

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
PHÂN VIỆN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC



TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU

SỐ 2⁽⁷⁰⁾
2004

NĂM THỨ 14

PHẬT HỌC

**TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC
CƠ QUAN TRUNG ƯƠNG CỦA
GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM**

Chịu trách nhiệm xuất bản
Tổng Biên tập Hòa thượng Thích Phổ Tuệ

Phó Tổng Biên tập
Thượng tọa Thích Gia Quang
Thượng tọa Thích Thanh Nhiễu, Giáo sư Hà Văn Tấn

Trưởng Ban Biên tập
Giáo sư Hà Văn Tấn

Ban Biên tập
Trần Khánh Dư, Thượng tọa Thích Gia Quang
Đại đức Thích Minh Hiền

Trình bày
Thích Thanh Vinh

Toà soạn và trị sự
Chùa Quán Sứ - 73 Phố Quán Sứ - Hà Nội
ĐT: (04) 9423887

Giấy phép xuất bản
Số 01/GP - BVHTT ngày 02/01/2002
Chế bản và in tại
Công ty In và Văn Hóa Phẩm - Bộ VHTT

SỐ 2⁽⁷⁰⁾
2004

NĂM THỨ 14

LƯU CHIẾU

TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU

PHẬT HỌC

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
PHẦN VIỆN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC



TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU

SỐ 2
2004
MÃN THỨ 14

PHẬT HỌC

CHỦ ĐỀ

Phật học

1. Logic học Phật giáo thời kỳ tiền Dignaga	Th Phạm Quỳnh	3
2. Ý nghĩa vô ngã trong đạo Phật	Hoàng Liên Tâm	17
3. Đặc trưng ẩn dụ trong Kinh điển	Thích nữ Thanh Châu	20
4. Các đặc điểm tổng quát trong tiến trình dịch thuật kinh điển Hán tạng	Hữu Lợi	25
5. Tâm rộng lớn vô hạn và thiêng liêng vi diệu vô cùng	T.S Trần Đức Công	27

Lịch sử - văn hóa - Tư tưởng

6. Vấn đề tính xác thực của các tác giả, tác phẩm và việc nghiên cứu thơ thiền thời Lý	T.S Nguyễn Phạm Hùng	32
7. Thăng Long hai thế kỷ trước	Văn Hậu	38
8. Chùa Chân Tiên - một di tích lịch sử văn hóa	Thế Hình	41
9. Chùm thơ Mừng xuân Giáp Thân	Đỗ Cường An	44
10. Cây Đức Quả phúc	Phạm Triệu Bôn (st)	45

Ý kiến - Trao đổi

11. Thử bàn về con đường thoát ly sinh tử	Lưu Thị Quyết Thắng	46
12. Để mỗi con người có thể vì mọi người	Châu Trọng Ngô	53
13. Thanh thân, an toàn, vô sự	Phúc Trường	58

Tin tức Phật giáo

14. Hội nghị cộng tác viên Phân viện và Tạp chí Nghiên cứu Phật học	Lê Khánh	61
15. Phó Thủ tướng Chính phủ Vũ Khoan thăm và chúc tết GHPGVN	L.K	62
16. Trưởng ban Tôn giáo Chính phủ thăm và kiểm tra việc tổ chức lễ hội Chùa Hương	L.K	63
17. Đại trùng tu chính điện chùa giáo hội Phật giáo tỉnh Bình Định	Anh Thư	64
18. Đoàn đại biểu GHPG Việt Nam tham dự Hội nghị Quốc tế về Phật giáo và Du lịch tâm linh tại Ấn Độ	Thích Đức Thiện	65

Lôgic học Phật giáo

thời kỳ Tiền Dignaga

Thạc sĩ Phạm Quỳnh
Nhà xuất bản Giáo dục

1. Những chủ đề lôgic học trong Phật giáo thời kỳ Thượng tọa bộ

Trong Tam tạng (*Tipitaka*), chính xác hơn trong toàn bộ các văn bản Pali, không có chuyên luận riêng bàn về lôgic học. Trong *Thập nhị nhân duyên* (*Paticca-samuppada: The chain of Interdependent causes or Wheel of life*), đại diện cho trung tâm của học thuyết của Đức Phật, cũng chỉ nói đến học thuyết về ngã thể và những nỗi thống khổ, mà không nói đến những vấn đề lôgic hoặc quá trình lập luận. Những chủ đề được đề cập đến có liên quan đến vấn đề lôgic trong các tác phẩm tiếng Pali, là việc chia nhận thức thành sáu loại¹: Thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, xúc giác, và ý thức. Nhưng sự phân chia này không đủ để đặt nền tảng cho lôgic học đúng như tên gọi của môn khoa học này. Nếu có chăng thì nó chỉ được thể hiện dưới các cuộc tranh luận về giáo lý: như trong các bộ *Kinh Phạm Võng* (*Brahma-jala sutra*), *Kinh Trung Bộ*... Trong giai đoạn này, mặc dù Phật giáo không để lại những tác phẩm chuyên biệt về lôgic học, nhưng nó đã để lại phương pháp biện chứng trong các bộ kinh của mình. Căn cứ vào nội dung những cuộc tranh luận đó, có thể rút ra một số chủ đề lôgic học như sau.

1.1. Bốn hình thức vị từ hoặc bốn sự lựa chọn lôgic

Phép biện chứng Phật giáo có một nan đề bốn nhánh như sau: “*Nirvana* (Niết bàn) tồn tại hoặc không tồn tại hoặc vừa tồn tại vừa không tồn tại hoặc không tồn tại cũng không không tồn tại”. Poussin cho rằng nan đề bốn nhánh của phép biện chứng Phật giáo vi phạm luật mâu thuẫn. Vì theo ông “người Ấn Độ không tạo ra được sự phân biệt rõ ràng giữa sự kiện và tư tưởng, giữa tư tưởng và văn ngôn”². Bà Rhys David gọi nan đề này là “các quy luật của tư tưởng”. Babua đi xa hơn gọi chúng là bốn quy luật của tư tưởng, và ông công thức hoá dưới dạng các mệnh đề như sau: 1. (Nếu A là B), A là

B; 2. A không thể vừa là B vừa là không B; 3. A hoặc là B hoặc là không B; A không là B cũng không là không B. Những luận điểm của Rhys David và Babua cho rằng nan đề đó là những quy luật của tư tưởng hoàn toàn sai lầm. Công thức 'A không là B cũng không là không B' không phải là nguyên tắc phủ định kép: 'A không là không không A', trên thực tế công thức này còn vi phạm luật bài trung: 'A hoặc là B hoặc là không B'. Mặt khác, nghiên cứu nan đề bốn nhánh này dưới góc độ bốn hình thức vị từ cũng đủ để chứng tỏ chúng không phải là những quy luật của tư tưởng. Bốn hình thức vị từ có thể biểu diễn như sau:

1. S là P;
2. S không là P;
3. S là và không là P;
4. S không là cũng không phải không là P.

Có thể thấy rằng (1) không phải là luật đồng nhất mà chỉ đơn thuần là phán đoán xác quyết khẳng định tuyệt đối (phán đoán A); (2) không phải là luật mâu thuẫn mà chỉ đơn thuần là phán đoán xác quyết phủ định tuyệt đối (phán đoán E); (3) là sự phủ định của luật mâu thuẫn và (4) vi phạm luật bài trung. Rõ ràng nan đề này, dưới góc độ logic học phương Tây là những mệnh đề sai lầm. Vậy ý nghĩa đích thực của nan đề đó là gì? Lấy ví dụ cụ thể để phân tích:

1. Thế giới này là hữu hạn.
2. Thế giới này là vô hạn.
3. Thế giới này vừa hữu hạn vừa vô hạn.
4. Thế giới này vừa không hữu hạn vừa không vô hạn.

Mệnh đề (1) tuyên bố rằng thế giới có đặc tính hữu hạn 'trong mọi khía cạnh'. Mệnh đề (2) tuyên bố trái ngược lại, thế giới có đặc tính vô hạn 'trong mọi khía cạnh'. Nhưng mệnh đề (3) không tuyên bố rằng thế giới vừa hữu hạn trong mọi khía cạnh (1) vừa vô hạn trong mọi khía cạnh (2). Điều này sẽ là tự mâu thuẫn nếu như chúng ta cho rằng hai trường hợp trên để chỉ cùng một sự vật. Mệnh đề này tuyên bố rằng thế giới vừa hữu hạn theo một số khía cạnh này vừa vô hạn theo một số khía cạnh khác, vì tùy thuộc vào chiều nhận thức của chủ thể. Thế giới vô hạn nếu được nhận thức từ chiều cạnh này, và hữu hạn nếu nhìn nhận từ khía cạnh kia. Mệnh đề (4) là quan điểm của người lập luận, anh ta cho rằng tính ngữ 'vô hạn' hay 'hữu hạn' không thể được đặt cho thế giới, vì vậy anh ta không đồng ý với các mệnh đề (1, 2, 3). Đây thực sự không phải là mệnh đề mâu thuẫn mà chỉ đơn thuần khác quan điểm với các mệnh đề (1, 2, 3) mà thôi. Điều này cũng tương tự với quan điểm của Kant viết trong *Critique of Pure Reason* – *Phê phán lý tính thuần túy* rằng một người có thể, một mặt, thừa nhận 'thế giới là hữu hạn (trong không gian và thời gian)' và mặt khác, 'thế giới là vô hạn'. Tuy nhiên, vì mỗi kết luận

là trái ngược nhau nên chúng ta phải đối diện với những antinomy, chân lý đang mang thuộc tính không gian và thời gian (ví dụ: hữu hạn và vô hạn) là mang tính chủ quan.³ Như vậy, bốn sự lựa chọn này là trái ngược nhau, nhưng không tất yếu sai lầm. Logic của Aristote về hai sự lựa chọn có chiều hướng mơ hồ với những sự khác biệt tinh tế đó trong khi logic về bốn sự lựa chọn hướng tới làm sáng tỏ chúng, chỉ ra cho thấy chúng là bốn sự lựa chọn logic khác nhau.

Trong lịch sử triết học Ấn Độ, những nhà theo chủ nghĩa hoài nghi cũng đã sử dụng phương pháp này trong tranh luận. Tuy nhiên, về mặt logic có vẻ giống nhau, nhưng cách sử dụng thì có sự khác nhau giữa Phật giáo và các nhà theo chủ nghĩa hoài nghi. Các nhà theo chủ nghĩa hoài nghi sử dụng phương pháp này để chỉ ra rằng một trong bốn sự lựa chọn này có thể hoặc không thể là chân thực và tính chân thực ấy không thể biết được. Phật giáo lại cho rằng ít nhất có một trong những sự lựa chọn là chân thực trong bất kỳ tình huống đặc thù nào và sử dụng nó với mục đích phân loại logic, khi họ không dùng đến phương pháp nhị phân (dựa trên logic lưỡng trị). Phật giáo cũng loại bỏ cả bốn sự lựa chọn khi xem xét những vấn đề vô nghĩa và hiếm khi phủ định toàn bộ bốn sự lựa chọn khi họ cân nhắc câu trả lời ‘đúng’ cho mỗi sự lựa chọn sai lầm.

1.2. Hai phương pháp tranh luận – kéo theo và phản đảo

Trong *Abhidhāmma* (*A tì đạt ma*), tác phẩm văn triết học Phật giáo nổi tiếng thời kỳ đầu có ghi những cuộc tranh luận được công thức hoá và những suy luận được quy định một cách nghiêm khắc. Ở đây, chúng tôi chỉ đề cập đến văn bản Kathavatthu, tác phẩm ghi lại khoảng gần hai trăm cuộc tranh luận theo một hình thức cấu tạo của cuộc tranh luận. Tiến trình chung của các cuộc tranh luận là đối thủ đưa ra một luận đề, sau đó các Phật tử Theravada (Thượng toạ bộ) tiến hành bác bỏ theo những quy tắc logic của phép kéo theo. Cuộc tranh luận hoàn chỉnh bị kéo dài và làm nặng nề thêm, được chia thành một cuộc tranh luận gốc và một số cuộc tranh luận thứ cấp, như sự kiểm tra giản đơn ý nghĩa của các thuật ngữ được sử dụng trong cuộc tranh luận đầu tiên.

Cuộc tranh luận gốc, được gọi là *vidayutti*, bao gồm tám lời bác bỏ, trên thực tế là bốn cặp, mỗi cặp lại được chia thành khẳng định và phủ định. Trong tám cặp đó, hình thức đầu tiên là tranh luận hoàn chỉnh, ba hình thức khác là sự biến thiên của hình thức thứ nhất, có được bằng cách thêm vào nó các cách diễn đạt mang tính logic như “mọi nơi”, “mọi lúc”, “trong mọi vật”. Ví dụ:-

1. “Phải chăng a là b?”
2. “Phải chăng a là b ở mọi nơi?”
3. “Phải chăng a là b ở mọi lúc?”
4. “Phải chăng a là b trong mọi vật?”

Cuộc tranh luận được định hướng theo hình thức vấn đáp. Câu hỏi: “Phải chăng a là b?” và câu trả lời là “đúng” hoặc “sai”. Nếu trả lời là đúng, tức là xác nhận “a là b”,

hoặc có thể nói mệnh đề “a là b” nhận giá trị chân thực. Nếu câu trả lời là “sai”, tức là phủ định “a là b”, hoặc có thể nói mệnh đề “a là b” nhận giá trị giả dối. Cấu trúc của mỗi cuộc tranh luận được chia thành bộ năm và bộ bốn, tức là một cuộc tranh luận có năm bước và một cuộc tranh luận có bốn bước. Tuy nhiên, việc phân chia này cũng mang tính tương đối và tùy tiện, bởi vì cả hai đều sử dụng cùng một nguyên tắc lập luận. Tư tưởng là yếu tố đầu tiên để đạt tới một giá trị chân thực (với câu trả lời đúng) và một giá trị giả dối (với câu trả lời sai), sau đó công thức hoá thành một mệnh đề điều kiện: “Nếu p thì q”. Bước tiếp theo, người ta chỉ ra sự mâu thuẫn để nắm bắt tiền kiện chân thực và hậu kiện giả dối, sau đó kết luận được tuyên bố là việc bác bỏ hậu kiện bao hàm việc bác bỏ tiền kiện, đó chính là luận đề ban đầu “a là b”. Vì vậy, cuộc tranh luận đã chính thức chiến thắng bằng tranh luận.

Hai người tranh luận bắt đầu một cuộc tranh luận và theo hai chặng họ thay đổi vị trí cho nhau, một người hỏi và người kia trả lời. Chặng đầu gọi là *anuloma* – đường tiến, chặng thứ hai gọi là *pratiloma* – đường lùi. Dưới đây là ví dụ điển hình từ *Kathavatthu*:

I. Đường tiến (*anuloma*):

Theravadin: Phải chăng linh hồn được biết đến là thực tại chân thực và tối thượng?

Puggalavadin: đúng.

Theravadin: Phải chăng linh hồn được biết đến theo cùng một cách như một thực tại chân thật và tối thượng?

Puggalavadin: sai, không thể nói điều đó là chân thực.

Theravadin: chấp nhận sự bác bỏ của ngài:

1. Nếu như linh hồn được biết đến là một thực tại chân thực và tối thượng, thì trên thực tế, thưa ngài kính mến, ngài cũng sẽ nói rằng linh hồn được biết đến theo cùng một cách giống như tính chân thực và tối thượng được biết.

2. Mà điều đó anh nói ở đây là sai, ấy là (a) chúng tôi sẽ nói “linh hồn được biết đến theo cùng một cách giống như thực tại chân thực và tối thượng khác”, nhưng (b) chúng tôi sẽ không nói “linh hồn được biết đến theo cùng một cách giống như thực tại chân thực và tối thượng khác được biết đến”.

3. Nếu mệnh đề sau (b) không được chấp nhận, thì quả thực mệnh đề trước (a) cũng sẽ không được chấp nhận.

4. Bằng việc khẳng định mệnh đề trước (a), trong khi

5. Phủ định mệnh đề sau (b), ngài sai rồi.

II. Đường lùi (*pratiloma*)

Puggalavadin: Phải chăng linh hồn không được biết đến giống như một thực tại chân thực và tối thượng?

Theravadin: không, nó không được biết đến.

Puggalavadin: Phải chăng nó không được biết đến theo cùng một cách giống như bất kỳ thực tại chân thực và tối thượng nào được biết đến?

Theravadin: Không, không thể nói điều đó là chân thực.

Puggalavadin: chấp nhận lời kháng biện.

1. Nếu linh hồn không được biết đến như một thực tại chân thực và tối thượng, thì quả thực, ngài kính mến, ngài cũng sẽ nói: “*Nó không được biết đến theo cùng một cách giống như thực tại chân thực và tối thượng khác được biết đến*”.

2. Mà điều ngài nói là sai, ấy là, (a) chúng tôi sẽ nói “*Linh hồn không được biết đến giống như một thực tại chân thực và tối thượng*”, và (b) chúng tôi sẽ không nói: “*Nó không được biết đến theo cùng một cách giống như bất kỳ thực tại chân thực và tối thượng nào được biết đến*”.

