáo do Ban Trị sự các tổ chức Phật giáo triển khai thực hiện, bước đầu đã thu về được những kết quả rất khả quan (tính đến thời điểm này). Mặc dù vậy, những bất đồng chính kiến về kế hoạch hoạt động và các phương pháp để thực hiện chấn hưng bắt đầu nảy sinh trong nội bộ các tổ chức Phật giáo. Hệ quả là nhiều tầng ni, Phật tử đã rút ra khỏi các hội đoàn để đứng ra vận động thành lập những tổ chức Phật giáo mới.

Ngày 13/8/1934, Hội Lương Xuyên Phật học (*Association Bouddhique Luong Xuyen*) chính thức được thành lập tại chùa Long Phước, Trà Vinh². Về cơ cấu tổ chức ban đầu của Hội được chia làm 3 ban: Ban quản lý gồm Hội trưởng là Lê Văn Xuyên (pháp danh An Lạc), Hội phó là Phạm Văn Liêu, Thủ quỹ là Thái Phước, Thư ký là Phạm Văn Luông, Pháp sư học đường là Võ Khánh An, Đốc học sư là Lê Khánh Hòa, một hay nhiều Giáo thọ (tiêu biểu Nguyễn Văn An), 2 Kiểm soát là Nguyễn Văn Khỏe, Sơn Sau³. Ban Chỉ huy gồm Chánh Tổng lý là Nguyễn Huệ Quang, phó Tổng lý Lê Diệu Pháp và Cố vấn hành chính của Hội là Lê Tâm Quang. Ban Danh dự gồm Hội trưởng là ông Robert Dufour - Chủ tịch hạt Trà Vinh; Hội phó Danh dự, và các hạng hội viên như: sáng lập, trường trợ, thi ân, tán trợ. Hòa thượng Từ Phong chùa Giác Hải (Chợ Lớn) được mời làm Chứng minh Đạo sư. Ngày 5/7/1935, Toàn quyền Đông

2. Về sự ra đời của các tổ chức Phật giáo ở miền Nam đương thời xin xem thêm: Dương Thanh Mừng (2016), "Sự hình thành các mô hình tổ chức giáo hội trong phong trào chấn hưng Phật giáo miền Nam Việt Nam (1931 - 1951)", in trong *Việt Nam học: Những vấn đề lý thuyết và thực tiễn*, Nxb. Đại học Quốc gia Tp. HCM.

3. Theo như nội dung của bản Nghị định được phép thành lập Hội do Toàn quyền Pháp ký thì hội Lương Xuyên Phật học ra đời có thể nói là gắn liền với vai trò trực tiếp của Nguyễn Văn An pháp danh là Huệ Quang, Trà Vinh. Xem thêm: Hội Lương Xuyên Phật học (1935), *Duy Tâm Phật học*, số 1, trang phụ bìa.

1. Vấn đề này xin xem thêm Dương Thanh Mừng (2014), "Thực dân Pháp với vấn đề chấn hưng Phật giáo Việt Nam trong nửa đầu thế kỷ XX", *Nghiên cứu châu Âu*, số 11.

Dương là René Robin ký Nghị định số N604-S cho phép Hội Lương Xuyên xuất bản tạp chí *Duy Tâm Phật học* mỗi tháng ra 4 kỳ, số đầu tiên ra mắt vào ngày 1/10/1935. Đến năm 1936, Hội được thành lập thêm một ban mới là Ban Giáo dục học đường do Hòa thượng Từ Phong làm Đại đạo sư và Lê Khánh Hòa làm Đại pháp sư.

Trải qua hơn 10 năm tồn tại, Hội Lương Xuyên Phật học đã có nhiều cống hiến quan trọng cho công cuộc chấn hưng Phật giáo Việt Nam. Một trong những thành quả tiêu biểu mà Hội đã đóng góp được đó chính là tham gia vào quá trình giáo dục và đào tạo tăng tài để đào luyện nên những thế hệ hậu lai có khả năng dẫn đạo và hướng đạo cho Phật giáo Việt Nam trong những thời kỳ tiếp theo.

2. HOẠT ĐỘNG GIÁO DỤC VÀ ĐÀO TẠO TĂNG TÀI CỦA HỘI LƯƠNG XUYỀN PHẬT HỌC

Nhận thức được tầm quan trọng của công tác giáo dục trong công cuộc chấn hưng Phật giáo nên ngay sau khi thành lập, Hội Lương Xuyên Phật học đã tập trung mọi nỗ lực cho hoạt động đào tạo tăng tài. Bằng chứng là ngay trong mục đích nói về sự ra đời, Ban Trị sự Hội Lương Xuyên Phật học đã khẳng định rằng: *“Một mặt lo đào tạo nhân tài để chấn hưng Phật pháp, về phương diện hoằng pháp lợi sanh một mặt đồng tu tập cho tinh tấn đoàn thể tăng già và nghiên cứu nghĩa lý màu nhiệm trong kinh tạng, phô diễn ra chữ Quốc âm để làm môn tâm được mà cống hiến cho nhân sinh”*⁴. Hay trong bản Điều lệ và Quy tắc thành lập, Hội cũng đã dành rất nhiều điều khoản để nói đến các vấn đề về giáo dục và đào tạo tăng tài. Tiêu biểu như: Điều 1, chỉ thu nhận những học trò từ 15 đến 25 tuổi; những người xuất gia hay tại gia muốn vào trường học phải biết chữ Quốc ngữ, chữ Hán và phải thông hiểu một chút kinh, luật, luận. Phải làm đơn trình cho Ban Quản lý Giáo dục để kê

khai rõ lai lịch của bản thân, tên cha mẹ, nghề nghiệp của cha mẹ và nơi ở hiện tại. Các học tăng sẽ chịu khảo thí theo chương trình của Hội. Học tăng nào tư cách tầm thường, không đủ tiêu chuẩn thì sẽ bị hội đồng loại ra. Các học tăng được thu nhận mà không giữ đúng thanh quy cũng sẽ bị tẩn xuất ra khỏi học đường. Hội sẽ cung cấp cho các tăng ni sinh tài liệu học tập, chịu học phí mỗi khóa là 5 năm, đến khi thi đậu ra trường phải ở lại giúp Hội 5 năm, sau đó Hội sẽ phân bổ đi hoằng pháp hoặc làm giảng sư ở các nơi khác... Điều 3, sẽ lập một trường Phật học để đào tạo tăng tài và cốt để tuyên truyền chánh giáo của đạo Phật. Điều 4, Hội sẽ chọn các vị giảng sư có uy tín để tham gia giảng giải phần kinh luật...⁵.

Nhìn vào bản thiết kế xây dựng chùa Hội quán Long Phước đã được chính quyền thuộc địa đương thời phê duyệt, chúng ta cũng sẽ nhận thấy rằng, Hội Lương Xuyên Phật học đã dành rất nhiều diện tích và không gian để chăm lo đầu tư cho các cơ sở giáo dục như: 1/Đại hùng Bảo điện, 2/Tàng kinh Bảo viện, 3/Thiền lâm Tịnh xá, 4/Tòng lâm Tịnh xá, 5/Sư sanh Tịnh phòng, 6/Cư sĩ Lâm viện, 7/Giảng đường, 8/Biên tập sở, 9/Nghiên cứu viện, 10/Đồng trụ, 11/Uu bà Di viện, 12/Trụ trì phòng, 13/Phật học đường, 14/Tổng lý Văn phòng, 15/Công khố. Theo Hội Lương Xuyên Phật học: Phật học đường là nơi đào tạo tăng đồ tu học theo đúng tinh thần Phật pháp, tinh nghiêm giới hạnh, đủ tài hoằng pháp lợi sanh, để làm hậu thuẫn cho Phật giáo mà diễn dịch những kinh, luật, luận viết bằng chữ Hán sang chữ Quốc ngữ. Phật kinh Thư viện có đủ tực, tạng, kinh và toàn bộ đều là những nguồn tài liệu rất quý báu cho việc tu tập cũng như nghiên cứu. Lại còn cả những kinh sách, báo chí Đông - Tây viết về triết lý, tư tưởng của Phật giáo rất thuận tiện cho việc nghiên cứu giáo nghĩa vi diệu, thâm

4. Hội Lương Xuyên Phật học (1935), “Đôi lời biểu lộ”, *Duy Tâm Phật học*, số 1, tr.14-16.

5. Hội Lương Xuyên Phật học (1935), “Điều lệ và Quy tắc”, *Duy Tâm Phật học*, số 2, tr.96-108.

sâu của Đức Phật mà tu học cho đạt đến sự giác ngộ hoàn toàn. Giảng đường là nơi để tổ chức các buổi thuyết pháp và học tập. Mỗi tháng sẽ có 4 ngày giảng thuyết. Hội sẽ chọn những vị giảng sư có phẩm chất và học thức uyên thâm về giáo lý Phật giáo để diễn giải tường tận cho những người sơ tâm học đạo hiểu rõ nghĩa lý mà tu hành”⁶. Đặc biệt, Hội cũng hướng đến việc thành lập các cơ quan nghiên cứu chuyên sâu để hỗ trợ cho công tác giáo dục như “Nghiên cứu viện”. Đây là một chủ trương rất tiến bộ và khoa học của Hội Lương Xuyên Phật học lúc bấy giờ.

Ngày 12/9/1935 (ngày 15/8 âm lịch), Hội Lương Xuyên Phật học chính thức khai giảng Phật học đường tại chùa Long Phước, đón nhận tăng ni sinh theo học. Mục đích mà Phật học đường Lương Xuyên hướng đến là: “Tùy theo trình độ tiến hóa của nhân loại mà cải cách cho phù hợp với thời kỳ Phật pháp xướng minh, cốt để giáo hóa nhân tâm, phò trì mật vận cho được “đạo tùy cơ cảm, giáo dĩ thi hưng, đào tạo cho một ngày kia có người thành tài, đạt đức”, nhơn thiết nhĩ mục, Phật pháp đồng lương, để làm sự bảo trọng Phật giáo”⁷. Điều kiện để theo học của tăng ni sinh là “phải thọ giới, kiết hạ ba tháng để học tập oai nghi, tế hạnh, giới luật cho biết tánh tướng; chẳng đặng ăn phi thời và chẳng có các chứng bệnh như lao, ghê, lát”⁸. Theo Hội Lương Xuyên Phật học, việc thành lập Phật học đường là vấn đề rất quan trọng và cần phải khẩn trương thực hiện bởi nếu không có trường học sẽ khó phát huy được hết những nghĩa lý cao siêu trong kinh tạng của chư tổ lưu truyền. Đồng thời, lập trường cũng chính là để khắc phục vấn nạn thất học và bảo tồn các giá trị tinh túy của Phật giáo đã được nuôi trồng, gây dựng qua bao thời kỳ. Bởi: “Xưa kia nền văn tự và Phật hóa đều hấp thụ về Hán học cả. Kể từ ngày chính

phủ bảo hộ xứ này thì Hán học lần lần sút kém vì không phải là môn chuyên môn về đường khoa cử. Thành ra ít ai quan tâm đến, nên nay chỉ còn ảnh hưởng một đôi chỗ mà thôi. Kinh điển của Phật toàn là Hán tự, đã biết rằng Phật giáo sản xuất từ bên xứ Trung Bắc Ấn Độ, song chư tổ Trung Hoa lại đặc truyền chánh pháp. Vì thế nên Phật giáo xứ ta toàn ảnh hưởng với nước Trung Hoa mà nay Hán học suy đồi thì Phật giáo cũng do đó mà không khuếch trương ra được. Cứ theo hai nguyên nhân trên thì Phật giáo xứ ta cần phải lập trường Phật học; nếu cứ trọng về hình thức bề ngoài thì đâu có nhân tài phiên dịch kinh điển ra chữ Quốc văn cho thiện tín rõ và đâu có nhân tài mà bảo tồn ngôi tam bảo”⁹. Liễu Không Đạo Nhơn cũng cho rằng, lập trường Phật học là việc làm rất khẩn thiết để giữ vững môn phong, là để tuyên truyền chánh pháp và mang lại tri thức, hạnh phúc cho quần chúng trong cõi Á Đông:

Phật học uyên thâm đủ các tông
Lập trường dạy đạo giữ môn phong
Mở kho bác nhĩ tìm chân lý
Vết bụi vô minh rõ tánh không
Đào tạo tăng tài mau tiến bộ
Tuyên truyền chánh pháp để lưu thông
Nhiều người bốn xứ ra hoàng hóa
Hạnh phúc nhân sinh cõi Á Đông

Nhằm nâng cao chất lượng đầu vào, Ban Trị sự Hội Lương Xuyên Phật học đã tiến hành tổ chức các cuộc khảo thí đối với các tăng ni sinh. Ban giám khảo cuộc thi cũng đã được thành lập gồm: Trưởng ban là Đốc học sư Lê Khánh Hòa, Phó ban là Chánh Tổng lý Huệ Quang, Cố vấn viên là Hội trưởng An Lạc, Ủy viên là hòa thượng Bảo Lâm và hòa thượng Viên Giác, Giám trưởng là Pháp sư Khánh Anh. Chương trình thi được chia làm 2 buổi: Buổi sáng, các thí sinh dự thi sẽ đọc một bài Hán văn và viết một bài ám tả và một đoạn kinh văn bằng chữ Hán; buổi chiều, thí sinh sẽ viết một bài ám tả bằng chữ Quốc ngữ, làm một bài luận với chủ đề: Bốn phận của

6. Trần Văn Giác (1935), “Bài diễn văn lúc khai đại hội”, *Duy Tâm Phật học*, số 2, tr.67.

7. Hội Lương Xuyên Phật học (1935), “Kết quả cuộc thi chọn sĩ tử và lễ khai trường Thích học đường của Hội Lương Xuyên Phật học”, *Duy Tâm Phật học*, số 2, tr.85-91.

8. Hội Lương Xuyên Phật học (1937), “Kính cáo”, *Duy Tâm Phật học*, số 19, tr.413.

9. Hội Lương Xuyên Phật học (1935), “Đôi lời biểu lộ”, Tlđd, tr.14.

một người học sinh khi thi đỗ rồi thì phải làm như thế nào cho tròn nghĩa vụ đối với Hội Lương Xuyên Phật học và đối với Phật pháp¹⁰.

Trong số 20 học tăng đầu tiên tham gia dự kỳ thi, có 8 người đủ điều kiện và kết quả là cả 8 người đều thi đỗ. Tuy nhiên, do số lượng quá ít nên Ban Trị sự Hội Lương Xuyên Phật học đã nói lỏng các điều kiện theo học cho các tăng ni sinh. Năm học 1935 - 1936, Phật học đường Lương Xuyên đã tổ chức đào tạo được 2 lớp tăng - ni, độ tuổi từ 9 đến 29, với tổng cộng khoảng 30 người. Lớp tăng sinh đầu tiên với các tên tuổi như: Hành Trụ, Huyền Quang, Thiện Hòa, Thiện Hoa, Hiến Không... Lớp ni đầu tiên gồm: Lê Trâm Anh (Huệ Chơn, chùa Tiên Linh), Lê Ngọc Trinh (Kim Viên), Dương Thị Kiến (Diệu Ninh, chùa Giác Hải), Lê Thị Thanh (Diệu Tâm, chùa Giác Hải), Thái Thị Anh (Diệu Kim), Thái Thị Nguyệt (Diệu Minh), Võ Thị Lựu (Diệu Trước), Lưu Thị Nhạn (Diệu Tánh), Trương Thị Lí (Huệ Hoa)... Lớp Ni do Thích Minh Tịnh đảm nhiệm (thời gian sau lớp Ni dời về chùa Vĩnh Bửu ở Bến Tre, Hòa thượng Khánh Hòa làm quản lý, Nguyễn Trung Tín và Nguyễn Văn Hoài tham gia công tác tổ chức).

Bước sang năm 1936, Hội Lương Xuyên Phật học chính thức cho ra mắt Ban Quản lý Phật học đường (Ban Giáo dục) gồm: Hòa thượng Từ Phong làm Đại đạo sư, hòa thượng Lê Khánh Hòa và Võ Khánh Anh làm Đại pháp sư, Hòa thượng Chánh Thiện và Nguyễn Bửu Sơn làm Giảng sư, Cố vấn là Thích Pháp Ấn và Lê Tâm Quang, Kiểm soát là Lê Diệu Pháp và Thích Liễu Đàn¹¹. Đến năm 1937, do có sự điều chỉnh một vài chức danh trong Ban Giáo dục nên cơ cấu nhân sự được tổ chức lại gồm Hòa thượng Từ Phong tái đắc cử Đại Đạo sư, cùng hai Phó Đạo sư là Hòa thượng An Lạc (chùa Vĩnh Tràng, Mỹ Tho) và hòa thượng Khánh

Hòa. Giảng sư là Hòa thượng Nguyễn Bửu Sơn (chùa Phước Long, Sa Đéc) và Võ Khánh Anh (chùa Long An, Cần Thơ); Cố vấn là Hòa thượng Lê Tâm Quang (chùa Viên Giác, Bến Tre) và Thích Pháp Ấn (chùa Phước Tường, Gia Định); Kiểm soát là Hòa thượng Phạm Văn Ngưu (chùa Kim Huê, Sa Đéc) và Hòa thượng Huỳnh Viên Minh (chùa Hòa Thạnh, Châu Đốc)¹². Thỉnh thoảng, Hội có mời thêm các vị như Mật Thể, Như Ý, Trí Thuyên, Nhật Liên từ miền Trung vào giảng dạy.

Theo Ban Trị sự Hội Lương Xuyên Phật học, giáo dục có vai trò rất quan trọng đối với tương lai của Phật giáo. Do đó, để có được những thế hệ tăng tài thực sự thì ngoài việc lập trường, tuyển chọn giáo viên cần phải làm cho các tăng ni sinh nhận thức được trách nhiệm tu học của mình. Theo đó, trách nhiệm của học tăng là *"hộ trì Phật pháp cho được cửu trường, khoách trương Phật giáo cho được tinh tấn, truyền bá Phật học cho bằng bằng bực bực, bành trướng lan rộng ra, để trên thì trả ơn tứ trọng, dưới cứu khổ tam đồ, cả pháp giới chúng sanh đồng lên đến con đường giải thoát"*¹³. Hòa thượng Trí Thủ cũng cho rằng: *"Người học Phật là người làm một việc to tát đối với muôn loài, hy sinh hết thân mạng, tài sản để tìm phương pháp cứu độ cho quần sinh; thế là một người ân nhân cho tất cả. Chúng ta nên tinh tấn, nên phát đại Bồ Đề tâm, lấy sự độ sanh làm sự nghiệp, đem việc hoằng pháp làm việc hằng ngày, cho đến khi nào tất cả chúng sinh đều thành Phật thì chúng ta mới tròn nghĩa vụ"*¹⁴. Theo Cao Đạo Trần, phàm người học Phật, bất luận tại gia hay xuất gia đều không được lấy cái cảnh ngộ an nhàn, tọa hưởng làm đầu. Phải tùy địa vị và năng lực của mỗi người, hàng ngày làm lấy một sự nghiệp, trước là để nuôi sống chính bản thân mình và để giúp ích cho đời, sau là đền đáp ân đức của Phật tổ và

10. Hội Lương Xuyên Phật học (1935), "Kết quả cuộc thi chọn sĩ tử và lễ khai trường ...", Tlđđ, tr.85-91.

11. Hội Lương Xuyên Phật học (1936), "Lễ Chu niên Đại hội", *Duy Tâm Phật học*, số 6, tr.316.

12. Hội Lương Xuyên Phật học (1937), "Đại hội đồng thường niên, ngày 28-29/3/1937", *Duy Tâm Phật học*, số 19, tr.399-410.

13. Hội Lương Xuyên Phật học (1935), "Kết quả cuộc thi chọn sĩ tử...", Tlđđ, tr.85-91.

14. Trí Thủ (1936), "Tại gia và xuất gia", *Duy Tâm Phật học*, số 4, tr.245-254.

các đáng nhân giả. Không nên lười biếng, buông xuôi cái sự nghiệp ấy. Sự nghiệp của mỗi cá nhân sẽ bao gồm hai loại chính là sự nghiệp của chí hướng và sự nghiệp của chức vụ. Sự nghiệp của chí hướng là “nhân sinh quý thích chí” (ở đời cốt là để thỏa chí mình). Cái chí sở mộ của người học Phật chính là lấy điều từ bi bác ái để rèn luyện tâm thân cho tăng tiến lên đường đạo đức để đạt đến cái cảnh giới cực lạc. Người niệm Phật dùng vãng sanh Tây phương làm cực lạc, người tham thiền cũng lấy kiến tánh thành Phật làm cực lạc, nên các cá nhân phải lấy sự tín ngưỡng tam quy ngũ giới, thập thiện, lục độ,... để làm phương hướng cho sự sinh hoạt của chính bản thân và gia đình. Sự nghiệp của chức vụ là đối với gia đình, đất nước, xã hội, hoặc nhân sinh, mỗi người. Phải tùy theo vị thế, địa vị và năng lực mà chọn lấy một nghề nghiệp phù hợp để cùng chúng nhân đối chác xài dùng, để chăm lo cho sự sinh hoạt gia đình, con cái. Chúng ta phải có một thân nghiệp làm ăn để thu được sự lợi ích và ân huệ cùng nhau. Không như thế thì thân của chúng ta đối với đời tất có phần tổn giảm... Do đó xét ra, phải xuất gia vẫn có gia vụ sự nghiệp của xuất gia, tức là lấy hoàng pháp làm gia vụ, lấy lợi sanh làm sự nghiệp; phái tại gia vẫn có sự nghiệp gia vụ của tại gia, tức là sĩ nông, công, thương đều lãnh một cái trách nhiệm để cấp dưỡng cho thân, chi độ cho nhà, lợi tế cho nước và giúp ích cho quần chúng¹⁵.

Về sự học của các học tăng: Do hiện tại nhiều địa phương trên đất Nam Bộ chưa lập được Phật học đường và nhiều chùa cũng chưa có đủ các sư tăng có khả năng tham gia giảng dạy nên học tăng ở các chùa gần Phật học đường sẽ được Hội xem xét để tạo mọi điều kiện theo học. Còn nếu học tăng nào ở xa không có điều kiện đi học thì các chùa nên mời thầy từ bên ngoài vào dạy chữ Quốc ngữ, chữ Pháp và chữ Hán để làm căn bản cho việc tiếp cận kinh kệ

và rèn luyện trước tác. Nếu không đủ khả năng mời thầy thì các chùa nên tạo điều kiện để các học tăng hàng ngày vào các trường làng để học chữ Pháp - Việt, tối về học thêm kinh kệ. Chỉ có như vậy thì sau này mới mong có tăng tài đủ đức, đủ hạnh để ra phụng sự đạo pháp, xã hội. Vì các tăng tài là rường cột là tương lai của Phật giáo nước nhà¹⁶. Bên cạnh đó, Hội Lương Xuyền Phật học còn hướng đến việc cử các học tăng theo học ở những môi trường có khả năng đào tạo chuyên sâu và nâng cao. Nếu như ở bên ngoài, Hội có ý định cử học tăng đi du học ở các nước Tích Lan, Ấn Độ, Trung Hoa, thì ở bên trong, Hội đã hướng đến các Phật học Viện tại Huế, Hà Nội. Điều này được minh chứng qua bài phát biểu của Trần Văn Giác trong lễ bế khóa năm thứ nhất của Phật học đường Lương Xuyền rằng: “Các trường Phật học của chúng ta nên yêu cầu hai ngài Huệ Pháp và Khánh Anh chia dạy hai lớp tiểu học theo chương trình ở Huế. Mãn năm, học tăng phải chịu hạch thí được cấp bằng sơ đẳng hầu lãnh lấy học phí của Hội mà theo học lớp trung học, đại học ở Huế. Bởi chúng ta muốn Phật giáo được tăng quang, tăng già chỉnh đốn nên mới lập ra Phật học đường. Thiết tưởng nếu các tăng già, thiện tín hiệp sức, người xuất tiền, người lấy trí mà chung lo chấn hưng Phật pháp thì chỉ trong 5 năm lo gì đạo Phật không xướng minh, tăng già không chỉnh đốn. Các học tăng của Hội gửi đi các nơi đủ đức, đủ tài mà gánh vác giềng mối của Đức Như Lai và giúp ích được cho hội ta rất nhiều việc. Vì ai cũng biết rằng, nếu học thuyết được cao sâu thì sau nhân tài mới xuất chúng, nếu giáo dục được chân chính thì sau xã hội mới thuần lương. Vậy chúng ta không nên lần lữa ngày qua tháng lại, phải nhanh đem hết quan niệm của mỗi người mà hiệp chí đồng tâm để nghĩ bàn cách để gửi học tăng ra Trung, Bắc, ấy là điều rất cần yếu đối với Hội chúng ta”¹⁷. Do đó, năm 1937, được sự gợi ý của hòa thượng

15. Cao Đạo Trần (1936), “Người học Phật cần phải biết việc cần yếu nên làm”, *Duy Tâm Phật học*, số 14, tr.136-140.

16. Hội Lương Xuyền Phật học (1939), “Muốn có tăng tài cần đào tạo ngay các đạo tiểu”, *Duy Tâm Phật học*, số 38, tr.58-60.

17. Trần Văn Giác (1938), “Bài diễn văn đọc sau bữa tiệc lễ bế trường”, *Duy Tâm Phật học*, số 28, tr.190-193.

Khánh Hòa, Phật học đường Lương Xuyên đã chọn ra 2 tăng sinh có thành tích tu học tốt nhất là Thích Thiện Hòa và Thích Hiển Không ra Huế theo học tại Phật học Viện Tây Thiên. Đến năm 1938, Phật học đường Lương Xuyên tiếp tục gửi các học tăng ưu tú của trường ra Huế theo học như: Thích Thiện Hoa; Thích Huyền Quang; Thích Bửu Ngọc; Thích Chí Thiện; Thích Chánh Quang; Thích Hiển Thụy; Thích Hành Trụ; Thích Quảng Liên, Nguyễn Tấn Tài...

Cùng với việc gửi tăng sinh đi đào tạo, Hội Lương Xuyên còn chủ trương tham khảo các mô hình đào tạo từ nền giáo dục quốc dân cũng như của các tổ chức Phật giáo đương thời để xây dựng chương trình giáo dục cho Hội. Cuối năm 1936, Hội Lương Xuyên Phật học đã cử Nguyễn Văn Thọ và Nguyễn Văn Trọng ra Huế thăm quan cách thức tổ chức Phật học đường của Hội An Nam Phật học cũng như phương thức chấn chỉnh quy củ tăng già. Trong chuyến đi này, hai ông đã được Hội trưởng Nguyễn Khoa Toàn và chư vị hòa thượng trong ban chứng minh là Quốc sư Phước Huệ, Hòa thượng Giác Tiên, Giác Nhiên, đốc giáo Trí Độ, cư sĩ Tâm Minh Lê Đình Thám, Nguyễn Khoa Tân, Lê Quang Thiết, Nguyễn Xuân Thanh đón tiếp một cách nhiệt tình và trao đổi một cách khá chi tiết về mô hình cũng như cách thức vận hành của Hội An Nam Phật học. Kết quả của chuyến đi này là Hội Lương Xuyên Phật học đã xây dựng được một chương trình đào tạo dựa trên nền tảng của chương trình giáo dục do Hội An Nam Phật học xây dựng từ năm 1934. Theo đó, đối với cấp tiểu học, các học tăng sẽ trải qua 5 năm với các học phần tương ứng như: Năm thứ nhất học Quốc ngữ và hai buổi công phu; năm thứ hai học Sự tích Phật Thích Ca, bốn phép toán và Phật học giáo khoa thư; năm thứ ba học Luật Sa di, Vô lượng thọ kinh, Địa Tạng kinh thủy sám pháp; năm thứ tư học Sa di luật giải, Thập lục quán kinh; năm thứ năm học Di Đà số sao, Bảo đàn kinh. Cấp đại học cũng gồm 5 năm: Năm thứ nhất học Kim Cang trực số, Tâm kinh

chú giải, Duy thức phương tiện đàm, Bát thức quy củ tụng trang số; năm thứ hai học Lăng Nghiêm kinh, Viên Giác kinh, Nhân minh luận; năm thứ ba học Lăng già kinh, Khởi tín luận, Đại thừa chỉ quán luận; năm thứ tư học Thành duy thức luận, Pháp Hoa kinh, Phạm Võng kinh; năm thứ năm học Đại bát niết bàn kinh, Tứ phần luật. Cùng thời gian này, nhờ sự giúp đỡ của cư sĩ Ngô Trung Tín và Huỳnh Thái Cửu, Phật học đường Lương Xuyên cũng đã mua được một bộ *Đại Tạng Kinh* (750 cuốn) về trụ tại trường để làm tài liệu học tập cho các học tăng.

Song song với công tác đào tạo tăng tài trên đất Nam Bộ, nhiều thành viên của Hội Lương Xuyên Phật học cũng đã đứng ra kêu gọi sự nhất thể hóa chương trình đào tạo tăng tài chung trong cả nước. Đơn cử như với Hải Ấn, ông cho rằng, những việc mà các tổ chức Phật giáo hiện thời cần phải làm là sắp đặt lại trật tự tăng đồ trong nước theo đúng quy tắc giới luật; mở một cuộc vận động để xây dựng nền tân học Phật giáo và dạy đủ các thành phần khác nhau; mở viện nghiên cứu Phật học, sưu tập đủ kinh sách nội điển và ngoại điển; vận động phong trào du học ở các nước; lập nhà tịnh tu để các học tăng thực hành giáo lý nhà Phật. Trong đó, công việc trước mắt cần phải làm là thống nhất việc học tập, nghiên cứu, biên tập, sáng tác và nhất là việc thực hành giới luật trong tăng chúng¹⁸.

Cũng xuất phát từ chủ trương thống nhất giáo dục, năm 1936, hòa thượng Thiện Quả đã đưa ra một chương trình đào tạo nhằm áp dụng chung cho các Phật học đường trong cả nước với ba cấp là sơ học, trung học và cao học. Theo hòa thượng thì ở mỗi Phật học đường phải có Nam học đường, Nữ học đường. Các học sinh theo học sẽ không phân biệt tăng đồ hay tín đồ, nam hay nữ. Cấp sơ học và trung học phải đóng học phí, còn cấp cao học không phải đóng. Đối với các nam học tăng, nếu quy tụ

18. Hải Ấn (1937), "Những việc cần phải làm của thanh niên học Phật", *Duy Tâm Phật học*, số 18, tr.314-317.

đủ 20 người sẽ tiến hành mở lớp. Trong đó, 10 học tăng nam sẽ chuyên về Phật học và học cho đến khi đủ điều kiện cấp bằng tốt nghiệp. 10 học sinh còn lại sẽ học các cấp sơ học và trung học, sau khi tốt nghiệp, số học sinh này sẽ chuyển sang nghiên cứu y học và khi đủ điều kiện Hội sẽ cấp bằng tốt nghiệp về y khoa. Khi các học sinh khóa đầu tiên ra trường thì Hội sẽ lấy số tiền tiết kiệm là 1.000\$ đem ra lập nhà in: Một là cho Hội đỡ tiền thuê mướn nhân công, hai là Hội sẽ nhận thêm các phần việc bên ngoài để có thêm kinh phí hoạt động. Lại lập Y viện cho học sinh đã tốt nghiệp bên y ra giúp việc. Làm như vậy thì học sinh được thông rõ đạo lý, được nghề nghiệp, được có việc làm, vì y học cũng là một phương tiện để cứu đời, cứu người. Đối với nữ học sinh cũng để một phần chuyên về Phật học và học đến khi tốt nghiệp Phật học, còn một phần tín đồ nữ học lấy bằng sơ học và trung học. Số nữ học sinh sau khi tốt nghiệp trung học có thể chuyên về y học hoặc chuyên về nữ công gia chánh và học cho đến khi đủ điều kiện để cấp bằng nữ công tốt nghiệp. Làm như vậy thì các nữ học sinh cũng sẽ nắm vững được đạo lý, được trọn công danh ngôn hạnh và trở thành những người phụ nữ có đủ chức nghiệp. Trong Y viện, tăng thì chữa bệnh bên nam, còn ni thì chữa bệnh bên nữ. Còn về phần các tăng ni sinh sau khi đậu bằng Phật học tốt nghiệp rồi thì Hội phải đi các chùa giảng đạo (tức trở thành các giảng sư cho Hội), chùa nào có đủ điều kiện thì nên dựng trường học, còn chùa nào không đủ điều kiện, không thể dựng được trường thì Hội phải người đến thuyết pháp một năm ít nữa là ba kì, làm như vậy đến khi Phật học lan rộng ra, có được nhân tài rồi thì các hội Phật giáo trong ba kỳ hiệp nhau xin phép chính phủ bảo hộ và chính phủ Nam Triều được công cử một người cầm quyền trong giáo hội và chỉnh đốn tông lâm cho có cổ phong trật tự¹⁹. Theo Hòa

thượng Thiện Quả, “như vậy mới gọi là một việc phổ tế lưỡng lợi mà Hội lại có đủ tài chính làm cơ sở chủ giữa thời kỳ kinh tế này mà người ta cứ trông ở sức ngoại hộ thì làm sao mà cho có cơ sở vững vàng được”. Hòa thượng giải thích thêm: “Người ta đương ở trong cái cảnh ngộ cơ hàn túng thiếu có tiền đâu mà đóng tiền học phí và tiền ngoại cấp, không phân kì hạn, đóng trót cả đời; còn học sinh đến lúc ra trường thì chỉ biết đạo lý mà thôi chứ không có hưởng được một phần lợi ích gì của Hội, trong cái kiếp sống của con người lúc hiện thời thì tôi định chắc rằng họ không thể làm được”²⁰. Có thể nói rằng, đây là một ý tưởng khá thú vị của hòa thượng Thiện Quả bởi nó cho thấy được sự gắn liền giữa mục tiêu đào tạo với yêu cầu đầu ra của các học tăng. Tuy nhiên, điều đáng tiếc là hòa thượng chưa có được sự cụ thể hóa trong chương trình đào tạo của mình như: Mỗi cấp học sẽ bao gồm bao nhiêu năm, số lượng đơn vị học trình cho mỗi cấp như thế nào...

Đến năm 1937, dựa theo ý tưởng vận động các tổ chức Phật giáo trong cả nước thống nhất để thành lập Phật giáo Tổng hội của hòa thượng Huệ Quang, Ban Trị sự Hội Lương Xuyên Phật học đã cho xây dựng một chương trình hoạt động gồm 6 điểm căn bản. Trong đó, điều thứ hai đề cập đến việc cử ra một Ban Đạo sư Giáo dục. Trách nhiệm của Ban này là để tuyển chọn các vị pháp sư, giáo viên; tham gia giảng dạy, thuyết pháp và cấp bằng cho các học tăng khi mãn khóa; xây dựng chương trình đào tạo cho các Phật học đường từ Tiểu học, Trung học cho tới Đại học; xuất bản Phật học giáo khoa để dùng trong các chùa và các trường học²¹. Tiếp đến vào năm 1938, Hội Lương Xuyên Phật học cũng đã đưa ra một chương trình đào tạo chung cho toàn bộ các Phật học đường trong toàn quốc. Chương trình được tổ chức trong vòng 7 năm với ba lớp là: Sa di, Tỳ kheo và Cao đẳng Tỳ kheo. Lớp Sa di sẽ trải qua 2 năm,

19. Thiện Quả (1936), “Luận về vấn đề chấn hưng Phật học ở nước ta”, *Duy Tâm Phật học*, số 7, tr.409-411.

20. Thiện Quả (1936), “Luận về vấn đề chấn hưng Phật học ở nước ta”, ... Tlđđ, tr.409-411.

21. Huệ Quang (1937), “Vấn đề Phật học Tổng hội”, *Duy Tâm Phật học*, số 25, tr.37-40.

năm thứ nhất dạy các học phần là Tì ni, Sa di, Oai nghi và các luật khác; năm hai dạy Phật giáo sơ học khóa bốn chú giải (Dương Nhân Sơn trước thuật), Phật học Đại cương, Đại thừa khởi tín luận. Lớp Tì kheo sẽ trải qua 3 năm, với các học phần tương ứng cho năm 1 là Bát tông tinh nghĩa, năm 2 là Bát tông tu trì, năm 3 là Bát tông duy quán quy nhất. Lớp Cao đẳng Tì kheo sẽ trải qua 2 năm gồm: Năm 1 là Ấn Độ Triết học, Tây Dương Triết học, Trung Hoa Chu Tử; năm 2 là Trung Tây các giáo cứu tế pháp; y học, công nghệ,... các địa chuyên môn diễn giảng pháp²². Tuy nhiên, do chí nguyện thành lập Phật giáo Tổng hội không thành công nên chương trình giáo dục này đã không thể triển khai thực hiện.

Sau đó, Hòa thượng Huệ Quang đã đưa ra một chủ trương đào tạo tăng tài mới. Theo đó, mỗi tỉnh phải lập một trường tư quy chánh tương tự như Sở học chánh ở Hà Nội, dạy từ lớp đồng ấu cho tới sơ học là hết cấp trong mỗi tỉnh (6 năm). Tại các tỉnh thành lớn như Sài Gòn, Mỹ Tho, Cần Thơ,... thì lựa chọn các ngôi chùa ở thành thị làm trường trung học từ năm thứ nhất đến khi lấy được bằng Thành chung²³ (4 năm). Còn trường đại học sẽ được tổ chức tại các trung tâm như Hà Nội, Huế, Sài Gòn (3 năm). Học tăng theo học các trường này là con em của các nhà có đạo tâm, hay những gia đình có lòng hộ trì chánh pháp và nhiệt tâm muốn bảo tồn các giá trị văn hóa truyền thống của dân tộc. Các em sẽ phải đóng học phí theo quy định chung của nhà nước. Đối với những em có hoàn cảnh khó khăn nhưng có tư chất thông minh và có tinh thần ham học thì Hội sẽ dùng quỹ khuyến học để chu cấp. Từ tiểu học cho đến đại học, dù ở cấp nào thì mỗi tuần các học sinh

cũng phải có 3 khóa học Phật và hai buổi nghe thuyết giảng về luân lý đạo Phật (thứ năm và chủ nhật)²⁴. Theo hòa thượng Huệ Quang, nếu thực hiện được chương trình giáo dục như trên thì mới thực hiện được chủ nghĩa chấn hưng Phật giáo, mới phổ cập được Phật giáo trong dân gian, mới bài trừ được văn nạn thất học và xây dựng được những người xuất gia chân chính, thông minh, mẫn trực, những người tại gia thì tín ngưỡng uyên thâm.

Có thể thấy rằng, chương trình đào tạo mà hòa thượng Huệ Quang đề xuất ở trên có nhiều điểm tương đồng so với chương trình giáo dục Pháp - Việt, được chính quyền thực dân áp dụng chung ở Việt Nam từ năm học 1937 - 1938. Tương đồng ở cấp học (3 cấp), ở việc xây dựng quy mô trường dựa theo quy mô các cấp học (từ huyện, tỉnh đến khu vực), ở thời gian đào tạo là 13 năm. Điểm khác biệt là Ngài đã chủ trương bỏ cấp Cao đẳng Tiểu học để thay vào đó là cấp Trung học và cấp Trung học được thay bằng Đại học. Tiếp đến là ngoài những kiến thức nền chung thì học sinh còn phải tham gia học Phật pháp và thực hiện các nghi thức, nghi lễ cơ bản của Phật giáo. Đây chính là điều mà Ngài mong muốn xây dựng để giữ vững được những sắc thái riêng của nền giáo dục Phật giáo so với các trường Pháp - Việt đương thời. Ngày 1/6/1938, Ban Trị sự hội Lương Xuyền Phật học đã cho triển khai thực hiện chương trình này bằng việc đứng ra vận động các tăng ni, Phật tử, các nhà hảo tâm tham gia đóng góp cổ phần để xây dựng Thiên Na học hiệu. Mỗi cổ phần có giá là 10 đồng. Bắt đầu từ Trà Vinh sẽ thành lập Lương Xuyền Thiên Na học hiệu dạy từ đồng ấu đến sơ học và sau đó lan dần sang các tỉnh. Điều lệ và quy tắc của Na học hiệu cũng đã được xây dựng dựa theo nội quy chung của nền giáo dục Pháp - Việt đương thời. Tuy nhiên, hoạt động này của Hội Lương Xuyền Phật học vẫn không thu

22. Hội Lương Xuyền Phật học (1938), “Ý kiến đồng nhơn”, *Duy Tâm Phật học*, số 29, tr.220-223.

23. Hệ thống giáo dục phổ thông Pháp - Việt có 3 bậc với chương trình 13 năm: Bậc Tiểu học 6 năm gồm lớp Đồng Ấu, Dự bị, Sơ đẳng, lớp Nhì năm thứ nhất, lớp Nhì năm thứ hai, lớp Nhất. Bậc Cao đẳng Tiểu học 4 năm. Học xong 4 năm được thi lấy bằng Cao đẳng Tiểu học còn gọi là bằng Thành chung. Phải có bằng Thành chung mới được dự thi lên bậc Trung học tức bậc Tú tài. Bậc Trung học 3 năm, còn được gọi là bậc Tú tài Pháp-Việt.

24. Huệ Quang (1938), “Phật pháp bất li thế gian giáo”, *Duy Tâm Phật học*, số 31, tr.295-298.

được kết quả như mong đợi. Do vậy mà hai khóa học tiếp theo được tổ chức từ sau năm 1940, Hội Lương Xuyên Phật học vẫn áp dụng chương trình đào tạo cũ (1936).

Từ sau hai khóa học này, các Phật học đường của Hội Lương Xuyên Phật học gần như bị đóng cửa. Nhiều nội dung của công cuộc chấn hưng Phật giáo do Hội triển khai cũng buộc phải chấm dứt hoạt động. Đây cũng chính là thực trạng chung của các hội đoàn Phật giáo trong cả nước lúc bấy giờ. Nguyên nhân chủ yếu là do gặp phải những khó khăn về tài chính, vấn đề nhân sự; nhất là những biến động chung của tình hình thời cuộc lúc bấy giờ. Thời điểm này, cả nước đang dồn toàn bộ nhân lực và vật lực để chuẩn bị cho cao trào khởi nghĩa giành chính quyền. Ưu tiên hàng đầu của Việt Nam lúc này là vấn đề độc lập cho dân tộc và tự do cho nhân dân. Do đó, nhiều tăng ni, Phật tử đã tạm thời xếp bút nghiên để đi theo tiếng gọi của sông núi, nhiều tổ chức Phật giáo cứu quốc được hình thành nhằm đáp ứng lời hiệu triệu thiêng liêng của Tổ quốc. Hoạt động chấn hưng Phật giáo Việt Nam lúc này cũng đã tạm thời gác lại để tập trung cho phong trào đấu tranh giải phóng dân tộc.

3. KẾT LUẬN

Như vậy có thể thấy rằng, dù thành lập có phần muộn hơn so với các tổ chức Phật giáo đương thời, song kể từ khi ra đời, Hội Lương Xuyên Phật học đã không ngừng nỗ lực để triển khai một cách có hiệu quả các hoạt động chấn hưng, cải cách Phật giáo. Riêng đối với hoạt động đào tạo tăng tài của Hội Lương Xuyên Phật học, bước đầu có thể rút ra một số nhận xét cơ bản như sau:

Thứ nhất, hoạt động giáo dục của Hội Lương Xuyên Phật học đã góp phần đào tạo ra nhiều thế hệ tăng tài vững chãi về mặt kiến thức Phật học lẫn thế học để tham gia gánh vác trách nhiệm cho quá trình chấn hưng Phật giáo miền Nam giai đoạn từ sau năm 1945. Đặc biệt là từ sau khi Hội Phật học Nam Việt ra đời (1950),

Giáo hội Tăng già Nam Việt được thành lập (1951) và Tổng hội Phật giáo Việt Nam di chuyển trụ sở từ chùa Từ Đàm, Huế vào chùa Phước Hòa (sau chùa Xá Lợi, Sài Gòn, 1956), thì các tăng ni sinh trưởng thành từ các Phật học đường của Hội Lương Xuyên Phật học lại càng có nhiều đóng góp hơn cho các hoạt động Phật sự tại miền Nam lúc bấy giờ. Không chỉ là việc tiếp tục phát huy những thành tựu của công cuộc chấn hưng vào trong công cuộc kiến thiết các Phật học đường, Phật học viện, Viện nghiên cứu, vào trong công tác xây dựng hệ thống tổ chức Gia đình Phật tử, các cơ quan y tế, từ thiện,... mà các tăng ni, Phật tử còn có nhiều đóng góp tích cực để giữ vững sự vẹn toàn của Đạo pháp trước các chính sách kỳ thị tôn giáo của chính quyền Sài Gòn đương thời. Nhìn lại toàn bộ diễn trình như vậy để thấy được rằng, việc đặt công tác giáo dục và đào tạo tăng tài lên vị trí hàng đầu là một chủ trương vô cùng đúng đắn của Hội Lương Xuyên Phật học. Bởi chính nhờ chủ trương này mà đã tạo lập được một nền tảng hết sức vững chắc cho sự phát triển của Phật giáo Việt Nam ở những thời điểm tiếp theo. Bên cạnh đó, nếu quan sát thật kỹ tư duy và đường lối giáo dục của Hội Lương Xuyên Phật học thì chúng ta cũng sẽ nhận thấy được sự thức thời của tổ chức này. Trong bối cảnh còn gặp nhiều khó khăn cho việc xây dựng trường lớp một cách đầy đủ, tiện nghi hay tuyển chọn được những vị giảng sư có khả năng, đức độ thực sự để tham gia giảng dạy, Hội Lương Xuyên Phật học đã không ngần ngại gửi các tăng ni sinh đi đào tạo ở những nơi có điều kiện thuận lợi và chất lượng tốt hơn. Kế đó là việc tìm tòi, nghiên cứu và tiếp thu một cách nghiêm túc những thành quả tiêu biểu từ nền giáo dục Pháp - Việt, từ các Phật học đường của Hội An Nam Phật học để kiện toàn chương trình đào tạo; là việc tổ chức các cuộc thi sát hạch đầu vào, đầu ra nhằm nâng cao chất lượng cho các học tăng hay là việc đề cao vai trò của chữ Quốc ngữ cùng công tác Việt hóa kinh sách trong công tác giáo

dục... Đặc biệt là chủ trương hình thành viện nghiên cứu Phật học chuyên sâu để hỗ trợ cho công tác giáo dục. Chúng tôi cho rằng, đây thực sự là một lối tư duy rất tiến bộ và cho đến hiện nay thì chủ trương này vẫn còn nguyên vẹn giá trị.

Thứ hai, Hội Lương Xuyên Phật học đã có nhiều cống hiến quan trọng cho sự hình thành nền giáo dục tân học Phật giáo - một nền tảng căn bản để tạo nên diện mạo của nền giáo dục Phật giáo Việt Nam như hiện nay. Điều này được minh chứng cụ thể qua việc xây dựng hệ thống trường lớp một cách bài bản; qua sự hình thành các cấp học, từ tiểu học, trung học cho tới đại học; qua nội dung các học phần trong chương trình đào tạo; qua việc tổ chức các cuộc khảo thí, sát hạch đầu vào và đầu ra; qua các buổi khai giảng, bế giảng và chu cấp học bổng cho các học tăng; hay là việc tuyển chọn các học tăng có thành tích tu học tốt để cử đi đào tạo nâng cao... Đặc biệt là sự hình thành Ban Quản lý Phật học đường nhằm theo dõi và đảm bảo cho các chương trình đào tạo được triển khai một cách đồng bộ trong toàn hệ thống giáo dục của Hội. Nếu thoát nhìn thì sẽ thấy đây là những hoạt động rất đổi mới quen thuộc với môi trường của chúng ta hiện nay. Tuy nhiên, nếu đặt trong bối cảnh lúc bấy giờ thì để làm được những công việc như vậy quả là một bước đột phá về mặt tư duy và hành động.

Thứ ba, mặc dù đã có rất nhiều nỗ lực trong công tác đào tạo tăng tài, song những thành quả mà Hội thu nhận được nhìn chung vẫn chưa đáp ứng được sự kỳ vọng. Có rất nhiều nguyên nhân dẫn đến thực trạng này. Đầu tiên phải kể đến là Hội chưa xây dựng được một chương trình đào tạo thực sự hoàn thiện, cũng như chưa quy tụ được một đội ngũ giảng sư và các nhà giáo có khả năng tham gia giảng dạy kiến thức Phật học. Về phần giảng sư, theo như miêu tả của hòa thượng Khánh Hòa thì ở Nam Bộ lúc này “*chỉ còn đôi ông bạn học rộng hiểu xa, nhưng lại rải ở nơi Lục châu (Lục tỉnh Nam Kỳ - TG giải thích) chưa biết có ai đồng chí nhiệt thành mà để xướng thực hành cái phương*

pháp ấy”²⁵. Còn về giáo viên, những khó khăn trong các sinh hoạt của đời sống xã hội đã buộc họ phải chú trọng nhiều hơn đến các lợi ích của vật chất. Dù rất nhiệt thành với công tác giáo dục và đào tạo, rất muốn quy tụ một đội ngũ giáo viên có lòng nhiệt thành vì Đạo pháp nhưng Hội Lương Xuyên Phật học cũng phải ngậm ngùi trước thực trạng rằng: “*Gần đây các nhà giáo chỉ cốt lấy lương hưởng, bổng lộc làm kế sinh nhai; còn các học giả thì thiên trọng về khoa cử, công danh, ai cũng lấy cái chủ nhĩ cá nhân, vinh thân, phì da, sung thể ấm tử làm đầu... Nghĩ là từ lúc còn học trò cho đến ra làm thầy giáo, đốc học hay làm quan, làm dân, ai cũng thiên trọng cái chủ nghĩa kiếm tiền, cốt lấy danh vị, quyền thế làm đầu*”²⁶. Kế đó là sự thiếu đồng nhất trong các chương trình và phương pháp chấn hưng Phật giáo giữa các tổ chức Phật học ở miền Nam đương thời. Dù trong mục đích thành lập, tổ chức nào cũng nhấn mạnh đến vấn đề bảo tồn chánh pháp và đào tạo tăng tài. Song trong quá trình triển khai thực hiện, nhiều tổ chức chưa có sự quan tâm đầu tư xứng đáng cho công tác đào tạo tăng tài. Chẳng hạn như với Hội Nam Kỳ Nghiên cứu Phật học, tổ chức này nhấn mạnh đến tầm quan trọng của việc dùng báo chí và Việt hóa kinh sách để phổ biến giáo lý nhà Phật; Hội Phật học Kiêm tế thì chú trọng đến việc “*thực hành kinh bang tế thế*”, đến công tác từ thiện, đến việc hủy bỏ truyền thống “*đầu trọc áo vuông*”, theo gương phái tân tăng Tomomatsu ở Nhật Bản²⁷... Chính sự thiếu thống nhất này đã làm tổn thương nghiêm trọng tinh thần lục hòa trong nội bộ tăng giới Nam Bộ lúc bấy giờ và làm giảm lòng nhiệt thành tham gia chấn hưng của các tăng ni, Phật tử. Trong một bài viết đăng tải trên tờ Duy Tâm Phật học, Cố Đạo Trần đã bộc bạch rằng, trước kia chưa thành lập được các tổ chức Phật học thì ai cũng phân nân là chur son rồi,

25. Khánh Hòa (1929), “Tự Trần”, *Pháp Âm*, số 1, tr.18.

26. Hội Lương Xuyên Phật học (1939), “Thế lượng tăng già”, *Duy Tâm Phật học*, số 39, tr.116-120.

27. Xem thêm Nguyễn Lang (1994), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, Nxb. Văn học, Hà Nội.

tăng đồ thất học. Nay đã có sự hợp tác để xây dựng hội quán, tăng kinh, cho đến học đường, tòa soạn, mà vẫn thiếu người tham gia. Lẽ ra chúng ta nên lui tới hội quán để cùng nhau chăm nom việc Hội, để tuyên truyền giáo hóa, để dạy bảo lớp sau hầu có tăng tài hoằng dương Phật pháp. Vậy mới phải cái nghĩa vụ chung nhau lập Hội, mới đúng với bốn phận hoằng pháp lợi sanh. “Nếu đã đến công rồi này mà chúng ta hãy còn thị phi nhân quả, lánh nặng tìm nhẹ thì biết đến bao giờ hết cái nạn tăng đồ thất học, bao giờ cho Phật giáo thịnh hành”²⁸. Không chỉ là sự thiếu thống nhất trong các chương trình chấn hưng mà tình trạng biệt lập môn đình cũng làm cho công tác đào tạo tăng tài gặp rất nhiều khó khăn. Cao Đạo Trần viết tiếp: “Đã mấy trăm năm rồi, lớp nào cũng chỉ khu khu cái độc thiện, riêng chùa, riêng phận, mà đã thấy bổ ích gì cho Phật giáo nước nhà chưa. Đạo của người mới truyền đến sau (ý chỉ Công giáo - TG giải thích) mà việc gì cũng có giá trị, ảnh hưởng với nước nhà, giúp ích cho quần chúng. Còn đạo Phật của chúng ta ai cũng chủ trương cứu khổ, cứu nạn mà đến nay sao vẫn còn như ngoài xã hội, chưa được mấy ảnh hưởng đến sự gì? Vậy phải biết sự riêng chùa, riêng phận đó cũng là một nguyên nhân trầm trệ”²⁹. Và một nguyên nhân nữa cần phải đề cập đến là sự thay đổi về chữ viết. Ngôn ngữ là sự phản ánh của tư duy, ngôn ngữ thay đổi thì nó sẽ kéo theo những sự biến động rất lớn trong các phương thức biểu đạt văn đề. Đó là chưa kể đến việc Phật giáo Việt Nam giai đoạn này phần lớn tiếp cận kinh kệ chủ yếu bằng chữ Hán. Do đó, sự thay đổi về ngôn ngữ đã tạo nên những trở ngại rất lớn đối với chương trình đào tạo của Hội Lương Xuyên Phật học nói riêng và nền giáo dục Phật giáo Việt Nam giai đoạn này nói chung.

