

HỌC VIỆN PHẬT GIÁO VIỆT NAM TẠI TP. HCM



NGHIÊN CỨU

PHẬT HỌC

Tập 2
(03-2020)



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

02 (03/2020)



MỤC LỤC

BAN BIÊN SOẠN Lời kêu gọi đóng góp bài 3

KINH ĐIỂN

TS.TT. THÍCH NHẬT TỪ Hướng dẫn đọc kinh Trung bộ 5

THÍCH NỮ NHUẬN BÌNH Ứng dụng kinh Ví dụ con rắn trong Phật giáo 28

GIỚI LUẬT

THÍCH QUẢNG DUYÊN Trì giới trong kinh Sa-môn quả 45

THIỆN ĐỊNH

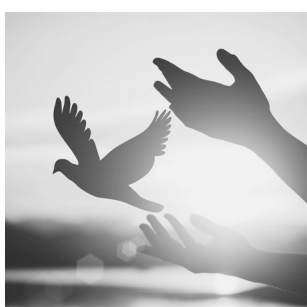
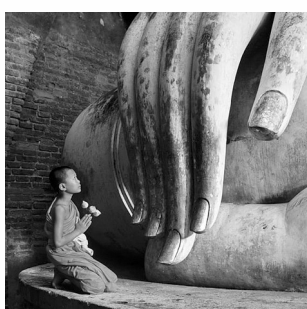
PHẠM THỊ NGỌC THỦY Thiền trong trường học ở phương Tây và cơ hội tại Việt Nam 51

GIÁO DỤC

THÍCH NỮ MINH HOA Nguyên tắc ứng xử sư phạm và phương pháp giáo dục của đức Phật 58

TRIẾT HỌC

THÍCH HUỆ PHÁP dịch Phương pháp luận trong tư tưởng Phật giáo 74



- TRẦN HỒNG LƯU** Tứ diệu đế với vấn đề giáo dục đạo đức con người qua kinh Trung bộ **80**

LỊCH SỬ

- THÍCH THIỆN CHÁNH dịch** Văn minh đức Phật trước thời đức Phật **92**

KHOA HỌC

- TRẦN UYÊN THI dịch** Bigbang và vũ trụ vô thủy của Phật giáo **100**

PHẬT GIÁO VIỆT NAM

- NCS. THÍCH NỮ VIÊN GIÁC** Hội nhập và phát triển của Phật giáo Việt Nam hiện nay **112**

- THÍCH NỮ LỆ NHIÊN** Những đóng góp về phương diện tư tưởng của HT. Bích Liên - Thích Trí Hải qua tác phẩm “*Tiên Phật vấn đáp*” đối với phong trào chấn hưng Phật giáo Việt Nam **122**

PHẬT GIÁO NHẬT BẢN

- THÍCH NỮ ĐỨC TÂM** Giá trị Phật học ở Nhật Bản qua sự nghiệp của Thánh Đức Thái Tử **127**

- THÍCH NỮ ĐỨC TÂM** Thực trạng Phật giáo Nhật Bản thời kỳ Nại Lương (710-794) **134**

PHẬT GIÁO MYANMAR

- TS.SC. THÍCH NỮ DIỆU HIẾU** Giáo dục Phật giáo Myanmar: Lịch sử và hiện trạng **140**

PHẬT GIÁO VÀ NHO GIÁO

- NCS. THÍCH ĐỒNG NIỆM** Mối quan hệ giữa Phật giáo và Nho giáo trong tác phẩm *Hộ pháp luận* **146**

VĂN HÓA

- SC. THÍCH NỮ ĐỒNG HÒA** Truyền bá Văn hóa Phật giáo đến đồng bào dân tộc thiểu số các tỉnh phía Bắc **155**

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



HƯỚNG DẪN ĐỌC KINH TRUNG BỘ

TS.TT. Thích Nhật Từ

I. TỔNG QUAN KINH TRUNG BỘ

Trung bộ Kinh (P. *Majjhima Nikāya*, C. 中部經) là bộ kinh quan trọng thứ hai trong năm bộ Kinh Pali (*Pāli Nikāya*) của Phật giáo Thượng tọa bộ (*Therāvāda*); là tuyển tập 152 bài Kinh có độ dài trung bình (*Collection of Middle-length Discourses*) trong Kinh tạng Pali (*Sutta piṭaka*), tương ứng với 220 bài *Kinh Trung A-hàm* (S. *Madhyama Āgama*, C. 中阿含經, *Zhōng Ahánjīng*). Khái niệm “trung” (*majjhima*, 中) có nghĩa đen là “trung bình, vừa” về số lượng chữ của từng bài kinh trong bộ này. Trên thực tế, *Trung bộ Kinh* là tuyển tập Kinh Pali có số trang nhiều gần gấp 3 lần so với *Kinh Trường bộ*.

Về số lượng, *Trung bộ Kinh* ít hơn 70 bài kinh so với bộ *Kinh Trung A-hàm* trong văn học Hán tạng của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), vốn là bộ thứ hai trong *Đại Chánh tân tu Đại tạng Kinh* (大正新脩大藏經, *Taishō edition*). Vì khác nhau về số lượng các bài kinh, giữa *Kinh Trung bộ* và *Kinh Trung A-hàm* có sự khác biệt lớn về thứ tự các bài kinh, cách đặt tựa đề kinh, các khái niệm và nội dung từng bài kinh.

Về văn tự, kinh điển Pali thường được phân bố theo chiều dài (*pamāṇa*) của Kinh. *Trường bộ Kinh* là tuyển tập 32 bài kinh có chiều dài dài nhất (*diḥappamāṇāṇaṃ suttānaṃ*). *Trung bộ Kinh* là tuyển tập 152 bài kinh có chiều dài trung bình (*majjhimappamaṇāṇi suttāni*). *Tương ưng bộ Kinh* gồm 7.762 bài kinh. *Tăng chi bộ Kinh* là tuyển tập 9.557 bài kinh liên hệ đến pháp

số, bắt đầu từ số 1 đến số 11. *Tiểu bộ Kinh* là tuyển tập 15 bộ kinh theo chủ đề. Thực ra, các phân loại tuyển tập kinh như vừa nêu cũng không tuyệt đối lắm. Ví dụ, có những bài kinh trong *Kinh Trường bộ* có số trang ngắn hơn các *Kinh Trung bộ*, *Kinh Tương ưng* và *Kinh Tăng chi*.

Về người giảng kinh, phần lớn các bài *Kinh Trung bộ* do đức Phật trực tiếp giảng dạy cho các đệ tử xuất gia và tại gia. Cũng có một số kinh đức Phật yêu cầu A-la-hán Xá-lợi-phất tuyên giảng thay cho ngài (3, 5, 9, 24, 28, 43). Có kinh do ngài Mục-kiền-liên nói (15, 37, 50). Có 9 kinh do A-nan-đa nói. Có kinh do Ca-chiên-diên nói (18, 23). Có kinh dưới dạng đối thoại giữa đệ tử Phật và người khác đạo (27, 44). Có kinh do Trưởng lão Ni Dhammadinnā trả lời vấn đáp (44). Một số bài kinh được các vị thánh A-la-hán khác giảng sau khi đức Phật qua đời. Đọc *Kinh Trung bộ* khắc họa bức tranh toàn diện về cuộc đời đức Phật và những lời dạy minh triết của đức Phật trong 45 năm truyền bá chân lý và đạo đức.

Về đối tượng thính chúng trong *Trung bộ Kinh*, người nghe pháp rất đa dạng. Các kinh nói cho các thành phần Tăng đoàn (1, 2, 21, 61, 62). Các kinh nói về các tôn giáo khác (13, 77, 101), về vua chúa (82), về cư sĩ (143), về tướng cướp (86), về Thiên và ma vương (49, 50). Có 36 kinh nói cho từng đối tượng khác nhau (chẳng hạn các kinh mang số 8, 12, 23, 30, 41, 42, 36, 50); trong khi các kinh còn lại nói cho đại chúng.

Về nội dung, *Kinh Trung bộ* chứa đựng tất cả những triết học quan trọng của đức Phật, trải dài 45 năm hoàng truyền chân lý của đức Phật bao gồm thế giới quan không có nguyên nhân đầu tiên; nhân sinh quan lấy con người làm nhân bản; chính trị quan dựa trên chủ nghĩa pháp quyền được sự hỗ trợ bởi chân lý; xã hội quan không giai cấp, mọi người bình đẳng, công bằng, dân chủ; đạo đức quan dựa vào sự phòng phi, chỉ ác, dương thiện và hành thiện; tu đạo quan gồm sự hoàn thiện trí tuệ, đạo đức và thiền định, và giải thoát quan gồm sự chấm dứt luân hồi, chứng đắc các quả thánh A-la-hán. Ngoài ra, *Kinh Trung bộ* còn có một số bài kinh đối thoại liên tôn giáo và triết học giữa đức Phật với các đạo sĩ Sa-môn và Bà-la-môn đương thời, cũng như giữa các đệ tử đức Phật với các đạo sĩ khác tôn giáo.

Về phân loại, *Kinh Trung bộ* được chia thành 3 phần (*pañṇāsa*), hai phần đầu gồm 50 bài kinh/ phần, riêng phần cuối có 52 bài kinh. Trong mỗi phẩm lại chia ra 5 nhóm (*vagga*), mỗi nhóm 10 bài kinh, riêng phẩm thứ 15 gồm 12 bài kinh. Cấu trúc 3 phần và 15 phẩm của *Kinh Trung bộ* được tóm tắt như sau:

(i) **Phần căn bản** (*Mūlapañṇāsa*, 根本分) 50 bài kinh đầu tiên, gồm (a) Phẩm pháp môn căn bản (*Mūlapariyāyavaggo*, 根本法門品) gồm các kinh 01-10, (b) Phẩm Sư tử hống (*Sihavaggo*, 師子吼品) gồm các kinh 11-20, (c) Phẩm pháp thí dụ (*Opammavaggo*, 譬喻法品) gồm các kinh 21-30, (d) Phẩm song đại (*Mahāyamakavaggo*, 雙大品) gồm các kinh 31-40, (e) Phẩm song tiểu (*Cūlayamakavaggo*, 雙小品) gồm các kinh 41-50;

(ii) **Phần giữa** (*Majjhimapañṇāsa*, 中分) có 50 bài kinh theo thứ tự 51-100 gồm có (a) Phẩm cư sĩ (*Gahapatīvaggo*, 居士品) gồm các kinh 51-60, (b) Phẩm Tỳ-kheo (*Bhikkhuvaggo*, 比丘品) gồm các kinh 61-70, (c) Phẩm Tịnh hạnh giả (*Paribbājakavaggo*, 普行者品) gồm các kinh 71-80, (d) Phẩm vương (*Rājāvaggo*, 王品) gồm các kinh 81-90, (e) Phẩm Bà-la-môn (*Brāhmaṇavaggo*, 婆羅門品) gồm các kinh 91-100;

(iii) **Phần thượng** (*Uparipañṇāsa*, 上分) có 52 bài kinh theo thứ tự 101-152 gồm: (a) Phẩm Thiên tỷ (*Devadahavagga*, 天臂品) gồm các kinh 101-110, (b) Phẩm bất đoạn (*Anupadavaggo*, 不斷品) gồm các kinh 111-120, (c) Phẩm không (*Suññātavaggo*, 空品) gồm các kinh 121-130, (d) Phẩm phân biệt (*Vibhaṅgavaggo*, 分別品) gồm các kinh 131-140, (d) Phẩm đại xứ phân biệt (*Salāyatanaavaggo*, 六處分別品) gồm các kinh 141-152.

Điểm đặc biệt của *Trung bộ Kinh* là nhóm 4, tức các kinh mang số thứ tự từ 40 đến 50, có cấu trúc “bộ” hay “song đôi” (*yamakavagga*), cứ hai Kinh gồm một tựa đề. Kinh thứ nhất với tiếp đầu ngữ *Cūla* (tiểu kinh) là kinh ngắn hơn; trong khi đó, với tiếp đầu ngữ *Mahā* (đại kinh) là kinh dài hơn. Trên thực tế, có tất cả 17 cặp kinh như vậy, nằm rải rác trong toàn *Kinh Trung bộ*. Trật tự, tiểu kinh trước đại kinh không được nhất quán, và do đó, có lúc đại kinh đứng trước. Có trường hợp, tiểu kinh không nhất thiết theo sau hay đứng trước đại kinh, mà chúng cách nhau khá xa (ví dụ, kinh có số thứ tự 109, 110).

Về các bản dịch tiếng Anh trọn bộ, *Kinh Trung bộ* được dịch nhiều hơn bốn bộ còn lại của Kinh điển Pali. Bản dịch đầu tiên của Lord Chalmers với tựa đề “*Các đối thoại của đức Phật*” (*Further Dialogues of the Buddha*), 2 tập, London, Pali Text Society, 1926-27. NXB. Ann Arbor thuộc Đại học Michigan tái bản theo yêu cầu;

Isaline Blew Horner dịch với tựa đề “*Kinh về các lời dạy có chiều dài trung bình*” (*The Book of Middle Length Sayings*), 3 tập, do Pali Text Society, Bristol, xuất bản năm 1954-59;

David W. Evans dịch “*Các bài giảng của Phật Gotama: Tuyển tập kinh trung bình*” (*Discourses of Gotama Buddha: Middle Collection*), NXB. Janus Pubns, 1991;

Tỳ-kheo Nanamoli và Tỳ-kheo Bodhi dịch với tựa đề “*Những bài kinh trung bình của đức Phật: Dịch Trung Bộ kinh*” (*The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikaya*), xuất

bản lần đầu vào năm 1960, được Bhikkhu Bodhi hiệu đính với tựa đề (*The Middle Length Discourses of the Buddha*), 2 tập, (Somerville: Wisdom Publication, 1995; và Boston: Wisdom Publications, 2009);

Tỳ-kheo Sujato dịch với tựa đề “*Các bài kinh trung bình*” (*The Middle Discourses*), xuất bản online tại SuttaCentralNet, 2018.

Ngoài ra, còn có các bản tuyển dịch *Kinh Trung bộ*. Sớm nhất là Tỳ-kheo Nanamoli dịch với tựa đề “*Kho báu lời Phật dạy*” (*A Treasury of the Buddha's Words*), Tỳ-kheo Khantipalo hiệu đính, xuất bản tại Bangkok;

Hội kinh tạng Miến Điện tuyển dịch “*25 bài kinh trong 50 bài đầu của Kinh Trung bộ*” (*Twenty-Five Suttas from Mula-Pannasa*), 1986, “*25 bài kinh trong 50 bài giữa của Kinh Trung bộ*” (*Twenty-Five Suttas from Majjhima-Pannasa*), 1987, và “*25 bài kinh trong 50 bài cuối của Kinh Trung bộ*” (*Twenty-Five Suttas from Upari-Pannasa*), 1988 do NXB. Myanmar Pitaka Association ấn hành tại Rangoon và được NXB. Sri Satguru, Delhi, tái bản tại Ấn Độ.

Tại Việt Nam, bản dịch của HT. Thích Minh Châu với tựa đề: “*Kinh Trung bộ*”, 3 tập, là bản dịch trung thành với nguyên tác Pali, xuất bản lần đầu năm 1978, tái bản năm 1986, 1992. Ấn bản mới nhất được Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam tái bản năm 2012, gộp thành 2 tập.

Về tài liệu tham khảo cho *Kinh Trung bộ* trong tiếng Việt có Luận án tiến sĩ của Trưởng lão Thích Minh Châu tại Đại học Nalanda năm 1961 là “*So sánh Kinh Trung A-hàm chữ Hán và Kinh Trung bộ chữ Pali*” (*A Comparative Study of the Chinese Madhyama Agama and the Pali Majjhima Nikaya*) được Ni trưởng Trí Hải dịch và xuất bản năm 1998.

Ngoài ra, còn có quyển “*Tóm tắt Kinh Trung bộ*”, 3 tập, của Trưởng lão Thích Minh Châu, NXB. Văn hóa Sài Gòn, 2010; quyển “*Tìm hiểu Trung bộ Kinh*”, 3 tập, của HT. Thích Chơn Thiện, NXB. Tôn giáo, 2004; quyển “*Toát yếu Kinh Trung bộ*”, 3 tập, NXB. Tôn giáo, 2010; và quyển “*Hướng dẫn*

đọc Kinh Trung bộ”, 2 tập, của Thích Nhật Từ, NXB. Hồng Đức, 2020.

Kinh Trung bộ lần đầu được Trưởng lão Thích Minh Châu giảng dạy tại phân khoa Phật học, Đại học Vạn Hạnh từ năm 1964-1975, sau đó, tiếp tục dạy tại Trường Cao cấp Phật học Việt Nam (1984-1997) nay là Học viện Phật giáo Việt Nam tại Thành phố Hồ Chí Minh, Thiền viện Vạn Hạnh và Tịnh xá Trung tâm. Hiện tại, kinh này được dạy ở Học viện Phật giáo Việt Nam tại Hà Nội, tại Huế cũng như tại một số trong 9 trường Cao đẳng Phật học và một số trong 35 trường Trung cấp Phật học trên toàn quốc.

Ngoài Trưởng lão Thích Minh Châu, các vị tôn túc có công giảng dạy *Kinh Trung bộ* gồm có HT. Thích Chơn Thiện, HT. Thích Thiện Tâm, Ni trưởng Trí Hải. Từ năm 2005, tại giảng đường Chùa Xá Lợi, tôi là người giảng trọn bộ *Kinh Trung bộ* gồm 252 buổi, mỗi buổi 90-120 phút. Toàn bộ các file âm thanh được phổ biến trên phatam.com và chuagiacngo.com

Bản dịch *Kinh Trung bộ* của Trưởng lão Thích Minh Châu và sự giảng dạy kinh này tại Việt Nam trong hơn 5 thập niên qua đã góp phần làm thay đổi tích cực nền Phật học tại Việt Nam, giúp nhiều thế hệ Tăng, Ni Việt Nam không còn xem kinh điển Pali là kinh điển Tiểu thừa nữa, thực tế, là tuyển tập kinh nền tảng nhất về Phật học. Sự xuất bản kinh này tại Việt nam đã thúc đẩy sự hợp tác giữa Phật giáo Thượng tọa bộ và Phật giáo Đại thừa trong phạm vi Giáo hội Phật giáo Việt Nam và các Phật sự chung trên toàn quốc.

II. KHÁI QUÁT NỘI DUNG

1. *Kinh Pháp môn căn bản* (P. *Mūlapariyāyasuttam*, C. 根本法門經) tương đương Trung A-hàm 106: *Kinh tưởng* (想經), (Đại Chánh 1: 596), No.56, *Lạc tưởng* (樂想), (Đại Chánh 1: 851). Kinh này phân tích về các cấp độ nhận thức của bốn hạng người: phàm phu, bậc hữu học, bậc A-la-hán và Như Lai. Trên cơ sở của nhận thức “*tưởng tri*” (*saññājānāti*) hoặc “*thắng tri*”

(*abhijānāti*) phạm và thánh được xác định, luân hồi và giải thoát có mặt. Để giải thoát, hành giả chỉ cần chuyển hoá nhận thức từ “tuồng tri” thành “thắng tri.”

2. *Kinh Tất cả lậu hoặc* (P. *Sabbāsavasuttam*, C. 一切漏經) tương đương Trung A-hàm 10: *Kinh lậu tận* (漏盡經), (Đại Chánh 1: 431), No.31, *Nhất thiết lưu nhiếp thủ nhân* (一切流攝守因), (Đại Chánh 1: 813), *Tăng nhất A-hàm* 40.6: *Kinh tịnh chư lậu* (淨諸漏), (Đại Chánh 2: 740), *Tăng chi bộ*, A.6.58. Đức Phật giới thiệu bảy phương pháp diệt trừ tận gốc rễ của phiền não, khổ đau gồm: (i) Chánh kiến, (ii) Phòng hộ giác quan, (iii) Thọ dụng với chính niệm, (iv) Tâm kham nhẫn, (v) Tránh né thích hợp, (vi) Trừ diệt, (vii) Tu tập 7 giác ngộ. Tùy theo căn tánh, hành giả chọn lựa cho mình phương pháp thích hợp nhất để giải phóng tất cả trói buộc, sống an lành và hạnh phúc, ngay bây giờ và tại đây.

3. *Kinh Thừa tự Pháp* (P. *Dhammadāyādasuttam*, C. 法嗣經) tương đương Trung A-hàm 88: *Kinh cầu pháp* (求法經), (Đại Chánh 1: 569), *Tăng nhất A-hàm* 18.3, (Đại Chánh 2: 587). Đức Phật khuyên tất cả đệ tử của Ngài hãy trở thành những người kế thừa gia tài chánh pháp mà Ngài đã dày công dạy dỗ; chứ không nên trở thành những người thừa kế gia tài vật chất. Trên tinh thần lời dạy này, tôn giả Xá-lợi-phất đã giải thích sơ lược nội dung của thừa tự pháp cho các vị hiền giả, thượng toạ, trung toạ và tân tỳ-kheo có mặt.

4. *Kinh Sợ hãi và khiếp đảm* (P. *Bhayabheravasuttam*, C. 怖駭經) không có trong Trung A-hàm, tương đương *Tăng nhất A-hàm* 31.1, (Đại Chánh 2: 665). Bài kinh này, một mặt, trình bày các đức tính cần thiết giúp hành giả sống viễn ly để thành tựu đạo quả giải thoát, và mặt khác, thông qua đó, kể lại những kinh nghiệm chinh phục sợ hãi của đức Phật khi ngài sống độc cư viễn ly.

5. *Kinh Không uế nhiễm* (P. *Anaṅgaṇasuttam*, C. 無穢經) tương đương Trung A-hàm 87: *Kinh uế phẩm* (穢品經), (Đại Chánh 1: 566), No.49, *cầu dục* (求欲),

(Đại Chánh 1: 839), *Tăng nhất A-hàm* 25.6: *Kinh kết* (結), (Đại Chánh 2: 632). Bài kinh phân tích các phương diện “uế nhiễm” được thể hiện dưới các góc độ tâm lý vị ngã trung tâm và lòng tự ái, làm phương hại đến tư cách và phẩm hạnh của hành giả tu tập. Đồng thời, thông qua đó, đề cao giá trị của người xuất gia chân chánh, biết trang sức cho mình nhiều đoá hoa đạo đức.

6. Bài kinh bắt đầu bằng sự khẳng định của đức Phật về tầm quan trọng của đời sống đạo đức đối với người đang tầm cầu thánh quả. Thành công trong sự tu tập không phải là kết quả của “ước nguyện” đơn thuần, mà là kết quả của đạo đức và thiền quán.

7. *Kinh Ví dụ tấm vải* (P. *Vatthasuttam*, C. 布喻經) tương đương *Kinh Phạm chí hủi thủy tịnh* (梵志許水淨), (Đại Chánh 1: 843), *Tăng nhất A-hàm* 13.5: *Kinh Tôn-đa-lợi* (孫陀利), (Đại Chánh 2: 573), (後半), *Tạp A-hàm* 1185: (Đại Chánh 2: 321), *Biệt dịch Tạp A-hàm* 99: (Đại Chánh 2: 408). Thông qua ảnh dụ tấm vải, đức Phật khẳng định rằng tâm cấu uế không thể nào nhuộm được màu của an vui và giải thoát. Tẩy sạch các cấu uế của tâm, con người sẽ thiết lập được niềm tin bất động vào Phật Pháp Tăng. Khi ấy, hành giả không trọng vọng vào các con sông thiêng, ngày tốt xấu; tẩy tịnh tội lỗi của bản thân bằng các đức tính cao thượng.

8. *Kinh Đoạn giảm* (P. *Sallekhasuttam*, C. 削減經) tương đương Trung A-hàm 91: *Kinh Châu-na-vấn-kiến* (周那問見經), (Đại Chánh 1: 573). Đức Phật dạy áp dụng phương pháp chánh quán với trí tuệ để diệt trừ các quan điểm sai lầm về ngã luận và thế giới luận. Đồng thời, ngài xác định rằng sự chứng đắc bốn thiên sắc giới và bốn thiên vô sắc giới chưa phải là thành quả đoạn trừ được phiền não lậu hoặc thật sự. Nhân đó, đức Phật đã dạy pháp môn chuyển nghiệp, pháp môn khởi tâm, pháp môn đối trị, pháp môn hướng thượng và pháp môn từ bỏ để giúp mọi người đạt được an vui và giải thoát.

9. *Kinh Chánh tri kiến* (P. *Sammāditṭhisuttam*, C. 正見經) tương đương

Trung A-hàm 29, Tăng nhất A-hàm 49.5, (Đại Chánh 2: 797), Tạp A-hàm 344. Qua bài kinh này, ngài Xá-lợi-phất đã giới thiệu 16 phương diện tiêu biểu của chánh kiến, cái nhìn phù hợp với bản chất của sự vật đang là, đặt trên nền tảng của nguyên lý bốn chân lý thánh và mười hai nhân duyên. Nhờ có chánh kiến, con người nhổ lên gốc rễ của các khuynh hướng tham ái, sân hận và si mê, vốn nhấn chìm họ trong đau khổ và hệ lụy.

10. Kinh Niệm xứ (P. *Mahāsatipaṭṭhānasuttaṃ*, C. 大念處經) tương đương Trung A-hàm 98: Kinh niệm xứ (念處經), (Đại Chánh 1: 582), Trường bộ Kinh 22: Kinh đại niệm xứ (大念處經). Đức Phật khẳng định có một con đường thẳng tắt có khả năng làm cho chúng sinh trở nên thanh tịnh, chúng đắc được niết-bàn, tháo gỡ tất cả lòng tham đắm, cố chấp và khổ đau trên đời. Đó là bốn pháp quán niệm về thân thể, cảm xúc, tâm tưởng và đối tượng tâm tưởng như chúng đang là.

11. Tiểu Kinh Sư tử hống (P. *Cūḷasihanādasuttaṃ*, C. 師子吼小經) tương đương Trung A-hàm 103: Kinh sư tử hống (師子吼經), (Đại Chánh 1: 590). Đức Phật khẳng định chỉ trong giáo pháp và giới luật của Phật mới có khả năng tạo ra bốn thành quả sa-môn, vì đạo Phật dạy phương pháp buông bỏ chấp thủ, trong khi các học thuyết khác thì không. Đây là điểm khác biệt giữa đạo Phật và các tôn giáo khác.

12. Đại Kinh Sư tử hống (P. *Mahāsihanādasuttaṃ*, C. 師子吼大經) tương đương Kinh Thân mao hỷ kiên (身毛喜堅), (Đại Chánh 17:591), Tăng nhất A-hàm 46.4: Kinh lực (力), (Đại Chánh 2: 776), Tăng nhất A-hàm 50.6, (Đại Chánh 2: 811), Tạp A-hàm 684, (Đại Chánh 2: 186), Tăng nhất A-hàm 31.8: (Đại Chánh 2: 670). Nhân sự kiện một tỳ-kheo hoàn tục do không thấy được sự siêu tuyệt của đức Phật, bài kinh đã giới thiệu một cách sơ lược về các đặc điểm của Phật, theo đó, ngài có thể rống tiếng rống Sư tử trong các hội chúng. Chính các đặc điểm này đã làm đảo lộn (lông tóc dựng ngược) mọi quan điểm sai lầm về Phật và Phật giáo.

13. Đại Kinh Khổ uẩn (P. *Mahādukkhaḥkhandhasuttaṃ*, C. 苦蘊大經) tương đương Trung A-hàm 99: Kinh 苦陰經, (Đại Chánh 1: 587), No.53. khổ ấm (苦陰), (Đại Chánh 1: 846), Tăng nhất A-hàm 21.9: Kinh khổ trừ (苦除), (Đại Chánh 2: 604). Đức Phật đã phân tích một cách súc tích “vị ngọt, vị nguy hiểm và vị xuất ly” đối với ba yếu tố dẫn đến khổ đau là dục tham, sắc đẹp và cảm xúc. Sự tuệ tri bản chất của ba giai đoạn tâm lý vừa nêu đối với dục, sắc và cảm xúc sẽ giúp cho hành giả nhổ lên gốc rễ khổ đau. Đây chính là một trong các đặc điểm của đạo Phật so với các tôn giáo khác.

14. Tiểu Kinh Khổ uẩn (P. *Cūḍadukkhaḥkhandhasuttaṃ*, C. 苦蘊小經) tương đương Trung A-hàm 100: Kinh khổ ấm (苦陰經), (Đại Chánh 1: 586) No.54. Thích Ma-ha-nam bốn tứ tử (釋摩訶男本四子), (Đại Chánh 1: 848), No.55. Khổ uẩn nhân sự (苦陰因事), (Đại Chánh 1: 846). Đức Phật xác quyết rằng dục là thủ phạm tạo ra khuynh hướng và chất chứa tàn dư của các tâm lý tham, sân và si. Cũng chính vì thái độ hưởng thụ dục lạc mà phần lớn con người chọn đời sống tại gia, chấp nhận các giá trị hạnh phúc tương đối. Đồng thời đức Phật phủ định phương pháp tu hành ép xác của Kỳ-na giáo không phải là giải pháp dứt dục. Chuyển hoá khổ đau phải được thực hiện bằng sự hành trì trung đạo.

15. Kinh Tư lượng (P. *Anumānasuttaṃ*, C. 思量經) tương đương Trung A-hàm 89: Kinh Tỷ-kheo giảng (比丘講經), (Đại Chánh 1: 571), No.50. Ái tuế (受歲), (Đại Chánh 1: 842). Ngài Mục-kiền-liên phân tích về các nguyên nhân tâm lý dẫn đến tình trạng một người trở nên khó lắng nghe và không được người khác tín nhiệm; đồng thời, ngài khẳng định khi chuyển hoá các tâm lý tiêu cực đó, người ấy sẽ trở thành người có nhân cách cao thượng.

16. Kinh Tâm hoang vu (P. *Cetokhīlasuttaṃ*, C. 心荒蕪經) tương đương Trung A-hàm 206: Kinh tâm uế (心穢經), (Đại Chánh 1: 780), Tăng nhất A-hàm, Kinh 51.4 (Đại Chánh 2: 817). Do tâm hoang vu, con người đánh

mất chánh tín vào Phật, Pháp, tăng, đạo đức, nên dễ bị phần nộ và trói buộc bởi tham ái dục, tham ái tự thân, tham ái sắc pháp, tham ái hưởng thụ, tham ái cõi trời. Để vượt qua cần tu tập thiền định, tinh tấn không dừng như gà con đập thùng vỏ trứng, đạt thành quả giác ngộ.

17. *Kinh Khu rừng* (P. *Vanapatthasuttam*, C. 林藪經) tương đương Trung A-hàm 107-108: *Kinh lâm* (林經), (Đại Chánh 1: 596, 1.597). Đức Phật xác định tầm quan trọng của môi trường sinh sống và đối tượng giao tế đối với đời sống đạo đức và tâm linh của các hành giả. Các trú xứ và thân cận xứ nào có thể làm lớn mạnh đời sống tâm linh, hành giả nên an trú để thăng tiến trên tu tập. Ngược lại, hành giả nên mạnh dạn từ bỏ, dù nơi đó và nhân sự đó cung ứng cho ta nhiều giá trị vật chất.

18. *Kinh Mật hoàn* (P. *Madhupinḍikasuttam*, C. 蜜丸經) tương đương Trung A-hàm 115: *Kinh Mật hoàn* (蜜丸經), (Đại Chánh 1: 603), Tăng nhất A-hàm 40.10: *Kinh Cam lộ pháp vị* (甘露法味), (Đại Chánh 2: 743). Thái độ tranh luận, thường dựa trên quan điểm và học thuyết, không thể giải quyết các vấn nạn của nhân sinh và vũ trụ, ngược lại, trói buộc con người vào mạng lưới “tuồng âm ảnh.” Từ đó, con người sống trong sự chi phối và trói buộc của tham dục, nghi ngờ, hối quá đoạn diệt, tham trước đối với hiện hữu hoặc phi hiện hữu. Triết lý về nguồn gốc nhận thức quá súc tích này được tôn giả Ca-chiên-diên giải thích thấu đáo. a) không tranh: không ngã tuồng. b) rời thế giới tranh: bỏ các tuý miên xấu. Không tranh luận với đời = không để cản trở thức tác động vọng tuồng.

19. *Kinh Song tâm* (P. *Dvedhāvitakkasuttam*, C. 雙想經) tương đương Trung A-hàm 102: *Kinh niệm* (念經), (Đại Chánh 1: 589). Đức Phật kể lại kinh nghiệm phân loại tư duy của ngài và cách chuyển hoá chúng một cách có hiệu quả. Con đường chuyển hoá đó khởi đi bằng thái độ thừa nhận tính cách hiện hữu của tư duy trong mối quan hệ giá trị đối với bản thân và tha nhân. Sự thừa nhận này giúp hành giả chuyển hoá

tận gốc rễ các tư duy tiêu cực, đồng thời phát triển các tư duy tích cực.

20. *Kinh An trú tâm* (P. *Vitakkasāṇhānasuttam*, C. 想念止息經) tương đương Trung A-hàm 101: *Kinh tăng thượng tâm* (增上心經), (Đại Chánh 1: 588). Lắng dịu tư duy tiêu cực được đức Phật giới thiệu như là cách thức chuyển hoá, giúp tâm được an trú, an tịnh, nhất tâm, định tĩnh, vượt khỏi mọi vương mắc phiền não. Đức Phật đã giới thiệu năm phương pháp chuyển hoá các tư duy tính dục, tư duy sân hận và tư duy vô minh, giúp hành giả làm chủ tư duy, làm chủ được tâm.

21. *Kinh Ví dụ cái cua* (P. *Kakacūpamasuttam*, C. 鋸喻經) tương đương Trung A-hàm 193: *Kinh Mâu-lê-phá-quần-na* (牟犁破群那經), (Đại Chánh 1: 744), Tăng nhất A-hàm 50.8, (Đại Chánh 2: 813). Đức Phật dạy rằng trong giao tế và ứng xử, dù trong tình huống nào, hành giả phải chế ngự khẩu nghiệp, vượt qua trạng thái bị xúc phạm, chuyển hoá lòng sân, phát ngôn bằng lời từ bi và tha thứ, không để lòng sân cưa nát mình.

22. *Kinh Ví dụ con rắn* (P. *Alagaddūpamasuttam*, C. 蛇喻經) tương đương Trung A-hàm 200: *Kinh A-lê-tra* (阿黎吒經), (Đại Chánh 2: 763), Tăng nhất A-hàm, Kinh 43.5 *Thuyền phiệt* (船筏), (Đại Chánh 2: 759). Thông qua bài kinh này, đức Phật xác quyết rằng quan điểm hưởng thụ tính dục không làm chướng ngại thánh đạo có thể trở thành động cơ làm người xuất gia sống thế tục hoá. Bằng các ảnh dụ sinh động, đức Phật đã phân tích bản chất của chánh pháp chỉ là phương tiện đưa người sang sông. Hiểu được điều này, hành giả chú tâm vào hành trì hơn là học pháp để thỏa mãn tri thức Phật học. Nhờ hành trì chánh pháp, hành giả giải phóng được các quan niệm chấp ngã.

23. *Kinh Gò mối* (P. *Vammikasuttam*, C. 蟻垤經) tương đương Kinh No.95. *蟻喻*, (Đại Chánh 1: 918), Tạp A-hàm 1079, (Đại Chánh 2: 282), Biệt dịch Tạp A-hàm 18, (Đại Chánh 2: 379), Tăng nhất A-hàm 39.9: *Kinh Bà-mật* (婆蜜), (Đại Chánh 2: 733). Với các ẩn dụ,

đức Phật sánh ví thân bốn đại như gò mối, giấc mơ như ban đêm phun khói, trí tuệ như thanh gương, tinh tấn như sự đào lên, vô minh như then cửa, phần nộ như con nhái; dục tham, sân, hôn trầm thụy miên, trạo cử, nghi hoặc như đồ lọc sữa, năm thủ uẩn như con rùa, năm dục như con dao phay, hỷ tham như cục thịt, người dứt lậu hoặc như con rắn hổ.

24. *Kinh Trạm xe* (P. *Rathavināsa-suttaṃ*, C. 傳車經) tương đương *Trung A-hàm* 9: *Kinh thất xa* (七車經), (*Đại Chánh* 1: 429), *Tăng nhất A-hàm* 39.10: *Kinh thất xa* (七車經), (*Đại Chánh* 2: 733). Bài kinh giới thiệu cuộc đối thoại giữa tướng quân Phật giáo, tôn giả Xá-lợi-phất, và nhà hoàng pháp vĩ đại, tôn giả Phú-lâu-na Mãn-từ-tử, về ý nghĩa của “bước đi và đích đến” hay phương tiện và cứu cánh. Niết-bàn là cứu cánh của tu tập, chỉ đạt được khi các bước phương tiện tu tập được thành tựu. Dừng lại ở phương tiện của các pháp môn thì vĩnh viễn không đạt được cứu cánh.

25. *Kinh Bẫy mồi* (P. *Nivāpasuttaṃ*, C. 撒餌經) tương đương *Trung A-hàm* 178: *Kinh Lạp sư* (獵師經), (*Đại Chánh* 1: 781). Với ẩn dụ con nai, đức Phật mô tả con người sở dĩ bị khổ đau là vướng dính vào các cái bẫy thế gian gồm dính bẫy do hưởng thụ, dính bẫy do gặp nghịch cảnh mà không đủ sức vượt qua và dính bẫy do lòng tham lam. Để và sống vô ngại, thông dong giữa đời, người tu tập cần đề cao chính niệm, tỉnh thức, tu bốn thiền định để không bị vướng chấp bất kỳ cái gì trên đời.

26. *Kinh Thánh cầu* (P. *Pāsarāsi-suttaṃ*, C. 聖求經) tương đương *Trung A-hàm* 204: *Kinh La-ma* (羅摩經), (*Đại Chánh* 1: 775), so sánh No.765. *Kinh Bốn sự* (本事), quyển 4, (*Đại Chánh* 17.679). Đức Phật đã kể lại kinh nghiệm tìm cầu con đường tâm linh của bản thân và con đường chuyển hoá của ngài trong hai tháng đầu sau khi thành đạo. Thông qua đó, ngài xác định con đường thánh hoá bắt đầu bằng từ việc xả ly những gì thuộc về thế gian, thực tập nội dung tâm linh, để chuyển hoá bản thân và cuộc đời.

27. *Tiểu Kinh Ví dụ chân voi* (P. *Cūḷahatthipadopamasuttaṃ*, C. 象跡喻小經) tương đương *Trung A-hàm* 30: *Kinh Tượng tích dụ* (象跡喻經), (*Đại Chánh* 1: 464). Thông qua việc phân tích các dấu hiệu xác định đầu là vết tích của con voi lớn, bài Kinh khuyên chúng ta không nên đánh giá dấu vết của đức Phật thông qua sự giáo hoá sát-đế-lợi, bà-la-môn và gia chủ thành công của Phật. Dấu ấn của bậc giác ngộ, bản chất giáo pháp của ngài và đặc điểm tăng đoàn chỉ có thể được xác quyết thông qua kinh nghiệm tu tập và chứng nghiệm của bản thân.

28. *Đại Kinh Ví dụ chân voi* (P. *Mahāhatthipadopamasuttaṃ*, C. 象跡喻大經) tương đương *Trung A-hàm* 30: *Kinh Tượng tích dụ* (象跡喻經), (*Đại Chánh* 1: 464). Khởi đi bằng cách xác định bốn thánh đế là trái tim Phật pháp, tôn giả Xá-lợi-phất đã phân tích cách buông xả thái độ chấp trước năm nhóm nhân thể bằng cách quán chiếu dẫn đến chuyển hoá thái độ chấp trước 4 đại thuộc sắc uẩn, trên nền tảng tính tương thuộc.

29. *Đại Kinh Ví dụ lõi cây* (P. *Mahāsārōpamasuttaṃ*, C. 心材喻大經) tương đương *Tăng nhất A-hàm* 43.4, (*Đại Chánh* 2: 759). Trên con đường tìm cầu tâm linh, người xuất gia chân chính sẽ lần lượt đạt được các thành tựu. Nếu không biết cách chuyển hoá tâm lý hành diện, các thành tựu này nhanh chóng trở thành các cản lực, làm cho hành giả rơi vào phóng dật. Mục tiêu đời sống phạm hạnh chính là chuyển hoá thái độ hành diện trong những bước đi vừa thành tựu.

30. *Tiểu Kinh Ví dụ lõi cây* (P. *Cūḷasārōpamasuttaṃ*, C. 心材喻小經) không có *Kinh* tương đương. Trước sự kiện 6 đạo sĩ cùng thời đức Phật tự xưng là người đạt nhất thiết trí, đức Phật giảng ẩn dụ “lõi cây”. Người tu cần đạt giá trị lõi cây, xuất gia với chánh tín và lý tưởng thoát khỏi sinh tử, có tinh thần phụng sự nhân sinh. Không bị bệnh tự mãn, không khen mình chê người, khi thành tựu được giới hạnh thanh cao, vượt lên trên danh vọng, lợi

duơng, chúng đạt được 4 thiên, trí tuệ thù thắng, thành tựu hạnh thánh.

31. *Tiểu Kinh Khu rừng sừng bò* (P. *Cūḷagosīṅgasuttam*, C. 牛角林小經) tương đương *Trung A-hàm* 185: *Kinh ngưi giác lâm* (牛角林經), (*Đại Chánh* 1: 739). Từ gương hạnh sống hoà hợp như nước với sữa của ba tôn giả, Anurudha, Nandiya và Kimbila, đức Phật xác định giá trị của đời sống trên nền tảng tôn trọng sở trường của nhau, học những gì mình còn kém, tương thân, tương ái, giúp đỡ nhau trong sinh hoạt và Phật sự sẽ mang lại hạnh phúc và an vui cho số đông.

32. *Đại Kinh Khu rừng sừng bò* (P. *Mahāgosīṅgasuttam*, C. 牛角林大經) tương đương *Trung A-hàm* 184: *Kinh ngưi giác Bà-la lâm* (牛角婆羅林經), (*Đại Chánh* 1: 736), No.154 *Kinh nhất lục Tỳ-kheo các chí* (一六比丘各誌經), (*Đại Chánh* 3.80), *Tăng nhất A-hàm* 37.3, (*Đại Chánh* 2: 710). Bài kinh ghi lại kinh nghiệm chia sẻ pháp môn hành trì của một số tôn giả lớn thời Phật, liên hệ đến tiêu chí về hành giả chói sáng và pháp môn chói sáng nhất. Thông qua đó, đức Phật khẳng định, hành giả chuyển hoá tận gốc rễ các lậu hoặc mới xứng danh là người tu lý tưởng nhất và pháp môn chói sáng nhất là pháp môn có khả năng chuyển hoá toàn bộ lậu hoặc, giúp cho con người phàm phu chứng đắc thánh quả.

33. *Đại Kinh Người chăn bò* (P. *Mahāgopālakasuttam*, C. 牧牛者大經) tương đương *Tạp A-hàm* 1249, (*Đại Chánh* 2: 342), *Tăng nhất A-hàm* 49.1, (*Đại Chánh* 2: 794), No.123. *Mục ngưi* (牧牛), (*Đại Chánh* 2: 546), A.11.18. *Mục ngưi giả* (Gopālak). Nhân sự kiện mô tả các yêu cầu của người chăn bò thành công, đức Phật giới thiệu các đức hạnh cần thiết để giúp người tu chân chính được trưởng thành trong Phật pháp, gặt hái hạnh phúc và an vui, trở thành đạo sư khai sáng cho đời.

34. *Tiểu Kinh Người chăn bò* (P. *Cūḷagopālakasuttam*, C. 牧牛者小經) tương đương *Tạp A-hàm* 1248, (*Đại Chánh* 2: 342), *Tăng nhất A-hàm* 43.6, (*Đại Chánh* 2: 761). Nhân dịp mổ xẻ hai tình huống chăn dắt

châu bò đúng phương pháp và sai phương pháp, đức Phật phân tích hai nghệ thuật tu tập có hiệu quả của người chăn dắt tinh thần thực hành theo chánh pháp (tùy pháp hành) và thực hành theo chánh tín (tùy tín hành) nhằm đạt được sự chấm dứt năm trói buộc thấp (sắc ái, vô sắc ái, ngã mạn, trạo cử, vô minh) và năm trói buộc cao (gồm thân kiến, hoài nghi, giới cấm thủ, dục ái và sân).

35. *Tiểu Kinh Saccaka* (P. *Cūlasaccakasuttam*, C. 薩遮迦小經) tương đương *Tạp A-hàm* 110: *Kinh Tát-già* (薩遮), (*Đại Chánh* 2: 35), *Tăng nhất A-hàm* 37.10: *Kinh Tát-già* (薩遮), (*Đại Chánh* 2: 715). Với thái độ cao ngạo, khoe khoang, Sa-môn lửa thể Saccaka cho rằng ông có thể đánh bại đức Phật trong cuộc tranh luận thách đố, đức Phật bằng thuật vấn đáp đã phân tích cho ông thấy rằng bản ngã là đầu mối của khổ đau. Với cái nhìn vô ngã, các nỗi khổ niềm đau không còn chỗ bám víu vào thân thể, cảm xúc, tri giác, tâm tư và nhận thức.

36. *Đại Kinh Saccaka* (P. *Mahāsaccakasuttam*, C. 薩遮迦大經) tương đương *Trung A-hàm* 32: *Kinh vị tăng hữu* (未曾有經), (*Đại Chánh* 1: 469c). Sau khi quan sát các vị lửa thể, Saccaka cho rằng người tu thân sẽ đau khổ về thân và điên loạn tâm. Người tu tâm mà không tu thân cũng bị tương tự. Ông cho rằng đệ tử Phật thuộc nhóm hai. Nhân đó, đức Phật giải thích cách tu tập thân và tu tập tâm nhằm chuyển hóa khổ đau, đạt được giác ngộ trong đời.

37. *Tiểu Kinh Đoạn tận ái* (P. *Cūlatanāhāsāṅkhasuttam*, C. 愛盡小經) tương đương *Tạp A-hàm* 505: *Kinh ái tận* (愛盡), (*Đại Chánh* 2: 133), *Tăng nhất A-hàm* 19.3: *Kinh đoạn tận* (斷盡), (*Đại Chánh* 2: 593). Nhân dịp tình cờ nghe pháp thoại ngắn của đức Phật giảng cho thiên chủ Sakka về cách chuyển hóa tính dục, vượt mọi khổ ách trong đời, ngài Mục-kiền-liên giúp Sakka nhận thức được rằng hạnh phúc ở cõi bụi hồng là tạm bợ, chứa đầy sợ hãi, từ đó, nên hướng đến hạnh phúc cao hơn của người xuất gia, vượt qua tính dục, trải nghiệm niết-bàn an vui.

38. *Đại Kinh Đoạn tận ái* (P. *Mahātāṇhāsāṅkhaṃsuttam*, C. 愛盡大經) tương đương *Trung A-hàm* 201: *Kinh Trà-đế* (唵帝經), (*Đại Chánh* 1: 766). Từ quan điểm sai lầm cho rằng thức luân chuyển qua các cõi luân hồi, không hề đổi khác, đức Phật đã phân tích về thuyết duyên khởi, giải thích về tính điều kiện, theo đó, nỗ lực chặt đứt tiến trình mắt xích khổ đau, đạt được sự giải thoát.

39. *Đại Kinh Xóm ngựa* (P. *Mahā-assapurāsuttam*, C. 馬邑大經) tương đương *Trung A-hàm* 182: *Kinh mã ấp* (馬邑經), (*Đại Chánh* 1: 724), *Tăng nhất A-hàm* 49.8, (*Đại Chánh* 2: 801). Nhân dịp có mặt tại ấp Assapura của dân Anga (Uong-già) vốn xa lạ với Phật giáo, đức Phật phân tích bản chất và phẩm hạnh của người xuất gia và những phương pháp vượt qua tâm lý tự mãn với các thành quả tu tập.

40. *Tiểu Kinh Xóm ngựa* (P. *Cūḷa-assapurāsuttam*, C. 馬邑小經) tương đương *Trung A-hàm* 183: *Kinh mã ấp* (馬邑經), (*Đại Chánh* 1: 725). Tại ấp Assapura của dân chúng Anga, đức Phật dạy về nghệ thuật chính danh và chính hạnh của người xuất gia, để mang lại giá trị hạnh phúc trong tu tập và độ sinh. Chính hạnh này không thể được đồng hoá đơn thuần với chủ nghĩa hình thức của người tu cũng như các phương pháp thực tập khổ hạnh ép xác sai lầm.

41. *Kinh Saleyyaka* (P. *Sāleyyakasuttam*, C. 薩羅村婆羅門經) không có *Kinh* tương đương. Nhân dịp các cư sĩ tại gia và đạo sĩ Bà-la-môn tại Kosala thăm hỏi đức Phật, đức ngài giải thích về nhân quả, nghiệp báo và nghiệp đạo đưa đến tái sanh ở các cảnh giới thấp và cảnh giới cao. Từ bỏ sát hại, trộm cắp, tà dâm, không nói vọng ngữ, lời bất hòa, lời tục tĩu, lời thị phi; không tham lam, không giận dữ, không si mê là cách sống hạnh phúc.

42. *Kinh Veranjaka* (P. *Verañjakasuttam*, C. 鞞蘭若村婆羅門經) không có *Kinh* tương đương. Nhân dịp các cư sĩ tại gia và đạo sĩ Bà-la-môn tại Veranja thăm hỏi đức Phật, đức ngài giải thích về nhân quả, nghiệp

báo và nghiệp đạo đưa đến tái sanh ở các cảnh giới thấp và cảnh giới cao. Từ bỏ sát hại, trộm cắp, tà dâm, không nói vọng ngữ, lời bất hòa, lời tục tĩu, lời thị phi; không tham lam, không giận dữ, không si mê là cách sống hạnh phúc.

43. *Đại Kinh Phương quảng* (P. *Mahāvedallasuttam*, C. 有明大經) *Trung A-hàm* 211: *Kinh Đại Câu-hy-la* (大拘稀羅經), (*Đại Chánh* 1: 790), *Tập A-hàm* 251, (*Đại Chánh* 2: 60). Vấn đáp giữa ông Visakha và Ni sư Dhammadinna tại Trúc Lâm. Thăm, đánh lễ, thưa hỏi. Số ít bài kinh do Tỳ-kheo-ni giảng, được Phật thừa nhận bằng với Phật. Dhammadinna vợ của Visakha trước tu. Thích giáo pháp, Visakha không màn ân ái, muốn giao tài sản cho vợ, đi tu. Dhammadinna tu trước, chứng A-la-hán, thuyết pháp số một.

44. *Tiểu Kinh Phương quảng* (P. *Cūḷavedallasuttam*, C. 有明小經) tương đương *Trung A-hàm* 210: *Kinh Pháp Lạc tỳ-kheo-ni* (法樂比丘尼經), (*Đại Chánh* 1: 788). Tỳ-kheo-ni Dhammadinna hướng dẫn Visakha vượt qua sự chấp tự thân, tức 5 nhóm tâm vật lý gồm thân thể, cảm giác, tri giác, tâm tư, nhận thức. Tập khởi của thân bắt đầu từ tham ái. Nhờ tu bát chánh đạo, thực tập thiền và định, làm chủ cảm xúc, chuyển hóa các phiền não ngủ ngầm, kết thúc các trói buộc tâm thì chấm dứt sự tiếp nối của tự thân ở kiếp sau, giác ngộ, giải thoát.

45. *Tiểu Kinh Pháp hành* (P. *Cūḷadhammasamādhānasuttam*, C. 得法小經) tương đương *Trung A-hàm* 174: *Kinh thụ pháp* (受法經), (*Đại Chánh* 1: 711). Kinh này kêu gọi mọi người trở thành loại người thứ 4 trong 4 lối sống tạo ra hạnh phúc và khổ đau: (i) Hiện tại hạnh phúc, tương lai khổ, (ii) Hiện tại khổ đau, tương lai cũng khổ, (iii) Hiện tại khổ, tương lai hạnh phúc, (iv) Hiện tại hạnh phúc, tương lai hạnh phúc. Đó là người hạnh phúc ở hiện tại nhờ nỗ lực vượt qua tham ái, sân hận, si mê, tu 4 cấp thiền định, đạt được trí tuệ và tiếp tục hạnh phúc ở kiếp sau.

46. *Đại Kinh Pháp hành* (P.

Mahādhammasamādānasuttam, C. 得法大經) tương đương *Trung A-hàm* 175: *Kinh thụ pháp* (受法經), (Đại Chánh 1: 712). Chi tiết hơn kinh 45, trong bốn lối sống: (i) Hiện tại khổ, tương lai khổ, (ii) Hiện tại khổ, tương lai phúc, (iii) Hiện tại phúc, tương lai khổ, (iv) Hiện tại hạnh phúc, tương lai hạnh phúc. Đức Phật khích lệ lối sống “hạnh phúc hiện tại và tương lai” bằng cách từ bỏ các hành động xấu ác: Giết hại, trộm cắp, ngoại tình, nói láo, nói chia rẽ, nói tục tĩu, nói thị phi, tham lam, giận dữ, si mê. Đồng thời, tu thiền và định, phát triển trí tuệ, nhờ đó, người đó trở nên hữu ích và giá trị trong đời.

47. *Kinh Tư sát* (P. *Vimamsakasuttam*, C. 思察經) tương đương *Trung A-hàm* 176: *Kinh cầu giải* (求解經), (Đại Chánh 1: 732). Bằng cách quan sát, có thể nhận biết tập tánh (Cetapariyayam) của bậc chân nhân, thánh nhân như sau: (i) Không bị ô nhiễm trong thấy, nghe trong thời gian dài (ii) Không bị thoái chuyển khi đã nổi tiếng, (iii) Với tâm không sợ hãi, từ bỏ những điều xấu ác, (iv) Vượt qua tham ái, (v) Có đạo đức và trí tuệ. Phật tử tại gia nên nương tựa các bậc chân nhân đó để tu học Phật pháp.

48. *Kinh Kosampiya* (P. *Kosambiyasuttam*, C. 憍賞彌經) tương đương *Tăng nhất A-hàm* 24.8, (Đại Chánh 2: 626). Để vượt qua các bất hạnh do lối sống bất hòa, tranh chấp, ăn thua đủ, đức Phật hướng dẫn 6 kỹ năng từ bi và tương kính, tương ái, tương ái đối với đồng tu, đồng bạn, cộng sự, trước mặt và sau lưng: (i) Thân hành từ bi, (ii) Khẩu hành từ bi, (iii) Ý hành từ bi, (iv) Chia sẻ phẩm vật cúng dường, (v) Giữ giới hạnh thanh tịnh, không tỳ vết (vi) Có chánh tri kiến và trí tuệ. Đức Phật phân tích lợi ích của chánh tri kiến có khả năng hướng thượng, kết thúc khổ đau, chứng đắc thánh quả.

49. *Kinh Phạm thiên cầu thỉnh* (P. *Brahmanimantanikasuttam*, C. 梵天請經) tương đương *Trung A-hàm* 78: *Kinh Phạm thiên thỉnh Phật* (梵天請佛經), (Đại Chánh 1: 547). Cuộc đối thoại thú vị giữa đức Phật, Thiên chúa Baka và Ác ma. Ác ma cho rằng

Baka là đáng Sảng thế. Baka biểu diễn thần thông, cho rằng cõi trời của ông là Thiên đường vĩnh hằng. Đức Phật lần lượt phân tích các sai lầm của Baka và Ác ma. Đức Phật hướng dẫn mọi người thực tập chánh pháp, chuyển hóa phiền não, vượt qua khổ đau.

50. *Kinh Hàng ma* (P. *Māratajjaniyasuttam*, C. 魔訶責經) tương đương *Trung A-hàm* 131: *Kinh hàng ma* (降魔經), (Đại Chánh 1: 620), No.66, *Kinh tệ ma thí mục liên* (弊魔試目連), (Đại Chánh 1: 864), No.67, *Quy nhiều loạn* (魔嬈亂), (Đại Chánh 1: 864). Cách tôn giả Mục-kiền-liên điều phục ác ma đang quấy nhiễu ngài bằng cách kể cho ác ma nghe câu chuyện tương tự xảy ra kiếp quá khứ đối với tôn giáo Vidhura và tôn giả Sanjiva, đệ tử Phật Kakusandha (Câu-lưu-tôn). Thực tập tâm từ bi, không chấp luyến và tha thứ, hai vị tôn giả đã giúp ác thoát ma. Do nghiệp ác, ác ma vẫn bị đọa lạc.

51. *Kinh Kandaraka* (P. *Kandarakasuttam*, C. 乾達羅迦經) tương đương *Kinh Tăng chi* 4.198. *Attantapasuttam*. Phật phân tích bốn hạng người: (i) Người tự làm khổ qua cách tu khổ hạnh, (ii) Người làm khổ người khác qua nghề tà, nghiệp xấu, (iii) Người làm khổ mình và người khác do phi đạo đức và phạm pháp, (iv) Người mang hạnh phúc cho mình và người khác do lối sống thánh thiện. Đề cao loại người thứ tư, đức Phật khích lệ từ bỏ các nghiệp ác của thân, lời, làm chủ các giác quan, tu bốn niệm xứ, chứng đắc 4 thiên và 3 minh, trở thành chân nhân và thánh nhân.

52. *Kinh Bát thành* (P. *Aṭṭhakanāgarasuttam*, C. 八城經) tương đương *Trung A-hàm* 217: *Kinh Bát thành* (八城經), (Đại Chánh 1: 802). Tôn giả Ananda, nương lời Phật dạy, hướng dẫn tu tập 11 cửa bát tử, nhằm đạt được an lạc giải thoát trong hiện đời gồm bốn thiên (hỷ lạc do lìa tham ái, hỷ lạc do định, diệu lạc do bỏ hỷ, xả niệm thanh tịnh), 4 phạm trú (từ, bi, hỷ, xả) và 3 thiên vô sắc (Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ).

53. *Kinh Hữu học* (P. *Sekhasuttam*, C. 有學經) không có kinh tương đương. *Tạp A-hàm* 1176: (Đại Chánh 2: 316). Thay lời đức Phật, tôn giả Ananda giới thiệu các hạnh tu của

bạc hữu học, khích lệ mọi người tu học, kết thúc khổ đau, chứng đạt thánh quả gồm: (i) Giới hạnh, (ii) Làm chủ 6 giác quan, (iii) Tiết độ trong tiêu thụ, (iv) Chánh niệm trong các oai nghi, (v) Tu bảy diệu pháp (tín, tầm, quý, tấn, văn, niệm, tuệ) và chứng 4 thiên.

54. *Kinh Potaliya* (P. *Potaliyasuttam*, C. 瞿多利經) tương đương *Trung A-hàm* 203: *Kinh Bô-lợi-đa* (瞿利多經), (*Đại Chánh* 1: 773). Đức Phật dạy kỹ năng chấm dứt nghiệp và thói phạm phu gồm sát hại, trộm cắp, nói láo, tham lam, giận dữ, phi báng, phẫn nộ, cao ngạo, nhờ đó, con người được hạnh phúc và thành công. Đồng thời thấy rõ tác hại của ái dục như khúc xương, miếng thịt ở miệng thú, đuốc ngược gió, hồ than bùng, mộng, vật mượn và như cây có nhiều quả chín... để không bị nhiễm đắm vào dục.

55. *Kinh Jivaka* (P. *Jivakasuttam*, C. 耆婆迦經) không có *Kinh* tương đương. Đức Phật giải thích lợi ích của đạo đức và nguyên nhân không nên ăn thịt động vật. Ba trường hợp thịt thanh tịnh thì ăn được: (i) Không thấy người giết thịt, (ii) Không nghe con vật đang bị giết, (iii) Không có hoài nghi về sự giết thịt. Đồng thời, đức Phật khuyên mọi người phát triển tâm từ bi, thương yêu con người, động vật và bảo vệ môi trường.

56. *Kinh Uu-ba-ly* (P. *Upālisuttam*, C. 優婆離經) tương đương *Trung A-hàm* 133: *Kinh Uu-bà-ly* (優婆離經), (*Đại Chánh* 1: 628). Với ý độ luận chiến với đức Phật, cư sĩ Upali, đại diện phái tu Lỗa thể, đã nhận Phật làm thầy. Qua đối thoại, đức Phật khẳng định vai trò quan trọng của ý nghiệp đối với hành vi, đồng thời, chỉ ra nhiều điều bất cập của pháp tu khổ hạnh là không cần thiết. Thay vào đó, nên tu tứ thánh đế, kết thúc khổ đau.

57. *Kinh Hạnh con chó* (P. *Kukkuravatikasutta*, C. 狗行者經) không có *Kinh* tương đương. Sau khi khẳng định pháp tu hạnh con chó và hạnh con bò làm người tu khổ hạnh đầu thai làm chó, làm bò, bị đọa lạc khổ đau, đức Phật phân tích bốn loại nghiệp và quả báo: (i) Nghiệp

đen, quả báo đen, (ii) Nghiệp trắng, quả báo trắng, (iii) Nghiệp nửa đen, nửa trắng, (iv) Nghiệp không đen, không trắng. Phật khuyên mọi người tu nghiệp trắng, tức sống đời đạo đức thanh cao để đạt hạnh phúc và thành công.

58. *Kinh Vương tử Vô-úy* (P. *Abhayarājakumārasuttam*, C. 無畏王子經) không có *Kinh* tương đương. Đại diện đạo Lỗa thể, vương tử Vô Úy cài đức Phật phải trả lời có/ không hầu bắt bí ngài, đức Phật dạy kỹ năng tháo mở móc câu trong cổ. Đức Phật khẳng định rằng ngài thuyết pháp, truyền thông và đối đáp đều mang tính chân lý, hướng đến mục đích cao quý, bất luận người nghe có thích hay không thích.

59. *Kinh Nhiều cảm thọ* (P. *Bahuvedanīyasuttam*, C. 多受經) tương đương *Tạp A-hàm* 485, (*Đại Chánh* 2: 123), *Kinh Tương ưng*, S.36.1, *Kinh Bát-xa-khang-già* (般奢康伽經). Để giúp mọi người dùng sự tranh cãi về phân loại cảm thọ hai hay là ba, đức Phật giải thích rằng tùy tình huống, cảm thọ có thể phân loại: 2 thọ, 3, 5, 6, 18, 36 và 108 thọ. Nhân đó, đức Phật phân tích các cấp độ cảm giác hạnh phúc, thấp nhất là khoái lạc giác quan, cao hơn là hạnh phúc trong thiên định và cao nhất là niết-bàn.

60. *Kinh Không gì chuyển hướng* (P. *Apaṇṇakasuttam*, C. 無戲論經) không có *Kinh* tương đương. Đức Phật phân tích tác hại của 5 tà thuyết đương thời gồm (i) Hư vô luận, (ii) Thuyết không có đời sau, (iii) Thuyết không có quả báo sau khi chết, (iv) Thuyết định mệnh, (v) Thuyết không các cõi vô sắc. Theo đó, đức Phật khuyên dù chủ trương cái gì, đi theo học thuyết nào, không nên làm khổ bản thân và làm khổ tha nhân bằng cách sống đạo đức, dứt các trói buộc tâm, tu thiên định, chứng đắc trí tuệ, giải phóng khổ đau.

61. *Kinh Giáo giới La-hầu-la ở Am-bà-la* (P. *Ambalaṭṭhikarāhulovādasuttam*, C. 菴婆摩林教誡羅睺羅經) tương đương *Trung A-hàm* 14: *Kinh La-vân* (羅云經), (*Đại Chánh* 1: 436). Để giúp chú tiểu La-hầu-la thấy nguy hiểm của lời nói dối, đức Phật dùng

ảnh dụ “chậu nước bị lật úp” nói về sự mất giá trị, nếu đánh mất sự chân thật, trung thực. Người nói dối như con voi lâm trận, sẵn sàng thí mạng cùi. Người tu hành phải thường xuyên soi gương nhân cách, biết phản tỉnh, sám hối, chừa bỏ, chuyển nghiệp để trở nên cao quý và lợi ích cho nhiều người.

62. *Đại Kinh Giáo giới La-hầu-la* (P. *Mahārāhulovādasuttam*, C. 教誡羅睺羅大經) tương đương *Tăng nhất A-hàm* 17.1: *Kinh La-vân* (羅云), (*Đại Chánh* 2: 581). Đức Phật dạy chú tiểu La-hầu-la cách quán sắc pháp và năm uẩn không phải là tôi, tự ngã của tôi và sở hữu của tôi. Đồng thời, hướng dẫn cách tu thiền quán niệm hơi thở, bốn niệm xứ, từ, bi, hỷ, xả để vượt qua nghiệp phạm, đạt được giác ngộ và giải thoát.

63. *Tiểu Kinh Malunkyaputta* (P. *Cūḷamālukyasuttam*, C. 摩羅迦小經) tương đương *Trung A-hàm* 221: *Kinh tiễn dụ* (箭喻經), (*Đại Chánh* 1: 804), No.94, *Đại kinh tiễn dụ* (箭喻大經), (*Đại Chánh* 1: 917). Nhân dịp thầy Malunkyaputta định hoàn tục do Phật không giải thích các vấn đề siêu hình, đức Phật dạy về tính trị liệu thực tiễn của Phật pháp. Cũng như nạn nhân cần khẩn thiết nhổ mũi tên độc khỏi cơ thể, người tu tập cần nhổ gốc khổ đau và sinh tử; người tu phải thực hành tứ thánh đế, giải phóng khổ đau, đạt được an tịnh, trí tuệ, giác ngộ và chứng niết-bàn.

64. *Đại Kinh Malunkyaputta* (P. *Mahāmālukyasuttam*, C. 摩羅迦大經) tương đương *Trung A-hàm* 205: *Kinh ngũ hạ phần kết* (五下分結經), (*Đại Chánh* 1: 778). Đức Phật khuyên mọi người tinh tấn chặt đứt năm trói buộc thấp gồm thân kiến, hoài nghi, giới cấm thủ, tham và sân để giải phóng khổ đau, chứng đắc quả thánh. Cũng như cách lấy lõi cây, người tu phải thích nghe giảng pháp, quán năm uẩn vô thường, làm chủ giác quan, tu tập bốn thiền định, phát triển trí tuệ.

65. *Kinh Bhaddali* (P. *Bhaddalisuttam*, C. 跋陀利經) tương đương *Trung A-hàm* 194: *Kinh Bạt-đa-hòa-lợi* (跋陀和利經), (*Đại Chánh* 1: 746), *Tăng nhất A-hàm* 47.7, (*Đại*

Chánh 2: 800). Nhân dịp nhắc nhở một tăng sĩ ương ngạnh không giữ được giới ăn một lần trước Ngọ, đức Phật khuyên mọi người phải tuân thủ giới hạnh thanh cao, không tránh né, bất mãn, chống đối khi được nhắc nhở, khi có tội và bị cử tội thì phát lồ sám hối, nỗ lực chuyển nghiệp. Siêng tu thiền định, khai mở trí tuệ để chứng đắc các quả thánh.

66. *Kinh Ví dụ con chim cáy* (P. *Laṭukikopamasuttam*, C. 鵲喻經) tương đương *Trung A-hàm* 192: *Kinh Ca-lâu-ô-đà-di* (迦樓烏陀夷經), (*Đại Chánh* 1: 740). Nhân dịp nói về tác hại của việc không giữ giới ăn một lần trước Ngọ, đức Phật khuyên không nên xem thường các lỗi nhỏ nhặt. Vi phạm giới hạnh cũng như con chim cáy nhỏ có thể chết vì vướng lưới dây leo mong manh, hoặc như voi lớn có thể chết khi bị trói bằng dây da. Người xuất gia cần chuyển hóa nghiệp phạm, từ bỏ các trói buộc và chấp thủ, siêng tu thiền định để chứng đắc thiền lạc và chánh giác lạc.

67. *Kinh Catuma* (P. *Cātumasuttam*, C. 車頭聚落經) tương đương *Tăng nhất A-hàm* 45.2: (*Đại Chánh* 2: 770), No.137, *Xá-lợi-phất ma Mục-kiền-liên du tứ cù* (舍利弗摩目犍連遊四衢), (*Đại Chánh* 2: 860). Như người xuống nước sợ sóng, nước xoáy cá sấu, cá dữ, đức Phật dạy rằng người tu bị thất bại, hoàn tục là do: (i) Bệnh tự ái người dạy nhỏ tuổi hơn, như người sợ sóng, (ii) Thèm ăn ngon và phi thời như người sợ cá sấu, (iii) Tiếc không hưởng thụ được 5 dục lạc, như sợ nước xoáy, (iv) Bị dục tình phá hoại, không phòng hộ giác quan, như sợ cá dữ. Cần noi gương tôn giả Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên sống an lạc hiện tại.

68. *Kinh Nalakapana* (P. *Nalakapānasuttam*, C. 那羅伽波寧村經) tương đương *Trung A-hàm* 77: *Kinh Bà-la-đế tam tộc tánh tử* (婆離帝三族姓子經), (*Đại Chánh* 1: 544). Đức Phật khen ngợi và khích lệ những người đi tu vì lý tưởng cao quý, giữ giới hạnh, tu thiền định, đạt trí tuệ, nhằm giải phóng khổ đau của bản thân và mang lại hạnh phúc cho tha nhân. Đức Phật xác quyết rằng chỉ vì muốn mang lại lợi ích cho con người, đức

Phật nói về cảnh giới tái sanh lành của Tăng, Ni và Phật tử sau khi qua đời.

69. *Kinh Gulissani* (P. *Goliyānisuttam*, C. 瞿尼師經) tương đương *Trung A-hàm* 26: *Kinh Cù-ni-su* (瞿尼師經), (*Đại Chánh* 1: 454). Tôn giả Xá-lợi-phất dạy 17 yếu tố giúp người tu ở rừng hay thành thị trở thành chân nhân và thánh nhân: (i) Tôn trọng đồng tu, (ii) Khiêm tốn và nhường nhịn, (iii) Không vào làng quá sớm, không trở về quá muộn, (iv) Không đến gia đình trước và sau buổi ăn, (v) không dao động thân, (vi) Không nhiều chuyện, (vii) Làm người bạn tốt, để góp ý, (viii) Giữ gìn các giác quan, (ix) Tiết độ trong ăn uống, (x) Chú tâm, (xi) Tu bốn tinh tấn, (xii) Chính niệm, tỉnh giác, (xiii) Tu thiền định, (xiv) Có trí tuệ, (xv) Tu thắng pháp, thắng luật, (xvi) Tu tịch tịnh giải thoát, (xvii) Tu pháp thượng nhân.

70. *Kinh Kitagiri* (P. *Kiṭāgirisutta*, C. 枳吒山邑經) tương đương *Trung A-hàm* 195: *Kinh A-thấp-cụ* (阿濕貝經), (*Đại Chánh* 1: 749). Nhân dịp nói về lợi ích của không ăn phi thời, đức Phật khuyên người tu nên tinh tấn tu học và an trú vào hạnh phúc do dứt các bất thiện. Nhờ đó, chứng quả thánh bằng 7 cách: (i) Câu phần giải thoát, (ii) Tuệ giải thoát, (iii) Thân chứng, (iv) Kiến đạo, (v) Tín giải thoát, (vi) Tùy pháp hành, (vii) Tùy tín hành.

71. *Kinh Vacchagotta về tam minh* (P. *Tevijjavacchasuttam*, C. 婆蹉衢多三明經) không có *Kinh* tương đương. Đức Phật cho rằng nhất thiết trí mà ngài đạt được về thực chất là ba tuệ giác (tam minh) gồm tuệ giác quá khứ của bản thân, tuệ giác về tái sinh của hữu tình và tuệ giác về hiện tại hết khổ đau. Đồng thời đức Phật khẳng định “toàn tri” tức tuệ giác trong thức và lúc ngủ là không có thật. Giải thoát, theo đức Phật, thực chất là giải thoát tâm khỏi trói buộc và giải thoát bằng trí tuệ.

72. *Kinh Vacchagotta về lửa* (P. *Aggivacchasuttam*, C. 婆蹉衢多火[喻]經) tương đương *Tạp A-hàm* 962, (*Đại Chánh* 2: 245), *Biệt dịch Tạp A-hàm* 195, (*Đại Chánh* 2: 444). Đức Phật chủ trương không mất thời

gian trả lời các câu hỏi siêu hình, các câu chuyện hí luận. Để đạt được sự lia tham, giác ngộ và giải thoát, đức Phật hướng dẫn kỹ năng vượt qua các ảo tưởng về ngã, ngã sở hữu, ngã tùy miên đối với bản thân và mọi sự vật trên đời. Bậc giác ngộ sau khi chết cũng như hiện tượng củi hết, lửa tắt, không thể truy tìm được hướng đi.

73. *Đại Kinh Vacchagotta* (P. *Mahāvaccasuttam*, C. 婆蹉衢多大經) tương đương *Tạp A-hàm* 964, (*Đại Chánh* 2: 246), *Biệt dịch Tạp A-hàm* 198, (*Đại Chánh* 2: 446). Nhờ lắng nghe đức Phật truy nguyên nguồn gốc của khổ đau từ tham ái, giận dữ và si mê và khích lệ từ bỏ 10 nghiệp bất thiện (giết hại, trộm cắp, tà dâm, nói láo, nói chia rẽ, nói tục, nói thị phi, tham, sân, si), du sĩ Vacchagotta đã trở thành tăng sĩ, tu tập chân chánh, chứng đắc thánh quả.

74. *Kinh Trường Trảo* (P. *Dīghanakhasuttam*, C. 長爪經) tương đương *Tạp A-hàm* 969, (*Đại Chánh* 2: 249), *Biệt dịch Tạp A-hàm* 203, (*Đại Chánh* 2: 449). Chứng minh tác hại của thuyết hoài nghi của ngoại đạo Trường Trảo, đức Phật hướng dẫn quán vô ngã đối với thân (từ tinh cha, trứng mẹ, được phối hợp bởi đất, nước, lửa, gió). Thân và ba loại cảm xúc khổ đau, hạnh phúc, trung tính đều bị vô thường chi phối, như cục bướu, như mũi tên, như điều bất hạnh, như bệnh chướng, như kẻ địch, như phá hoại. Cũng là vô ngã và bị vô thường chi phối. Để giải thoát, nên chấp thủ thân, cảm xúc, không chấp thủ danh từ và mọi thứ trên đời.

75. *Kinh Magandiya* (P. *Māgaṇḍiyasuttam*, C. 摩犍提經) tương đương *Trung A-hàm* 153: *Kinh Tu-nhân-đề* (鬚閑提經), (*Đại Chánh* 1: 670). Phân tích sự nguy hiểm và tác hại của thuyết hưởng lạc đối với năm dục lạc, đức Phật giải thích giá trị của hạnh phúc do tu thiền (thiền lạc). Bằng ảnh dụ “hạnh phúc cõi trời cao hơn hạnh phúc cõi người” và “sự đỡ ngựa do cào vết thương”, đức Phật khẳng định dục lạc sẽ thiêu đốt con người trong bất hạnh về lâu dài. Tu 4 cấp thiền định giúp con người trải nghiệm hạnh phúc sâu lắng, kết thúc khổ đau.

76. Kinh *Sandaka* (P. *Sandakasuttam*, C. 刪陀迦經) so sánh Trung bộ Kinh M.60. *Apāṇṇakasuttam*, Kinh vô hỷ luận (無戲論經), và Kinh *Phạm võng* (梵網經). Dựa vào lời Phật, Tôn giả Ananda bác bỏ bốn tà thuyết: (i) Thuyết vô hành, (ii) Thuyết vô nhân quả, (iii) Thuyết định mệnh, (iv) Thuyết luân hồi tịnh hóa. Đồng thời, nói rõ tác hại của bốn thuyết bất an: (i) Ngụy biện về toàn trí, (ii) Xem truyền thuyết là chân lý, (iii) Giải biện luận theo tư biện, khi này, khi khác, (iv) Ngụy biện như con lươn. Khuyến mọi người tu chánh đạo, dứt năm trói buộc tâm, tu tập thiền định, đạt trí tuệ, kết thúc khổ đau.

77. Đại Kinh *Sakuludayi* (P. *Mahāsakuludāyisuttam*, C. 善生優陀夷大經) tương đương Trung A-hàm 207: Kinh *Tiến-mao* (箭毛經), (Đại Chánh 1: 783). Đức Phật chia sẻ lý do nhiều người tu học theo ngài là do ngài đạt được sự tối thượng về giới đức, thuyết pháp với thắng trí, trí tuệ biết rõ người và mọi việc, dùng tứ thánh để giúp người vượt khổ đau và hướng dẫn tu tập 4 chính niệm, 4 chánh cần, 4 như ý túc, 5 lực, 7 giác ngộ, 8 chánh đạo.

78. Kinh *Samanamandika* (P. *Samaṇamundikāsuttam*, C. 沙門文祁子經) tương đương Trung A-hàm 179: Kinh *ngũ chi vật chủ* (五支物主經), (Đại Chánh 1: 720). Phân tích giới hạn của thuyết không làm ác, không hành nghề ác là thiện tối thượng, đức Phật dạy tiêu chuẩn của bậc chân tu gồm biết rõ thiện, ác từ tư duy đến hành động, nghề nghiệp và tu tập. Tu bốn tinh tấn để nhổ lên gốc của nghiệp và lối sống bất thiện là tham, sân, si và chấm dứt dục tưởng, sân tưởng, hại tưởng. Tu tập bốn thiền định và hoàn thiện tám chánh đạo giúp người tu trở thành chân tu, đạt được chánh trí, và giải thoát.

79. Tiểu Kinh *Sakuludayi* (P. *Cūḷasakuludāyisuttam*, C. 善生優陀夷小經) tương đương Trung A-hàm 208: Kinh *Tiến-mao* (箭毛經), (Đại Chánh 1: 783). Phủ định thuyết toàn trí trong thức và ngũ của Ni-kiền-tử, đức Phật dạy thuyết tương duyên về sinh và diệt của con người và vạn vật.

Phật liệt dẫn các loại ánh sáng gồm ánh đom đóm, đèn cây, đuốc, đồng lửa lớn, ngôi sao, mặt trăng rằm và mặt trời đứng bóng và cho rằng ánh sáng trí tuệ là tuyệt vời. Để chứng đắc tam minh tức trí tuệ của người giác ngộ, cần tu đạo đức và bốn thiền định, nhờ đó, kết thúc khổ đau.

80. Kinh *Vekhanassa* (P. *Vekhanasasuttam*, C. 鞞摩那修經) tương đương Trung A-hàm 209: Kinh *Bỉ-ma-na-tu* (鞞摩那修經), (Đại Chánh 1: 786). Giống kinh 29, đề cao giá trị của trí tuệ vượt lên các loại ánh sáng, đức Phật hướng dẫn kỹ năng vượt qua thói hưởng thụ 5 dục lạc (sắc, thanh, hương, vị, xúc) dễ chịu, hấp dẫn; hoàn thiện đạo đức và thiền định, chặt đứt 5 trói buộc tâm, đạt giác ngộ và giải thoát.

81. Kinh *Ghatikara* (P. *Ghaṭikārasuttam*, C. 陶師經) tương đương Trung A-hàm 63: Kinh *Bỉ-bà-lăng-kỳ* (鞞婆陵耆經), (Đại Chánh 1: 499). Không nhận lời thỉnh cầu cúng dường của vua Kiki vì đã nhận lời của thợ gốm, đức Phật gián tiếp khích lệ mọi người đạt được 6 ưu việt như thợ gốm: (i) Không phiền não nếu bị từ chối, (ii) Quy y Tam bảo và giữ năm đạo đức, (iii) Chánh tín với Phật pháp, không hoài nghi về bốn chân lý thánh, (iv) Sống theo thiện pháp, tiết độ ăn uống, (v) Hiếu kính cha mẹ già, (vi) Chứng quả Bất hoàn.

82. Kinh *Ratthapala* (P. *Ratṭhapālasuttam*, C. 賴吒訶羅經) tương đương Trung A-hàm 132: Kinh *Lại-tra-thứ-la* (賴吒訶羅經), (Đại Chánh 1: 623). Câu chuyện thanh niên nhà giàu có, nhờ tuyệt thực đã thuyết phục thành công cha mẹ cho đi tu. Khi về thăm gia đình, vị tăng sĩ này chia sẻ lý tưởng xuất gia do thấy rõ: (i) Cuộc đời vô thường, (ii) Mọi thứ vô hộ và vô chủ, (iii) Vô ngã và vô sở hữu, (iv) Con người bị chi phối bởi lão suy, bệnh suy, tài suy, thân suy. Làm bậc chân tu không chỉ hạnh phúc cho mình mà còn cứu độ nhân sinh.

83. Kinh *Makhadeva* (P. *Maghadevasuttam*, C. 大天婆林經) tương đương Trung A-hàm 67: Kinh *Đại thiên Mộc-nại lâm* (大天婆林經), (Đại Chánh 1: 511). Phật nhắc tích truyện kiếp quá khứ khi ngài là vua Makhadeva

của Mithila cổ quản trị đất nước theo pháp quyền và chánh pháp, sống chuẩn mực về đạo đức như truyền thống cao quý. Trao ngai vàng cho con, vua xuất gia vì lý tưởng độ sinh, tu trọn vẹn từ, bi, hỷ, xả; khi chết được sinh trên cõi trời 33. Nay đức Phật lập truyền thống tâm linh mới, đưa đến lìa tham, chướng dứt khổ đau, chúng đạt thượng trí, giác ngộ, giải thoát cho nhiều người.

84. *Kinh Madhura* (P. *Madhurasuttam*, C. 摩偷羅經) tương đương *Tạp A-hàm* 548: *Kinh Ma-thâu-la* (摩偷羅經), (*Đại Chánh* 2: 142). Dựa vào các nguyên lý bình đẳng của Phật, tôn giả Ca-chiên-diên đã phân tích sự vô nghĩa của chủ nghĩa giai cấp Ấn Độ bằng các luận chứng bình đẳng rất sâu sắc và vững chắc gồm bình đẳng pháp lý, bình đẳng nhân quả, bình đẳng đạo đức và bình đẳng tu chứng.

85. *Kinh Vương tử Bô-đề* (P. *Bodhirājakumārasuttam*, C. 菩提王子經) giống *Kinh Trung bộ* 26. So sánh No.1421, *Luật ngũ phần* (五分律), quyển 10, (*Đại Chánh* 22.71c). Bài kinh phân tích về hai quan điểm hạnh phúc của Ấn Độ giáo và của đức Phật. Nếu Ấn Độ giáo cho rằng hạnh phúc có được do chìm trong khổ hạnh thì ngược lại Phật giáo khẳng định hạnh phúc có được do chuyển hoá tâm thức.

86. *Kinh Angulimāla* (P. *Angulimālasuttam*, C. 鵝掘摩經) tương đương *Tạp A-hàm* 1077, *Biệt dịch Tạp A-hàm* 16, (*Đại Chánh* 2: 378). Bài kinh khẳng định con đường giác ngộ rộng mở với tất cả mọi đối tượng, khi sự hồi đầu có mặt. Sự hồi đầu trong bài kinh này bắt đầu bằng sự ngạc nhiên triết lý, dẫn đến chuyển hóa các nghiệp xấu.

87. *Kinh Ái sanh* (P. *Piyajātikasuttam*, C. 愛生經) tương đương *Trung A-hàm* 216: *Kinh ái sinh* (愛生經), (*Đại Chánh* 1: 800), No.91, *Phật thuyết Bà-la-môn tử mệnh ái niệm bất ly* (佛說婆羅門子命終愛念不離), (*Đại Chánh* 1: 915), *Tăng nhất A-hàm* 13.3. Cái chết được khẳng định như một quy luật. Thái độ tiếc thương cái chết của người thân không làm cho người thân sống lại. Thương tiếc người thân là gốc rễ của sầu, bi, khổ, ưu và não.

88. *Kinh Bahitika* (P. *Bāhitikasuttam*, C. 鞞訶提經) tương đương *Trung A-hàm* 214: *Kinh Bĩ-ha-đề* (鞞訶提經), (*Đại Chánh* 1: 797). Đạo đức của người tu được đánh giá từ các hành vi thân hành, khẩu hành và ý hành mang lại lợi lạc cho mình người, có giá trị xây dựng và chuyển hóa, không bận tâm về sự đền đáp của tha nhân. Vô ngã trong đạo đức chính là giá trị đạo đức bậc nhất mà người tu hành cần thực hiện toàn mãn.

89. *Kinh Pháp trang nghiêm* (P. *Dhammacetiya-suttam*, C. 法莊嚴經) tương đương *Trung A-hàm* 213: *Kinh pháp trang nghiêm* (法莊嚴經), (*Đại Chánh* 1: 795). Thông qua chuyện đời tự kể của vua Pasenadi về lý do theo Phật, bài kinh giới thiệu các giá trị của đạo Phật, theo đó, người quay về nương tựa đạt được các giá trị tâm linh, đạo đức, an lạc và giải thoát.

90. *Kinh Kannakatthala* (P. *Kaṇṇakatthalasuttam*, C. 普棘刺林經) tương đương *Trung A-hàm* 212: *Kinh nhất thiết trí* (一切智經), (*Đại Chánh* 1: 792) 5. Phẩm Bà-la-môn (*Brahmaṇavaggo*, 婆羅門品). Đức Phật xác minh rằng ngài không chấp nhận khái niệm toàn tri là biết mọi thứ trong mọi thời. Nhân đó, Phật thuyết minh về thuyết bình đẳng tâm linh trong các giai cấp, giá trị tinh tấn trong thành công và chứng đắc, và giá trị của tâm không nào hại, có thể giúp cho con người phát triển hạnh phúc và bình an.

91. *Kinh Brahmāyu* (P. *Brahmāyusuttam*, C. 梵摩經) tương đương *Trung A-hàm* 161: *Kinh Phạm-ma* (梵摩經), (*Đại Chánh* 1: 685). Từ niềm tin rằng nhân tướng của một con người thể hiện nhân cách của người đó, các bà-la-môn đã đến với đạo Phật và trở thành đệ tử của ngài. Nếu Bà-la-môn giáo nhấn mạnh về nhân tướng, thì Phật giáo nhấn mạnh về nhân cách thông qua sự huấn luyện các oai nghi tế hạnh.

92. *Kinh Sela* (P. *Selasuttam*, C. 施羅經) tương đương *Kinh tập* Sn.3.7. *Selasuttam*, *Kinh Tái-la*, *Trường lão Tăng kệ* (賽羅經, 長老偈), *Thag.*818~841. Bài kinh giới thiệu nghệ thuật chia sẻ phước duyên với người thân. Khi bắt gặp được Phật pháp, ta phải

có trách nhiệm chia sẻ và lan truyền giá trị tâm linh và hạnh phúc đến với mọi người. Đây chính là cách giúp đỡ người thân có ý nghĩa và giá trị.

93. *Kinh Assalayana* (P. *Assalāyanasuttam*, C. 阿攝=經) tương đương *Trung A-hàm* 151: *Kinh A-nhiếp-hòa* (阿攝怱經), (Đại Chánh 1: 663). Thông qua sự phân tích về gien di truyền, quyền lực của kinh tế, giá trị nhân phẩm đạo đức, hôn nhân dị chủng và các nhu yếu hằng ngày, đức Phật đã chứng minh rằng niềm tin về sự thanh tịnh và độc tôn của giai cấp Bà-la-môn chỉ là sự trống rỗng, không có căn cứ.

94. *Kinh Ghotamukha* (P. *Ghotamukhasuttam*, C. 瞿咤牟伽經) so sánh *Kinh Trung bộ* 51. *Kandarakasuttam*, *Kinh Càn-đạt-la-ca* (乾達羅迦經). Sự quy ngưỡng của tín đồ đối với người xuất gia thường gắn liền với đức hạnh và giá trị tâm linh của vị ấy. Nếu có nhiều người làm mất niềm tin của quần chúng thì cũng có người mẫu mực, đáng quy ngưỡng và phát tâm.

95. *Kinh Canki* (P. *Cankisuttam*, C. 商伽經) không có *Kinh* tương đương. Theo đức Phật, niềm tin về chân lý vốn không phải là chân lý đích thực. Chân lý đích thực không bao giờ là sự phiến diện, độc đoán một chiều. Nghệ thuật khám phá, hộ trì và chứng đạt chân lý không gì khác hơn là sự hành trì chân lý.

96. *Kinh Esukari* (P. *Esukārisuttam*, C. 鬱瘦歌邏經) tương đương *Trung A-hàm* 150: *Kinh Uất-sầu-ca-la* (鬱瘦歌邏經), (Đại Chánh 1: 661). Nếu đạo Bà-la-môn do dựa vào chủ nghĩa giai cấp bắt buộc giai cấp vua chúa, thương gia và nô lệ phải phục vụ giai cấp Bà-la-môn thì đạo Phật cho rằng người có đạo đức, trí tuệ, thích bố thí, không giận dữ, tu tập pháp lành... mới thực sự đáng phụng sự.

97. *Kinh Dhananjani* (P. *Dhanañjanisuttam*, C. 陀然經) tương đương *Trung A-hàm* 27: *Kinh Đà-nhiên Phạm chí* (陀然梵志經), (Đại Chánh 1: 456). Phần lớn các hành động phi pháp của con người phát xuất từ động cơ thỏa mãn các nhu cầu hưởng thụ bản thân. Nhưng khi chịu hậu quả thì con người đổ

lỗi cho người thân và hoàn cảnh bắt buộc. Do vậy lý do nào, một hành động xấu đã được gieo sẽ đẩy người đó vào tù ngục. Biết vậy cần nỗ lực chuyển hóa nghiệp duyên để hạnh phúc hôm nay và tươi sáng đời sau.

98. *Kinh Vasettha* (P. *Vāsetṭhasuttam*, C. 婆私吒經) tương đương *Kinh tập*, Sn.3.9. *Vāsetṭhasuttam*, *Kinh Bà-tất-đặc* (婆塞特經). Bài kinh giới thiệu hai quan điểm trái ngược về khái niệm bà-la-môn. Nếu quan niệm truyền thống cho rằng bà-la-môn là người sinh ra từ gia đình bà-la-môn thuần chủng bảy đời thì quan niệm cấp tiến cho rằng bà-la-môn là người có giới hạnh. Vượt lên trên hai quan điểm này, đức Phật đã mang lại nội dung mới cho bà-la-môn, khi so sánh bà-la-môn với thánh nhân trong Phật giáo.

99. *Kinh Subha* (P. *Subhasuttam*, C. 須婆經) tương đương *Trung A-hàm* 152: *Kinh Anh-vũ* (鸚鵡經), (Đại Chánh 1: 666). Bài kinh phân tích sự giống và khác giữa người tại gia và người xuất gia về phương diện hành động và nghề nghiệp. Nếu người tại gia tạo ra giá trị sản lượng thì người xuất gia tạo ra giá trị tâm linh. Mặc dù không hình thù, vóc dáng, các giá trị tâm linh có thể cứu giúp con người giải quyết những khổ đau.

100. *Kinh Sangarava* (P. *Saṅgaravasuttam*, C. 傷歌邏經) gần tương đồng với *Trung bộ Kinh* 26 và 36. Bài kinh phân tích về sự khác biệt giữa niềm tin tâm linh và sự thật tâm linh trong thế giới tôn giáo. Các chất liệu và giá trị tâm linh chỉ có thật khi nó thích ứng với thực tế và nó phục vụ tích cực cho cuộc đời.

101. *Kinh Devadaha* (P. *Devadahassuttam*, C. 天臂經) tương đương *Trung A-hàm* 19: *Kinh Ni-kiền* (尼乾經), (Đại Chánh 1: 442), có phần tương đồng với *Kinh Trung bộ* 26: *Tiểu kinh ví dụ dấu chân voi*.

102. *Kinh Năm và Ba* (P. *Pañcattayasuttam*, C. 五三經) so sánh *Trường bộ Kinh* 1, *Kinh Phạm võng*. Đức Phật dạy không nên quy kết tất cả những gì gặp phải ở hiện tại đều có gốc rễ quá khứ, đồng thời khích lệ tu tập tinh tấn, thay vì khổ hạnh, để nhờ sự

khổ đau bằng việc phân tích nguyên nhân khổ đau và trải nghiệm hạnh phúc bây giờ và tại đây.

103. *Kinh Nghi như thế nào?* (P. *Kintisuttam*, C. 如何經) không có Kinh tương đương. Đề cao vai trò đạo sư, đức Phật khuyên các tăng sĩ siêng năng truyền bá 37 yếu tố giác ngộ. Để sống hạnh phúc trong cộng đồng, đức Phật khuyên không nên đào sâu sự bất đồng về quan điểm, cách hiểu, không phê phán, không khen mình, chê người; đề cao sự thực hành chánh pháp để trải nghiệm hạnh phúc của niết-bàn.

104. *Kinh Làng Sama* (P. *Sāmagāmasuttam*, C. 舍彌村經) tương đương Trung A-hàm 196: *Kinh Châu-na* (周那經), (Đại Chánh 1: 752). Khẳng định tranh chấp là khổ đau, đức Phật dạy phân tích sáu nguyên nhân của tranh chấp gồm phần nộ - sân hận, hiềm hận - náo hại, tật đố - xan tham, gian manh - xảo trá, ác dục - tà kiến, chấp thủ thế trí, cố chấp - khó thuyết phục. Đồng thời, đức Phật dạy 6 kỹ năng sống hòa hợp và 7 phương pháp vượt qua tranh chấp, bất đồng, nhằm góp phần xây dựng gia đình, cộng đồng và quốc gia hạnh phúc.

105. *Kinh Thiện tinh* (P. *Sunakkhattasuttam*, C. 善星經) tương đương No.757, *Phật thuyết thân mao hỷ kiên* (佛說身毛喜堅), (Đại Chánh 17.591). Đức Phật dạy rằng lời tuyên bố chứng đắc trí tuệ, có trường hợp là thật sự và có khi là do ngã mạn nên nói không. Theo đức Phật, để đạt được thắng trí, mọi người tu tập tâm bất động trước cảnh cảnh, không chấp vào tính sở hữu, không để tham dục và sân hận chi phối, không ý lại chính mình, cam kết chữa lành mũi tên khổ đau bằng sự thực tập buông xả và không hận thù.

106. *Kinh Bất động lợi ích* (P. *Āneñjasappāyasuttam*, C. 不動利益經) tương đương Trung A-hàm 75: *Kinh tịnh bất động đạo* (淨不動道經), (Đại Chánh 1: 542). Khẳng định rằng tham dục về bản chất là vô thường, trống rỗng, kéo theo hệ lụy, đức Phật hướng dẫn kỹ năng sống bất động trước cảnh trong hiện tại như sau: (i) Tâm quảng đại, (ii) Không chấp dính thế giới

vật chất nhờ thấy rõ tính tổ hợp 4 đại của chúng, (iii) Thường quán tưởng “vô sở hữu xứ”, (iv) Thực tập tâm vô sở hữu, (v) Thực tập buông xả và không chấp vào xả.

107. *Kinh Ganaka Moggalana* (P. *Gaṇakamoggallānasuttam*, C. 算數家目捷連經) tương đương Trung A-hàm 144: *Kinh Toán số Mục-kiền-liên* (算數目捷連經), (Đại Chánh 1: 652), No.70, *Số* (數), (Đại Chánh 1: 875). Con đường tâm linh kết thúc khổ đau, chứng đắc Niết-bàn bắt đầu bằng sự huấn luyện đạo đức, sống chánh hạnh, giữ oai nghi, sợ các lỗi nhỏ, làm chủ 6 giác quan, làm chủ việc ăn uống, chính niệm và tỉnh thức trong mọi động tác, thực tập thiền để tháo mở các trói buộc tâm gồm tham ái, sân hận, hôn trầm – thủy miên, dao động – hối quá và hoài nghi. Ai thực hành theo sự chỉ đường của đức Phật sẽ đạt được giải thoát trong hiện đời.

108. *Kinh Gopaka Moggalana* (P. *Gopakamoggallānasuttam*, C. 瞿默目捷連經) tương đương Trung A-hàm 145: *Kinh Cù-mặc Mục-kiền-liên* (瞿默目捷連經), (Đại Chánh 1: 653). Noi gương đức Phật, người khai sáng con đường tỉnh thức, sau khi Phật qua đời, người tu Phật phải nương tựa vào chân lý Phật và đạo đức, sống trong chánh hạnh, hòa thuận, giữ đủ oai nghi, thấy sự nguy hiểm trong lỗi nhỏ nhặt; học rộng, hiểu nhiều Phật pháp; biết đủ với bốn vật dụng; thực tập thiền định; xem giáo hóa như phép mầu; nỗ lực kết thúc khổ đau, chứng đắc giác ngộ.