3. Nếu mệnh đề sau (b) không thể chấp nhận được, thì quả thực mệnh đề trước (a) cũng sẽ không thể chấp nhận được.

4. Bằng việc khẳng định (b) trong khi

5. Phủ định (a), ngài sai rồi⁴.

Dễ nhận ra rằng, cả đường tiến và đường lùi đã sử dụng định nghĩa nổi tiếng về phép kéo theo, theo đó mệnh đề “*nếu p thì q*” tương đương với mệnh đề “*không phải vừa p vừa không q*”, hoặc dưới dạng công thức sẽ là $[(p \rightarrow q) \equiv \neg(p \wedge \neg q)]$. Điều này hiển nhiên đúng. Có thể khái quát toàn bộ hai cuộc đối thoại trên theo hình thức ký hiệu mệnh đề như sau:

I. Đường tiến (suy luận kéo theo)

Theravadin: Phải chăng p là chân thực?

Puggalavadin: đúng: $(\vdash p)$

Theravadin: Phải chăng q là chân thực?

Puggalavadin: sai: $(\neg q)$

Theravadin:

1. Thừa nhận thất bại: nếu p là chân thực thì q chân thực: $(p \rightarrow q)$

1. Khẳng định: p chân thực mà không q là sai lầm: $[\neg(p \wedge \neg q)]$

2. Nếu q không chân thực, thì p cũng không chân thực: $(\neg p \rightarrow \neg q)$

3. Nhắc lại: mệnh đề 3 giống mệnh đề 2.

II. Đường lùi (phương pháp phản đảo)

Puggalavadin: Phải chăng p không chân thực?

Theravadin: đúng: $(\vdash \neg p)$

Puggalavadin: Phải chăng q không chân thực? $(\neg q)$

Theravadin: đó không phải là tình huống q không chân thực: $\neg(\neg q)$

Puggalavadin:

1. Chấp nhận lời bác bỏ: nếu không p là chân thực, thì không q là chân thực:
 $(\neg p \rightarrow \neg q)$.

2. Khẳng định rằng không p chân thực mà không phải không q , là sai lầm:

$$\neg [((\neg p) \wedge \neg(\neg q))]$$

3. Nếu không q không chân thực, thì không p không chân thực:

$$[\neg(\neg q) \rightarrow \neg(\neg p)]$$

4. Nhắc lại mệnh đề 2.

Khi diễn đạt bằng hình thức các mệnh đề lập luận trên hoàn toàn rõ ràng. Chúng ta đều biết rằng, ở cả hai trường hợp I, II, ba công thức mệnh đề 1, 2, 3 đều là đồng nhất thức.

Ngoài hai nội dung mang tính logic học rõ nét nhất chúng tôi vừa trình bày trên đây, trong các văn bản Phật giáo thời kỳ đầu không đề cập nhiều đến vấn đề này. Theo chúng tôi, đây là giai đoạn Phật giáo đang ở thời kỳ định hình học thuyết, việc trình bày giáo lý vẫn còn ở vào giai đoạn kế thừa và sử dụng những phương pháp của logic học Ấn Độ cổ đại. Bắt đầu đến giai đoạn Đại Chúng bộ (Mahayana) trở đi, các nhà Phật học bắt đầu ý thức rõ về việc xây dựng cho giáo lý của mình một phương pháp luận độc lập. Nhưng trước đó là giai đoạn kế thừa có phê phán. Khởi xướng phong trào phê phán này là Arya Nagarjuna (bồ tát Long Thọ) Arya Deva (Đề Bà) thuộc Trung quán tông (Madhyamika school), sau đó là một loạt các đại sư của Duy thức tông (Yogacara school) như Matreya (Di Lặc), Arya Asanga (Vô Trước), Vasubandhu (Thế Thân) tiếp biến và phát triển.

2. Logic Phật giáo giai đoạn từ Nagarjuna đến Vasubandhu

Do nhu cầu phát triển các trường phái triết học trong cộng đồng Phật giáo, đã thúc đẩy việc nghiên cứu logic học sâu rộng hơn. Điều đó đem lại hiệu quả cho mỗi tăng nhân trong quá trình bảo vệ học thuyết của mình và tấn công giáo lý của các trường phái khác. Tuy nhiên, như trên đã trình bày, bản thân logic Ấn Độ cổ đại đã bao hàm trong nó cả vấn đề bản thể luận và nhận thức luận, điều đó đặt ra cho các tăng nhân một vấn đề: làm thế nào để kế thừa phương pháp luận của logic học cổ đại mà không bị lệ thuộc vào giáo lý của họ để đảm bảo tính độc lập của Phật giáo? Điều đó đòi hỏi trước hết cần thái độ phê phán triệt để và đề cao triết thuyết của Phật giáo. Từ thái độ ấy đã ra

đòi những tác phẩm chuyên biệt về logic học đầu tiên trong Phật giáo. Đây là giai đoạn lịch sử logic học Phật giáo đã thành văn.

2.1. Một số tác phẩm quan trọng về logic học của Arya Nagarjuna (?25–320 A.D)

2.1.1. Tác phẩm *Trung quán luận tụng* (*Madhyamika-karika* viết khoảng 300 A.D). Tác phẩm này được là một trong những tác phẩm kinh điển Phật giáo nói chung, và là tác phẩm chính của Trung quán tông. Chúng tôi không đi sâu vào nội dung chi tiết của tác phẩm mà chỉ nghiên cứu những khía cạnh logic học được Nagarjuna sử dụng mà thôi. Về đại thể, Nagarjuna viết tác phẩm này để thuyết minh cho thuyết trung đạo (*middle way*) và tính không (*sunyata*), nghĩa là vạn pháp giai không. Và để thuyết minh điều đó, ông xây dựng phương pháp biện chứng đặc sắc. Nguyên lý cơ bản vẫn là phương pháp phản chứng (*reductio ad absurdum*), hay còn gọi là phương pháp dẫn tới hệ quả phi lý. Kết cấu của phương pháp này như sau:

Bước 1: Đưa ra luận đề. Luận đề có thể là mệnh đề khẳng định hoặc phủ định

Bước 2: Lần lượt bác bỏ các khía cạnh cực đoan dẫn tới luận đề

Bước 3: Phủ định hội của cả hai cực đoan

Bước 4: Phủ định hội của hai cực đoan phủ định

Tuy nhiên, trong toàn bộ luận này, không phải lúc nào bốn bước này cũng được diễn đạt đầy đủ. Phép biện chứng bốn bước này còn được gọi là biện chứng tứ cú. Tùy theo luận đề ban đầu được phát biểu dưới dạng khẳng định hay phủ định mà các mệnh đề sử dụng trong luận chứng là phủ định hay khẳng định tương ứng. Ví dụ 1: Biện chứng tứ cú phủ định, trong đoạn I.3. *Trung quán luận*⁵ Nagarjuna viết:

Phiên âm Hán-Việt

P = Chư pháp bất tự sinh

Q = Diệc bất tòng tha sinh

M = Bất cộng bất vô nhân

N = Thị cố tri vô sinh

Tạm dịch

Các pháp không phải tự nó sinh

Cũng không phải từ cái khác sinh

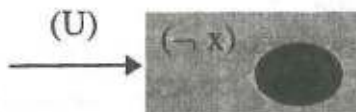
Không cộng sinh, cũng không phải vô nhân

Cho nên biết nó là vô sinh

Có hai cách diễn đạt các mệnh đề này như sau:

Cách 1:	Cách 2: thay $Cxy = (x \text{ tạo ra } x)$
$P = \neg (\exists x) (x \text{ tạo ra } x)$	$P = \neg (Cxx)$
$Q = \neg (\exists x) (\exists y) (y \text{ tạo ra } x \wedge x \neq y)$	$Q = \neg (Cyx \wedge x \neq y)$
$M = \neg (\exists x) (\exists y) (x \text{ tạo ra } x) \wedge (y \text{ tạo ra } x \wedge x \neq y)$	$M = \neg [(Cxx) \wedge (Cyx \wedge x \neq y)]$
$N = \neg (\exists x) \{(\neg x \text{ tạo ra } x) \wedge (\exists y) (\neg y \text{ tạo ra } x \wedge x \neq y)\}$	$N = \neg [\neg Cxx \wedge \neg (Cyx \wedge x \neq y)]$

Những công thức này đã chỉ ra một cách rõ ràng rằng, các mệnh đề P và Q là không mâu thuẫn với nhau. Điều này là hợp lý, vì một pháp (*dharma*) nào đó có thể tự mình tạo ra một phần và một phần do pháp khác. Vì thế, mệnh đề M cũng hợp lý. Tuy nhiên, nếu chúng ta bác bỏ ba mệnh đề P, Q, M, thì chúng ta có loại bỏ hết tất cả các khả năng có liên quan đến nguồn gốc sản sinh ra một sự vật không? Nếu vậy, thì mệnh đề N sẽ được phân tích là sự bác bỏ về sự tự sản sinh hoặc nguyên nhân tự thân. Điều này là không thể, vì Nagarjuna đã bác bỏ nó. Bốn cú pháp này hướng tư duy tới sự phủ định triệt để thực tại, và quy kết thực tại trở về không (*sanyata*), nói cách khác thực tại có nguyên nhân từ tính không. Điều này có thể chứng minh dưới ánh sáng của logic tập hợp như sau: quy ước (x) là tập hợp của những pháp (*dharma*) khởi hiện từ chính bản thân nó, $(\neg x)$ là tập hợp các pháp khởi từ những pháp khác nó. Vậy, (x) và $(\neg x)$ là hai tập hợp mâu thuẫn. Hợp của $x \cup (\neg x) = U$, trong đó, U (*Universal*) là một tập hợp phổ quát bao gồm tất cả các pháp hiện khởi từ bản thân nó và các pháp hiện khởi từ những pháp khác. Mệnh đề cuối cùng, mệnh đề N, được biểu thị là giao của hai tập hợp $U \cap (\neg U) = \emptyset$. Tập hợp rỗng $\emptyset$ chính là thể hiện mệnh đề: “các pháp không hiện khởi từ chính nó và cũng không hiện khởi từ các pháp khác”. Sơ đồ như sau:



Tính không (*sunyata*) là do hữu và vô tác thành, tính không lại là nguyên nhân sinh ra vạn pháp.

Biện chứng tứ cú dạng khẳng định cũng được biện luận theo phương pháp tương tự, chỉ có khác biệt cơ bản là luận luận để và luận cứ bác bỏ được diễn đạt theo hình thức các mệnh đề khẳng định. Ví dụ 2: đoạn XVIII.8:

Phiên âm Hán-Việt

Nhất thiết thực phi thực

Diệc thực diệc phi thực

Phi thực phi phi thực

Thị danh chư Phật pháp

Tạm dịch

Mọi pháp đều thật và không thật

Vừa thật vừa không thật

Không thực cũng không phải không thật

Đó là mọi giáo lý của Phật

Bốn mệnh đề này là bản chất của phép biện chứng của Nagarjuna. Phép biện chứng này là sự kế thừa có phát triển phương pháp tranh luận của *Nyaya-sastra*, đó là cú nghĩa thứ XII (*vitanta*) và kết thừa phương pháp lập luận dựa trên bốn sự lựa chọn của Phật giáo thời kỳ đầu.

Trong bản luận này, Nagarjuna sử dụng triệt để hai quy luật của tư duy là luật cấm mâu thuẫn và luật bài trung làm cơ sở cho các cuộc tranh luận. Chẳng hạn, ông sử dụng luật cấm mâu thuẫn như sau: “*Bất ưng ư nhất pháp, nhi hữu hữu vô tướng – không thể nói rằng trong cùng một pháp mà có cả hai tướng hữu (có) - vô (không)*” – VII.31; hoặc: “*Hữu vô tướng vi cố, nhất xứ tắc vô nhị – Vì hữu và vô là đối lập nhau, nên trong cùng một nơi không thể có cả hai*” – VIII.7. Luật bài trung thể hiện ở câu sau: “*Đương tri sở thọ pháp, vi thường vi vô thường – Nên biết rằng các pháp được biết đến hoặc là thường hoặc là vô thường*” – XXI.13. Trong *Trung quán luận* và trong giáo lý Phật giáo nói chung không chấp nhận luật đồng nhất, bởi lẽ vạn pháp đều sinh khởi đoạn diệt theo từng sát na. Cũng đối tượng ấy được biểu hiện bằng một khái niệm trong hai sát na khác nhau được xem là hai đối tượng khác nhau. Điều này nảy sinh mâu thuẫn trong việc phản ánh thế giới thực tại, một bên là tư duy với những khái niệm tĩnh tại còn bên kia là thực tại luôn sinh khởi đoạn diệt trong từng sát na. Phật giáo giải quyết mâu thuẫn này bằng lý thuyết Apoha, duy danh luận hoặc khái niệm luận của Phật giáo.

2.1.2. Tác phẩm *Vaidalyaprakaraṇa (Refutation of Logic – Bác bỏ logic học)*. Đây là một tác phẩm phê phán một cách trực tiếp và toàn diện tất cả 16 cú nghĩa của *Nyaya-sastra* và “nhằm loại bớt tính kiêu ngạo của những người ham thích tranh cãi vì những kiến thức về logic học đã khiến họ như vậy”. Vì nội dung tác phẩm không thừa nhận *Pramanas* là những phương tiện nhận thức đúng đắn nên nó được xếp vào “truyền thống bất khả tri” trong triết học truyền thống Ấn Độ. Tác phẩm còn đưa ra quan niệm rõ ràng của *Madhyamika* về khái niệm logic học. Dưới đây là những nội dung cơ bản của tác phẩm.

Phê phán quan niệm về các phương tiện nhận thức (pramana) và đối tượng nhận thức (prameya). Nagarjuna cho rằng, việc chia ra phương tiện nhận thức và đối tượng nhận thức chỉ làm cho vấn đề trở nên mơ hồ, bởi vì chỉ khi đối tượng nhận thức tồn tại thì các phương tiện nhận thức đúng đắn mới tồn tại và ngược lại, chỉ khi phương tiện nhận thức tồn tại thì đối tượng nhận thức mới thực sự tồn tại. Hai yếu tố đó tồn tại cho nhau và vì nhau. Khái niệm phương tiện nhận thức đúng đắn cũng không thực có, cái gọi là phương tiện nhận thức chẳng qua giống như ánh sáng đèn tự mình chiếu sáng và chiếu cho cả các đối tượng khác. Mặt khác, theo Nagarjuna đối tượng nhận thức và phương tiện nhận thức là không tồn tại vì chúng không được kiến lập trong tam thời (quá khứ, hiện tại và tương lai)⁷. Ông lập luận rằng, phương tiện nhận thức đúng đắn có thể tồn tại trước hoặc sau đối tượng nhận thức hoặc cùng thời điểm với đối tượng nhận thức. Vậy, nếu các phương tiện nhận thức tồn tại trước hoặc sau đối tượng nhận thức thì nhờ vào cái gì để có thể gọi nó là ‘các phương tiện nhận thức đúng đắn’? Nếu không có đối tượng nhận thức thì không thể có phương tiện nhận thức. Nếu cả hai tồn tại đồng thời - đó là điều không thể, bởi chúng là quan hệ nhân quả, ông ví như hai cái sừng bò và bản thân con bò. Nói tóm lại, không tồn tại cái gọi là phương tiện nhận thức và đối tượng nhận thức. Đây là tiền đề quan trọng để ông thực hiện các bước bác bỏ tiếp sau.

Bác bỏ sự nghi hoặc (samsaya). Sự nghi hoặc về một cái gì đó được tri giác và không được tri giác là không tồn tại, vì chúng hiện hữu (cái gì đó được nhận thức) hoặc không hiện hữu (cái gì đó không được nhận thức). Sự nghi hoặc chỉ có thể là về một đối tượng nào đó được tri giác hoặc về đối tượng không được tri giác về một đối tượng nào đó dường như là được tri giác. Nếu nghi hoặc về một đối tượng được tri giác là phi logic, về đối tượng không được tri giác cũng vậy; còn về đối tượng dường như được tri giác thì về bản chất là không tồn tại. Đó chính là lý do sự nghi hoặc không tồn tại⁸. *Bác bỏ động cơ (prayojana).* Rất logic, nếu đối tượng mà không tồn tại thì động cơ hành động cũng không tồn tại.

Bác bỏ kiến biên (drstanta). Nagarjuna cho rằng kiến biên không tồn tại. Lập luận bác bỏ của Nagarjuna dựa việc phân tích từ nguyên trong tiếng Sanskrit từ *drstanta* = *drsta-anta*, nghĩa của nó là ‘một cái gì đó mà sự kết thúc của nó được hiểu rõ’. Ông viết: “bởi sự khởi đầu và đoạn giữa không tồn tại, nên sự kết thúc của nó không được hiểu rõ”, trong từ *drstanta* khẳng định có thể hiểu rõ về sự kết thúc của một cái gì đó, nhưng không đề cập đến sự khởi đầu cũng như đoạn giữa. Và sẽ không hiểu được sự kết thúc nếu như sự khởi đầu và đoạn giữa không được hiểu. Hơn nữa, nếu sự khởi đầu và đoạn giữa không tồn tại thì sự kết thúc cũng không tồn tại. Vì vậy, từ *drstanta* biểu thị một sự phi lý.