28. Cao Đạo Trần (1936), “Người học Phật cần phải biết việc cần yếu nên làm”, ... Tlđđ, tr.136-140.

29. Cao Đạo Trần (1936), “Người học Phật cần phải biết việc cần yếu nên làm”, ... Tlđđ, tr.136-140.

Tài liệu tham khảo

- Hải Ấn (1937), “Những việc cần phải làm của thanh niên học Phật”, *Duy Tâm Phật học*, số 18, tr.314-317.
- Trần Văn Giác (1938), “Bài diễn văn đọc sau bữa tiệc lễ bãi trường”, *Duy Tâm Phật học*, số 28, tr.190-193.
- Hội Lương Xuyên Phật học (1935), *Duy Tâm Phật học*, số 1, trang phụ bìa.
- Hội Lương Xuyên Phật học (1935), “Đôi lời biểu lộ”, *Duy Tâm Phật học*, số 1, tr.14-16.
- Trần Văn Giác (1935), “Bài diễn văn lúc khai đại hội”, *Duy Tâm Phật học*, số 2, tr.67.
- Khánh Hòa (1929), “Tự Trần”, *Pháp Âm*, số 1, tr.18.
- Hội Lương Xuyên Phật học (1935), “Điều lệ và Quy tắc”, *Duy Tâm Phật học*, số 2, tr.96-108.
- Hội Lương Xuyên Phật học (1935), “Kết quả cuộc thi chọn sĩ tử và lễ khai trương Thích học đường của Hội Lương Xuyên Phật học”, *Duy Tâm Phật học*, số 2, tr.85-91.
- Hội Lương Xuyên Phật học (1936), “Lễ Chu niên Đại hội”, *Duy Tâm Phật học*, số 6, tr.316.
- Hội Lương Xuyên Phật học (1937), “Đại hội đồng thường niên, ngày 28-29/3/1937”, *Duy Tâm Phật học*, số 19, tr.399-410.
- Hội Lương Xuyên Phật học (1937), “Kính cáo”, *Duy Tâm Phật học*, số 19, tr.413.
- Hội Lương Xuyên Phật học (1938), “Ý kiến đồng nhơn”, *Duy Tâm Phật học*, số 29, tr.220-223.
- Hội Lương Xuyên Phật học (1939), “Muốn có tăng tài cần đào tạo ngay các đạo tiểu”, *Duy Tâm Phật học*, số 38, tr.58-60.
- Hội Lương Xuyên Phật học (1939), “Thế lượng tăng già”, *Duy Tâm Phật học*, số 39, tr.116-120.
- Nguyễn Lang (1994), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, Nxb. Văn học, Hà Nội.
- Dương Thanh Mừng (2014), “Thực dân Pháp với vấn đề chấn hưng Phật giáo Việt Nam trong nửa đầu thế kỉ XX”, *Nghiên cứu châu Âu*, số 11.

Dương Thanh Mừng (2016), “Sự hình thành các mô hình tổ chức giáo hội trong phong trào chấn hưng Phật giáo miền Nam Việt Nam (1931 - 1951)”, trong *Việt Nam học: Những vấn đề lý thuyết và thực tiễn*, Nxb. Đại học Quốc gia Tp. HCM.

Thiện Quả (1936), “Luận về vấn đề chấn hưng Phật học ở nước ta”, *Duy Tâm Phật học*, số 7, tr.409-411.

Huệ Quang (1937), “Vấn đề Phật học Tổng hội”, *Duy Tâm Phật học*, số 25, tr.37-40.

Huệ Quang (1938), “Phật pháp bất li thế gian giác”, *Duy Tâm Phật học*, số 31, tr.295-298.

Trí Thủ (1936), “Tại gia và xuất gia”, *Duy Tâm Phật học*, số 4, tr.245-254.

Cao Đạo Trần (1936), “Người học Phật cần phải biết việc cần yếu nên làm”, *Duy Tâm Phật học*, số 14, tr.136-140.



VÀI NÉT VỀ PHẬT GIÁO VIỆT NAM ĐƯƠNG ĐẠI

TS.GVCC Nguyễn Thị Quế Anh*

ĐẶT VẤN ĐỀ

Thế kỷ XXI, với các thành quả đã đạt được trong gần ba thập niên đầu thế kỷ XXI, Phật giáo Việt Nam nói chung và Giáo hội Phật giáo Việt Nam nói riêng, dựa trên ba trụ cột quan trọng của hạnh phúc: giáo dục đạo đức, giáo dục thiền định, giáo dục trí tuệ... đã phát triển bền vững trong những chiều kích mới, góp phần không nhỏ đẩy mạnh công tác Phật sự của Phật giáo Việt Nam đương đại, hướng đến phát triển bền vững, phát triển vượt bậc của đất nước. Có thể khẳng định Phật giáo Việt Nam đương đại đã thực hiện tốt phương châm hoạt động của Giáo hội Phật giáo Việt Nam hiện nay: “Đạo pháp - Dân tộc - Chủ nghĩa xã hội.”

Nhân kỷ niệm 35 năm thành lập và phát triển Học viện Phật giáo Việt Nam tại thành phố Hồ Chí Minh, chư Tôn đức và các học giả cùng viết tham luận, đánh giá, nhìn lại những đóng góp của Phật giáo Việt Nam nói chung, của Học viện Phật giáo Việt Nam tại thành phố Hồ Chí Minh nói riêng trong sự nghiệp phát triển giáo dục Phật giáo, trong phụng sự Đạo pháp và dân tộc Việt Nam đồng thời tham góp cho việc phát triển nền giáo dục Phật giáo Việt Nam trong thế kỷ XXI và xa hơn nữa.

Với nhận thức về Phật giáo và Phật giáo Việt Nam còn hạn hẹp của một cư sĩ, bài

viết lược bàn tới vài nội dung giáo dục của Phật giáo Việt Nam.

I. MỤC TIÊU, PHƯƠNG HƯỚNG, NHIỆM VỤ VÀ NỘI HÀM CỐT LÕI CỦA GIÁO DỤC PHẬT GIÁO VIỆT NAM ĐƯƠNG ĐẠI

Mục tiêu của giáo dục Phật giáo Việt Nam đương đại là góp phần đào tạo ra thế hệ công dân đức trí song toàn; kế thừa, phát triển đạo Phật và con đường giáo dục Phật giáo. Ngoài ra, giáo dục Phật giáo Việt Nam đương đại còn nỗ lực xây dựng một môi trường giáo dục Phật học như một ngành khoa học lành mạnh, năng động, chất lượng, hiệu quả cho con người và xã hội với bao gồm nhiều ngành học để góp sức thực hiện mục tiêu nâng cao dân trí, đào tạo nhân lực, bồi dưỡng nhân tài, gắn kết với việc đào tạo nghề nghiệp cho mọi người trong xã hội; cổ vũ, khuyến khích và chăm lo đào tạo đội ngũ giảng sư Phật học, nâng cao trình độ chuyên môn, đạo đức, phẩm chất, nhân cách, góp phần quan trọng vào sự nghiệp đào tạo nguồn nhân lực chất lượng phục vụ đất nước và phát triển Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Với mục tiêu trên, Phật giáo Việt Nam đương đại có nhiệm vụ giảng dạy (*teaching*), nghiên cứu học thuật (*scholarly research*), thực hành (*practice*) và truyền thông học thuật (*academic communication*). Với bốn nhiệm vụ này, Phật giáo Việt Nam đương đại sẽ giới thiệu từ căn bản đến chuyên sâu các nguyên lý triết học và ứng dụng hành

*. Học viện Chính trị khu vực I, Học viện Chính trị Quốc gia Hồ Chí Minh.

trì của Phật giáo, từ truyền thống Nam tông với văn hệ Pali, Bắc tông với văn hệ Sanskrit, Tây Tạng, Trung Quốc, Nhật Bản và Việt Nam v.v...

Cụ thể hơn, Phật giáo Việt Nam đương đại hướng đến mục tiêu giáo dục:

- Đào tạo giới trí thức Phật giáo về các chiều kích học thuyết, lịch sử, tôn giáo và văn hóa của Phật giáo Việt Nam.

- Ứng dụng các nguyên lý triết học, đạo đức Phật giáo vào thực tiễn cuộc sống.

- Phát triển đời sống tâm linh cá nhân và cộng đồng bằng việc hành trì thiền ứng dụng đạo đức.

- Tăng cường xây dựng ý thức cộng đồng về các nguyên lý Phật giáo.

- Đáp ứng các nhu cầu giáo dục và nghiên cứu về Phật giáo Việt Nam.

- Từng bước trở thành trung tâm quốc tế về đào tạo giáo dục và nghiên cứu Phật giáo.

Phật giáo Việt Nam đương đại còn hướng tới thực thi và hoàn thiện các kế hoạch đào tạo, giáo dục đa ngành, đa lĩnh vực, đa cấp theo qui định của Bộ Giáo dục và Đào tạo Việt Nam. Hiện tại, Giáo hội Phật giáo Việt Nam với hệ thống Học viện Phật giáo ở Bắc - Trung - Nam trên toàn quốc đã đào tạo, phối hợp đào tạo nhân lực Phật giáo các hệ học trong, ngoài nước: Đào tạo đại học chính quy, dài hạn. Đào tạo đại học từ xa. Đào tạo bồi dưỡng nâng cao nghiệp vụ chuyên môn. Đào tạo thạc sĩ và tiến sĩ.

Bên cạnh đó, Phật giáo Việt Nam đương đại còn nghiên cứu khoa học, công nghệ nhằm phục vụ các vấn đề thực tiễn của Giáo hội Phật giáo Việt Nam và đất nước. Phật giáo Việt Nam đương đại còn luôn gắn kết chặt với quá trình phát triển kinh tế - xã hội theo các chủ trương đổi mới của Chính phủ Việt Nam trên nhiều phương diện.

Và như vậy, nội hàm cốt lõi của giáo dục Phật giáo Việt Nam đương đại không thể khác sẽ bao gồm giáo dục đạo đức, giáo dục thiền định và giáo dục trí tuệ. Giáo dục đạo đức giúp người học Phật rèn luyện

nhân cách, phẩm chất sống cao quý, vị tha, thượng tôn luật pháp, chung tay xây dựng hạnh phúc cho mình cho con người và xã hội.

Giáo dục thiền định giúp người học Phật ý thức sâu sắc về sự hiện hữu của bản thân, biết làm chủ cảm xúc, thái độ, tâm tư, nhận thức, hành vi ứng xử, hành vi sống thường nhật như đi, đứng, nằm, ngồi; nói, nín; động, tịnh; thức, ngủ. Thực tập giáo dục thiền định mỗi ngày giúp cho con người tiếp xúc thực tại hiện tại với hạnh phúc sâu lắng nội tâm. Con người trở nên điềm tĩnh, sáng suốt, có khả năng phát minh, kiến tạo nên những thành quả ưu việt, chất lượng.

Giáo dục trí tuệ giúp người học Phật phát triển trí tuệ từ học Phật, từ thẩm nghiệm Phật pháp và thực tập thiền định; có khả năng sở hữu chìa khóa vàng tri thức nhằm hóa giải khổ đau, bất hạnh, giải phóng bản thân khỏi tham, sân, si, chấp... và mọi khổ đau của sinh tử, luân hồi; ứng dụng tốt lời Phật dạy trong đời sống hiện tại.

II. XU THẾ ĐỔI MỚI CỦA PHẬT GIÁO VÀ GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM TRONG THẾ KỶ XXI

Việc xác định cơ sở, định hướng cũng như thiết lập phương thức cho công cuộc đổi mới và phát triển của Phật giáo, Giáo hội Việt Nam trong thế kỷ XXI là công việc cấp bách hiện nay, đặc biệt là sau khi các cấp Giáo hội Việt Nam thực hiện triển khai Nghị quyết và Chương trình hoạt động Phật sự nhiệm kỳ VIII (2017 - 2022) được thông qua tại Đại hội đại biểu Phật giáo toàn quốc lần thứ VIII.

Phật giáo Việt Nam luôn tràn đầy những năng lượng, sẵn sàng cho công cuộc đổi mới để phát triển Tổ quốc Việt Nam hôm nay trên nhiều phương diện.

Với khả năng thích ứng tuyệt vời như một thuộc tính nội hàm và trong tư cách là một yếu tố không thể tách rời của dân tộc Việt Nam, Phật giáo Việt Nam đang và sẽ chủ động đổi mới theo từng nhịp đổi mới của quốc gia, dân tộc. Sự thay đổi để thích

ứng, bắt kịp sự thay đổi của đất nước và của toàn cầu đó cần được minh định và thiết lập một cách cụ thể với ba nội dung tiên quyết sau: Nền tảng cho cuộc đổi mới; Định hướng đổi mới; Mô hình và phương thức đổi mới.

1. Nền tảng của cuộc đổi mới

Đổi mới của Phật giáo Việt Nam và của Giáo hội Phật giáo Việt Nam trong thế kỷ XXI luôn được tạo dựng trên bốn nội dung cơ sở sau:

Nền tảng thứ nhất là tinh thần giáo lý và ý tưởng Phật đà

Cốt yếu giáo lý Phật đà chính là tinh thần giáo lý Giới - Định - Huệ, tinh thần vô chấp, tùy duyên bất biến, khai phóng, siêu việt, vượt ra ngoài ý tưởng về “Cái tôi”, “Cái của tôi”, “tự ngã của tôi”. Đó cũng chính là lý tưởng “thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sanh”, lý tưởng hướng đến phục vụ vì hạnh phúc an lạc của số đông; lý tưởng hướng đến mục đích giải thoát cho tự thân và tha nhân. Những tinh thần và lý tưởng này là nền tảng đầu tiên cho mọi hoạt động mà Giáo hội Việt Nam sẽ quy chiếu và phóng chiếu. Đó là nền tảng của đạo Phật chân chính.

Nền tảng thứ hai là truyền thống văn hóa dân tộc

Giáo lý Phật làm nên đạo Phật; truyền thống văn hóa dân tộc Việt Nam quyết định nên đạo Phật Việt Nam. Lịch sử khoảng 5.000 văn hiến của dân tộc Việt Nam cho thấy, Phật giáo Việt Nam đã hòa nhập, góp mặt, dựng xây tinh thần dung hóa, đắp bồi lòng yêu nước thương nòi, giữ gìn thuần phong mỹ tục làng - xã, truyền thống đạo đức gia đình... gìn giữ và phát huy các giá trị văn hóa, con người Việt Nam... Vì thế, mọi cuộc đổi mới, phát triển của Phật giáo Việt Nam đều đặt nền tảng trên nền tảng văn hóa truyền thống của dân tộc Việt Nam.

Nền tảng thứ ba là hoàn cảnh xã hội Việt Nam trong thế kỷ XXI

Đất nước, xã hội và con người Việt Nam đang trong thời đại hiện tại với những thành tựu đỉnh cao về công nghệ

thông tin, khoa học kỹ thuật thời 4.0 hội nhập. Những thành tựu đó đã mở ra nhiều vận hội mới cho sự phát triển kinh tế - xã hội, nâng cao đời sống vật chất cho dân tộc Việt Nam, bên cạnh đó, nó cũng mang đến nhiều thách thức về giá trị văn hóa tinh thần, về giá trị đạo đức dân tộc, xã hội và con người. Vận hội và thách thức của xã hội Việt Nam là những nhân tố thúc đẩy sự đổi mới của Phật giáo Việt Nam và Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Nền tảng thứ tư là bối cảnh thế giới trong thế kỷ XXI (3 thập niên đầu)

Thực tiễn xã hội Việt Nam đóng vai trò là môi trường và là nhân tố thúc đẩy sự đổi mới của Phật giáo Việt Nam, còn bối cảnh quốc tế vĩ mô với những xu hướng toàn cầu hóa thông qua siêu lộ thông tin, đa cực hóa các vùng kinh tế, thương mại trong môi trường công nghệ khoa học 4.0 sẽ là môi trường và là nhân tố đưa đến đổi mới hướng đến hội nhập thế giới của Phật giáo Việt Nam và Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Nền tảng thứ nhất và thứ hai liên quan đến vấn đề nội thể hàm ẩn bên trong, nền tảng thứ ba và thứ tư liên quan đến ngoại diện, thể hiện ứng dụng bên ngoài trong cuộc đổi mới của Phật giáo Việt Nam. Các chiều kích này vốn có quan hệ hữu cơ với nhau: nội thể quyết định Phật giáo Việt Nam và ngoại diện xác lập vị thế của Phật giáo Việt Nam trong thế kỷ XXI.

2. Định hướng của Phật giáo Việt Nam trong đổi mới

Hai chiều kích nội thể và ngoại diện của Phật giáo Việt Nam sẽ giúp định hướng chiều đổi mới của Phật giáo Việt Nam:

- Đổi mới gắn với giáo lý và lý tưởng Phật đà.
- Đổi mới gắn với phát huy, bảo tồn truyền thống văn hóa, con người dân tộc.
- Đổi mới gắn với phát triển kinh tế và hoàn cảnh thực tiễn trong xã hội.
- Đổi mới gắn với xu hướng phát triển chung của thế giới toàn cầu.

Nói cách khác, sự đổi mới của Phật giáo và Giáo hội Phật giáo Việt Nam trên các chiều kích nội tại phù hợp với tinh

thần giáo lý Phật, với truyền thống văn hóa dân tộc; trên các chiều kích ngoại hướng đổi mới vừa đáp ứng được nhu cầu thực tiễn xã hội Việt Nam, vừa đáp ứng xu hướng phát triển vì hạnh phúc của con người và xã hội.

3. Mô hình và phương thức đổi mới

Giáo hội Phật giáo Việt Nam, tổ chức đại diện hợp hiến duy nhất của Giáo hội Phật giáo Việt Nam, có thể chế hoạt động gồm hai tầng cấu trúc. 1. Cấu trúc nội tại - những chủ trương, đường lối qui phạm tổ chức và hoạt động, cụ thể là Hiến chương và nội qui của Giáo hội, đóng vai trò như là khung sườn lý thuyết, được minh định về mặt khái niệm. 2. Cấu trúc ngoại hiện - những thiết chế quản trị như Hội đồng Chứng minh, văn phòng Hội đồng/Ban Trị sự, các cơ sở giáo dục nghiên cứu văn hóa của Giáo hội, đóng vai trò như là hoạt hiện thực tiễn của khung sườn lý thuyết. Cả hai cấu trúc này đều cần thay đổi để thích ứng, đáp ứng nhu cầu của thời đại mới. Cấu trúc nội diện cần phải được đổi mới trước để làm nền tảng cho đổi mới của cấu trúc ngoại diện. Đổi mới của Giáo hội thực hiện theo phương hướng từ trong ra ngoài. Từ lý thuyết đến thực hành là một khoảng cách lớn, để mô hình lý thuyết có thể trở thành những hoạt động thực tế, cần luôn có phương thức hay sách lược cụ thể trong từng hoạt động. Chẳng hạn:

- Hoạt động 1: Phổ biến ý thức về nhu cầu đổi mới của Giáo hội Phật giáo Việt Nam trong Tăng - Ni và quần chúng Phật tử. Thông qua đó, định hướng ý đổi mới tự thân cho mỗi Tăng - Ni và Phật tử. Các cơ sở giáo dục và Ban Hoàng Pháp Trung ương, tỉnh thành đóng vai trò quan trọng trong việc thực thi hoạt động 1.

- Hoạt động 2: Phát động phong trào góp ý về việc xây dựng mô hình và phương thức đổi mới từ trí thức Phật giáo. Những cuộc hội nghị, hội thảo là một động thái tập hợp trí thức, nhưng vì bị giới hạn về cả thời gian, không gian, nặng tính phổ biến hơn là tập hợp những đóng góp trí thức có đủ chiều sâu và rộng cần

thiết nhưng chắc chắn sẽ có những biến đổi sâu sắc trong thực tại 4.0 hôm nay.

- Hoạt động 3: Thành lập ban nghiên cứu, hoạch định đổi mới, đặc biệt tích hợp các đóng góp của trí thức, chọn lựa các mô hình và phương thức khả thi, kiến tạo được các dự án cụ thể. Ví dụ dự án Đại lễ Vesak 2019 vừa qua tại Tam Chúc, Ninh Bình.

- Hoạt động 4: Triển khai dự án đã được kiến tạo để đạt thành tựu.

Với tinh thần trách nhiệm, Giáo hội Việt Nam ngót 30 năm đầu thế kỷ XXI đã nhìn vào thực tế hoằng pháp vận dụng giáo lý đạo Phật, đánh giá những ưu điểm, những hạn chế, tồn đọng trong quá trình triển khai thực hiện các hoạt động Phật sự của từng nhiệm kỳ gánh vác trọng trách Phật giáo Việt Nam để tiếp tục thực hiện Nghị quyết Đại hội Phật giáo toàn quốc lần thứ VIII (2017 – 2022), góp phần đẩy mạnh công tác Phật sự của Giáo hội Việt Nam ngày càng phát triển trong tình hình xã hội, đất nước và thế giới có những chuyển biến thuận lợi, thực hiện hữu hiệu phương châm hoạt động của Giáo hội “Đạo pháp - Dân tộc - Chủ nghĩa xã hội”, đưa Phật giáo Việt Nam lên một tầm cao mới.

III. KHẲNG ĐỊNH VỊ THẾ CỦA PHẬT GIÁO VIỆT NAM, VỊ THẾ CỦA GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM ĐỐI VỚI DÂN TỘC, ĐẤT NƯỚC TRONG PHÁT TRIỂN BỀN VỮNG VÀ HỘI NHẬP QUỐC TẾ

Việc khẳng định vị thế của Phật giáo Việt Nam, vị thế của Giáo hội Phật giáo Việt Nam đối với dân tộc, tạo được uy tín, niềm tin đối với Tăng ni, Phật tử Việt Nam trong và ngoài nước cũng như cộng đồng Phật giáo thế giới trong thời kỳ hội nhập và phát triển. Nội dung này thiết nghĩ không cần phải nhắc nhiều bởi trong Báo cáo tổng kết công tác Phật sự năm 2018 và dự thảo chương trình hoạt động Phật sự năm 2019 của Giáo hội Phật giáo Việt Nam ngày 7/01/2019, các mục báo cáo các hoạt động chuyên ngành về tăng sự, về hoạt động của Ban Giáo dục Phật giáo trong công tác

đào tạo các chương trình học, các khóa, các chuyên môn đào tạo, về hoạt động của Ban Hoàng pháp trong thực hiện đại lễ Vesak và đào tạo các giảng sư, về hoạt động của Ban Hướng dẫn Phật tử, về hoạt động của Ban Văn hóa với việc triển khai 12 nhiệm vụ Phật sự trọng yếu, về hoạt động của Ban Phật giáo quốc tế với các hoạt động trong, ngoài nước trong công tác đón tiếp, làm việc cùng các Đại sứ Quán, tổ chức quốc tế, đoàn Phật giáo nước ngoài... cùng nhiều hoạt động Phật sự khác về nghi lễ, về kinh tế tài chính, về pháp chế, về từ thiện xã hội, về kiểm soát, về thông tin truyền thông v.v... về xây dựng, phát triển và bảo vệ Tổ quốc, về tìm hiểu, nghiên cứu Luật Tín ngưỡng, Tôn giáo và Nghị định số 162/2017/NĐ-CP quy định chi tiết một số điều và biện pháp thi hành Luật Tín ngưỡng, Tôn giáo... hiển thị đầy đủ các thông tin thành tựu, các thành quả nổi bật của Phật giáo Việt Nam đương đại. Đặc biệt còn cần nhắc đến các thành tựu trên nhiều phương diện khi Việt Nam đã đăng cai và tổ chức thành công đại lễ Vesak 2019 với sự chứng minh, ghi nhận của Liên Hiệp Quốc, của thế giới và Phật giáo toàn cầu.

KẾT THÚC VẤN ĐỀ

Theo nghiên cứu, Pháp của Phật luôn “vượt thời gian” và áp dụng được cho mọi thời đại. Chính vì vậy, Đức Phật đã vận dụng thành công giáo pháp để giải quyết những đau khổ của chúng sinh, của con người. Có thể thấy, Phật giáo đóng góp cho giáo dục hôm nay cũng giống như những cống hiến đã từng góp cho nhân loại suốt hơn 25 thế kỷ qua. Cùng với thời gian, sự đóng góp của Phật giáo nói chung và Phật giáo Việt Nam nói riêng ngày càng trở nên sắc bén, nhạy cảm. Người làm công tác giáo dục Phật giáo hôm nay hướng giáo pháp nhà Phật đồng hành trên nguyên tắc chú ý đến tính thiết thực, phù hợp với con người đương đại và chú trọng vào mục tiêu đầu tiên:

(1) Hạnh phúc ngay trong kiếp sống hiện tại theo giáo pháp. Tiếp đó, giáo pháp chú

trọng đến nguyên tắc hiểu sơ bộ được xu hướng của đại chúng và của thời đại mong muốn những gì để có lựa chọn giáo pháp phù hợp, giúp ích được cho mọi người. Có như vậy thì sự giáo dục của Phật giáo mới hữu ích và đại chúng mới được lợi lạc. Và như thế mới có nền tảng hướng tới:

(2) Hạnh phúc cho những kiếp sống vị lai

(3) Hạnh phúc của Niết bàn tối cao.

Xác định “Hạnh phúc ngay trong kiếp sống hiện tại” theo giáo pháp, những nhà giáo dục Phật giáo hiện nay đã, đang quán xét, định hướng đại chúng theo đúng chánh pháp. Cũng có nghĩa là giáo dục Phật giáo Việt Nam sẽ trao cho con người hiện đại những điều lợi lạc, thiết thực. Khi ba nguyên tắc này được đem vào áp dụng triệt để thì nền giáo dục Phật giáo nói chung và Phật giáo Việt Nam sẽ đạt đến đỉnh cao của thời đại.

Và trên hết, tất cả những người làm công tác giáo dục Phật giáo, những người theo học Phật tại các cơ sở giáo dục thuộc Giáo hội Phật giáo Việt Nam, những Tăng, ni, cư sĩ đương đại đều ghi nhớ nằm lòng các nội dung:

- Học Phật, người học cần có kiến thức cổ ngữ Phật giáo và phương pháp luận để hiểu sâu các văn bản Phật giáo theo hướng nghiên cứu và ứng dụng. Cần có kiến thức sư phạm để truyền bá Phật pháp có tính thuyết phục, cả chiều rộng lẫn chiều sâu, nhằm giải quyết các vấn nạn khổ đau của kiếp người.

- Mục đích của người học Phật không phải để nhận bằng cấp mà là để giác ngộ, giải phóng nỗi khổ niềm đau nơi tự thân. Người học Phật cần chú tâm và thực tập Phật pháp, biến triết lý đạo Phật thành đạo Phật ứng dụng, hữu ích cho cuộc đời và con người trong xã hội.

- Chân lý Phật gắn với thực tại, nhấn mạnh việc: “Nhận thức rõ về sự khổ đau” và “hướng dẫn con đường kết thúc khổ đau.” Phật giáo Việt Nam ngoài việc giúp mỗi người nắm vững các quy luật thế giới, quy luật thiên nhiên, quy luật xã hội, còn

dạy mỗi chúng ta về quy luật đạo đức, quy luật nhân quả và quy luật tái sinh. Người dạy - học Phật, dù Tăng ni hay cư sĩ, cần có đủ năng lực chẩn đoán bệnh khổ, truy nguyên gốc khổ, trải nghiệm hạnh phúc và thực tập chánh đạo, nhằm mở ra an vui, hạnh phúc.

- Người dạy - học Phật còn cần nắm vững chân lý Kinh tạng, đạo đức Luật tạng, triết học Luận tạng... để dễ dàng bắt mạch, trị liệu khổ đau, đạt được hạnh phúc.

- Người dạy - học Phật còn cần có khả năng bao dịch thuật, sáng tác, giảng dạy, hoằng pháp, hướng dẫn khóa tu, nhập thế phụng sự đạo và đời bằng sự hiểu biết và những hành động cụ thể.

Một trong những địa chỉ để giúp mỗi con người quan tâm đến sự phát triển và hưng thịnh của Phật giáo Việt Nam thực hiện được những điều nêu trong bài viết là Học viện Phật giáo Việt Nam tại thành phố Hồ Chí Minh.

Nhân dịp 35 năm thành lập và phát triển Học viện Phật giáo Việt Nam tại thành phố Hồ Chí Minh, cư sĩ ngoại đạo

chia sẻ vài nội dung nhỏ từ những hiểu biết còn hạn hẹp về Phật giáo và Phật giáo Việt Nam đương đại với tâm thức góp sức lan tỏa ảnh hưởng tích cực của Phật giáo Việt Nam trong tiến trình xây dựng, bảo vệ, kiến tạo con người và đất nước Việt Nam hôm nay.

Tài liệu tham khảo

<https://vbgh.vn/index.php?language=vi&nv=news&op=phat-su-online/bao-cao-tong-ket-hoat-dong-phat-su-nam-2018-cua-giao-hoi-phat-giao-viet-nam-504.html>

<https://phatgiao.org.vn/tong-ket-cong-tac-phat-su-nam-2018-trien-khai-chuong-trinh-nam-2019-cua-bts-ghpgvn-tai-ha-noi-d33466.html>

Nội quy Ban Tăng sự Trung ương khóa VIII (nhiệm kỳ 2017-2022) - Quyết định số 185/QĐ-HDTS ban hành vào ngày 18-9-2018.



TƯ TƯỞNG PHẬT HỌC CỦA “HỘI AN NAM” TRONG PHONG TRÀO CHẤN HƯNG PHẬT GIÁO TẠI TRUNG KỲ

NCS.SC. Thích Nữ Nhuận Bình*

DẪN NHẬP

Thế cuộc đổi thay, thịnh suy lên xuống. Đó là bản chất của cuộc đời mà đạo Phật nói gọn trong hai chữ, “Vô thường”. Đã ở trong kiếp hồng trần, mấy khi thoát được cái vòng lẩn quẩn ấy. Phật giáo cũng vậy, cũng đã có những lúc phát triển cực thịnh đến nỗi, đâu đâu cũng nghe đến Phật giáo, đi đâu cũng nghe niệm tiếng “Nam Mô”. Đó phải kể đến hai triều đại Lý, Trần. Thời vàng son ấy của Phật giáo rồi cũng nhanh chóng qua đi. Sau đó, Phật giáo đã có những lúc dường như mất dần trong lòng quần chúng. Người ta không còn xem hàng Tăng bảo là bậc đáng kính ngưỡng của trời người. Đứng trước tình hình đáng báo động như thế, chư Tăng và quý vị cư sĩ Phật tử có lòng nhiệt huyết với đạo, đã đứng lên thành lập phong trào chấn hưng Phật giáo. Thế nhưng, cái cốt lõi cho việc chấn hưng ấy là gì để bảo tồn giá trị cho Phật giáo Việt Nam, cho hàng Tăng bảo sống đúng với hạnh nguyện xuất thế của mình?

Đĩ nhiên, cái trọng tâm cho việc “*Chấn hưng Phật giáo là cốt nhất tu luyện lấy một hạnh sa môn cho có học thức, cho lâu thông kinh sách, nghĩa là tập lấy một nhà “đạo viên” như các seminaires bên Gia giáo*”¹. Muốn được

như trên, không gì khác hơn là phải mở trường Phật học, đào tạo tăng tài, để thanh lọc giới thể cho chư tăng, tìm người kế thừa nối thành giống Phật. Chỉ có như vậy, Phật giáo mới mong tìm lại vị trí trong lòng dân tộc. Đây cũng chính là lý do mà người viết chọn đề tài: “*Tư tưởng Phật học của hội “An Nam” trong phong trào chấn hưng Phật giáo tại Trung kỳ*”.

Sở dĩ người viết chọn Trung kỳ là bởi, trong ba hội: Nam, Trung và Bắc kỳ, thì mô hình trường Phật học, đào tạo tăng tài tại Trung kỳ là địa điểm nổi trội hơn cả. Ở đó, lần đầu tiên Phật giáo Việt Nam ra đời một mô hình giáo dục Phật giáo mới, kết hợp cả Đông lẫn Tây. Từ đường hướng hoạt động đến chương trình sinh hoạt, thời khóa biểu học tập, cách quản lý cả người học và người dạy,... đều rất khoa học. Do đó, đã tạo được tiếng vang cho Phật giáo đương thời. Cũng tại mô hình đào tạo mới này, mà Phật giáo Việt Nam đã xuất hiện những bậc anh tài ưu tú, lãnh đạo Giáo hội cho đến ngày nay. Đây là điều đáng để người ta ngưỡng mộ, bái phục. Chọn đề tài này cũng là cách để “ôn cố tri tân”. Tưởng nhớ công ơn của các bậc tiền bối, học hỏi cách làm việc của quý Ngài, đồng thời, hun đúc cho mình nhiệt huyết cháy bỏng về hạnh nguyện, trách nhiệm phải làm của một người con Phật.

*. Nghiên cứu sinh Tiến sĩ Phật học, Học viện Phật giáo Việt Nam tại Thành phố Hồ Chí Minh.

1. Nguyễn Đại Đồng – PhD. Nguyễn Thị Minh (Sưu tầm và Biên soạn), *Phong trào chấn hưng Phật giáo*, bài Phong trào chấn hưng Phật giáo, TA số 135, ngày 26.6.1936, NXB.

Tôn giáo, TP.HCM, 2008, tr. 415.

I. ĐÔI NÉT VỀ TÌNH HÌNH XÃ HỘI VIỆT NAM VÀ PHẬT GIÁO ĐẦU THẾ KỶ XX

1. Tình hình xã hội Việt Nam

Đầu thế kỷ XX, cuộc khủng hoảng về nền kinh tế tư bản sau chiến tranh thế giới lần thứ nhất (1914 – 1918), đã khiến những nước đế quốc mở cuộc thân chinh, càn quét, bóc lột các nước Đông Dương thuộc địa. Việt Nam là một trong những con mồi ngon tại khu vực Đông Dương lúc này. Do đó, nổi thống khổ vốn dĩ đã nặng nề lại còn tàn nhẫn hơn, khi một nước phải chịu dưới ách thống trị cả Pháp lẫn Nhật. Lúc này đây, nước ta đã xuất hiện những biến động, ảnh hưởng lớn đến đời sống, chính trị, kinh tế, xã hội, văn hóa, kể cả vấn đề tín ngưỡng tâm linh.

Đây là giai đoạn mới, giai đoạn mở đầu cho phong trào kháng Pháp, Nhật, thay thế cuộc kháng chiến Cần vương của Nho sĩ thành cuộc vận động toàn dân, duy tân xứ sở. Những cuộc cách mạng ở Trung Hoa và với tư tưởng của Lương Hữu Vi và Lương Khải Siêu đã làm sáng tỏ thêm ý thức ấy. Sự kiện Nhật Bản duy tân trở thành cường quốc, đã thức tỉnh những chí sĩ yêu quê hương bốn ba hải ngoại tìm đường cứu nước như Nguyễn Ái Quốc, Phan Bội Châu, Phan Châu Trinh,... với các phong trào Cộng sản, Đông Kinh Nghĩa Thục, Đông Du, Văn Thân,... liên tục ra đời, mục đích để làm thay đổi một thể chế chính trị suy đồi, một xã hội với nền kinh tế, văn hóa biến động.

Suốt hơn 2.000 năm qua, Phật giáo luôn đồng hành cùng dân tộc. Từng nếp nghĩ, nét văn hóa, cho đến những chuyển biến trọng đại của đất nước Việt Nam, Phật giáo luôn song hành, uốn mình theo khúc quanh của tổ quốc. Lúc nước nhà hưng thịnh, Phật giáo cũng phát triển, thăng hoa. Khi tổ quốc lâm nguy, Phật giáo cũng đồng chung số phận đứng bên bờ vực thẳm. Dưới ách thống trị tàn ác của Pháp và Nhật, chẳng những cả đại bộ phận nước Việt mà Phật giáo cũng chịu chung số phận đàn áp, khai trừ.

Thật may mắn thay, tư tưởng giáo lý

đạo Phật đã ăn sâu trong lòng dân Việt, đến cả những chiến sĩ cách mạng anh hùng như Phan Bội Châu, Phan Châu Trinh,... cũng thấm nhuần tư tưởng Phật giáo. Trong đó, Phan Bội Châu đã áp dụng tinh thần từ bi, vô ngã, bất bạo động của Phật giáo để viết trong bài “Hải ngoại huyết thư” của mình rằng: “Chỉ cần tranh đấu bất bạo động thôi, cũng đuổi Tây về nước. Họ chỉ có 50 chục ngàn người, trong khi chúng ta là một dân tộc hai mươi triệu. Chẳng cần guom súng, chỉ cần đấu tranh hai tay không, ta cũng đuổi họ về nước. Điều cần thiết nhất là ta phải một lòng, một dạ. Chúng đến thu thuế, nếu ta đồng lòng không nạp, thì chúng làm gì được ta? Nếu chúng gọi lính thì ta kêu gọi lính đừng bắt ta, bởi vì lính cũng là người Việt. Nếu chúng bắt một người trong chúng ta thì chúng ta kéo hàng chục ngàn người đi theo. Không có lý do gì nó giết hết được? Cuối cùng chúng bỏ nước mình mà đi”².

Ở đây, ngụ ý của Phan Bội Châu muốn toàn dân chống Pháp bằng con đường bất bạo động, và lên tiếng kêu gọi toàn dân đồng lòng, đoàn kết, hưởng ứng phong trào. Đây chính là tư tưởng chủ đạo của phong trào Đông Kinh Nghĩa Thục. Rất nhiều phương tiện truyền thông đại chúng như báo giới, thi ca, diễn thuyết,... đều kêu gọi sự thức tỉnh, đồng tâm hiệp lực trong quần chúng nhân dân. Đáp lại lời mời gọi nhiệt tâm của những nhà cách mạng yêu nước, đã có những cuộc vận động chống thuế nổ ra đầu tiên tại Trung kỳ (1908), và sau đó là Nam Trung kỳ.

Bên cạnh Phan Bội Châu, người dẫn đầu phong trào kháng Pháp lúc bấy giờ còn có Phan Châu Trinh. Ông là người có tầm nhìn xa, nhìn sâu, rất tinh tế để nhìn nhận về thời cuộc. Với ông, muốn vực dậy đất nước Việt Nam, việc đầu tiên phải để vận nước song hành cùng tôn giáo, mà tôn giáo đó phải được lòng dân, do dân, vì dân và đã ăn sâu trong huyết quản của người dân. Ông nói: “Nước Đại Việt chúng ta ngày

2. Nguyễn Lang, *Việt Nam Phật giáo sử luận*, NXB. Văn học, tập 3, Hà Nội, 2000, tr. 751.

nay sở dĩ yếu hèn là vì thiếu tinh thần tôn giáo. Tôn giáo luyện cho chúng ta đức hy sinh, coi nhẹ tính mạng của mình, phá sản vì đạo. Không có tinh thần tôn giáo chúng ta không biết cương cường và xả thân vì nghĩa, chỉ bo bo giữ cái lối riêng của mình. Nay bà con thử xét, đời Trần sao dân tộc ta hùng dũng như vậy: quân Nguyên thắng cả Á, Âu, nuốt trọn cả Trung Hoa mà qua nước ta thì bại tẩu; nào bị cướp sáo ở Chương Dương Độ, nào bị bắt trời ở Bạch Đằng, như vậy chẳng phải là nhờ đạo Phật ở ta thời đó rất thịnh ư? Nhờ cái tinh thần tôn giáo của ta ư?”³.

Phan Châu Trinh noi gương người xưa (thời Lý, Trần), lấy Phật giáo làm đạo gốc, noi ngưỡng vọng về của quần chúng nhân dân, để từ đó kêu gọi nhân dân góp tiếng nói chung cho dân tộc, lấy lại sự công bằng cho xã hội, việc làm này đồng nghĩa phục hưng lại vị thế cho đạo Phật Việt Nam.

Tiểu thay, những cố gắng gây dựng phong trào đấu tranh chống Pháp của Phan Bội Châu, Phan Châu Trinh, Trần Quý Cáp, Huỳnh Thúc Kháng và những nhà chí sĩ đương thời sớm bị thất bại. Họ bị chính quyền thực dân bắt và kết án, Đông Kinh Nghĩa Thục đã khép lại từ đây. Dù vậy, tiếng vang của phong trào này đã tác động mạnh vào đời sống xã hội, nhân dân. Đây chính là điểm son, dấu ấn lịch sử gây chấn động lớn đến phong trào phục hưng Phật giáo sau này.

2. Tình hình Phật giáo

2.1. Thực trạng Phật giáo

Đức Phật dạy:

Đạo pháp xương mình do tăng già hoằng hóa

Thiền môn hưng thịnh nhờ tứ chúng đồng tu

Phật giáo đến với người dân Việt, hòa mình vào cuộc sống của người Việt, biến mình thành đứa con của người Việt thân yêu. Nước Việt nhu hòa mở rộng trái tim ôm trọn những tinh hoa mang tư tưởng

Phật giáo. Khi được người dân hoan nghênh tiếp nhận, đạo Phật đã không phụ tấm lòng hiếu khách, thể hiện mình trọn vẹn, cống hiến mình trọn vẹn, để mang lợi lạc cho dân tộc Việt Nam. Nhìn về lịch sử của hơn ngàn năm trước, các triều đại Lý, Trần làm rạng danh Phật tổ. Đạo Phật xứng đáng đứng trên đỉnh cao dưới sự hộ trì và xương mình của các vị vua, vị Tăng tài đức.

Thế nhưng, khi đứng trên bực vinh quang bậc nhất của một tôn giáo, được sự bảo trợ, che chở, hộ trì, ngưỡng vọng của hàng vua chúa, quan lại, nhân dân, hàng Tăng sĩ đã không giữ được vị trí của mình, giới hạnh đã không còn tinh nghiêm, chuyên nhất. Phật giáo mất dần niềm tin trong lòng quần chúng.

Đầu thế kỷ XX, tình hình sinh hoạt của Phật giáo không có gì xán lạn, nổi bật. Lúc này, Nho giáo được các vua triều Nguyễn trọng dụng. Triều Nguyễn dựa vào Nho giáo để xây dựng bộ máy chuyên chế, tập quyền của nhà nước. Phật giáo như một món hàng thừa thãi, chỉ để lợi dụng, trưng bày chứ ít được người quan tâm. Trong *Việt Nam Phật giáo đấu tranh sử* có viết: “*Khi nhà Nguyễn thống nhất, từ Gia Long cho đến đầu thế kỷ XX, Phật giáo trở thành lợi khí chính trị trong tay các vua chúa để củng cố, xây đắp ngôi báu của mình, còn tăng sĩ thì bị trục xuống hàng thủ tục (ông giữ chùa) hay thầy cúng. Phật giáo bây giờ chỉ còn cái xác. Một số chùa Tăng Ni phạm trai phá giới là chuyện bình thường*”⁴.

Theo như trên có thể cho thấy, Phật giáo thời này không còn chỗ đứng trong lòng vua chúa, quan chức và nhân dân. Họ xem thường Phật giáo, thậm chí không muốn nó phát triển thêm, cả vua Gia Long và Tự Đức đều hạn chế tối đa việc cấp phép xây chùa, đúc tượng, đổ chuông hay lập đàn tràng cúng kiến. Dường như, tất cả đã không còn niềm tin với Phật giáo nữa. Nguyên nhân này là vì đâu? Phải chăng, do Tăng Ni sống buông thả, tha hóa, suy

3. Dẫn theo, tài liệu giảng dạy của TS. TT. Thích Phước Đạt, *Tổng quan về phong trào chấn hưng Phật giáo Việt Nam*, Học viện Phật giáo Việt Nam tại Thành phố Hồ Chí Minh, 2012, tr.1.

4. Tuệ Giác, *Việt Nam Phật giáo tranh đấu sử*, NXB. Hoa Nghiêm, 1964, tr. 74.

đồi đạo đức. Việc tu học không lo, tối ngày chỉ việc cúng kiến, kiếm tiền, ham danh, thích lợi, ưa mê tín, ma thuật, đồng bóng theo tín ngưỡng dân gian, bỏ bê tu niệm, học hành. Đến nỗi, tờ tạp chí *Duy Tâm* số 18 năm 1926, cư sĩ Khánh Vân đã viết: “Có kẻ mượn Phật làm danh, cũng ngày đêm hai buổi công phu, thọ trì, nhập sức vọng, cũng sám hối như ai, nhưng lại luyện bùa học ngải, luyện roi thần, khi lên ông, lúc gặp bà, gọi là cứu nhân độ thế, nhưng thực ra lợi dụng lòng mê muội của thiện nam, tín nữ, rộng túi tham vơ vét cho sạch sành sanh”.

Không chỉ thế, những cơ quan ngôn luận khác cũng dành cho sự tha hóa của Phật giáo những lời lẽ rất chua xót như: “Đau đớn thay xứ ta, những hạng xuất gia vào chùa chỉ học đặng vài bộ kinh, lo luyện hơi cho hay, tập nhịp tán cho già, nay lãnh đám này, mai lãnh đám kia, cũng tràng hạt, cũng cà sa, thủ lật mặt trái của họ ra mà xem thì có khác nào người trần tục”⁵.

Như thế, Phật giáo lúc này đã thật sự tuột dốc trầm trọng, giới hạnh suy đồi, đạo đức không được thiết lập. Nếu cứ tiếp tục như thế, đạo Phật có nguy cơ sẽ mất dần trong lòng dân tộc, nơi mà nó đã ngự trị hơn cả ngàn năm qua. Lúc này, giới trí thức và một số người có tâm đạo lo ngại cho sự suy tàn của Phật giáo. Đặc biệt ở Nam kỳ có thiền sư Thiện Chiếu, một vị Tăng trẻ, am tường học thức về ngôn ngữ cả Tây học lẫn Đông học, liễu ngộ thâm sâu nguồn giáo lý của đức Phật đã bức xúc trên tờ *Đông Pháp*, ra ngày 14/01/1927, số 532 như sau: “Xét lại tăng giới hiện thời ở nước ta mà nhất là ở Nam kỳ, phần nhiều không chịu chuyên tâm về đường học vấn, kẻ hão tâm thời lo độc thiện, có khi lạc vào cái chủ nghĩa yếm thế nên không biết nghĩa vụ và trách nhiệm của mình; mình đã chẳng biết thời làm sao truyền bá ra cho người khác biết được? Phật lý đã không rõ rệt, nên những kẻ tại gia tín ngưỡng phần nhiều là mê tín, chỉ biết đốt hương cầu khẩn Phật, Thần phù hộ, cho cuộc đời của mình được sung sướng

thành thời mà thôi, chớ ít có ai tiềm tâm một chút từ bi bác ái, thành ra cái chùa của Phật hình như cái bảo hiểm công ty, thời tránh sao khỏi những kẻ gian tà, họ lợi dụng để mưu kế sinh nhai, khiến cho tăng giới hàng ngày diễn tấn bi kịch”⁶.

Trong tình cảnh thực trạng Phật giáo đi đến chỗ kiệt quệ suy vi như thế, những người con Phật có tâm với đạo, bao gồm cả chư tăng lẫn cư sĩ trí thức, đều khát khao làm một cuộc cách mạng thay đổi diện mạo mới cho Phật giáo. Đưa Phật giáo trở lại vị trí đỉnh cao như nó đã từng. Tất nhiên, giọt nước làm tràn ly phải đợi đến khi các cuộc chấn hưng Phật giáo ở nước ngoài rộ nở.

2.2. Động lực dẫn đến công cuộc chấn hưng

Theo Nguyễn Tài Thư và tác giả khác trong cuốn *Lịch sử Phật giáo Việt Nam* thì:

Vào cuối thế kỷ XIX, đầu thế kỷ XX, nước ta mất dần về tay thực dân Pháp, trở thành thuộc địa của Pháp. Sự thống trị của Pháp đã tạo điều kiện cho Thiên Chúa giáo phát triển. Càng ngày, đạo Thiên Chúa càng muốn thay thế các tôn giáo bản địa. Trước tình hình đó, Phật giáo có nguy cơ bị đẩy lùi và mất chỗ đứng. Vì vậy, trách nhiệm từ bi cứu khổ, cứu nạn vốn có của các Phật tử, tức thời vận dụng nội dung mới để thức tỉnh quần chúng, cứu nước, cứu đạo.

Bên cạnh đó, nhiều tổ chức mới được tách ra từ đạo Phật truyền thống, hoặc có tôn giáo ra đời trên cơ sở sử dụng một số yếu tố của Phật giáo pha trộn một số yếu tố của các tôn giáo khác như đạo Tin Lành, Cao Đài, Hòa Hảo, Bửu Sơn Kỳ Hương, hội Tịnh Độ cư sĩ,... các đạo này xuất hiện vừa như sự thách thức, vừa như nhằm thay thế vai trò chi phối xã hội của đạo Phật chính thống. Nhiều tín đồ Phật giáo đã bỏ đạo của mình để đi theo các đạo trên, hoặc tách ra theo đạo Thiên Chúa, hay trở thành người không đạo. Theo đà này, nếu Phật giáo không thay đổi sẽ có nguy cơ mất hết quần chúng, và nguy cơ bị diệt vong là rất

5. Dẫn theo Tạp chí *Đức Tuệ*, bài viết của Cư sĩ Thanh Quang.

6. Nguyễn Đại Đồng, TS. Nguyễn Thị Minh (sưu tầm và biên soạn), *Phong trào chấn hưng Phật giáo* (tư liệu báo chí Việt Nam từ 1927 – 1938), NXB. Tôn giáo, 2007, tr.16.

cao. Đây cũng chính là một trong những động lực cần thiết để vận động chấn hưng Phật giáo.

Dua tầm mắt nhìn ra thế giới, Phật giáo Việt Nam chột thẹn lòng khi bè bạn Á châu đang làm những cuộc cách tân cho Phật giáo của họ. Ở Trung Quốc, Tích Lan, Ấn Độ, Sri Lanka, Myanmar, Thái Lan, Hàn Quốc và Nhật Bản đã diễn ra những cuộc vận động chấn hưng Phật giáo sôi nổi, danh tiếng đồn vang khắp châu Á, sang tận cả châu Âu. Những khẩu hiệu: “*Cách mạng giáo lý, cách mạng giáo chế, cách mạng giáo hội*” vang dội một thời. Các tờ báo mới sôi nổi xuất hiện, trong đó có tờ “Hải Triều Âm” (1918), cùng với những hoạt động Phật sự bổ ích của các nhà sư, nhất là Hòa thượng Thái Hư bên Trung Quốc, lập Phật học viện Vũ Xương năm 1912. Và còn rất nhiều, rất nhiều cuộc vận động khác đã và đang diễn ra.

Những thông tin về phong trào chấn hưng Phật giáo tại các nước ngày một rầm rộ, truyền sang Việt Nam làm nức lòng người con Phật. Họ tìm được ở đó sự động viên, nguồn kiến thức mới, những giải thích mới về kinh điển nhà Phật, rồi lấy đó làm cơ hội xét lại Phật giáo tại quê hương, để thấy được tiềm lực và khả năng của mình. Từ đó đi đến sự nhất trí, đồng lòng, cùng quyết tâm đẩy nhanh những tư tưởng đã nung nấu thành phong trào công khai chấn hưng Phật giáo tại Việt Nam⁷.

Theo tình hình chính trị, kinh tế, văn hóa, xã hội nước Việt thời bấy giờ, chư Tăng Ni cùng nhân sĩ trí thức yêu nước, mến đạo đã ngồi lại, cùng nhau lấy ngọn cờ Phật giáo, tổng hợp lực lượng chống thực dân Pháp, giành độc lập cho dân tộc. Phục hồi tôn giáo chính thống là Phật giáo, “*Bình minh lịch sử Việt Nam luôn luôn gắn liền với bình minh lịch sử Phật giáo*”. Vì đây không phải là làm sống lại một tôn giáo đã tàn tạ, một tín ngưỡng đã bị lãng quên. Trên thực

tế, đạo Phật vẫn còn sống, chỉ cần thay đổi, cải tiến và làm mới cả về nội dung lẫn hình thức, cả giáo lý và cách thức tu hành. Như thế, thực chất của phong trào chấn hưng Phật giáo tại Việt Nam là cuộc cải cách, một cuộc cải cách sâu sắc và toàn diện.

3. Sơ lược quá trình chấn hưng Phật giáo

Chấn hưng Phật giáo là việc cấp bách cần thực hiện, thế nhưng việc chậm ngời nổ đầu tiên, chính thức lên tiếng để công cuộc chấn hưng thực sự được thể hiện phải kể đến ở Nam kỳ, do cư sĩ Huỳnh Thái Cửu mượn cơ thỉnh chư tăng đến tư gia tổ chức đại lễ cầu siêu cho cha mẹ sau mùa an cư năm 1926. Trong bài tác bạch cúng dường của mình, ông tha thiết cầu xin chư tăng đồng lòng đứng lên chấn hưng Phật giáo, mạnh dạn lập hội chính đốn tăng già, đưa Phật pháp ra khỏi cửa thiền môn. Tiếp nhận lời thỉnh cầu đó, Hòa thượng Khánh Hòa, người có công đầu tiên trong việc tiên phong làm những cuộc cách mạng chấn hưng Phật giáo, đã bàn với Hòa thượng Long Hòa ở Trà Vinh, và đề xuất chương trình chấn hưng bao gồm bốn điểm.

- a. Lập hội Phật giáo
- b. Thỉnh ba tạng kinh điển dịch ra chữ quốc ngữ
- c. Lập trường Phật học đào tạo tăng tài
- d. Xuất bản tạp chí phổ biến giáo lý, kêu gọi tăng đồ thức tỉnh, chấn hưng quy củ thiền môn.

Từ đây, các cuộc chấn hưng bắt đầu xuất hiện và phát triển rầm rộ khắp nơi. Từ miền Nam lan rộng đến miền Trung và ảnh hưởng đến miền Bắc. Mỗi nơi đều thành lập và xây dựng cho mình bộ máy chấn hưng phù hợp với phong tục tập quán. Cả ba miền đều có những nét riêng, những dấu ấn riêng và đã để lại nhiều bài học quý cho đàn hậu học sau này. Chúng ta sẽ tham cứu sơ lược đến các hội ở ba miền.

3.1. Nam kỳ

Công cuộc chấn hưng Phật giáo ở Nam kỳ gắn liền với sự nghiệp hoàng pháp của Thiền sư Khánh Hòa, trong việc hình thành các tổ chức Phật giáo, mà đỉnh cao là thành lập Hội Nam kỳ Nghiên cứu Phật

7. Trích: Nguyễn Tài Thư (chủ biên) và tác giả khác, *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, NXB. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1988, tr.419, 430 – 433.

học (1931) tại chùa Linh Sơn, cung thỉnh Thiền sư Từ Phong làm Hội trưởng và ra mắt tạp chí “Từ Bi Âm” (1932). Từ Bi Âm của hội đã chuyển tải và phổ biến giáo lý đức Phật đến quảng đại quần chúng.