109. *Đại Kinh Mãn nguyệt* (P. *Mahāpunnāmasuttam*, C. 滿月大經) tương đương Tạp A-hàm 58, (Đại Chánh 2: 14), *Kinh Tương ưng*, S.22.82, *Mãn nguyệt* (Punnāmā). Phân tích mắt xích khổ đau, đức Phật chỉ rõ sự dính mắc của thân thể, cảm giác, tri giác, tâm tư, nhận thức bắt đầu từ dục, tham, tiếp xúc thiếu chánh niệm; đánh đồng thân và tâm là ngã. Cần thấy rõ vị ngọt, vị đắng và sự xuất ly khỏi các đối tượng giác quan. Hãy chuyển hóa tâm ngã mạn ngủ ngầm. Thấy rõ vô thường để không chấp “Cái này của tôi, cái này là tôi, cái này chính là tự ngã của tôi”, nhờ đó, vượt qua tất cả khổ đau.

110. *Tiểu Kinh Mãn nguyệt* (P. *Cūlapunnamasuttam*, C. 滿月小經) so sánh *Kinh Tăng chi*, A.4.187; II,179. Nhận diện tác hại của sự bất chánh, đức Phật dạy kỹ năng trở thành người chân chánh, sống với chánh kiến, giao du người tốt; suy nghĩ việc thiện, nói sự thật và hữu, hành động chân chánh. Có chánh tín, đề cao lương tâm, nghe chân lý Phật, tinh tấn việc thiện. Tin sâu nhân quả và kiếp sau. Thích bố thí, giúp người. Làm tất cả việc tốt nhất với phương pháp tốt nhất có thể, trở thành người hạnh phúc và hữu dụng.

111. *Kinh Bất đoạn* (P. *Anupadasuttam*, C. 不斷經) không có *Kinh tương đương*. Nhân dịp ca ngợi tôn giả Xá-lợi-phất đạt được đại tuệ và tu thiền sâu sắc, đức Phật dạy các cấp thiền: (i) Hỷ lạc do lìa ái dục, (ii) Hỷ lạc do trụ định, (iii) An lạc do xả niệm hỷ, (iv) Thanh tịnh do xả tất cả niệm. Đồng thời, Phật khuyên tu tập các pháp quán tưởng: (v) Hư không vô biên, (vi) Thức vô biên, (vii) Vô sở hữu xứ, (viii) Phi tướng, phi phi tướng và (ix) Diệt thọ tướng định. Nhờ đó, vượt qua mọi trói buộc, đạt được giác ngộ, giải thoát.

112. *Kinh Sáu thanh tịnh* (P. *Chabbisodhanasuttam*, C. 六淨經) tương đương *Trung A-hàm* 187: *Kinh thuyết trí* (說智經), (Đại Chánh 1: 732). Bằng chánh trí, người tu sẽ giải thoát mình khỏi các lậu hoặc, vượt qua các chấp thủ về thân thể, cảm giác, tri giác, tâm tư, nhận thức; mắt và hình thái, tai và âm thanh, mũi với mùi; lưỡi với vị, thân với vật xúc chạm, ý với những gì được hình dung. Vượt qua ngã mạn tùy miên, trở thành người tu chân chính; chặt đứt các trói buộc tâm (tham ái, sân hận, hôn trầm – thù miên, trạo cử - hối quá, hoài nghi) và giải quyết khổ đau bằng bốn sự thật thánh, sống hạnh phúc và thông dong trong đời.

113. *Kinh Chân nhân* (P. *Sappurisasuttam*, C. 善士經) tương đương *Trung A-hàm* 85: *Kinh chân nhân* (真人經), (Đại Chánh 1: 561), No.48, *Kinh thị pháp phi pháp* (是法非法經), (Đại Chánh 1: 837). Bất luận bối cảnh giai cấp và họ tộc, bậc chân tu theo Phật pháp

sẽ đạt được an lạc, giải thoát và sự kính trọng. Bậc chân tu không khen mình, chê người về sự nổi tiếng, bốn vật cúng dường, học pháp giỏi, giữ giới hạnh, thiếu dục và giản đơn, chuyên hành khổ, sống ở nghĩa địa, ngủ dưới gốc cây, hết tham, sân, si, chứng 9 cấp thiền định, đạt được trí tuệ, giải phóng khổ đau.

114. *Kinh Nên hành trì* (P. *Sevitabbāsevitabbasuttam*, C. 應習不應習經) không có *Kinh tương đương*. Phật dạy tiêu chí đánh giá bản chất hành động trên nền tảng giá trị và tác hại, từ đó, nên làm và không nên làm. Bất cứ hành động thân, hành động lời, hành động ý tưởng, hoặc khi các giác quan tiếp xúc trần cảnh mà làm tăng trưởng điều bất thiện, gây tạo khổ đau như thương tổn mạng sống, lấy của không cho, tà hạnh ngoại tình; nói láo, nói chia rẽ, nói thô tục, nói thị phi; vương dính tham ái, giận dữ và tâm hăm hại... thì nên nỗ lực từ bỏ, vượt qua. Ngược lại, các hành động mang lại hạnh phúc và giá trị cho đời thì nên theo đuổi như lý tưởng sống.

115. *Kinh Đa giới* (P. *Bahudhātukasuttam*, C. 多界經) tương đương *Trung A-hàm* 181: *Kinh đa giới* (多界經), (Đại Chánh 1: 723), No.776, *Phật thuyết tứ phẩm pháp môn* (佛說四品法門), (Đại Chánh 17.712). Sau khi khẳng định người trí hiểu sâu về 6 giác quan, 6 đối tượng giác quan và 6 nhận thức giác quan và thuyết tương duyên, đức Phật chỉ ra lý do người ngu dễ bị sợ hãi, thất vọng và hoạn nạn trong khi người trí thì không. Người trí hiểu rõ lạc, khổ, hỷ, ưu, xả, vô minh, vượt qua dục tưởng, sân tưởng, hại tưởng; thành tựu chánh kiến, không phạm tội lỗi, nhất là 5 tội trọng; thấy rõ vô thường và vô ngã, nhờ đó, sống an vui trong đời.

116. *Kinh Tiên thôn* (P. *Isigilisuttam*, C. 仙吞經) tương đương *Tăng nhất A-hàm* 38.7: *Kinh Tiên nhân quật* (仙人崛經), (Đại Chánh 2: 723). Tại núi Tiên thôn (Isigili), Vương Xá, đức Phật ca ngợi vị độc giác, nhờ tu chánh đạo, trọn vẹn trí tuệ, đạo đức và thiền định nên đã dứt sạch tham ái, nhổ mũi tên khổ đau, và tự chứng trí tuệ, đạt được giải thoát, đoạn tận tái sinh.

117. *Đại Kinh Bốn mươi* (P. *Mahācattārisakasuttam*, C. 大四十經) tương đương *Trung A-hàm* 189: *Kinh thánh đạo* (聖道經), (*Đại Chánh* 1: 735). Đức Phật giảng chi tiết về 8 chánh đạo gồm (i) Tầm nhìn chân chính, (ii) Tư duy chân chính, (iii) Lời nói chân chính, (iv) Hành động chân chính, (v) Nghề nghiệp chân chính, (vi) Siêng năng chân chính, (vii) Chính niệm hiện tiền, (viii) Đại định nhất tâm, cũng như mối quan hệ giữa trí tuệ, đạo đức và thiền định. Tu tập 8 chánh đạo thông thường sẽ trở thành chân nhân, hưởng phúc báo. Tu tập rốt ráo 8 chánh đạo sẽ chứng quả thánh nhân, kết thúc luân hồi.

118. *Kinh Nhập tức Xuất tức niệm* (P. *Ānāpānassatisuttam*, C. 入出息念經), No.96, *Phật thuyết trị ý* (佛說治意), (*Đại Chánh* 1: 919), *Tập A-hàm* 810, (*Đại Chánh* 2: 208). Đức Phật dạy 16 kỹ năng thở thiền mang lại an lạc, giải thoát gồm: (i) Chánh niệm thân với hơi thở ra vào: Làm chủ hơi thở dài, hơi thở ngắn, cảm giác toàn thân và an tịnh thân hành, (ii) Chánh niệm cảm giác: Làm chủ hoan hỷ, hạnh phúc, cảm nhận tâm hành và an tịnh tâm hành, (iii) Chánh niệm tâm: Cảm nhận tâm, tâm hân hoan, tâm định tĩnh, tâm giải thoát, (iv) Chánh niệm về pháp: Quán vô thường, quán ly dục, quán tịch diệt và quán xả ly. Phối hợp với bảy yếu tố giác ngộ, người tu thiền sẽ đạt sự giải thoát khổ đau.

119. *Kinh Thân hành niệm* (P. *Kāyagatāsatisuttam*, C. 身行念經) tương đương *Trung A-hàm* 81: *Kinh niệm thân* (念身經), (*Đại Chánh* 1: 554). Đức Phật dạy kỹ năng chính niệm về thân (thân hành niệm) gồm làm chủ hơi thở ra vào; tỉnh giác trong đi, đứng, nằm, ngồi, co duỗi, nói, nín, động, tĩnh, thức, ngủ; quán thân thể gồm 32 yếu tố bất tịnh; quán thi thể bị trương sinh và chỉ còn xương, tro, bụi. Nhờ đó, không còn chấp dính vào thân, ngã, ngã sở hữu và những thứ liên hệ đến thân. Từ đó, tu và chứng 4 thiền định để chấm dứt khổ đau.

120. *Kinh Hành sanh* (P. *Saṅkhārupapattisuttam*, C. 行生經) tương đương *Trung A-hàm* 168: *Kinh ý hành* (意

行經), (*Đại Chánh* 1: 700). Đức Phật dạy điều kiện tái sinh theo ý muốn gồm đầy đủ chánh tín, đạo đức, bố thí, đa văn, trí tuệ; chú tâm vào cảnh giới và nơi muốn tái sinh, nhất là lúc gần qua đời. Ngoài những điều trên, nếu chú tâm vào tâm giải thoát và tuệ giải thoát, người tu tập sẽ chấm dứt khổ đau, chứng đắc quả thánh.

121. *Kinh Tiểu không* (P. *Cūḷasuññatasuttam*, C. 空小經) tương đương *Trung A-hàm* 190: *Kinh tiểu không* (小空經), (*Đại Chánh* 1: 736). Bằng kinh nghiệm bản thân, đức Phật dạy tăng đoàn quán tính “không thực thể”, không vô biên xứ, thức vô biên xứ, vô sở hữu xứ, phi tướng phi phi tướng xứ và vô tướng tâm định... để không vương tâm tướng vào con người, làng xã, nhà cửa, đại địa, núi, sông. Phối hợp với quán vô thường và vô ngã, chấm dứt các lo lắng và khổ đau liên hệ đến tướng; tâm được giải thoát.

122. *Kinh Đại không* (P. *Mahāsuññatasuttam*, C. 空大經) tương đương *Trung A-hàm* 191: *Kinh đại không* (大空經), (*Đại Chánh* 1: 738). Kinh dạy kỹ năng vượt qua ngã mạn, chấm dứt sự nhiễm đắm các sự vật, hiện tượng, sống thiếu dục, đề cao tâm viễn ly, thực tập nội tĩnh, chính niệm, tỉnh thức, trải nghiệm các hỷ lạc do ly dục, do tu định, do diệu lạc và do xả niệm. Để tiến bộ trong tu học, dù gặp nghịch cảnh không chán nản, bỏ cuộc; dù gặp nhiều người quý trọng, không sanh tâm cống cao. Với mọi người không có tâm thù nghịch, đề cao lòng bi mẫn, mang lại lợi lạc cho mọi người.

123. *Kinh Hy hữu vị tăng hữu pháp* (P. *Acchhariya-abbhutasuttam*, C. 希有未曾有法經) tương đương *Trung A-hàm* 32: *Kinh vị tăng hữu pháp* (未曾有法經), (*Đại Chánh* 1: 469). Tôn giả Ananda thuật lại 16 điều mầu nhiệm về sự kiện Phật đản: (i) Trú tại cung trời Đâu-suất, (ii) Vào thai mẹ trong chánh niệm, (iii) Ánh sáng xuất hiện khi qua đời tại Đâu-suất, (iv) Trong thai, giúp mẹ sống đức hạnh, (v) Khi sinh ra có 4 thiên nhân hộ vệ, (vi) Khi sinh, mẹ ngài không có dục tướng, (vii) Thai nhi đủ tứ chi, mẹ không

một mỗi, (viii) Mẹ tái sinh cõi Đâu-suất sau bảy ngày sinh, (ix) Trụ thai đúng 10 tháng, (x) Sinh trong tư thế đứng, (xi) Khi sinh được chư thiên đón, (xii) Khi sinh được chư Thiên đỡ thân, (xiii) Khi sinh ra không bị lấm bẩn máu mủ, (xiv) Khi sinh ra có 2 vò nước nóng, lạnh tắm 2 mẹ con, (xv) Khi sinh ra, đi bảy bước hướng Bắc, tuyên bố sự độc tôn của ngài, (xvi) Cảm thọ được biết đến lúc sinh khởi, lúc trú và diệt, các ý tưởng và tư duy cũng thế.

124. *Kinh Bạc-câu-la* (P. *Bākulasuttam*, C. 薄拘羅經) tương đương *Trung A-hàm* 34: *Kinh Bạc-câu-la* (薄拘羅經), (*Đại Chánh* 1: 475). Tôn giả Bạc-câu-la tự sự về 80 năm tu hành đặc biệt của ngài: (i) Không có dục tưởng, sân tưởng và hại tưởng, (ii) Không nhận y phục trong thời may y Ca thi na, (iii) Không đi trai tăng, (iv) Không để ý tướng chung, tướng riêng của người nữ, không đến chỗ người nữ, không giảng pháp cho người nữ, (v) Không làm bốn sự và y chỉ sự của ai, (vi) Không tắm trong nhà tắm sang, không ốm đau dùng thuốc, không nằm giường, (vii) Chỉ mắc nợ thí chủ trong bảy ngày mới xuất gia. Sau đó, ngài giác ngộ, giải thoát. Ngài nhập niết-bàn trong tư thế thiền tọa bất động.

125. *Kinh Điều ngự địa* (P. *Dantabhūmisuttam*, C. 調御地經) tương đương *Trung A-hàm* 198: *Kinh Điều ngự địa* (調御地經), (*Đại Chánh* 1: 757). Nhân câu chuyện vương tử Jayasena không tin người tu lìa được 5 dục lạc, đức Phật dùng ẩn dụ con voi chưa được thuần hóa và ẩn dụ người ở đỉnh núi kể phong cảnh đó cho người dưới chân núi để mô tả cảnh giới lìa ái dục của bậc chân tu, giải phóng khổ đau. Sống đạo đức, giữ gìn 6 giác quan, tiết độ ăn uống, chú tâm, cảnh giác, vượt khỏi chướng ngại, chính niệm trong các uy nghi, dứt 5 trói buộc tâm, tu 4 niệm xứ, chứng đắc 4 thiền, đạt được giác ngộ.

126. *Kinh Phù-di* (P. *Bhūmijāsuttam*, C. 浮彌經) tương đương *Trung A-hàm* 173: *Kinh Phù-di* (浮彌經), (*Đại Chánh* 1: 709). Đề cập đến giá trị trị liệu và thiết thực của Phật giáo, đức Phật giải thích kết quả của việc

thực tập bát chánh đạo trong hiện đời là hạnh phúc, giác ngộ và giải thoát, bất luận có ước nguyện hay không. Theo phương pháp đúng cũng như ép hạt lấy dầu, vắt sữa từ vú bò cái, khuấy sữa làm bơ, và dùng cây khô để nhóm lửa, chắc chắn được toại nguyện.

127. *Kinh A-na-luật* (P. *Anuruddhasuttam*, C. 阿那律經) tương đương *Trung A-hàm* 79: *Kinh Hữu Thắng thiên* (有勝天經), (*Đại Chánh* 1: 549). Tôn giả A-na-luật giải thích 2 sự giải thoát. Cùng tu tập từ, bi, hỷ, xả, nếu “tâm giải thoát đại hành” chỉ biến mãn một khu vực, khi chết sẽ tái sinh vào trời thiếu quang, còn “tâm giải thoát vô lượng” biến mãn khắp mười phương, không hạn sản, khi chết tái sinh vào cõi trời Vô lượng quang, Thiếu tịnh, Vô lượng tịnh.

128. *Kinh Tùy phiền não* (P. *Upakkilesasuttam*, C. 隨煩惱經) tương đương *Trung A-hàm* 72: *Kinh trường thọ bốn khởi* (長壽王本起經), (*Đại Chánh* 1: 532), *Tăng nhất A-hàm* 24.8, (*Đại Chánh* 2: 626). Nhằm giúp mọi người vượt qua nghiệp tranh chấp, đức Phật dạy cách đề cao chánh niệm để phòng phi, không xem mình là nạn nhân của khổ đau, dùng từ bi chuyển hóa hận thù, kết bạn với người trí. Sống hòa hợp như nước với sữa, ứng xử bằng tâm từ ái, thiện cảm, quan tâm, tương trợ; tôn trọng và học hỏi sở trường của người khác; thực tập thiền để vượt qua các phiền não.

129. *Kinh Hiền ngu* (P. *Bālapaṇḍitasuttam*, C. 賢愚經) tương đương *Trung A-hàm* 199: *Kinh si huệ địa* (癡慧地經), (*Đại Chánh* 1: 759), No.86, *Phật thuyết Nê-lê* (佛說泥犁), (*Đại Chánh* 1: 907). Phật dạy kỹ năng phân biệt kẻ ngu và người trí. Đặc điểm của người trí là nghĩ lành, nói lành, làm lành; vui với sự từ bỏ các ác hành; tự xét mình không làm ác và không bị trừng trị; được an ổn và không sợ hãi; khi chết, tái sinh cõi trời hưởng thiên lạc hơn vua chúa. Khi tái sinh làm người thì sinh trong gia đình quyền quý, giàu có, sống hữu ích và hạnh phúc.

130. *Kinh Thiên sứ* (P. *Devadūtasuttam*, C. 天使經) tương đương *Trung A-hàm* 64: *Kinh Thiên sứ* (天使經), (*Đại Chánh* 1: 503), No.42, *Thiết thành Nê-lê* (鐵城泥犁), (*Đại*

Chánh 1: 826), No.43, *Diêm-la vương ngũ sứ giả* (閼羅王五使者), (Đại Chánh 1: 828), Tăng nhất A-hàm 32.4: *Kinh đại tử* (大子經), (Đại Chánh 2: 674). Luật nhân quả chi phối mọi thứ ở kiếp này và quyết định sự tái sinh kiếp sau với các cảnh giới, làm người hay vật, hưởng hạnh phúc hay chịu khổ đau. Kẻ gây ác nghiệp sẽ bị trừng phạt bởi luật pháp và luật nhân quả. Quán chiếu tiến trình sự sống bắt đầu từ thơ nhi, thanh xuân, già, bệnh, chết như các thiên sứ về vô thường để nhắc nhở bản thân sống tốt, tu học Phật pháp, chuyển hóa khổ đau.

131. *Kinh Nhất dạ hiền giả* (P. *Bhaddēkarattasuttam*, C. 一夜賢者經) không có kinh tương đương. Tại chùa Kỳ-viên, đức Phật dạy rằng cốt lõi của tu thiền là thực tập chính niệm đối với cái hiện tại, bây giờ và tại đây. Không hồi ức, đào mồi, cuộc mả kinh nghiệm quá khứ đối với năm thủ uẩn, sáu giác quan, sáu đối tượng giác quan. Không ước vọng, lo lắng, căng thẳng, sợ hãi về những chuyện chưa xảy ra đối với các đối tượng nêu trên. Không bị vọng niệm hiện tại lôi cuốn vào sự chấp tụ ngã. An trụ tâm vào hiện tại tỉnh thức, vượt qua mọi khổ đau trên đời.

132. *Kinh A-nan nhất dạ hiền giả* (P. *Ānandabhaddekarattasuttam*, C. 阿難一夜賢者經) tương đương Trung A-hàm 167: *Kinh A-nan thuyết* (阿難說經), (Đại Chánh 1: 699). Phật giảng kinh này tại Chùa Kỳ Viên với nội dung tương tự kinh 131, đề cao vai trò chính niệm hiện tại trong việc giải phóng khổ đau.

133. *Kinh Đại Ca-chiên-diên nhất dạ hiền giả* (P. *Mahākaccānabhaddekarattasuttam*, C. 大迦旃延一夜賢者經) tương đương Trung A-hàm 165: *Kinh Ôn tuyền mộc thiên* (溫泉林天經), (Đại Chánh 1: 696). Giống nội dung kinh 131-32, kinh này được ngài Ca-chiên-diên giảng tại thành Vương Xá rằng chánh niệm hiện tại là hạnh phúc dài lâu.

134. *Kinh Lomasakangiya nhất dạ hiền giả* (P. *Lomasakāṅḍiyabhaddekarattasuttam*, C. 盧夷強耆一夜賢者經) tương đương Trung A-hàm 166: *Kinh Thích trung thiền thất tôn* (釋中禪室尊經), (Đại Chánh 1: 698), No.77,

Phật kinh tôn thượng (佛經尊上), (Đại Chánh 1: 886). Tôn giả Lomasakangiya trả lời thiên tử Candana về chánh niệm hiện tại theo cách được đức Phật dạy trong các kinh 131-33.

135. *Tiểu Kinh Nghiệp phân biệt* (P. *Cūḷakammavibhaṅgasuttam*, C. 小業分別經) tương đương Trung A-hàm 170: *Kinh Anh Vũ* (鸚鵡經), (Đại Chánh 1: 703). Giải thích nguyên nhân thế giới có sự thiên sai, vạn biệt, đức Phật khẳng định rằng con người là chủ nhân, thai tạng, quyến thuộc, điểm tựa và người kế thừa nghiệp. Theo đó, nhan sắc, sức khỏe, tuổi thọ, tài sản, vị thế, quyền uy, lối sống của con người là do hành vi và thói quen của con người. Nỗ lực chuyển nghiệp bằng cách gieo trồng nghiệp mới tích cực thì các nghiệp xấu ác trong quá khứ trở nên vô hiệu quả.

136. *Đại Kinh nghiệp phân biệt* (P. *Mahākammavibhaṅgasuttam*, C. 大業分別經) tương đương Trung A-hàm 171: *Kinh phân biệt đại nghiệp* (分別大業經), (Đại Chánh 1: 706). Đức Phật dạy rằng tùy theo bản chất tích cực hay tiêu cực của nghiệp mà cảm giác hạnh phúc hay khổ đau có mặt. Do tác động của duyên, sự trở quả của nghiệp là có thật. Người sống tà kiến, gieo nhiều bất hạnh sẽ bị khổ đau ở hiện tại hoặc bị đọa lạc cảnh giới thấp trong kiếp tương lai. Có người gieo nghiệp xấu ở hiện tại nhưng do tác động của nghiệp tốt trong quá khứ của bản thân nên chậm trở quả. Nhân quả là có thật nhưng chuyển nghiệp được nên không có số phận và định mệnh.

137. *Kinh Phân biệt sáu xứ* (P. *Salāyatanaṭṭhāṅgasuttam*, C. 六處分別經) tương đương Trung A-hàm 163: *Kinh phân biệt lục xứ* (分別六處經), (Đại Chánh 1: 692). Phật giảng về 6 giác quan, 6 đối tượng, 6 xúc, 6 thức, 18 ý hành (6 khổ, 6 ưu, 6 xả), 36 loại hữu tình (18 ý hành tại gia, 18 liên hệ xuất gia), 3 cảm thọ, 3 niệm của đạo sư và Vô thượng điều ngự. Phật khích lệ tu tám giải thoát: nội có sắc quán ngoại sắc, nội không sắc quán ngoại sắc, chú tâm trên thanh tịnh, hư không vô biên, thức vô biên, vô sở hữu xứ, phi tướng phi phi tướng xứ và Diệt thọ tưởng định.

138. *Kinh Tổng thuyết và biệt thuyết* (P. *Uddesavibhaṅgasuttam*, C. 總說分別經) tương đương Trung A-hàm 163: *Kinh phân biệt lục xứ* (分別六處經), (Đại Chánh 1: 694). Tôn giả Ca-chiên-diên giải thích lời Phật dạy về sự vượt qua sự dao động tâm, không chấp dính, không còn khổ về sanh, già, chết. Khi giác quan tiếp xúc ngoại trần cảnh, không đuổi theo tướng ngoài. Tu 4 thiền định để không vương dính nội trần. Không chấp ngã, tự ngã, ngã sở hữu trong thân thể và sắc pháp, nhờ đó, không còn khát ái, không sợ hãi, không bị khủng bố, đạt được an lạc và giải thoát.

139. *Kinh Vô tranh phân biệt* (P. *Araṇavibhaṅgasuttam*, C. 無諍分別經) tương đương Trung A-hàm 169: *Kinh Câu-lâu-sấu vô tranh* (拘樓瘦無諍經), (Đại Chánh 1: 701). Để giúp mọi người vượt qua khổ đau do nghiệp và thói quen tranh chấp, đức Phật dạy kỹ năng tán dương mặt tích cực của người khác, góp ý khéo và đúng lúc, chú tâm vào an lạc của thanh tịnh và giác ngộ, giao tiếp bằng lời từ ái, không chấp dính ngôn ngữ và hành xử của người khác, thực tập hy xả và bao dung.

140. *Kinh Giới phân biệt* (P. *Dhātuvibhaṅgasuttam*, C. 界分別經) tương đương Trung A-hàm 162: *Kinh phân biệt lục giới* (分別六界經), (Đại Chánh 1: 690). Để vượt qua mọi chấp thủ, đức Phật khuyên mọi người phát triển 4 siêu việt gồm tôn trọng chân lý, phát triển trí tuệ, chia sẻ tuệ giác và trải nghiệm sự tịch tịnh. Nhận thức rõ địa, thủy, hỏa, phong, không vốn không phải là tôi, của tôi và tự ngã của tôi. Chuyển hóa cảm xúc, vọng tưởng, tham ái, sân hận, vô minh và vượt qua mọi chấp thủ, đạt được giác ngộ và giải thoát.

141. *Kinh Phân biệt về sự thật* (P. *Saccavibhaṅgasuttam*, C. 諦分別經) tương đương Trung A-hàm 31: *Kinh phân biệt thánh đế* (分別聖諦經), (Đại Chánh 1: 467), No.32, *Phật thuyết tứ đế* (佛說四諦), (Đại Chánh 1: 814), Tăng nhất A-hàm 27.1, (Đại Chánh 2: 643). Phương pháp chấm dứt khổ đau của đức Phật gồm bốn bước: (i) Nhận diện khổ đau của thân và tâm, (ii) Truy tìm nguyên

nhân khổ đau từ tham ái, sân hận và si mê, (iii) Trải nghiệm niết-bàn khi khổ và nguyên nhân khổ đã kết thúc, (iv) Tu bát chánh đạo gồm sự hoàn thiện trí tuệ, đạo đức và thiền định. Nhờ đó, chứng đắc giác ngộ và giải thoát ở hiện đời.

142. *Kinh Phân biệt cúng dường* (P. *Dakkhiṇāvibhaṅgasuttam*, C. 施分別經) tương đương Trung A-hàm 180: *Kinh Cù-đàm-di* (瞿曇彌經), (Đại Chánh 1: 721). Dựa vào giá trị đạo đức và sự đóng góp tích cực cho đời, những bậc đáng được cúng dường bao gồm đức Phật, bậc Độc giác, A-la-hán, bậc Bất lai, bậc Nhất lai, bậc Dự lưu, người đang hướng đến quả thánh, Tăng, Ni và những người đức hạnh. Nhân đây, đức Phật dạy cách cúng dường và bố thí thanh tịnh đối với người cho và người nhận.

143. *Kinh Giáo giới Cấp Cô Độc* (P. *Anāthapiṇḍikovādasuttam*, C. 教給孤獨經) tương đương Trung A-hàm 28: *Kinh giáo hóa bệnh* (教化病經), (Đại Chánh 1: 458), Tăng nhất A-hàm 51.8, (Đại Chánh 2: 819), Tập A-hàm 1032, (Đại Chánh 2: 269), S.55.26, *phá giới* (Dussilya). Nhằm giúp Cấp Cô Độc vượt qua cơn đau nhức kinh khủng, tôn giả Xá-lợi-phất và A-nan-đa hướng dẫn cách thực tập vô ngã đối với 6 giác quan, 6 đối tượng, 6 xúc, 6 nhận thức; địa, thủy, hỏa, phong, không, thức; thế giới này, thế giới khác. Sau khi thực tập có kết quả, Cấp Cô Độc đã nhẹ nhàng ra đi và tái sinh vào cõi lành.

144. *Kinh Giáo giới Channa* (P. *Channovādasuttam*, C. 教闍陀經) tương đương Tập A-hàm 1266, (Đại Chánh 2: 347), so sánh Kinh Tương ưng, S.35.87. Khi bị hai tôn giáo Xá-lợi-phất (Sariputta) và Thuần-đà từ chối làm trợ tử cho mình, tôn giả Xa-nặc đã tự tử sau đó, vì quá đau nhức. Bài kinh dạy phương pháp phi ngã hóa nỗi đau trên thân và nỗi khổ trong tâm, không đánh đồng thân và tâm là tôi, tự ngã của tôi và sở hữu của tôi nhằm vượt qua trầm cảm và tự tử.

145. *Kinh Giáo giới Phú-lâu-na* (P. *Punṇovādasuttam*, C. 教富樓那經) tương đương Tập A-hàm 311, (Đại Chánh 2: 89), No.108, *Kinh Phật thuyết mãn nguyện tử* (佛說滿願子), (Đại Chánh 2: 502), Tập A-hàm

215, (Đại Chánh 2: 54), *Kinh Tương ưng*, S.35.87. Channa. Được đức Phật xác vấn về lý tưởng truyền bá chân lý, tôn giả Phú-lâu-na kiên định rằng ngài không sợ sự mắng nhiếc, đánh đập, ném đá, dùng hung khí tấn công, thậm chí bị giết chết bởi người dân nước Sunaparanta hung hãn. Giữ được trạng thái an tịnh trong mọi nghịch cảnh và không chấp thủ mọi thứ trên đời là nền tảng thành công trong hành đạo và phụng sự nhân sinh.

146. *Kinh Giáo giới Nandaka* (P. *Nandakovādasuttam*, C. 教難陀迦經) tương đương *Tạp A-hàm* 276, (Đại Chánh 2: 73). Vâng lời Phật dạy, tôn giả Nandaka giáo giới Ni đoàn về sự vô thường của mọi sự vật, hiện tượng gồm sáu giác quan, sáu đối tượng và sáu thức giác quan vốn không phải là tôi, tự ngã của tôi, sở hữu của tôi. Thực tập 7 yếu tố giác ngộ, dùng tuệ giác chặt đứt mọi trói buộc và khổ đau. An trú giải thoát bằng tâm và giải thoát bằng tu thiện.

147. *Tiểu Kinh giáo giới La-hầu-la* (P. *Cūḷarāhulovādasuttam*, C. 教羅睺羅小經) tương đương *Tạp A-hàm* 200, (Đại Chánh 2: 51), *Kinh Tương ưng*, S.35.121. Rāhula. Đức Phật hướng dẫn La-hầu-la nhận thức sâu sắc rằng 6 giác quan, 6 đối tượng giác quan, 6 tiếp xúc giác quan và 6 giác quan về bản chất là vô thường, biến hoại và nếu không làm chủ được sẽ dẫn đến khổ đau. Không nên đánh đồng chúng là tôi, sở hữu của tôi, tự ngã của tôi và không đắm nhiễm vào chúng; đồng thời thực tập lìa tham, đạt được giải thoát.

148. *Kinh Sáu sáu* (P. *Chachakkasuttam*, C. 六六經) tương đương *Trung A-hàm* 86: *Kinh thuyết xứ* (說處經), (Đại Chánh 1: 562), *Tạp A-hàm* 304, (Đại Chánh 2: 86). Từ sự tiếp xúc của 6 giác quan với 6 đối tượng, phát sinh 6 nhận thức, 6 cảm nhận và 6 ái luyến giác quan. Nhận diện quá trình sinh khởi và hoại diệt của mọi sự vật, người tu tập sẽ không chấp “tự ngã” đã sinh và diệt nơi tôi. Nhàm chán mọi nhiễm đắm, làm chủ bản thân để các năng lượng ngủ ngầm của tham ái, sân hận, si mê không thể xuất hiện, tăng trưởng và dần dà bị tiêu diệt.

149. *Đại Kinh Sáu xứ* (P. *Mahāsāḷāyanikanikāyasuttam*, C. 大六處經) tương đương *Tạp A-hàm* 305, (Đại Chánh 2: 87). Tu 37 yếu tố giác ngộ, đặc biệt là 8 chánh đạo, phát huy sự thấy biết như thật về 6 giác quan, 6 đối tượng giác quan, 6 tiếp xúc... tạo ra cảm giác khổ, vui và trung tính, người tu tập sẽ không nhiễm đắm bất cứ cái gì trên đời, nhờ đó, năm nhóm nhân tính không có mặt trong tương lai, tham ái kết thúc, thân và tâm được an lạc.

150. *Kinh Nói cho dân chúng Nagaravinda* (P. *Nagaravindeyyasuttam*, C. 頻頭城經) tương đương *Tạp A-hàm* 280, (Đại Chánh 2: 76). Nhờ tu tập có phương pháp ở nơi an tịnh, không có điều kiện khởi lên sự ham thích hình thái, âm thanh, các mùi, vị, vật thể xúc chạm và đối tượng, các bậc chân tu đang nỗ lực chuyển hóa tham ái, sân hận, si mê; làm chủ được cái thấy, cái nghe, cái ngửi, cái biết, do vậy, đáng được tôn kính và cúng dường.

151. *Kinh Khất thực thanh tịnh* (P. *Piṇḍapāṭapārisuddhisuttam*, C. 乞食清淨經) tương đương *Tạp A-hàm* 236, (Đại Chánh 2: 57), *Tăng nhất A-hàm* 45.6, (Đại Chánh 2: 773). Nhận diện bản chất “không thực thể” trong mọi sự vật, người tu tập khi các giác quan tiếp xúc với đối tượng của chúng, cần làm chủ tâm, không tạo điều kiện cho tham ái, sân hận, si mê xuất hiện. Siêng soi xét bản thân đã chấm dứt được 5 dục lạc, 5 trói buộc tâm chưa? Luôn tự hỏi bản thân đã tu 4 niệm xứ, 4 tinh tấn, 4 như ý túc, 5 năng lực, 7 giác ngộ, thiền định, thiền tuệ chưa? Quyết tâm tu tập đạt được trí tuệ và giải thoát.

152. *Kinh Căn tu tập* (P. *Indriyabhāvanāsuttam*, C. 根修習經) tương đương *Tạp A-hàm* 282, (Đại Chánh 2: 78). Khác với cách ẩn sĩ Bà-la-môn đào tẩu bằng sự bịt mắt, che tai, đức Phật dạy kỹ năng buông bỏ sự dính mắc khi 6 giác quan vẫn tiếp xúc 6 đối tượng hằng ngày, dù hài lòng hay không hài lòng. Các tăng sĩ nên tinh tấn tu pháp lành, thực hành thiền để không hối hận và trở thành bậc đạo sư xứng đáng và có trách nhiệm hướng dẫn mọi người giải phóng khổ đau.

ỨNG DỤNG KINH VÍ DỤ CON RẮN TRONG CUỘC SỐNG

SC. Thích Nữ Nhuận Bình

Ứng dụng lời dạy của đức Phật trong cuộc sống hàng ngày là việc làm vô cùng ý nghĩa, vì nền tảng giáo lý đó không chỉ giúp con người sống chánh niệm tỉnh giác, hiểu biết về quy luật của vũ trụ nhân sinh mà còn mang lại đời sống an lạc, hạnh phúc chân chánh ngay trong kiếp sống này. Trong chương bốn, người viết sẽ tập trung nói đến vấn đề ứng dụng thực tiễn *Kinh Ví dụ con rắn* trong cuộc sống, cụ thể là việc chánh kiến về dục, những kỹ năng vượt qua tính dục, phương tiện hoằng pháp lợi sanh của người xuất gia và những lợi ích thiết thực trong việc học và thực hành chánh pháp.

1. LỢI ÍCH THIẾT THỰC CỦA VIỆC TU TẬP CHÁNH PHÁP

Con người sanh ra trong cuộc đời là để mưu cầu hạnh phúc, đôi khi chỉ vì nhu cầu thỏa mãn bản thân, con người có thể bất chấp mọi thứ miễn mình vui vẻ, lợi ích. Chính điều đó, nhiều người không sử dụng trí tuệ và con tim của mình đứng đắn mà hành động theo bản năng. Ở đây, “có lẽ đức Phật là người đầu tiên đã định nghĩa lại danh từ “con người” với bao ý nghĩa rất nhân bản trong nguyên ngữ Buddha, được dịch ra là “người tỉnh thức”. Người tỉnh thức thì không còn đau khổ nữa, cho nên người khách từ đây hướng lòng về quy y Phật, quy y Pháp, quy y Tăng như là khởi

điểm cho một cuộc hành hương đời mình vào đất Phật”¹.

Vào đất Phật, đời sống an lạc sẽ được thiết lập cho cả hàng tại gia và xuất gia nếu sống và hành động đúng tinh thần Phật dạy. Tỳ kheo Ariṭṭha là một trong những vị thầy có sự suy nghĩ lệch lạc về giáo pháp của Phật, dẫn đến hiểu lầm ý Phật và có những phát ngôn đi ngược lại tinh thần giới luật của Phật. Kỳ thật, đối với hàng xuất gia, đức Phật luôn nhắc nhở tăng chúng sống đúng tinh thần giới luật, lấy giới luật làm thầy chỉ đường. Không chỉ trong đời sống hàng ngày đức Phật nhắc nhở chư Tỳ kheo, mà ngay cả trước khi Ngài nhập diệt, bài kinh cuối cùng để lại cho hậu thế Ngài vẫn luôn nhấn mạnh về tầm quan trọng của giới luật, khuyên các Tỳ kheo phải tôn trọng, giữ gìn Ba La Đề Mộc Xoa, nhìn giới luật như thấy chính đức Phật còn tại thế. Bởi vì giới luật chính là thềm thang đưa con người đến bờ giải thoát. Thế nên, “trong hầu hết các kinh tạng Pāli, thuộc hệ tư tưởng Phật giáo Nguyên thủy cũng như Phật giáo Đại thừa, đức Phật luôn luôn khuyên các đệ tử của Ngài hãy sống trong tinh thần giới luật, lấy giới luật làm thầy, vì nó là nền tảng xây dựng một nếp sống cộng đồng hài hòa lành mạnh, có đạo đức, và nó cũng là nấc thang đầu tiên để cho người xuất gia tiến sâu vào con

1. Nhất Hạnh (PL.2545), *Đạo Phật đi vào cuộc đời*, Lá Bối, tr. 118.

đường tuệ giác”².

Tôn trọng, giữ gìn và sống đúng tinh thần giới luật thì chư vị Tỳ kheo đệ tử Phật mới có đầy đủ phạm hạnh của một Sa môn. Arittha đi ngược lại với điều đó nên không sống hòa hợp được với tăng chúng, tất cả những lời khuyên can ông đều bỏ ngoài tai, cuối cùng đại chúng phải bạch đức Thế tôn để Ngài phân giải. Đó chính là lý do vì sao đức Phật đã dạy rất nhiều giáo lý căn bản cho một vị Sa môn trong *Kinh Ví dụ con rắn*.

Đời sống của một Sa môn, một vị xuất sĩ không giống với người thế tục, đó là con đường đi ngược lại với thế gian, làm những việc lợi mình, lợi người, mang niềm vui đến cho mình, cho người, đó mới là người xuất gia chon chánh, đạo đức. Trong *Đại Kinh Xóm Ngựa (Mahāssapura Sutta)* thuộc *Trung Bộ 1*, đức Phật đã dạy rất rõ thế nào là một Tỳ kheo có đầy đủ phạm hạnh:

“Sa môn! Sa môn! Này các Tỳ kheo, dân chúng biết các ông là vậy. Và nếu các ông được hỏi: “Các ông là ai!” Các ông phải tự nhận: “Chúng tôi là Sa môn”. Này các Tỳ kheo, các ông đã được danh xưng như vậy, đã tự nhận là như vậy, thì này các Tỳ kheo, các ông phải tự tu tập như sau: “Chúng ta sẽ thọ trì và thực hành những pháp tắc thành Sa môn, những pháp tắc thành Bà-la-môn. Như vậy, danh xưng này của chúng ta mới chân chánh và sự tự nhận này của chúng ta mới như thật. Và những đồ cúng dường mà chúng ta thọ hưởng như y phục, đồ ăn khát thực, sàng tọa, dược phẩm trị bệnh mới có được kết quả lớn, lợi ích lớn cho chúng ta. Và chúng ta xuất gia mới không thành vô dụng, có kết quả, có thành tích”³.

Ý nghĩa về lời dạy của đức Phật trong *Đại Kinh xóm ngựa (Mahāssapura Sutta)* là muốn nhắc nhở hàng Tỳ kheo rằng: Nếu có người hỏi ông là ai, tu tập theo tông chỉ của tôn giáo nào thì hãy thành thật nói rõ, tôi là Sa môn, là đệ tử của đức Phật, tôi đang từng bước chuyển hóa nỗi khổ niềm đau

của mình để mỗi ngày được an lạc, hạnh phúc. Khi tự nhận mình có mặt trong hàng Sa môn với hình hài, vóc dáng khác người thế tục, thì phải sống đúng tinh thần đầu tròn áo vuông của người tu sĩ, “thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sanh”. Tự nhận mình là Sa môn, nghĩa là phải sống đúng tinh thần lục hòa cộng trụ, chấp hành nghiêm mật phép tắc và thanh quy trong chốn thiền môn, những phép tắc tác thành người xuất gia đạo đức, đặc biệt cả thân và tâm đều là người xuất gia chon chánh.

Vị Tỳ kheo nào sống và làm đúng như vậy mới xứng đáng thọ nhận sự cúng dường của tín chủ đàn na. Đó mới là hảo tâm xuất gia, trong tương lai sẽ làm lợi đạo, ích đời, xứng đáng được xưng tụng là bậc thầy của trời người trong ba cõi. Sở dĩ nói như vậy, vì xưa nay không ít tu sĩ mang hình thức xuất gia mà tâm luôn hướng về thế tục, nhiều người thậm chí không muốn ai biết mình là bậc Sa môn vì đời sống phạm hạnh không giữ được vẹn tròn. Đó là những người bất hạnh, xuất gia theo đức Phật, học hỏi, hành trì giáo pháp của Ngài nhưng lại không nếm được vị ngọt của chánh pháp, không tìm thấy những lợi ích thiết thực từ lời Phật dạy. Nếu Tỳ kheo Arittha sanh nhằm thời không có Phật, chấp thủ không nghe lời can gián của chúng tăng, không được Phật soi sáng bằng giáo lý và tuệ giác của Ngài, thì thầy ấy có khác gì người bị lạc hướng đi. Kết quả cuối cùng thầy ấy nhận chịu là đau khổ, là trầm luân sanh tử.

Cũng có thể Arittha không phải là người cố ý biến mình thành kẻ vô tri, cố chấp khi được tăng chúng khuyên ngăn, nhưng có lẽ sự khuyên giải ấy không đáp ứng được điều kiện cần và đủ, không thỏa mãn được ước muốn, không phù hợp căn cơ trình độ nên không đủ thông tư tưởng được cho ông, chỉ có đức Phật mới khai mở được tuệ giác, giúp ông quay trở lại con đường tu học chân chánh. Do vậy, trong *Kinh Tăng Chi Bộ* đức Phật dạy về thái độ của người học pháp để có được lợi ích như sau:

“Này các Tỳ kheo, Tỳ kheo ngay trong hiện tại sống an lạc, không có tổn não,

2. Thích Hạnh Bình (2008), *Y Pháp bất Y Nhân*, Nxb. Phương Đông, TP.HCM, tr. 197.

3. *Kinh Trung Bộ*, tập 1 (2012), tr. 335.

không có ưu não, không có nhiệt não, sau khi thân hoại mạng chung, được chờ đợi là cõi lành. Ở đây, này các Tỳ kheo, Tỳ kheo có lòng tin, có lòng hổ thẹn, có lòng sợ hãi, tinh cần tinh tấn, có trí tuệ, thành tựu các pháp này, này các Tỳ kheo, Tỳ kheo ngay trong hiện tại sống an lạc, không có tổn não, không có ưu não, không có nhiệt não, sau khi thân hoại mạng chung, được chờ đợi là cõi lành”⁴.

Theo như lời dạy trên của đức Phật, người xuất gia muốn đạt được lợi ích trong việc tu tập chánh pháp, không bị tổn não, ưu não, muốn có đời sống an lạc, muốn đời sau được sanh vào cõi lành, vị ấy phải biết tâm quý, phải biết sợ hãi, hổ thẹn với những bất thiện pháp mà mình đã làm. Vị ấy tinh cần, có lòng tin vào chánh pháp, chứng đạt trí tuệ, thành tựu các pháp lành, thì không những chỉ đạt được an lạc ngay trong hiện đời mà đời sống hạnh phúc vẫn chờ đợi họ ở những kiếp tương lai. *Kinh Ví dụ con rắn* đức Phật cũng dạy Tỳ kheo Ariṭṭha và tăng chúng, nếu thuần thực, học tập chánh pháp như: Kinh, Ứng tụng, Giải thuyết, Kệ tụng, Cảm hứng ngữ, Như thị ngữ, Bốn sanh, Vị tăng hữu pháp, Phương quảng, nếu vị ấy học pháp với trí tuệ, không vì chỉ trích người, không vì muốn biện luận, tranh cãi... mà họ học pháp vì muốn hướng đến hạnh phúc, an lạc lâu dài nên họ có lợi ích thiết thực từ việc học và thực hành chánh pháp của đức Phật.

2. CHÁNH KIẾN VỀ DỤC

Dục là đề tài chiếm phần lớn nội dung *Kinh Ví dụ con rắn*, và có lẽ đây là một trong những lý do chính yếu để đức Phật giảng bài kinh này từ việc khởi lên ác tà kiến của Tỳ kheo Ariṭṭha mà các chương trước đã phân tích. Ở đây, chúng ta cần làm rõ vấn đề của dục. Dục được nói đến trong bản kinh này chính là ái dục, là tính dục hay dục vọng,... là thứ làm trở ngại, ngăn cản con đường liễu sanh thoát tử của chúng sanh. Dục chính là đầu mối của khổ đau, là

nguồn gốc của sanh tử, mà bất cứ ai trong cuộc đời cũng khó từ bỏ, cắt đứt. Vì vậy, mỗi hành giả tu tập phải chánh kiến về dục, phải hiểu rõ tường tận để có sự nhìn nhận thấu đáo nhất cho con đường tu đạo của mình. Như vậy, chánh kiến về dục chính là sự thấy đúng bản chất, hiểu một cách thấu đáo về tánh, về tướng, về mối nguy hại của dục để có sự chọn lựa hay từ bỏ mà sống trọn vẹn cho cuộc đời xuất thế. Thiền sư Thích Nhất Hạnh đã nói đến tầm quan trọng của ái dục rằng: “Ái dục chính là vấn đề lớn nhất của sinh tử luân hồi, tức giải thoát là giải quyết triệt để vấn đề ái dục”⁵. Hễ lòng dục chưa dứt, đường sanh tử vẫn tiếp tục mở ra. Ái dục hình thành, bánh xe luân hồi tiếp tục di chuyển. “Yêu người là dục, yêu chính bản thân mình cũng là dục”⁶.

Yêu người khác được gọi là ái dục, nhưng yêu chính bản thân mình cũng không tránh xa được dục lạc của thế gian. Vậy mà Ariṭṭha lại cho rằng dục không chương ngại đạo pháp, không ảnh hưởng, cũng chẳng liên quan đến con đường tu đạo và sự nghiệp giác ngộ giải thoát của mình. Như chương 1 đã trình bày, có lẽ Ariṭṭha đã nhầm lẫn giữa an lạc và dục lạc. Nếu dục lạc mang đến sanh tử, khổ đau thì an lạc là trạng thái hân hoan của người tìm thấy niềm vui trong ánh đạo. Do đó, người xuất gia cần nắm rõ các khái niệm về dục, để có sự tu tập vững chãi và đúng hướng.

Không phải ngẫu nhiên mà giới dâm dục của chư Tỳ kheo và Tỳ kheo ni được đức Phật xếp ở vị trí đầu tiên. Chắc chắn nó đóng một vai trò quan trọng, là bản năng vốn có trong mỗi con người, khó nhận diện, khó dứt trừ, nhưng tai họa và sự nguy hiểm thì vô cùng lớn lao, cho nên hành giả phải chiến thắng dục thì mới mong có được đời sống thanh tịnh trong tăng thân. Thậm chí, “Còn một hơi thở ra vào là còn thở hơi ái dục. Ái dục không chỉ đơn thuần tồn động trong quan hệ lứa đôi hay nam nữ mà

4. *Kinh Tăng Chi Bộ*, tập 1 (2015), tr. 607-608.

5. Nhất Hạnh (PL.2545), *Đạo Phật đi vào cuộc đời*, tr. 170.

6. Nhất Hạnh (PL.2545), *Đạo Phật đi vào cuộc đời*, tr. 170.

cả trong những tình cảm tưởng chừng như thiêng liêng nhất”⁷.

Còn yêu thương thì còn chấp thủ, dù đó là cha mẹ, anh em, bạn bè hay tình yêu đôi lứa, tất cả đều nằm trong tầm kiểm soát của ái dục và đó chính là khổ đau. Muốn không đau khổ, người xuất gia phải tập nhận diện, nghe được lời trái tim muốn nói, để biết mình cần phải làm gì có lợi ích. Dục nhìn bên ngoài thì êm đềm thanh tịnh, trầm lắng thiện lành, nhưng bên trong là những đợt sóng ngầm dữ dội, có thể tạo thành những trận cuồng phong. Có lẽ Arittha chưa nắm được thực tánh, thực tướng của dục nên lầm tưởng nó vô hại, vì vậy mới có những phát biểu về lời Phật dạy rất đối vô tư: “hành dục không bị chướng ngại”. “Như thế thì ái là nguyên nhân đau khổ, vì ái tự khởi thủy đã có mầm móng bất toàn. Nói cách khác, ái mang bản chất bất toàn. Muốn lìa ái dục phải quan sát tánh của dục. Dục là động, nếu không động thì đồng lúc giả duyên chấm dứt, tánh dục hiện tiền. Đó chính là chân như hay Như Lai tánh”⁸. Chánh kiến về dục, nhận diện được bản chất bất toàn, trạng thái động của nó, quan sát về sự sanh khởi về tánh chất của dục, hành giả mới dễ dàng điều phục và ngăn ngừa những tác hại xấu có thể xảy ra. *Kinh Lăng Nghiêm* dạy: “Dâm tâm bất trừ, trần bất khả xuất. Túng hữu đa trí, thiên định hiện tiền, như bất đoạn dâm, tất lạc ma đạo”⁹. Nghĩa là: “*Tâm dâm dục không đoạn trừ, không dễ gì ra khỏi trần lao. Dù có đa trí thiên định ngay hiện tại, dâm dục không đoạn tuyệt, chắc chắn lạc vào ma đạo*”.

Không phải sự dâm dục chỉ làm trở ngại đời sống thanh tịnh và con đường giải thoát của người xuất gia, mà ngay cả người thế tục, dâm dục bất chánh cũng chính là một trong những nguyên nhân đưa đến sự suy thoái đạo đức, làm mất trật tự, tạo bất công trong gia đình và xã hội. Nhiều ông

chồng, hoặc các bà vợ muốn thỏa mãn bản năng tính dục của mình, nên đã bất chấp các lễ lối đạo đức, các rào cản về truyền thống văn hóa, về danh vọng sự nghiệp để sống cho nhu cầu ham muốn của mình. Chính sự không chánh kiến trong nhu cầu ham muốn đó đã kéo theo hàng loạt những nỗi khổ niềm đau cho chính mình và những người thân, người thương bên cạnh. Vợ mất chồng hoặc ngược lại, con cái mất cha mẹ, gia đình nội ngoại hai bên bất hòa, công danh sự nghiệp bị lung lay,... Thượng tọa Thích Nhật Từ trong cuốn *Chuyển hóa cảm xúc* có viết: “Những người có khuynh hướng sống quá thiên về các hoạt động và tạo niềm hạnh phúc hân hoan trên hoạt động của tính dục nên đã bất cần những cái còn lại. Họ có thể bỏ ra rất nhiều tiền để tìm kiếm niềm hạnh phúc trên nền tảng của phản ứng giác quan. Đôi lúc thiếu sự kiểm soát của tâm, người đó có thể dẫn thân vào con đường suy thoái đạo đức mà xã hội ngày nay từ phương Đông cho tới phương Tây đều đang cảnh báo”¹⁰.

Không chánh kiến về dục, không kiểm soát được dòng tâm thức của mình thì con người sẵn sàng biến mình thành con thiêu thân thích đâm đầu vào lửa. Sự nguy hại của dục không chỉ xảy ra ở một quốc gia, một thời đại, mà bất cứ thời nào, ở quốc độ nào, Đông hay Tây đều tồn tại những tác hại mà dục mang lại. Chính sự dẫu mình rất khéo léo của dục đã khiến Arittha lầm tưởng nó an toàn. May mắn cho Arittha vì thời đó còn đức Phật, nên khi ông bị tăng chúng quở trách, giải thích, khuyên ngăn không phục, ông vẫn còn đức Phật bên cạnh để thấp sáng chánh kiến cho ông, đó là một may mắn. Vì nếu như Arittha sanh nhằm thời không gặp Phật, thì chắc chắn ông sẽ bị đọa lạc cho sự nhận thức sai lầm của mình.

Mười thí dụ trong *Kinh Ví dụ con rắn* chính là những bài học thiết thực, giản đơn nhưng cực kỳ sâu sắc. Nó là hồi chuông

7. Nhất Hạnh (PL.2545), *Đạo Phật đi vào cuộc đời*, tr. 171.

8. Nhất Hạnh (PL.2545), *Đạo Phật đi vào cuộc đời*, tr. 171.

9. CBETA, X16, no. 308, p. 207, b8-9 // Z 1:24, p. 279, b8-9 // R24, p. 557, b8-9): 「楞嚴經指掌疏」卷6：婬心不除塵不可出。縱有多智禪定現前。如不斷淫必落魔道。

10. Thích Nhật Từ (2006), *Chuyển hóa cảm xúc*, Nxb. Phương Đông, TP.HCM, tr. 54.

thức tỉnh, cảnh báo cho những ai muốn có một đời sống thiện về tính dục. Từng ví dụ được đức Phật nêu ra đều mang ý nghĩa thâm thúy, đó là vị ngọt, sự nguy hiểm, là những tai họa mà dục có thể mang lại. Mười thí dụ được đức Phật nêu lên trước hội chúng, Ngài muốn thông qua những hình ảnh đó, hành giả sẽ thấy được lợi ích và sự nguy hiểm luôn rình rập, để chư Tỳ kheo phải cảnh giác, phải có chánh kiến về dục để tự chuyển hóa chính mình. Đức Phật đã nói rằng dục như khúc xương trần, dục như miếng thịt, dục như bó đuốc cỏ khô, dục như hố than hồng, dục như gậy nhọn, dục như đầu rắn... Và Ngài luôn nhấn mạnh: bản chất của dục vui ít, khổ nhiều, não nhiều và nguy hiểm càng nhiều hơn.

Sở dĩ đức Phật dùng nhiều ví dụ, ở mỗi ví dụ Ngài đều chỉ rõ những mối nguy hại khác nhau để nhắc nhở, cảnh báo chư Tỳ kheo phải có khái niệm rõ ràng về dục, phải có chánh kiến, phải tự cảnh giác để điều phục tâm mình một cách tốt nhất, tránh sa vào con đường tội lỗi, liên hệ đến đời sống sa đọa, vi phạm đạo đức. Trong *Kinh Tăng Chi*, đức Phật dạy về dục như sau:

“Này Bà-la-môn, có Sa-môn hay Bà-la-môn, tự xem mình sống phạm hạnh một cách chơn chánh, tuy không có hành dâm với nữ nhân, nhưng hưởng thụ được nữ nhân thoa, bóp, tắm, xúc dầu. Vị ấy thích thú, ước muốn, bị kích thích bởi nữ nhân. Này Bà-la-môn, đây gọi là phạm hạnh bị bể vụn, bị khuyết phạm, bị nhiễm ô, bị điểm chấm. Này Bà-la-môn, đây gọi là hành phạm hạnh không thanh tịnh, bị liên hệ, bị hệ lụy với dâm dục, không giải thoát khỏi sanh, già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não. Ta nói rằng không thoát khỏi khổ”¹¹.

Theo đoạn trích đức Phật dạy ở trên, tuy không chính thức hành dâm dục với người nam hoặc nữ, nhưng khi hai người có cơ hội gần gũi như: thoa dầu, bắt gió, giặt áo quần... lòng khởi lên ham muốn, yêu thích, nhớ nhung, chỉ cần như vậy thôi thì tâm vị ấy đã bị vẩn đục, đời sống phạm

hạnh bị nhiễm ô, tâm lay động không còn trong sáng, thanh tịnh. Theo đức Phật, kết cục của người ấy sẽ bị khổ đau, đắm chìm trong sanh, già, bệnh, chết và phải bị nghiệp lưu chuyển sanh tử luân hồi. Do đó, việc chánh kiến về dục chính là bước đi không thể thiếu trên hành trình tu đạo giải thoát. Hành trình ấy dài hay ngắn, thuận lợi hay nghịch duyên, khổ đau hay hạnh phúc chính là do kỹ năng vượt dục của mỗi người. Hành giả muốn chánh kiến về dục một cách có phương pháp, đạt kết quả cao cần phải có kỹ năng sống, kỹ năng chuyển hóa thân tâm trong vấn đề tính dục.

3. NGƯỜI XUẤT GIA THỜI NAY VÀ PHƯƠNG PHÁP VƯỢT QUA ÁI DỤC

Trong cuốn *Tìm hiểu giáo lý Phật giáo nguyên thủy*, Thượng tọa Thích Hạnh Bình có nhận định: “Phật giáo cho rằng, nguồn gốc khổ đau của con người là do “vô minh”, chính do vô minh mà con người không nhìn thấy thực tướng của các pháp là giả danh không thật có, cho nên con người sanh lòng khát ái, do ái cho nên dẫn đến khổ đau. Như vậy, khi nào vô minh còn hiện hữu, thì khi ấy vẫn còn đau khổ”¹². Theo Phật giáo, vô minh chính là căn nguyên của mọi sự khổ đau rối rắm trong cuộc đời. Vì vô minh, con người không làm chủ được lời nói, hành động, ý nghĩ, vì vô minh nên khái niệm về vô thường, vô ngã cũng không được nắm bắt một cách tường tận, từ đó khởi lên lòng khát ái và tự mình tìm đến đau khổ. Arittha khởi lên ác tà kiến về dục, cho rằng dục không có nguy hại gì đến đời sống tu tập của tăng thân, đây là một sự nhầm lẫn, là một sai lầm nghiêm trọng trong việc nhận thức lời đức Phật dạy.

Người xuất gia, ngoài việc cạo bỏ râu tóc, từ chối những hương hoa, những quần là áo lượt của thế gian để vươn đến khung trời cao rộng, đó là thân xuất gia. Nhưng hoàn thiện thân xuất gia không vẫn chưa đủ, quan trọng hơn nữa là tâm của vị ấy cũng phải xuất gia. Tâm xuất gia nghĩa là vị

11. Kinh Tăng Chi Bộ, tập 2 (2015), tr. 215.

12. Thích Hạnh Bình (2007), *Tìm hiểu giáo lý Phật giáo Nguyên thủy*, Nxb. Phương Đông, TP.HCM, tr. 188-189.

ấy phải luôn chánh niệm tỉnh giác, thường tự sám hối những lỗi lầm đã gây để bỏ đi những ái luyến do dục mang lại. Đó mới kỳ thực là hảo tâm xuất gia. “Có hạng người đối với những dục cảnh. Như có người cạo bỏ râu tóc, mặc áo cà sa, chánh tín xuất gia. Người ấy đối với những dục cảnh tâm không tưởng nhớ luyến ái những dục cảnh trước đây đã thọ dụng, tâm vị ấy thường ăn năn sám hối những lỗi lầm, sống trong cảnh niệm. Người ấy được gọi là thân và tâm đều xuất gia”¹³.

Cả thân và tâm đều xuất gia, nghĩa là nhiệm vụ của chư vị Tỷ kheo là phải chánh kiến sâu sắc về dục, đặc biệt hơn là phải có kỹ năng để vượt qua ái dục. Ái dục ở đây không chỉ giới hạn ở tình cảm nam nữ mà bao gồm cả tình cảm của người đồng tính, sự đắm chấp, ham muốn vào con người và các sự vật, hiện tượng trên thế gian. Nếu tất cả đệ tử của đức Phật đều không chánh kiến về dục, không có các kỹ năng vượt qua ái dục, chắc chắn đời sống phạm hạnh của chư vị ấy sẽ không được đảm bảo, những tai họa, những nguy hiểm luôn rình rập và cánh cửa luân hồi sẽ được mở ra, khổ đau là đều tất yếu phải tự nhận lấy. Thời Phật còn tại thế, có một vị Đại vương đặt câu hỏi với đức Phật khi nhìn thấy các thầy Tỷ kheo tuổi còn rất trẻ mà đã phát tâm xuất gia:

“Bạch Thế Tôn, “Do nhân gì, do duyên gì, những Tỷ kheo trẻ tuổi này, còn non trẻ, tóc đen nhánh, đầy đủ với tuổi trẻ hiền thiện, trong lúc tuổi còn thanh xuân lại không tham nhiễm dục vọng, thực hành Phạm hạnh hoàn toàn thanh tịnh cho đến trọn đời, và sống toàn thời gian một cách hoàn mãn (*addhānam apādentī*)”? “Thưa Đại vương, Thế Tôn, bậc Tri giả, Kiến giả, bậc A La Hán. Chánh Đẳng Giác đã nói như sau: “Hãy đến, này các Tỷ kheo, đối với những người chỉ là mẹ, hãy an trú tâm người mẹ. Đối với những người chỉ là chị, hãy an trú tâm người chị. Đối với người chỉ là con gái, hãy an trú tâm người con

gái. Thưa Đại Vương, đây là nhân, đây là duyên, do vậy các Tỷ kheo trẻ tuổi này, còn non trẻ, tóc đen nhánh, đầy đủ với tuổi trẻ hiền thiện, trong lúc tuổi còn thanh xuân lại không tham nhiễm dục vọng, thực hành Phạm hạnh hoàn toàn thanh tịnh cho đến trọn đời, và sống toàn thời gian một cách hoàn mãn”¹⁴.

Câu trả lời của đức Phật rất ngắn gọn, súc tích nhưng lại hàm chứa ý nghĩa rất sâu xa. Nhiều người khi nhìn thấy các vị tu sĩ trẻ tuổi, họ không cảm thấy yên tâm và nghi ngờ về sự thật tâm tu tập và sự đạt ngộ của họ. Sự hoài nghi này không phải không có lý do, vì thật sự dục là khía cạnh khó đoạn trừ nhất trong tất cả các loại phiền não. Đức Phật hiểu được điều này, nên Ngài muốn nhân câu trả lời với Đại vương mà dạy cho chúng đệ tử bài học về kỹ năng vượt qua tính dục. Đó là hàng Tỷ kheo nếu muốn không bị dục vọng chi phối con đường tu tập, thì khi đối diện với những người phụ nữ như mẹ thì hãy an trú tâm nơi mẹ, đối diện với phụ nữ như chị thì an trú tâm nơi chị, đối diện với phụ nữ như con thì an trú tâm nơi con. Ngược lại khi đối diện với người nam như cha thì hãy xem đó là cha, là anh trai, em trai và con trai của mình. Thậm chí có thể xem họ là ông, là bà, là người ruột thịt của chúng ta v.v...

Khi tâm chúng ta nghĩ họ là ông, bà, cha, mẹ, anh, chị, em hay con của mình, lập tức ta sẽ dành cho họ những cử chỉ, thái độ, cách nhìn, cách ứng xử khác. Đó là thứ tình cảm trong sáng, vô tư, không có mặt của tham đắm, ái luyến và không bị dục vọng chi phối. Thượng tọa Thích Nhật Từ cũng đã đề cập đến vấn đề này: “Để chuyển hóa cảm xúc, nhà Phật khuyên rằng nên chuyển tâm đến các điểm tựa tinh thần khác như tình cha mẹ và con cái, anh em, chị em, xóm giềng, quan hệ đối tác giữa những người thân, giữa người chủ và người cộng sự, để tách ly cảm xúc thất tình vốn có thể làm cho nhiều người mất

13. Thích Hạnh Bình (2007), *Tìm hiểu giáo lý Phật giáo Nguyên thủy*, tr. 197.

14. Thích Hạnh Bình (2013), *Những vấn đề cốt lõi trong Kinh Tương Ưng*, tr. 91.

phương hướng có quyết định bế tắc qua tự vẫn”¹⁵. Bế tắc trong tình cảm, tuyệt vọng trong tình yêu dễ đưa con người đến bước đường cùng là tự sát. Chuyển hóa cảm xúc, làm chủ được tâm mình là vấn đề cần được lưu tâm.

Bên cạnh đó, tình cảm của con người luôn có sức hút mãnh liệt, nó chi phối toàn bộ đời sống tinh thần, vui hay buồn, hạnh phúc hay khổ đau nó đều làm chủ. Do đó, “Những người đặt nặng về phương diện tình tưởng thì cảm xúc tình yêu và tình cảm nói chung trong họ rất lớn. Họ xem tình có giá trị hạnh phúc lớn nhất. Nếu mất tình thì mất đi tất cả. Trong tình huống như vậy, dòng cảm xúc được dâng trào lên xuống, thăng trầm dữ dội. Khi chúng ta bám víu vào sự thăng trầm của dòng cảm xúc, thì sự khổ đau sẽ không bao giờ rời khỏi bản tâm của ta được”¹⁶. Trong *Kinh Tăng Chi Bộ* đức Phật cũng nhấn mạnh đến sự thu hút, lôi cuốn tình cảm giữa người nam và nữ dành cho nhau:

“Này các Tỳ kheo, ta không thấy một sắc nào khác, này các Tỳ kheo, xâm chiếm và ngự trị tâm người đàn ông như sắc của người đàn bà. Này các Tỳ kheo, sắc của người đàn bà xâm chiếm và ngự trị tâm người đàn ông. Ta không thấy một tiếng... một hương... một vị... một xúc nào khác, này các Tỳ kheo, xâm chiếm và ngự trị tâm người đàn bà như tiếng, hương, vị, xúc của người đàn ông. Này các Tỳ kheo, tiếng, hương, vị, xúc của người đàn bà xâm chiếm và ngự trị tâm người đàn ông”¹⁷.

Như vậy, việc con người ái luyến nhau, tham đắm nhau theo đức Phật dựa vào năm yếu tố, đó là: sắc, thanh, hương, vị và xúc. Vẻ đẹp yêu kiều diễm lệ làm bao người say đắm. Thanh âm ái ngữ dịu dàng làm bao người muốn nghe. Hương thơm nhẹ nhàng phảng phất làm say đắm lòng người... Và đó chính là vấn đề mấu chốt để đối phương ngã gục, đắm chìm trong vòng vây ái dục. Thuở xưa, khi đức Phật

sắp thành đạo dưới cội bồ đề, Ma vương Ba tuần (*Papiyan*) muốn phá hoại ý chí của Ngài nên hiến tặng bốn ngọc nữ. Đây là bốn người con gái vô cùng xinh đẹp, nét đẹp được ví như ngọc, như hoa làm say đắm lòng người. Ma vương muốn dùng bốn cô này để khiến Phật khởi tà niệm đắm dục, nhằm phá hoại tiến trình chứng đạo của Ngài.

Đoạn kinh này được đức Phật mô tả trong *Kinh Phổ Diệu*, quyển 6, phẩm hàng ma thứ 18 rằng: “Ma Ba tuần bảo với bốn người con gái của mình, người thứ nhất tên Dục Phi, người thứ hai tên Duyệt Bỉ, người thứ ba tên là Khoái Quan, người thứ tư tên Kiến Tùng: - “Các con hãy đi đến chỗ cây Bồ đề nhằm mê loạn Bồ tát và ca ngợi đức của ái dục để phá hoại hạnh thanh tịnh của ông ta”. Các người con gái nghe cha dạy liền đi đến cây Bồ đề, đứng ở trước Bồ tát, dùng ba mươi hai cách nói úy mị và những hành động éo lá”¹⁸ để mê hoặc nhằm phá hoại đạo hạnh của Phật.

Khi thấy bốn người con gái của Ba tuần xuất hiện, đức Phật liền bảo: “Các người có phước ở đời trước nên được làm thân trời, không nghĩ đến vô thường mà lại đi làm những việc yêu mị. Thân hình tuy đẹp đẽ mà lòng không đoan chánh, giống như cái bình bên ngoài vẽ vờn xinh đẹp mà bên trong đựng đầy thuốc độc hôi thối, sắp tự hư hoại, có gì đặc biệt. Phước đức khó tồn tại lâu dài; dâm, ác, bất thiện, tự quên mất cội nguồn của mình, chết liền đọa trong ba đường ác, nhận lấy hình chim thú, muốn thoát rất khó. Các người cố đến làm rối loạn người có tâm ý tốt, thật chẳng phải là dòng giống thanh tịnh. Cái đây da đựng đầy những thứ nhơ nhớp, đến đây làm gì? Hãy đi đi, ta không dùng! Này các cô gái ở trên trời không yên hay sao lại đến đây quây phá”¹⁹ Nghe đức

15. Thích Nhật Từ (2006), tr. 56.

16. Thích Nhật Từ (2006), tr. 54.

17. *Kinh Tăng Chi Bộ*, tập 1 (2015), tr. 35.

18. CBETA, T03, no. 186, p. 519, a25-29: 普曜經, 卷6, 魔品18: 「爾時波旬告其四女: 一名、欲妃, 二名、悅彼, 三名、快觀, 四、名見從: 汝詣佛樹惑亂菩薩, 嗟歎愛欲之德, 壞其清淨之行。女聞魔言, 即詣佛樹, 住菩薩前, 綺言作姿三十有二

19. CBETA, T03, no. 186, p. 519, b24-c1: 汝宿有福受得天身, 不念無常而作妖媚, 形體雖好而心不端, 譬如畫瓶

Phật nói như vậy, bốn cô sanh lòng hổ thẹn mà tự rút lui.

Đức Phật đã quán chiếu sự vô thường biến đổi của thân xác con người qua thời gian, sanh, già, bệnh và chết. Ngài cho rằng thân thể con người kết cục cũng chỉ là một túi da hôi thối chứa toàn những đồ dơ bẩn, ô uế. Lớp da được bao phủ bên ngoài hiện tại nhìn trắng hồng đẹp đẽ, nhưng theo thời gian nó sẽ tàn lụi nhăn nheo. Bên ngoài là túi da, bên trong chứa toàn đồ dơ bẩn, vậy có gì để yêu mến tấm thân này! Vì quán chiếu như vậy nên tâm bồ đề vững mạnh, thiên thần kính nể, đạo quả được viên dung. Đây cũng là một trong những kỹ năng giúp đức Phật vượt qua ái dục để chứng đạt con đường giác ngộ của mình. Vì vậy, đức Phật dạy ngài A Nan trong *Kinh Lăng Nghiêm*: “Thị cố A Nan, nhược bất đoạn dâm, tu Thiền định giả, như chung sa thạch dục kỳ thành phạn, kinh bách thiên kiếp, chỉ danh nhiệt sa. Hà dĩ cố? Thử phi phạn bốn, sa thạch thành cố”²⁰. Nghĩa là: “Cho nên, A Nan, nếu kẻ tu Thiền định mà không dứt trừ dâm tâm thì cũng như nấu cát sạn mà muốn thành cơm, dầu có trải tới trăm ngàn kiếp cũng chỉ gọi là sạn nóng. Vì sao? Vì đó không phải là gốc của cơm, mà chỉ là cát sạn” (Thích Nhuận Châu dịch).

Ngày xưa, Ma Đăng Già cũng vì mê sắc mà đem lòng si tưởng Tôn giả Anan ngay từ phút đầu gặp gỡ. Đến nỗi cô ta đi theo Ngài Anan về tịnh xá gặp Phật. Đức Phật hỏi cô yêu Anan ở điểm nào. Cô trả lời, mắt, mũi, tai và cả khuôn mặt, con người Anan đều rất đẹp. Tất cả những gì trên người ngài Anan cô đều thích. Đức Phật đã phân tích về sự ô uế, bất tịnh trong thân thể của một con người cho Ma Đăng Già nghe để cô thấy được sự dơ xấu đằng sau vẻ hào

nhàoáng bên ngoài mà giác ngộ. Trong *Ma Đăng Nữ giải hình trung lục sự kinh, quyển 1* mô tả về phân đoạn đối thoại giữa đức Phật và Ma Đăng Già như sau: Đức Phật dạy: “Người nói yêu A Nan, vậy người yêu ở chỗ nào?”.

- Nàng nói: “Con yêu đôi mắt A Nan, yêu lỗ mũi A Nan, yêu miệng A Nan, yêu tai A Nan, yêu giọng nói A Nan và yêu từng bước đi của A Nan”.

- Phật nói: “Trong mắt A Nan chỉ có nước mắt, mũi A Nan chỉ có nước mũi, trong miệng A Nan chỉ có nước miếng, trong tai A Nan chỉ có cái bần, còn trong thân thì chỉ có phân và nước tiểu, toàn là những thứ bất tịnh, hôi thối. Cho dù có được làm chồng vợ của nhau đi nữa thì chỉ có phôi bày sự xấu xa. Trong sự phôi bày xấu xa ấy, con cái được sinh ra. Khi đã có con rồi thì có chết, đã có chết thì liền có sự khóc lóc. Thế thì thân này có ích gì đâu!”²¹.

Ma Đăng nghe Phật nói xong, liền tự ngẫm nghĩ về sự dơ xấu của thân thể, nàng tự mình giữ tâm chân chánh. Sau đó chứng được quả A La Hán”²².

Thân thể này nếu một ngày không tắm gội, mắt đóng ghèn, tai có ráy, mũi chảy nước, miệng hôi hám, chín lỗ trên thân không ngừng tiết ra các thứ bất tịnh. Vậy thì có gì để yêu, để tham đắm tấm thân ô uế này. Do vậy, những “ai có khuynh hướng lấy tình cảm hay tình yêu làm điểm tựa hạnh phúc sẽ có thể sống trong tình huống thăng trầm, lên xuống bất thường của biên độ cảm xúc. Khi hạnh phúc, lúc khổ đau”²³. Đến cuối cùng, những ai có tâm niệm thiên về cuộc sống tình cảm đều không thoát khỏi khổ đau dày vò chi phối, xâm chiếm, ngự trị. Quán chiếu thân này

中盛臭毒，將以自壞；有何等奇福難久居，淫惡不善自亡其本，死則當墮三惡道中受鳥獸形，欲脫致難。汝輩故來亂人善意，非清淨種，革囊盛臭而來何為？去，吾不用。今阿母等不安天上，何為橫來？

20. CBETA, T19, no. 945, p. 131, c24-26: 大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6：是故阿難！若不斷淫修禪定者，如蒸沙石欲其成飯，經百千劫祇名熱沙。何以故？此非飯本[2]石沙成故。

[2]石沙=沙石【宋】【元】【明】。

21. CBETA, T14, no. 552, p. 896, b7-14: 《佛說摩登女解形中六事經》卷1：佛言：汝愛阿難何等？女言：我愛阿難眼、愛阿難鼻、愛阿難口、愛阿難聲、愛阿難行步。

佛言：眼中有淚，鼻中有涕，口中有唾，耳中有垢，身中有屎尿皆臭處。其作夫妻者，便有惡處中便生子，有子便有死亡，死亡有哭，此於身有何等益？女即自思惟，惡露形中，所有正心，則得阿羅漢道，以得阿羅漢。

22. Phật nói *Kinh Ma Đăng Già Nữ*, <http://chua-hoiphuoc.net/tu-sach/phat-noi-kinh-ma-dang-gia-nu/>. Cập nhật ngày 20/12/2016

23. Thích Nhật Từ (2006), tr. 56.

bất tịnh cũng là một trong những kỹ năng vượt qua ái dục mà đức Phật đã từng trải nghiệm cũng như giúp Ma Đăng Già vượt qua sự ái luyến dành cho Tôn giả Anan.

Đối với *Kinh Ví dụ con rắn*, các ẩn dụ về dục mà đức Phật đã nêu cũng chính là kỹ năng để chư Tỳ kheo quán chiếu và chuyển hóa. Hãy nghĩ đến dục như bó đuốc có khói cầm ngược gió để biết sợ nạn lửa tấp vào thân, đau đớn, nóng rát. Hãy nghĩ đến dục như miếng thịt phải chịu sự tranh giành cắn xé giữa các loài và cái hại bị khai trừ đến mất mạng. Hãy nghĩ đến dục như gậy nhọn để thức tỉnh rằng sẽ có ngày nó quay trở lại đâm tim mình rỉ máu. Hãy nghĩ đến dục như hố than hồng để thấu hiểu được nỗi đau của sự nóng bức. Hãy nghĩ đến dục như giấc chiêm bao để biết rằng sau khi tỉnh con mê, sự thất vọng chán chường làm ta đau khổ. Hãy nghĩ đến dục như vật cho mượn để biết rằng mọi thứ trên cuộc đời này không có gì là bền lâu, không có gì ở lại bên ta mãi mãi. Hãy nghĩ đến dục như lò thịt để cảm nhận được nỗi sợ hãi, đau đớn của các loài sắp bị hành hình đến chết... Chỉ cần nghĩ được như vậy, chúng ta sẽ lo sợ mà dứt trừ tâm ái dục.

Nhờ quán tưởng đến sự đau khổ, bất an, quán chiếu những thứ bất tịnh, sự nguy hiểm đang tồn tại trong thân và tâm của đối tượng đang hấp dẫn mình. Nhìn thấu được tính chất vô thường của vạn pháp, có rồi không, đến rồi đi, còn rồi mất, sự khổ lụy và tai họa do ái dục mang đến. Bên cạnh đó, hành giả nên biết tiết chế trong ăn uống, tránh không xem các loại phim, ảnh mang tính chất nhạy cảm, khiêu gợi sự ham muốn bản năng của con người. Thay vào đó, hành giả luôn tinh tấn trong các thời khóa ở chùa, nếu có thời gian thì nên hành trì thêm các pháp môn thích hợp như sám hối, trì kinh hay thiền hành, thiền tọa để thanh lọc thân tâm, sống chánh niệm, buông xả mọi phiền não buộc ràng, tỉnh giác trong các oai nghi. Hàng ngày nên để thời gian nghiên cứu, học hỏi giáo lý, tìm hiểu lời Phật dạy qua kinh sách, gần gũi, học hỏi, thân cận các bậc thiện hữu tri

thức. Luôn ý thức rằng cuộc đời này, mạng sống này phải chịu sự vô thường biến đổi, mình sẽ chết bất cứ lúc nào để dồn tất cả thời gian, tâm sức cho công phu tu tập, tránh tình trạng “nhàn cư vi bất thiện”. Cuối cùng, hãy để thân và tâm của mình thật sự bận rộn với việc tu, việc học theo chánh pháp, chánh niệm không có kẻ hở để tránh xen vào tạo nghiệp xấu ác. Như vậy, những gì đức Phật đã dạy trong kinh tạng nói chung và *Kinh Ví dụ con rắn* nói riêng đều nhằm một mục đích là thanh lọc thân và tâm của mình, tiến trình đó được đức Phật dạy từ chỗ thô đến chỗ vi tế, đó là kỹ năng tự độ của mỗi hành giả vậy.

4. PHƯƠNG TIỆN HOÀNG PHÁP LỢI SANH

Sau khi thành đạo dưới cội bồ đề, đức Phật bắt đầu con đường phục vụ nhân sinh qua hai phương diện: gương lành và lời dạy. Nói khác hơn, đức Phật thực hiện con đường hoàng pháp độ sanh qua thân giáo và khẩu giáo. Đối với người xuất gia, thân giáo chính là đời sống phạm hạnh thanh tịnh, oai nghi đỉnh đặc, giới đức tinh nghiêm. Khẩu giáo của chư tăng ni chính là dùng trí tuệ diễn bày giáo nghĩa giác ngộ giúp chúng sanh hiểu rõ chánh tà để không lâm đường lạc lối. Có người hỏi giữa thân giáo và khẩu giáo của người xuất gia, lãnh vực nào quan trọng hơn! Câu trả lời là cả hai quan trọng như nhau. Và nếu chỉ được phép chọn một trong hai thì thân giáo, tư cách đạo đức của đội ngũ tăng già vẫn được lưu tâm hàng đầu. Bởi có thân giáo mà không có khẩu giáo thì rất bất tiện cho con đường độ tha của các nhà hoàng pháp. Tuy không thể một lúc dạy cho nhiều người hiểu đạo, nhưng cung cách sống của vị ấy sẽ đặc nhân tâm, ít nhất cũng giữ được chánh pháp tồn tại ở đời. Ngược lại, có khẩu giáo mà thân giáo bị khiếm khuyết thì Phật pháp sớm muộn cũng bị tàn lụi theo thời gian. Do đó:

“Nhân cách giảng sư là một vấn đề rất lớn. Ai đã mang trách nhiệm ngồi lên pháp tòa thì phải trau dồi giới hạnh từng ngày,

phải vượt qua, phải khắc phục lỗi lầm từng ngày. Chính tư cách đạo đức của ta là sự đảm bảo cho những lời ta giảng. Mọi người sẽ đi theo Phật pháp khi chiêm ngưỡng một vị giảng sư tài ba có giới hạnh tốt đẹp. Vì thế, ai vừa có khả năng diễn giảng vừa có giới hạnh tốt đẹp sẽ là người mang lại cho cuộc đời nhiều lợi ích lớn. Ngược lại, ai có khả năng diễn giảng nhưng giới hạnh kém cỏi sẽ là người tàn phá nhiều nhất vì khiến cho mọi người không còn tin là những lời nói tốt đẹp kia sẽ mang lại kết quả nào. Hậu quả này thật tai hại”²⁴.

Hòa thượng Thích Trí Quảng khẳng định vấn đề này như sau: “Chúng ta biết nghệ thuật giảng pháp để giúp cho người dễ hiểu, nhưng phần cốt lõi mới quan trọng hơn. Sự thật này được chứng minh qua các vị tôn túc không nói pháp, nhưng được nhiều người kính trọng. Các Ngài không thuyết pháp bằng ngôn ngữ, nhưng thuyết được pháp ngữ của chư Phật, tức thể hiện pháp Phật trong ba nghiệp thanh tịnh của chính các Ngài”²⁵. Theo đó, dù lời đức Phật dạy có hay như thế nào, sâu sắc và chuẩn xác ra sao mà để một người giới hạnh không thanh tịnh, đời sống tăng thân không được đảm bảo, đến cuối cùng lời của chư Phật cũng theo đó mà bị hàm oan vì diễn nghĩa sai lầm, tin đồ Phật tử từ đó sẽ đi lầm đường lạc lối. Điển hình là quan điểm tà kiến của Ariṭṭha, cùng tu tập trong tăng chúng, chắc chắn sẽ có người đồng tình với ý kiến của ông và cũng sống buông thả, mặc tình chạy theo dục lạc thế gian. Nếu chúng tăng không kịp phát hiện và bạch Phật, thì Tỳ kheo Ariṭṭha và nhóm người đồng quan điểm đó sẽ tiếp tục nhân rộng số lượng, từ đó Phật pháp sẽ bị họ làm mai một. Độ sanh theo cách này chính là phá hoại bản hoài của chư Phật. Thế nên, một nhà hoàng pháp chân chính thì gương lành và lời dạy phải đi đôi. Nếu không được như vậy thì vị ấy cũng nên có một đời

sống đạo đức, chỉ có vậy Phật pháp mới trụ lâu được ở đời và là tấm gương sáng cho hậu thế noi theo.

Thuở đức Phật còn tại thế, Ngài đã dùng trí tuệ siêu việt, tư chất đoan nghiêm, khẩu giáo tuyệt vời nên Ngài đã bách chiến bách thắng trên con đường hoàng pháp độ sanh. Chỉ cần cá nhân đó, gia đình, quốc độ, hội chúng đó... có duyên với Ngài, Ngài đều hóa độ rất thành công. Không chỉ giới hạn ở hàng vua quan, cư sĩ Phật tử mà ngay cả giai cấp Bà-la-môn, các luận sư ngoại đạo cũng bị Ngài thu phục, thuần hóa. “Nhân cách siêu tuyệt của đức Phật hàm chứa ba điểm quan trọng nổi bật, đó là sự hiểu biết cao tột, chính xác, đạo đức thánh thiện không chút lỗi lầm và đức hạnh vô ngã vị tha”²⁶. Chính ba yếu tố nổi bật này đã giúp đức Phật thành công rực rỡ trên con đường hoàng dương chánh pháp. Điều này đã giải tỏa được những thắc mắc, tại sao tăng chúng thời đức Phật nhiều vị đã chứng Thánh quả, có vị trí tuệ đệ nhất, thuyết pháp đệ nhất, thần thông đệ nhất... mà vẫn bố tay với sự cố chấp của Ariṭṭha, để rồi cuối cùng chỉ có đức Phật mới giúp Ariṭṭha khai mở tâm thức, cúi đầu, lắng nghe và thuần phục theo lời dạy của Ngài.

Chúng ta mặc dù sanh nhằm thời không còn Phật, nhưng kho tàng giáo lý của Ngài để lại đủ để tự độ cho chính mình giải thoát và có thể cứu giúp chúng sanh cùng giải thoát như mình, đó là hạnh nguyện độ tha. Ở chương 1 đã trình bày rất rõ về vị trí quan trọng của *Kinh Ví dụ con rắn*, mặc dù chỉ gói gọn trong một bài kinh ngắn, nhưng nếu thực tập hết bài kinh này, giá trị chuyển hóa lại vô cùng lớn lao. Bài kinh này có thể giúp chúng Tỳ kheo thực hành pháp tự độ bằng các giáo lý căn bản như ngũ uẩn, vô ngã, vô thường... Và cũng chính bài kinh này có thể giúp hành giả vận dụng trên con đường độ tha, đó là sử dụng chính giáo lý trong bản kinh này dạy lại cho tất cả chúng sanh hiểu để loại trừ

24. Thích Chân Quang (2006), *Những bài giảng Hoàng pháp*, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, tr. 146.

25. Thích Trí Quảng (2002), *Những bài giảng về Hoàng pháp và Trụ trì*, Nxb. Tổng Hợp, TP.HCM, tr. 47.

26. Thích Trí Quảng (2002), *Những bài giảng về Hoàng pháp và Trụ trì*, tr. 6.

phiền não, ham muốn, cố chấp. Nếu tất cả tăng sĩ Phật giáo đều không phát nguyện sẽ dẫn thân trên con đường hoàng dương chánh pháp, thì chúng ta không dám nghĩ sau này Phật giáo sẽ đi về đâu. Đạo Phật được khai sinh ra tại đất nước Ấn Độ, đã có một thời gian dài tồn tại và phát triển huy hoàng ở quốc gia ấy, nhưng rồi thế sự đổi thay, do nhiều yếu tố khách quan và chủ quan, Phật giáo đã suy tàn, đã diệt vong ngay chính nơi khai sinh ra nó. Đây chính là thực tế đau lòng mà bất kỳ người con Phật nào một khi nghĩ tới đều không khỏi xót xa.

May mắn là đến nay đạo Phật vẫn được lưu truyền, lời dạy của đức Phật vẫn còn được trân trọng, lưu giữ và còn nguyên giá trị chân lý, có khả năng chuyển hóa theo thời gian. Chúng ta là thế hệ hậu bối, phải phát nguyện hoàng pháp, dẫn thân, đưa Phật giáo đi vào thế gian. Đức Phật đã dùng cả cuộc đời của mình cho sự nghiệp chuyển hóa nỗi khổ niềm đau cho tất cả chúng sanh. Con đường hoàng pháp của đức Phật không có chiêu thức, không gây chú ý bằng thần thông, Ngài dùng lý luận, giảng giải, phân tích, chứng minh bằng chính giáo lý của mình, những giáo lý căn bản được đức Phật lưu ý trong *Kinh Ví dụ con rắn* để giúp chúng đệ tử hiểu điều hay lẽ phải, phân biệt được chánh tà, hư ngụy, nhận diện chân lý sống một cách minh triết. Từ đó sẽ có phương pháp hóa giải khổ đau, mang an vui hạnh phúc cho chính mình và những người xung quanh.

“Con đường chính để hoàng hóa trong đạo Phật vẫn là sử dụng đạo lý. Cả đời đức Phật chỉ cố gắng dùng đạo lý để khai mở tâm hồn cho con người. Dù thần thông có thể làm mọi người nể phục nhưng không thể làm người ta giác ngộ. Vì vậy đức Phật chẳng bao giờ dùng thần thông để làm người khác giác ngộ, Ngài chỉ chịu cực giải thích, trình bày, phân tích, lý luận để mọi người hiểu ra vấn đề mà thôi. Vì thế, sự kiên nhẫn của ta trong việc tạo nên một bài giảng hay chính là ta đi đúng với con đường của Phật, làm học trò ngoan của

Phật”²⁷. Một bài giảng hay, là bài giảng có sức hấp dẫn thính chúng, có những ví dụ sinh động, những câu chuyện cuốn hút, các giáo lý căn bản đều tùy phương tiện được đưa vào để phù hợp với đối tượng căn cơ của thính giả. Điều quan trọng là sự sắp xếp thứ tự từ dễ đến khó, từ đơn giản đến sâu sắc để người nghe dễ hiểu, dễ đạt ngộ. Nói đến điều này, các nhà truyền giáo phải học tập phương pháp giảng kinh của đức Phật, mà *Kinh Ví dụ con rắn* là một bài pháp điển hình xuất sắc.

Là đệ tử của Phật, sau khi xác định hướng đi cho vấn đề tự độ, hành giả cần phát nguyện dẫn thân trên con đường độ tha, tiếp nối hạnh nguyện của đức Phật. “Nhu vậy, ý nghĩa nhiệm vụ “lợi tha” hay công việc hoàng dương chánh pháp phải được xây dựng trên cơ sở là người hiểu rõ, nắm rõ Phật pháp chứ không phải không hiểu biết Phật pháp”²⁸. Cũng vậy, muốn cứu người chết đuối ta phải thật sự biết bơi, hay dùng đến trí tuệ của mình để giúp người thoát khổ. Nhà hoàng pháp chính là người đã thật sự hiểu rõ, biết rõ giáo lý của đạo Phật, hiểu rõ những nguyên tắc sống đạo đức, biết rõ chân lý mới có khả năng giúp chúng sanh hiểu và thực hành, giúp họ khai mở tuệ giác, tìm thấy niềm vui, niềm hạnh phúc trong cuộc đời.

Kinh Ví dụ con rắn đức Phật đã dạy chư hành giả các phương pháp đoạn dục, nhận diện khổ đau. Kỹ năng thực tập giáo lý, vận dụng các phương pháp tu tập như sử dụng nó đúng chức năng của chiếc bè. Bên cạnh đó, nền tảng giáo lý được đức Phật thuyết trong kinh này cũng rất căn bản, có khả năng giúp hành giả chứng quả A La Hán ngay trong hiện đời khi đã thật sự đoạn hết những phiền não, những tập khí của nghiệp. Và dĩ nhiên, đức Phật cũng muốn các đệ tử của mình khi đã thực hiện thành công giáo pháp của Ngài và đã chứng quả, hãy mang điều ấy ban tặng lại cho thế gian. Hành giả phải thấy được rằng: độ tha

27. Thích Chân Quang (2006), tr. 145.

28. Thích Hạnh Bình (2008), *Ý Pháp bất Y Nhân*, tr. 77.

là trách nhiệm, là sứ mệnh thiêng liêng, là nhiệm vụ cao cả của hàng đệ tử Phật. Tự độ cho mình giải thoát là một điều lợi ích, nhưng phát nguyện dẫn thân trên con đường hoằng hóa chính là một phần tri ân và báo ân đức Phật.

Vì vậy, “Chúng ta nên làm nhiệm vụ, bổn phận và trách nhiệm của người xuất gia, giúp chúng sanh thoát khỏi khổ đau bằng cách giúp họ, làm sống dậy đặc tính giác ngộ trong mỗi chúng sanh, không phải chỉ là lời an ủi hay cường điệu về vấn đề từ thiện, đó là lý do tại sao đức Phật khuyên chúng ta nên làm nhiệm vụ của chính mình. Nếu chúng ta tự xưng mình là trưởng tử của Như Lai thì nên kế thừa sự nghiệp vĩ đại của Ngài là hoằng truyền chánh pháp, không nên kế thừa tài vật, là những gì thuộc vật chất của thế gian, nếu chúng ta không làm như vậy mà làm ngược lại thì đó là nguyên nhân để cho người trong thế gian có sự hiểu lầm, chê cười đạo Phật, chê cười đoàn thể trong sáng và thanh tịnh của Tăng già, và đó cũng là nhân tố để giáo pháp của đức Phật ngày càng xa rời thế gian”²⁹.

Là con của đức Phật, nghĩa là chúng ta có quyền thừa hưởng tài sản Ngài để lại. Chúng ta có quyền kế thừa sự nghiệp cao cả của cha mình nhất là những hoài bão mà suốt cả cuộc đời đức Phật đã thực hành nó. Cho đến năm 80 tuổi, đức Phật vẫn miệt mài cho sự nghiệp độ sanh, thậm chí đến giây phút cuối cùng, trước khi vĩnh viễn rời khỏi cuộc đời, Ngài vẫn còn dùng sự nghiệp thuyết giảng để cảnh tỉnh hàng đệ tử. Vậy thì, khi chúng ta kế thừa sự nghiệp của đức Phật, không phải chúng ta dùng tài sản Ngài để lại làm lợi ích cho ta, những thứ vật phẩm của thế gian chỉ giúp thỏa mãn trong một đời, nhưng sự nghiệp hoằng truyền chánh pháp sẽ giúp chúng ta và tất cả chúng sanh được hạnh phúc vĩnh viễn, đó là thừa tự pháp. Vấn đề này đức Phật đã dạy trong *Kinh Trung Bộ*:

“Này các Tỳ kheo, hãy là người thừa tự pháp của ta, đừng là những người thừa tự tài vật. Ta có lòng thương tưởng các người và ta nghĩ: “Làm sao những đệ tử của ta là những người thừa tự pháp của ta, không phải là những người thừa tự tài vật?” Và này các Tỳ kheo, nếu các người là những người thừa tự tài vật của ta, không phải là những người thừa tự pháp, thì không những các người trở thành những người mà người ta nói: “Cả thầy và trò đều là những người thừa tự tài vật, không phải là những người thừa tự pháp”, mà cả ta cũng trở thành người mà người ta nói: “Cả thầy và trò đều là những người thừa tự tài vật, không phải là những người thừa tự pháp”³⁰.