Tiếp theo, Nagarjuna bác bỏ kiến biên thông qua bác bỏ đồng dụ và dị dụ. Ông lập luận, *drstanta* thông qua sự tương đồng sẽ bao hàm hai thuật ngữ có quan hệ với nhau; một là chính bản thân *drstanta* và hai là sự vật được viện dẫn ra để chứng minh, để làm cho dễ hiểu... Nếu như có sự tương đồng tuyệt đối giữa *drstanta* và sự vật được dẫn chứng, thì *drstanta* chẳng phục vụ bất kỳ mục đích nào, là vô ích, bởi nó không cung cấp thêm bất kỳ điều gì cho sự hiểu biết về tự thân sự vật. Nếu dẫn chứng như vậy, thì *drstanta* không tồn tại với tư cách là một phạm trù riêng biệt. Còn nếu hai thuật ngữ đó thể hiện hai lớp đối tượng hoàn toàn khác nhau, như nước và lửa, thì một cái không thể là ví dụ cho cái kia, bởi lẽ chúng trái ngược nhau, sử dụng một trong chúng là ví dụ cho cái kia sẽ chỉ tạo nên những hiểu biết sai lầm về một dẫn chứng, vì đưa ra cho nó một thuộc tính với bản chất tự nhiên của chính nó. Như vậy, lập luận thông qua dị dụ là không hợp logic.

Nagarjuna bác bỏ giáo lý tông nghĩa (siddhanta). Phương pháp bác bỏ *siddhanta* cũng giống như bác bỏ *drstanta*, Nagarjuna dựa trên từ nguyên từ *siddhanta* = *siddha-anta*, có nghĩa là ‘một cái gì đó mà sự kết thúc của nó đã được xác minh (như đang hiện tồn)’⁹, tuy nhiên từ này không đề cập đến sự khởi đầu và đoạn giữa được xác minh như đang hiện tồn. Và sẽ là không hợp lý khi xác minh bất cứ điều gì đó như đang hiện tồn nếu sự khởi đầu và đoạn giữa của nó không được xác minh. Như vậy, từ *siddhanta* chỉ một sự phi lý.

Nagarjuna bác bỏ luận thức (avayavas). Nagarjuna bác bỏ luận thức, các thành phần của suy luận, thông qua những lập luận có liên quan đến những tranh cãi về cái

toàn thể và cái bộ phận. Cái toàn thể không tồn tại một cách độc lập với những cái bộ phận. Cần phải hiểu rằng, khái niệm ‘cái toàn thể’ mà Nagarjuna sử dụng ở đây là nói đến *Nyaya* hoặc suy lý logic (tức toàn bộ luận thức), còn ‘cái bộ phận’ chỉ từng bộ phận của luận thức, bao gồm tôn (*pratijna*), nhân (*hetu*), dụ (*udharana*), hợp (*upanaya*), kết (*nigamana*). *Nyaya-sastra* khẳng định rằng các bộ phận của luận chứng phải tồn tại thì luận chứng mới hoàn thành. Tuy nhiên, trong bản luận này, ông chỉ kết luận rằng: “bởi vì sự không tồn tại của cái toàn thể nên các bộ phận cũng không tồn tại” mà không đưa ra giải thích gì thêm. Tiếp đến, từng bước ông bác bỏ năm thành phần của luận thức.

Trước hết là bác bỏ luận đề (tôn/ pratijna). Ông cho rằng nếu các thành phần của suy lý logic tồn tại với tư cách là bộ phận cấu thành của cái toàn thể, sẽ xuất hiện bước lùi vô hạn (*regressus ad infinitum*) của các thành phần. Theo lập luận của ông, có hai sự lựa chọn. Một là, các thành phần của cái toàn thể chưa được kiến lập yêu cầu các thành phần khác kiến lập nên nó. Chấp nhận giả thuyết lựa chọn này, hệ quả phi lý về bước lùi vô hạn này sẽ xuất hiện bởi lẽ mỗi một thành phần được sử dụng để kiến lập những thành phần khác sẽ cần các thành phần khác trở lại kiến lập nó và cứ như vậy. Khiếm khuyết *regressus ad infinitum* của các thành phần cũng như của *prajna* đánh mất toàn bộ giá trị của luận thức. Hai là, các thành phần không cần các thành phần khác kiến lập cho nó, tức là chúng tự kiến lập. Và như thế, *pratijna* với tư cách là một trong những bộ phận cấu thành của luận thức tự kiến lập như các thành phần khác sẽ đánh mất đi bản chất của luận đề, một mệnh đề đang cần được chứng minh, một *probanum* hoặc *sadhya* (hậu trần) mà nó sẽ trở thành một *siddha*, một luận đề đã được chứng minh.

Thứ đến là bác bỏ nhân (hetu). Ông cho rằng, nhân không thể chứng minh được sự đồng nhất hay khác biệt đối với tôn. Ông đưa ra hai sự lựa chọn: (1) tôn hoàn toàn khác với nhân. Điều này không hợp logic, vì không thể chứng minh một điều gì đó bằng cái đối lập với nó, ví dụ: “cái áo (S) màu trắng (P), bởi vì nó đen (M)”; (2) tôn không khác biệt với nhân, đồng nhất với nhân, ví dụ: “cái áo (S) màu trắng (P), bởi vì nó trắng (M)”. Điều này cũng không hợp logic¹⁰.

Trên thực tế, hai ví dụ Nagarjuna viện dẫn ra không phải là nhân (*hetu*) thực sự. Đây là hai tình huống nguy hiểm rất tinh vi có quan hệ nhân quả với nhau. Trong tình huống thứ nhất ông viện dẫn (M) đối lập với (P), để nhằm hai mục tiêu, một là chứng minh cho lập luận của ông ‘sẽ là không logic khi dẫn chứng một thuộc tính đối lập để chứng minh cho cho chủ thể có một thuộc tính nào đó’; hai là làm tiền đề cho tình huống thứ hai, nếu đã không được đối lập thì phải đồng nhất, nhưng ông lại hiểu đồng nhất ở đây là cùng một sự vật, cùng một thuộc tính, nói cách khác $M = P$, dẫn lập luận đến một sự luẩn quẩn. Hơn nữa, Nagarjuna đã sai khi bác bỏ nhân mà không đặt nhân trong quan hệ với dụ. Nhân phải có quan hệ tất yếu với đồng dụ và quan hệ loại trừ đối với dị dụ.

Nagarjuna còn vận dụng phương pháp bác bỏ tôn vào bác bỏ nhân. Theo ông có hai

tình huống (1) nhân cần nhân khác để kiến lập nó, nếu như vậy, *regressus ad infinitum* sẽ xuất hiện; (2) nếu để tránh *regressus ad infinitum* xuất hiện tức là không cần một nhân nào khác, thì nhân không tồn tại.

Nagarjuna bác bỏ hợp (upanaya) và kết (nigamana). Nagarjuna đã đặt sự phủ định hợp và kết trong tương quan với tôn, nhân, dụ. Nếu tôn, nhân, dụ đã bị bác bỏ thì hợp và kết không có cơ sở để tồn tại.

Cũng với phương pháp bác bỏ trên đây, Nagarjuna lần lượt bác bỏ các cú nghĩa (phạm trừ) còn lại của *Nyaya-satra*. Trong phạm vi luận án này chúng tôi không có ý định liệt kê hết ra.

2.1.3. Tác phẩm *Upaya-kausalya-hrdaya-sastra* – *Phương tiện thiện xảo tâm luận*. Tác phẩm này (viết khoảng 300 A.D) được xem bước tái kiến thiết đầu tiên với logic học Ấn Độ cổ đại. Trong *Đại tạng kinh Trung Quốc*, nó mang số hiệu N°1257. Nhìn vào những phạm trừ dưới đây chúng ta không thấy có sự sáng tạo gì nhiều so với nguyên gốc của nó, tuy nhiên cách sắp đặt lại các vấn đề, tổ chức lại kết cấu cũng như loại bỏ một số vấn đề theo ông là không cần thiết đã thể hiện những tư tưởng độc lập về nhận thức trong tiếp thu và xây dựng lại logic Ấn Độ cổ. Trên cơ sở phê phán toàn diện và triệt để 16 phạm trừ (cú nghĩa) cơ bản, ông cho rằng các nhà logic học của Nyaya - Vaisesika đã tự mình làm khó hiểu những thuật ngữ ấy. Do đó, ông đã đưa ra một kết cấu bốn phần cho tác phẩm như sau:

Phần I: Chú giải về tranh luận. Phần này gồm tám nhóm vấn đề: 1. Dụ (*udhranna*) bao gồm đồng dụ và dị dụ; 2. Tôn (*siddhanta*) cũng gồm bốn loại giống như *Nyaya-satra* đã đưa ra. Tuy nhiên, ông bổ sung rằng có bốn phương tiện trợ giúp cho quá trình lập tông là: a. Hiện lượng (*pratyaksa*), b. Tỷ lượng (*anumana*), c. Thí dụ lượng (*upamana*), d. Kinh thánh (*agama*); 3. Lợi thế của lời nói (*vakya-prasamsa*); 4. Khiếm khuyết của lời nói (*vakya-dosa*); 5. Tri thức về suy luận (*anum?na hoặc hetu-jnana*); 6. Lời nói phù hợp (*samayocita-vakya*); 7. Tự nhân (*Hetvabhava*) bao gồm 8 loại: a. Ngụy biện về một khía cạnh nào đó của thuật ngữ (*vak-chala*), b. Bất định nhân (*savyabhicara*), c. Sự mệnh danh giả dối (*samsaya-sama*), d. Quá thời nhân (*kalatila*), e. Nhân gây tranh cãi (*prakarana-sama*), f. Sở lập tương tự (*sadhya-sama*), g. Chỉ ra sự phi lý (*vyaghata-pradarsana*), h. Tương vi nhân (*virrudha*); 8. Sự thừa nhận những lập luận sai lầm (*dusta-vakya-nusarana*)¹¹.

Có thể thấy, trong phần I này, Nagarjuna chủ trương gộp tất cả những vấn đề liên quan đến logic học thành một nhóm lớn. Có sự khác biệt trong nội dung của tác phẩm này với *Nyaya-satra* là: 1. Vấn đề thanh giáo lượng (*sabda-pramana*) đã được ông tách riêng thành các mục 3, 4, 5, 6 để bàn sâu hơn, mặc dù kinh thánh vẫn xếp là một trong những luận cứ đáng tin cậy trong quá trình lập tông; 2. Vấn đề tự nhân, thực sự có ba sự khác biệt trong phần này. Đó là, Nagarjuna đã sử dụng lại 5 phạm trừ cũ (các mục b, d, e, f, h) của *Nyaya-satra* còn các phạm trừ a, c, g là ông mới đưa vào. Tuy nhiên,

chúng tôi thấy rằng, dường như Nagarjuna đã nhầm về bản chất của vấn đề nhân trong suy luận với những sai lầm khác trong suy luận. Ý chúng tôi muốn nói tới vai trò của nhân và sự vi phạm những nguyên tắc cơ bản trong lập nhân mới dẫn đến tự nhân, điều đó khác với vấn đề nguy biện hoặc chơi chữ.

Phần II: *Giải nghĩa về điểm thất bại*; Phần III: *Giải nghĩa về chân lý*; Phần VI: *Phép loại suy hoặc loại suy cường điệu*.

Phần II và phần IV chúng tôi sẽ lập bảng tương quan so sánh ở phần sau, khi trình bày nội dung tác phẩm *Tarka-sastra* của Vasubandhu. Nhưng có thể đưa ra nhận xét trước về ba phần này là: thực sự chưa có điểm gì mới, có giá trị logic đột biến trong nghiên cứu, phát triển logic học Phật giáo.

Với những gì đã thể hiện trên đây về ba tác phẩm cơ bản của Nagarjuna, có thể đưa ra một số nhận xét sau đây. Thứ nhất, so với logic học Ấn Độ cổ đại, Nagarjuna đã cố gắng phê phán những hình thức suy luận không hợp lý mang tính hình thức thuần túy của logic học Ấn Độ cổ đại; Thứ hai, Nagarjuna đã cố gắng bước đầu cải tạo logic Ấn Độ cổ đại theo hướng Phật giáo, một mặt ông sử dụng có cải tạo phương pháp luận Ấn Độ để luận chứng cho những vấn đề triết học của mình, mặt khác, ông lấy những cơ sở triết học của mình làm nền tảng nhận thức luận cho logic học Phật giáo. Điều quan trọng hơn, tác phẩm *Vaidalyaprakarana*, với thái độ phê phán quyết liệt, một mặt là bước tiến mới về mặt nhận thức lại logic học Ấn Độ cổ, nhưng mặt khác chính nó lại là bước cản lớn cho quá trình phát triển logic học Phật giáo sau này. Phải mất nhiều năm sau mới có những nhà logic học Phật giáo thoát khỏi ảnh hưởng của tác phẩm phê phán này để xây dựng tiếp logic Phật giáo. Đó là những nhà logic của Duy thức tông¹². Bắt đầu từ đây, các luận sư của Duy thức tông Phật giáo thực sự đưa tư tưởng triết học, cụ thể là bản thể luận, nhận thức luận vào logic học, nhằm biến logic học Ấn Độ cổ đại thành logic học của riêng Phật giáo. Triết học Duy thức đã góp phần tạo dựng cơ sở nhận thức luận cho sự ra đời hàng loạt các tác phẩm về logic học của Dignaga và Dharmakirti sau này. Đó là những vấn đề như *tam cảnh* (tính cảnh, đối chất cảnh, độc ảnh cảnh), *tam tự tính* (biến kế sở chấp tính, y tha khởi tính, viên thành thực tính), *bát thức* (ngũ quan ý thức, ý thức, mặt na thức, Alaya thức)... Dưới đây, chúng tôi tiếp tục trình bày những bước tiến của logic học Phật giáo.

(còn tiếp)

¹ Xem cụ thể trong *Thắng pháp tập yếu luận, Abhidhammathasangatha*, bản dịch của Thích Minh Châu, Tu thư viện đại học Vạn Hạnh phát hành, 1973.

² Dẫn lại theo Jayatilleke .K.N: *Early Buddhist theory of Knowledge*, Banarsidass, p.343.

³ Xem Trần Thái Đình: *Triết học Kant*, Nxb Văn mới, 1974, tr. 113-122.

⁴ *A history of Indian logic*, p. 235-236.

⁵ Bộ luận này, theo như tác giả này được biết, cho tới nay có ít nhất 5 bản dịch và chú giải bằng tiếng Việt.

như của hoà thượng Thích Thanh Kiểm, Thích Thiện Siêu, Thích Tâm Thiện, Chánh Tấn Tuệ, Huyền Tạng. Trong đó có nhiều ý kiến chủ giải không giống nhau. Do vậy, chúng tôi độc lập căn cứ vào bản Hán văn để kiến giải, tất nhiên, có tham khảo cả 5 bản dịch trên.

⁶ Fernando Tola Carmen Dragonetti: *Nagarjuna's refutation of logic (Nyaya)*, Motilal Banarsidass Publisher, Delhi, 1995, p.57

⁷ Sdd, p.63.

⁸ Sdd, p.69.

⁹ Sdd, p.123.

¹⁰ Sdd, p.129.

¹¹ S.C.Vidyabhusana: *A history of Indian logic*, p. 259-261.

¹² Trường phái triết học Phật giáo Duy thức, còn gọi là Du già hành phái (Yogacara) là một trường phái phát triển trong giai đoạn Đại thừa Phật giáo. Đây là một trong những hiện tượng triết học phức tạp nhất và đáng quan tâm nhất trong những khuynh hướng triết học Ấn Độ cổ – trung đại. Nó có ảnh hưởng đáng kể không chỉ trong việc hình thành tư tưởng triết học Phật giáo ở những vùng khác nhau trên thế giới (như Trung Quốc, Tây Tạng) mà còn trong việc hình thành truyền thống văn hoá bản địa của những vùng đó. Nhưng những nghiên cứu về nội dung của khuynh hướng tư tưởng này vẫn chưa đầy đủ và kết thúc, từ việc biên dịch những văn bản cổ bằng tiếng Sankrit, tiếng Pali, tiếng Hán cổ cho đến việc nghiên cứu sự vận động nội tại của những tư tưởng này theo dòng chảy lịch sử, từ việc nghiên cứu những sự kế thừa tư tưởng của các trường phái khác cho đến nhận thức được những giá trị thực sự của nó....