Với hoài bão mong muốn đào tạo tăng tài, kế vãng khai lai, Thiền sư Khánh Hòa cùng với các vị pháp hữu như Thiền sư Huệ Quang và Thiền sư Khánh Anh,... lập ra Liên đoàn Phật học xã và lập hội Lương Xuyên Phật học tại Trà Vinh, lập Ni trường ở chùa Vĩnh Bửu dành cho chư Ni tại Bến Tre.

Với sự mong muốn đem đạo Phật vào cuộc đời, Thiền sư Thiện Chiếu cùng với pháp hữu Trí Thiền lập ra Hội Phật giáo Kiềm Tế tại chùa Tam Bảo ở Rạch Giá và xuất bản tạp chí “Tiến Hóa”.

3.2. Trung kỳ

Phật giáo Trung kỳ tiêu biểu là Hội An Nam Phật học, được thành lập năm 1932, dưới sự chứng minh của Thiền sư Giác Tiên, viện chủ chùa Trúc Lâm. Bác sĩ Tâm Minh Lê Đình Thám làm hội trưởng. Hội đã ra mắt tạp chí “Viên Âm” năm 1933.

Hội An Nam Phật học là hội đã tạo được tiếng vang lớn trong công cuộc chấn hưng Phật giáo. Năm 1935, hội đã tổ chức đại lễ Phật đản quy mô rất hoành tráng, tập hợp được đông đảo quần chúng, đánh động được tâm thức của người con Phật trong công cuộc chấn hưng Phật giáo. Hội đã khai giảng được các lớp Phật học từ sơ đẳng cho đến đại học tại các chùa Vạn Phước, Từ Đàm, Tường Vân, Báo Quốc, đặc biệt tại chùa Trúc Lâm đã tổ chức được các lớp Đại học và Cao học cho chư Tăng Ni, các cấp cán bộ lãnh đạo của Giáo hội cao tăng thạc đức như Thiền sư Trí Thủ, Thiền sư Mật Hiển, Thiền sư mật Khế...

Năm 1937, khai giảng lớp Phật học trung đẳng tại chùa Long Khánh, Bình Định. Cùng năm này, Đà Thành Phật học hội được thành lập tại chùa Phổ Thiên (Phổ Đà), Đà Nẵng, xuất bản tạp chí “Tam Bảo”, khai giảng các lớp sơ đẳng và trung đẳng Phật học. Đặc biệt, hội An Nam thành lập được hệ thống Gia đình Phật tử đầu tiên tại Việt nam và cả trên thế giới.

3.3. Bắc kỳ

Ảnh hưởng từ sự chấn hưng Phật giáo ở Nam kỳ và Trung kỳ, công cuộc chấn hưng Phật giáo Bắc kỳ tuy muộn hơn nhưng phát triển rất nhanh. Hội Phật giáo Bắc kỳ đã nhóm họp tại chùa Quán Sứ (11 – 1934) thành lập ban quản trị, suy cử Thiền sư Thanh Hanh làm Thiền gia pháp chủ và mời viên giám đốc trường Viễn Đông Bác cổ George Coedès làm hội viên danh dự. Xuất bản tạp chí “Đuốc Tuệ”, sau đó có tạp chí Tiếng Chuông Sớm (1935) của sơn môn chùa Bà Đá và chùa Hồng Phúc.

Công tác giáo dục và hoằng pháp của hội được xúc tiến một cách nhanh chóng, một phần là nhờ hội đã quy tụ được các tầng lớp trí thức, các nhà văn, các nhà học giả của thủ đô. Về phương diện học thuật văn chương, hội Phật giáo Bắc kỳ và báo Đuốc Tuệ đã đóng góp rất nhiều cho công cuộc chấn hưng Phật giáo nước nhà.

Sự đóng góp của các hội Phật giáo trong thời kỳ chấn hưng có thể nói rất to lớn trong công cuộc hoằng pháp, phổ biến giáo lý Phật đà đến quảng đại quần chúng Phật tử. Thành lập các tổ chức Phật giáo, mở ra các trường Phật học đào tạo Tăng Ni, cung cấp cho giáo hội những bậc chân tu, thực học, những cán bộ ưu tú, nòng cốt cho Phật giáo Việt Nam.

Nổi bật về sự dấn thân, ủng hộ cả nhân lực, tài lực, vật lực, bên cạnh kế hoạch có quy mô, có tổ chức, đổi mới đường lối hành hoi đó, phải kể đến phong trào chấn hưng Phật giáo tại Trung kỳ. Bởi nhờ phong trào mũi nhọn này, đã sản sinh ra những nhân tài lãnh đạo giáo hội Phật giáo Việt Nam, khai sinh ra một thế hệ nòng cốt cho Phật giáo. Đây là yếu tố đáng để người sau noi gương, học hỏi.

II. QUAN ĐIỂM PHẬT HỌC TẠI TRUNG KỲ TRONG PHONG TRÀO CHẤN HUNG PHẬT GIÁO

Có thể nói, miền Nam là nơi nổi tiếng sừng đầu tiên cho công cuộc chấn hưng Phật giáo. Phong trào này ngày một nổi lên rầm rộ khắp nơi, lan tỏa đến các vùng miền

của đất nước Việt Nam. Miền Trung, nằm giữa hai đầu nổi nhớ Nam và Bắc. Do vậy, sự giao thoa thông tin giữa Nam và Bắc, miền Trung đều nắm rõ. Đặc biệt khi sư Thiện Chiếu được Hòa thượng Khánh Hòa cử ra Bắc bàn về vấn đề chấn hưng Phật giáo có ghé lại miền Trung. Trong lần gặp mặt này, chắc chắn sư Thiện Chiếu sẽ đem kế hoạch chấn hưng Phật giáo tại miền Nam kể lại với chư vị Tăng Ni, Phật tử tại Huế. Thế nên, sau một năm hội chấn hưng Phật giáo tại miền Nam được thành lập và đi vào hoạt động. Miền Trung cũng vững bước, bắt đầu cho cuộc hành quân trong phong trào phục hưng Phật giáo.

Người khởi xướng cho phong trào này là Hòa thượng Giác Tiên, đệ tử của Hòa thượng Tâm Tịnh (Tây Thiên). Suốt những năm tháng hành đạo, Ngài đã độ được rất nhiều đệ tử tại gia lẫn xuất gia. Những vị xuất gia nổi bật, góp công lớn cho công cuộc phục hưng Phật giáo Việt Nam phải kể đến là: Ngài Mật Khế, Mật Hiển, Mật Nguyên, Mật Thế,... về cư sĩ có Tâm Minh Lê Đình Thám và còn rất nhiều vị khác nữa.

Nhận thấy sự suy vi của đạo Phật ngày một nghiêm trọng, Ngài cũng nhận ra nguyên nhân sâu xa Phật giáo ngày một mất dần chỗ đứng là vì tầng lớp Tăng Ni thất học, bán rẻ lý tưởng, vụng dại trên đường tu. Hàng Phật tử không có cơ hội tiếp cận giáo lý, mù mờ đi trong đêm tối, không phân biệt được chánh, tà, hư, ngụy,... Từ những lý do chánh đáng này, năm 1932, Ngài quyết định chỉ dạy các đệ tử tại gia và xuất gia của mình thành lập hội An Nam Phật học. Khi hội này được thành lập, Ngài là vị chứng minh đạo sư, hội trưởng do đệ tử Tâm Minh Lê Đình Thám đứng đầu. Hội này được thành lập với rất nhiều ý nghĩa trọng đại và cấp thiết như sau:

1. Mở trường Phật học

1.1. Chỉnh đốn tăng già

Mục đích chính đáng và cấp thiết đầu tiên của hội là làm sao chỉnh đốn lại hàng ngũ của tăng già. Bởi, khi *“Phật giáo suy thì nhân tâm thế đạo cũng suy, mà phong hóa cũng suy; vì Phật giáo có quan hệ cho thế đạo*

*nhân tâm, có giúp ích cho nhà giáo dục và nhà chính trị”*⁸. Thế *“nhưng, khôn vì Phật giáo ngày nay cũng chẳng còn thế lực gì. Đương lúc lớp đời ba đổ dồn này, đạo đức đã kém, lòng tín ngưỡng cũng suy. Tha hồ cho giặc tư dục tràn ra không thể ngăn cấm được. Tranh nhau quyền lợi, đua nhau sắc dục, lừa dối lẫn nhau, làm hại lẫn nhau, quá đến nỗi xóa hết cả cương thường, khinh bỏ hết cả lễ nghĩa. Đáng than thở lắm thay!”*⁹.

Đây chính là sự đau nhức, là nỗi xót xa cho tình hình Phật giáo thời bấy giờ. Do đó, khi thành lập được hội An Nam, việc đầu tiên là phải lên kế hoạch cụ thể cho việc chấn chỉnh lại hàng ngũ của tăng già. Hội chủ trương, nhanh chóng mở lớp dạy học cho Tăng Ni.

Khóa Phật học đầu tiên được mở vào năm 1933 tại chùa Vạn Phước, lớp học này chủ yếu dành cho các vị sa di, do ngài Giác Tiên ủy nhiệm cho ngài Mật Khế. Chủ trương của lớp học này là đạo tạo thế hệ trẻ, thế hệ kế thừa, thế hệ tiên phong, gương mẫu đầu tiên, để giảm tải bớt những thành phần bất hảo đang có mặt trong tăng đoàn. Và, như một điều kỳ diệu, như một sự gia bị của chư thiên, long thần hộ pháp, lớp học này đã quy tụ những thiền sư kiệt xuất của Phật giáo ngày mai như: Quảng Huệ, Trí Thủ, Mật Thế, Chánh Thống, Thiện Trí, Thiện Hòa, Thiện Hoa,... Đây chính là những nhân tố chính thống, làm nền trang sử vẻ vang, xương minh đạo pháp, là những ngôi sao sáng, sáng mãi trên bầu trời Phật giáo Việt Nam.

Lớp học đầu tiên đã đi vào nề nếp. Một năm sau, năm 1934, hội tiếp tục thành lập tổ chức trường An Nam Phật học tại chùa Trúc Lâm, quy tụ được 50 học tăng. Lớp học này tốt nghiệp, hội chọn ra những vị có học lực khá, có đạo hạnh tốt đưa về Trúc Lâm để tiếp tục mở cấp Đại học Phật giáo. Có thể thấy rằng, đường lối và chủ trương

8. Nguyễn Đại Đồng và PhD. Nguyễn Thị Minh (sưu tầm và biên soạn), *Phong trào chấn hưng Phật giáo*, NXB. Tôn giáo, TP.HCM, 2007, tr. 405.

9. Nguyễn Đại Đồng và PhD. Nguyễn Thị Minh (sưu tầm và biên soạn), 2007, Sdd, tr. 407.

của hội An Nam được chuẩn bị và đầu tư khá chu đáo. Biết chọn người, biết cách đào tạo và biết dụng người đúng chỗ. Tầng sòng trước vỡ lên bờ, tầng sòng sau ập đến, từng làn sóng cứ tiếp nối, tiếp nối, tiếp nối mãi. Còn gì tuyệt vời hơn.

Để có được những thành tựu như thế, ắt hẳn không ai quên được một nhân vật rất xuất sắc luôn đứng bên cạnh ngài Giác Tiên, nương vào đức độ của Ngài để phục hưng Phật giáo. Bác sĩ Tâm Minh Lê Đình Thám là một người tài, mang khối óc thông minh và một trái tim yêu Phật giáo nhiệt tình. Ông uyên thâm cả Hán học, Pháp học, ứng dụng thành thạo về phương pháp làm việc cả Đông lẫn Tây. Yếu tố này đã làm nên sự thành công vĩ đại nhất của hội An Nam, mà những hội khác ít có. Ông còn là người khiêm cung, đức độ, không ngồi mãi ở ghế hội trưởng, mà liên tục luân phiên, mời gọi hàng trí thức, chức sắc cùng tham dự. Vì am tường Phật học thâm sâu, ông được mời vào giảng dạy trong các trường Phật học, nhưng bao giờ ông cũng đánh lễ chư Tăng trước khi bước lên bục giảng.

Là vị trợ lý đắc lực của chư tăng, đặc biệt của ngài Giác Tiên. Nhận thấy trọng điểm của hội là đào tạo tăng tài và chấn chỉnh lại uy nghiêm cho Phật giáo. Đưa ra ý kiến thanh lọc lại tầng lớp chư tăng. Túc, thành lập hội đồng luật sư, thông hiểu giới luật để giám sát gói hạnh của tăng chúng. Đưa ra những biện pháp xử lý nghiêm khi có những cá nhân vi phạm giới luật. Ở đây, không phải thành lập chương trình để làm khó chư tăng, mà để bảo vệ giới thể, để tăng già được xứng đáng là “*thiên nhơn chi đạo sư*” trong ba cõi, và để Phật giáo được hưng thịnh.

Bên cạnh đó, thành lập một ban thầy cúng riêng biệt, tách khỏi hàng ngũ xuất gia, để chư tăng có thời gian học hành, hoằng pháp, tu niệm. Người xuất gia là những vị hảo tâm, vì lý tưởng hướng đạo, là thầy của trời người, là “*thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sanh*”. Thầy cúng, là những vị ứng phó đạo tràng, chuyên về tán, tụng, xướng lễ. Họ không được ở những ngôi chùa dành

cho chư tăng, không được đắp y, mặc hậu hay dùng những thứ mà chỉ một người xuất gia chon chánh dùng. Ngoài ra, hội còn đưa ra 6 cách để chỉnh lý tình trạng tăng sĩ, với mục đích để tăng già được thanh tịnh, để chánh pháp mãi vững bền. Đây chính là việc làm mang tính đột phá, táo bạo, hơi mạo hiểm, nhưng là phương pháp tối ưu để trả lại sự trong sạch, thánh thiện cho Phật giáo. Mặc dù phương án này bị dư luận phản đối kịch liệt và gặp rất nhiều trở ngại, tuy nhiên vẫn áp dụng được, và dần dần cũng đi vào nề nếp.

Không dừng lại ở đó, hội An Nam còn đưa ra những hoạch định mới cho các chương trình Phật học quy mô, mà xưa nay chưa có nơi nào làm được.

1.2. Chương trình đào tạo Phật học

Như trên đã đề cập, chương trình Phật học đầu tiên của hội An Nam được mở tại chùa Trúc Lâm. Kế hoạch cho chương trình đào tạo này là hai cấp; Tiểu học và Đại học, được thành lập dưới hệ thống các bộ môn mà Nguyễn Lang đã viết trong *Việt Nam Phật giáo sử luận* như sau:

- Tiểu học (năm năm):

Năm thứ nhất: Quốc văn và hai thời công phu

Năm thứ hai: Lịch sử đức Phật Thích Ca, bốn phép toán và Phật học giáo khoa thư

Năm thứ ba: Luật Sa di (trường hàng), kinh Vô Lương Thọ, kinh Địa Tạng và Thủy Sám Pháp

Năm thứ tư: Sa di luật giải và kinh Thập Lục Quán

Năm thứ năm: Di Đà số sao và kinh Pháp Bảo Đàn¹⁰ (học tăng tốt nghiệp tiểu học mới được thọ giới Sa di)

Nhìn chung, chương trình cấp bậc tiểu học của hội An Nam khá dài, khá rườm rà, phức tạp. Người viết đồng ý với quan điểm của TT.TS. Thích Phước Đạt: “*Chương trình này có khuyết điểm là quá dài, nhất là hai năm đầu học tiểu học không cần thiết. Kiến thức của hai năm này thực ra có thể được các*

10. Nguyễn Lang, Sdd, tr. 821.

chùa địa phương cung cấp trước khi học tăng gửi về Phật học đường. Như vậy, gánh nặng về tài chánh sẽ được giảm bớt”¹¹. Theo người viết, chương trình tiểu học chỉ nên gói gọn trong ba năm, những học phần như lịch sử đức Phật Thích Ca, hai thời công phu,... nên đào tạo học tăng học gia giáo tại chùa. Theo lẽ, trong thời gian mới xuất gia học đạo, các học tăng nên ở gần vị bổn sư của mình để học các oai nghi, kinh điển. Đây cũng là thời gian cho họ tập sự, hành điệu, làm công quả tích phước cho mình. Khi họ đã vững vàng rồi mới gửi vào Phật học viện học cùng chúng bạn.

Một điều nữa, người viết rất đồng ý với các môn học ở cấp bậc tiểu học. Đây là những môn học căn bản của người xuất gia, từ các bộ luật dạy về oai nghi tế hạnh, đến những bộ kinh gần gũi, đọc tụng hàng ngày. Mục đích để các học tăng đến gần với lý tưởng của mình, học giới, học oai nghi chuẩn bị cho hành trang làm bậc thầy mô phạm. Không đi theo vết xe đổ của sự tha hóa tăng già, dẫn đến Phật pháp suy vi trước đó. Dĩ nhiên, đây là lần đầu tiên hội An Nam tổ chức hệ thống Phật học đào tạo tăng tài có bài bản, nên kinh nghiệm chưa cao. Do vậy, không làm sao tránh khỏi những sơ thất.

Hội An Nam còn bước thêm bước nữa, bằng cách đào tạo cấp bậc đại học, với chương trình dạy như sau:

- Đại học (năm năm)

Năm thứ nhất: kinh Kim Cương Trục Sở, Tâm Kinh Chú Giải, Duy Thức Phương Tiện Đàm và Bát Thức Quy Củ Tụng Trang Sở

Năm thứ hai: kinh Lăng Nghiêm, kinh Viên Giác và Nhân Minh Luận

Năm thứ ba: kinh Lăng Già, Khởi Tín Luận, Đại Thừa Chỉ Quán

Năm thứ tư: Thành Duy Thức Luận, kinh Pháp Hoa và kinh Phạm Võng

Năm thứ năm: Đại Bát Niết Bàn, Tứ

Phân Luật¹² (tốt nghiệp đại học mới được thọ giới tỳ kheo)

Ở cấp bậc Đại học, hội An Nam rất khéo léo trong cách chọn môn học cho tăng sinh. Khi các học tăng đã vượt qua được cấp bậc tiểu học, họ đã tiếp thu khá nhiều vốn kiến thức về giáo lý. Như vậy, họ có đủ nguồn tri thức để tiếp nhận những bộ kinh mang tư tưởng cao siêu của đại thừa Phật giáo như: kinh Lăng Nghiêm, kinh Pháp Hoa, Thành Duy Thức luận. Mặc dù đã lên đến cấp bậc đại học, nhưng chương trình học của hội vẫn giữ truyền thống, củng cố giới hạnh cho tăng sinh, tiếp tục dạy Tứ Phần luật. Mục đích, để đào tạo một thế hệ trông người cho Phật giáo ngày mai. Xong đại học mới cho thọ giới tỳ kheo cũng là một cách để sàng lọc người có chí khí, đạo hạnh, tài đức vẹn toàn. Tuy nhiên, chương trình đại học khá nặng và dài, sẽ tạo áp lực rất lớn cho phía người học và cả người dạy. Rút tĩa kinh nghiệm từ hai hệ thống giáo dục trên, năm 1944, một chương trình Phật học mới được hoạch định như sau:

- Sơ đẳng (hai năm)

Năm thứ nhất: Kinh Thập Thiện Nghiệp Đạo, Ngũ Thiên Sứ Giải, Trừ Khủng Tai Hoạn, Bụt kinh, Tứ Thập Nhị Chương và Bát Đại Nhân Giác. Luật Sa di, luận Duy Thức Tam Tạng kinh. Khóa tụng: Nghi thức của hội (giảng giải) và các khóa nghi trong son môn.

Năm thứ hai: Kinh Phật Di Giáo, Nhị Khóa Hiệp Giải. Luật cảnh sách, luận Đại Thừa Bách Pháp Minh Môn luận giải (của Khuy Cơ). Bát Thức Quy Củ Tụng Trang Chú, Đại Thừa Khởi Tín luận. Khóa tụng: các khóa nghi trong son môn¹³.

Chương trình Phật học sơ đẳng của hội mặc dù chỉ gói gọn trong hai năm, nhưng nội dung học bao hàm được kiến thức khái quát cấp thấp, phù hợp với đối tượng sơ cơ học đạo.

- Trung đẳng (hai năm)

Năm thứ nhất: Kinh Duy Ma Cật kinh

11. Dẫn theo, tài liệu giảng dạy của TT.TS. Thích Phước Đạt (2012), *Tổng quan về phong trào chấn hưng Phật giáo Việt Nam*, Học viện Phật giáo Việt Nam tại Thành phố Hồ Chí Minh, tr.22.

12. Nguyễn Lang, Sdd, tr. 821 – 822.

13. Nguyễn Lang, Sdd, tr. 823.

giảng lục (Thái Hư), Kim Cương kinh giảng lục (Thái Hư). Luật: Ưu Bà Tắc Giới kinh. Luận: Đại Thừa Chỉ Quán, Duy Thúc Dịch Khoa Học Phương Pháp, Nhân Minh số. Khóa tụng: Các khóa nghi trong Sơn Môn.

Năm thứ hai: kinh Lăng Nghiêm. Luật: Tứ Phần Luật số. Luận: Tính Thúc Luận, Trung luận. Khóa tụng: các khóa nghi trong Sơn Môn¹⁴.

Chương trình Phật học bậc trung đẳng không quá nặng nề. Mặc dù có những bộ môn mang tư tưởng đại thừa khá cao như: Luận Đại Thừa Chỉ Quán, Nhân Minh số, Duy Thúc,... nhưng do tăng sinh đã có nguồn kiến thức nền từ sơ đẳng, nên dễ dàng tiếp nhận.

- **Cao đẳng** (hai năm)

Năm thứ nhất: kinh Lăng Già Tâm Ấn. Luật: Bồ tát Anh Lạc kinh. Luận: Bách luận, A Tỳ Đạt Ma Câu Xá luận.

Năm thứ hai: kinh: Pháp Hoa kinh Văn Cú. Luật: Phạm Võng kinh Hợp Chú. Luận: Nhị Thập Môn luận, Thành Duy Thúc luận. Theo chương trình này, những học tăng tốt nghiệp cao đẳng, nếu muốn thành giáo sư dạy các trường Phật học thì phải ở lại nghiên cứu và tu tập thêm hai năm nữa¹⁵. Một vấn đề khác, khi tuyển sinh vào các lớp Phật học, chư học tăng phải trải qua kỳ thi tuyển sinh với ba môn; quốc ngữ, đọc và viết chữ Hán, đậu sơ học pháp, vị nào đủ điểm mới được vào học.

Cao đẳng Phật học là cấp bậc học cuối cùng, do vậy, chương trình học cần đào tạo chuyên sâu. Hội đã chọn ra những bộ kinh có tầm cỡ về gốc độ nghiên cứu, học thuật mang tư tưởng đại thừa như: Kinh Pháp Hoa, Thành Duy Thúc luận, Bách luận,...

Nhìn chung, sau lần rút kinh nghiệm từ cấp bậc Tiểu học và Đại học, hội An Nam đã vạch ra cho mình đường hướng giáo dục tăng tài một cách có hệ thống, logic, chặt chẽ, khoa học. Chương trình học không quá nặng nề, dần trải. Không gây áp lực cho cả người học lẫn người dạy. Lê Đình

Thám đã áp dụng những sở học cả Đông lẫn Tây, định hướng cho kế hoạch đào tạo tăng tài một cách chẩn chu, hoàn thiện, mà trước nay, chưa có hội nào làm được. Đây là sự thành công bậc nhất từ trước đến nay. Mặc dù gặt hái được nhiều thành công là thế, nhưng chủ trương chương trình dạy và học của hội vẫn đảm bảo để chư tăng vừa học giáo lý, vừa hành trì giới luật, vừa mang sở kiến của mình để biện giải những bộ luận thư, lại vừa giữ đúng thời khóa mà hội đã đề ra. Bằng chứng là mỗi học phần, từ sơ đẳng, trung đẳng đến cao đẳng đều có dạy luật, dạy luận, dạy kinh và các thời khóa tụng niệm. Mục đích của hội không ngoài việc, giúp Phật giáo Việt Nam có thêm đội ngũ kế thừa, mang trọng trách hoàng dương chánh pháp.

2. Lập cơ quan ngôn luận

Mục đích ra đời và hoạt động của hội An Nam không ngoài việc cải tạo diện mạo mới cho Phật giáo. Do vậy, bất kỳ chương trình nào, việc làm nào có lợi ích, mang đến kết quả tốt đẹp cho việc chấn hưng Phật giáo, hội Phật học An Nam đều tận dụng. Cơ quan ngôn luận chính là một trong những mô hình không thể thiếu trong công cuộc phục hưng Phật giáo thời bấy giờ. Thế nên, ngoài việc chuyên tâm đào tạo các trường Phật học, hội còn cho ra đời tạp chí “Viên Âm”. Thành lập cơ quan ngôn luận này để góp tiếng nói chung cho chương trình phục hưng Phật giáo.

Tạp chí Viên Âm ra đời và đặt trụ sở tòa soạn tại số 13, đường Champeau Huế. Người tham gia trực tiếp viết bài cho tạp chí này là cư sĩ Lê Đình Thám¹⁶. Song song đó, hội còn mời gọi các thành phần nhân sĩ, trí thức, chính quyền tham gia vào hội như: Ứng Bàng, Nguyễn Đình Hòe, Nguyễn Khoa Tân,... Điều đặc biệt, vua Bảo Đại cũng tham gia vào vai trò làm hội trưởng danh dự của hội. Từ năm 1934 trở đi, tại Huế có rất nhiều chùa được vua ban Sắc Tứ như: sắc tứ Tây Thiên Di Đà tự, sắc tứ Đại Thánh Trúc Lâm tự,... Đây chính là điểm

14. Nguyễn Lang, Sdd, tr. 821 – 823 – 824.

15. Nguyễn Lang, Sdd, tr. 821 – 824.

16. Nguyễn Lang, Sdd, tr. 827.

nổi bật của hội, là lối đi sáng suốt được sắp đặt rất chu toàn. Có thể nói, từ thời Lý, Trần, Phật giáo đến bây giờ mới nổi lại được sợi dây thiện cảm với các vị vua nước Việt.

Một điểm nữa có thể nhận thấy, hội An Nam Phật học rất khôn khéo khi nhiệt tình mời gọi sự tham gia của vua, quan, các nhà chức sắc, nhân sĩ trí thức,... vào hội. Bởi khi Phật giáo đã nhận được sự cảm mến này, thì mảnh đất sống sẽ trở nên màu mỡ, không sợ các thế lực khác lên tiếng bài xích, tẩy chay.

Hậu trường đại lễ Phật đản năm 1935, rất nhiều bài báo chỉ trích Phật giáo, buông những lời lẽ rất thiếu thiện cảm như: đạo Phật là đạo ru ngủ quần chúng, chán hưng Phật giáo không hợp thời cơ, đã thể hiện trong bài “Phật giáo dưới Kính Hiển Vi” của báo *Ánh Sáng*, ra ngày 8.6.1935. Các vị trí thức được hội mời vào lập tức lên tiếng, trong đó có ký giả Nguyễn Xuân Thanh đã trực tiếp bác bỏ luận cứ về Kính Hiển Vi. Ông cho rằng: “*Kính Hiển Vi chỉ phù hợp để xem vi trùng, chứ không thể xem Phật giáo*”¹⁷. Với ông: “*Phật giáo rất thích hợp với đời sống mới. Đạo Phật có đủ tinh thần cải cách, tinh thần độc lập và tinh thần dũng cảm*”¹⁸. Tiếp tục với những sự kiện trên, Nguyễn Xuân Thanh còn thẳng tay phê bình các bài viết của báo *Tràng An* và báo *Ánh Sáng* đã có cái nhìn sai lệch về Phật giáo. Bởi quan điểm của ông: “*Đạo Phật có thể luyện cho con người tinh thần tự lập, cương quyết, biết hy sinh, và thanh niên của Phật giáo là người có thể thực hiện tinh thần ấy, vì họ là những bậc đã phát Bồ đề tâm*”¹⁹. Ông nhấn mạnh: “*Người nào muốn phê bình đạo Phật thì trước hết, ít nữa cũng phải biết đạo Phật là chi đã*”²⁰.

Bên cạnh Xuân Thanh, cư sĩ Tâm Minh Lê Đình Thám cũng viết bài tranh luận với Bích Liên và các học giả khác về đề tài “Cái Hồn” trong Phật giáo. Dưới ngòi bút điều luyện và nắm vững lý đạo của Tâm Minh,

Viên Âm đã cho ra đời những tác phẩm tranh luận về Phật giáo sôi nổi, có giá trị. Đặc biệt lúc này, chư tăng chỉ là người chứng minh, để cho hàng cư sĩ nói lên tiếng nói công lý của Phật giáo, dùng trí tuệ siêu việt chơn chánh để bác bỏ những tư tưởng sai lệch, chấp trước. Làn sóng này nổi bật đến nỗi, Hòa thượng Giác Nhiên là chứng minh đạo sư của hội phải viết thư lên tiếng, khuyên Viên Âm “*tránh sự cãi cọ như tránh hang lửa trừ khi phải hộ pháp*”²¹. Điều này chứng tỏ, Viên Âm là một tạp chí có chỗ đứng, có tiếng nói giá trị và được mọi giới quan tâm thời bấy giờ.

Dĩ nhiên, cái chính ở đây của hội An Nam không phải dùng trí tuệ và ngòi bút của mình để phỉ báng, bài xích, yêu Phật giáo đến cuồng tín. Mà chủ trương của hội là muốn để mọi tầng lớp, mọi giới trong xã hội hiểu đúng về đạo Phật. Qua các bài viết tranh luận, phản hồi, đối chất đó, bạn đọc sẽ hiểu hơn về sự có mặt rất ý nghĩa của đạo Phật giữa cuộc đời, mang đến hoa thơm trái ngọt cho cuộc đời, chứng minh Phật giáo hơn nghìn năm đồng hành cùng dân tộc, “*Bình minh của lịch sử Việt Nam là bình minh của lịch sử Phật giáo*”. Qua đó, để minh oan cho Phật giáo về những kiến giải sai lầm mà một số học giả đã gán cho đạo Phật.

Công cuộc chấn hưng của hội An Nam đã lên đến đỉnh cao của sự thành công bởi biết cách tân tiến hóa. Thừa thắng xông lên, hội không dừng lại ở đây, mà tiếp tục trên con đường khám phá của mình, tìm lối đi mới, phát triển thể hệ đào tạo nhân tố mới cho Phật giáo Việt Nam. Mang đến diện mạo tươi trẻ cho đạo Phật Việt Nam, mà xưa nay chưa nơi nào làm được, kể cả các nước trên thế giới. Hệ thống gia đình Phật tử đã xuất hiện từ đây.

3. Thành lập hệ thống gia đình Phật tử

Có thể nói, việc đào tạo thế hệ trẻ cho Phật giáo không phải đợi đến ngày gia đình Phật tử Việt Nam chính thức thành lập tại Huế. Mà mô hình này được thai nghén từ

17. Nguyễn Lang, Sdd, tr. 830.

18. Nguyễn Lang, Sdd, tr. 830.

19. Nguyễn Lang, Sdd, tr. 830.

20. Nguyễn Lang, Sdd, tr. 830.

21. Nguyễn Lang, Sdd, tr. 830.

những năm 1932, những tổ chức thiếu niên thiếu nữ đã có mặt rồi, tổ chức được gọi là những ban Đồng Ấu. Miền Trung có cư sĩ Bửu Bác dạy dỗ, miền Bắc có Công Chân. Tuy nhiên, những ban Đồng Ấu này chưa đích thực là những tổ chức giáo dục thanh thiếu niên theo phương pháp mới. Cho đến năm 1940, cánh chim đầu đàn Lê Đình Thám bắt đầu quy tụ một số thanh niên trí thức tân học, thành lập đoàn *Đồng Ấu Phật tử* và *Thanh niên Phật học đức dục* (ra đời ngày 8/12/1940 Canh Thìn).

Hệ thống này được hình thành do hai nhu cầu chính, khách quan và chủ quan. Về khách quan, do đạo đức giới trẻ ngày một suy đồi. Cũng cố nền đạo đức cho giới trẻ, chính là hệ thống lại đội ngũ về nhân sự tiếp nối cho đất nước và đạo pháp. Về chủ quan, nhận thấy sự phát triển lớn mạnh và tồn tại lâu dài của hội An Nam Phật học, trong công cuộc chấn hưng Phật giáo không thể thiếu sự đóng góp từ bàn tay và khối óc của người trẻ. Do đó, đoàn thanh niên Phật tử mới được hình thành.

Gia đình Phật tử được thành lập, các lớp Phật học chuyên về giáo lý cũng được mở để dạy cho họ. Tuy nhiên, với đường lối cách tân hóa tây học, các lớp học này không thuần chất về Phật học gia giáo theo các bản Hán văn, mà được hệ thống lại bằng cách Tây hóa. Do đó, đội ngũ này tiếp thu nguồn Phật học rất nhanh chóng. Dưới bàn tay yểm trợ và đường lối cải cách, có kế hoạch, có nội quy, đường hướng hoạt động cách tân tiến hóa của Tâm Minh. Mục đích để đội ngũ thanh thiếu niên này dần dần được mở rộng, đào tạo tầng lớp kế thừa người đi trước. Tạo thành điểm son, dấu ấn đậm nét, mới mẻ đầu tiên của Phật giáo miền Trung, của Phật giáo cả nước và trên thế giới.

Một quyết định sáng suốt của Tâm Minh, khi chính thức để tầng lớp thanh niên Phật tử trí thức, sinh viên, học sinh tham dự vào biên tập tạp chí Viên Âm. Ông còn đứng ra tổ chức trường lớp cho hoạt động mới này. Đây chính là chiêu thức để mời gọi sự tham gia của tầng lớp thanh niên

Phật tử mới. Cho ra đời nhiều ban Đồng Ấu ở các nơi. Bên cạnh đó, chiến lược để tổ chức gia đình Phật tử có hệ thống là sáng tác bài ca chính thức “Sen trắng” (nhạc: Ung Hội, lời: Phạm Hữu Bình và Nguyễn Hữu Quán) trong mỗi lần sinh hoạt. Vì theo Tâm Minh: *“Không có thành tựu vững bền nào lại không nhắm đến hàng ngũ thanh thiếu nhi, chính họ là người tiếp nối chúng ta trong ngày mai”*.

Chương trình học của thanh niên Phật tử được chia làm bốn chúng: Tùy hỷ (mở mắt), tụng chúng (cánh mềm), dự bị (chân cứng) và bậc sơ đẳng (tung bay). Phong trào này đã thu hút nhiều nhân sĩ trí thức như: Võ Đình Cường, Phạm Hữu Bình, Ngô Thừa, Đinh Văn Nam,... Người lãnh đạo và trực tiếp giảng dạy đội ngũ này là bác sĩ Tâm Minh Lê Đình Thám.

Năm 1941, Phật học từng thư ra đời. Bởi khi đã hội tụ được tầng lớp thanh niên trí thức nghiên cứu chuyên sâu về Phật giáo, mới thành lập được các tổ chức so sánh những nhận định về tư tưởng của Phật giáo dưới ánh sáng của nền khoa học hiện đại. Mục đích ra đời của Phật học từng thư là để biên soạn, ấn hành và lưu trữ các sáng tác, khảo cứu của các thành viên trong đoàn Phật học đức dục. Sử dụng hình thức phổ biến này để tuyên truyền giáo lý đạo Phật đến với mọi tầng lớp trong cộng đồng. Lúc này, các tờ báo khắp nơi ca ngợi sự cách tân tiến hóa của hội An Nam, ca ngợi sự ra đời và có những đóng góp thiết thực cho Phật giáo của Phật học từng thư. Đoàn thanh niên này đã vạch ra thời khóa biểu sinh hoạt rất hần hoi. Vào chủ nhật hàng tuần, tất cả thành viên đều câu hội về chùa Từ Đàm, Huế sinh hoạt, ca hát, trò chơi, nghe thuyết pháp, tụng kinh và tu bát quan trai trong một ngày. Lê Lùng cũng đã đưa ra ý tưởng, hoa sen trắng trong hình tròn có nền màu xanh làm huy hiệu cho gia đình Phật tử.

Không dừng lại ở đó, năm 1944 gia đình Phật tử Hóa Phổ được thành lập, do nhu cầu sinh hoạt và tham gia vào đoàn mỗi ngày một đông nên cần có sự thống nhất

giữa các gia đình. Với ý nghĩa Phật hóa gia đình, đem đạo vào đời, phổ cập Phật pháp đến mọi tầng lớp, mọi lứa tuổi để cùng chung sống dưới mái nhà Phật pháp, sống chan hòa, đạo đức theo triết lý nhà Phật.

Cuốn theo dòng lịch sử của đất nước, sự kiện Nhật đảo chính Pháp năm 1945, làm mọi hoạt động của gia đình Phật tử bị gián đoạn. Tuy nhiên, với quy mô tầm vóc lớn mạnh, có sự ảnh hưởng sâu rộng khắp trên cả nước, nên mô hình này vẫn được tiếp tục phát triển và duy trì. Chẳng những nhân rộng trong chùa mà còn được đào tạo ở cấp bậc tiểu học. Những cái tên thân thương, đồng hành một thời cùng gia đình thanh niên Phật tử như HT. Thích Minh Châu, cư sĩ Phan Cảnh Toàn, cư sĩ Tống Hồ Cầm, HT. Thích Tịnh Khiết, TT. Thích Tố Liên, Thiệu Chửu,... là những nhân tố chấp cánh để mô hình này được nhân rộng và phát triển mạnh.

Theo thời gian, hệ thống gia đình Phật tử do Tâm Minh Lê Đình Thám khởi xướng không chỉ dừng lại ở Huế, mà phát triển và thành lập tại miền Bắc (1937 – 1938), miền Nam (1950), miền Tây, đâu đâu trong đất nước hình chữ S này cũng thành lập gia đình Phật tử. Mô hình này được chú trọng và quần chúng nhân dân ủng hộ. Năm 1949, hệ thống gia đình Phật tử đã đi vào hoạt động mạnh mẽ theo nội quy, quy chế được ban hành. Lần đầu tiên, các trại huấn luyện huynh trưởng nam và nữ được ban hành. Vì mục đích; đào tạo thế hệ trẻ hướng tâm theo Phật, đóng góp vào việc phổ biến giáo lý đạo Phật đến quảng đại quần chúng, gây dựng phong trào tìm hiểu giáo lý và thực hành giáo lý, thu hút thanh thiếu niên dự vào hàng ngũ Phật tử và hướng dẫn Phật tử.

Có thể nói, hội An Nam Phật học ra đời đã đóng góp cho phong trào chấn hưng Phật giáo nước nhà những bước đột phá mới mẻ. Từ mở trường Phật học, hệ thống chương trình giảng dạy, xuất bản tạp chí, đến thành lập gia đình Phật tử,... Với đường lối tiến bộ, chủ trương táo bạo, tiến hóa, có chương trình áp dụng cả Đông lẫn Tây, có

quy củ nề nếp, phát triển cái mới dựa trên nền cũ, đã phát triển và tồn tại một thời gian dài. Đây chính là ưu điểm, là lợi thế, là bề nổi của hội An Nam. Dĩ nhiên, các hội khác cũng có những đóng góp không nhỏ trong công cuộc chấn hưng Phật giáo. Vậy, điểm nổi bật và hạn chế của mỗi hội là gì?

Phong trào chấn hưng Phật giáo lần đầu tiên xuất hiện tại Nam kỳ, sau đó lan dần đến Trung kỳ và Bắc kỳ. Với ba miền Nam, Trung, Bắc đã hình thành nên vị trí địa lý, thổ nhưỡng, cách sinh hoạt, phong tục tập quán ở mỗi vùng khác nhau. Từ đó, hình thành nên những tính cách, lối suy nghĩ, phương cách sống cũng khác nhau. Có thể nhận thấy, mặc dù cả ba hội thành lập với mục đích chung là chấn hưng Phật giáo, nhưng bên cạnh những nét tương đồng, vẫn còn đâu đó sự khác biệt về chủ trương, đường lối của mỗi hội. Vì giới hạn của đề tài, ở đây người viết chỉ trình bày một số điểm tương đồng và dị biệt của mỗi hội.

III. TƯ TƯỞNG PHẬT HỌC GIỮA HỘI AN NAM VÀ CÁC HỘI KHÁC

1. Chương trình Phật học

Nói về chương trình Phật học, có lẽ không có hội nào vượt được An Nam. Mặc dù An Nam lập hội, lập trường sau Nam Kỳ và Lương Xuyên, nhưng nhờ yếu tố nhân lực tại Trung kỳ, nhờ biết kết hợp cả Đông lẫn Tây về đường hướng hoạt động, phương thức hoạt động, quy chế, nội quy, và nhờ sự ủng hộ của hệ thống Sơn Môn, sự chứng minh gia bị, đồng lòng, hòa hợp của chư Tăng, mà Tâm Minh đã lập nên kỳ tích, lập trường theo quy chế, sáng tạo ra một chương trình đào tạo giáo dục Phật giáo tại Việt Nam mà xưa nay chưa từng có. “... Sơn Môn Thừa Thiên đã có nhiều Ngài tôn túc đứng ra cùng với các thanh niên học sinh thành lập một trường Đại học và Trung học, tuy chưa được khuếch trương, nhưng cũng có thể gọi là một cơ sở học Phật duy nhất của hội Phật giáo về sau...”²². Dưới đây, chúng

22. Nguyễn Đại Đồng – TS. Nguyễn Thị Minh (Sưu tầm và biên soạn), *Phong trào chấn hưng Phật giáo*, bài Cơ

ta lần lượt so sánh chương trình Phật học của các hội tiêu biểu như: An Nam - Lương Xuyen và An Nam – Bắc Kỳ.

1.1. An Nam – Lương Xuyen

Còn nhớ năm 1938, khi Hội Lương Xuyen chính thức thành lập, ngài Khánh Hòa nóng lòng mở trường Phật học, đào tạo tăng tài, nên trước đó Ngài phải tổ chức Phật học đường lưu động, lấy tên là Liên đoàn Phật học xã. Lớp học đầu tiên này thu hút được 50 vị tại chùa Long Hòa. Sau lớp học này vẫn còn hai lớp được mở tại chùa Thiên Phước – Trà Ôn và Viên Giác – Bến Tre, nhưng vì kinh tế eo hẹp nên sớm tan rã. Phải đợi đến lúc Hội Lương Xuyen chính thức ra đời (cuối 1934), thì Phật học đường Lương Xuyen mới chính thức thành lập ngay sau đó. Hội này lập hai lớp, một dành cho chư Tăng và một dành cho cư sĩ Ni. Tài liệu giảng dạy cho lớp học này là bộ Đại tạng Kinh do cư sĩ Ngô Trung Tín và Huỳnh Thái Cử hiến cúng²³.

Có thể nhận thấy một điều rằng, so với hội An Nam tại miền Trung, con đường thành lập Phật học đường với mục đích đào tạo tăng tài của Hội Lương Xuyen dường như không có nhiều may mắn. Sự eo hẹp về kinh tế, sự thiếu thốn về tài liệu học tập, sự non kém về phương pháp giáo dục và mâu thuẫn nội bộ giữa chư tăng và cư sĩ lãnh đạo, “*Trần Nguyên Chấn vì không ưa sự hiện diện của Hội Lương Xuyen, nên đã có lần kích bác hội và tạp chí duy Tâm trên báo Từ Bi Âm*” chính là một trong những yếu tố dẫn đến sự yếu kém của hội, làm cho hội Lương Xuyen cũng như Phật học đường không thể tồn tại và phát triển lâu dài được. Tiếc thay cho ngài Khánh Hòa, một cánh chim đầu đàn nhiệt tâm với Phật, một nghĩa cử nhiệt tình, nóng lòng mở trường Phật học để Phật pháp được xương minh. Nhưng tất cả mọi cố gắng của Ngài như ngọn lửa rom, chỉ bùng phát mạnh mẽ khúc dạo đầu, rồi sau đó dần dần lịm tắt.

duyên đã đến chăng???, Tam Bảo số 6 ra tháng 8, 9, 10 năm 1937, NXB. Tôn giáo, 2010, tr. 276 – 277.

23. Theo Nguyễn Lang, sdd, tr.790 – 791.

Không như hội An Nam, mỗi bước đi của ngôi trường Phật học đều được Tâm Minh chuyên lòng vạch lối, cẩn trọng trong mọi tổ chức, và đó chính là điểm đặc biệt để hội An Nam ngày một lớn mạnh, ngày một phát triển và tồn tại.

Có một sự giao thoa, kết nối thâm tình giữa An Nam và Lương Xuyen mà ít ai để ý đến. Chính là cả hai hội này đều cùng nắm tay nhau, ký vào bản hiệp ước đổi trao về người dạy và người học. Một điểm rất tình cờ nhưng đã làm nên kỳ tích cho Phật giáo ở ngày mai. Theo tác giả Nguyễn Lang trong Việt Nam Phật giáo sử luận, năm 1936, hội Lương Xuyen gửi bốn học tăng xuất sắc ra An Nam học tập. Tiếp đó, năm 1939 lại gửi ra thêm sáu vị nữa. Cũng trong dịp học tăng Hiến Thụy tốt nghiệp tại Huế, sau khi trở vào phụ tá với thiền sư Khánh Anh giảng dạy tại Hội Lương Xuyen, đã mời ngài Mật Thể và Như Ý từ Huế vào giảng dạy tại Lương Xuyen.

Lịch sử đã ghi lại rằng, dưới sự đào tạo bài bản với hệ thống giáo dục Phật giáo quy mô của An Nam, những học tăng xuất sắc mà Lương Xuyen gửi ra đa số đã thành nhân chi mĩ. Là những nhân tố có nhiều đóng góp to lớn cho Phật giáo ngày mai. Hẳn không ai không biết đến những vị thực học chân tu, nhiệt tâm hoằng dương chánh pháp như Thiện Hoa, Thiện Hòa, Trí Thủ,... Đây chính là những hoa trái ngọt lành, là những thâm tình chí cốt mà cả An Nam và Lương Xuyen đã làm được.

1.2. An Nam – Bắc Kỳ

Phong trào chấn hưng Phật giáo tại Việt Nam có thể nói là cột mốc lịch sử đáng nhớ từ ngày Phật giáo du nhập vào đất Việt. Phát xuất chấn hưng từ miền Nam, và sau miền Nam là miền Bắc. Bởi năm 1927, HT. Khánh Hòa đã cử thiền sư Thiện Chiếu ra Bắc gặp gỡ các vị thiền sư để bàn về vấn đề chấn hưng. Mặc dù chuyến đi của sư Thiện Chiếu bất thành vì không tìm được tiếng nói chung, nhưng những tư tưởng về phong trào chấn hưng Phật giáo đã ra đến miền Bắc. Tuy nhiên, do nhân lực miền Bắc không được dồi dào, tầng lớp tăng sĩ trẻ,

năng động không nhiều. Một điểm nữa là vì miền Bắc nặng tính Sơn Môn, kinh tế eo hẹp nên mãi đến tháng 11/1934, Bắc kỳ Phật giáo hội mới được ra đời.

Hội Phật giáo Bắc kỳ ra đời sau, nên kế thừa được những tư tưởng tinh hoa từ các đàn anh ở miền Nam và miền Trung. Một trong những điểm kế thừa rõ nhất là chương trình đào tạo Phật học dành cho Tăng Ni sinh. Mô típ về tổng thể chương trình giảng dạy, phân từng năm học, thời khóa biểu khá giống hội An Nam. Vì cũng phân chia cấp bậc tiểu học mấy năm, trung học mấy năm, đại học mấy năm, rồi cũng phân chia năm nào, cấp bậc nào dạy những kinh gì. Nói chung, về tổng quan là giống hội An Nam. Tuy nhiên, giữa những điểm tương đồng, cả hai hội vẫn còn nhiều khác biệt.

Hội An Nam do lần đầu cách tân giáo dục, nên phải trải qua hai lần thay đổi phương pháp mới đi vào ổn định. Như trên đã dẫn chứng, ban đầu hội An Nam chỉ phân thành hai cấp học, là Tiểu học và Đại học, mỗi cấp bậc học năm năm. Chương trình học rất nặng nề và rất dài dòng, hao tốn nhiều công sức và nguồn kinh tế tài chánh đầu tư. Do vậy, năm 1944, bác sĩ Tâm Minh mới vạch một đường hướng mới cho nền giáo dục Phật giáo tại An Nam. Cấp bậc học lúc này được phân chia thành ba cấp: Sơ đẳng hai năm, trung đẳng hai năm và cao đẳng hai năm. Chương trình học lúc này cũng được sắp xếp chặt chẽ hơn, logic hơn lần trước.

Rút tĩa kinh nghiệm từ hội An Nam, những nhà lãnh đạo hội Phật giáo Bắc kỳ đã lên chương trình Phật học cho mình cũng có ba cấp bậc, đó là: Tiểu học ba năm, Trung học ba năm và Đại học ba năm. Nhìn chung, về hai cấp học không có gì khác nhau lắm! Vì sơ đẳng của hội An Nam tương đương với tiểu học của hội Bắc kỳ. Cũng vậy, Trung đẳng tương đương với Trung học và Cao đẳng lại tương đương với Đại học. So với ngày nay thì Đại học và Cao đẳng rất khác nhau, nhưng nhìn vào thời khóa biểu của những bộ kinh giảng

dạy lúc đó, có thể thấy chương trình học hai bên tương đương nhau.

Nói về các môn học của mỗi năm, chúng ta thấy hội An Nam đào tạo tăng tài nặng về tính Sơn Môn truyền thống, tuyển người làm Phật, chú trọng về giới thân huệ mạng của chư Tăng. Minh chứng cụ thể là từ cấp bậc Sơ đẳng đến Cao đẳng, chương trình đào tạo rải rác dạy đều các bộ luật, từ *Sa di*, *Cảnh sách*, *kinh Phạm Võng*, *Tứ phần Luật*,... Hội Bắc kỳ cũng có nhưng không được chuyên nhất và đầy đủ như An Nam. Ngược lại chú trọng đến nền *triết học Đông phương*, *Tây phương*, *học toán* và các *Thư tịch* Nho giáo. Bằng chứng là từ cuối năm thứ ba trở đi, học kỳ nào cũng học *Kinh Thư*, *Kinh Lễ*, và *Triết Đông*, *Triết Tây*. Chương trình học của Bắc kỳ còn một số điều chưa phù hợp như tác phẩm: *Tu Tập Chỉ Quán Tọa Thiền Pháp Yếu* không được dạy ngay trong những năm đầu của bậc tiểu học, để cho Tăng Ni hành trì tu niệm, mà lại đưa vào chương trình Cao đẳng Bắc học.

Nhìn chung, chương trình Phật học đào tạo tăng tài của hội Phật giáo Bắc kỳ tương đối ổn định. Nhưng vì miền Bắc quá nặng tính Sơn Môn, có thể nói nặng gấp nhiều lần so với miền Nam và miền Trung. Một điểm nữa vì miền Bắc các cụ rất đông nhưng tăng trẻ lại hiếm, thành phần cư sĩ lại nhiều, đã dẫn đến một tổ chức không được chặt chẽ, đồng bộ. Trong khi đó hệ thống đào tạo tăng tài của Trung kỳ lại rất chặt chẽ, hòa hợp. Cụ Lê Đình Thám quá nổi bật về đường lối, nội quy. Ông đem khả năng học hỏi của mình, tổ chức theo hệ thống Tây hóa, lần đầu áp dụng hình thức giáo dục phương Tây vào Phật học. Từ mô hình đào tạo đến cách thức quản lý nhân sự. Dựa vào đội ngũ Tăng Ni trí thức, lòng mộ đạo của tín đồ Phật tử tri thức nơi đây, và được sự ủng hộ nồng hậu của Sơn Môn. Lê Đình Thám đã núp dưới bóng chư tăng, nương vào thần lực của quý Ngài mà tổ chức Phật học, đào tạo tăng tài được xem là quy mô nhất, đạt được thành công lớn nhất trong ba hội. Cũng từ ngôi trường đào tạo Phật học của An Nam, mà chư vị

Hòa thượng như: Trí Quang, Thiện Siêu, Trí Tịnh,... đứng ở vai trò lãnh đạo giáo hội đến bây giờ.

2. Cơ quan ngôn luận

Một trong những hoạt động tạo nên thành công cho phong trào chấn hưng Phật giáo, gây được tiếng vang lớn cho mỗi hội, thiết lập mối quan hệ tốt giữa các hội, đưa giáo lý đạo Phật đến gần với quần chúng nhân dân, thu hút sự quan tâm, chia sẻ của đông đảo giới tri thức,... có thể kể đến là cơ quan ngôn luận của mỗi hội. Nhờ sự ra đời của các tạp chí mà Phật giáo đã để lại cho cuộc đời những giá trị lớn lao. Đưa đạo Phật đến gần với cuộc sống. Có rất nhiều tạp chí đã xuất hiện trong suốt thời gian phục hưng Phật giáo, nhưng trong phạm vi bài nghiên cứu này, người viết chỉ so sánh tạp chí *Viên Âm* của hội An Nam với một số tạp chí tiêu biểu tại Nam kỳ và Bắc kỳ thời chấn hưng Phật giáo.

2.1. *Viên Âm* và *Pháp Âm*, *Từ Bi Âm*, *Duy Tâm*

Miền Nam luôn là nơi tiên phong trong mọi hoạt động từ thành lập hội chấn hưng đến mở trường đào tạo tăng tài và kể cả việc xuất bản các tạp chí. Năm 1929, HT. Khánh Hòa cho xuất bản tạp chí *Pháp Âm* tại chùa Xoài Hột – Mỹ Tho, đây là tờ báo đầu tiên xuất bản bằng chữ quốc ngữ tại Việt Nam. Sử liệu không nói nhiều về tờ báo này, chỉ biết là sư Thiện Chiếu chèo quá “xưa” cũ. Năm 1932, HT. Khánh Hòa tiếp tục cho xuất bản tạp chí *Từ Bi Âm*. Tạp chí này so với tạp chí *Viên Âm* của An Nam thì không có gì nổi trội, không có nhiều đóng góp cho Phật giáo như An Nam, nhưng sự tồn tại mười năm đó, *Từ Bi Âm* cũng đã làm được công việc phổ thông hóa Phật học thành quốc ngữ. Đây dường như là sự đóng góp có một không hai của hội Nam kỳ.