Tài vật của thế gian mang đến cho con người niềm vui tạm bợ, hạnh phúc nhất thời, đến một ngày nào đó rồi chúng cũng bỏ ta mà đi. Chùa to, tiện nghi vật chất đủ đầy, đời sống sung túc chưa hẳn sẽ giúp các hành giả giác ngộ giải thoát, đôi khi nó chính là pháp chương ngại cho sự chấp thủ và khó buông. Tuy nhiên, nếu biết dùng tài vật của thế gian cho vấn đề độ sanh, xây chùa to để đáp ứng nhu cầu tu học của Phật tử, sống đúng chánh pháp, thực hiện các chương trình văn hóa, giáo dục, từ thiện, hoằng pháp chơn chánh, chính là chúng ta đang kế thừa chánh pháp của đức Phật. Sự kế thừa này phù hợp với tôn chỉ, với tâm nguyện của Phật mà không bị người thế gian dòm ngó, cười chê. Thế nên, “Này Ananda, vị Đạo sư với lòng từ mẫn thuyết pháp cho các đệ tử, tìm cầu hạnh phúc cho họ, vì lòng từ mẫn nói rằng: “Đây là hạnh phúc cho các ông, đây là an lạc cho các ông”. Các đệ tử của vị ấy chịu nghe theo, chịu lóng tai, không chú tâm vào hướng khác, và không đi xa lời dạy của bậc Đạo sư. Như vậy này Ananda, sẽ là hạnh phúc, là an lạc lâu dài cho các ông”³¹.

Đức Phật vì thương tưởng đến chúng sanh, vì lòng bi mẫn nên trải qua bao nhiêu gian khó để tìm ra con đường thoát khổ cho

29. Thích Hạnh Bình (2006), *Đạo Phật xưa và nay*, tr. 147-148.

30. *Kinh Trung Bộ*, tập 1 (2012), tr. 31.

31. *Kinh Trung Bộ*, tập 2 (2012), tr. 447.

con người. Ngài luôn mang tâm niệm yêu thương, mong chúng sanh hiểu được chân lý sống để giúp họ có hạnh phúc dài lâu. Điều này không chỉ giới hạn trong hàng xuất gia, mà ngay cả những vị tại gia cũng thế. Do vậy, hành giả muốn có đời sống an lạc dài lâu thì đối với pháp của Phật phải biết lắng nghe, suy nghĩ sâu, thân, khẩu, ý không đi xa lời Phật dạy, đó chính là giải thoát. Tiến trình tu tập của bản *Kinh Ví dụ con rắn* được đức Phật trình bày từ thô đến tế, từ những thí dụ dễ hiểu đến các giáo lý thâm sâu. Đó cũng là quá trình tu tập đi từ thấp đến cao, từ một phạm phu bình thường có thể dựa vào dòng thánh và chứng quả A-la-hán.

Độ tha là vấn đề then chốt, là trách nhiệm, bốn phận của mỗi người xuất gia, đó cũng là bản hoài mà suốt cuộc đời đức Phật đã đặt hết tâm sức vào đó. Thế nhưng, đức Phật chưa bao giờ và không bao giờ cổ xúy đệ tử Ngài dấn thân vào cuộc đời khi bản thân mình chưa trang bị đầy đủ trí tuệ và phẩm hạnh, hay nói rõ hơn là chưa chứng đắc bất kỳ quả vị nào. Điều đó rất nguy hiểm, nhiều khi chư vị hành giả chưa độ được đời mà bị đời độ ngược lại. Do đó, quan điểm của đức Phật đối với vấn đề độ sanh, trước tiên vị ấy phải hoàn thiện phần tự độ.

“Này Cunda, con người tự mình bị rơi vào bùn lầy có thể kéo lên một người bị rơi vào bùn lầy, sự tình ấy không thể xảy ra. Này Cunda, con người tự mình không rơi vào bùn lầy, có thể kéo lên một người bị rơi vào bùn lầy, sự tình ấy có thể xảy ra. Này Cunda, con người tự mình không được nhiếp phục, không được huấn luyện, không được hoàn toàn giải thoát, tự mình có thể nhiếp phục, huấn luyện và hoàn toàn giải thoát người khác, sự tình ấy không xảy ra. Một người được nhiếp phục, được huấn luyện, được hoàn toàn giải thoát, tự mình có thể nhiếp phục, huấn luyện, hoàn toàn giải thoát người khác, sự tình ấy xảy ra”³².

Như vậy, muốn thực hiện được bản

hoài với sứ mệnh hoằng pháp lợi sanh, điều cần yếu là mỗi người hãy tự mình chuẩn bị hành trang, hoàn thành con đường tự độ trước khi bước vào hành trình độ tha.

Hoằng pháp là sứ mệnh, là trách nhiệm thiêng liêng của mỗi người con Phật, thế nhưng đó lại là một công việc mà không phải bất kỳ ai cũng có thể hoàn thành và đạt hiệu quả cao. Vì khó thực hiện một cách thành công rực rỡ nên trong *Kinh Tăng Chi Bộ* đức Phật đã dạy các nhà truyền đạo một số kỹ năng trong tinh thần hoằng pháp như sau:

a. Thuyết pháp tuần tự thứ lớp, đi từ thấp đến cao, từ đơn giản đến sâu sắc.

b. Thuyết y cứ theo pháp môn và kinh điển.

c. Thuyết pháp vì lòng từ bi, muốn cho người khác hiểu chánh pháp và đạt được an lạc.

d. Thuyết pháp không vì lợi lộc, không vì sự đền đáp hay trả ơn.

e. Thuyết pháp không đụng chạm mình và người khác, tôn giáo khác, không cố ý châm chích, khen mình chê người³³.

Cả 5 đức tánh này của một nhà hoằng pháp, đều gói gọn ý nghĩa trong nội dung *Kinh Ví dụ con rắn*. Ngài vì Tỳ kheo Aritṭha, vì hàng đệ tử mà thuyết pháp, tuyệt đối không vì lợi dưỡng hay mong cầu đền đáp. Ngài thuyết pháp không đụng chạm đến ai, không chỉ trích hay châm chọc bất kỳ giáo phái, tôn giáo nào. Ngài tùy vào căn cơ của hội chúng mà dẫn dụ kinh điển, nêu những thí dụ bằng các phương pháp phân tích, dẫn chứng, giải thích để thính chúng dễ hiểu như 10 ẩn dụ về dục hay giáo lý như chiếc bè qua sông.... Ngài thứ tự thuyết pháp, từ thấp đến cao, từ đơn giản đến sâu sắc...

Do vậy, người hoằng pháp phải biết uyển chuyển, phải nhạy bén trong ứng xử và vận dụng trí tuệ một cách nhuần

33. Thích Thiện Bảo, *Hoằng pháp phải được hiểu là những hành động cụ thể chứ không chỉ đơn thuần là giảng dạy lý thuyết*, <https://giacngo.vn/PrintView.aspx?Language=vi&ID=1AD413>. Cập nhật ngày 20/12/2016.

32. *Kinh Trung Bộ*, tập 1 (2012), tr. 71-72.

nhuئن cho mỗi trường hợp, tình huống như: dùng phương tiện thuyết pháp, tùy bệnh cho thuốc, tùy căn cơ dạy dỗ và sự lý viên dung. Trong thập đại đệ tử của đức Phật, tôn giả Phú Lâu Na (P. *Punna*, C. 富樓那) là người được mệnh danh thuyết pháp đệ nhất. Trình độ thuyết pháp và hạnh nguyện lợi tha của Phú Lâu Na có thể không bằng đức Phật, nhưng so với các vị trưởng lão khác trong tăng chúng như Xá Lợi Phất (P. *Sāriputta*, S. *S'āriputra*, C. 舍利弗), Mục Kiền Liên (P. *Moggallāna*, S. *Maudgalyāyana*, C. 目犍連)... thì không thua kém ai. Đức Phật rất nhiều lần khen ngợi công hạnh độ tha của Phú Lâu Na trước tăng chúng. Bởi Ngài muốn các đệ tử của mình sau khi tu học đủ trí tuệ, đủ giới hạnh, cũng nên ý thức hơn về trách nhiệm và bổn phận của mình trong hành trình đưa đạo vào đời và làm cho đời sáng tươi.

Sở dĩ Phú Lâu Na được đức Phật khen ngợi là vị giảng sư xuất sắc trong hàng đệ tử, vì tôn giả là người khởi tâm hoàng pháp phát xuất từ hạnh nhẫn nhục, lòng từ bi, tình thương yêu và thật lòng muốn giúp chúng sanh thoát khổ. Trong *Kinh Trung Bộ 2, Kinh Giáo giới Phú Lâu Na (Punnovāda Sutta)* số 145, đức Phật đã tán thán hạnh nguyện hoàng pháp lợi sanh không tiếc thân mạng của Phú Lâu Na. Bởi dù con người ở đất nước *Sunāparanta*³⁴ có hung bạo, mắng nhiếc, nhục mạ³⁵, đánh đập³⁶,

ném đất³⁷, đánh bằng gậy³⁸ hay thậm chí là dùng dao đoạn mạng³⁹ Phú Lâu Na, thì Tôn giả vẫn thản nhiên và nghĩ rằng đó là một may mắn lớn để chứng nhập vào thể tánh chơn như của Phật.

Trên tất cả, Tôn giả đã ý thức được rằng, việc trao truyền diệu lý của Phật là để thức tỉnh chúng sanh, không phải nói cho mình nghe, cũng không phải nói để thể hiện mình hiểu biết hơn người, thông minh tài trí hơn người. *Kinh Ví dụ con rắn* đức Phật đã nhấn mạnh đến vấn đề này. Nếu vì biện luận, vì danh thơm tiếng tốt, vì muốn được người đời khen ngợi mà thuyết pháp thì đó là tà tâm, không phải chủ ý của Phật. Điều này thể hiện rõ trong suốt thời gian hoàng pháp của Phú Lâu Na, ông đã dùng nhiều phương tiện, dùng nhiều pháp môn phù hợp với từng đối tượng để độ sanh, luôn uyển chuyển, nhu nhuyễn, miễn sao chúng sanh được lợi ích an vui. Thậm chí có những nơi thuộc vùng biên địa hạ tiện, dân chúng hung hãn với nhiều rủi ro mất

như sau: “Thật là hiền thiện, người nước *Sunāparanta* này! Thật là chí thiện, người nước *Sunāparanta* này! Vì rằng họ không lấy các cục đất ném đánh ta.” *Bạch Thế Tôn*, tại đây con sẽ nghĩ như vậy. *Bạch Thiện Thế*, tại đây con sẽ nghĩ như vậy.

37. *Kinh Trung Bộ*, tập 2 (2012), tr. 612. Đức Phật hỏi: – *Nhưng này Punna*, nếu các người nước *Sunāparanta* lấy các cục đất ném đánh ông, thời này *Punna*, tại đây ông sẽ nghĩ thế nào?

Phú Lâu Na bạch Phật: – *Bạch Thế Tôn*, nếu các người nước *Sunāparanta* lấy cục đất ném đánh con, thời tại đây, con sẽ nghĩ như sau: “Thật là hiền thiện, các người nước *Sunāparanta*! Thật là chí thiện, các người nước *Sunāparanta*! Vì rằng họ không lấy gậy ném đánh ta.” *Bạch Thế Tôn*, tại đây con sẽ nghĩ như vậy. *Bạch Thiện Thế*, tại đây con sẽ nghĩ như vậy.

38. *Kinh Trung Bộ*, tập 2 (2012), tr. 612. Đức Phật hỏi: – *Nhưng này Punna... lấy gậy đánh đập ông... ông nghĩ thế nào?*

Phú Lâu Na bạch Phật: – *Bạch Thế Tôn*, nếu các người nước *Sunāparanta* lấy gậy đánh đập con... Vì rằng họ không lấy dao đánh đập ta... *Bạch Thiện Thế*, tại đây con sẽ nghĩ như vậy.

39. *Kinh Trung Bộ*, tập 2 (2012), tr. 612. Đức Phật hỏi: – *Nhưng này Punna Punna*, nếu các người nước *Sunāparanta* lấy dao sắc bén đoạt hại mạng ông... ông nghĩ thế?

Phú Lâu Na bạch Phật: – *Bạch Thế Tôn*, nếu các người nước *Sunāparanta* sẽ lấy dao sắc bén đoạt hại mạng con, thời tại đây, con sẽ nghĩ như sau: “Có những đệ tử của Thế Tôn, ưu phiến và nhàm chán thân thể và sinh mạng, đi tìm con dao (để tự sát). Nay ta khởi tâm đi tìm đã được con dao ấy”. *Bạch Thế Tôn*, tại đây con sẽ nghĩ như vậy. *Bạch Thiện Thế*, tại đây con sẽ nghĩ như vậy.

Đức Phật tán thán: – *Lành thay, lành thay, này Punna! Này Punna*, ông có thể sống trong nước *Sunāparanta*, khi ông có được đầy đủ sự nhiếp phục và an tịnh này. *Này Punna*, ông nay hãy làm những gì ông nghĩ là hợp thời.

34. *Sunāparanta*: còn có tên gọi là *Tây Phương Du Na Quốc*. Đây là một trong những lãnh thổ nguy hiểm vì người dân ở xứ này thô ác, hung hăng, bạo loạn,... Phú Lâu Na là một trong số ít những nhà hoàng pháp thời đức Phật phát tâm đến giáo hóa đất nước này.

35. *Kinh Trung Bộ*, tập 2 (2012), tr. 611. Đức Phật hỏi: – *Này Punna*, người nước *Sunāparanta* là hung bạo. *Này Punna*, người nước *Sunāparanta* là thô ác. *Này Punna*, nếu người nước *Sunāparanta* mắng nhiếc ông, nhục mạ ông, thời này *Punna*, tại đây ông sẽ nghĩ thế nào?

Phú Lâu Na bạch Phật: – *Bạch Thế Tôn*, nếu người nước *Sunāparanta* mắng nhiếc con, nhục mạ con, thời tại đây, con sẽ nghĩ như sau: “Thật là hiền thiện, người nước *Sunāparanta* này! Thật là chí thiện, người nước *Sunāparanta* này! Vì rằng họ không lấy tay đánh đập ta.” *Bạch Thế Tôn*, tại đây con sẽ nghĩ như vậy. *Bạch Thiện Thế*, tại đây con sẽ nghĩ như vậy.

36. *Kinh Trung Bộ*, tập 2 (2012), tr. 611. Đức Phật hỏi: – *Nhưng này Punna*, nếu các người nước *Sunāparanta* lấy tay đánh đập ông, thời này *Punna*, tại đây ông sẽ nghĩ như thế nào?

Phú Lâu Na bạch Phật: – *Bạch Thế Tôn*, nếu các người nước *Sunāparanta* lấy tay đánh đập con, thời tại đây, con sẽ nghĩ

mạng như đất nước *Sunāparanta*, Phú Lâu Na vẫn không tiếc thân này, phát nguyện vào đó để độ sanh. Có thể nói, Phú Lâu Na là đệ tử duy nhất của Phật đạt được môn thuyết pháp tam muội của đức Thế Tôn.

Trải qua những năm tháng miệt mài với hạnh nguyện độ tha, thành quả cuối cùng Phú Lâu Na đạt được, đó là khi đi đến nơi nào thì dân chúng nơi đó đều quy hướng Phật pháp, sống đời thiện lành và đều tìm thấy an lạc ngay trong hiện tại. Tôn giả Phú Lâu Na đã thể hiện lòng tri ân của mình đối với đức Phật bằng cách tinh tấn tu tập và chứng thánh

quả, sau đó đem ánh sáng chân lý của Ngài soi chiếu vào thế gian, mang an vui hạnh phúc cho cuộc đời. Nhắc đến Phú Lâu Na, đức Phật rất hài lòng và hoan hỷ, Ngài muốn tất cả đệ tử mình đều như vậy, đều là những nhà hoằng pháp biện tài đủ trí tuệ, từ bi và đức hạnh. Như vậy, nghiên cứu, học tập và thực hành trọn vẹn bản *Kinh Ví dụ con rắn*, chúng ta cũng có thể trở thành một nhà hoằng pháp tích cực của Phật giáo, vì ở đó đã thể hiện rất rõ bản hoài, lòng từ bi, trí tuệ và các phương pháp chuyển hóa qua các thể tài giáo lý mà đức Phật đã trình bày.



TRÌ GIỚI

TRONG KINH SA MÔN QUẢ

Thích Quảng Duyên*

1. DẪN LUẬN

Samaññaphalasutta¹, là kinh số hai trong Dīgha-Nikāya thuộc Pāli Tipiṭaka (tam tạng Pāli)². Kinh này có bản kinh tương đương trong Hán tạng là Sa môn quả kinh.³ Cả hai truyền bản đều đã được dịch sang tiếng Việt.⁴ Ngoài ra, bản Pāli còn được dịch sang tiếng Anh.⁵ Danh từ *samañña*⁶ có nghĩa là tu sĩ, sự phù hợp với tu sĩ, nỗ lực trở thành một tu sĩ,⁷ còn theo từ điển Pāli-Hán⁸ cũng dịch là phù hợp, một cách tổng quát, tư cách của người xuất gia.⁹ Danh từ *phala*¹⁰ có nghĩa là kết quả, lợi ích,¹¹ Hán dịch là quả.¹² Như vậy, gộp nghĩa của hai chữ *samaññaphala* là lợi ích thu được từ tư cách tu sĩ, hay đời sống xuất gia.¹³ 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 có thể tóm lại trong ba phương diện: trì giới, thiền định và trí tuệ, sau này được Phật giáo bộ phái cũng như Đại thừa triển khai thành các ba la mật¹⁴ mà bất cứ một vị Bồ tát nào cũng phải tu tập để thành tựu mục đích giải thoát. Trì giới¹⁵ là một trong sáu ba la mật¹⁶ theo Phật giáo Đại thừa hay mười ba la mật theo Phật giáo Nguyên thủy.

2. NỘI DUNG

Trì giới đề cập trong kinh Sa môn quả được chia làm ba hạng mục: tiểu giới, trung giới và đại giới, vốn là những giải thích của Đức Phật về một vị Tỳ kheo giới hạnh cụ túc.¹⁷ Nội dung của việc trì giới của người xuất gia liên quan đến việc sống cẩn trọng với “sự chế ngự của giới bốn Patimokkha, đầy đủ oai nghi chánh hạnh, thấy nguy hiểm trong những lỗi nhỏ nhặt, thọ trì và học tập trong giới học, thân nghiệp, ngữ nghiệp thanh tịnh”.¹⁸ Với sự tóm tắt như

*. 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. BHS s.v *samaññaphalasutta*: *श्रामण्यफलसूत्र* (Śrāmaṇyaphalasūtra)

2. D. 2.

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

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

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

6. सामञ्ज

7. PED s.v *samañña* *samañship*, in accordance with true *Samañship*, striving to be a *samaṇa*.

8. 巴汉词典

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

10. BD s.v फल

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

12. DCBT s.v *phala*: 果.

13. Advantage resulting from *Samañship*, fruit of the life of the recluse.

14. N.Dutt(1999): 27.

15. Tiếng Pāli: सील (*śīla*), tiếng Sanskrit: शील (*śīla*), tiếng Hán: 持戒.

16. Pāli: पारमी (*pāramī*): completeness, perfection, Sanskrit: पारमि (*pāramitā*): gone to the opposite shore, crossed, traversed, tiếng Hán: 波羅蜜.

17. Nguyễn văn: bhikkhu *śīlasampanno*.

18. Thích Minh Châu (1991): 122, nguyên văn: *pātimokkhasaṃvarasaṃvuto viharati ācāragocarasampanno, anumattesu vajjesu bhayaḍassāvī, samādhāya sikkhati sikkhāpadesu,*

vậy, các khía cạnh về giới, thân nghiệp, ngữ nghiệp được triển khai chi tiết hơn trong các phần sau.

2.1 Tiểu giới¹⁹

Trong phần này, Đức Phật đề cập đến các giới mà ngày nay bất cứ ai cũng quen thuộc khi nói về giới trong Phật giáo như giới không sát sanh, giới không trộm cắp, giới không nói láo, giới không nói hai lưỡi, giới không nói lời ác và giới không nói những lời phù phiếm. Trước mỗi giới đều có cụm từ “vị ấy từ bỏ”,²⁰ tiếp theo là những điều nên làm và kết thúc bằng “như vậy là giới hạnh của vị ấy trong giới luật”.²¹ Điểm đặc biệt là khi nói về giới không sát sanh, kinh đã nhấn mạnh thêm “bỏ trượng, bỏ kiếm, biết tầm quý, có lòng từ, sống thương xót đến tất cả hạnh phúc của chúng sanh và loài hữu tình”²². Điều này cho thấy ngoài việc không sát sanh, vị Tỳ kheo cần phải phát triển từ tâm và tình thương yêu đến với mọi loài. Vì nếu không phát triển tình thương mà chỉ chú trọng yếu tố không sát sanh vì ý nghĩa của giới này không được thể hiện đầy đủ. Thứ hai, đối với giới không lấy của không cho, vị Tỳ kheo ở phương diện tích cực “chỉ lấy những vật đã cho, chỉ mong những vật đã cho, tự sống thanh tịnh, không có trộm cướp.”²³ Hai giới trên thuộc về thân nghiệp.

Liên quan đến các giới về lời nói, tức ngữ nghiệp, kinh đề cập đến bốn phương diện. Các giới này có thể được xem như chánh ngữ trong bát chánh đạo. Thứ nhất, ngoài việc không nói láo, vị Tỳ kheo chỉ “nói những lời chân thật, y chỉ trên sự thật, chắc chắn, đáng tin cậy, không lường gạt, không phản lại lời hứa đối với đời.”²⁴ Thứ hai, ngoài việc không “nói hai lưỡi, tránh xa nói hai lưỡi, nghe điều gì ở chỗ này, không đến chỗ kia nói để sanh chia rẽ ở những người này; nghe điều gì ở chỗ kia,

không đi nói với những người này để sanh chia rẽ ở những người kia”²⁵, ở phương diện hành thiện, vị Tỳ kheo “sống hòa hợp những kẻ ly gián, khuyến khích những kẻ hòa hợp, hoan hỷ trong hòa hợp, thoái mái trong hòa hợp, hân hoan trong hòa hợp, nói những lời đưa đến hòa hợp”.²⁶ Sự chia rẽ và chiến tranh do những lời nói gây chia rẽ và hiềm khích gây ra là rất nhiều, hình ảnh vị tu sĩ tượng trưng cho sự hòa giải và hòa hợp là một nét đẹp truyền thống của Phật giáo. Ngoài ra, hòa hiệp và thanh tịnh cũng là hai đặc tính cho bản thể của Tăng, vốn phải xây dựng trên giới này. Không những vị Tỳ kheo từ bỏ những lời nói dẫn đến sự chia rẽ, vị ấy còn nói những lời nói mang lại sự đoàn kết và hòa thuận. Giới thứ ba và giới thứ tư, vị Tỳ kheo từ bỏ những lời nói độc ác cũng như những lời nói phù phiếm, vị ấy “nói những lời nói không lỗi lầm, đẹp tai, dễ thương, thông cảm đến tâm, tao nhã, đẹp lòng nhiều người”²⁷ và “nói đúng thời, nói những lời chân thật, nói những lời có ý nghĩa, nói những lời về chánh pháp, nói những lời về luật, nói những lời đáng được gìn giữ, những lời hợp thời, thuận lý, có mạch lạc hệ thống, có ích lợi”.²⁸ Ngày nay, những lời nói gây tổn thương đến người khác cũng như những lời nói phù phiếm vô nghĩa vẫn còn đang phổ biến trong xã hội, hình ảnh của một vị xuất gia với lời nói đẹp lòng và hợp thời hợp lẽ luôn mang lại những ích lợi thiết thực cho xã hội. Như vậy, bốn phương diện về lời nói trên đã bao hàm mọi ý nghĩa thánh thiện của việc tu tập về lời nói, không lường gạt mà luôn trung thực, không ly gián mà luôn đưa đến hòa hợp, không độc ác mà đẹp tai dễ thương, không phù phiếm mà luôn nói những điều có nghĩa.

Đến đây, khía cạnh giới luật dưới góc độ đạo đức cơ bản đã được thiết lập, các nội dung tiếp theo thể hiện nếp sống thanh đạm và đơn giản của một vị xuất gia. Thứ

kāyakkammavacikammena samannāgato kusaleṇa.

19. Tiếng Pali: *चूलसीलं (Cūlasīlaṃ)*, tiếng Hán: 小戒.

20. Nguyên văn: *paṭhāya ... paṭivirato hoti.*

21. Nguyên văn: *Idampiṣsa hoti silasmim.*

22. Thích Minh Châu (1991):122.

23. Thích Minh Châu (1991):122.

24. Thích Minh Châu (1991):122.

25. Thích Minh Châu (1991):123.

26. Thích Minh Châu (1991):123.

27. Thích Minh Châu (1991):123.

28. Thích Minh Châu (1991):123.

nhất, các vị Tỳ kheo chỉ “dùng một ngày một bữa, không ăn ban đêm, từ bỏ sự ăn phi thời”.²⁹ Giới này cho thấy vị ấy chỉ ăn đủ để sống, và không ăn chỉ để hưởng thụ mỹ vị trong cuộc đời. Ngày nay, do điều kiện xã hội và kinh tế đã khác thời Phật, các vị xuất gia khó có thể chỉ ăn một ngày một bữa. Thứ hai, vị ấy “từ bỏ đi xem múa, hát nhạc, diễn kịch”. Giới này cho thấy vị ấy từ bỏ những thú vui giải trí và hoạt động vui chơi thể tục. Trước các trào lưu xã hội hiện nay, kịch nghệ, sân khấu, rạp chiếu phim, các chương trình ca nhạc đang ngày càng phát triển rầm rộ, hình ảnh vị xuất gia giữ được nếp sống điềm đạm và tránh xa những thú vui đô hội là một nét đẹp đặc trưng của Phật giáo. Thứ ba, vị ấy “từ bỏ trang sức bằng vòng hoa, hương liệu, dầu thoa và các thời trang”.³⁰ Đây là giới liên quan đến việc tự làm đẹp mình để có sức thu hút với người khác. Tiếp đến, vị ấy “từ bỏ dùng giường cao và giường lớn”, vốn thể hiện sự tiết chế trong việc ngủ nghỉ và cuối cùng “từ bỏ nhận vàng và bạc”³¹, chính là sự thể hiện một nếp sống không sở hữu và không tích lũy tài sản. Sự tương đồng giữa nội dung các giới trong kinh Sa môn quả và các bản thanh quy về mười giới Sa di của Trung Quốc cho thấy cơ sở mà các vị luật sư người Trung quốc biên soạn nên Sa di thập giới.

Phần còn lại là các giới liên quan đến sinh hoạt của người Ấn Độ lúc bấy giờ. Chẳng hạn, vị ấy “từ bỏ làm hại đến các hạt giống và các loại cây cỏ”.³² Giới này có liên quan mật thiết đến việc bảo vệ môi trường mà ngày nay thế giới hiện đại vẫn đang ra sức gìn giữ vì một hành tinh xanh. Các hoạt động nông nghiệp như “nhận đàn bà con gái, nô tỳ gái và trai, nhận cừu và dê, gia cầm và heo, voi, bò, ngựa và ngựa cái, nhận ruộng nương, đất đai, nhận người môi giới hoặc tự mình làm môi giới”³³ cũng được

từ bỏ. Ngoài ra, các hoạt động liên quan đến kinh tế như “buôn bán, các sự gian lận bằng cân, tiền bạc và đo lường, các tà hạnh như hối lộ, gian trá, lừa đảo, làm thương tổn, sát hại câu thúc, bứt đoạt, trộm cắp, cướp phá”³⁴ cũng được từ bỏ.

2.2 Trung giới³⁵

Phần này có sự khác biệt với phần tiểu giới ở trên ở chỗ Đức Phật chỉ ra những giới cấm thủ, vốn là những việc làm sai lầm của các vị Sa-môn, Bà-la-môn ngoại đạo. Ở phần trước của bài kinh, vua Ajatasattu đã trình bày về những lời giải đáp của sáu vị ngoại đạo sư cho vua, vốn là những quan niệm sai lầm, đến phần này, Đức Phật tiếp tục chỉ ra những hành động sai lầm, bao gồm cả thân nghiệp và ngữ nghiệp. Bắt đầu mỗi giới luôn có cụm từ “Trong khi một số Sa-môn, Bà-la-môn, dầu đã dùng các món ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn...”³⁶ Sau đó nói đến việc từ bỏ những việc trên và kết thúc bằng “Nhu vậy là giới hạnh của vị ấy trong giới luật”. Trong phần này, Đức Phật cho thấy sự khác biệt giữa đoàn thể Sa môn của Đức Phật với các đoàn thể Sa môn khác. Trong khi các vị Sa môn ngoại đạo cũng được nhận những quyền lợi tương đương như các vị Tỳ kheo của Đức Phật, nhưng họ lại có những sinh hoạt còn mang nhiều đặc tính hưởng thụ, cũng như còn gây hại đến môi trường và có những hành động lời nói không chân chánh.

Ở đây, người viết cũng nhận thấy những điều giới đề cập ở trên được triển khai chi tiết hơn. Đối với giới không tổn thương cây cỏ, kinh diễn tả chi tiết “từ bỏ làm hại các hạt giống và cây cối như hạt giống từ rễ sanh, hạt giống từ nhánh cây sanh, hạt giống từ đốt cây sanh, hạt giống từ chiết cây sanh, và thứ năm là hạt giống từ hạt giống sanh.”³⁷ Những vật dụng mà vị xuất gia từ bỏ cất chứa thời đó như “các

29. Thích Minh Châu (1991):123.

30. Thích Minh Châu (1991):124.

31. Thích Minh Châu (1991):124.

32. Thích Minh Châu (1991):124.

33. Thích Minh Châu (1991):124.

34. Thích Minh Châu (1991):124.

35. Tiếng Pali: मज्झिमसिंल (Majjhimsaṇ), tiếng Hán: 中戒.

36. Nguyên văn: Yathā vā paneke bhonto samaṇabrāhmaṇa saddhādeyyāni bhojanāni bhūjijivā te evarūpaṃ... viharanti.

37. Thích Minh Châu (1991):124.

món ăn, cất chứa các đồ uống, cất chứa vải, cất chứa xe cộ, cất chứa các đồ nằm, cất chứa các hương liệu, cất chứa các mỹ vị”.³⁸ Các giới liên hệ đến các trò giải trí và các du hí không chon chánh cho ta thấy được các sinh hoạt vui chơi của các vị Sa môn ngoại đạo thời bấy giờ như “múa, hát, nhạc kịch, ngâm vịnh, nhịp tay, tụng chú, đánh trống, diễn các tuồng thần tiên, mĩ vĩ, đấu voi, đấu ngựa, đấu trâu, đấu bò đực, đấu dê, đấu cừu, đấu gà, đấu chim cun cút, đấu gậy, đấu quyền, đấu vật, đánh giặc giả, dàn trận, thao duợt, diễn binh”.³⁹ Ngày nay, các du hí này thể hiện ở các chương trình ca nhạc và các bộ phim ở rạp hay trên truyền hình. Bên cạnh đó, còn có các hoạt động đánh bài, và các trò giải trí, như “cờ tám hình vuông, cờ mười hình vuông, cờ trên không, trò chơi trên đất, chỉ bước vào những ô có quyền bước, trò chơi quăng thẻ rồi chụp nhưng không cho sập đồng thẻ, chơi súc sắc, chơi khăng, lấy tay làm viết, chơi banh, chơi thổi kèn bằng lá, cày với chiếc cày giả, nhảy lộn nhào, chơi chong chóng, chơi với đồ chơi bằng lá, chơi xe con, chơi cung nhỏ, chơi đoán chữ viết thiết trên không hay trên lưng, chơi đoán tư tưởng, chơi bắt chước bộ điệu.”⁴⁰ Giới liên hệ đến việc ngủ nghỉ cũng diễn tả về sự xa xỉ của các vị ngoại đạo lúc bấy giờ như “dùng các giường cao và giường lớn như ghế bành, ghế trường kỷ, nệm trái giường bằng len, vải trái giường nhiều tấm nhiều màu, chăn len trắng, chăn len thêu bông, nệm bông, nệm thêu hình các con thú, mền bằng lông thú cả hai phía mền bằng lông thú một phía, mền có đính ngọc, mền bằng lụa, tấm khảm lớn có thể chứa mười sáu người múa, mền voi, mền ngựa, mền xe, mền bằng da sơn dương khâu lại với nhau, mền bằng da con sơn dương khâu lại gọi là Kadali, tấm thảm với lều che phía trên, ghế dài có gối đầu, gối chân màu đỏ”.⁴¹ Tiếp đến là nói đến những sự làm đẹp cho

bản thân mình như “dùng các đồ trang sức và mỹ phẩm như thoa dầu, đắp bốp, tẩm, đập tay chân cho mềm dẻo, gương kem đánh mặt, vòng hoa và phấn son, phấn mặt và sáp mặt, vòng tay tóc giả trên đầu, gậy cầm tay, ống thuốc, guom, lọng, dép thêu, khăn đầu, ngọc, phất trần, vải trắng có viền tua dài”.⁴² Thời đại ngày nay, các phong trào thời trang, cũng như các sản phẩm nước hoa và các loại mỹ phẩm cho cả đàn ông và phụ nữ đang tràn ngập thị trường thì giới này giúp ta nhớ lại hình ảnh người tu sĩ mộc mạc với chiếc áo nâu sồng trong xã hội Việt Nam.

Sau khi chỉ ra những sai lầm trong sinh hoạt về thân nghiệp của ngoại đạo, Đức Phật cũng chỉ ra những điều sai lầm về ngữ nghiệp. Trước nhất là các Sa môn ngoại đạo vẫn còn “nói những câu chuyện vô ích tầm thường như câu chuyện nói về vua chúa, câu chuyện về ăn trộm, câu chuyện về đại thần, câu chuyện về binh lính, câu chuyện về hải hùng, câu chuyện về chiến tranh, câu chuyện về đồ ăn, câu chuyện về đồ uống, câu chuyện về vải mặc, câu chuyện về giường nằm, câu chuyện về vòng hoa, câu chuyện về hương liệu, câu chuyện về bà con, câu chuyện về xe cộ, câu chuyện về làng xóm, câu chuyện về thị tứ, câu chuyện về thành phố, câu chuyện về quốc độ, câu chuyện về đàn bà, câu chuyện về đàn ông, câu chuyện về vị anh hùng, câu chuyện bên lề đường, câu chuyện tại chỗ lấy nước, câu chuyện về người đã chết, các câu chuyện tạp thoại, các câu chuyện biến trạng của thế giới, câu chuyện về biến trạng của đại vương, câu chuyện về sự hiện hữu và sự không hiện hữu”.⁴³ Hiện nay, các thông tin trên mặt báo luôn đưa lên nhiều sự kiện liên hệ đến đời sống hiện đại, người tu sĩ hiện đại nếu chỉ dành thời gian vào việc thảo luận những câu chuyện thời sự ấy mà quên đi công việc tu tập thì cũng như đã lặp lại sai lầm của ngoại đạo xưa kia. Ngoài ra, tuy không nói những chuyện

38. Thích Minh Châu (1991):125.

39. Thích Minh Châu (1991):125.

40. Thích Minh Châu (1991):125-126.

41. Thích Minh Châu (1991):126.

42. Thích Minh Châu (1991):126-127.

43. Thích Minh Châu (1991):127-128.

vô ích tâm thường, nhưng trong giáo pháp lại bàn luận hơn thua thì cũng là điều Đức Phật phê phán, như nói rằng “Người không biết pháp và luật này, tôi biết pháp và luật này. Sao người có thể biết pháp và luật này? Người đã phạm vào tà kiến, tôi nói mới thật đúng chánh kiến. Lời tôi nói mới tương ứng, lời nói của người không tương ứng. Những điều đáng nói trước, người lại nói sau. Những điều đáng nói sau người lại nói trước. Chủ kiến của người đã bị bài bác, câu nói của người đã bị thách đấu. Người đã bị thuyết bại. Hãy đến mà giải vây lời nói ấy. Nếu có thể được, gắng thoát ra khỏi lối bí.”⁴⁴ Với giới này, một lần nữa, giáo pháp của Đức Phật là để tu tập chứ không phải để tranh luận hơn thua, và chúng tỏ là mình hơn người về phương diện giáo pháp. Ngoài ra, hai giới cuối cùng liên hệ đến việc người xuất gia không nên dính dáng đến chính trị, như “cho đưa các tin tức, hoặc tự đứng làm môi giới như cho các vua, các đại thần của vua, cho các vị Sát-đế-ly, cho các vị Bà-la-môn, cho các gia chủ cho các thanh niên và nói rằng: Hãy đi đến chỗ ấy, hãy đi lại chỗ kia, mang cái này lại, đem cái này đến chỗ kia”⁴⁵ và “lừa đảo, nói lời siểm nịnh, gợi ý, dèm pha, cầu lợi.”⁴⁶

2.3 Đại giới⁴⁷

Tiếp tục với cách thức trình bày tương tự ở phần trung giới để chỉ ra những sai lầm của các vị Sa-môn, Bà-la-môn ngoại đạo, nhưng phần này tập trung nói về việc “tự nuôi sống bằng những tà mạng”,⁴⁸ phần lớn liên quan đến việc bói toán và chiêm tinh. Mỗi giới bắt đầu với cụm từ “Trong khi một số Sa-môn, Bà-la-môn, dầu đã dùng các món ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn tự nuôi sống bằng những tà hạnh như...” và kết thúc bằng “Còn vị ấy thì tránh xa những tà hạnh kể trên.”⁴⁹ Như vậy

là giới hạnh của vị ấy trong giới luật.”

Đặc điểm nổi bật của phần đại giới là kinh đề cập nhiều đến lãnh vực chiêm tinh và bói toán, vốn được Đức Phật xem là những tà mạng. Qua đó, kinh đã cho thấy các lãnh vực này không phải là công việc chính của người xuất gia theo Đức Phật. Trước nhất, vấn đề xem tướng được đề cập trên hai phương diện. Một là xem bói hình thành các môn xem mà kinh gọi là các khoa như “xem tướng tay chân, chiêm tướng, triệu tướng, mộng tướng, thân tướng, dấu chuột cắn, tế lửa, tế muông, dùng miệng phun hạt cải v.v... vào lửa, tế vỏ lúa, tế tấm, tế gạo, tế thực đồ, tế máu, khoa xem chi tiết, khoa xem địa lý, khoa xem mộng, khoa cầu thần ban phước, khoa cầu quý ma, khoa dùng bùa chú khi ở trong nhà bằng đất, khoa rắn, khoa thuốc độc, khoa bò cạp, khoa chim, khoa chim quạ, khoa đoán số mạng, khoa ngựa tên bắn, khoa biết tiếng nói của chim”.⁵⁰ Hai là xem tướng thuộc về con người như “xem tướng các hòn ngọc, tướng que gậy, tướng áo quần, tướng guom kiếm, tướng mũi tên, tướng cây cung, tướng võ khí, tướng đàn bà, tướng đàn ông, tướng thiếu niên, tướng thiếu nữ, tướng đầy tớ nam, tướng đầy tớ nữ, tướng voi, tướng ngựa, tướng trâu, tướng bò đực, tướng bò cái, tướng dê, tướng cừu, tướng gia cầm, tướng chim cun cút, tướng con cắc kè, tướng vật tai dài, tướng ma, tướng thú vật”.⁵¹

Kế đến là tà mạng liên quan đến việc dự đoán tình hình chiến tranh và chính trị như “đoán trước: “Vua sẽ tiến quân, vua sẽ lùi quân, vua bản xứ sẽ tấn công, vua ngoại bang sẽ triệt thoái, vua bản xứ sẽ thắng trận, vua ngoại bang sẽ thắng trận, vua bản xứ sẽ bại trận. Như vậy sẽ có sự thắng trận cho phe bên này, sẽ có sự bại trận cho phe bên kia”.⁵² Giới này cho thấy các vị Tỷ kheo thời Đức Phật không quan tâm đến các sự kiện chính quyền và các vấn đề chiến tranh. Hai loại tà mạng liên quan đến lãnh

44. Thích Minh Châu (1991):128.

45. Thích Minh Châu (1991):129.

46. Thích Minh Châu (1991):129.

47. Tiếng Pali: महासीलं (Mahāsīlāṃ), tiếng Hán: 大戒.

48. Nguyên văn: *tiracchānavijjāya micchājīvena jīvitaṃ kappenti*.

49. Nguyên văn: *evarūpāya tiracchānavijjāya micchājīvā paṭivirato hoti*.

50. Thích Minh Châu (1991):130.

51. Thích Minh Châu (1991):130.

52. Thích Minh Châu (1991):130-131.

vực thế giới tự nhiên, tức kiếm sống bằng nghề xem về thiên văn và địa lý. Lĩnh vực mà ngày nay người ta gọi là thiên văn được kinh diễn tả là “đoán trước: “Sẽ có nguyệt thực, sẽ có nhật thực, sẽ có tinh thực, mặt trăng, mặt trời sẽ đi đúng chánh đạo, mặt trăng mặt trời sẽ đi ngoài chánh đạo, sẽ có sao băng, các tinh tú sẽ đi đúng chánh đạo, các tinh tú sẽ đi ngoài chánh đạo, sẽ có sao băng, sẽ có lửa cháy các phương hướng, sẽ có động, sẽ có sấm trời, mặt trăng mặt trời các sao sẽ mọc, sẽ lặn, sẽ mờ, sẽ sáng, nguyệt thực sẽ có kết quả như thế này, nhật thực sẽ có kết quả như thế này, mặt trăng mặt trời đi đúng chánh đạo sẽ có kết quả như thế này, mặt trăng mặt trời đi ngoài chánh đạo sẽ có kết quả như thế này, các tinh tú đi đúng chánh đạo sẽ có kết quả như thế này, các tinh tú đi ngoài chánh đạo sẽ có kết quả như thế này, sao băng sẽ có kết quả như thế này, lửa cháy các phương sẽ có kết quả như thế này, động đất sẽ có kết quả như thế này, sấm trời sẽ có kết quả như thế này, mặt trăng mặt trời các sao mọc lặn sáng mờ sẽ có kết quả như thế này”.⁵³ Các vấn đề này ngày nay được thiên văn học quan tâm chứng tỏ ở thời Đức Phật, các vị ngoại đạo cũng đã quan tâm đến các lĩnh vực khoa học liên quan đến bầu trời và các vì sao. Tuy nhiên, một lần nữa, Đức Phật cũng khuyến khích các vị Tỷ kheo từ bỏ nghề nghiệp này. Một lĩnh vực tự nhiên liên quan đó là địa lý như “đoán trước: “sẽ có nhiều mưa, sẽ có đại hạn, sẽ được mùa, sẽ mất mùa, sẽ được an ổn, sẽ bị hiểm họa, sẽ có bệnh, sẽ không có bệnh, hay làm các nghề như đếm trên ngón tay, kế toán, cộng số lớn, làm thư, làm theo thế tình””.⁵⁴ Qua đoạn kinh này, ta có thể thấy được các vị Sa môn ngoại đạo cũng là các thầy địa lý, dự báo các vấn đề thời tiết và khí hậu, ngày nay được các cơ quan truyền thông quan tâm và công bố mỗi ngày qua các phương tiện thông tin đại chúng như truyền thanh, truyền hình...

Một vấn đề được Đức Phật lên án là các vị xuất gia theo Ngài không nên can thiệp vào các vấn đề liên quan đến hôn nhân và gia đình như “sắp đặt ngày lành để rước dâu hay rể về nhà, sắp đặt ngày lành để đưa dâu hay rể, lựa ngày giờ tốt để hòa giải, lựa ngày giờ tốt để chia rẽ, lựa ngày giờ tốt để đòi nợ, lựa ngày giờ tốt để cho mượn hay tiêu tiền, dùng bùa chú để giúp người được may mắn, dùng bùa chú để khiến người bị rủi ro, dùng bùa chú để phá thai, dùng bùa chú làm công lười, dùng bùa chú khiến quai hàm không cử động, dùng bùa chú khiến người phải bỏ tay xuống, dùng bùa chú khiến tai bị điếc, hỏi gương soi, hỏi phù đồng thiếu nữ, hỏi thiên thần để biết họa phước, thờ mặt trời, thờ đại địa, phun ra lửa, cầu Siri thần tài.”⁵⁵ Đức Phật cũng lên án việc dùng những bùa chú và ma thuật để làm hại đến người khác. Đồng thời Ngài cũng không cho phép dùng các phép thuật để cầu được những điều tốt lành như “dùng các ảo thuật để được yên ổn, để khỏi làm các điều đã hứa, để được che chở khi ở trong nhà bằng đất, để dương được thịnh, để làm người liệt dương, để tìm đất tốt làm nhà, để cầu phước cho nhà mới, lễ rửa miệng, lễ tắm, lễ hy sinh, làm cho mưa, làm cho xỏ, bài tiết các nhơ bẩn về phía trên, bài tiết các nhơ bẩn về phía dưới, tẩy tịnh trong đầu, thoa dầu trong tai, nhỏ thuốc mắt, cho thuốc qua lỗ mũi, xúc thuốc mắt, thoa dầu cho mắt, chữa bệnh cho mắt, làm thầy thuốc, mổ xẻ chữa bệnh cho con nít, cho thuốc uống bằng các loại rễ cây, ngăn ngừa công hiệu của thuốc.”⁵⁶ Điều giới này cho thấy quan điểm của Đức Phật là người xuất gia cũng không nên là một bác sĩ hay những người làm việc trong ngành y, mà chỉ chuyên tâm tu tập để hướng đến giải thoát. Hai phần trung giới và đại giới đã phản ánh rõ quan điểm của Đức Phật một cách chi tiết về những việc làm sai trái cũng như các nghề nghiệp sai trái. Hai phần này do đó cũng có thể được xem là sự giải

53. Thích Minh Châu (1991):131-132.

54. Thích Minh Châu (1991):132.

55. Thích Minh Châu (1991):132-133.

56. Thích Minh Châu (1991):133.

thích của Đức Phật về chánh nghiệp và chánh mạng.

Sau khi trình bày xong về tiểu giới, trung giới, đại giới, Đức Phật so sánh một vị Tỷ-kheo đầy đủ giới luật như một vị Sát-đế-ly đã làm lễ quán đảnh sau khi đã hàng phục những kẻ thù địch. Giới luật do đó theo Đức Phật như một chỗ dựa vững chắc làm cho các vị xuất gia có thể tự tin và vững vàng trước quần chúng.

Và như vậy, Đại vương, vị Tỷ-kheo ấy, nhờ đầy đủ giới luật nên không thấy sợ hãi từ một chỗ nào về phương diện hộ trì giới luật. Đại vương, như một vị Sát-đế-ly đã làm lễ quán đảnh, đã hàng phục kẻ thù địch, không còn thấy sợ hãi từ chỗ nào nữa về phương diện thù địch. Cũng vậy, này Đại vương, Tỷ-kheo ấy nhờ đầy đủ giới luật, nên không thấy sợ hãi từ một chỗ nào về phương diện hộ trì giới luật. Vị ấy nhờ đầy đủ giới luật cao quý này, nên hưởng lạc thọ, nội tâm không vẫn đục. Như vậy, này Đại vương, Tỷ-kheo đầy đủ giới luật.⁵⁷

3.KẾT LUẬN

Thông qua việc khảo sát về phương diện trì giới theo kinh Sa môn quả, người viết thấy rằng ngoài phương diện giới luật theo nghĩa đạo đức nói chung, còn có những giới liên quan đến sinh hoạt tập quán của xã hội. Những giới này là đặc trưng của mỗi vùng miền, mỗi quốc gia. “Chúng ta

không nên quên rằng các vị xuất gia có được giải thoát giữa quần chúng nhân dân, và việc xuất gia không đủ để cắt đứt mọi ràng buộc thế gian: bên trong chiếc áo cà sa, vị tu sĩ vẫn là con người của thời đại và khu vực sống”.⁵⁸

Tính chất nổi bật về trì giới trong kinh Sa môn quả là chỉ ra những sai lầm, những bất cập trong sinh hoạt giới luật của các học phái ngoại đạo đương thời, ít mang tính ràng buộc và nguyên tắc như trong Luật tạng. Mục đích của việc trì giới theo kinh là tránh xa những điều phiền toái, những sinh hoạt nghề nghiệp không có lợi cho con đường giải thoát. “Có thể khẳng định rằng đạo đức của người xuất gia là làm sao tâm chúng ta không vướng bận các pháp, bị các pháp thế gian chi phối thì chúng ta vẫn kẹt trong sanh tử. Và muốn tâm không kẹt các pháp, phải có đời sống phạm hạnh gọi là giữ giới.”⁵⁹

Sự có mặt của ba la mật này ở cả hai truyền thống, Nguyên thủy và Đại thừa, cho thấy tầm quan trọng của việc giữ giới 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 trì giới trong kinh Sa môn quả như một giá trị không thể thiếu khi đề cập đến lý tưởng của một người xuất gia.

57. Thích Minh Châu(1991):134, nguyên văn: *Sa kho so, mahārāja, bhikkhu evaṃ silasampanno na kutoci bhayaṃ samanupassati, yadidaṃ silasaṃvarato. Seyyathāpi – mahārāja, rājā khattiyo muddhābhisitto nihatapaccāmitto na kutoci bhayaṃ samanupassati, yadidaṃ paccatthikato; evameva kho, mahārāja, bhikkhu evaṃ silasampanno na kutoci bhayaṃ samanupassati, yadidaṃ silasaṃvarato. So iminā ariyena silakkhandhena samannāgato ajiḥhattaṃ anavajjasukhaṃ paṭisaṃvedeti. Evaṃ kho, mahārāja, bhikkhu silasampanno hoti.*

58. Người viết dịch từ nguyên tác Lamotte(1988): 621, “For we must not forget that the bhiksus made their recruits among the people, and renouncing the world did not suffice to sever automatically every worldly bond : inside the yellow robe, the monk remains a man of his times and environment.”

59. Thích Trí Quảng (2015), *Hai mươi mùa An cư*, tập 2A, Xây dựng đạo đức của người tu: 457.



TÀI LIỆU THAM KHẢO

Tài liệu tiếng Pāli, Hán và tiếng Anh

Dīghanikāya, I-III, ed. T. W. Rhys David and J. E. Carpenter, (London: PTS, 1889-1910) CBETA, T01, no. 1, p.108-109.

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.

Étienne Lamotte - Sara Webb-Boin (trans) (1988), *History of Indian Buddhism from the origins to the Saka era*, Louvain-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 Contemplative life*, Source: Access-to-Insight, <http://www.accesstoinsight.org/canon/digha/dn2.html>

Tài liệu nghiên cứu 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*, Nhà xuất bản tổng hợp TP.HCM.

Nalinaksha.Dutt-Thích Minh Châu dịch (1999), *Đại thừa và sự liên hệ với Tiểu thừa*, Nhà xuất bản TP.HCM.

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*, Nhà xuất bản tổng hợp TP.HCM.

Thích Minh Châu-Thích Nữ Trí Hải dịch (1998), *Sơ sánh Kinh Trung A hàm (chữ Hán) & Kinh Trung bộ (chữ Pāli)*, Nhà xuất bản 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: Nhà xuất bản Hồng Đức, bốn quyển.

Tuệ Sỹ dịch và chú (2008a), *Trường A hàm tổng mục lục*, Hồ Chí Minh: Nhà xuất bản phương Đông.

Tuệ Sỹ dịch và chú (2008b), *Trường A hàm*, Hồ Chí Minh: Nhà xuất bản phương Đông.

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 David and J. E. Carpenter, (London: PTS, 1889-1910).

DCBT. *Dictionary of Chinese Buddhist Term*, 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).

THIỀN TRONG TRƯỜNG HỌC Ở PHƯƠNG TÂY VÀ CƠ HỘI TẠI VIỆT NAM

Phạm Thị Ngọc Thủy*

1. SỰ DU NHẬP THIỀN VÀO PHƯƠNG TÂY

Từ khi tiếp xúc với Phật giáo cuối thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XIX, các học giả phương Tây phóng khoáng, nhất là những người thuộc các dân tộc Đức, Nga, Anh, Pháp đã sớm nhận biết Phật giáo có một lối sống hiền thiện dựa trên tình thương và trí tuệ, có khả năng mang lại cuộc sống hài hòa giữa người với người, giữa người với các sinh vật khác và thiên nhiên. Có thể góp phần làm dịu sự khủng hoảng về niềm tin tâm linh đang gây nên những đau khổ cho người phương Tây lúc bấy giờ. Các học giả tiên phong ấy đã cố gắng truyền bá lối sống ấy cho dân chúng của họ, nhưng do lòng tự tôn dân tộc và quan niệm cho rằng người phương Tây vẫn văn minh hơn cho các học giả tiên phong này vẫn chưa đạt được thành quả rõ rệt.

Sau hai cuộc thế chiến và những cuộc chiến tranh cục bộ ở thế kỷ XX, nhiều người châu Á sang cư trú ở châu Âu và châu Mỹ, trong số họ có nhiều hành giả Phật giáo sinh hoạt trong các khu vực dân cư Âu Mỹ. Điều này, đã dần làm thay đổi cách nhìn của người phương Tây đối với Phật giáo. Tiếp đến, những người Tây Tạng lưu vong phải di cư đến hầu khắp thế giới phương Tây và sự tích cực giao tiếp với các nhà khoa học phương Tây của Đạt Lai Lạt Ma

thứ 14 đã truyền cảm hứng để các nhà khoa học nghiên cứu Phật giáo và các kỹ thuật hành trì Phật giáo một cách nghiêm túc.

Một trong những kỹ thuật hành trì Phật giáo được người phương Tây đánh giá cao là thiền chánh niệm (*mindfulness meditation*). Thiền (禪, ja. *zen*), gọi đầy đủ là thiền na (C. 禪那, S. *dhyāna*, P. *jhāna*, Ja. *zenna*, E. *meditation*), là thuật ngữ được phiên âm từ *dhyāna* trong tiếng Phạn. *Dhyāna* là danh từ phát sinh từ gốc động từ √*dhyā* (hoặc √*dhyai*). Hán-Việt là Tĩnh lự (靜慮) là Đà-diễn-na (駄衍那), Trì-a-na (持阿那). Thiền là để tĩnh tâm, gạt bỏ mọi tạp niệm để nhận thức bản ngã và thế giới xung quanh một cách đúng đắn, sáng suốt nhất.¹

Chánh niệm hay chính niệm (P. *sammā-sati*, S. *samyak-smṛti*, C. 正念, E. *right mindfulness*). *Sammā* là chánh, chon, đúng còn *sati* là niệm, nghĩa là sự chú ý, sự chú tâm, ghi nhớ những gì xảy ra trong hiện tại. Trong chữ Hán từ niệm (念) được cấu tạo bởi 2 bộ thủ gồm chữ kim (今) có nghĩa là bây giờ và chữ tâm (心) có nghĩa là tâm thức. Theo đó, niệm là trạng thái tâm ghi nhận hiện tại, mặc nhiên kéo theo tâm không hồi ức quá khứ, không rượt đuổi tương lai.²

Chánh niệm (*sammā-sati*) được gắn với

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

1. https://vi.m.wikipedia.org/wiki/Thiền_trong_Phat_giao

2. Thích Nhật Từ, *Thiền Vipassana: Bốn nền tảng của chánh niệm*, NXB Hồng Đức, Hà Nội, 2018, tr.154.

Niệm xứ (*Satipaṭṭhāna*), đã đề cập trong Kinh trung bộ (*Majjhima nikāya*): “Này các Tỷ-kheo, đây là con đường độc nhất đưa đến thanh tịnh cho chúng sanh, vượt khỏi sầu não, diệt trừ khổ ưu, thành tựu chánh trí, chứng ngộ Niết-bàn. Đó là Bốn niệm xứ. Thế nào là bốn? Này các Tỷ-kheo, ở đây Tỷ-kheo sống quán thân trên thân, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời; sống quán thọ trên các thọ, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời; sống quán tâm trên tâm, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời; sống quán pháp trên các pháp, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời.”³

Chánh niệm cũng được giảng giải trong luận thư *A-tỳ-đạt-ma*: “Khi tu tập bốn niệm trụ như vậy, các niệm, tùy niệm, chuyên niệm, úc niệm, không quên không mất, không lơ đãng xao lãng, tính chất pháp không quên mất, tánh ghi nhớ của tâm tương ưng tác ý vô lậu, gọi chung là niệm, cũng gọi là niệm căn, cũng gọi là niệm lực, cũng gọi là niệm giác chi, cũng gọi là chánh niệm.”⁴

Theo Hòa thượng Thích Thiện Hoa thì: “Chánh niệm là ghi nhớ đến những điều hay lẽ phải, những điều lợi lạc cho mình cho người, những đạo lý chân chính quý trọng cao siêu. Chánh niệm gồm hai phần: *Chánh úc niệm*: là nghĩ nhớ đến các điều lỗi lầm để thành tâm sám hối, và nghĩ nhớ đến tứ trọng ân: ân cha mẹ, ân tổ quốc, ân chúng sinh và ân Tam Bảo để lo báo đền. *Chánh quán niệm*: là dùng tâm từ bi xét nghĩ cuộc đời là khổ não, tật bệnh, mê mờ mà chúng sinh đang mắc phải, để mở rộng lòng thương yêu và quyết ra tay cứu độ.”⁵

Chánh niệm là một chi phần trong Bát chánh đạo (P. *Ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*, S. *āryāṣṭaṅgamārga*, C. 八正道), và là một trong ba giai đoạn cốt yếu trên con đường

giải thoát: niệm (*sati*), định (*samādhi*), tuệ (*paññā*). Chánh niệm (*sammāsati*) đưa tới chánh định (P. *sammāsamādhi*, S. *samyaksamādhi*, C. 正定), nhưng chánh niệm không chỉ đưa tới chánh định mà nó còn dẫn tới cả chánh kiến (P. *sammādiṭṭhi*, S. *samyagdr̥ṣṭi*, C. 正見), chánh tư duy (P. *sammā saṅkappa*, S. *samyaksamkalpa*, C. 正思惟), chánh ngữ (P. *sammāvācā*, S. *samyagvāk*, C. 正語), chánh nghiệp (P. *sammākammanta*, S. *samyak-karmānta*, C. 正業), chánh mạng (P. *sammāājīva*, S. *samyagājīva*, C. 正命) và chánh tinh tấn (P. *sammāvāyāma*, S. *samyagvyāyāma*, C. 正精進).

Chánh niệm (*Sammāsati*) cũng được đề cập trong thất giác chi (S. *saptabodhyangāni*, C. 七覺支) gồm: niệm giác chi (*satisambojjhaṅga*), trạch pháp giác chi (*dhammavicayasambojjhaṅga*), tinh tấn giác chi (*vicayasambojjhaṅga*), hỷ giác chi (*pitissambojjhaṅga*), khinh an giác chi (*passaddhisambojjhaṅga*), định giác chi (*samādhisambojjhaṅga*), xả giác chi (*upekkhāsambojjhaṅga*).

Định nghĩa này vẫn luôn được các học giả phương Tây tôn trọng, nhưng các nhà khoa học cộng tác với Đạt Lai Lạt Ma trong Viện tâm linh và Đời sống (*Mind and Life Institute*) đã có những cố gắng tìm hiểu sâu hơn về những kết quả thiền định tác động lên não bộ của người hành thiền và đi đến kết luận rằng người ta có thể coi chánh niệm như một quà tặng mà con người có sẵn, chỉ cần thực hành theo đúng hướng dẫn của đức Phật để đạt tới trạng thái tỉnh thức cho tâm, từ đó mang lại an lạc cho thân.

2. NHỮNG NỖ LỰC ĐƯA THIỀN CHÁNH NIỆM VÀO PHƯƠNG TÂY

Thiền chánh niệm đưa vào phương Tây phải kể đến người đi tiên phong là Daisetsu Teitaro Suzuki (Nhật Bản). Suzuki (18/10/1870-12/07/1966) sinh ra trong một gia đình võ sĩ Samurai, trong thời kỳ Nhật bắt đầu tiếp xúc với nền văn hoá Tây phương. Ông tu học với vị thiền sư danh tiếng đương thời là Hòa thượng Tōgō Dōin.

3. Kinh Trung Bộ, tập 1, Thích Minh Châu dịch, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2012, tr.85.

4. *A-tỳ-đạt-ma Pháp uẩn túc luận*, Tuệ Sỹ - Nguyên An dịch, NXB Hồng Đức, Hà Nội, 2018, tr.308.

5. Thích Thiện Hoa, *Phật học phổ thông*, quyển một, NXB Phương Đông, Hà Nội, 2011, tr. 479-485.

Sự nghiệp của Suzuki đã góp phần không nhỏ vào cuộc cách mạng tri thức và tâm linh của thời đại. Ảnh hưởng của thiền vào phương Tây, tác động với sức mạnh sung mãn nhất của thiền lúc tàn cuộc thế chiến thứ hai, giữa sự nổi loạn của chủ nghĩa hiện sinh, vào buổi bình minh của kỷ nguyên hạch tâm và điều khiển học, khi triết học và tôn giáo Tây phương đang khủng hoảng và khi ý thức con người bị đe dọa bởi sự tha hóa sâu sắc nhất, thì sự nghiệp và ảnh hưởng nhân cách của Suzuki đã chứng tỏ vừa đúng lúc vừa hiệu quả. Ông đã đưa tuệ giác thiền đánh vào tính nhiệt tình hời hợt của phương Tây lúc bấy giờ, qua những tiếp xúc của ông với các giới phân tâm học, triết học và tư tưởng tôn giáo.⁶

Thiền dựa trên nguyên tắc nỗ lực cá nhân, thích hợp với suy nghĩ của tín đồ trí thức, cộng với sự ra đời bộ *Thiền luận* của ông được ví như sự tái sinh thiền tông Phật giáo và thiền lần đầu được trình bày, giảng giải đưa đến châu Âu, Mỹ dưới dạng tuyệt vời nhất, thích hợp nhất. Năm 1957, ông cùng với hai nhà phân tâm học là Erich Fromm và Richard de Martino đã xác định được sự liên hệ mật thiết giữa thiền và tâm lý học, mở đầu cho sự khám phá mới của thiền và trị liệu trong nhiều lĩnh vực của cuộc sống ở phương Tây. Sự du nhập thiền của Suzuki vào phương Tây nổi bật ở điểm cốt lõi của liệu pháp phân tâm học, nhằm giải thoát con người khỏi những triệu chứng thần kinh, những ức chế và những sự khác thường trong tính cách con người.⁷ Thiền vô cùng thích hợp với bối cảnh hiện giờ của phương Tây khi họ đang trải qua sự khủng hoảng trong văn hóa, khi họ xem mục đích của cuộc đời là sự hoàn hảo của con người, còn con người hiện đại xem mục đích của cuộc đời là sự hoàn hảo của đồ vật và tri thức.

Đĩ nhiên, từ sự khủng hoảng mọi mặt

lúc bấy giờ ở phương Tây thì chánh niệm trong học đường tại phương Tây bắt đầu manh nha từ những trị liệu của các nhà phân tâm học. Những căng thẳng trong học tập, trong nghiên cứu nhằm đi đến đỉnh cao của tri thức ở phương Tây đã dẫn đến sự căng thẳng, ức chế khiến các nhà chức trách, giới khoa học, các nhà nghiên cứu cố gắng đi tìm giải pháp cho vấn đề thời đại. Vì vậy, nghiên cứu thiền, hành trình thăm dò tầng sâu trong tâm thức con người, cũng như tìm lời giải cho căn bệnh tinh thần thời đại đã được phương Tây làm rất tốt bằng những nghiên cứu khoa học hiện đại có tính thuyết phục.

Người có ảnh hưởng đến thiền ở phương Tây phải kể đến là Thích Nhất Hạnh, Thầy sinh ngày 11/10/1926 tại Thừa Thiên Huế, xuất gia năm 16 tuổi tại chùa Từ Hiếu, Việt Nam. Thầy được cả thế giới kính ngưỡng nhờ những lời dạy truyền cảm hứng về nghệ thuật chánh niệm. Ước mong của Thầy là đem chánh niệm vào học đường để thế hệ tương lai chúng ta có được hạnh phúc thực sự, bởi Thầy quan niệm “Thầy cô giáo hạnh phúc sẽ thay đổi thế giới” cho nên nhiều phương pháp thực hành chánh niệm của Thầy rất đơn giản và đời thường thông qua các cảnh vật bình dị xung quanh, giúp vun trồng những phẩm chất tốt đẹp của cuộc sống. Phương pháp thực hành chánh niệm của Thầy Nhất Hạnh là sự chú tâm, nhận diện, tìm tòi, khám phá và làm phát khởi cái thấy sâu sắc bằng sự có mặt cẩn trọng, đầy tình thương. Thực tập lắng nghe và nhìn sâu gắn với việc học cách tiếp nhận những tri giác và kinh nghiệm của bản thân, thông qua việc ý thức từng hơi thở ra vô một cách nhẹ nhàng, “hít vào tâm tĩnh lặng, thở ra miệng mỉm cười”. Chương trình đem chánh niệm vào học đường của Thầy bắt đầu từ năm 2011 và đã được lan tỏa khắp các nước Mỹ, châu Âu và châu Á.

Tiếp nữa là Goenka, người có công trong việc xiển dương pháp tu không tôn giáo, là người tiên phong phát triển dòng thiền Vipassana tại Ấn Độ. Mặc dù, phương pháp thiền này có nguồn gốc từ

6. Hạnh Viên dịch, “Tuyển tập tưởng niệm Daisetz Teitaro Suzuki 1870–1966”, truy cập tại: <http://www.tu-vienquangduc.com.au/Thien/40suzuki4.html>

7. D.T. Suzuki, Erich Fromm, R.De Martino, *Thiền và phân tâm học*, NXB Thời đại, Hà Nội, 2011, tr.113.

Ấn Độ và đã được Đức Phật Thích Ca khám phá lại cách đây hơn 26 thế kỷ, nhưng tới thời của ông mới được đưa về và phát triển nó trên đất nước của mình vào năm 1969. Phương pháp thiền Vipassana ngày nay rất phổ biến và các trường học ở phương Tây đã áp dụng vào lớp học nhờ những giáo viên có thực tập nó. Đường lối giảng dạy của ông hoàn toàn không tông phái nên sự giảng dạy của ông thu hút mạnh mẽ mọi người thuộc mọi giai cấp, mọi tôn giáo hoặc không theo tôn giáo từ khắp nơi trên thế giới. Hàng chục ngàn học sinh lần giáo chức ở Ấn Độ đều tham gia thiền và thiền Vipassana hiện nay phổ biến khắp nơi trên thế giới kể cả Việt Nam.

Một trong những người có nhiều nỗ lực nghiên cứu về lãnh vực này cũng phải kể đến là Jon Kabat Zinn và ông đã đạt tới những kết quả có thể xác định được. Jon Kabat Zinn là người Mỹ gốc Do Thái, nghiên cứu về sinh học phân tử và đạt học vị tiến sĩ vào năm 1971 tại MIT. Từ năm 1970, ông tìm hiểu về thiền Phật giáo lần lượt với các ngài Philip Kapleau (Hoa Kỳ), Thích Nhất Hạnh (Việt Nam) và Seungsahn (Hàn Quốc). Năm 1979, ông thành lập một “Đường đường giảm căng thẳng” (*Stress-Reduction Clinic*) tại trường Y khoa Viện Đại học Massachussetts. Tại đây, ông ứng dụng chánh niệm của Phật giáo vào việc xây dựng Chương trình giảm căng thẳng và thư giãn (*Stress Reduction and Relaxation Program*). Sau đó ông phát triển chương trình đó thành một khóa học có cấu trúc kéo dài tám tuần lấy tên là Giảm căng thẳng dựa trên chánh niệm (*Mindfulness Based Stress Reduction MBSR*). Tiếp theo, cũng tại trường Y khoa Đại học Massachusetts, ông lại thành lập Trung tâm Ứng dụng Chánh niệm trong Y khoa, Chăm sóc Sức khỏe và Xã hội (*Center for Mindfulness in Medicine, Health Care, and Society*), mục đích là hướng dẫn các bệnh nhân cách thích ứng với những căng thẳng, đau đớn, bệnh tật bằng cách sử dụng điều được gọi là “nhận thức trong từng khoảnh khắc”. Phương pháp do ông đề nghị có những thành công nhất

định và đã lan tỏa trên hầu khắp thế giới phương Tây. Nhiều nơi tổ chức các trung tâm giảm căng thẳng dựa trên chánh niệm theo mô hình của ông. Giới khoa học từng bước đặt ra những biện pháp đánh giá và đo đạc để kiểm chứng các kết quả cho là các trung tâm như vậy đã đạt được. Một số cơ quan chính phủ Hoa Kỳ đã ứng dụng phương pháp của Kabat Zinn để giúp nhân viên của họ giảm áp lực công việc và tăng năng suất.⁸

3. CHÁNH NIỆM TRONG TRƯỜNG HỌC TỪNG BƯỚC GIÀNH VAI TRÒ CHÍNH THỐNG Ở PHƯƠNG TÂY

Ngoài các khóa *MBSR*, có nhiều nhóm và chương trình nghiên cứu tại trung tâm *MARC*, Đại Học California, Los Angeles (*UCLA*) dạy thiền chánh niệm 6 tuần cho sinh viên và nhân viên giảng huấn cũng như công chúng. Chương trình *Integrative Health Partners* ở Chicago dạy khóa thực tập thiền chánh niệm trong vòng 4 tuần lễ. Tại Philadelphia có các khóa dạy thiền chánh niệm trong chương trình *Penn Program for Mindfulness*. Ngoài ra có các khóa hàm thụ trực tuyến và các lớp trên ti vi.

Chánh niệm đang phát triển ở quy mô tầm quốc tế như Dự án chánh niệm trong trường học “*Mindfulness in Schools Project*” (*MiSP*) ở Anh, mang tên “*Paws-be*” hướng tới trẻ từ 7 đến 11 tuổi, và “*.b*” - phát âm “*dot-be*”, viết tắt của “*Stop, breath and be!*”, dịch (dừng lại, thở và đang là) nhằm vào trẻ em lớn tuổi hơn từ 11 đến 18 tuổi. Tại Hoa Kỳ có sáng kiến *MindUP*, trong đó kết hợp “*brain breaks*” (nghỉ ngơi não) một vài lần trong ngày, đã hoạt động được 12 năm. Một chương trình khác, được gọi là *Quiet Time* (thời gian tĩnh lặng) đã được ghi nhận với việc cải thiện việc đi học và giảm một nửa việc bị đình chỉ trong một trường học gặp khó khăn tại San Francisco. Chương trình *Wake Up Schools* (Trường học tỉnh thức) là sáng kiến khác với các trung tâm tại Pháp và Hoa Kỳ... Theo một bài

8. https://en.wikipedia.org/wiki/Jon_Kabat-Zinn

báo của tạp chí *Times* phát hành năm 2014, các buổi thực hành chánh niệm cũng đã được tổ chức ở Quốc hội Mỹ.

Tại nước Anh, chánh niệm đang ngày càng được áp dụng trong hầu hết các trường học như là một phương pháp để cải thiện sức khỏe và nâng cao thành tích học tập của học sinh. Mặc dù có nguồn gốc là truyền thống Phật giáo, nhưng tính phổ biến của chánh niệm trong các lớp học và nơi làm việc đã được lan tỏa ngày một nhiều và đa dạng tại xứ sở sương mù và trên thực tế, theo *The Mindfulness Initiative* thì: “Chánh niệm đang được sử dụng trong các trường trung tiểu học, cao đẳng và đại học, để giúp trẻ em, các sinh viên và ban giảng huấn cải thiện sức tập trung, sự chú ý, bản lĩnh giải quyết xung đột và khả năng thấu cảm của họ.”⁹ Tuy nhiên, cũng thấy rằng đa phần những trường hợp đang áp dụng học trình chánh niệm ở Anh vẫn là các trường tư. Một số tổ chức giáo dục liên quan đến chánh niệm đang hoạt động trên Vương quốc Anh có thể kể đến gồm:

The Mindfulness in Schools Project (MiSP): Cung cấp tài liệu cho các trường học phù hợp với chương trình sức khỏe học đường quốc gia. Nhóm này sử dụng giáo trình riêng do họ tự soạn với khẩu hiệu “b” (Stop! Breathe! Be!) “Dừng lại! Thở! Đang là!”¹⁰

The Youth Mindfulness Kids Programme: Giáo trình gồm 16 bài học nhập môn về chánh niệm cho học sinh từ 7 tuổi đến 11 tuổi gồm các trò chơi, những băng ghi hình hướng dẫn và những hoạt động vận động, có sự nhấn mạnh đến việc học tập dựa trên kinh nghiệm. Mỗi bài học kéo dài một giờ được xây dựng có tính liên tục, nhằm giới thiệu và thăm dò những phương diện mới của chánh niệm theo từng bài học. Mục đích của chương trình là giúp học sinh có nhận thức, có lòng cảm thông với người khác, biết thương người, có thái độ vui vẻ,

hòa mình vào thực tại đời sống của lớp học.¹¹

MindUP™: Chương trình toàn trường được xây dựng trên nền của khoa sinh học thần kinh và khoa tâm lý học tích cực, được kích hoạt bởi sự chú tâm tỉnh giác và là một chất xúc tác cho việc học tập về tình cảm xã hội. Chương trình này đi tiên phong trong việc huấn luyện cho lứa tuổi từ 4 đến 13 tuổi. Chương trình gồm 15 bài học, giúp học sinh phát triển sự hiểu biết tha nhân, có khả năng tự điều chỉnh trạng thái cảm xúc của mình và tập trung được sự chú ý.¹²

Có thể thấy người Anh đang tiếp tục bước những bước vững chắc để đưa chánh niệm vào học đường, hiện những cuộc nghiên cứu về kết quả của việc đưa chánh niệm vào học đường vẫn còn đang tiếp tục, nhưng trước những kết quả của thiền chánh niệm đem lại trong những lĩnh vực khác của đời sống, người ta hy vọng chánh niệm áp dụng trong học đường cũng sẽ tốt đẹp. Hiện tại theo trang tin của Đạo Phật Ngày Nay ngày 27/02/2019 cho hay, Chính phủ Anh sẽ cho triển khai thiền chánh niệm trong 370 trường học như một chương trình học tập nhằm cải thiện sức khỏe tinh thần cho các em.¹³ Phải nói rằng, phương Tây đã thực sự biết được vị ngọt của chánh niệm, liều thuốc bổ cần thiết để học sinh tăng cường sức khỏe thân tâm và không tổn bất cứ đồng nào.

4. TÌNH HÌNH GIÁO DỤC VIỆT NAM VÀ VIỆC ĐƯA THIỀN CHÁNH NIỆM VÀO TRƯỜNG HỌC

Giáo dục Việt Nam đang là vấn đề nhức nhối nổi cộm hiện nay. Giáo dục sẽ đi về đâu khi nhà trường chạy đua danh hiệu, phụ huynh chạy đua chọn trường, học sinh chạy đua điểm số. Cũng vì chạy đua thành tích mà các lãnh đạo nhà trường bê

9. Mindful Nation UK, *Report by the Mindfulness All-Party Parliamentary Group (MAPPG)*, The Mindfulness Initiative, 2015, p.30.

10. *Ibid*, p.33.

11. <https://youthmindfulness.org/ym-kids-programme>

12. www.uk.mindup.org

13. Chuyển nguồn từ phatgiao.org.vn, “Hàng trăm trường học tại Anh triển khai thử nghiệm thiền chánh niệm”, <http://www.daophatngaynay.com/vn/tin-tuc/quoc-te/28159-hang-tram-truong-hoc-tai-anh-quoc-trien-khai-thu-nghiem-thien-chanh-niem.html>, 27/02/2019.

bối trong gian lận thi đại học trong kỳ thi THPT ở Hà Giang, Sơn La, Hòa Bình năm 2018 vừa qua, 347 bài thi bị phù phép điểm, các bài thi trắc nghiệm không thể khôi phục bài gốc, nhiều cán bộ Sở giáo dục tới những người liên quan bị khởi tố pháp luật.

Bạo lực học đường ngày càng phổ biến, giáo viên bạo lực học sinh xảy ra ở các cấp kể cả mầm non, thầy giáo đánh học sinh, học sinh đánh lại thầy giáo ngay trên bục giảng. Tại Quảng Bình, giáo viên yêu cầu cả lớp tát bạn 230 cái và cô giáo kết thúc cái thứ 231 khiến trẻ nhập viện. Về bạo lực tinh thần, giáo viên bắt học sinh uống nước giẻ lau bảng, giáo viên bắt học sinh quỳ, phụ huynh bắt giáo viên quỳ lại xin lỗi... Bạo lực học đường xảy ra gần đây với mức độ ngày càng gia tăng, những cảnh nữ sinh áo trắng, quần trắng lao vào nhau, cảnh học sinh lớp này và lớp kia trong một trường đâm chém nhau như cảnh trong phim xã hội đen làm đau nhói trái tim của những con người đang trần trụi cho tương lai vận mệnh đất nước. Trên đây chỉ là thống kê đơn cử các vấn đề nổi cộm xảy ra trong năm 2018 mà báo chí đưa tin, ngoài ra còn biết bao vấn đề tiêu cực xảy ra tại học đường mà ta chưa biết và kể hết.

Văn hóa tôn sư trọng đạo của người Việt bị mài mòn, “Tiên học lễ, hậu học văn” bị đảo ngược, đức tính nhân hậu, thật thà, cần cù, chăm chỉ bị thay thế bởi lối sống thực dụng bằng những cuộc chạy đua hình thức. Giác mơ của người Việt là công nghiệp hóa, hiện đại hóa, đưa đất nước sánh vai với cường quốc năm châu. Giác mơ ấy bao giờ chạm tới khi mà chúng ta đã thực sự đào tạo ra những nhân tài với hiện tượng thế này. Muốn xây dựng đất nước phải chú trọng giáo dục bởi “nhân tài là nguyên khí quốc gia”, thế hệ trẻ cần được chú trọng vun bồi tri thức và trí tuệ để trở thành hậu duệ tinh anh, lực lượng nòng cốt cho việc phát triển đất nước. Chúng ta cần những giải pháp đúng đắn để giáo dục thực sự là nền tảng của sự hưng vượng cho dân tộc Việt.

Giáo dục Việt Nam ta cần thay đổi

theo chiều hướng tích cực, cần sự chung tay góp sức của nhiều người để làm nên sự nghiệp ấy. Để chánh niệm được thực hiện trong học đường, trước tiên cần sự phối hợp từ lãnh đạo nhà trường đến ngoài xã hội. Thiết lập nền tảng ban đầu như tổ chức khóa tu thiền chánh niệm tại các tự viện, đào tạo chánh niệm cho giáo viên, phối hợp với chính quyền giảng dạy chánh niệm miễn phí, vận động người dân tham gia tu tập chánh niệm để có sức lan tỏa và hiểu rõ cách thức hành trì. Tại học đường, cần đưa chánh niệm vào chương trình hoạt động thường xuyên hàng ngày của nhà trường, cách thức sinh hoạt chánh niệm ở tất cả các cấp học, lúc bắt đầu học cũng như trong sinh hoạt ngoại khóa, phối hợp hỗ trợ nhau tạo nền tảng cơ bản cho chương trình chánh niệm được vận hành suôn sẻ tốt đẹp. Cách thức thực hành chánh niệm hiệu quả nhất là chánh niệm về hơi thở trong bốn lĩnh vực: Hành vi, cảm xúc, phẩm chất tâm và pháp. Bởi hơi thở có chánh niệm sẽ giúp các em tập trung hơn, định tĩnh hơn, chú tâm hơn trong mọi việc, ý thức đưa tâm về với hiện tại, bây giờ và ở đây, nhờ vậy tâm sẽ trở nên vững chãi, đối phó với mọi giông tố của cuộc đời.

Cuộc sống với bao lo toan vất vả, khiến chúng ta sống trong quên lãng, thất niệm quá nhiều. Chúng ta bị hoàn cảnh chi phối, bị xã hội khuôn đúc, bị tham dục sai sử, bị sân si xâm chiếm, cũng bởi không ý thức giờ phút hiện tại mình đang nghĩ gì, nói gì, làm gì nên gây đau khổ phiền não cho nhau. Chính lối sống xô bồ, chộp giựt vội vàng, mạnh được yếu thua làm cho con người vọng ngoại, điên đảo, tán động, phát sinh nhiều tâm bệnh. Do đó, chánh niệm là lương dược cần thiết chữa lành căn bệnh thời đại, nó có khả năng chuyển hướng tâm niệm cuồng vọng điên đảo, đưa chúng ta trở về thực tại với sự tỉnh thức.

Thực tập chánh niệm trong nhà trường giúp mang lại nhiều lợi ích cho cả ban lãnh đạo nhà trường, nhân viên, ban giảng huấn và học sinh, sinh viên. Chánh niệm là kỹ thuật hành trì mang lại lợi ích cho tất cả

mọi người chứ không riêng ở trường học. Chánh niệm giúp tâm ta quay về và an trú trong giờ phút hiện tại, giúp ta kiểm soát có ý thức các việc đang làm, đang xảy ra, đang hiện hữu và ý thức được việc quan trọng nhất trong phút giây hiện tại. Vì thế, nhờ chánh niệm mà ta ý thức về sự sống của chính mình, làm chủ được suy nghĩ, lời nói, hành động, hướng chúng vào điều thiện, điều lành để ta tạo ra cuộc sống an lành cho mình và người khác. Chánh niệm giúp ta kiểm soát cuộc đời, tìm ra giải pháp tốt nhất có thể trong khoảnh khắc hiện tại, do vậy chánh niệm là lối sống hiện tiền thiết thực và lợi ích, mong rằng tất cả chúng ta hãy cùng nhau thực tập vào cuộc sống hàng ngày để tận hưởng lợi ích mà nó mang lại. Ta trải nghiệm được chánh niệm tức là trải nghiệm được cuộc sống tươi đẹp, là đang trải nghiệm Niết-bàn¹⁴ (*nibbāna*) một cách thiết thực ở hiện tại.

Người Việt chúng ta là một dân tộc luôn tự hào đã có hơn 2.000 năm theo Phật giáo, vậy mà đến nay chưa phổ cập việc đưa chánh niệm vào cuộc sống, trong khi các nước phương Tây đi sau đã đến trước, họ gạt hái vô số điều lợi từ việc áp dụng chánh niệm vào học đường. Tuy nền giáo dục của chúng ta đang có nhiều điều cần chấn chỉnh, nhưng cho tới có ai quan tâm

đến việc áp dụng một vài giáo lý căn bản của Đức Phật vào hệ thống nhà trường. Có những chuyện khá đơn giản có thể thực hiện mà không tạo ra cảm giác lớp học là nơi phổ biến tôn giáo. Chẳng hạn, chỉ cần trước khi bắt đầu vào học, các học sinh để hai tay lên bàn, nhắm hờ mắt lại, hướng về phía bàn tay của mình, thở nhẹ vài hơi để tĩnh tâm trước khi đi vào chính khóa. Chắc chắn, chỉ với những động tác đơn giản ấy, các em sẽ từng bước cảm nhận được những điều sâu sắc hơn và không cần phải phổ biến với các học sinh rằng đó là kỹ thuật Phật giáo. Chúng ta hy vọng rằng, trong tương lai, những điều này sẽ từng bước được áp dụng trong trường học Việt Nam.

Tóm lại, thiền chánh niệm của đạo Phật ở phương Đông đã mang đến cho con người và xã hội phương Tây những giá trị quý giá mà cụ thể là món quà quý cho các em học sinh. Vậy tại sao Việt Nam lại chần chừ, không áp dụng vào trường học? Hi vọng với những thành quả, lợi ích và cái nhìn sáng suốt của phương Tây sẽ được Việt Nam học hỏi để chánh niệm có thể sớm áp dụng vào thực tế học đường. Bởi giáo dục là vũ khí mạnh nhất có thể thay đổi thế giới. “Một cây làm chẳng nên non, ba cây chụm lại nên hòn núi cao”, hi vọng với lợi ích của chánh niệm sẽ làm nhiều bậc phụ huynh và các thầy cô giáo, các cấp lãnh đạo quan tâm để cùng xây dựng hòn núi ấy - hòn núi của sự phát triển giáo dục bền vững, đầy vững vàng và tự hào của dân tộc Việt Nam.

14. Niết-bàn là lý tưởng chung của Phật giáo, là mục đích cứu cánh của đạo Phật, chỉ trạng thái tâm thức đã gạt sạch hết mọi vô minh phiền não, sự giải thoát khỏi các kiết sử tùy miên, sự đoạn diệt hoàn toàn mọi tham ái, sự dập tắt tham sân si, là cảnh giới tuyệt đối vắng lặng, giải thoát.



NGUYÊN TẮC ỨNG XỬ SỰ PHẠM VÀ PHƯƠNG PHÁP GIÁO DỤC CỦA ĐỨC PHẬT

SC. Thích Nữ Minh Hoa

1. NGUYÊN TẮC ỨNG XỬ SỰ PHẠM CỦA ĐỨC PHẬT

1.1. Khái niệm chung

Nguyên tắc là những quy tắc, những yêu cầu cơ bản được tổ chức đặt ra dựa trên những quan điểm, những tư tưởng nhất định đòi hỏi mỗi cá nhân phải tuân theo. Sự phạm có nghĩa là người thầy khuôn thước, mẫu mực, là một tấm gương để học trò noi theo. Tấm gương ấy phải được người thầy làm nên, để in dấu ấn của mình vào ký ức và sự quý trọng của học trò, bằng toàn bộ con người mình, chứ không chỉ qua bài học. Nếu người thầy không chân thật, thiếu vốn sống và thiếu nhân cách thì lời giảng cũng sẽ nhạt nhẽo và giả tạo biết bao.

Như vậy, nguyên tắc sự phạm là những quy tắc cơ bản của một người thầy mẫu mực được thể hiện qua nguyên tắc ứng xử sự phạm hay giao tiếp sự phạm. Đây chính là “hoạt động giao tiếp giữa người làm công tác giáo dục và người được giáo dục trong nhà trường nhằm giải quyết các tình huống nảy sinh trong hoạt động giáo dục và giáo dưỡng.”¹ Trong đó, ứng xử sự phạm được thực hiện bởi nhân cách của người dạy và người học. Tuy cả hai đối tượng có quyền hạn, bổn phận, đời sống khác nhau nhưng họ có điểm chung trong hoạt động là để đạt đến mục đích giáo dục tổng thể nhằm hình thành nhân cách con người và các

hoạt động của họ được diễn ra trong môi trường sự phạm với những đặc trưng của nó là quan hệ Thầy-trò. Ứng xử sự phạm là một biểu hiện của hoạt động giao tiếp nhằm giải quyết những tình huống sự phạm xuất hiện trong công tác giáo dục. Điều đó có nghĩa là hiện tượng ứng xử sự phạm thường chỉ tồn tại các tình huống sự phạm.² Vì vậy, Ngô Công Hoàn đã nhận định: “Khi sử dụng khái niệm giao tiếp là muốn định hướng vào mục tiêu công việc, còn ứng xử là muốn định hướng vào nội dung tâm lý, cái ‘bản chất xã hội’ của cá nhân, của hành vi giao tiếp.”³

Mục đích của nghề dạy học là giáo dục cho trẻ một cách toàn diện, chuẩn bị cho họ những năng lực và phẩm chất cần thiết, đáp ứng nhu cầu xã hội trong bối cảnh lịch sử cụ thể. Như vậy, nghề dạy học có giá trị như là một nhân tố xã hội quan trọng, góp phần sáng tạo ra con người, tái sản xuất sức lao động xã hội.⁴ Chính vì vậy, việc trồng người hay sáng tạo ra những con người là một việc làm rất quan trọng, thiết yếu cần phải có những nguyên tắc cho phù hợp. Có thể, mỗi cá nhân đều có cách ứng xử và giao tiếp khác nhau nhưng tất cả đều dựa trên những nguyên tắc chung nhất, bao gồm:

1. Trịnh Trúc Lâm và Nguyễn Văn Hộ. (1993). *Ứng Xử Sự Phạm*. Hà Nội: NXB Đại Học Quốc Gia, tr.9.

2. Trịnh Trúc Lâm và Nguyễn Văn Hộ. (1993). *Ứng Xử Sự Phạm*. Hà Nội: NXB Đại Học Quốc Gia, tr.23.

3. Ngô Công Hoàn. (1997). *Giao tiếp và ứng xử sự phạm*. Hà Nội: NXB Đại Học Quốc Gia, tr.12.

4. Trịnh Trúc Lâm và Nguyễn Văn Hộ. (1993). *Sđđ*, tr.12.

Nguyên tắc mô phạm trong giao tiếp: nguyên tắc này đòi hỏi người làm giáo dục phải là một người gương mẫu và có nhân cách, đạo đức. Điểm đặc biệt quan trọng nữa, người giáo viên cần phải có là sự thống nhất giữa lời nói và hành động, tức nói như thế nào thì làm như thế ấy. Nếu ở trên bục giảng nói thật hay nhưng thực tế trong đời sống người giáo viên đó cư xử thô lỗ, thiếu tế nhị, lời nói và hành động không ăn khớp nhau, v.v... Điều đó chính người thầy tự làm cho mình trở nên thấp kém và tấm gương trở nên mờ dần trong lòng những học sinh. Vì vậy, đây là nguyên tắc căn bản nhất đòi hỏi những người làm nghề giáo phải có.

Nguyên tắc tôn trọng nhân cách đối tượng giao tiếp: có nghĩa là người thầy phải tôn trọng nhân cách của học trò, vì người học trò cũng có đầy đủ quyền, có đặc trưng tâm lý riêng biệt và có nhu cầu cần được tôn trọng. Chính vì lẽ đó, người giáo viên cần tạo điều kiện thuận lợi để người học trò bộc lộ những nét tính cách, những nhu cầu cũng như nguyện vọng, sau đó giáo viên có thể tháo gỡ, trợ giúp và định hướng cho học trò của mình.

Nguyên tắc có tính thiện chí trong giao tiếp: nghĩa là người giáo viên luôn suy nghĩ theo chiều hướng tích cực trong các tình huống. Dù trong đời sống cá nhân có những vướng mắc, những khó khăn nhưng khi đến trường dạy cho học sinh thì tuyệt đối không đem những tâm lý tiêu cực đó áp đặt lên những học trò của mình. Mặt khác, người giáo viên còn phải thường xuyên thể hiện sự thương yêu, tin tưởng, cảm thông, động viên, khích lệ đến những người học trò giúp họ vượt qua khó khăn và có tinh thần học tập ngày một tốt hơn.

Nguyên tắc đồng cảm trong giao tiếp: người giáo viên phải đặt mình vào vị trí của người học trò để có thể cảm thông, chia sẻ. Đồng thời, người giáo viên phải biết rõ hoàn cảnh, tính cách, mong muốn của học trò của mình, biết chúng đang cần gì, gặp những khó khăn gì để có thể tháo gỡ và cùng với học trò vượt qua những thử thách, những khó khăn đó.

1.2. Nguyên tắc ứng xử sự phạm của đức Phật

Tất cả những nguyên tắc sự phạm nói trên là để cho những người làm giáo dục, mà đối tượng chính là những nhà giáo, những người thầy mang vai trò định hướng, dẫn dắt và là những kỹ sư tâm hồn của bao thế hệ trẻ thực hiện và phát huy hết vai trò của mình. Nhờ những nguyên tắc này giúp cho người thầy luôn là tấm gương, là người chỉ đạo cho bao thế hệ học trò. Hiện nay, những nguyên tắc này đang được sử dụng trong học đường, nhưng thực sự nó đã được áp dụng và thực hiện một cách nhuần nhuyễn cách đây gần hai mươi sáu thế kỷ, mà người sử dụng và dạy lại cho những học trò của mình không ai khác hơn là đức Phật Thích Ca Mâu Ni.

Nguyên tắc đầu tiên là nguyên tắc “*mô phạm trong giao tiếp*”, quả thật đức Thích Ca Mâu Ni là một bậc Thầy mô phạm, là tấm gương sáng ngời cho tất cả học trò của biết bao thế hệ và mãi cho đến ngày nay tất cả thế giới đều đang ngưỡng mộ Ngài. Nguyên tắc này đã được trình bày khá chi tiết trong phần “Đức Phật là nhà giáo dục mô phạm”. Có thể nói, từ trước đến nay chưa có một nhà giáo dục nào có nhân cách đạo đức, lòng từ bi, trí tuệ vượt trội hơn đức Phật.

Với nguyên tắc “*tôn trọng nhân cách đối tượng giao tiếp*”, đức Phật cũng sử dụng một cách hiệu quả. Qua kinh điển, chúng ta thấy trong tất cả các cuộc đối thoại, dù người đó có chống đối hay không chống đối đức Phật, nhưng sau cuộc nói chuyện họ đều rất hoan hỷ và thần phục đức Thế Tôn. Đó là chưa nói đến có rất nhiều người đã đánh lễ và xin được làm đệ tử của Ngài ngay từ buổi đầu gặp gỡ. Điều này cũng đủ nói lên nhân cách đạo đức, khả năng giao tiếp, ứng xử của Ngài và dĩ nhiên không thể thiếu yếu tố “*tôn trọng*”.

Thông thường các vị giáo chủ của các tôn giáo khác giữ một khoảng cách rất xa đối với các đệ tử của mình, nhưng đức Phật thì không như vậy, với trí tuệ và tấm lòng từ bi, Ngài luôn quan tâm đến người khác

và rất cảm thông, chia sẻ với những học trò của mình: “Này Kassapa, ông nay đã già rồi, y phẩn tảo, vải thô của ông đã cũ nát, đáng được quăng bỏ. Vậy này Kassapa, hãy mang những áo do các gia chủ cúng, thọ dụng các món ăn được mời và hãy ở gần bên ta”.⁵

Với một lời nói xuất phát từ tấm lòng thương yêu với hàng môn đệ như vậy cũng đủ chứng minh, đức Phật luôn thể hiện sự tôn trọng đối với tất cả những học trò của mình và không những thế mà tất cả những ai đến gặp Ngài đều cảm thấy an lạc và hạnh phúc. Ngay cả những vị vua hay Bà-la-môn, các du sĩ ngoại đạo đến gặp Phật để tra vấn và muốn chống đối Ngài, nhưng qua cuộc đàm thoại các vị ấy phải thốt lên:

Thật là vi diệu thay, Tôn giả Gotama! Như người dựng đứng lại những gì bị quăng ngã xuống, phơi bày ra những gì bị che kín, chỉ đường cho kẻ lạc hướng, đem đèn sáng vào trong bóng tối để những ai có mắt có thể thấy sắc. Cũng vậy, chánh pháp đã được Thế Tôn Gotama dùng nhiều phương tiện trình bày giải thích. Con, con của con, vợ của con, tùy tùng của con, bạn hữu của con nay con xin quy y Thế Tôn Gotama, quy y Pháp, quy y Tỷ-kheo Tăng. Mong Thế Tôn nhận con làm đệ tử, từ nay trở đi cho đến mạng chung, con trọn đời quy ngưỡng.⁶

Nguyên tắc có tính thiện chí trong giao tiếp và đồng cảm trong giao tiếp đã nằm trong hai nguyên tắc trên. Bởi lẽ, mục đích đức Phật ra đời là ban vui cứu khổ cho tất cả chúng sanh. Với tâm nguyện đó, Ngài luôn thương yêu, cảm thông sâu sắc nỗi thống khổ của tất cả chúng sanh (đồng cảm) và tìm mọi phương pháp thích hợp nhất để khuyến khích, động viên (thiện chí) họ vượt thoát những nỗi khổ đau của kiếp người. Câu chuyện của người phụ nữ bị điên (phân tích ở phần trước) đã nói lên hết những điều đó. Đây là một trường hợp rất

đặc biệt mà các nhà giáo dục bình thường không thể nào làm được. Như vậy, không chỉ sử dụng nhuần nhuyễn các nguyên tắc của một nhà giáo trong ứng xử sư phạm mà đức Phật cùng một lúc đảm nhận nhiều vai trò: người thầy, người bạn, nhà phân tích tâm lý tài ba, bậc Đạo sư đáng kính, nhà lãnh đạo tôn giáo, v.v... Vì vậy, ngoài những nguyên tắc phổ thông trên, đức Phật còn sử dụng những nguyên tắc giáo dục khác nhằm đem lại kết quả tốt nhất cho đối tượng được giáo dục. Những nguyên tắc này là những nguyên tắc vàng và cũng là chân lý thích hợp trong mọi thời đại mà chỉ có bậc Giác ngộ với trí tuệ mới có thể nhận ra và vận dụng vào con đường hoằng pháp lợi sanh của Ngài cách đây hơn 25 thế kỷ mà đến hôm nay nó mới được ứng dụng một cách rời rạc trong các ngành Tâm lý học, Giáo dục học. Những nguyên tắc đó là:

1.2.1. Nguyên tắc Khế lý – khế cơ – khế thời

Đây là nguyên tắc căn bản nhất trong con đường hoằng pháp lợi sanh của đức Phật. Như chúng ta biết, mỗi sáng đức Phật thường quán chiếu xem chúng sanh nào hôm nay cần được hóa độ thì Ngài sẽ đi đến giáo hóa. Tùy theo căn cơ, trình độ, hoàn cảnh của mỗi người, Đức Phật giảng giải, đặt vấn đề và dạy những bài pháp khác nhau. Phương thức giáo dục hữu hiệu và hợp lý nhất của học đường hiện nay là phương thức giáo dục cá nhân mà không phải là giáo dục tập thể, vì mỗi học viên có các điều kiện, tâm - sinh - vật lý, tình cảm, trí tuệ và điều kiện sống khác nhau, nên cần được đón nhận các điều kiện, phương thức giáo dục và nội dung khác nhau. Đây chính là nguyên tắc Khế lý – khế cơ – khế thời mà đức Phật sử dụng cách đây gần 26 thế kỷ.