Nhắc đến trường phái này, người ta thường hay thừa nhận khái niệm đồng nghĩa “Yogacara” với tư cách là một trường phái thực hành Yoga (school of the practice of yoga) là “*Vijnana-vada*” với tính cách là học thuyết về ý thức (the doctrine of consciousness). Trên thực tế, câu cách ngôn hay được tuyên xưng “tam giới duy tâm, vạn pháp duy thức” đã diễn đạt nội dung cơ bản học thuyết của trường phái này, đó là học thuyết tập trung khảo sát vấn đề *tâm* và *thức* của con người. Nhưng khái niệm “*Vijnana-vada*” trong một số trường hợp còn được thay thế bởi hai khái niệm khác có nội dung gần tương tự, nhưng không tuyệt đối đồng nhất, đó là “*Vijnaptimatra* - ý” và “*Cittamatra*- tâm”. [Xem: *Kinh Giải Thâm Mật*, bản dịch của Trí Quang, 1988, tr. 71]. Điều này thể hiện rõ nét quan điểm của những người sáng lập lên những khuynh hướng khác nhau trong nội bộ trường phái này. Điều đó cũng phản ánh sự khác biệt tinh tế giữa các khuynh hướng phát triển trong khuôn khổ chung của tư tưởng Yogacara. Về cơ bản, có thể phân biệt như sau:

Asanga (Vô Trước) là đại diện của khuynh hướng duy tâm (*Cittamatra*, “psychical only”, hoặc “mind only”). Có thể nói đây là chủ nghĩa duy tâm tâm lý (psychological idealism).

Vasubandhu và các môn đệ của ông là Sthiramati, đặc biệt là Dharmapala, đại diện cho khuynh hướng duy thức (*Vijnaptimatra* - “Conscious only”), hay *Vijnana-vada*, học thuyết về ý thức (The doctrine of consciousness). Có thể gọi đây là hiện tượng học ý thức của Phật giáo (the Buddhist phenomenology of consciousness).

Một đại diện khác là khuynh hướng Kinh lượng bộ – Du già (Sautrantika – Yogacara) được khởi nguyên từ Vasubandhu tới hai đệ tử kiệt xuất: Dignaga và Dharmakirti. Một người là học trò của Dignaga, một người là đệ tử của Dharmapala. Dignaga và Dharmakirti có thể coi là những người sáng lập ra logic học Phật giáo, với tên gọi chính xác phải là khuynh hướng nhận thức luận – logic của trường phái Yogacara.

ý nghĩa vô ngã trong đạo Phật

Hoàng Liên Tâm

Người học Phật thường được báo là phải phá ngã chấp vì chính cái ngã làm chúng ta nổi chìm trong biển phiền não, sinh tử luân hồi. Một khi ngã chấp không còn thì bất cứ lúc nào và bất cứ ở nơi đâu cũng là Niết Bàn. Vậy thử hỏi ngã và ngã chấp là gì và làm sao để phá ngã chấp đạt được vô ngã.

“Ngã” có nghĩa là Ta, Tôi hay mình và Ngã sở là của Ta, của Tôi hay của mình - phàm phu chúng ta thường hiểu Ngã là Ta được lập thành năm uẩn: Sắc, Thụ, Tưởng, Hành và Thức. Đức Phật thấy chúng sinh chấp có Ngã và có Ngã sở nên tùy thuận nương theo đó mà giải thích rằng: “Như hai bàn tay vỗ vào nhau liền sinh ra tiếng”. Cũng như vậy: “Ngã là tổ hợp của năm uẩn, nghiệp và ái” rồi sau đó Ngài mới giải thích cho họ hiểu rằng cái yếu tố lập thành ngã đi từ sắc đến thức của năm uẩn, đến nghiệp và ái đều chẳng phải là Ngã. Đức Phật nói rằng: “Không có Ngã cũng không có Ngã sở, chính cái ngã đó là vọng Ngã nhưng phàm phu chúng sinh mê chấp thân mình là thật cho nên yêu mến thân mình, bênh vực ý tưởng của mình, bảo vệ những sở hữu của mình như: Nhà cửa, ruộng, vườn, vợ con... Chính vì cái chấp ngã này mà sinh ra trăm ngàn phiền não, khổ đau đoạ lạc trong biển sinh tử luân hồi.

Xét về Ngã, chúng ta thấy có ít nhất 4 hình thái về chấp ngã (1) Chấp thân ngũ uẩn này là TA (Chấp ngã), (2) Chấp thân ngũ uẩn này của Ta (Chấp ngã sở), (3) Chấp cái thân ngũ uẩn này không phải là TA, cũng không phải của TA mà trong cái TA có cái THÂN và trong cái THÂN có cái TA, (4) Chấp vũ trụ là TA, TA là vũ trụ, vũ trụ là thường trụ, là vĩnh cửu.

Khi nói đến chấp, chúng ta phải biết là có hai thứ chấp: Chấp ngã và chấp pháp. Vì hai thứ Chấp này mà còn thì người ta không được sáng suốt. Ngã Chấp là không nhận biết cái thân con người là do ngũ uẩn tạm thời hoà hợp mà chúng ta cứ cho là có cái thân này thật và do đó sinh ra phiền não, mê vọng, đau khổ. Còn Chấp pháp là không biết tất cả pháp là do nhân duyên mà sinh ra, tất cả như ảo, như hoá, thoát có, thoát không và vốn dĩ không trường tồn, vĩnh hằng. Thế mà cứ Chấp là có thật, là trường tồn mãi mãi... Có quan niệm cho rằng những phiền não khổ đau của con người đều do cái tư tưởng nhìn nhận có cái TA, tức là Ngã tướng (Perception of self) phát sinh và muốn diệt trừ Ngã tướng này là phải dùng phép đối trị bằng pháp tướng, tức là phép quán chiếu về pháp, vì họ cho rằng không có Ngã nhưng có pháp. Cái TA không có nhưng có những cái tư tưởng làm thành cái TA. Khi quán chiếu như vậy

mới thấy không phải cái Ngã của mình có sinh có diệt mà chỉ có sự sinh diệt của các pháp. Theo quan niệm này, không Chấp vào Ngã, nhưng lại còn kẹt vào Pháp. Họ cho rằng các pháp là vô thường, là vô ngã, chính đáng làm cho con người khổ đau. Chính sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp là các pháp duyên đảo, vì vậy, phải xa lìa chúng để một cảnh giới không có phiền não khổ đau, cảnh giới đó là Niết Bàn.

Nhưng theo quan điểm của Phật giáo Đại thừa, thì các pháp, các yếu tố tạo cho chúng ta một ý tưởng về Ngã cũng không có. Ngã cũng không, mà pháp cũng không, và Niết Bàn nói ở trên cũng chỉ là Niết Bàn hoá thành, chưa phải là Niết Bàn thật sự. Đức Phật dạy: "Này thiện nam tử! Như người đời nói: Có biển, có biển lớn, có sông, có sông lớn, có núi, có núi lớn... , Niết Bàn cũng như vậy: Có Niết Bàn và có Đại Niết Bàn. Thế nào là Niết Bàn? Như người đời được chút ít cơm thôi được gọi là an vui. Như người bệnh được lành thôi được gọi là an vui... Tất cả sự an vui trên đây cũng gọi là Niết Bàn, nhưng chẳng được gọi là Đại Niết Bàn vì còn trong phạm vi tương đối.

Như thế, Niết Bàn thực sự chính là Đại Niết Bàn, Ngã thực sự chính là đại Ngã, là Chân Ngã. Nó gồm đủ bốn đức: Thường, Lạc, Ngã, và Tịnh. Còn cái ngã của phàm phu thì có đủ bốn tính xấu: Vô thường, Vô

lạc, Vô ngã và Bất tịnh. Tứ "Đại" của Đại Bát Niết Bàn không có nghĩa là to lớn mà là chẳng thể cân lường, chẳng thể nghĩ bàn. Tứ "Đại" trong chữ Đại Ngã chẳng phải là cái Ngã to tướng, chẳng phải là cái Đại Ngã trong Upanisat mà là Đại tự tại. Đại tự tại vì có tám điều tự tại: (1) có thể thị hiện vì trần

thân, (2) thị hiện đầy khắp Đại thiên, (3) có thể đem thân khắp cõi đại thiên này bay lên hư không nhẹ nhàng như đến nơi hằng hà sa thế giới mà không chướng ngại, (4) Thân Như Lai thường mở một cõi mà làm cho tất cả chúng sinh ở các cõi khác đều thấy, (5) sáu căn đều tự tại, (6) chúng được tất cả các pháp, (7) Diễn thuyết tự tại và (8) Như Lai khắp đầy tất cả chỗ như hư không.

Đại Bát Niết Bàn cũng là Phật tính, là Trung đạo. Bởi chúng sinh chẳng thấy được Phật tính nên là vô

thường, vô lạc, vô ngã và vô tịnh. Phật tính, Đại Niết Bàn chẳng phải là vô thường, vô lạc, vô ngã và vô tịnh. Và cái Phật tính đó, cái Đại Niết Bàn đó vẫn thường hằng ở nơi chúng sinh, nhưng từ xưa đến nay chúng sinh bị vô lượng phiền não che phủ nên không thấy được.

Như vậy, bằng cách nào chúng ta có thể đến được cảnh giới Niết Bàn thật sự? Đó là phải lìa tất cả khái niệm, khái niệm về Ngã và Ngã sở, về có và không, về thường và Đoạn, về trong và ngoài phải vượt thoát mọi



đối đãi của thế giới hiện tượng như thiện ác, tốt xấu, có không, sinh tử, Niết Bàn để làm cho Tâm trở nên thanh tịnh. Nếu chấp có tức là thường kiến, chấp không tức là Đoạn Kiến, chấp cũng có, cũng không tức là biên kiến và Chấp chẳng có, chẳng không tức là không kiến.

Trong Trung Quán luận kệ số 360 và 361 viết rằng:

Nhân duyên sở sinh pháp

Ngã thuyết tức thị không

Diệt danh vì giả danh

Diệt tức Trung đạo nghĩa

Vị tăng hữu nhất pháp

Bất tòng nhân duyên sinh

Thị cố nhất thiết pháp

Vô bất thị không giả.

Tạm dịch:

Các pháp do duyên sinh

Ta nói tức là không

Cũng gọi là giả danh

Cũng là nghĩa Trung đạo.

Chưa từng có một pháp

Chẳng từ nhân duyên sinh

Thế nên tất cả pháp

Đều là không hết thấy.

Nghĩa là tất cả vạn pháp trong thế giới này đều do nhân duyên sinh khởi, và do nhân duyên sinh tức cũng do nhân duyên mà hoại diệt, nên không tự tính. Vì không tự tính nên tất cả đều là không. Nếu vạn sự vạn vật có tự tính thì sự ấy, vật ấy không cần phải đợi cái duyên hoà hợp với sinh hay diệt. Vì không có tính cách cố định nên gọi là không, và cũng vì không nên vạn sự vạn vật mới sinh khởi và hoại diệt. “Không” ở đây chẳng nên hiểu lầm

là tất cả rỗng không, không có gì hết. Vạn pháp sinh diệt lệ thuộc bởi nhân duyên; mà nhân duyên sinh và nhân duyên diệt đều không thật chỉ là tạm nên gọi là giả danh, giả có. Tất cả vạn sự vạn pháp đó cũng chỉ là giả danh và cũng chính là nghĩa của Trung Đạo.

Trung Đạo nghĩa là siêu việt ý niệm có và ý niệm không. Không giả danh và Trung Đạo là ba tên gọi của một thực tại. Nhưng khi đề cập đến một thực tại, một tên gọi cũng bao hàm hai tên gọi kia, ví dụ: Cái xe hơi trước mặt là do sự tổ hợp của nhiều yếu tố và được gọi là, hay đặt tên là. Nó là giả danh tạm gọi để phân biệt với cái thứ khác, chính nó là không thật và cũng là Trung Đạo.

Đối với Ngã, Ngã sở và Ngã chấp, chúng ta nên hiểu chúng cũng chỉ là những khái niệm, được lập thành bởi nhiều yếu tố và do nhân duyên hoà hợp. Do nhân duyên hoà hợp nên chúng không có tự tính và vì thế nó là không. Thấy được bản chất của cái Ngã là không tức chúng ta cũng không thấy được bản chất của Niết Bàn là không là Trung Đạo. Cái không siêu việt mọi phạm trù có và không như là một phương tiện phá trừ tất cả kiến chấp, thiên kiến cũng như tà kiến vượt thoát mọi thứ Ngã Chấp và Pháp Chấp; nguyên nhân của phiền não khổ đau và sinh tử luân hồi.

Con đường của Phật dạy là con đường Trung đạo, con đường này không phải “lane” giữa của một xa lộ có ba “lane” mà là con đường vượt thoát cái thấy đối đãi của thế giới hiện tượng. Phật tùy theo căn duyên chúng sinh mà giảng giải, thấy chúng sinh chấp vào Ngã tức là chấp vào thường. Phật nói đừng chấp vào thường. Khi nghe Phật nói vậy chúng sinh lại chấp vào đoạn và cứ như thế Phật phá tất cả kiến chấp của chúng sinh để dẫn chúng sinh đến một cái không thể nghĩ bàn được, mà cái đó chính chúng sinh phải tự kinh nghiệm nó./.

Đặc trưng ẩn dụ trong Kinh điển

(Tiếp theo và hết)

Thích Nữ **Thanh Châu**

2- Thuộc văn hệ đại thừa.

Như đã trình bày, ngôn ngữ thí dụ trong kinh điển Phật giáo được chia theo hai hệ thống kinh tạng Nguyên thủy và Kinh tạng Đại thừa. ở kinh tạng Nguyên thủy (Nikaya), các hình ảnh thí dụ phần lớn mang tính cảnh hiện thực, cụ thể. Trái lại, trong kinh tạng Đại thừa, các thí dụ đã phần nào mang tính cách triết lý uyên áo nhằm minh họa cho sự vận hành của tâm thức. Có khi các ví dụ được dẫn giải trong kinh biểu trưng cho thế giới thanh tịnh tuyệt đối của chân như, cũng có khi nó biểu trưng cho thế giới vọng tưởng và cuồng si của con người. Nói chung, điểm đặc sắc của ngôn ngữ thí dụ trong kinh tạng Đại thừa là sự phô trần dòng chảy của tâm thức trên cả hai mặt Cầu nhiễm và Chân như. Và trên bình diện chân lý, nó biểu diễn xác thực và cụ thể sự diễn biến của hai mặt chân đế và tục đế trên cùng một tâm điểm. Do đó, các thí dụ luôn luôn được xem là những biểu hiện chân xác của tâm thức. Từ đó, nếu như trong kinh tạng Nguyên thủy những ví dụ là những hình ảnh cụ thể bình dị trong đời thường thì ngược lại, trong kinh tạng Đại thừa thí dụ chính là những ảnh tượng của tâm thức; nó mang tính



Tháp cửu phẩm - Chùa Trấn Quốc - Hà Nội
Ảnh: Xuân Loan

cách siêu hình và chung nhất. Nó cũng không nhằm chỉ đến một đối tượng đặc thù cá biệt nào mà nó là cách thể diễn bày thực tại, dù đó là thực tại ảo hay thực tại toàn chân. Vì thế, các ảnh tượng được thí dụ phần lớn không phải là ảnh tượng cụ thể, hiện thực trong đời thường. Ở đây, thí dụ cũng là ẩn dụ. Nó dung hoá vào nhau để tác thành những biểu hiện cụ thể của tâm thức - tức thế giới siêu hình. Do đó, trong con mắt của người trần, các hình ảnh thí dụ và ẩn dụ của kinh Đại thừa thường được xem như là những hoạt cảnh kỳ bí lạ thường. Hẳn nhiên, chúng ta không thể phủ nhận các ảnh tượng đó, nhưng để nắm bắt nó cũng không phải là chuyện đơn giản; nó đòi hỏi ở con người một sự nỗ lực, chuyên chú để trực nhận.

* Kinh Hoa Nghiêm: (Avatamasaka sù tra)

Có một thí dụ rằng: “Có một con quỷ trần truồng, đói khát đang đi dọc theo sông Hằng, con khát nóng bỏng đang thiêu đốt trong tâm can của nó, thúc giục nó đi tìm kiếm nước uống ở sông Hằng. Và khi đối diện trước sông Hằng, nó không thấy nước đâu cả mà chỉ thấy đáy sông toàn là mặt đất khô cằn và nứt nẻ”.

Thí dụ này hẳn nhiên là không có thật, ít nhất là trong mắt người trần. Nó cũng không ám chỉ đến một đối tượng cá biệt nào cả nhưng ý nghĩa biểu thị của nó là một thực tế đối với con người. Ở đây chính ngọn lửa dục vọng thiêu đốt con quỷ làm cho con mắt của nó tự xoá nhoà mọi hiện hữu đang mãi miết phô bày. Chính nghiệp lực quá nặng nề đã biến nguồn nước trong mắt của sông Hằng thành dải đất khô cằn nứt nẻ.