Tạp chí *Duy Tâm* của hội Lương Xuyên ra đời năm 1935 do Huệ Quang làm chủ bút, bác sĩ Nguyễn Văn Khỏe làm quản lý, đặt tại chùa Long Phước. Nội dung các số báo của tạp chí này thường lên tiếng kêu gọi thành lập một Phật giáo tổng hội để thống nhất tổ chức Phật giáo Việt Nam.

Bên cạnh đó, *Duy Tâm* còn dịch được các bản kinh như *Ưu Bà Tắc Giới* và *Quán Vô Lượng Thọ Phật*. Tuy phát triển và lan rộng khắp nơi nhưng Trần Nguyên Chấn có sự mâu thuẫn với hội Lương Xuyên, nên đã viết bài kích bác hội và tạp chí *Duy Tâm* trên báo *Từ Bi Âm*.

So với hội An Nam, cả *Pháp Âm*, *Duy Tâm* và *Từ Bi Âm* của hội Nam kỳ và Lương Xuyên đều không tìm được tiếng nói chung, mặc dù đều xuất hiện tại miền Nam và cùng được ngài Khánh Hòa khai sáng. Cả ba tạp chí trên đều rất cố gắng để cho ra đời những thành phẩm có giá trị như dịch kinh, đưa nguồn văn hóa quốc ngữ đến với cộng đồng xã hội, nhưng chưa thật sự tạo được tiếng vang như tạp chí *Viên Âm* của hội An Nam. Còn nhớ khi hai tác giả Nguyễn Xuân Thanh và Tâm Minh Lê Đình Thám xuất bản loạt bài chỉnh đốn giáo lý, giới luật,... đã thu hút sự quan tâm cả trong và ngoài Phật giáo, đặc biệt là giới tri thức. Như thế, có thể nhận thấy, sự có mặt của tờ báo *Viên Âm*, chính là niềm tự hào lớn của Phật giáo cả ngày ấy và bây giờ.

2.2. *Viên Âm* và *Tiến Hóa*

Tạp chí *Tiến hóa* của hội Kiêm Tế ra đời vào năm 1938, chủ nhiệm là Đỗ Kiệt Triệu, chủ bút là Phan Thanh Hà. Để tên là vậy nhưng hầu như tất cả bài viết đều do sư Thiện Chiếu làm và chỉ để bút hiệu, vì Thiện Chiếu không nắm giữ một chức vụ nào trên mặt giấy tờ. Sư Thiện Chiếu là người thông cả Đông học lẫn Tây học. Do vậy, công tác từ thiện xã hội và hoằng pháp rất được sự quan tâm. Bằng chứng là khi tạp chí *Tiến Hóa* số ra mắt đầu tiên đã cho đăng hình cô nhi viện tại chùa Tam Bảo – Rạch Giá. *Tiến Hóa* số một, đăng hình hội Kiêm Tế tặng quà cho nạn nhân bão lụt tại Rạch Giá.

Hai chữ *Tiến Hóa*, như cái tên kiêu kỳ nhằm nói lên lập trường tiến bộ, không chỉ nặng về học Phật mà còn phải kinh bang tế thế. Hơn thế nữa, *Tiến Hóa* còn tuyên bố rằng; tờ tạp chí này không những sẽ “tuyên truyền” cho Phật học mà còn “tuyên truyền” cho bất cứ học thuyết nào

có đủ phương pháp làm chúng sanh khỏi khổ được vui. Theo Tiến Hóa, những học thuyết nào có tính cách từ bi bác ái thì đều được Tiến Hóa công nhận là “Phật pháp” cả. Bên cạnh đó, từ số báo thứ 4, ông khen ngợi và trình bày tư tưởng duy vật biện chứng của K.Marx từ số 6 trở đi ông mạnh dạn phê bình tư tưởng duy tâm luận của hội Lương Xuyên, từ *Pháp Âm*²⁴.

Theo tác giả Nguyễn Lang, Tiến Hóa chủ trương những tư tưởng sau đây:

- Người Phật tử mới phải có sự giác ngộ mới, giác ngộ những điều khoa học khám phá ra. Biết khoa học để biết rằng cõi cực lạc ở phương Tây cũng không có thật sự, và thiên đường địa ngục cũng không có, có chăng tất cả vạn pháp là do tâm khởi và phụ thuộc vào hành động tạo tác của ta.

- Học kinh tế để biết rằng; giàu nghèo do mạng là sai, đau khổ của con người do chế độ chính trị đè nén, do khủng hoảng kinh tế chứ không phải do một vị thần linh nào ban phúc hay giáng họa.

- Phật Thích Ca là vị Phật sáng suốt hoàn toàn, nhưng chỉ trong thời đại của Ngài mà thôi. Bây giờ nhân loại đang phát triển rộng lớn, thế thì những cái biết ngày nay mới gọi là Phật. Chữ Phật bây giờ được hiểu là tổng thể những hiểu biết của các ngành khoa học, chứ không thể hiểu theo kiểu một cá nhân giác ngộ. “*Chúng sanh chưa thành Phật, ta chưa giác ngộ*”, câu nói này chưa hoàn toàn sáng suốt.

- Đường lối cải tạo tâm là không có hiệu quả, ông chủ trương phải cải tạo cảnh, cải tạo môi trường. Phải tổ chức trường học, cung cấp cơ sở vật chất, người nghèo phải cho họ vật chất, số khác phải nắm giữ guồng máy kinh tế.

So với Viên Âm của An Nam, Tiến Hóa chủ trương đi xây dựng cái mới. Phải làm kinh tế thật giỏi, phải tăng nguồn lực kinh tế để nhân dân bớt khổ, từ đó dân chúng sẽ theo đạo. An Nam không có được tính ưu việt này, nhưng An Nam – Viên Âm hết lòng làm tất cả để củng cố đạo Phật, củng

cố giới hạnh cho tăng già, để hàng Phật tử hiểu đạo, tìm nguồn an lạc cho tự thân. Bên cạnh đó, Tiến Hóa giống An Nam ở chỗ đầu tư giáo dục lớn, tăng nguồn trí tuệ cho Tăng Ni, đào tạo tăng tài. Mặt khác, Tiến Hóa không được lòng người như An Nam, không thu phục nhân tâm bằng Viên Âm của An Nam ở chỗ: Tiến Hóa muốn cải tạo xã hội phải cải tạo cảnh, nhưng Tiến Hóa đã nhầm lẫn khi không đặt những hành động thiết thực đó trên nền tảng của sự giải thoát “tâm linh”, mà chủ trương đường lối giải thoát bằng “kinh tế”. Chính nơi đây, Tiến Hóa bị nhiều luồng dư luận phản đối, ngay cả báo Duy Tâm cũng lên tiếng phản đối kịch liệt. Trong khi đó, Viên Âm của hội An Nam mỗi ngày một phát triển rộng lớn, bắt tay hợp tác với cả hội Lương Xuyên và những học giả tri thức đương thời, mỗi ngày một phát triển rầm rộ và đã tồn tại lâu dài.

Một điểm nữa, Tiến Hóa lên tiếng phản đối ngay tư tưởng của chính tông môn của mình. Kịch bác kinh Địa Tạng, không chấp nhận có địa ngục, trong khi đó, tạp chí Pháp Âm dịch bộ kinh này ra, ấn hành rộng rãi để người dân sợ nhân quả mà lo tu. Táo bạo hơn, Tiến Hóa còn bác bỏ tăng sĩ đầu tròn áo vuông, vì cho rằng sẽ cản trở việc làm thế sự. Học theo phái tân tăng Nhật Bản mặc âu phục, cưới vợ làm phật sự. Tư tưởng này chỉ có một số ít người ủng hộ, đa phần những bậc tu hành chon chánh đều phản đối, đặc biệt các hội Phật học cũng phản đối kịch liệt. Tôn chỉ này đi ngược lại hoàn toàn với hội An Nam và tạp chí Viên Âm. Trong khi An Nam và Viên Âm làm tất cả để có được đội ngũ tăng già thanh tịnh. Thành lập ban giám luật để thanh lọc giới thể cho chư tăng. Những tư tưởng hay bộ kinh nào xuất phát từ Phật giáo, Viên Âm của An Nam đều trân trọng, không bài xích, không kịch bác. Viên Âm chỉ lên tiếng khi và chỉ khi có một tư tưởng nào đó muốn xuyên tạc đạo Phật, có ác tâm muốn làm giảm giá trị giáo lý đạo Phật. Nguyễn Xuân Thanh và Tâm Minh Lê Đình Thám chỉ viết bài để chấn chỉnh những ai đã hiểu sai về

24. Nguyễn Lang, sdd, tr.797.

giáo lý đạo Phật, hướng họ đến nguồn tư duy đúng đắn của Phật giáo, phù hợp với khoa học hiện đại. Việc làm này của Viên Âm - An Nam được rất nhiều giới ủng hộ, không chỉ nội bộ Phật giáo mà những tờ báo bên ngoài, đặc biệt đã thu hút nhiều tầng lớp trí thức quan tâm, tìm hiểu về Phật giáo. Điều này đã gây được tiếng vang lớn trong phong trào chấn hưng Phật giáo mà Viên Âm của An Nam là đơn vị đứng đầu.

2.3. Viên Âm và Đuốc Tuệ

Theo Nguyễn Lang, tạp chí *Đuốc Tuệ* ra đời vào đầu tháng chạp năm 1935, do Nguyễn Năng Quốc làm chủ nhiệm và Thiền sư Trung Thứ làm chủ bút. Tạp chí được đặt tại chùa Quán Sứ, Hà Nội. Cũng như tạp chí *Viên Âm* của hội An Nam, *Đuốc Tuệ* đăng nhiều bài viết cổ vũ cho phong trào chấn hưng Phật giáo với chủ trương; đạo Phật vì cuộc đời mà có chứ không phải trốn cuộc đời. Ngay bài đầu tiên “*Đạo Phật có quan thiết với sự sống của đời người*” của Phan Đình Hòe. Bài thứ hai nói về “*Đạo Phật trong cuộc đời*” của Đỗ Nam Tử Nguyễn Trọng Thuật. Điểm đặc biệt của *Đuốc Tuệ* là đưa ra ý kiến “*Đề nghị con nhà Phật từ nay trở đi nên làm lễ kết hôn trước của Phật*”. Đây là ý tưởng vô cùng mới mẻ, xưa nay chưa từng có ở Phật giáo Việt Nam. Lấy kinh Thiện Sanh làm căn bản cho việc xây dựng hạnh phúc gia đình. “*Hiếu mẹ cha, ân đất nước, đạo từ ân đã dạy bảo đủ luân thường; chống kính ái. Vợ thuận tùng, lễ Lục Phương càng ân cần về gia đạo*”²⁵.

Bên cạnh đó, mặc dù *Đuốc Tuệ* của hội Bắc kỳ ra đời muộn hơn so với Nam kỳ và Trung kỳ, nhưng tạp chí *Đuốc Tuệ* đã hội tụ được những cây bút tâm cỡ thời bấy giờ. Do đó, trên nhiều số báo của *Đuốc Tuệ*, đã xuất hiện những tập truyện ngắn (tiểu thuyết), như truyện “*Cô Con Gái Phật Hải Dâu*”, kể về cuộc đời của Ý Lan phu nhân, hay tác phẩm “*Quả Dưa Đỏ*” (Nguyễn Trọng Thuật)... Chủ trương của tạp chí là muốn “*đem đạo Phật đi vào cuộc sống hằng ngày*”, tỏ ý Phật qua những câu chuyện bình dị, mộc

mạc của con người Việt Nam. Cũng theo Nguyễn Lang, ngoài Nguyễn Trọng Thuật, *Đuốc Tuệ* còn một cây bút vững chãi và sâu sắc. Ông đã đem đến cho nền học thuật Phật giáo một dấu ấn khó phai, đó là Thiều Chửu Nguyễn Hữu Kha với tác phẩm giá trị “*Hán Việt Từ Điển*” được sử dụng rộng rãi trong nước. Ngoài ra, *Đuốc Tuệ* còn sưu tầm, biên soạn, dịch thuật và ấn tống rộng rãi những tác phẩm mà thời Phật giáo Lý - Trần đã để lại như; Khóa Hư Lục, Thiền Uyển Tập Anh, Tuệ Trung Thượng Sĩ Ngữ Lục,... Đây chính là nét độc đáo của hội Bắc kỳ, không chỉ khôi phục lại nền văn hóa Phật giáo Việt Nam, mà còn là di sản của văn học Việt Nam.

Nhìn chung, tuy *Viên Âm* và *Đuốc Tuệ* có nhiều điểm giống và khác nhau, nhưng mỗi nơi đều tùy theo phong tục tập quán, tùy theo thổ nhưỡng, con người mà phát triển thế mạnh của mình. Viên Âm có thế mạnh và đặc trưng của Viên Âm, nên tạp chí ra đời cũng phục vụ cho con người và Phật pháp nơi ấy. *Đuốc Tuệ* cũng vậy, cũng dựa vào cái vốn có của mình để phát triển hùng cứ một phương. Nhưng, dù là Viên Âm, *Đuốc Tuệ*, Tiến Hóa, Từ Bi Âm, Pháp Âm hay gì gì đi nữa, thì mục đích chung của các tạp chí ra đời nhằm phục vụ tốt hơn cho phong trào chấn hưng Phật giáo. Chính sự đa sắc màu, nhiều chủ trương của các tạp chí, đã tạo được tiếng vang cho phong trào chấn hưng, đã đưa Phật pháp đến gần với cuộc sống, đã hướng đạo Phật đi đúng với quỹ đạo của mình. Đây chính là thế mạnh, là bước ngoặt để Phật giáo tồn tại và phát triển đến ngày nay và mãi mãi về sau.

3. So sánh chương trình Phật học thời chấn hưng Phật giáo và ngày nay

Hệ thống trường lớp thời chấn hưng đã tạo được bước tiến mới, cách tân toàn bộ hệ thống giáo dục Phật giáo trước đó. Có thể nói, trước khi trường An Nam Phật học được thành lập, mô hình đào tạo tăng tài của Phật giáo Việt Nam chỉ thu nhỏ và được dạy theo kiểu gia giáo, chưa có hệ thống trường lớp quy mô. Sau khi phong

25. Nguyễn Lang, sdd, tr.876.

trào chấn hưng phát triển rầm rộ ở miền Nam, chư tôn đức cùng các vị cư sĩ hữu tâm tại miền Trung bắt đầu cho cuộc chấn hưng của mình, mà tiêu biểu là chương trình đào tạo tăng tài, tìm người nối thanh giống Phật.

Lần đầu tiên trong phong trào chấn hưng Phật giáo, một mô hình giáo dục Phật giáo cải tiến được thành lập. Yếu tố này chính nhờ vào vị cư sĩ lỗi lạc Tâm Minh, người được mệnh danh là linh hồn của hội An Nam Phật học. Nhờ sự uyên bác từ Nho học, Đông học, Tây học và kiến thức Phật pháp rộng sâu, ông đã vạch ra chương trình giáo dục đào tạo Phật học theo kiểu Tây hóa và áp dụng ngay cho hội An Nam. Hệ thống đào tạo Phật học từ đây được chia theo từng kỳ, từng năm, từ *Sơ cấp*, *Trung cấp* đến *Cao đẳng*. Ở mỗi học kỳ được phân ra nhiều môn học phù hợp với trình độ, cấp bậc. Các sách vở được ấn bản cũng phân chia theo từng chương, từng mục như bộ sách "*Phật Học Phổ Thông*" của HT. Thích Thiện Hoa là một minh chứng. Tiếp nối bước chân của An Nam, hội Phật học Bắc kỳ cũng đã làm nên kỳ tích trong hệ thống giáo dục đào tạo tăng tài với các cấp bậc đào tạo từ *Tiểu học*, *Trung học* và *Đại học*. Nhờ vào yếu tố này, Phật giáo Việt Nam đã đào tạo được đội ngũ kế thừa và phát triển dài lâu.

Trải qua gần 80 năm tồn tại và phát triển kể từ ngày chấn hưng, hệ thống giáo dục Phật giáo, đào tạo tăng tài ngày nay đã có nhiều thay đổi. Cũng dựa vào nền tảng gốc từ thời chấn hưng, nhưng hệ thống trường lớp bây giờ quy mô và nổi bật hơn thời chấn hưng. Hệ thống giáo dục đào tạo vĩ đại, có nhiều bước đột phá. Chẳng hạn, ngày nay Phật giáo đã thành lập được 4 học viện Phật giáo, đào tạo cấp bậc cử nhân Phật học ở 4 địa điểm như: Hà Nội, Huế, Nam tông Khmer tại Thành phố Cần Thơ và Thành phố Hồ Chí Minh. Trong đó, Học viện Phật giáo Việt Nam tại Thành phố Hồ Chí Minh là đơn vị đứng đầu về ngành đào tạo giáo dục Phật học theo hệ thống tín chỉ hiện đại. Điều đặc biệt và vinh dự nhất của

Phật giáo, lần đầu tiên vào năm 2011, Học viện Phật giáo Việt Nam tại Thành phố Hồ Chí Minh đã mở hệ thống đào tạo cấp bậc Thạc sĩ Phật học. Bên cạnh đó, thời chấn hưng, hệ thống đào tạo tăng tài chỉ phát triển rầm rộ ở ba vùng Nam, Trung và Bắc. Thế nhưng, ngày nay mô hình này đã được nhân rộng, toàn nước Việt Nam có 9 lớp cao đẳng, 32 trường trung cấp Phật học và nhiều lớp sơ cấp, tập trung nhiều ở Thành phố Hồ Chí Minh và miền Tây Nam bộ.

Tự trung, cơ chế giáo dục đào tạo tăng tài ngày nay được phổ cập từ sơ cấp đến Thạc sĩ. Hệ thống đào tạo cấp bậc mầm non chỉ được tổ chức vài điểm lẻ tẻ như trường mầm non "Họa Mi 1" tại chùa Giác Tâm, quận Phú Nhuận, trường mầm non tại tu viện Dưỡng Chân Tuệ Uyển, huyện Long Thành, tỉnh Đồng Nai,... và một số điểm khác, tuy có tổ chức nhưng chưa đồng bộ. So với thời chấn hưng, hệ thống đào tạo này không phát triển là mấy. Bên cạnh đó, ngày nay chư tôn đức lãnh đạo giáo hội đang cố gắng để đưa tầm giáo dục Phật giáo tiến đến đào tạo cấp bậc Tiến sĩ Phật học, mặc dù đang còn nằm trong dự định, nhưng hy vọng, những đóa hoa tinh anh của vườn thiền hiện đại sẽ thực hiện tốt phần này.

Một điểm nổi bật nữa về hệ thống đào tạo giáo dục Phật giáo ngày nay so với thời chấn hưng, các trường Phật học ngoài việc tập trung giảng dạy các môn học căn bản về giáo lý, còn chú trọng đến cổ ngữ, ngoại ngữ cho Tăng Ni sinh viên. Ví dụ: ở Học viện Phật giáo Việt Nam tại Thành phố Hồ Chí Minh nhiều năm trở lại đây đã mở rất nhiều ngoại ngữ cho sinh viên chọn như: tiếng Anh, tiếng Hoa, tiếng Nhật, Pali, Sankrit, Hán cổ,... Song song đó, sinh viên phải thành thạo vi tính để tiếp cận nền học thuật hiện đại từ online. Đơn cử, mỗi Tăng Ni sinh muốn tốt nghiệp cử nhân Phật học phải nộp đủ văn bằng A tiếng Anh và văn bằng A vi tính, đây là điều bắt buộc.

Trên tinh thần đó, thời chấn hưng, ban giám hiệu giữa các trường đã có sự trao đổi liên thông giữa sinh viên và giảng viên

giữa các trường Phật học, như Lương Xuyên đã từng gửi Tăng sinh ra An Nam học, giáo thọ sư của hội An Nam vào Lương Xuyên giảng dạy. Yếu tố này ngày nay đã phổ biến rộng rãi tại các miền, các vùng, các tỉnh. Chẳng những có sự trao đổi sinh viên, trao đổi giáo thọ sư giảng dạy giữa các trường, mà ngày nay hệ thống giáo dục Phật giáo còn tiến xa hơn trong việc cấp giấy giới thiệu cho Tăng Ni sinh đến các nước tham học như Đài Loan, Trung Quốc, Myanmar, Ấn Độ, Nhật Bản, Miến Điện, Thái Lan,... Mỗi năm số lượng Tăng Ni sinh tốt nghiệp tại các trường đại học, Thạc sĩ, Tiến sĩ trong cũng như ngoài nước rất đông và trở về nước phục vụ cho quê hương. Nhờ đó yếu tố nhân lực về giáo dục đào tạo tại Phật giáo Việt Nam ngày một phát triển, mở rộng.

Mặc dù vậy nhưng theo TT. TS. Thích Nhật Từ - Phó viện trưởng Học viện Phật giáo Việt Nam tại Thành phố Hồ Chí Minh cho biết: hệ thống đào tạo giáo dục Phật học tại Việt Nam nếu muốn phát triển và nhân rộng để xứng tầm với các quốc gia có nền Phật học phát triển hiện đại, cần có một số thay đổi về phương pháp giáo dục như: *Hiện nay, chương trình giáo dục Phật học được tổ chức thực hiện theo khóa học 2 năm một lần đối với Sơ cấp Phật học, 4 năm một lần đối với Trung cấp Phật học; 2-3 năm một lần đối với Cao đẳng Phật học; 4 năm một lần Cử nhân Phật học. Để đảm bảo tính liên tục, các trường Phật học nên tiến đến mô hình đào tạo 2 năm/ 1 lần, sau đó, mỗi năm một lần. Hiện nay, Học viện Phật giáo Việt Nam tại Thành phố Hồ Chí Minh đang đi đầu về mô hình này, tổ chức tuyển sinh Cử nhân Phật học 2 năm/ lần và Thạc sĩ Phật học mỗi năm/ lần. Tính tương tục hằng năm trong đào tạo Phật học sẽ đảm bảo được chất lượng đào tạo và đầu ra²⁶ cho Tăng Ni sinh viên.*

Điểm cuối cùng cũng là một dấu chấm hỏi đã bỏ ngỏ rất nhiều năm nay, có thể kể đến từ thời chấn hưng, hệ thống giáo

dục Phật giáo Việt Nam chưa có sách giáo khoa, giáo trình giảng dạy tại các bản trường theo một quy chuẩn nhất định. Đây chính là mối quan ngại, là lỗ hổng rất lớn cho chương trình đào tạo tăng tài tại Việt Nam. Rất mong được các giới quan tâm.

Nhìn chung, mô hình giáo dục đào tạo Tăng Ni ngày nay đã có phần đổi mới, tuy là dựa trên nền cũ nhưng đã có những bước cải tiến đột phá khá táo bạo. Tạo tiền đề vững mạnh cho nền giáo dục ngày sau. Dẫu mọi việc vẫn chưa hoàn thiện và đang trên đà phát triển gầy dựng, nhưng tất cả đều hứa hẹn Phật giáo Việt Nam sẽ có một nền giáo dục đào tạo tăng tài phong phú, sánh bằng các nước phát triển trên thế giới.

NHÂN ĐỊNH CHUNG

Qua những gì đã phân tích ở trên, chúng ta nhận thấy rằng: *“Hội An Nam Phật học không những đã có được sự yểm trợ của hầu hết các phần tử trong sơn môn mà còn có được sự cộng tác tích cực của những vị tăng sĩ trẻ tuổi và có học của sơn môn đào tạo nữa. Sự cộng tác này phần lớn nằm trong phạm vi hoằng pháp: giảng diễn cho tín đồ, giáo huấn học tăng, trước thuật bài vở và kinh sách. Tuy nhiên nhìn hội An Nam Phật học với những thành quả mà nó thu lượm được chỉ là mới nhìn thấy một bông hoa nở trên một nhánh cây mà chưa thấy tự thân cái cây ấy. Tuy nói rằng Phật giáo suy yếu, cần phải phục hưng, nhưng nếu căn bản và tiềm lực không có thì sự phục hưng ấy sẽ trở nên rất khó khăn. Sở dĩ ta có được một Mật Khế hay một Lê Đình Thám là nhờ ta đã có được một Giác Tiên chẳng hạn thì ta thấy được Tâm Minh, bốn sư của ông. Tuệ Pháp, giáo thọ của ông, Viên Thành, bạn thân của ông, Giác Nhiên, sư đệ của ông và Phước Hậu, Đắc Ân, Tịnh Hạnh v.v... tức là những người đã chấp nhận làm chứng minh đạo sư cho hội An Nam Phật học do ông sáng lập. Nhìn lại cuộc đời những vị đó thì ta có thể có một ý niệm về những tiềm lực của đạo Phật đã đưa tới sự chấn hưng của Phật giáo Trung kỳ”²⁷.*

26. <http://www.daophatngaynay.com/vn/giao-duc/11370-Huong-den-cai-cach-giao-duc-Phat-hoc-tai-Viet-Nam.html>, download ngày 21/8/2012.

27. <http://www.thuvien-thichnhatanh.org/index.php/tac-phm/86-vn-pht-giao-s-lun-iii/447-vnpgsl-iii-chng-28-hi-an-nam-pht-hc-trung-k?start=6>. download

Nhận định trên hoàn toàn có cơ sở, bởi lẽ nếu như Phật giáo Việt Nam không phải đã ăn sâu từng gốc rễ ngọn ngành trong lòng người Việt, không phải đã nằm sẵn trong khối óc và con tim người Việt, không phải đã có sẵn một đội ngũ mến đạo nhiệt thành, thì làm gì mà Phật giáo có thể nhanh chóng phục hồi vị thế của mình như vậy.

Nhưng, nói đi thì phải nói lại, sở dĩ Phật giáo phải trải qua giai đoạn suy vi đến kiệt quệ như thế một phần lớn cũng do Tăng Ni suy đồi về đạo đức, không chuyên tâm lo việc tu hành, suốt ngày chỉ lo rong ruổi tìm lợi, kiếm danh. Dần dà đánh mất niềm tin của tín đồ Phật tử. Không phải chỉ có thời đại chấn hưng, mà bất kỳ một thời đại nào cũng vậy. *“Phật pháp xương minh do tăng già hoàng hóa, thiên môn hưng thịnh do tú chúng đồng tu”*. Nếu không đáp ứng đủ những điều kiện này, Phật giáo chắc chắn sẽ bị băng hoại bởi chính những đứa con trai, con gái của Bụt.

Nhận ra được nguyên nhân chính dẫn đến suy vi đạo Phật, hội Phật học An Nam ngay sau khi thành lập đã đẩy mạnh mô hình giáo dục, đào tạo tăng tài, chính đốn giới hạnh cho Tăng Ni. Phân ranh rõ ràng giữa tăng và tục, giữa người hảo tâm xuất thế và những người chuyên về ứng phó đạo tràng để nuôi thân. Đây là việc làm khá táo bạo, đã gây không ít tranh cãi, nhưng ít ra nó mang lại lợi ích cho chư tăng, cho những bậc sa môn thực sự đã bước ra khỏi nhà thế tục. Ngay như *“cụ Lê Đình Thám, nhà lãnh tụ về Phật giáo ở Trung kỳ. Cụ cố lập trường học để đào tạo tăng tài, truyền bá Phật pháp làm sao, phù hợp với trào lưu tiến bộ”*²⁸.

Từ khi thành lập trường, mở những lớp học đầu tiên, rồi thay đổi phong cách đào tạo giáo dục, thành lập cơ quan ngôn luận Viên Âm, thành lập hệ thống gia đình Phật tử, đã đưa tiếng nói Phật pháp phổ rộng đến quần chúng. Việc làm ấy đã trải qua không ít chông gai thử thách, nhưng nhờ

vậy mà *“cơ sở Phật giáo đã lan đến hạ tầng thôn xóm, giáo lý nhà Phật không còn quanh quẩn trong các tu viện mà đã quảng bá sâu rộng vào tầng lớp dân chúng: Phạm vi giáo dục Phật giáo không còn đóng khung ở bậc lão thành mà đã đi sâu vào thanh thiếu nhi Phật tử,...”*²⁹.

Từ những bước chuyển mình tích cực đó, đã mang lại nguồn nhựa sống cho Phật giáo Việt Nam. Trường học An Nam không chỉ đào tạo các bậc anh tài lưu danh sử sách cho Phật giáo thời cận đại mà còn cho cả thời hiện đại bằng những tên gọi đi theo dòng năm tháng của lịch sử Phật giáo Việt Nam như: Mật Thể, Mật Khế, Mật Hiển, Thiện Trí, Thiện Hoa, Thiện Hòa, Trí Thủ, Trí Quang, Trí Tịnh, Thiện Siêu,... Để có được thành quả này, phần lớn là nhờ vào sự hòa hợp của chư tăng, sự đồng lòng, đồng sức của những nhân tố đương thời. Điều quan trọng hơn nữa để làm nên trang sử vẻ vang cho An Nam, là giữa chư Tăng và cư sĩ đã có được tiếng nói chung. Tất cả đều quyết tâm phục hưng phong trào Phật giáo. Đây chính là thế mạnh, là ưu điểm quyết định đưa đến thành công rực rỡ cho hội An Nam. Trong khi đó, hội Nam Kỳ, Lương Xuyên, Kiêm Tế hay Bắc Kỳ đều không được như thế, có hội còn mâu thuẫn giữa chư Tăng và cư sĩ, sớm dẫn đến tan rã như các hội được thành lập đầu tiên tại miền Nam.

Có thể nói rằng, việc chấn hưng Phật giáo không phải để cố gắng vực dậy những gì đã ngã xuống, không phải lấp ghép lại những gì đã tan rã, mà chính là cải cách lại đường lối hoằng pháp lợi sanh. Phật giáo Việt Nam như một phần máu thịt, là cốt tủy sống còn của người dân Việt, làm sao có thể dễ dàng mất đi trong con thịnh suy của thời cuộc. Mà hiểu đúng về việc phục hưng ở đây là làm mới, là cách tân, là cải biên để tạo sự mới mẻ, đa dạng, phong phú, thu hút mọi tầng lớp nhân dân. Bên cạnh đó, là cơ hội để nhìn lại chính mình, tự điều chỉnh lấy mình để ngày một tốt

ngày 25/8/2012.

28. Văn Thanh, *Lược khảo Phật giáo sử Việt Nam, qua các thời đại và phát nguồn của các giáo phái Phật giáo*, tập 1, PL.2518, tr. 218.

29. Sa môn Thích Thiện Hoa, *50 năm (1920 – 1970), Chấn hưng Phật giáo Việt Nam* hay là *“Ghi ơn tiền bối”*, 1970, tr. 8.

hơn. Có câu nói: “Phật giáo không thể ngồi yên khi thế giới ngoài kia đang ngày đêm biến đổi” là vậy.

KẾT LUẬN

Trong buổi tiếp xúc với Đại biểu Hội nghị Thống nhất Phật giáo Việt Nam ngày 8.11.1981, tại phủ Chủ tịch, ngài Phạm Văn Đồng (khi đó là Chủ tịch Hội đồng Bộ trưởng) đã nói: “Trong quá khứ, Phật giáo Việt Nam đã gắn chặt với dân tộc trong sự nghiệp dựng nước và giữ nước. Lịch sử đã xác nhận Phật giáo Việt Nam là một tôn giáo, từ bản chất bản sắc, từ trong thực tiễn hoạt động của mình biểu hiện truyền thống yêu nước, gắn bó chặt chẽ với dân tộc, với tổ quốc”³⁰. Lịch sử đã xác nhận như thế, những người lãnh đạo quốc gia Việt Nam đã xác định như thế. Hẳn, việc chấn hưng Phật giáo Việt Nam là lẽ đương nhiên, là điều kiện tất yếu phải thực hiện. Điều đáng nói ở đây, mô hình chấn hưng về quan điểm Phật học và thành lập các cơ sở đào tạo tăng tài được xem như là tiêu điểm, là bước đi quan trọng cần phải có trong việc chấn hưng Phật giáo.

Hội Nam kỳ Nghiên cứu Phật học là đơn vị tiên phong, giương ngọn cờ đầu cho công cuộc chấn hưng, nhưng về mặt giáo dục Phật học lại gặp khá nhiều lộn độn. Hội Phật học Bắc kỳ thì ra đời muộn hơn, hệ thống đào tạo tăng tài cũng lấy mô hình từ miền Trung. Do đó, chỉ có Trung kỳ là nơi thật sự thành lập được cái nôi giáo dục Phật giáo theo một mô thức mới, hiện đại và phù hợp.

Hội An Nam Phật học làm tất cả để có được đội ngũ chu tăng thanh tịnh, làm tất cả để có được tầng lớp kế thừa cho Phật giáo thời chấn hưng và sau này. Đó là một hình thức giáo dục đào tạo tăng tài, thành lập cơ quan ngôn luận với những tư tưởng Phật học thuần khiết, đưa bạn đọc trở về lối suy nghĩ đúng đắn của người con Phật

thuần chủng. Hội An Nam còn thành lập một mô hình hoạt động mới cho giới trẻ mà từ xưa đến nay, từ Đông sang Tây chưa hề có mô hình này. Đó là thành lập hệ thống gia đình Phật tử. Hoạt động này đã thu hút nhiều giới tham gia, từ học sinh, sinh viên, tiểu học,... Phật giáo đã thật sự hội nhập với cuộc đời cũng từ những mô típ hiện đại này của An Nam.

Ngày nay, khi Phật giáo đã thật sự bước vào thế kỷ XXI, đã thật sự phát triển và hội nhập. Tất cả những điều đó cũng dựa trên nền cũ từ những bậc đi trước. Đây chính là công lao to lớn mà chư vị Tăng Ni và cư sĩ tiền bối có lòng nhiệt huyết với đạo đã dày công gây dựng. Ngày nay, Phật giáo đã không còn phân ranh giữa ba miền Nam, Trung, Bắc, tất cả thống nhất về một mối tổng hòa Phật giáo Việt Nam. Việc còn lại của hàng Tăng Ni trẻ là phải biết làm gì để có được hành động đúng, làm xương minh Phật pháp. Phải biết sáng tạo, tìm hướng đi mới, đột phá hơn nữa trong việc hoằng pháp lợi sanh. Dĩ nhiên, phải giữ được linh hồn và bản chất của đạo Phật “hòa nhập nhưng không hòa tan”, “phải ý thức trách nhiệm hay bốn phận của mình, hăng hái tiếp nối và duy trì sự nghiệp của các bậc tiền bối”³¹.

“Con xin nguyện làm viên gạch nhỏ
Đắp xây nền đạo pháp thế gian
Cố phát huy truyền thống đạo vàng
Tô điểm trần gian này thêm đẹp”.

Thư mục tham khảo

Nguyễn Đại Đồng – TS. Nguyễn Thị Minh (Sưu tầm và biên soạn), *Phong trào chấn hưng Phật giáo*, NXB. Tôn giáo, TP.HCM, 2010.

Nguyễn Đại Đồng, PhD. Nguyễn Thị Minh (Sưu tầm và biên soạn), *Phong trào chấn hưng Phật giáo* (tư liệu báo chí Việt Nam từ 1927 – 1938), NXB. Tôn giáo, 2007.

Nhiều tác giả, *Hội thảo khoa học 300 Phật giáo Gia Định – Sài Gòn Thành phố Hồ Chí Minh*, trích bài viết, *Từ Phong trào*

30. Nhiều tác giả, *Hội thảo khoa học 300 Phật giáo Gia Định – Sài Gòn Thành phố Hồ Chí Minh*, trích bài viết, *Từ Phong trào chấn hưng Phật giáo – Một số suy nghĩ về Phật giáo Việt Nam với tiến trình thống nhất dân tộc*, của HT. Thích Thanh Tứ, NXB. Thành phố Hồ Chí Minh, 2002, tr.131.

31. Sa môn Thích Thiện Hoa, 50 năm (1920 – 1970), *Chấn hưng Phật giáo Việt Nam* hay là “Ghi ơn tiền bối”, 1970, tr. 10.

- chấn hưng Phật giáo – Một số suy nghĩ về Phật giáo Việt Nam với tiến trình thống nhất dân tộc, của HT. Thích Thanh Tứ, NXB. Thành phố Hồ Chí Minh, 2002.
- Sa môn Thích Thiện Hoa, 50 năm (1920 – 1970), *Chấn hưng Phật giáo Việt Nam* hay là “*Ghi ơn tiền bối*”, 1970.
- TS. TT. Thích Phước Đạt, Tài liệu giảng dạy *Tổng quan về phong trào chấn hưng Phật giáo Việt Nam*, Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM, 2012.
- Tuệ Giác, *Việt Nam Phật giáo tranh đấu sử*, NXB. Hoa Nghiêm, 1964.
- Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, NXB. Văn học, tập 3, Hà Nội.
- Vân Thanh, *Lược khảo Phật giáo sử Việt Nam, qua các thời đại và phát nguồn của các giáo phái Phật giáo*, tập 1, PL.2518.
- Nguyễn Tài Thư (chủ biên) và tác giả khác (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, NXB. Khoa học xã hội, Hà Nội.
- <http://www.daophatngaynay.com/vn/giao-duc/11370-Huong-den-cai-cach-giao-duc-Phat-hoc-tai-Viet-Nam.html>, download ngày 21/8/2012.
- <http://www.thuvien-thichnhathanh.org/index.php/tac-phm/86-vn-pht-giao-s-lun-iii/447-vnpgsl-iii-chng-28-hi-an-nam-pht-hc-trung-k?start=6>, download ngày 25/8/2012.



NHÂN SINH QUAN PHẬT GIÁO TRONG ĐỜI SỐNG TINH THẦN CỦA NGƯỜI KHMER Ở HUYỆN TRI TÔN, TỈNH AN GIANG HIỆN NAY

TS. Trần Thị Ngọc Anh
Bùi trường Xanh

Trong số các học thuyết du nhập vào Việt Nam, Phật giáo là một trong những học thuyết có ảnh hưởng to lớn nhất đến đời sống người dân Việt nói chung và đồng bào người Khmer nói riêng. An Giang là một tỉnh có nhiều dân tộc cùng sinh sống, người Khmer sống tập trung chủ yếu ở hai huyện Tri Tôn và Tịnh Biên. Người dân nơi đây cũng chịu nhiều ảnh hưởng từ Phật giáo Nam tông.

1. VÀI NÉT VỀ VÙNG ĐẤT TRI TÔN, AN GIANG

An Giang là một tỉnh thuộc vùng đồng bằng sông Cửu Long có diện tích tự nhiên là 3.536,8 km², một phần nằm trong tứ giác Long Xuyên. Tỉnh có phía tây bắc giáp Campuchia (104 km), phía tây nam giáp tỉnh Kiên Giang (69,789 km), phía nam giáp thành phố Cần Thơ (44,734 km), phía đông giáp tỉnh Đồng Tháp (107,628 km). An Giang nằm trong vĩ độ địa lý của khoảng 10 - 110 vĩ bắc, tức là nằm gần với xích đạo, nên các quá trình diễn biến của nhiệt độ cũng như lượng mưa đều giống với khí hậu xích đạo. Tỉnh An Giang được chính thức ghi vào hệ thống hành chính năm 1832 (thời vua Minh Mạng thứ 13)

nằm trong lục tỉnh Gia Định – Biên Hòa – Định Tường – Vĩnh Long và An Giang.

Tri Tôn là huyện nằm về hướng Tây Nam tỉnh An Giang với diện tích tự nhiên khoảng 60.039,74 ha (lớn nhất tỉnh An Giang và chiếm gần 17% diện tích toàn tỉnh) gồm 2 thị trấn Tri Tôn, Ba Chúc và 13 xã. Trong đó thị trấn Tri Tôn là trung tâm huyện lỵ, cách không xa các đô thị lớn và cửa khẩu trong khu vực. So với nhiều huyện, thị xã trong tỉnh An Giang, Tri Tôn có vị trí địa lý khá thuận lợi khi phía bắc và đông bắc Tri Tôn giáp huyện Tịnh Biên (tỉnh An Giang) và nước bạn Campuchia, phía Đông giáp huyện Châu Thành và Thoại Sơn (tỉnh An Giang), phía Tây và Tây Nam giáp huyện Kiên Lương, Hòn Đất (tỉnh Kiên Giang).

Tri Tôn là huyện miền núi, có 17,2 km đường biên giới với Campuchia. Diện tích tự nhiên khoảng 60.039,74 ha, trong đó đất nông nghiệp chiếm 74,48%, đất lâm nghiệp chiếm khoảng 8,89%, còn lại là đất ở và đất chuyên dùng. Địa hình đa dạng, vừa có đồi núi, vừa có đồng bằng với nhiều kênh mương lớn nhỏ ngang dọc. Trên địa bàn huyện có nhiều ngọn núi như: Núi Nam Quy, Núi Tà Lọt, Núi Dài còn gọi là Ngọa Long Sơn, Núi Tượng còn gọi là Liên Hoa Sơn, Núi Sà Lon, thuộc cụm núi Dài, ở xã

Lương Phi, Núi Nước còn gọi là Thủy Đài Sơn, Núi Cô Tô, còn gọi là Phụng Hoàng Sơn, Núi Tà Pa.

Tri Tôn vừa có địa hình kênh rạch xen lẫn đồi núi - rừng tạo nên nhiều cảnh quan thiên nhiên phong phú, bên cạnh đó còn có nhiều di tích lịch sử bởi nơi đây từng là vùng kháng chiến trong thời kỳ chống Mỹ và cũng là nơi diễn ra chiến tranh biên giới Tây Nam. Hiện Tri Tôn có 02 di tích được xếp hạng cấp tỉnh là tháp An Lợi, Hố Thờ và 04 khu di tích được công nhận là khu di tích lịch sử văn hóa cấp quốc gia: Khu di tích Đồi Túc Dục; Khu di tích nhà mồ Ba Chúc (gồm nhà mồ Ba Chúc, chùa Tam Bửu, chùa Phi Lai); Chùa Xvayton và Khu di tích Ô Tà Sóc. Nhân dân huyện Tri Tôn đã được nhà nước phong tặng danh hiệu Anh hùng trong kháng chiến chống Mỹ cứu nước.

Trên địa bàn Tri Tôn, ngoài người Kinh chiếm đa số thì người Khmer chiếm tỷ lệ cao (gần 40%), còn lại là người Hoa và một ít dân tộc khác. Các dân tộc nói chung đã hòa nhập thành cộng đồng dân cư và sinh sống đoàn kết, gắn bó... Nhờ đó Tri Tôn có nhiều chùa chiền Phật giáo Nam tông mang hình thái kiến trúc của người Khmer, một số chùa được công nhận và xếp hạng di tích cùng nhiều lễ hội truyền thống, phong tục tập quán của người Kinh (Tết Nguyên đán, Đoan ngo, ...), của người Khmer (lễ Dolta kết hợp lễ hội đua bò Bảy Núi, Cholchnam Thomay, ...) và người Hoa khá độc đáo đã trở thành điều kiện, tiềm năng để du lịch Tri Tôn phát triển, góp phần vào sự phát triển kinh tế xã hội chung của huyện trong tương lai.

2. NHÂN SINH QUAN VÀ ĐỜI SỐNG TINH THẦN CỦA ĐỒNG BÀO KHMER Ở HUYỆN TRI TÔN

Nhân sinh quan bao gồm những quan niệm về cuộc sống của con người đề cập đến lẽ sống của con người là gì? mục đích, ý nghĩa, giá trị của cuộc sống con người ra sao và sống như thế nào cho xứng đáng. Con người ở trong thế giới như thế nào, vai

trò và vị trí của con người đối với thế giới ra sao? Phật giáo là trường phái triết học tiến bộ, tính triết lý sâu sắc của triết học Phật giáo đã có ảnh hưởng lớn trên phạm vi toàn thế giới không chỉ đem lại nguồn an ủi cho vô số người mà còn cung cấp nền tảng học thuyết nhân bản cao thượng và một di sản văn hoá vô cùng tinh tế. Với giáo lý Trung Đạo được thiết lập trên nền tảng vững chắc thông qua “Tứ diệu đế” và “Thập nhị nhân duyên”, Phật giáo đã đưa ra một nhân sinh quan tích cực, với mục đích giúp cho con người tìm sự giải thoát khỏi khổ đau sinh tử cho con người, nên đã chủ trương hướng con người thăng hoa tri thức và đạo đức...

Trong quá trình hội nhập và phát triển của đất nước, đời sống *tinh thần* có vai trò hết sức quan trọng. Theo chủ nghĩa duy vật biện chứng, xét đến cùng thì đời sống vật chất là yếu tố quyết định tới đời sống tinh thần, tuy nhiên đời sống tinh thần cũng có vai trò tác động trở lại đời sống vật chất để cả hai không ngừng phát triển, tạo ra sức mạnh tổng hợp để bảo tồn và phát triển những truyền thống văn hóa dân tộc như đảng ta đã nhận định “xây dựng nền văn hóa tiên tiến đậm đà bản sắc dân tộc”.

Đời sống tinh thần của đồng bào Khmer ở huyện Tri Tôn có nét đặc thù nhất định tạo nên bản sắc riêng:

Một là về tín ngưỡng, tôn giáo, Phật giáo Nam tông giữ vị trí chủ đạo trong đời sống tinh thần của người Khmer. Ngôi chùa Phật giáo Nam tông không chỉ là nơi diễn ra các nghi lễ tôn giáo, mà nó còn là nơi biểu hiện tình cảm của người Khmer. Đây là trung tâm sinh hoạt văn hóa, là môi trường giáo dục cho thanh thiếu niên. Họ sẵn sàng góp công sức của mình để xây dựng ngôi chùa dù cuộc sống khó khăn. “Người Khmer coi chùa trong phum, sóc của mình là không gian thiêng liêng nhất. Chùa là trung tâm sinh hoạt tôn giáo, văn hóa, xã hội; là nơi bảo lưu và lưu truyền văn hóa dân tộc; là bộ mặt của “Phum”, “Sóc” nên được chọn xây ở vị trí tốt nhất” [9, tr. 194].

Hai là sinh hoạt lễ hội, lễ hội có vị trí rất quan trọng trong đời sống tinh thần của người Khmer, do ảnh hưởng của tư tưởng Phật giáo nên lễ hội là dịp để họ cầu kinh, làm lành, lánh dữ. Trong một năm người Khmer có ba lễ tiết quan trọng: Lễ mừng năm mới (*Chôl Chnam Thmay*) vào ba ngày 14, 15, 16 của tháng Chét (giữa tháng 4 dương lịch). Ngoài lễ cúng gia tiên ở các gia đình, có các lễ thức chung của cộng đồng ở chùa theo một trình tự. Lễ cúng tổ tiên (*Xên Đôn-ta*) từ ngày 29 tháng 8 (*Asat*) đến mùng 1 tháng 9 (*Sorap*). Lễ cúng trăng (*Ok om Book*, lễ nuốt cốm dẹp) vào tối ngày rằm tháng 10 (*Phetorobot*) – ngang với rằm tháng 8 của người Việt. Mục đích của lễ này là cầu mùa. Lễ được tổ chức tại sân chùa, sân nhà hoặc một khoảng đất trống để có thể ngắm trăng được thuận lợi. Cũng trong dịp này, người Khmer có tục thả đèn bay (thể hiện tục thờ trăng), thả bè chuối gắn đèn trên sông, đua ghe ngo hay đua thuyền (thể hiện tục cầu nước). Ghe ngo là loại thuyền độc mộc, dài 25 - 30m, rộng 11,4m, mỗi thuyền có 40 - 60 người bơi, một số vùng còn có tục đua bò.

Ba là phong tục tập quán, tổ chức cộng đồng. Phum, Sóc là những tổ chức xã hội cổ truyền, ràng buộc nhau bởi quan hệ huyết thống và láng giềng.

Cuộc sống của người Khmer gắn liền với nghề canh tác lúa nước và nhiều nghề thủ công. Dân tộc Khmer có cả một kho tàng phong phú về truyện cổ và có kiến trúc chùa tháp đặc sắc. Các lễ hội lớn trong năm là dịp để đồng bào Khmer Nam bộ thể hiện những nét sinh hoạt văn hóa đặc sắc của dân tộc mình.

Tiếng nói của dân tộc Khmer thuộc nhóm ngôn ngữ Môn - Khmer. Tuy sống cùng trên một địa bàn với các dân tộc Kinh, Hoa từ rất lâu nhưng hình thái cư trú của người Khmer vẫn giữ được đặc điểm riêng của mình, phổ biến là hình thái cư trú theo cộng đồng người với tên gọi là “phum” và “sóc”. Người Khmer sinh sống bằng nhiều nghề trong đó có đánh cá, dệt, chiếu, đan lát, dệt vải, làm đường thốt nốt và làm

gốm. Trong cuộc sống hàng ngày, người Khmer chế biến rất nhiều loại mắm làm từ tôm tép, cá sặc nhưng nổi tiếng nhất là mắm làm bằng cá lóc, cá sọc, cá trê, tôm tép trộn với thính và muối. Sống trong môi trường chằng chịt kênh, rạch, ghe, thuyền của người Khmer có rất nhiều loại. Đặc biệt nhất là chiếc ghe Ngo (Tuộc mua) dài 30m, làm bằng một cây gỗ sao, có từ 30-40 tay chèo, mũi và hai bên thành thuyền có vẽ hình ó biển, voi, sư tử, sóng nước. Ghe Ngo chỉ sử dụng trong dịp lễ cúng trăng Ok-ang Bok (tháng 10 âm lịch).

Nam nữ Khmer trước đây đều mặc xà rồng bằng lụa tơ tằm do họ tự dệt. Những người đứng tuổi thường mặc quần áo bà ba màu đen, nam giới khá giả đôi khi mặc quần áo bà ba màu trắng với chiếc khăn rằn luôn quấn trên đầu hoặc vắt qua vai. Lễ đón năm mới của người Khmer cũng có những khác biệt với các dân tộc khác, ông Châu Ôn, Viện Phật học Phật giáo Nam tông Khmer Nam bộ, cho biết: Đón giao thừa của người Khmer khác đón giao thừa của người Việt hay người Hoa. Đón giao thừa của người Khmer được tính theo thời gian mặt trời đi. Người Khmer Nam Bộ hầu hết đều theo tín ngưỡng Phật giáo, hệ phái Nam Tông. Di sản đặc sắc nhất của văn hoá Khmer cũng chính là nghệ thuật và kiến trúc chùa tháp. Người Khmer lớn lên được tu dưỡng trong tinh thần Phật pháp, học giáo lý Phật và học văn hoá tại chùa trước khi bước vào cuộc sống tự lập của người trưởng thành.

Với đồng bào Khmer Nam Bộ, thông qua Chỉ thị 68-CT/TW ngày 18/4/1991 của Ban Bí thư Trung ương Đảng đã nói rõ: “Tôn trọng, bảo vệ và phát huy di sản văn hóa của dân tộc Khmer kết hợp với nội dung văn hóa mới. Ở chùa có những điều kiện, xây dựng chùa thành những trung tâm văn hóa thông tin, hướng dẫn thực hiện nếp sống mới cho đồng bào Khmer ở phum sóc... nghiên cứu đưa một số ngôi chùa Khmer có ý nghĩa tiêu biểu về lịch sử - văn hóa vào danh mục xếp hạng của nhà nước.”

Đạo Phật đóng vai trò quan trọng trong đời sống tinh thần của người Khmer. Bởi vậy, ngôi chùa lâu nay đã trở thành nơi sinh hoạt cộng đồng, tổ chức các lễ hội, lưu giữ bản sắc văn hóa, nơi thờ phụng hài cốt của ông bà quá cố...

Trong mỗi ngôi chùa, thường có nhiều ngôi tháp và đó chính là nơi mà các gia đình xây dựng để gửi tro cốt của người quá cố trong dòng họ mình. Sinh hoạt văn hóa tín ngưỡng của đồng bào tập trung ở các chùa. Việc sinh hoạt văn hóa tín ngưỡng không chỉ bó hẹp trong việc hành lễ, giảng đạo, mà còn có các hoạt động phong phú lành mạnh. Ngoài việc đến chùa bái Phật, thỉnh pháp, hành lễ, dâng cơm đến chư đại đức tăng thì những hoạt động văn hóa - nghệ thuật cùng với các trò chơi dân gian vừa mang tính chất tôn giáo vừa mang tính thể tục đã trở thành những buổi sinh hoạt, lễ hội không thể thiếu trong đời sống tinh thần của người Khmer. Ngoài việc đến chùa bái Phật, thỉnh pháp, hành lễ..., người Khmer còn đến chùa để tham gia các hoạt động văn hóa - nghệ thuật. Người Khmer còn có tục thờ thần, như: thổ thần, Lễ dâng y của người Khmer, thần nước... Đặc biệt, tín ngưỡng thờ Neak-ta (một vị thần bảo hộ phum sóc, gia đình) mang đậm nét văn hóa truyền thống của đồng bào Khmer.

Phật giáo khi du nhập vào Việt Nam được tiếp nhận dễ dàng, tự nhiên vì tư tưởng có nhiều điểm tương đồng với phong tục, tập quán, truyền thống của dân tộc ta. Đạo đức xã hội coi trọng chữ tâm, coi đây là gốc để tạo nên sức mạnh, động lực cho sự phát triển xã hội. Tư tưởng Phật giáo đã góp phần củng cố đạo đức xã hội, tôn vinh những giá trị văn hóa dân tộc, khơi dậy tinh thần đoàn kết, tương thân tương ái, lá lành đùm lá rách, góp phần tạo nên nhân cách con người. Tư tưởng Phật giáo phù hợp với truyền thống nhân đạo, thương người như thể thương thân của đạo lý người Việt. Tinh thần này còn được biểu hiện cao độ ở trong đối xử với tù nhân ở các cuộc chiến tranh nhân dân, khi đã quy hàng thì luôn nhận được sự đối xử khoan hồng của nhân

dân ta; những kẻ lầm đường, lạc lối khi đã hối lỗi cũng luôn nhận được sự tha thứ của dân tộc.