Khế lý có nghĩa là giáo pháp của đức Phật giảng dạy cho chúng sanh đều phù hợp với chân lý, phù hợp với đạo như giáo lý Tứ đế, Duyên Khởi, Nhân quả - nghiệp báo, v.v... Khế cơ là khi đức Phật hóa độ ai, Ngài đều tùy theo căn cơ, trình độ, tâm lý của mỗi người mà giảng dạy. Ví dụ, cũng là phương pháp hành thiền Tứ Niệm xứ,

5. *Tương Ưng Bộ Kinh*. (2013). Tập I. Thích Minh Châu. (dịch). Hà Nội: NXB Tôn Giáo, tr.548.

6. *Kinh Trường Bộ*. (2012). Thích Minh Châu. (dịch). Kinh số 8. Hà Nội: NXB Tôn Giáo, tr.311.

đối với các Tỳ-kheo, đức Phật sẽ giảng dạy cách thực hành gồm 21 bài tập thiền quán⁷ để mỗi vị có thể tùy theo khả năng của mình mà chọn lựa một bài tập thích hợp nhất; còn với một người thợ rèn thì đức Phật sẽ dạy cách thực tập đơn giản để người thợ rèn ấy vừa làm công việc của mình vừa có thể thực hành một cách hiệu quả là phương pháp đếm hơi thở; đối tượng là người phu giữ mộ ở nghĩa địa, Phật dạy cho phương pháp tu quán bất tịnh. Đây là lối giáo dục gọi là ‘đương cơ’, tức tùy theo đối tượng mà áp dụng các phương pháp một cách linh động. Còn Khế thời là đức Phật tùy theo độ tuổi, thời gian, địa điểm để giảng dạy những bài pháp khác nhau, khiến cho tác dụng của thời pháp được tăng thêm hiệu quả.

Chúng ta tách riêng như vậy để dễ nhận hiểu, nhưng thực sự cả ba yếu tố “Khế lý – khế cơ – khế thời”, là một nguyên tắc mà đức Phật sử dụng nó một cách nhuần nhuyễn và chúng đan xen vào nhau. Ví dụ bài kinh Tứ Thánh đế⁸ được đức Phật giảng thuyết như sau:

- “Thế nào là Tứ Thánh đế? “Đó là Khổ Thánh đế, Khổ tập Thánh đế, Khổ diệt Thánh đế và Khổ diệt đạo Thánh đế.”

- Thế nào là Khổ Thánh đế? “Sanh là Khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, sầu bi là khổ, ưu não là khổ, oán gặp nhau là khổ, ái biệt ly là khổ, cầu không được là khổ. Tóm lại Năm thủ uẩn là khổ”.

- Thế nào là Khổ tập Thánh đế? “Chính là ái này đưa đến tái sanh, câu hữu với hỷ và tham, tìm cầu hỷ lạc chỗ này chỗ kia; tức là dục ái, hữu ái, vô hữu ái”.

- Thế nào là Khổ diệt Thánh đế? “Chính sự đoạn diệt, ly tham không có dư tàn khát ái ấy, sự quảng bỏ, từ bỏ, giải thoát, không có chấp trước”.

7. Quán thân: niệm hơi thở, quán bốn uy nghi, hành tướng của thân, thân phần của thân, vị trí các giới trên thân và quán tử thi (chín pháp). Quán thọ: cảm giác dễ chịu, khó chịu, trung tính về thân và tâm. Quán tâm: biết rõ tâm có hay không tham, sân, si, tán loạn, quảng đại; đầu nhiếp hay tán loạn; hữu hạn hay vô thượng; có định không định, giải thoát hay không. Quán pháp: năm triền cái, năm uẩn, sáu nội ngoại xứ, bảy giác chi và bốn thánh đế.

8. Kinh Tương Ưng Bộ (2013), Tập II, Thích Minh Châu (dịch), Nxb Tôn Giáo, Hà Nội, tr.786-787.

- Thế nào là Khổ Diệt Đạo Thánh đế? “Chính là Bát Thánh đạo; tức là chánh kiến... chánh định”.

Đức Phật nói rõ về bốn chân lý, bốn sự thật⁹ mà chỉ có bậc Giác ngộ mới nhìn thấy một cách như thật, rõ ràng (khế lý). Trong kinh mô tả về bài pháp này như sau: Sau khi giác ngộ, đức Thế Tôn quyết định lên đường giáo hóa và khởi đầu thuyết pháp độ năm anh em Tôn giả Kiều-trần-như (năm người bạn cũ cùng tu khổ hạnh). Những vị này đang tu tập để tìm con đường thoát khổ và thời gian tu tập, chiêm nghiệm đã đủ và đã đến lúc đức Phật có thể khai mở tuệ giác. Mặt khác, khi đức Phật đến với một oai nghi trang nghiêm, phong thái thanh thoát thì những ý nghĩ về đức Gotama là một bậc đã giải thoát là thời khắc quan trọng để họ có đủ niềm tin để lắng nghe giáo pháp, con đường thoát khổ mà đức Phật dạy. Vì vậy, ngay sau thời pháp, năm anh em Kiều-trần-như đều chứng đắc các Thánh quả. (khế cơ – khế thời).

Như vậy, tinh thần giáo dục cá nhân với nguyên tắc này được đức Thế Tôn đã thực sự áp dụng từ buổi đầu giáo hóa. Hình ảnh hồ sen có những cọng sen còn nằm trong bùn, có những cọng sen vừa ra khỏi bùn, cũng có những cọng sen vươn ra khỏi mặt nước, nở hoa và tỏa ngát hương thơm. Con người cũng như vậy, có những căn trí bất đồng, có người nặng về tham, có người nặng về sân, hoặc nặng về si, có người thích tịnh, có người thích hiếu động v.v... Nhưng tất cả, “qua quá trình giáo dục, lần lượt sẽ như cánh sen vươn ra khỏi nước để trực tiếp tiếp thu giáo lý giải thoát. Thế là Thế Tôn không ngần ngại lên đường giảng dạy, giáo hóa tùy theo căn cơ, khích lệ khiến cho mọi người đều được lợi ích, an lạc và giải thoát.”¹⁰

Ngoài ra, đức Phật còn sử dụng rất thiện xảo nguyên tắc này trong việc diễn đạt ngôn ngữ, cung cách diễn đạt và tâm lý

9. Đó là: sự thật về khổ, nguyên nhân của khổ, sự đoạn diệt khổ và con đường đưa đến sự đoạn diệt khổ.

10. Thích Chơn Thiện. (2006). *Phật Học Khái Luận*. HCM: NXB Văn Hóa Sài Gòn, tr.77-78.

thích ứng với đối tượng nghe pháp, như nói chuyện với nông dân, đức Thế Tôn dùng ngôn ngữ, hình ảnh và những vấn đề liên quan đến đời sống của người nông dân; đến với chúng Sát-đế-lợi, Bà-la-môn, Thế Tôn biểu hiện cung cách và ngôn ngữ của chính họ. Ngay cả giới luật, đức Thế Tôn thiết lập trên nguyên tắc này: Tỳ-kheo, Tỳ-kheo-ni, nam, nữ cư sĩ đều có những giới luật riêng, nhưng những giới điều căn bản thuộc về tánh tội thì cả hai đều như nhau.

Ngày nay, giáo dục các nước trên thế giới đã vận dụng nguyên tắc “Khế lý – khế cơ – khế thời” vào việc dạy học, vào việc chọn môn học, ngành học và nghề nghiệp cho học viên với những phương pháp thích hợp và cơ sở vật chất hiện đại. Tất cả những phương tiện đó đi kèm với tâm lý giáo dục (lứa tuổi) là điểm nổi bật tại các trường học danh tiếng hiện nay. Nhưng thật sự nguyên tắc giáo dục này được đức Phật sử dụng rất thiện xảo trong con đường giáo hóa của Ngài cách đây đã hơn 25 thế kỷ.

1.2.2. Nguyên tắc Văn – tư – tu (Lắng nghe – suy nghĩ – thực hành)

Đây là một nguyên tắc rất thiết thực và cụ thể. Nguyên tắc này nói lên quá trình học tập và rèn luyện theo một trình tự nhất định. Giáo pháp của đức Phật là “đến để mà thấy” tức là khi chúng ta học tập giáo pháp được nói ra từ đức Phật, một bậc giác ngộ, nhưng không vì thế mà tin ngay. Sau khi lắng nghe, học tập, chúng ta phải suy nghĩ, tư duy, kiểm chứng lại vấn đề và sau đó mới áp dụng tu tập, thực hành những lời Phật dạy bằng trí tuệ chứ không bằng niềm tin mù quáng. Trong kinh Tăng Chi Bộ, chính đức Phật đã dạy về thái độ học tập và tư duy một cách độc lập như sau:

Này Kalama, chớ vội tin vì nghe truyền thuyết, chớ vội tin vì theo truyền thống, chớ vội tin vì được kinh điển truyền tụng, chớ vội tin vì lý luận siêu hình, chớ vội tin vì đúng theo một lập trường, chớ vội tin vì phù hợp với định kiến, chớ vội tin vì xuất phát từ nơi có uy quyền và chớ vội tin vì vị Sa môn nói ra là những lời ấy là bậc đạo sư của chính mình. Khi nào các ông suy nghĩ

tự mình biết rõ điều ấy là đúng, điều ấy đưa đến an lạc thì hãy tin theo.¹¹

Đoạn kinh này đã nói lên quan điểm của đức Phật về quá trình nhận thức một vấn đề: lắng nghe, suy nghĩ và thực hành. Đây cũng chính là nguyên tắc giáo dục của đức Phật.

Quá trình nhận thức được bắt đầu bằng “văn”. Văn chính là nghe, học hỏi; văn là “đa văn” đồng nghĩa với danh từ tri thức. Nói một cách dễ hiểu, văn là chú ý lắng nghe, tập trung hiểu rõ những nội dung học tập, đây chính là bước đầu tiên trong quá trình nhận thức. Ở đây chúng ta nên mở rộng vấn đề, trong giai đoạn hiện nay, đệ tử Phật cần phải học tập cả ngoại điển (kiến thức phổ thông, những môn học cần thiết trong xã hội hiện đại) lẫn nội điển (giáo pháp gồm kinh, luật, luận). Có như vậy mới có thể có cơ hội hoàn thiện bản thân và góp phần vào công tác hoằng dương chánh pháp. Giống như một con chim cần có hai cánh để bay. Nếu chỉ có một cánh thì nó phải ở trên mặt đất và không bao giờ có thể tận hưởng được nguồn an vui hạnh phúc của việc bay liệng giữa bầu trời, giữa các tầng mây xanh lộng gió. Hai cánh đó là hai cánh giáo dục¹², một là nền giáo dục thế tục, hai là nền giáo dục tôn giáo, tức giáo lý Phật giáo. Cũng vậy, chúng ta cũng cần am hiểu cả nội điển lẫn ngoại điển để có thể hoàn thiện bản thân và trở thành những con người hữu ích giúp ích cho xã hội.

Tuy nhiên, nếu chỉ nghe và học mà không có tư duy, suy nghĩ hay quán chiếu, kiểm chứng về các nội dung, kiến thức đã học thì làm sao có thể hiểu và vận dụng nó? Đặc biệt, nếu nghe nhiều mà không tư duy về nó, không kiểm nghiệm thì mãi mãi chúng ta cũng không thể tiếp nhận được khối kiến thức đã học. Nếu có tiếp nhận đi chăng nữa thì cũng chỉ một mớ kiến thức hỗn tạp, thô thiển và đôi khi nó phản tác dụng và có thể dẫn con người ta rơi vào

11. Kinh Tăng Chi Bộ. Tập I chương 3, tr.321.

12. Ernest K. S. Hunt. (1962). *Đức Phật và giáo pháp của Ngài*. file:///E:/budsas_m/uni/u-phatgiaophap/giaophap-02.htm

chỗ sai lầm, tội lỗi. Quá trình tư duy, chính là kiểm chứng lại những gì chúng ta đã học, đã nghe xem có đúng hay không, nó đem lại lợi ích gì, mặt trái – phải của nó như thế nào. Tư duy cũng là quá trình thiền quán, con đường dẫn đến phát sanh trí tuệ. Chính vì vậy, tôn giả A-nan, đệ nhất đa văn đã dạy chúng ta:

“Nghe nhiều, thọ trì pháp
Có tuệ, đệ tử Phật,
Chờ đợi thức tri pháp,
Nền thân cận vị ấy.”¹³

Kết quả cuối cùng của quá trình nhận thức đó có hay không là do tu mà có được. Tu chính là thực hiện, là hành trì những gì chúng ta đã nghe, đã học và đã tư duy về nó. Tu mới có thể đem lại lợi ích từ việc nhận thức đúng một vấn đề, là mở ra con đường để đi đến mục tiêu cuối cùng. Tu tuệ chính là khả năng tiếp nhận trí tuệ khi vấn đề được hiểu một cách rõ ràng. Chính vì vậy, trong giáo pháp của đức Phật, yếu tố quan trọng nhất vẫn là việc thực hành. Nếu học mà không tu thì con người ta chỉ ôm vào mình một mớ lý thuyết suông, nó càng kênh đáng sợ. Người ấy giống như cái muỗng nằm trong tô canh nhưng không hề biết được hương vị của canh, chỉ có người nếm mới có thể biết được hương vị của canh. Tuy nhiên, phải đặt vấn đề ngược lại nếu tu mà không học và không tư duy sẽ như thế nào? Hẳn nhiên, nếu tu mà không học, không tư duy một cách đúng đắn thì con đường tu sẽ mờ mịt, không có lối thoát và rất dễ rơi vào tà đạo, tà kiến.

Như vậy, Văn, Tư, Tu là 3 phương cách để có được trí tuệ. Đây là nguyên tắc của quá trình nhận thức và cũng là tiến trình nhận thức một vấn đề. Cũng vậy, giáo pháp mà đức Phật dạy đem lại an vui, giải thoát cho tất cả những ai lắng nghe, tư duy nghiêm túc và thực hành nó một cách miên mật. Đây là nguyên tắc, là lộ trình để đi đến giác ngộ giải thoát.

1.2.3. Nguyên tắc Như lý tác ý

Trong cuộc sống, có nhiều cách nhận thức khác nhau tùy theo trình độ căn cơ của mỗi người. Từ nhận thức đó, con người tự chọn lựa cho mình một cuộc sống an vui hạnh phúc hay khổ đau; phạm hay Thánh cũng từ nhận thức này mà có mặt. Đức Phật giáo dục tất cả hàng đệ tử phải tư duy và nhận thức một cách đúng đắn để thấy rõ sự thật của vạn pháp. Mục đích hoằng truyền chánh pháp của đức Phật là Ngài muốn con người nhận ra giá trị chân thật, sống an vui giải thoát ngay trong cuộc đời này. Một trong những phương thức đem lại niềm an vui, hạnh phúc, đó là “Như lý tác ý”.

Như lý tác ý là cách viết theo cấu trúc Hán Việt, thay vì phải gọi là “tác ý như lý” là cách dụng tâm hay nhận thức phù hợp với “đạo”, là nguyên lý vận hành của mọi sự vật hiện tượng. Đây là cách thức đặt tâm vào quỹ đạo chân lý, phản ánh loại nhận thức sự vật phù hợp với luật duyên khởi - vô ngã, nhân quả - nghiệp báo. Nếu ai nhận thức rõ vạn vật là vô ngã, duyên sanh thì tâm vị ấy sẽ là vô tham, vô sân, vô si, điều này dẫn đến thắng tri, liễu tri các pháp, chơn chánh giác ngộ Chánh đẳng Chánh giác. Do như lý tác ý, hành giả sẽ chuyển hóa được những đau khổ, ô nhiễm, sống lành mạnh và hạnh phúc trong hiện tại. Không như lý tác ý hay còn gọi là “tác ý không như lý” tức là cách nhận thức không phù hợp với “đạo”, hay nhận thức trái ngược lại với nguyên lý vận hành của mọi sự vật hiện tượng. Không như lý tác ý là khiến cho các lậu hoặc chưa sanh thì phát sanh mà các lậu hoặc đã phát sanh thì ngày càng tăng trưởng.¹⁴

Như chúng ta biết, vạn vật trên cuộc đời này đều theo quy luật sinh, trụ, dị diệt và tất cả đều do duyên sanh. Những gì do duyên sanh thì không có ngã tướng và luôn thay đổi. Trong kinh Phật Tự Thuyết, nguyên lý Duyên khởi được Thế Tôn tóm tắt:

13. *Kinh Tiểu Bộ* (2015), Tập II, Thích Minh Châu (dịch), Kệ số 1031, Nxb Tôn Giáo, Hà Nội, tr.474.

14. *Kinh Trung Bộ*, (2003). Tập I, Thích Minh Châu (dịch). Kinh số 2. Hà Nội: NXB Tôn Giáo. tr. 20-24.

“Do cái này có mặt nên cái kia có mặt.
Do cái này không có mặt nên cái kia không có mặt.

Do cái này sinh nên cái kia sinh.

Do cái này diệt nên cái kia diệt.”¹⁵

Tác ý là nền tảng nhận thức, theo đó, lậu hoặc sẽ sinh khởi hay sẽ bị đoạn diệt. Do không như lý tác ý, các lậu hoặc chưa sanh được sanh khởi và các lậu hoặc đã sanh được tăng trưởng. Ngược lại, do như lý tác ý, các lậu hoặc chưa sanh không sanh khởi và các lậu hoặc đã sanh được trừ diệt.

Hàng phàm phu do không thấy rõ thật tướng các pháp, chấp chặt vào thế giới ngũ tướng nên tác ý các pháp không cần tác ý, mà không tác ý các pháp cần tác ý. Do đó những lậu hoặc chưa sanh thì làm phát sanh, các lậu hoặc đã sanh thì làm tăng trưởng. Và hậu quả của quá trình nhận thức sai lầm này là khiến chúng sanh chấp thủ, sanh ra các kiến chấp sai lầm, đau khổ, mê muội. Do bị tà kiến trói buộc, phàm phu không được giải thoát khỏi sanh, già, bệnh, chết và bị trầm luân trong sanh tử luân hồi và ngược lại.

Với tuệ giác của một bậc giác ngộ, đức Phật đã thấy rõ thật tướng của vạn pháp, sự vật như thế nào thì Ngài thấy biết như thế ấy. Ngài cũng đã dùng nguyên tắc này để hướng dẫn cho đệ tử. Nhờ đó, hàng đệ tử tác ý các pháp cần tác ý và không tác ý các pháp không cần tác ý, do vậy những lậu hoặc chưa sanh thì không sanh khởi và các lậu hoặc đã sanh thì đoạn trừ, không khởi lên các tà kiến, và do như lý tác lý “đây là khổ, đây là khổ tập...”, những phiền não, kiết sử được trừ diệt. Như vậy, “đức Phật luôn nhấn mạnh vào lý trí và khuyến khích các đệ tử của Ngài quán sát mọi hiện tượng xảy ra trên đời sống và kết quả với ánh sáng trí tuệ.”¹⁶

Một thuật ngữ tương đương với ‘như lý tác ý’ là thuật ngữ ‘như thật tri kiến’ của hệ kinh điển Đại thừa, cụm từ đó có nghĩa

là thấy biết sự vật một cách như thật. Điều này tác giả Tuệ Sỹ trong tác phẩm *Tinh hoa triết học Phật giáo* đã nhận định: “Giáo lý của đức Phật dựa trên quan điểm ‘như thật tri kiến’, điều đó có nghĩa là ta phải biết những sự kiện chân thật xung quanh cuộc sống trần gian, nhìn nó mà không biện giải và hằng ngày tu chỉnh đạo đức cho cuộc sống tùy theo tri kiến ấy.”¹⁷

Một thuật ngữ khác tương đương với “như lý tác ý” nữa là “như lý thật kiến”¹⁸ trong kinh Kim Cang cũng với ý nghĩa tương tự như vậy. Như vậy, “như lý tác ý” cũng là một nguyên tắc nhận thức mọi sự vật hiện tượng đúng với bản chất của nó; điều đó giúp cho người nhận thức dẹp bỏ những vọng chấp sai lầm, đem lại an lạc ngay trong hiện tại. Vì vậy, còn dùng phân biệt trí để thấy có đối tượng, có chủ thể là rơi vào kiến chấp sai lầm và dĩ nhiên cái thấy biết đó bị giới hạn, bị lệ thuộc nên không thể liễu tri. Nhìn biết sự vật một cách như thật là duyên sanh tánh, vô ngã tánh thì thoát khỏi vòng vương mắc, dập tắt mọi khổ đau và được an vui hạnh phúc.

Như vậy, nguyên tắc này dạy chúng ta cách thức tác ý dụng tâm để mang lại giá trị hạnh phúc và an vui. Trong cuộc sống, nhận thức được xem là đầu mối của khổ đau hoặc hạnh phúc, sinh tử hoặc giải thoát. Vấn đề không nằm ở đối tượng được nhận thức, mà nằm ở thái độ, xu hướng của nhận thức. Với trí tuệ của một bậc giác ngộ, đức Phật đã khéo léo vận dụng nguyên tắc này trong việc giảng dạy, hướng dẫn hàng đệ tử cũng như tất cả mọi người đạt được lợi ích lớn trong hiện tại và tương lai.

Đức Phật giảng dạy, giáo hóa chúng sanh với những nguyên tắc ứng xử su phạm thích hợp cho mọi thời đại đem lại lợi ích lớn cho tất cả những ai được học giáo pháp từ Ngài. Với nghệ thuật giảng dạy và thái độ ứng xử đầy lòng từ bi cùng với nhân cách toàn mỹ, đức Phật

15. *Kinh Tiểu Bộ*. (2015). Tập I. Thích Minh Châu. (dịch). Kinh Phật Tự Thuyết. Hà Nội: NXB Tôn Giáo, tr. 291.

16. Thích Minh Châu. (2004). *Đức Phật nhà đại giáo dục*. Hà Nội: NXB Tôn giáo, tr.19.

17. Tuệ Sỹ. (dịch). (2008). *Tinh hoa triết học Phật giáo*. Tp.HCM: NXB Phương Đông, tr. 30.

18. Kinh Kim Cang. *Kinh Nhật Tụng*. Hà Nội: NXB Tôn Giáo, tr. 273 - 299.

đường như đã sử dụng tất cả các nguyên tắc ứng xử sự phạm của giáo dục đương thời và những nguyên tắc của riêng mình mà cho đến nay chưa có người nào được như vậy. Với những nguyên tắc sự phạm này, đức Phật đã dẫn dắt con người từ mê thành ngộ, từ xấu thành tốt, từ phạm thành Thánh, trong đó điểm mà chúng ta đang bàn, đó là giúp cho con người hoàn thiện và trở nên ‘người’ hơn.

2. PHƯƠNG PHÁP GIÁO DỤC CỦA ĐỨC PHẬT

2.1. Khái niệm chung

Muốn thực hiện một kế hoạch hay công việc nào đó, đều phải có phương thức hay cách thức thực hiện nó; có như vậy kế hoạch mới được hoàn thành tốt và công việc đạt hiệu quả cao. Cách thức thực hiện đó được gọi là phương pháp. Nếu đề ra phương pháp tốt, thích hợp thì hiệu quả thu hoạch sẽ tốt; còn phương pháp không phù hợp tất nhiên không thể đòi hỏi một hiệu quả mỹ mãn. Phương pháp là cách thức để giải quyết một vấn đề, hoặc là con đường để thực hiện một nhiệm vụ, đạt tới mục tiêu đã đề ra. Phương pháp giáo dục là “cách thức hoạt động phối hợp thống nhất của nhà giáo dục và người được giáo dục, được tiến hành dưới vai trò chủ đạo của nhà giáo dục nhằm thực hiện tốt các nhiệm vụ giáo dục, phù hợp với mục đích giáo dục”.¹⁹ Nói cách khác, phương pháp giáo dục là một nhân tố cơ bản của hoạt động giáo dục, nó phản ánh cách thức tổ chức các hoạt động của nhà giáo dục và người được giáo dục nhằm chuyển hóa những yêu cầu, chuẩn mực do xã hội quy định thành những phẩm chất, hành vi, thói quen của người được giáo dục.

Như vậy, phương pháp là con đường vạch định để đạt đến mục đích cao nhất trong khoảng thời gian ngắn nhất. Nhưng phương pháp được thực hiện ra sao còn tùy thuộc rất nhiều ở các nguyên lý, điều kiện thuận tiện, tùy chỗ, tùy thời để thích ứng vào hoàn cảnh xã hội thực tại.

Có nhiều phương pháp giáo dục và được phân chia theo nhiều cách khác nhau. Ở đây, chúng ta tạm phân chia chúng thành ba nhóm chính²⁰:

Nhóm phương pháp tác động vào ý thức cá nhân: phương pháp giảng giải, đàm thoại, kể chuyện, nêu gương.

Nhóm phương pháp giáo dục tổ chức hoạt động để hình thành hành vi và thói quen: giao việc, tập luyện thói quen, rèn luyện.

Nhóm phương pháp giáo dục kích thích hoạt động và điều chỉnh hành vi ứng xử: thi đua, khen thưởng, trách phạt.

Giáo dục không có nghĩa đơn thuần là dạy mà bao gồm cả sự học, do vậy phương pháp giáo dục chính là phương pháp dạy và học, nghĩa là bằng cách nào để truyền đạt tốt nhất có hiệu quả nhất và bằng cách nào có thể tiếp thu mau nhất, có kết quả cao nhất.

2.2. Phương pháp giáo dục của đức Phật

Có thể nói phương pháp giáo dục của đức Phật bao hàm tất cả những phương pháp giáo dục trên, mặc dù mục tiêu có những nét khác nhau. Đức Phật là một bậc Đạo sư lão luyện, bằng nhiều phương pháp và với kỹ năng giao tiếp hơn người, Ngài có thể thuyết phục đối tượng được giáo dục thay đổi cách sống, cách suy nghĩ, chấp nhận những giá trị mới và tìm kiếm những mục đích mới bằng những lời thuyết pháp hùng hồn và sinh động. Đức Phật được mệnh danh là bậc đạo sư, vậy phương pháp giáo dục của Ngài đã ứng dụng như thế nào trong suốt cuộc đời giáo hóa, độ sanh? Và đến nay phương pháp giáo dục đó còn hiệu quả không?

Ở đây, chúng ta chỉ phân tích một số những phương pháp tiêu biểu mà Ngài thường sử dụng cho việc giáo dục hàng đệ tử cũng như công tác hoằng pháp lợi sanh của Ngài.

2.2.1. Nhóm phương pháp dùng lời

Đây là nhóm những phương pháp nghiên về việc đức Phật sử dụng ngôn ngữ, lời nói để giảng dạy giáo pháp cho hàng đệ

19. Trần Thị Hương, (chủ biên) (2009). *Giáo trình Giáo dục học phổ thông*. HCM: NXB Đại học Sư phạm, tr.29.

20. Trần Thị Hương, (chủ biên) (2009). *Sđd*, tr. 30-42.

tử và thánh chúng. Nhóm phương pháp này bao gồm những phương pháp như: phương pháp nêu ví dụ cụ thể, phương pháp giảng giải, đàm thoại, kể chuyện, phương pháp học thuật, v.v... Đây là những phương pháp mà đức Phật thường dùng để thuyết pháp hằng ngày với những nghệ thuật dẫn dắt và kỹ năng giao tiếp ứng xử hoàn thiện. Trong khi đó, các vị đạo sư của các giáo phái khác đương thời thường dùng những hành vi ma thuật hoặc phép mầu để lôi kéo tín đồ về mình; riêng đức Phật, Ngài chỉ sử dụng duy nhất đó là giáo huấn.

Phương pháp giảng dạy, nêu thí dụ cụ thể được đức Thế Tôn sử dụng nhiều nhất, bởi lẽ giáo pháp của đức Phật thậm thâm vi diệu, dành cho “người thấy người biết”²¹. Vì vậy, để vấn đề được sáng tỏ và người nghe dễ dàng nhận ra, hiểu rõ vấn đề, đức Phật thường nêu lên những ví dụ cụ thể, người nghe nhận ví dụ mà nắm bắt, thâm nhập và nhận được ý chỉ của Phật. Như kinh Pháp Hoa nêu lên ví dụ: “Cha biết các con đều vẫn có lòng thích các đồ chơi trân bảo, nếu có chắc chúng ưa lắm mà bảo rằng: Đây là những món ít có, khó đáng mà các con có thể vui chơi, nếu các con không ra lấy sau chắc buồn ăn năn. Các thứ xe dê, xe hươu, xe trâu nay ở ngoài cửa có thể dùng dạo chơi, các con ở nơi nhà lửa nên mau ra đây, tùy ý các con muốn, cha đều sẽ cho các con.”²²

Qua đoạn kinh trên, chúng ta thấy rất nhiều hình ảnh lạ, khó hiểu và nếu như không giải mã chúng, không nêu ví dụ thì chúng ta không dễ dàng để hiểu được cốt lõi của nó. Đoạn kinh này nằm trong “Ví dụ nhà lửa”²³, kể về một Trưởng giả giàu có. Toà nhà của ông đang bốc cháy, các con ông vẫn không hề hay biết, mãi tung tăng vui đùa trong đó. “Ngôi nhà lửa” đang bị bốc cháy là dụ cho chúng sanh bị sanh, già, bệnh, chết, lo buồn khổ não đốt cháy; xe dê,

xe hươu, xe trâu là chỉ cho ba Thừa: Thanh văn, Duyên giác và Phật thừa; “Cha” hay “ông trưởng giả” là chỉ cho đức Phật, bậc đã giác ngộ; “các người con” là chỉ cho tất cả chúng sanh. Những người con đã vì ba thứ xe này mà ra khỏi nhà lửa là chỉ cho những bậc Thanh văn, Duyên Giác và Bồ Tát. Nhưng cuối cùng, Phật chỉ đem “cổ xe lớn”, trang nghiêm nhất để ban cho chúng sanh, đó chính là Phật thừa.

Tất cả chúng ta cũng đang chìm đắm trong ngũ dục, ấy vậy mà mấy ai tỉnh ngộ? Mấy ai xem đó là những thứ rắn độc đang ở chung với chúng ta? Đức Thế Tôn dùng 10 ví dụ để chứng minh các dục là vui ít khổ nhiều, náo nhào, sự nguy hiểm lại càng nhiều hơn. Các dục, đức Thế Tôn ví như khúc xương, như miếng thịt, như bó đuốc cỏ khô, như hố than hồng, như con mòng, như vật dụng cho mượn, như trái cây, như lò thịt, như gậy nhọn... với 10 ví dụ trên, đức Phật đã chỉ rõ cho chúng ta thấy được sự nguy hiểm của các dục.²⁴

Ngoài ra, Ngài còn dùng nhiều ví dụ để nói về ‘ái dục’ và sự nguy hại của nó:

“Người say đắm ái dục
Tự lao mình xuống dòng
Như nhện sa vào lưới.”²⁵

Sự “yêu thương” hay sự “luyến ái” đã nhấn chìm con người trong vòng sanh tử luân hồi. Đây là một vấn đề nhạy cảm và rất trừu tượng, khó nói, khó diễn đạt đã được đức Phật dùng một hình ảnh cụ thể “con nhện sa lưới” để diễn tả chúng. Một ví dụ khác:

“Người nhặt các loại hoa,
Ý đắm say tham nhiễm,
Bị thần chết mang đi,
Như lựu trôi làng ngủ.”²⁶

‘Người nhặt các hoa’ chính là kẻ say, là người vô minh; ‘các loại hoa’ là ám chỉ cho những dục lạc của con người. Một người tham mê các dục thì luôn đắm say trong đó và bị nó trôi buộc. Vì vậy, họ sẽ bị tử

21. *Kinh Trung Bộ*, (2003). Tập I. Thích Minh Châu. (dịch). Hà Nội: NXB Tôn Giáo, tr.19.

22. *Kinh Diệu Pháp Liên Hoa*, Thích Trí Tịnh (dịch). (2000). Hà Nội: NXB Tôn Giáo, tr.115-116.

23. Xem thêm *Kinh Diệu Pháp Liên Hoa*, *Sđđ*, tr.99-153.

24. *Kinh Trung Bộ*, (2003). Tập I. Thích Minh Châu. (dịch). Kinh số 22. Hà Nội: NXB Tôn Giáo, tr.295.

25. *Kinh Tiểu Bộ*. (2015). Tập I. *Sđđ*, Pháp Cú 347, tr.91.

26. *Kinh Tiểu Bộ*. (2015). Tập I. *Sđđ*, Pháp Cú 47, tr.48.

thần, tức sự vô thường, già chết vây bắt và kéo lôi. Giống như con lũ dữ/ lụt cuốn trôi hết cả làng trong giấc ngủ say mà không ai hay biết.

Đức Phật còn ẩn dụ ‘ái’ là người làm nhà, với ‘đòn tay’ là thân và ‘kèo cột’ là phiền não. Những thứ ấy đã tạo nên ‘cái nhà’. Cái nhà ấy chính là thân người đầy phiền não, khổ đau, bất tịnh.²⁷

Từ một vài trung dẫn trên, thông qua các từ ngữ ví dụ như: “đòn tay”, “kèo cột”, “cái nhà”, “dòng sông ái”, “Chướng ngại vật”, “Nhổ lên cột trụ”, “Đặt gánh nặng xuống”, v.v... cho thấy rằng, ngôn ngữ ẩn dụ (một loại hình của ví dụ) là một đặc trưng tiêu biểu và rất phổ quát trong kinh tạng Phật giáo. Và dĩ nhiên, những ví dụ trên chỉ là một trong vô số trường hợp được trình bày trong kinh, người nghe nhờ những ví dụ này dễ dàng nhận ra ý chỉ của Phật.

Với phương pháp giảng dạy - kể chuyện, đức Phật cũng thường xuyên sử dụng để dẫn dắt đệ tử mình nhận ra vấn đề một cách nhanh chóng và câu chuyện có thể là lời nhắc nhở để người nghe nhớ mãi tới bài pháp mỗi khi nhắc đến câu chuyện đó. Điển hình, đức Phật đã kể hàng nghìn câu chuyện về: chuyện tiền thân của Ngài (Jataka), chuyện Thiên cung sự, ngạ quỷ sự... cũng như các vị Phật, Bồ tát và mỗi câu chuyện chứa đựng một bài học, một bài pháp nhằm giúp chuyển hóa người nghe. Như câu chuyện số 41 nói về quả báo bị đọa địa ngục, súc sanh và làm thân người thì bị nghèo khổ, đói khát; cho đến khi làm một vị Tỳ-kheo mà vẫn bị đói là do đem đồ thức ăn của một Phật tử cúng dường cho vị A-la-hán²⁸, chuyện số 92 nói về Tôn giả Ananda²⁹, một người thông minh, tài trí đã hiến kế sách để vị vua tìm được viên ngọc bị mất cắp, v.v... Với những câu chuyện cùng với kỹ năng giao tiếp thiện xảo và nghệ thuật giảng dạy điêu luyện, đức Phật

đã khéo giảng thuyết và dẫn dắt người học, người nghe hiểu rõ vấn đề và có thể giúp họ thay đổi tư duy từ tiêu cực sang tích cực, lành mạnh.

Đặc biệt, lối truyền đạt tư tưởng rõ ràng, dễ hiểu, dễ nắm bắt, kết hợp với việc nắm bắt tâm lý đối tượng giao tiếp, đức Phật dễ dàng thuyết phục người nghe, cho dù người ấy có khó tính đến mấy cũng phải cúi đầu kính lễ thân phục Ngài.

Trong các cuộc đàm thoại cá nhân hoặc đàm thoại với những đạo sư của các giáo phái khác, đức Phật thường sử dụng một vài phương pháp học thuật làm cho cuộc đàm thoại trở nên sinh động và hấp dẫn. Thông thường, Đức Phật không tiến hành cuộc thảo luận nếu như chưa hiểu rõ quan điểm của đối phương. Ngài không bao giờ đưa ra quan điểm của mình trước mà để đối phương hay người tranh luận trình bày rõ quan điểm của họ. Sau đó, đức Phật mới bắt đầu đặt câu hỏi và những câu hỏi được sắp xếp rất cẩn thận, luôn theo một trình tự nhằm chinh phục đối phương, giúp đối phương nhận ra những lý lẽ ngụy biện của mình. Điều đáng kính nể là đức Phật không bao giờ chê bai hay bài bác ý tưởng của đối phương, mà luôn bình thản lắng nghe. Đây là điểm khác biệt giữa đức Phật và những người khác trong cuộc tranh luận. Có lẽ, đây là một nghệ thuật để dẫn dắt và thu phục lòng người trong các cuộc tranh luận của đức Phật. Chính vì vậy, các nhà nghiên cứu nhận định: “Nét độc đáo nhất của đức Phật là Ngài đã khéo sắp xếp lại tiến trình suy nghĩ của người tranh luận bằng cách đặt câu hỏi nhanh và liên tục. Phép so sánh và loại suy được sử dụng trong việc làm rõ thêm chi tiết và giải thích những câu hỏi này.”³⁰

Trường hợp của Niganthaputta Saccaka³¹ là một minh chứng. Ông là người ở tại Vesali, tánh ưa luận chiến, biện luận thiện xảo, được số đông tôn kính. Vị này thường tuyên bố cho hội chúng ở Vesali:

Ta không thấy một Sa-môn hay một

27. Kinh Tiểu Bộ. (2015). Tập I. Sđđ, Pháp Cú 153-154, tr.63.

28. Kinh Tiểu Bộ. (2015). Tập IV. Chuyện Trưởng lão Losaka. Hà Nội: NXB Tôn Giáo, tr.283-298.

29. Kinh Tiểu bộ. (2015). Tập IV. Hà Nội: NXB Tôn Giáo, tr.597-610.

30. Viện NCPHVN. (2001). Giáo dục Phật giáo trong thời hiện đại. Hà Nội: NXB Tôn Giáo, tr.466.

31. Kinh Trung Bộ. Tập I. Sđđ, tr. 285-294.

Bà-la-môn nào, là vị hội chủ, là vị giáo trưởng, vị sư trưởng Giáo hội, dầu tự cho là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, khi đối thoại với ta, không ai là không run sợ, không hoảng sợ, không khiếp sợ, không ai là không toát mồ hôi nách. Dầu ta có đối thoại với một cột trụ vô tình, cột trụ ấy khi đối thoại với ta cũng run sợ, cũng hoảng sợ, cũng khiếp sợ, huống nữa là một người thường.³²

Khi ông đến gặp đức Thế Tôn cũng với thái độ kiêu căng như vậy. Ông đã hỏi đức Phật về việc đức Phật cho vạn vật là vô thường, vô ngã... và được đức Phật xác nhận là đúng như vậy. Sau đó, với nghệ thuật dẫn dắt, biện luận, đức Phật đã đặt hàng loạt những câu hỏi và đưa đối phương vào chỗ không thể trả lời.

- Nay Aggivessana, đại chúng này có quan hệ gì với ông? Nay Aggivessana, hãy giải thích lời nói của ông.

- Tôn giả Gotama, như vậy tôi nói: “Sắc là tự ngã của ta, thọ là tự ngã của ta, tưởng là tự ngã của ta, hành là tự ngã của ta, thức là tự ngã của ta”.

- Nay Aggivessana, ông nghĩ thế nào? Như ông nói: “Sắc là tự ngã của ta”, ông có quyền hành gì đối với sắc ấy và có nói được rằng: “Sắc của tôi như thế này, sắc của tôi không phải như thế này” không?

Niganthaputta Saccaka giữ im lặng, không thể trả lời, vì nếu trả lời thì chính câu trả lời đó đã đánh bại ông vì nó đã mâu thuẫn với câu trả lời trước đó. Đức Phật nói tiếp:

- Nay Aggivessana, nay ông phải trả lời. Nay không phải lúc ông giữ im lặng nữa. Nay Aggivessana, ai được Như Lai hỏi đến lần thứ ba một câu hỏi hợp lý mà không trả lời, thời đầu của người ấy sẽ bị bể ra làm bảy mảnh tại chỗ.

Trước những câu hỏi không trả lời được và đức Thế Tôn đã hỏi liên tục, Niganthaputta đã run sợ, hoảng sợ, khiếp sợ, mồ hôi nhỏ giọt và chảy xuống, thấm qua thượng y và rơi xuống đất. Cuối cùng ông ta phải thú nhận:

- Tôn giả Gotama, chúng tôi thật là lỗ mãng, chúng tôi thật là khinh suất. Chúng tôi đã dám nghĩ dùng lời nói để luận chiến với Tôn giả Gotama! Nay Tôn giả Gotama, rất có thể còn có sự an toàn cho một người chiến đấu với con voi điên, nhưng không thể có sự an toàn cho một người chiến đấu chống Tôn giả Gotama! Nay Tôn giả Gotama, rất có thể còn có sự an toàn cho một người chiến đấu chống đám lửa hùng, nhưng không thể có sự an toàn cho một người chiến đấu chống Tôn giả Gotama! Nay Tôn giả Gotama, rất có thể còn có sự an toàn cho một người chiến đấu với con rắn độc dữ tợn, nhưng không thể có sự an toàn cho một người chiến đấu với Tôn giả Gotama! Tôn giả Gotama, chúng tôi thật là lỗ mãng, chúng tôi thật là khinh suất. Chúng tôi đã dám nghĩ, dùng lời nói để luận chiến với Tôn giả Gotama...³³.

Trường hợp khác, có những giáo phái thích đi tranh luận, họ là nhóm người chuyên ngụ biện và được kinh điển mô tả lại là những kẻ ‘biện luận như con lươn’. Họ ngụ biện làm cho mọi thứ rối tung lên, nếu như đối phương thiếu kĩ năng biện luận hoặc chưa có kinh nghiệm thì sẽ dễ dàng bị thua cuộc. Với hạng người không biết đúng sai, tranh luận càng bùng nổ thì đức Phật đã chặn đứng họ lại bằng một câu trả lời dứt khoát mà làm cho đối phương phải xấu hổ và tự động bỏ đi. Điển hình như kinh Mật Hoàn³⁴: Vị Bà-la-môn hỏi đức Phật “Sa môn Gotama có quan điểm thế nào, giảng thuyết những gì?” Câu hỏi này hàm nghĩa đợi chờ câu trả lời về triết lý nhân sinh vũ trụ, sau đó ông ta sẽ tranh luận với đức Phật về quan điểm này, vì ông đã chuẩn bị hàng loạt những câu hỏi để trắc vấn Thế Tôn với tham vọng là bẻ gãy quan điểm của Ngài. Nhưng đức Thế Tôn đã trả lời một cách rõ ràng dứt khoát “không có tranh luận với ai ở đời, các tướng sẽ không ám ảnh một vị Bà-la-môn, mà vị ấy sống không bị dục triển phục, không

32. Kinh Trung Bộ. Tập I. Sđd, tr. 285.

33. Kinh Trung Bộ. Tập I. Sđd, tr.294.

34. Kinh Trung Bộ, (2003). Tập I. Kinh số 18, tr.247.

có nghi ngờ do dự, với mọi hối quá được đoạn diệt, không có tham ái với hữu và phi hữu.” (Bà-la-môn ở đây là chỉ cho một bậc A-la-hán). Đây là câu trả lời cứng rắn, dứt khoát về quan điểm không tranh luận của Đức Phật. Điều này, đã khiến cho vị này thất vọng, lắc đầu và nhanh chóng ra đi vì đã bị đức Phật đánh trúng vào điểm yếu và ông ta cũng không nắm bắt được nghĩa lý của lời dạy mà đức Phật vừa nói.

Ngoài ra, Ngài còn sử dụng những phương pháp diễn đạt như: diễn dịch, quy nạp hay sử dụng các nghệ thuật của ngôn ngữ như so sánh, ẩn dụ kết hợp với kỹ năng phân tích, tổng hợp... điều này đã giúp cho việc truyền đạt kiến thức càng hiệu quả, người học tiếp nhận một cách nhanh chóng và đem lại lợi ích thiết thực trong hiện tại và tương lai.

2.2.2. Nhóm phương pháp tự tỉnh

Đây là một phương pháp đặc biệt trong Phật giáo giúp cho người khác tự thức tỉnh bằng những câu nói, hành động hoặc một cử chỉ nào đó. Tuy nhiên, để phương pháp này đạt kết quả tốt và giúp đối tượng giao tiếp thức tỉnh, đòi hỏi người làm giáo dục phải nắm bắt được tâm lý đối phương, biết rõ họ đang suy nghĩ điều gì? Họ cần gì?... Hơn nữa, người đó phải có nhân cách đạo đức, được mọi người tôn trọng, cung kính và khéo léo sử dụng những cách thức làm đối phương thức tỉnh. Đức Phật hội đủ tất cả các điều kiện cần thiết và Ngài sử dụng rất thành công phương pháp đánh thức này.

Trong thời đức Phật, có một người phụ nữ tên là Kisagotami³⁵, bà kém may mắn trong đời sống gia đình cho đến khi bà hạ sanh một bé trai. Từ đó, niềm hạnh phúc như mĩm cười với bà, nhưng niềm vui không bao lâu thì con bà qua đời khi đứa trẻ vừa biết chạy. Bà đau khổ vô cùng và gần như tuyệt vọng. Đau xót ôm đứa con thơ vào lòng, bà đi từ nhà này sang nhà khác để xin thuốc mong cứu sống đứa trẻ “Hãy cho con tôi thuốc”. Sau đó, bà đi đến tỉnh

xá và cũng xin đức Phật như vậy. Đức Phật bảo: “Người hãy vào làng xin một nắm hạt cải về đây ta sẽ cứu đứa trẻ sống lại.” Đức Phật còn dặn thêm: “Nhưng người nhớ xin cho được hạt cải ở gia đình nào xưa nay chưa có người chết.”

Chiều tối, bà mệt lả ôm con trở lại, đến bên cạnh đức Phật sụt sùi thưa: “Thưa ngài, con đi khắp xóm làng nhưng không có gia đình nào xưa nay chưa hề có người chết.” Phật bảo: “Cả thế gian này có cùng nỗi đau như con.” Ngay sau câu nói đó, bà đã tỉnh ngộ và suy nghĩ: “Đây có thể là bậc Đạo Sư dạy khéo cho ta”, nên bà đem con đặt ở nghĩa địa. Sau đó, Thế Tôn nói:

“Tâm còn bị đắm say,
Con cái và súc vật,
Tử thần bắt người ấy,
Như lụt trôi làng ngủ”.³⁶

Khi nghe xong lời dạy của Thế Tôn, bà chứng được Sơ quả, xin được xuất gia làm đệ tử đức Phật và không bao lâu sau chứng quả A-la-hán.

Qua câu chuyện trên, chúng ta thấy, đức Phật đã làm cho người phụ nữ đau khổ tự thức tỉnh và nhận ra được sự thật của cuộc đời, đó là “ai cũng phải chết”. Như vậy, khi một đối tượng đang gặp đau khổ và nỗi đau ấy đến tột độ, thì chúng ta không nên ngồi ở đó giải thích bất kỳ điều gì, vì dù có nói hay đến mấy đi chăng nữa, họ cũng không có tâm trạng để lắng nghe. Lúc này, điều có thể làm là chúng ta nên chỉ bảo cho họ làm một việc gì đó để có thể cứu vớt, giải quyết vấn đề họ đang đau khổ (đứa con chết làm cho Kisagotami đau khổ, vì vậy, việc tìm thuốc để cứu đứa con này là cần thiết). Hơn nữa, vấn đề thứ hai mà chúng ta cần lưu tâm là chúng ta nên chọn một ví dụ phải phù hợp với hoàn cảnh mà đối tượng đang gặp (tìm hạt cải ở nhà nào không có người chết để cứu con của bà ấy thoát khỏi cái chết). Quá trình tìm kiếm đã giúp người ấy nhận ra một chân lý của cuộc đời (tất cả con người đều phải chết).

35. *Kinh Tiểu bộ*. (2015). Tập II. Trường Lão Ni Kệ. Kisà Gotamì. Hà Nội: NXB Tôn Giáo, tr.593.

36. *Kinh Tiểu Bộ*. (2015). Tập I. Thích Minh Châu. (dịch). Hà Nội: NXB Tôn Giáo. Pháp Cú 287, tr.82.

Không chỉ có bà Kisagotami được đức Phật đánh thức giúp bà tỉnh ngộ mà còn rất nhiều người khác cũng được thức tỉnh một cách tương tự như vậy. Ví dụ như cô Ambapālī, là một cô gái làm nghề “buôn hương bán phấn” rất kiêu hãnh với vẻ đẹp của mình. Nhưng với nghệ thuật giáo hóa độ sanh và với tâm từ bi vô lượng, đức Phật khai thị, dẫn dắt, khích lệ, làm cho cô thức tỉnh, hướng về chánh đạo. Cô đã phát khởi thiện tâm cúng dường vườn xoài của mình làm trú xứ tu tập cho Tăng chúng.³⁷

Tương tự như vậy, sát nhân Angulimala³⁸ là một người mê muội, sống trong tà kiến đảo điên, tay vấy máu, sát hại, bạo tàn, giết hàng loạt người và mang một vòng hoa làm bằng những ngón tay. Hôm đó, hắn đi tìm người để giết nhưng tất cả dân làng đều trốn. Bước đường cùng, hắn định dấy lên ý định ghê tởm là sẽ giết mẹ để đủ túc số mà người thầy của hắn đã yêu cầu. Với suy nghĩ tàn ác “giết mẹ”, đức Thế Tôn vì lòng từ bi thương xót nên đã xuất hiện trước mặt hắn để hắn không còn nghĩ đến việc giết mẹ và Ngài cũng thấy nhân duyên hóa độ hắn đã đến. Thấy đức Thế Tôn, hắn đuổi theo nhưng chạy mãi cũng không kịp, quá mệt mỏi và bức tức, hắn gọi lớn:

- Hãy đứng lại, Sa-môn! Hãy đứng lại, Sa-môn!

- Ta đã đứng từ lâu, này Angulimala! Và ngươi hãy đứng lại!

Với câu nói này làm cho Angulimala bừng tỉnh, hắn dừng lại mọi vọng tưởng điên đảo và suy nghĩ: Người đi lại nói: “Ta đã đứng rồi”, còn chính hắn đang đứng thì Phật lại nói: “Sao ta không đứng”, trong đầu hắn giờ này hàng loạt những nghi vấn hiện lên. Đức Phật tiếp tục khai thị cho hắn:

“Angulimala, Ta đã đứng rồi.

Với mọi chúng sanh, Ta bỏ trượng, kiếm, Còn ngươi hữu tình, không tự kiềm chế, Do vậy, Ta đứng, còn Ngươi chưa đứng.”

Với lòng thương những chúng sanh mê muội, khổ đau và nghệ thuật dẫn dắt, giáo hóa chúng sanh, đức Phật đã làm cho những con người ngỗ nghịch, hung tợn nhất cũng có thể thức tỉnh và quay đầu hướng thiện. Angulimala được Đức Phật đánh thức, làm cho tự tỉnh ngộ, những suy nghĩ đảo điên trong đầu hắn giờ này đã “co vùi bạch tuột” và cuối cùng hắn đã xin Phật xuất gia làm Tỷ-kheo.

Sức mạnh của sự tỉnh ngộ đã làm cho một kẻ mê muội, hung tợn giết người không góm tay phải buông kiếm xuống và trở nên ngoan hiền như một người đã tu hành nhiều năm và đã được thuần thực. Điều đó đủ thấy năng lực, đức độ của đức Phật quá tuyệt vời, khó có thể hình dung và không thể dùng ngôn từ diễn tả.

Về sau, phương pháp này được áp dụng nhiều trong nhà thiền, nhất là thiền tông Trung Hoa, còn được gọi là thiền Công án. Trong các công án thiền, có những câu nói gợi ý ngắn gọn, có những câu hỏi phản vấn, có những câu sử dụng tính mâu thuẫn và cả đến sử dụng cái “vô ngôn” như một cú đánh, một tiếng hét, với gây hèn..., nhằm thức tỉnh cái khả năng tự chứng tự nội. Đây là phương pháp hỗ trợ để người học tự phát huy khả năng chứng ngộ của mình, vì khả năng vô hạn ấy có sẵn trong mỗi người. Giáo dục không phải áp đặt tri thức từ bên ngoài mà chỉ nhằm khơi dậy cái tri thức vốn có, đánh thức khả năng giác ngộ của mỗi con người. Tất cả những công án đó nhằm giúp cho con người phản tỉnh, tự nhìn lại mình và tìm ra chân lý.

2.2.3. Phương pháp giáo dục từ kinh nghiệm thực tế

Dù là thuyết giảng, nêu ví dụ hay tranh luận, đức Phật đều sử dụng một loạt các phương pháp mang tính kinh nghiệm từ chính tự thân của Ngài. Có thể nói, trong giáo dục Phật giáo, không một đối tượng nào được áp dụng một phương pháp mà chưa trải qua thể nghiệm. Đức Phật tự thân đã trải qua quá trình hỏi đạo, biện chiết với các nhà tư tưởng cũng như thực hành các phương pháp luyện tập của các nhà tu

37. *Kinh Trường Bộ*. (2012). Thích Minh Châu. (dịch). Hà Nội: NXB Tôn Giáo. Tr.295-297.

38. *Kinh Trung Bộ*. (2005). Tập II. Thích Minh Châu. (dịch). Hà Nội: NXB Tôn Giáo, tr.577-590.

khổ hạnh trước khi quyết tâm thiền định dưới cây Bồ đề cho đến khi thành chánh quả. Bài kinh Tứ Niệm xứ được đức Phật giảng dạy rất nhiều lần cho hàng đệ tử của Ngài một cách rất chi tiết. Đó chính là con đường thực nghiệm mà đức Phật đã trải qua các giai đoạn hành thiền, các trạng thái giao động của tâm, sự đau nhức của thân, Ngài đều đã kinh qua. Vì vậy, những bài pháp mà Ngài giảng dạy cho thính chúng là chính tự Ngài thân chứng, sau đó mới hướng dẫn lại cho hàng đệ tử của Ngài.

Ngay cả những ngày cuối cùng ở tuổi 80, thân đang đau bệnh, Ngài cũng không quên nhắc hàng đệ tử nỗ lực tu tập theo những gì Ngài đã dạy và đó cũng chính là quá trình Ngài tu tập tự thân chứng ngộ:

Đây là giới, đây là định, đây là tuệ. Định cùng tu với giới sẽ đưa đến quả vị lớn, lợi ích lớn. Tâm cùng tu với tuệ sẽ đưa đến giải thoát hoàn toàn các lậu hoặc... Tỷ-kheo đối với thân, quán thân, tinh tấn, tinh giác, chánh niệm nhiếp phục mọi tham ái, ưu bi ở trên đời; đối với cảm thọ, với tâm, với Pháp cũng tương tự như vậy...³⁹

Có lẽ, đây là những lời dạy cuối cùng, là cốt lõi của giáo pháp. Vì trong những kinh điển đức Phật đã giảng dạy, dù dùng nhiều ví dụ, giải thích ở nhiều khía cạnh khác nhau với những pháp môn tu tập, những phương pháp hành trì tùy theo đối tượng, lứa tuổi nhưng chung quy lại là không ngoài ba môn học Giới định tuệ này. Đây là con đường đức Phật đã tự thân đi qua và dẫn dắt chúng ta đi trên con đường ấy.

Hơn thế nữa, những gì Ngài nói ra đều mang tính thiết thực, đem lại lợi ích cho đối tượng được nghe, chứ không bao giờ Ngài nói những điều vô ích như câu chuyện sau. Một hôm, Mālunkya-putta đã hỏi đức Phật về những vấn đề siêu hình như thế giới là thường hay vô thường?... Đức Phật im lặng, không trả lời, sau đó Ngài nói cho anh ta nghe về câu chuyện của người bị mũi tên độc ghim vào mình. Vấn đề cấp thiết là nhổ

mũi tên độc ra, rồi giải độc và bắn bỏ vết thương chứ không phải đi tìm ai là người bắn mũi tên, tên tuổi người bắn là gì, hình dáng thế nào, xứ sở ở đâu và vì sao bắn rồi mới chịu để cho cứu chữa. Như vậy, người ấy sẽ chết trước khi được nghe những lời giải đáp. Đó là lý do vì sao đức Phật không nặng chú thích, giảng giải những vấn đề siêu hình.⁴⁰ Tất cả những lời dạy của Ngài đều xuất phát từ kinh nghiệm thực chứng của Ngài và thiết thực cụ thể. Điều đó sẽ giúp cho người học tiếp thu một cách hiệu quả và đem lại lợi ích ngay trong hiện tại và tương lai.

2.2.4. Phương pháp giáo dục bằng thân giáo.

Điều kiện cần của một người thầy đúng nghĩa, đó là phải có tri thức và đạo đức. Có tri thức mới có thể sẻ chia tri thức ấy cho người học, có đạo đức mới có thể làm chỗ dựa cho học trò nương tựa và y cứ. Đạo đức là nền tảng mà mọi hạt giống tri thức được gieo trên đó. Nhân cách và hình ảnh tốt đẹp của người thầy là điều không thể thiếu trong phương pháp giáo dục Phật giáo. Bởi nếu giáo dục chỉ cần ngôn từ để giảng giải thì giáo dục đó sẽ không có hiệu quả. Người xưa có nói: nếu chỉ nói thì đứa bé ba tuổi cũng nói được, nhưng làm thì chưa chắc ông lão tám mươi tuổi đã làm được. Hình ảnh người thầy trong giáo dục Phật giáo bao giờ cũng được quý trọng. Đức Phật không chỉ là người có tri thức, đạo đức mà Ngài là một bậc đại trí tuệ với lòng từ bi vô lượng. Nhân cách đạo đức của Ngài sáng ngời, không ai có thể so sánh được.

Hình ảnh đức Phật ôm bát đi vào làng khát thực cùng với Tăng đoàn là một cách để Ngài dẫn dắt hàng đệ tử xuất gia của mình. Kinh còn mô tả đời sống, sinh hoạt hằng ngày của đức Phật được chia làm sáu giai đoạn:

Buổi sáng: từ mờ sáng, Đức Phật dùng thiên nhãn để quan sát thế gian, xem ai cần tế độ, Ngài đến để dẫn dắt người ấy vào chánh đạo. Sau đó, Ngài ôm bát đi trì bình

39. *Kinh Trường Bộ*. (2012). Thích Minh Châu. (dịch). Hà Nội: NXB Tôn Giáo. tr.294.

40. *Kinh Trung Bộ*. (2005). Tập II. Tiểu Kinh Mālunkya. Hà Nội: NXB Tôn Giáo, tr.198-199.

khất thực trên các nẻo đường, có lúc đi với chúng Tăng, cũng có khi đi một mình, rồi trở về hương thất thọ trai.

Buổi trưa: Sau khi thọ trai, Ngài thuyết một bài Pháp ngắn cho chư vị Tỷ-kheo hoặc Phật tử tại gia nếu vị đó cúng dường thức ăn và có lời thỉnh cầu. Sau thời Pháp, Ngài làm lễ truyền Tam quy, Ngũ giới cho người tại gia; và nếu có vị nào đã thâm hiểu giáo lý, tâm đã thuần tịnh, Ngài dẫn dắt đi vào Thánh đạo giải thoát.

Buổi chiều: đức Phật thuyết pháp cho những Phật tử tại gia.

Buổi tối, đầu đêm (từ sáu giờ đến mười giờ): khoảng thời gian này, đức Phật dành riêng để các vị Tỷ-kheo thỉnh cầu về giáo pháp hoặc nhờ Phật soi sáng những hoài nghi, thắc mắc cũng như xin đề mục để hành thiền, tu tập.

Giữa đêm (từ mười giờ đến hai giờ khuya): đức Phật thuyết pháp cho chư Thiên và Phạm Thiên.⁴¹

Cuối đêm (từ hai giờ khuya đến sáu giờ sáng): Đức Phật đi kinh hành (một giờ đồng hồ), sau đó, Ngài nằm định thần, nhập đại bi định và rải tâm từ đến khắp nơi, làm êm dịu tâm trí cho tất cả chúng sanh.⁴²

Đó là thời khóa biểu mỗi ngày của đức Phật, và Ngài thực hiện nó một cách đều đặn cho đến khi Ngài lìa bỏ thân này ở tuổi 80. Như vậy, thời khóa sinh hoạt hàng ngày của đức Phật dường như toàn bộ khoảng thời gian là Ngài dành cho chúng sanh và thiên định, mỗi ngày chỉ nghỉ ngơi được hai giờ đồng hồ. Đây cũng chính là một phương thức để giáo dục hàng đệ tử phải tinh tấn, nỗ lực tu tập.

Một hình ảnh hết sức cảm động, đó là những ngày cuối đời của đức Phật. Mặc dù với thân đang bị bệnh, cơ thể mỗi mảy mà Ngài vẫn hướng dẫn, chỉ dạy đại chúng những cốt lõi của giáo pháp và căn dặn những gì nên làm và những gì không nên

làm sau khi Ngài diệt độ. Với tinh thần hoằng pháp lợi sanh không mệt mỏi, mặc dù chỉ còn vài canh giờ nữa là Ngài vào Niết bàn nhưng Ngài vẫn hóa độ Subhadda, một du sĩ ngoại đạo nhưng mong muốn được xuất gia tu tập trong giáo pháp của đức Phật; Ngài đã chấp thuận và giảng dạy căn kế cốt yếu của giáo pháp cho vị đệ tử xuất gia cuối cùng này. Vị ấy đã nỗ lực tu tập và chứng được Thánh quả ngay trong đêm đức Phật nhập Niết bàn.⁴³ Quả thật, một nhân cách cao thượng, suốt một đời vì tất cả chúng sanh, thân giáo của Ngài là những bài học sống động cho hàng đệ tử noi theo và thân giáo ấy sáng ngời, tuyệt đẹp, không thể dùng ngôn từ để diễn đạt hết được.

Nhân cách đó đã làm cho những ai gặp Ngài đều phải tôn kính. Có biết bao người thuộc mọi tầng lớp, giai cấp đã đi theo Ngài tu tập và chứng quả vị bởi nhân cách đạo đức và tấm lòng từ bi của Ngài. Có thể nói, chính Ngài đã là ngọn đuốc, là tấm gương sáng soi rọi cho hàng đệ tử từ thời của Ngài cho đến hôm nay và mãi mãi về sau.

Ngày nay, vai trò thân giáo của người Thầy trong Phật giáo là rất cần thiết. Chính vì thế vai trò của chư tăng được xếp vào hàng Tam bảo. Không những tự thân người thầy là sự thể hiện đầy đủ ý nghĩa, lý tưởng và mục đích của giáo dục mà trong vô hình còn thêm một hiệu quả về mặt giáo dục tình cảm và đạo đức. Nhưng thực tế cho thấy vai trò thân giáo ngày càng trở nên kém hiệu quả. Đây là một điều rất tế nhị và ai cũng biết nên không cần nói nhiều. Cái khó là chúng ta không làm, không muốn làm hay không làm được. Vì vậy điều quan trọng và cấp thiết hơn bao giờ hết là có những giải pháp để khắc phục tình trạng trên, có như vậy mới mong phần nào đem lại sắc thái mới cho giáo dục và tạo dựng lại hình ảnh người thầy là “kỹ sư tâm hồn” cho thế hệ trẻ như một thời đã tồn vinh.

Như vậy, bên cạnh những phương pháp đang được sử dụng trong môi trường

41. Là những chúng sanh mà mắt người không thể trông thấy, từ các cảnh Trời.

42. Narada. (1980). *The Buddha and His Teachings* (Đức Phật và Phật Pháp). Phạm Kim Khánh (dịch). (2008). Hà Nội: NXB Tôn Giáo. tr.122-125.

43. Kinh Trường Bộ. (1012). tr.335-337.

học đường, đức Phật đặc biệt còn sử dụng những phương pháp mang tính đánh thức, khơi gợi với thân giáo, khẩu giáo và ý giáo một cách linh động, phù hợp với từng đối tượng được giáo dục đem lại hiệu quả cao. Quả thật, đức Phật là bậc Thầy mô phạm; con đường giáo dục của Ngài có giá trị vượt thoát không gian và thời gian. Với những gì mà giáo dục Phật giáo đã làm và đang làm cho giáo dục, cho xã hội, các nhà giáo dục cần quan tâm

nhiều hơn về hệ thống giáo dục Phật giáo và đánh giá một cách chính xác về giá trị mà nền giáo dục này đã mang lại. Đồng thời, cần có thái độ nghiêm túc đánh giá phương pháp giáo dục Phật giáo vì đây là hệ thống các phương pháp không chỉ truyền đạt kiến thức, kinh nghiệm mà còn điều chỉnh hành vi đạo đức, giúp con người thức tỉnh, tự ngộ và tự hoàn thiện mình mà không bị lệ thuộc bởi bất kỳ một điều kiện hay thế lực nào.



PHƯƠNG PHÁP LUẬN TRONG TƯ TƯỞNG PHẬT GIÁO

Thích Huệ Pháp dịch

Nhờ nghiên cứu về tư tưởng Phật giáo, chúng ta có thể tìm thấy nhiều kiến thức hữu ích giúp mở rộng phạm vi nghiên cứu phương pháp luận theo yêu cầu của xã hội học. Trước hết, chúng ta xem xét quan điểm của Phật giáo khi tiếp cận các tài liệu. Sau đây là lời giáo huấn nổi tiếng của đức Phật cho những người thuộc dòng họ Kālāmas được trích trong kinh Tăng Chi Bộ để nói lên quan điểm này:

“Này, hãy nghe đây các vị Kālāmas, đừng vội tin vào truyền thuyết (các bản báo cáo ghi sự kiện), truyền thống (các tín ngưỡng, phong tục lâu đời), lời đồn (nghe nói). Đừng tin vào lý luận hay suy đoán suông không có căn cứ; cũng đừng vội chấp nhận điều gì sau khi chỉ xem xét một vài nguyên nhân hay ngẫm nghĩ qua loa; cũng đừng tin khi thấy điều đó có vẻ hợp lý hay chính bậc thầy đáng kính của mình dạy bảo. Nhưng khi tự mình biết rõ: Những pháp này đáng chê trách, bất thiện; các pháp này bị người hiền trí chỉ trích; nếu được thực hành và chấp nhận, chúng sẽ đưa đến bất hạnh, khổ đau thì các vị phải bác bỏ chúng”¹.

Mục đích của lời giáo huấn trên của đức Phật đối với người Kālāmas là không nên chấp nhận hay tin vào bất kỳ lời phát

biểu của ai mà chưa qua kiểm chứng. Chúng ta nên kiểm chứng kết quả của những lời tuyên bố nào đó dưới ánh sáng tri thức và kinh nghiệm tự thân để thẩm tra xem có đúng với chân lý để rồi tiến tới việc chấp nhận hay bác bỏ. Lời giáo huấn này đối với những người thuộc dòng họ Kālāmas không phải bảo họ loại bỏ hoàn toàn những lời tuyên bố đáng tin cậy mà nhất định phải tự thân chứng nghiệm².

Đức Phật từng dạy rằng nên xem giáo pháp và giới luật của Ngài như là một thước đo để thẩm định trong từng trường hợp có thích hợp với chính mình hay không. Vì thế, ngay đến những kinh điển được cho rằng từ kim khẩu đức Phật cũng cần phải so sánh và tìm ra sự tương thích với chính bản thân bài kinh hay quyển luật này. Ở đây, chúng ta đề cập đến những trường hợp tuyên bố cho rằng đây mới chính là lời dạy đích thực của đức Phật. Thậm chí, sau khi so sánh rồi và đã xác chứng được rồi, chúng ta cần phải hành trì, tự thân chứng nghiệm ngay trên bài kinh hay các điều giới luật này.

Có bốn nguồn tham khảo chính thức được đề cập trong giáo lý Phật giáo, đó là:

1. Từ chính kim khẩu đức Phật thuyết pháp.
2. Do một nhóm tỷ kheo trong một tu viện phổ biến.

1. A I, 189; II 191.

2. Jayatilleke K.N., Early Buddhist Theory of Knowledge, London, 1963, 391.

3. Do một hội chúng tỷ kheo bao gồm nhiều vị trưởng lão và các vị tỷ kheo lãnh đạo thông hiểu Pháp và Luật phổ biến.

4. Do một vị tỷ kheo thông hiểu Pháp và Luật phổ biến³.

Ở đây, thậm chí một Pháp nào xuất phát từ một trong bốn nguồn tham khảo như trên thì cũng phải so sánh với toàn bộ giáo lý của Phật giáo: “Nếu Pháp đó không phù hợp với Kinh, trái với Luật thì phải kết luận rằng chắc chắn đây không phải là lời dạy của đấng Thế Tôn... và tỷ kheo đã thọ trì sai lạc. Vì thế, hãy bỏ nó đi... Còn nếu Pháp đó một khi được thực hành, không dẫn tới bất hạnh và khổ đau thì chắc chắn đó là lời đức Phật dạy”⁴.

Trong Kinh Trung Bộ⁵ có nói rằng, ngay cả một đức tin định kiến (từ này mang ý nghĩa tiêu cực cố chấp) có trong một lời tuyên bố hay tài liệu nào đó, thì việc thẩm định thông qua kinh nghiệm bản thân vẫn là điều cần thiết. Ngay cả khi đưa vào một niềm tin cố hữu nào đó trong giáo pháp thì việc tự chứng tri giáo pháp đó là cần thiết. Do quan sát hành động và lời nói mà chúng ta có thể biết được phẩm chất của người đó. Thông tin và nguồn tin (do một người nào cung cấp) phải được kiểm tra một cách kỹ càng. Đức Phật dạy như sau: Nếu một vị tỷ kheo thắc mắc tự hỏi rằng liệu đức Thế Tôn có giác ngộ viên mãn hay không, thì vị tỷ kheo đó nên kiểm chứng hai điều sau: Điều gì vị ấy biết do tự mình kiểm chứng, và điều gì vị ấy biết chỉ vì nghe người khác nói về Ngài. Vị tỷ kheo ấy nên kiểm chứng một cách kỹ càng liệu rằng đức Thế Tôn có đạo hạnh thuần khiết hay bị tai tiếng về đạo đức như lời đồn đại. Việc kiểm chứng đó không chỉ được thực hiện nhiều lần, trong một thời gian dài đáng kể mà còn phải được kiểm tra, tái kiểm tra và thẩm định đối với đối tượng được quan sát. Đây là đặc điểm quan trọng trong phương pháp ‘quan sát khoa học’ của Phật giáo.

Quan niệm của chúng ta nhìn về Đức Phật, tiêu chí đầu tiên có thẩm quyền

trong bốn nguồn tham khảo như đã đề cập ở trên, là một “niềm tin có lý trí” được phát triển trong sự quan sát cách hành xử của Ngài, lắng nghe những người khác nói về Ngài trong khoảng thời gian lâu dài. Vì vậy, niềm tin này trái ngược với niềm tin phi lý hay niềm tin được mặc khải. Ngược lại, những niềm tin đó; một niềm tin từ kết quả liễu tri, những lời Phật dạy được áp dụng và thực tập trong đời sống chắc chắn sẽ đem lại những kết quả thiết thực, và được người trí tự thân chứng nghiệm.

Vì thế, niềm tin lý trí là khởi điểm nhận thức chân lý. “Có hai nguồn phát sinh chánh kiến là: Truyền đạt và phản biện”⁶. Khi sự thật của một nguồn tin được xác lập thì nguồn tin đó được chấp nhận bởi niềm tin lý trí. Nhưng chính sự phản biện, một lần nữa sẽ chứng minh chân lý, phá tan mọi nghi ngờ.

Ta nên loại bỏ hay phủ nhận các tài liệu mang tính truyền thuyết, truyền thống và lời đồn - được xem là những nguồn không đáng tin cậy - một khi chúng chưa được kiểm chứng bởi phương pháp phản biện và kinh nghiệm bản thân. Có người chỉ tin vào tài liệu được ghi trong kinh điển. Có lẽ theo một nguyên tắc, bất cứ tuyên ngôn nào hợp với các văn bản lưu trong kinh điển thì được cho là thật, còn ngược lại là giả⁷. Thậm chí, cũng không vội tin những gì do một người nói ra chỉ vì kính trọng họ.

Danh xưng Thuợng đế hay đấng Toàn Tri được một số người chấp nhận và được xem như là một uy quyền. Đức Phật đã định nghĩa danh xưng này như sau: “Tuyên bố rằng một kiến thức vô hạn và sự thẩm thấu vạn vật luôn hiện hữu trong tâm trí họ một cách liên tục. Ở đây, một số bậc thầy tự tuyên bố mình có kiến thức và nhãn quan vô hạn, bền bỉ và liên tục”⁸. Theo đức Phật, không ai là toàn tri trong ý nghĩa này. Một người đi vào trong một ngôi nhà trống và không khát thực được gì cả hay một tai nạn

3. D II, 123; cf. SBB III, 135.

4. GS II, 175.

5. M I, 317.

6. M I, 294.

7. Jayatilleke K.N., Early Buddhist Theory of Knowledge, London, 1963, 199.

8. M I, 519.

xảy ra. Điều này cho thấy sự vắng mặt của một đấng Toàn Tri như thế. Làm thế nào chúng ta có thể trả lời về một thẩm quyền tuyệt đối dựa trên một nguồn gốc được chấp nhận như là đấng Toàn Tri trong ý nghĩa này.

Loại bỏ tư tưởng thành kiến và nhận thức cảm tính cũng là một điểm quan trọng của tư tưởng Phật giáo. Thành kiến và nhận thức cảm tính đôi lúc dẫn dắt người ta đi đến những quyết định sai lầm hay khiến họ sử dụng sai phương pháp quan sát. Phật giáo nói rằng một người rơi vào sai lầm như thế vì những lý do sau: (1) Tham dục; (2) sân hận; (3) sợ hãi; (4) si mê. Bốn pháp bất thiện đó là nguyên nhân khiến chúng ta sa vào tội lỗi⁹.

Mỗi cá nhân nên tự mình quan sát kỹ càng nội tâm cũng như phân tích cảm thọ của mình để xem liệu mình có vướng mắc vào một trong bốn pháp bất thiện đó hay không.

Mức độ mà đức Phật phê phán tư tưởng thành kiến được thể hiện qua lời dạy của Ngài đối với hàng đệ tử (tỷ kheo lẫn cư sĩ) là không nên căm phẫn, tức tối, sanh lòng phiền muộn khi người nào đó hủy báng đức Phật, hủy báng Pháp. Nếu các đệ tử nghe lời chê bai như thế, khởi tâm oán hận hay thù ghét, thì tâm mình sẽ bị tổn thương. Vì điều đó nên không thể suy xét liệu rằng lời chê bai ấy đúng hay là sai. Đồng thời, cũng không nên hoan hỷ, vui mừng, thích thú khi nghe người khác ca tụng hay tán dương đức Phật, tán thán Pháp. Loại cảm thọ hỷ lạc này cũng khiến cho tâm mình bị tổn thương, che lấp nhãn quan và làm hạn hẹp khả năng nhận biết đâu là sự thật, đâu là giả dối¹⁰.

Đây là thái độ khách quan rất đáng học hỏi, là yếu tố cần thiết cho người đi tìm sự thật hay chân lý. Để chứng minh cho tính khách quan này của đức Phật, giáo sư Jayatilke¹¹ đã minh họa trường hợp

của Tôn giả Sāriputta. Một dịp nọ, Tôn giả Sāriputta, vị đệ tử thượng thủ của đức Phật, phát biểu rằng chưa từng có và sẽ không bao giờ có một nhân vật trí tuệ và kiến thức hơn đức Thế Tôn. Lời phát ngôn đó đến tai đức Phật và Ngài vặn hỏi Tôn giả Sāriputta: “Này Sāriputta, phải chăng ông đã xét rõ tâm chư vị Chánh Đẳng Giác ở thời quá khứ, chư vị Chánh Đẳng Giác ở thời vị lai, hay tâm của Ta hiện tại?” Và khi nhận được câu trả lời phủ định thì đức Phật chỉ cho Tôn giả thấy được nhược điểm của phát ngôn thiếu tính thuyết phục đó. Giáo sư Jayatilke¹² bình luận thêm rằng: “Tính tiết này thể hiện tính khách quan của đức Phật, Ngài đòi hỏi rằng đối với những phát ngôn quan trọng và nghiêm túc, đòi hỏi phải có chứng cứ để xác minh điều đã khẳng định chứ không nên vì thành kiến chủ quan”.

Tính khách quan, không những được xem là chân lý trong việc nghiên cứu dữ liệu mà còn là thái độ của người nghiên cứu dữ liệu, rất được coi trọng trong tư tưởng Phật giáo: “Sự tuệ tri như thật các pháp là sự tuệ tri tột cùng”¹³. Chân lý luôn mang tính khách quan vì “Dù cho đức Thế Tôn có nói Pháp hay không, thì Pháp (tức là những điều mà đức Thế Tôn chứng đắc) vẫn là chính nó”¹⁴. Sự thật vốn dĩ khách quan và ta không thể tiếp cận nó với tâm chủ quan.

Trong nghiên cứu dữ liệu, mối liên hệ nhân quả được hết sức chú trọng trong tư tưởng Phật giáo. Điều này được minh họa qua bài kệ sau:

“Do cái này sanh nên cái kia sanh; do cái này diệt nên cái kia diệt”.

Luật nhân-quả cũng như sự tương quan hiện tượng nằm trong thuyết Tứ-diệu-đế và Lý-duyên-khởi. Tứ-diệu-đế cung cấp cho ta một cấu trúc phân tích: Trước hết, ta định nghĩa một vấn đề (nghĩa là định

9. A II, 18.

10. D I, 3.

11. Jayatilke K.N., *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, 1963, 429.

12. Giáo sư Kulatissa Nanda Jayatilke (1920-1970) là một nhà nghiên cứu Phật học nổi tiếng người Sri-Lanka với tác phẩm “*Early Buddhist Theory of Knowledge*” được giới nghiên cứu Phật học đánh giá rất cao. Ngoài ra, ông có rất nhiều tác phẩm nghiên cứu về Phật giáo khác - người dịch giải thích thêm.

13. A V, 37.

14. A I, 331.

nghĩa khổ là gì). Sau đó tìm nguyên nhân của vấn đề đó (vì sao khổ). Kế tiếp là cố gắng xem xét liệu rằng có con đường thoát khỏi khổ đau nào không. Và cuối cùng con đường thoát khổ ấy là gì? (Bát-chánh-đạo).

Phật giáo khuyến khích chúng ta thực tập pháp Tứ-vô-lượng-tâm. Đó là: Từ, Bi, Hỷ, Xả vì có sự liên quan của Pháp này đối với lãnh vực nghiên cứu, đặc biệt là củng cố tính khách quan và xa lìa thái độ thành kiến. Lòng từ nên bắt đầu với chính bản thân mình, từ hòa với bản thân mình sau đó mở lòng từ ái đối với tất cả loài hữu tình trên thế giới này:

“Nguyện cầu chúng sanh hạnh phúc và an lành, tâm luôn thánh thiện, các loài hữu tình dầu yếu đuối hay mạnh mẽ, cao lớn, tầm vóc trung bình mập mạnh, thấp, hay mỏng manh, không ngoại lệ, thấy hay không thấy, cận cư hay viễn cư, kẻ sanh vì hạnh nguyện, người sanh vì nghiệp, tất cả đều hạnh phúc”¹⁵.

Trước tiên, chúng ta nên thực tập lòng từ như thế để tạo mối quan hệ thích hợp đối với các đối tượng có liên quan. Nếu khởi lòng oán hận thì thực hành các phương pháp thiền định đã học để loại trừ tâm bất thiện này. Nói chung, trong Phật giáo có nhiều phương pháp để chế ngự tâm một khi bị kích động hay lệch lạc.

Bi là tâm kế tiếp trong pháp Tứ-vô-lượng-tâm, giúp mở rộng mối quan hệ đã thiết lập. Hành giả hướng tâm Bi của mình đến đối tượng và thể hiện lòng bi mẫn của mình qua thân hành, khẩu hành và ý hành.

Mối quan hệ có thể phát triển xa hơn bằng cách tu dưỡng đức hoan hỷ đối với lợi lạc của người, vui vì người khác thành công cũng như chia sẻ nỗi buồn khi họ gặp chuyện chẳng lành. Đức tính Hỷ này khiến ta dễ sinh lòng tương cảm với người. Hành giả khi thực tập hạnh Hỷ nên nhìn mọi vấn đề từ quan điểm của chính đối tượng. Sự cảm thông không chỉ khiến hành giả phát triển xa hơn mối quan hệ với đối tượng mà còn giúp hành

giả xem xét sự việc, giải thích chúng từ quan điểm chủ quan của đối tượng.

Cuối cùng là hạnh Xả, giúp thiết lập tính khách quan trong việc thu thập thông tin. Tâm từ, tâm bi, tâm hỷ được điều khiển bởi tâm bình đẳng như trong câu pháp cú sau:

“Như đá tảng kiên cố,
Không gió nào lay động,
Cũng vậy giữa khen chê,
Người trí không lay động”¹⁶.

Dù tính cách của đối tượng có ra sao, dù thông tin mà đối tượng đó cung cấp có làm khó chịu hay không, một khi tâm Xả được tu tập, cho phép hành giả đạt đến tâm khách quan rất thuận lợi cho công việc nghiên cứu của mình.

Bốn đức tính đó điều có giá trị ngang nhau trong việc phân tích dữ liệu. Ba đức tính đầu cho phép người nghiên cứu đặt mình vào hoàn cảnh của đối tượng để tìm hiểu vấn đề. Chính nhờ tu dưỡng tâm Từ và tâm Bi mà chúng ta có thể tìm hiểu một cách cận kề những khúc mắc đan xen trong chính thông tin được cung cấp.

Những phương pháp thiền định như Vipassanā hay thiền định phân tích, một loại thiền về tánh không của Phật giáo Đại thừa - người dịch chú thích - giúp cho kiến thức của người nghiên cứu và phân tích dữ liệu ngày một phát triển. Thiền quán được xem như là một quá trình trực giác rất hữu ích cho việc phân tích dữ liệu, vì khi thực hành các phương pháp thiền quán này, ta sẽ hạn chế được những khuynh hướng dẫn tới kết luận sai lầm.

Phương pháp luận của đức Phật là phương pháp thực nghiệm. Ban đầu, với sự quan sát tinh tường của mình, Ngài đã nhận ra sự nhiễm ô của cuộc sống thế tục, không đem lại giải thoát khổ đau. Sau đó, Ngài đi tìm chân lý bằng cách hành trì khổ hạnh. Ngài thực hiện con đường thực nghiệm. Và kinh nghiệm đã thuyết phục Ngài rằng, lối tu hành ép xác cũng không làm cho chân lý

15. Sn, verses 143 - 152.

16. DhP. 81, bản dịch của Hòa thượng Thích Minh Châu.

hiển lộ. Cuối cùng, cũng với phương pháp thực nghiệm, Ngài đã đạt được chân lý bằng cách thực hành con đường Trung đạo.

Vì thế, cách tiếp cận vấn đề của Phật giáo được dựa trên kinh nghiệm và thực nghiệm. Mọi quan hệ tương quan của các pháp phải được lưu ý khi khảo sát một vấn đề hay sự việc. Lý-duyên-khởi là một ví dụ điển hình cho việc không có pháp nào tự sanh hay tự diệt, không có pháp nào đứng độc lập mà tồn tại, luôn có mối liên hệ lẫn nhau.

Khi xem xét sự việc, chúng ta nên vạch rõ mục đích của việc làm đó. Một lần nọ, đức Phật so sánh nắm lá cây trong tay Ngài với số lá cây trong rừng. Ngài nói kiến thức của Ngài như lá cây trong rừng, còn những gì Ngài truyền dạy chỉ như nắm lá trong tay. Kiến thức thì rộng lớn, nhưng chúng ta phải xác định điều gì hữu ích và cần thiết để rồi chú tâm thu nhặt kiến thức đó. Đây được xem là tiêu chí chuẩn mực của Phật giáo. Phí thời gian và công sức để theo đuổi những kiến thức vô bổ là việc làm vô ích. Vì thế, một nhà xã hội học hay một nhà nhân chủng học nên lựa chọn kỹ lưỡng một lãnh vực nghiên cứu, tận lực toàn tâm với các mục đích mình đeo đuổi. Kiến thức mà người đó tích lũy được sẽ giúp ích cho cuộc sống ngày một tốt đẹp hơn.

Đức Phật dẫn chứng trường hợp một người bị trúng mũi tên độc. Điều cần thiết nhất lúc này là rút mũi tên ra, cấp cứu, thuốc thang để cứu sống nạn nhân. Nếu không làm như thế, mà chỉ lo tìm hiểu xem mũi tên từ đâu bay tới, ai là thủ phạm, mũi tên tẩm thuốc độc gì v.v... thời gian cứu sống nạn nhân trôi qua, anh ta sẽ lâm vào nguy kịch. Cuộc sống loài người ngắn ngủi, mỗi cá nhân chỉ có thể thành tựu một kiến thức nào đó rất ít ỏi. Vì thế, chúng ta chỉ nên tập trung vào một công việc đem lại lợi ích cho mình và cho người, đừng lãng phí thời gian với công việc không có ý nghĩa.

Đức Phật thường được mô tả như là một bậc đạo sư thuyết giảng những gì mà ngài đã thực hành. Kiến thức không thể thực hành được thì vô dụng. Trí tuệ

chỉ phát triển một khi kiến thức được vận dụng. Tìm tòi kiến thức sẽ là vô giá trị nếu không trực tiếp hay gián tiếp áp dụng nó trong cuộc sống.

Vì thế, cách tiếp cận của Phật giáo có tính chất chính thể luận. Một sự việc nào cũng phải được quan sát dưới nhiều quan điểm khác nhau, và toàn diện mọi khía cạnh. Chuyện ngụ ngôn nổi tiếng lão mù sờ voi minh họa cho quan điểm này. Mỗi lão mù sờ một bộ phận của con voi và mừng tượng hình dáng con voi y như thế. Người sáng mắt thì nhìn được toàn bộ hình dáng con voi. Vì thế, cái nhìn tổng thể rất quan trọng.

Phật giáo cho rằng, trong khi nhìn cái tổng thể, đôi lúc cũng phải quan tâm đến hoàn cảnh xã hội của đối tượng quan sát. Có một ví dụ về vấn đề này như sau: Lần nọ, một nữ thí chủ đến nghe pháp, đức Phật hỏi nàng rằng: “Con từ đâu tới”, “Thưa Ngài, con không biết” nữ thí chủ trả lời. “Con sẽ đi về đâu” đức Phật hỏi, “Thưa Ngài, con cũng không biết”. Thính chúng đang có mặt nghe lời đàm thoại này liền nghĩ rằng cô gái này có lẽ tâm thần không được bình thường. Sau đó, đức Thế Tôn đã giải thích cuộc đối thoại này cho thính chúng hiểu. Khi Ngài hỏi: “Con từ đâu tới” thì cô gái nghĩ câu hỏi là: “Kiếp trước con ở đâu, làm gì”, và đối với câu hỏi: “Con sẽ đi về đâu” thành “Con sẽ tái sanh ở cõi nào”. Để hiểu câu trả lời đó thì phải tìm hiểu đời sống của cô. Cô gái trẻ thường xuyên lên chùa thực tập thiền định, nghe pháp, không màng cuộc sống thế tục phù du.

Phạm vi quan sát có thể đào sâu và mở rộng bằng nhiều phương thức khác nhau; ta có thể phát triển phương pháp quan sát này bằng phương tiện văn hóa tư tưởng (mind-culture)¹⁷ thông qua con đường thiền định. Thiền định rèn luyện tâm, hàng phục tâm, có khả năng đạt được sáu

17. Mind-culture là cụm từ chỉ sự tiến triển của văn hóa tinh thần do sự phát triển của nhân loại do David Hays và William L. Benzion chủ xướng trong khái niệm coevolution - đồng phát triển - người dịch chú thích.

kỹ năng siêu phàm (lục thông). Lục thông được hiểu là:

1. Thần túc thông
2. Thiên nhĩ thông
3. Tha tâm thông
3. Túc mạng thông
4. Thiên nhãn thông
5. Lậu tận thông

Giáo sư Jayatilleke nói rằng, Thần túc thông không chỉ là khả năng biến hiện hay khả năng có thể làm mọi thứ mà còn thể hiện ‘sức mạnh của ý chí’ của người sở hữu nó. Thiên nhĩ thông là khả năng có thể nghe mọi âm thanh từ loài người, loài trời cho đến loài phi nhân v.v... ở những khoảng cách xa, gần không giới hạn mà không cần sự trợ giúp của thiết bị hỗ trợ nào. Tha tâm thông là khả năng biết được tâm ý của người khác...

Trong kinh điển có mô tả hai phương pháp hiểu biết tâm của người khác là: (1) Lắng nghe rung động từ tâm người khác và (2) Hiểu tâm kẻ khác bằng chính tâm của mình. Trong khi đó, các nhà xã hội học quan sát hành vi bên ngoài để suy đoán tâm trạng: (1) Quán sát dấu hiệu bề ngoài và (2) Thu nhập thông tin qua phỏng vấn v.v... Hai phương pháp đầu tiên đề cập tới năng lực ngoại cảm trực tiếp hay gián tiếp.

Phát triển tâm bằng phương pháp thiền định có thể giúp ta đạt được trạng thái tâm thức cao hơn và khiến ta có thể nhớ lại các kiếp sống quá khứ của mình và của người khác. Đó là Túc mạng thông. Thiên nhãn thông là khả năng biết được sinh tử của hữu tình. Người có Thiên nhãn thông có thể ‘thấy’ những gì đang diễn ra khắp mười phương thế giới, không có giới hạn. Và cuối cùng là Lậu tận thông - liễu tri bốn chân lý tối thượng (Tứ-diệu-đề).

Chắc chắn rằng, rất khó để đạt được sự hoàn hảo tất cả các kỹ năng siêu phàm trên và ứng dụng nó vào việc nghiên cứu

xã hội. Nhưng không nghi ngờ rằng, bằng việc rèn luyện tâm, năng lực quan sát có thể tăng trưởng. Ta có thể nâng cao năng lực quan sát của mình bằng việc áp dụng những phương pháp trên và dĩ nhiên cũng có thể áp dụng những thiết bị hỗ trợ để tăng thêm năng lực quan sát.

Bất cứ tài liệu nào được khám phá bằng phương pháp ngoại cảm cũng có thể được kiểm chứng bằng các phương pháp thông thường và điều này dễ được mọi người chấp nhận vì có tính khoa học. Kinh sách Phật giáo có ghi lại trường hợp này như sau: Một kẻ giàu có bủn xỉn sau khi chết sinh vào gia đình kẻ ăn mày. Một hôm, cậu bé tái sinh mặt mày dị dạng này đi xin ăn ngay tại gia đình đứa con trai tiền kiếp của mình. Bọn trẻ ở nhà đó (vốn là cháu của y) trông thấy bộ dạng gớm ghiếc như thế hoảng sợ la lên. Gia nhân chạy đến đánh đập xua đuổi kẻ ăn mày dị dạng. Ngay lúc ấy, đức Phật đi ngang qua và biết rằng cậu bé ăn xin chính là cha của người chủ ngôi nhà này. Gia chủ không chấp nhận lời đức Phật thổ lộ nên Ngài khiến cho cậu bé ăn mày nhớ lại nơi cất giữ vàng bạc trong đời sống trước. Và cuối cùng gia chủ mới biết rằng, cậu bé ăn mày dị dạng không ai khác hơn chính là người cha keo kiệt của mình.

Ngoài Lậu tận thông, năm thần thông còn lại có thể được các vị tu sĩ thuộc các giáo phái khác nỗ lực thành tựu. Do đó, những thần thông này (trừ cái thứ sáu) không phải chỉ có trong tư tưởng Phật giáo. Thiền định là chìa khóa để thành tựu năm loại thần thông này. Các ngành khoa học xã hội, đặc biệt là xã hội học, nhân loại học và dĩ nhiên không thể thiếu tâm lý học có thể có được sự hiểu biết sâu sắc và hữu ích qua việc thực nghiệm những phương pháp này và cố gắng sử dụng chúng trong việc sưu tầm dữ liệu cũng như phân tích dữ liệu.

TỨ DIỆU ĐẾ VỚI VẤN ĐỀ GIÁO DỤC ĐẠO ĐỨC CON NGƯỜI QUA KINH TRUNG BỘ

Trần Hồng Lưu*

Tứ diệu đế hay là bốn chân lý vĩ đại của Phật giáo chính là cốt tủy cơ bản để hợp thành học thuyết nhân sinh cứu đời. Đó là kết quả suy ngẫm và trải nghiệm thông qua thực tiễn cuộc sống của chính Phật tổ và sự tổng kết những suy tư về cuộc sống chúng sinh được đúc kết lại. Có thể coi mỗi một chân lý (Đế) của Phật giáo là một chủ đề lớn để nhân loại suy nghĩ, trải nghiệm để đúc rút cho thực tiễn sôi động không chỉ hôm qua, ngày nay và cả mai sau. Phạm vi bài viết này chỉ bàn vấn đề về giá trị của Tứ diệu đế với vấn đề giáo dục đạo đức cho nhân loại. Bài viết không đi sâu vào giáo lý uyên nguyên của Phật giáo mà chỉ dừng lại ở những nét cơ bản nhằm làm nổi bật giá trị nhân bản của Phật giáo với việc giáo dục đạo đức cho con người. Trước những biến động khôn lường của thế giới hiện nay, bạo động, chiến tranh, chết chóc, môi trường con người bị đe dọa, thiết tưởng việc nghiên cứu vấn đề này không những chỉ có ý nghĩa học thuật mà còn có giá trị thực tiễn sâu sắc, với mục đích giáo dục đạo đức hướng tới kêu gọi sự thức tỉnh trong mỗi con người trên thế giới nhằm

hướng tới một xã hội yên bình, sống hòa bình, ấm no, hạnh phúc, ai cũng được học hành, đảm bảo tốt an sinh xã hội. *Đặc biệt những phương thức quan sát và tìm hiểu thế giới đúng như nó có là nội dung chủ yếu của trường phái truyền thông hiện đại - truyền thông tỉnh thức, hầu như đã được Phật tổ thực thi từ rất lâu thời trước công nguyên.*

1.MỞ ĐẦU:

Tứ diệu đế hay là bốn chân lý vĩ đại của nhà Phật nhằm tìm ra con đường nhân sinh diệt khổ cho con người. Dĩ nhiên, thành tựu mà Phật giáo đã và đang để lại cho nhân loại không chỉ là Tứ diệu đế mà cả ở nhiều lĩnh vực khác nữa liên quan đến nhiều lĩnh vực mà nhân loại đang hướng tới như vấn đề chiến tranh - hòa bình; môi sinh môi trường... và cả những vấn đề to lớn hơn như bản thể luận triết học về nguồn gốc thế giới và các loài, vấn đề nhận thức luận và cả vấn đề tư tưởng biện chứng về thế giới mà ngày nay soi chiếu vào nghiên cứu nguồn gốc thế giới, các nhà khoa học đã nhận thấy Phật giáo có nhiều tư tưởng rất gần với khoa học hiện đại, nhất là Vật lý học. Điều này đã được nhiều học giả nổi tiếng bàn luận đến. Những chân lý đó và giá trị của nó đối với việc giáo dục đạo đức con người sẽ được diễn giải cụ thể, ngắn gọn dưới đây.