Hoặc là câu chuyện của bà Thanh Đề,

mẹ của tôn giả Mục Kiền Liên, khi cầm chén cơm trong tay lập tức nó biến thành than lửa. Nếu đi qua mọi dữ liệu lịch sử hiện thực thì câu chuyện này cũng có thể được xem như là một thí dụ và ẩn dụ đặc sắc về “ngọn lửa dục vọng”. Nó thiêu đốt tất cả thế giới hiện thực khách quan, biến thế giới đó trở thành hoả ngục và mọi thứ sơ đồ trong thế giới đó thành than lửa. Tất nhiên, hoả ngục và than lửa chỉ hiện hữu đối với những ai đang bị ngọn lửa dục vọng thiêu đốt.

* Kinh Pháp Hoa

Một thí dụ khác rất độc đáo nói trong kinh Pháp Hoa là “nhà lửa” (phẩm Thí dụ). Chuyện kể rằng: có một trưởng giả giàu có, toà nhà của ông ấy rất lớn nhưng chỉ có một lối ra. Con cái của ông đang tung tăng vui chơi, bỗng chốc toà nhà bị bốc cháy. Ngọn lửa bao phủ suốt tường thành và liếm tận mái nhà, nhưng các con của ông không hề hay biết và cứ mãi vui chơi trong đó..

Ngôi “nhà lửa” ở đây chính là ngôi nhà tâm thức mà chúng ta đang trú ngụ. Nó quá tình đang mãi miết cháy bởi các dục vọng, mong muốn nhu cầu.. Nếu không nhanh chóng đi ra khỏi căn nhà đó (căn nhà dục vọng) thì sẽ bị thiêu đốt và sẽ chết tàn như tro bụi. Nhưng trở trêu thay, loài người đang mãi mê trong cuộc vui làm sao chúng có thể thấy sự nguy hiểm đang vây bủa xung quanh chúng.

Bằng những ngôn ngữ chứa đựng lòng thương yêu tuyệt đối của Đức Phật chỉ cho chúng sinh thấy rõ về nhà lửa Tam giới để cho mỗi chúng sinh tự thấy rõ rằng những vọng niệm điên đảo, chính những sự sai lầm chấp mắc của chúng sinh mà nhà lửa kia được dựng lập một cách đáng kinh sợ.

Trong kinh điển diễn tả hình ảnh ông trưởng giả có khả năng dùng vật ảo, đồ đạc, nghĩa là tất cả những phương tiện để đưa những người con ra khỏi nhà lửa nhưng ông không làm. Đức Phật cũng vậy, Ngài không giáo dưỡng để nô lệ hoá tinh thần chúng hay biến chúng thành người ăn hại. Trên mọi phương diện lúc nào hành giả cũng xem giáo Pháp Phật là chất liệu sống để nuôi dưỡng thân tâm, luôn đặt niềm tin vào lời Phật dạy: “Ta là Phật đã thành, các người là Phật sẽ thành”. Thường có niềm tin hành giả sẽ vững tiến trên lộ trình giác ngộ giải thoát của chúng ta, hoàn cảnh khó khăn là thuốc đo niềm tin và nghị lực của hành giả. Nhưng ta phải hiểu thì không thành tin mù quáng giúp chúng ta thêm sáng mạnh, từ đó nảy sinh chân lý. Khi thấy rõ chân lý thì lòng tin đó có giá trị là đòn bẩy, bẩy năng lực hành trì kiên cố của chúng sinh đi tới đích trọn vẹn. Lòng tin đây chính là nỗ lực truy tìm suy tư chân lý tuyệt đối.

Cũng một ví dụ tiêu biểu ở kinh Pháp Hoa:

Chuyện người hốt phân trong phẩm tín giải: Đứa con của một người nợ trốn nhà đi theo gánh xiếc qua nhiều nước, rồi thăng nhỏ lang thang sương gió kiếm sống qua ngày. Người cha vô cùng thương nhớ, từ khi mất đứa con, anh đã bỏ công đi tìm kiếm khắp nơi nhưng không gặp nó. Rồi bạn chuyện làm ăn, anh lãng quên dần, kiên nhẫn với công việc làm ăn, có uy tín ngày càng phát đạt. Qua mười năm mấy năm nhà cửa nguy nga, anh tậu ruộng vườn, trâu, bò, cả đến những con tàu viễn dương... Khách buôn tới lui, tiền vô nước cứ thế phát lên, nhà cửa càng rộng ra, bao nhiêu kẻ ăn người ở làm việc rối rít, ông trở thành ông phú ông nổi

tiếng một vùng. Rồi tuổi đời dần xế trên thung lũng thời gian. Phú ông bỗng nhớ con mình vô hạn, không biết giờ này nó lang bạt nơi đâu. Tỉnh cờ một hôm trên bước lưu ly anh chàng nợ trở về tới quê nhà. Đi ngang qua, thấy ngôi nhà lộng lẫy, anh đứng nhìn một hồi rồi vội vã đi vì sợ thân phận hèn mạt của mình đứng lâu e không tiện. Nhưng lúc đó có một người đi ngang qua nhận ra anh ta vì khuôn mặt anh ta và phú ông giống hệt nhau. Người kia vào báo cho phú ông biết, phú ông bèn sai hai người làm công chạy theo anh nợ. Hai người này đuổi kịp bắt chuyện với anh ta rồi hứa dẫn về làm công cho một nơi lương hậu.

Nghe giới thiệu xong, phú ông liền giao việc cho anh ta coi việc hốt phân chuồng phía sau vì phú ông nuôi bảy trâu bò cả trăm con. Cuối tháng anh nhận được thù lao khá. Anh thấy thích, nghĩ rằng phú ông này biết công lao của mình. Một sáng nọ, phú ông ăn mặc xoàng xĩnh, đi thanh tra công việc. Sau đó phú ông kêu người làm công đến mà bảo rằng: Từ khi vào làm công cho ta, người rất chăm chỉ siêng năng, không gây lộn, ta rất lấy làm quý thương. Ta già lại không có con, từ nay ta gọi người bằng con cho thân thiết như tình phụ tử.

Tuy phú ông nói lời chân thành, nhưng riêng gã hốt phân nợ rất áy náy mặc cảm vô cùng. Phận ta hèn mọn sao lại được hạnh phúc tuyệt vời đến thế? Do nhiệt tình, lần hồi phú ông cho anh nhiều bộ quần áo bảnh bao, rồi tiếp theo dẫn lên nhà trên chỉ dạy sử dụng mọi tiện nghi của đời sống sang trọng, lần lượt phú ông giao sổ chỉ thu cho anh, cuối cùng chỉ cho anh biết hết vốn liếng cũng như toàn bộ gia sản của chòm của nổi. Tuy vậy, anh này vẫn còn mặc cảm xa lạ. Phú ông

phải dày công huấn luyện ý thức làm chủ cho anh ta vì phú ông coi anh ta là con mình. Hạnh phúc đến một cách quá đột ngột và lớn lao, nhưng anh này vẫn chưa xua tan đi mặc cảm xưa cũ. Thế rồi một hôm cảm nghe cơn gió lạnh từ thiên thu thổi về, cuộc ra đi bắc cầu tối ngưỡng cửa linh hồn, phú ông liền cho đi mời bà con và những bạn cũ thân đến. Rồi phú ông kể lại việc mất con trước những nhà chúc trách, phú ông tuyên bố: nó chính là con ruột của ta. Chừng ấy anh mới nhận ra phú ông chính là cha ruột của mình, mừng vô kể. Phú ông qua đời, từ đó anh làm chủ gia sản mệnh mông.

Qua pháp dụ trên, ý kinh muốn nói đến kho tàng giác ngộ cũng như khả năng gia sản vốn có nơi mỗi người, nhưng không biết lại tha phương đi làm ngoài sương gió, làm thuê, ở dợ cho vô minh. Phật ra đời chỉ cho ta vốn có kho tàng ấy. Ta bị tha câu thói quen nên vô cùng khó nhận ra năng lực giác ngộ của mình.

Việc hốt phân: Phân đây là chỉ tâm lý dơ bẩn bên trong ta, nào ham mê, tham đắm, sân hận, tà kiến, tha cầu, ý lại, vọng ngoại, ngã chấp, hí luận, bám víu, đeo níu. Hết thấy phân đen ấy chất cao hàng đồng từ vô thủy.

Dẫn lên nhà trên: ý nói rằng đó là ngôi nhà trí tuệ, sáng bạch. Khi ta có trí tuệ Phật Pháp, ta giữ gìn vệ sinh tinh thần, chắc chắn thì mọi thứ vi trùng tà kiến không còn cơ hội xâm nhập vào ngôi nhà trí tuệ ấy được. Tuổi nhỏ bỏ nhà ra đi theo gánh xiếc; chỉ cho bắt đầu lớn, năm giác quan phát sáng thì liền bị năm đối tượng của nó câu dẫn đi muôn trùng, ta tự lãng quên ngôi nhà năng lực thanh tịnh của mình mà thấp sáng cho nhà hàng xóm mà nhà ta thì tối om. Về nhà cha:

có nghĩa là phản quang tự kỷ, về thấp sáng lại đèn tự tâm thì thấy lại toàn bộ gia sản tuyệt quý của mình. Ta mắc bệnh trầm trọng là bệnh lãng quên mình. Tinh thần yếu đuối rồi bị đoạ nạt bởi bao thế lực của thần linh. Nay Phật là phú ông, chỉ cho, giao cho ta cơ ngơi lộng lẫy là ngôi nhà ấy để ta làm chủ, như anh nọ được giao nhà, vắn e dè kè né mãi. Cuối cùng thì phú ông tuyên bố là con ruột, anh này mới yên lòng. Ta còn một khoảng cách, khi nghe kinh nói ai cũng có Phật tính nơi tự tâm mình. Ta tin, nhưng chưa tin lắm. Vậy phải biết chắc mà cố gắng không ngừng làm cho ông Phật nơi mình sáng ra làm chủ đời ta trọn vẹn với cơ ngơi trí tuệ lộng lẫy như anh chàng nọ.

+ Người cha và túi xương khô của đứa con:

Ông nọ có một đứa con trai nhân khi vắng nhà, thằng nhỏ chơi lửa làm nhà cháy, nó sợ quá bỏ chạy biệt tích. Khi ông này trở về mới hay có sự. Ông thấy còn mớ xương tàn của con chó bị chết cháy, ông không biết tưởng là xương con mình, khóc than ngày đêm. Hai tháng sau, một đêm giông tố, thằng con mò về nó kêu cửa, ông đuổi đi, bảo là con tao chết cháy, tao đeo túi xương nó đây, mày là thằng khỉ gió ở đâu đến quấy rầy, hay là hồn ma hiện về làm khổ tao. Thằng nhỏ kêu hoài, năn nỉ, ông vẫn quyết từ chối. Cuối cùng thằng nhỏ bỏ nhà đi luôn. Câu chuyện này cho ta biết tính cố chấp nguy hại. Nhiều người vì tự ái quá nặng không chịu lắng nghe, không biết phục thiện những điều chân thật, bám riết vào sai lầm như người cha này bám riết vào túi xương khô nọ.

+ Năm giọt mật trong kinh Đại Tập:

Một anh chàng nọ lấy trộm đồ quý báu

của nhà vua. Khi bị phát giác anh ta bị truy nã gắt. Anh bỏ chạy, thấy có sợi dây lòng thòng, anh đu dây ấy xuống giếng. Chợt nhìn xuống, thấy bên dưới có 3 con rồng đang phun lửa, ngó lại sợi dây anh thấy hai con chuột đen và trắng đang cắn sợi dây, hai bên vách giếng có bốn con rắn đang phun độc phè phè như sắp mổ anh. Anh này ngó lên thấy hai con voi đã trực sẵn trên miệng giếng, tình cờ lúc ấy có bảy ong bay qua, chúng làm rơi năm giọt mật trúng miệng anh, anh liếm chất mật ngọt ấy bỗng quên mọi nguy hiểm.

Câu chuyện trên cho ta ý rằng hai con voi là chỉ cho sự sinh tử, sợi dây là mạng sống. Hai con chuột đen, trắng là ngày tháng. Bốn con rắn là tứ đại trong thân thể ta là: Đất, Nước, Gió, Lửa. Ba con rồng là tam độc trong người chúng ta. Năm giọt mật là chỉ cho năm thứ ham muốn trần tục. Ta sống quá quen với sự êm ái của năm dục không tỉnh giác thì bao nhiêu tai họa đổ tới mà không hay biết.

Lối dùng hình ảnh cụ thể để diễn tả khái niệm trừu tượng là lối quen dùng nhất trong văn hệ Đại thừa. Tức là nói bằng hình tượng. Dùng hình tượng nào thích hợp để diễn đạt, nhờ vậy ý nghĩa sâu sắc của lời giáo huấn dễ làm sáng dậy tâm trí người nghe.

Thí dụ như câu: Hồi đầu thị nạn nghĩa là quay đầu ngó lên bờ. Ta sống thường ngày thường bị thả trôi trong dòng sông của thói quen. Năm giác quan phản ứng đều đặn theo sự kích động của năm đối tượng của nó. Thói quen chi phối nghiệt ngã đời sống tinh thần tình cảm của ta. Nó mạnh như dòng sông chảy siết cuốn phăng ta đi mãi. Thế nên câu chuyện bao quanh đầu ngó lên bờ, có nghĩa

là sừng hổn, dừng bước chặn đứng tâm hồn hành động lại, không cho trôi theo thói quen nữa, ngó lên bờ là trở về tự tâm, trở về cái gì đang đứng, đó là bờ. Từ chỗ đang trôi dừng lại mà leo lên bờ. Hình ảnh đó rất nổi, bờ đây là bờ vô tướng, chỉ có thể là bờ tự tâm. Tự tâm đã chế ngự không phóng dật thì đó là Chỉ, từ Chỉ mới tu tập quan sát lại toàn bộ cơ cấu của mọi hành tác với tâm ý xấu đã trôi đi mãi bấy lâu. Hay câu nói quen thuộc khác: bờ mê bến giác cũng vậy. Tưởng tượng ra hai bờ mê và giác, bến có nghĩa là xây dựng chắc chắn hơn. Đổi tâm mê lầm ra tâm giác ngộ, lấy giáo lý làm con đò chuyên chở tâm hồn ra từ bờ mê sang bến giác. Có khi tóm gọn mọi nghi vấn trong lòng người nghe biết bao ý nghĩ nổi lên đột ngột, như ông Tăng hỏi Ngài Lâm Tế về Ba tạng giáo điển dạy cái gì? Ngài chỉ nói: Cỏ non chưa từng sôi. ấy là Ngài Lâm Tế bảo: Cái đó không quan trọng, ông hãy trở về lo trị cái tâm đi. Tâm ông như cỏ mọc tràn lan trên đất hoang vu, hãy nhổ cỏ tâm, đó mới là điều cần làm.

Từ một vài dẫn dụ trên, cho thấy rằng phép ẩn dụ và thí dụ của ngôn ngữ trong kinh tạng Đại thừa quả thật là vô cùng uyên áo, chỉ một chủ đề là “lửa” nhưng nó thí dụ một cách linh hoạt. Có khi lửa biểu trưng cho dục vọng, nhưng cũng có khi lửa biểu đạt cho sức mạnh của thiên định, như “lửa tam muội” trong Kinh Hoa Nghiêm ..

Như thế rõ ràng ngôn ngữ hình ảnh của văn hệ Đại thừa là một đặc trưng trong hệ thống ngôn ngữ kinh tạng Phật giáo./.

Các đặc điểm
tổng quát trong

Tiến trình dịch thuật kinh điển Hán Tạng

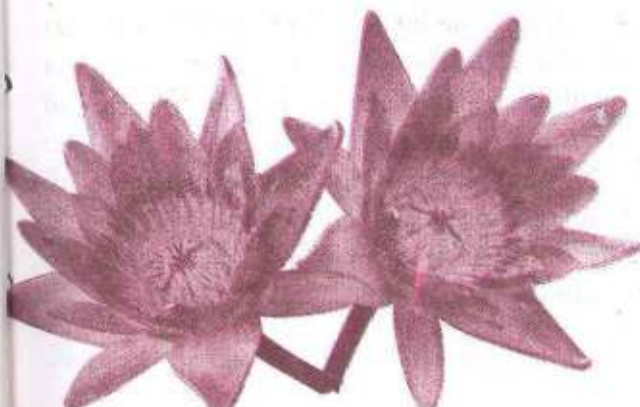
Hữu Lợi

Phật giáo xuất phát tại Ấn Độ, nhưng trên con đường truyền bá và hội nhập đã có những nỗ lực tuyệt vời thể hiện những thành tựu về tính chất khế lý, khế cơ của mình. Đặc biệt rõ nét nhất là khi Đạo Phật được truyền vào Trung Quốc đã gặp được thuận duyên nên phát triển sâu rộng tại vùng đất rộng lớn dân cư đông đúc với nền văn hoá có từ lâu đời này.

Kinh điển theo hệ Nam truyền được ghi chép bằng tiếng Pali. Kinh điển theo hệ Bắc truyền được ghi chép bằng tiếng Phạn, kinh điển Phật giáo lần lượt được phiên dịch sang chữ Hán và chữ Tây Tạng, hình thành và hoàn thành Đại tạng kinh chữ Hán (Hán tạng) và Đại tạng kinh chữ Tây Tạng (Tạng tạng) là hai Đại tạng kinh tiêu biểu của Phật giáo Bắc truyền cho nên kho tàng dịch thuật kinh điển Hán tạng là kho tàng hệ thống Phật giáo Bắc truyền.