Suốt chiều dài tồn tại phát triển của mình, Phật giáo đã trải qua không ít thăng trầm, xét về giáo lý và lịch sử phát triển của nó, có thể nói Phật giáo là một tôn giáo giàu tình thương, yêu chuộng hoà bình. Với lý tưởng nhân văn, từ, bi, hỷ, xả bác ái... ít có tham vọng về quyền lực và danh vọng, nên Phật giáo dễ gần bó với quần chúng, gần gũi với những quan điểm nhân đạo nói chung, nhân đạo cộng sản nói riêng. Mặt khác, Phật giáo còn thể hiện thái độ tích cực trong cuộc đấu tranh cho sự giải phóng, bình đẳng của con người và sự tự giáo hoá quần chúng. Mặc dù vậy, trong triết học Phật giáo vẫn chứa đựng những mặt tiêu cực cần phải khắc phục.

3. NHÂN SINH QUAN PHẬT GIÁO TRONG ĐỜI SỐNG TINH THẦN CỦA NGƯỜI KHMER Ở HUYỆN TRI TÔN, AN GIANG

Nhân sinh quan Phật giáo đi vào cuộc sống của người Khmer nói chung và cộng đồng người Khmer ở huyện Tri Tôn nói riêng, suy cho cùng đã trở thành triết lý sống của người Khmer. Có thể nói nhân sinh quan Phật giáo đã ảnh hưởng đến tất cả các khía cạnh trong đời sống tinh thần của người Khmer như tín ngưỡng, phong tục tập quán, lễ hội...

Nhân sinh quan Phật giáo thể hiện trong tín ngưỡng, ngoài những tín ngưỡng dân gian thì Phật giáo Nam tông giữ vị trí chủ đạo trong đời sống tinh thần của người Khmer. Người Khmer hiện nay chủ yếu là trồng lúa nước, về tín ngưỡng tôn giáo của người Khmer hiện nay chủ yếu là Phật giáo tiểu thừa hay còn gọi là Phật giáo Nam tông, ngoài ra người Khmer vẫn còn tin vào các lực lượng siêu nhiên thần bí khác mà họ chưa nhận thức được.

Một là nghi lễ trong nông nghiệp, cộng đồng người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long nói chung và người Khmer ở Tri Tôn nói riêng sống chủ yếu bằng nghề trồng

lúa nước nên có rất nhiều nghi lễ nông nghiệp, có lẽ, trong thời kỳ trồng lúa nước, người Khmer cho rằng họ luôn luôn sống gần với thần linh “cha trời” – “mẹ đất”,... là những thần đầy quyền năng có thể ban cho họ được mùa hoặc mất mùa, gắn chặt với cuộc sống của họ. Ngày 15 tháng 10 âm lịch hằng năm, người Khmer tổ chức lễ Ok Om Bok hay còn gọi là lễ cúng trăng. Đây là ngày cuối cùng của một chu kỳ Mặt trăng xoay quanh Trái đất và cũng là thời điểm hết thời vụ của năm. Theo quan niệm của người Khmer, cúng trăng là để tạ ơn thần Mặt trăng suốt một năm đã bảo vệ mùa màng, đem lại mưa thuận gió hòa, giúp mùa màng bội thu, đồng thời giúp cho nông dân trúng mùa tới.

Theo truyền thuyết, tiền kiếp của Phật Thích Ca là một con thỏ, sống quần quanh bên bờ sông Hằng. Một hôm, thần Sakah xuống trần giả làm người ăn xin để thử lòng thỏ. Không có gì làm phước, thỏ đốt lên đồng lửa, nhảy vào và mời người ăn xin dùng thịt mình. Lửa bỗng bùng tắt ngấm và người ăn xin biến mất, rồi thần Sakah hiện ra khen ngợi lòng hy sinh cao đẹp của thỏ và vẽ hình thỏ lên Mặt trăng. Từ đó trở đi, người ta thường nhìn thấy hình con thỏ ngọc trên cung trăng vào tết Hạ nguyên (ngày 15/10 Âm lịch). Vì vậy, lễ cúng trăng là để tưởng nhớ đến tiền kiếp của Đức Phật Thích Ca.

Lễ cúng Ok Om Bok trong đêm rằm tháng 10 âm lịch, thường diễn ra tại sân chùa, sân nhà, hoặc một khu đất trống nào đó để mọi người dễ dàng quan sát Mặt trăng. Trước khi trăng lên, người ta đào lỗ cắm hai thanh tre cách nhau khoảng ba mét và gác ngang một thanh tre khác như một cái cổng thật đẹp và đặt dưới cổng một cái bàn. Trên bàn có bày biện các thức cúng như cốm dẹp, khoai lang, khoai môn, dưa tươi, chuối, bánh kẹo... Trong mâm cúng luôn có một ấm trà, sau mỗi lần rót trà vào ly, người ta lại một lần khấn vái để nhớ ơn Đức Phật. Tóm lại lễ cúng trăng Ok Om Bok gắn liền thành một lễ tục tôn giáo, dân gian truyền thống từ bao đời nay ở các

chùa, phum sóc dân tộc Khmer Nam Bộ. Riêng vùng Tri Tôn - Bảy Núi, lễ này được chính quyền, sư sãi trong chùa đứng ra tổ chức thành một lễ hội truyền thống lớn, thu hút hàng trăm lượt người đến tham dự, xem, học hỏi và cùng vui với lễ tục nhằm tỏ lòng trân trọng các Phật tử, con sóc trong địa phương đã sản xuất ra của cải vật chất cho xã hội. Đặc biệt là nếp mới - đặc sản của đồng bào dân tộc Khmer. Theo đó là cùng với việc tổ chức nghi thức lễ thức tôn giáo, nhằm tưởng nhớ đến vị Chánh đẳng Chánh giác kiếp trước đã hóa thành con thỏ “Bồ tát”, giáo dục cho Phật tử sống vì đạo pháp, vì nhân sinh nhân loại.

Đến mùa khô, mọi công việc đều hoàn thành, người Khmer tính hết chu kỳ một năm và họ ăn tết năm mới, tết chịu tuổi vào giữa tháng 4 dương lịch, gọi là Chol Chnam Thmay. Trong 3 ngày Tết cổ truyền Chol Chnam Thmay, người dân Khmer đều tập trung vào chùa lễ Phật, cầu kinh chúc phúc, cúng dường chư tăng và vui chơi bên bạn bè, người thân. Không chỉ riêng ngày Tết cổ truyền, đối với đồng bào Khmer theo Phật giáo Nam Tông, ngôi chùa là nơi sinh hoạt văn hóa cộng đồng, lưu giữ bản sắc dân tộc, vừa là chỗ dựa tinh thần trong sinh hoạt ở các phum, sóc. Chol Chnam Thmay là lễ hội lớn nhất trong năm của đồng bào Khmer. Thời gian cụ thể bắt đầu ngày Tết không cố định, mỗi năm đều thay đổi và mang một ý nghĩa khác nhau. Việc chọn thời gian, ngày Tết Chol Chnam Thmay căn cứ vào Đại lịch của người Khmer. Mừng Tết cổ truyền còn là ngày sum họp gia đình, con cháu Phật tử trong các phum, sóc đi làm ăn xa đều tụ họp về. Trước hết là viếng chùa, lễ Phật, cầu kinh chúc phúc và mong làm ăn phát đạt, mọi người được vạn sự tốt lành. Sau đó, người lớn gặp gỡ, thăm hỏi công việc làm ăn sau một năm. Do vậy, Tết cổ truyền Chol Chnam Thmay còn có ý nghĩa đặc biệt, thể hiện tính cộng đồng rất cao của đồng bào dân tộc Khmer. Vào ngày Tết cổ truyền của đồng bào Khmer, 37 chùa ở Tri Tôn tổ chức nhiều hoạt động văn hóa-văn nghệ, thể dục-thể thao... đáp

ứng nhu cầu vui chơi, giải trí cho đồng bào Khmer đón mừng năm mới theo tinh thần “vui tươi, lành mạnh, tiết kiệm”.

Ngoài ba lễ hội gắn với hoạt động nông nghiệp hằng năm, người Khmer ở Tri Tôn An Giang còn tổ chức thêm một số lễ hội tín ngưỡng dân gian khác như: lễ cúng Niết Tà, cúng Arăk, cúng tổ,...

Hai là, vai trò của ngôi chùa trong đời sống tinh thần của người Khmer

Đối với người Khmer ở An Giang nói chung và Tri Tôn nói riêng thì Ngôi chùa không chỉ là tín ngưỡng tâm linh mà còn là một trung tâm văn hóa của tộc người này. Nơi đây gắn với các sinh hoạt văn hóa và lễ thức đậm tính dân gian, đồng thời ngôi chùa còn là trường học truyền thống dạy về kiến thức, đạo làm người, nghề thủ công. Chùa như một bảo tàng về Phật giáo và nghệ thuật của phum, sóc, là nơi để người Khmer nương tựa tâm hồn khi sống và gửi tro tàn khi chết.

Mỗi khu vực dân cư (trước đây là phum, sóc, nay là xóm ấp) của người Khmer đều có một ngôi chùa. Có thể nói ngôi chùa của người Khmer có vai trò vô cùng quan trọng, nó được xem như một bảo tàng hoàn hảo cả về giá trị vật chất lẫn tinh thần, cả về lịch sử lẫn nghệ thuật, là niềm tự hào của cộng đồng người Khmer. Có thể nói, chùa là một trong những thành tố góp phần làm nên những giá trị văn hóa đặc trưng, riêng biệt của cư dân Khmer Nam Bộ nói chung và người Khmer ở Tri Tôn – An Giang nói riêng. Chính vì vậy, khi nói đến tộc người Khmer không thể không nói tới ngôi chùa và những giá trị vật chất và tinh thần mà nó mang lại. Bởi lẽ, đây là một hình tượng mang tính cộng đồng, làm nên các giá trị văn hóa riêng biệt và đặc thù luôn được khắc sâu vào tâm thức của mỗi người Khmer.

Chùa Khmer thường bao gồm nhiều khu vực kiến trúc như: chánh điện (*Pres vihe*), nhà hội (*sala*), nhà hỏa táng, tháp cốt (Chet đây), cổng chùa,... trong đó có ba khu vực chùa nào cũng có là chánh điện, nhà hội, tháp cốt. “Mỗi ngôi chùa Khmer là một công trình kiến trúc đặc sắc, là sự tập hợp những tinh túy, toàn vẹn của những

giá trị văn hóa tạo hình, những yếu tố kết chặt hòa quyện vào nhau tạo thành một thể thống nhất có giá trị cao về mặt thẩm mỹ” [2 tr. 107].

Kiến trúc chính yếu và nổi bật nhất của chùa người Khmer là chính điện (*Vihia*). Chính điện thường có hình chữ nhật, bố trí theo chiều dọc kiến trúc hai bên sườn mở cửa sổ, cửa chính hướng về phía Đông, với quan niệm Phật ở phía Tây, nhìn về hướng Đông để ban phước. Chùa Khmer bố trí kiến trúc nhìn ra bốn hướng vũ trụ theo quan niệm Ấn Độ giáo, bốn hướng Đông, Tây, Nam, Bắc đều có cửa ra vào. Kết cấu chánh điện là hỗn hợp vật liệu gỗ và gạch ngói.

Chính điện thường được dựng xây trên nền cao, bốn phía hành lang rộng. Chánh điện được kết cấu với bộ máy ba lớp, thường lợp ngói màu đỏ, vàng và lục nhạt. Các góc đầu đao giống như đuôi rồng (rắn) vút lên nhọn hoắt thể hiện khát vọng của cư dân Khmer. Phía sau hoặc hai bên chánh điện có một vài nhà “Sala” (trai đường) thường được xây dựng dưới dạng nhà sàn của người Khmer dành để chứa kinh Phật; là nơi các sư sãi sinh hoạt, học tập. “Sala” còn là nơi tiếp khách đến thăm chùa, nơi tín đồ trong sóc đến cúng bái, hội họp vui chơi. Có thể nói “Sala” thể hiện rõ khía cạnh xã hội, sự hòa nhập vào cuộc sống của tôn giáo người Khmer.

Sala thường được xây dựng dưới dạng nhà sàn của người Khmer dành để chứa kinh Phật; là nơi các sư sãi sinh hoạt, học tập. “Sala” còn là nơi tiếp khách đến thăm chùa, nơi tín đồ trong sóc đến cúng bái, hội họp vui chơi. Có thể nói “Sala” thể hiện rõ khía cạnh xã hội, sự hòa nhập vào cuộc sống của tôn giáo người Khmer.

Trong chính điện, bàn thờ Phật đặt quay về hướng đông. Trên bệ thờ được bày một loại tượng duy nhất là tượng Phật Thích Ca. Pho tượng lớn ở chính giữa, nhiều pho tượng nhỏ xung quanh do Phật tử dâng cúng. Bên cạnh đó, các bức tường trong chính điện được trang trí bằng những bức tranh nói về sự tích Đức Phật, người Khmer không phối màu mà chủ yếu dùng các màu

nguyên không pha theo sáu màu trong lá cờ Phật, tượng trưng một màu là một kiếp của Đức Phật.

Trong khuôn viên chùa còn có tháp đựng cốt, xây theo dạng khối bát giác, nhiều tầng; càng lên cao càng nhỏ dần. Trên đỉnh chóp chạm trở đầu thần bốn mặt “Mahaprum”. Sau khi hỏa táng, đồng bào Khmer đem gửi cốt vào các tháp này. Điều đó chứng tỏ người Khmer cũng coi trọng hiếu nghĩa đối với tổ tiên cũng giống như người Việt, người Hoa.

Hằng năm, có nhiều lễ hội định kỳ được diễn ra trong khuôn viên chùa, như: lễ dâng áo cà sa (*Kathan Na Tean*), được tổ chức từ ngày 16 tháng 9 đến ngày 15 tháng 10 (âm lịch); lễ đặt com vắt (*Phua Chum Bon*) diễn ra trong vòng nửa cuối tháng 8, hay Lễ Phật đản (*Bon Visaka Bochesa*), được tổ chức vào rằm tháng 5 (âm lịch) - Đây là lễ lớn trong đạo Phật, đã trở thành phong tục, ăn tượng ăn sâu vào tâm trí mỗi người dân Khmer. Ngoài các lễ hội tôn giáo định kỳ, còn có các lễ hội tôn giáo không định kỳ nhưng vẫn tổ chức tại chùa, như: lễ kết giới chính điện, lễ an vị tượng Phật... Bên cạnh đó còn có các lễ hội dân gian vừa gắn liền với lễ nghi nông nghiệp vừa gắn với Phật giáo, được người Khmer tôn sùng, cũng diễn ra tại khuôn viên chùa, đó là lễ Chol Chnam Thmay - Lễ Mừng năm mới, lễ Đôlta...

Tất cả hoạt động lễ hội tôn giáo kể trên đều diễn ra tại không gian thiêng của ngôi chùa, điều đó càng cho thấy rõ chùa của người Khmer đóng vai trò vô cùng quan trọng được xem là trung tâm tôn giáo, một trong những yếu tố làm nên đặc trưng văn hóa của cộng đồng người Khmer.

Ngôi chùa của người Khmer không chỉ là tín ngưỡng tâm linh mà còn là trường học giáo dục đạo đức, đạo làm người, do điều kiện xã hội hợp cùng quan niệm tâm linh tôn giáo, người Khmer cho rằng, ngôi chùa là nơi tập trung các giá trị cao đẹp của cuộc sống, của Phật pháp, gắn liền với việc giáo huấn nghiêm túc, không gian giáo dục thanh khiết. Vì lẽ đó, ngôi chùa đã trở thành “ngôi trường” quan trọng đầu tiên đảm trách

chức năng giáo dục. Nhà chùa là trung tâm vận động tổ chức việc đào tạo, truyền thụ những kiến thức và hiểu biết về văn hóa - nghệ thuật của tộc người cũng như việc bảo tồn và lưu giữ chữ viết Khmer. Cũng nhờ vai trò của nhà chùa mà chữ viết của người Khmer vẫn thông dụng trong cuộc sống thường nhật và trong sáng tạo nghệ thuật. Chùa đối với người Khmer là trường học, là môi trường giáo dục rất tích cực. Ngôi chùa là trường học và các vị sư chính là nhà giáo. Các nhà sư theo Phật giáo Nam tông đều nhận thức được vị trí đặc biệt của mình với việc giáo dục con người, đề cao trách nhiệm chăm lo việc giáo dục học trò ở chùa.

Ba là tục đi tu của người Khmer, cộng đồng người Khmer chịu ảnh hưởng mạnh về tín ngưỡng dân gian cùng với tín ngưỡng Bà la môn giáo và Phật giáo. Trong đó, văn hóa Phật giáo đã chi phối hầu hết hoạt động sống của người Khmer. Họ tin rằng, theo lời Phật dạy, không có việc báo hiếu nào bằng việc đi tu để đền đáp công ơn sinh thành dưỡng dục. Việc tu tập như thế sẽ có một năng lực không nhỏ tác động đến người tập tu, giúp họ giữ gìn giới luật một cách trang nghiêm thanh tịnh, chí ít là giữ được thập giới. Bên cạnh đó, nhờ các vị thầy tế độ hướng dẫn, họ được rèn luyện, trau dồi về đạo đức nên sẽ được chuyển hóa những tập khí từ dữ sang lành. Tất cả công đức của thiện nghiệp đó họ đều hồi hướng đến ông bà, cha mẹ. Ảnh hưởng của nhân sinh quan Phật đối với dòng đời của họ thấm sâu trên nhiều phương diện. Xuất phát từ niềm tin, tín ngưỡng tâm linh nên hình ảnh ngôi Chùa, Phật, Sư sai trong tâm thức dân tộc rất quan trọng.

Từ buổi bình minh, khi Phật giáo Nam tông ăn sâu, lan tỏa vào cộng đồng thì tập tục “*con trai vào Chùa tu*” của người Khmer Nam Bộ cũng đã ra đời từ đó. Tập tục thể hiện tín ngưỡng, truyền thống văn hóa sâu sắc - đi tu nhằm thụ hưởng những huyền vi Phật pháp để tu nhân thành người hoàn thiện trong mối quan hệ giữa con người với tự nhiên và xã hội.

Ngày nay, tục đi tu vẫn còn phổ biến trong người Khmer Nam bộ nói chung và cộng đồng người Khmer ở Tri Tôn - An Giang nói riêng. Bởi vì tu không phải để thành Phật mà để thành người, chuẩn bị cho cuộc sống tốt đẹp ở ngày mai, là một cơ hội tốt để cho họ được học chữ nghĩa, đạo lý và rèn luyện đức hạnh, trong quan niệm của người Khmer, tục đi tu chỉ dành cho nam giới, nên hầu hết nam giới trong cuộc đời của họ đều phải qua ngưỡng cửa nhà chùa, nếu người con trai nào không qua giai đoạn tu trong chùa thì bị xã hội và gia đình cho là bất hiếu và lớn lên rất khó lấy vợ. Bởi vì người con gái Khmer đến tuổi lấy chồng, thường chọn những chàng trai đã qua tu học trong chùa, đã hoàn tục. Theo họ, đó là người đã hoàn thành nghĩa vụ và học được cách làm người, nhất là biết chữ nghĩa, được mọi người trọng vọng. Vì vậy, đi tu không còn là tập tục nữa mà có thể là một nghĩa vụ tự nguyện của nam giới.

“Thông thường, trẻ em trai Khmer đến tuổi 12 là có thể gửi vào chùa tu. Có gia đình và nhà chùa cho các em đi tu sớm hơn. Nếu tính tới tuổi 18, đôi mươi thì các em cũng có thời gian ở chùa gần được 10 năm”[4, tr. 89].

Thực tế ở huyện Tri Tôn cho thấy, trẻ em Khmer đã sớm làm quen với nhà chùa. Ngay từ bé, các em đã được cha mẹ cho đi theo tham dự các nghi lễ Phật giáo, nghe các buổi giảng kinh của các sư tại các ngôi chùa. Sân chùa là nơi các em vui chơi, trường chùa là nơi các em học tập chữ Khmer, học tập đạo làm người.

Lễ đi tu thường được tổ chức vào ngày đầu tết Chol Chnam Thmay. Vào ngày này, gia đình nào muốn đưa con vào chùa tu (vài tháng trước đó, người con trai này phải vào chùa học thuộc vài bài kinh cơ bản) sẽ tổ chức một lễ gọi là Bank-Bom-Buôn để người đi tu từ già họ hàng, bạn bè và được mọi người cầu chúc sức khỏe. Khi vào lễ, anh ta cạo đầu, thay quần bằng chiếc xà rồng, thay áo bằng một khăn vải trắng đắp lên vai từ trái sang phải gọi là

Pênexo, chứng tỏ rằng anh ta từ bỏ thế tục. Lúc đó người ta gọi anh là Nec (rồng).

Để vào lễ, buổi tối họ mời sư sãi đến tụng kinh, cúng tam bảo và thọ giới theo Phật. Sáng hôm sau, khi cơm nước xong, họ đưa anh con trai lên chùa, có bạn bè thân quyến mang lễ vật cùng đi theo. Đến chùa, họ đi vòng quanh chánh điện ba vòng rồi mới vào trong làm lễ. Ở đây có một nhà sư ngồi gọi là Uppachhe giảng dạy, hỏi và đọc các điều của luật tu hành cho các nec nghe. Sau đó nec mới cầm áo cà sa đi vào hàng giữa sư sãi và đọc lời xin tu. Khi vị thượng tọa chấp thuận thì nec mới đi thay xà rồng và khăn trắng bằng áo cà sa. Tiếp theo là lễ thọ giới 10 điều của Phật giáo: 1. Không sát sinh; 2. Không trộm cắp; 3. Không tà dâm; 4. Không nói láo; 5. Không uống rượu; 6. Không ăn ngoài bữa; 7. Không xem múa hát; 8. Không dùng đồ trang sức; 9. Không chiếm ghế cao và giường êm; 10. Không đụng đến vàng bạc. Cuối cùng các nhà sư cùng Phật tử tụng kinh cầu phước cho người mới tu hành và chúng sinh để chấm dứt buổi lễ.

Trong điều kiện kinh tế - xã hội hiện nay, trong cộng đồng người Khmer một số gia đình có điều kiện, khá giả thì họ cho con em mình tiếp xúc với nhà trường xã hội ngay từ nhỏ, thông qua môi trường giáo dục hiện đại không quen khung cảnh nhà chùa nên không muốn tham gia tục đi tu. Bên cạnh đó một phần do điều kiện kinh tế nhà chùa nên nhiều em hoàn tục sớm để tìm kiếm cơ hội cho bản thân mình giảm bớt gánh nặng cho nhà chùa.

Tóm lại, tuy cuộc sống của cộng đồng người Khmer còn nhiều khó khăn nhưng ý thức về giáo dục tri thức, cái đẹp, cái thẩm mỹ của người Khmer đã sớm hình thành. Do điều kiện xã hội hợp cùng quan niệm tâm linh tôn giáo, họ nhận ra rằng, ngôi chùa là nơi tựu trung giá trị cao đẹp của cuộc sống, của Phật pháp, gắn liền với việc giáo huấn nghiêm túc, không gian giáo dục thanh khiết... Vì lẽ đó nên ngôi chùa sớm trở thành “ngôi trường” quan trọng đầu tiên đảm trách chức năng giáo dục trí (ở một

giới hạn nào đó của nền giáo dục cổ điển – Phật học) - chân - thiện - mỹ cho nam thanh niên Khmer. Vấn đề chọn chùa là hoàn toàn phù hợp giữa quan niệm tôn giáo và quan niệm giáo dục. Sớm nhận thức được điều này, chúng tôi rằng người Khmer Nam Bộ đã quan tâm vấn đề giáo dục từ rất sớm – một hình thức giáo dục tuy sơ khai nhưng có nhiều giá trị: giáo dục giáo lý tôn giáo gắn liền với giáo dục trí tuệ, đạo đức, thẩm mỹ, giáo dục kỹ năng sống.

Dù là tập tục quy định “*con trai lớn lên phải vào chùa tu*”, nhưng không phải vì thế mà môi trường giáo dục nơi chùa lỏng lẻo, “*vào, ra*” tùy tiện, người đến tuổi muốn vào tu phải trải qua một vài thử thách nhằm rèn luyện tính kiên nhẫn, chịu đựng gian khổ mới được chấp nhận. Người đi tu phải thực hiện nghiêm giới luật, nội quy nơi chùa, giáo lý Phật pháp, đặc biệt, phải luôn nghe theo lời dạy bảo của “*thầy*” - Trụ trì và các Sư sãi, Chư tăng. Qua đó thấy rằng, phương pháp giáo dục ở chùa luôn phù hợp với một nhu cầu nhất định của cộng đồng - xã hội là nhằm đào tạo con người có đầy đủ nhân cách đạo đức, con người biết tuân thủ những quy định, sống vì con người, con người hài hoà với những mối quan hệ đa dạng, không tồn tại cái riêng mang sắc thái cá nhân tự phát, ích kỷ. Sở dĩ thực hiện được điều đó, vì hoàn cảnh sống, môi trường sống, học tập trong chùa đã làm cho những người đi “*tu – học*” cảm thụ được vấn đề “*cái đẹp, cái chân lý*” của Phật pháp và từ người trực tiếp giáo dục - sự gương mẫu, khiến họ tiến bước xa hơn là tự giáo dục ở chính bản thân mình - nét đẹp tương quan với giáo dục hiện đại quá trình giáo dục và tự giáo dục.

4. NHÂN SINH QUAN PHẬT GIÁO THỂ HIỆN TRONG PHONG TỤC TẬP QUÁN

Trong cộng đồng người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long, có lẽ nổi các thành viên, ngoài nghĩa vụ công dân, họ có mối quan hệ với nhau bằng những quy định của phong tục tập quán. Phong tục tập quán là một bộ phận quan trọng của nền

văn hóa dân tộc. Phong tục tập quán chính là những thói quen văn hóa của con người được hình thành trong sự phát triển của một dân tộc, tập thể hay cộng đồng người trong cùng khu vực cư trú. Đây là một khái niệm khá rộng và có rất nhiều định nghĩa khác nhau về thuật ngữ này.

Trong luận văn này, phong tục tập quán được giới thiệu ngắn gọn qua các khía cạnh sau: theo từ điển thì, phong là gió, là nền nếp đã lan truyền rộng rãi, tục là thói quen lâu dài, phong tục là những thói quen, hành động có tính lịch sử và được cộng đồng của một tộc người chấp nhận và thực hành. Tập quán là những tập tục, thói quen được lặp đi lặp lại nhiều lần trong một cộng đồng xã hội nhất định, được cộng đồng chấp nhận và điều chỉnh cho phù hợp với tính cách, đạo đức... của họ.

Đối với cộng đồng người Khmer, phong tục, tập quán không những là bản sắc văn hóa mà nó có những thứ đã trở thành luật tục, có sức mạnh hơn cả đạo luật. Câu tục ngữ của người Việt xưa: “*Phép vua thua lệ làng*” nói lên phần nào ý nghĩa quan trọng của phong tục tập quán, cũng như “*nước*” có “*luật*” thì “*làng*” cũng có “*lệ*” vậy.

Phong tục, tập quán của người Khmer rất phong phú và đa dạng, tuy nhiên trong luận văn này chỉ đề cập tới những đặc trưng cơ bản nhất. Phật giáo Nam tông Khmer tồn tại lâu bền với người Khmer là do sự hòa hợp chặt chẽ giữa nhân sinh quan Phật giáo với phong tục tập quán của cộng đồng người Khmer. Đó là sự pha trộn của các hình thức tín ngưỡng nhưng tư tưởng đạo đức nhân sinh Phật giáo Nam tông Khmer vẫn là dòng chủ lưu chi phối mạnh mẽ nhất trong đời sống văn hóa tinh thần của người dân nơi đây. Hệ thống các phong tục tập quán này liên quan đến các nghi lễ vòng đời của con người cũng như chu kỳ lao động sản xuất của họ. Cộng đồng người Khmer ở Tri Tôn có một số phong tục tập quán điển hình sau:

Về nhà ở, cách đây vài thế kỷ cho đến những năm 70 của thế kỷ trước (XX), người Khmer cũng như nhiều dân tộc ở Đông

Nam Á cư trú chủ yếu trong các nhà sàn. Nhà sàn chính để phù hợp “với điều kiện môi sinh, địa lý vùng nhiệt đới và có thể tận dụng nguồn vật liệu kiến trúc như gỗ, tre có sẵn vốn rất phong phú - theo thói quen của những con người sống ở xứ có rừng” [2, tr. 36].

Do yếu tố địa lý nên vùng Tây Nam Bộ xưa là vùng ngập nước. Những nơi người Khmer cư trú là những “giồng đất”, “giồng cát”, và chủ yếu họ cất nhà sàn để ở. Do quá trình cộng cư lâu dài và giao tiếp văn hóa với người Việt, người Hoa, cũng như để thích ứng với điều kiện kinh tế - xã hội và điều kiện địa lý môi sinh tại chỗ, nên hầu hết nhà sàn cổ truyền của người Khmer đã được thay thế dần dần bằng nhà nền đất. Ngày nay, ở đồng bằng sông Cửu Long, nhà sàn cổ truyền của người Khmer chỉ còn tồn tại rất hiếm hoi trong vài ngôi chùa Khmer cổ kính. Tại một số vùng dọc biên giới Việt Nam - Campuchia như Tri Tôn, Châu Đốc (tỉnh An Giang), nhà sàn Khmer vẫn còn tồn tại, nhưng không chiếm ưu thế so với nhà nền đất [9, tr. 109]. Hiện vẫn còn một số gia đình Khmer dựng nhà theo cách xưa của dân tộc nhưng ít dần đi. Căn cứ vào kỹ thuật cấu trúc và vật liệu xây dựng, nhà ở của người Khmer có thể phân ra hai loại:

Mái nhà lá, vách lá, nền, đất: loại nhà này gồm hai dạng: cỡ nhỏ và cỡ lớn, tùy thuộc vào qui mô, kích thước của nó, phản ánh sự khác biệt về vị trí xã hội của chủ nhân. Nhà gạch, nhà đúc: loại nhà này thường được xây dựng dưới dạng vách gạch hay vách ván, mái lợp tôn hay ngói, nền nhà tráng xi măng hay gạch men. Đây thường là nhà của lớp trung, phú nông hoặc những gia đình Khmer khá giả ở thị xã, thị trấn.

Cần nhấn mạnh một điều khi ta nhận xét về tính đơn giản của ngôi nhà đồng bào Khmer: Từ thế giới quan Phật giáo tiểu thừa, quan niệm tín ngưỡng,... tất cả tâm nguyện của họ đều dành cho việc xây cất ngôi chùa khang trang giữa phum sóc chứ không phải cho ngôi nhà của mình. Được

đóng góp xây dựng chùa, mỗi người Khmer cho đó là “khoản được bảo đảm hạnh phúc cho cuộc sống hiện tại và cho cuộc đời ở thế giới vĩnh hằng mai sau”. Bởi thế họ không tiếc công, tiếc của để xây dựng chùa dù đời sống vật chất có lúc túng thiếu, phải ở trong ngôi nhà lá đơn sơ tạm bợ, nhưng người Khmer vẫn tự nguyện đóng góp để xây dựng ngôi chùa của mình thật khang trang, lộng lẫy.

Trong xây dựng nhà ở và bài trí trong nhà ở của người Khmer hiện nay đã không còn giữ nguyên truyền thống như trước. Hầu hết nhà ở của những hộ gia đình khá giả đều được xây dựng bằng vật liệu mới như xi măng, cốt thép. Tuy nhiên đối với một số hộ gia đình nghèo vẫn còn sử dụng các chất liệu tại chỗ để làm nhà, song trong xây dựng cũng như bài trí vẫn có nhiều thay đổi cho phù hợp với cuộc sống hiện đại và do giao lưu, hòa nhập với cộng đồng.

Trang phục của người Khmer, đối với người Khmer, trang phục không chỉ để mặc mà còn phải thể hiện được về mỹ thuật, tín ngưỡng và tâm linh. Trang phục cổ truyền có cá tính ở lối mặc váy và phong cách trang phục cũng chịu ảnh hưởng sâu sắc của Phật giáo. Người Khmer rất khéo tay trong việc kỹ nghệ. Người Khmer có những kiểu quần áo trang trí nhiều họa tiết đẹp, màu sắc lộng lẫy. Ngày nay nếu đến đồng bằng sông Cửu Long, nhìn vào quần áo thì sẽ không phân biệt được người Khmer hay người Việt do họ mặc giống nhau. Chỉ trong dịp lễ hội dân tộc, những phụ nữ trung niên mới mặc áo dài dân tộc gọi là áo “Tầm Vông”, kiểu áo vạt dài, may bít bùng không có xẻ nách, khoét cổ tròn. Nữ thanh niên mặc váy “Sâm pốt”, áo ngắn, tay cụt rộng hoặc choàng có màu sắc, hoa văn rực rỡ. “Riêng ở huyện Tri Tôn và Tịnh Biên (tỉnh An Giang) còn nhiều người Khmer mặc “Sa rông” vắt mồi phía sau lưng gọi là “Sâm pốt”, áo trên ngắn, tay cụt nhưng rộng, cổ đứng, cúc tròn làm bằng đồng thau hoặc đá quý thậm chí bằng vàng tùy theo mức độ giàu nghèo”.

Ngày nay, xã hội phát triển, đời sống

con người được nâng lên. Từ nhu cầu mặc ấm đã được nâng lên thành mặc đẹp. Trong quá trình hội nhập, phát triển đã xuất hiện nhiều loại trang phục mới,... Dù vậy, chiếc khăn rằn và chiếc áo bà ba không hề mất đi bởi đó là biểu tượng đặc trưng không chỉ của người Khmer mà của cả người dân vùng Tây Nam Bộ nhất là phụ nữ. Và nó cũng là một biểu tượng của bản sắc văn hóa cần lưu giữ.

Tục cắt tóc trả ơn mẹ (Pithi kat sâk bang kâk chmâp)

Hài nhi sau khi sinh được bảy ngày thì cha mẹ tổ chức một buổi lễ gọi là “Lễ cắt tóc trả ơn mẹ”, để cắt tóc hay cạo đầu cho đứa trẻ và đặt tên, cột tay. Đây là một phong tục của người Khmer. Khi muốn cầu chúc điều tốt lành cho ai, họ thường lấy chỉ màu cột vào cổ tay người đó rồi mới chúc những điều tốt lành. Lễ cắt tóc trả ơn mẹ được tổ chức để cầu chúc cho đứa trẻ được mau lớn, mạnh khỏe và sống lâu, thành đạt, đồng thời cũng là để người mẹ xin bà mẹ tha thứ cho và trả ơn bà mẹ đã giúp đỡ trong những ngày sinh đẻ. Lễ này thường kéo dài trong một buổi là kết thúc hoặc cả ngày.

Phong tục giáp tuổi (Pithi kâk chúp)

Khi đứa con trai được đúng 12 tuổi tức là đúng một con giáp, gia đình người Khmer tổ chức một buổi lễ gọi là “lễ giáp tuổi” để cúng trả ơn thần thánh đã giúp họ nuôi con được một giáp; đồng thời cúng để xua đuổi ma quỷ không cho đến gần đứa trẻ để cho nó được mạnh khỏe.

Phong tục cưới hỏi (Pithi Apea Pipea)

Hôn nhân thường do cha mẹ xếp đặt, có sự thỏa thuận của con cái, không bị cha mẹ hay quy định của xã hội ép buộc. Về quan hệ huyết thống chỉ trừ anh em ruột là không được lấy nhau cùng với những người trong họ hàng (đây chính là ảnh hưởng quan niệm của cộng đồng người Kinh và cộng đồng người Hoa). Cưới xin phải trải qua ba bước: làm mối, dạm hỏi và đám cưới được tổ chức bên nhà gái.

Gia đình nào có con trai, con gái đến tuổi trưởng thành mà yêu nhau hay do

người mai mối và được cha mẹ đồng ý thì họ tổ chức lễ cưới gọi là *Apea Pipea*.

Mùa cưới của người Khmer ở Tri Tôn bắt đầu từ tháng 1 đến tháng 3 âm lịch, khi mùa màng đã thu hoạch xong. Nhiều gia đình trong cộng đồng người Khmer sinh sống ở các tỉnh khu vực đồng bằng sông Cửu Long đều tổ chức nghi lễ đám cưới cho con theo các nghi thức truyền thống.

Do người Khmer theo chế độ mẫu hệ, nên lễ cưới được tổ chức ở nhà gái. Từ sáng sớm, nhà trai dưới sự hướng dẫn của ông chủ lễ (*Achar*) mang lễ vật sang nhà gái. Ngoài những lễ vật thông thường nhà trai còn mang theo nữ trang và khăn quàng để tặng cô dâu trong ngày cưới. Khi đoàn nhà trai sắp đến, nhà gái rào cổng lại bằng nhánh gai tượng trưng cho sự trong trắng của cô dâu. Đến cổng rào, người đại diện bên nhà trai cầm thanh guom gỗ múa 3 vòng để báo chú rể đã đến. Bên nhà gái đánh cồng báo hiệu cho nhà trai vào. Cô dâu cùng hai phù dâu trong trang phục dân tộc lộng lẫy cầm vòng hoa ra tiếp đón chú rể. Hai bên trao vòng hoa cưới và cùng bước vào nhà. Dân nhạc nổi lên và mọi người cùng chúc mừng cô dâu, chú rể.

Lễ cưới của người Khmer ở Tri Tôn - An Giang luôn được thực hiện đúng theo nghi lễ truyền thống của dân tộc. Theo đó, sự có mặt của các nhà sư trong chùa luôn đóng vai trò quan trọng trong ngày cưới của nam, nữ người Khmer, bởi người Khmer cho rằng, sự hiện diện và việc tụng kinh của họ sẽ đem lại “*hạnh phúc, may mắn cho gia đình hòa thuận, của cải nhiều*”. Đây cũng chính là sự thừa hưởng công đức của Đức Phật - theo quan niệm của cộng đồng người Khmer.

Phong tục dâng áo cà sa (Kathin nat tean)

Lễ dâng bông, dâng y cà sa của đồng bào Khmer Nam bộ được tổ chức hàng năm trong vòng 1 tháng sau ngày mãn hạ (trước lễ hội Ok-om-bok). Lễ này còn có tên gọi là lễ Kathina - lễ hội nhằm cầu cho mưa thuận gió hòa, cầu cho phum sóc yên vui hạnh phúc. Từ ngày 16 tháng 9 đến 15 tháng 10 âm lịch, Phật tử Khmer chọn một

ngày trong số hai mươi chín ngày đó để tổ chức lễ Kathin nat tean cho các nhà sư trong chùa. Đây là một phong tục của Phật giáo, do Đức Phật lập ra vì có một vài môn đệ của ngài, sau ngày xuất hạ, đi khất thực trên con đường lầy lội, áo cà sa bị lấm bùn nên Ngài cho họ nhận quần áo sạch do tín đồ mang lại dâng cúng.

Những ngày này, đồng bào Khmer tổ chức lễ dâng bông và dâng y cà sa. Lễ dâng bông, dâng y cà sa của đồng bào Khmer thường diễn ra 2 ngày. Ngày đầu tiên diễn ra tại chùa, các sư sãi đọc kinh cầu nguyện để phum sóc an lành, cầu phúc cho mọi người gặp nhiều may mắn. Ngày thứ hai, đồng bào Phật tử trong phum sóc tổ chức một đám rước quanh phum sóc và xung quanh chánh điện như minh chứng cho lòng thành của họ trước khi làm lễ dâng bông và dâng áo cà sa lên sư sãi.

Kathin nat tean phải làm theo đúng giáo lý của nhà Phật và trong mỗi xã thường chỉ có một chùa là đối tượng được tổ chức làm lễ Kathin trong một năm mà thôi. Sang năm tới sẽ đến chùa khác và các chùa đã làm lễ thì không được tổ chức cùng ngày mục đích là để ông *Lục* và các tín đồ được tham dự nhiều chùa khác nhau. Hiện nay, ở An Giang chưa có quy định về ngày lễ Kathin vào ngày nào, việc tổ chức chủ yếu là do các chùa tự quyết định.

Vào ngày Kathin nat tean, dân chúng trong phạm vi ảnh hưởng của chùa, tùy theo điều kiện vật chất và sự thân quen, mà chung góp điều kiện vật chất với nhau lại thành từng nhóm của gia đình làm chủ. Gia đình chủ trì cũng phải thay đổi từng năm và phải là nhà có vật chất khá đầy đủ để đứng ra sắm lễ đãi com, tiếp khách, còn các nhà khác tùy khả năng mà chung góp ít nhiều, không bắt buộc. Ngoài áo cà sa là lễ vật phải có, tín đồ còn dâng bình bát, bánh trái, hoa quả, đồ dùng trong chùa... Do vậy, người Khmer cũng thường gọi là lễ Kathin nat tean là lễ *dâng bông* vậy.

Kathin nat tean là một trong những lễ lớn của nhà chùa ở An Giang thu hút rất đông người, chẳng những đồng bào Phật

tử mà còn cả những khách khứa đến vui chơi. Ban đêm có các đoàn hát biểu diễn phục vụ cho bà con trong phum, sóc, các hàng quán bán đủ món ăn, nước uống để phục vụ đồng bào đi chùa. Có chùa còn cử cả người nấu ăn để đãi khách về dự lễ và các văn công nghệ sĩ đến chùa giúp vui cùng quần chúng.

Cộng đồng người Khmer ở huyện Tri Tôn chiếm gần 40% dân số toàn tỉnh, đây cũng là huyện có đồng bào dân tộc Khmer đông nhất của tỉnh với trên 37 ngôi chùa. Trong vài năm trở lại đây, lễ dâng bông và dâng y cà sa của đồng bào Khmer được tổ chức chín chu và lớn hơn do đời sống kinh tế của bà con ngày càng khá. Đó là nhờ sự quan tâm của các cấp chính quyền, đoàn thể đã chú trọng bảo tồn và khôi phục lại các loại hình nghệ thuật phục vụ truyền thống của đồng bào.

Phong tục chúc thọ

Khi ông bà, cha mẹ hay thầy dạy học đến tuổi già, con cháu trong gia đình hay học trò hiếu thảo thường rủ anh em, bạn bè học chung tổ chức lễ chúc thọ cho ông bà, cha mẹ hay thầy. Mục đích lễ này là để cầu phước cho những người on của mình được sống lâu, tránh được bệnh hoạn, tai nạn,... đồng thời cũng để trả ơn cho các vị này lúc đang sống; vì người Khmer có câu khuyên nhau rằng “làm phước cho kịp trắng sáng, đừng để tới khi ông ấy bệnh chết mới rủ anh em đi chùa làm phước dâng com, đưa quả phúc.” Lễ này được tổ chức một đêm và một ngày.

Bon sập (Đám ma)

Người Khmer có tập quán hỏa táng người chết. Khi trong nhà có người chết họ đem xác đi thiêu (đốt, hỏa táng) là chính, trừ một số ít trường hợp thổ táng. Đối với những gia đình có hoàn cảnh khó khăn thì thường làm lễ hỏa táng, còn những gia đình có đời sống kinh tế khá giả hơn thì thường thực hiện thổ táng luôn hoặc thổ táng một thời gian rồi sau đó đem hài cốt hỏa táng. Điều đáng nói là cách thức chôn cất hoặc hỏa táng của người Khmer hiện nay vẫn còn gây ô nhiễm cho môi trường

sống. Về hình thức hỏa táng, người Khmer thực hiện ngay tại các chùa, hầu hết các chùa lại không có lò thiêu đúng quy cách, hợp tiêu chuẩn mà chỉ là những lò thiêu lộ thiên và đốt bằng củi, nên khi đốt xác khói bốc lên lan tỏa ra khuôn viên chùa và các khu vực dân cư xung quanh gây ảnh hưởng không tốt đến sức khỏe của người dân. Đối với hình thức thổ táng, sau khi làm các nghi thức, quan tài được chôn cất tại các khuôn viên trong chùa. Theo tập tục, quan tài được đưa xuống huyệt đã đào sẵn sau đó tiến hành lấp đất lại.

Tóm lại, do ảnh hưởng của nhân sinh quan Phật giáo nên cộng đồng người Khmer quan niệm về cuộc đời được xếp thành hệ thống bao gồm lý tưởng, lễ sống, lối sống. Ở người Khmer, nhân sinh quan của họ mang màu sắc tôn giáo rõ nét, đặc biệt là ảnh hưởng của Phật giáo Tiểu thừa (*Theravada*).

Do ảnh hưởng Phật giáo, người Khmer xem cuộc sống ở cõi trần này như là cõi tạm. Thân xác này cũng là tạm bợ, bởi nó được hình thành từ tứ đại, chắc chắn là sẽ đến lúc phải tiêu hủy. Do đó, phần đông người Khmer có thái độ bình tĩnh đối với cái chết, sẵn sàng chờ đón cái chết, bởi ngay từ bé họ đã thấm nhuần triết lý Phật giáo, xem chết là điều không thể tránh khỏi. Chính vì thế, người Khmer ít than khóc hay tỏ ra quá đau buồn, họ quan niệm rằng than khóc, thương tiếc đối với người quá vãng là vô ích, bởi vì người đã chết thì không thể nghe và biết sự thương tiếc ấy. Mà lúc đó, chỉ nên đọc kinh để người chết được về với Phật. Việc đọc kinh cho người chết ngoài ý nghĩa là để cho linh hồn sớm được siêu thoát còn giúp cho người đang sống suy nghĩ để làm điều thiện nhiều hơn.

Tuy nhiên, người Khmer đối với cái chết của người thân cũng bị giằng kéo giữa hai thái cực: vui sướng và đau buồn. Vui là bởi vì họ tin rằng người thân của họ sẽ được về Niết bàn, được đầu thai kiếp sau an nhàn nên họ chuẩn bị chu đáo cho việc ra đi của người thân thông qua các nghi lễ cầu siêu, lễ giã cốt... Có thể nói, các lễ thức

mà người Khmer thực hiện cho thân nhân đã quá vãng của họ là nhằm để rửa sạch tội lỗi và tích thêm phước đức cho người thân đồng thời cầu mong tích đức cho bản thân mình và con cháu sau này.

Phong tục làm lễ dâng phước (Bonda)

Khi người chết được bảy ngày hay chín ngày thì gia đình làm lễ Bonda nhằm dâng phước lành cho người đã mất. Nếu trẻ con thì làm lễ này sau bảy ngày, còn người lớn sau chín ngày. Lễ dâng phước được làm theo nghi thức Phật giáo. Buổi tối, họ làm lễ bái tam bảo, thọ ngũ giới, mời ông lục tụng kinh và thuyết pháp. Sáng hôm sau, họ dâng cơm cho sư sãi, mời ông lục tiếp tục tụng kinh cầu siêu và cầu nguyện xong là kết thúc buổi lễ.

Phong tục làm giỗ (Bon khuop 100 thngai, khuop chnam)

Sau khi thân nhân trong gia đình họ hàng chết được 100 ngày hoặc một năm, thì con cháu tổ chức đám giỗ để nhớ ơn và tạo phước lành cho linh hồn người đã chết.

Đám giỗ 100 ngày không khác gì đám giỗ hàng năm, đều được tổ chức theo nghi thức Phật giáo. Vào buổi tối, họ mời ông lục đến tụng kinh, sáng hôm sau dâng cơm cho ông lục, rồi lại tiếp tục đọc kinh và chấm dứt buổi lễ.

Theo phong tục của người Khmer ở An Giang, ngày giỗ chạp hàng năm của ông bà không tổ chức linh đình, bởi vì họ quan niệm rằng mối tương quan giữa người sống và người chết không gắn bó mật thiết nên chỉ đọc kinh cầu phước cho linh hồn thân nhân quá vãng là chính. Lễ giỗ này là do ảnh hưởng của người Việt và người Hoa, riêng người Khmer Nam Bộ nói chung và người Khmer An Giang nói riêng đã có một lễ tổ chức thống nhất trong 3 ngày trong năm để cầu siêu tạo phước cho linh hồn người chết.

Những phong tục tập quán trên đây đã cho thấy tầm ảnh hưởng sâu rộng của Phật giáo trong đời sống của người Khmer. Giáo lý Phật giáo Nam tông đã hòa nhập vào cuộc sống của người Khmer An Giang, lâu dần trở thành một thứ đạo lý, ý thức xã

hội, một triết lý sống gắn liền với cuộc sống của mọi thành viên. Mỗi người Khmer khi mở mắt chào đời vô hình chung đã là tín đồ của Phật giáo trong khuôn khổ gia đình, phum và sóc. Lớn lên được cha mẹ, các bậc cao niên, tập thể phum, sóc, sư sãi ở chùa giáo dục theo tinh thần đạo lý nhà Phật. Đến tuổi trưởng thành hầu như người con trai Khmer nào cũng phải vào chùa tu trong một vài năm (thường là từ hai đến ba năm) mới được cộng đồng chấp nhận, mới có đủ điều kiện tham gia các hoạt động xã hội, xây dựng gia đình. Người Khmer ở An Giang coi việc tu hành không chỉ là bổn phận của người con đối với gia đình và với giáo lý nhà Phật mà còn là một điều vinh dự, vinh dự được vào ngôi nhà của Phật để nhận “những hạt giống tốt lành”, “những phúc duyên thật tốt” và sau đó trở lại thế tục trở thành một người đầy đủ phẩm hạnh và nhân cách. Mỗi ngôi chùa Khmer không chỉ là nơi tu hành, thờ phụng, mà còn là trường dạy chữ, dạy nghệ thuật, dạy người, là trung tâm giáo dục của cộng đồng trong phum, sóc. Chùa còn là địa điểm gặp gỡ, sinh hoạt, vui chơi của quần chúng vào các kỳ lễ hội. Chùa là mái nhà chung của mọi gia đình trong cộng đồng phum, sóc.

5. LỜI KẾT

Đối với người Khmer ở An Giang, giáo lý của Đức Phật là chỗ dựa tinh thần vững chắc nhất, là điều thiêng liêng nhất trong niềm tin của mỗi người. Sư sãi đều là những người *đắp y mang bát*, thay Đức Phật để hoàng hóa độ sinh, vì vậy rất được mọi người kính trọng và tôn quý. Bất kỳ người Khmer nào nếu được các sư nhận đồ cúng dường đều thấy vui mừng như được ban phúc lớn. Tất cả các tu sĩ đều do dân chúng trong phạm vi của chùa cúng dường nuôi nấng, chăm lo. Vốn là một sắc dân sùng đạo Phật, người Khmer ở An Giang cho rằng đem của cải cúng vào chùa, dâng cho các sư sãi một thì sẽ được hưởng phước gấp mười, nên khi có tiền, họ thường trích một số lớn để cúng dường và nuôi các vị sư. Người Khmer An Giang quan niệm

không sợ nghèo đói, chỉ sợ khi chết không được hỏa thiêu để đem tro vào chùa ở cạnh Đức Phật, nên họ không lo bản thân mình trong hiện tại, mà chỉ lo có tiền để góp xây chùa cho thật khang trang, nguy nga và làm các đám phước, đám lễ để nguyện cho kiếp sau được lên Niết bàn. Hạnh phúc đối với mỗi người Khmer ở An Giang hầu như đã được khẳng định ở cõi Phật, mà trong kiếp sống hiện tại tự mỗi người phải tu luyện giải thoát mình để vươn tới hạnh phúc dưới sự hướng dẫn của nhà chùa.

Phật giáo Nam tông với tinh thần tôn trọng những giáo lý của Phật giáo nguyên thủy, luôn muốn hướng con người đến những điều tốt đẹp, điều thiện. Tuy nhiên, bên cạnh những giá trị nó mang lại trong đời sống con người, Phật giáo Nam tông vẫn còn những hạn chế nhất định, có thể trực tiếp hoặc gián tiếp ảnh hưởng tiêu cực đến đời sống của cộng đồng người Khmer. Điều này đòi hỏi các cấp, các ngành cần có những giải pháp phù hợp để phát huy các giá trị và khắc phục những ảnh hưởng tiêu cực của tôn giáo này trong đời sống cộng đồng người Khmer ở Nam bộ nói chung và ở An Giang nói riêng.

Tài liệu tham khảo

- Nguyễn Thúy Anh, Hà Hữu Liên (2014), “Tác động của các yếu tố truyền thống, phong tục, tập quán của đồng bào Khmer, Phật giáo Nam tông Khmer tới sự phát triển nông nghiệp và xây dựng nông thôn mới”, Tạp chí *Giáo dục Lý luận*, số 221.
- Nguyễn Mạnh Cường (2002), *Vài nét về người Khmer Nam Bộ*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
- Doãn Chính (1999), *Lịch sử triết học Ấn Độ cổ đại*, Nxb. Thanh niên.
- Phạm Thị Phương Hạnh (2013), *Văn hóa Khmer Nam Bộ - Nét đẹp trong bản sắc văn hóa Việt Nam*, Nxb. Chính trị Quốc gia.
- Huỳnh Sang (2014), “Dấu ấn Phật giáo trong lễ hội Ok-Om-Bok và Som-Pá Praw-Khe của người Khmer Nam Bộ”,

Khoa học và công nghệ (Đại học Trà Vinh).

Nguyễn Thị Kiều Tiên (2013), “Yếu tố Phật giáo trong tục ngữ Khmer Nam Bộ”, *Khoa học Xã hội và Nhân văn*, số 09.

Nguyễn Nghị Thanh (2013), *Phật giáo Nam tông Khmer An Giang – Những vấn đề đặt ra*, Học viện Khoa học xã hội.

Trịnh Văn Thành (2016), *Văn hóa tín ngưỡng trong đời sống tinh thần của đồng bào Khmer An Giang hiện nay*, Luận văn Thạc sĩ Triết học, Trường Đại học Sư phạm Hà Nội.

Viện Văn hóa (1988), *Tìm hiểu vốn văn hóa dân tộc Khmer Nam Bộ*, Nxb. Tổng hợp Hậu Giang.



BIỆN MINH CỦA PHẬT GIÁO VỀ CHÍNH NGHĨA CHO CHIẾN TRANH

GT.TS. Damien Keown*

TS. Đỗ Kim Thêm dịch

LỜI NGƯỜI DỊCH

Hiện tình quốc tế và đất nước đang diễn biến dồn dập hơn bao giờ hết. Khi chính quyền các quốc gia và định chế quốc tế tỏ ra không đủ khả năng để ứng phó trước nguy cơ chiến tranh có thể bộc phát, thì một chủ đề đạo đức tôn giáo cần được thảo luận: Phật giáo có biện minh nào cho chính nghĩa trong cuộc chiến tương lai không?