*. Tiến sĩ Triết học, Chủ nhiệm Bộ môn Triết học, Đại học Kinh tế Đà Nẵng.

Vị trí kinh Trung Bộ trong hệ thống kinh điển Phật giáo

Qua tìm hiểu về kinh Trung Bộ, chúng ta có thể thấy, đây là một trong những bộ kinh điển cổ xưa nhất ghi lại những lời dạy của đức Phật. Bộ kinh được kết tập một cách chu đáo, khoa học và lưu truyền rất sớm trong hệ thống kinh điển đồ sộ của Phật giáo. Từ những yếu tố đó, bộ kinh luôn giữ nguyên giá trị nguyên thủy của nó.

Với nội dung hàm chứa hầu như toàn bộ những giáo lý cơ bản của Phật giáo, do đó, kinh Trung Bộ có một vị trí vô cùng quan trọng và được coi như là nền tảng đầu tiên và cốt lõi cho toàn bộ hệ thống kinh điển phát triển sau này của Phật giáo.

Trong những thời kỳ phân chia bộ phái, khi mà tăng đoàn Phật giáo bắt đầu thành lập nhiều bộ phái với những tư tưởng, chủ trương khác nhau, thì kinh Trung Bộ nói riêng cùng với các bộ kinh khác trong Nikaya là tiêu chuẩn để khẳng định tính chính thống hay không chính thống của các lập luận, học thuyết và bộ phái Phật giáo rất đa dạng này.

Phật giáo trải qua hơn 2500 năm hiện hữu và phát triển lan rộng với nhiều hình thức đa dạng và phong phú, nhưng tất cả đều căn cứ trên những điểm giáo lý cơ bản từ kinh Trung Bộ như là kim chỉ nam định hướng.

Kinh Trung Bộ đã đóng vai trò quan trọng đối với việc bảo tồn bản sắc Phật giáo nguyên thủy trước những biến thiên của Phật giáo trong thời đại ngày nay.

Với vai trò là một bộ kinh nguyên thủy, kinh Trung Bộ đã được các học giả trên khắp thế giới dịch ra nhiều thứ tiếng khác nhau. Cho đến nay, nó vẫn nguyên là nguồn tài liệu quý báu cho các đệ tử Phật trong việc tìm hiểu và thực hành theo con đường của đức Phật, cũng như giới học giả học khi nghiên cứu về Phật giáo nói chung. Bộ kinh này chứa nhiều tri thức kinh điển hết sức thâm thúy, trong đó nội dung về Tứ diệu đế, được bàn luận rất sâu sắc, được học giả Thích Minh Châu chuyển sang Việt ngữ.

2. NỘI DUNG CƠ BẢN CỦA TỨ DIỆU ĐẾ

2.1. Khổ đế

Khái niệm “khổ”, theo quan điểm Phật giáo, bao gồm trong tám phạm trù: gồm có sanh khổ, lão khổ, bệnh khổ, chết khổ, cầu không được khổ, ái biệt ly khổ, oán tắng hội khổ và chấp thủ năm uẩn là khổ. (Nguyễn Hữu Vui chủ biên. 1998). Qua nội dung “khổ” của các phạm trù trên, chắc hẳn nhận thức luận này của Phật giáo cần phải được đánh giá lại. Nói theo ngôn ngữ của Walpola Rahula, đạo Phật không hề nhuộm màu bi quan cũng không mang vẻ lạc quan, vì đạo Phật có cách nhìn hiện thực về nhân sinh và vũ trụ, nhìn sự vật một cách như thật.

Nguyên nhân của khổ: đạo Phật không dừng lại ở lời tuyên bố “đời là khổ đau”, mà tiếp tục chỉ ra căn nguyên của nỗi thống khổ muôn đời ấy, đó là: ba độc tham, sân, si; là khát ái hay ái dục và vô minh.

Khổ do ba độc tham, sân, si: “tham, sân, si” là nguyên nhân của cuộc sống đau khổ. (Bộ Giáo dục và đào tạo. 1999)

“Tham” là tham lam. Ham muốn thái quá. Đắm say, thích thú muốn có nhiều những thứ mình ưa thích như tiền tài, sắc đẹp, danh vọng, ăn uống, ngủ nghỉ v.v... Lòng tham đó chẳng hề biết chán, càng được thời càng ham. Tham cho mình, rồi tham cho cả bà con quyến thuộc, quốc gia, xã hội của mình. Cũng vì lòng tham, mà nhân loại tranh giành giết hại lẫn nhau. Kẻ tham hay ghen ghét những người thành tựu. Chính sự tham dục lạc đó chính là những nguyên nhân ràng buộc kiếp người vào vòng sinh tử, luân hồi, đau khổ.

“Sân” là con giận, lòng giận dữ, nóng nảy, thù hận khi không vừa lòng, không được thỏa thích như ý muốn. Bất bình vì bị xúc phạm, nhân đó làm những chuyện sai trái. Sau cơn giận thời giữ lại lòng oán ghét tìm dịp mà trả thù. Kinh Hoa Nghiêm có nói, khi một niệm lòng sân hận nổi lên, thì trăm ngàn cửa nghiệp chướng đều mở ra, hay một đốm lửa sân, có thể đốt hết muôn mẫu rừng công đức. Vì thế, đức Phật cũng đã từng khuyên rằng, một khi đã từ

bỏ được nóng giận thì phiền não sẽ không đến với chúng ta.

Đức Phật dạy chúng sinh hãy từ bỏ cả tham lẫn sân. Thân tâm đẹp sạch tham dục và sân hận thời trở nên thanh tịnh, đó là điều kiện tốt để sớm chứng được cảnh Niết bàn.

“Si” là si mê, ngu tối. Người si mê không sáng suốt, không suy xét hiểu biết đúng lẽ phải, đúng sự thật để phán đoán việc hay dở, tốt xấu, lợi hại v.v... nên mới làm những điều nhiễm ô tội lỗi, có hại cho mình và người. Si, theo thế tục gọi là “dại” hay “ngu”. Si che lấp tâm trí, làm cho con người không còn nhìn thấy được những chất bợn nhơ đang găm nhấm từ bên trong con người khiến các thói hư tật xấu ấy sẽ tăng dần và cuối cùng đưa con người vào con đường tội lỗi triền miên. Đức Phật dạy rằng si là điều ô trược tệ hại nhất. Hãy dứt bỏ si để trở thành người trong sạch.

Tam độc “tham, sân, si” là những nguyên nhân gây ra bất hạnh và phiền não, ưu tư cho con người. Tham, sân, si có thể được tìm thấy một cách dễ dàng nơi hành động, ngôn ngữ, và ý nghĩ của chính mình cũng như của kẻ khác. Bất cứ ở đâu hay lúc nào, nếu tham, sân, si có mặt và ngự trị thì cuộc sống riêng hay chung đều trở nên xấu xa đau khổ. Tham, sân, si là sản phẩm của con người và xã hội và chính chúng là nguyên nhân làm hư hại cuộc sống an lành của loài người.

Việc thực hiện con đường đi ra khỏi “tham, sân, si” luôn luôn được đức Phật quan tâm và khuyến khích các đệ tử của Ngài hành trì để từ đó các pháp an lạc được tăng trưởng và các pháp khổ đau được diệt trừ. Nếu không khéo hành trì thì không những các khổ đau tăng trưởng mà các thiện pháp cũng bị tiêu trừ. Nếu ai tu tập và trau dồi tâm trí để thoát khỏi vòng phiền não tham, sân, si, tất nhiên người ấy sẽ được hoàn toàn giải thoát. (Nguyễn Đăng Thực, 1991).

Khổ đau do ái dục: Phật xác nhận chúng sanh đang lâm bệnh đau khổ. Sau khi quan sát, nghiên cứu và phân tích tỉ mỉ tận tường

chứng bệnh đau khổ, Ngài tìm ra nguyên nhân tiếp theo của nó và tuyên bố rằng nguồn gốc của mọi hình thức đau khổ là ái dục.

Trong kinh *Tương Ưng Bộ*, phẩm *Chuyển pháp luân*, đức Phật khẳng định: “...này các tỷ kheo, Chính ái này đưa đến tái sanh, câu hữu với hỷ và tham, tìm cầu hỷ lạc chỗ này chỗ kia. Tức là dục ái, hữu ái, phi hữu ái”. (Thích Minh Châu (dịch), 2016B, tr. 783).

Ái dục là nguồn gốc của đau khổ cũng vì chính trong ái dục đã có mầm mống đau khổ. Ái có ba loại: Dục ái (khát ái đối với sự khoái lạc của các giác quan), hữu ái (khát ái về sự hiện hữu và trở thành), phi hữu ái (khát ái sự không hiện hữu, nghĩa là chán ngán sự tồn tại, chán ghét sự hiện hữu). “Này chư Hiền, thế nào là Khổ tập Thánh đế? Sự tham ái đưa đến tái sanh, câu hữu với hỷ và tham, tìm cầu hỷ lạc chỗ này chỗ kia; như dục ái, hữu ái, vô hữu ái. Này chư Hiền, như vậy gọi là Khổ tập Thánh đế”. (Thích Minh Châu (dịch) 1992B, tr. 563).

Khổ đau do vô minh: theo đức Phật, vô minh chính là nguyên nhân căn bản và sâu xa nhất của khổ đau. Vô minh là không sáng suốt, không có trí tuệ, không có chánh tri kiến, không hiểu Tứ diệu đế, không biết rõ nguyên lý Nghiệp. Vô minh là một trong mười hai yếu tố trong nguyên lý Duyên khởi, là những nguyên nhân làm con người vương trong luân hồi đau khổ.

Vô minh cũng được xem là gốc của mọi bất thiện trong thế gian và cũng là một đặc tính của khổ. Đó là tình trạng tâm thức không thấy sự vật “như nó là” (như thật tri kiến), cho ảo giác là sự thật và vì vậy sinh ra khổ. Vô minh sinh ái và đó là yếu tố cơ bản dẫn đến sự tái sinh. Như đức Phật dạy trong các kinh A-hàm: thấy các pháp, không biết đúng như thật gọi đó là vô minh. Nghĩa là chúng ta thấy mọi sự vật ở trên đời mà không biết đúng như thật, chỉ biết bằng cách tưởng tượng sai lầm, đó là vô minh. Nói rõ hơn không biết, không thấy đúng như thật pháp Tứ đế: khổ đế, tập đế, diệt đế, đạo đế, gọi là vô minh.

2.2. Nhân đế (Tập đế)

Trong kinh Tương Ưng Bộ, một trong năm bộ kinh Nikaya, đức Phật cũng nhiều lần đề cập đến mười hai chi phần nhân duyên.

“Này các Tỷ-kheo, vô minh duyên hành; hành duyên thức; thức duyên sanh sắc; danh sắc duyên sáu xứ; sáu xứ duyên xúc; xúc duyên thọ; thọ duyên ái; ái duyên thủ; thủ duyên hữu; hữu duyên sanh; sanh duyên già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não được khởi lên. Như vậy toàn bộ khổ uẩn này tập khởi. Này các Tỷ-kheo, như vậy gọi là tập khởi.” (Thích Minh Châu (dịch), 2016A, tr. 371).

Mối liên hệ hữu cơ giữa 12 nhân duyên được Phật tổ chỉ rõ:

“Nhưng do ly tham, đoạn diệt vô minh một cách hoàn toàn nên hành diệt. Do hành diệt nên thức diệt. Do thức diệt nên danh sắc diệt. Do danh sắc diệt nên sáu xứ diệt. Do sáu xứ diệt nên xúc diệt. Do xúc diệt nên thọ diệt. Do thọ diệt nên ái diệt. Do ái diệt nên thủ diệt. Do thủ diệt nên hữu diệt. Do hữu diệt nên sanh diệt. Do sanh diệt nên già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não diệt. Như vậy là toàn bộ khổ uẩn này đoạn diệt. Này các Tỷ-kheo, như vậy gọi là đoạn diệt”. (Thích Minh Châu (dịch) 2016A, tr. 371]. Mỗi chi phần của mười hai chi phần đều nằm trong một mối liên hệ với nhau, chúng vừa là nguyên nhân của một yếu tố này cũng vừa là kết quả của một yếu tố khác. Từ đó, thuyết minh quá trình hình thành, tồn tại, tan rã và tan biến của con người.

- *Vô minh*: là không biết đúng như thật các pháp do duyên sinh, vô tự tánh, không có một tự thể độc lập, bất biến; không hiểu rõ các sự vật, hiện tượng là vô thường, vô ngã, chấp các giả tướng làm tự ngã, sanh khởi lên tham, sân, si; không nhận thức đúng về Tứ diệu đế: sự thật về khổ, sự thật về nguyên nhân của khổ, sự thật về sự diệt khổ, sự thật về con đường dẫn tới sự diệt khổ là tính chất căn bản của đời sống.

- *Hành*: hành động tạo nghiệp, động lực dẫn dắt tạo nghiệp. Hành động tạo nghiệp này có thể tốt, xấu hay trung tính. Hành

có thể ở trong ba dạng: thân hành, miệng hành và ý hành. Do chính vô minh làm nhân, làm duyên cho hành sinh khởi. “Chư Hiền, thế nào là hành, thế nào là tập khởi của hành, thế nào là đoạn diệt của hành, thế nào là con đường đưa đến đoạn diệt của hành? Chư Hiền, có ba loại hành này: thân hành, ngữ hành, tâm hành. Từ tập khởi của vô minh, có tập khởi của hành; từ đoạn diệt của vô minh, có đoạn diệt của hành” (Thích Minh Châu (dịch) 1992A, tr.126)

- *Thức*: sự nhận biết, phân biệt của con người về thế giới thông qua các cơ quan chức năng. Thức do các yếu tố nhân duyên mà sanh khởi và tên gọi cũng tùy theo các duyên ấy, như do duyên mắt và các sắc, thức sanh ra, thức ấy có tên gọi là “nhân thức”, tai (nhĩ thức), mũi (tỷ thức), lưỡi (thiệt thức), thân (thân thức) và ý (ý thức). “Chư Hiền, thế nào là thức, thế nào là tập khởi của thức, thế nào là đoạn diệt của thức, thế nào là con đường đưa đến đoạn diệt của thức? Chư Hiền, có sáu loại thức này: nhân thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức. Từ tập khởi của hành, có tập khởi của thức; từ đoạn diệt của hành có đoạn diệt của thức”. (Thích Minh Châu (dịch) 1992A, tr.125).

- *Danh sắc*: là toàn bộ tâm lí và vật lí của con người, do ngũ uẩn tạo thành. Danh thuộc lĩnh vực tinh thần, sắc thuộc lĩnh vực vật chất. “Chư Hiền, thế nào là danh sắc, thế nào là tập khởi của danh sắc, thế nào là đoạn diệt của danh sắc, thế nào là con đường đưa đến đoạn diệt của danh sắc? Thọ, tưởng, tư, xúc, tác ý, chư Hiền, như vậy gọi là danh; bốn đại và sắc do bốn đại tạo thành, chư Hiền, như vậy gọi là sắc; như vậy đây là danh và đây là sắc, Chư Hiền, như vậy gọi là danh sắc. Từ tập khởi của thức, có tập khởi của danh sắc; từ đoạn diệt của thức, có đoạn diệt của danh sắc. (Thích Minh Châu (dịch) 1992A, tr.124).

- *Lục nhập*: là các giác quan, gồm có sáu căn (năm giác quan và khả năng suy nghĩ là sáu). “Chư Hiền, thế nào là sáu nhập, thế nào là tập khởi của sáu nhập, thế nào là đoạn diệt của sáu nhập, thế nào là con

đường đưa đến đoạn diệt của sáu nhập? Chư Hiền, có sáu nhập này: nhãn nhập, nhĩ nhập, tỷ nhập, thiệt nhập, thân nhập, ý nhập. Từ tập khởi của danh sắc có tập khởi của sáu nhập; từ đoạn diệt của danh sắc có đoạn diệt của sáu nhập”. (Thích Minh Châu (dịch) 1992A, tr. 123, 124).

- *Xúc*: Sự tiếp xúc, tương tác giữa sáu căn (= 6 nội xứ: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý) và đối tượng của chúng là sáu trần (= 6 ngoại xứ: hình thể, âm thanh, hương vị, mùi vị, xúc chạm và ý tưởng - pháp). “Chư Hiền, thế nào là xúc, thế nào là tập khởi của xúc, thế nào là đoạn diệt của xúc, thế nào là con đường đưa đến đoạn diệt của xúc? Chư Hiền, có sáu loại xúc này: nhãn xúc, nhĩ xúc, tỷ xúc, thiệt xúc, thân xúc, ý xúc. Từ tập khởi của sáu nhập, có tập khởi từ xúc; từ đoạn diệt của sáu nhập, có đoạn diệt của xúc” (Thích Minh Châu (dịch) 1992A, tr. 123).

- *Thụ*: là cảm nhận của con người mới với thế giới bên ngoài. Nói khác đi là các phản ứng tâm lý phát sinh khi mắt tiếp xúc với hình thể, tai tiếp xúc với âm thanh... ý tiếp xúc với ý tưởng

- *Ái*: gọi đủ là ái dục hay khát ái: sự vương mắc, yêu thích, tham luyến. “Chư Hiền, thế nào là ái, thế nào là tập khởi của ái, thế nào là đoạn diệt của ái, thế nào là con đường đưa đến đoạn diệt của ái? Chư Hiền, có sáu loại này: sắc ái, thanh ái, hương ái, vị ái, xúc ái, pháp ái. Từ tập khởi của thọ, có tập của ái, từ đoạn diệt của thọ, có đoạn diệt của ái” (Thích Minh Châu (dịch) 1992A, tr.121).

- *Thủ*: là điều cá nhân mới muốn chiếm lấy cho mình, gọi đủ là chấp thủ: sự kẹt vào, bám víu, đeo chặt của tâm thức vào đối tượng “Chư Hiền, thế nào là thủ, thế nào là tập khởi của thủ, thế nào là đoạn diệt của thủ, thế nào là con đường đưa đến đoạn diệt của thủ? Chư Hiền, có bốn thủ này: dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ, ngã luận thủ. Từ tập khởi của ái, có tập khởi của thủ; từ đoạn diệt của ái, có đoạn diệt của thủ”. (Thích Minh Châu (dịch) 1992A, tr. 120).

- *Hữu*: là toàn bộ những gì ta gọi là tồn tại, sự sống, thế giới. “Chư Hiền, thế nào là hữu, thế nào là tập khởi của hữu, thế nào là đoạn diệt của hữu, thế nào là con đường đưa đến đoạn diệt của hữu? Chư Hiền, có ba hữu này: dục hữu, sắc hữu, vô sắc hữu. Từ tập khởi của thủ, có tập khởi của hữu; từ đoạn diệt của thủ có đoạn diệt của hữu và Thánh Đạo Tám Ngành này là con đường đưa đến đoạn diệt của hữu”. (Thích Minh Châu (dịch) 1992A, tr. 119).

- *Sinh*: là sự có mặt, hiện diện của con người, là cuộc sống hàng ngày bao gồm dục là tham ái và lòng ham muốn. “Chư Hiền, thế nào là sanh, thế nào là tập khởi của sanh, thế nào là đoạn diệt của sanh, thế nào là con đường đưa đến đoạn diệt của sanh? Thuộc bất kỳ hữu tình giới nào, trong từng mỗi loại hữu tình, sự sanh, hiện khởi, xuất hiện, hiện diện, hiện hành các uẩn, tụ đắc các xứ; Chư Hiền, như vậy gọi là sanh. Từ sự tập khởi của hữu có sự tập khởi của sanh, từ sự đoạn diệt của hữu, có sự đoạn diệt của sanh”. Thích Minh Châu (dịch) 1992A, tr. 118).

- *Lão, tử*: già và chết. Tức sự suy nhược, tàn lụi, tuổi thọ lớn, tan rã, tiêu mất, tử vong. Với sinh mạng con người, lão tử được biểu hiện dưới các hiện tượng: răng long, tóc bạc, da nhăn, các cơ quan tri giác suy yếu và chết.

Trong mười hai chi phần nhân duyên trên, mỗi chi phần vừa là nhân, vừa là quả. Nghĩa là nó vừa được tác thành bởi một nhân, nhưng đồng thời nó cũng chính là nhân hay điều kiện cho các thành tố còn lại. Khi mười hai chi phần nhân duyên sinh khởi đồng nghĩa với sự sinh khởi của khổ uẩn và khi mười hai chi phần nhân duyên diệt đồng nghĩa với sự đoạn diệt của khổ uẩn. Đây là nguyên lý sinh khởi và đoạn diệt của con người và vạn vật. Mười hai chi phần này mang tính tương đối và phụ thuộc lẫn nhau để tồn tại, không có cái gì gọi là tuyệt đối hay độc lập. Nó cũng không do bất cứ ai sáng tạo hay cũng không phải là sản phẩm của bất cứ một đấng siêu nhiên, thần thánh nào.

2.3. Diệt đế

Phật quan niệm, nỗi khổ con người có thể tiêu diệt được nếu con người thực hiện đúng Đạo để đạt đến Niết bàn. Niết bàn chính là mục tiêu cuối cùng của đời sống phạm hạnh.

Niết bàn: tiếng Pàli là Nibbàna. Học giả Đoàn Trung Còn giải thích: niết bàn là “cảnh trí của nhà tu hành dứt sạch các phiền não và tự biết rằng mình chẳng còn luyến ái”, và theo lối chiết tự thì: “Niết (Nib): ra khỏi, Bàn hay banna: rừng, tức là ra khỏi cảnh rừng mê tối, rừng phiền não”. Pháp sư Huyền Trang chiết tự Niết bàn – Nirvana (Sanskrit) như sau: 1, Nir: ra khỏi, ly khai; vana: con đường vòng vèo, quanh quẩn, đổi thay. Nirvana là ly khai con đường quanh quẩn, chuyển dịch (bút vòng sinh tử luân hồi); 2, Nir: không; vana: hôi tanh, dơ bẩn, Nirvana là không hôi tanh, dơ bẩn (thanh tịnh, trong sạch); 3, Nir: xa lìa, đào thải; vana: rừng rậm, Nirvana là xa lìa rừng rậm (đào thải những phiền tạp của đời sống). Mặc dù, các cách hiểu này không đồng nhất, song đều có chung một nghĩa căn bản: niết bàn là sự đoạn trừ dục vọng, xa lìa chấp trước, không còn phiền não, dứt hết nghiệp báo luân hồi. “Này Thiên chủ, một cách tóm tắt, đến mức độ như vậy, một Tỷ-kheo ái tận giải thoát, cứu cánh thành tựu, cứu cánh an ổn, khỏi các khổ ách, cứu cánh phạm hạnh, cứu cánh viên mãn, bậc tối thắng giữa chư Thiên và loài Người”. (Thích Minh Châu (dịch) 1992A, tr. 554). Như vậy, niết bàn trong Phật giáo không phải là một cõi cực lạc có vị trí không gian, thời gian như thiên đường của Thiên Chúa giáo, mà là một trạng thái tâm linh hoàn toàn thanh thản, yên tĩnh, sáng suốt, không vọng động, dứt sạch ái dục, xoá bỏ vô minh, chấm dứt mọi khổ đau, phiền não, thấy rõ tất cả thực tánh của con người và vạn hữu, không còn tái sinh trong sinh tử luân hồi.

2.4. Đạo đế (Bát Chánh Đạo)

Bát chánh đạo là con đường tám nhánh để giải thoát khỏi khổ đau. Bát chánh đạo chính là giáo lý căn bản của “đạo đế” (trong

tứ đế) gồm ba mươi bảy phẩm trợ đạo. Đây là con đường độc nhất đi vào giải thoát hết thấy các lậu hoặc. Người thực hành có thể đi vào giải thoát bằng ngũ bảy giác chi, bốn niệm xứ..., nhưng tất cả những ngũ đường ấy đều được bao hàm trong Bát chánh đạo: chánh kiến (cái nhìn đúng đắn), chánh tư duy (suy nghĩ chân chánh), chánh ngữ (lời nói chân chánh), chánh nghiệp (hành động chân chánh), chánh mạng (nghề nghiệp chân chánh), chánh tinh tấn (siêng năng, tinh cần đúng mức), chánh niệm (tuông nhớ đúng đắn), và chánh định (sự tập trung đúng đắn). Phật dạy: “Từ tập khởi của vô minh có tập khởi của lậu hoặc; từ đoạn diệt của vô minh có đoạn diệt của lậu hoặc và thánh đạo tám ngành này là con đường đưa đến đoạn diệt của lậu hoặc, tức là: chánh tri kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định”. (Thích Minh Châu (dịch) 1992A, tr. 128).

3. CON ĐƯỜNG ĐẠT ĐẾN HẠNH PHÚC CHO CON NGƯỜI

Để đạt đến hạnh phúc và giải thoát cho con người, Phật quan niệm, ngoài con đường Bát chánh đạo đã nêu trên, con người cần tạo Nếp sống hòa hợp. Nếp sống đó có thể gói gọn trong sáu pháp sau như lời Phật dạy: “Này các Tỷ-kheo, có sáu pháp này cần phải ghi nhớ, tạo thành tương ái, tạo thành tương kính, đưa đến hòa đồng, đưa đến vô tranh luận, hòa hợp, nhất trí”. (Thích Minh Châu (dịch) 1992A, tr. 704).

Cộng đồng Tăng, Ni nói riêng và cộng đồng Phật tử nói chung là một trong những tổ chức được hình thành rất sớm trong lịch sử nhân loại. Vào khoảng thế kỷ V trước công nguyên, sau khi thuyết bài pháp đầu tiên (tứ diệu đế) giáo hóa cho năm anh em Kiều trần như, cộng đồng Phật giáo bắt đầu được thành lập. Một thời gian sau, cộng đồng này đã phát triển nhanh chóng. Trong cộng đồng này, bao gồm sự xuất thân của rất nhiều các thành phần trong xã hội: từ vua, quan đến dân chúng, từ trưởng giả đến những người làm thuê, những du sĩ

ngoại đạo... gọi là “tứ chúng đồng tu” (tỷ kheo, tỷ kheo ni, nam Phật tử và nữ Phật tử). Tuy nhiên, cộng đồng này không xây dựng trên nguyên tắc phục tùng uy quyền của thần linh, giáo chủ, thủ lĩnh,... mà được xây dựng trên ý thức của mỗi cá nhân với sáu nguyên tắc sống hòa hợp (Lục hòa cộng trụ) hay còn gọi là “sáu khả niệm pháp”, “sáu phép hòa kính”, thích ứng với mọi lợi ích cho cá nhân và lợi lạc cho cộng đồng. Phật tổ dạy: “Này các Tỷ-kheo, có sáu pháp này cần phải ghi nhớ, tạo thành tương ái, tạo thành tương kính, đưa đến hòa đồng, đưa đến vô tranh luận, hòa hợp, nhất trí”. (Thích Minh Châu (dịch) 1992A, tr. 704). Và: “Này Ananda, có sáu khả niệm pháp này, tác thành khả ái, tác thành tôn kính, đưa đến đoàn tụ, không tranh luận, hòa hợp, đồng nhất” (Thích Minh Châu (dịch), 1992B, tr. 76).

Theo kinh Trung bộ, Lục hòa cộng trụ được thể hiện trên sáu lĩnh vực và theo thứ tự như sau:

Thứ nhất, thân hòa đồng trụ: Nguyên tắc này có nghĩa là “hoà đồng trên nguyên tắc hành động”; mọi hoạt động, hành vi trong cộng đồng đệ tử Đức Phật đều hợp nhất: đi cùng đi, ở cùng ở, ăn cùng ăn, làm cùng làm, nghỉ cùng nghỉ,... không lập dị kiểu cách, không phách lối quan liêu, biết hòa mình, đồng sự đối với mọi người, không sống đóng khung, cô lập, để rồi gây rạn nứt, sứt mẻ đối với những người cùng chung sống cả trước mặt lẫn sau lưng, để tạo thành mối tương thân, tương ái, tương kính và hoà hợp lẫn nhau. Như vậy, nguyên tắc này được xem là bí quyết cho sự an lạc, hạnh phúc cho cá nhân và thịnh vượng cho tổ chức.

“Ở đây, này các Tỷ-kheo, Tỷ-kheo an trú từ thân hành đối với các vị đồng phạm hạnh cả trước mặt lẫn sau lưng. Pháp này cần phải ghi nhớ, tạo thành tương ái, tạo thành tương kính, đưa đến hòa đồng, đưa đến không tranh luận, hòa hợp, nhất trí”. (Thích Minh Châu (dịch), 1992A, tr. 704).

“Ở đây, này Ananda, Tỷ-kheo an trú từ thân nghiệp, đối với các vị đồng Phạm

hạnh, chỗ đồng người và chỗ vắng người. Khả niệm pháp này, tác thành khả ái, tác thành tôn kính đưa đến đoàn tụ, không tranh luận, hòa hợp, đồng nhất”. (Thích Minh Châu (dịch), 1992B, tr. 76).

Thứ hai, khẩu hòa vô tránh: Nguyên tắc này có nghĩa là “hòa đồng trên nguyên tắc ngôn luận”; luôn dùng lời ái ngữ dễ mến, tạo niềm tin yêu thật sự cho người nghe, không nói lời lọc lừa mà lời nói thành thật; không nói lời thù dật mà nói lời ngay thẳng; không nói lời hung ác mà nói lời từ ái; không nói lời gây chia rẽ và hận thù mà nói lời mang ý nghĩa xây dựng và hoà giải,...; không gây rạn nứt, sứt mẻ mối thâm giao tình cảm đối với những pháp侣, đồng môn cả trước mặt lẫn sau lưng,... để tạo thành tương thân, tương ái, tương kính và hoà hợp lẫn nhau, nhất trí không tranh luận; ngoài ra, với ý nghĩa của pháp hòa này, Đức Phật còn dạy về nguyên tắc để dập tắt sự tranh cãi (thất pháp diệt tránh) một cách rất tinh tế; và Ngài còn dạy thêm về sự hợp mặt của Tăng đoàn nếu có thì nên “Nói năng như chánh pháp và im lặng như chánh pháp” (Trung bộ kinh, Kinh Thánh cầu). Như vậy, nguyên tắc này được xem là bí quyết cho sự an lạc, hạnh phúc cho cá nhân và thịnh vượng cho tổ chức. “Và lại nữa, này Ananda, tỷ-kheo an trú từ khẩu nghiệp... (như trên)... đồng nhất”. (Thích Minh Châu (dịch), 1992B, tr. 77).

Thứ ba, ý hòa đồng duyệt: Nguyên tắc này có nghĩa là “hoà đồng trên nguyên tắc ý chí”. “Và lại nữa, này Ananda, Tỷ-kheo an trú từ ý nghiệp đối với các vị đồng Phạm hạnh, chỗ đồng người và chỗ vắng người. Khả niệm pháp này tác thành khả ái, tác thành tôn kính, đưa đến đoàn tụ, không tranh luận, hòa hợp, đồng nhất”. (Thích Minh Châu (dịch), 1992B, tr. 77).

Trong cộng đồng đệ tử của Đức Phật, sự hoà hợp ý chí, tâm tư và nguyện vọng, thâm tình đồng môn hòa mục chung sống được xem là vấn đề tối trọng. Chính nguyên tắc này tạo nên sự tôn kính lẫn nhau, đưa đến sự đoàn tụ, hòa hợp và đồng nhất. Nói cách khác, phải biết từ bỏ tâm của mình để

sống theo tâm của người khác, như đoạn kinh “Rừng sừng bô” sau đây: “Bạch Thế Tôn! Chúng con suy nghĩ như sau: Ta hãy từ bỏ tâm của ta và sống theo tâm của tôn giả này. Và con đã từ bỏ tâm của con để sống theo tâm của tôn giả ấy. Chúng con tuy khác thân nhưng giống như đồng một tâm. Nhờ vậy, chúng con sống hòa hợp với nhau như nước với sữa, sống nhìn nhau với con mắt thiện cảm”. (Thích Minh Châu (dịch), 1992A, tr. 452).

Thứ tư, lợi hòa đồng huân: Nguyên tắc này có nghĩa là “hòa đồng trên nguyên tắc quyền lợi”. Đối với vật chất thuộc tứ sự, tức vật thực, y áo, thuốc men, chỗ ngủ nghỉ nhận được đúng pháp, hợp pháp; các vị tỳ-khưu san sẻ đồng đều đến các vị đồng phạm hạnh để tạo nên đời sống tương ái, tương kính; và nhất là xóa bỏ sự bất bình đẳng về lợi dưỡng. “Và lại nữa, này Ananda, với mọi sở đắc như pháp, mọi lợi dưỡng đúng pháp cho đến những thọ lãnh trong bình bát, tỳ-kheo là vị san sẻ các lợi dưỡng như vậy, là vị thọ hưởng chung cùng với các vị đồng Phạm hạnh có giới đức. Khả niệm pháp này cũng tác thành khả ái, tác thành tôn kính, đưa đến đoàn tụ, không tranh luận, hòa hợp, đồng nhất”. (Thích Minh Châu (dịch), 1992B, tr. 77).

Với những người cùng chung sống trong tổ chức truyền thống cộng đồng đệ tử đức Phật, mọi quyền lợi từ vật chất cùng như tinh thần đều cùng nhau san sẻ đồng đều bình đẳng với nhau; biết nhường nhịn lẫn nhau, không so đo, tính toán; không ganh ghét đố kỵ, tư hiềm tranh quyền đoạt lợi,...

Thứ năm, giới hòa đồng tu: Nguyên tắc này có nghĩa là “hòa đồng trên nguyên tắc kỷ luật”. Cộng đồng đệ tử đức Phật giữ gìn giới luật không để bị nhiễm ô, sút mẻ đối với những người bạn đồng tu cả trước mặt lẫn sau lưng, để tạo thành tương thân, tương ái, tương kính và hoà hợp lẫn nhau. Như vậy, nguyên tắc này được xem là bí quyết cho sự an lạc, hạnh phúc cho cá nhân và thịnh vượng cho tổ chức. Đức Phật dạy: Phật tử tại gia giữ năm giới, xuất gia như:

Sa di, Sa di ni giữ mười giới, tỳ kheo giữ 250 giới, tỳ kheo ni giữ 348 giới, v.v... “Lại nữa, này các tỳ-kheo, đối với các giới luật không có vi phạm, không có tỳ vết, không có vấn đục, không có uế tạp, giải thoát, được người trí tán thán, không bị chấp trước, đưa đến thiền định, tỳ-kheo sống thành tựu trong các giới luật ấy với các vị đồng phạm hạnh cả trước mặt lẫn sau lưng. Pháp này... (như trên)... đưa đến nhất trí” (Thích Minh Châu (dịch), 1992A, tr. 705).

“Và lại nữa, này Ananda, đối với mọi giới luật nào, không sút mẻ, không tỳ, không vết, không ô uế, giải thoát, được người trí tán thán, không chấp thủ, đưa đến thiền định, tỳ-kheo sống thành tựu những giới luật như vậy cùng với các vị đồng Phạm hạnh giữa chỗ đồng người và tại chỗ vắng người. Khả niệm pháp này cũng tác thành khả ái, tác thành tôn kính, đưa đến đoàn tụ, không tranh luận, hòa hợp, đồng nhất”. (Thích Minh Châu (dịch), 1992B, tr. 77).

Mục tiêu giá trị cần phải đạt được của tất cả mọi người đệ tử Phật là giải thoát tâm linh. Lộ trình đưa đến mục tiêu ấy là trì giới. Nó giúp chúng ta thanh lọc tâm hồn, thân chúng chân lý giải thoát. Giới luật là hàng rào bảo vệ an toàn phẩm hạnh nhân cách, ngăn ngừa điều sai trái, dứt trừ điều xấu xa (phòng phi chỉ ác). Hơn nữa, giới luật của Phật giáo chính là nền luân lý, đạo đức, ngoài việc thánh thiện hoá cho cá nhân ra, còn được xem là những nguyên tắc thăng hoa cho cộng đồng xã hội. Theo tinh thần Duyên sinh vô ngã, Phật giáo cho rằng, cá nhân không thể tách rời cộng đồng, và cộng đồng không ngoài cá nhân; vì vậy, sự trong sạch tư cách của cá nhân chính là sự thăng hoa và thịnh vượng của cộng đồng tổ chức.

Chúng ta cũng biết, quốc gia không luật pháp, quốc gia suy vong; tổ chức không kỷ luật, tổ chức ô hợp; tôn giáo không giáo luật, tôn giáo tục lậu. Cũng vậy, Phật giáo là một tổ chức cộng đồng có một nền giới luật chặt chẽ và nghiêm minh, nhưng có một tính chất ưu việt hơn các tổ chức xã hội

cũng như tôn giáo khác là giới luật không xem như là một giáo luật hay tín điều đầy uy quyền do một đấng tối cao nào, hoặc cơ quan chuyên chế pháp định nào đó ban hành, mà nó được xem là một bản thoả thuận chung của cộng đồng đệ tử của đức Phật. Thời đức Phật còn tại thế, sự kiết giới và chế định luật nghi, Ngài không áp đặt, mà là dựa trên nguyên tắc “Tùy phạm tùy kiết”, nghĩa là trong thực tế những sự kiện nào đã gây ra sự bất ổn, bất hạnh cho cá nhân và cộng đồng thì đức Phật dựa vào đó mà chế định ra giới luật. Do đó, giới luật được xem là hàng rào, là thành lũy bảo vệ an toàn cho cuộc sống phạm hạnh, cuộc sống đầy thánh thiện, giúp cho mọi người Phật tử tại gia cũng như xuất gia chuyển hoá phiền não, khổ đau để thoát ly mọi hệ lụy của tham lam, sân hận, si mê,... hướng đến thanh tịnh, từ bi và trí giác; nhằm đem lại sự thanh bình và an lạc cho cuộc đời.

Thứ sáu, kiến hòa đồng giải: Nguyên tắc này có nghĩa là “hòa đồng trên nguyên tắc nhận thức”; thành tựu mọi tri kiến, hợp nhất mọi nhận thức trong cộng đồng đệ tử đức Phật, không những nâng đỡ nhau về đời sống vật chất mà còn giúp nhau trong cuộc sống tinh thần về tri thức, tri kiến và hiểu biết. “Và lại nữa, này Ananda, đối với mọi tri kiến thánh thiện, đưa đến xuất ly, dẫn đến sự chơn chánh, đoạn diệt khổ đau cho những ai thực hành theo, Tỷ-kheo sống thành tựu những tri kiến như vậy cùng với các vị đồng Phạm hạnh trước chỗ đồng người và tại chỗ vắng người. Khả niệm pháp này cũng tác thành khả ái, tác thành tôn kính đưa đến đoàn tụ, không tranh luận, hòa đồng, đồng nhất”. (Thích Minh Châu (dịch), 1992B, tr. 77).

Ở đây, nếu có người nào, có tinh cần tu tập, thành tựu được tri kiến chơn chánh nào, phải biết san sẻ, minh giải cho các vị đồng tu để họ có được những tri kiến chơn chánh như mình vậy. Đấy gọi là kiến hòa. Một hội chúng tu học, không thể nào đưa đến hòa hợp được khi những kiến giải về giáo pháp bất đồng với nhau, sai lệch nhau cả từ nguyên lẫn ngữ nghĩa. Khi mà

những thấy, biết về giáo pháp rơi vào các quan niệm, quan điểm cá nhân, rơi vào các chứng lý cục bộ, phiên diện thì hội chúng ấy sẽ dẫn đến tranh luận, tranh chấp bất hòa, phân ly rồi tan rã.

Đây là nguyên lý cuối cùng của Lục hòa cộng trụ, nhưng cũng là nguyên lý bao quát nhất trong tất cả các nguyên lý trên trong nguyên tắc ứng xử trong đời sống cộng đồng đệ tử của đức Phật.

Với sáu nguyên tắc chung sống hòa hợp trên, nguyên tắc nào cũng giữ một vai trò quan trọng nhất định giúp cộng đồng được an lạc hạnh phúc. Nhưng, theo đức Phật “kiến hòa đồng giải” là nguyên tắc giềng mối cho các nguyên tắc còn lại: “Này các Tỷ-kheo, có sáu pháp này cần phải ghi nhớ, tạo thành tương ái, tạo thành tương kính, đưa đến hòa đồng, đưa đến không tranh luận, hòa hợp, nhất trí. Này các Tỷ-kheo, trong sáu pháp cần phải ghi nhớ này, có một pháp tối thượng, thâm nhiếp tất cả, làm giềng mối cho tất cả, chính là tri kiến này, thuộc về bậc Thánh, có khả năng hướng thượng, khiến người thực hành chân chánh diệt tận khổ đau. Này các Tỷ-kheo, ví như một căn nhà có mái nhọn như ngọn tháp, có một pháp tối thượng, thâm nhiếp tất cả, làm giềng mối cho tất cả, chính là mái nhọn. Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, trong sáu pháp cần phải ghi nhớ này, có một pháp tối thượng... khiến người thực hành chân chánh diệt tận khổ đau”. (Thích Minh Châu (dịch), 1992A, tr. 705).

Nhìn chung, tinh thần Lục hòa là bí quyết của hành vi ứng xử cao thượng của một cá nhân, là một nếp sống đẹp để xây dựng đời sống cộng đồng. Sáu nguyên tắc sống hoà hợp này được xem như là bản hiến pháp đầu tiên trong Phật giáo, với tinh thần thoả thuận chung rất cởi mở, tự do và ý thức. Thiết nghĩ, nguyên lý sống này không riêng gì nếp sống đạo mà nó thích ứng trong mọi gia đình, học đường và bất cứ hoạt động tổ chức xã hội nào.

Nếu sáu nguyên tắc chung sống hòa hợp áp dụng trong đời sống gia đình thì gia đình ấy được ấm êm, hạnh phúc; áp

dụng trong đời sống tập thể, tổ chức nào thì tập thể, tổ chức ấy sẽ được lớn mạnh, hưng vượng, đoàn kết; áp dụng cho mỗi quốc gia, thì quốc gia, dân tộc ấy sẽ được giàu mạnh, văn minh, tiến bộ.

4. KẾT LUẬN HAY LÀ GIÁ TRỊ CỦA TỨ DIỆU ĐỂ VỚI THỜI ĐẠI

Tứ diệu để hay là bốn chân lý vĩ đại của Phật giáo chính là bản chất để hợp thành học thuyết nhân sinh cứu đời. Đó là kết quả suy ngẫm và trải nghiệm thông qua thực tiễn cuộc sống của chính Phật tổ và sự đúc rút những suy tư về cuộc sống chúng sinh được tổng kết lại. Có thể coi mỗi một chân lý (Đế) của Phật giáo là một chủ đề lớn để nhân loại suy nghĩ, trải nghiệm để đúc rút cho thức tiễn sôi động không chỉ hôm qua, ngày nay và cả mai sau. Dĩ nhiên, thành tựu mà Phật giáo đã và đang để lại cho nhân loại không chỉ là Tứ diệu để mà cả ở nhiều lĩnh vực khác nữa liên quan đến nhiều lĩnh vực mà nhân loại đang hướng tới như vấn đề chiến tranh - hòa bình; môi sinh môi trường... và cả những vấn đề to lớn hơn như bản thể luận triết học về nguồn gốc thế giới và các loài, vấn đề nhận thức luận và cả vấn đề tư tưởng biện chứng về thế giới mà ngày nay soi chiếu vào nghiên cứu nguồn gốc thế giới, các nhà khoa học đã nhận thấy Phật giáo có nhiều tư tưởng rất gần với khoa học hiện đại, nhất là Vật lý học. Điều này đã được nhiều học giả nổi tiếng bàn luận đến (Nguyễn Tường Bách 2011). Tác giả nổi tiếng của thuyết tương đối - E Einstein - sớm thừa nhận: “Nếu có một tôn giáo nào đương đầu được với các nhu cầu của khoa học hiện đại thì đó là Phật giáo... Cây cầu Phật giáo đã kích thích con người khám phá những tiềm năng lớn lao nằm sâu kín trong chính con người và trong môi trường sống xung quanh. Phật giáo vượt thời gian và mãi mãi có giá trị” (Trần Hồng Liên, 2010, tr. 82).

Đặc biệt những phương thức quan sát và tìm hiểu thế giới đúng như nó có là nội dung chủ yếu của trường phái truyền thông hiện đại - truyền thông tính thức,

hầu như đã được Phật tổ thực thi từ rất lâu thời trước công nguyên. Ngày nay, nhìn thấy sự vật đúng như như thật và phản ánh sự kiện đúng như nó xảy ra là nguyên tắc cơ bản, gần như bất biến của truyền thông nhân bản hiện đại- truyền thông tính thức. Xem lại lịch sử, có thể thấy phương pháp thấy sự việc đúng như thật (*vipassana*) đã được Đức Phật phát hiện từ hàng ngàn năm trước và sử dụng như phương pháp quan sát và tìm hiểu thế giới xung quanh. Điều này đã được nhiều học giả tên tuổi thế giới phát hiện và làm rõ hơn. Trong cuốn *Báo chí trách nhiệm và đạo đức tin tức trong kỉ nguyên số - Một cách tiếp cận Phật giáo*, các tác giả Shelton A. Gunaratne, Mark Pearson và Sugath Senarath coi lý thuyết báo chí tính thức gắn liền với Tứ diệu để trong Phật giáo. Hơn thế, các tác giả trên còn khẳng định: Báo chí tính thức đòi hỏi nhà báo phải hiểu được lý do cho những khổ đau và hạn chế sử dụng nghề nghiệp của mình để gia tăng tham ái và chấp ngã. Và báo chí cần hướng tới mang lại hạnh phúc và hiểu biết chân thực cho mọi người. Mark Pearson - chuyên gia nghiên cứu về đạo đức truyền thông và truyền thông tính thức - đề xuất sử dụng Bát chính đạo trong Phật giáo như khung quy chiếu đạo đức cho báo chí hiện đại. Theo ông, nhà báo cần thực hành chính kiến, chính tư duy, chính ngữ, chính nghiệp, chính mạng, chính tinh tấn, chính niệm, chính định trong hoạt động nghề nghiệp hàng ngày của mình. Không chỉ có tác dụng chỉ dẫn hành vi mọi người, các nguyên tắc đạo đức này còn có giá trị định hướng nghề nghiệp của nhà báo. Hơn thế, theo ông: trong hoạt động tìm kiếm và phản ánh sự thật, nhà báo cần có chính kiến đúng đắn, hành vi cư xử đúng mực, tránh gây tổn hại đến người khác cả về vật chất và tinh thần. Nhà báo là người có thể tạo ra những ảnh hưởng sâu sắc đến những người liên quan bằng ngôn ngữ của mình, nên cần chú ý thực hành chính ngữ. Truyền thông tính thức là truyền thông vì mục đích tốt đẹp, biết nghĩa đến lợi ích của những người liên quan. Dù mục đích thông tin là

chủ yếu, song nhà truyền thông cần đạt sự hài hòa giữa mục tiêu phản ánh và phục vụ lợi ích xã hội. Cách tiếp cận tỉnh thức không cho phép nhà truyền thông hy sinh mục tiêu lợi ích xã hội cho mục tiêu thông tin. Truyền thông tỉnh thức là cách tiếp cận mới nhưng không phải là chìa khóa vạn năng cho mọi vấn đề phức tạp của xã hội hiện nay nhưng ít ra nó cũng thấp lên hy vọng về một văn hóa truyền thông mới gắn liền với những giá trị đạo đức và minh triết căn bản nhất của con người. Trong bối cảnh tin tức giả, truyền thông giật gân, những phát ngôn gây bất hòa đã và đang sinh sôi trên môi trường truyền thông truyền thống và truyền thông xã hội, truyền thông tỉnh thức như là dòng nước mát lành làm giảm bớt căng thẳng và bức xúc trong xã hội (Vũ Thanh Vân, 2018). Một cách tiếp cận như vậy, dường như đã được Phật tổ tiên tri và thực hành từ hàng ngàn năm trước. Điều đó, một lần nữa cho thấy tầm nhìn xa và dự báo tương lai của Phật giáo và ý nghĩa lớn lao của đạo Phật. Phương Đông nói chung và Ấn Độ nói riêng đã để lại cho nhân loại nhiều tượng đài về đạo đức, Tứ diệu đế của Phật giáo lại xây dựng nên thứ tượng đài vĩ đại đi vào lòng người và có giá trị phổ quát không chỉ cho châu Á, châu Âu mà cả toàn nhân loại. Thực tiễn đã minh chứng, ngày nay Phật giáo được truyền bá rộng rãi đến nhiều nơi trên thế giới, trong đó còn lan truyền đến cả các nước phương Tây, và cả nước Mỹ như là làn gió mới thổi vào xã hội thực dụng vật chất tưởng như đã lên ngôi và làm bá chủ xứ cờ hoa nơi đây. Thêm một lần nữa, điều đó chứng tỏ ý nghĩa đạo đức nhân sinh vì con người của Phật giáo mà cốt lõi nhất là Tứ diệu đế có sức lay động, lan tỏa sâu swasc như thế nào.

Tứ diệu đế với nhiều chân lý vĩ đại mà mỗi chân lý nêu phân tích mổ xẻ kỹ lưỡng sẽ rút ra nhiều điều bổ ích để răn dạy con người hướng tâm đến điều thiện, làm việc thiện vì lợi ích chung của cộng đồng, nhân loại. Tư tưởng về Ngũ giới có nhiều nội dung rất mới, góp phần giảm bớt chiến tranh, giết chóc, bảo tồn các giống sinh vật trên thế giới, một sinh quyển hòa đồng tương tác qua lại với trí tuệ của con người và chỉ con người với trí tuệ trong sáng biết điều chỉnh hành vi của mình hướng về điều thiện là mục đích chung của cả nhân loại đã và đang hướng tới. Những điều không nên làm của Phật giáo góp phần hạn chế sự mâu thuẫn, thù hận và sự ham muốn thái quá của con người nhằm đích nhắm là cuộc sống hòa đồng, hòa bình cho tất cả. Và hơn hết, sự từ bỏ ngai vàng tương lai của Phật tổ, từ bỏ sung sướng riêng để tự rèn luyện gian khổ để tìm ra con đường diệt khổ cho chúng sinh là tấm gương chói sáng về việc giáo dục đạo đức cho toàn nhân loại. Một tấm gương sáng có giá trị hơn hàng triệu lời kêu gọi. Tấm gương sáng tỏ của Phật tổ đến cuộc đời trải nghiệm và học thuyết Tứ diệu đế của Người đã minh chứng sống động cho chân lý trên. Trước những biến động khôn lường của thế giới hiện nay, bạo động, chiến tranh, chết chóc, môi trường con người bị đe dọa, thiết tưởng việc nghiên cứu vấn đề này không những chỉ có ý nghĩa học thuật mà còn có giá trị thực tiễn sâu sắc, với mục đích giáo dục đạo đức hướng tới kêu gọi sự thức tỉnh trong mỗi con người trên thế giới nhằm hướng tới một xã hội yên bình, sống hòa bình, ấm no, hạnh phúc, văn minh, ai cũng được học hành, đảm bảo tốt an sinh xã hội.



Tài liệu tham khảo

Nguyễn Tường Bách. 2011. *Lưới trời ai dệt*, Nhà xuất bản Trẻ.

Bộ Giáo dục và đào tạo. 1999, *Lịch sử triết học*. Hà Nội: Nhà xuất bản Giáo dục.

Thích Minh Châu (dịch) 1992A, *Đại tạng kinh Việt Nam – Kinh Trung Bộ*, Tập I, Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành.

Thích Minh Châu (dịch). 1992B). *Đại tạng kinh Việt Nam – Kinh Trung Bộ*, Tập III, Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành.

Thích Minh Châu (dịch), 2016A. *Đại tạng kinh Việt Nam Nam truyền - Kinh Tương Ưng Bộ*, Tập I, Nxb Tôn giáo.

Thích Minh Châu (dịch). 2016B. *Đại*

tạng kinh Việt Nam Nam truyền - Kinh Tương Ưng Bộ, Tập II, Nxb Tôn giáo.

Trần Hồng Liên. 2010. *Tìm hiểu chức năng xã hội của Phật giáo*. Nhà xuất bản Tổng hợp TP Hồ Chí Minh.

Nguyễn Đăng Thục. 1991. *Lịch sử triết học phương Đông*, tập III, Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh.

Vũ Thanh Vân. 2018. “Truyền thông tỉnh thức: Cách tiếp cận hiện thực và nhân bản”, trong *Hồ sơ Sự kiện*, Chuyên san của Tạp chí Cộng sản, 377, 25.6, tr. 23-24.

Nguyễn Hữu Vui chủ biên. 1998. *Lịch sử triết học*. Hà Nội: Nhà xuất bản Chính trị quốc gia.



VĂN MINH ẤN ĐỘ TRƯỚC THỜI ĐỨC PHẬT

Thích Thiện Chánh dịch

VĂN MINH SÔNG INDUS

Theo chứng cứ khảo cổ học, văn minh Ấn-độ hình thành vào khoảng năm 3.000 TTL, hay nói cách khác khoảng 2.500 năm trước đức Phật và cũng cách xa khoảng bằng từ Ngài đến ngày nay. Trước hết, đây là văn minh ‘Thời đại Đồ đồng’ (*Bronze Age civilisation*), đại khái có thể so với văn minh xuất hiện cùng thời là Mesopotamia, hoặc cuối thời đại nhà Thương ở Trung Quốc. Theo kiến thức hiện tại của chúng ta biết, có hai trung tâm chính ở hai thành phố lớn, một ở Panjab và một ở Sindh, về sau hai vị trí này được xác định với tên gọi của hai ngôi làng hiện đại là Harappā và Mohenjo Dāro. Bởi vì hai ngôi thành cổ này nằm cạnh sông Indus (tiếng Sanskrit: *Sindhu*) và một trong những nhánh sông của nó, nhờ việc khai thác dòng nước của hệ thống sông ngòi lớn mà hình thành nên nền tảng của nền văn minh này, đó là một tên gọi tương ứng của một nền văn minh gắn liền với dòng sông này. Tuy nhiên, hiện nay công nhận rằng văn minh Indus đã truyền về phía Đông vào lưu vực của sông Hằng (*Ganges*) và về phía Đông Nam ít nhất là băng qua Gujarat. Do đó, nền văn minh này bao phủ một vùng rộng lớn hơn cả những nền văn minh cùng thời như Mesopotamia hay Hy-lạp, trong khi đó sự tiêu chuẩn hóa của nền kỹ thuật tỏa khắp vùng của nền văn minh này cho

thấy sự thống nhất về mặt chính trị: một vương quốc hùng mạnh rộng lớn.

Những phát hiện của khảo cổ thông báo cho chúng ta biết rằng một số lượng lớn sự phát triển về mặt kỹ thuật và hệ thống kinh tế đương thời. Chúng ta có thể thấy được một số nghệ thuật của vương quốc văn minh sông Indus và đoán biết được một ít về diện mạo tôn giáo của nền văn minh này, và biết ít nhiều về hệ thống chính trị của nó. Nhiều văn bia được tìm thấy—hàng trăm văn bản—nhưng đáng tiếc đến nay chúng vẫn chưa được giải mã một cách trọn vẹn. Do đó, chúng ta chưa thể xác định chắc chắn họ thuộc chủng tộc nào: Phải chăng họ thuộc những chủng tộc mà chúng ta biết và nói một ngôn ngữ giống với một trong những ngôn ngữ mà chúng ta biết hay không, hoặc phải chăng họ đã nói một thứ ngôn ngữ riêng, chẳng hạn như người Sumerian đã khai sinh nền văn minh Mesopotamian mà không có hậu duệ kế thừa ngôn ngữ của họ. Trong ý nghĩa văn hóa chung, chúng ta hoàn toàn có thể khẳng định họ là những người Ấn-độ (*Indians*), và những cư dân Ấn-độ sau này là con cháu của họ, cho dù trong số đó có thừa kế ngôn ngữ của họ hay không. Chỉ ít chúng ta cũng có thể xác định những người dân sống ở lưu vực sông Indus không phải là người Aryans (tất cả những chứng cứ khảo cổ đều phủ nhận người Aryans từ Trung Á đến Ấn-độ quá sớm); một giả thiết có khả năng nhất họ là người Dravidians,

bà con với, hoặc thậm chí là tổ tiên của người Tamils và những người thuộc Nam Ấn hiện đại.

Về mặt tôn giáo, người ở lưu vực sông Indus đã thờ Đại phạm thiên (Great God), từ những đặc tính của Đại phạm gợi ý rằng ngài là một nguyên hình của thần Śiva hiện nay (vì thần mà người Tamils luôn đặc biệt tôn thờ phổ biến): một mặt tượng trưng cho thần sáng tạo và phồn thực, một mặt biểu hiện là một khát sỹ khổ hạnh, hay một hành giả yogin tu luyện thể hiện thần thông. Một phù điêu ấn tượng mô tả khung cảnh quanh ngài với nhiều thú vật, gợi ý rằng ngài là chúa tể của muôn thú (*paśupati, lord of animals*), rõ ràng đó cũng là những đặc tính của thần Śiva. Sự sùng bái này được kết hợp thờ chung trong những ngôi đền, về sau những đặc tính này được gán vào cách sùng bái đối với thần Śiva.

Trong những tín ngưỡng Ấn-độ cổ đại cũng có một chứng cứ thờ Đại nữ thần (Great Goddess) trong truyền thống Śaiva, trông giống cách thờ thần Śiva, tuy nhiên cũng rất khó để phân biệt mặt đặc trưng giống nhau giữa hai hiện tượng tín ngưỡng phổ biến này.

Có một cây thiêng trong phù điêu làm chúng ta nhớ đến cây trong tín ngưỡng thờ Śiva—cây thông (*devadāru*) ở Himālaya—và những cây thiêng hiện nay trong đền thờ tín ngưỡng Śaiva, cũng như cây bồ-đề của Phật giáo. Đây là những cây thiêng, cũng giống như những con thú và yêu quái trong thần thoại được các nhà điêu khắc miêu tả chân thật và sống động giống như trong Phật giáo thời đầu (triều đại Mauryan...), cho thấy cùng một bản sắc truyền thống Ấn-độ.

NGƯỜI ARYANS

Căn cứ vào bằng chứng của khảo cổ, người Aryan di cư đến đất Ấn vào thời đại suy tàn của văn minh cổ đại Indus (khoảng 1700 năm TTL). Thực tế, họ có thể là những bộ tộc thiểu số chinh phạt người bản địa Indus và phá hủy những đô thị của họ. Những người Aryan này nói một loại ngôn

ngữ Sanskrit cổ đại, được gọi là ngôn ngữ Vệ-đà (*Vedic*), hiện còn một số kinh ‘Vệ-đà’ (*Vē-dā*) thuộc loại sớm nhất ở Ấn-độ ngày nay có thể đọc hiểu được. Những kinh điển Vệ-đà thuộc loại sớm nhất này của người Aryan có lẽ được biên tập vào khoảng hai hoặc ba thế kỷ sau khi chiếm được Ấn-độ. Cuộc chinh phạt này có nói lời mờ trong kinh Vệ-đà: thần Indra đã phá hủy những thành quách của kẻ thù (có thể là thành thị hoặc thị trấn của người cổ đại Indus), ngài phóng thích súc vật (bởi vì người Aryans là những bộ tộc du mục, đương nhiên họ không thích người định cư đem súc vật nhốt trong vườn của xóm làng), và ngài khơi thông những con sông (sông bị những người nông dân định cư chắn đập và đào mương dẫn nước tưới tiêu). Mà theo cách nói truyền thống của họ là phục hồi bản chất tự do của vũ trụ.

Do đó, văn minh cổ đại Ấn-độ đã một thời rơi vào u ám trong tay của những người du mục thiểu số. Tuy nhiên, không lâu sau đó, những người thiểu số này đã bắt đầu học theo cách sinh sống của người bản địa mà họ đã chinh phục: họ định cư lâu dài trong những ngôi làng và cuối cùng lấn sang thành phố sinh sống lâu dài, họ đã nuôi gia súc trên những cánh đồng (có lẽ từ đó gia súc ở Ấn-độ có được sự tự do mà không nơi nào có được) và họ cũng đã khai thác sông ngòi cho việc tưới tiêu. Nhưng khi chú giải về các cổ kinh sau này, có khả năng quên mất bối cảnh lịch sử chân thật và thay vào đó phủ lên một lớp ý nghĩa thần thoại liên quan đến thần Indra (Thiên Đế Thích) với việc hô mưa gọi gió.

Ngoài thần Indra, kinh Vệ-đà còn đề cập đến những thủ lĩnh là con người thật của người Aryans và những chiến công của họ một cách rời rạc. Ngoài ra còn có những văn bản khác ghi chép lịch sử thật sự ở những phần sau của Vệ-đà (khoảng thế kỷ thứ IX TTL.), đó là bộ *Purāṇas* (*Vănng thế thư*), cho chúng ta thấy những sự thật lịch sử này nhưng văn phong sau thời Vệ-đà mấy thế kỷ. Những văn bản được

biên tập sau này có nhiều sửa đổi lớn và mở rộng, đồng thời có lẽ thay đổi niên đại bằng sự sắp xếp giả mạo, nhưng dựa trên một số tư tưởng truyền thống đương thời ở Ấn-độ trước thời đức Phật, chúng ta có thể biết được văn minh cổ đại và một số triều đại vua chúa, cùng với một số tu sĩ, nhà thơ và triết gia cổ đại. Đến đây vẫn chưa rõ lắm nếu tất cả lịch sử này không kết nối với những truyền thống của người dân bản địa thuộc văn minh Indus. Cuộc chinh phạt của người Aryans không được ghi chép dưới hình thức rõ ràng nhưng những triều đại đó đã thống trị trên lãnh thổ Ấn-độ cổ đại (bao gồm cả Afghanistan ngày nay) ngay từ đầu. Phần sau của Vệ-đà đã ghi lại giai đoạn văn minh này khá luộm thuộm, thậm chí về sau còn cho phép giả tạo tối đa để phủ lấp thời đại văn minh Indus cũng như văn minh Aryans ở Ấn-độ. Chỉ duy nhất có một sự phân biệt lớn giữa các bộ tộc xuất hiện trong giai đoạn của các triều đại vua chúa Mặt trời (*Solar*) và Mặt trăng (*Lunar*), sự phân biệt này có một ý nghĩa quan trọng mặc dù cả hai là bà con với nhau: vương triều Mặt trời do Manu trị vì, là con trai của thần Mặt trời; vương triều Mặt trăng do Pururavas trị vì, là cháu nội của thần Mặt trăng, cũng là cháu ngoại của Manu. Do kinh điển Vệ-đà thời đầu có đề cập đến một số vua thuộc triều đại Mặt trăng, trong khi đó những vị vua thuộc triều đại Mặt trời thì rõ ràng không nói đến, cho nên chúng ta có thể suy luận rằng những vị vua triều đại Mặt trời là những vị vua người Indus cổ đại, những truyền thống của họ về sau được kết hợp người Aryans tạo thành một lịch sử tổng hợp. Trước mắt đây chỉ là một sự suy đoán và không cần phải bàn nhiều về nó.

Đối với giai đoạn kể từ khi người Aryans xâm chiếm Ấn-độ cho đến khoảng thế kỷ XIII TTL, chúng ta có thể truy nguyên một số đời chi nhánh thuộc triều đại Mặt trăng, những chi nhánh này có thể được xem là các bộ tộc người Aryans và không phải là những triều đại thống trị chính thức. Những kẻ thống trị mới này thường đấu

đấu nhau cũng như với người khác. Đến thế kỷ XIII TTL, Samvarana là một kẻ thống trị thuộc dòng họ Paurava của triều đại Mặt trăng, sau lần đầu vương quốc bị thất thủ bởi một nhánh khác cùng một dòng họ, kẻ thống trị này đã nhờ vào sự giúp đỡ của Bà-la-môn phục hồi vương vị và thành lập một đế chế thống trị các chư hầu khác. Con trai của ông là Kuru và con cháu của ông đã thừa kế trị vì đế chế này tồn tại nhiều thế kỷ, và thời kỳ hưng thịnh này có thể cho thấy một quyền uy thật sự phủ rộng ít nhất lên đến phía bắc Ấn-độ. Triều đại Mặt trăng hay Paurava, là một đế quốc đã cho thấy một sự củng cố của nền văn minh 'Bà-la-môn' ở Ấn-độ: về cách sống, tôn giáo và nhiều cảnh thịnh vượng khác được tư tưởng truyền thống Ấn-độ xem là một mô phạm cổ điển.

Trong suốt thời đại của đế chế Paurava, cổ kinh theo hệ ngôn ngữ Vedic được sưu tập, và sáng tác thêm nhiều phần; kinh cũ và kinh mới tạo thành một tổng tập kinh điển, gọi là Vệ-đà (có vài phần riêng biệt cũng được gọi là Vệ-đà). Thực tế không có một bộ tạng kinh đơn lẻ, nhưng có nhiều bản do các tu sĩ của nhiều trường phái tu chính, tạo thành những bộ Đại tạng của Phật giáo sớm nhất về sau, nhưng đây chỉ là một điểm nhỏ đối với việc thảo luận của chúng ta hiện tại. Từ Vệ-đà có nghĩa là 'tri thức', cho nên kinh điển Vệ-đà là bộ toàn thư dành cho việc học của các Bà-la-môn hay tu sĩ. Nó bao gồm thi ca, bài hát, nghi lễ và triết học.

Suốt thế kỷ IX, khi đế quốc Paurava gần như đạt đến đỉnh cao của quyền lực, có một nhóm tu sĩ, thi sĩ, và một số nhà sáng tạo tư tưởng sống ở đó, họ được tin là những người biên soạn ra một số kinh điển về sau này, trong đó có một số kinh điển thuộc văn học và một số khác thuộc kỹ thuật, những kinh điển này dường như có tiếng tăm nhưng thật sự chưa được nhập vào kinh điển Vệ-đà. Những tác phẩm khác của nhóm người này và những bản chú giải trên những tác phẩm này ngược lại được nhập vào hệ thống kinh điển Vệ-đà, điều

này cho thấy kinh điển này có nhiều cách biểu đạt, nhưng trên thực tế những văn bản này nằm ngoài hệ thống kinh điển chính thì quan điểm của họ mới có dịp phát huy rộng rãi. Nhưng những kinh điển hiện còn này ngoài *Vệ-đà* ra còn nhiều trước tác có các mức độ tin tưởng khác nhau lại không được bảo tồn cẩn thận như *Vệ-đà*, dù chúng không phải thật sự là một bộ phận trong đó, nhưng chúng vẫn rất quan trọng, có thể thấy được người về sau hồi cố như thế nào về một thời đại cổ điển.

Thông qua những tác phẩm hiện còn này giúp chúng ta có thể hiểu được một số nhà tư tưởng ở thế kỷ IX TTL mong muốn đem những gì thuộc truyền thống từ xưa để lại mà họ cho là tốt nhất và đúng nhất tìm cách ổn định chắc chắn. Họ cho rằng thời đại của chính họ là đọa lạc và thiếu những tiêu chuẩn đạo đức xa xưa. Mặc dù đây không phải thời lý tưởng cho việc điều hành chính trị hay đời sống đạo đức tốt đẹp, nhưng vẫn còn khả năng, và ước mơ nhất của mọi người, là xuất hiện những vị anh hùng và những người có đạo đức để gìn giữ tôn giáo cổ đại và gánh vác trách nhiệm xã hội của họ. Liên quan đến những điều này chúng ta có thể thêm vào ý kiến rằng theo những chứng cứ khảo cổ học giai đoạn 1000-800 TTL, là Thời đại Đồ sắt của Ấn-độ bắt đầu, do đó rất có khả năng bước sang giai đoạn chuyển biến lớn, dao động và gia tăng máu me chiến đấu—sự phát triển cuối cùng này hầu như thật sự in đậm trong sử thi và truyền thống lịch sử Ấn-độ.

Dưới những triều đại của thế hệ Paurava đã soạn luật pháp có hiệu lực trong kinh Vệ-đà, và những nhà tư tưởng thuộc nhóm này đã đóng góp những sáng tác như vậy vào khoảng thế kỷ IX TTL, từ đó dẫn đến tư tưởng chính thống và bảo thủ của Ấn-độ đã chuyển hướng sang tôn giáo, nghi lễ, triết học, sử thi anh hùng ca, truyền thuyết lịch sử cổ đại, pháp luật, hình học, thiên văn học, và khoa học ngôn ngữ. Tất cả những điều này tạo thành những gì thường được biết là Bà-la-môn giáo (*Brahmanism*), là một văn minh, một lối sống, một tôn

giáo, và hơn thế nữa. Trong một ý nghĩa nào đó để nói thì giai đoạn hình thành của Bà-la-môn giáo này là ‘giai đoạn anh hùng’, đó là những anh hùng nổi tiếng nhất được ca ngợi trong sử thi. Người ta tin rằng sử thi được biên soạn trong giai đoạn này, nhưng nhờ vào truyền thống truyền miệng mà lưu truyền nên đã liên tục phát triển. Tiến trình biên soạn và chú giải lại này vẫn còn được tiếp diễn bởi những thi nhân sau này bằng cách chọn những chủ đề của sử thi viết thành những tác phẩm riêng biệt, và đặc biệt những nhà viết kịch đã đưa những nhân vật anh hùng trong sử thi lên sân khấu và nhờ vậy phổ cập truyền thống Bà-la-môn trong suốt những thời đại của họ.

BÀ-LA-MÔN GIÁO

Dành nhiều công sức để thảo luận về Bà-la-môn giáo [gọi chính xác là Vệ-đà giáo (*Vedism* hoặc *Vaidika*), dựa trên một thuật ngữ Ấn-độ là *Vệ-đà* mà có; còn ‘Hinduism’ là từ vay mượn tiếng nước ngoài, nghĩa ít chính xác hơn, gần như là ‘Indianism’ (Ấn-độ giáo)], không phải là nhiệm vụ của tập sách này. Nhiệm vụ của chúng ta chỉ giới thiệu bộ khung ấn tượng cơ bản của nó.

Từ *brahman* (*Bà-la-môn*) có nghĩa là một cuốn sách thiêng trong giai đoạn ngôn ngữ Vệ-đà (*Vedic*) thời kỳ đầu, với hàm ý ‘to lớn’ hoặc ‘tuyệt vời’. Về sau, ở thời đại của những vị vua Pauravas, từ *brahman* được nhân cách hóa như một Đấng tối cao hoặc Phạm thiên (ở thể giống đực, chủ cách được viết là *brahmā*), Đấng thủy tổ sáng tạo ra vũ trụ. Đôi lúc, từ *brahma* thiên về tính trừu tượng và triết học được xem là sự tồn tại tuyệt đối không thuộc về người, trung tính, nhưng vẫn có sinh mạng (bởi vì sinh mạng của toàn vũ trụ đều sinh ra từ thân thể của *brahman* và được *brahman* bảo bọc, che chở). Từ thuật ngữ *brahman* sinh ra thuật ngữ *brahmāna*, nghĩa là một giáo sỹ gìn giữ kinh điển thiêng liêng, hoặc về sau trở thành một giáo sỹ của Thượng đế. Thuật ngữ này theo cách viết của tiếng Anh là ‘*brahman*’ (hoặc ‘*brahmin*’) và từ

đó những tác giả châu Âu chế tác thành ‘Brahmanism’ (Bà-la-môn giáo).

Tôn giáo *Vê-dà* cổ đại của người Aryans ban đầu bao gồm thờ cúng những vị thần, và diễn đọc những bài thơ và bài hát trong kinh *Vê-dà*, là một bộ phận cấu thành lâu đời nhất của bộ kinh này, chúng hầu hết là thể loại thơ ca tụng và cầu nguyện. Các vị thần này bắt nguồn từ hệ thống đa thần thuộc hệ Ấn-Âu cổ đại, chúng một mặt biểu hiện cho các loại trừu tượng của xã hội và mặt khác biểu hiện cho các hiện tượng tự nhiên. Tuy nhiên trong giai đoạn biên soạn pháp luật trong kinh *Vê-dà* ở triều đại Paurava, chúng ta tiếp xúc với một tôn giáo hoàn toàn khác, cho dù họ có tiếp tục sử dụng những bài thơ cổ này trong việc tán tụng hay không. Việc cúng tế các vị thần diễn ra rất dài dòng là một bộ phận trong tôn giáo cổ đại, lúc bấy giờ công việc cúng tế này là chính và cốt yếu trong tôn giáo ở đây. Nghi lễ được họ tiến hành với ‘cảm giác’ biến thành phước báo để có được những điều tốt đẹp và các vị thần giáng xuống chỗ mà những tín đồ đang thực hiện các nghi lễ này để nhận sự cúng tế. Kết quả tốt đẹp mong muốn của những hành động cúng tế này không phải đến từ sự ban ơn của các vị thần mà đến từ những kết quả huyền bí của chính hành động cúng tế, có được thành tựu này đích xác là nhờ vào cách cúng tế mà họ đã thể hiện. Về sau bộ phận quan trọng và có tác dụng của kinh *Vê-dà* là phần thực hành nghi lễ, được hiểu là việc cử hành một chuỗi pháp lệnh một cách chính xác trong cúng tế.

Thực tế các vị thần mất đi tất cả ý nghĩa độc lập của họ, tách rời khỏi lĩnh vực thần học, vũ trụ học, thuyết nguồn gốc vũ trụ, mở ra một sự tìm tòi mới, khéo biện luận hơn, trừu tượng hơn, và hệ thống hơn. Ở đây, khái niệm về thể tuyệt đối và sự tồn tại tối thượng được phát triển thành *brahman* (Đại phạm thiên). Đồng thời thuyết nguồn gốc vũ trụ đã cho ra đời một triết lý giải thích một cách hợp lý về nguồn gốc và sự phát triển của vũ trụ. Những cách tìm tòi cổ xưa nhất này đã xuất hiện trong một số

bài thơ của kinh *Vê-dà* và nay được đan bện thêm những ngụ ý biện nghi lễ qua những bài văn tế, nhưng ở những phần cuối cùng của kinh điển *Vê-dà* gồm có những kinh văn vốn trước tiên dành cho loại hình triết học cổ xưa này (tức những bộ *Upaniṣads* (Áo nghĩa thư) hay đúng hơn là giữa những kinh điển này có năm bộ sớm nhất nghiêm túc thuộc về kinh điển *Vê-dà* và duy trì những tư tưởng của thời đại Paurava, gồm: *Chāndogya*, *Bṛhadāraṇyaka*, *Aitareya*, *Kauṣītaki* và *Taittirīya*).

Thi ca của người Aryans trái ngược rất lớn với cư dân bản địa Ấn-độ và văn minh của họ, nhưng ở thời Paurava thì sự đối nghịch cổ hủ này và thậm chí sự thật về sự chinh phạt xâm lược đó cũng bị lãng quên. Hiển nhiên giữa những kẻ chinh phục và người bị chinh phục từng xảy ra hỗn loạn với quy mô lớn, thật sự đã cho thấy rằng¹ trong những người chinh phục thì đa số giáo sĩ Bà-la-môn kế thừa nhau không phải là người Aryans. Rõ ràng họ duy trì văn minh Indus, nhờ vào kỹ năng tri thức và giáo dục vượt trội mà họ hòa giải tinh thần, điều hành khéo léo, vì thế có được một địa vị tôn kính. Thực tế một số bằng chứng của Bà-la-môn rất khả nghi và nhiều chỗ cho thấy bộ mặt của người không thuộc Aryans, nhưng cần nói ở thời quá xa xưa đó người nguyên thủy Ấn-độ thành công trên một diện rộng trong việc đồng hóa những kẻ chinh phục của họ thì không thể. Có một vài quan niệm, thật sự không nhiều lắm trong hệ thống kinh điển *Vê-dà* đến từ những truyền thống bên ngoài truyền thống của người Aryans chứ không phải phát xuất từ trong chính nó. Có lẽ ở mặt lễ nghi cúng tế, hoặc biện luận triết học đến từ những truyền thống của người Indus, nhưng không có tài liệu hay chứng cứ để xác định vấn đề này. Tuy nhiên trong những kinh điển thời Paurava ngoài hệ thống kinh điển *Vê-dà*, có nhiều tư tưởng thường có nguồn gốc không phải phát

1. Pargiter: *Ancient Indian Historical Tradition* (Truyền thống lịch sử Ấn-độ cổ đại), Chương XXVI.

xuất từ người Aryans. Giữa truyền thống Aryans và truyền thống cổ đại Ấn-độ, có một giai đoạn dường như dần dần ảnh hưởng qua lại, đó là điều thật rõ ràng (là không bị ảnh hưởng bởi những vấn đề về niên đại của sử thi và lịch sử được những tác giả thời Paurava mô tả như những hình thức hiện còn của họ khá muộn về sau này). Xu hướng này là nét đặc trưng của lịch sử tư tưởng Ấn-độ, mà nó được phát triển không phải từ cách loại trừ nhau mà từ sự hấp thu đồng hóa. Những học thuyết truyền thống ngoại lai không bị chối từ nhưng được đưa ra một cách giải thích hợp lý, do đó chúng được điều chỉnh cho khớp với một số hệ thống lớn. Đồng thời chúng có thể được tu chỉnh và cải đổi để tạo thành một sự hài hòa trong tổng thể.

Những yếu tố không thuộc Aryans đáng chú ý nhất trong sử thi và lịch sử (*purāṇas*) của Bà-la-môn giáo là những đặc tính thần thoại của thần Viṣṇu (*Vāsudeva*), thần Śiva và Nữ thần Devī. Ba vị thần này rõ ràng hoàn toàn khác hẳn với bản chất ban đầu thuộc về ba dân tộc khác nhau ở Ấn-độ. Nữ thần như hiện nay được biết thường có liên quan bạn bè hoặc phối ngẫu của cả hai vị thần Viṣṇu và thần Śiva, nhưng đây là một sự kết hợp rất xa xưa. Bản thân thần thoại về thần Viṣṇu dường như cho thấy một sự tổng hợp giữa nhiều vị thần khác nhau, họ biểu hiện nhiều đặc tính của cùng một đẳng tối cao. Những khái niệm về những vị thần này cuối cùng được nhập vào các loại sách lịch sử để đưa ra sự kết nối với *bharma* hay *Brahmā* trong nhiều cách khác nhau, dựa vào chức năng của một trong bốn vị thần này để chọn ra vị nào thật sự là thượng đế và vị nào có biểu hiện phụ thuộc. Những bộ sách lịch sử đều dùng cách diễn đạt thật sự về sau này bắt đầu bằng sự khởi nguyên và diễn biến của vũ trụ, do vậy có liên quan đến thần học.

Hầu như chắc chắn có một yếu tố khác không thuộc Aryan trong nhiều sử sách liên quan đến nguồn gốc và tiến trình phát triển nền văn minh này, bao gồm việc

người dân bầu ra vị vua và những người lập pháp (bảo đảm duy trì nguyên tắc của mối quan hệ xã hội), và truyền thuyết về vua Pṛthu, ông đã san bằng đất đai, phát triển nông nghiệp và buôn bán, xây dựng đô thị và làng mạc.

Chắc chắn trong những học thuyết không thuộc Aryan này có một hình thức liên quan đến thuyết đầu thai và chuyển kiếp của linh hồn, thuyết này rõ ràng được đề cập trong kinh điển *Vê-đā* phần sau cùng, nhưng trong kinh điển ngoài hệ thống *Vê-đā* của truyền thống Bà-la-môn giáo thực tế thừa nhận sự thật này. Việc này rất có khả năng ban đầu có liên quan đến tình huống diễn tiến của vũ trụ và cân đo thời gian được thai nghén trong sách sử là hoàn toàn hợp lý. Vũ trụ diễn biến rồi lại diễn biến, trải qua những chu kỳ tuần hoàn lớn hàng trăm triệu hay hàng nghìn triệu năm, cuối cùng nó tan rã trở về với những nguyên tố tạo thành ra nó, bao gồm cả linh hồn, và rồi lại tái diễn theo tiến trình tự nhiên và cũng do Thượng đế tạo nên. Ở đây cũng có một học thuyết rất khác lạ giữa nhiều trường phái tư tưởng trong truyền thống Bà-la-môn giáo, đặc biệt về vấn đề phải chăng ban đầu trước những chu kỳ tuần hoàn ở trên thì linh hồn và những yếu tố của các nguyên tử đã không tồn tại nhưng đã được tạo ra không phải bởi đẳng siêu phàm hay không từ cái gì cả. Đối với tất cả các tôn giáo và tư tưởng triết học của Ấn-độ thì điều này cực kỳ quan trọng, họ cho rằng thời gian là vô cùng, thật sự điều này giống với quan điểm về vũ trụ của Thiên văn học hiện đại đã xác lập và rất mạnh mẽ tương xứng với những truyền thống tôn giáo phương Tây (Người Babylon có những quan niệm tương tự như vậy nhưng thời lượng có quy mô hạn định hơn nhiều). Tư tưởng Ấn-độ về thời gian thật sự hoàn toàn có rất sớm liên quan đến những sự quan sát thiên văn, đặc biệt là sự vận động của các hành tinh. Sự vận động của các hành tinh trước hết là sự biến hóa vô thường, nhưng quan sát xa hơn và nghiên cứu kỹ sẽ cho thấy đây là một kiểu lặp đi

lập lại nhất định, kết hợp sự vận động của các hành tinh với kiểu lập đi lập lại này, và bạn sẽ thấy rằng dựa vào sự quan sát và tính toán chính xác của bạn, sẽ cho thấy một vòng thời gian cực kỳ dài hiện ra ở trên trời. Người Ấn-độ quan niệm rằng tại một điểm khởi đầu của những chu kỳ thời gian, tất cả các hành tinh đều ở một chỗ, hoặc trên cùng một vạch xuất phát (kinh tuyến), họ cố gắng xác định mốc thời gian của sự kết hợp to lớn này từ hàng triệu năm trước, dường như để xác nhận lại niên đại thật sự không thể nghĩ bàn được quy cho vũ trụ bằng những ý nghĩ có tính chất suy đoán.²

Cuối cùng chúng ta cần phải nói về những truyền thống pháp luật và nhiều tập quán xã hội được quy định trong những kinh điển về luật lệ cho thấy dấu ấn gốc gác không thuộc về truyền thống của người Aryans. Như vậy, bốn giai đoạn trong thói quen sống (*āśramas*) về sau được xem là một phần căn bản của xã hội chính thống (học tập – đời sống hôn nhân – về hưu – đi tu) không được nói trong kinh điển *Vê-đà*. Giai đoạn cuối trong các giai đoạn này ngày càng gia tăng không cực hạn ở độ tuổi khi họ từ bỏ thế tục, điều này khiến chúng ta nghĩ đến chứng cứ của chủ nghĩa khổ hạnh trong xã hội Ấn-độ cổ đại hoàn toàn không dính dáng chút gì đến truyền thống của người Aryans.

Khái niệm giải thoát khỏi luân hồi tựa hồ không đơn giản để đồng hành với thuyết luân hồi, nhưng nó đi cùng với chuỗi rộng lớn của sự cân đo thời gian được công nhận trong tư tưởng Ấn-độ. Quan niệm giải thoát thật sự dường như không có ngọn nguồn từ những người Aryan, truyền thống Aryan từng có quan niệm về đời sống ở kiếp sau trong một số cõi của sự tồn tại không có gì

khác với đời sống ở trái đất (một trong số cõi đó là ở mặt trăng) và sau đó phát triển thành khái niệm nhờ vào lễ nghi cúng tế để có thể có được lên thiên đàng như mong ước. Mặt khác, trong việc suy đoán về sự giải thoát của linh hồn, họ cố gắng nhận thức một số trạng thái hoàn toàn siêu việt thế giới kinh nghiệm, chẳng hạn như sự kết hợp với sự tồn tại tối thượng. Điều này chỉ biểu hiện một cách mơ hồ trong những phần cuối cùng của kinh điển *Vê-đà*, và thậm chí cũng không có gì nổi trội ở trong kinh điển không thuộc hệ thống *Vê-đà* của truyền thống Bà-la-môn. Sự đạt đến thiên đường chỉ có trong tư tưởng của những người ưu việt mà thôi.

NHÀ THƠ VYĀSA

Theo truyền thống muộn hơn sau này,³ kinh điển *Vê-đà* được ‘biên tập’ trong thời Paurava (như chúng ta đã ghi nhận ở trên) bởi một nhà thơ tên là Vyāsa, ông có thể là một trong nhóm của những nhà tư tưởng sống vào khoảng thế kỷ IX TTL mà chúng ta đã đề cập. Tên của nhà thơ này theo tiếng Sanskrit có nghĩa là ‘nhà biên soạn’ và có thể chỉ là một tên gọi được vinh danh của một nhà thơ. Ông ta được biết với nhiều tên khác như Kṛṣṇa Daipāyana, nhưng dù với tên gọi này vẫn chỉ cho thấy gốc gác mờ ảo của ông, vì Daipāyana không phải là họ xuất phát từ người cha của ông mà xuất phát từ việc ông sinh ra ở một hòn đảo nhỏ. Sự thật ông ta là một đứa con hoang của người cha trong dòng họ có huyết thống pha tạp, tuy nhiên một bộ phận có huyết thống Bà-la-môn. Mẹ của ông là một thiếu nữ làng chài điều hành một bến thuyền. Ông nội của ông là Vasiṣṭha, một trong những nhà thơ lớn thuộc ngôn ngữ *Vê-đà*. Vyāsa rõ ràng là một nhân vật mang tính truyền kỳ, có lẽ là huyền thoại, bởi vì ông ta là một sự biểu hiện nguy tạo của Bà-la-môn giáo, từ đó đã thổi phồng rộng rãi trong tôn giáo này. Ông ta là một bậc thánh hiệu biết hết về những truyền thống cổ truyền

2. Có chứng cứ đầy đủ cho thấy rõ vô số các vạch thời gian ở Ấn-độ trước Phật giáo. Sự trùng nhau của các hành tinh, xem ví dụ như trong bản dịch của Burgess về tác phẩm *Sūryasiddhānta* (Thái dương luận), tr. 15ff và 328, bản in lại của Calcutta, 1935 và Deedham, *Science and Civilisation in China III*, tr. 119f, 2202 (I-Hsing, một tu sĩ Phật giáo), cũng xem Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, vol. II, 329ff và 426, London, 1873. Xem tr. 38 ở dưới, bản tiếng Anh, nói về truyền thống Ājīvika (Chánh mạng luận).

3. *Purāṇa* (Văng thế thư), xem Pargiter, sđd, tr. 318.

hơn bất kỳ ai khác, đã hệ thống hóa chúng và đưa về một hình thức chuẩn mực để lưu truyền hậu thế. Có một điểm quan trọng là tên tuổi của ông ta không thấy xuất hiện trong lĩnh vực chú giải về bất kỳ kinh điển uy tín nào của một số tiên sư tiền hiền ở thời Paurava. Ví dụ những kinh điển về sau này của Vệ-đà đưa ra rất nhiều tên tuổi như nhà ngữ pháp học Śākalya, ông ta chính xác đã tham gia biên tập những kinh điển thuộc hệ Vedic; Śaunaka đã viết các tác phẩm bổ sung về ngữ âm và soạn ra bảng mục lục về kinh điển Vệ-đà; người chuyên nghi lễ Kauṣītaki và triết gia Śaṇḍilya, Uddālaka và Yājñavalkya. Những quan điểm của họ đều được giới thiệu, đôi lúc có thể xem là khá dài. Căn cứ vào truyền thống, tại sao Vyāsa đã không chú giải về những kinh điển của những trưởng bối cùng thời cũng như những vị tiền bối? Có lẽ ông là một sự tổng hợp của các tiên sư tiền hiền thời đó, đã được hậu bối biên soạn lại nhằm mục đích cố gắng phục hồi những gì mà họ nghĩ rằng đó là cách sống truyền thống cổ xưa mà Bà-la-môn giáo đã sáng lập mà nay đã bị suy đồi ở thời đại đồ sắt.

Giả sử niên đại của Vyāsa vào khoảng 900 năm TTL, thời mà kinh điển Vệ-đà thật sự đã được bảo tồn bằng những pho kệ tụng ở gian đoạn này, trong khi đó kinh điển thể văn xuôi về nghi lễ và triết học được thêm vào lúc đó và một số về sau này. Ngoài sự biên tập chỉnh lý kinh điển Vệ-đà kiểu của Vyāsa ra còn quy nạp một lượng lớn trước tác mang tính sáng tạo khác và cho đó là sử thi do ông sáng tác như (*Mahābhārata*) và một số thể loại sử ký khác (*purāṇas*). Nếu kinh điển Vệ-đà ghi chép hình thức sinh hoạt cổ điển cần phải được phục hồi, thì sử thi minh họa bằng ví dụ sự suy đồi của thời đại đồ sắt vừa mới bắt đầu, kể lại chiến tranh dân sự thảm khốc ở thời của các vị vua triều đại Pauravas. Vyāsa có thể là người cùng thời với những anh hùng trong sử thi, là chứng nhân của một số hành động của nó, thậm chí là một người tham dự trong đó. Tuy nhiên, những bản sử thi và sử ký lưu truyền cho đến nay ra đời muộn hơn nhiều so với thời đại Paurava. Chúng cho thấy thời đại đó không như nó được tin là như thế sau khi truyền thống của họ bị suy đồi đã hấp thu nhiều thứ mà không có nguồn gốc thuộc về nó.



BIGBANG VÀ VŨ TRỤ VÔ THỦY CỦA PHẬT GIÁO

Đạt Lai Lạt Ma, Trần Uyên Thi dịch

Có ai mà không từng có một cảm giác nhỏ nhoi, sợ hãi khi ngược nhìn lên màn đêm hun hút với muôn ngàn vì sao lấp lánh trên bầu trời không mây? Có ai mà không từng tự hỏi phải chăng có một trí tuệ siêu nhiên nào đó đã tạo nặn ra vũ trụ? Có ai mà không từng thắc mắc phải chăng hành tinh này của chúng ta là chốn duy nhất có sự sống? Với tôi, đó là những câu hỏi bình thường, tự nhiên trong tâm trí con người. Trong suốt quá trình lịch sử văn minh nhân loại, luôn luôn có một niềm thao thức, thúc giục đi tìm kiếm câu trả lời cho những câu hỏi ấy. Một trong những thành quả lớn nhất của khoa học hiện đại là dường như khoa học đã đưa chúng ta - gần hơn bao giờ hết - đến một nhận thức về những điều kiện và những quá trình phức tạp tiềm ẩn đằng sau nguồn gốc của vũ trụ.

Cũng như nhiều nền văn hóa cổ khác, Tây Tạng có một hệ thống chiêm tinh học phức tạp gồm những yếu tố mà văn hóa đương đại gọi là “thiên văn học”. Người Tây Tạng cũng đặt tên cho phần lớn các vì sao mà họ có thể thấy bằng mắt trần. Người Tây Tạng và Ấn Độ đã có khả năng dự đoán nhật thực và nguyệt thực ở một độ chính xác cao, dựa trên những quan sát thiên văn. Lúc nhỏ, tôi thường nhìn đắm đắm lên bầu trời qua chiếc kính viễn vọng, học nhận biết các hình dạng và tên gọi của các chòm sao.

Cho đến bây giờ tôi vẫn chưa quên được cảm giác hân hoan vui sướng khi được đặt chân đến một đài thiên văn thực sự đặt ở cung thiên văn Birla ở Delhi. Năm 1973, trong chuyến thăm viếng Tây phương lần đầu tiên, tôi được Đại học Cambridge ở Anh quốc mời diễn thuyết trước Thượng nghị viện và phân khoa Thần học. Khi ông Phó hiệu trưởng trường Đại học Cambridge hỏi tôi có muốn làm thêm gì nữa ở đó không, thì tôi không ngần ngại đáp lời ngay rằng tôi mong muốn được xem cái kính viễn vọng vô tuyến của phân khoa Thiên văn học.

Tại một trong những cuộc hội thảo *Tâm thức và Cuộc sống ở Dharamsala*, nhà vật lý học thiên thể (*astrophysicist*) Piet Hutt, thuộc Viện Nghiên cứu Cao cấp ở Princeton, cho tôi xem một chương trình mô phỏng trên máy tính¹ minh họa cho ta thấy làm thế nào các nhà thiên văn học hình dung ra được những sự kiện xảy ra trong vũ trụ khi những thiên hà va vào nhau. Thật là một cảnh tượng hấp dẫn và ngoạn mục vô cùng! Những hình ảnh linh hoạt trên máy tính như thế giúp cho ta hình dung một cách rõ ràng những sự kiện xảy ra trong vũ trụ theo dòng thời gian, theo những định luật vũ trụ cơ bản, trong những điều kiện nhất định ngay sau vụ bùng nổ vĩ đại. Sau sự trình bày của Piet Hutt, chúng tôi đã có một cuộc thảo luận sôi

1. Computer simulation.

mở. Hai trong số những người có mặt lúc đó, David Finkelstein và George Greenstein, cố gắng minh họa cho tôi thấy sự bùng nổ của vũ trụ bằng những sợi dây thun có gắn các vòng tròn nhỏ xung quanh. Tôi vẫn còn nhớ rõ chuyện này vì hai thông dịch viên của tôi và bản thân tôi đều không hình dung ra nổi sự trương nở của vũ trụ qua sự minh họa này. Sau đó, các khoa học gia khác có mặt trong cuộc họp đã ngồi lại, cố gắng trình bày vấn đề một cách đơn giản hơn, nhưng tất nhiên là điều đó càng làm cho chúng tôi rối trí thêm!

Vũ trụ học hiện đại, cũng như rất nhiều vấn đề khác trong khoa học vật lý (*physical science*), là dựa trên nền tảng của thuyết tương đối của Einstein. Trong vũ trụ học, sự quan sát thiên văn kết hợp với thuyết tương đối tổng quát² (thuyết này đưa ra phương trình minh họa lực hút (*gravity*) như là độ cong của cả thời gian và không gian) đã chứng tỏ vũ trụ của chúng ta không tồn tại vĩnh cửu mà cũng không cố định bất biến, không mãi mãi ở trong trạng thái hiện thời, mà trương nở liên tục, không ngừng. Khám phá này phù hợp với trực giác căn bản của các nhà vũ trụ học Phật giáo cổ xưa, vốn quan niệm rằng bất kỳ một hệ thống vũ trụ nào cũng phải trải qua các giai đoạn: *Cấu thành*, *giãn nở*, và cuối cùng, *hủy diệt*. Trong vũ trụ học hiện đại, vào thập niên 1920, cả hai sự tiên đoán dựa trên lý thuyết (bởi Alexander Friedmann) và sự quan sát thực nghiệm chi tiết (bởi Edwin Hubble) đều chứng minh một cách hùng hồn rằng vũ trụ có hình cong và đang trương nở. Chẳng hạn, [Hubble đã quan sát thấy rằng] ánh sáng phát ra từ các thiên hà ở xa bị di chuyển sang phía đỏ³ nhiều hơn là ánh sáng phát ra từ những thiên hà gần trái đất.

Người ta đặt giả thuyết rằng sau một vụ bùng nổ vĩ đại, gọi là *Big Bang*, có lẽ xảy ra khoảng từ mười hai đến mười lăm tỉ năm về trước, vũ trụ bắt đầu tiến trình trương nở. Đa

số các nhà thiên văn học ngày nay tin rằng một vài giây⁴ sau vụ bùng nổ vĩ đại này, nhiệt độ trong vũ trụ giảm xuống đến mức khiến các phản ứng xảy ra, và các hạt nhân của các nguyên tố nhẹ hơn bắt đầu hình thành. Từ đó, sau một khoảng thời gian rất lâu, tất cả vật chất trong vũ trụ đã được cấu thành. Như vậy, tất cả không gian, thời gian, vật chất và năng lượng mà ta biết và cảm nhận được đã hình thành từ quả bóng lửa đỏ của vật chất và bức xạ (*radiation*). Trong thập niên 1960, người ta đo được bức xạ vi sóng nền⁵ trong khắp vũ trụ, mà người ta cho rằng chính là âm hưởng hay dấu vết còn lại của Big Bang. Những sự đo lường chính xác về quang phổ, độ phân cực, và sự phân phối trong không gian của bức xạ nền này rõ ràng đã xác nhận, ít nhất trên đại cương, những mô hình lý thuyết về nguồn gốc của vũ trụ.