Đạo Phật tuy được truyền vào Trung Quốc chậm hơn so với Việt Nam - vào khoảng những năm đầu của kỷ nguyên Tây lịch. Do tính chất khế lý, khế cơ của giáo lý Phật Đà nên đạo Phật trên con đường truyền bá chính pháp đã sớm hội nhập một cách nhuần nhuyễn với bản sắc văn hoá dân tộc Trung Hoa. Mặc dù Đạo Phật khi du nhập vào Trung Quốc khi đất nước này đã sùng tín các đạo giáo khác như: Lão - Trang, Khổng... và cũng chính các tín đồ đạo giáo ấy đã thấy ngay sự thích hợp của Đạo Phật đối với họ. Họ còn cho rằng Đạo Phật với Đạo Lão là một. Các nhà sư, những người xuất gia hay tại gia tu Phật lúc ấy cũng thấy đạo giáo như là anh em của mình bởi có những điểm giống nhau: Thờ phụng, trầm tư, luyện hơi thở, kiêng một số thức ăn... .

Tính chất dung hợp và mở rộng của giáo lý Phật Đà cũng đã khiến cho Nho giáo (Khổng giáo) đưa ra những khái niệm để so sánh sự tương đồng về 5 giới của nhà Phật



(ngũ giới) với ngũ thường của Nho giáo. Sở dĩ có được những thành tựu trên phải kể đến các bậc lãnh đạo giàu tâm huyết, các vị danh Tăng đã chọn con đường hoàng dương chính pháp làm sự nghiệp, và việc đem Phật giáo vào Đông Đô, vào đất Trung Hoa quả là một sứ mạng lớn lao. Vì thế, các nhà sư truyền đạo, dịch thuật trong thời kỳ đầu cũng như sau này đã thuận theo hoàn cảnh và sở học của mình dốc hết tâm lực để dịch thuật, chú giải mặc dù vẫn còn những quan điểm bất đồng, những kiến giải không giống nhau. Nhưng cái chính, cái trọng tâm là sự nghiệp hoàng dương luôn được đặt lên hàng đầu. Và đó cũng là lý do chính để cất nhắc tính chất dung hợp, mở rộng trong hướng dịch thuật dẫn tới việc khẳng định sự phong phú trong Hán tạng. Một bản Kinh chữ Phạn cũng được nhiều người dịch, cũng như một bản Kinh khác được dịch từ chữ Pali. Sự cầu toàn ở đây chính là sự bổ sung của người đi sau đối với người đi trước. Cho nên, một bản Kinh đã được dịch rồi vẫn được dịch lại... tất cả đã dẫn tới tính chất đa dạng nơi kinh điển Hán tạng. Và nó đã được thể hiện hầu hết trong các bộ Kinh tiêu biểu của Phật giáo Bắc truyền như: Hoa nghiêm, Bát nhã, Lăng già, Pháp hoa, Duy ma, Niết bàn... mỗi bộ đều có nhiều bản Hán dịch. Mặc dù mỗi bản Hán dịch của mỗi dịch giả khác nhau ấy đều đã thể hiện sự cố gắng vượt bậc của họ trong từng thời điểm dịch, mang đậm dấu ấn về ngôn ngữ, tư tưởng của thời đại ấy. Từ đó, mở ra cho nhà nghiên cứu đi sau những phát hiện mới, những soi sáng mới trong tư duy khoa học của riêng họ.

Những phát hiện, khám phá đã giúp người đọc tiếp cận các bộ Kinh qua nhiều góc độ khác nhau, lĩnh hội ở tầng hiển ngôn để vươn tới tầng vô ngôn thâm thâm. Và sự xuất hiện của 10 tông phái Phật giáo đã nói lên tư tưởng Phật học của Trung Hoa nói riêng, của Phật giáo Bắc truyền nói chung đã

đạt tới mức toàn thịnh, viên mãn. Những diễn biến trên có thể ghi nhận làm ba điểm tổng quát sau:

1. Tính chất dung hợp và mở rộng.
2. Tính chất đa dạng.
3. Tính chất kế thừa và phát huy.

Những đóng góp trong thời kỳ mở đầu này phải kể đến ba gương mặt dịch thuật đáng chú ý nhất:

1. Đại sư An Thế Cao (thế kỷ thứ 2).
2. Đại sư Chi Lôu Ca Sấm (147 - ?).
3. Cư sĩ Chi Khiêm (thế kỷ 3).

Về sau những người kế tiếp trong quá trình dịch thuật và hoàn thành Đại tạng kinh chữ Hán nói chung và kinh điển Hán tạng nói riêng là các Ngài:

1. Pháp sư Trúc Pháp Hộ (cuối thế kỷ 3 đầu thế kỷ 4).
2. Pháp sư Cưu Ma La Thập (cuối thế kỷ 4 đầu thế kỷ 5).
3. Pháp sư Huyền Trang (cuối thế kỷ thứ 6-TL).

Mật giáo cũng được truyền vào Trung Quốc vào cuối thập kỷ thứ 2 của thế kỷ VIII với công sức của các đại sư:

1. Thiệu Vô Uy (637 - 735).
2. Kim Cương Trí (671 - 741).
3. Bất Không (705 - 774).

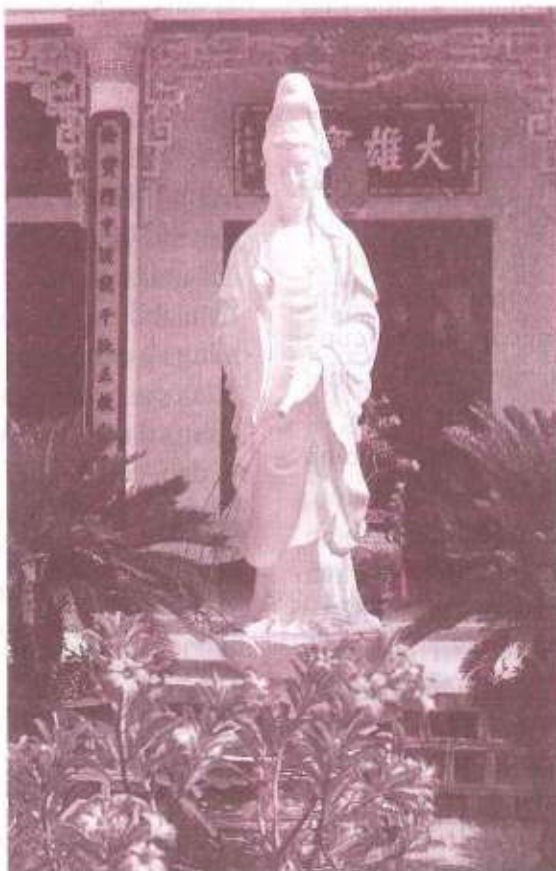
Các vị sư này vừa là nhà truyền đạo; vừa là những dịch giả đóng góp nhiều trong quá trình dịch thuật kinh sách Mật giáo ra chữ Hán mà những kinh điển làm nền tảng cho Mật giáo là các Kinh: Đại Nhật, Kinh Kim Cương Đỉnh... sự hiện diện của Mật giáo đã thể hiện sự phong phú đa dạng trong tiến trình dịch thuật kinh điển Hán tạng./.

Tâm rộng lớn vô hạn

hiêng liêng vi diệu vô cùng!

Tiến sĩ **Trần Đức Công**

“Tâm” không phải là trái tim bằng thịt của con người, mà là cái tâm có cảm giác, tri giác sẽ hình thành vạn vật, muốn khẳng định bản thể của tâm là gì thì không thể dùng một thuật ngữ đơn giản để nói rõ được. Nhà Phật gọi bản thể của tâm là “chân tâm”, muốn đạt tới cái gọi là “chân tâm” ta phải bỏ đi cái phần “vọng tâm”, “thức tâm”, “trần tâm”. Nho gia gọi cái tâm này là “bản tâm”, còn Đạo gia lại gọi là “đạo tâm”. Phật gia, Đạo gia, Nho gia đều có sự khác biệt, cách gọi tuy khác nhau, nhưng chủ yếu là chỉ tâm. Tuy có rất nhiều thuật ngữ của tâm nhưng tóm lại tâm vốn vô thể. Điều này cho thấy chúng ta chỉ có khả năng nhận thấy cái tâm đó thông qua ứng dụng. Đối với cái khả năng và tác dụng của tâm mà nói, ta có thể nhận thấy nó biến



Quán Thế Âm Bồ Tát - “Chùa Linh Sơn - Nha Trang”

Ảnh: Tạ Tư Phát

đổi, cảm nhận được. Bản chất của tâm là thanh tịnh tự nhiên, cái tâm năng đó có thể toả sáng giống như ánh sáng mặt trời vậy.

Tổ Huệ Năng dạy: “Này Thiện trí thức, thế giới hư không hay bao hàm vạn vật sắc tượng, mặt trời, mặt trăng, sao, núi, sông, đất liền, suối khe, cỏ cây rừng rậm, người lành người dữ, pháp lành pháp dữ, thiên đường địa ngục, tất cả biển lớn, các núi Tu-di, thầy ở trong hư không. Tính không của người đời cũng lại như thế”. Ngài dùng hư không để ví dụ cho tính không của chúng ta, hư không bao trùm tất

cả thế giới, người vật v.v... đều nằm trong hư không. Có thế giới nào không nằm trong hư không? Có vật nào không nằm trong hư không? Như vậy hư không bao trùm muôn tượng, muôn tượng đều nằm trong hư không.

Lục Tổ bảo tâm tính chúng ta khi rỗng lặng cũng như thế, rộng như hư không nên nói tâm như hư không. Như hư không chứ không phải là hư không. Hư không vô tri còn chúng ta hằng giác, như là như cái thể rỗng rang rộng lớn đó, nhưng một bên vô tri, một bên hằng giác nên khác nhau. Nhiều người không hiểu nghe nói tâm như hư không, họ cứ tưởng tu rồi tâm thành hư không, đó là sự lầm lẫn. Họ cho rằng Niết Bàn là chỗ không ngờ. Đã không ngờ thì tu làm gì? Thế nên phải biết rõ tất cả sự tu hành chủ yếu là đến chỗ rỗng lặng đó, nó có diệu dụng gì chúng ta mới muốn đến đó, nếu thành không ngờ thì đến làm gì?

Nhà Phật còn quan niệm rằng tuy giữa Chúng sinh có sự khác biệt, xong mỗi chúng ta đều có cái năng tri giác. Cái năng tri giác là cái tâm, cái tâm ấy đối với cảnh in hợp tương đương như nhau, không biến động, không tăng giảm, vì là ngoài tâm ra, thì không còn cảnh nào nữa, ngoài cảnh ra, cũng không còn tâm nào nữa, tâm tức là cảnh, cảnh tức là tâm, tâm cảnh như như, không hề sai biệt, thế là chân thường, là tự tại là bình đẳng; nếu còn xen vào cái tri giác lầm lẫn, đối trên thực tướng, sinh tâm phân biệt, thêm bớt, thì tuy rằng năng giác, chứ thực ra chưa khỏi mê hoặc, mà thành cái tri giác không chân chính; chân chính là cái tri giác vẫn không chênh lệch, không tăng giảm, bản thể của nó vẫn là bình đẳng như như một cách chân chính, nên mới gọi là chính giác.

Theo Phật giáo thì có một Chân Như trong suốt, linh diệu bên trong vũ trụ vạn hữu, làm nền móng cho mọi hiện tượng ở thế gian này. Chúng sinh không nhận được cái Chân Như ấy, vì Chúng sinh bị Vô minh che ám; nhưng với phương pháp tu hành mà đức Phật Thích ca đã dạy bảo, chúng ta sẽ giác ngộ và thể nhập với cái Chân Như ấy. Phật nói: “Núi sông đất đai, mặt trăng mặt trời

tinh tú, thân khí trong ngoài đều do Chân Như không giữ tính của nó, biến hiện mà ra”.

Lão Tử thì dùng chữ Đạo để chỉ cái nguyên lý tuyệt đối của vũ trụ đã có từ trước khi khai thiên lập địa, nó không sinh, không diệt, không tăng, không giảm. Đạo là một nguyên lý hoàn toàn huyền diệu siêu hình và bất khả tư nghì. Người ta không thể định danh cho nó, nên gượng mà dùng danh từ ấy để tạm chỉ định. Đạo có thể quan niệm dưới hai phương diện: Vô và Hữu. Vô, thì Đạo là nguyên lý của Trời Đất, nguyên lý vô hình. Hữu, thì Đạo là nguyên lý hữu hình, là Mẹ sinh ra vạn vật.

Đạo gia từng cho rằng: “Tâm là chủ của thân”, “Tâm là vua của trời”. Cầu Tử từng nói: “Tâm là chúa tể của hình thể và thần minh”, Thiệu Tử nói: “Vạn sự biến hoá của vạn vật đều do tâm mà ra cả”; Chu Hy nói: “Tâm là nơi thần minh trú ngụ, là chúa tể của thân thể”. Bởi vì tâm là căn bản của vạn năng và cũng là nguồn gốc của vạn ác, có thể đưa con người đi theo con đường chính đạo cũng có thể đưa con người đi theo con đường tà đạo, có thể dẫn con người lên thiên đường cũng có thể dẫn con người xuống địa ngục, có thể làm cho con người ta trở thành thánh nhân cũng có thể biến con người thành cầm thú. Vì vậy mới nói tâm là chúa tể của con người, thiện và ác cũng bị tâm chi phối, trừ bỏ cái ác trong nó, phát huy cái thiện, chính là đại đạo mà từ cổ chí kim, từ Đông sang Tây các bậc thánh nhân thường khai mở.

Con người làm chủ trời đất, là thần giữa trời đất. Tâm làm chủ con người, là thần của con người. Bỏ đi cái tâm ấy thì vũ trụ sẽ chao đảo vô phương hướng.

Thiên địa sở dĩ có thể trở thành thiên địa vì có con người, con người “đầu đội trời, chân đạp đất”, con người có thể là con người là vì có tâm, sự vĩ đại của tâm vô hạn vì vậy sự vĩ đại của con người cũng vô hạn. Con

người nếu như muốn trở thành vĩ đại và vô hạn thì phải có cái tâm này.

Chu Hy nói: “Cái tâm của người bình thường, nếu như nó không tồn tại thì tức là mất, không có tình trạng không tồn tại cũng không mất. Lúc tu dưỡng nếu như không cần thận thì mất mà không hay. Cái tâm của con người quý ở chỗ là nó nuôi dưỡng và sắp xếp trái tim. Tâm trước hết phải được sắp xếp tốt lên thì mới có thể sắp xếp tốt cuộc sống của chính mình”.

Phật gia, Nho gia, Đạo gia cực kỳ chú trọng vấn đề “tâm”. Mục đích chính vẫn là nhằm xây dựng nên một nhân cách cao thượng. Nhà Phật có câu: “Nhất thiết do tâm tạo”, và: “Tam giới duy tâm, vạn pháp duy thức”. Tâm nghĩ tới nhân, nhân sẽ đến; tâm nghĩ tới nghĩa, nghĩa sẽ đến; tâm nghĩ đến thiện, thiện sẽ đến; chỉ cần tâm nghĩ tới thì mọi sự sẽ vì cảm động mà đến, đó là sự báo đáp của trời đất, quỷ thần cũng vì thế mà động tâm. Vì vậy, dù là thánh nhân, quân tử, hay ma quỷ cũng là do tâm tạo nên, tức là thiên can, thế giới, thiên đường, địa ngục đều do tâm tạo thành.

Tổ Huệ Năng dạy: Người đời sẵn Tự-tính thanh-tịnh, muôn pháp đều do Tự-tính sinh ra; khi suy nghĩ dữ thì sinh tội dữ, khi suy nghĩ lành thì sinh hạnh lành. Các pháp như vậy đều ở Tự-tính, ví như bầu trời thường thanh bạch, nhật nguyệt thường sáng tỏ, tuy nhiên khi bị mây che khuất thì trên sáng dưới tối; nếu gặp gió thổi, mây tan, thì trên dưới đều sáng tỏ, muôn tượng đều hiển hiện. Người đời có tính hay thay đổi, chẳng khác chi mây ở bầu trời kia. “Trí” như mặt trời, “Tuệ” như mặt trăng. Trí-Tuệ hằng sáng suốt nhưng vì mê ngoại cảnh, nên bị mây vọng niệm che phủ Tự-tính mà chẳng được tỏ rạng. Nếu gặp bậc Thiện trí thức giảng dạy cho nghe hiểu pháp chân chính, tự đoạn trừ các thứ mê vọng, thì trong ngoài sáng suốt,

muôn pháp đều hiện ở Tự-tính, người thấy tính cũng như vậy đó là Thanh-tịnh Pháp-thân Phật.