Sau khi nghiên cứu các luận điểm về chiến tranh theo kinh điển Đại thừa và các học giả hiện đại, Damien Keown đã chứng minh là trong lịch sử của nhiều nước Á Đông có nhiều chư Tăng ni trực tiếp tham gia chiến đấu khi đạo pháp và dân tộc lâm nguy, nhưng Phật giáo không có một hệ thống biện minh thuần lý khả dụng.

Quan điểm thống nhất trong kinh điển là: sát sanh vi phạm giới luật đầu tiên và chiến tranh là sai lầm ngay cả khi chiến đấu cho mục tiêu phòng thủ hay tấn công.

Để đề ra một cơ sở biện minh cho Phật giáo, Damien Keown đào sâu ý niệm chính nghĩa trong hai khía cạnh: mục tiêu chiến tranh và cách sử dụng bạo lực. Một mặt, quyền tham chiến có thể biện minh trong trường hợp tự vệ chính đáng (*jus ad bellum*). Mặt khác, hành xử bạo lực trong lúc tham chiến là có thể biện minh khi với một phương cách tiết chế phù hợp (*jus in bello*).

Thực ra, Damien Keown không đề cập đến một luận điểm trong kinh Duy Ma

Cật Sở Thuyết, dù là đối nghịch mà thuyết phục nhất. Văn Thù Bồ Tát hỏi là Bồ Tát làm thế nào để thông đạt Phật đạo. Cư sĩ Duy Ma Cật trả lời là Bồ tát hành phi đạo để thông đạt Phật đạo.

Hành phi đạo là một quá trình không định hướng và không đi theo con đường chính thống. Đó là thuận theo nghịch duyên mà tiến, như người thuyền trưởng tài ba cuôi lên đầu ngọn sóng mà lướt tới. Duy Ma Cật biện minh “phiền não tức Bồ đề” là để nhắc đến chuyện xưa: Bồ Tát giết một người để cứu 500 người, chịu xuống địa ngục, tiếp tục Bồ Tát hạnh để cứu độ nhân sinh. Dù trong nghịch cảnh, Bồ Tát xả thân cho xã hội điều linh, đất nước suy tàn và con người còn nhiều vô minh và ái dục, vì đó là những bà con thân quyến trong nhiều đời nhiều kiếp.

Trong công cuộc đấu tranh sống còn trước hiểm họa diệt vong và vẹn toàn lãnh thổ của dân tộc, đó cũng là chính nghĩa của Việt Nam cần biện minh mà Phật giáo không thể im lặng bất thường như hiện nay.

1. DẪN NHẬP

Thế kỷ vừa qua đã chứng tỏ là một thế kỷ đẫm máu nhất trong lịch sử và thế kỷ hiện nay đang bắt đầu là một thế kỷ của chiến tranh. Các cuộc khủng bố kinh hoàng vào ngày 11 tháng 9 năm 2001 tại

New York mang đến cho thế giới những thiệt hại khủng khiếp do những tên khủng bố gây ra, họ được huấn luyện chu đáo, phối hợp nhịp nhàng và hành động không màng đến sinh mạng. Sau biến cố „9/11“, Stephan Batchelor, một văn sĩ và nhà hoạt động cho Phật giáo đã viết rằng: „Các cuộc tấn công tại New York và Washington đã làm nổ tung các bong bóng đầy tự mãn về Phật giáo của tôi.“ Để cho phù hợp với thực tại mới này, trong những năm gần đây, có nhiều quan tâm đã được đặt ra trước những dị biệt hiển nhiên giữa giáo lý Phật giáo với việc hành trì liên quan đến các vấn đề như khủng bố, bạo lực và chiến tranh.

Các công trình nghiên cứu sử học cận đại, thí dụ như của Jerryson và Jürgensmeyer, cho rằng các Phật tử đã thường tham chiến, họ đã biện minh cho việc này bằng cách sử dụng các lập luận tương tự như người ta thấy trong truyền thống về chính nghĩa cho một cuộc chiến tại phương Tây, mặc dù trong một hình thức là ít theo hệ thống hơn. Thái độ hiếu chiến như vậy tương phản rõ rệt với các giáo lý nổi tiếng hiếu hòa trong kinh điển của Phật giáo, lòng mong muốn hiển hiện của Phật tử khi sử dụng bạo lực vũ trang đã gây ngạc nhiên và khó chịu cho những người quy y tại phương Tây, có lẽ họ quá ngây thơ khi cho rằng kinh Pháp Cú đã mô tả chính xác về thực tế chính trị và lịch sử của Phật giáo tại châu Á.

Đường như đối với chiến tranh, trong Phật giáo có một đường lối lệch lạc và tương phản giữa giới luật và hành trì. Kinh điển dạy rằng giết người là sai trái, tuy nhiên, các cuộc chiến đã xảy ra và được biện minh không hợp lý là do lý do tôn giáo. Schmithausen mô tả lập luận này là một sự phân chia cục bộ trong các giá trị, mà trong các trường hợp cục đoạn hầu như xem là bị tâm thần phân liệt. Đối với Phật giáo, có vẻ như có thách thức trong hai trường hợp hoặc là nhất quán theo phe hiếu hoặc là triển khai một đường lối cho phù hợp với chính nghĩa cho một cuộc chiến theo phương Tây, nó đặt ra hoàn cảnh nhằm

biện minh cho việc tham chiến là hợp pháp (*jus ad bellum*), và nếu đúng như thế, sẽ có những nguyên tắc luật định hướng dẫn trong khi tham chiến (*jus in bello*).

Ngay sau cuộc tấn công vào World Trade Center, Tổng thống Bush nhận định là trận tuyến chống các quân khủng bố khởi diễn và tình trạng an ninh của thế giới tùy thuộc vào việc bắt giữ và trừng phạt các người có trách nhiệm. Tuyên thệ là „công lý sẽ được thực thi“, ông giữ vai trò lãnh đạo liên minh các quốc gia để đầu tiên gọi đạo quân tới Afghanistan chiến đấu chống chế độ Taliban, mà được cho là nơi chứa chấp Osama bin Laden và cũng mở cuộc hành quân „Tự do cho Iraq“ vào tháng 3 năm 2003. Sau đó, vào tháng 12 năm 2009, Tổng thống Obama loan báo các lính Mỹ nổi loạn, họ là thành viên trong khối NATO tại Afghanistan. Trớ trêu thay, việc này xảy ra sau khi Obama nhận giải Nobel về Hòa Bình vào tháng 10 cùng năm. Khi nhận giải, sách lược của Obama đi ngược lại với các người trước đó đã nhận cùng giải này.

Trong đáp từ nhận giải vào năm 1989, Đức Đạt Lai Lạt Ma có trích dẫn lời Thánh Gandhi và nói về tinh thần bất bạo động và từ ái. Trong phần phân tích, Ngài nói chiến tranh gây ra là do vô minh, vị kỷ và có thể loại bỏ do lòng vị tha, thông cảm trong tình huynh đệ và trách nhiệm phổ quát. Đối với Ngài, chủ yếu vấn đề có tính chất tâm lý, nó bắt nguồn từ trong ba vấn đề kinh điển của Phật giáo là gian tham, thù hận và si mê. Do đó, cách chữa trị là tự trau dồi tu tập cho mình.

Mặt khác, đối với Tổng thống Obama, giải pháp này là không thực tiễn. Theo quan điểm của Obama, đó là các thời điểm mà sử dụng quân đội là tất yếu và được biện minh về mặt đạo đức. Tôi nghĩ chúng ta phải mặc định là từ khi Obama và Đức Đạt Lai Lạt Ma đã nhận giải Nobel về Bình, mục tiêu tối hậu của cả hai là bình và mối bất giữa cả hai chưa được thông qua không phải là vấn đề kết thúc bằng hòa bình, nhưng là qua các phương tiện sao cho để đạt được việc này. Nếu thế, ai có lý? Chiến lược khai

hỏa của Tổng thống Obama là đúng đắn? Nếu không, thì chiến lược của Đức Đạt Lai Lạt Ma có đem lại một triển vọng tốt hơn cho thành công không? Những biến cố sau đó như can thiệp của NATO vào Lybia vào tháng 3 năm 2011 và giết Osama bin Laden vào tháng 5 cùng năm gây ra những quan tâm trong công luận và tạo cho Phật tử nhiều suy nghĩ sâu xa hơn.

2. CÁC KHẢO HƯỚNG TƯƠNG PHẢN CỦA PHẬT GIÁO VỀ BẠO LỰC

Tiểu luận này sẽ nghiên cứu về các tương phản biểu hiện giữa các giáo lý hiếu hòa của Phật giáo và việc tin đồ thường sử dụng bạo lực trong nỗ lực tìm hiểu tại sao trong giáo lý, họ tuân theo lời của Đức Đạt Lai Lạt Ma, mà trong hành trì, họ lại thường tuân theo lời của Tổng thống Obama. Trong nỗ lực giải quyết mối tương phản này, khi suy tưởng về chính nghĩa cho chiến tranh, phần cuối chương sẽ phác họa một lý thuyết biện minh khả thi cho Phật giáo bằng cách dựa vào truyền thống của phương Tây. Trong bản chất, bài viết sẽ đề xuất rằng các Phật tử khi họ không triệt để hiếu hòa, họ sẽ chấp nhận phương sách của truyền thống theo phương Tây và ít có cải biên. Trong khi tiến hành như vậy, do các nguồn lực rất hạn chế của các Phật tử, họ vượt qua những biện minh đôi khi không thuyết phục để tham chiến, mà họ quan niệm rằng chiến tranh còn nằm trong phạm vi khả chấp của đạo đức.

Trong các đề tài về chiến tranh và hòa bình, tôi không phải là tác giả đầu tiên nghiên cứu đối chiếu về truyền thống phương Tây và triết lý Phật giáo về chính nghĩa cho chiến tranh¹. Trong hai ấn phẩm vào năm 2001 và 2003, Elizabeth Harris có một đóng góp quan trọng, nhưng cho đến ngày nay, công trình nghiên cứu quan

trọng nhất là một chuyên khảo về ý thức hệ cho một cuộc chiến có chính nghĩa tại Sri Lanka của Tessa Bertholomeusz đã quá cố (2002)². Tôi sẽ tập trung vào công trình này, vì nó đã đặt ra các vấn đề lý thuyết mà tôi muốn đào sâu trong một vài mức độ. Ở đây, tôi phê bình về các cơ sở lý thuyết của Bertholomeusz xác định khi dựa trên khảo hướng của phương Tây đối với khái niệm về một cuộc chiến có chính nghĩa mà bà áp dụng cho Phật giáo. Khảo hướng của bà dựa trên khái niệm của W.D.Ross về “các nhiệm vụ hiển nhiên”, nó lệ thuộc vào khái niệm của Charles Hallisey, tác giả đầu tiên đề xuất công trình của Ross như là một khuôn mẫu khả chấp cho sự hiểu biết về đạo đức Phật giáo. Hallisey tin rằng tác phẩm của Ross sẽ phù hợp với lý thuyết của ông về tính đặc thù đạo đức hoặc theo quan điểm cho là đạo đức Phật giáo không có một lý giải toàn diện nào.

Đầu tiên, tôi giải thích tại sao Hallisey sai lầm trong quan điểm này, tôi sẽ làm rõ ở đâu là Bartholomeusz sai trong khi áp dụng lối suy nghĩ về chính nghĩa trong một cuộc chiến theo Phật giáo, như tôi thấy được. Do đó, chương này có ba phần. Phần đầu khảo sát về nền tảng của Phật giáo đối với chiến tranh, phần hai phê bình về cách giải thích của lý thuyết Phật giáo về chính nghĩa cho chiến tranh do Bartholomeusz đề xướng và phần ba đề ra một cơ sở lý thuyết tương ứng cho biện minh của Phật giáo về chính nghĩa cho chiến tranh.

3. NỀN TẢNG CỦA PHẬT GIÁO ĐỐI VỚI

2. Cám ơn tác giả đã gởi cho tôi một bản sao của các ấn phẩm này mà trong đó có các quan điểm là trong mức độ nào đó hy vọng xây dựng lại quan điểm của Phật giáo mà tôi khai triển bên dưới. Tôi hoàn toàn đồng ý với kết luận rằng: “Theo bằng chứng trong kinh điển và truyền thống, Phật giáo không kết án chiến tranh trong tất cả mọi trường hợp”. Tuy nhiên, tôi không tin điều này bởi vì “trong Phật giáo có chứa yếu tố tùy thuộc vào hoàn cảnh bắt nguồn từ tầm quan trọng mà nó tạo ra cho các kinh nghiệm (Harris, 2003, 105)” hoặc “đạo đức tuyệt đối của bất bạo động do tông phái Nam truyền thúc đẩy có thể bị xem nhẹ”. Tôi không nghĩ là xem nhẹ đạo đức tuyệt đối đó là vấn đề quá mức, khi ngay từ khởi đầu vấn đề được định nghĩa cần trọng hơn. Chính vì lý do này mà tôi tin rằng các tiêu chuẩn của Phật giáo về chính nghĩa cho chiến tranh có thể được xác định một cách không dựa trên kinh nghiệm.

1. Đã có nhiều cuộc thảo luận tuyệt vời về Phật giáo và bạo lực, xem thư mục chú giải trong Buddhist Ethics of Violence của Stephen Jenkins, <http://oxfordbibliographiesonline.com> 3. Về đạo đức hành vi xem, Keown 1992, thuyết hậu quả xem Goodman, 2009, và thuyết đạo đức bốn phạm xem Olson 1992.

CHIẾN TRANH

3.1. Các giáo lý truyền thống về bạo lực

Các giáo lý Phật giáo cổ truyền chống đối mạnh mẽ việc sử dụng bạo lực. Bằng thuật ngữ tâm lý Phật giáo phân tích vấn đề bạo lực này như là một sản phẩm của gian tham, thù ghét và vọng tưởng. Niềm tin sai lạc về bản ngã và mong muốn bảo vệ bản ngã chống lại tha nhân, mà nghĩ rằng tha nhân đang đe dọa và xem đó như là một lý do gây hấn. Phật giáo cho là một lần ranh cách biệt giữa bản ngã và tha nhân dẫn đến việc xây dựng một hình ảnh của bản ngã và thấy tất cả không phải là tôi và thuộc về của tôi (cũng như thấy những người thuộc về quốc gia khác, sắc tộc khác hay tín điều khác) như người xa lạ và đang đe dọa. Khi việc hành trì giáo lý Phật giáo giảm bớt được ý nghĩa mạnh mẽ của bản ngã, thì quan tâm do vị kỷ thay dần bằng cách tôn trọng nhau hơn như trong mối quan hệ họ hàng giữa chúng sinh. Việc này làm tan biến đi lo sợ và thù nghịch mà nó nảy sinh xung khắc và thay đổi xung khắc thành những nguyên nhân chính cho tranh chấp có bạo động. Khi Phật tử bị đe dọa, họ được thúc đẩy tu tập lòng khoan nhẫn, và đã có nhiều chuyện kể về tấm gương khoan nhẫn cũng như việc hành trì nhắm tới việc tu luyện cho tính nhẫn nhục. Giận dữ là một cảm xúc tiêu cực chỉ gây ra các tình huống có tác dụng ngược lại không thể tránh, nó gây ra hậu quả tiêu cực về nghiệp báo. Trong Tương Ưng Bộ Kinh 147, khi được hỏi về cái gì để Đức Phật chấp nhận cho việc sát hại, Ngài trả lời rằng việc cao cả nhất là việc sát hại lòng giận dữ.

Kinh điển Phật giáo cổ truyền có đề cập nhiều đến chiến tranh, các quan điểm trong hầu hết các kinh văn thống nhất là chiến tranh liên hệ đến sát sanh, mà sát sanh là vi phạm giới luật đầu tiên, về mặt đạo đức là một sai lầm ngay cả khi chiến đấu cho phòng thủ hay tấn công. Tương phản rõ rệt với kinh Koran, Đức Phật xác định trong Tương Ưng Bộ Kinh, 308-311, là các lãnh binh khi chết ở chiến trận không lên thiên đàng mà phải sa vào địa ngục đặc biệt,

bởi vì lúc chết tâm trí của họ cũng còn có ý định giết người. Một huyền thoại trong phần giảng luận của kinh Pháp Cú có kể đến việc Sakyan, một người trong tộc họ của Đức Phật, đưa ra một dấu hiệu chống đối khi bị tấn công bởi vua Vidudabha và tự sát, thay vì phạm giới luật sát sinh. Trong Kinh về tiền thân của Đức Phật (Jataka) có kể đến chuyện các hoàng tử và vị vua bị kinh hoàng vì bạo lực, họ bỏ vương quốc để tu tập khổ hạnh hoặc từ bỏ phòng vệ trước một cuộc tấn công. Thực ra, khó lòng mà tìm ra một nguồn kinh điển trước Đại thừa biện minh hay tha thứ cho việc sử dụng bạo lực. Một vài tác giả phát hiện mức độ mơ hồ về chiến tranh trong các nguồn kinh khởi thủy và ghi chú rằng trong các cuộc luận đàm với các vị vua, Đức Phật từng lên án các việc này một cách thẳng thắn. Một điều còn chưa rõ ràng đó là nhờ sự ngoại giao hay quan tâm đến việc sống còn của Tăng đoàn khi chống đối việc trình bày các quan điểm đạo đức của Ngài về việc sử dụng bạo lực.

Tuy nhiên, khi thời gian trôi qua, có nhiều kinh văn Phật giáo chứng tỏ ý muốn hỗ trợ cho việc sử dụng bạo lực. Một thí dụ ngoại lệ cho tông phái hiểu hòa là được biết đến trong Kinh Chân thật (*Sartyaka-parivarta*) thuộc về Đại thừa cổ thời. Có lẽ đánh dấu được là vào khoảng thế kỷ II sau Tây lịch, bản kinh này sử dụng các khái niệm Đại thừa như lòng từ bi và các phương tiện thiện xảo để biện minh cho binh pháp, tra tấn và các hình phạt nặng nề. Nói theo Stephan Jenkins, nguồn bản kinh xác định rằng:

“Tra tấn là một biểu hiện của lòng từ bi. Trừng phạt tử hình có thể được khuyến khích... Bỏ tất hỗ trợ cho các chiến dịch mở rộng tầm ảnh hưởng của Phật giáo, các vị vua nhân danh giáo pháp để dùng bạo lực toàn diện chống lại người theo Kỳ-na giáo và Ấn Độ giáo.”

Trong sách “Chính sự Luận” (*Artasastra*) có đề ra một loại triết lý đề cao chính nghĩa chiến tranh, mà lập luận là binh pháp có thể theo đuổi khi các phương tiện khác thất

bại và các vị vua đầu tiên phải cố gây thân thiện với tất cả, giúp cho họ, rồi dọa nạt trước khi gây chiến. Tuy nhiên, ý tưởng về bạo lực chính trị có thể xem là một khoảng đường dài từ quan điểm hiếu hòa của Đức Phật trong kinh điển Pali, mà Ngài là Đấng không bao giờ minh thị tha thứ cho việc sử dụng bạo lực.

3.2. Chiến tranh trong lịch sử Phật giáo

Từ lý thuyết chuyển sang thực hành, lý tưởng hiếu hòa trong các nguồn kinh điển cổ thời không ngăn cấm Phật tử tham chiến hay mở những cuộc hành quân khi kết hợp các động lực tôn giáo và chính trị. Nền tảng lịch sử của các cuộc dính líu của Phật giáo trong các cuộc chiến tại nhiều quốc gia đã được Peter Harvey khảo sát và được Jerryson và Jürgensmeyer sưu tập chi tiết hơn trong các nghiên cứu khoa học gần đây, như đã đề cập ở trên. Cổ sử của Sri Lanka bị rúng động giữa hai sắc dân Sinhalese và Tamil, và vua Dutthagamani (thế kỷ I trước Tây lịch) được coi như là vị anh hùng quốc gia đánh bại Tướng Elara của Tamil, người đã tấn công vào hải đảo từ Nam Ấn. Chiến thắng của Dutthagamani được vinh danh trong một công trình nổi danh là Đại Biên niên sử (Mahavamsa, thế kỷ V và VI trước Tây lịch) có liên hệ đến việc quân đội cùng đồng hành với chư tăng và thánh tích Phật giáo tô điểm cho ngọn giáo của ông. Các chư tăng cởi bỏ cà-sa và tham gia quân đội để chiến đấu, điều mà Biên niên sử gọi là thánh chiến, đúng ra là một khái niệm gây ngạc nhiên tìm thấy trong Phật giáo.

Trong thời hiện đại, nhiều tông phái Phật giáo có liên hệ chặt chẽ với phong trào dân tộc và quân phiệt Nhật Bản. Các phái Thiên tông và Tịnh độ tông yểm trợ tài chánh cho cuộc chiến chống Trung Hoa vào những năm 1937-1945, và trong thời Đệ nhị Thế chiến, hầu hết các tông phái Phật giáo (ngoại trừ đáng kể là phong trào Soka Gakkai) hỗ trợ cho các nỗ lực chiến tranh của Nhật. Trong tác phẩm Thiên tông lâm chiến, Zen at war (1997), Brian Victoria đã trình bày tầm mức mà các thiền sư nổi danh là những người có thiện cảm

cho chiến tranh, đến độ gây ngạc nhiên và bối rối cho các tín đồ hiếu ở phương Tây của họ. Một công trình nghiên cứu khá chi tiết về cuộc chiến tranh chống Nhật giữa Nhật Bản và Trung Hoa do Xue Yu trình bày, ông cũng là người viết về người tham gia của các Tăng ni Trung Hoa trong cuộc chiến tranh Triều Tiên.

Xindao là một trong các vị tăng này. Trong lời tuyên bố vào năm 1951, Ngài có minh định là quét sạch lũ quỷ dữ đế quốc Mỹ đang phá hoại bình thế giới là phù hợp với giáo lý Phật giáo. Đó không phải là chuyện chê trách, thực ra, cũng còn tạo công đức (Xue Ye, 2005: 145). Các thí dụ loại này có thể tìm thấy trong mỗi vùng của Phật giáo châu Á, từ Trung Hoa, Nhật Bản, Đại Hàn, Mông Cổ, Tây Tạng, Tích Lan và Thái Lan. Thực ra, những vùng này là tất cả các khu vực bao gồm trong nghiên cứu của Jerryson và Jürgensmeyer (2010). Các ấn phẩm này đã minh định là chúng ta không nói về các trường hợp cá biệt của các cuộc đấu tranh của Phật giáo cũng như các cuộc dính líu là có hệ thống và lâu dài của các Phật tử, dù cư sĩ hay tăng đoàn trong các cuộc chiến qua nhiều thế kỷ. Trình bày trong phần dẫn nhập, Jerryson cho là: „Động cơ của ấn phẩm này là có nhiều, nhưng động lực chính là phá vỡ các tưởng tượng trong xã hội khi xem các truyền thống Phật giáo là thuần túy hiếu và kỳ lạ.“ Ông tiếp tục: “Các chương sách này tìm hiểu về điều tối cấm kỵ của Phật giáo với sự chú ý đặc biệt đến sự tương tác của tu viện với binh pháp chiến tranh.”

4. CÁC BIỆN MINH CỦA PHẬT GIÁO CHO CHIẾN TRANH

Các nguồn kinh điển Phật giáo cổ biện minh cho việc sử dụng bạo lực như thế nào? Một bản kinh văn gần gũi nhất của Phật giáo có đưa ra những biện minh nhất quán cho bạo lực khi đề cập đến lòng từ bi. Khi Jenkins ghi nhận rằng: “Xác nhận giá trị dùng bạo lực do lòng từ bi được tìm ra trong khắp các truyền thống Đại thừa và khá thông dụng trong nền đạo đức, đó

không phải là một ngoại lệ bất thường đối với chủ trương theo quy luật hiếu hòa.” Thí dụ như các kinh điển Đại thừa cho rằng các người lính của kẻ thù có thể bị giết do lòng từ bi để cho họ tránh tự gây hại khi tạo thêm nghiệp ác. Tuy nhiên, khái niệm về bạo lực do từ bi gây nhiều vấn đề về mặt đạo đức.

Trước tiên, cần cân trọng trước những cáo buộc liên quan tới việc cho rằng các quy luật đạo đức có thể được xem thường vì những lý do chủ quan. Việc này có thể dễ chuyển sang một lối biện minh cho hành động bất kể loại gì mà người ta mong muốn một cách đơn giản là mình có kinh nghiệm trong một loại cảm tưởng như thế. Tuy nhiên, ngay cả khi các cảm giác này là trung thực, chúng ta cũng cần biện minh đạo đức độc lập cho bất kỳ một hành động nào bắt nguồn từ cảm giác.

Thứ hai, các thí dụ trong kinh văn về việc giết người do lòng từ bi liên quan đến các Bồ Tát đã chứng ngộ, không phải là cái chết bình thường. Việc sát sinh không chỉ là loại bỏ cuộc sống của đại chúng do việc dựa vào lòng từ bi như một biện minh, nhưng nó cũng còn dẫn tới một loại đạo đức của tầng lớp ưu tú, mà một thiểu số cá nhân tự cho mình thuộc về giai cấp được khai ngộ và hành động mà không theo các giới hạn đạo đức thông lệ.

Thứ ba, liệu có những khuôn mẫu đạo đức loại này hay loại khác được tìm thấy trong các bản kinh văn giải thích một cách bóng bẩy hay có ẩn ý không, vấn đề này là không rõ ràng. Thí dụ, khi Phật tử cống hiến thể xác mình làm thực phẩm cho các con thú đói là có thực sự được kỳ vọng không (như chuyện một con thú đói trong Kinh Jatakamala, kể lại sự tích các tiền thân của Phật Thích ca, hay chuyện nhường bước cho trẻ con (như chuyện cổ tích về Hoàng tử Vessantara) hoặc chuyện kể những việc làm như vậy được coi như là một bài tự học hay một nguồn cảm hứng hơn là có tính chất quy luật?

Thứ tư, một vài kinh điển Đại thừa nhấn mạnh lòng từ bi và dứt khoát kết án những

hành vi giết người. Thí dụ như trong Kinh Ưu Bà Tắc Giới (*Sutra on Upasaka Precepts*) trích lời dạy của Đức Phật: Bồ tát Ma-ha-tát có lòng từ bi và không sát sinh vì cuộc sống vô lượng, vì lý do này mà Bồ tát có cuộc sống thọ (Shih, 2004). Thật vậy, có một cái gì đó nghịch lý khi cho là giết người là có thể biện minh, vì đa số các kinh điển cho rằng chính vì lòng từ bi mà phải cưỡng chế việc sát sinh, đó chính là lý do được công nhận trong luật không sát sinh theo các kinh điển Đại thừa. Cũng tương tự như vậy, trong kinh điển Pali, Đức Phật thường được mô tả như là một người đã bỏ qua cây gậy và thanh guom và an trú trong từ bi và nhân hậu với chúng sinh (Kinh Pháp Cú, Dhammapada i, 4).

Thứ năm, chúng ta có thể ngạc nhiên là có bất cứ giới hạn nào trong những gì chúng ta có thể làm được khi nhân danh từ bi. Brian Victoria hỏi khi sử dụng binh pháp hiện đại về loại vũ khí giết người hàng loạt có thể thực sự quan niệm được như là một lối biểu hiện tính minh triết và lòng từ bi không? (Jerreyson và Jürgensmeyer). Tra tấn và diệt chủng có thể biện minh cho lòng từ bi không, hoặc khi một người có khả năng làm chuyện như thế, mà trong thực tế, họ từ bỏ mọi tiêu chuẩn đạo đức và chỉ đơn thuần tự mê hoặc mình cho những động lực như thế? Khi Coates ghi nhận rằng dấu ấn của tinh thần nhân đạo cực đoan này thường là kết hợp giữa tình yêu trừu tượng và căm ghét cụ thể có gây sát thương, nhưng quá buồn.

Thứ sáu, khi chúng ta nghiêm túc xem lòng từ bi là vấn đề biện minh, dường như đó là một chuyện gì đó không quan trọng, bởi vì hầu hết lòng từ bi không là động lực cho chiến tranh, mà mối quan tâm về đất nước trước các vấn đề toàn vẹn dân tộc hay an ninh.

Cuối cùng, khái niệm về giết người do lòng từ bi không đem lại một lý thuyết toàn diện để giải thích là trong trường hợp nào có thể biện minh đạo đức cho việc gây chiến hoặc để điều khiển cuộc chiến. Dựa theo nhận xét đối chiếu, thật là thú vị khi

một lối biện minh đề ra cho Thánh chiến bởi người Công giáo chống lại người Hồi giáo trong Nghị hội tại Lyon vào tháng 5 năm 1274 là lòng từ tâm. Lập luận rằng khi thanh gươm đích thực của Thiên chúa sẽ được hoan nghênh một khi tham chiến, vì chiến tranh là một hành vi nhân ái dành cho những người không phải là tín đồ. Do đó, các lập luận đáng nghi ngờ cho việc biện minh hành vi giết người trong chiến tranh do lòng từ bi không phải là các phương tiện độc nhất dành cho Phật giáo.

Bartholomeusz bàn về chính nghĩa cho chiến tranh theo quan điểm của Phật giáo.

Theo quan điểm của Phật giáo, ngoài lòng từ bi, một đặc điểm chính khác tạo nên lý thuyết về chính nghĩa cho chiến tranh được Tessa Bartholomeusz đề xuất trong công trình nghiên cứu nghiêm túc đáng ca ngợi về cuộc chiến giữa Phật tử và người Tamils tại Sri Lanka. Bartholomeusz trích dẫn các tham chiếu theo các truyện kể về chiến cuộc, thí dụ như Đại Biên niên sử vào thế kỷ V, kết hợp với các suy tưởng của Charles Hallisey về tình trạng đặc thù theo tông phái Nam tông và khái niệm của W.D.Ross về các bốn phạm hiển nhiên, nhằm xây dựng một lý thuyết về một cuộc chiến có chính nghĩa hoặc là chiến tranh vì đạo pháp (*dharma yuddhaya*).

Trong bản chất, lý thuyết này đề cập đến việc chúng ta có những bốn phạm hiển nhiên như bất bạo động, việc này có thể thông qua trong một số trường hợp cực kỳ đặc biệt như do nhu cầu bảo vệ đạo pháp. Lý thuyết biện minh cho chiến tranh vì đạo pháp đi tiên phong trong khái niệm sát nhân do từ bi, vì nó tạo cho chúng ta thấy rõ về một tiêu chuẩn đúng theo *jus ad bellum*, mà cụ thể là bảo vệ đạo pháp. Tuy nhiên, việc này không giải thích được tại sao nó biện minh cho sát sinh để bảo vệ đạo pháp (đặc biệt nhất là vì khi tình trạng đạo pháp suy vi hay suy vong được xem là không thể tránh được) hoặc nó cũng không hướng dẫn trong trường hợp mà bốn phạm hiển nhiên về bất bạo động bị xem nhẹ.

5. LÝ THUYẾT ĐẶC THÙ VỀ ĐẠO ĐỨC

Để giải thích cho bằng chứng tương phản về chiến tranh trong các nguồn kinh điển Phật giáo, Bartholomeusz đề ra một lý thuyết mà đầu tiên là do Charles Hallisey đề xuất. Hallisey tin rằng các lý thuyết đạo đức trong truyền thống Nam tông có thể được xác định là đa dạng và các học giả là những người đã tìm cách lý giải đạo đức Phật giáo bằng cách quy chiếu vào một lý thuyết toàn diện đơn nhất, họ đang đặt vấn đề sai lạc. Ông tin rằng vấn đề “liệu có lý thuyết đạo đức trong Phật giáo Nam tông không” đã bóp méo khái niệm của chúng ta về nền đạo đức Nam tông, bởi vì các bậc hành giả và trí thức dựa nhiều hơn vào một loại lý thuyết đạo đức. Việc khảo cứu về một lý thuyết thống nhất độc đáo là cảm nhận sai lầm. Hallisey tin rằng bởi vì “trong vấn đề khám phá một nền tảng chung cho các lý thuyết đạo đức, chúng ta nhận ra rằng không có câu trả lời nhấn mạnh cho đạo đức tổng quát của Phật giáo, đơn thuần là bởi vì Phật tử biết tận dụng các lý thuyết đạo đức dị biệt và lập luận qua nhiều cách.”

5.1. Siri Sanga Bo

Hallisey đưa ra bằng chứng theo kinh văn chính để hỗ trợ cho lý thuyết tình trạng đặc thù trong chuyện kể về Siri Sanga Bo, một vị vua thời trung cổ của Sri Lanka. Siri Sanga Bo là một Bồ Tát đầu tiên từ khước việc phong vương, vì ông nhận ra rằng các nhiệm vụ vương quyền trong việc duy trì luật pháp và trừng phạt phạm nhân thường liên hệ đến các hành vi tạo nghiệp ác. Sau khi được chư tăng thuyết phục đây là việc không thể tránh được và trái với thông thường, một vị vua đạo hạnh và thông tuệ có thể tạo nên nhiều công đức, ông đồng ý lên ngôi. Hallisey nhận ra một cách đúng đắn rằng lập luận của chư tăng là một biến thái của đạo đức hành vi, bởi vì nó nhấn mạnh đến đặc tính của một tác nhân như là một thành tố đạo đức. Tuy nhiên, một khi Siri Sanga Bo nhậm chức, ông không duy trì luật pháp nghiêm minh và kết quả là vương quốc suy đồi và vua phải thoái vị. Hiển nhiên, tinh thần đạo đức trong

câu chuyện này là nhà vua phải duy trì thế gian với công lý và liêm chính, nhưng Siri Danga Bo đã không thực hiện. Do đó, Hallissey kết luận là „đường như điểm đặc biệt trong cuộc đời của Siri Sanga Bo là từ bỏ các hiểu biết về đạo đức cho phù hợp với các đường lối theo lý thuyết đạo đức hành vi.“

Thí dụ được mô tả trong kinh văn như là “một lập luận đối nghịch” với ý tưởng cho rằng Phật giáo có thể lý giải cho tất cả các điều kiện về lý thuyết đạo đức, thí dụ như lý thuyết về bốn phạm, hậu quả, hay đạo đức hành vi, nhưng có điều không rõ ràng là tại sao lại như thế. Thực ra, tôi cho rằng câu chuyện có thể dẫn đến các cách đọc của cả các điều kiện trong ba lý thuyết đạo đức. Nếu tôi cố diễn dịch lại lý thuyết về bốn phạm, tôi sẽ đề nghị rằng chuyện kể có liên quan đến việc xác định các xung đột trong các bốn phạm, bốn phạm chung của tinh thần bất bạo động đối nghịch với bốn phạm của vua phải thi hành luật pháp. Tình trạng khó xử này thường có tại các vương quyền Phật giáo, những chuyện kể đến những hậu quả bất hạnh theo sau khi các vị vua thất bại trong việc giải quyết đúng đắn cho các vấn đề khó xử một cách đúng đắn. Một người theo thuyết nhân quả có thể lập luận rằng điều mà câu chuyện thực sự muốn nói ra là mọi vấn đề đều có hậu quả, trong trường hợp này, vương quốc sẽ thịnh vượng và kết luận được rút ra là nhà vua phải luôn đem lại phúc lợi cho dân chúng.

Chuyện kể cũng có thể hỗ trợ cho lý thuyết về đạo đức hành vi. Thí dụ như nếu một trong các hành vi của vị vua là thực thi công lý và Siri Sanga Bo không có đức hạnh của công lý, nên đạo đức về đức hạnh dường như đưa ra một lý giải hoàn toàn tốt về lý do tại sao vấn đề nảy sinh trong vương quốc của mình. Thú vị là khi Bartholomeusz trích dẫn cùng một câu chuyện trong việc thảo luận về một cuộc chiến có chính nghĩa tại Sri Lanka và có một kết luận giống như của Hallissey. Khi tham chiếu về Siri Sanga Bo do cựu tổng thống Jayawardene trích dẫn, Bartholomeusz ghi

nhận rằng:

Nói một cách khác, gọi lại chuyện cổ Phật giáo của vị vua Sri Lanka cai trị mà không sử dụng bạo lực... Tổng thống Jayawardene lập luận chống lại nền đạo đức hành vi, trong trường hợp này, chống lại một mô hình của vị vua hành xử trong ý thức về công lý, tuy nhiên, mang cho vương quốc đến tàn lụi (Bartholomeusz, 2000:65).

Tôi nghĩ rằng việc này đưa sự việc ra làm tiền đề, bởi người ta có thể lập luận rằng điều gì làm cho vị vua thất bại trong việc thể hiện đức hạnh của công lý khi trừng phạt người phạm tội và bảo vệ người vô tội. Thay vì thế, nhà vua lại tự để cho mình bị ảnh hưởng quá nhiều bởi các đòi hỏi của không phạm giới sát sanh.

Tất cả chuyện kể về Siri Sanga Bo thực sự cho thấy là các cuộc thảo luận về đạo đức Phật giáo bao gồm nhiều loại quan tâm, kể cả các vấn đề bốn phạm, đức hạnh và hậu quả. Về điểm này, các nhà đề cao thuyết đặc thù dường như muốn ngăn ngừa các cuộc thảo luận sâu xa hơn, họ nói rằng khi trong một câu chuyện có các lối giải thích lý thuyết dị biệt nhau, thì chúng ta không thể nào có được một lý thuyết toàn diện nhất về đạo đức Phật giáo, chúng ta nên tin vào các sự kiện vốn đã biết như là sự thật được bày tỏ trước đó. Nhưng liệu có nên theo một sự kiện mà chúng ta có những cách giải thích khả dĩ về một câu chuyện mà không thể có một lý thuyết toàn diện duy nhất của đạo đức Phật giáo? Tôi không nghĩ như thế và chúng ta có thể lập luận rằng khó chung quyết khi loại nào là thích hợp hơn khi chỉ đơn thuần đọc qua chuyện thuần túy. Tuy nhiên, điều đó không có nghĩa là không còn gì có thể được nói ra và khi đưa ra bằng chứng từ các chuyện kể khác và giáo huấn của Đức Phật rõ ràng hơn, có thể chứng tỏ được rằng quân bình bằng chứng làm nghiêng về một lối giải thích này hơn là lối khác. Điều này cũng có nghĩa là vượt qua mức độ nhỏ bé của kinh điển và các chuyện kể đến một mức độ trừu tượng hơn, nhưng tôi không thấy

có lý do tại sao việc này không thể là chính đáng để làm.

5.2. W.D. Ross và Chủ thuyết đặc thù

Hallisey tin rằng đã nêu lên một cách trung thực các đặc điểm của đạo đức Phật giáo như theo chủ thuyết đặc thù, Hallisey kết hợp đạo đức này với lý thuyết đạo đức do W.D. Ross triển khai. Ross phác họa một danh sách gồm bảy bốn phận hiển nhiên mà ông cho là tổng hợp toàn diện, dù là không tuyệt đối đầy đủ, cho các bốn phận chính yếu của chúng ta. Ông gọi đó là các nhiệm vụ hiển nhiên, vì trong bất kỳ thời điểm nào, xung đột có thể nảy sinh giữa các bốn phận, thí dụ như bốn phận về lòng trung thành có thể tranh chấp với bốn phận đối với công lý. Một thí dụ loại này có thể là một lời hứa với A có thể gây hậu quả đối xử không công bình với B. Một trong những bốn phận như thế tạo nên bốn phận đối với tha nhân (nói theo thuật ngữ của W.D. Ross là một bốn phận hiển nhiên nhường ưu tiên cho bốn phận tuyệt đối). Bởi vì phải nhường ưu tiên là đặc điểm, dường như Hallisey hiểu lý thuyết của Ross như là một thí dụ của chủ thuyết đặc thù và khi hỗ trợ cho chủ trương theo tình huống như ông thấy có trong kinh điển Phật giáo. Thí dụ như khi thảo luận về Kinh Diễm Lành (Mangala Sutta), Hallisey xác định là “ngay trong kinh văn dường như là một danh sách có 38 bốn phận chủ yếu theo ý nghĩa của Ross.” Tuy nhiên, một danh sách mở rộng lan man có nhiều điều thiện này hoàn toàn xa rời với khái niệm tổng hợp về bốn phận đạo đức của Ross, và tôi tin rằng Hallisey sai lầm khi cho rằng Ross là một đồng minh cùng theo đuổi chủ thuyết đặc thù.

Ross không chấp nhận chủ thuyết đặc thù theo các điều kiện mà bất cứ lý thuyết nào hay không một ai có thể áp dụng đúng theo hoàn cảnh. Thay vì thế, ông tin rằng trong mỗi một tình huống cũng có một bốn phận tuyệt đối và đó là bốn phận phải được thực thi. Do đó, như những gì Hallisey gọi là các điểm tranh luận, các tình huống chỉ xuất hiện cho đến điểm mà người ta xác

định được đâu là nghĩa vụ tuyệt đối. Như vậy, chủ thuyết đặc thù của Ross được mở rộng chỉ cho việc xác định bốn phận đích thực - một bốn phận vốn dĩ đã nối kết với một tình hình, nếu chưa xác định được rõ ràng, thì có cách chuyển qua danh sách các bốn phận hiển nhiên để sơ bộ xác định xem là bốn phận nào ưu tiên. Tôi cũng không đồng ý với đề xuất của Hallisey là liệt kê của Ross về các bốn phận hiển nhiên không đề ra một vài nguyên tắc đạo đức quan trọng hơn những nguyên tắc khác. Nó cũng tránh bất kỳ nỗ lực nào để khám phá sự nhất quán trong những điều mà chúng ta coi là vấn đề đạo đức. Sự phân biệt mà Ross tạo ra giữa các bốn phận tự nhiên và tuyệt đối dường như chứng tỏ rằng Ross đề xuất có một vài nguyên tắc đạo đức có thể là quan trọng hơn các nguyên tắc đạo đức khác. Dĩ nhiên, nguyên tắc nào là ưu tiên tùy thuộc vào bản chất của tình hình mà nó thể hiện, nhưng nguyên tắc đạo đức luôn là ưu tiên. Hơn thế nữa, khi cố tránh tìm tính cách nhất quán, lý thuyết đạo đức của Ross đem lại tính nhất quán đáng kể, bởi vì tất cả các tình hình được lượng giá do sự quy chiếu vào trong bảy bốn phận hiển nhiên giống nhau, và các tình huống tương tự sẽ nảy sinh cùng kết quả tương tự là chuyện có thể tiên đoán được. Thực ra, chủ thuyết đặc thù không đem lại cho chúng ta biết điều gì mới. Ít nhất trong cái nhìn sơ khởi, bất cứ người nào nghiên cứu về đạo đức Phật giáo vốn dĩ đã có đều ý thức là các tài liệu mời gọi chúng ta đọc nhiều loại khác nhau. Đạo đức là một đề tài phức tạp. Các tác giả Phật giáo và các nguồn sách cũng có thể lầm lẫn giống như bất cứ người nào khác, khi họ phải đối diện với các nghịch cảnh và mò mẫm trong việc hướng tới sự nhất quán và mạch lạc trong sinh hoạt đạo đức. Trong khi những người theo chủ thuyết đặc thù có lẽ chịu ảnh hưởng của thuyết tương đối và hậu hiện đại, dường như họ hài lòng trong việc dứt bỏ điểm suy luận là không ai có thể đọc thành công hơn người khác, những người khác (thí dụ như tôi) tin rằng khi rà soát lại các bản văn tranh luận

nhau là điều chính đáng và đứng ra phê bình. Bằng cách so sánh tương tự với khoa học tự nhiên, khi có nhiều lý thuyết dị biệt là khả dụng, khi đặt vấn đề là có một người nào tạo nên ý nghĩa toàn diện tốt hơn với các tiêu chuẩn giản đơn, giải thích đầy đủ, phức, mạch lạc trong tổng thể, và liên quan với các thí dụ đối chiếu không, thì dường như đặt vấn đề này là chính đáng. Hiện nay, có nhiều đề nghị thay cho lý thuyết đạo đức Phật giáo đơn thuần³ và tôi nghĩ rằng khác xa với việc đặt các câu hỏi sai, những nghiên cứu này đã nâng cao và cải thiện sự hiểu biết của chúng ta về đạo đức Phật giáo. Những thành công này sẽ được suy xét cùng trong nhiều thứ khác, và họ có thể cắt nghĩa rất hay các dị thường hiển nhiên do những người theo thuyết đặc thù nhận ra. Nếu chúng ta so sánh với các sử thi trong thời cổ Hy Lạp, thí dụ như Iliad và Odyssey, trong số các chuyện huyền thoại và thần tiên, đã đem lại cho chúng ta vô số tài liệu để suy tưởng về đạo đức. Các triết gia Hy Lạp đã rút ra trong số này để tạo nên một lý thuyết tổng quát về cuộc đời tốt đẹp mà họ tin rằng đem lại một kim chỉ nam hướng dẫn toàn diện và mạch lạc về các thái độ đạo đức. Hiện nay, một công việc như vậy cũng đang chờ người tu học về đạo đức Phật giáo.

6. MỘT CUỘC CHIẾN CHO CHÍNH NGHĨA TẠI SRI LANKA

Tôi đã thảo luận các vấn đề của chủ thuyết đặc thù và lý thuyết của W.D. Ross khá nhiều, bởi vì cả hai đem lại một nền tảng lý thuyết trong khẩu hướng của Bertholomeusz về nghiên cứu chính nghĩa cho chiến tranh tại Sri Lanka. Bertholomeusz viết là: “Tôi thấy phần trình bày của Ross về vấn đề các trách nhiệm hiển nhiên và lối diễn đạt của Hallisey là hữu ích.” (Bertholomeusz, 2002: 26). “Nghiên cứu về cuộc chiến có chính nghĩa của Phật giáo tại Sri Lanka cho thấy là cho đến nay khi nhìn

nền đạo đức Phật giáo Nguyên thủy qua chủ thuyết đa nguyên và lắng kính của các trách nhiệm hiển nhiên, thay vì chỉ giả định nguyên tắc đạo đức đơn nhất (thí dụ như chủ trương hiếu hòa), nó cho phép chúng ta theo cách nghiên cứu phức tạp của các tác nhân chính trong các truyện tôn giáo (Bertholomeusz, 2002: 29). Cách nghiên cứu phức tạp này hứa hẹn đem lại sự chấp nhận cơ bản là nền đạo đức Phật giáo là hỗn hợp và liên hệ tới các cách giải thích không thể giải mà các người theo thuyết đặc thù tưởng tượng. Do đó, Phật tử buộc phải vận dụng ngôn ngữ hoa mỹ và phức tạp để biện minh cho chiến tranh, cho dù giả định chấp nhận là chiến tranh tạo nhiều vấn đề về mặt đạo đức (Bertholomeusz, 2002: 109).

Đối với Phật giáo, vấn đề đạo đức mà chiến tranh thể hiện là đủ rõ ràng, nhưng các lý thuyết đặc thù và bốn phạm hiển nhiên không mang lại một lý giải thỏa đáng. Các lý thuyết chỉ đơn thuần tái xác định vấn đề và cho chúng ta biết là đôi khi Phật tử cảm thấy là chiến tranh có thể biện minh và đôi khi cũng không, việc này đặt chúng ta trong một tình trạng lưỡng nan về đạo đức. Một cách gần gũi nhất cho vấn đề giải thích lý thuyết là tất cả tùy thuộc vào bối cảnh, như khi Bartholomeusz viết là: “Các Phật tử đóng khung các khuôn khổ thảo luận của họ theo khuôn mẫu của chủ thuyết đạo đức đặc thù mà họ có thể kết án hoặc tha thứ cho chiến tranh, việc này tùy thuộc vào bối cảnh.”

Nhưng những bối cảnh nào đã dẫn Phật tử đến trường hợp kết án và trường hợp tha thứ? Đối với vấn đề sinh tử này, không có câu trả lời thuyết phục. Một người nào đó có thể lựa lọc bất cứ các đặc điểm nào trong bối cảnh mà họ thích và cho rằng các đặc điểm này là quyết định? Nếu như thế, thì chủ thuyết đặc thù sẽ xin chịu thua khi tuyên bố rằng biện giải cho chiến tranh là chuyên đoán. Có khi lý thuyết về bốn phạm hiển nhiên được sử dụng để đưa ra lời giải thích cho quan điểm của người cung cấp thông tin. Khi các cao tăng tường thuật

3. Virtues ethics (Keown 1992), Consequentialis (Goldman 2009), Deonto-loggy (Olsen 1993).

quan điểm là chiến tranh có thể được biện minh với lý do vì tương lai đất nước và đạo pháp bị đe dọa. Bartholomeusz giải thích là lập luận các bốn phạm hiển nhiên cho các Phật tử tương phản với các nghĩa vụ tối hậu. Nhưng một lần nữa, điều gì tạo nên một nghĩa vụ tối hậu?

Tôi nghĩ rằng một người nào đó như Đức Phật có thể nói rằng nghĩa vụ tối hậu không phải là chuyện tước đoạt sinh mạng, như chống đối việc bảo vệ đạo pháp, nhưng làm thế nào về những bất hòa giữa các nguyên tắc giải quyết và ai sẽ quyết định mà các bốn phạm hiển nhiên có thể loại trừ và tối điểm nào? Hiển nhiên, một vài loại cân nhắc có thể xảy ra và cái gì được cân nhắc trong quân bình và làm thế nào mà mỗi thành tố cho sự biện minh được cân nhắc. Thực ra, cân nhắc khách quan theo cách mà mọi người hình dung là chuyện bất khả thi, đâu là các giải pháp tương ứng cho việc giáo pháp suy vong dùng để cân nhắc cho việc sinh mạng tử vong? Không có một mẫu số chung cho việc để cho hai giải pháp có thể giảm thiểu. Dù vậy, một người nào đó có thể đi đến kết luận là một đáp án là ưu tiên hơn, điều đó không phải là một cân nhắc khách quan mà là một biểu hiện cho sự yêu chuộng thầm kín đã có trước khi cố gắng cân nhắc.

Trong phần phân tích sau cùng, lý thuyết về các bốn phạm hiển nhiên không đưa ra các tiêu chuẩn rõ rệt để xác định khi nào mà bốn phạm có thể được coi thường và việc này tạo ra ít vấn đề hơn nếu so với lời khuyên xem xét các yêu cầu của một danh sách các bốn phạm chung trước khi đi đến quyết định làm bất cứ cái gì mà trực giác cho thấy rằng đó là một việc làm chính đáng.

7. MỘT LÝ THUYẾT TƯƠNG ỨNG CỦA PHẬT GIÁO CHO MỘT CUỘC CHIẾN CÓ CHÍNH NGHĨA

Trong phần còn lại của chương này, lập luận của tôi là khái niệm về các bốn phạm hiển nhiên sẽ không là một khảo hướng bổ ích nhất cho việc khai triển lý thuyết về chính nghĩa cho chiến tranh theo Phật giáo.

Ngược lại với Hallisey và Bertholomeusz, tôi tin là vấn đề đã được chẩn đoán sai lạc: Không phải những chệch hướng trong các lý thuyết dị biệt trong Phật giáo, bởi vì không có một lý thuyết độc nhất nào là có khả năng thích hợp cho việc giải thích này. Cho đến nay, một lý thuyết toàn diện cho chính nghĩa chiến tranh đã không được đề ra. Cùng lúc, tôi hoàn toàn đồng ý với Bertholomeusz khi trình bày luận đề này trong sách, mà cụ thể là không giống như các dân tộc sùng tín khác, các Phật tử biện minh cho chiến tranh nếu khi một vài điều kiện nào đó thỏa mãn. Những gì mà chúng ta bắt là trong mức độ giải thích về lý thuyết đạo đức, và liệu là các Phật tử khi tham chiến có thể biện minh theo chiều hướng của một lý thuyết đơn nhất không. Tôi nghĩ rằng chuyện này là có thể và tin là việc tạo ra về học thuyết chiến tranh vì chính nghĩa theo truyền thống phương Tây là phù hợp cho nhu cầu này. Thay vì đưa ra khái niệm về tinh thần đặc thù hay các bốn phạm tuyệt đối hiển nhiên, tôi nghĩ rằng chúng ta có thể phân tích đề tài này một cách thích hợp hơn qua cách giáo huấn của phương Tây về một cuộc chiến cho chính nghĩa khi phối hợp với khái niệm đạo đức chủ yếu của Phật giáo - khái niệm về chú ý.

8. LÝ THUYẾT VỀ MỘT CUỘC CHIẾN CÓ CHÍNH NGHĨA THEO PHƯƠNG TÂY

Trong thời hiện đại, mối quan tâm về khái niệm chính nghĩa cho một cuộc chiến đã hồi sinh, khi các nhà đạo đức, các chính giới khác và các nhà chiến lược quân sự suy ngẫm về một tình trạng lưỡng phân trong việc khám phá những vũ khí nguyên tử, nhu cầu can thiệp nhân đạo như tình hình tại Kosovo và Lybia và việc khởi tố một cuộc chiến tranh khủng bố. Bartholomeusz đã tự mình rút ra trong lý thuyết này, nhưng dựa trên một phiên bản hiện đại đặc biệt. Hiểu biết của Bartholomeusz về học thuyết chiến tranh có chính nghĩa của Thiên chúa giáo một phần dựa vào công trình của James Childress, nhà nghiên cứu nổi danh trong giới sinh học đạo đức trong

một lý thuyết về bốn nguyên tắc mà ông đã khai triển cùng với Tom Beauchamp, một lý thuyết vay mượn khá nhiều của W.D. Ross.

Theo thuật ngữ trong phiên bản về chủ thuyết nguyên tắc tổng quát này, là một đường lối duy nhất để giải quyết xung đột đối với một trong những nguyên tắc này là đình chỉ hay thông qua. Bartholomeusz viết rằng: “Nói một cách khác, các lý thuyết gia về một cuộc chiến có chính nghĩa muốn lập luận là nhiệm vụ cho binh không thể tránh khỏi, tuy nhiên, việc này có thể bị tạm đình chỉ trong một thời gian”. Tuy nhiên, quan điểm truyền thống về một cuộc chiến có chính nghĩa do các nhà lý thuyết bị ảnh hưởng bởi Thiên Chúa giáo không thể cho rằng các nhiệm vụ này là đình chỉ như đã đề nghị. Tôi sẽ tóm tắt các đặc điểm chính của lối giải thích cổ truyền về học thuyết của một cuộc chiến có chính nghĩa để mở đầu cho lập luận rằng cách giải thích này cũng có thể dùng làm nền tảng cho lý thuyết chính nghĩa cho chiến tranh theo quan điểm của Phật giáo.