Trước khi tình cờ phát hiện ra tiếng động vi sóng nền này, giữa hai trường phái vũ trụ học hiện đại đã xảy ra những cuộc tranh luận. Một số nhìn sự giãn nở của vũ trụ trên quan niệm “*thể cố định*” (*steady state*), nghĩa là vũ trụ đang trương nở ở một tốc độ đều đặn, với những định luật vật lý bất biến, và luôn luôn đúng trong mọi trường hợp. Còn phe kia thì nhìn sự bùng nổ của vũ trụ theo xu hướng tiến hóa (*evolution*). Tôi được cho biết là những người chủ trương theo mô hình *cố định* gồm có những nhà tư tưởng lớn nhất trong vũ trụ học hiện đại, chẳng hạn như Fred Hoyle⁶. Còn nhớ có một thời, thuyết *cố định* này đã là một khoa học chính dòng về nguồn gốc của vũ trụ. Ngày nay, dường như hầu hết các nhà thiên văn học tin tưởng rằng tiếng động vi sóng nền đã khẳng định một cách chắc chắn về giá trị cao của giả thuyết Big Bang.

4. Đúng ra là khoảng một phần triệu triệu giây.

5. Background microwave radiation.

6. Fred Hoyle (1915 - 2001), giáo sư Toán học và Thiên thể của Đại học Cambridge, người chủ trương quan niệm “*steady state*”, cho rằng vũ trụ đã có sẵn từ trước đến nay. Fred Hoyle chống đối giả thuyết Big Bang, cho rằng đúng về mặt triết học, công nhận có một sự bắt đầu là bất ổn, vì điều này hàm ý rằng có một đáng tạo hóa sinh ra vũ trụ. Điều trớ trêu là chính Fred Hoyle là người đã nêu ra danh từ “*Big Bang*” lần đầu tiên trong một buổi phát thanh trên radio của đài BBC.

2. *Theory of general relativity*: Là sự mở rộng của thuyết tương đối hẹp. Thuyết tương đối tổng quát (còn gọi là thuyết tương đối rộng) bao gồm cả thuyết tương đối hẹp, như là một trường hợp đặc biệt.

3. Red shift.

Đây là một thí dụ tiêu biểu về quyền phán xử cuối cùng của những bằng chứng thực nghiệm trong khoa học. Ít nhất, trên căn bản, điều này cũng đúng đối với tư tưởng Phật giáo, vốn quan niệm rằng nếu ta loại bỏ thẩm quyền của kinh nghiệm thực chứng thì tức là đã tự loại mình ra khỏi cuộc đối thoại, trong khi mình hoàn toàn có tư cách tham dự vào cuộc bàn cãi đó.

Ở Tây Tạng, có nhiều huyền thoại phức tạp về sự hình thành của vũ trụ xuất phát từ một tôn giáo tiền Phật giáo gọi là đạo Bön (Bön). Các huyền thoại này xoay quanh những đề tài như: Sự lập trật tự từ hỗn mang, tạo ra sự sáng từ cái tối, làm ra ngày từ đêm, sinh ra các loài từ hư vô. Những điều này được cho là do một Đấng Hóa Công điều khiển, thuần túy bằng quyền phép. Một huyền thoại khác cho rằng thế giới được sinh ra từ một quả trứng. Trong truyền thống tâm linh và triết lý phong phú của Ấn Độ thời cổ, có nhiều quan điểm tương phản về trời đất được lập ra, trong đó có những hệ thống đa dạng như: Thuyết vật chất nguyên thủy hồi ban sơ của phái Số Luận (Sāṃkhya), xem nguồn gốc của vũ trụ và sự sống là từ một cái nền tuyệt đối mà thành; hay thuyết nguyên tử của phái Thắng Luận (Vaiśeṣika), đã không chịu nhận rằng có nhiều loại nguyên tử bất khả phân trong sự cấu thành thực tại, mà chủ trương rằng chỉ có một cấu tạo căn bản độc nhất; lại có những lý thuyết khác nhau về một Đấng Tạo Hóa là thần Brahman hay thần Ishvara; và chủ nghĩa duy vật thâm căn của Duy vật luận học phái (Cārvāka), xem sự tiến hóa của vũ trụ chỉ là một sự phát triển vô lối, lạc lõng của vật chất, và xem tất cả các tiến trình của tinh thần chỉ là do những đan kết rắc rối của các hiện tượng vật chất phát sinh. Quan niệm vừa nêu này không khác gì mấy với chủ nghĩa duy vật khoa học, cho rằng tinh thần, rút lại, chỉ là cái thực tại của hệ thần kinh và các hiện tượng sinh học, và những cái này rút lại cũng chỉ là những sự kiện vật lý. Ngược lại, Phật giáo giải thích sự tiến hóa của vũ trụ dựa trên lý *duyên sinh*, nghĩa là

nguồn gốc và sự tồn tại của vạn vật phải được hiểu qua cái nhìn của một mạng lưới phức tạp, trong đó các *nhân* và các *duyên* tương liên tương tác với nhau. Điều này áp dụng với cả tâm thức lẫn vật chất.

Theo kinh điển xưa⁷, đức Phật không bao giờ trả lời trực tiếp những câu hỏi về nguồn gốc của vũ trụ. Trong một phúng dụ nổi tiếng, đức Phật ví kẻ hỏi những câu hỏi như vậy như một người bị trúng thương vì một mũi tên độc: Thay vì để cho thầy thuốc rút mũi tên ra, kẻ ấy cứ nằng nặc đòi trước hết phải điều tra xem người bắn tên độc thuộc đẳng cấp nào, tên là gì, thuộc dòng họ nào, nước da đen, nâu, hay trắng; người đó sống ở nông thôn hay thành thị; mũi tên bắn ra là từ một cái cung hay từ một cây nỏ; dây bắn cung làm bằng sợi, bằng sậy, bằng dây gai, bằng gân, hay là bằng vỏ cây; đầu mũi tên làm bằng gỗ rừng hay cây trồng, vân vân và vân vân...

Có nhiều cách hiểu khác nhau đối với sự im lặng của đức Phật trước những câu hỏi kiểu này. Một cách hiểu cho rằng sở dĩ đức Phật im lặng là vì những câu hỏi siêu hình đó không đưa đến sự giải thoát. Một quan điểm khác, chủ yếu là của Ngài Long Thọ, lập luận rằng một khi những câu hỏi đặt ra đã nằm trong khuôn khổ của sự giả định về tự tánh riêng rẽ độc lập của vạn vật, mà không dựa vào *duyên sinh*, thì e rằng câu trả lời sẽ chỉ khiến cho người hỏi càng thêm bám chặt vào niềm tin sẵn có của mình vào sự hiện hữu chắc thật, tự thân của chính mình và vạn vật.

Những câu hỏi này được chia thành nhiều nhóm khác nhau tùy theo tông phái Phật giáo. Tạng Kinh liệt kê mười câu hỏi, trong khi tông phái Ấn Độ cổ điển mà Tây Tạng kế thừa nêu lên mười bốn câu hỏi sau đây:

Ngã và vũ trụ có phải là vĩnh cửu?

Ngã và vũ trụ có phải là nhất thời?

Ngã và vũ trụ có phải vừa vĩnh cửu, vừa nhất thời?

Ngã và vũ trụ có phải vừa không vĩnh cửu, vừa không nhất thời?

7. Đại Tạng Kinh.

Ngã và vũ trụ có sự bắt đầu?

Ngã và vũ trụ không có sự bắt đầu?

Ngã và vũ trụ có phải vừa có bắt đầu vừa không có bắt đầu?

Ngã và vũ trụ có phải vừa vô thủy vừa không vô thủy?

Các Đấng Thiện Thệ có tồn tại sau khi chết?

Các Đấng Thiện Thệ không tồn tại sau khi chết?

Các Đấng Thiện Thệ vừa tồn tại vừa không tồn tại sau khi chết?

Các Đấng Thiện Thệ không tồn tại và cũng không không tồn tại sau khi chết?

Tâm và thân có phải là một?

Tâm và thân có phải là hai thực thể riêng biệt?

Mặc dầu, theo kinh điển truyền thống, đức Phật từ chối giảng giải những vấn đề có tính cách siêu hình như thế, song Phật giáo - vì là một hệ thống triết học cổ Ấn Độ và có một chặng đường lịch sử dài - xoáy sâu vào những câu hỏi thiết yếu và vĩnh hằng liên quan đến sự hiện hữu của con người và thế giới mà con người đang sinh sống. Truyền thống Tây Tạng của chúng tôi đã kế thừa di sản triết học này.

Trong Phật giáo, có hai truyền thống vũ trụ học chính. Một là hệ A-tì-đạt-ma (*Abhidharma*⁸), được nhiều tông phái theo, chẳng hạn như Thượng Tọa bộ (*Theravāda*⁹), một tông phái đóng vai trò chính yếu ở các quốc gia như Thái Lan, Sri Lanka, Burma, Campuchia, và Lào. Mặc dầu truyền thống Phật giáo du nhập vào Tây Tạng là Đại Thừa, đặc biệt là một dạng của Phật giáo Ấn gọi là truyền thống Nalanda, tâm lý học và vũ trụ học của hệ A-tì-đạt-ma trở thành một mảnh quan trọng trong vườn hoa trí tuệ của Tây Tạng. Công trình chính về vũ trụ học của hệ A-tì-đạt-ma được du

nhập vào Tây Tạng là quyển *A-tì-đạt-ma Câu xá luận*¹⁰ của Thế Thân. Truyền thống vũ trụ học thứ hai của Tây Tạng là một hệ thống gồm các bản kinh văn quan trọng của *Kim Cương Thừa*¹¹ (*Vajrayāna*), thuộc hệ lý thuyết lần thực hành Kālacakra, theo từ nguyên, nghĩa là “*Thời Luân*”¹². Mặc dầu, theo truyền thống, người ta cho rằng những giáo lý trong Kālacakra là của đức Phật, nhưng khó mà xác định được một cách chính xác niên đại của các bản kinh văn xưa nhất trong hệ thống này. Kālacakra chiếm vai trò quan trọng trong truyền thống Phật giáo Tây Tạng sau khi các kinh văn chính được dịch sang tiếng Tây Tạng từ Phạn ngữ vào thế kỷ XI.

Lúc 20 tuổi, khi bắt đầu học một cách có hệ thống về vũ trụ học của A-tì-đạt-ma, tôi đã biết trước được rằng trái đất hình tròn, đã được xem các bức ảnh của các miệng núi lửa trên mặt trăng qua các tạp chí, và đã có một ý niệm sơ lược về quỹ đạo của trái đất và của mặt trăng quanh mặt trời. Do đó, phải nói là tôi không thấy quan niệm cổ điển của Thế Thân về vũ trụ học trong A-tì-đạt-ma có sức hấp dẫn gì cho lắm.

Vũ trụ học A-tì-đạt-ma mô tả trái đất như là một mặt phẳng, có các thiên thể như mặt trời, mặt trăng quay xung quanh. Theo thuyết này, trái đất là một trong bốn “*lục địa*” (nói rõ hơn là lục địa ở phía Nam) nằm ở bốn góc của một quả núi cao chót vót gọi là núi Tu Di (*Meru*), nằm ở trung tâm của vũ trụ. Mỗi một lục địa này lại có hai lục địa nhỏ hơn ở hai bên, chính giữa là đại dương bao la. Toàn bộ hệ thống thế giới này trụ trên một cái “*đáy*” bay lơ lửng trong không

10. *Abhidharmakośabhāṣyam* (Treasury of Higher Knowledge).

11. Còn gọi là “Mật thừa” vì có tính cách mật truyền. Trường phái này phát sinh vào khoảng thế kỷ thứ V, VI tại Bắc Ấn Độ, bắt nguồn từ Đại Thừa. Sau đó khoác thêm những phương pháp tu học huyền bí, có tính cách khẩu truyền, mãi đến thế kỷ VI và X mới được hệ thống hoá. Lúc *Kim Cương Thừa* truyền sang Tây Tạng thì đã có một chỗ đứng vững chắc trong Phật giáo nói chung. Muốn lãnh hội *Kim Cương Thừa*, hành giả phải có một kiến giải sâu xa về giáo pháp của bộ kinh *Bát Nhã Ba-la-mật-đa*, theo cách luận giải của Long Thọ và Vô Trước.

12. Wheel of time.

8. Còn được gọi là Vi Diệu Pháp. A-tì-đạt-ma, hay Luận tạng, là một trong ba tạng (Kinh, Luật, Luận), là gốc của cả Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa. Có nhiều dạng của A-tì-đạt-ma như dạng của Thượng Tọa bộ (được viết bằng Tạng ngữ, gồm bảy bộ, do Phật Âm tổng hợp), Nhất Thiết Hữu bộ (được viết bằng Phạn ngữ, cũng gồm bảy bộ, do Thế Thân tổng hợp).

9. 上座部; S: *sthaviravāda*; P: *theravāda*.

gian nhờ sức mạnh của “*khí*”. Thế Thân mô tả một cách chi tiết về quỹ đạo, kích thước của mặt trời và mặt trăng và khoảng cách của chúng đến trái đất.

Những kính thước, khoảng cách v.v... này hiển nhiên là không khớp với chứng cứ thực nghiệm của vũ trụ học hiện đại. Có một câu châm ngôn trong Phật giáo nói rằng: “Đề cao một chủ thuyết mâu thuẫn với *lý chứng* (*reason*) làm giảm uy tín của một con người, nhưng đề cao một chủ thuyết mâu thuẫn với *thực chứng* (*empirical evidence*) còn sai lầm hơn nữa.” Cho nên, không thể hiểu vũ trụ quan của A-tì-đạt-ma một cách máy móc, theo nghĩa đen. Thực vậy, khi chưa có khoa học hiện đại, đã có nhiều mô hình vũ trụ học thuộc triết học Phật giáo trái nghịch nhau, khiến người ta khó có thể tin tưởng vào những lời lẽ trong bất cứ một bản văn nào. Theo ý riêng của tôi thì Phật giáo phải từ bỏ nhiều mặt của vũ trụ quan A-tì-đạt-ma.

Thế Thân đã tin tưởng vào vũ trụ quan của A-tì-đạt-ma tới mức nào, đó vẫn còn là một nghi vấn. Ông đã diễn bày một cách có hệ thống nhiều quan điểm vũ trụ học khác nhau của các tông phái ở Ấn Độ lúc bấy giờ. Nói một cách chính xác, sự mô tả về vũ trụ và nguồn gốc của nó - mà kinh điển Phật giáo gọi là “*cái bình đựng*” - không quan trọng bằng thế giới và nguồn gốc của các sinh vật, là “*cái đựng trong bình*”. Học giả Tây Tạng Gendün Chöphel, người đã đi gần khắp các tiểu lục địa Ấn Độ vào thập niên 1930, cho biết rằng những mô tả của A-tì-đạt-ma về trái đất như là một tiểu lục địa ở phía Nam tương ứng với một tấm bản đồ cổ của miền Trung Ấn Độ. Ông đưa ra một giải thích rất thuyết phục là ba “*lục địa*” còn lại tương ứng với những địa danh có thật ở Ấn Độ hiện nay. Quả thực có những khoảng đen như vậy trên bản đồ, hay là những nơi chốn này đã được đặt tên theo ba cái “*lục địa*” quanh núi Tu Di? Điều này vẫn chưa có câu trả lời.

Trong một kinh điển xưa, các hành tinh được mô tả như là những thiên thể hình cầu lơ lửng trong không gian, không khác

với cái nhìn của vũ trụ học hiện đại mấy. Theo vũ trụ học Kālacakra, sự tiến hóa của các thiên thể trong dải ngân hà của chúng ta tuân theo một chuỗi tuần tự nhất định: Trước hết, các ngôi sao hình thành, sau đó tới thái dương hệ, v.v.. Điều đáng chú ý về vũ trụ quan của cả hai bộ A-tì-đạt-ma và Kālacakra là cái nhìn tổng quát rộng lớn về nguồn gốc của vũ trụ. Cả hai bộ kinh văn này đều nhận biết rằng thế giới của chúng ta chỉ là một trong vô số thế giới. Họ dùng danh từ “*tam thiên đại thiên thế giới*”¹³ (mà tôi nghĩ là cả mấy tỉ) để chỉ vô lượng vô cùng các vũ trụ. Cả hai đều nói rằng không thể đếm được các cõi. Cho nên, trên nguyên lý, mặc dầu nói chung thì vũ trụ này là vô thủy vô chung, nhưng hẳn nhiên là có một quá trình bắt đầu, chuyển tiếp, và kết thúc đối với mỗi thế giới cá biệt.

Sự tiến hóa của một hệ thống vũ trụ nào cũng trải qua bốn giai đoạn chính: *Không, thành, trụ, và cuối cùng, diệt*. Mỗi giai đoạn là một khoảng thời gian rất dài, bằng 20 trung kiếp¹⁴, và mãi đến trung kiếp cuối cùng của giai đoạn thứ hai (thành), các loài hữu tình mới bắt đầu sinh ra và tiến hóa. Sự hoại diệt của một hệ thống vũ trụ có thể là do ba nguyên tố của tự nhiên không phải là trái đất và không gian gây ra, đó là thủy, hỏa, và khí. Nguyên tố nào gây ra sự hủy diệt của hệ thống thế giới trước đó sẽ làm nền tảng cho sự tạo sinh của một thế giới mới.

Cốt lõi của vũ trụ học Phật giáo, vì thế, không chỉ ở quan điểm cho rằng có vô lượng vô biên thế giới - nhiều hơn cả những hạt cát của sông Hằng, theo một số

13. Trichilicosm.

14. *Medium aeon*: Trung kiếp. Kiếp dịch từ chữ *kāla* (kiếp ba), chỉ một khoảng thời gian rất dài (vô số niên đại). Mỗi kiếp có bốn giai đoạn: sinh, thành, trụ, diệt. Một aeon của Thánh kinh là vô cùng, nhưng thiên văn học và địa chất học (geology) thoả thuận định là 10⁹ (tỉ) năm. Sách Vishnu Purana Ấn Độ viết rằng Brahma sống 100 năm, bằng 864.000 triệu năm ở hạ giới. Một ngày của Brahma là một *kāla* (cũng dịch là aeon): Sáng Brahma ngủ dậy là thế giới (có các thần Devas và chúng sinh) thành, tới ông đi ngủ thì tận thế, cho đến sáng hôm sau ông dậy thì có thế giới mới. Ngày của Brahman lại chia ra 1000; đêm là 1000 đại yuga. Đại yuga này có 4 yuga: 1200 năm trời, 4,320,000 năm hạ giới (1,728,000 + 1,296,000 + 864,000 + 432,000).

kinh điển - mà còn ở quan niệm cho rằng các thế giới liên tục ở trong trạng thái sinh-diệt. Điều này có nghĩa là vũ trụ này không có cái bắt đầu tuyệt đối. Đây là một vấn đề căn bản mà khoa học phải đương đầu. Chỉ có một Big Bang thôi, hay còn nhiều nữa? Chỉ có một vũ trụ [mà ta biết] thôi, hay còn nhiều nữa, vô lượng vô biên? Vũ trụ này hữu hạn hay vô hạn, như Phật giáo đã quả quyết? Liệu vũ trụ của chúng ta sẽ trương nở tới vô cùng vô tận, hay là sự trương nở đó sẽ chậm lại, hoặc ngược lại, thu nhỏ dần đến mức cuối cùng sẽ tiến dần đến một vụ co rút vĩ đại (*big crunch*)? Vũ trụ của chúng ta có phải là một trong vô số vũ trụ đã từng sinh ra và diệt đi? Các khoa học gia đang tranh cãi một cách gay gắt về những vấn đề này. Đúng trên cái nhìn của Phật giáo, còn có một câu hỏi khác: Ngay cả khi ta thừa nhận rằng chỉ có một Big Bang duy nhất, ta vẫn phải đặt câu hỏi: “*Big Bang này là nguồn gốc của toàn thể các hệ thống vũ trụ, hay chỉ là nguồn gốc của vũ trụ mà ta đang sống?*” Vì vậy, câu hỏi chính yếu là Big Bang - mà, theo vũ trụ học hiện đại, là sự khởi đầu của thế giới của chúng ta - có phải thực sự là sự khởi đầu của hết thảy vạn vật?

Theo quan điểm Phật giáo, ý kiến cho rằng có một sự khởi đầu rõ ràng và duy nhất cần phải được xét lại. Theo lý luận mà nói, nếu quả có một sự khởi đầu tuyệt đối như vậy, thì chỉ có hai cách giải thích: Một là, thuyết hữu thần, cho rằng vũ trụ được sáng tạo ra bởi một Đấng Tối Cao siêu việt, nằm ngoài mọi luật nhân quả; hai là, vũ trụ hình thành không do bất cứ nguyên nhân nào cả. Phật giáo bác bỏ cả hai quan niệm trên. Nếu vũ trụ là do một Đấng Siêu Nhiên có trước tạo ra, thì bản thể tánh của Đấng Siêu Nhiên đó là gì, cái thực tại đó là loại gì, vẫn còn là một câu hỏi.

Nhà luận lý và tri thức học Pháp Xứng (*Dharmakīrti*, TK VII) đã diễn bày một cách mạch lạc những phê bình phổ thông của Phật giáo đối với thuyết hữu thần. Trong quyển sách cổ điển *Lượng Thích Luận* (*Pramāṇavarttika*)¹⁵, Pháp Xứng đã bài bác

vài “chứng cứ” trọng yếu nhất về sự hiện hữu của Đấng Tạo Hóa do trường phái hữu thần Ấn Độ đưa ra. Nói một cách ngắn gọn, các nhà hữu thần lý luận như sau: Thế giới tâm linh và vật chất ở bên ngoài đều do một Đấng Siêu Nhiên đã có từ trước tạo ra: (a) Bởi vì, cũng như đồ nghề của người thợ mộc, thế giới này vận hành từng khúc, theo thứ tự lớp lang; (b) Như những vật mà người ta tạo ra (thí dụ như chiếc bình sứ), chúng có tướng trạng; (c) Như những đồ dùng thường ngày, chúng có công dụng trong đời sống.

Những lý luận này, theo tôi, có chỗ tương đồng với một cách lý luận hữu thần trong truyền thống triết học của Tây phương, được gọi là “*lý lẽ do dự tính*” (*argument from design*). Những lý luận này có sức thuyết phục rất lớn, khiến cho ta tưởng rằng phải có một Đấng Siêu Nhiên nào tạo ra thế giới này. Thật khó mà tưởng tượng được một thế giới với một trật tự hài hòa cao độ nếu không có một Đấng Tạo Hóa đứng đằng sau, cũng giống như ta khó có thể nhận thức được một cái đồng hồ nếu không có người sáng chế đồng hồ.

Các tông phái triết học cổ điển Ấn Độ nhìn nguồn gốc của vũ trụ theo quan điểm hữu thần cũng đa dạng như các tông phái tương tự ở phương Tây. Một trong những bộ phái sơ kỳ thuộc trường phái Số Luận tin tưởng rằng vũ trụ hiện hữu do sự tương tác sáng tạo của cái họ gọi là *prakṛti*, tức tự nhiên, hay chất ban sơ, và *Ishvara*, tức Thượng đế. Đây là một triết thuyết siêu hình phức tạp dựa trên luật nhân quả tự nhiên, nhằm giải thích vai trò của thần linh trong những nét kỳ bí nhất của thực tại, như sự sáng thế, ý nghĩa của đời sống, v.v...

Pháp Xứng đã chứng minh sự bất nhất căn bản mà ông đã nhìn thấy trong cái nhìn của phái hữu thần, và đây chính là điểm then chốt của những phê bình của ông. Ông nói rằng phái hữu thần đã cố gắng lấy nguyên lý nhân quả để giải thích nguồn

Sách này chú giải Tập Lượng Luận của Trần Na 陳那 (*Mahā-dignāga*), một luận sư nổi tiếng của Duy thức tông (*Vijñānavāda*). “Lượng” là sách dạy về Biện chứng pháp của Phật giáo.

15. *Lượng Thích Luận*: Exposition of Valid Cognition.

gốc của vũ trụ; thế nhưng, rốt cục thuyết hữu thần lại bị bắt buộc phải phản bác lại nguyên lý này. Khi gán cho dòng luân chuyển nhân-quả một sự khởi đầu tuyệt đối, các nhà hữu thần hàm ý rằng có một cái gì đó, ít nhất là một cái nguyên nhân, nằm ngoài luật nhân quả. Chính sự khởi đầu này, tức là cái nguyên nhân đầu tiên, lại là cái “*vô nguyên nhân*”. Cái nhân đầu tiên này sẽ phải là nguyên lý vĩnh cửu và tuyệt đối. Nếu là như vậy, làm sao người ta giải thích được khả năng của nguyên nhân trong việc tạo tác những sự vật và sự kiện ngăn ngui nhất thời? Pháp Xứng lý luận rằng không thể có một luật nhân quả nào phù hợp với một nguyên lý vĩnh cửu thường hằng như vậy. Trên căn bản, ông nói rằng sự thừa nhận một cái *nhân* đầu tiên chính là một giả thuyết siêu hình vô căn cứ, không thể chứng minh.

Ngài Vô Trước, trong tác phẩm của ông ở thế kỉ IV, đã hiểu nguồn gốc của vũ trụ trên quan điểm của thuyết *duyên sinh*. Thuyết này nói rằng vạn vật phát khởi và hoại diệt tùy thuộc vào *nhân* và *duyên*. Ông nêu ra ba điều kiện then chốt của duyên sinh. Thứ nhất là *sự vắng mặt của một Đấng Siêu Nhiên có từ trước*. Vô Trước phản bác khả năng vũ trụ được sáng tạo bởi một Đấng Siêu Nhiên có sẵn trước, với lập luận rằng nếu quả thực có một Đấng Siêu Nhiên có quyền năng như vậy, thì Đấng Siêu Nhiên đó phải hoàn toàn vượt ra ngoài luật nhân quả. Một đấng tạo hóa tuyệt đối, lại vĩnh cửu, siêu việt, và nằm ngoài luật nhân quả, sẽ không có khả năng tương tác với nhân và quả, và vì thế không thể khởi động cái gì, cũng như không thể ngưng hãm cái gì cả. Thứ hai là luật *vô thường*, nghĩa là chính những *nhân* và *duyên* gây ra sự phát khởi của thế giới *duyên sinh* bản thân chúng là vô thường và phải biến đổi. Thứ ba là *tiềm năng (potentiality)*. Nguyên lý này nói rằng không phải bất cứ cái gì cũng có thể sinh ra từ bất cứ cái gì. Nếu một *mở nhân* và *duyên* có thể làm ra một *mở kết quả* và hậu quả thì phải có một mối liên hệ tự nhiên nào đó giữa các *nhân* và các *quả* này. Vô Trước quả

quyết rằng nguồn gốc của vũ trụ phải được hiểu trên nguyên lý của một dòng nhân quả vô tận, không có sự can thiệp của một Đấng Tối Cao siêu việt có trước nào cả.

Phật giáo và khoa học, trong căn bản, đều dè dặt với sự quả quyết vô căn rằng có một Đấng Siêu Nhiên đã tạo ra vạn vật. Điều này không có gì đáng ngạc nhiên cả, vì truyền thống quán tưởng, tìm hiểu của Phật giáo và khoa học, trên căn bản, đều phủ nhận thần linh, trong khuynh hướng triết học. Tuy vậy, nếu một mặt, Big Bang là sự khởi đầu tuyệt đối, có nghĩa là nguồn gốc của vũ trụ được phát sinh trong một khoảnh khắc tuyệt đối, thì trừ phi ta dừng lại ở Big Bang, không đi xa hơn nữa, các nhà vũ trụ học, dù muốn dù không, phải chấp nhận rằng có một thế lực siêu nhiên nào đó đã tạo ra vũ trụ. Thế lực siêu nhiên này có thể không phải là Thượng đế mà các nhà thần học chủ trương; song, trong vai trò chính của nó là đấng sáng tạo ra vũ trụ, nó là một loại thánh thần tối cao. Mặt khác, nếu ta xem Big Bang như là một điểm do sự mất ổn định nhiệt động học¹⁶ tạo ra hơn là điểm khởi đầu, như một số khoa học gia chủ trương, thì sẽ tạo điều kiện cho những nhận thức đa dạng và phức hợp hơn về sự kiện vũ trụ này. Tôi được cho biết rằng nhiều khoa học gia cảm thấy câu hỏi “*Big Bang có phải là sự khởi đầu tuyệt đối hay không?*” vẫn còn là điều chưa được giải đáp rõ ràng. Kết luận duy nhất hiện nay dựa trên thực nghiệm, theo tôi được biết, là môi trường vũ trụ của chúng ta đã tiến hóa từ một trạng thái vô cùng nóng và đặc. Trước khi có thêm bằng chứng về nhiều khía cạnh khác nhau của thuyết Big Bang, và trước khi có sự kết hợp toàn diện giữa những nhận thức sâu sắc của vật lý học lượng tử và thuyết tương đối, nhiều câu hỏi về vũ trụ nêu ra ở đây vẫn còn thuộc lãnh vực siêu hình, không phải khoa học thực nghiệm.

Theo vũ trụ học Phật giáo, thế giới được cấu thành bởi năm nguyên tố: Nguyên tố

16. Thermodynamic instability.

nền không gian, và bốn nguyên tố cơ bản đất, nước, lửa, và khí [tứ đại]. Không gian cho phép sự tồn tại và sự hoạt động của bốn nguyên tố kia. Hệ Kālacakra xem không gian không phải là một cái gì hoàn toàn trống rỗng, mà là một môi trường của những “hạt trống rỗng” hay “hạt không gian”¹⁷, được cho là những hạt “vật chất” vô cùng vi tế. Nguyên tố không gian này là nền tảng của sự tiến hóa và tan rã của bốn nguyên tố kia - những nguyên tố được tạo ra từ không gian và bị thu hút vào không gian. Tiến trình tan rã xảy ra theo thứ tự như sau: đất, nước, lửa, và khí. Tiến trình phát sinh xảy ra theo thứ tự ngược lại: Khí, lửa, nước, và đất.

Vô Trước khẳng định rằng các nguyên tố cơ bản (đất, nước, lửa, khí), mà ông gọi là “tứ đại”, không nên được hiểu theo nghĩa hẹp là *vật chất*. Ông phân biệt bốn “đại nguyên tố”, mà thực ra thì cũng tương tự như những *tiềm năng*, và bốn nguyên tố là những thành phần cấu tạo của vật chất. Nếu ta hiểu bốn nguyên tố của vật chất theo nghĩa chất rắn (thổ), chất lỏng (thủy), nhiệt (hỏa) và động lượng (khí), thì có lẽ dễ hiểu hơn. Bốn yếu tố được các hạt rỗng tạo ra, đi từ thể vi tế đến thể vi mô, rồi tan ra từ thể vi mô đến thể vi tế, trở lại dạng hạt rỗng trong không gian. Không gian, với các hạt rỗng rang này, là nền tảng của quá trình trên. Dùng danh từ “hạt” để chỉ các hiện tượng này ở đây có lẽ không thích hợp lắm, vì nó hàm ý rằng đã có sẵn một thực thể vật chất rồi. Tiếc rằng, các sách xưa mô tả rất ít về những hạt không gian này, và không xác định thêm điều gì về chúng nữa.

Vũ trụ học Phật giáo cho rằng vũ trụ trải qua các chu kỳ như sau: Trước hết, là thời kỳ thành hình, sau đó đến thời kỳ trụ rồi tới thời kỳ hoại diệt, tiếp theo là thời kỳ trống rỗng trước khi có một vũ trụ mới hình thành. Trong thời kỳ thứ tư, tức thời kỳ trống rỗng, chỉ có các hạt không gian, và tất cả vật chất trong vũ trụ mới sẽ được hình thành từ những hạt không gian này. Chính

những hạt không gian này là nguyên nhân căn bản để tạo thành toàn thể thế giới vật lý. Nếu muốn mô tả sự hình thành của vũ trụ và các vật thể trong vũ trụ, ta cần phải khảo sát bằng cách nào các nguyên tố khác nhau của vũ trụ có thể tự nhiên có được hình thể (tướng trạng) từ những hạt không gian.

Cấu trúc của vũ trụ và hết thảy vạn vật trong vũ trụ - các hành tinh, các vì sao, chúng sanh (như con người và động vật) - đã hình thành trên nền tảng của tiềm năng đặc loại của các hạt này. Nếu ta đi ngược trở về nguyên nhân khởi thủy đã tạo thành vạn vật trên thế giới, cuối cùng ta sẽ trở về với các hạt không gian. Chúng hiện hữu trước khi có Big Bang (hay trước bất kỳ một sự khởi đầu nào), và chúng quả thực là tàn dư (*residue*) của vũ trụ trước đó để lại sau khi bị tiêu hủy. Tôi được cho biết rằng một số nhà vũ trụ học thiên về khuynh hướng cho rằng vũ trụ của chúng ta khởi sinh từ sự dao động (*fluctuation*) của cái gọi là *chân không lượng tử* (*quantum vacuum*). Với tôi, quan niệm này là âm hưởng của thuyết Kālacakra về các hạt không gian.

Đứng trên cái nhìn của vũ trụ học hiện đại, tìm hiểu nguồn gốc của vũ trụ vài giây sau vụ Big Bang gần như là một thử thách không thể vượt qua được. Một trong những vấn đề nằm ở chỗ là bốn lực tự nhiên mà ta biết - lực hút, lực từ trường, lực nguyên tử yếu và lực nguyên tử mạnh - không hoạt động ở thời điểm này. Các lực này chỉ bắt đầu có mặt khi độ đặc (mật độ) và nhiệt độ ở giai đoạn khởi đầu đã giảm xuống rất nhiều đến mức khiến các thành phần cơ bản của vật chất, như khí hydrogen và helium, bắt đầu hình thành. Điểm bắt đầu chính xác của Big Bang gọi là “kì điểm” (*singularity*). Ở thời điểm này, tất cả các phương trình toán học và định luật vật lý đều bị tan vỡ (phá hủy). Những khối lượng thường vẫn đo được như độ đặc và nhiệt độ, đều không thể xác định ở thời điểm này¹⁸.

Vì sự nghiên cứu nguồn gốc của vũ trụ đòi hỏi áp dụng những phương trình

17. Space particles.

18. Vì lên độ vô cùng cao.

toán học và sự tin cậy vào hiệu lực của các định luật vật lý, có vẻ như là, nếu những phương trình và định luật này không tuân thủ, thì ta sẽ phải tự hỏi rằng liệu có bao giờ ta hiểu trọn vẹn rốt ráo về những gì đã xảy ra trong vài giây sau Big Bang hay không? Một số khoa học gia mà tôi quen biết đã nói với tôi rằng hiện có một số khoa học gia ưu tú nhất đang dấn thân vào việc tìm hiểu những gì đã xảy ra trong những giai đoạn đầu tiên nhất của quá trình hình thành vũ trụ. Tôi được cho biết là một số khoa học gia tin rằng giải pháp cho những vấn đề đang được xem là “*không thể giải đáp nổi*” phải là đi tìm một đại thuyết thống nhất (*a grand unified theory*), có thể tổng hợp tất cả các định luật vật lý mà ta biết. Có lẽ lý thuyết này có thể hợp nhất hai mô thức có vẻ đối nghịch nhau của vật lý hiện đại: Thuyết tương đối và cơ học lượng tử. Tôi được cho biết rằng, [trên căn bản], tiền đề của hai lý thuyết này cho thấy chúng không thể hòa hợp được. Thuyết tương đối cho rằng ta có thể tính toán được bất cứ một điều kiện chính xác nào của vũ trụ ở bất kỳ thời điểm nào nếu có đầy đủ các dữ kiện. Ngược lại, cơ học lượng tử khẳng định rằng thế giới của các vi hạt chỉ có thể được hiểu theo xác suất, bởi vì ở tầng cơ bản, thế giới gồm các *chunks* hay *lượng tử* (*quanta*) của vật chất (do đó có danh từ “*vật lý học lượng tử*”, *quantum physics*), và các lượng tử này tuân theo nguyên lý bất định. Những lý thuyết với những cái tên lạ lùng như “*thuyết siêu huyền*”¹⁹ (*Superstring theory*), “*thuyết M*”²⁰

đang được đề nghị là những “*ứng viên*” của một đại thuyết thống nhất.

Còn có một thử thách khác nữa cho nan đề tìm hiểu toàn bộ những gì đã diễn ra trong vũ trụ vào lúc ban đầu. Trên căn bản, cơ học lượng tử cho biết rằng không thể nào tiên đoán một cách chính xác một vi hạt sẽ hành xử như thế nào trong một hoàn cảnh nhất định. Vì vậy, ta chỉ có thể tiên đoán lối hành xử của một vi hạt trên cơ sở của xác suất. Và nếu mà như vậy, thì cho dù công thức toán học của ta có hay ho đến cỡ nào, ta cũng không thể nào hiểu hết những gì đã xảy ra, vì kiến thức của ta về những điều kiện ban đầu của một hiện tượng hay sự kiện nào đó sẽ không bao giờ đầy đủ. Cùng lắm, ta chỉ có thể ước lượng, nhưng ta không bao giờ có thể mô tả được trọn vẹn một nguyên tử duy nhất, nói chi đến cả vũ trụ.

Thế giới Phật giáo thừa nhận rằng muốn đạt tới một kiến thức toàn diện rốt ráo về nguồn gốc của vũ trụ là một việc “*bất khả thi*”. Một bộ kinh Đại Thừa có tên là *Kinh Hoa Nghiêm*²¹ bàn đến rất nhiều về thế giới vô cùng vô tận và kiến thức hữu hạn của con người. Trong một phẩm gọi là “*A tăng kì*” (*The Incalculable*)²² có một loạt những tính toán của những con số vô cùng cao, được gọi bằng những từ như “*a tăng kì*”, “*vô khả số*”, “*vô lượng*”, “*vô biên*”, “*vô đẳng*”. Con số lớn nhất là “*bất khả thuyết lần bất khả thuyết*” (*square untold*), chính là con số cao nhất [bất khả thuyết] nhân với chính nó! Một người bạn của tôi cho tôi biết rằng con số này có thể viết là 10⁵⁹ [mười

19. Siêu huyền 超弦, huyền là sợi dây. “*Superstring theory*” là cách nói tắt của “*Supersymmetric String theory*” (Thuyết siêu huyền đối xứng). Thuyết này ra đời trong một nỗ lực giải thích tất cả các hạt và lực căn bản bằng một đại lý thuyết thống nhất. Thuyết này cho rằng các hạt và lực cơ bản là biểu hiện của sự rung động của những sợi dây vô cùng nhỏ, có kích thước bằng Planck’s length (vô cùng nhỏ, khoảng 1.6×10^{-35} m). Theo thuyết này, vật thể không bao giờ có thể nhỏ bằng zero; nếu vũ trụ có bao giờ bị co rút lại, thì chỉ có thể co rút đến mức nhỏ bằng sợi dây, rồi sau đó lại bắt đầu tiến trình giãn nở.

20. Thuyết M là một nỗ lực tổng hợp 5 dạng lý thuyết Siêu huyền 10 chiều để lập thành một lý thuyết 11 chiều duy nhất. Thuyết M không dừng lại ở các sợi dây như thuyết Siêu huyền, mà mở rộng đến các màng (*membranes*). Có nhiều quan niệm khác nhau về việc chữ M có nghĩa là

gì (*master, mathematical, mother, mystery, membrane, magic, hay matrix*). Có quan điểm cho rằng M có nghĩa là “*murky*” (mờ mịt) vì lý thuyết này còn trong thời kỳ phôi thai, chưa biết tương lai sẽ đi về đâu.

21. *The Flower of Ornament Scripture*.

22. Phần đầu, quyển thứ 45. Trích một đoạn: “*Phật nói: “Này Thiện nam tử! Một trăm lạc xoa [mười vạn làm một lạc xoa: 100.000 – Phật học đại từ điển] làm một câu chi. Câu chi lần câu chi làm một a giu đa. A giu đa lần a giu đa làm một na do tha. Na do tha lần na do tha làm một tần bà la. Tần bà la lần tần bà la làm một căn yết la. Căn yết la lần căn yết la làm một a già la. A già la lần a già la làm một tối thắng. Tối thắng lần tối thắng làm một ma bà la. Ma bà la lần ma bà la làm một ...” v.v... và v.v... Đoạn này rất dài!*

lũy thừa năm mươi chín]. Sau đó, *Kinh Hoa Nghiêm* giảng giải thêm về việc áp dụng những con số rồi mù này vào hệ thống các vũ trụ; *Kinh Hoa Nghiêm* cho rằng nếu “*bất khả thuyết thế giới*” là các nguyên tử, và mỗi nguyên tử lại chứa đựng “*bất khả thuyết thế giới*” thì vẫn chưa đủ dung nạp hết con số các thế giới²³!

Tương tự, trong một câu thơ rất hay, *Kinh Hoa Nghiêm* so sánh thế giới “*trùng trùng vô tận*” với một tấm lưới làm bằng các hạt châu trải đến vô cùng vô tận (lưới trời Đế Thiên Đế Thích). Mỗi cái “*mắt*” của chiếc lưới này là một hạt châu, được nối kết với các hạt châu khác, và mỗi hạt châu phản chiếu hình ảnh của tất cả các hạt châu khác²⁴. Trong một cái lưới như thế, không có một hạt châu nào nằm ở giữa, cũng không có hạt châu nào nằm ở rìa lưới. Mỗi một hạt châu đều là trung tâm của tấm lưới, vì nó phản chiếu tất cả các hạt châu còn lại. Đồng thời, mỗi hạt châu đều nằm ở rìa lưới, vì hình ảnh của nó được phản chiếu bởi tất cả các hạt châu khác. Vì tính cách trùng trùng vô tận của vạn vật trong vũ trụ như vậy mà không ai có thể hiểu hết một cách trọn vẹn ngay cả về một nguyên tử duy nhất, trừ phi đó là một người toàn năng toàn trí. Để hiểu được hoàn toàn một nguyên tử, ta phải hiểu được mối quan hệ của nguyên tử đó đối với tất cả các hiện tượng trong vũ trụ vô cùng.

Bộ *Kālacakra* cho rằng, trước khi được hình thành, bất cứ một hệ thống vũ trụ nào cũng trải qua một thời kì trống rỗng. Trong giai đoạn đó, tất cả các nguyên tố vật chất hiện hữu dưới trạng thái của tiềm năng, gọi là các “*hạt không gian*”. Đến một thời điểm

nào đó, khi nghiệp hương của các loài hữu tình - những loài có khả năng sẽ tiến hóa trong vũ trụ đó - chín muồi, các “*khí hạt*” bắt đầu kết hợp lại với nhau, tạo nên một luồng gió trong vũ trụ. Sau đó, tương tự như thế, các “*hỏa hạt*” liên kết với nhau tạo thành một nhiệt lượng hùng hậu di chuyển trong không khí. Tiếp theo đó, “*thủy hạt*” liên kết tạo thành những cơn mưa như thác đổ, kèm theo sấm sét. Cuối cùng, “*thổ hạt*” liên kết, và cùng với các nguyên tố khác, bắt đầu có thể rắn (đặc). Nguyên tố thứ năm, “*không gian*”, được xem là có vai trò thu nhiếp tất cả các nguyên tố khác như một lực có mặt ở khắp nơi, cho nên không có sự hiện hữu riêng biệt. Sau một khoảng thời gian rất dài, năm nguyên tố này giãn nở và tạo thành vũ trụ vật chất mà ta đã biết.

Từ đầu đến giờ, ta nói đến nguồn gốc của vũ trụ như thể vũ trụ chỉ gồm có vật chất vô sinh và năng lượng: Sự ra đời của các thiên hà, các hố đen, các tinh tú, các hành tinh, và các hạt “*hoang đại*” dưới tầng nguyên tử. Tuy nhiên, dưới cái nhìn của Phật giáo, có một vấn đề thiết yếu cần được nhắc đến, đó là vai trò của *tâm thức*. Trong vũ trụ học của cả hai bộ *Kālacakra* và *A-tì-đạt-ma*, có ẩn chứa quan niệm cho rằng sự hình thành của một hệ thống vũ trụ lúc đầu có liên hệ tới nghiệp hương²⁵ (*karmic propensities*) của các loài hữu tình. Nói theo ngôn ngữ hiện đại, những quan điểm vũ trụ học Phật giáo này có thể được hiểu rằng là hành tinh của chúng ta đã tiến hóa theo một xu hướng có thể hỗ trợ cho sự tiến hóa của các loài hữu tình, biểu hiện qua hình tượng của muôn vạn loài trên trái đất ngày nay.

Viên dẫn “*nghiệp*” [*karma*] ở đây, tôi không có ý định nói rằng theo quan niệm Phật giáo, hết thảy vạn pháp đều nằm trong sự vận hành của nghiệp. Ta phải phân biệt rõ ràng sự vận hành của *luật nhân quả* tự

23. Kinh điển ví mỗi thế giới là một hạt cát của sông Hằng, và mỗi hạt cát như vậy lại chứa đựng tất cả cát của sông Hằng.

24. Và hình ảnh của chính hạt châu đó cũng được phản chiếu lại qua sự phản hồi của các hạt châu khác. Trong *Kim Sư Tử Chương* (chương nói về sư tử bằng vàng), Thầy Pháp Tạng đã minh họa cho Nữ hoàng Vô Tắc Thiên thấy hiệu quả “trùng trùng vô tận” của lưới hạt châu này bằng cách cho đặt 10 tấm kiếng ở 8 hướng và trên dưới, rồi đặt một tượng Phật ở giữa phòng. Nữ hoàng nhìn vào bất cứ một tấm kiếng nào cũng thấy vô số hình ảnh đức Phật phản chiếu trong đó (trùng trùng vô tận).

25. Xu hướng của nghiệp.

nhiên (nghĩa là một khi những điều kiện nhất định bắt đầu vận hành, thì sẽ dẫn đến những kết quả nhất định) và *nghiệp luật* (một hành động có chủ ý sẽ dẫn đến một kết quả nào đó). Thí dụ, nếu có một ngọn lửa trại còn sót lại trong rừng và bén vào một nhánh cây khô, làm cho cả khu rừng bốc cháy, rồi các nhánh cây bị cháy thành than và khói... Đó chỉ là sự vận hành của luật nhân quả tự nhiên, dựa trên tính chất của lửa và của các vật bị cháy [gỗ, cỏ...]. Không có *nghiệp* trong sự kiện này. Nhưng ngọn lửa trại đó là do một người đã chọn đốt lên, rồi quên dập tắt đi (dẫn đến sự kiện trên), thì ở đây có sự tạo nghiệp quả.

Theo thiên ý của tôi thì toàn bộ quá trình hình thành của vũ trụ chỉ là luật nhân quả tự nhiên. Tôi nghĩ *nghiệp* bắt đầu có mặt ở hai thời điểm. Khi vũ trụ đã tiến hóa tới một mức có thể hỗ trợ cho sự sống của các loài hữu tình, số phận của vũ trụ đó bắt đầu dính mắc với chủng nghiệp do các chủng loại sẽ sinh sống trong vũ trụ đó tạo ra. Có lẽ điểm khó khăn nhất là làm sao xác định thời điểm lúc *nghiệp* bắt đầu can dự vào tiến trình này, khi những nghiệp lực của các loài hữu tình sẽ sinh sống trong vũ trụ đó đã chín muồi, và khởi động sự hình thành của sự sống.

Theo truyền thống, chỉ có đức Phật Chính Đẳng Chính Giác mới có khả năng biết được một cách chính xác *nghiệp* và *luật nhân quả tự nhiên* bắt đầu giao nhau vào lúc nào. Vấn đề là làm sao hòa hợp được hai đường hướng giải thích: Một, bất kì một hệ thống vũ trụ nào và chúng sinh trong vũ trụ đó đều sinh khởi do *nghiệp*; hai, tất cả chỉ là do một tiến trình tự nhiên của nguyên nhân dẫn đến kết quả. Các kinh văn sơ thủy của Phật giáo cho rằng *sắc* và *thức* tương quan với nhau theo tiến trình nhân quả riêng của chúng, và dẫn đến sự sinh khởi của các chức năng và đặc tính mới trong cả hai trường hợp. Dựa trên sự hiểu biết về tự tính, mối quan hệ nhân quả và chức năng của vật chất và tâm thức, ta có thể dùng phương pháp suy diễn, và từ đó tri thức khởi sinh. Các giai đoạn này

được đặt tên theo bốn nguyên lý: nguyên lý tự nhiên, nguyên lý phụ thuộc, nguyên lý chức năng, và nguyên lý thực chứng²⁶.

Vấn đề đặt ra là: Bốn nguyên lý này (bao gồm các định luật của tự nhiên, theo quan điểm Phật giáo), có phụ thuộc vào nghiệp quả hay không, hoặc sự hiện hữu của chúng có gắn liền với nghiệp quả của chúng sinh trong vũ trụ không? Vấn đề này tương tự như vấn đề đặt ra về tình trạng của các định luật vật lý. Liệu trong một vũ trụ khác có một hệ các định luật vật lý hoàn toàn khác với các định luật vật lý trong vũ trụ của ta, hay tất cả các vũ trụ có-thể-có đều cùng tuân theo tập hợp các định luật vật lý trong vũ trụ này có thể hoạt động trong một vũ trụ khác, thì điều này hàm ý rằng (theo quan điểm Phật giáo), ngay cả các định luật vật lý cũng mắc mứu với nghiệp quả của chúng sinh trong vũ trụ đó.

Các lý thuyết vũ trụ học Phật giáo muông tượng mối quan hệ giữa *nghiệp hướng* của các loài hữu tình và sự tiến hóa của vũ trụ vật chất như thế nào? Nghiệp quả liên quan đến sự tiến hóa của vũ trụ vật chất bằng cơ giới nào? Nói chung, bộ A-tì-đạt-ma không bàn nhiều đến những vấn đề này, ngoài một điểm tổng quát là môi trường trong đó chúng sinh đang sinh sống là hệ quả của *cộng nghiệp* do muôn loài khác cùng tạo ra. Tuy nhiên, trong bộ Kālacakra, có nói đến một mối quan hệ mật thiết giữa vũ trụ và thân thể của các loài hữu tình sinh sống trong vũ trụ đó, giữa những nguyên tố tự nhiên của thế giới vật lý bên ngoài và những nguyên tố trong thân thể của chúng sinh, giữa những chuyển động của các thiên thể và những thay đổi trong thân thể của chúng sinh. Bộ Kālacakra vẽ nên một bức tranh chi tiết về những mối liên hệ này và những biểu hiện của chúng qua kinh nghiệm của các loài

26. Nguyên văn: "These stages were codified as "four principles" - the principle of nature, the principle of dependence, the principle of function, and the principle of evidence."

hữu tình. Chẳng hạn, các kinh văn nói về ảnh hưởng của nhật thực và nguyệt thực lên thân thể và nhịp thở của con người. Nếu như khoa học khảo sát thêm về điểm này, vốn có tính cách thực nghiệm, thì sẽ là một điều rất đáng lưu ý.

Với bấy nhiêu lý thuyết khoa học thâm sâu về nguồn gốc của vũ trụ, tôi vẫn còn mang nhiều câu hỏi - những câu hỏi nghiêm túc: Cái gì đã hiện hữu trước khi có Big Bang? Big Bang do đâu mà có? Nguyên nhân nào gây ra Big Bang? Tại sao hành tinh của chúng ta đã tiến hóa theo chiều hướng thuận lợi cho sự phát triển của sự sống?²⁷ Mối quan hệ giữa vũ trụ và muôn loài sinh sống trong vũ trụ đó? Các khoa học gia có thể bác bỏ những câu hỏi trên, xem chúng là “vô nghĩa”, hoặc họ có thể thừa nhận tầm quan trọng của những câu hỏi đó, nhưng không thừa nhận rằng chúng nằm trong phạm vi khảo sát của khoa học. Tuy nhiên, cả hai phương cách tiếp cận trên đều dẫn tới một hậu quả là chúng thừa nhận rằng tri thức khoa học của chúng ta về nguồn

gốc của vũ trụ rõ ràng còn nhiều giới hạn. Tôi không muốn tự trói mình vào những ràng buộc về mặt chuyên môn hay ý thức hệ của một thế giới quan hoàn toàn dựa trên vật chất²⁸. Theo quan niệm Phật giáo, vũ trụ là vô cùng vô tận, vô thủy²⁹, cho nên tôi rất lấy làm sung sướng được mạo hiểm làm một cuộc hành trình ngược trở về trước Big Bang và tha hồ muông tượng về những quang cảnh đã diễn ra vào thời ấy.

28. Ý của tác giả muốn nói rằng Ngài không muốn nhìn nguồn gốc của vũ trụ từ góc độ của quan điểm vật chất đơn thuần. (Trên quan điểm này, Big Bang là sự khởi đầu tuyệt đối của vũ trụ, và vũ trụ của chúng ta là vũ trụ duy nhất.)

29. Ở đây tác giả không nói cụ thể, nhưng Phật giáo cho rằng vũ trụ là vô thủy và vô chung. Theo khoa học hiện đại (thuyết của Hawking, Penrose và Guth) thì vũ trụ của chúng ta có một điểm khởi đầu chính xác là Big Bang (khoảng 13.7 tỷ năm trước), nở bung trong 10^{-35} giây, lớn hơn gấp 10^{25} (nay có người cho là 10^{50}), nguội xuống từ một độ nóng vô cùng chỉ còn 10^9 độ Kelvin, rồi từ đó cứ nở dần. Lúc đầu, vũ trụ của ta có 11 chiều, nhưng sau khi nở bung thì chỉ còn lại 3 chiều không gian và 1 chiều thời gian. Vũ trụ này còn nở thêm, nên không có tận cùng. Ngoài cái bong bóng vũ trụ mà ta đang ở trong với các thiên hà và trái đất, rất có thể còn có những vũ trụ khác, với nhiều chiều hơn, nhưng không ai biết được, vì các sóng từ điện không đi qua được.

27. Điều này là thuyết *anthropic* (chủ quan của người). Vì vũ trụ này cho phép có sự sống, rồi có loài người, cho nên ta thấy mọi sự vừa phải với tâm vóc của ta. Sang một vũ trụ khác, chắc sẽ thấy khác hẳn.

HỘI NHẬP VÀ PHÁT TRIỂN CỦA PHẬT GIÁO VIỆT NAM HIỆN NAY

NCS. Thích nữ Viên Giác

MỞ ĐẦU

Phật giáo xuất phát từ Ấn Độ, khi truyền ra các nước trên thế giới luôn giữ vững quan điểm bất hại. Bản thân Phật giáo chưa hề nhận mình là một tôn giáo, một học thuyết mà chỉ đơn giản là những lời dạy của đức Phật. Trải qua trên 2.600 năm, Phật giáo luôn tỏ rõ tinh thần hội nhập và phát triển với xã hội trên mọi phương diện.

Phật giáo du nhập vào Việt Nam từ thế kỷ II, qua thời gian tiếp biến đã ăn sâu vào tâm hồn và nhận thức người Việt. Cho đến tận thế kỷ XXI, Phật giáo vẫn luôn đồng hành, hội nhập cùng dân tộc. Yếu tố duy trì ảnh hưởng của Phật giáo đối với Việt Nam cơ bản là tinh thần tùy duyên thuận pháp, vô ngã vị tha, hòa quang đồng trần, cư trần lạc đạo (phát triển mạnh thời Trần).

Cuộc đời khổ đau do “cái ta và cái của ta” trong sự phân biệt. Với tinh thần nhân bản, từ bi hỷ xả, bao dung, tự tại, không chấp dính, tùy duyên bất biến, v.v... “Phật giáo tại thế gian, không lìa thế gian mà giác ngộ”, Phật giáo khẳng định “nhất thiết chúng sanh giai hữu Phật tánh”. Giáo Pháp của đức Phật luôn thiết thực hiện tại, đến để mà thấy, giành cho người trí, trải qua thời gian vẫn khẳng định chân lý. Bất cứ ai, không phân biệt giai cấp, ngành nghề, tôn giáo cũng đều có thể tu học Phật, để chuyển hóa khổ đau thành. Nhờ vậy, Phật

giáo hội nhập và phát triển luôn được nhân loại ủng hộ. Cho nên Unesco công nhận Phật giáo là đạo của hòa bình.

Phật giáo xuất hiện vì nhân loại và cũng tồn tại vì nhân loại. Đó là tư tưởng Phật pháp tại thế gian không lìa thế gian mà giác ngộ với mục đích làm giảm bớt những đau khổ, những vướng mắc, chấp thủ của con người. Phật giáo hướng dẫn mọi người tìm được đời sống an lạc trên nền tảng đạo đức, trí tuệ và từ bi. Đích đến cuối cùng của Phật giáo là giải thoát ra khỏi nỗi khổ niềm đau và sự trói buộc của lưu chuyển sinh tử.

Việc hội nhập và phát triển của Phật giáo nhằm không chỉ hướng đến xây dựng một hình thái xã hội nhân bản tiến bộ mà nhất là quan tâm đến sự chấm dứt luân hồi sanh tử, giải thoát đau khổ mà Đức Phật chỉ nhận mình là người chỉ đường, đi hay không là việc của mỗi cá nhân. Kế thừa tinh thần nhập thế có từ thời Phật, hàng đệ tử đức Phật sau này cũng nêu cao tinh thần báo ân, “phụng sự chúng sanh là cúng dường chư Phật”, hội nhập Phật giáo trong thế gian để cùng phát triển thiện pháp.

1. PHẬT GIÁO VIỆT NAM TRONG TIẾN TRÌNH HỘI NHẬP VÀ PHÁT TRIỂN

1.1. Hội nhập là tinh thần của Phật giáo

Theo Đại từ điển Tiếng Việt, xuất thế là “lánh đời, lui vào ở ẩn hoặc đi tu, không tham gia hoạt động xã hội” [23, tr.1875]. Ngược lại, nhập thế là “gánh vác việc đời, không xa lánh cõi đời” [23, tr.1243]. Tinh

thần hội nhập có từ thời Phật tại thế. Đức Phật, suốt 45 năm (theo Nguyên Thủy, 49 năm theo Đại thừa), “Không chỉ hướng dẫn các hàng vua chúa làm thế nào mang lại cuộc sống sung túc và hạnh phúc cho bá tánh; mà còn khuyến khích và chỉ dạy con người làm thế nào để biểu hiện những phong cách và thái độ tốt đẹp với nhau trong lễ lối đạo đức đúng đắn, đặc biệt trong mối quan hệ giữa cha mẹ và con cái, chồng và vợ, chủ và tớ, và bạn bè với nhau” [17, tr.541]. Kinh Thiện Sanh đề cập khá đầy đủ các mối quan hệ xã hội này. Khi truyền sang Việt Nam, giáo lý Phật vẫn được dân tộc ta hội nhập và tiếp biến trong tinh thần trạch pháp.

Để khai thác được tánh giác trong mỗi người, đức Phật đã sử dụng nhiều phương tiện thiện xảo, tùy theo từng căn cơ, từng thời điểm, từng hoàn cảnh nhằm dẫn dắt chúng sanh nhận ra đâu là thiện đâu là bất thiện, từ đó chuyển mê khai ngộ và tiến đến chuyển phàm thành Thánh, vượt thoát sanh tử luân hồi. Tinh thần xuất thế của Phật giáo mang tính tâm linh siêu việt hoàn toàn không tách rời các pháp tục đế, trái lại mang tính nhập thế tích cực, “chư ác mạc tác, chúng thiện phụng hành”. Điều này thể hiện trong tinh thần bất nhị, Niết-bàn và sanh tử không hề tách rời nhau như sóng không lìa nước.

Đức Phật ra đời trong hoàn cảnh xã hội Ấn Độ cổ đại vô cùng rối ren, chế độ phân biệt giai cấp rất gay gắt, tư tưởng thần quyền thống lĩnh tất cả đời sống của con người. Thời kỳ văn minh sông Ấn với hệ thống giáo lý của Veda xuất hiện vào giai đoạn khoảng 2000 năm tr.CN đến thế kỷ VIII tr.CN gần như bị sụp đổ trước các quan điểm nhân bản của Phật giáo khi Phật giáo nêu cao triết thuyết khổ, vô thường, vô ngã, duyên sanh, tinh thần từ bi, hỷ xả, bình đẳng, giải thoát, niết bàn, v.v... Tất cả đều nhờ sự giáo hóa, hội nhập với thế gian của đức Phật và hàng đệ tử để phương tiện dẫn dắt con người ra khỏi hận thù, vô minh, khổ đau.

Theo quan điểm Phật giáo, giải thoát không phải là quay lưng lại với thực tại mà

phải tùy duyên thuận pháp, vô ngã vị tha. Đức Phật khẳng định: “Chánh pháp của ta là chánh pháp tự lợi và lợi tha. Ai có khả năng tiếp nhận sự hóa độ thì ta cũng tạo yếu tố hóa độ cho họ” [18, tr.273]. Và cũng chính đức Phật khuyến khích hàng đệ tử: “Hãy ra đi, các Tỳ-kheo đem lại sự tốt đẹp cho nhiều người, đem lại hạnh phúc cho nhiều người. Hãy đem lại sự tốt đẹp lợi ích vì hạnh phúc cho chư thiên và loài người. Mỗi người hãy đi một ngã” [17, tr.126]. Kinh Pháp Hoa cũng khẳng định: “Đức Phật ra đời vì một nhân duyên lớn, khai thị chúng sanh ngộ nhập Phật tri kiến”, là muốn cho chúng sanh thấy được tri kiến của Như Lai. Đức Phật cũng thường nhắc nhở hàng đệ tử “hãy là người thừa tự Pháp, đừng thừa tự tài vật”, “pháp thí thắng mọi thí”, là tinh thần “thượng cầu hạ hóa”. Đây chính là biểu hiện chứng minh tính hội nhập để phát triển Phật giáo ngay từ khi Phật còn tại thế mà sau này tinh thần hoàng pháp “phụng sự chúng sanh là cúng dường chư Phật” luôn được hàng đệ tử Phật khắp năm châu kế thừa, Phật giáo Việt Nam cũng tích cực thực hiện tinh thần hội nhập và phát triển.

1.2. Hội nhập là tất yếu của Phật giáo để tồn tại và phát triển.

Đại đa số người dân Việt Nam không được nghe pháp, không được học và hiểu về Phật Pháp. Mặc dù người Việt theo đạo ông bà chiếm tỉ lệ cao, luôn tự nhận mình theo Phật giáo. Nhưng tinh thần hội nhập và phát triển của Phật giáo là biểu hiện sâu sắc của phương diện kham nhẫn, dũng mãnh, dám đương đầu với mọi khó khăn thử thách. Bi-trí-dũng là đặc tính căn bản của người con Phật trong tu tập, giác ngộ và dẫn thân phụng sự. Có như vậy, Phật giáo mới bám rễ ăn sâu trong tâm hồn cá nhân và dân tộc nơi Phật giáo đặt chân đến. Phật giáo Việt Nam đã cùng hội nhập và phát triển rất tốt trong lòng dân tộc Việt Nam. Nếu không hội nhập, Phật giáo không thể phát triển.

Trong thời đại hiện nay toàn cầu hóa là một khách quan đòi hỏi tất cả thế giới, Việt Nam không ngoại trừ, phải hội nhập

để đi đến một tiếng nói chung trong sự hợp tác giữa các quốc gia với các thể chế khác nhau, cùng giải quyết những vấn đề chung của nhân loại. Vấn đề này không phải là dễ, vì xu hướng tâm lý con người phần đa nghiêng về tự lợi và cạnh tranh, không chân thành. Phật giáo nhập thế là nhằm đánh thức lại phần “người” ở mỗi người. Trước xu hướng toàn cầu hóa, Phật giáo Việt Nam đã tùy phương tiện mà đồng hành cùng dân tộc. Trong khi giao lưu quốc tế, Phật giáo thời hiện đại đạt được rất nhiều thành công và đang phục hưng phát triển mạnh, nhất là vấn đề tu học, du học ở nước ngoài như: Ấn Độ, Miến Điện, Thái Lan, Tích Lan, Nhật Bản, Mỹ, Úc, v.v...

Đức Phật không chỉ thương một người mà thương cả nhân loại, không những thương chỉ riêng loài người mà cả chúng sanh trong sáu cõi (trời, người, A-tu-la, súc sanh, ngạ quỷ, địa ngục). Phật giáo trên hết vẫn là tinh thần nhân bản. Và bất kể ai, không phân biệt màu da, chủng tộc, biên giới, chỉ cần là con người đều có thể ứng dụng giáo lý của Phật để tìm thấy hạnh phúc chân thật của mình, sống an vui nơi cuộc đời và sống thực sự có ý nghĩa. Vì vậy, Phật giáo luôn mang tính phổ quát. Hội nhập là tinh thần của Phật giáo, nếu không hội nhập, Phật giáo không thể hiện được tinh thần độ sanh, ban vui cứu khổ, thượng cầu hạ hóa mà đức Phật khuyến khích hàng đệ tử.

Bản chất tinh thần hội nhập là tu đạo để giúp cho chân lý tồn tại và phát triển. Niết-bàn hiện tại chính là trở về sống trọn vẹn tính thức trong từng hơi thở. Khi nhận ra chân như, tự tánh của Pháp chơn đế, con người dù sống ở bất kì lĩnh vực hoạt động nào cũng thấy đời là nhiệm màu. Với tất cả khả năng, trí tuệ và đức tâm, người con Phật có thể tùy phương tiện mà hiện tượng hội nhập, đóng góp cho sự tiến bộ của xã hội. Và đó cũng là tinh thần “tùy duyên bất biến”. Bởi đức Phật dạy “người biết sống một mình, không phải ẩn mình trên núi cao rừng sâu và quay lưng lại với cuộc đời”. Vì Phật giáo coi trọng tâm thức:

“Ý dẫn đầu các pháp, ý làm chủ ý tạo” (Pháp Cú, Phẩm Song yếu).

Sự phân phái là một tất yếu khách quan, phải chấp nhận để cùng sống chung an lạc. Phật giáo từ thời Phật tại Ấn Độ chỉ có một tổ chức duy nhất do đức Phật lãnh đạo. Sau khi Phật nhập diệt, dần dần Tăng đoàn phân chia thành hai phái lớn là Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ. Rồi từ hai Bộ phái chính này tiếp tục phân chia thành 20, 21 tông phái (theo *Dị Bộ tông luận*). Hiện nay Việt Nam cũng có ba hệ phái: Đại Thừa Phật giáo, Phật giáo Nguyên Thủy, Hệ phái Khất sĩ. Ngoài ra còn ảnh hưởng Phật giáo Kim Cang thừa từ Tây Tạng. Tức là Việt Nam có đầy đủ cả ba tông phái Thiên-Tịnh-Mật với đủ các phương pháp tu tập gọi chung là 8.4000 pháp môn (hay 8.4000 pháp uẩn). Nếu không hội nhập mà chấp thủ, Phật giáo sẽ không thể phát triển.

1.3. Sơ lược lịch sử Phật giáo Việt Nam trong việc hội nhập và phát triển

Phật giáo xuất phát từ Ấn Độ, truyền vào nước ta từ đầu thế kỷ I Tây lịch, được nhân dân Việt Nam tiếp biến và hội nhập trên mọi phương diện. Lịch sử dân tộc Việt Nam gắn liền với lịch sử Phật giáo Việt Nam, như Giáo sư Trần Văn Giàu nhận định: “Bình minh của dân tộc ta gắn liền với Phật giáo” [3, tr.15].

Nhà thơ Hồ Dzếnh có viết:

“Trang sử việt đồng thời trang sử Phật
Qua bao độ hưng suy có nguy mà chẳng mất...”

Việt Nam là một dân tộc có nền văn hóa phong phú, không giáo điều, tiếp thu nhiều tư tưởng bên ngoài trong đó có tư tưởng Phật giáo, nhưng khi vào Việt Nam đều được bản địa hóa cho phù hợp với con người và hoàn cảnh dân tộc Việt. Nhà nước không thể không vận dụng những giá trị tốt đẹp của Phật giáo. Ngược lại, Phật giáo cũng cần ý thức “nước có độc lập thì đạo Phật mới dễ mở mang” [7, tr.197].

Ví dụ, ở Việt Nam, thời đại Lý-Trần, các vua quan và dân chúng đã vận dụng linh hoạt giáo lý nhà Phật trong tinh thần “Phật

giáo nhập thế, hòa quang đồng trần, Phật tại tâm, đề cao nếp sống đạo”.

Đạo Phật Lý- Trần đã khẳng định người con Phật luôn “*đặt nghĩa lớn của dân tộc và đạo pháp lên trên những quyền lợi nhỏ nhen của cá nhân và dòng họ, từ đó trở thành một triết lý hành động mẫu mực có những ảnh hưởng to lớn đến cách ứng xử của nhiều người Phật tử Việt Nam về sau*” [15, tr. 458-459]. Tư tưởng hội nhập thời thời Lý, Trần là kế thừa tư tưởng đức Phật vì lợi ích và hạnh phúc cho quần sanh. Đó cũng là tinh thần hội nhập và phát triển hiện nay Giáo hội Phật giáo Việt Nam đang mở đường cho Phật giáo.

Ví dụ chứng minh tinh thần hội nhập và phát triển Phật giáo ở Việt Nam nữa như thời kì Phật giáo Hoa Nam thế kỷ XVII dưới thời nhà Nguyễn trong hành trình mở đất phương Nam.

Nhà Nguyễn ngay từ thời kỳ đầu đã làm rất tốt công tác hội nhập, ổn định và phát triển vùng đất mới. Thuận Hoá bao gồm cả Quảng Trị và Thừa Thiên Huế ngày nay chịu ảnh hưởng của Tam giáo và tín ngưỡng dân gian. Tín ngưỡng nước ta “thờ cúng ông bà, Ngọc Hoàng Thượng đế, Thái Thượng Lão quân, Phật tổ. Và tư tưởng Tam giáo đồng nguyên (Nho, Phật, Lão (Đạo) đã có từ khoảng thế kỷ II” [19, tr.57]. Nhưng cư dân Thuận Hóa không biết đến Nho, Đạo vì đất mới này là vùng biên ải. Các chúa Nguyễn nhận ra Phật giáo với tư tưởng từ bi, cứu khổ, vô ngã, vị tha phù hợp với tư tưởng cư dân nơi đây. Bởi vậy, nhà Nguyễn ngay từ đầu đã dùng tư tưởng Phật pháp để thu phục lòng người, ổn định xã hội. Chúa Nguyễn Hoàng thường thi hành chính sự một cách khoan dung. Thiền sư Thạch Liêm tổ chức kinh tế tự túc trong chùa. Ngài dùng thi văn, hội họa, chữ viết, thủ công, tích cực nhập thế. Chúa Nguyễn Phúc Chu nhiệt thành mang đạo vào đời, gần gũi tư tưởng Trần Nhân Tông lấy tinh thần Phật pháp định hướng cho đời sống dân tộc. Ngoài ra, việc hội nhập và phát triển của Phật giáo Việt nam trong thế kỷ XVII còn thể hiện ở việc dung hòa hai tông phái Lâm Tế và Tào Động.

Công lao có được là do các vua chúa, nhân dân trên dưới một lòng đoàn kết, các Thiền sư Trung Hoa cũng như các Thiền sư trong nước hết lòng phụng sự đạo pháp, dân tộc, giúp cho nước nhà ổn định phía Bắc, phát triển và mở rộng bờ cõi về phía Nam.

Có thể chứng minh tinh thần hội nhập và phát triển của Phật giáo Việt Nam thời này như những việc làm dưới thời chúa Nguyễn Phúc Chu phía Đàng Trong: Phật giáo được thiết lập bởi các ngài Thạch Liêm, Nguyễn Thiều, Liễu Quán. Ngoài ra, còn có rất nhiều Thiền sư đã hội nhập, phát triển vùng đất mới bằng con đường hòa bình (tiêu biểu như Thiền sư Tăng thống Chân Nguyên, Thiền sư Huệ Hồng, Thiền sư Như Sơn, Thiền sư Hương Hải, Đạo Chân, Đạo Tâm, Chuyết Công Hòa Thượng, Thủy Nguyệt Thông Giác, Tông Diễn, Như Hiện, Như Trừng, Tính Dược... Kế tiếp có các Thiền sư: Toàn Nhật, Tính Tĩnh, Tính Tuyền, Hải Quỳnh – Từ Phong, Kim Liên Tĩnh Tuyền, Tường Quang Chiếu Khoan, Phúc Điền, Phổ Tịnh, Thông Vinh, Nguyễn Thiều, Liễu Quán...)

Như vậy, tinh thần hội nhập và phát triển thể hiện ở việc khi đặt chân lên vùng đất mới, các chúa Nguyễn đã kế thừa tư tưởng của nhà Trần, mở rộng lãnh thổ về phương Nam, lấy Phật giáo làm nền tảng tư tưởng để thu phục nhân tâm, tạo tiền đề quan trọng cho sự phát triển Đàng Trong, khiến cho Phật giáo Đàng Trong thế kỷ XVII đã có dòng Tào Động và Lâm Tế với chư Tổ là hai Ngài Nguyễn Thiều và Liễu Quán. Sự phát triển của Phật giáo thời nhà Nguyễn trị vì trong cuộc mở đất phương Nam đã tạo bước quan trọng là gắn hoạt động tôn giáo với hoạt động chính trị xã hội, gắn ý thức dân tộc mở rộng bờ cõi với ý thức Phật giáo của các chúa Nguyễn giai đoạn đó và sau này.

Thời hiện đại, ở Việt Nam, tinh thần hội nhập và phát triển thể hiện rõ nơi tu tập và hành đạo của Thiền sư Thích Nhất Hạnh. Thiền sư là một trong những người Việt Nam được thế giới biết đến rất nhiều với

trình yêu chuộng hòa bình. Thiền sư khẳng định việc này khi đưa ra quan điểm: “*Tư viện chỉ là phòng thí nghiệm để tu tập một cái gì đó. Thiền quán không phải là cứu cánh mà chỉ là phương tiện. Được huấn luyện và thực hành đời sống tâm linh người tu hành do đó có thể đi ra ngoài phục vụ người khác*” [4, p.9].

Ngày nay, kế thừa và phát triển những tinh hoa của Phật giáo, Phật giáo Việt Nam cũng đạt được nhiều thành tựu to lớn với sự đóng góp của nhiều vị chân tu và các Phật tử hiện nay như: Thích Đức Nghiệp, Thích Trí Quảng, Thích Thanh Từ, Thích Thiện Siêu, Thích Viên Minh, Thích Bửu Chánh, Thích Giác Toàn, Thích Thiện Minh, Thích Tuệ Sỹ, Thích Đồng Văn, Thích Giác Hoàng, Thích Chân Tính, Thích Chân Quang, Thích Trúc Thái Minh, Thích Nữ Trí Hải, Thích Nữ Hương Nhũ, Thích Nữ Liễu Pháp, Lê Mạnh Thát, v.v...

Có thể thấy, từ quá khứ đến hiện đại, Phật giáo vẫn chung sống hòa bình với các tôn giáo khác như: Nho, Đạo, Kitô, Tin Lành, Hồi giáo, v.v... trong tinh thần tùy duyên.

1.4. Nhận xét

Dân tộc Việt Nam luôn lấy tư tưởng tích cực của đạo Phật để xây dựng, ổn định và mở rộng bờ cõi. Ánh sáng chân chính của đạo Pháp biến thành những hành động tích cực, tốt đẹp, thiện pháp, không chỉ cho cá nhân mà còn lan rộng ra xã hội, tạo nên sức mạnh đoàn kết để an dân hộ quốc trong suốt chiều dài lịch sử.

Phật giáo luôn đồng hành với dân tộc. Điểm này dễ dàng nhận thấy trong những thời đại hưng thịnh của đất nước như Đinh, Lê, Lý, Trần, nhà Nguyễn đang Trong với vị trí quan trọng của các Thiền sư được triều đại đó ủng hộ.

Các nhà lãnh đạo quốc gia và các vị Thiền sư xác định “Phật giáo tại thế gian không lìa thế gian mà giác ngộ” nên đã đưa Phật giáo hòa chung với văn hóa dân tộc dựa trên tinh thần từ bi hỷ xả, vô ngã, vị tha; khẳng định tính năng động tùy duyên nhưng bất biến của Phật giáo và màu sắc văn hóa riêng của nước nhà.

Xuyên suốt lịch sử Phật giáo Việt Nam trong quá trình hội nhập và phát triển có thể nhận thấy Phật giáo đã đạt được nhiều thành tựu quan trọng trong việc an dân hộ quốc, kiện toàn quốc gia trên tinh thần tư tưởng: tức tâm tức Phật, nhập thế tích cực, coi trọng nhân tâm, đề cao Phật giáo chân chính, tiếp thu và phát huy các tư tưởng tích cực của Phật giáo truyền thống, dung nạp ba yếu tố Tịnh, Thiền, Mật, dung hòa tín ngưỡng theo quan điểm tự độ độ tha, tự giác và giác tha...

2. ĐẶC TÍNH CỦA PHẬT GIÁO VIỆT NAM TRONG HỘI NHẬP VÀ PHÁT TRIỂN

2.1. Phật giáo hội nhập và phát triển đồng hành cùng dân tộc

Hiện nay, dân số Việt Nam tính đến ngày 03/11/2017 là 95.802.477 người [24]. Việt Nam có khoảng 13 tôn giáo. Tính đến năm 2009, theo số liệu thống kê của Giáo hội Phật giáo Việt Nam, cả nước có gần 45 triệu tín đồ quy y Tam bảo và khoảng 44.498 Tăng Ni, hơn 14.775 tự, viện, tịnh xá, tịnh thất, niệm Phật đường [25]. Khẳng định thế mạnh về bề nổi của Phật giáo.

Phật giáo giải quyết những vấn đề xã hội dựa trên sự bình đẳng, dân chủ, không bàn luận chính trị, là tôn giáo khoan dung, ủng hộ các vấn đề phúc lợi xã hội, tích cực nhập thế, giải quyết các vấn đề thực tiễn nhằm cải thiện đời sống nhân sinh ngày một tốt đẹp hơn trên mọi lĩnh vực: kinh tế, văn hóa, chính trị, xã hội, v.v... Vì vậy được đông đảo quần chúng ủng hộ. Khẳng định vị trí quan trọng của đạo Phật trong lòng quần chúng ở bề sâu.

Khi hội nhập và phát triển, tinh thần từ bi hỷ xả, ban vui cứu khổ luôn được đề cao nhưng nó không hoàn toàn giống với nhân ái, bác ái, vì không hạn chế bởi đẳng cấp như người thế gian vẫn quan niệm. Phật giáo cũng rất quan tâm tới vấn đề bình đẳng giữa người với người; bình đẳng về khả năng giác ngộ giữa Đức Phật và chúng sinh; bình đẳng giữa chúng sinh với các loài vô tình như đất, đá, nước, đồ

vật,... Vì vậy, với tinh thần bất hại, bất bạo động luôn được các tổ chức xã hội đánh giá cao và cảm mến đạo. Khẳng định tinh thần “Phật Pháp tại thế gian không lìa thế gian mà giác ngộ”.

Đức Phật rất chú trọng đến sự hành trì của thân tâm để cảm nhận những lời dạy của Ngài có đúng hay không, có được các bậc thức giả, trí tuệ và đạo đức đồng ý hay không, có mang lại những thiện pháp tốt đẹp cho mình mà mọi người xung quanh hay không để từ đó học Phật và áp dụng sống an vui ngay giữa cuộc đời. Khẳng định tinh thần hướng đến chân lý tuyệt đối và tự do, bình đẳng như định hướng của chính sách quốc gia.

Giáo dục con người luôn là vấn đề quan tâm của tất cả các quốc gia trên thế giới, nhất là giai đoạn hiện nay, vấn đề giáo dục con người lại càng được quan tâm hơn bao giờ hết. Phật giáo quan tâm đào tạo con người tự mình giác ngộ, tự mình sống tốt, dám dũng cảm chịu trách nhiệm về những việc mình đã làm, tự bản thân nỗ lực cố gắng, biết tự kiểm, phát huy thực sự tiềm năng đạo đức, trí tuệ nơi mình rồi mới hướng ra bên ngoài. Khẳng định đối tượng trọng tâm của Phật giáo hướng đến là con người.

Kinh tế là nguyên nhân ảnh hưởng trực tiếp và gián tiếp lên đời sống xã hội bởi lòng tham không cùng của con người. Phật giáo chủ trương muốn ổn định kinh tế, *“trước hết phải học nghề nghiệp để gom góp của cải, sau khi có nên chia làm bốn phần, một phần tiêu dùng, hai phần để làm ăn, một phần cất đi để giúp đỡ mình và người khi nghèo thiếu”* [18, tr.211]. Đó là phương cách sống đúng cho chính mình và giúp đỡ mọi người. Ngược với xã hội hiện đại phần lớn bất chấp lợi nhuận, sẵn sàng kiếm tiền bằng mọi phương cách, không đặt nặng vấn đề đạo đức làm đầu.

Như vậy, hội nhập để phát triển là tinh thần an dân hộ quốc chân chính nhất của Phật giáo. Phật giáo hội nhập và phát triển trên mọi phương diện kinh tế, xã hội, chính trị, giáo dục, khoa học,... với sự thống nhất trên tinh thần yêu chuộng thiện pháp.

2.2. Phật giáo hội nhập giải quyết các vấn nạn xã hội

Nguyên nhân về sự bất toàn, sự tha hóa này đã được đức Phật tuyên bố trên 2.500 năm trước do: “Được và mất, danh vọng và không danh vọng, chỉ trích và khen ngợi, hạnh phúc và khổ đau” [18, tr.211]. *“Sự tham đắm vào chủ nghĩa hiện thực khiến con người lạc mất ý nghĩa nhân sinh”* [6, tr.121]. Nguyên nhân theo Phật giáo, *“phần lớn các nỗi khổ niềm đau của con người trở nên dai dẳng và phát triển tăng dần đều là do con người thất bại trong việc nhận diện đầu là nguyên nhân trực tiếp hay gián tiếp”* [23, tr.27].

Những con người tha hóa do bất mãn với cuộc đời, do không tìm ra lối thoát, họ rất cần đến những phương pháp tu tập của Phật giáo. Khởi đầu là từ hình ảnh mái chùa, cho đến chia sẻ với chư Tăng, để rồi tiếp cận được với giáo lý Phật, rồi mở rộng quan hệ giao lưu với Phật tử tạo thành những tổ chức đóng góp cho xã hội. Với giáo lý vô thường, họ có thể chuyển hóa nỗi khổ đau thành chất liệu của thương yêu hiểu biết. Đồng nghĩa với Phật giáo hội nhập có thể giáo dục những con người bất thiện khắc phục sai lầm, hòa nhập vững chãi nơi cuộc đời trong tinh thần vô trụ. Có khi chính những người khi đã quay tâm đó còn phụng sự gấp trăm ngàn lần so với trang đời trước. Nói như vậy để thấy rằng, một ngôi chùa cất lên là một ngôi nhà tù bớt đi. Vì vậy, Phật giáo luôn thể hiện tốt trong việc đầy lùi, hạn chế và ngăn ngừa tội lỗi, giải quyết các vấn nạn xã hội.

Phương pháp giải quyết vấn nạn của xã hội theo Phật giáo là với các gia đình có con em khó dạy, ham chơi, đua đòi, thích đánh nhau, không biết điều tiết thân tâm, dễ sa ngã thì các bậc cha mẹ và các cấp giáo dục nên có những biện pháp tạo môi trường lành mạnh; nhằm tránh cho các cháu thiếu nhi, thanh thiếu niên, sinh viên tiếp xúc với một số những hành vi xã hội cực đoan; cũng như phòng trước những tổn thương về thể xác và tinh thần cho những lớp cây non chưa vững vàng kinh nghiệm trong cuộc sống thời hiện đại; đồng thời cũng là

chuẩn bị cho thế hệ tương lai hạn chế lỗi sống hưởng dục lạc, bông thả và không có tinh thần trách nhiệm. Còn với những bậc phụ huynh, những cán bộ, những nhà quản lý, các cấp nên tích cực dẫn thân làm tròn trách nhiệm của mình một cách liêm chính; phải chí công vô tư; tạo điều kiện “sử dụng” những những nhân tố thực sự có tài, có đức, có chuyên môn cao phục vụ cho xã hội; quan tâm đến mọi mặt của cuộc sống nhân sinh, v.v... nhằm tạo dựng một xã hội thực sự công bằng, dân chủ, văn minh, tiến bộ, hòa bình như Hồ Chủ tịch định hướng. Ngài Linh Hựu có khuyên trong *Quy Sơn cảnh sách*: đi với người hiền như đi trong sương, lâu ngày sương thấm nhuần mà ướt áo; ở với kẻ ác, nghiệp ác huân tập khó mà giữ thân tâm trong sáng. Giáo pháp và Tăng Ni Phật tử tu hành chân chánh sẽ đẩy lùi được các vấn nạn nan giải của xã hội.

Nhận thức sâu sắc về luật vô thường, vô ngã, duyên sanh, con người thời hiện đại sẽ sống an trú trong hiện tại, vượt qua những khổ não nơi thân tâm, gác lại những lỗi lầm đã qua và làm lại từ đầu với thái độ: *“Quá khứ không truy tìm, Tương lai không ước vọng, Quá khứ đã qua rồi, Tương lai thì chưa tới, Chỉ có pháp hiện tại, Lạc trú chính ở đây”* [2, tr.442].

Nếu bất kỳ ai cũng thực hành không sát sanh, không giết người, không đánh nhau; không trộm cắp; chung thủy một vợ một chồng; không nói dối; không uống rượu say; không dùng các chất gây nghiện và tiến lên làm các thiện pháp khác nữa thì đều đem lại hạnh phúc, đạo đức, trí tuệ cho bản thân mình và xã hội. Xã hội sẽ trở nên tốt đẹp theo đúng định hướng nhân loại muốn xây dựng để cùng chung sống. Đồng nghĩa với, vấn nạn được giải quyết thì Cực Lạc xuất hiện ngay tại trần gian.

Những lời dạy của đức Phật suốt 45 năm (49 năm) với các chuyên ngành khoa học hiện đại như: toán học, vật lý học, hóa học, sinh học, tâm lý học, xã hội học, khảo cổ học,... đều công nhận nhân sinh quan, vũ trụ quan mà đức Phật đã giác ngộ trên

2500 năm luôn đúng cho cả con người thời đại từ cổ lẫn kim, từ đông sang Tây. Đây là điểm mạnh căn bản của Phật giáo trong việc hội nhập và phát triển ở thế kỉ XXI.

2.3. Giáo dục Phật giáo là con đường hướng nội nơi tự thân

Ý nghĩa của từ tu tập trong Phật pháp là sửa đổi những hành vi sai trái của con người thành hành vi đúng đắn, là thay đổi sự nhận thức sai lầm thành nhận thức đúng, chặt đứt tất cả những khổ đau phiền não. Pháp môn tuy nhiều nhưng không ngoài mục đích là đưa con người trở về quán chiếu nội tâm, thăng tiến tâm linh, xả bỏ và nhận ra được sự sanh diệt của các pháp hữu vi để đạt được chân đế.

Phật giáo lấy con người làm trung tâm của giáo dục. Bản chất của giáo dục Phật giáo là biện pháp nhằm đưa lại cho con người niềm tin, trí tuệ để nhận chân chính mình, hạn chế cái nhân bất thiện, giữ gìn và phát triển nhân thiện vốn có tự nơi con người trong đời sống hiện tại để có quả tốt ở tương lai. Chỉ khi nào chúng ta vô vi tịch diệt, gạt sạch phiền não con người ấy mới có thể chuyển Phàm thành thánh và đạt được chân lý tối cao, không còn những nhận thức sai lầm như phàm phu. Phật giáo chủ trương tự do tuyệt đối của con người chỉ có được trong tâm thức khi được giải thoát. Vì vậy, con người cần phải nhìn vào nội tâm của chính mình.

Phật giáo hội nhập và phát triển là lấy đối tượng con người và xã hội làm trung tâm cho sự nghiên cứu nhằm giúp con người thoát khỏi các vướng mắc, tham lam, hận thù; tích cực chuyển hóa thân, miệng, ý hướng thiện, giải quyết vấn đề khổ đau, phát triển tiềm năng tâm linh hướng đến giải thoát sanh tử. Theo GS. Minh Chi: *“đạo Phật là tôn giáo của niềm tin nhưng không phải là niềm tin ở Thượng đế mà là niềm tin ở con người”*. Nếu nhận ra chân như, tánh giác, trí tuệ, mỗi người sẽ sẵn có từ bi. Có từ bi, con người sẽ mang đến an vui hạnh phúc cho số đông tạo ra cõi Cực Lạc ngay nơi trần thế không tìm đâu xa.

Trong *Kinh Pháp Cú*, Phật thường nhắc

nhỏ: “Không nên nhìn lỗi người, có làm hay không làm, chỉ nên nhìn lỗi mình, có làm hay không làm” hay “dù tại bãi chiến trường, thắng ngàn ngàn quan địch, không bằng tự thắng mình, thật chiến thắng tối thượng”. Con đường thực thành thiện pháp đòi hỏi ở mỗi cá nhân tinh thần “hồi quan phản chiếu”, tinh thần tự giác, xả bỏ mọi chấp trước và gạt sạch phiền não, sống với các pháp liễu tri “như thật”, “đang là”, “như lý tác ý”.

2.4. Sức mạnh của lòng từ bi trong hội nhập và phát triển

Trong mọi hoàn cảnh, đức tính từ bi luôn được đức Phật nhắc đến. Từ bi trong Phật giáo đó là hạnh ban vui cứu khổ muôn loài. Đây là trạng thái tâm thức tốt đẹp nhất ở thế gian. Phật dạy tất cả mọi người dù là đi, đứng, hay nằm, ngồi, đều nên an trú niệm của mình ở lòng từ bi. Nhờ từ bi mà Phật giáo hội nhập và phát triển luôn được ủng hộ.

Phật giáo chủ trương phát triển mạnh các tâm thiện như: tin tưởng, hiểu biết, chuyên chú, hổ thẹn khi phạm lỗi lầm, lo sợ về lỗi lầm mình gây ra; không tham lam, ích kỷ; không giận hờn; phải nên sáng suốt trong mọi hoàn cảnh; phải mở tâm thương người, thương yêu sự sống; ban vui cho kẻ khốn khổ, giúp người khó khăn vượt qua sự khổ; vui chung và hoan hỷ cùng những thiện pháp của người khác; nên giữ tâm luôn bình thản; xả bỏ mọi dính chấp; nói năng hành động với thân, miệng, ý phải tốt đẹp mang lại hạnh phúc cho mình và người, v.v... Tất cả những điều kiện trên đều là tiêu điểm để nhân cách con người xã hội hoàn thiện, qua đây thấy được khi Phật giáo hội nhập để cùng phát triển thì đạo đời tuy hai mà là một vì mục đích hướng đến là chân lý bất biến.

Sức mạnh của của chư Tăng Ni hành đạo là lòng từ. Đây là điểm vững chắc để hội nhập. Phật dạy: “*Này Thiện Nam Tử thiện Nữ nhân, tất cả Thanh Văn, Duyên giác, Bồ tát, Chư Phật, chỗ có căn lành, lòng từ là cội gốc. Nếu có người hỏi gì là căn bản của pháp lành nên đáp đó chính là tâm từ*” [5,tr.19]. Tăng Ni Phật giáo chân tu đều hiểu “dù

xây chín ngọn phù đồ, không bằng cứu giúp cho một người”, hay chính là tinh thần “thừa kế pháp”, tinh thần “thượng cầu hạ hóa”. Tăng đoàn là nơi nuôi dưỡng lòng từ bi giữa nhân thế, hình tượng xuất gia là nơi khơi nguồn cho các thiện pháp phát triển trong nhân thế. Vì đạo đức đồng nghĩa với từ bi, yếu tố làm nên chất liệu hạnh phúc. “Đạo đức là trách nhiệm của mỗi cá nhân đối với tự thân cũng như đối với gia đình và xã hội. Vì lẽ đạo đức là hạnh phúc” [1, tr.98].

Phật giáo từ bi hỷ xả khi xác định “tất cả chúng sanh vốn là cha mẹ con cái của nhau từ nhiều đời nhiều kiếp”. Cho nên, “*về là về của về nhà, gặp cha mẹ cũ gặp bà con xưa*”, “*chắc xưa vốn có nhân duyên, không dưng ai dễ chống thuyền đến với nhau*”, “*sống không giận không hờn không oán trách*”. Khẳng định, Phật giáo luôn ủng hộ nơi mà Phật giáo có duyên trên vùng đất đó trong tinh thần bất bạo động. Tinh thần từ bi trong hội nhập được nhận diện qua lời tuyên bố của đức Phật: “*Này các Tỳ Kheo, ta không tranh chấp với đời, chỉ có đời tranh chấp với ta. Này các Tỳ Kheo, người nói pháp không tranh chấp với bất cứ một ai ở đời*” [18, tr.165]. Đức Phật không chỉ thương một người mà thương cả nhân loại, không những thương chỉ riêng loài người mà cả chúng sanh trong sáu cõi (trời, người, A-tu-la, súc sanh, ngạ quỷ, địa ngục). Và bất kể ai, không phân biệt màu da, chủng tộc, biên giới, chỉ cần là con người đều có thể ứng dụng giáo lý của Phật để tìm thấy hạnh phúc chân thật của mình, sống an vui nơi cuộc đời và sống thực sự có ý nghĩa. Vì vậy, những đau khổ, oán hận nơi tâm thức của con người được gột rửa.

Phật giáo khẳng định những tâm thiện nếu được phát huy sẽ khiến cho tâm thức được thanh tịnh, an lành. Và những tâm thiện này nếu bất kì ai, bất gì giai cấp nào, quốc gia nào, tôn giáo nào đều thực nghiệm chắc chắn sẽ mang lại sự bình yên, an ổn cho cá nhân, xã hội và nhân loại.

2.5. Vận dụng giáo lý cơ bản trong hội nhập và phát triển

Ứng dụng Phật pháp trong vấn đề

nhập thế, Tăng Ni, Phật tử và những người có tấm lòng hướng Phật không thể bỏ qua 37 phẩm trợ đạo trong Đạo đế. Đặc biệt, với lý tưởng Bồ-tát đòi hỏi hành giả nhập thế phải biết vận dụng linh hoạt các giáo lý như: bát chánh đạo, ngũ giới, thập thiện, lục ba-la-mật, tứ vô lượng tâm, tam pháp ấn; lo sợ nhân quả, luân hồi, nghiệp báo, y phương minh, v.v...

Theo lý nhân duyên, mọi sự vật hiện tượng không thể tách rời độc lập. Phật giáo thời hiện đại đối diện với muôn ngàn khó khăn thử thách nhưng phải tiếp tục nêu cao lý tưởng Bồ-tát đạo trên mọi phương diện để giữ được chánh pháp tồn tại lâu dài trên nhân gian. Đó là thể hiện thiết thực tinh thần báo ân, “phụng sự chúng sanh là cúng dường chư Phật”, là tinh thần “thượng cầu hạ hóa” của tất cả người tu Phật.

Muốn đi đến đích cuối cùng của sự giác ngộ, an vui thì yếu tố chánh kiến sáng suốt, không vương mắt, hành trì nghiêm mật, thanh tịnh thân khẩu ý theo thiện pháp không thể thiếu đối với người tu Phật và nếu người thế gian thực hành được chút ít phần trong những nhận thức đó cũng sẽ mang lại nhiều lợi lạc cho xã hội trên tất cả mọi phương diện.

Đức Phật quan tâm đến vấn đề chánh niệm, tỉnh thức trong hiện tại. Phật giáo trong hội nhập và phát triển luôn thể hiện rõ tinh thần vô ngã, “tùy duyên thuận pháp”, “ung dung trong ràng buộc, hạnh phúc trong khổ đau”. Người Phật tử khi thấm thấu trí tuệ vô trụ của Phật pháp có thể sống như “hoa sen trong bùn”. Tinh thần nhập thế của Phật giáo là biểu hiện sâu sắc phương diện kham nhẫn, dũng mãnh, dám đương đầu với mọi khó khăn thử thách nhằm đem lại tuệ giác và an vui cho con người. Cho nên, bi-trí-dũng là đặc tính căn bản của người con Phật trong tu tập, giác ngộ và dẫn thân phụng sự.