Tổ Huệ Năng lại dạy: Nếu chẳng suy nghĩ thì tính của vạn pháp vốn hư không. Nếu sinh một niệm suy nghĩ tức là biến hoá, suy nghĩ việc dữ hoá thành địa ngục, suy nghĩ việc lành hoá thành thiên đường, độc hại thì hoá làm rồng rắn, từ bi hoá làm Bồ Tát, trí tuệ hoá làm thượng giới, ngu si hoá làm hạ phương. Tự-tính biến hoá rất nhiều, người mê chẳng tỉnh giác, niệm niệm khởi ác và thường làm ác. Nếu một niệm hồi tâm hướng thiện thì trí tuệ sinh, đó là Tự-tính Hoá-thân Phật.

Đức Phật dạy rằng: “Chỉ bình lấy tâm địa, thì tự nhiên thiên hạ thế giới đều bình”. Có thể sắp xếp thế giới này của bản thân chính là đã đạt tới cảnh giới nằng ăm, mưa thuận gió hoà, cây cỏ yên tĩnh, vạn vật tự do vận động, như vậy tâm linh mới khoáng đạt, nếu không chỉ là mây trắng tương đồng, núi khe khác biệt, tâm trăm nghìn mối, mọi sự chao đảo rối ren không biết đâu mà lần đến nỗi nhân gian không còn nơi sắp xếp.

Người xưa từng nói: “Linh thiêng tại ngã, bất linh thiêng cũng tại ngã”. Nhân sĩ Nguyễn Văn Siêu có câu nói nổi tiếng sau: “Người ta làm điều thiện, không gì quan trọng bằng ngăn ngừa lòng dục của mình để bảo tồn lẽ phải của tự nhiên. Được như vậy thì dù chẳng cầu phúc, cầu lộc, nhưng phúc lộc vẫn cứ tự nhiên đến với họ”. Như vậy, chỉ cần ngăn ngừa lòng dục của mình thì phúc lộc tự nhiên đến với ta như đến với ông chủ vậy-diệu đó chứng tỏ sự linh thiêng của người không bị dục quấy nhiễu. Tiếc rằng trên thế gian này không con vật nào lại nhiều dục như con người. Con người mang tính dục ở mọi nơi-thức hay ngủ, trong thái độ cũng như trong nghi lễ. Mọi khoảnh khắc con người đều bị ám ảnh bởi dục! Lòng dục rộng

như biển cả. Biển cả không từ chối bất cứ một con sông nào! Lòng khát dục của con người là một thuộc tính cố hữu đầy tiềm lực cũng như sức mạnh của thiên nhiên vậy! Con người không lúc nào không vì danh hoặc vì lợi. Người theo đuổi danh chẳng qua vì lợi, hướng tới lợi chẳng qua vì danh, đã muốn có danh còn muốn có lợi. Trên danh nghĩa là vì danh, trên thực tế lại là người tìm lợi; trên danh nghĩa vì lợi, thực tế lại theo đuổi cái danh. Điều đó chứng tỏ rằng người mà tâm không linh, không sáng suốt là do dục vọng quá nhiều.

Tất cả lập đức, lập công, lập ngôn đều dựa vào tâm làm chủ. Tâm bận đến vật thì bị vật sai khiến, tâm bận đến danh thì bị danh sai khiến, tâm bận đến lợi thì bị lợi sai khiến, tâm bận đến sắc dục thì bị sắc dục sai khiến,... Không bận đến điều gì thì sẽ chẳng bị điều gì sai khiến. Không bị cái gì sai khiến thì sẽ không có bệnh gì. Lão Tử nói: “Không nhìn thấy danh lợi và những thứ dục vọng thì tâm không loạn, không nghĩ tới dục vọng thì tâm tĩnh, trong lòng nhẹ nhàng thì thần trí thanh thản”. Như vậy, nếu bị lệ thuộc vào ngoại cảnh thì sẽ có biết bao nhiêu yếu tố bên ngoài tác động vào tâm, và mỗi một yếu tố ấy lại có sự tác động rất phức tạp, có thể nói qui luật tác động của nó là “siêu qui luật” thì trong tâm sẽ loạn, không thể làm chủ được. Franklin nói rằng: “Chịu sự khống chế của hoàn cảnh, phục tùng sự chi phối của số phận thì chỉ là loài cây cỏ, cầm thú mà thôi”.

Cho nên Mạnh Tử nói: “Cách dưỡng tâm tốt nhất là diệt dục, dục vọng của con người càng lớn thì dù có tu tâm dưỡng tính nhưng sẽ rất khó thành công, người ít dục vọng thì chẳng cần tu tâm dưỡng tính nhưng cơ hội thành công là rất lớn”. Diệt được dục thì cái tâm trong sáng tự nhiên xuất hiện. Không có dục vọng thì tâm thanh tịnh, trong sáng, tâm trong sáng thì có thể nhìn thấu cái tâm tự

nhiên của người khác. Con người ta không thể vượt qua được danh lợi cá nhân thì không thể duy trì đạo nghĩa. Trong “Lễ ký” có ghi: “Nhìn thấy lợi mà không bỏ đạo nghĩa, nhìn thấy chết mà không thay đổi phẩm chất, gặp gian nguy mà chí hướng không lùi”, người mà như vậy tất là hạng người thanh cao, cương trực, bất khuất, không sợ hy sinh, không sợ gian khổ, rất cương nghị không bao giờ chịu cúi đầu hay quỳ gối van xin trước bất cứ một thế lực đen tối nào.

Đạo Nho đời Tống thường lấy “trừ bỏ dục vọng của con người, lưu lại lẽ trời trong tâm” để giáo dục con người. Trang Tử khẳng định rằng: “Dục vọng nhấn chìm con người, thiên cơ tự nhiên mất đi”. Khi không đạt được những dục vọng người ta thường rất buồn chán. Nếu như giảm đi một chút dục vọng thì sẽ giảm đi một phần phiền não, tăng thêm một phần vui sướng. Nếu không ham muốn thì phiền não cũng tiêu tan, thiên cơ cũng dần dần kiện toàn. Suy nghĩ để tìm cách tranh đấu giành giật cắn xé lẫn nhau sẽ làm ảnh hưởng đến tinh thần, ham muốn sẽ làm hại đến cơ thể. Vì vậy Hoàng Thạch Công nói rằng: “Từ bỏ mọi ham muốn có thể làm tiêu tan mọi khổ đau”. Lại nói: “Mọi khổ đau đều do ham muốn quá lớn mà ra”. Mỗi ngày một giảm đi những ý niệm dục, giảm đến khi không còn ý niệm dục nữa thì tự nhiên thấy từng giờ dễ chịu, từng ngày càng dễ chịu, rồi đến từng tháng từng năm dễ chịu. Nói đến dục của trần gian nhất định có thể làm cho tâm không dao động, giảm đến một mức nhất định thì sẽ làm cho ý niệm nhất nguyên. Vì vậy, tự nhiên đạt tới tâm trạng mà Trang Tử nói: “Dùng dụng vô cực, cái đẹp tất sẽ đến với bạn, bạn quên sự tồn tại của bản thân, bỏ qua những gì mắt thấy tai nghe, tránh xa hồng trần, đạt tới cảnh giới của các bậc thánh nhân, vô sự, vô nghiệp, hoà vào cảnh giới của trời đất”.

Như vậy, người ta chỉ có thể diệt trừ dục vọng, không bị ngoại cảnh chi phối, không bị bụi trần làm cho mê hoặc, giữ trong mình tiềm lực của chân, thiện, mỹ, phát huy nó thì tự nhiên sẽ có sức mạnh vô cùng to lớn, thậm chí có thể làm chủ trời đất, vũ trụ. Trong tâm mà không có dục vọng thì chỉ còn lại lẽ trời thuần khiết. Vì vậy mới nói rằng lưu trong tâm chỉ là lưu lại đạo lý, dưỡng tâm chính là tu dưỡng đạo lý; ngoài đạo lý ra, những cái khác không cần tu dưỡng. Thế nên Mạnh Tử đã răn dạy người đời: “Không nên đánh mất bản tính của chính mình, cái tâm tự nhiên mà mất đi thì tuy còn tồn tại cái hình người nhưng đó cũng chỉ là khối xương thịt biết đi mà thôi”.

Đạo Nho thường nói đến chữ “nhân” và đặt nó ở vị trí quan trọng. Khổng Tử giải thích “nhân”: “Cái tâm của con người chính là nhân”. Trong trời đất và trong nhân tính chỉ tồn tại chân, thiện, mỹ. “Nhân chỉ sơ tính bản thiện, tính tương cận, tập tương viễn”. Cái bản thiện ở đây và “nhân tính thiện” mà Mạnh Tử nói đều giống nhau. Bởi vì bản chất của tính người vốn là thiện, vì vậy mà Nho gia nói: tận tính thì có thể thành thánh, Phật gia nói: tâm trong sáng thì có thể nhìn thấu tỏ tính, tức là có thể thành Phật. Thật đúng như người ta đã từng nói: Tâm sáng thì lý sẽ sáng, lý sáng thì việc sẽ sáng, lý và việc đều sáng, thì sẽ tỏ ngời như nhật nguyệt, tự nhiên lương tri rộng lớn, chốn chốn đều thông! Tâm thoáng đặng thì tất sẽ sáng suốt không hồ đồ, nó rạng tỏ thì tự nhiên bản thân sẽ trong sáng, soi chiếu nhận biết rõ ràng không thiếu sót.

Lại nữa, Mạnh Tử nói: không đánh mất bản tính thì không đánh mất bản tâm, Phật gia nói: cần phải nhìn thấy bản chất cái tâm thì có thể trở thành Phật cũng có nghĩa như vậy. Đạo gia rất chú trọng cái “tiên thiên”, không coi trọng cái “hậu thiên”, không nói

“thánh nhân” mà chỉ nói “thành tiên”, “đăng chân”; “tu tiên”, đồng thời thường nói quay trở lại với chân tâm cũng là cái đạo lý đó.

Trở về với chân tâm tức là trở về với cái vốn có vô cùng quý báu của chính mình! Bất kỳ người nào cũng có rất nhiều tiềm lực. Tiềm lực đó có thể giúp con người làm nên sự nghiệp vĩ đại, kỳ diệu đến nỗi kinh thiên động địa. Chúng ta chỉ có thể giữ bỏ dục vọng của mình khi không có sự tác động của thế giới bên ngoài, không bị vạn vật bên ngoài quyến rũ, mê hoặc, mà bảo toàn được tiềm lực kỳ bí từ bên trong sinh mệnh, sự trừ bị sẵn có, và sự thần kỳ của chân thiện mỹ, phát huy năng lực của chúng để có thể sản sinh ra một sức mạnh vô cùng một cách tự nhiên, thậm chí có thể nắm bắt được cả trời đất và vũ trụ. Dưỡng tâm tốt không những có thể trở thành thánh nhân mà có thể thần thông quảng đại, không những có thể biết trước sự việc mà có thể biến hoá vô cùng. Nhà Phật nói tới “thần thông” chính là nói tới cái (khả) “năng” tu dưỡng của tâm mà làm cho nó trở nên vô hạn, biến hoá vô cùng. Mọi thứ trong trời đất đều có sinh có diệt, đều là vật có hình tướng, cái vô hình vô tướng thì bất sinh bất diệt. Vì vậy hữu hình hữu tướng tất hữu hoại nhưng thần thì không bị diệt, chất có thể hoại nhưng khí không thể bị diệt, thân xác có thể chết nhưng tâm linh thì vẫn tồn tại. Giữa trời đất chỉ có thần, khí, linh mà thôi! Tu luyện chúng thì có thể chứng thực được điều đó, ngược lại, không tu luyện thì không thể chứng thực được. Bởi vậy mà nhà Phật mới nói rằng: “Bản tính con người có cái quyền lực thiêng liêng vi diệu vô cùng. Khi tịnh thì thấu suốt sức thiêng liêng của vũ trụ, lúc động lại ứng hoá khắp cả càn khôn. Thì bản tính mình năng tịnh, năng động, tự tại vô ngại, muốn tịnh cũng được, muốn động cũng được. Tịnh tức là Thanh- tịnh Pháp- thân Phật. Động tức là Thiên- bá- ức Hoá-thân Phật”./--

Vấn đề tính xác thực của các tác giả, tác phẩm và việc nghiên cứu thơ Thiền thời Lý

TS. Nguyễn Phạm Hùng

Anh hưởng của Phật giáo và văn học Phật giáo khu vực đã làm thay đổi những nét lớn trong đời sống văn học Việt Nam cổ, về cả tư tưởng nghệ thuật và các hình thức diễn đạt. Xuất hiện một “dòng văn học Phật giáo” có vai trò cực kỳ to lớn trong sự phát triển của nghệ thuật ngôn từ. Nhận thức rõ tầm quan trọng đó, trong suốt thế kỷ XX, nhiều nhà nghiên cứu đã dày công tìm hiểu và khai thác những tinh hoa của nó phục vụ cho việc bảo tồn và phát huy những giá trị của văn hoá quá khứ. Văn học Phật giáo từng bước được đưa vào giảng dạy trong các trường Đại học, Cao đẳng, Phổ thông. Năm 1992, Tạp chí Văn học, cơ quan nghiên cứu, lý luận, phê bình văn học của Viện Văn học đã ra số đặc san Văn học Phật giáo Việt Nam, nhằm mục đích góp phần tìm hiểu vai trò của nó trong việc “đã làm chuyển động diện mạo văn học dân tộc đến đâu, kể từ nội dung đến hình thức? Đã thúc đẩy các quá trình văn học với nhịp độ nhanh chậm như thế nào.. ?

Một trong những vấn đề rất được quan tâm trong số đặc san này là xác định tính xác thực của các văn bản tác phẩm, nhất là thơ Thiền thời Lý ⁽¹⁾. Bởi vì, hầu hết thơ Thiền

thời Lý đều được lấy ra từ tác phẩm *Thiền uyển tập anh*, một tác phẩm ảnh hưởng sâu sắc bởi tác phẩm *Cảnh đức truyền đăng lục* được soạn vào năm 1004, đời Tống của Trung Quốc. Những tác giả và tác phẩm thơ Thiền thời Lý quen thuộc lâu nay, phải chăng đã đảm bảo tính chân thực lịch sử?

Đã hơn 10 năm kể từ khi đặc san Văn học Phật giáo Việt Nam ra mắt, vấn đề gai góc này hầu như chưa có thêm được một sự tháo gỡ nào rõ rệt và đáng kể. *Thiền uyển tập anh*, “quyển sách duy nhất còn lại ngày nay chứa đựng nhiều tác phẩm văn học Phật giáo trong giai đoạn nói trên”⁽²⁾ vẫn hầu như là nguồn cứ liệu duy nhất để xác định các tác giả và tác phẩm thơ Thiền thời Lý.

Những nhận định về “văn chương và tư tưởng” của thơ Thiền thời Lý “chỉ có thể chính xác khi dựa trên những văn bản đáng tin cậy”⁽³⁾. Độ tin cậy đó đến đâu?. Và khi chưa có đầy đủ độ tin cậy về những văn bản tác phẩm do người Việt Nam “sáng tác” trong những bối cảnh văn hoá đặc trưng, thì chúng ta cần đánh giá chúng như thế nào? Trong bài viết nhỏ này, chúng tôi xin trở lại vấn đề tính chân thực của các tác giả, tác

phẩm thơ Thiền thời Lý và quan điểm nghiên cứu đối với bộ phận văn học này.

*

Ngũ lục là một thể loại văn học cổ Trung Quốc. Nó là loại văn do người đời sau ghi chép lại những lời nói, lời đối đáp, lời dạy của các bậc “thánh nhân” thậm chí cả những lời được “lưu truyền” là của họ, hay cuộc đời của những nhân vật lịch sử. Nó thường được truyền tụng qua các đời, và vì thế, nó cũng rất dễ được thêm bớt. Xét về bản chất, nó không phải là tác phẩm chỉ của một người, mà là của nhiều người, nên thể hiện tư tưởng, tình cảm, tinh thần, ý chí, cũng như cách trình bày không chỉ của một người, mà có thể của nhiều người. Loại văn này rất phát triển trong văn học Trung Quốc cổ, và đã sản sinh ra nhiều tác phẩm bất hủ.

Về sau, loại văn này trở thành một thể loại văn học có chức năng riêng, có hình thức nghệ thuật và nội dung tư tưởng riêng, nhưng không hề đoạn tuyệt với nguồn gốc đã sản sinh ra nó. Người ta vẫn có thể thấy được “tính lưu truyền”, “tính tập thể” trong những tác phẩm thuộc thể loại này, thậm chí ngay trong những tác phẩm có tên tác giả, do chính tác giả “thủ bút”. Bởi vì, nó là một loại văn thiên về ghi chép “người thật, việc thật”. Những ghi chép đó nhìn chung là tôn trọng hiện thực khách quan, tôn trọng “sự thật”. Nhưng trong quá trình lưu truyền, nó được nhiều người tham gia ghi chép bổ sung, nên nhiều trường hợp, mà điều này các tác giả Ngũ lục không hề giấu giếm là họ đã sửa chữa, thêm thắt, bổ chính... cho những điều được ghi chép để chúng được gần đúng với “sự thật” hơn. Đây chính là cơ hội để người ghi chép, vô tình hay cố ý, có thể thêm bớt theo ý riêng của mình.