Một trong những triết gia tiên khởi suy ngẫm về tình trạng tiến thoái lưỡng nan đặt ra trong chiến tranh về mặt đạo đức là St. Augustinus (354-430 sau Tây lịch) và những triết gia Thiên chúa giáo tương tự kế tục, ông khai triển học thuyết bởi vì xung đột được cảm nhận như là một bên nhằm cho nhu cầu bảo vệ cộng đồng Thiên chúa giáo và các nhà nước chống lại các cuộc tấn công và một bên khác dựa trên các tín điều nhằm chống lại việc giết chóc là các lời dạy ái, thí dụ như giáo lệnh hãy đưa má khác cho người ta đánh (Matt 5.38-41). Truyền thống về cuộc chiến có chính nghĩa về sau được nhuận sắc bởi St. Thomas Aquinas (1225-1274), nó chiếm một vị thế truyền thống trong Thiên chúa giáo, mặc dù việc này không có nghĩa là được chấp nhận một cách phổ quát sau đó, như đã được chứng kiến do sự thành hình của một số cơ sở của Thiên chúa giáo cho binh như các giáo đoàn Menonites, Quakers và Church of Brethren.

Tư duy về cuộc chiến có chính nghĩa

có hai hướng chính. Hướng đầu tiên liên quan đến các điều kiện làm thỏa mãn cho việc tham chiến và được tóm tắt trong một thuật ngữ Latinh là *jus ad bellum*, tính cách hợp pháp khi tham chiến. Hướng thứ hai được biết đến như là *jus in bello*, tính cách hợp pháp trong lúc tiến hành cuộc chiến, vấn đề có quan hệ đến việc chính thống hay không chính thống để thực hiện trong các chiến dịch hành quân. Các lý thuyết gia đồng thuận chung là các điều kiện cần thỏa mãn cho cuộc chiến phải được làm sáng tỏ, và một khi cuộc chiến kết hợp hai nguyên tắc chính quy định cho các hành vi. Các điều kiện có thể được quy định trong các cách khác nhau, nhưng cách diễn đạt tiêu biểu có thể đề ra như dưới đây.

8.1. Những nguyên tắc chính nghĩa cho cuộc chiến

1. Một cuộc chiến chỉ có chính nghĩa khi nó được tiến hành bởi một chính quyền chính thống. Ngay cả khi các chính nghĩa không được phục vụ bằng các hành động do các cá nhân hoặc phe nhóm thực hiện mà họ không tạo thành thẩm quyền coi là hợp pháp bị trừng trị bởi bất cứ xã hội và người vô can đối với xã hội.

2. Một cuộc chiến có chính nghĩa chỉ có thể được chiến đấu với lý do chính đáng, thí dụ như khắc phục những oan sai chịu đựng. Tự bảo vệ để chống một cuộc tấn công có vũ trang luôn được xem là có lý do chính đáng (mặc dù công lý của lý do này không đủ). Hơn nữa, khi giới đối kháng phải có chính định phát huy việc thiện và tránh điều ác, đó sẽ là điều tất yếu.

3. Tính cách tương đối. Nguyên nhân chính đáng phải có đủ tầm quan trọng để biện minh cho việc cầu viện phòng vệ có vũ trang. Một cuộc chiến tranh chỉ là chính đáng khi cuộc chiến với một cơ hội thắng trận là hợp lý. Một cách cụ thể hơn là nền hòa bình được tái lập sau cuộc chiến phải là một nền hòa bình có ưu tiên hơn là cho chiến tranh chưa được chiến đấu. Các tử vong và tổn hại gây ra trong một nguyên nhân vô vọng là không thể biện minh về mặt đạo đức.

4. Một cuộc chiến chính nghĩa chỉ có thể tiến hành như một phương sách cuối cùng. Tất cả các lựa chọn bất bạo động phải được tận dụng trước khi sử dụng vũ lực có thể được biện minh.

8.2. Hợp pháp lúc tiến hành cuộc chiến

1. Tính cách tương đối. Bạo lực sử dụng trong chiến tranh phải là tương đối cho việc chịu đựng. Các quốc gia phải bị cấm sử dụng bạo lực không cần thiết để đạt được mục tiêu giới hạn của việc tổn hại phải chịu đựng.

2. Không tác hại cho các thành phần không tham chiến. Các vũ khí được sử dụng trong chiến tranh phải phân biệt người tham chiến và không tham chiến. Các thành phần dân sự không bao giờ là mục tiêu được cho phép cho phe phái trong chiến tranh và mỗi nỗ lực thực hiện là tránh gây thương vong dân sự. Các tử vong dân sự chỉ có thể được biện minh khi họ là các nạn nhân không thể tránh được trong các cuộc tấn công giải phóng các mục tiêu quân sự.

3. Tái lập bình. Chiến tranh chỉ có thể chấp nhận khi đó là một hình thức xây dựng hòa bình. Như Coates viết: “Chiến tranh có chính nghĩa là một đáp ứng trước sự suy sụp hay tan rã của một cộng đồng, và mục tiêu tiên khởi là tái tạo một cộng đồng đổ nát”.

Việc lập thuyết không quy chiếu đến các bốn phạm hiển nhiên, và việc du nhập khái niệm này chỉ đưa tới lầm lẫn. Việc lập thuyết như trên đề ra đem lại biện minh cho các sử dụng bạo lực mà Phật giáo có thể chấp nhận. Điều rõ ràng là trong việc nghiên cứu của Bertholomeusz tại Sri Lanka là nhiều Phật tử chấp nhận cho nhu cầu có học thuyết về chính nghĩa cho chiến tranh, trong khi họ đồng thuận với Elisabeth Ascombe khi thấy có sự liên tục về đạo đức và thuần lý bao hàm cho việc tự vệ, chấp pháp và chiến tranh, và họ tin rằng chỉ khi nào trong điều ác tự nó chống lại ý chí đề kháng một cách tàn bạo, bằng không thì việc sử dụng quyền cưỡng chế của các lãnh đạo cũng là xấu xa như vậy.

Nhưng những Phật tử hiếu hòa có thể chống đối, vì không muốn sử dụng bạo lực

tước đoạt sinh mạng, và không vi phạm giới luật đầu tiên. Ở đây, phải chăng tầm quan trọng của Phật giáo đặt ý hướng thành vấn đề, đối với các Phật tử cũng như đối với các lý thuyết gia về chính nghĩa cho chiến tranh, vấn đề có thể là họ dựa vào học thuyết của hai hiệu ứng và tạo nên quan điểm là các điều ác dù gây ra trong chiến tranh là cũng không có chủ ý trực tiếp nhưng đã có các hậu quả không mong muốn của những hành động hợp pháp khác. Trong trường hợp này, họ tự bảo vệ để chống lại các cuộc xâm lăng bất chính.

Tuy nhiên, các người hỗ trợ cho một cuộc chiến có chính nghĩa theo quan điểm của Phật giáo có thể than phiền rằng động lực của họ không phải là thù oán với kẻ thù và họ không có ý định tước đoạt sinh mạng người khác khi dẫn thân trong cuộc đấu tranh phòng vệ. Với sự biện minh, họ có thể cho rằng gây tử vong hay thiệt hại cho đối phương không phải là kết cuộc mà họ tìm kiếm và kết hợp làm thành tố trong mục tiêu của họ. Nếu định nghĩa một cách riêng biệt, ý định của họ có thể là sử dụng mức độ tối thiểu của bạo lực cần thiết để ngăn chặn tấn công và bảo vệ mạng sống, chấp nhận trong sự nuối tiếc rằng vào thời điểm sử dụng bạo lực ở mức độ tối thiểu lại có gây sát thương.

Theo quan điểm của Phật giáo, người ta có thể lập luận rằng ở đâu mà không có ý định gây thiệt hại sinh mạng (như trong trường hợp tự vệ), thì ở đó không có vi phạm giới luật đầu tiên. Về mặt đạo đức, các Phật tử chấp nhận cho lý thuyết truyền thống theo Thiên chúa giáo về chính nghĩa cho chiến tranh mà hầu như không bổ sung, khi họ cảm thấy rằng sử dụng bạo lực có thể biện minh về mặt đạo đức khi các nguyên tắc qui định về chính nghĩa chiến tranh có khi bị chi phối theo hai phương diện: tham chiến và tiến hành trong cuộc chiến như đã nêu trên.

9. KẾT LUẬN

Nghi ngờ về khả năng giải quyết của một lý thuyết tổng thể, chủ thuyết đặc thù

đạo đức cho thấy rằng đạo đức Phật giáo là một loại trò chơi số lô tô đạo đức mà trong đó các lý thuyết khác nhau được áp dụng trong các hoàn cảnh khác nhau do quan điểm cá nhân người lập thuyết. Nếu việc này đúng, đó là một kết luận mang đầy lo âu, bởi vì nó có nghĩa là sinh hoạt đạo đức Phật giáo là thất thường, không thể lường đoán, đạo đức Phật giáo không chặt chẽ và nhiều lúc tự mâu thuẫn. Tôi nghĩ rằng tính cách bất cập như thế sẽ không phù hợp trong một hệ thống tư tưởng, mà nói khác đi, đó là một sự tự hãnh diện về tính cách thuần lý và chặt chẽ trong giáo pháp và thấy rằng giới luật đạo đức như là nền tảng cho luật đạo đức bất tử. Lý thuyết về bốn phạm hạnh nhiên hứa hẹn mang lại ít nhất một trật tự tối thiểu trong một hình ảnh hỗn loạn hoặc đưa ra một cách để vượt qua khoảng cách giữa chủ thuyết hiếu hòa theo các nguồn kinh điển cổ thời và sử dụng thường xuyên bạo lực trong bối cảnh lịch sử. Tuy nhiên, rốt cục thì sự phân tranh là không thể vượt qua, và lý thuyết không đem lại một lý giải thuyết phục sao cho đạt được một sự lựa chọn thuần lý giữa các nguyên tắc xung đột.

Trong phần phân tích sau cùng, các Phật tử cũng như các tín đồ Thiên chúa giáo và các tôn giáo khác⁴, họ có các chọn lựa, họ có thể là những người hiếu hòa tuyệt đối hoặc tin rằng việc sử dụng bạo lực có thể biện minh như là một phương sách sau cùng. Điều rõ rệt là trong Phật giáo có khuynh hướng hiếu hòa cực mạnh, đó là một quan điểm đáng ca ngợi và bảo

vệ cần phải chấp nhận, điều hiển nhiên là có những Phật tử thích theo phe hiếu hơn khi dựa theo kinh điển cổ truyền và quyết định rằng gây chiến là không thể chấp nhận được về mặt đạo đức.

Tuy nhiên, cũng không có một phần chính yếu minh bạch và hệ thống nào rõ ràng trong văn bản triết học diễn đạt để cho người ta có thể thích nghi với lý tưởng hiếu trong các thực tại của sinh hoạt chính trị và xã hội. Người ta suy đoán để các vấn đề như thế cho các nhà lãnh đạo chính trị là dường như tốt nhất, vì đó không phải là một đề tài phù hợp cho các quan tâm tôn giáo. Về phương diện lịch sử, dường như phe hiếu trong Phật giáo thời sơ khai bị thay thế hay có thể bị đặt song song với các triết lý ban sơ về chính nghĩa cho chiến tranh, nói theo ngôn từ của các Phật tử, họ cố chuyển hướng về một lối trung đạo mơ hồ dựa trên một cách biện minh không thuyết phục như lòng từ ái.

Truyền thống về chính nghĩa cho chiến tranh được triển khai tại phương Tây đem lại ít nhất một hướng dẫn tổng quát về mặt đạo đức khi nào tham chiến là đúng và tiến hành chiến tranh chống lại ai được coi là có thể biện minh. Truyền thống này có thể mang lại cho Phật tử một khởi điểm có cảm tưởng rằng chủ trương hiếu hòa cực đoan không chỉ là một quan điểm đạo đức khả dụng. Khi Perry Schnidt-Leukel nói rằng “trách nhiệm chính trị thực ra không cho phép sự chọn lựa giữa bạo động và bất bạo động. Sự chọn lựa thực tiễn duy nhất là giữa một bên là bạo lực có chủ ý tốt, chính danh và hợp pháp và một bên khác là các hình thức của bạo lực có động lực xấu xa, bất chính và không luật pháp.” Nguyên tắc dựa trên sử dụng bạo lực tương đối trong những trường hợp như thế dường như ít khác biệt mà con người thuần lý ở khắp mọi nơi chấp nhận đó là tất yếu cho việc duy trì luật pháp và trật tự trong xã hội.

4. Tất nhiên, các suy tưởng về cuộc chiến có chính nghĩa không dành riêng cho Thiên chúa giáo, và chúng ta có thể tìm thấy song song trong các tôn giáo khác, nhất là khái niệm của Hồi giáo về Thánh chiến (Jihad). Một khảo hướng cực kỳ phức tạp về đạo đức chiến tranh có thể tìm thấy trong khái niệm của Trung Quốc về Chiến tranh công chính (Ji bing), nó nổi lên trong thời kỳ Chiến quốc (481-221 trước Tây lịch). Điều thú vị để biết liệu là các triết gia Phật giáo tại Trung Quốc sau đó có theo khái niệm này không.

VỀ TÁC GIẢ



Damien Keown, Giáo sư về hưu Khoa Đạo đức Phật giáo tại Goldsmiths College, University of London, tác giả của *The Nature of Buddhist Ethics* (2001), *Buddhism and Bioethics* (2001), *Buddhism: A Very Short Introduction* (2000), *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction* (2006) và *Oxford Dictionary of Buddhism* (2003).

Cùng với Charles S. Prebish, ông là sáng lập viên tạp chí *The Journal of Buddhist Ethics* từ năm 1994. Ông cũng đồng sáng lập *The Routledge Critical Studies in Buddhist Series*.

Nguyên tác: *Towards A Buddhist Theory of The Just War in: John Powers, The Buddhist World*, Routledge, 2016 (470- 483)

Thư mục tham khảo

Xem nguyên tác John Powers, *The Buddhist World*, Routledge, 2016, tr. 482-483.

Bài liên quan cùng dịch giả

Tìm hiểu khái niệm về một cuộc chiến có chính nghĩa - Monique Canto-Sperber: https://pgvn.org/pg_4702zt

Trào lưu cuồng tín và khủng bố

Phỏng vấn Jürgen Habermas do Giovanna Borradori thực hiện - https://pgvn.org/pg_2168rs



PHẬT GIÁO: PHƯƠNG PHÁP TIẾP CẬN TÂM LÝ HỌC HIỆN ĐẠI

TS. Lê Thị Thu Dung*

MỞ ĐẦU

Con người trong mối quan hệ biện chứng với thế giới khách quan, luôn chịu sự tác động của quy luật khách quan trong đó có quy luật của tự nhiên, quy luật sinh học và quy luật xã hội. Xã hội càng phát triển thì nhu cầu của con người càng được đáp ứng tốt hơn, nhưng theo đó thì áp lực về công việc, cuộc sống cũng lớn hơn đôi khi làm con người trở nên quá tải, bị “stress”, trầm cảm... làm giảm chất lượng cuộc sống. Trong khuôn khổ bài viết này, tác giả áp dụng tư tưởng của Phật giáo trong việc phân tích tâm lý con người từ đó đưa ra các giải pháp nhằm giúp cho cá nhân tự kiểm soát các xung lực tâm lý, giải tỏa căng thẳng, giữ thăng bằng trong các mối quan hệ đem lại cuộc sống vui tươi và an lạc như lời dạy của Đức Phật: “Lấy giới hàng phục tâm, Giữ ý luôn chính định... Tự thanh tịnh hết khổ” (*Phẩm giới thiện thứ 6 Kinh Pháp Cú thí dụ*). Để triển khai đề tài tác giả phân tích thành 3 mục cơ bản: 1. Vai trò của Phật giáo trong việc điều trị tâm lý học con người; 2. Phật giáo phương pháp nghiên cứu tâm lý từ hoạt động con người; 3. Phật giáo phương pháp trị liệu tâm lý. Những vấn đề này được triển khai ở các nội dung sau của bài viết.

1. VAI TRÒ CỦA PHẬT GIÁO TRONG VIỆC ĐIỀU TRỊ TÂM LÝ CON NGƯỜI

Lịch sử tâm lý học là lịch sử hình thành và phát triển các học thuyết. Mỗi học thuyết sau đều kế thừa các thành tựu của những trường phái trước đó và đưa quan điểm, cách tiếp cận mới về các vấn đề trọng tâm của Tâm lý học như đối tượng, nhiệm vụ, phương pháp nghiên cứu v.v... Từ khi trở thành khoa học độc lập đến nay, tâm lý học đã xuất hiện nhiều hệ thống lý thuyết đan xen vào nhau. Sự phức tạp và đa dạng của chúng tới mức không có hệ thống nào tồn tại độc lập, mà không chịu sự tác động của các hệ thống khác và không thể dễ dàng tách riêng một học thuyết nào đó ra khỏi hệ thống chung, để quy chúng vào một bảng phân loại giản đơn. Quá trình phát triển tiếp theo của mỗi lý thuyết đã đưa các lý thuyết tâm lý học được xuất phát từ nhiều cực khác nhau đến chỗ xích lại gần nhau, tiến gần đến tâm điểm của chân lý về sự phát triển người. Do đó, khi nghiên cứu và ứng dụng các lý thuyết tâm lý học, ta cần nghiên cứu từ nhiều khía cạnh khác nhau xuất phát từ các luận điểm cơ bản của những tư tưởng, trường phái tâm lý học. Ở Việt Nam, Phật giáo là một tôn giáo có sức ảnh hưởng và lan tỏa mạnh mẽ trong xã hội. Phật giáo đã tham gia giải quyết các vấn đề đang đặt ra cho cuộc sống, việc ứng dụng những giá trị về tư tưởng của Phật giáo đem lại lợi lạc cho chúng sinh và nhân loại. Ở khía cạnh tâm lý học, quan điểm của Phật giáo về

*. Tiến sĩ Tội phạm học, Viện Kiểm sát nhân dân Thành phố Hải Phòng.

thế giới, về con người đặc biệt về sự chế ngự cảm xúc, điều phục nhân tâm, làm tăng trưởng lòng từ bi và các phương pháp thiền đạt trạng thái giải thoát, cân bằng khi áp dụng để trị liệu các tổn thương tâm lý mang lại kết quả tốt, giúp cho cá nhân tự mình vượt qua các biến cố, khủng hoảng, trầm cảm của bản thân.

Sức sống của khoa học được khẳng định trong thực tiễn, thông qua tầm vực ảnh hưởng tới đời sống xã hội. Các lý thuyết về tâm lý không chỉ có vai trò quy định sự phát triển lý luận của tâm lý học khoa học, mà chủ yếu chúng là hệ thống lý thuyết tác động mạnh mẽ tới tư tưởng và hành động của toàn xã hội. Giải thích và định hướng sự phát triển tất cả các lĩnh vực, từ quản lý chính trị, kinh tế, giáo dục, y tế, đến văn học - nghệ thuật, đạo đức, tôn giáo; từ đời sống cộng đồng của cả xã hội đến đời sống của mọi gia đình, cá nhân. Do sức mạnh tiềm năng và hiện thực to lớn, đa dạng của các lý thuyết này, nên không thể giới hạn (một cách chủ quan) phạm vi tác động của chúng vào một số lĩnh vực nào đó của xã hội. Trong thực tiễn, khi vận dụng các quan điểm của Phật giáo và các lý thuyết về tâm lý trong sự tác động qua lại, bổ trợ lẫn nhau khi phân tích, lý giải các vấn đề tâm lý ta sẽ thu được nhiều kết quả bổ ích, giúp cho việc giải quyết mọi tình huống trong hoạt động nghề nghiệp và đời sống của mình. Giá trị nguyên thủy của các lý thuyết tâm lý học kết hợp cùng các quan điểm của Phật giáo về nhân sinh quan, tạo lập cơ sở khoa học cho việc vun trồng sự phát triển của mỗi cá nhân, từ khi còn trong bào thai đến từ già cõi đời; tạo cơ sở khoa học cho việc chữa trị những tổn thất, sai lệch trong sự phát triển đó. Việc ứng dụng tư tưởng Phật giáo trong tâm lý học sẽ có ích cho những ai hoạt động trong các lĩnh vực giáo dục, y tế, tội phạm và những ai liên quan tới các lĩnh vực trên.

Ta thấy rằng Lý thuyết hoạt động tâm lý được xây dựng trên nền tảng phương pháp luận triết học hoạt động - một phương

pháp luận được hình thành và phát triển từ Aristotle qua Hegel đến C.Mác. Cho đến nay, chỉ có triết học này mới đủ sức giải quyết được vấn đề bản chất của sự tồn tại và phát triển tâm lý người, thông qua sự chuyển hoá giữa các dạng tiềm năng và hiện thực của hoạt động. Trong thực tiễn, các lý thuyết tâm lý học đều có thể nhận được từ triết học hoạt động những định hướng lý luận cơ bản. Nhưng các lý thuyết khác đã không trực tiếp hoặc không triệt để dựa vào triết học này, ngoại trừ Tâm lý học hoạt động. Trong triết học Phật giáo quan điểm về con người, thế giới, vũ trụ được giải thích một cách logic và biện chứng. Con người được đặt làm tâm điểm của sự tồn tại và phát triển để nghiên cứu về thế giới khách quan. Đức Phật đã đưa ra chân lý về Khổ đế, chỉ ra nỗi khổ của chúng sinh, những cái khổ trên thế gian có thể chia làm ba loại và nó có tên là “tam khổ”. Tam khổ là nói về ba thứ khổ: khổ khổ, hoại khổ và hạnh khổ. Khổ khổ (*dukkha dukkhata*) (*the suffering of suffering*): là cái khổ này chồng lên cái khổ nọ. Tầm thân của chúng ta tự nó cũng đã khổ, mà hoàn cảnh chung quanh lại mang đến cho chúng ta không biết bao nhiêu nỗi khổ khác. Đã gánh bao khổ đau bởi vì sự sống chết bất ngờ mà chính mình không làm chủ được. Hoại khổ (*samskara dukkhata*) (*the suffering of composite things*): là mọi vật trong thế gian này đều bị chi phối bởi luật vô thường, có nghĩa không có gì là bất biến, cố định mãi mãi. Có sinh tất phải có diệt, có kết tụ tất có phân ly. Bởi thế, trong Khế kinh cũng có ghi: “Phàm vật có hình tướng đều phải bị hủy diệt”. Hạnh khổ (*viparinama*) (*the suffering associated with change*): Mỗi khi lục căn (*six sense organs*) tiếp xúc với lục trần (*six sense objects*), thì tư tưởng sẽ được phát sinh và do đó tâm hồn của chúng ta không thể nào yên ổn cho được. Tư tưởng càng phát sinh, thì tâm tư càng quay cuồng và dục vọng cũng theo đó mà dẫn chúng ta đi lên đi xuống để tạo nên nghiệp báo. Phật mới dạy rằng: “Tâm viên, mã ý”.

Chân lý về khổ đế chỉ ra cho chúng ta

thấy tận cùng bản chất cuộc sống. Khi ta nhìn thấy thấu triệt nguồn gốc sâu xa ấy thì tự nhiên tâm sẽ dịu lắng, không cố tìm kiếm vọng tưởng và chìm đắm mãi trong khổ đau. Muốn hết khổ, thì phải tận diệt nó. Nhưng làm sao mà có thể diệt trừ chúng nếu chúng ta không hiểu rõ nguyên nhân nào sinh ra cái khổ. Đây chính là giai đoạn thứ hai mà Đức Phật đã chỉ dạy cho chúng sinh. Vậy Tập đế là bước thứ nhì trong bộ Tứ Diệu Đế cốt tìm nguyên nhân phát sinh ra sự khổ đau. Tập đế là sự thật vững chắc nói về nguyên nhân của những nỗi khổ đã tích lũy lâu đời, lâu kiếp trong mọi chúng sinh và đây chính là cội rễ của sinh tử luân hồi. Khi Lục căn tiếp xúc với Lục trần thì tâm chúng ta phát sinh ra vọng tưởng. Chính những vọng tưởng này đã gieo vào tâm ta không biết bao nhiêu là phiền não. Đức Phật đã đem tất cả những phiền não này gom lại thành 10 cái chính: tham, sân, si, mạn, nghi, thân kiến, biên kiến, kiến thủ, giới cấm thủ và tà kiến. Đức Phật đã chia tất cả 10 loại phiền não này ra thành hai loại: kiến hoặc và tư hoặc. Kiến hoặc: Kiến là sự thấy biết từ bên ngoài vì thế kiến hoặc là những cái sai lầm về mê lý và vọng chấp từ bên ngoài mà thấm vào trong tâm của chúng ta. Do đó một khi con người đã thấu suốt chân lý của Đức Phật thì những mê lầm này sẽ từ từ biến mất. Tư hoặc: Tư là phần bên trong tức là tâm tư vì thế tư hoặc là những điên đảo mê lầm đã có sẵn trong tâm thức của con người. Chúng nó có khả năng ăn sâu vào tận gốc rễ và rất khó tiêu trừ. Đó là tham, sân, si, mạn. Tham, sân, si, mạn gắn liền với con người như hình với bóng. Hễ có con người là có nó và mình đi đâu thì nó theo đó. Chúng nó ăn sâu vào trong tiềm thức của chúng ta để sai khiến, đọa đày và bắt chúng ta phải thỏa mãn những dục tính, nhu cầu của nó. Càng nghe lời nó thì chúng ta càng sa vào vòng sinh tử luân hồi bởi những ác nghiệp mà chúng ta đã gây ra. Người xưa cũng có câu: “Cao nhân tắc hữu cao nhân tri” cho nên dù nó có nguy hiểm như thế nào, nhưng nếu chúng

ta trì công tu hành thì bốn món độc kia sẽ bị diệt trừ.

Trong bài pháp Tứ đế đầu tiên, Đức Phật giảng tại vườn Lộc Uyển, về phương pháp hành trì hay Đạo đế, con đường dẫn đến an vui Niết bàn. Đức Phật đã chỉ Bát chính đạo cho năm bạn đồng tu là nhóm Kiều Trần Như. Đó là con đường thánh gồm tám chi: Chính kiến, Chính tư duy, Chính ngữ, Chính nghiệp, Chính mạng, Chính tinh tấn, Chính niệm và Chính định. Bát chính đạo là con đường chân chính có tám chi, giúp chúng sanh hướng đến một đời sống cao thượng, hạnh phúc. Bát chính đạo là tám phương tiện vi diệu đưa chúng sanh đến đời sống an lạc, giải thoát, tiến đến địa vị giác ngộ. Đó chính là phương pháp để chúng ta áp dụng để giữ thăng bằng và loại bỏ sự lo âu phiền muộn của cá nhân. Khi con người thấy được sự vô thường thì sẽ không bám chấp vào vật chất, khi buông bỏ sẽ được giải thoát khỏi khổ đau.

Khi ta áp dụng các tư tưởng của Phật giáo để xây dựng hệ thống phương pháp luận và lý luận cơ bản của tâm lý học; chỉ ra được con đường, cơ chế phát triển trẻ em trong các môi trường văn hoá xã hội nhất định. Nhờ đó, giúp cho xã hội nói chung, người làm công tác giáo dục nói riêng, định hướng đúng đắn chiến lược phát triển trẻ em từ sơ sinh đến trưởng thành. Áp dụng tư tưởng Phật giáo và các lý thuyết tâm lý khác giúp cho chúng ta việc vạch ra bản chất, quy luật hình thành và phát triển tâm lý người. Để có cách nhìn đầy đủ, bao quát và cụ thể về lĩnh vực đa dạng và biến động. Sự kết hợp này là rất cần thiết. Tất nhiên, đó không phải là sự ghép các lý thuyết với nhau theo kiểu cơ học, mà là sự chọn lọc những tinh hoa của mỗi thuyết và vận dụng chúng trong từng hoàn cảnh riêng, trên cơ sở sự định hướng lý luận của tư tưởng Phật giáo.

2. PHẬT GIÁO PHƯƠNG PHÁP NGHIÊN CỨU TÂM LÝ TỪ HOẠT ĐỘNG CON NGƯỜI

Luận điểm mang ý nghĩa bao trùm

trong triết học Mác - Lênin về con người, là *con người sản xuất ra chính bản thân mình thông qua lao động*. C.Mác đi đến luận điểm này trên cơ sở kế thừa Hegel, khi phân tích vai trò của lao động¹. Khi phân tích quá trình chuyển biến từ vượn thành người, Ăng ghen cũng đi đến kết luận: “Lao động đã sáng tạo ra bản thân con người”². Nói cách khác, con người là sản phẩm thứ sinh của chính mình. Do đó, những cá nhân là như thế nào, điều đó phụ thuộc vào những điều kiện vật chất của sự sản xuất của họ và phụ thuộc vào tính chất hoạt động của họ. Mặt khác “trong lao động, tất cả sự khác nhau về bản chất, về trí tuệ và xã hội của hoạt động cá nhân đều bộc lộ rõ”.

Việc chuyển nguyên lý con người sản xuất ra chính bản thân mình bằng lao động vào trong lĩnh vực tâm lý học, mang lại ý nghĩa phương pháp luận cơ bản. Trước hết, khắc phục được mọi hình thức của quan điểm chủ nghĩa tự nhiên về con người trong các khoa học xã hội. Điều có ý nghĩa quyết định ở đây là phải *phân biệt rạch ròi phạm trù người với con vật và phải thường xuyên ý thức rằng, con người là phạm trù xã hội, vận động theo các quy luật xã hội*. Trên cơ sở phân biệt này, nhà tâm lý học cần giải quyết biện chứng mối quan hệ giữa cái tự nhiên và cái xã hội, cái bên trong và cái bên ngoài trong quá trình phát triển của nhân cách cá nhân. Chìa khóa để giải quyết những vấn đề phức tạp nêu trên chính là những phân tích của C.Mác về chức năng và sự chuyển hoá chức năng của các yếu tố trong cấu trúc hoạt động như đã nêu ở phần trên. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng nếu chỉ dựa hoàn toàn vào cấu trúc trên thì chưa đủ. Vì như ta đã biết,

khi nêu các nhân tố giản đơn của hoạt động trừu tượng, C.Mác chủ yếu nhằm vào phân tích quan hệ giữa chủ thể và hoạt động của nó với tự nhiên. Trong khi đó, vấn đề nhân cách (cũng như vấn đề tâm lý, ý thức nói chung) không chỉ được xét trong lao động với tư cách là quan hệ giữa con người với tự nhiên, mà còn phải xét trong quan hệ con người - con người, tức là xét mặt xã hội của hoạt động, của thực tiễn, ở đây ta thấy một luận điểm khác của C.Mác:

“*Bản chất của con người không phải là một cái trừu tượng cố hữu của cá nhân riêng biệt. Trong tính hiện thực của nó, bản chất con người là tổng hoà những quan hệ xã hội*”. C.Mác đã đi đến luận điểm này khi ông phê phán tính trừu tượng, duy tâm của L.Phơ bách trong việc lý giải bản chất của con người. Theo Mác: “Trong sự sản xuất xã hội về đời sống của mình, con người có những quan hệ với nhau, những quan hệ nhất định, tất yếu, độc lập với ý muốn của họ, tức những quan hệ sản xuất, những quan hệ này phù hợp với một trình độ phát triển nhất định của các lực lượng sản xuất vật chất của họ. Toàn bộ những quan hệ sản xuất ấy hợp thành cơ cấu kinh tế xã hội, tức là cơ sở thực tại (...) và tương ứng với cơ sở thực tại đó thì có những hình thái ý thức xã hội nhất định”³. Vì vậy, “sự phong phú thực sự về tinh thần của cá nhân là hoàn toàn phụ thuộc vào sự phong phú của những liên hệ hiện thực của họ”⁴. Mặt khác, khi phân tích lịch sử xã hội, C.Mác và Ph.Ăngghen cũng đã khẳng định không phải lịch sử, mà chính con người, con người thực sự, con người sống mới là kẻ làm ra lịch sử. Lịch sử chẳng qua chỉ là hoạt động của con người theo đuổi mục đích của bản thân mình. Như vậy, hoàn cảnh xã hội không phải là cái gì đó hoàn toàn khách quan, có trước và đối lập với cá nhân, áp đặt sự phát triển của cá nhân đó. Điều này ta thấy rất rõ trong sự chuyển hóa giữa hoạt động và

1. C.Mác viết “cái vĩ đại của «hiện tượng học» của Hegel và của kết quả cuối cùng của nó - pháp biện chứng của tính phủ định, được xem như nguyên lý đang vận động và đang sản sinh - là ở chỗ Hegel xem xét sự tự sản sinh của con người như là một quá trình, xem xét sự vật thể hoá như là sự mất tính vật thể, như là sự tha hoá và sự tước bỏ sự tha hoá ấy, là ở chỗ như vậy, ông ta nắm lấy *bản chất của lao động* và hiểu con người vật thể, con người có thực, vì là con người hiện thực, như là kết quả *lao động của bản thân con người*” (C.Mác, *Bản thảo kinh tế-Triết học*, 1844, sđd, tr. 155).

2. C.Mác và Ph.Ăng ghen toàn tập, tập 20, tr. 641.

3. C.Mác, *Góp phần phê phán chính trị kinh tế học*, Nxb. Sự thật, Hà Nội, 1971, tr. 7.

4. C.Mác và Ph. Ăngghen, *Tuyển tập*, tập 1, sđd, tr. 302.

tồn tại. ở đây “Con người tạo ra hoàn cảnh đến mức nào thì hoàn cảnh cũng tạo ra con người đến mức ấy”⁵. “Bản thân xã hội sản xuất ra con người với tính cách là *con người như thế nào* thì con người cũng sản xuất ra xã hội như thế ấy. Như vậy, xã hội là sự thống nhất có tính bản chất, trọn vẹn giữa con người với tự nhiên”⁶. Vì vậy, phải hiểu quan hệ giữa cá nhân với xã hội thông qua các dạng thức hoạt động nhất định của cá nhân đó, trong những điều kiện xã hội cụ thể, tức là phải hiểu một cách biện chứng, theo quan điểm lịch sử - phát sinh.

Nhu cầu, động cơ hoạt động của con người mang bản chất xã hội. C.Mác và Ph.Ăngghen cho rằng trong triết học trước kia đã có sự hiểu lầm, khi cho rằng cái thúc đẩy con người hành động là ý thức của anh ta về cái đó. Thực ra, cái thúc đẩy con người hoạt động không phải là ý thức, nhận thức hay tư duy, mà là nhu cầu của cá nhân.

Khía cạnh thứ hai của vấn đề nhu cầu, là mối quan hệ giữa nhu cầu với hoạt động. Ở đây có hai điểm cần lưu ý: *Thứ nhất*, theo C.Mác đối tượng và phương thức thoả mãn nhu cầu ngay từ đầu đã mang bản chất xã hội. “Cái đói là cái đói, nhưng cái đói được thoả mãn bằng thịt nấu và ăn bằng dao, đĩa lại khác với cái đói dùng bàn tay móng, răng, nuốt chừng thịt sống”⁷. *Thứ hai*: giữa hoạt động và nhu cầu có mối quan hệ biện chứng. Từ trước tới nay, trong tâm lý học có hai quan niệm trái ngược nhau khi giải thích quan hệ giữa hai yếu tố này. Một số cho rằng nhu cầu có trước hoạt động: Nhu cầu → Hoạt động → Nhu cầu. Số khác có quan điểm ngược lại: Hoạt động → Nhu cầu → Hoạt động. Nếu hiểu cực đoan theo một trong hai cách trên đều không đúng. Chúng có mối quan hệ biện chứng, sinh thành lẫn nhau giữa hai yếu tố này. Hoạt động trực tiếp là nhu cầu và ngược lại, nhu cầu đồng thời cũng trực tiếp là hoạt động. Mỗi cái trực tiếp là mặt đối lập của

cái kia. Điều đó có nghĩa là không có hoạt động có ý thức nào của con người lại không được thúc đẩy bởi một nhu cầu nhất định. Ngược lại, nhu cầu chỉ được nảy sinh, phát triển và được thoả mãn trong hoạt động, do hoạt động. Sự chuyển hoá này không chỉ có trong quan hệ giữa nhu cầu với hoạt động mà có trong mọi chức năng tâm lý cá nhân và đó chính là nét đặc thù trong cách giải thích của triết học biện chứng Mác-Lênin.

C.Mác và Ph.Ăngghen đã khẳng định rõ luận điểm xuất phát của mình. Theo hai ông: “Những tiền đề xuất phát của chúng tôi không phải là những tiền đề tùy tiện, không phải là giáo điều, đó là những tiền đề hiện thực, là hoạt động của họ và những điều kiện sinh hoạt vật chất của họ, những điều kiện mà họ thấy có sẵn cũng như những điều kiện hoạt động của chính họ tạo ra”⁸. Nói cách khác, các ông “không xuất phát từ những điều mà con người nói, tưởng tượng, hình dung, cũng không xuất phát từ những con người chỉ tồn tại trên lời nói, trong ý nghĩ, trong tưởng tượng, trong biểu tượng của người khác, để từ đó mà đi đến những con người bằng xương bằng thịt; không, chúng ta xuất phát từ những con người đang hành động, hiện thực và chính là cũng xuất phát từ quá trình đời sống hiện thực của họ mà chúng ta mô tả sự phát triển của những phản ánh tư tưởng và tiếng vang tư tưởng của quá trình đời sống ấy.

Như vậy, hoạt động đã hình thành nên con người có ý thức, tạo nên xã hội. Hành vi của con người sẽ tác động trực tiếp đến cuộc sống của họ, Đức Phật đã dạy: Gieo nhân nào, gặt quả ấy. Hành vi tạo tác sẽ có nghiệp quả tương ứng, nên để có thể kiểm soát được hành vi của bản thân, cá nhân phải giữ được giới. Giới thuộc vào nền tảng của đạo Phật, là một trong ba môn học “vô lậu”, nhằm dứt các lậu hoặc (pali: *asa-va*), dẫn tới giải thoát, tức là Giới (*sila*), Định (*samadhi*) và Huệ (*pañña*). Theo Hòa

5. C.Mác và Ph.Ăngghen, *Tuyển tập*, tập 1, sđd, tr. 306.

6. C.Mác, *Bản thảo kinh tế - Triết học 1844*, sđd, tr. 103.

7. C.Mác, *Góp phần phê phán chính trị kinh tế học*, sđd, tr. 283.

8. C.Mác và Ph.Ăngghen *tuyển tập*, tập 1, Sđd, tr. 267.

thượng Thiện Siêu, nếu so sánh với thuốc men, thì Giới cũng như dược tính, và Luật cũng như dược liệu, thang thuốc. Chẳng hạn như nếu Giới là acide salicylique, thì Luật là viên Aspirine. Giới là điều răn, Luật là phương thức thực hành điều răn đó. Như vậy, Giới có nghĩa rộng hơn, cũng như những nguyên tắc tổng quát, trong khi Luật có tính chất thực tiễn, đi vào chi tiết hơn. Do đó, người ta quen dùng chữ “Giới” hay “Giới cấm” cho tất cả các Phật tử, và dành chữ “Giới Luật” cho những người xuất gia tu hành. Mục đích của giới, trên nguyên tắc, là để “phòng phi chỉ ác”, tức là phòng ngừa các điều phi pháp và ngăn chặn các điều ác quấy, đồng thời cũng là “chỉ ác tác thiện”, tức là ngăn chặn các điều ác và thành tựu các việc lành. Cũng như lời dạy Đức Phật trong Kinh Pháp Cú, Thí dụ Phẩm hội thứ 3 Phật dạy:

Học nhi đa văn

Trì giới bất thất

Lương kế kiến dự

Sở nguyện giả đắc

Dịch:

Người đa văn học rộng

Lại nghiêm trì giới luật

Hai đời đều được khen

Và thành tựu sở nguyện

Điều cũng nên ghi nhận là giới không phải chỉ là một sự cấm đoán đơn thuần, mang tính tiêu cực, mà bao hàm cả tính tích cực tự nó nảy lên do sự trì giới, như trì giới không sát hại sẽ làm nảy lên lòng từ bi, không trộm cắp nảy sinh sự bố thí, không nói dối nảy sinh sự thành thật, không tà dâm nảy sinh sự thanh tịnh, không say sưa nảy sinh sự tỉnh thức.

Thật ra, bản chất của đạo Phật là một con đường giải thoát chứ không phải là một hệ thống luân lý, mô phạm, cấm đoán con người làm điều này, bắt buộc con người làm điều nọ. Hai từ “ác” và “thiện” cũng không có trong đạo Phật nguồn gốc, mà được mượn tiếng Hán để dịch hai từ Pali “akusala” và “kusala”. “Akusala” gồm các ý muốn gây nên nghiệp (*kamma-cetana*) xấu, đi cùng với 3 căn (*mula*) xấu là tham

(*lobha*), sân (*dosa*) và si (*moha*). Ngược lại, “kusala” gồm các ý muốn gây nên nghiệp tốt, đi cùng với 3 căn tốt là không tham (*alobha*), không sân (*adosa=metta*, từ) và không si (*amoha=pañña*, tuệ). Như vậy thì những điều “ác” là những nhân xấu đưa tới những quả xấu, phiền não (*kilesa*), khổ đau, và những điều “thiện” là những nhân tốt đưa tới những quả tốt, lìa phiền não, diệt khổ đau. Giới có liên quan mật thiết với hai môn học “vô lậu” khác là Định (*samadhi*) và Huệ (*pañña*). Kinh Đại Bát Niết Bàn có nhắc lại lời Đức Phật: “Định sẽ đem tới kết quả và ích lợi lớn nếu phát triển với Giới, Huệ sẽ đem tới kết quả và ích lợi lớn nếu phát triển với Định. Tâm phát triển với Huệ sẽ giải thoát khỏi các lậu hoặc (*asava*), tức là dục lậu (*kamasava*), hữu lậu (*bhavasava*), tri kiến lậu (*ditthasava*) và vô minh lậu (*avijjasava*)”. Trong Bát Chính đạo (*atthangika-magga*), thì chính ngữ, chính ngữ nghiệp, chính ngữ mạng thuộc vào Giới; chính ngữ tinh tấn, chính ngữ niệm, chính ngữ định thuộc vào Định; chính ngữ kiến, chính ngữ tư duy thuộc vào Huệ. Giữ được giới luật tức là hành vi người đã được kiểm soát trong khuôn khổ nhất định, từ đó tâm cũng sẽ được được an vui, không bị bắn loạn, bị ham muốn, khổ đau, giận giữ dồn nén. Vì «tâm dẫn đầu các pháp, cho nên Giới có thể xem là một điểm khởi đầu, một giai đoạn của sự tu tập: nhờ giữ Giới cho nên tâm mới Định, nhờ Định cho nên mới có Huệ, nhờ Huệ mới có giải thoát, lúc đó tâm lý con người được ổn định thoát khỏi sự xung đột, rối nhiễu.

3. PHẬT GIÁO PHƯƠNG PHÁP TRỊ LIỆU TÂM LÝ

3.1. Thiền định giữ Thân – Tâm được cân bằng

Tâm và thân này làm nên ‘ngôi nhà’ của chúng ta. Nếu ngôi nhà nội tâm không được yên, thì ngôi nhà bên ngoài của ta cũng khó ổn. Ngôi nhà chúng ta sống, và làm việc tùy thuộc vào sự an khang của ngôi nhà nội tâm. Người

chủ, người điều khiển phải sống trong những điều kiện hoàn hảo nhất. Không có gì trong vũ trụ này có thể so sánh hay thay thế được tâm. Tâm tạo ra mọi thứ. Nhưng tất cả chúng ta đều coi thường tâm mình. Đó cũng là một nghịch lý của cuộc đời. Không ai coi thường thân thể mình, nếu nó bệnh, ta vội vã chạy đi bác sĩ. Nếu nó mệt mỏi, ta vội vã cho nó nghỉ ngơi. Nhưng ta đã làm gì cho tâm? Hình như chỉ có các vị Thiền sư là chú trọng đến tâm của họ. Muốn tâm được phát triển sâu rộng, ta cần phải chăm sóc tâm. Nếu không tâm ta luôn nhìn cuộc đời bằng con mắt nhị nguyên (hai chiều): Tốt, xấu; ngày mai hay hôm qua; yêu (tôi thích thứ này), ghét (tôi không ưa thứ kia); có (tôi sở hữu cái này), không (không sở hữu thứ kia); cái này của tôi, cái kia của anh. Chỉ khi tâm đã được rèn luyện, ta mới có thể thay đổi cái nhìn của mình để có thể nhìn thấy được những 'chiều' khác của sự vật. Việc ta cần làm trước tiên cho Tâm là tẩy rửa, tắm gội cho nó, không chỉ mỗi ngày một lần hay hai lần như đối với cơ thể, nhưng trong mỗi giây phút tỉnh thức. Để làm được điều đó, chúng ta phải biết phương pháp. Với cơ thể, điều đó khá dễ, chỉ cần dùng xà phòng và nước. Chúng ta đã quen làm như thế từ ngày còn nhỏ. Nhưng tâm chỉ có thể được gội rửa bằng tâm. Những gì tâm đã thu nhận, chỉ có tâm mới có thể cởi bỏ. Mỗi giây phút tỉnh thức trong thiền là mỗi giây phút tâm được sàng lọc vì may mắn thay, tâm không thể làm hai việc cùng một lúc. Dầu rằng, như Đức Phật đã nói trong một nháy mắt ta có thể có đến hàng ngàn ý tưởng dấy lên, nhưng thực tế ít ai nghĩ nhiều đến vậy và nhất là không thể có tất cả những suy tưởng đó trong cùng một lúc. Chúng tiếp nối nhau cái này sau cái khác thoáng qua nhanh chóng trong đầu ta.

Một thân thể cường tráng có thể chịu

đựng được tất cả những gì ta bắt nó phải chịu đựng. Một Tâm vững mạnh cũng giống như thế. Tâm vững mạnh có thể chịu đựng sự nhàm chán, căng thẳng, tuyệt vọng hay đau khổ vì tâm không bám víu vào những gì nó không thích. Thường xuyên thực tập thiền định là một cách để luyện tâm.

Khi ta Thiền quán, ái dục, tham vọng, không thể hiện ra vì tâm chỉ có thể làm một công việc một lúc. Do đó nếu thời gian tọa thiền tăng lên, các vết nhơ bản trong tâm ta sẽ được gội rửa ngày một trở nên sạch hơn. Tâm, vật độc nhất vô nhị trong vũ trụ, báu vật duy nhất chúng ta sở hữu. Khi có món đồ quý, dĩ nhiên là ta phải giữ gìn cẩn thận. Chùi rửa, đánh bóng, vô dầu mỡ, thỉnh thoảng cho nó nghỉ. Còn đây ta có tâm quý báu này, chỉ có tâm giúp cho ta làm được mọi việc, kể cả việc giác ngộ, nhưng biết gìn giữ nó hay không tất cả là tùy thuộc chúng ta. Tâm sẽ trở thành vô dụng nếu không được giữ gìn, trau chuốt.

Đừng ngạc nhiên nếu không phải lúc nào ta cũng có thể dứt bỏ vọng tưởng. Thật dễ chịu khi ta có thể chỉ nghĩ đến những điều ta muốn nghĩ đến, vì như thế là ta đã làm chủ được tâm của mình, hơn là tâm làm chủ ta. Luôn chạy đuổi theo bất cứ tư tưởng nào dấy khởi lên trong tâm, dù hạnh phúc hay đau khổ, là thói quen chúng ta cần từ bỏ khi ngồi thiền. Bước kế tiếp là tập luyện tâm. Tâm không kiềm chế giống như những lượn sóng trôi lên trụt xuống, chạy lãng xăng từ chuyện này qua chuyện khác, không bao giờ có thể trụ yên một chỗ. Ai chẳng từng kinh nghiệm có khi đọc sách, đến cuối trang mới bỗng nhận ra không biết mình vừa đọc gì, phải đọc lại cả trang. Ta phải thúc đẩy, luyện tập để tâm ở yên một chỗ, giống như ta phải thúc đẩy, vận động các bắp thịt, khi ta tập hít thở, tập tạ. Sự phát triển, tăng trưởng chỉ có thể có được từ sự

tập luyện tâm làm theo ý ta, đứng yên khi ta muốn nó đứng yên.

Sự luyện tập cũng giúp tâm thêm vững mạnh, vì tâm đã được rèn luyện biết buông bỏ. Chúng ta không phải là A-la-hán, ai cũng chấp Ngã. Chính cá nhân chủ nghĩa, thái độ ‘cái này của tôi, cái kia của anh’ đã tạo nên bao vấn đề trên thế giới. Chúng ta xác định ‘bản ngã’ của mình qua những gì ta suy nghĩ, qua sách báo, phim ảnh đã xem, đã đọc, hoặc sử dụng tâm chỉ để làm những việc củng cố thêm cho cá nhân mình. Điều quan trọng nhất ta học được trong lúc ngồi Thiền, là biết buông bỏ, không chạy đuổi theo vọng tưởng. Khi không còn ai suy tưởng, không còn có cái Ngã. Lúc đầu, ta chỉ có thể buông bỏ được vọng tưởng trong khoảng thời gian ngắn, nhưng đó chỉ là bước đầu. Con đường tâm linh cuối cùng rồi cũng dẫn ta đến sự hoàn toàn buông xả. Không có gì ta cần phải đạt được hay bám víu vào. Những điều này đã được lặp đi lặp lại nhiều lần, nhưng ta không có cách gì khác hơn để diễn tả. Đúng vậy, con đường tâm linh là con đường dẫn ta đến việc từ bỏ, buông xả tất cả những gì đã được ta tích lũy, chất chứa từ bấy lâu nay: Sự sở hữu, các thói quen, tư tưởng, thành kiến, các lối suy nghĩ theo khuôn mẫu. Tuy nhiên lúc ngồi Thiền, không phải dễ buông bỏ vọng tâm, vì cái Tôi không dễ đầu hàng; cái Tôi sẽ cảm thấy lạc lõng khi không có suy tưởng. Tâm sẽ phản ứng ngay bằng cách kêu lên: “Việc gì đã xảy ra?” và rồi nếu không biết buông xả, tâm ta lại chạy đuổi theo vọng tưởng.

Làm thế nào để bắt tâm ở yên một chỗ, là góp phần vào việc phát triển ‘bấp thịch’ của tâm, tạo cho tâm thêm sức mạnh và quyền lực. Giáo lý của Đức Phật rất thâm thúy, cao siêu, và chỉ có những tâm thâm thúy, cao siêu mới có thể lãnh hội đầy đủ những lời dạy của Ngài. Vì thế, chúng ta cần luyện

tâm thêm vững mạnh.

3.2. Diệt trừ tâm Tham – Ái – Dục giữ trạng thái cân bằng tâm lý

Bản chất của tâm lý, của xung đột tâm lý là những trạng thái tâm lý không đồng nhất, mâu thuẫn cùng tồn tại trong tư tưởng, suy nghĩ của cá nhân gây nên sự căng thẳng, thiếu kiểm soát của chủ thể. Vai trò hàng đầu trong việc hình thành các tình huống xung đột tâm lý được tình huống xung đột, đó là lời nói, hành động hoặc sự vắng mặt của các hành động gây ra tâm lý xung đột. Đó là sự đấu tranh giữa những suy nghĩ về Tốt – Xấu, Nên – Không Nên. Những suy nghĩ này qua lăng kính soi xét và đối chiếu của các chuẩn mực đạo đức xã hội, thông qua ý chí để quyết định đưa ra thế giới khách quan bằng hành vi cụ thể. Sự ham muốn các dục lạc giác quan đưa đến cho con người ta sự mong cầu, thèm muốn. Không có được thứ mình muốn có tâm sinh ra hờn oán, dằn vặt như thích một đồ vật của người khác mà không có được, yêu một người mà người đó không đáp trả lại tình cảm, sự tức giận khi thấy người khác có được vị trí công việc tốt hơn bản thân... Từ đó hình thành nên sự xung đột trong tâm lý cá nhân. Những mâu thuẫn này dồn nén tâm lý nếu người nào biết kiểm soát nó không cho nó chế ngự bản thân thì vẫn giữ được trạng thái cân bằng, nhưng nếu ai tâm lý không vững, thần kinh yếu thì dễ sinh ra các chứng bệnh tâm lý nghiêm trọng có người phát điên vì tình, có người bị bệnh hoang tưởng... Nhiều trở ngại trong cuộc sống hàng ngày sẽ dẫn tới các thay đổi về cảm xúc và hành vi. Điều quan trọng là cần phải phân biệt được giữa các thay đổi về hành vi thông thường do tâm trạng căng thẳng hàng ngày gây ra với các dấu hiệu cho thấy các vấn đề nghiêm trọng hơn. Các vấn đề trở nên đáng quan tâm hơn khi những vấn đề đó có tính chất nghiêm trọng, dai dẳng và ảnh hưởng tới sinh hoạt hàng ngày của một cá nhân. Các chứng rối loạn cảm xúc là các trạng thái cảm xúc bị trầm trọng quá mức, trong đó con người ít có khả năng kiểm soát, dẫn tới tâm trạng trầm

cảm và làm suy yếu khả năng học tập, làm việc, và giao tiếp với những người khác. Các chứng bệnh rối loạn cảm xúc thường rất dễ chữa khỏi. Điều quan trọng là cần phải nhờ giúp đỡ, không chỉ để giảm bớt sự chịu đựng không cần thiết mà còn bởi vì nếu không được chữa trị, nhiều chứng rối loạn cảm xúc sẽ tái phát và ngày càng trở nên tồi tệ hơn trong suốt cuộc đời bệnh nhân. Loại trừ yếu tố bệnh lý phát sinh do người đó bị bệnh về thần kinh, thì tất cả vấn đề tâm lý đều bắt nguồn từ Tam độc. Đức Phật có dạy trong Kinh Pháp Cú thí dụ phẩm Ái dục thứ 53:

*Ngu do tham trối buộc
Không cầu qua bờ giác
Hại mình hại luôn người
Do tham tài tạo tác*

*Tâm ái dục như ruộng
Dâm nô si là giống
Người xả bỏ giải thoát
Được phước thật vô lượng*

*Giặc tham dục hại mạng
Như nhà buôn nhiều hàng
Giữa đường hiểm ít bạn
Nên người trí không tham*

Đức Phật có dạy khi tâm không không suy nghĩ đến các tham, ái, dục tự khắc bản thân sẽ không còn mong cầu nó nữa *Ta sẽ không nhớ tưởng; Người sẽ tự không còn...* Vô dục thì vô úy; *An lạc chẳng lo chi*. Đầu tiên để thoát ra khỏi sự dính mắc vào những ham muốn đó Phật có chỉ:

*Vượt dòng ái tự giữ
Hàng phục tâm hết dục... Phải gắng tự chế
ngăn*

(Kinh Pháp Cú thí dụ phẩm sa môn thứ 37)

Để chữa trị hiệu quả, cần bắt đầu từ việc chẩn đoán thích hợp về chứng rối loạn cảm xúc. Ngoài đánh giá của các chuyên gia sức khỏe tâm thần, phần lớn các trường hợp đều cần phải có sự đánh giá y khoa của bác sĩ để loại trừ các nguyên nhân thể chất có thể gây ra các triệu chứng đó. Biện pháp điều trị thường bao gồm trị liệu tâm lý và/hoặc dùng thuốc men. Thường thì

biện pháp điều trị hiệu quả nhất là kết hợp cả hai. Về vấn đề trị liệu tâm lý, nghiên cứu cho thấy rằng liệu pháp giao tiếp hoặc hành vi nhận thức rất hữu ích cho những người mắc bệnh trầm cảm. Hai liệu pháp này giúp thanh thiếu niên chú trọng tới các mối quan hệ cá nhân gây trở ngại cho các em và các lối suy nghĩ tiêu cực thường liên quan tới bệnh trầm cảm.