Pháp Phật như liệu thuốc chữa lành các căn bệnh về cả thân tâm cho chúng sanh. Kinh, Luật, Luận đã ghi lại những những lời dạy của Đức Phật được xem là rất thực tiễn trong cuộc sống hằng ngày.

2.6. Đánh giá

Có thể thấy, Phật giáo hội nhập và phát triển với những mục tiêu chính như: trình bày phương pháp và đường lối giải thoát, quan tâm đến sự hoàn thiện nhân cách đạo đức con người và chú trọng dung hòa bốn phận, trách nhiệm đạo đức giữa các quan hệ: vợ - chồng, cha mẹ - con cái, thầy giáo-học trò, chủ-tớ, tình bạn, tín đồ - Tăng sĩ, v.v... Tất cả đều nằm trong các mối quan hệ xã hội, đối nhân xử thế.

Mô hình xã hội lý tưởng của đạo Phật được đặt căn bản trên việc coi trọng đạo đức. Quyền lợi cộng đồng nên được đặt trước quyền lợi riêng tư cá nhân. Đó là tư tưởng chân chánh, phù hợp với tất cả mọi đối tượng, đưa xã hội đi vào quy luật trên nền tảng của từ bi, trí tuệ, hòa hợp, phát triển, tiến bộ, an vui.

Phật giáo hội nhập và phát triển là một trong những đóng góp tích cực của Phật giáo cho xã hội để có một cuộc sống hiện tại an vui cho mình và mọi người xung quanh. Được như vậy thì cõi Tây phương cực lạc của cõi Phật A Di Đà cũng chính là đang hiện tiền trước mắt, pháp thân Phật thường còn khi tánh giác của mỗi cá nhân được phát huy trong chánh niệm.

KẾT LUẬN

Như vậy, Phật giáo chỉ đơn giản là những lời đức Phật chỉ dạy cho những người hữu duyên khi còn tại thế cách đây hơn 2.500 năm. Pháp Phật như liệu thuốc chữa lành các căn bệnh về cả thân tâm cho chúng sanh. Vì vậy, dù không chủ trương cho một triết thuyết nào thì Phật giáo vốn sẵn mang trong mình tinh thần nhập thế cao.

Lịch sử Phật giáo Việt Nam cho thấy, Phật giáo hội nhập và phát triển được thuận duyên là nhờ phần lớn ở lý tưởng Bồ-tát đạo của những người xuất gia đoàn kết với hàng cư sĩ tại gia và lãnh đạo quốc gia cùng những cá nhân, những tổ chức khao khát đạt đến chân lý.

Thiết nghĩ, việc ứng dụng giáo lý Phật phổ biến rộng rãi trong xã hội hiện đại Việt Nam thời điểm này là điều vô cùng

cần thiết, và phải làm luôn, làm nhanh và làm gấp trước khi quả của các vấn nạn bất thiện trong xã hội chín muồi. Phật giáo thời hiện đại muốn làm tốt tinh thần hội nhập và phát triển vẫn phải tiếp tục vận dụng các phương pháp tứ vô lượng tâm, tứ nhiếp pháp, ngũ giới, thập thiện, bát chánh đạo, giới định tuệ, tam pháp ấn,... trong tinh thần từ bi phương tiện.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Thích Minh Châu (2002), *Đạo đức Phật giáo và Hạnh phúc con người*, Nxb Tôn giáo.

Thích Minh Châu dịch (1996), *Trung Bộ Kinh*, tập I,II,III, Nxb.VNCPHVN.

Trần Văn Giàu (1986), *Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam*, Nxb Viện Triết học, Hà Nội.

Nhat Hanh (1998), *Fragrant Palm Leaves*, Parallax, California.

Kinh Đại bát Niết bàn, Thích Trí Tịnh dịch (2000), Nxb TP. HCM

Thích Viên Lý (2001), *Phật giáo hướng dẫn Thế kỷ 21*, Nxb. Viện Triết lý Việt Nam Và Triết học Thế giới.

Hồ Chí Minh (1995), *Toàn tập*, t.5, Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội.

Nhiều tác giả (2005), *Phật giáo trong thời đại chúng ta*, Nxb Tôn giáo, TP. Hồ Chí Minh.

Nhiều tác giả (2007), *Những vấn đề lịch sử triều Nguyễn*, Nxb Văn hoá Sài Gòn.

Nhiều tác giả (1995), *Đạo đức học Phật giáo*, Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam.

Thích Minh Quang (dịch, 1998), *Kinh Pháp Cú*, Nxb Tôn giáo.

Thích Thiện Siêu (2000), *Vô ngã là Niết bàn*, Nxb Tôn giáo, Hà Nội.

Phật Quang Sơn (2014), *Phật Quang đại từ điển*, Sa môn Thích Quảng Độ (dịch), Nxb Phương Đông.

TT. W. Piyanada (1995), *Love In Buddha*, Trần Phương Lan dịch, Nxb TP. Hồ Chí Minh.

Thích Chơn Thiện (2004), *Lý thuyết Nhân tính qua Kinh tạng Pali*, Nxb TP. Hồ Chí Minh.

Thích Nhật Từ (2017), *Đạo Phật pháp môn và Đạo Phật nguyên chất*, Nxb Hồng Đức.

Trường Bộ Kinh, tập I,II, Thích Minh Châu (dịch), (1996), Nxb. VNCPHVN.

Tương Ưng Bộ Kinh, tập I, II, III, Thích Minh Châu (dịch), (1996), Nxb.VNCPHVN.

Mật Thể (1996), *Việt Nam Phật giáo sử lược*, Nxb Thuận Hóa, Huế.

Lê Mạnh Thát (2001), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, tập 2, Nxb TP. Hồ Chí Minh

Trần Ngọc Thêm (1999), *Cơ sở Văn hóa Việt Nam*, Nxb Giáo dục.

Nguyễn Thiên Thuận (2007), *Nhân cách Văn hoá của Đức Phật*, Nxb Văn hoá Sài Gòn.

Nguyễn Như Ý (chủ biên), (1998), *Đại từ điển Tiếng Việt*, Nxb. Văn hóa thông tin, Hà Nội.

<https://danso.org/>.

<https://vi.wikipedia.org/wiki/>.



NHỮNG ĐÓNG GÓP VỀ PHƯƠNG DIỆN TƯ TƯỞNG CỦA HÒA THƯỢNG BÍCH LIÊN - THÍCH TRÍ HẢI QUA TÁC PHẨM “TIỀN PHẬT VẤN ĐÁP” ĐỐI VỚI PHONG TRÀO CHẤN HƯNG PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Thích Nữ Lệ Nhiên

Cuối thế kỷ XIX, tình hình chính trị rối ren, cộng thêm nhiều nguyên nhân khác nhau làm cho Phật giáo Việt Nam ngày một suy vi tốt độ. Đứng trước tình hình này, các bậc cao Tăng thạc đức luôn trăn trở cho vận mệnh Phật giáo nước nhà, họ bàn bạc với nhau phương thức phục hưng Phật giáo, cùng nhau vạch định kế hoạch chuẩn bị cho công cuộc chấn hưng Phật giáo, cũng chính là chấn hưng các giá trị truyền thống dân tộc. Chư vị tôn túc Phật giáo ra sức kêu gọi các nhà nghiên cứu Phật học phiên dịch kinh điển từ chữ Hán sang chữ quốc ngữ, biên soạn sách Phật học bằng chữ quốc ngữ cho Tăng Ni, Phật tử học tập, nghiên cứu Phật học dễ dàng hơn. Hưởng ứng lời kêu gọi này, Hòa thượng Bích Liên - Thích Trí Hải (1876-1950) đã phiên dịch và sáng tác rất nhiều tác phẩm bằng chữ quốc ngữ. Trong số đó, tác phẩm “*Tiền Phật Vấn Đáp*” được ngài sáng tác bằng chữ Quốc ngữ nhằm phổ biến đến Tăng Ni, Phật tử cùng thực hiện phong trào Chấn hưng Phật giáo bằng phương châm được tác giả nhắm đến là loại trừ những gì không thuộc Phật giáo, chỉ giữ lại những gì của

Phật giáo. Tức là, tách Phật giáo ra khỏi những tín ngưỡng khác.

Tác phẩm “*Tiền Phật Vấn Đáp*” của Hòa thượng Bích Liên - Thích Trí Hải sáng tác bằng chữ quốc ngữ được đăng liên tục và trọn vẹn trên tạp chí *Từ Bi Âm* từ kỳ 11 đến kỳ 17. Kỳ 11 được phát hành vào ngày 01 tháng 6 năm 1932 và kỳ 17 là kỳ đăng phần cuối cùng của tác phẩm này được phát hành vào ngày 01 tháng 9 năm 1932.

Tác phẩm này được kết cấu theo kiểu hỏi đáp gồm 14 câu hỏi và trả lời về các khía cạnh của đạo Phật và đạo Tiên, được chia ra bốn vấn đề chính:

Phần đầu: tổng quan về đạo Tiên đạo Phật.

Phần hai: trả lời cho câu hỏi: tại sao trong thế gian có nhiều người muốn tu Tiên hơn tu Phật.

Phần ba: cho biết đạo Phật và đạo Tiên rộng hẹp thế nào, giáo lý ra sao và quả vị tu chứng như thế nào.

Phần cuối: trả lời cho thắc mắc: tại sao đạo Phật cao thượng mà người đời nay ít ai thực hành theo.

Vì tác phẩm chứa nội dung khá lớn nên trong phạm vi bài này, người viết chỉ điểm sơ một vài nét chính của đạo Tiên, đạo Phật rồi từ đó làm rõ vì sao đạo Phật cao thượng

mà người đời nay lại ít người thực hành theo và làm rõ dụng ý của tác giả đề cập đến trong tác phẩm.

Mở đầu tác phẩm *"Tiền Phật vấn đáp"* Hòa thượng Bích Liên - Thích Trí Hải có nói: "Trí có cạn có sâu, còn đạo có tà có chánh; sâu cạn tại người, tà chánh khác mỗi. Như muốn thoát nẻo luân hồi, thì phải lựa đường xu hướng."¹ Ở đây, tác giả muốn nói sự hiểu biết của một con người sâu hay cạn là do ta quyết định. Tức là, người muốn có một sự hiểu biết sâu xa thì phải do nơi sự tìm tòi học hỏi mà có được, càng chăm chỉ học tập bao nhiêu thì sự hiểu biết của chúng ta càng sâu bấy nhiêu; ngược lại, nếu chúng ta không tìm tòi học hỏi thì sự hiểu biết sẽ nông cạn. Còn đạo thì có tà có chánh, nhưng chánh tà ở đây không phải do con người quyết định mà do nơi cội nguồn phát xuất của đạo. Thế nên, chúng ta muốn đi theo đạo chánh hay về đường tà thì tự chính nơi ta tự chọn lấy một hướng mà đi chứ không ai chọn giúp ta cả. Vậy đâu là đạo chánh? Đâu là tà? Hòa thượng Bích Liên - Thích Trí Hải đã khẳng định một câu chắc chắn rằng: "Đạo chánh là đạo Phật."²

Vậy muốn biết vì sao tác giả lại khẳng định một cách chắc chắn như thế thì không còn cách nào khác chúng ta phải quay trở về nguồn gốc của đạo Phật để tìm hiểu.

Đạo Phật được khai sáng từ một con người bình thường như những người khác đó là Thái Tử Tất-đạt-đa nhưng ngài đã xuất gia và tìm ra con đường chân lý thành Phật hiệu là Sakyamuni. Đức Phật ở đây chỉ cho con người không có si ám: "Là vị hữu tình không có si ám, sinh ra ở đời vì hạnh phúc cho muôn loài, vì an lạc cho muôn loài, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho loài Trời và loài Người."³

Không còn si ám là sự thấy biết tường tận bằng trí tuệ có được nhờ tu tập thiền định và tư duy quán chiếu. Đức Phật thấy biết nguyên lý duyên sinh, Vô thường, Vô ngã của vũ trụ vạn hữu. Ngài thấy được sự thật về cuộc đời thông qua giáo lý Tứ Đế, bao gồm: Khổ đế, Tập đế, Diệt đế và Đạo đế. Sự thấy biết của đức Phật không phải là nhận thức có được từ học tập, kinh nghiệm mà đây là kết quả của quá trình tu tập thiền định. Ngài hướng tâm tư duy, quán chiếu và trực nhận chân lý. Chính sự giác ngộ này đã dẫn đến đoạn diệt hoàn toàn vô minh, phiền não lậu hoặc, khiến ngài từ phàm phu chuyển thành bậc Thánh giải thoát, chấm dứt con đường luân hồi sinh tử.

Con đường mà Thế Tôn đi là con đường chánh đạo, giáo pháp được đức Phật chứng ngộ là chân lý của thế gian. Ngài như người dựng đứng lại những gì bị xô ngã, chỉ rõ những gì bị che mờ, hướng dẫn chúng sanh đi trên con đường chánh. Ngài dùng nhiều phương tiện để giáo hóa chúng sanh quay trở về với bản tánh sáng suốt trong mỗi chúng ta. Điều này được đức Phật dạy rõ trong kinh Tương Ưng như sau:

"Thật vi diệu thay, Tôn giả Gotama! Tôn giả Gotama, như người dựng đứng lại những gì bị quăng ngã xuống, phơi bày ra những gì bị che kín, chỉ đường cho kẻ lạc hướng, hay đem đèn sáng vào trong bóng tối để những ai có mắt có thể thấy sắc. Cũng vậy, Chánh pháp đã được Tôn giả Gotama dùng nhiều phương tiện trình bày, giải thích."⁴

Sau khi đức Phật chứng ngộ, với giáo lý về duyên sanh, Tứ đế, vô thường, nhân duyên quả... Ngài vì thương tưởng chúng sanh đang ngụp lặn trong luân hồi đau khổ nên quyết định lên đường giáo hóa chúng sanh, vì an lạc của chúng sanh, vì thương tưởng cho đời, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư thiên và loài người mà ngài không

1. Hòa thượng Bích Liên, *"Tiền Phật vấn đáp"*, Từ Bi Âm, Kỳ thứ 11, Hội Nam Kỳ Nghiên Cứu Phật Học, Jun 1932, tr. 13.

2. Hòa thượng Bích Liên, *"Tiền Phật vấn đáp"*, Từ Bi Âm, Kỳ thứ 11, Hội Nam Kỳ Nghiên Cứu Phật Học, Jun 1932, tr. 13.

3. Hòa thượng Thích Minh Châu dịch, *Kinh Trung Bộ*

1, Kinh Sở Hải và Khiếp Đám, Hà Nội, Nxb Tôn Giáo, 2012, tr. 43.

4. Hòa thượng Thích Minh Châu dịch, *Kinh Tương Ưng bộ 1*, Tương Ưng Bà-la-môn, Hà Nội, Nxb Tôn Giáo, 2012, tr. 351.

quản ngại khó khăn, cần mẫn hoằng hóa cho đến ngày cuối cùng của cuộc đời. Nói chung hệ thống Kinh – Luật – Luận đã chỉ rõ cho con người thấy được phương pháp tu tập thoát khổ, hướng đến giác ngộ giải thoát và khẳng định được đạo Phật là đạo chánh.

Còn về đạo Tiên, xét về mặt đạo đức thì đạo Tiên vẫn hướng con người đến đời sống tốt đẹp. Bởi, họ cũng là những vị tu tập li xa đời sống trần tục tìm đến con đường thoát tục.

Dẫu vậy, đạo Tiên không thể giải quyết được vấn đề sanh tử của một kiếp người. Họ chú trọng đến vấn đề tu hành để có thể đi mây về gió, những người tu Tiên tìm mọi cách để được trường sinh bất tử: “Đạo giáo tin rằng, thần tiên là có thực. Thông qua quá trình tu luyện có thể trở thành tiên. Thần tiên có cuộc sống tiêu dao tự tại, trường sinh bất tử. Tiên nhân chính là những bậc chân nhân tu luyện mà thành. Nội dung quan trọng nhất của người đắc đạo thành tiên thông qua sự tu hành của bản thân mà được trường sinh bất tử.”⁵

Thế nhưng, sự thật của cuộc đời thì mấy ai được sống mãi mà không già, không chết. Ví như, đức Phật là một bậc giác ngộ chân lý, là đấng đạo sư của muôn loài mà còn bị luật vô thường chi phối: “Nhanh chóng làm sao, Thế Tôn diệt độ! Đau đớn làm sao, con mắt của thế gian sắp tắt! Chúng ta từ nay mãi mãi mất mát!” Hoặc có Tỳ-kheo vật vã buồn khóc, lẫn lộn kêu ca, không tự kiềm chế được, khác nào như rắn bị đứt làm hai khúc, lẫn lộn ngắc ngoải, không biết đi về đâu.

Phật bảo: “Này các Tỳ-kheo, các người chớ ôm lòng ưu bi như vậy. Từ trời đất đến người vật, không có cái gì sanh ra mà không kết thúc. Muốn các pháp hữu vi không bị biến dịch, thì không thể nào được. Trước đây Ta đã từng dạy ân ái là vô thường, có hội hiệp tất có chia ly. Thân này không phải của mình, mạng này không ở lâu được.”⁶ Đức Phật đã chỉ ra sự thật của

vạn hữu nhân sinh là vô thường, khổ, vô ngã. Mọi sự trên đời đều bị chi phối bởi quy luật này thì hà cớ gì phải bỏ cả cuộc đời để tìm thuốc, luyện đan,... Chính vì sự tìm cầu này, đạo Tiên đã không đi đến được con đường giải quyết khổ đau mà còn làm cho con người dẫn thân từ khổ đau này đến khổ đau khác trong cuộc đời này: “Người xưa cho rằng, trong vũ trụ tồn tại những loại dược liệu kỳ diệu, khi nạp vào cơ thể có thể khiến con người trường sinh bất tử, gọi là tiên dược. Tương truyền trên biển có núi Bồng Lai Tam Thần, trên núi đó có các vị thần tiên và có tiên dược. Nếu như có thể xin được loại thuốc này mà uống thì sẽ được trường tồn cùng trời đất. Do vậy, các vị hoàng đế như Tề Uy Vương, Tề Tuyên Vương, Yên Chiêu Vương, Tần Thủy Hoàng, Hán Vũ Đế kế tiếp nhau sai người ra biển để tìm tiên dược. Nhưng kết quả đều thất bại.”⁷ Nếu thực sự có thuốc trường sinh bất tử thì hà cớ gì mọi người tìm không ra? Họ mãi miết đi tìm những thứ không tồn tại trên cõi đời này để rồi chuốc bao thất bại, khổ đau, thậm chí mất mạng...

Giáo lý đạo Phật dạy cho mọi người tu tập để giải quyết khổ đau ngay hiện tại chứ không phải đi tìm một thế giới thần tiên đâu xa. Đức Phật chỉ cho chúng sanh biết mọi sự trên đời đều bị chi phối bởi luật vô thường, không có thứ gì sinh ra mà không mất đi; thế thì làm gì có phương thuốc nào cho con người uống để được trường sinh bất tử? Hòa thượng Bích Liên - Thích Trí Hải thấy được sự hạn chế trong cách tu cũng như kết quả đạt được của đạo Tiên hướng đến nên ngài mới khẳng định một cách chắc chắn rằng: “Tiên không bị đặng Phật.”⁸

Đạo Phật cao thượng như vậy mà người đệ tử của Phật lại không thực hành theo những lời dạy của đấng Từ Phụ. Họ cứ rong ruổi mãi với những danh lợi của thế gian, ít người hiểu được giáo lý đức Phật

5. Trương Đạo Quả (tg), Trương Hoàng dịch, *Đạo Giáo Nhập Môn*, Hà Nội, Nxb Hồng Đức, 2012, tr. 44.

6. Hòa thượng Thích Tuệ Sĩ dịch, *Kinh Trường A-Hàm tập 1*, Kinh Du Hành số 2, tr.138.

7. Trương Đạo Quả (tg), Trương Hoàng dịch, *Đạo Giáo Nhập Môn*, Hà Nội, Nxb Hồng Đức, 2012, tr.208.

8. Hòa thượng Bích Liên, “*Tiên Phật vấn đáp*”, Từ Bi Âm, Kỳ thứ 11, Hội Nam Kỳ Nghiên Cứu Phật Học, Jun 1932, tr. 13.

để thực hành khiến cho đạo pháp ngày một suy vi. Những người được xem là trưởng tử Như Lai, là những người đại diện cho đức Phật để truyền bá chánh pháp nhưng thương thay họ lại như những người mù rờ voi, chính họ không hiểu được chánh pháp thì lấy gì để truyền dạy người khác. Hòa thượng Bích Liên - Thích Trí Hải nhắc đến vấn đề này qua câu hỏi và trả lời thứ 13 trong tác phẩm *Tiên Phật Vấn Đáp* như sau:

Hỏi: Đạo Phật cao-thượng như vậy, mà lâu nay hạnh giới của những người tu - hành có thể hiệp vào giáo - lý hay không?

Đáp: Than ôi! Phải được như vậy thì Phật giáo đâu có đến nỗi suy - đồi như thế này. Phật dạy người xuất - gia, trước phải ngộ tánh Ti-lu,⁹ rồi sau mới tu - hạnh Phổ-Hiền. Như chưa ngộ mà tu thì đâu có đăng lữ ấy.”¹⁰

Hòa thượng Bích Liên - Thích Trí Hải than thở rằng: đạo Phật cao thượng mà người đời nay ít người thông hiểu giáo lý của Phật. Ấu cũng do cái sự thất học mà ra, nếu người tu Phật chịu tu học theo lời dạy của Phật thì không đến nỗi. Đức Phật đã dạy: người xuất gia trước hết phải tỏ ngộ Phật tánh sáng suốt hằng hữu từ bao đời trong con người chúng ta. Sau đó, chúng ta mới thâm nhập được hạnh nguyện của Phổ Hiền Bồ-tát. Nếu không ngộ được tánh Tỳ lô thì không thể nhập hạnh Phổ Hiền. Tức là, nếu bản thân ta chưa tu, chưa học tới nơi, tới chốn; chưa biết đâu là thể tánh sáng suốt trong con người mình thì lấy gì mà giáo hóa chúng sanh?

Đứng trước tình hình này, Hòa thượng Bích Liên - Thích Trí Hải lại nói lên nỗi lòng của mình: “Thương thay! ngày nay ai là ngộ-tánh, ai là chơn-tu, rất đổi Tam-thừa¹¹ chẳng biết, Tam-học¹² cũng không, Thiên-định chẳng hiểu, Tịnh-độ không tin, quán-tưởng không làm, “giới-luật

không giữ, nhứt-khối hồn-nhiên thiết là tội nghiệp!”¹³

Hòa thượng Bích Liên - Thích Trí Hải cho rằng: người xuất gia thời bấy giờ hiếm người tỏ ngộ Phật tánh, lại không tu hành chơn chánh, đến nỗi giáo lý không biết. Chính vì, giáo lý không biết nên không đi đúng chánh đạo. Một người xuất gia mà giáo lý không hiểu, thiên định không tu, giới luật không giữ thì hỏi sao Phật pháp hưng thịnh? Những sự ấy cũng bởi do thất học mà ra. Vì rằng, thời bấy giờ, thực dân Pháp cai trị nước ta, họ thực hiện chính sách ngu dân, bắt người dân không được học chữ Hán, họ chỉ dạy cho người dân biết những chữ cơ bản bằng chữ quốc ngữ để người dân không còn tiếp thu được đạo lý của Thánh hiền. Họ chỉ dạy cho dân ta biết đọc, biết viết bằng chữ quốc ngữ để truyền dạy giáo lý Thiên chúa. Sống trong bối cảnh này, người xuất gia cũng bị cuốn theo thể cuộc nhân sinh. Trong lúc, chính quyền không cho học chữ Hán mà kinh điển của Phật giáo thời bấy giờ toàn bằng chữ Hán thì những tu sĩ cũng không hiểu nghĩa lý của kinh điển để hành trì hướng hồ đem giáo lý chỉ dạy cho người khác? Vấn đề này được tác giả Văn Thanh đề cập như sau: “Tuy Hán học đã suy tàn mà trong các chùa thì cứ học theo Kinh Văn Hán tự, bởi thế nên giáo lý của Phật chẳng làm sao phổ biến ra nhân gian.”¹⁴

Chính sự thất học này, người xuất gia không biết đâu là đúng, đâu là sai. Những người đại diện cho đức Phật để truyền trao mạng mạch Phật pháp lại không hiểu gì về Phật pháp thì lấy gì để truyền trao? Họ lại mượn những thứ không phải của Phật giáo để giảng dạy cho Phật tử nhằm kiếm kế sinh nhai: “Buổi này đạo Phật chỉ còn là cầu an, cầu siêu cúng đám vậy thôi (trừ khi ai muốn tu tại gia được am hiểu họ phải cố gắng học tập đó là con số rất ít).”¹⁵

9. Ti-lu hay còn gọi là Tỳ lô nói đủ là Tỳ lô giá na chỉ cho Pháp tánh.

10. Hòa thượng Bích Liên, “*Tiên Phật vấn đáp*”, Từ Bi Âm, Kỳ thứ 16, Hội Nam Kỳ Nghiên cứu Phật học, AOUP, 1932, tr. 16.

11. Tam thừa: Thanh Văn thừa; Độc Giác thừa và Bồ-tát thừa.

12. Tam học: Giới học, Định học và Tuệ học.

13. Hòa thượng Bích Liên, “*Tiên Phật vấn đáp*”, Từ Bi Âm, Kỳ thứ 16, Hội Nam Kỳ Nghiên cứu Phật học, AOUP, 1932, tr. 16.

14. Văn Thanh (1974), *Lược Khảo Phật Giáo Sử Việt Nam Và Phát Nguồn Của Các Giáo Phái Phật Giáo*, do các Phật Học Viện và các chùa xuất bản, tr.192.

15. Văn Thanh (1974), *Lược Khảo Phật Giáo Sử Việt Nam*

Một đạo Phật cao thượng như vậy mà chính những người được mệnh danh là trưởng tử Như Lai lại làm cho nó bị hạ thấp, không còn là một đạo Phật cao thượng như chính nó mà bị phủ lên một lớp tín ngưỡng không mấy tốt đẹp. Từ một đạo Phật xuất thế lại chuyển thành một đạo Phật mê tín, dị đoan, không có một chút gì là đạo Phật nguyên chất? Những sự tồi bại ấy do đâu mà ra? Nếu là do sự thất học thì còn có thể cứu vãn nổi; đằng này: “Song mấy sự tồi-bại ấy bởi tại thất-học, thì chẳng nên thâm-trách làm chi; ngặt vì một nỗi tà-sư ngoại-đạo thấy vậy rồi thừa-cơ mượn Phật mà làm danh, vốn không nhằm về đạo nào mà diễn-thuyết om-sòm, và không hiểu về lý gì mà hành-vi lộng-lạc, xúi những kẻ căn-hèn trí-thấp, chín lối mười lăm, vì chán ngán thầy tu nên tìm theo đạo khác. Không ngờ muốn lánh vực sâu mà lại nhảy vào hầm lửa. Thảm thay!”¹⁶

Hòa thượng Bích Liên - Thích Trí Hải cho rằng: nếu do sự thất học dẫn đến sự suy tàn của Phật giáo thì việc ấy cũng đáng trách nhưng sự việc có thể cứu vãn. Đằng này, những người mượn áo của Phật thấy vậy hòa theo sự dốt nát của Tăng sĩ thời bấy giờ để làm ra những việc xằng bậy: không biết giáo lý cũng diễn thuyết om sòm, không có một chút oai nghi tế hạnh của một người xuất gia khiến cho quần chúng nhìn vào thấy bất mãn, mất niềm tin vào đạo pháp. Từ đó, quần chúng lại chạy đi tìm một niềm tin khác để lấp đầy khoảng trống trong tâm hồn họ. Nhưng than ôi! Họ tưởng đâu bỏ cái xấu để tìm cái tốt nhưng rốt cuộc không lợi ích chi cả. Tất cả những sự trên cũng do sự thất học dẫn đến tà ma ngoại đạo mượn Phật làm danh hòa theo quấy nhiễu mà ra.

Cũng vì sợ đạo Pháp bị diệt vong mà Hòa thượng Bích Liên - Thích Trí Hải đã sáng tác ra tác phẩm “*Tiên Phật vấn đáp*” nhằm cảnh tỉnh những người con Phật đang

lầm mê lạc lối hiểu rõ đâu là nẻo chánh, đâu là đường tà để quay về với bảo sở của chính mình. Ngài phân tích rõ ràng đâu là chánh đạo, đâu là tà sư ngoại đạo mượn Phật làm danh để mọi người cùng suy xét:

“Chúng ta phải biết rằng đạo Phật thật là khó học, khó làm, nên chi các tà-sư xét không ra, dòm không thấu, như ếch giếng dòm trời, người mù mắt gậy, mơ-mơ màng-màng như người mơ ngủ, chỉ mượn cái ảnh-hưởng, và đem cái tư-tưởng riêng mà bào chế lộn nhau, rồi đặt chuyện đặt điều, đặt danh đặt hiệu, cổ-động mười phương, hô-hào tám hướng, một là hảo-danh muốn làm thầy người, hai là tham lợi muốn cướp của chúng, ai vô-duyên bạc-phước mà gặp mấy thầy ấy, thì sống đã hết nhà, còn chết thì thầy trò đều bị đọa vào địa-ngục.

Đạo-hữu ôi ! Chánh đạo khó hiểu, tà-đạo dễ lầm; như muốn thoát sông-mê thì phải dò cho kỹ.”¹⁷

Hòa thượng Bích Liên - Thích Trí Hải cho rằng do đạo Phật cao siêu nên ngoại đạo nhìn không ra, soi không thấu như ếch ngồi đáy giếng, như người mù mắt gậy... chỉ bày những trò yêu ma quỷ quái để mua chuộc lòng người. Những ai lỡ tin theo thì hiện đời mất nhà, mất cửa mà chết cũng đọa địa ngục. Vậy muốn đưa mình và chúng sanh qua bờ giác thì hàng xuất gia phải học và hành theo lời dạy của đức Phật chớ có đi lầm. Nhiệm vụ của một người học Phật là: “thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sanh”. Cho nên, muốn đưa được chúng sanh qua bờ giác thì trước tiên bản thân ta đã qua được bờ bên kia. Theo Hòa thượng Bích Liên - Thích Trí Hải, việc làm thiết thực và hiện tại trong bối cảnh đất nước chúng ta thời bấy giờ trước tiên người xuất gia phải học thông suốt giáo lý của Đức Phật rồi mới biết đâu là tà để loại bỏ, đâu là chánh để nương theo; Cuối cùng, chúng ta đem giáo lý đó giáo hóa quần sanh. Có như thế mới mong đạo Pháp ngày một trường tồn, chúng sanh ngày một an lạc, hạnh phúc ngay cuộc sống hiện tại.

Và Phát Nguồn Của Các Giáo Phái Phật Giáo, do các Phật Học Viện và các chùa xuất bản, tr. 192.

16. Hòa thượng Bích Liên, “*Tiên Phật vấn đáp*”, Từ Bi Âm, Kỳ thứ 16, Hội Nam Kỳ Nghiên cứu Phật học, AOUT, 1932, tr.16.

17. Hòa thượng Bích Liên, “*Tiên Phật vấn đáp*”, Từ Bi Âm, Kỳ thứ 17, Hội Nam Kỳ Nghiên cứu Phật học, SEPT, 1932, tr. 24.

GIÁ TRỊ PHẬT HỌC Ở NHẬT BẢN **QUA SỰ NGHIỆP CỦA THÁNH ĐỨC THÁI TỬ**

Thích Nữ Đức Tâm

DẪN NHẬP

Nhật Bản được mệnh danh là “đất nước mặt trời mọc”, vị trí địa lý bốn phía đều có biển bao quanh, với nền kinh tế phát triển và thuộc nhóm chủng tộc Đại Chúng Á, cho nên Nhật Bản có nền văn hóa đa dạng. Con người Nhật Bản với tính cách chung của sự dũng cảm, hi sinh, cần cù và nhẫn nại v.v..., những đặc tính này được đúc kết từ truyền thống của chế độ Thiên Hoàng và văn hóa Phật giáo.

Trước khi Phật giáo du nhập vào Nhật Bản, tại đây đã có nền tín ngưỡng truyền thống tôn thờ Thần đạo, dưới sự cai quản đất nước của nhiều dòng tộc, trong đó lãnh đạo tối cao nhất là Thiên Hoàng. Giới quan chức quốc gia có nhiều nhân vật nổi tiếng, đặc biệt là Thánh Đức Thái tử, ông đã dựa vào triết lý đạo Phật để lãnh đạo đất nước và đưa Nhật Bản trở thành một nước phát triển về mọi mặt như quân sự, kinh tế, ngoại giao, văn hóa, tôn giáo thời bấy giờ. Phật giáo du nhập vào Nhật Bản giữa thế kỷ thứ VI, khá trễ so với các quốc gia trong khu vực như Trung Quốc, Triều Tiên v.v.. với nhiều niên đại khác nhau, nhưng giới học giả chấp nhận vào năm 552 Phật giáo chính thức được truyền vào.

Với tinh thần tùy duyên bất biến, Phật giáo thời kỳ đầu sau khi du nhập vào Nhật Bản đã phát triển như thế nào? Giá trị Phật học ra sao? Lý do gì đã khiến cho những

người lãnh đạo dựa vào triết lý Phật giáo để cai trị đất nước? Để tìm hiểu những vấn đề đó người viết sẽ chọn đề tài: “*Tìm Hiểu Tình Hình Phật Giáo Thời Kỳ Du Nhập Và Dung Hóa - Giá Trị Phật Học Qua Sự Nghiệp Của Thánh Đức Thái Tử*” để làm khảo luận.

Bài khảo luận này được nghiên cứu với phương pháp chủ yếu dựa vào văn bản để phân tích, phương pháp lịch sử để tìm hiểu bối cảnh thời kỳ Phật giáo Phi Điều và nhiều phương pháp khác nhau để nghiên cứu khảo luận.

NỘI DUNG

1. Phật giáo du nhập và dung hóa

Trước khi Phật giáo du nhập, Nhật Bản một đất nước mang đậm tính chất con người Á Đông. Từ thời xưa người dân đã có nền tín ngưỡng truyền thống, thờ phụng tâm linh riêng của mình là tôn thờ Thần Đạo. Vào cuối thế kỷ IV và đầu thế kỷ V, với sự bang giao giữa các nước trong khu vực như Trung Quốc, Triều Tiên v.v... Từ đó, Nhật Bản trở thành một quốc gia cường thịnh trên mọi lĩnh vực, nhờ sự tiếp thu nhiều nền văn hóa tiên tiến khác nhau, trong đó có Phật giáo.

Thời gian Phật giáo du nhập vào Nhật Bản có nhiều niên đại khác nhau, có thể dựa vào ba nguồn sử liệu để xác định niên đại, như trong sách “*Thượng Cung Pháp Vương Đế Thuyết*” và “*Nguyên Hưng Tự Già Lam Duyên Khởi Tình Lưu Ký Tư Tài Tướng*” đều cho rằng vào năm 538 Phật giáo được

truyền vào Nhật Bản. Ngoài ra, tác phẩm “*Nhật Bản Thư Ký*” được soạn vào năm 720 lại cho biết Phật giáo du nhập Nhật Bản vào năm 552, niên đại này được giới học giả chấp nhận nhiều nhất. Dựa vào sự kiện năm 552, Thánh Minh Vương vua của nước Bách Tế cử một đoàn sứ giả qua triều đình Đại Hòa tặng một pho tượng Phật Thích Ca bằng đồng, Kinh, Luận và cờ phướn cho Thiên Hoàng Khâm Minh, với mục đích muốn hòa hiếu với triều đình Nhật Bản¹. Trong sách “*Lịch Sử Phật giáo Thế Giới*” ghi lại:

*“Bách Tế nước nhỏ dân ít, cho nên thường cầu viện phía Nhật Bản bên kia biển để tự bảo vệ. Bách Tế xưng thần cống nạp cho Nhật Bản, bấy giờ Phật giáo rất thịnh vượng ở Trung Quốc, cho nên Bách Tế vương dâng Phật giáo cho Nhật Bản cũng như Lợi Mã Đậu giới thiệu phương Tây cho Trung Quốc.”*²

Thánh Minh Vương muốn lấy lòng tin để chinh phục lòng người, một bức thông điệp gửi đến vua nước Đại Hòa: “*Phật giáo là tôn giáo đem lại sự lợi lạc cho dân Bách Tế, đức Phật là vị đem lại sự an lạc cho dân Bách Tế và nhiều nước khác*”. Bức thông điệp này của vua Bách Tế giống như những lời dạy của đức Phật:

*“Này các Tỷ-kheo, hãy du hành vì hạnh phúc cho quần chúng, vì an lạc cho quần chúng, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư Thiên và loài Người.”*³

Mục đích đem lại lợi ích cho số đông, vua Bách Tế có thể cũng đã thấm nhuần giáo lý Phật giáo, nên ông mong muốn Khâm Minh Thiên Hoàng cũng đặt niềm tin nơi Tam bảo đem lại lợi ích cho dân chúng giống như đức Phật đã dạy.

Sau khi được tặng tượng Phật, điều này đã khiến cho Nhật Hoàng thấy khó xử và phiền phức đối với những dòng tộc

đang cùng nhau cai trị đất nước. Có hai quan điểm khác nhau giữa sự chấp nhận Phật giáo đại diện là dòng tộc Tô Ngã và ngược lại quan điểm đó là sự tôn thờ truyền thống cũ, không chấp nhận một tôn giáo mới đại diện là dòng tộc Vật Bộ.⁴

Dòng tộc Tô Ngã trên cương vị ngoại giao, đại diện là Tô Ngã Đạo Mục cho rằng: “*Các nước Tây phương, tất thấy đều lễ kính, chẳng nhẽ một mình nước Nhật Bản phong thu này lại chống lại?*”⁵ ông đồng ý tán thành.

Dòng tộc Vật Bộ với cương vị nội chính, đại diện là Vật Bộ Vĩ Dư và Trung Thần Liên Tử giữ ý kiến phản đối: “*Nước ta là vương thiên hạ, xưa nay chỉ nhờ 180 thần trời đất, xã tắc, xuân hạ thu đông tế lạy chư thần và việc của ta nay bỗng thay đổi, lễ bái thần phiên bang, e sẽ làm cho các thần nước ta giận dữ.*”⁶ Tộc Vật Bộ không tán thành thờ Phật.

Kết quả sự phản đối của dòng tộc Vật Bộ khiến cho Nhật Hoàng mặc dù không từ chối Phật giáo, nhưng ông chỉ cho tôn thờ tượng Phật tại nhà riêng của Tô Ngã Đạo Mục. Vì thế, đã làm cho Phật giáo khó có thể lan rộng ra bên ngoài và chỉ tập trung trong phạm vi nhỏ hẹp của một dòng tộc, khiến cho Phật giáo khi mới du nhập đã gặp sự khó khăn nhất định. Cuộc xung đột này kéo dài qua nhiều năm, Phật giáo bị thu hẹp trong giới quý tộc, không có sự tiếp xúc với giới bình dân và chịu nhiều bất lợi. Đến khi dòng tộc Vật Bộ bị tiêu diệt, Phật giáo bắt đầu mạnh mẽ lan tỏa rộng ra bên ngoài nhờ vào các vị Thiên Hoàng. Đại diện như Suy Cổ Thiên Hoàng đã ra chiếu chỉ làm cho hưng thịnh Tam Bảo, cho nên các vị đại thần, quan lại tranh nhau xây dựng tự viện nhằm để gọi “*báo đáp ân nhà vua và thân quyến*”. Ngoài ra có sự đặc biệt của Thánh Đức Thái tử, Ông đã cùng với Suy Cổ Thiên Hoàng kiến tạo tượng Dược Sư Như Lai và xây dựng Pháp Long Tự để thờ, mục đích tích phúc cho người cha của

1. Trần Quang Thuận, “*Phật Giáo Nhật Bản*”, Nxb. Tôn Giáo, 2008, Tr. 106.

2. Pháp sư Thánh Nghiêm - Pháp sư Tịnh Hải, “*Lịch Sử Phật Giáo Thế Giới*”, Nxb. Khoa Học Xã Hội, 2008, Tr. 425.

3. HT. Thích Minh Châu dịch, Kinh Tương Ưng, Tập 1, “*Kinh Bấy Sập*”, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành, 2017, tr. 178.

4. Tham khảo Trần Quang Thuận, “*Phật Giáo Nhật Bản*”, Nxb. Tôn Giáo, 2008, tr. 106 - 107.

5. Pháp sư Thánh Nghiêm - Pháp sư Tịnh Hải, “*Lịch sử Phật Giáo Thế Giới*”, Nxb Khoa Học Xã Hội, 2008, tr. 425.

6. Sđd, tr. 425 - 426.

mình là Dụng Minh Thiên Hoàng.⁷ Đối với Thánh Đức Thái tử đây được xem là việc khởi đầu cho sự trung hiếu. Qua đó, cho thấy ông cũng đã thấm nhuần triết lý Phật giáo nên có việc làm như vậy.

2. Thánh Đức Thái Tử và bản Hiến Pháp 17 điều

2.1. Sơ lược cuộc đời Thánh Đức Thái Tử

Thánh Đức Thái tử tên đầy đủ là Cựu Hộ Phong Thông Nhĩ, sanh năm 574, cha là Dụng Minh Thiên Hoàng, mẹ là Hoàng hậu Huyết Huệ Bộ Gian Nhân và gọi Suy Cổ Thiên Hoàng bằng Cô, khi ấy đang tại vị. Khi còn nhỏ đã tôn sùng Phật giáo, chưa đến 20 tuổi ông được lập làm Thái tử, bắt đầu nhiếp chính trông coi việc triều đình. Tiếp đó trong ba mươi năm nhiếp chính, Thái tử là người đã đặt nền móng cho việc cải cách quốc chính và sự phát triển Phật giáo.⁸

Đối với Phật giáo, bản thân Thái tử là người nghiên cứu Phật học lỗi lạc, một giảng sư cư sĩ đương thời, như giảng kinh Thắng Man, kinh Pháp Hoa cho Thiên Hoàng và hoàng thất nghe. Ngoài ra, ông đã viết số giải thích ba bộ kinh lớn của Phật giáo Đại thừa gọi là “*Tam Kinh Nghĩa Sở*”.⁹ Thái tử còn cho xây dựng tự viện để Tăng, Ni tu học, lập nên chế độ Tăng quan, Tăng ni lệnh và đưa chư Tăng đi du học.¹⁰

Đối với quốc gia, về nội chính Thái tử phế bỏ chế độ “*Tập Tước*” lập nên chế độ “*Quan vị*” dựa trên những khái niệm của Khổng giáo (Đức, Lễ, Nhân, Tín, Nghĩa, Trí). Về ngoại giao, ông chủ trương ngoại giao với các nước lân cận, đặc biệt là nhà Tùy bên Trung Hoa, mục đích muốn học hỏi và tiếp thu nền văn hóa tiên tiến, xây dựng một đất nước Nhật Bản hùng mạnh, phát triển trên nhiều phương diện văn

hóa và tôn giáo v.v...¹¹ Thái tử là người cải cách chính trị vĩ đại của Nhật Bản thông qua bản Hiến Pháp 17 điều, được xem là bản Hiến pháp đầu tiên trong lịch sử Nhật Bản. Đến tận hiện nay giá trị của bản Hiến pháp này vẫn còn được áp dụng trong xã hội Nhật Bản.

2.1. Bản Hiến Pháp 17 điều và giá trị Phật học

Thánh Đức Thái tử trong thời gian nhiếp chính, năm 604 ông lập ra bản “*Thập Thất Điều Hiến Pháp*”¹².

1. Lấy hòa làm quý, lấy thuận làm tôn.
2. Tín kính Tam bảo là Phật, Pháp và Tăng.
3. Phải triệt để tuân thành chiếu chỉ của Thiên Hoàng.
4. Thân dân bách tính phải lấy lễ làm gốc.
5. Bỏ bớt tham dục, không tranh đua kiện tụng.
6. Khuyến thiện bỏ ác, đó là đạo của Thánh hiền.
7. Mọi người cần phải giữ trách nhiệm, không được lạm dụng quyền hành.
8. Quân thần bách quan phải chuyên cần với nhiệm vụ.
9. Tín là gốc của việc nghĩa.
10. Phải cẩn thận dè dặt, bớt bỏ sân hận.
11. Công hay tội phải phân minh, thưởng hay phạt đều phải công bằng.
12. Quân thần, bách quan, vạn dân cần phải để ý rằng: nước không có 2 Vua, dân không có 2 chủ.
13. Tất cả quan quân đều là những người chức trưởng, phải dùng người phải việc đúng thời hợp chỗ.
14. Quân thần bách quan không được ganh tỵ tật đố nhau.
15. Bỏ tư phụng công, đó là đạo làm Tôi.
16. Dùng dân cần phải đúng thời, hợp tiết.
17. Hễ có đại sự, không được quyết đoán một mình mà cần phải bàn luận với nhiều người.

7. Thích Nguyên Tâm dịch, “*Tĩnh Hoa Phật Giáo Nhật Bản*”, Nxb. Phương Đông, 2010, tr. 16, tr. 51 – 52.

8. Tham khảo Pháp sư Thánh Nghiêm - Pháp sư Tịnh Hải, “*Lịch sử Phật Giáo Thế Giới*”, Nxb. Khoa Học Xã Hội, 2008, tr. 428 – 432.

9. Tham khảo Trần Quang Thuận, “*Phật Giáo Nhật Bản*”, Nxb. Tôn Giáo, 2008, tr. 111.

10. Tham khảo Pháp sư Thánh Nghiêm - Pháp sư Tịnh Hải, “*Lịch sử Phật Giáo Thế Giới*”, Nxb. Khoa Học Xã Hội, 2008, tr. 431 – 432.

11. Sdd, tr. 433 – 434.

12. Tham khảo Thích Thiên Ân, “*Lịch Sử Tư Tưởng Nhật Bản*”, Nxb. Khoa Học Xã Hội, 2018, Tr. 38 – 45.

Đây được xem là bản Hiến pháp đầu tiên của Nhật Bản, mục đích xây dựng bộ máy quan quyền làm việc có nguyên tắc, có nội dung, thái độ phụng sự và cống hiến hết mình vì quốc gia. Nội dung của bản Hiến pháp được căn cứ trên lý tưởng, nguyên tắc giáo lý của Khổng và Phật giáo, lấy đạo đức làm căn bản. Nhưng trong bài khảo luận này người viết chỉ chú trọng phân tích giá trị Phật học, được Thánh Đức Thái tử áp dụng để lập nên bản Hiến Pháp trên. Cho nên, thông qua nội dung của bản Hiến pháp cho thấy giáo lý Phật giáo được đề cập rõ nhất ở điều 2 và điều 10.

Điều 2 ghi:

“Đốc kính Tam bảo, Tam Bảo giả Phật Pháp Tăng dã. Tắc tứ sinh chi chung quy, vạn quốc chi cực tôn. Hà thể hà nhân phi quý thị pháp. Nhân tiên vuu ác. Năng giáo tông chi, kỳ bất quy y Tam Bảo, hà thời thực uổng.” (Tín kính Tam bảo là Phật, Pháp và Tăng. Tam bảo là chỗ quy thú của tứ sanh, chỗ cực tôn của vạn quốc. Bất cứ đời nào, bất cứ người nào hề thấy Phật pháp hãy sanh tâm vui mừng; lấy Phật pháp để giáo hóa nhân dân, bỏ ác làm lành. Nếu mọi người đều quy y tín kính Tam Bảo thì tất cả sự cuồng tranh đều trở thành cực tránh.)¹³

Qua đây, có thể thấy công dụng của quy y Tam bảo là ở chỗ bỏ ác làm lành, luôn hướng đến điều thiện. Trong *Kinh Tương Ưng* đức Phật dạy:

*“Có ba hạng người này, này các Tỷ-kheo, làm nhiều lợi ích cho người khác. Thế nào là ba? Do người nào, này các Tỷ-kheo, có người được quy y Phật, quy y Pháp, quy y Tăng, người ấy là hạng người làm lợi ích nhiều cho người kia. Đây là hạng người làm lợi ích nhiều cho người khác.”*¹⁴

Đức Phật dạy nếu như có người nào đã quy y Tam bảo rồi, người đó sẽ làm những điều lợi ích cho nhiều người khác. Vì thế, Thánh Đức Thái tử lãnh đạo quốc gia, ông

xây dựng một xã hội lý tưởng, trong đó mọi người tôn trọng đạo đức. Ông mong muốn hết thảy tất cả thành phần trước là quan lại, sau đến dân thường đều quy y Tam bảo để tránh ác, làm lành. Chỉ có tín kính Tam bảo mới là mục đích tối cao của dân chúng. Qua đó, cho thấy bản thân Thánh Đức Thái tử là người rất sùng tín Tam bảo.

Điều 10 ghi:

“Tuyệt phần khí sân, bất nộ nhân vi. Nhân giai hữu tâm, tâm các hữu chấp. Bĩ thị tắc ngã phi, ngã thị tắc bĩ phi. Ngã tâm tất phi thánh, bĩ tất phi ngu. Cộng thị phạm phu nhĩ, thị phi chi lý cự năng hà định. Tương cộng hiền ngu, như hoàn vô đoan, thị dĩ bĩ nhân tuy sân, hoàng khủng ngã thất, ngã độc tuy đắc, tông chúng đồng cử.” (Phải cẩn thận dè dặt, bớt bỏ sân hận. Mọi người đều có cá tánh, cá tánh thì luôn luôn có cố chấp. Người khác phải thì mình trái, mình phải thì người khác trái. Mình không phải hoàn toàn là Thánh, người khác cũng chẳng phải hoàn toàn là ngu. Cả mình và người đều là phạm phu. Thị phi phải trái cần được xét định kỹ càng. Hiền và ngu giống như vòng tròn không có đầu mối. Vì thế nếu người sinh lòng giận hờn, tức là do lỗi của mình. Mình nhìn nhận tức người sẽ hổ thẹn và sinh lòng hối cải).¹⁵

Nội dung của điều này rất giống những gì đức Phật đã dạy trong kinh điển, Thái tử đã dùng những câu từ trong Phật giáo để đưa vào như: *“Tuyệt phần khí sân”* hoặc *“cộng thị phạm phu”*. Ông muốn dựa vào giáo lý Phật giáo để động viên người dân, cải tạo tâm của chính bản thân mình. Trong kinh đức Phật dạy:

“Tâm hoàng hốt dao động, Khó hộ trì, khó nhiếp, Người trí làm tâm thẳng, Như thợ tên làm tên” hoặc *“Khó nắm giữ khinh động, Theo các dục quay cuồng, Lành thay điều phục tâm, Tâm điều an lạc đến.”*¹⁶

Đức Phật dạy con người nên có một nếp

13. Tham khảo Thích Thiên Ân, *“Lịch Sử Tư Tưởng Nhật Bản”*, Nxb. Khoa Học Xã Hội, 2018, tr. 40.

14. Hòa thượng Thích Minh Châu dịch, *Kinh Tăng Chi Bộ 1*, “Chương III Ba Pháp III. Phẩm Người”, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam, TP. Hồ Chí Minh, 1996, tr. 219.

15. Tham khảo Thích Thiên Ân, *“Lịch sử Tư Tưởng Nhật Bản”*, Nxb. Khoa Học Xã Hội, 2018, tr. 42.

16. Thích Minh Châu, *Đức Phật Của Chúng Ta*, “*Tinh túy của Kinh Pháp Cú*”, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, 2005, tr. 134.

sống với sự chánh kiến dẫn dắt, lối suy nghĩ thiện lành, sống hòa hợp với thiên nhiên, với con người trên sự bình đẳng, một nếp sống vô ngã vị tha. Cho nên, không có một hệ thống chính trị nào dù có lý tưởng, mang lại hạnh phúc và hòa bình nếu người dân trong thể chế đó còn bị bao trùm bởi lòng tham lam, sân hận và si mê. Một hệ thống chính trị tốt và công bằng, có những đảm bảo cho các quyền căn bản của con người, những quy định giám sát về việc cân bằng sử dụng quyền lực là điều kiện quan trọng cho cuộc sống hạnh phúc trong xã hội. Nếu như cuộc sống không bình đẳng, khó có thể hình thành cuộc sống hòa hợp. Hòa bình chỉ dựa vào những hình thức bên ngoài, nhưng trong tâm lại không có lòng yêu thương, sự hòa bình đó chỉ giả tạo không bền vững được. Thánh Đức Thái tử muốn người dân thực hành theo những gì đức Phật dạy, nhờ đó đất nước được phát triển, đạo đức con người được nâng cao, tệ nạn xã hội không còn nữa.

Nội dung trong bản Hiến pháp được Thánh Đức Thái tử kết nạp từ hai nền triết lý của Phật và Khổng giáo. Mặc dù trong bản Hiến pháp, giáo lý Phật giáo được đề cập rõ ở “điều 2” và “điều 10” pháp, những điều còn lại tuy không nói rõ về giáo lý, nhưng trong triết lý Phật giáo đều bao hàm những nội dung ấy. Từ đây, Thánh Đức Thái tử cho thấy đối tượng của bản Hiến pháp là nhằm muốn nhấn nhủ đến giới quý tộc, những người lãnh đạo đất nước. Nếu như những người này không có đạo đức, làm sao có thể đưa Nhật Bản trở thành cường quốc giống nhà Tùy bên Trung Quốc thời bấy giờ và một quốc gia phát triển như hiện nay được.

3. Nhận xét, đánh giá

Qua con người của Thánh Đức Thái tử, bản thân ông nghiên cứu ba bộ kinh lớn của Phật giáo Đại thừa: 1. Kinh Thắng Man; 2. Kinh Pháp Hoa; 3. Kinh Duy Ma. Ngoài ra, ông còn chú giải ba bộ nghĩa sớ của ba kinh ấy được gọi chung là “*Tam kinh nghĩa sớ*” và phát triển tư tưởng Nhất thừa trong Phật giáo. Trong sách “*Tĩnh Hoa Phật*

Giáo Nhật Bản” viết: “*Giáo dục của Thái Tử thì căn cứ trên kinh điển hơn là các luận thư, bỏ qua hết các kinh luận nói về tư tưởng Tiểu Thừa hay Tam Thừa, mà chỉ chọn các kinh điển bản về Nhất Đại Thừa mà thôi.*”¹⁷ Qua đó, cho thấy Thánh Đức Thái tử chỉ chú tâm vào những kinh điển Đại thừa để phát triển Phật giáo. Ngoài ra còn những lý do khác để ông chọn ba bộ kinh này như:

Kinh Pháp Hoa: được xem là vua của các kinh, tại Trung Quốc được xem là tông chỉ của tông Thiên Thai. Thánh Đức thái tử thấy kinh Pháp Hoa thể hiện được tinh thần của người lãnh đạo, vận dụng Phật thừa (sử dụng nhiều phương pháp khác nhau của người lãnh đạo đến quốc gia). Dựa vào tư tưởng Tam Thừa trở về Phật Thừa trong kinh, giống như trong nhiều tầng lớp xã hội mọi người đều có Phật tánh.

Kinh Thắng Man và kinh Duy Ma: đồng nhất ở chỗ xóa đi ranh giới của sự phân biệt giới tính trên phương diện giác ngộ giải thoát. Đề cao giới cư sĩ về vai trò hoàng pháp, đóng góp cho cuộc đời. Đây là cách gián tiếp của Thánh Đức Thái tử để xướng minh Phật pháp trên phương diện cá nhân và tất cả người dân Nhật Bản nói chung.

Tuy bản thân Thánh Đức Thái tử rất sùng tín Phật giáo, nhưng không vì thế khiến ông bỏ đi tín ngưỡng truyền thống Thần đạo từ xưa vốn có của Nhật Bản. Phật giáo đã kết hợp với văn hóa truyền thống để hình thành một tôn giáo độc đáo, kết quả là sự ra đời của thuyết “*Bản Địa Thù y Tích*”, chủ trương Thần là hóa thân của Phật, Phật là gốc rễ của Thần.¹⁸

Nhờ sự nhiếp chính sáng suốt của Thánh Đức Thái tử và Suy Cổ Thiên Hoàng, đã giúp cho Phật giáo phát triển về mọi mặt, chùa chiền được xây dựng nhiều nơi, như chùa Pháp Long, chùa Pháp Hưng, chùa Tứ Thiên Vương v.v... Phật giáo thời kỳ này được đánh giá trên hai phương diện

17. Thích Nguyên Tâm dịch, “*Tĩnh Hoa Phật Giáo Nhật Bản*”, Nxb. Phương Đông, 2010, tr. 20.

18. Tham khảo Trần Quang Thuận, “*Phật Giáo Nhật Bản*”, Nxb. Tôn Giáo, 2008, tr. 100 - 101.

là uy đức (sức mạnh niềm tin nơi Tam bảo) và văn hóa Phật giáo, giá trị Phật học được thể hiện qua vai trò giáo dục, đưa nguyên lý đạo đức vào Hiến pháp. Thánh Đức Thái tử muốn thay đổi tâm của người dân Nhật Bản, nhưng trước hết là tầng lớp lãnh đạo, với giá trị lợi ích cho từng cá nhân cụ thể. Đặc điểm của Phật giáo thời kỳ này được gọi là Phật giáo cung đình, vì tất cả mọi sinh hoạt của Phật giáo chỉ được gói gọn trong phạm vi của của giới quý tộc, vẫn chưa được truyền rộng ra bên ngoài. Theo người viết nghĩ có thể thời kỳ đầu Phật giáo được du nhập từ Bách Tế vào Nhật Bản với ngôn ngữ chữ Hán, chưa được dịch ra ngôn ngữ Nhật Bản, cho nên tầng lớp bình dân chưa thể biết được loại ngôn ngữ Hán tự này. Vì thế, vấn đề Phật giáo chỉ được xuất hiện trong phạm vi cung đình với những nhà tri thức, vương tôn là lẽ đương nhiên. Học giả Cao Hữu Đỉnh đã nghiên cứu đức Phật, Ngài dùng ngôn ngữ gì khi thuyết pháp: “Với tín đồ ở Vương - xá, Ngài nói tiếng Ma - kiệt - đà. Với tín đồ Xá Vệ, Ngài nói tiếng nước Kiều - tát - la. Với tín đồ Ba - la - nại, Ngài nói tiếng nước Ca - thi. Với tín đồ Tỳ - xá - ly, Ngài nói tiếng nước Bạt - kỳ. Với tín đồ Kiều - thường - di, Ngài nói tiếng Bạt - sa”¹⁹. Ông cho rằng đức Phật đã dùng ngôn ngữ ở từng địa phương để thuyết pháp, nhờ đó người dân bản địa mới có thể dễ dàng hiểu được giáo lý Ngài đã giảng. Qua đó, chúng ta có thể thấy ngôn ngữ bản địa vô cùng quan trọng trong việc phát triển Phật giáo ở các nước khác nhau, không chỉ riêng Nhật Bản.

Bản thân Thánh Đức Thái tử là Phật tử thuần thành, một giảng sư cư sĩ và người nghiên cứu Phật học đầu tiên của Nhật Bản thông qua sự chú giải, giảng dạy những bộ kinh điển lớn của Phật giáo Đại thừa. Ngoài ra, Thái tử còn là người cải cách chính trị, ông đã dựa vào hai nền triết lý Phật và Khổng giáo để lập nên một bản Hiến pháp mang nặng tính đạo đức để góp phần cho sự phát triển đất nước Nhật Bản.

Việc tiếp nhận đạo Phật và nền văn minh tiên tiến, Thái tử đã khởi xướng tư tưởng gộp đạo làm lập trường. Tôn trọng Thần đạo, Phật giáo và Nho giáo thông qua bản hiến pháp 17 điều, tư tưởng này đã ăn sâu vào đời sống người dân Nhật Bản từ khi ấy cho đến ngày hôm nay. Học giả Sakaiya Taichi đã viết: “ Về mặt cá nhân, thái tử Shotoku là một Phật tử, song đứng ở địa vị một chính trị gia, và vốn là một người trong hoàng tộc, ông không thể không bênh vực truyền thuyết thần đạo được. Để giải quyết mâu thuẫn này bằng lý luận và luân lý, ông đã nghĩ ra sự kết hợp ba giáo lý Thần, Phật và Nho vậy.”²⁰ Vấn đề mâu thuẫn giữa các tôn giáo với nhau là chuyện thường xuyên xảy ra ở bất kỳ quốc gia nào. Việc làm của Thái tử là khi có một tôn giáo mới, nền văn minh tiên tiến du nhập, làm sao có thể dung hòa được tôn giáo cổ truyền với chế độ xã hội sẵn có mà không xảy ra xung đột không phải dễ, nhưng Thánh Đức Thái tử đã làm được điều đó.

KẾT LUẬN

Nền văn hóa thời kỳ Phi Đế lấy Phật giáo làm trung tâm, văn hóa sử Nhật Bản gọi là thời đại của Thánh Đức Thái tử. Mặc dù ông thông nhiều tôn giáo của nền văn hóa Trung Quốc như Phật, Nho, Lão cùng với nền tư tưởng truyền thống của Nhật Bản, nhưng bản thân ông chú tâm vào việc thúc đẩy sự phát triển Phật giáo. Nhờ đó Phật giáo đã lan tỏa một cách nhanh chóng trong giới quan chức, vương tôn quý tộc, có một vị trí quan trọng trong nền văn hóa của dân tộc Nhật Bản thời đó cũng như sau này.

Qua nội dung bản “Thập Thất Điều Hiến Pháp” của Thánh Đức Thái tử cho thấy rằng giáo lý Phật giáo đã ăn sâu vào tâm trí ông. Thái tử là Phật tử, giảng sư cư sĩ và người nghiên cứu Phật học đầu tiên của Nhật Bản thông qua sự chú giải, giảng dạy những bộ kinh điển lớn của Phật giáo Đại

19. Cao Hữu Đỉnh, “Văn Hóa Sử Phật Giáo”, Nxb. Minh Đức, 1971, tr. 36.

20. Sakaiya Taichi, Đặng Lương Mô dịch, “Mười Hai Người Lập Ra Nước Nhật”, Nxb. Chính Trị Quốc Gia Sự Thật, TP. Hồ Chí Minh, 2017, tr. 41.

thừa. Ngoài ra Thái tử còn là người cải cách chính trị của, ông đã dựa vào hai nền triết lý Phật và Khổng giáo để lập nên một bản Hiến pháp mang nặng tính đạo đức để góp phần cho sự xây dựng và phát triển đất nước Nhật Bản. Tuy ông là một Phật tử thuần thành của Phật giáo Đại thừa thông qua việc giảng giải kinh điển, xây dựng tự viện với việc cầu nguyện theo tinh thần Đại thừa, nhưng những triết lý trong nội dung của bản Hiến Pháp mang tính phổ thông của nền văn hóa Phật giáo, không chỉ riêng Đại thừa.

Nội dung của bản “*Hiến pháp mười bảy điều*” mặc dù có những tư tưởng tôn giáo khác nhau, giáo lý đạo Phật không được thể hiện rõ trong các điều ngoài “điều 2” và “điều 10”, tuy nhiên nội dung của tất cả 17 điều trong bản Hiến pháp đều mang tư tưởng giáo lý Phật giáo. Thông qua bản Hiến pháp, những kinh điển do Thánh Đức Thái tử soạn giải và sự ủng hộ của Suy Cổ Thiên Hoàng dành cho Tam Bảo, đã phản ánh được giá trị Phật học có tính ứng dụng cao, giáo lý Phật giáo được đi vào xã hội và con người Nhật Bản. Nếu như chúng ta xét trên phương diện lịch sử, Tô Ngã Đạo Mục được xem là người đầu tiên đưa Phật giáo vào Nhật Bản, nhưng đứng trên lĩnh vực cố gắng hiến cho Phật giáo phải tính đến Thánh Đức Thái tử, người đã khiến cho Phật giáo bén rễ tại đất nước Nhật Bản thông qua những sự đóng góp của mình. Từ đó, cho thấy chính Thái tử đã tạo nên một nền tảng ổn định cho Phật giáo phát triển lúc bấy giờ cũng như các giai đoạn về sau. Sự nghiệp của Thái tử đã cố gắng

cho đất nước và Phật giáo vô cùng to lớn, người dân coi ông là người đưa đạo Phật vào Nhật Bản, vị cha già của dân tộc, người đã khai sinh ra con người đất nước Nhật Bản, có tính đạo đức cao từ lúc ấy cho đến ngày hôm nay thông qua “*Thập Thất Điều Hiến Pháp*” do chính ông biên soạn.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Hòa thượng Thích Minh Châu dịch, “*Kinh Tương Ưng*”, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành, TP. Hồ Chí Minh, 2017.

Hòa thượng Thích Minh Châu dịch, “*Kinh Tăng Chi*”, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành, TP. Hồ Chí Minh, 1996.

Hòa thượng Thích Minh Châu, “*Đức Phật Của Chúng Ta*”, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, 2005.

Thích Thiên Ân, “*Lịch Sử Tư Tưởng Nhật Bản*”, Nxb. Khoa Học Xã Hội, TP. Hồ Chí Minh, 2018.

Cao Hữu Đỉnh, “*Văn Hóa Sử Phật Giáo*”, Nxb. Minh Đức, 1971.

Pháp sư Thánh Nghiêm - Pháp sư Tịnh Hải, “*Lịch sử Phật Giáo Thế Giới*”, Nxb. Khoa Học Xã Hội, TP. Hồ Chí Minh, 2008.

Thích Nguyên Tâm dịch, “*Tinh Hoa Phật Giáo Nhật Bản*”, Nxb. Phương Đông, TP. Hồ Chí Minh, 2010.

Trần Quang Thuận, “*Phật Giáo Nhật Bản*”, Nxb. Tôn Giáo, TP. Hồ Chí Minh, 2008.

Sakaiya Taichi, Đặng Lương Mô dịch, “*Mười Hai Người Lập Ra Nước Nhật*”, Nxb. Chính Trị Quốc Gia Sự Thật, TP. HCM, 2017.



THỰC TRẠNG PHẬT GIÁO NHẬT BẢN THỜI KÌ NẠI LƯƠNG (710 – 794)

Thích Nữ Đức Tâm

Có thể nói, Phật giáo chính thức du nhập vào Nhật Bản dưới sự trị vì của Khâm Minh Thiên Hoàng và người có công tiếp nhận Phật giáo là Tô Ngã Đạo Mục. Trong 100 năm đầu Phật giáo chỉ tồn tại trong một phạm vi nhỏ qua sự tín tâm phụng thờ của dòng tộc Tô Ngã. Nhờ vậy, Phật giáo từ từ cắm rễ và bắt đầu có sự lan tỏa dưới thời Suy Cổ Thiên Hoàng và Thánh Đức Thái Tử được xem như là người khai sáng ra Đạo Phật cho dân tộc Nhật Bản. Sở dĩ nói như vậy vì ông có công rất lớn trong việc xiển dương Phật giáo, tạo tiền đề phát triển Phật giáo ở các thời đại sau này. Đồng thời, các vị Thiên hoàng ý thức rằng, muốn quốc gia Nhật Bản phát triển hùng cường, phải được xây dựng trên tinh thần Phật giáo. Do đó, Phật giáo bước đầu được chú trọng và dần phát triển về mặt nội dung lẫn hình thức, cho đến thời Thiên Vũ Thiên hoàng, Phật giáo chính thức trở thành quốc giáo. Đến thời kỳ Nại Lương, nhờ có nền tảng từ thời kỳ Phi Đế và sự ủng hộ của Thánh Vũ Thiên hoàng nên Phật giáo tương đối ổn định. Không dừng lại ở đó, Phật giáo đã mở ra một bước ngoặt lớn, trở thành mô hình chính trị tiêu biểu cho Phật giáo Nhật Bản, hay mô hình quản lý Phật giáo thời kỳ này cũng là mô hình chính trị của triều đình. Vì sao gọi là Phật giáo chính trị và để làm rõ tình hình Phật giáo thời kỳ này có điểm gì đặc biệt hơn so với thời kỳ trước,

người viết chọn đề tài: “*Thực trạng Phật giáo Nhật Bản thời kỳ Nại Lương (710 -794)*” cho bài nghiên cứu.

1. ĐỜI SỐNG TÍN NGƯỠNG TÂM LINH NGƯỜI NHẬT BẢN TRƯỚC VÀ SAU KHI PHẬT GIÁO DU NHẬP

Lịch sử Nhật Bản trải qua các đời truyền thừa, mỗi vị vua sau khi lên ngôi đều thực hiện chính sách di đô, xây dựng lại cung điện, các ngôi chùa vĩ đại để khẳng định thế mạnh, quyền uy của người đứng đầu đất nước, nhưng đến thời kỳ Nại Lương chính sách định đô đầu tiên thực hiện dưới sự thống trị của Nguyên Minh Thiên hoàng. Nếu như các vị Thiên hoàng đời trước di đô ngoài việc tạo dựng uy quyền còn vì bản chất của con người Nhật Bản sợ ma quỷ, sợ các uế khí tà ma của người đã mất gây cản trở cho sự ổn định phát triển đất nước, nên lãnh đạo mới phải di đô. Đến thời Nguyên Minh Thiên hoàng, nhờ các tầng lớp tăng sĩ ngoại giao giữa Nhật Bản và Trung Hoa gọi là Quy hóa nhân, họ đem vào Nhật Bản những văn hóa mới, thấy được kinh đô Trường An nguy nga tráng lệ. Thiên hoàng cũng mong muốn quốc gia Nhật Bản có một bộ mặt tâm cơ mới sánh ngang với kinh đô Trường An nhà Đường, ông cho rằng kinh đô không ổn định thì đất nước khó phát triển, nhằm xây dựng một trung tâm phồn hoa tạo sự thu hút cho dân chúng đổ về để định đô, ông thiết lập bộ máy điều hành đất nước, xây dựng

kinh đô giống với triều đình nhà Đường. Thế nên, thời kỳ Nại Lương được xem là sao chép gần như hoàn toàn kiến trúc, văn hóa, bộ máy điều hành đất nước của nhà Đường. Do đó, Nại Lương trở thành trung tâm chính trị, văn hóa lớn, tạo ra triều đại biểu mẫu cho lịch sử Nhật Bản và cho những thế kỷ về sau.

2. TÌNH HÌNH PHẬT GIÁO TRÊN PHƯƠNG DIỆN TÍN NGƯỠNG, TÂM LINH

Trước đó, Phật giáo trong thời kỳ Phi Điều đã được phát triển và mệnh danh là Phật giáo cung đình, bởi lẽ, mọi sinh hoạt của Phật giáo lúc đầu chỉ được thực hiện trong phạm vi hoàng triều và quan lại chưa phổ cập ra dân chúng. Về sau, dưới sự ủng hộ của Suy Cổ Thiên hoàng và đóng góp của Thánh Đức thánh Thái Tử, Phật giáo nhận được nhiều sự ưu đãi đặc biệt từ hoàng triều, chùa chiền được xây dựng với quy mô lớn, tăng chúng đông nên có nhiều hoạt động gây ra tiếng tăm không tốt đối với xã hội như *“tăng già còn sống rải rác, không tổ chức thành đoàn thể chặt chẽ, vì thế có rất nhiều người không tuân theo thanh quy phạm hạnh mà chỉ chuyên lo về việc cúng tế, kỳ đảo, tư lợi, thế lực mà thôi”*¹. Do đó, đến thời kỳ Nại Lương, Thiên Vũ Thiên hoàng thực hiện công cuộc đình chế hóa Phật giáo, đưa Phật giáo vào trong khuôn khổ hoạt động dưới sự giám sát của triều đình ngay trong chính thể của Phật giáo. Thiết lập chế độ Tăng quan gồm có ba vị trí là tăng chính, tăng đô và pháp đầu, ba vị này tạo thành thể vững chắc trong việc điều hành, kiểm soát hoạt động tăng già một cách khoa học hơn. Tuy nhiên, chế độ Tăng quan không chỉ là khuôn khổ của tăng già mà còn nói lên được vai trò chủ đạo của hoàng triều đối với hoạt động của Phật giáo, đồng thời mở ra một thời kỳ mới, cho đến thời đại sau, hình thức đình chế hóa Phật giáo vẫn được thực thi.

Phật giáo đến thời kỳ Nại Lương được xem là Phật giáo khoáng trang, Phật giáo

trấn hộ quốc gia, Phật giáo đại chung... Do Thiên hoàng nhận thấy muốn xây dựng quốc gia vững mạnh, cường thịnh theo ước muốn thì phải vận dụng Phật giáo vào chính trị, tạo sự liên kết với nhau, hỗ trợ cùng nhau phát triển đồng thời thống nhất, phổ biến Phật giáo, đẩy mạnh tính thông dụng của Phật giáo, nên gọi là Phật giáo khoáng trang. Trong *Tục Bản Ký*, Thánh Vũ Thiên hoàng đã hạ chiếu rằng: *“Trăm họ được phú túc ấm no, ấy là Trăm tự khắc trở nên giàu có bốn bề, quốc gia có uy thế ở khắp bốn phương, ấy là Trăm tự khắc hùng mạnh. Muốn cho dân giàu nước mạnh thì từ Trăm trở xuống tứ dân đều phải dốc tâm thờ Phật tổ, tạo dựng Phật tự để trăm họ đủ nơi lễ bái, cầu phước, cầu an”*, nên chùa chiền được xây dựng rất nhiều với mong muốn đưa Phật giáo phổ biến ra dân chúng nhằm thống nhất nhân tâm con người, tạo ra một xã hội hài hòa. Hay việc xây dựng chùa chiền với mục đích cầu cho mưa thuận gió hòa hoặc nguyện vọng của các vị Thiên hoàng muốn nương vào oai lực Tam bảo để cầu quốc thái dân an, thiên tai ách nạn tiêu trừ nên còn gọi là Phật giáo trấn hộ quốc gia. Cũng như trong kinh, Đức Phật có dạy: *“Nếu có ông vua nào ủng hộ Kinh này và dâng lễ thành kính, ta sẽ cứu rỗi vị ấy thoát khỏi đau khổ và bệnh tật, và mang lại tâm thần ổn định cho họ. Ta sẽ bảo vệ những thành phố, thị trấn, làng mạc của họ và xua đuổi những kẻ thù của họ, ta sẽ làm cho tất cả các cuộc tranh giành giữa những người thủ lĩnh của muôn dân sẽ không bao giờ có nữa”*², Phật pháp bấy giờ, không chỉ trên phương diện tu tập, hành trì mà còn phải chăm lo đời sống tinh thần cho người dân, là nơi nương tựa của quốc gia, *“cũng vì tư tưởng hộ quốc này nên những bộ kinh như Kim quang minh kinh, Kim quang minh tối thắng vương kinh, Nhơn vương kinh... rất được phổ biến ở thời này”*³, Thiên hoàng còn cho xây dựng hệ thống Quốc Phần Tự và Tổng Quốc Phần Tự ở mỗi địa phương, được

1. Thích Thiên Ân, *Lịch sử tư tưởng Nhật Bản*, NXB Khoa học xã hội, 2018, tr. 285.

2. R.H.P Mason & J.G.Caiger, Nguyễn Văn Sỹ dịch, *Lịch sử Nhật Bản*, NXB Lao động, 2004, tr. 48.

3. Thích Thiên Ân, *Lịch sử tư tưởng Nhật Bản*, NXB Khoa học xã hội, 2018, tr. 287.

ngân sách triều đình ủng hộ, chùa tăng gọi là Kim Quang Minh Tứ Thiên Vương Hộ Quốc Chi Tự, chùa ni gọi là Pháp Hoa Diệt Tội Chi Tự, lấy chùa Đông Đại Tự làm Tổng Quốc Phần Tự, là chùa trung ương, tập trung mọi quyền lực. Nếu thời kỳ Phi Đế xây dựng chùa chiến theo tinh thần tự phát, đức tin cá nhân, thì ở Nại Lương ngoài ra còn xây dựng theo hệ thống của triều đình từ trung ương đến địa phương dưới sự điều hành của Hoàng triều, nhằm khẳng định vai trò, quyền lực của hệ thống lãnh đạo mà đứng đầu là Thiên hoàng. Với tâm nguyện tất cả chương nạn, ưu sầu, tật bệnh tiêu trừ, sanh tâm hoan hỷ, Thánh Vũ Thiên hoàng ban chiếu chỉ: “*Các nước trong thiên hạ, mỗi nơi nên xây một ngôi tháp bảy tầng, thư tả mười bộ kinh Kim Quang Minh Tối Thắng Vương và mười bộ kinh Diệu Pháp Liên Hoa. Trẫm nguyện cho chánh pháp cứu trụ nên thêu kinh Kim Quang Minh Tối Thắng bằng vàng để cúng vào mỗi ngọn tháp*”⁴, qua đó thấy được tầm vóc của Thiên hoàng đối với Phật giáo rất lớn và Phật giáo là một thành phần quan trọng trong việc phát triển đất nước rồi từ đó mới đi đến chính trị hóa Phật giáo.

3. SỰ TƯƠNG TÁC GIỮA PHẬT GIÁO VÀ TÔN GIÁO BẢN ĐỊA

Tuy Phật giáo được nâng lên một tầm cao mới, nhưng không có nghĩa, con người Nhật Bản thời kỳ này, phủ nhận tín ngưỡng Thần đạo vốn có lâu đời của dân tộc, mà chuyển sang một hình thức mới gọi là Thần Phật tập hợp. Nghĩa là có sự liên hệ thân thiện giữa Phật và Thần thông qua “*Phật bản thủy tích*”, cho thấy Phật là gốc, Thần là thể hiện sự hóa duyên của Phật, Thần Phật đồng nhất thể và tín đồ của Thần đạo đều chấp nhận quan điểm này. Vì thế, một loạt chùa chiến và Thần đạo theo phương cách mới được hình thành, nghĩa là trong chùa có thờ Thần và đền Thần có thờ Phật. Năm 763, Đa Độ Thần Cung Tự được xây dựng trên tinh thần đó

và Thần Đa Độ có nói nguyên nhân nhân xây dựng chùa như sau: “*Ta từ lâu xa tạo tội nên phải thọ báo thân làm thần. Nay muốn bỏ báo thân thần nên quy y Tam bảo, xây chùa đức tượng*”⁵, vì vậy, Phật có vị trí cao hơn Thần nên Thần phải nương vào uy lực Tam bảo để được cứu độ ra khỏi sáu nẻo luân hồi, nên không có bất kỳ sự chống chế, phản đối nào giữa mối quan hệ Thần và Phật.

4. QUAN ĐIỂM QUỐC GIA HÓA PHẬT GIÁO VÀ HÀNH TRẠNG CỦA CÁC VỊ TĂNG SĨ

Về mặt chính trị, xã hội, nếu như Phật giáo thời Phi Đế, Thánh Đức Thái Tử chủ trương phế bỏ tập tước hình thành chế độ thượng lưu, thì thời kỳ Nại Lương, chính sách chính giáo liên hoàn vẫn được tiếp tục được triều đình khai triển và ứng dụng xây dựng quốc gia. Tinh thần Phật giáo được nhận thức và đánh giá trọng đại, các tăng sĩ đi du học về được trọng dụng ở các phương diện khác nhau. Các hoạt động Phật giáo cũng được nâng lên một tầm nhận thức mới, đó là, Phật giáo đóng góp vào nền chính trị đất nước và mô hình quản lý của Phật giáo, cũng như nội dung kinh điển trở thành khuôn mẫu để kiến tạo hệ thống điều hành quốc gia. Vai trò tăng sĩ cũng được đề cao, tăng sĩ tham gia vào chính trị điều hành quốc gia, đồng thời, trên phương diện phát triển nội bộ Phật giáo cũng có sự can thiệp của hệ thống chính trị được khai triển bởi hoàng triều. Trong giai đoạn này, sự đóng góp của các vị tăng sĩ đối với đất nước không nhỏ, như ngài Hành cơ là tăng sĩ phi chính thức của triều đình, nhưng ngài được sự tín nhiệm của dân chúng từ công trạng kiến thiết chùa chiến, xây dựng cầu đường “*tích cực dẫn thân vào việc hoàng triều truyền đạo pháp, vượt mọi ràng buộc của triều đình, sống trong dân, gần dân, giúp đỡ dân học đạo, tu đạo, được dân chúng gọi là những vị Bồ Tát xả thân vì đạo*”⁶. Tuy ngài không phải là

4. Giác Dũng, *Lịch sử Phật giáo Nhật Bản*, NXB Tôn giáo, 2002, tr. 74 -75.

5. Giác Dũng, *Lịch sử Phật giáo Nhật Bản*, NXB Tôn giáo, 2002, tr. 79.

6. Trần Quang Thuận, *Phật giáo Nhật Bản*, NXB Tôn giáo, 2008, tr. 173.

danh tăng nổi tiếng trong việc học thuật, nhưng có công lớn cho sự hưng thịnh của Phật giáo, trong công cuộc đưa Phật giáo đến với mọi người thuộc thành phần xã hội thấp. Tuy nhiên, đối lập với ngài Hành Cơ, tặc tăng Nguyên Phương và Đạo Kính, là tăng sĩ được triều đình gởi sang Trung Hoa học giáo điển Phật giáo, khi về nước được mời vào bộ máy lãnh đạo Giáo hội cũng như hệ thống chính trị của triều đình. Cũng từ đây, khi đạt đến đỉnh cao của danh vọng, quyền lực, họ bị chi phối bởi tham vọng cá nhân quá lớn, lộng hành quyền lực, lấn át các quan đại thần, thậm chí Đạo Kính còn muốn làm Thiên hoàng. Do đó, tạo ra khủng hoảng niềm tin đối với bộ máy Phật giáo cũng như hoàng triều và dân chúng. Tuy đại diện cho tinh thần dân thân nhập thế, được triều đình hỗ trợ trong việc tu học, nhưng sự cống hiến cho đất nước quá ngắn so với thời gian du học của họ, còn làm ô danh Phật giáo, lung đoạn triều đình. Nhưng không thể phủ định rằng, một tăng sĩ chỉ giỏi về kiến thức Phật học không vẫn chưa đủ, cần có tâm hạnh vô vị kỷ hướng đến vị tha, vượt ra ngoài khuôn khổ là tăng sĩ không chính thức trở thành danh tăng bậc nhất thời bấy giờ. Ngoài ra, còn có nhân vật Giám Chân, là danh tăng thông hiểu Giới luật nhà Đường ở Trung Hoa. Thiên Vũ Thiên hoàng muốn mời ngài đến Nhật Bản để xây dựng một nền Giới luật hoàn chỉnh, nên cử ngài Vinh Duệ và Phổ Chiếu tháp tùng cùng đoàn sứ giả sang thỉnh Ngài. Nhưng Đường Huyền Tôn thích Lão giáo nên không gửi vị sư Phật giáo nào sang Nhật. Tuy nhiên, vì lời thỉnh cầu, đệ tử của Giám Chân là Đạo Tuyên đến Nhật Bản trước để truyền bá Luật tạng, Thiền và Thiên thai chờ thầy đến. Do đường đi đến Nhật Bản rất khó khăn “trước sau 6 lần, trải 11 năm, 5 lần thất bại, lần thứ 6 mới toại nguyện. Năm lần đầu không phải vì nhà nước biết được, cản trở không cho đi, mà là vì ra biển gặp gió, thuyền vỡ phải quay về”⁷. Đến năm 754, Giám Chân

mở giới đàn đầu tiên tại chùa Đường Chiêu Đề, quy tụ nhiều tăng sĩ về thọ giới, nhiều cư sĩ thọ Bồ Tát giới, trong đó, có Thiên Vũ Thượng hoàng, Hoàng hậu Khiêm Minh, Hiếu Khiêm Thiên hoàng, Thái tử... Bắt đầu từ đó, mở ra một thời kỳ mới chủng hóa đội ngũ tăng già, tăng sĩ được truyền thọ giới pháp đúng luật, giới điệp do Tam Sư Thất Chứng ký, thay thế thế Tăng Tịch do triều đình cấp phát, “*như vậy Giám Chân là sơ tổ của Luật tông Nhật Bản, được tôn xưng là Đại Hòa Thượng*”⁸, thì Đạo Tuyên được xem là vị luật sư đầu tiên của Nhật Bản. Nếu Giám Chân là tăng sĩ ngoại quốc đại diện cho nội bộ Phật giáo, có công đem đến cho Nhật Bản nền Phật học mới mang tính chất nội bộ, thì Phật Triết là tăng sĩ ngoại quốc tạo ra mối giao lưu văn hóa mang tính chất quốc tế giữa Nhật Bản và các quốc gia trong khu vực. Tuy nhiên, gốc tích xuất thân của Phật Triết lại tạo ra một số luận bàn tranh cãi, ở đây, người viết không đi sâu làm rõ vấn đề này, mà chỉ trình bày công lao của ông đối với Phật giáo. Nhân sự kiện, khai quan điểm nhân tượng Phật Tỳ Lô Giá Na tại chùa Đông Đại Tự, thầy của ông là Bồ Đề Tiên Na sai ông chuẩn bị các điệu nhạc, múa để cúng dường đại lễ, ông tạo ra tám vũ điệu gọi chung là Nhã nhạc hay Lâm Ấp Bát Nhạc. Trước đó, Nhật Bản đã có Nhã nhạc nhân gian mang âm hưởng của Triều Tiên và Trung Hoa, nhưng nhờ tám vũ điệu của Phật Triết đã làm nền tảng tạo ra nhã nhạc cung đình Nhật Bản bấy giờ, chứa đựng văn hóa Phật giáo Ấn Độ, chủ yếu là tư tưởng Đại Thừa và sắc thái Ấn giáo của Chiêm Thành. Nội dung của vũ điệu vay mượn điệu múa, lời nhạc để diễn tả triết lý Phật giáo chứ không phải vì tham dục cá nhân, mà mong muốn đem lại lợi ích cho chúng sanh, đưa Phật pháp vào đời sống của con người.

giáo thế giới, NXB Khoa học xã hội, 2008, tr. 443-444.

8. Trần Quang Thuận, *Phật giáo Nhật Bản*, NXB Tôn giáo, 2008, tr. 159.

7. Pháp sư Thánh Nghiêm - Pháp sư Tịnh Hải, *Lịch sử Phật*

5. SỰ ỨNG DỤNG KINH ĐIỂN PHẬT GIÁO TRONG VIỆC CAI TRỊ ĐẤT NƯỚC

Điều nổi bật ở thời kỳ Nại Lương mà thời kỳ khác không có là trên phương diện chính trị, Hoàng triều có hoàng cung nguy nga tráng lệ thì tại kinh đô Nại Lương cũng có Tổng quốc phần tự đứng với tầm cỡ của hoàng cung. Nếu trong hoàng cung có Thiên hoàng là tối cao thì Quốc phần tự có Đại Tăng Chánh lãnh đạo tăng chúng, nghĩa là giữa Phật giáo và chính quyền có sự so sánh ngang tầm tạo ra bộ máy liên thông, nhất quán, kết hợp nhuần nhuyễn giữa chính quyền và tự viện. Đây là chủ trương nhằm thống nhất quyền lực lãnh đạo của Thiên hoàng trên phương diện chính trị và tôn giáo. Bên cạnh đó, Thánh Vũ Thiên hoàng phát nguyện đức tượng Phật Tỳ Lô Giá Na, ngoài việc mong muốn giáo pháp của đức Thế Tôn phổ biến khắp nơi để người sống theo chánh pháp còn thể hiện được thâm ý của Thiên hoàng trong việc thờ tượng phật ở Quốc phần tự và Tổng quốc phần tự. Thánh Vũ Thiên hoàng ra lệnh thờ Tỳ Lô Giá Na là vị Phật chính trong Tổng quốc phần tự còn các ngôi chùa khác thờ Phật Thích Ca, vì ông cho rằng, Phật Tỳ Lô Giá Na là pháp thân của Phật Thích Ca, Phật Thích Ca là hóa thân của Phật Tỳ Lô Giá Na, Đức Phật pháp thân vẫn là Đức Phật trung tâm của mọi Đức Phật nên phải thờ ở chùa trung tâm, và phải là những gì trọng tâm, cốt lõi nhất, còn các chùa khác thờ Phật Thích Ca. Thiên hoàng muốn đưa một thế giới lý tưởng từ kinh điển Phật giáo để tạo thành hiện thực của đất nước Nhật Bản, một thế giới được mô tả theo Kinh Hoa Nghiêm: *“Lư Xá Na ta nay, ngôi trong liên hoa đài, chung quanh trên nghìn hoa, hiện ra nghìn Thích Ca, một hoa trăm ước nước, một nước một Thích Ca”*⁹, hình ảnh Phật Lô Giá Na ở trung tâm và các vị Phật Thích Ca xung quanh được Thiên hoàng được đưa vào cuộc sống đời thực, thông qua cách thờ phụng trong các tự viện. Nếu Phật Tỳ Lô Giá Na là vị Phật

tối cao nhất và Phật Thích Ca là hóa thân, điều này cũng đồng nghĩa, Thiên hoàng ví mình như Phật Tỳ Lô Giá Na, là linh hồn của quốc gia, thể chế của xã hội, là người luôn có vai trò chủ đạo, vĩnh hằng và quốc độ khác là hóa thân của Thiên hoàng, được ví là Phật Thích Ca. Từ đó cho thấy, những vị Thiên hoàng trong thời kỳ này, dưới nhiều hình thức khác nhau đã sử dụng Phật giáo như một sách lược tất yếu, để đưa Nhật Bản trở thành một quốc gia vững mạnh trên phương diện chính trị và phát triển một tôn giáo hưng thịnh, đó là Phật giáo và hiển nhiên Phật giáo dần dần bị chính trị hóa.

6. TÌNH HÌNH PHẬT GIÁO TRÊN PHƯƠNG DIỆN TƯ TƯỞNG

Về mặt giáo dục, từ thời Phật giáo Phi Điều đã có những sinh hoạt tư tưởng, *“Phật giáo lúc đó chưa phân biệt tông phái mặc dầu giữa Đại thừa và Tiểu thừa đã có sự khác biệt rõ rệt, Thái tử đã chuyên chú vào công cuộc khảo cứu Đại thừa và đã từng viết các sở giải về ba quyển kinh thuộc Đại thừa”*¹⁰, như kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Bát Tư Nghị Giải Thoát, Thắng Man. Tuy nhiên, việc học kinh, nghe pháp, nghiên cứu kinh điển sở học của Thánh Đức Thái Tử. Đến thời Nại Lương, bắt đầu hình thành các hệ thống tư tưởng mới du nhập từ Trung Hoa, do các học vấn tăng truyền bá, gọi là Lục tông, gồm có: Câu xá tông, Thành thật tông, Tam luận tông, Pháp tướng tông, Hoa nghiêm tông và Luật tông. Đây là sáu tông đầu tiên trong mười ba tông được truyền bá vào Nhật Bản của các học vấn tăng, sáu tông này đều có mặt đầy đủ hệ tư tưởng Tiểu thừa và Đại thừa, trong đó, bao hàm hai phương diện là phương pháp hành trì và học thuật, triết lý tư tưởng đều được truyền bá bình đẳng như nhau. Có thể nói, sự xuất hiện sáu tông phái này là thành quả của công cuộc đưa các tăng sĩ đi du học ở Trung Hoa trước đó, trong đó, có các tăng sĩ được triều đình cử đi, tháp tùng theo

9. Pháp sư Thánh Nghiêm - Pháp sư Tịnh Hải, *Lịch sử Phật giáo thế giới*, NXB Khoa học xã hội, 2008, tr. 447.

10. Tuệ Sĩ dịch và chú, *Tinh hoa Triết học Phật giáo*, NXB Hồng Đức, 2019, tr. 21.

đoàn sứ giả và trở thành một thể hệ học vấn tăng đã đem đến luồng gió mới cho nền học thuật Nhật Bản. Thông qua sinh hoạt về mặt tư tưởng cho thấy, thời kỳ Phật giáo Nại Lương không tùy thuộc vào Phật giáo quyền uy mà phản ánh thời kỳ Phật giáo mới được xây dựng trên nền tảng trí tuệ, học thuật. Sự xuất hiện của sáu trường phái đã tạo ra nhiều sự lựa chọn cho người học Phật, đồng thời giúp ta có một nhận thức mới về một Phật giáo tư tưởng, Phật giáo triết học, Phật giáo tri thức.

Thông qua các nội dung đã trình bày ở trên, cho thấy, thời kỳ Phật giáo Nại Lương là thành quả những tinh hoa đã có ở thời kỳ trước, đồng thời, tạo ra những nét đặc trưng riêng biệt. Nếu thời kỳ Phi Điều có Thiên Vũ Thiên hoàng đưa Phật giáo trở thành quốc giáo, thì đến Nại Lương, Thánh Vũ Thiên hoàng đưa Phật giáo đồng hành cùng dân tộc, xây dựng mô hình quốc gia Phật giáo, khai triển chính giáo liên hoàn. Qua đó, dễ dàng thấy được tâm tính của ông đối với việc phụng sự Phật giáo rất lớn, như chính lý tự viện, thống chế tăng già, thành lập giới đàn viện theo truyền thống. Nhờ đó, tính chất thuần túy của Phật giáo được phát triển và đời sống tăng già cũng được thanh tịnh thuần mỹ hơn, đó là lý do ông nói mình là kẻ nô bộc của Tam bảo... Cũng có thể nói rằng, Nại Lương được xem là mô hình chính trị tiêu biểu cho Nhật Bản,

và thời kỳ Phật giáo Nại Lương là thời kỳ Phật giáo phát triển ở Nhật Bản. Phật giáo thời kỳ này cũng gọi là Phật giáo thực tiễn, vì tinh thần căn bản của Phật giáo ở trên thì hướng đến mục đích đền trả tứ ân, phụng sự Tam bảo, ở dưới thì cứu độ chúng sanh, kỳ nguyện cho quốc thái dân an, ngũ cốc thành thực. Song song đó, Tăng sĩ cũng được trọng dụng trong bộ máy giáo hội lẫn chính quyền, cũng vì có đầy đủ quyền lực và tham vọng nên tục tâm nổi lên gây ảnh hưởng xấu cho đất nước. Thiết nghĩ, hàng tăng sĩ sống theo tinh thần nhập thế, phò vua giúp nước có nhất thiết phải nắm giữ quyền hành hay không, hay chỉ là một tăng nhân như thiền sư Vạn Hạnh, Khuông Việt... trên danh nghĩa là quốc sư, cố vấn quốc gia nhưng không nắm giữ bất kỳ quyền hành nào. Nếu quốc gia lâm nguy, họ sẵn sàng ra giúp nước, thậm chí có thể cởi áo cà sa khoác chiến bào ra trận, nhưng xong việc thì về chùa tu tập. Từ đó, trong mỗi hành giả cần rút ra bài học cho bản thân, đừng làm bất kỳ việc gì liên quan đến lợi ích cá nhân, thái độ hơn thua, tranh giành đấu đá, vì những việc đó không chỉ đánh mất giá trị bản thân mà còn gây ảnh hưởng cho tập thể tăng đoàn, xã hội. Đó không phải là lý tưởng để người xuất gia hướng đến, ngược lại là thất bại lớn trên con đường tu tập hướng đến sự nghiệp hồng dương Phật pháp.



GIÁO DỤC PHẬT GIÁO MYANMAR LỊCH SỬ VÀ HỆN TRẠNG

TS.SC. Thích Nữ Diệu Hiếu*

Myanmar (Miến Điện), xứ sở Chùa Tháp, là một trong những quốc gia thuộc vùng Đông Nam Á; biên giới phía Bắc giáp với Trung Quốc, phía Đông giáp Lào và Thái Lan, phía Tây giáp với Bangladesh và Ấn Độ. Diện tích toàn lãnh thổ là 677.000 km², dân số khoảng trên 60 triệu với 135 chủng tộc khác nhau, chủng tộc Myanmar chiếm 2/3 dân số cả nước.

Myanmar được chia thành 7 vùng hành chính: Ayeyarwady, Bago, Magway, Mandalay, Sagaing, Tanintharyi, và Yangon; và 7 bang: Chin, Kachin, Kayin, Kayah, Mon, Rakhine và Shan. Tên của bang thường được đặt theo tên của dân tộc thiểu số đông nhất trong bang, trong khi vùng hành chính là những nơi có người Myanmar chiếm phần lớn dân số.

Trước đây, Yangon được xem là thủ đô của Myanmar nhưng hiện tại là thành phố lớn nhất nước. Thủ đô mới hiện nay tọa lạc tại Nay Pyi Taw, quận Pyinmana, Mandalay, cách Yangon khoảng 320 km về phía Bắc. Myanmar là một trong những nước thuần túy theo truyền thống Phật giáo Nguyên thủy (Theravāda). Cả nước có trên 89% dân số theo đạo Phật, phần còn lại là Thiên Chúa giáo, Ấn giáo, Hồi giáo, và một số ít theo thuyết vật linh.

Phật giáo được cho là đến với Myanmar rất sớm, ngay sau khi Đức Phật thành Đạo dưới cội Bồ đề, Ngài đã ban tặng tám sợi tóc¹ cho hai anh em thương gia tên Tapussa và Bhallika từ xứ Ukkalā (tên gọi trước đây của Myanmar).²

Khi Đại đế Asoka đã trở thành vị vua phật tử, hộ trì tam bảo, theo lời khuyên của Trưởng lão Moggaliputtatissa (Mục-liên-tử-đế-tu), đức vua đã cho 9 phái đoàn truyền bá Phật giáo đi hoàng pháp khắp nơi ngoài lãnh thổ. Một trong chín phái đoàn truyền bá Phật giáo của Đại đế Asoka, Tỳ kheo Soṇa và Uttara tháp tùng quý Đại đức Anuruddha, Tissagutta và Somāya đã đến hoàng pháp tại vùng đất Thaton, nước Rāmaññadesa thuộc Kim-địa (Suvannabhūmi) vào khoảng thế kỷ III trước tây lịch.³

Sau đó Phật giáo được phát triển mạnh ở Myanmar từ thế kỷ XI. Hầu hết các tu viện Phật giáo ở các địa phương đã kết hợp nâng cao trình độ văn hóa và giáo dục Phật giáo. Nhờ đó, Myanmar là một trong những quốc gia có tỷ lệ học vấn (biết đọc, biết viết) cao bên cạnh kiến thức cơ bản về Phật Pháp. Các tự viện đồng thời là các trường Phật giáo đã được cho phép dạy

1. Tám ngói xá lợi tóc này được tôn thờ tại bảo tháp Shwedagon, Yangon.

2. Bischoff, Roger, *Buddhism in Myanmar*, Buddhist Publication Society, 1995, tr. 67.

3. G.E. Gerini, "Siam's Intercourse with China," 1901, tr.167.

*. Giảng viên Học viện Phật giáo Việt Nam tại Thành phố Hồ Chí Minh.

đến chương trình tiểu học. So với các nước trong khu vực, Myanmar đã tổ chức hai sự kiện Phật giáo nổi bật và quan trọng là (1) Kỳ Kết tập Tam tạng lần thứ V đã được tổ chức vào năm 1871 ở thành phố Mandalay. Sau đó, nội dung của Tam tạng được vua Mindon cho người khắc ghi trên những 729 phiến đá cẩm thạch. (2) Kỳ Kết tập Tam tạng lần thứ VI được tổ chức vào năm 1954 tại thủ đô Yangon.

Giáo dục Phật giáo Miến Điện trong thời hiện đại được phân biệt như sau:

Dựa trên tính chất: có hai loại ‘chính thức’ và ‘không chính thức’. ‘Giáo dục chính thức’ là việc nghiên cứu và giảng dạy của Phật giáo dựa trên giáo trình cụ thể, theo các mục đích thực hiện, có tổ chức các kỳ thi, nếu đạt sẽ có cấp bằng, giấy chứng nhận và danh hiệu. ‘Giáo dục không chính thức’ nghĩa là việc học hành, nghiên cứu Phật pháp một cách phổ quát, không theo một giáo trình nghiêm ngặt, và không liên quan đến các kỳ thi.

Dựa trên lĩnh vực: có hai loại ‘Pháp học’ (pariyatti) và ‘Pháp hành’ (paṭipatti). Việc chia này cũng ứng theo ‘nhiệm vụ học Kinh điển’ (ganthadhura) và ‘nhiệm vụ nội quán’ hay còn gọi ‘nhiệm vụ thiền Tuệ Quán’ (vipassanādhura).

1. LỊCH SỬ GIÁO DỤC PHẬT GIÁO

Trong những ngày đầu của Phật giáo ở vùng Ramanyadesa, Pyu, và Bagan của Myanmar, việc nghiên cứu Tam tạng Phật giáo là không chính quy, tính cách phổ thông (gia giáo). Thời kỳ từ thế kỷ XI đến XIII, khởi đầu là triều đại của vua Anawratha (1044-1077) (còn được ghi là vua Anuruddha), Cố đô Bagan của Myanmar mở ra một trang sử vàng son cho giai đoạn phát triển Phật giáo Nguyên thủy. Những Kinh văn Pāli giá trị đã được viết và lưu truyền vào thời điểm này, cho thấy rằng trình độ giáo dục Phật giáo được nâng lên tầm cao. Mặc dù không có chương trình cụ thể, cố định cho việc nghiên cứu của đạo Phật, nhưng những bằng chứng lịch sử đã cho thấy rằng quyển ngữ pháp

Pāli Kaccāyana và quyển Vi Diệu Pháp yếu giải - Abhidhammatthasaṅgaha, và sách về Nghiệp, về Giới và Kinh Tụng – Paritta, được xem là những quyển sách rất giá trị cho những người bắt đầu học Phật. Giáo dục tại tự viện (lớp giáo lý Gia giáo) tại địa phương không qua thi cử, không cấp chứng chỉ, không theo chương trình giáo án bắt buộc, chỉ đưa ra nhiệm vụ học và nghiên cứu chuyên sâu từng bộ môn Phật học cho đến thông thạo, rồi tiếp tục chọn môn khác để học, nhờ vậy mà kiến thức uyên bác chuyên sâu, được tín nhiệm cao, dù không có chứng chỉ.

Các sử gia tin rằng các kỳ thi chính thức cho giáo dục Phật giáo đã được bắt đầu trong triều đại của vua Thalun (1629-1648). Việc kiểm tra chính thức tiếp tục trong triều đại kế vị vua Thalun. Trong thời vua Bodawpaya (1782-1819), chư Tăng phải trải qua các kỳ thi Giáo pháp do vua tổ chức, nếu không tham dự thì sẽ không đủ điều kiện và bị hoàn tục, còn nếu thi rớt thì bị hoàn tục và đóng dấu. Việc kiểm tra chính thức về Giáo pháp được hệ thống hóa, và tăng cường thêm một ngày kiểm tra về Luật. Việc kiểm tra chính thức này được gọi là ‘Pathamapyan’, được chia thành hai cấp bậc (tỷ-kheo và sa-di), ba trình độ (sơ, trung, và cao). Từ ‘Pathamapyan’ là một thuật từ, viết tắt của chữ Miến cho ‘ứng cử viên tuyệt vời cho việc kiểm tra của Hoàng cung’. Kỳ thi tiến hành dựa trên việc học thuộc lòng và đọc tụng. Dưới thời vua Bodawpaya, kỳ thi chính thức dựa trên các bộ sách sau: (1) Ngữ pháp Pāli Kaccāyana, (2) Vi Diệu Pháp Yếu Lược - Abhidhammatthasaṅgaha, (3) Bộ Pháp Tụ - Dhammasaṅgaṇī, (4) Bộ Chất Ngữ - Dhātukathā, (5) Bộ Song Đối - Yamaka, và (6) Bộ Vị Trí - Paṭṭhāna. (Bộ 3 đến bộ 6 là thuộc Tạng Abhidhamma).

Đến thời vua Mindon (1853-1878), Kỳ kết tập Tam tạng lần thứ năm (1871) đã được vua đứng ra tổ chức, tạo thêm hiệu ứng mạnh mẽ trong việc phổ biến các kỳ thi chính thức, việc thi Pathamapyan và Vinaya cũng được chuyển từ cơ bản sang

chuyên ngành. Chỉ có những thay đổi nhỏ trong giáo trình của Pathamapyan. Các giáo trình thời kỳ này luôn nhằm mục đích tạo nền tảng vững chắc về Pāli và Abhidhamma, vì vậy việc nghiên cứu ngôn ngữ Sāṃsrit đã được giảm bớt trong giáo trình. Các ứng cử viên nhận được điểm cao nhất ở trình độ thứ ba của Pathamapyan được trao danh hiệu ‘pathamakyaw’ (tối ưu). Nếu trước kia chỉ có giới Luật cơ bản được học thì đến thời này, vua Mindon đưa vào cả Tạng Luật. Tương tự, việc học cả tạng Abhidhamma chuẩn được tiến hành, kể đến được kiểm tra qua thi cử. Điều này có lẽ là nỗ lực đầu tiên để khuyến khích chư Tăng ghi nhớ Năm bộ Nikāya hoặc Tam tạng. Trong thời gian này, hầu hết Tăng đoàn Miến Điện chấp nhận các kỳ thi chính thức.

Kỳ thi Pathamapyan của ba trình độ bao gồm các giáo trình sau: (1) Ngữ pháp Pāli Kaccāyana, (2) Vi Diệu Pháp Yếu Lược - Abhidhammatthasaṅgaha, (3) Các bộ Vi Diệu Pháp Abhidhamma: Dhammasaṅgani, Dhātukathā, Yamaka, Paṭṭhāna, và (4) Sớ Giải ngữ pháp luận thuyết: Vuttodaya, Subodhāṅkāra, Abhidhānappadipikā.

2. CHƯƠNG TRÌNH ĐÀO TẠO GIẢNG SƯ HAY PHÁP SƯ (DHAMMĀCARIYA)

Chương trình đào tạo Giảng sư được tổ chức cho tất cả Tăng, Ni tham dự. Bằng Giảng sư được xem là quan trọng nhất cho Tăng, Ni nghiên cứu Phật giáo. Hiện có ba tổ chức cấp văn bằng này: (1) Chính phủ, (2) Hội đồng giám khảo Tăng-già Sakyasiha, tại thành phố Mandalay và (3) Hội đồng giám khảo Tăng-già Cetiyaṅgaṇa, tại thành phố Yangon. Về lịch sử, trình độ Giảng sư lần đầu tiên được thông qua bởi Hội đồng giám khảo Tăng-già.

Hai Hội đồng này xuất hiện sau sự sụp đổ của chế độ quân chủ ở Myanmar. Lý do được mô tả trong sử liệu rằng: Sau sự sụp đổ của chế độ quân chủ ở Myanmar (1885), các kỳ thi Pathamapyan (Phật học phổ thông) gồm ba cấp: bị đình chỉ bởi thực dân Anh. Để gìn giữ và truyền bá

lời Phật dạy, chư Tăng đã đề xướng, ủng hộ việc thành lập các Hội thúc đẩy công cuộc Hoàng pháp, với mục tiêu trước mắt là duy trì các kỳ thi chính thức. Đầu tiên, Hội Cetiyaṅgaṇa Pariyatti Dhammānuggaha được thành lập tại Yangon vào năm 1894. Kế đến, Hội Pariyatti Sāsanaḥita được thành lập tại Mandalay vào năm 1898. Dựa trên cơ sở các giáo trình và cách thức thi cử như trong thời vua Mindon, các Hội đề ra cách thức kiểm tra mới để chọn lọc ra các Giảng sư ưu tú. Tuy nhiên, vào năm 1895, Chính phủ cũng đã cho tổ chức lại kỳ thi Pathamapyan.

Kỳ thi Giảng sư của hai Hội đồng Cetiyaṅgaṇa và Sakyasiha dành cho 2 cấp độ: học viên và giáo viên. Học viên đòi hỏi có khoảng 7 năm học Pháp, và giáo viên 15 năm. Về sau, có thêm nhiều Hội khác được thành lập theo mô hình này, tổ chức các kỳ thi như vậy tại các thành phố lớn của Myanmar.

Bên cạnh đó, cả hai Hội đồng Sakyasiha và Cetiyaṅgaṇa cũng tổ chức các kỳ thi về Năm bộ Kinh - Nikāya. Các ứng viên phải thi xong một bộ Kinh trước khi dự thi bộ Kinh khác. Tương tự, hằng năm, Chính phủ cũng tổ chức thi Năm bộ Nikāya.

3. KỲ THI TAM TẠNG THÁNH ĐIỂN PĀLI

Hằng năm vào tháng 12, kỳ thi Tipiṭakadhara và Tipiṭakakovidā được tổ chức trong 33 ngày tại Thạch động Mahāpāsāna, tại hang đá này từng tổ chức Kỳ kết tập Tam tạng lần thứ 6, gần trụ sở Bộ Tôn giáo tại Kaba Aye, thành phố Yangon. Kỳ thi đầu tiên đã được tổ chức vào 1948 và đã tiếp tục cho đến ngày nay. Hai kỳ thi này được xem là cấp cao nhất trong các kỳ thi Phật học tại Myanmar và thí sinh là những tăng sĩ Myanmar đã thi đậu bằng Phật học Cao cấp (Pathamakyi) hoặc bằng Pháp sư (Sakyasiha) do giáo hội Tăng già tổ chức tại Mandalay và Cetiyaṅgaṇa tổ chức tại Yangon.

Kỳ thi Tam tạng chia làm hai phần⁴: thi

4. U Aung Thein Nyunt, “A Study of Tipiṭakadhara Selection Examination in Myanmar” (International Con-

đọc tụng và thi viết. Thi đọc tụng kéo dài 24 ngày, mỗi ngày Tăng sinh phải trả bài thuộc lòng 150 trang, chia làm 9 tiết (một tiết là 15 phút), mỗi Tăng thí sinh có 3 giám khảo dò bài (hai giám khảo Tăng và 1 giám khảo cư sĩ), trong lúc trả bài được giám khảo nhắc không quá 5 lần, nếu nhắc hơn 5 lần thì xem bị thi rớt phần đọc tụng. Tổng số trang học thuộc lòng là 8.026 trong Tam tạng Thánh điển (Tipiṭaka). Vị Tăng thí sinh phải đọc tụng được dâng tặng danh hiệu cao quý: Tipiṭakadhara (Bậc thông thuộc Tam tạng). Thời gian 24 ngày thi đọc, tiếp theo là phần thi viết; mỗi bài viết gồm 12 câu, Tăng sinh chỉ trả lời 10 câu, mỗi câu 10 điểm, tổng cộng 100 điểm, 90 điểm trở lên (loại xuất sắc) và 75 điểm là điểm đậu. Sau khi đậu phần thi viết, vị ấy được dâng tặng danh hiệu cao quý: Tipiṭakakovidā (Bậc thông suốt Tam tạng).⁵

Vị đầu tiên vượt qua kỳ thi Tipiṭakadhara là Mingun Sayādaw vào 1953.⁶ Cho đến hôm nay trải qua 71 kỳ thi, có hơn 10.000 Tăng thí sinh tham dự nhưng chỉ có 14 vị Tăng Myanmar tôn kính đã nhận được những danh hiệu cao quý này, đây là thành tựu đặc biệt, là niềm tự hào cho đất nước và con người Myanmar.

4. CÁC TRƯỜNG ĐẠI HỌC PHẬT GIÁO

Trong nỗ lực thành lập trường Đại học Phật giáo theo phương pháp hiện đại, quy mô lớn và chất lượng cao hơn so với các mô hình giáo dục tại tu viện lúc bấy giờ, Hòa thượng Vicittasāra, Bậc thông thuộc Tam tạng - Tipiṭakadhara đầu tiên, đã đề xướng mở Trường Đại học Phật giáo đầu tiên vào năm 1986, được gọi là Trường Đại học Pariyatti Sāsana, có chi nhánh ở Yangon và Mandalay.

Hai trường đại học Phật giáo giảng dạy bằng tiếng Miến, với ba cấp bậc: (1) Khóa Pháp sư tương đương Cử nhân (Dhammācariya), (2) Khóa “Đại pháp sư”

tương đương Thạc sĩ (Mahādhammācariya) (M.A.), và (3) Khóa Tiến sĩ (Pāragū).

5. TRƯỜNG ĐẠI HỌC QUỐC TẾ HOÀNG TRUYỀN PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY

Vào ngày 9/12/1998, Trường Đại học Quốc tế Hoàng truyền Phật giáo Nguyên thủy, viết tắt ITBMU (International Theravāda Buddhist Missionary University) chính thức đi vào hoạt động. Trường tọa lạc trên ngọn đồi Dhammapāla, quận Mayangone, thành phố Yangon. Đây là trường Đại học Phật giáo duy nhất do Chính phủ thành lập và tài trợ hoàn toàn. Mục tiêu chủ yếu muốn bảo tồn và truyền bá Phật giáo Nguyên thủy đến các quốc gia trên thế giới và cũng như để thúc đẩy việc tìm cầu, nghiên cứu các kinh văn Phật giáo Tam tạng Pāli giảng bằng tiếng Anh, duy trì và truyền bá lời Phật dạy, cả pháp học lẫn pháp hành, cho tất cả mọi người, ở khắp mọi nơi. Các vị Tăng, Ni bản xứ nào có bằng Giảng sư mới được dự thi tuyển vào trường.

Chương trình Giáo dục Phật giáo tại Trường Đại học quốc tế Hoàng truyền Phật giáo Nguyên thủy (ITBMU) như sau:

Có bốn phân khoa: Pháp học, Pháp hành, Tôn giáo học, và Ngôn ngữ học. Mỗi phân khoa gồm có các môn học như sau:

Pháp học gồm: Kinh, Luật, Vi diệu Pháp (Luận), Văn hoá và lịch sử Phật giáo.

Pháp hành gồm: lý thuyết và thực hành cả hai phương pháp thiền: Thiền định (Samatha) và Thiền quán (Vipassanā).

Tôn giáo học gồm: nghiên cứu các tôn giáo trên thế giới; phương pháp duy trì, truyền bá Phật giáo. Phương pháp viết bài nghiên cứu cho các sinh viên hậu đại học cũng bao gồm trong phân khoa này.

Ngôn ngữ học gồm: Pāli, Saṅskrit, Myanmar, Pháp, Đức, Nhật, Trung Quốc, v.v... (Pāli, Saṅskrit và Myanmar là những môn học bắt buộc, các ngoại ngữ khác sinh viên được quyền chọn một).

Trình độ học được chia thành bốn cấp như sau: Diploma (Dip.): 1 năm, Cử nhân (B.A.): 2 năm, Thạc sĩ (M.A.): 4 năm, và Tiến sĩ (Ph.D.): 5 năm.

ference of All Theravāda Buddhist Universities, Yangon, 2007), <http://atbu.org/node/10>

5. Sđđ, tr.13.

6. Sđđ, tr.26.

Nghiên cứu sinh Thạc sĩ năm thứ nhất, học kỳ I viết bài từ 25 đến 30 trang, học kỳ II thi các môn đã học; năm thứ hai viết bài khoảng 50 trang và vẫn phải thi trong học kỳ II; năm thứ ba chỉ viết luận án từ 100 trang trở lên; năm thứ tư bảo vệ luận án. Sau khi tốt nghiệp Thạc sĩ, nếu muốn học tiếp chương trình Tiến sĩ (Ph.D), sinh viên phải tham dự kỳ thi tuyển sinh Tiến sĩ được tổ chức tại trường. Nếu thi đậu trong kỳ thi tuyển sinh, sinh viên phải trình bày đề tài và phương pháp nghiên cứu luận án (PhD. Proposal) đến Hội đồng học vụ trường đại học, khi được chấp thuận các nghiên cứu sinh bắt đầu tìm tài liệu và viết đề tài đã chọn. Trong ba năm, mỗi năm các nghiên cứu sinh phải hội thảo chuyên đề (Seminar) một lần để trình bày những gì mình đã viết và cũng để nhận sự góp ý từ các giáo sư chuyên môn. Năm kế là nộp luận án khoảng 250 đến 350 trang, và bảo vệ luận án.

Hiện nay có hơn 20 trường đại học Phật giáo ở Myanmar. Hệ thống Giáo dục đào tạo Tăng Ni tại Myanmar ngày càng phát triển và hoàn thiện hơn, hầu hết tập trung tại thành phố lớn như Yangon, Mandalay, Sagaing. Đặc biệt, có các trường đại học theo mô hình của đại học Phật giáo cấp quốc gia và quốc tế: (1) State Pariyatti Sāsana University, Yangon; (2) International Theravāda Buddhist Missionary University (ITBMU), Yangon; (3) Yangon Buddhist University, Yangon; (4) Sitagu International Buddhist Academy (SIBA), Sagaing; (5) Shan State Buddhist University (SBU), Taunggyi; (6) Mettānanda Sāsana College (MSC), Yangon; và (7) Dhammadūta Chekinda University (DCU), Hmawbi. Trong số này hai trường (1) và (3) dạy bằng tiếng Myanmar, năm trường còn lại dạy bằng tiếng Anh.

Ngoài ra, việc giáo dục Phật giáo vẫn đang diễn ra trong từng tự viện theo quy mô vừa và nhỏ riêng. Theo thống kê năm 2018⁷, số tự viện Phật giáo tại Myanmar

là 66.664. Tại các trường thiền chuyên về pháp hành thì việc giảng dạy Phật pháp liên quan đến việc thiền tập theo chương trình riêng mỗi ngày hoặc mỗi tuần. Theo truyền thống Myanmar, việc tham dự các khóa tu thiền được xem như một nhu cầu tâm linh, một nét văn hóa phổ biến. Có khoảng hơn 1.150 trung tâm thiền trong cả nước Myanmar.⁸ Chỉ riêng vùng Yangon đã có 97 trung tâm thiền,⁹ hầu hết là các nơi triển khai pháp thiền nổi tiếng như Mahāsi, Ledi, Mogok, Sunlun, Goenka và Theingu.

6. KẾT LUẬN

Tại Myanmar, giáo dục Phật giáo tập trung vào ngôn ngữ Pāli và Vi Diệu Pháp - Abhidhamma, nhằm đặt nền tảng cho việc học hiểu Tam Tạng đúng đắn, chuyên sâu.

Lịch sử cho thấy rằng mãi cho đến thời điểm diễn ra Kỳ kết tập Tam tạng lần thứ 6, cả hai hệ thống giáo dục Phật giáo chính thức và không chính thức vẫn tồn tại song song, mặc dù chế độ chính thức phổ biến hơn. Hiện nay hệ thống không chính thức cũng được coi là có hiệu quả trong việc phổ biến Tam Tạng trải khắp mọi miền đất nước. Với phương pháp học thuộc lòng ngay giai đoạn đầu tiếp cận, dù chưa được giải thích tường tận, các tu sĩ vẫn có thể ghi nhớ ngôn ngữ Pāli và Tam Tạng trong thời gian trung bình mười năm.

Các kỳ thi chính thức có thể được xem như là công cụ bảo tồn giáo dục Phật giáo, tuy nhiên hệ thống chính thức quan trọng vào thi cử vô tình làm giảm chất lượng giáo dục Phật giáo, vì chủ yếu nghiên cứu về ngữ pháp Pāli và Abhidhamma. Nếu ngược dòng lịch sử về thời Đức Phật thì Giáo pháp được giảng giải, trao truyền trực tiếp cho Tăng, Ni, Phật tử, bởi chính Ngài hoặc các Thánh đệ tử. Ngày nay, hệ thống

Ministry of Religious Affairs and Culture, 2015; "The Consensus of Monks and Nuns (2018)", Ministry of Religious Affairs and Culture, 2018.

8. Hla, Myint, "Tradition of Meditation Practices and Well-known Meditation Teachers in Myanmar" 2012, tr. 150.

9. "The Consensus of Meditation Centers in Yangon" (2018), Ministry of Religious Affairs and Culture, 2018.

7. "The Consensus of Monks and Nuns (2015)",

giáo dục Phật giáo không chính thức hầu như không được chú trọng đúng mức, nên mai một dần.

Ngoài các trường Đại học Phật giáo quy mô lớn, hiện nay Giáo dục Phật giáo tại Myanmar còn được tiến hành thông qua các lớp đào tạo vừa và nhỏ trên mọi miền đất nước, được đánh giá chất lượng qua các kỳ thi Giáo lý chính thức: kỳ thi Vi Diệu Pháp (Abhidhamma), kỳ thi Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga), kỳ thi Năm bộ Nikāya. Về chương trình Phật học Phổ thông thì có kỳ thi Pathamapyan hiện gồm các bậc: Cơ bản (mūla), Sơ cấp (pathamange), Trung cấp (pathamalat) và Cao cấp (pathamakyi). Ở bậc cao hơn có Khóa đào tạo Pháp sư (dhammacāriya), và cao nhất là Kỳ thi Tam tạng.

Nhìn chung Giáo dục Phật giáo ở Myanmar qua các giai đoạn lịch sử khác nhau đã thể hiện nhiều thành tựu tốt đẹp, giá trị, ý nghĩa, ấn tượng, bên cạnh những hạn chế không đáng kể. Nền giáo dục này đã góp phần duy trì niềm tin mạnh mẽ lâu dài nơi Tam bảo; khơi nguồn tinh tấn học hỏi nghiên cứu Giáo pháp; nỗ lực thực hành, áp dụng những Lời vàng của Đức Thế Tôn; thắp ngọn Tuệ đăng ngày một sáng cho tự thân mỗi hành giả, cho số đông, và tương tục nối truyền cho các thế hệ tương lai. Các thành tựu quá khứ lồng trong bức tranh hiện trạng, vì hầu hết người dân cả nước nơi đây vẫn đang duy trì và phát triển Phật giáo đi lên, dù có đôi khi phải điều chỉnh một số khía cạnh cho phù hợp với hướng đi chung của nhân loại. Mục tiêu vẫn luôn hướng đến lợi ích, hạnh phúc, và an lạc cho tất cả!

Sách tham khảo

Aung, Cho Cho, *The Important of Promoting Buddhist Education*, Research Paper presented at United Nations Day of Vesak in Vietnam, 2008.

Aung, U Thein Nyunt, "A Study of Tipitakadhara Selection Examination in Myanmar", International Conference of All Theravāda Buddhist Universities, Yangon, 2007.

Bischoff, Roger, *Buddhism in Myanmar*, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1995.

Dhammasami, Khammai, *Between Idealism and Pragmatism: A Study of Monastic Education in Burma and Thailand from the Seventeenth Century to the Present*, University of Oxford, 2004.

Gerini, G.E, "Siam's Intercourse with China", *The Imperial and Asiatic Quarterly Review*, 1901, vol xi.

Hla, Myint, "Tradition of Meditation Practices and Well-known Meditation Teachers in Myanmar", 2012.

Nyunt, Khin Maung, *Arrival of Buddha Sasana in Myanmar*, Yangon, 2003.

The Consensus of Meditation Centers in Yangon (2018), *Ministry of Religious Affairs and Culture*, 2018.

The Consensus of Monks and Nuns (2015), *Ministry of Religious Affairs and Culture*, 2015.

The Consensus of Monks and Nuns (2018), *Ministry of Religious Affairs and Culture*, 2018.



MỐI QUAN HỆ GIỮA PHẬT GIÁO VÀ NHO GIÁO TRONG TÁC PHẨM HỘ PHÁP LUẬN

NCS. Thích Đồng Niệm*

Phật giáo là một tôn giáo xuất phát tại Ấn Độ, được truyền nhập vào lãnh địa Trung Quốc đã được hơn 2000 năm. Văn hóa Phật giáo Trung Quốc là chiếc cầu nối giữa Phật giáo và văn hóa Trung Quốc, sự quan hệ này phát triển theo chiều hướng song phương có tác động qua lại. Phật giáo trải qua các thời kỳ sơ truyền, cách nghĩa, xung đột, thay đổi, thích ứng, dung hợp dần dần đã thấm thấu sâu sắc vào văn hóa tinh thần người dân Trung Quốc và đã để lại những ảnh hưởng sâu đậm theo chiều dài lịch sử của dân tộc Trung Hoa.

Nhưng luật tuần hoàn của năm tháng trong tiếp nối của thời gian và không gian, vạn hữu luôn luôn thay đổi, ngày tháng trôi qua như bóng câu qua cửa sổ. Trong cuộc sống có nhiều người luôn để lại những tiếng thom cho đời, với những bài học triết lý, còn có những người suốt đời chẳng làm việc gì cả, cho đời cũng như xã hội. Như chúng ta đã biết có những nhân vật luôn đem lại những kỷ cương giúp cho đời cũng như xã hội được yên ổn. Như Ngài Khổng Tử và Mạnh Tử là hai nhân vật trong lịch sử Trung Quốc, có lịch sử, có sự thật, hai Ngài đã sanh ra và lớn lên như bao nhiêu con người khác, có khác chẳng hai Ngài đã để lại cho nhân loại những bài học chân lý làm người.

Nếu như xã hội Trung Quốc thời đó không rối loạn, mất luân thường đạo lý,

thì chắc chắn rằng học thuyết của hai Ngài không thực hiện. Và Phật giáo cũng không thể có chỗ đứng trong lòng người dân Trung Quốc, nhất là bộ Luận Hộ Pháp của thừa tướng Trương Thương Anh đời Tống, tác phẩm ra đời mang lại một luồng sinh khí mới cho xã hội Trung Quốc.

1. MỐI QUAN HỆ GIỮA PHẬT GIÁO VÀ NHO GIÁO

Trước khi Phật giáo vào Trung Quốc, đất nước này đã có hai nền tư tưởng cổ kính là Nho gia và Đạo gia. Để đứng vững trên lãnh thổ này, Phật giáo từ một Tôn giáo ngoại lai phải có những bước ngoặt tư duy, biến chuyển đột phá, có khi phải đối chọi với Tôn giáo bản xứ. Những xung đột về tư tưởng và tín ngưỡng xảy ra giữa Khổng giáo và Phật giáo là lẽ tất nhiên không thể tránh khỏi.

Như ông Âu Dương Tu chê rằng “*ông Phật chỉ khéo làm những việc không có hiệu nghiệm, chẳng có thiết thực...*”¹. Hoặc nói “*Phật là tai họa lớn cho Trung Quốc*”. Hay trong tác phẩm *Lý Hoặc Luận* (có 37 điều) của Mâu Tử đã chứng minh cho chúng ta thấy điều này. Mâu Tử trước kia vốn tu theo Đạo giáo (các đạo sĩ Lão giáo cho Phật giáo là “thuật của mọi rợ”). Từ công kích, lại do Mâu Tử có thói ham đọc sách, “*sách không kể lớn nhỏ, không sách gì là không*

1. Thích Thanh Kiểm (2007), *Luận Hộ Pháp*, NXB. Tôn Giáo- Hà Nội, tr. 18.

thích”, Mâu Tử tiến sâu vào việc tìm hiểu và đọc sách vở Phật giáo, mới phát hiện một sự thật. Đó là Phật giáo không phải là một đạo mọi rợ, mà còn là một thuật làm cho con người “thấy rộng”. Điều 25 Mâu Tử viết: “Thấy rộng có thuật không? Mâu Tử nói: Do kinh Phật. Tôi khi chưa hiểu kinh Phật, lầm còn hơn ông nhiều. Tuy đọc năm kinh, hợp lấy làm hoa mà chưa nên quả. Đến khi tôi đã xem học thuyết của kinh Phật, ngắm yếu lý của Lão Tử, giữ tính điềm đạm, xét hạnh vô vi, rồi về trông sự đời, như đến trời cao mà ngó xuống hang sâu, lên Tung Đại mà thấy gò đồng vậy. Tôi từ nghe đạo đến nay, như vén mây thấy mặt trời tỏ, cầm đuốc vào nhà tối vậy”.

Vậy là từ một quan điểm cho Phật giáo là một “thuật của mọi rợ”, Mâu Tử đã tìm hiểu và cuối cùng thấy còn hơn cả đạo Nghiêu, Thuấn, Châu, Khổng của Hoa Hạ nhiều. Trong thời gian chưa đi theo Phật giáo này, Mâu Tử, ngoài việc học đạo Nghiêu, Thuấn, Châu, Khổng, còn tìm nghiên cứu thuật tịch cốc trường sinh thần tiên. Điều 31 Mâu Tử viết: “Khi tôi chưa hiểu đạo lớn, cũng thường học phép tịnh cốc. Phép tịnh cốc kể ra ngàn trăm thuật, thực hành không có hiệu quả, làm không có chứng nghiệm, nên tôi bỏ. Xem ba người thầy tôi theo học, hoặc tự xưng bảy trăm, năm trăm, ba trăm tuổi. Nhưng tôi theo họ học, chưa đầy ba năm, ai nấy đều chết hết. Sở dĩ như thế là do nhịn gạo không ăn, mà đi ăn trăm quả. Nhậu thịt thì nhiều mâm, uống rượu thì nghiêng vò, tinh loạn thần mờ, hơi gạo không đủ, tai mắt lâm lạc, dâm tà không kiêng. Tôi hỏi lý do vì sao. Đáp rằng: “Lão Tử nói: bớt đi lại bớt, cho đến vô vi. Trò nên ngày bớt”. Nhưng tôi thấy thì ngày chỉ thêm, mà không bớt. Vì thế, ai nấy đều không biết mệnh, mà đã chết”.²

Lý Học Luận của Mâu Tử có 37 điều, nhưng từ điều 29 đến 37 tập trung phê phán Đạo giáo. Điều 29 đặt vấn đề Thần thơ 170 quyển trong quan hệ với kinh Phật qua nhận xét là “sách thần tiên nghe thì mệnh mông đầy tai, nhưng tìm hiệu lực thì như nắm

bóng bắt gió”. Điều 30 đề cập vấn đề tịch cốc, nhân đó nêu lên câu hỏi có thể tịch cốc được không (điều 31), có trị được bệnh không (điều 32). Điều 33 nêu vấn đề tại sao phân biệt được Phật giáo và Đạo giáo, mà theo người hỏi là thống nhất với nhau. Điều 34 ghi nhận sự đồng ý của người hỏi với việc phê phán thần tiên bất tử, nhưng đặt câu hỏi tại sao Mâu Tử chỉ xem kinh sách Phật giáo mà tin Phật giáo là đúng, trong khi điều 35 nói ông đến Vu Điền thuyết phục các nhà sư nước đó bỏ Phật giáo. Điều 36 đặt vấn đề với “thuật thu đông nhập thất không ăn của thần tiên”. Điều 37 phê phán truyền thuyết “Nghiêu, Thuấn, Châu, Khổng và 72 đệ tử đều bất tử thành tiên” và khẳng định theo “nhà Phật là người ai cũng sẽ chết, không ai miễn được”. Điều cuối cùng trình bày lý do tại sao Mâu Tử tổ chức lý và luận thành 37 phẩm, Đạo kinh họ Lão cũng 37 thiên nên ông làm theo, và kết thúc bằng việc hỏi nhận ra sai lầm của mình, “nguyên thọ năm giới làm ưu bà tắc”.³

Như trên đã trình bày, Phật giáo truyền vào Trung Quốc từ niên hiệu Vĩnh Bình năm thứ 10 đời vua Minh Đế nhà Hậu Hán. Lê đương nhiên khi nhà vua thỉnh mời Phật giáo thì nhà vua sùng ái và ưu đãi, vì thế giáo đồ của Đạo giáo sinh lòng ghen ghét, tấu trình lên nhà vua để thi tranh biện với Phật giáo. Nếu Phật giáo thua thì sẽ bị đuổi khỏi nước. Cuộc tranh luận này được tổ chức vào ngày 15 tháng giêng năm Vĩnh Bình thứ XIV ở phía cửa Nam chùa Bạch Mã. Về phía Đạo giáo, trước hết có Chủ Thiện Tín ở núi Nam Nhạc, rồi đến các đạo sĩ của 18 núi thuộc Ngũ Nhạc gồm 690 người đều tụ họp với mục đích đả phá Phật giáo. Về phía Phật giáo, có ngài Ca Diếp Ma Đằng và ngài Trúc Pháp Lan. Nhưng không có một ai thắng nổi, nên các đạo sĩ có người tự tử hoặc có người thể phát xin theo làm đệ tử. Về phía khách, có quan Hữu Tư là Vương Tuân và các thiện nam tín nữ hơn ngàn người, trong đó có 230

2. Lê Mạnh Thát(2003), *Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam (Từ Khởi Nguyên Đến Thời Lý Nam Đế)*, tập 1, NXB Tổng Hợp TP. Hồ Chí Minh, tr. 256 - 257.

3. Lê Mạnh Thát(2003), *Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam (Từ Khởi Nguyên Đến Thời Lý Nam Đế)*, tập 1, NXB Tổng Hợp TP. Hồ Chí Minh, tr. 280.

người xin đầu Phật xuất gia và xây cất 7 ngôi chùa Tăng và 3 ngôi chùa Ni”.

Trên đây chỉ là một truyền thuyết, nhưng có thể cũng đã có một sự xung đột nhỏ xảy ra. Đời nhà Tấn trở về sau, tư tưởng của đôi bên ngày một xung đột rõ rệt: Trong đời nhà Ngô, vua Ngô Tôn Hạo có sai Trương Dục tranh luận cùng với Khương Tăng Hội, nhưng Trương Dục phải khuất phục trước tài biện luận của Khương Tăng Hội. Đời Tây Tấn, có Sái Tửu của Đạo giáo là Vương Phù cũng tranh luận với Phật giáo là ngài Bạch Viễn. Kết cục Vương Phù bị thua. Sau Vương Phù soạn sách “*Lão Tử Hóa Hồ Kinh*” để đối kháng lại Phật giáo. Bộ sách này đã bị thất lạc, chỉ còn sót lại một ít nên không được biết hoàn toàn về nội dung. Nhưng đại khái sách này thuật rằng Lão Tử đã tới nước Ấn Độ giáo hóa Đức Thích Ca hoặc Đức Thích Ca là hóa thân của Lão Tử, nên tên sách cũng gọi là “*Lão Tử Hóa Hồ Kinh*”.⁴

Không những thế mà Đạo giáo còn dùng những lời lẽ đa kích Phật giáo rất kịch liệt. Trong quyển Hoàng Minh Tập có ghi lại những câu đại khái như: “*Người Hồ cương cường vô lễ, không khác cầm thú cho nên phải đoạn trừ giống ác này*”. “*Sa môn không có ích lợi gì cho việc chính trị đương thời mà có hại cho đất nước*”. “*Tam Hoàng không có Phật mà được dài lâu*”. “*Đường Nghiêu không có Phật mà đất nước được an, Tề Lương có chùa mà mau mất nước*”. “*Nhị Thạch có Tăng mà tàn bạo*”...

Nhưng đến Vô Tận Cư Sĩ “*Trương Thương Anh*” đời nhà Tống tìm hiểu Phật giáo, thấy rõ Phật giáo và Nho giáo không phải là hai. Mà trước đây có rất nhiều học giả đã hiểu sai lầm tư tưởng Khổng tử đối với Phật giáo.

2. MỐI QUAN HỆ GIỮA PHẬT GIÁO VÀ ĐẠO GIÁO QUA THỜI KỲ DUNG HÒA

Phật giáo khi mới vào Trung Quốc tuy có xung đột với Đạo giáo, nhưng các tín

đồ Đạo giáo đều thấy hợp với họ. Do đó những người Hán đầu tiên theo đạo Phật phần nhiều là đã theo Đạo giáo, cho nên mới có “*biết sùng thượng giáo lý cao siêu của Hoàng Lão và đức nhân từ bao la của Phật*”. Thực ra, Phật và Đạo khác hẳn nhau: Phật giáo không nhận cái ngã là thực, Đạo trái lại. Phật giáo tìm sự giải thoát ở Niết bàn, Đạo giáo tìm sự trường sinh; nhưng cả hai cũng có những điểm giống nhau: thờ phụng, trầm tư, luyện hơi thở, kiêng một số thức ăn...

Trong *Đạo đức kinh* của Đạo giáo có những câu: “*Chết mà không mất là thọ*”, “*Cái đạo gốc sâu rễ bền, sống lâu mà trông xa mãi mãi*”, lại thêm có truyền thuyết Lão Tử sống trăm tuổi, nên người ta càng tin có một bí quyết trường sinh mà Lão Tử không truyền lại. Một số người rón tìm bí quyết đó, nghĩ ra những cách điều hòa âm dương, lấy trộm cái huyền vi của trời đất như cách luyện đan bằng chu sa, thần sa để uống; cách luyện “*tinh, khí, thần*” bằng trầm tư, bằng phép điều khiển hơi thở, nín thở; cách tịch cốc (không ăn ngũ cốc mà ăn rau, mè, trái táo...), nuốt tia sáng mặt trời, nuốt nước miếng; cách “*đạo dẫn*” (một phép dưỡng hô hấp, cúi ngửa, co duỗi để cho khí huyết sung túc); cả bằng thuật “*phòng trung*” nữa... Võ Đế cũng tin vào điều đó: Tần Thủy Hoàng cho rằng có thuốc trường sinh, sai luyện thân sa để được bất tử.⁵

Thời kỳ dung hòa này, Phật giáo và Đạo giáo có những điểm giống nhau. Lã Đồng Tân nói trong sách “*Trai mạn lục*” rằng: “*Ta có ba kiếm, một để đoạn phiền não, hai để đoạn tham sân, ba để đoạn sắc dục*” tương đồng với Phật giáo là dùng kiếm trí tuệ để đoạn trừ tam độc tham, sân, si. Tam tổ Huệ Tư của Thiên Thai tông cũng đã tìm hiểu phép luyện linh đan: “*Vào núi tu khổ hạnh, học ngũ thần tiên, cầu vô thượng đạo*”, “*nguyện thành tiên có năm thần thông*”, “*cầu nguyện chư Thánh hiển gia hộ cho*

4. Thích Đồng Văn (2000), *Ảnh Hưởng Của Phật Giáo Trong Tiểu Thuyết Cổ Điển Trung Quốc* (luận án Thạc sĩ), Trường Đại Học Sư Phạm TP. Hồ Chí Minh, tr. 47 - 48.

5. Nguyễn Hiến Lê (2006), *Sứ Trung Quốc*, NXB Tổng Hợp TP. Hồ Chí Minh.

con được linh chi tiên thảo và thần đơn, đủ thần đơn để tu nguyên này, rồi mượn sức ngoại đơn để tu nội đơn” (trong *Nam Nhạc Tư Đại Thiên Sư lập thế nguyên văn*). Ngài Trạng Nguyên đời Đường cũng tu luyện theo Linh đan đã viết quyển “*Chỉ Quán Bồ Hành truyện*”. Mật tông xuất hiện các tên “Thanh Long”, “Bạch Hổ”. Các từ như: “Hoàng Đình”, “Nguyên Dương”, “Linh Bảo”, “Thượng Thanh”... đều ảnh hưởng từ kinh Kim Cang, kinh Pháp Hoa của Phật giáo.

3. SỰ DUNG HỢP GIỮA TAM GIÁO

Phật giáo và Đạo giáo từ đời Nguyên trở lại không xảy ra sự tranh luận quan trọng như trước, đôi bên đều chủ trương tư tưởng dung hòa và cùng phát triển. Ngài Hám Sơn Đức Thanh đã chú thích các sách Trung dung - Luận ngữ - Đại học chủ trương dung hòa giữa Nho giáo và Phật giáo. Bộ “*Quan Lão Trang ảnh hưởng luận*”, “*Đạo đức kinh giải*”, “*Tam kinh luận*”.... để dung hòa với Đạo giáo, đồng thời bàn rõ sự dị đồng của ba giáo và đưa ba giáo đến chỗ thống nhất.

“*Khổng giáo, Lão giáo và Phật giáo- đều hàm chứa đạo lý: cải thiện cuộc đời và làm đẹp phong tục...*”.⁶

Triều đình nhà Minh đối với Phật giáo cũng như Đạo giáo đều giữ thái độ trung lập, nhưng tới đời vua Thế Tông cuối đời nhà Minh, vì vua quá ưa sùng tín Đạo giáo nên đàn áp Phật giáo, triệt bỏ Phật điện trong chốn cung đình rồi rước Đạo giáo vào thay thế nên Đạo giáo lại được thể hoàng hành bạo động. Nhưng sau khi Thế Tông mất, Mục Tông nối ngôi, vua nhận thấy sự hoành hành của Đạo giáo nên vào năm Long Khánh thứ 6 (1572 TL), vua hạ lệnh cấm chỉ Đạo giáo. Từ đó về sau, Đạo giáo lại bị suy vi.

Ở thời nhà Minh, trong phái Nho giáo có những phân tử cực lực bài xích Phật giáo và soạn ra rất nhiều bộ luận để công kích. Thí dụ như luận “*Cư nghiệp lục*” của Hồ Kính

Trai, “*Dị đoan biện chính*” của Chiêm Lăng, “*Khốn nhân ký*” của La Chính Am, “*Dạ hành trúc*” của Tào Đoan.... đều là những bộ luận công kích Phật giáo. Nhưng trái lại cũng có những phân tử trong phái Nho giáo lại vận động hộ pháp duy trì Phật giáo như nhà danh nho Vương Dương Minh đã xướng ra thuyết “*Tri hành hợp nhất*” và Trần Bạch Sa say sưa nghiên cứu thiền học. Ngoài ra, có “*Phật pháp Kim thang biện*” của Tâm Thai để đả kích sự bài xích Phật giáo của Tống Nho, bộ “*Tục nguyên giáo luận*” của Trần Sĩ Vinh bàn về sự dị đồng của ba giáo và giải đáp tất cả những mối nghi ngờ của Nho giáo đối với Phật giáo.

Tuy có sự công kích và bất hòa như trên, nhưng vì tư tưởng Phật giáo đời Minh là tư tưởng dung hòa thống nhất giáo nghĩa các tôn nên các bậc danh tăng đối với Đạo giáo và Nho giáo cũng giữ tư tưởng dung hòa, như các Ngài Vân Thê - Đức Thanh và Trí Húc đều chủ trương sự dung hòa giữa Nho giáo và Phật giáo, đặc biệt Ngài Đức Thanh lại chủ trương điều hòa tất cả ba giáo. Vương Dương Minh cũng soạn ra bộ “*Tân thoái lục*” để biểu hiện tư tưởng dung hòa giữa ba giáo.⁷

4. NHẬN ĐỊNH CỦA NGƯỜI VIẾT VỀ LUÂN HỘ PHÁP TRONG BỐI CẢNH HIỆN TẠI VÀ TƯƠNG LAI VỚI SỰ NGHIỆP HOÀNG DƯƠNG CHÁNH PHÁP

Mặc dù chúng ta đang ở giữa thời đại mới nhưng mối quan hệ giữa người với người, những đức tính tốt của Nho Giáo vẫn giúp cho con người sống đẹp cho nhau. Những Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí, Tín, bao giờ cũng là những đức tính làm tăng giá trị văn minh của con người. Những đạo cha con, tình thầy trò, bạn bè... vẫn cần thiết trong xây dựng cuộc sống mới.

Nếu trong thực tiễn của cuộc sống, luân lý Nho Gia vẫn còn giá trị truyền thống thì trong học tập, thi cử càng cần thiết hơn. Khi chứng minh, hoặc bình luận những

6. Thích Thanh Kiểm (2007), *Luân Hộ Pháp*, NXB Tôn Giáo Hà Nội, tr. 62.

7. Thích Đồng Văn (2000), *Ảnh Hưởng Của Phật Giáo Trong Tiểu Thuyết Cổ Điển Trung Quốc* (Luận án Thạc sĩ), Trường Đại Học Sư Phạm TP. Hồ Chí Minh, tr. 51 - 52.

câu tục ngữ, ca dao hay những tác phẩm văn chương cổ và cận đại chúng ta không thể không vay mượn nhưng kiến thức Nho Học này.

Ví dụ trong truyện Kiều Nguyễn Du có viết:

*"Ngẫm hay muôn sự tại trời,
Trời kia đã bắt làm người có thân
Bắt phong trần phải phong trần
Cho thanh cao mới được phần thanh cao".*

Làm sao để giải thích được những câu thơ ấy để rồi xét giá trị thực của nó nếu không biết sơ lược quan niệm về vũ trụ Nho Gia?

Hay làm sao để bình luận câu tục ngữ:

"Trời sinh voi, trời sinh cỏ" có sức thuyết phục, nếu không đề cập đến ông trời, và có thể cải mệnh trời của nhà Nho.

Chúng ta thấy tư tưởng triết học của ngài thật quá cao siêu trong vai trò xã hội đương thời. Cái giá trị vĩ đại của văn hóa A Châu thì Khổng Tử có một địa vị quan trọng và ảnh hưởng sâu rộng trong quần chúng, chi phối tất cả sinh hoạt cá nhân và tập thể trong cộng đồng dân tộc Việt Nam. Nếu chúng ta nhìn thấy lăng miếu Quốc tử giám ở Hà Nội, điều nhận thấy cái bức hành phi treo ở chính giữa với bốn chữ đại tự "TÔN SU TRỌNG ĐẠO". Hay "VĂN THỂ SU BIỂU". Thì hiểu rằng suy tôn Khổng tử như thế nào? Chúng ta ngày nay còn có thể thấy được tinh thần của tiền nhân đã đề cao nhân cách của một ông thầy.

Nhưng triết học của Khổng Tử có một điều bất cập đến xã hội ngày hôm nay. Đó là việc coi trọng nam giới, người nam được đi học và làm việc xã hội, thì nữ giới trong giáo lý Khổng Tử lại thu hẹp trong phạm vi gia đình. Ngoài quy định trong ngũ luân, nữ giới còn được giáo dục tam tòng tứ đức.

Như ở trên đã đề cập tứ đức là phần luân lý cá nhân, tam tòng là phần luân lý xã hội. Với quan điểm sống ngày nay, lúc xã hội đang vươn tới chủ nghĩa bình đẳng nam - nữ thì quan niệm làm người của Nho giáo có những điều bất công và khắc khe, nhưng vẫn có nhiều đức tính phát huy trong xã hội mới chẳng phải để "về nguồn"

mà làm mới lại cội nguồn đã có trong máu thịt của con người.

Nếu Phật giáo dạy con người xuất thế thì Nho giáo dạy con người nhập thế. Nếu chúng ta biết dung hòa Nho - Phật thì tuyệt đẹp biết chừng nào. Bởi vì nó phù hợp với phong tục tập quán và đạo giải thoát. Chính Phật giáo Việt Nam thời Lý - Trần đã áp dụng tư tưởng dung hòa này mà tạo nên thiền học Trúc Lâm Yên Tử là bản sắc đặc biệt của Phật giáo Việt Nam.

Xưa nay người ta cho rằng Phật giáo chỉ dạy con người xuất thế không quan tâm đến vấn đề xã hội. Họ cho rằng chỉ có Lão Khổng mới quan tâm đến vấn đề trị quốc an bang. Nhưng thật ra đức Phật cũng từng nhắc đến một người lãnh đạo đất nước lý tưởng gọi là Cakkavattiraja "Chuyển Luân Thánh Vương". Chuyển Luân Vương không phải là một vị vua bình thường như bao vị vua khác. Kinh Phật thường miêu tả Chuyển Luân Vương chinh phục các nước trên thế giới không phải bằng bạo lực mà bằng đạo đức. Nhiệm vụ của Chuyển Luân Vương là phải làm ổn định kinh tế và văn hoá đạo đức. Chuyển Luân Vương phải biết phân tích các tệ nạn xã hội, và phải tìm ra phương pháp loại trừ những tệ nạn xấu đó. Trong kinh "Cakkavatti Sihananda" kể về trường hợp Chuyển Luân Vương phân tích tệ nạn xã hội.

"Do sự nghèo khổ tăng mà nạn trộm cướp tăng. Do trộm cướp tăng cho nên hành vi bạo lực cũng tăng. Khi bạo lực tăng thì số các vụ giết người cũng tăng. Khi số vụ giết người tăng, thì nói dối trở thành câu chuyện bình thường. Khi tệ nói dối trở thành bình thường, thì mạng sống cũng như hạnh phúc của con người phải giảm thiểu".⁸

Như vậy, không có tệ nạn nào lại không có nguyên nhân. Chính bắt nguồn từ chỗ nghèo khổ và phân chia tài sản không đồng. Cho nên, gây nên sự bất đồng trong xã hội. Nếu chúng ta ngược dòng thời gian trở về quá khứ mới thấy rõ chế độ phong

8. Thích Minh Châu (1993), *Trường bộ kinh* (tập III), VNCPHVN, tr. 68.

kiến ra đời là do các tệ nạn xã hội. Nhiệm vụ người đứng đầu đất nước là phải dẹp những tệ nạn đó. Muốn dẹp tệ nạn này là người đứng đầu phải loại trừ nạn nghèo đói, làm cho dân chúng của cải đầy đủ, mới tránh nạn trộm cướp. Vì bản cùng sanh đạo tặc. Thế nhưng, cũng có trường hợp những người giàu có lại muốn giàu thêm, bằng cách trộm cướp hoặc dùng quyền lực để chiếm đoạt tài sản của người khác. Như vậy, giàu có không hẳn đã diệt trừ tệ nạn xã hội. Muốn diệt trừ tệ nạn đó vấn đề căn bản mà Chuyên Luân Vương phải làm sao cho dân chúng hiểu được vấn đề đạo đức. Mỗi người dân có đạo đức tất nhiên tệ nạn xã hội sẽ giảm dần.

Cho nên, nếu như phát triển kinh tế không thì cũng không thể được, phải có giáo dục đạo đức. Chính giáo dục đạo đức mới diệt tâm tham đắm của mọi con người. Nó là nguồn gốc của tội lỗi. Tuy nhiên vật chất là đối tượng làm cho con người sanh lòng tham đắm, nhưng thật ra vật chất đó có đáng cho ta khỏi lòng tham hay không. Phật giáo luôn dùng tam vô lậu học (Giới, Định, Tuệ) để cho chúng ta nhận định sự vật có một cách sáng suốt, còn đạo Nho nói: *“Ngăn ngừa giận dữ và dứt bỏ tham dục tức là Giới, bình tĩnh không chao đảo, tức là Định, và thông suốt những sự cố trong thiên hạ tức là Tuệ, ba điểm đó của Phật giáo và nho giáo đều giống nhau”*.⁹

Ngoài ra dù thời gian có trôi qua đi nữa nhưng giáo lý nghiệp báo của đạo Phật luôn hiện hữu trong cuộc sống. Bởi vì, Phật giáo không công nhận có một linh hồn trường cửu được tạo nên một cách ngẫu nhiên và độc đoán. Phật giáo cũng không chủ trương có sự thưởng phạt của đấng tối cao. Theo thuyết nghiệp báo là một định luật công bằng. Chúng ta gieo nhân thì chúng ta sẽ gặt quả kiếp này hoặc kiếp sau như: *“Đời Đường ông Trương Yển Công có ghi chép, triều nhà Lương có bốn vị công thần có khả năng biết được các việc xảy ra của quý*

*thần và trời đất, thấy rõ như ở bàn tay, thế mà thái tử Chiêu Minh cũng là dòng dõi thánh nhân, và thánh nhân thì phải lấy chuẩn mực để cai trị đất nước và thiên hạ, đâu phải không có sự hiểu biết của bậc tiên giác mà lựa chọn cẩn thận nhưng việc đáng làm để khuyến cáo vua Võ Đế vậy ư! vì không thể nào trốn tránh được định nghiệp. Than ôi! đã là định nghiệp thì không thể thay đổi được...”*¹⁰

Đây là vấn đề quan trọng trong giáo lý nghiệp báo. Bởi vì, mỗi người đều có nghiệp riêng, do vô minh vọng chấp đã tạo nên. Sự trốn tránh nghiệp là điều vô ích. Nền Nguyễn Du đã nói:

*“Đã mang lấy nghiệp vào thân
Cũng đừng trách lẫn trời gần trời xa
Thiện căn ở tại lòng ta
Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài”.*

(Truyện Kiều)

Như vậy, nghiệp và nghiệp quả tùy thuộc vào tâm quyết định. Nhưng có khi chúng ta cũng hiểu rằng hạt muối bỏ trong chén nước cho là mặn, nhưng bỏ vào dòng sông thì tánh chất mặn cũng không còn.

Vì thế, cái nhân nào mạnh hơn thì sẽ phát triển sớm hơn cho ra quả. Đôi khi chúng ta cũng phải hiểu rằng có người không làm ác nhưng cũng chịu quả đau khổ, những người đó Phật giáo cho là cộng nghiệp. Phật giáo có nói đến cộng nghiệp và biệt nghiệp.

Ví dụ sự sập cầu Cần Thơ, đâu phải tất cả những người chết đó lúc sanh tiền họ làm điều ác, có người làm điều ác có người làm điều thiện nhưng cùng chung số phận đây là cộng nghiệp.

Cho nên, sự thọ nhận nghiệp báo cũng không đồng nhau giữa người với người, giữa cộng đồng này với cộng đồng khác. Mỗi con người luôn luôn nhận thức rõ cuộc sống của mình, bình tâm trước mọi vấn đề đau khổ hay hạnh phúc, tất cả những thăng trầm của cuộc đời. Đối diện chấp nhận và sáng suốt để chuyển hóa nghiệp lực của chính mình chứ không chạy trốn. Có như

9. Thích Thanh Kiểm (2007), *Luận Hộ Pháp*, NXB Tôn Giáo Hà Nội, 2007, tr. 6.

10. Thích Thanh Kiểm (2007), *Luận Hộ Pháp*, NXB Tôn Giáo Hà Nội, tr. 44.

vậy mới nhận thức nghiệp đúng theo tinh thần Phật giáo.

Trong Nho giáo có câu “*Tu Thân, Tề Gia, Trị Quốc, Bình Thiên Hạ*”. Từ đây chúng ta mới thấy có mối quan hệ đến học thuyết nghiệp đối với xây dựng một xã hội lành mạnh theo tiêu chuẩn Phật giáo.

Chúng ta biết sự tồn tại một cộng đồng xã hội không thể trách rời sự tồn tại của từng thành viên trong xã hội. Cho nên, để có một xã hội lành mạnh thì không thể trách rời đời sống có đạo đức của từng cá nhân trong xã hội. Mỗi thành viên có nếp sống tốt, biết thi hành bốn phận và trách nhiệm của mình đối với gia đình và xã hội là yếu tố cơ bản để hình thành một xã hội lý tưởng. Nhưng bản chất của con người vốn đã có lòng tham, sân, si.

“Ngài Lão Tử nói: “*Thường phải không ham muốn thì mới thấy được lẽ huyền diệu của đạo, ...*”¹¹.

Nói chung, dù trong xã hội ngày nay hoặc tương lai tham là nguyên nhân gây ra sự mất cân bằng của xã hội. Thế nhưng, làm thế nào để xã hội được lành mạnh? Có thể nói nó tùy thuộc vào khả năng và sự hiểu biết và cách hành xử của con người, có nghĩa là con người có thấu hiểu được kết quả của những hành vi mà con người đã làm và đang làm hoặc sẽ làm hay không. Sự hiểu biết đó là điều kiện tất yếu để quyết định cuộc sống hiện tại hay tương lai của chúng ta có được hạnh phúc hay không. Tuy nhiên Phật giáo không phủ nhận hạnh phúc thế gian như uống rượu, cá độ v.v... vì trong những thứ đó có những thú vui riêng của nó, cho nên con người mới đam mê. Nhưng Phật giáo muốn nói hạnh phúc không phải là hạnh phúc kiểu đó. Chính là sự hạnh phúc lâu dài, và không ảnh hưởng đến hạnh phúc người khác, hay trong hạnh phúc không có bóng dáng của sự khổ đau. Đó là hạnh phúc chân thật, mà hạnh phúc chân thật bắt nguồn từ “nghiệp”.

Chúng ta biết nghiệp không phải là

định mệnh, cũng không phải là tiền định, mà chúng ta có thể tu tập để chuyển hoá nghiệp lực. Đức Phật dạy: “*Nếu ai cho rằng con người phải gặt hết quả của tất cả những hành động trong quá khứ thì không thể có đời sống đạo đức, và con người cũng không có cơ hội để tận diệt phiền não. Nhưng nói rằng quả gặt tương xứng với nhân thì ắt có đời sống đạo đức và con người sẽ có cơ hội dập tắt phiền não*” (Kinh Tương Ưng).

Như vậy, chúng ta sở dĩ có mặt trong cõi này là đã trải qua vô lượng kiếp sanh tử luân hồi, đã tạo ra vô số nghiệp. Nếu chúng ta trả hết nghiệp trong quá khứ thì chắc rằng không có ai giải thoát. Điều căn bản của sự giải thoát không phải là đoạn trừ nghiệp trong hiện tại mà phải đoạn diệt nguồn gốc của nghiệp, mà nguồn gốc của nghiệp chính là vô minh. Muốn đoạn diệt vô minh thì hành giả phải tu tập tam vô lậu học, đi trên con đường trung đạo mới mong chuyển hoá ác nghiệp thành thiện nghiệp. Vì thế đã là người con Phật thì phải “*thượng cầu Phật đạo hạ hoá chúng sanh*”, vì lợi ích chúng sanh mà chúng ta phải thực hành các việc lành, với tâm vị tha, vô chấp, “*nếu có cả thiện định và trí tuệ tròn sáng, thì sẽ đạt được trí kiến của Phật và hội nhập vào địa vị đại thừa, chứ đâu có khó*”.¹²

Có một trí tuệ sẽ nhìn vạn vật nhất thiết vô thường, nhất thiết chịu sự biến cải từ cõi này sang cõi khác với một định luật khắc khe. Mỗi khi chúng ta bước vào kiếp này là mang sẵn vào thân của kiếp trước. Những hành động của kiếp này sẽ có tác dụng cả kiếp sau và trước mắt.

Như vậy, nếu chúng ta tìm hiểu và thực hành theo giáo lý nghiệp sẽ mang lại lợi ích cho cuộc sống hiện tại và tương lai. Giáo lý đức Phật đem lại cho những người con Phật với một niềm tin vững chắc, và can đảm để bước đi trên con đường hoàn thiện nhân cách và tâm linh của mình. Nếu chúng ta có lòng tin sẽ nâng cao giá trị của con người. Bởi vì chúng ta phải có trách

11. Thích Thanh Kiểm (2007), *Luận Hộ Pháp*, NXB Tôn Giáo Hà Nội, tr. 56.

12. Thích Thanh Kiểm (2007), *Luận Hộ Pháp*, NXB Tôn Giáo Hà Nội, tr. 20.

nhệm chính bản thân mình. Chúng ta là một nhà tạo mẫu cho cuộc đời riêng mình, thiên đân hay địa ngục cũng do ta.

Nỗi khổ đau là điều không ai mong muốn nhưng nó vẫn đến với con người, vì con người thiếu chánh kiến, không hiểu được luật nhân quả nghiệp báo. Một người mà hiểu biết giáo lý Phật giáo là người thấy rõ mối quan hệ nhân quả, người thấy rõ nhân quả là người không bao giờ làm việc bất thiện, vì làm bất thiện là nguyên nhân dẫn đến khổ đau. Do đó con người muốn có hạnh phúc và xã hội được thái bình thì con người phải có đạo đức và trí tuệ. Nó là nền tảng của đạo đức Phật Giáo để đưa con người đến chân, thiện, mỹ.

Phật giáo là một Tôn giáo luôn mang tính thực tiễn trong cuộc sống. Tính thực tiễn đó được thể hiện rõ nét qua *Luận Hộ Pháp*. Đúng trên quan điểm Phật giáo thì tất cả những hiện tượng trên thế giới không có cái gì tồn tại độc lập, nó là một thể thống nhất, cũng không ai trừng phạt hay khen thưởng... Phật giáo coi Nhân Quả nghiệp báo là sự hiện hữu của cái thiện và ác, nó thuộc về pháp hữu vi sanh diệt vốn là hiện thân của ý niệm phân biệt của tâm phàm tình. Do đó, với tâm thanh tịnh xả ly thì vấn đề chấp trước không còn hiện hữu nữa. Phật giáo luôn đề cập ba đời quá khứ, hiện tại và vị lai. Phật giáo không chấp nhận việc làm ác là do một đấng tối cao nào trừng phạt.

Như vậy, những gì mà chúng ta hành động hay suy tư sẽ tạo ra kết quả. Chính kết quả ấy sẽ đưa chúng ta từ kiếp này sang kiếp khác. Một khi chúng ta hiểu về giáo lý Phật giáo thì chúng ta không bao giờ tin vào thuyết định mệnh, người con Phật không bao giờ cầu xin, mà trái lại luôn đặt trọn niềm tin nơi chính mình. Nhờ sự hiểu biết về giáo lý Phật đà mà người con Phật luôn mở lòng từ bi đối với nhân loại, giúp con người bình tĩnh sáng suốt để nhận lấy trách nhiệm của mình. Từ đây họ luôn thận trọng trong mọi cử chỉ và hành động của mình. Giáo lý Phật giáo có thể giúp cho nhân loại có cái nhìn khách quan về cuộc đời, cũng là nền tảng đạo đức của nhân

loại, đây là tiền đề cho nhưng ai học Phật với sứ mạng hoằng dương chánh pháp, Luận Hộ Pháp đã nói lên tất cả của một con người đã liễu ngộ Phật pháp, với một tri kiến đối đáp đầy trí tuệ.

Do đó, việc duy trì chánh pháp, không những chúng ta phải hoằng pháp, mà tự thân còn phải như pháp mà tu hành. Nhưng muốn thực hiện được nguyện vọng đó để nối tiếp mạng mạch Phật pháp và làm cho chánh pháp được tồn tại lâu dài thì phải bằng cách đi như Phật đi, đứng như Phật đứng, nói như Phật nói, tức là trang nghiêm cõi Phật. Với tinh thần trách nhiệm và mục đích cầu đạo giải thoát đó, những người thực hành đúng chánh pháp, nghĩa là biết thăng hoa đời mình trong tinh thần bằng Tam vô lậu học sẽ là những nhân tố góp phần làm sung mãn cho vườn hoa đạo lý của nhân loại. Đó là những sứ giả hòa bình và an lạc. Chúng ta cần nỗ lực tiến tu để làm rạng danh sự nghiệp mấy ngàn năm của chư Phật Tổ, giữ vững nền luân lý đạo đức của dân tộc, góp phần làm hạn chế những mặt tiêu cực của xã hội, những hiện tượng băng hoại đạo đức của gia đình và học đường đang làm mối lo âu của mọi người dân.

Tóm lại: Mối quan hệ giữa Phật giáo và Nho giáo trong tác phẩm *Hộ Pháp Luận*, cả hai tôn giáo cùng đồng hành nhau trong suốt chặng đường dài, dù là xung đột hay dung hòa với Nho giáo và Đạo giáo, Phật giáo cũng đã ảnh hưởng rất quan trọng trong đời sống người dân. Phật giáo cũng đã cống hiến rất nhiều cho đất nước xã hội với nền văn hóa đồ sộ có giá trị vượt cả không gian và thời gian.

Phật giáo với tinh thần khoan dung, quảng đại vượt ra ngoài thiên kiến cố chấp, cho nên truyền đến nơi nào cũng được dung nạp một cách nhiệt thành và vô tư. Trung Hoa là một quốc gia có nền văn hóa tôn giáo truyền thống vững chắc là Khổng giáo và Đạo giáo, vậy mà khi Phật giáo truyền nhập đã tạo được một thể đứng vững mạnh được phần đa các vua chúa áp dụng để thực thi các chính sách cai trị

quốc gia, Phật giáo không còn coi là một tôn giáo ngoại lai cực đoan nữa.

Sự thành tựu này là nhờ vào thực hiện hoài bão “đem nguyên lý của đức Phật truyền vào phương Đông” của các nhà truyền giáo Tây Vực. Nói thế, không phải là không có khó khăn trong sự tiếp biến giữa cũ và mới. Nếu sự đụng chạm đưa đến tranh chấp đổ máu là điều bất hạnh. Song, giữa tư tưởng Phật giáo và Khổng, Lão chẳng những không thiệt hại đến đời sống nhân dân Trung Hoa, ngược lại còn tăng thêm lợi ích tương trợ vào những khiếm khuyết làm dồi dào thêm cho nền văn hóa, tư tưởng bản xứ. Tư tưởng Thiền na vô vi của Phật giáo thể hiện một phần nào thích hợp với tư tưởng Tiên đạo vô vi yếm thế của Lão Trang, phương pháp tu thân dưỡng tánh tục đế của Phật giáo Ấn Độ và “dụng thế” tu thân, trị quốc, tế gia, bình thiên hạ của Khổng Tử có những mối tương phù.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Nguyễn Duy Cần (dịch), *Đạo Đức Kinh*, NXB Khai Trí, Sài Gòn, 1962.

Thích Minh Châu (1993), *Trường bộ kinh* (tập III), VNCPHVN.

Will Durant, *Lịch Sử Văn Minh Trung Quốc*, Nguyễn Hiến Lê dịch, Trung Tâm Thông Tin Đại Học Sư Phạm TP. Hồ Chí Minh, 1972.

Thích Hằng Đạt, *Thần Tăng Thiên Trúc*, daophatngaynay.com

Thích Thanh Kiểm(1991), *Lịch Sử Phật Giáo Trung Quốc*, Thành Hội Phật Giáo TP. Hồ Chí Minh ấn hành.

Thích Thanh Kiểm(2007), *Luận Hộ Pháp*, NXB. Tôn Giáo- Hà Nội.

Đàm Gia Kiệm (1999), *Lịch Sử Văn Hóa Trung Quốc*, NXB. Khoa Học Xã Hội.

Nguyễn Lang (2000), *Việt Nam Phật Giáo Sử Luận*, NXB. Văn Học Hà Nội.

Nguyễn Hiến Lê (2006), *Sử Trung Quốc*, NXB Tổng Hợp TP. Hồ Chí Minh.

Lê Mạnh Thát(2003), *Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam (Từ Khởi Nguyên Đến Thời Lý Nam Đế)*, tập 1, NXB Tổng Hợp TP. Hồ Chí Minh.

Thích Đồng Văn (2000), *Ảnh Hưởng Của Phật Giáo Trong Tiểu Thuyết Cổ Điển Trung Quốc* (luận án Thạc sĩ), Trường Đại Học Sư Phạm TP. Hồ Chí Minh.



TRUYỀN BÁ VĂN HÓA PHẬT GIÁO ĐẾN ĐỒNG BÀO DÂN TỘC THIỂU SỐ CÁC TỈNH PHÍA BẮC

SC. NCS. Thích Nữ Đồng Hòa*

Phật giáo là một tôn giáo rất gần gũi, dễ hòa nhập với tín ngưỡng dân gian người Việt, đặc biệt ở miền Bắc nước ta, sự thờ cúng ông bà Tổ tiên, hình ảnh Phật, Bồ tát cũng được xem như Tổ tiên trong tâm thức dân gian người Việt cổ. Chính vì gần gũi và dễ hòa hợp nên tín ngưỡng đạo Phật và tín ngưỡng thờ Thần, Thánh của người Việt có nhiều nét giống nhau nhưng không phải là một.

Nước ta có 54 dân tộc anh em chung sống. Dù chúng ta rất cố gắng thực hiện lời nguyện: “Chúng sinh vô biên thế nguyện độ”¹ nhưng nhiều năm qua, GHPGVN vẫn chưa mang giáo pháp vô thượng thậm thâm của Đức Phật đến với đồng bào dân tộc thiểu số ở vùng cao hết được, thế nên những hiểu biết về giáo lý Phật giáo, những tư tưởng văn hóa đạo đức của họ rất đơn giản và lạc hậu. Hiện nay Phật pháp chỉ mới truyền bá đến được những đồng bào dân tộc Kinh, người Hoa và đồng bào Khmer, còn nhiều dân tộc khác, những vùng Hải đảo, những tỉnh không có Phật giáo hoặc Phật giáo chưa lan tỏa, đặc biệt đồng bào dân tộc thiểu số các tỉnh phía Bắc.

1. ẢNH HƯỞNG CỦA VĂN HÓA PHẬT GIÁO ĐẾN VĂN HÓA TÍN NGƯỠNG DÂN GIAN NGƯỜI VIỆT

Văn hóa Phật giáo gắn kết với làng xã bằng nhiều hoạt động cụ thể có tổ chức, kết hợp với tín ngưỡng bản địa, hội hè như biểu tượng chùa Tứ Pháp, thực ra vẫn chỉ là những Đền, Miếu dân gian thờ các vị Thần tự nhiên: Mây, Mưa, Sấm, Chớp và thờ Đá. Lối kiến trúc của chùa chiền Việt Nam là tiền Phật, hậu Thánh hay Thần, cùng với việc thờ trong chùa các vị Thành hoàng, Thổ địa, anh hùng dân tộc.

Ở miền Bắc hầu như làng nào cũng có chùa, ngoài việc thờ Phật, chùa còn thêm tín ngưỡng dân gian thờ thần thánh, thờ các vị tướng có công với nước. Ngôi chùa trở thành một trung tâm văn hóa làng, xã. Có thể nói văn hóa Phật giáo đã góp phần làm phong phú thêm cho nền văn hóa dân tộc. Hội chùa cũng như hội làng là tiêu biểu cho sự hồ hởi của công xã, là dịp để con người được giải phóng tình cảm, hòa cái ta của mình vào cái ta của làng xã, không bị giáo lý khuôn phép gò bó tâm hồn. Dưới mái chùa của làng quê thân thiện họ vẫn được phép giao lưu tình cảm, tính từ bi không hề bị nghiêm ngặt, xa cách người dân.

Văn hóa Phật giáo đã ăn sâu vào tâm tư tình cảm của người dân địa phương nên có sức sống lâu bền và tương đối ổn định. Vào thời kỳ Lý Trần Phật giáo thịnh vượng nhất, được nhà nước nâng đỡ, đến thời Hồ và Lê sơ về sau Phật giáo bị giảm

*. Ủy viên TT Ban Văn hóa TW GHPGVN, Ủy viên Phân ban Đào tạo Giảng sư Ban Hoàng pháp TW GHPGVN.

1. Trang 460- Chư Kinh Nhật tụng- NXB Tôn giáo - Năm 2010 (Tái bản lần thứ hai).

sút (Nho giáo ở vị trí thống trị và chi phối), nhưng Phật giáo vẫn duy trì và mở rộng khắp nông thôn, bởi lẽ Phật giáo có sơ sở làng xã vững vàng. Mặt khác, nhà chùa sẵn sàng thực hiện các yêu cầu của họ như cầu siêu, cầu an,... Tất cả những điều này củng cố niềm tin cho người dân vào giáo lý Phật giáo, vừa quy định tư duy và hành động của người dân, vừa tạo cơ sở để hình thành những nhân cách riêng biệt cho họ.

Đối với đồng bào dân tộc thiểu số vùng cao, vùng sâu điển hình như sau tỉnh phía Bắc như: Lào Cai, Cao Bằng, Lạng Sơn, Bắc Cạn, Hà Giang, Điện Biên... tỷ lệ người kinh rất ít, đa phần là đồng bào dân tộc thiểu số.

Hà Giang có gần 200.000 người, là dân tộc có số dân đông nhất, chiếm trên 31% các dân tộc trong tỉnh, với hai nhóm chính là Mông trắng và Mông Hoa sinh sống chủ yếu ở các Huyện phía bắc, nổi tiếng với truyền thống canh tác nương đá, trồng lúa, ngô và các loại hoa màu khác.

Bắc Kạn có nhiều dân tộc anh em cùng chung sống từ lâu, dân tộc Tày chiếm số đông, tiếp đến là các dân tộc Nùng, Kinh, Dao, Hoa, Mông, Cao Lan, Sán Chỉ... Miền đất này là nơi tinh hoa văn hóa nhiều dân tộc cùng tụ hội, làm nên bản sắc văn hóa đậm đà, riêng biệt của một tỉnh miền núi vùng cao. Nét nổi bật nền văn hóa của Bắc Kạn là nghệ thuật Hát then, đàn tính.

Cao Bằng là xứ sở của những cọn nước, của các suối nguồn trong vắt và những cô gái áo chàm. Không chỉ nổi tiếng gạo trắng, nước trong, đây còn là một vùng văn hóa đa dạng, phong phú với sự giao hòa văn hóa của nhiều dân tộc anh em bao gồm Tày, Nùng, Dao, Sán Chỉ, Kinh, Mông và dân tộc Hoa.

Lào Cai là vùng núi cao, nhưng nhiều yếu tố văn hóa biến như: Tục thờ mía của người Giáy, lễ vượt biển của người Tày, một số nghi lễ và điệu múa diễn tả hành trình vượt biển của người Dao... Tính đa dạng trong văn hóa càng đậm nét ở văn hóa "*Tộc người*". Lào Cai đã phát hiện ra nhiều đồ gốm cổ, bên cạnh gốm Lý, Trần, gốm Chu Đậu còn tìm thấy cả gốm thời

Minh, Thanh, dấu tích kiến trúc văn hóa Việt Nam đan xen với kiến trúc Trung Hoa ở một số di tích Đình, Chùa. Tính đa dạng, phong phú của văn hóa Lào Cai thể hiện cả trong lĩnh vực văn hóa vật thể và phi vật thể.

Lạng Sơn là miền đất địa đầu của Tổ quốc, nơi sinh ra và tụ hội các dân tộc Nùng, Tày, Kinh, Dao, Hoa, Mông, Sán chay,... cũng là quê hương của biết bao lễ hội truyền thống hấp dẫn, thú vị. Trải qua hàng nghìn năm dựng làng, giữ nước, đồng bào các dân tộc Lạng Sơn đã sáng tạo nên truyền thống văn hóa phong phú và đa dạng. Từ chiếc nôi văn hóa dân tộc ấy, lễ hội Lạng Sơn luôn được nhìn nhận như một thành tố quan trọng với những nét riêng và độc đáo cho văn hóa Việt Nam.

Điện Biên có nét văn hóa rất đặc trưng luôn mặn nồng trong lòng dân cả nước, ấy là bản sắc văn hóa độc đáo, phong tục tập quán đặc thù hòa quyện cùng sắc đẹp lễ Hoa Ban và điệu Xòe mê mải. Một vùng đất đang hùng hực nhịp sống xanh tươi cùng sức sống bản mường, thân thuộc và gần gũi với không chỉ đồng bào các dân tộc nơi đây... Điện Biên là nơi gặp gỡ và cư trú của 21 dân tộc anh em, trong đó, đông nhất là người Thái, kế đến người Kinh, Mông, Khor mú, còn lại là người Lào, Tày, Nùng, Hoa, Puộc, Xinh mun... nên có một truyền thống văn hóa rất đặc sắc. Thông qua Lễ và Hội, trong chừng mực nhất định chúng ta có thể biết được phong tục tập quán của nhân dân từng địa phương.

Từ những nét văn hóa đặc trưng tiêu biểu của sáu tỉnh đồng bào dân tộc thiểu số phía Bắc, văn hóa Phật giáo đã có sự dung hòa với các tín ngưỡng truyền thống bản địa vốn có, trong tinh thần kết tinh lấy Chân, Thiện, Mỹ làm cứu kính. Do vậy đối công tác giáo dục thông qua việc truyền bá văn hóa Phật giáo đến với đồng bào dân tộc thiểu số ở các tỉnh phía Bắc chúng ta cần quan tâm xây dựng phát triển những ngôi chùa, những trung tâm Phật giáo tại vùng cao, vùng sâu vì mỗi ngôi chùa làng đã từng đóng vai trò trung tâm văn hóa tinh thần truyền bá Phật pháp của cộng

đồng làng xã Việt Nam, chùa không chỉ là nơi cầu kinh, thờ cúng Phật mà còn là nơi hội họp, giảng đạo, tu dưỡng nhân cách, đạo đức, rèn luyện tinh thần, tham quan, văn cảnh cho người dân. Như vậy văn hóa Phật giáo đã có mặt và ảnh hưởng khắp mọi giai tầng trong xã hội Việt Nam, từ giới bình dân cho đến giới trí thức. Sự ảnh hưởng của ngôi chùa trong tâm trí của mỗi con người đều chứa đựng ít nhiều triết lý nhà Phật, những hình ảnh về ngôi chùa, về Phật, trải qua hàng ngàn năm gắn bó mật thiết với làng xã Việt Nam:

“Đất vua, chùa làng, phong cảnh Phật”²

Đất vua, chùa làng là một hình ảnh gần gũi với dân, với làng, với nước như vậy, nếu ai xúc phạm đến chùa, Phật, là xúc phạm đến đạo lý, đến quốc gia. Trên tinh thần đó người dân Việt Nam quyết một lòng bảo vệ ngôi chùa quê hương của mình:

“Bao giờ cạn nước Đồng Nai

Nát chùa Thiên Mụ mới sai lời nguyên”³

Ở đâu có chùa, có Phật, ở đó là thắng cảnh, là niềm tự hào của quê hương. Cũng như nhiều dân tộc khác, người Việt có nhiều lễ hội, mà lễ hội chùa là chiếm tỷ lệ cao hơn hết:

“Nhớ ngày mừng bẩy tháng ba
Trở về hội Láng, trở ra hội Thầy.”⁴

Sáng ngày mừng sáu tháng ba
Ăn cơm với cà đi hội của Chùa Tây
(Chùa Tây phương).⁵

Dù ai đi đâu về đâu
Hể trông thấy tháp chùa Dâu thì về
Dù ai buôn bán trăm nghề
Nhớ ngày mồng tám thì về hội Dâu.⁶

Dù cho cha mẹ đánh treo
Em không bỏ hội chùa Keo hôm rằm.”⁷

2. KẾT HỢP GIỮA GIÁO DỤC PHẬT GIÁO THÔNG QUA VIỆC TRUYỀN BẢ VĂN HÓA PHẬT GIÁO SẼ CÓ NHỮNG KẾT QUẢ KHẢ QUAN TRONG CÔNG TÁC GIÁO DỤC

Hơn 2000 năm Phật giáo Việt Nam (PGVN) đã đồng hành cùng dân tộc, dòng máu của dân tộc là dòng máu của PGVN. Đất nước Việt Nam có hưng thịnh thì Phật giáo Việt Nam mới được hưng thịnh. PGVN là phần tử của đất nước, những năm qua, PGVN đã đóng góp rất nhiều vào nền văn hóa dân tộc bằng vật thể và phi vật thể. Đó là những cơ ngơi, những di tích lịch sử, những ngôi Chùa, Thiền viện... là những nơi trung tâm giáo dục, hoằng pháp rất lớn mạnh, đặc biệt là Phật giáo miền đồng bằng Bắc bộ trong những năm gần đây được GHPGVN, cũng như Ban Giáo dục, Ban Hoằng pháp, Ban Văn hóa, Ban Từ thiện xã hội GHPGVN... đã quan tâm, phát triển mạnh đến các vùng sâu, vùng xa nhiều hơn trước như các tỉnh Lạng Sơn, Cao Bằng, Tuyên Quang, Thái Nguyên, Bắc Cạn, Hà Giang, Yên Bái, Sơn La, Điện Biên... tạo thành những án thợ văn, những bài pháp, những hoặc động từ thiện xã hội vừa thuyết pháp giáo hóa vừa giúp đỡ bà con nghèo khổ cực ở những tỉnh giáp ranh Trung Quốc, Lào, Campuchia đây là những thành tựu không thể kể hết được đó là tinh thần từ bi và trí tuệ, nhập thế của ngành Giáo dục và Hoằng pháp, của PGVN.

Điểm nổi bật trong công tác Giáo dục và hoằng pháp hiện nay là không những thực hiện đúng theo tông chỉ Hiến chương và mục đích của chính pháp, mà còn vận dụng được một cách “khế lý, khế cơ, khế thời, khế xứ” trên hai phương diện lý thuyết và thực hành. Kết quả đạt được rất khả quan, điều đó chứng tỏ rằng, chính yếu tố đoàn kết thống nhất của các tổ chức, hệ phái Phật giáo trên quy mô cả nước đặc

2. Vũ Ngọc Phan, *Tục ngữ, Ca dao, Dân ca Việt Nam*, NXB Văn học, 2017.

3. Mã Giang Lân, *Tục ngữ và ca dao Việt Nam*, NXB Giáo dục, 1999 (tái bản lần thứ 5).

4. Vũ Ngọc Phan, *Tục ngữ, Ca dao, Dân ca Việt Nam*, NXB Văn học, 2017.

5. Vũ Ngọc Phan, *Tục ngữ, Ca dao, Dân ca Việt Nam*, NXB Văn học, 2017.

6. Vũ Ngọc Phan, *Tục ngữ, Ca dao, Dân ca Việt Nam*, NXB Văn học, 2017.

7. Vũ Ngọc Phan, *Tục ngữ, Ca dao, Dân ca Việt Nam*, NXB Văn học, 2017.

biệt ngành Giáo dục và Hoằng pháp đã đưa đến sự thống nhất về quan điểm tư tưởng và giáo lý trong chương trình giảng dạy, thuyết giảng Phật pháp tại các Trường Phật học, các Đạo tràng, Tự viện, trong Tăng ni, Phật tử vùng đồng bằng, vùng cao, vùng sâu...

Tuy nhiên, giờ đây khi chúng ta nhìn lại một cách sâu sắc hơn ở các Tỉnh đồng bào dân tộc thiểu số phía Bắc đang còn vắng bóng và thiếu rất nhiều về ảnh Phật giáo, các công trình văn hóa Đình, Chùa, những Trung tâm Giáo dục và Hoằng pháp lớn, nhỏ, những vị Tăng ni trẻ có đạo hạnh, trình độ Phật học, thế học và các vị cư sỹ Phật tử có đạo tâm, có trình độ Phật học nên sự hiểu biết, giác ngộ tu tập của người dân hầu như không có hoặc rất ít không đáng kể. Thiếu đội ngũ Tăng Ni, Phật tử, các nhà lãnh đạo ngành Giáo dục và Hoằng pháp viên, tình nguyện viên có tinh thần giáo dục và hoằng pháp độ sinh. Thiếu người biết hoặc chuyên về các ngôn ngữ kể cả về cách sống, phong tục tập quán, theo từng vùng, miền, không có người tình nguyện có tinh thần giáo dục và hoằng pháp, biết cầu thị, thích nghi với phong thổ, xã hội của đồng bào dân tộc thiểu số phía Bắc.

Đồng bào dân tộc vùng cao, vùng sâu họ cũng có cha mẹ, ông bà, tổ tiên nên công tác Giáo dục và Hoằng pháp có thể truyền bá đạo hiếu theo tinh thần Phật giáo vào những ngày lễ tiết Vu Lan để giúp họ cảm nhận tâm hiếu là tâm Phật, hạnh hiếu là hạnh Phật vì niềm tri ân và báo ân ấy đã trở thành bản tính tự nhiên, ăn sâu vào tâm khảm của người dân Việt Nam.

Ngoài ra chúng ta cần quan tâm hơn nữa về các loại hình nghệ thuật từng vùng, miền đối với đồng bào dân tộc thiểu số các tỉnh phía Bắc, kết hợp văn hóa nghệ thuật mang tư tưởng Phật giáo để làm ảnh hưởng tốt đến họ như nghệ thuật sân khấu cũng là một loại hình văn hóa, nhất là các chủng loại này thuộc về di sản mang bản sắc văn hóa dân tộc, song song với những phần đã nêu trên. Tính triết lý “Nhân quả báo ứng”, “Quan Âm Thị Kính”, “Mục

Liên Thanh Đề”... của Phật giáo, đóng vai trò quan trọng trong các bài ca tuồng, vở diễn, phù hợp với đạo lý phương đông và nếp sống truyền thống của người dân.

3. GIÁO DỤC VÀ HOẰNG PHÁP LÀ HAI NGÀNH RẤT QUAN TRỌNG TRONG PHẬT GIÁO, CẦN LƯU Ý ĐẾN CÁC NGHỆ THUẬT TẠO HÌNH NHƯ:

- Về kiến trúc:

Giáo dục và Hoằng pháp nên phối hợp với tư duy tổng hợp của dân tộc vùng cao, vùng sâu để tạo ra một mô hình kiến trúc rất riêng cho Phật giáo ở Việt Nam. Chùa tháp ở Việt Nam thường được xây dựng với lối kiến trúc đặc biệt, mái chùa bao giờ cũng ẩn dấu sau lũy tre làng, dưới gốc cây Đa hay ở một nơi có cảnh trí thiên nhiên đẹp hoặc thanh vắng. Kiến trúc chùa miền Bắc tương đối đa dạng, có thể được chia thành các kiểu cấu trúc chính như: chùa chữ Đinh (Chùa Hà), chùa chữ Công (Chùa Keo), chùa chữ Tam (chùa Tây Phương) và chùa kiểu Nội Công Ngoại Quốc (chùa Dâu, chùa Trấn Quốc). Tuy nhiên cũng có chùa có kiến trúc đặc biệt, hiếm có như chùa Một Cột (một bông hoa sen) hoặc những ngôi chùa mới xây dựng được xem như một quần thể chùa (chùa Bái Đính, chùa Tam Chúc...). Mỗi địa một địa phương, mỗi tông phái Phật giáo lại có những kiến trúc chùa riêng. Các bộ phận hợp thành kiến trúc chùa ở miền Bắc như: Tam quan, Sân chùa, Bái đường, Chính điện, Hành lang và Hậu đường... Trong đó nhà Chính điện (Tam bảo) là nơi đặt tượng Phật, Bồ Tát, còn Hậu đường có thể là nhà Tổ hoặc gian thờ Mẫu, thờ Thánh...

- Về điêu khắc:

Giáo dục và Hoằng pháp cần áp dụng trên nền tảng vốn có của Văn hóa Phật giáo được thể hiện qua nhiều cốt tượng, phù điêu được trưng bày trong các ngôi chùa cổ hoặc Viện Bảo tàng quốc gia, tiêu biểu như tượng Thiền sư Từ Đạo Hạnh (chùa Thầy), thiền sư Vũ Khắc Minh, Vũ Khắc Trường (chùa Đậu), 18 pho tượng La Hán (chùa Tây Phương), tượng Tuyết Sơn (chùa

Trăm Gian), tượng Phật Di Đà (chùa Phật Tích), tượng Quan Âm (chùa Bút Tháp)... Như thế, đối với vùng cao, vùng sâu chúng ta nên kết hợp hài hòa với nền văn hóa bản địa từng vùng để điêu khắc tượng Phật, Bồ tát, các vị Thần, vị Thánh sao cho phù hợp.

- Về hội họa :

Giáo dục và Hoằng pháp nên nhận thấy rằng những ngôi chùa cổ kính giữa núi non tĩnh mịch hay các lễ hội hành hương thăm viếng ngày đầu xuân. Những tư tưởng độc đáo của triết học, thiên học đã luôn làm đề tài gây nhiều cảm hứng cho các nghệ nhân và họa sĩ Việt Nam. Có nhiều tranh lụa, tranh màu nước, sơn dầu, sơn mài đề cập đến Phật giáo đã được các họa sĩ, nghệ nhân có tên tuổi ở Việt Nam thể hiện một cách rất sống động, tinh tế qua nhiều tác phẩm... Do vậy chúng ta có thể kết hợp những tư tưởng, hình ảnh đó để làm tăng thêm những dấu ấn Phật giáo sâu đậm trong phong tục tập quán, văn học, nghệ thuật của người dân và tiếp tục làm tỏa sáng cái tinh hoa độc đáo của văn hóa Phật giáo cho dân tộc vùng cao, vùng sâu nói riêng và cả nhân loại nói chung.

KẾT LUẬN

Giáo dục thông qua việc truyền bá văn hóa Phật giáo đến với đồng bào dân tộc thiểu số ở các tỉnh phía Bắc hiện nay là rất cần thiết. Giáo dục và Hoằng pháp cần kết hợp với sự phát triển mạnh mẽ của khoa học công nghệ, mọi lĩnh vực trong đời sống con người. Trong xu thế toàn cầu hoá, đòi hỏi con người phải hết sức năng động, nhanh nhẹn nắm bắt, cập nhật thông tin những vấn đề trong cuộc sống.

Giáo dục và Hoằng pháp cần nhận thấy rằng, hiện nay trong số những người đi chùa, nhiều người không hiểu về Phật pháp cho nên khó có thể giáo dục đạo Phật một cách tự giác, tích cực trong xã hội và gia đình. Đặc biệt ở vùng cao, vùng sâu càng khó, người dân đến chùa thường quá chú trọng về lễ vật, số đông thanh thiếu niên đã đua theo thị hiếu của mọi người. Họ đến chùa cúng bái, thắp hương khấn

vái xin Phật, Bồ Tát, La Hán phù hộ độ trì những mong muốn bình thường của mình trong cuộc sống. Hơn nữa, có những người xem việc đến chùa chỉ là hình thức đi chơi, giải trí với bạn bè kèm theo đó là sự thiếu nghiêm túc trong ăn mặc, đi đứng, nói năng. Số lượng học sinh, sinh viên nói riêng cũng như số lượng người dân đi chùa gần đây càng đông, song xem ra ý thức cầu thiện, cầu mạnh về nội tâm, học hỏi giáo lý của Đức Phật không nhiều đặc biệt ở vùng đồng bào dân tộc thiểu số phía Bắc thì còn quá ít.

Như vậy, mục đích đến chùa của một số người dân đã sai lầm so với điều mà giáo lý Phật giáo muốn hướng đến cho con người. Phật giáo chủ trương độ sinh chứ không phải chỉ độ tử, Phật giáo giúp cho con người thức tỉnh, bỏ ác làm lành, vượt mọi khổ đau phiền não ngay trong hiện tại để có một cuộc sống hạnh phúc, an lạc cho mình và mọi người. Đặc trưng hướng nội của công tác Giáo dục và Hoằng pháp là giúp cho con người tự suy ngẫm về bản thân, cân nhắc các hành động của mình để không gây ra đau khổ bất hạnh cho người khác, làm cho con người sống thân thiện, từ bi, trí tuệ, văn minh, tiến bộ, yêu thương nhau, xã hội yên bình. Tuy nhiên, để công tác Giáo dục và hoằng pháp cho người dân ở vùng cao, vùng sâu... như thế vẫn chưa đủ được.

Bước sang thế kỷ hội nhập văn hóa thế giới, đòi hỏi con người cần phải có chuẩn mực về nhân cách, đạo đức, lối sống... hoàn thiện cả về mặt thể xác lẫn tinh thần, có đủ khả năng chinh phục thế giới khách quan và nội tâm. Công tác Giáo dục và Hoằng pháp có thể khai thác sự đóng góp tích cực của Phật giáo để xây dựng đạo đức nhân văn toàn thiện hơn, tự giác cao hơn. Trong quá khứ, hiện tại và tương lai, công tác Giáo dục và Hoằng pháp luôn luôn tồn tại và gắn liền với cuộc sống của con người. Việc khai thác hạt nhân tích cực làm công tác Giáo dục và hoằng pháp đối với đồng bào dân tộc thiểu số ở các tỉnh phía Bắc là nhằm xây dựng nhân cách con người, xây dựng xã hội, bảo vệ đất nước ngày càng ổn định, phát triển bền vững.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Chư Kinh Nhật Tụng- Nxb Tôn giáo, 2010 (Tái bản lần thứ hai).

Vũ Ngọc Phan, *Tục ngữ, Ca dao, Dân ca Việt Nam*, Nxb Văn học, 2017.

Mã Giang Lân, *Tục ngữ và Ca dao Việt Nam*, Nxb Giáo dục, 1999 (tái bản lần thứ 5).

Minh Chi, *Truyền thống văn hóa và Phật giáo Việt Nam*, Nxb Tôn giáo, 2003.

Thích Nhất Hạnh, *Đạo Phật đi vào cuộc đời*, lưu hành nội bộ, 2001.

Minh Chi, *Truyền thống văn hóa và Phật giáo Việt Nam*, Nxb Tôn giáo, 2003.

Nguyễn Khắc Thuần, *Đại cương lịch sử văn hóa Việt Nam*, tập II, Nxb Giáo dục, 2002.

Trần Quốc Vượng Chủ Biên, *Cơ sở văn hóa Việt Nam*, Nxb Giáo dục, 1999.

Lê Cung, *Phật giáo Việt Nam với cộng đồng dân tộc*, THPGTPHCM, 1996.

Thích Giác Dũng, *Phật Việt Nam với Dân tộc Việt Nam*, Nxb Tôn giáo, 2002.



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 Xí nghiệp in Fahasa, 774 Trường Chinh, P.15, Q. Tân Bình, TP.HCM. Số XNĐKXB: 758-2020/CXBIPH/88-11/HĐ. Số QĐXB của NXB: 161/QĐ-NXBHĐ cấp ngày 14-3-2020. In xong và nộp lưu chiểu năm 2020. Mã số sách tiêu chuẩn quốc tế (ISBN): 978-604-9934-62-9