Đức Phật trong Kinh Pháp Cú Thí dụ Phẩm tâm ý thứ 12 Phật dạy:

*Tàng lục như quy
Phòng ý như thành
Tuệ dứt ma chiến
Thắng tất vô loạn*

Dịch :

*Sáu căn nhiếp như quy
Ý giữ tự thành trì
Trí tuệ dẹp ma chướng
Khi thắng hết hiểm nguy*

Mọi phiền não, buồn khổ trong cuộc đời của một người đều là do tâm người ấy sinh ra, vì tâm dục vọng (ham muốn) của con người là không có giới hạn. Khi không có thì ao ước thêm muốn đến khổ sở, mà khi có rồi thì lại sợ mất đi... như thế đều là khổ.

Bát Chính Đạo hoặc Bát Thánh Đạo là giáo lý căn bản của Đạo để (trong Tứ Đế). *Bát chính đạo là con đường chân chính giúp chúng sanh hướng đến một đời sống cao thượng, hạnh phúc...* Như nhà tâm lý học hành vi E.C.Tolman cho rằng hành vi nguyên nhân khởi xướng và hành vi kết thúc, tạo kết quả cuối cùng cần phải được quan sát một cách khách quan và tiện lợi cho việc mô tả bằng các thuật ngữ thao tác. Ông giả thiết rằng nguyên nhân hành vi bao gồm 5 biến độc lập cơ bản: *các kích thích của môi trường, các động cơ tâm lý, di truyền, sự dạy học từ trước và tuổi tác*. Hành vi là hàm số của tất cả những biến số như vậy và được biểu thị bằng phương trình toán học. Giữa các biến độc lập quan sát được và hành vi đáp lại (phụ thuộc vào biến quan sát được) có một tập hợp những nhân tố không quan sát được mà E.C.Tolman gọi là biến trung gian. Thực ra, những biến trung gian này

là yếu tố quy định hành vi, chúng là những quá trình bên trong gắn tình huống kích thích với phản ứng quan sát được. Công thức của Thuyết hành vi S - R (kích thích - phản ứng) bây giờ cần phải có dạng S - O - R. hay S - r - s - R. Các biến trung gian là tất cả những gì gắn với O, tức là gắn với cơ thể và hình thành phản ứng đối với kích thích đã cho. Do có sự tác động qua lại giữa hành vi và kích thích lên tâm lý con người nên khi cá nhân vận dụng tư tưởng bát chính đạo để rèn luyện thân, rèn luyện tâm sẽ giữ được thăng bằng, tựa như người đi trên dây vậy họ giữ thăng bằng bằng cách sử dụng hai tay. Khi hai tay cân đối tự khắc thân không rơi khỏi sợi dây được. Chính kiến (Quan điểm sống, nhận thức); Chính tư duy (Suy nghĩ, suy luận); Chính ngữ (Lời nói, trao đổi thông tin; Chính nghiệp (Công việc làm, nghề nghiệp); Chính mệnh (thân thể); Chính tinh tấn (Nỗ lực cố gắng); Chính niệm (tỉnh táo, nhạy bén); Chính định (bình tĩnh, tự chủ). Đó chính là con đường chân chính, phương pháp trị liệu tâm lý cho cá nhân. Bởi lẽ, từ suy nghĩ dẫn tới hành vi tạo tác, từ hành vi tạo tác gây ra các nghiệp thiện hoặc nghiệp ác, từ đó là nguyên nhân của hạnh phúc hoặc khổ đau. Khi tạo các điều kiện kích thích tích cực lên cá nhân, cá nhân sẽ có phản ứng tích cực. Đối với những người bị các vấn đề trầm cảm trong cuộc sống thì việc để họ có điều kiện được sống trong môi trường tích cực, có không gian trầm lặng để họ suy nghĩ về các vấn đề của họ, được chia sẻ với các vị Tăng, ni để có cái nhìn nhận ở nhiều khía cạnh khác nhau, thấy được cuộc sống thanh đạm, tốt đời đẹp đạo của các vị tu sĩ. Cũng từ đó, lay động được lòng từ bi trong họ, giúp họ bước qua được vọng tưởng, chấp ngã của bản thân, từ đó tìm ra lẽ sống cao đẹp.

KẾT LUẬN

Trong nhịp sống hối hả như ngày nay, con người bị áp lực rất lớn từ các mối quan hệ, sự ảnh hưởng của các yếu tố xã hội, cộng đồng. Để nâng cao chất lượng cuộc

sống, chúng ta phải quan tâm và nuôi dưỡng tâm hồn. Tâm hồn ở đây là sức khỏe tinh thần, tâm lý. Giải tỏa stress, trầm cảm cần được điều trị kịp thời và đúng phương pháp. Trong số những biện pháp tâm lý được áp dụng đó chính là cách thức tọa thiền, áp dụng tư tưởng của Phật giáo về tứ diệu đế để tìm ra nguyên nhân của khổ đau, con đường bát chính đạo giúp cho cá nhân tìm ra cách thức để rèn luyện thân, tâm từ chính kiến đến chính định. Tâm được bình an thì thân thể được giải phóng khỏi sự ràng buộc của tham, sân, si, thoát khỏi sự trói buộc của vọng tưởng, của chấp ngã mà nguyên nhân phát sinh của nó bắt nguồn từ phiền não, vô minh. Sử dụng tư tưởng *Trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật* trong Kinh Kim cương để phá tan những phiền não, khổ đau đem lại cho con người cuộc sống an lạc, hạnh phúc. Tác giả xin mượn bài thơ Vô vi của tác giả Tiên sĩ Lê Thị Thu Dung để thay cho lời kết.

VÔ VI

*Không thị khai tâm ngộ
Giả thực sắc thành không
Trung đường minh trí đạo
Quán tưởng đắc vô vi.
(Trích Tập thơ thường thức)*

Tài liệu tham khảo

- Nguyễn Thơ Sinh, *Các học thuyết tâm lý học nhân cách*, Nxb. Lao động;
Hòa thượng Tuyên Hóa, *Kinh Lăng Nghiêm*, Nxb. Tôn giáo;
Học viện Chính trị Quốc gia Hồ Chí Minh, *Giáo trình Trung cấp lý luận chính trị-hành chính: Những vấn đề cơ bản của Chủ nghĩa Mác-Lênin, Tư tưởng Hồ Chí Minh*, Nxb. Lý luận chính trị, Hà Nội, 2014.
Thích Phước Tấn, *Bát Nhã Tâm Kinh lược giảng*, Nxb. Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh;
Đ.Đ. Thích Quảng Hợp chủ biên (2018), *Thơ thường thức*, Nxb. Hội Nhà văn;
Thích Minh Quang (2012), *Kinh pháp cú thí dụ*, Nxb. Tôn giáo;
Trần Nhựt Tân (2018), *Tâm lý học*, Nxb. Hồng Đức;

Trần Văn Thành (2017), *Nguyên lý Tính Không trong Trung Quán Luận của Bồ Tát Long Thọ và ý nghĩa của nó*, Luận án tiến sĩ triết học, bảo vệ tại Học viện khoa học xã hội;

Thích Chơn Thiện, *Kinh Kim Cương*, Nxb. Tôn giáo;

Thích Thanh Từ, *Kinh Diệu Pháp Liên Hoa*, Nxb. Tôn giáo;

Tác phẩm của tác giả nước ngoài
Gustave Le Bon, *Tâm lý học dân tộc*, Nxb.

Thế giới;

Sigmund Freud, *Phân tâm học nhập môn*, Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội;

Sigmund Freud, *Các bài viết về giấc mơ và giải thích về giấc mơ nhập đề của Hermann Beland*, Nxb. Thế giới;



TƯ DUY KHOA HỌC TRONG NGHIÊN CỨU TÔN GIÁO

TS. Võ Minh Tuấn*

1. ĐẶT VẤN ĐỀ

Trong vài năm gần đây, một số học viện, trường đại học công lập Việt Nam đã chính thức tổ chức đào tạo chuyên ngành nghiên cứu tôn giáo (còn gọi là tôn giáo học), ở các trình độ cử nhân, thạc sĩ, và tiến sĩ, từ đó mở ra một bước phát triển mới trên lĩnh vực này.

Khi tham gia giảng dạy và hướng dẫn nghiên cứu khoa học ở một số cơ sở đào tạo tôn giáo học thuộc hệ thống giáo dục quốc gia nói trên, tôi nhanh chóng nhận ra có khá nhiều Tăng ni Phật giáo ghi danh theo học, bên cạnh một số người học thuộc xã hội thế tục. Và, cũng nhanh chóng nhận ra, hầu hết các Tăng ni này đều có một đặc điểm học thuật giống nhau: Mặc dù theo học tôn giáo học, một chuyên ngành nghiên cứu khoa học về tôn giáo, nhưng họ đều bị hạn chế bởi vấn đề tư duy khoa học mà từ đó biểu hiện ra ở ngôn ngữ (nói, viết), do chịu ảnh hưởng mạnh mẽ của quá trình xuất gia tu tập.

Vì thế, bài viết này sẽ cố gắng lý giải trong một chừng mực nhất định hai vấn đề, làm sao để: 1) phân biệt rõ cách tiếp cận của tư duy khoa học với cách tiếp cận của tư duy tôn giáo (đặc biệt Phật giáo); và 2) thống nhất được một cách hài hòa giữa con người khoa học và con người tu sĩ.

2. NỘI DUNG NGHIÊN CỨU

2.1. Ảnh hưởng của cách tiếp cận tôn giáo

Các Tăng ni Phật giáo khi theo học ở những trình độ cử nhân, thạc sĩ, và tiến sĩ tôn giáo học tại cơ sở giáo dục đại học công lập, đều thể hiện khá rõ tư duy Phật giáo của mình trong các lần thảo luận, các bài kiểm tra, bài thi, bài luận.

Chẳng hạn, khi bàn về vấn đề thế giới quan, nhân sinh quan triết học của các tôn giáo, trong đó có Phật giáo, hầu hết Tăng ni đều trình bày quan niệm nguyên vẹn như trong kinh sách Phật giáo, từ đó lãng quên góc độ tiếp cận của khoa học triết học đối với tôn giáo mới là yêu cầu của chủ đề được đưa ra. Thường thì họ không còn quan tâm đến các cách tiếp cận liên quan đến bản thể, đến các quan niệm khác nhau về bản thể, để qua đó tìm hiểu quan niệm của một tôn giáo nào đó về cùng đối tượng này.

Hoặc, khi nghiên cứu về tôn giáo, khoa học thường coi đây là một hình thái ý thức xã hội, hay một hiện tượng xã hội tồn tại khách quan với những tương tác đa chiều; nhưng, theo quan sát của tôi, các Tăng ni đều bỏ qua cách tiếp cận này khi theo học, và mặc định sự tồn tại của Phật giáo là đương nhiên không có gì đáng phải tranh luận với tư cách là một đối tượng nghiên cứu của khoa học, và do đó đi đến cái nhìn một chiều theo xu hướng tán dương, từ bỏ phong cách tư duy khoa học vốn đặt tôn giáo như một khách thể để xem xét.

Đặc biệt, dễ nhận thấy nhất là ngôn

*. Khoa Lý luận chính trị, Học viện Ngân hàng.

ngữ được sử dụng, vì đây là cái vỏ vật chất của tư duy khoa học: Tất cả đều là ngôn ngữ Phật giáo như trong kinh sách, mà đa phần được thể hiện dưới hình thức từ Hán-Việt chuyên biệt, để trình bày các nội dung cũng mang tính Phật giáo nổi, khiến người đọc, thoát tiên có cảm giác gần giống như một bài giảng đạo, thay vì một bài viết khoa học ở chuyên ngành đang đào tạo. Người nói, người viết ra những sản phẩm này đã hoàn toàn quên mất tính chất và yêu cầu của một môn khoa học đang được giảng dạy và học tập.

Tất cả những điều này, theo tôi, là khó tránh khỏi, vì niềm tin và thời gian tu tập đã ăn sâu, rất sâu vào ý thức con người tu sĩ một cách tự giác qua tháng năm, nhất là khi hầu hết người học đều đã xuất gia ít nhất từ vài năm trở lên. Vấn đề là ở chỗ, họ cần phải dần làm quen với tư duy khoa học và ngôn ngữ khoa học, biết phân định giữa cách tiếp cận khoa học và cách tiếp cận tôn giáo, biết làm sao để thống nhất hài hòa giữa con người khoa học và con người tu sĩ. Cho dù phải thừa nhận rằng việc này là khó, rất khó.

2.2. Tư duy khoa học

Xét về kết cấu, ý thức con người gồm ba bộ phận là tri thức, tình cảm, và niềm tin, trong đó khoa học thuộc về bộ phận thứ nhất. Có thể hiểu, khoa học là hệ thống tri thức phản ánh thế giới dưới hình thức logic trừu tượng (khái niệm, thuật ngữ, phạm trù, định luật, quy luật) và được thực tiễn kiểm nghiệm. Vậy thế nào là tư duy khoa học?

Theo Lê Hữu Nghĩa và Phạm Duy Hải (1998) thì “Tư duy khoa học là giai đoạn phát triển cao (trình độ cao) của nhận thức, được thực hiện thông qua một hệ thống các thao tác tư duy nhất định trong đầu óc của các nhà khoa học (hoặc những người đang sử dụng các tri thức khoa học và vận dụng đúng đắn những yêu cầu của tư duy khoa học) với sự giúp đỡ của một hệ thống ‘công cụ’ tư duy khoa học (như các ngôn ngữ, các hình thức của tư duy khoa học) nhằm ‘nhào nặn’ các tri thức tiền đề thành những tri

thức khoa học mới dưới dạng những khái niệm phán đoán, suy luận hoặc giả thiết, lý thuyết, lý luận khoa học mới, phản ánh các khách thể nhận thức một cách chính xác hơn, đầy đủ hơn, sâu sắc hơn, chân thực hơn.” [1, 139].

Còn Vũ Văn Viên (2006) cho rằng, “tư duy khoa học là giai đoạn cao của quá trình nhận thức, được thực hiện dựa trên một cách tiếp cận nhất định, thông qua một loạt các thao tác tư duy logic xác định của chủ thể nhằm sản xuất các tri thức mới dưới dạng các khái niệm, phạm trù, quy luật, lý thuyết, với mục đích phản ánh ngày càng sâu sắc hơn, chính xác hơn, đầy đủ hơn về đối tượng cũng như việc vận dụng có hiệu quả nhất các tri thức đã có vào thực tiễn.” [3].

Như vậy, có thể hiểu tư duy khoa học là giai đoạn cao, trình độ cao của quá trình nhận thức, được thực hiện thông qua một hệ thống các thao tác tư duy nhất định của chủ thể với một hệ thống công cụ của tư duy khoa học (các hình thức của tư duy như khái niệm, phán đoán, và suy lý, đi cùng với ngôn ngữ khoa học) để hình thành những tri thức khoa học mới, dưới dạng những hệ khái niệm, phán đoán, suy luận mới hoặc giả thuyết, lý thuyết khoa học mới, một cách khách quan và logic.

Để làm rõ hơn khái niệm về tư duy khoa học, hãy xem xét các đặc trưng cơ bản thể hiện tư duy này ở thời kỳ hiện đại.

Thứ nhất, tư duy khoa học có tính mở/ không đóng kín. Như triết gia Áo Karl Popper từng tuyên bố, “Khoa học có lẽ là hoạt động duy nhất của con người mà ở đó sai lầm được phê phán một cách hệ thống và... cuối cùng được hiệu chỉnh”, trong quan niệm hiện đại về khoa học, đây là nơi không có chỗ cho các định đề/chân lý tuyệt đối, vĩnh cửu, và bất biến. Một chân lý bất biến thì đó không phải là khoa học, mà chỉ có thể là tôn giáo. Các khái niệm, phạm trù, giả thuyết, lý thuyết khoa học, tất cả đều được coi là một bậc thang trên con đường vô tận của sự nhận thức thế giới khách quan. Mọi tri thức khoa học phải hàm chứa trong nó sự sai lệch và cho

phép sửa chữa. Điều đó đảm bảo cho tri thức khoa học luôn được đổi mới, bổ sung, chính xác hơn, và hoàn thiện hơn.

Thứ hai, tư duy khoa học có tính xác suất. Vãn Karl Popper (1934), khi nói về phương pháp luận trong nghiên cứu khoa học xã hội, (và kể cả khoa học tự nhiên), đã đề xuất lý thuyết “xu hướng xác suất”, theo đó xác suất ở đây được hiểu là thuộc tính khách quan của các thiết lập thử nghiệm, các giả thuyết khoa học. Ông phản đối nỗ lực xây dựng các lý thuyết phổ quát bao trùm lịch sử xã hội, và cổ vũ cho lý thuyết logic tình huống [2]. Hiện nay, đặc điểm này đã trở nên thịnh hành trong tư duy khoa học, nhất là trong bối cảnh khoa học hiện đại đã và đang tiến vào một thế giới mới, từ vi mô đến siêu vi mô rồi vĩ mô, từ không gian thực tới không gian ảo... với đầy các biến cố. Việc thống kê các biến cố đó và xác định quan hệ xác suất của chúng là hướng đi của khoa học hôm nay. Có nghĩa là khoa học đã đi từ thế giới của các sự vật hiện tượng được xác định đến thế giới của quan hệ xác suất giữa chúng, từ thế giới hữu tuyến đến thế giới phi tuyến, từ thế giới đơn cấp độ đến thế giới đa cấp độ, từ kết quả đơn trị đến kết quả đa trị; nói ngắn gọn, là một thế giới hoàn toàn mới với bản chất mới của các sự vật hiện tượng trong thế giới đó.

Thứ ba, tư duy khoa học có tính nghịch lý. Khoa học hiện đại, để phát hiện ra cái mới, phải cho phép sự tồn tại của những tư duy bất thường, phi cổ điển: từ đặt vấn đề, tiếp cận vấn đề, hệ quy chiếu, đến các bàn luận và đề xuất. Thậm chí, tính nghịch lý này trong tư duy khoa học ở nhiều trường hợp còn xem xét lại các tri thức khoa học đã đạt được và tưởng như là chân lý bất biến, để phản biện, và lật đổ chúng, rồi thay thế bằng các tri thức mới, các giả thuyết mới. Nó từ bỏ những lối mòn về tư duy, về cách làm, để vạch ra những hướng tư duy mới, những cách thức mới thậm chí có tính cách mạng.

Thứ tư, tư duy khoa học có tính chứng minh được. Đã kết thúc rồi kiểu tư duy tư biện mang tính suy luận thuần túy; khoa

học hiện đại hôm nay đòi hỏi mọi tri thức, lý thuyết khoa học phải chứng minh được bằng thực nghiệm/ thực tế. Mọi tư duy tư biện, trong nhiều trường hợp không thể chứng minh hoặc không cho phép chứng minh bằng thực nghiệm/ thực tế, thường bị rơi vào vùng mờ chân lý, hoặc sẽ sai ngay từ đầu, hoặc khó xác minh. Dạng tư biện này, hoặc dựa trên niềm tin xác quyết, hoặc dựa trên suy luận logic hình thức (mà logic đó thì không thể bao quát được mọi trường hợp và mọi biến đổi của mỗi trường hợp), hoặc thậm chí dựa trên sự cưỡng bức; tất cả đều xa lạ với tư duy khoa học hiện đại. Chính sự tư biện, không thể chứng minh hoặc không cho phép chứng minh bằng thực nghiệm/ thực tế đã tạo cơ hội cho một số lý thuyết vẫn sống sót được lâu dài dù đã hé lộ những bất cập của mình trong hiện thực.

Thứ năm, tư duy khoa học có tính liên ngành. Có hai xu hướng đã và đang phát triển đồng thời trong khoa học hiện đại; thứ nhất là ngày càng chuyên môn hóa sâu sắc, thứ hai là ngày càng có tính liên ngành rộng rãi. Trong quá trình phát triển của mình, khoa học hiện đại đi sâu khám phá thế giới ở các chiều kích ngày càng phong phú hơn, từ đó hình thành hoặc phân chia thành các chuyên ngành khoa học mới ngày càng nhiều hơn sâu hơn. Nhưng đồng thời, cái thế giới ấy với bối cảnh hôm nay lại có những mối liên hệ đa chiều mà không một khoa học nào chỉ riêng nó có thể nhận thức được tương đối đầy đủ, do đó tạo nên tính liên ngành, chẳng hạn như: địa-chính trị, xã hội học-tôn giáo, cổ-sinh học... Và ngay cả một chuyên ngành khoa học cũng đòi hỏi sự hiểu biết và cách tiếp cận đa ngành trong quá trình nghiên cứu chuyên ngành.

Thứ sáu, và là cuối cùng, tư duy khoa học có tính dự báo. Toàn bộ năm đặc trưng trên, cũng như chức năng thực tiễn của khoa học, cho thấy khoa học hiện đại chỉ có thể/phải có khả năng dự báo. Không một kết luận khoa học nào hôm nay có thể khẳng định cái gì đó chắc chắn là thế và xảy ra như thế, không một khoa học nào có

ý nghĩa thực tiễn với con người nếu không thể dự báo (dĩ nhiên là xác suất) về tương lai. Dự báo khoa học không phải là viễn tưởng hay tiên tri, mà nó phải xuất phát từ căn cứ khách quan, với các phương pháp khoa học, và có thể kiểm nghiệm được dần dần trong thực tiễn. Tuy nhiên, cần lưu ý là thế giới hôm nay mang tính bất định, nên tương lai của nó khó xác định; do đó, thường thì các dự báo khoa học không tồn tại dưới dạng đơn nhất, mà là một số khả năng, và kèm theo là tỉ lệ và điều kiện có thể xảy ra của chúng.

Có thể nhận xét rằng, các đặc trưng trên của tư duy khoa học hiện đại vừa thống nhất, vừa mâu thuẫn với nhau: chúng hỗ trợ nhau, nhưng đồng thời có xu hướng trái chiều nhau. Nổi bật nhất là chúng vừa mang tính phong phú linh hoạt để cho phép thích nghi và du nhập mọi sự thay đổi, đồng thời đòi hỏi tính chuyên môn sâu sắc với các quy tắc nhất định trong nhận thức khoa học.

Theo đó, ngôn ngữ khoa học – với tư cách là hình thức chuyển tải của tư duy khoa học – cũng thể hiện các đặc trưng trên. Ngoài ra, ngôn ngữ khoa học còn có những yêu cầu của riêng nó: chính xác, đơn nghĩa, trực tiếp, khách quan, ngắn gọn. Đối với các tiền đề, luận điểm, luận cứ còn phải tuân theo các quy luật logic của tư duy (xin tham khảo môn logic hình thức).

2.3. Để rèn luyện tư duy khoa học

Câu hỏi thứ nhất: làm sao để có được tư duy khoa học? Trả lời ngắn gọn: rèn luyện. Vũ Văn Viên (2007) đề nghị: nâng cao năng lực phương pháp luận duy vật biện chứng, nâng cao năng lực tư duy logic, nâng cao năng lực vận dụng tổng kết thực tiễn [4].

Theo tôi, trước hết, phải nhận thức rõ hai vấn đề: thứ nhất, khi ghi danh theo học các trình độ đào tạo khác nhau về tôn giáo học tại các cơ sở đào tạo công lập thuộc hệ thống giáo dục quốc gia, thì người học phải hiểu rõ rằng, mình đang tham dự vào một khóa đào tạo khoa học về nghiên cứu tôn giáo, thay vì khóa tu học của bản thân một tôn giáo; thứ hai, nắm được các đặc trưng

của tư duy khoa học (như đã trình bày ở mục 2.2), các sai sót có thể xảy ra (như đã trình bày ở mục 2.1).

Tiếp đến, phải nắm được các phương pháp nghiên cứu khoa học, biết tự học tự nghiên cứu, thông qua một quá trình rèn luyện liên tục tư duy khoa học và tập nghiên cứu khoa học.

Và, dần điều chỉnh ngôn ngữ của mình, bằng cách đọc và nhận thức được cách trình bày khoa học, ngôn ngữ khoa học, từ đó tập vận dụng vào lời nói và bài viết của mình. Việc này có vẻ dễ, nhưng thực tế phải trải qua một thời gian rèn luyện khá lâu dài.

Còn với câu hỏi thứ hai: làm sao để thống nhất hài hòa giữa con người khoa học và con người tu sĩ? Theo tôi, mỗi người sẽ tìm được câu trả lời cho riêng mình, sau khi đã trả lời tương đối thành công câu hỏi thứ nhất, bởi câu trả lời thứ nhất là tiền đề cho câu trả lời thứ hai.

3. KẾT LUẬN

François Houtart (1925-2017), một nhà xã hội học mác-xít và là linh mục Công giáo người Bỉ, khi trả lời câu hỏi, “Ông có tin vào sự tồn tại của Chúa” (một vấn đề tôn giáo rất tế nhị), đã nói, “Với tư cách một linh mục, tôi tin là có. Với tư cách một nhà khoa học, cho đến nay tôi thấy chưa có bằng chứng xác thực nào”. F. Houtart rõ ràng qua câu trả lời đó đã thể hiện, rằng ông đã phân định và thống nhất được hài hòa giữa con người khoa học và con người tu sĩ trong mình.

Không có thành công khoa học nào là dễ dàng đến với chúng ta. Không có sự giác ngộ nào là ngẫu nhiên đạt được bởi chúng ta. Tất cả đều phải qua một quá trình học tập, tu tập gian khổ. Dù gian khổ, nhưng, không đi, sẽ chẳng bao giờ đến.

Tài liệu tham khảo

Lê Hữu Nghĩa và Phạm Duy Hải (1998), *Tư duy khoa học trong giai đoạn cách mạng khoa học công nghệ*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội.

Popper (1934), *Logik der Forschung*, (bản tiếng Anh, 1959, *The Logic of Scientific Discovery*, New York: Basic Books).

Vũ Văn Viên (2006), “Tu duy lôgic – bộ phận hợp thành của tư duy khoa học,” tạp chí *Triết học*, số 12 (187), tháng 12-2006, <http://philosophy.vass.gov.vn/nghien-cuu-theo-chuyen-de/Logic-hoc/Tu-duy-logic-Bo-phan-hop-thanh-cua-tu-duy-khoa-hoc-362.html>, truy cập 9:20 ngày 26-8-2019.

Vũ Văn Viên (2007), “Nâng cao năng

lực tư duy khoa học cho đội ngũ cán bộ lãnh đạo – một yếu tố quan trọng để nâng cao năng lực lãnh đạo của Đảng,” tạp chí *Triết học*, số 12 (199), tháng 12-2007, <http://philosophy.vass.gov.vn/nghien-cuu-theo-chuyen-de/Chinh-tri-Xa-hoi/Nang-cao-nang-luc-tu-duy-khoa-hoc-cho-doi-ngu-can-bo-lanh-dao-Mot-yeu-to-quan-trong-de-nang-cao-nang-luc-lanh-dao-cua-Dang-466.html>, truy cập 9:00 ngày 27-8-2019.



THE SIGNIFICANCE OF STUDYING INDOLOGY IN VIETNAM

Dr. Amarjiva Lochan*

Nghiên cứu về Ấn Độ và các yếu tố liên quan như văn hóa và tôn giáo là một đề tài học thuật đang được quan tâm trong nhiều năm gần đây. Việt Nam cũng không ngoại lệ, là nơi có rất nhiều nhà học thuật có cảm hứng trong chủ đề nghiên cứu này. Bài nghiên cứu trình bày về các mối quan tâm trong quá khứ của nhiều nhà học thuật người Việt Nam và nêu rõ tầm quan trọng của bài nghiên cứu trong ngành Ấn Độ học. Ấn Độ giáo và Phật giáo có mối quan hệ chặt chẽ từ thế kỷ II và III TL. Việc này đã được thực chứng qua các di sản của người Chăm and những đền thờ Phật giáo cũng như kiến trúc của họ được lan rộng toàn nước. Tác giả cũng nhấn mạnh và khuyến khích những học giả trẻ người Việt Nam tập trung nghiên cứu về lĩnh vực này và dựa trên những dòng nghiên cứu mới về Ấn Độ học.

Từ khóa: Ấn Độ, Việt Nam, Ấn Độ giáo, Phật giáo, sự kết nối văn hóa, hành hương.

Abstract: The study of India and Indic elements related to culture and religion has been in great academic interest domain in recent years. Vietnam is also in that league where academicians are interested in this field. The research article deals with the past interests among Vietnamese academia and refers to the significance of such research in Indology. Hinduism and BUDDHISM has been connected with Vietnam from second/third centuries of the Christian Era. It is evident in Cham heritage and Buddhist shrines and architecture spread around the country. The author also tries to put emphasis on young Vietnamese scholars to work in this area and follow the new lines of Indological research.

Keywords: India, Vietnam, Hinduism, Buddhism, cultural linkage, Pilgrimage.

Almost 10 years back, there was a news item in major

VN print media on Sept 21, 2007. It ran as: **"Indology Department Doubled"**

It talked about the University of Social Sciences and Humanities, Ho Chi Minh City planning to intensify the study of India in its Department of Indology (established during the time of the Vajpayee Govt. in 2000). Professor Le Tay, the then head of the university's Indology

Department, announced about 16 students to be admitted at his University each year instead of every two years!

Apart from their standard college subjects, students in the programme are learning Hindi as well as studying Indian geography, history, philosophy, culture and foreign policy.

This shows how important it has been for Vietnam to delve into the subject of Indology.

With over 200 students passing out from this phenomenon of Indology, the significance is well understood.

*. University of Delhi, Delhi, India.

INDIA AND PAST OF VIETNAM

A Pandya king ruled Vietnam was missed by many historians. The first king in Vietnam was known by the name Sri Maran.

Vo-Chanh Inscription. It was inscribed on a rock as two parts. This is about the donation made by the family of the king Sri Maran. We have fifteen lines on one part of the rock and seven more lines on the other side. Of these only nine lines are readable. Scholars who took a copy of the inscription say the poetry part is in Vasantha Thilaka metre in Sanskrit and rest is in prose.

The king donated all his property to the people who were close to him and ordered that it should be honoured by the future kings. The inscription ends abruptly. But we could read the words 'Sri Mara raja kula' very clearly. Though we couldn't get much information about this king from other sources, Chinese historians confirmed that the Hindu empire that existed in Vietnam, Laos and Cambodia started with Sri Maran.

Chinese historians named Thiru Maran as Kiu Lien and said that he captured Champa following a revolt. Champa was part of modern Vietnam. The French scholars who excavated most of the South East Asian sites have identified Kiu Lien as Sri Maran. All the kings' names who followed Sri Maran were in Chinese style and beyond recognition. The revolt started in AD 132 against Chinese and Sri Maran ruled from AD 192. But the kings' names end with Fan (in Chinese) which is nothing but Varman. As a surprising coincidence we have both Varman and Maran names in the Pandyan Kingdom in Tamil Nadu.

MỸ SON SITE

The dancer Tra Kieu in the foreground, from Hindu temple in Vietnam. This masterpiece is from 10th century AD. Right, a player Vina partially completed, goddess of music, knowledge and arts -

Saraswati. Yellow sandstone back stop. These two sculptures in the style of Tra Kieu (Indo-Javanese influence) were on a pedestal, tenth century. Đà Nẵng, Vietnam. **SIVA, THÁP BÁNH ÍT**

Mỹ Sơn was the site of the most important Cham intellectual and religious center, and also may have served as a burial place for Cham monarchs. Mỹ Sơn is considered to be Champa's counterpart to the grand cities of south-east Asia's other Indian-influenced civilisations: Angkor (Cambodia), Bagan (Myanmar), Aythaya (Thailand) and Borobudur (Java).

Mỹ Sơn became a religious center under King Bhadravarman in the late 4th century and was occupied until 13th century. Most temples were dedicated to Cham kings associated with divinities, especially Shiva, who was regarded as the founder and protector of Champa's dynasties. The main sanctuary was dedicated to Bhadresvara, which is a contraction of the name of King Bhadravarman, who built the first temple at Mỹ Sơn, combined with '-esvara', which means Siva.

The linga inside was discovered during excavations in 1985. The 8th century was used to worship Shiva portrayed in human form rather than in the form of linga. Inside is an altar where a statue of Shiva, now in the Cham Museum in Danang used to stand. In the Museum, the objects displayed include a large panel of Shiva dancing on a platform above the bull Nandi. To Shiva's left is his son Skanda (under a tree), his wife Uma and a worshipper. To Shiva's right is a dancing saint and two musicians under a tree, one with two drums, the other with a flute. The display also include a finely carved lion - symbol of the power of the king (the lion was believed to be an incarnation of Vishnu and the protector of kings).

The Cham Hindus of Vietnam are an almost forgotten people, remnants of the Cham dynasty which endured in the region now known as central Vietnam

from the 7th century well into the 19th. Yet they are 60,000 strong, and they have kept their traditions alive for centuries, far from India's shores. Builders of cities named Indrapura, Simhapura, Amaravati, Vijaya and Panduranga, these Hindu people and their culture continue to flourish to this day. When we speak of the Champa people, it is not a trek through history; we are speaking of a living culture with roots going back thousands of years.

Champa was a formidable Indian kingdom, renowned for its immense wealth and sophisticated culture. Its major port was Kattigara. Nearly 2,000 years ago, Claudius Ptolemy wrote of Cattigara and outlined it on his map of the world.

Modern scholarship has confirmed Cattigara as the forerunner of Saigon (modern day Ho Chi Minh City). Cattigara was, in fact, the main port at the mouth of the Mekong River, a name derived from Mae Nam Khong, the Mother Water Ganga.

Historic Champa was divided into five regions. Indrapura (present-day Dong Duong) served as the religious center of the kingdom; Amaravati is the present day Quang Nam province; Vijaya is now Cha Ban; Kauthara is the modern Nha Trang; and Panduranga is known today simply as Phan. Panduranga was the last Cham territory to be conquered by the Sino-Vietnamese.

Few know that Christopher Columbus, on his fourth and last voyage, had attempted to reach the Champa Kingdom and actually believed he had reached Vietnam. In ancient days well-worn trade routes had linked Europe with India and the entire region of South and Southeast Asia, and for countless centuries the wealth and wisdom of India had flowed to the markets and institutions of the world. By the 1400s, however, political instability had disrupted direct trade links with India and the West.

Columbus was convinced that by

sailing west from Spain he could circle the globe—a concept ridiculed by most Europeans, who still believed the Earth was flat—and thus find a new trade route and reestablish the long-lost link to the wealth of the East. His planned route would take him south along the Vietnamese coast, past the Cape of Kattigara and on to Malacca; he believed this to be the route Marco Polo had followed from China to India in 1292. Reaching Cariay on the coast of Costa Rica, he thought he had found Vietnam and was very close to one of his coveted destinations, the famous gold mines of the Champa Kingdom. Fortunately for Vietnam, he was mistaken.

In ancient times the Champa built vast temple complexes that remain standing to this day. Primarily dedicated to Lord Siva, these structures honor Lord Siva as the founder and protector of the Champa Dynasty. The most important of these is known as Mỹ Sơn, a Hindu religious and literary center. Originally, this temple complex featured 70 structures, of which 25 survive. Sadly, the main tower was severely damaged by American bombers in 1969 during the Vietnam War.

The Sivalinga was the primary form worshiped at Mỹ Sơn, its aniconic form also representing the divine authority of the Siva-empowered king. Today the Cham people continue to worship this form of Lord Siva.

SHIVALINGA, MỸ SƠN

The site of the ancient Son Tien Tu pagoda, atop Mt. Ba, is still considered to be one of the most spiritual and sacred places in all of Vietnam. There, on a three-meter-high granite rock, is the ban chan tien, a footprint belonging to a God who “set his footstep on soft land at the dawn of humankind.” Located nearby is the recently opened Archaeology Museum of the Oc Eo Culture, designed to replicate a large Sivalingam and yoni. Its walls are lined with seated Ganesh murtis.

In June, 2013, Vietnam's prime minister officially identified 30 National Treasures of Integral Import to the Nation. Among these are several Indian artifacts, including murtis of Vishnu and Surya from the Oc Eo culture and of Durga and Siva from the Champa. The 5th Quang Nam Heritage Festival, held June 21, 2013, featured a Vishnu sculpture dated 3,500 to 4,000 years ago. If this dating proves accurate, this sculpture would be the oldest known identifiably Hindu artifact in the world.

LANGUAGE AND SCRIPT

The Vo-Canh inscription, among the oldest known Sanskrit inscriptions discovered in the region, is one of many discovered in modern times. The Da Rang River, the largest river valley in central Vietnam, boasts several such Sanskrit inscriptions, including one at its mouth. These riverside inscriptions often lay hidden beneath the waterline, only to be revealed during the dry summer months.

The Cham script is a descendent of the South Indian Brahmic Grantha script. Many Hindu stone temples of the Champa include both Sanskrit and Chamic stone carvings. The various Cham communities use slightly modified versions of the script, although the Cham Muslims prefer to use the Arabic alphabet. During French colonial rule, both groups were forced to use the Latin script. Though the Cham script is still highly valued, and despite efforts to simplify the spelling, today few people are actually learning it.

While the Cham language is still spoken by nearly 250,000 people, at one time Sanskrit was common for the educated. Interestingly, the spread of written Sanskrit in India seems to have nearly coincided with its use in Vietnam and elsewhere in Southeast Asia. The evidence speaks of an ongoing vibrant Sanskrit-based Hindu civilization that was never handicapped by narrow ethnic or national limitations but rather was nearly global in scope.

THE CHAM PEOPLE TODAY

Today the Cham are spread throughout East Asia. They are predominantly Sunni Muslim in Cambodia, Shia Islam in China, and Buddhist in Thailand. A small number of the Vietnamese Cham (also known as the Eastern Cham) follow Islam and a relative few follow Mahayana Buddhism, but the majority are Hindu. These are called the Balamon (Brahman) people. It is claimed that 70% of the Balamon people are classed as kshatriyas.

Having survived the loss of their kingdom, the colonial tyranny of the French, the Vietnam War (during which an unknown number emigrated to France), Communist rule and economic mayhem, the Cham Balamon people and traditions are surprisingly intact. Their temples are still standing. Their festivals are still celebrated and the traditional Hindu ceremonies and worship continue. Life's passages, such as graduations, weddings, births and deaths, are still observed in accordance with the Hindu traditions. Along with the Balinese Hindus, the Cham Balamon represent the only remaining non-Indic populations of indigenous Hindus surviving today.

But the Cham are not immune to the problems of modern times. The young are focused on material well-being, with little time or commitment to ancestral ways. Although there are a few courageous efforts to protect and promote the rich traditions of Cham Hinduism, there is a long way to go.

The Cham Muslim community has been more successful in this respect. Strong cultural and financial ties have been developed between the Cham Muslims, as motivated Islamic preachers travel among the Cham, inspiring faith, activism, unity and common cause between the Cham Muslims and the Umma, the overall global Islamic community.

INTERVIEW WITH CHAM ELDERS

During my exploration of Vietnam's

persistent Hindu culture, I was fortunate to connect with Phu Trim. His nom-de-plume is Inrasara, rooted in the name of Indra the King of the Celestials. Inrasara is a Cham Balamon leader, scholar, author and elder. He has written many books and is a recognized expert on Cham culture. I also was assisted by Jaka, another Cham scholar and leader, and by his son Inrajaya, whose photographs accompany this article. My interview with them sheds light on their culture and people.

❖ **What is the origin of the Balamon people?**

The research has not come to a clear conclusion yet. Now it is said that we come from somewhere in Java. It is known that we built our culture from 3,000 to 5,000 years ago in our land.

❖ **What is your most important festival?**

It could be said it is our New Year, called Rija Nagar, or “the nation’s festival.” It is most important since it has common value and is celebrated by Ahier (Hindus) and Awal (Muslims), together with its very beautiful and philosophical dances.

Are the Balamon traditions and culture popular among the young people?

Since there is no clear belief system, we can say that it is not popular, though the lifestyle, by which I mean artistic, joyful and spiritual, is seen as popular.

❖ **What connections do your people have with India, past and present?**

Our kingdom at its very early stage, 192 CE, adopted Hinduism as its religion and had the trading connection ever since. But about a thousand years later, as the merchants stopped coming to Southeast Asia, its influence fell, replaced by the growing power of Islam. The Indian researchers and friends who have come to Phanrang to see the culture have said much Indian influence can still be seen today, especially in some of the beliefs and the Hindu temples.

❖ **Do people still worship at the ancient Hindu temples?**

Yes, we have four temples that are still worshiped in nowadays: Po Inu Nugar, Po Rome, Po Klaung Girai and Po Dam. As for Mỹ Sơn heritage, we have lost our land and so have not reached there since long ago, but that is still the holy ground that people would love to visit.

❖ **What are the biggest challenges facing the Cham people?**

Keeping our culture, language and traditions alive is generally the challenge from hundreds years ago, as the influence from Vietnam grows greater. Now not many young people know how to read or speak properly, or clearly understand our beliefs.

❖ **What are the most treasured artifacts of the Cham?**

The temples, or the small wooden frame kept by the three highest priests that represent the temples, are the most important. They are used when we need to perform rituals while we cannot reach the temples because of warfare.

❖ **Are there any official efforts to protect and promote Cham dance, music and art?**

There are none that officially teach or study Cham history and traditions. Anyway, the need is high since long ago. Now we have the Cham brand of the Vietnam Association of Ethnology, focusing on fostering social activities for Cham in Saigon. Also we have Cham language classes, and the Cham UNESCO formed that focuses on studies. They are reaching out to more and more people, though the impact is still small in scale.

❖ **Who is your favorite God and why?**

For our forefathers and ourselves it is Siva, the true holy sage, the destroyer of untruths who enlightens all followers.

❖ **What is the long-term vision for your people?**

As long as the language and culture are alive rather than vanishing, we shall be able to play a part in building a beautiful and colorful world.

CULTURAL PRACTICE: ANCESTOR WORSHIP

Vietnamese ancestor worship based on the belief that the soul lives on after death and becomes the protector of its descendants. Because of the influence of the spirits of one's ancestors exert on the living, it is not only shameful for them to be upset or restless, but downright dangerous. A soul with no descendants is doomed to eternal wandering because it will not receive homage.

Traditionally, the Vietnamese venerate and honour the spirits of their ancestors regularly, especially on the anniversary of the death, when sacrifices offered to both the god of the household and the spirit of the ancestors. To request intercession for success in business or on behalf of a sick child, sacrifices and prayers are offered to the ancestor spirits. The ancestors are informed on occasions of family joy or sorrow, such as weddings, success of examination or death.

Three major religious festivals are celebrated to remember the dead :

The first is the Holiday of the Dead (Thanh Minh). This falls in the fifth day of the third moon. In this day, people pay solemn visits to graves of deceased relatives, specially tidied up a few days before, and makes offerings of food, flowers, joss sticks and votive papers.

The second is the Summer Solstice Day (Doan Ngu). This falls on the fifth day of the fifth moon. On this day, offerings are made to spirits, ghosts and the God of Death's ward off epidemics. Human effigies are burned to satisfy the requirements of the God of Death for souls to staff his army.

The third festival is the Wandering Souls Day (Trung Nguyen). This falls on the fifteenth day of the seventh moon. This is the second largest Vietnamese festival of the year. Offerings of food and gifts are made in homes and pagodas for the wandering souls of the forgotten dead.

LOOKING TOWARDS INDIA

Hinduism continues to thrive in India, yet today it is only among the Balinese and Cham Balamon people that this once global expression of Hinduism survives unbroken. Vietnam, with its ancient and impressive Hindu heritage, has age-old ties with India. The Cham Balamon people continue to practice their venerable Hindu traditions and express a keen interest in visiting India to see the holy sites and meet with other dedicated Hindu activists.

In India, Hindus have developed many organizations and projects to preserve the traditions of their ancestors and to empower their youth with the wisdom and time-tested methodologies of their priceless heritage. The Cham Balamon are engaged in a similar struggle. Sharing the Hindu heritage and ethos, holding the same dharmic outlook, the Vietnamese Hindu community is confronted by the same challenges being faced in India.

Today, as members of a global Hindu community, we are becoming more and more empowered by the technologies of this information age, which allow Hindus throughout the world to support each other in common cause. Our culture is worth preserving—and as Hindus, we know dharma is not optional. Dharmic based Hindu civilization, wherever found, is a testament to that which is best in humanity. As the 21st century dawns, the Hindus of Bali, Vietnam and the world look to India as both the epicentre and foundation of Hinduism. It is my hope that the Hindus of India and the world will rise up to the occasion. Surely then will dharma prevail.

HISTORY OF INDIANS IN VIETNAM

By 1867, the French had captured the southern third of Vietnam, carving a colony called Chochinchina and establishing a capital at the river port of Saigon. The French developed the foundation for modern infrastructure with the construction of highways, railroads,

port facilities, telegraph networks, post offices and banks. In late 19th century, the French brought the Tamils from the tiny French enclaves like Pondicherry and Karikal along the south coast of India. They were engaged in the development of Vietnam. Later the Tamils from the Chettiar community (Nagartar) came to Vietnam especially for money lending business

Apart from conducting business, Nagartars were religious and build Hindu temples for their religious practices. In the late 19th and early 20th centuries, Nagartars spread Hinduism in South-East Asia. Initially some temples were built for their exclusive use but later they were opened to the public. Their interests in the field of education and maintenance of temples are well documented.

ORIGIN OF HINDU TEMPLES

The Hindu temples in Ho Chi Minh City (Saigon) are over 100 years. In the late 19th century, the Tamils came from Pondicherry constructed the Mariamman Temple with a raja gopuram. Similarly, in mid 20th century Nagartars built two Hindu temples, namely Sri Thendayutthapani Temple and Sunbramaniar Temple, using Indian craftsmen, builders and sculptors. Similar to the ancient temples in India, these temples followed the principles of temple building. All three temples have large sized halls (mandapams) and inner and outer circumferences. All three temples are in close proximity in Ho Chi Minh City (Saigon).

During the Vietnam war, the unfavourable economic and political situations in South Vietnam caused the exodus of Nagartars. Some of them had Vietnamese wives. Their offsprings have pure tamil names but they are unable to speak or write in Tamil.

MANAGEMENT OF THE TEMPLES

In 1993, the temples re-opened for worship as the result of the negotiations

between India and Vietnam at the diplomatic level. In one temple, the flags of India and Vietnam are at the entrance, to reinforce the friendship between these two countries.

Caretakers, appointed by the Vietnamese authorities, manage the Hindu temples. The appointments are subject to annual renewal. There are no priests in these temples to conduct regular pujas in a proper manner. The caretakers or their assistants are acting as priests in chanting slokas and performing arathi. The devotees receive vibuthi and prasadam. It is against the temple regulations to accept money directly from the devotees.

However, the devotees could make donation into the till box. Since there is no external financial support to the temples, all temple expenses are met from the till collection.

THE ENTRANCE OF SUBRAMANIAM TEMPLE

The colourful "Vimana" (tower) of Mariamman Temple

Sri Thendayutthapani Temple

Sri Thendayutthapani temple is located at 66 Ton That Thiep, Quan 1 (District 1), Ho Chi Minh City. At the entrance of the temple, the writings on the name board indicate are as follows:

CHU AN GIAO, HINDU TEMPLE SRI THENDAY YUTTHAPANI TEMPLE

INDIANS IN VIETNAM: PRESENT CASE

As of 2011, there were about 2,000 people of Indian origin settled in Vietnam, mainly in Saigon.[1] Prior to the Vietnam War, there was a vibrant Indian community, primarily Tamils and specifically Chettiars. The community still maintains a Hindu temple in Ho Chi Minh City, the Sri Mariamman temple which is also a tourist attraction.

Today, the majority of Indians in Vietnam practice a religious syncretism of Hinduism (Brahminism) with Mahayana Buddhism. And Hindu temples are

also serving for both Hindus and local Buddhists in both religious festivals.

There's 2 main categories of Indians in Vietnam: pre-1975 Indo-Vietnamese, who have been living in Vietnam for a few generations starting from the late 1800s, and post-1990s Indian expats who came to Vietnam recently after the implementation of the Doi Moi economic reforms, as entrepreneurs, business people, professionals and foreign workers. The pre-1975 Indo-Vietnamese are very few in number today in Vietnam.

According to a 1937 census taken by the French Indochinese colonial regime, there were around 2000 South Asians living in Southern Vietnam (Cochinchina), and another 1000 residing in Northern Vietnam (Tonkin), Central Vietnam (Annam) and Laos. An estimated 3,000 - 4,000 Indians lived in the Republic of Vietnam (South Vietnam) in the 1950s and 60s, very few to none in communist North Vietnam after its independence in 1945. A Vietnamese source estimated that around 1000 Indians were in Saigon in the 1950s, of whom 400 were from the former French India, and the remainder were Bombay Gujarati and Sindhi merchants. Hindu, Muslim and Sikh Indians were all present.

The majority of Indian Vietnamese were South Indian (e.g. Tamil), however a sizeable minority were North Indian (e.g. Gujus, Sindhs, Punjabis). Many Indo-Vietnamese lived in Saigon, but some also lived in other cities and towns like Đà Nẵng, Đà Lạt, Huế, and Nha Trang.

Gujus and Sindhis were mostly textile, clothing and jewelry merchants, and tailors, esp. in Saigon where they have many shops. Chettiars were mainly engaged in moneylending and brokerage, and rental of commercial buildings, vehicles, boats etc. The Chettiars started returning to India in 1963 due to political instability after the 1963 coup d'état and assassination of President Ngo Dinh Diem.

Tamil Muslims built several mosques

in Saigon in the 1930s, including the Central Mosque (vi: Thánh Đường Đông Du (Dong Du Mosque)) (ar: Jamia Al-Musulman), the Chợ Lớn Mosque (vi: Thánh Đường Chợ Lớn), and the Jamiul Islamiyah Mosque.

Tamil Hindus constructed several prominent temples in the city, incl. the Sri Mariamman temple and Sikhs have built a gurdwara (Sikh temple). The gurdwara is now a pharmaceuticals office. Some non-Muslim Indians, e.g.. Hindu Sindhis and Gujaratis, intermarried with local Vietnamese women and started families with them, some, in particular Chettiars, despite already having wives back in India.

PRE-1975 INDO-VIETNAMESE

In contemporary history, Indians began migrating to Vietnam in the late 19th century, to escape difficult economic conditions back in India in search for better prospects elsewhere, and/or for colonial civil service. There were several categories of Indian migrants:

- Low-to middle-ranking civil servants from French colonies in India like Pondicherry;

- South Indian business people like Chettiars and Tamil Muslims;

- Unskilled South Indian laborers;

- Gujarati and Sindhi merchants from Mumbai (Bombay);

- Sikhs and other Punjabis as security guards and shop owners.

AFTER 1975 FALL OF SAIGON

After the 1975 communist invasion of South Vietnam, the communist regime confiscated and collectivized all private property in the South for little to no compensation, as it had done in the North since 1945, which included the confiscation of Indian-owned private properties such as homes, businesses and places of worship. The former South's free market economy was also brought to an end by the communists, and a state-run economy

was imposed, which prohibited all private enterprise. Foreigners were unwelcomed and harassed in Vietnam. There was also a general fear of persecution and fear of communist rule among Indo-Vietnamese. All these factors resulted in an exodus of Indian Vietnamese, coinciding with an ongoing mass exodus of Vietnamese Boat People refugees, leading to the near depletion of the pre-1975 Indo-Vietnamese population

India supported Vietnam's independence from France, opposed American involvement in the Vietnam War, and supported unification of Vietnam. During the Vietnam

War, India supported the North, albeit not by conducting military hostilities against the South. This can be contrasted with the policies of the US, who strongly supported the South and engaged in military conflict with the North, albeit without issuing an official declaration of war.

India and North Vietnam established official diplomatic relations in 1972 and have since maintained friendly relations, especially in wake of Vietnam's hostile relations with the People's Republic of China, with which India had some diplomatic disputes

This bi-annual Journal is a peer reviewed by a Team of eminent scholars. The articles can be submitted in both English and Vietnamese languages.





HỘI LUẬT GIA VIỆT NAM - NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Địa chỉ: 65 Tràng Thi, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội

Email: nhaxuatbanhongduc65@gmail.com

Điện thoại: 024.39260024 - Fax: 024.39260031

Chịu trách nhiệm xuất bản: Giám đốc Bùi Việt Bắc. Chịu trách nhiệm nội dung: Tổng biên tập Lý Bá Toàn. Biên tập: Phan Thị Ngọc Minh. Trình bày: Ngọc Ánh. Liên kết xuất bản: Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP.HCM.

In 2.000 cuốn, khổ 19x27 cm tại Xi nghiệp in Fahasa, 774 Trường Chinh, P.15, Q. Tân Bình, TP.HCM. Số XNĐKXB: 3950 - 2019/CXBIPH/34 - 64/HĐ. Số QĐXB của NXB: 735/QĐ-NXBHĐ cấp ngày 05-11-2019. In xong và nộp lưu chiểu năm 2019. Mã số sách tiêu chuẩn quốc tế (ISBN): 978-604-89-3605-1