Trong văn học Việt Nam cổ, văn ngũ lục xuất hiện sớm nhất, cũng như có nhiều thành tựu nhất là ở thời Lý - Trần, và chủ yếu thuộc về văn học Phật giáo. Đó là những tác phẩm viết về giáo lý nhà Phật hay về cuộc đời và hành trạng của các bậc cao tăng. Các tác phẩm ngũ lục được truyền qua các đời, nhất là sách vở nhà chùa ghi chép về các vị tổ thường theo tục “truyền đăng”, cho nên những kẻ hậu bối có vô số cơ hội để không ngừng bổ cứu, thêm bớt theo ý mình.

Ngày nay, chúng ta còn được biết đến những tác phẩm ngũ lục nổi tiếng như: *Khoá hư lục* (Trần Thái Tông), *Thiền lâm thiết chủ ngũ lục* (Trần Nhân Tông), *Thượng sĩ ngũ lục* (Trần Tung), đặc biệt là *Thánh đăng lục* và *Thiền uyển tập anh ngũ lục* ở thời Trần, chưa rõ tên tác giả...

Thiền uyển tập anh ngũ lục là tập văn ghi chép lại cuộc đời, công đức của các cao tăng Việt Nam từ thế kỷ VI đến XIII, trong đó rất chú trọng ghi chép lại một cách “hiện thực” những lời nói, lời đối đáp của các vị sư với nhau, nhằm trình bày những kiến giải về giáo lý Phật. Theo truyền thống giảng đạo vốn xuất phát từ Trung Hoa, các nhà sư khi trình bày Thiền lý, hay sự ngộ giải chân lý Thiền, rất hay dùng thơ làm thành những “đầu cơ kệ”, những “kệ ngộ giải”... để “khai ngộ” cho đệ tử.

Dựa vào *Thiền uyển tập anh ngũ lục*, một “tập đại thành” của văn học Phật giáo Lý - Trần, các nhà biên khảo, các nhà nghiên cứu đã xác định được phần lớn các tác giả và tác phẩm thơ Thiền thời Lý trong các bộ sách giới thiệu về thơ văn của thời này, như *Toàn Việt thi lục* của Lê Quý Đôn, *Hoàng Việt văn tuyển* của Bùi Huy Bích, *Hợp tuyển thơ văn Việt Nam*⁽⁴⁾, hay *Thơ văn Lý - Trần*⁽⁵⁾... Trong đó, *Thơ văn Lý - Trần* là cuốn sách

được xem là tập hợp đầy đủ và công phu nhất các tác phẩm thơ Thiền thời Lý. Điều này nói lên tầm quan trọng và giá trị lịch sử mà *Thiền uyển tập anh ngữ lục* đóng góp cho ngành biên khảo lịch sử văn học.

Tuy nhiên, một điều không thể không khiến nhiều nhà nghiên cứu quan tâm, là vấn đề tính chính xác của các văn bản và tác giả các bài thơ Thiền được ghi lại trong cuốn ngữ lục này. Trên thực tế, một số người đã đặt vấn đề nghi vấn tính xác thực của một số văn bản thơ Thiền, và xác định một số bài thơ không phải là thơ của tác giả Việt Nam, trong *Thiền uyển tập anh ngữ lục*, như bài thơ đối đáp vịnh ngỗng giữa Pháp Thuận và Lý Giác dưới thời Tiền Lê, bài *Ngôn hoài* của Dương Không Lộ (? - 1119), ... cũng như một số bài thơ khác⁽⁶⁾.

Trong điều kiện in ấn như thời Lý - Trần, trong tình trạng có thể sử dụng “vô tư” tác phẩm của người khác, nhất là của Trung Quốc, suốt thời trung đại ở Việt Nam, như chúng ta đã biết, thì vấn đề “vi phạm tác quyền” là không thể không xảy ra. “Vi phạm tác quyền” ở đây cần được hiểu là tình trạng thiếu chính xác, mập mờ, gán ghép bài thơ đã có sẵn nhưng phù hợp với hoàn cảnh nào đó của nhà sư, nhằm tôn vinh sự cao diệu của nhân vật được tôn thờ trong vườn Thiền?

Vấn đề đặt ra ở đây là chúng là những *sử liệu* hay là những *văn liệu*? Điều này là vô cùng quan trọng vì chúng chính là căn cứ hầu như duy nhất để xác định phần lớn các tác giả và tác phẩm thơ Thiền thời Lý?.

Muốn giải quyết vấn đề này, chúng ta trước hết phải trở về với việc nhận diện *loại hình tác phẩm* của *Thiền uyển tập anh ngữ lục*. Nó là tác phẩm văn học hay là tác phẩm sử học, triết học

Nếu nó là tác phẩm triết học, thì quan tâm hàng đầu của chúng ta là các học thuyết, các tư tưởng. Nếu nó là tác phẩm sử học, dù là sử nhà chùa, thì chúng ta phải chú trọng tới “tính lịch sử” của nguồn sử liệu mà nó cung cấp. Nhưng nếu nó là tác phẩm văn học, thì chúng ta phải chú trọng tới “tính văn học” của nguồn văn liệu mà nó cung cấp. Cho dù tình trạng “văn sử triết bất phân” đến đâu, thì cũng không thể không chú ý đến ranh giới các loại hình tác phẩm.

Vậy *Thiền uyển tập anh ngữ lục* thuộc loại hình tác phẩm nào?

Các nhà nghiên cứu đều thống nhất rằng, nó “là một tài liệu *văn học* quý hiếm còn truyền lại về đời Lý. Tác phẩm chép hành trạng của các vị cao tăng và các lời thuyết pháp mà họ nói với đệ tử. Vì vậy, tác phẩm là một tài liệu quan trọng đối với việc tìm hiểu lịch sử Phật giáo ở nước ta”⁽⁷⁾. Đây là một tác phẩm văn học, thậm chí không chỉ mang tính ghi chép mà còn có cả hư cấu, sáng tạo nữa: “Có những sự tích xứng đáng được coi như tác phẩm văn học hay không kém gì những truyện ngắn hấp dẫn trong văn học đời sau”⁽⁸⁾. Hay văn “*Thiền uyển tập anh* thường là sinh động như vậy, và ít nhiều có phong cách của truyện dân gian. Cho nên người đời sau thường chép lẫn nhiều sự tích ở *Thiền uyển tập anh* vào các tập truyện dân gian...”⁽⁹⁾.

Rõ ràng, *Thiền uyển tập anh ngữ lục* thuộc loại hình tác phẩm văn học. Nó là một loại văn. Thông thường, văn ngữ lục thuộc về loại *tản văn*⁽¹⁰⁾. Nhưng trong trường hợp cụ thể của *Thiền uyển tập anh*, nó được xác định thuộc về loại hình truyện⁽¹¹⁾. Cụ thể, nó thuộc loại hình truyện kể, hay truyện nhà sư. Cấu trúc nghệ thuật của nó là cấu trúc tiểu sử. Cốt truyện của nó khá lỏng lẻo và chỉ chú

trọng những sự kiện chính yếu, được xây dựng theo thời gian tuyến tính, gắn với truyện kể dân gian. Tính tiết chuyện cũng hết sức đơn giản, rõ rệt. Nhân vật của nó không phải là những con người “toàn diện” mà là những con người được thể hiện có tính “toàn vẹn”, “phi thường” nhằm mục đích tạo dựng những tấm gương mẫu mực để mọi người tôn vinh và noi theo. Nghệ thuật của nó mang tính ghi chép. Nó chỉ mang tính ghi chép chứ không phải là những ghi chép với tư cách là chép sử. Tính ghi chép là *thuộc tính* của nghệ thuật văn xuôi buổi sơ khai này. Cũng có một vài dấu hiệu của hư cấu nghệ thuật xuất hiện. Tác giả cũng bắt đầu bộc lộ vai trò cá nhân của mình trong việc tùy tiện lựa chọn, thêm bớt các tình tiết, sự kiện trong cuộc đời nhân vật. Nhân vật được dựng theo nguyên mẫu ngoài đời, nhưng có thêm bớt nhiều chi tiết do hư cấu hay tưởng tượng của người chép truyện...

Vậy nguồn văn liệu của *Thiền uyển tập anh ngữ lục* phải chăng có thể là căn cứ “đáng tin cậy” duy nhất để xác định tính chân thực lịch sử của các tác giả và tác phẩm thơ Thiền thời Lý?

Như đã từng xảy ra trong truyện cổ tích *Tám Cám*, cũng như trong nhiều truyện của *Truyện kỳ mạn lục* của Nguyễn Dữ ở thế kỷ XVI, trong *Sơ kính tân trang* của Phạm Thái ở thế kỷ XVIII, hay trong *Ngư tiều vắn đáp* hay *Dương Từ - Hà Mậu* của Nguyễn Đình Chiểu thế kỷ thứ XIX... , mà ở đó, những bài thơ của tác giả truyện (hay tiểu thuyết) được thể hiện qua lời người kể chuyện, hay qua lời các nhân vật truyện, có vai trò rất quan trọng trong cấu trúc nghệ thuật của tác phẩm. Những bài thơ đó có thể do các tác giả viết truyện làm ra và gán cho nhân vật của mình. Trong *Thiền uyển tập anh ngữ lục*,

tình trạng cũng có thể xảy ra tương tự với một số trường hợp. Những bài thơ Thiền đó cũng có thể được người viết sách lấy từ nguồn thi liệu Trung Hoa để gán ghép cho một nhà sư nào đó nhằm đề cao tài trí hay đức độ của người đó. Một ví dụ khá tiêu biểu là trường hợp làm thơ đối đáp vịnh ngỗng giữa sư Pháp Thuận và sứ giả nhà Tống là Lý Giác, xảy ra vào khoảng năm 982 - 983, dưới thời vua Lê Đại Hành đã nói ở trên, được chép trong *Thiền uyển tập anh ngữ lục*, mà thực chất đó chỉ là “biến thể” của bài thơ *Vịnh nga* của nhà thơ Lạc Tân Vương đời Đường của Trung Quốc, hay một số bài thơ Thiền khác đã được xác định là có nguồn gốc Trung Hoa, hay cải biên trên cơ sở của thơ ca Trung Hoa. Đó lại chẳng phải là thơ của người viết truyện, vốn rất uyên thâm về Thiền học làm ra rồi gán cho nhân vật của mình?

Các nhà sư được ghi chép trong *Thiền uyển tập anh ngữ lục* là “người thật”, nhưng trong cuốn sách này, họ còn là “nhân vật” văn học. Phải chăng những nhân vật văn học lại có thể trùng khít với những nhân vật lịch sử? Phải chăng những lời nói của nhân vật văn học (thơ Thiền cũng là một loại lời nói, là Thiền ngữ) lại là sáng tác văn học của nhân vật lịch sử đó? Cũng có thể, trên thực tế, người viết truyện đã ghi chép trung thực về nhân vật lịch sử đó, và về cả thơ của ông ta. Nhưng trong một tác phẩm nghệ thuật thì kết quả không phải bao giờ cũng là như vậy. Tư duy nghệ thuật cho phép (hay bắt buộc) nhà văn ít nhiều thêm bớt “bịa đặt” về nhân vật “có thật” của mình.

Đúng là *Thiền uyển tập anh* “là một tác phẩm đã hình thành qua nhiều giai đoạn, do nhiều tác giả” tham gia biên soạn⁽¹²⁾. Tính truyền tụng, tính lưu truyền, có khi là

“truyền khẩu” của tác phẩm này làm cho những ghi chép trong đó nhiều khi được thêm bớt, bổ sung qua các đời, nên nó rất gần với các “giai đoạn”, vì vậy nội dung lịch sử của nó rất cần được kiểm chứng. Không phải ngẫu nhiên, trong *Thiền uyển tập anh ngữ lục* đây rấy các yếu tố folklore, từ lời kể đến cấu trúc cốt truyện, hình tượng nhân vật, và nhất là các chi tiết hoang đường, kỳ ảo.

Nên chăng, chúng ta chỉ xem *Thiền uyển tập anh ngữ lục* là một loại tài liệu tham khảo khi xác định tác giả và tác phẩm thơ Thiền? Nhân vật của *Thiền uyển tập anh ngữ lục* là những nhân vật lịch sử, nhưng là những nhân vật lịch sử được văn học hoá. Những ghi chép về họ có một gián cách về thời gian trong cảm nhận và gián tiếp trong phản ánh. Tính truyền thuyết, giai thoại rất rõ. Những bài thơ Thiền trong *Thiền uyển tập anh ngữ lục* có thể là những sáng tác thực của các nhà sư, nhưng cũng có thể là những “điểm nhấn” nghệ thuật của tác phẩm, do người viết truyện làm ra, hay lấy trong kho thi liệu có sẵn, rồi gán cho nhân vật của mình?

Thực ra, muốn hiểu được đầy đủ nội dung tư tưởng và hình thức nghệ thuật của những bài thơ Thiền có xuất xứ từ *Thiền uyển tập anh ngữ lục*, không thể không đặt chúng vào những “câu chuyện” của chúng. Điều đó không chỉ có ý nghĩa xác định xuất xứ và hoàn cảnh ra đời của bài thơ, mà còn có ý nghĩa xác định nội dung tư tưởng và hình thức nghệ thuật của tác phẩm trong sự toàn vẹn của nó. Ở đây, bài thơ Thiền chỉ là một “Thiền ngữ thi ca”, một “lời thoại”, một “chi tiết” không tách rời của một câu chuyện trọn vẹn. Vì thế, tính “độc lập” của những bài thơ đó chỉ là tương đối.

Vấn đề sẽ trở nên sáng tỏ hơn nếu chúng

ta liên hệ với hàng chục bài thơ trong *Truyện kỳ ngộ ở Trại Tây*, *Truyện nghiệp oan của Đào Thị*, *Truyện cây gạo*⁽¹³⁾... của Nguyễn Dữ, được đánh giá là cực kỳ tinh tế và điêu luyện, như nhận xét của Ma-ri-an Tkatsov: “rất hoàn hảo về hình thức, đầy âm điệu hài hoà và xúc động một cách tinh tế”⁽¹⁴⁾, do những nhân vật như Nhị Khanh, Hà Nhân, Hàn Than, cô Đào, cô Liễu... làm ra, nhưng đó đâu phải là sáng tác thực của họ. Thậm chí, những bài thơ của những nhà thơ có thật trong lịch sử như Ngô Chi Lan, Thái Thuận trong truyện *Cuộc nói chuyện thơ ở Kim Hoa*⁽¹⁵⁾, phải chăng là những sáng tác đích thực của họ? Những bài thơ đó rõ ràng là những yếu tố không thể tách rời của các câu chuyện kể, chúng tham gia vào cấu trúc nghệ thuật của tác phẩm, làm thành chỉnh thể nghệ thuật toàn vẹn của tác phẩm. *Truyện kỳ mạn lục* là một tập “đoạn thiên tiểu thuyết” được Nguyễn Dữ viết ra bằng nghệ thuật tiểu thuyết, chứ không phải là chép sử.

Không thể phủ nhận được vai trò to lớn của *Thiền uyển tập anh ngữ lục* trong việc xác định các tác giả và tác phẩm văn học Phật giáo thời Lý. Nhưng mọi sự cẩn trọng khi thẩm định lại tính chân thực lịch sử của toàn bộ văn liệu mà cuốn sách này cung cấp về cuộc đời và sáng tác của các nhà thơ là rất cần thiết, ngõ hầu có thể tránh được sự võ đoán khi xác định tác giả và tác phẩm văn học, như đã từng xảy ra với không ít tác phẩm, thậm chí đối với cả những tác phẩm lớn, như *Nam quốc sơn hà* chẳng hạn⁽¹⁶⁾.

*

Vậy, chúng ta cần có *quan điểm đánh giá* như thế nào đối với những bài thơ Thiền mà *Thiền uyển tập anh ngữ lục* đã cung cấp, khi chưa có chứng cứ xác thực về tác giả và văn bản? Theo chúng tôi, cần chú ý mấy

điểm sau:

1- Căn cứ vào các tài liệu hiện có, các tác phẩm thơ Thiền thời Lý gồm 3 loại: 1. Loại đã xác định rõ tác giả và văn bản tác phẩm; 2. Loại ảnh hưởng của thơ Thiền Trung Hoa; 3. Loại tồn nghi. Đối với những bài thơ Thiền được lấy ra từ *Thiền uyển tập anh ngữ lục*, thì chúng chỉ có thể thuộc hai loại: Loại ảnh hưởng của thơ Thiền Trung Hoa và Loại tồn nghi. Hầu như chưa có bài thơ nào trong *Thiền uyển tập anh ngữ lục* có thể xác định được thật sự chính xác tác giả và tác phẩm, bởi xuất xứ “văn học” của chúng.

2- Chúng ta sẽ nghiên cứu như thế nào “văn chương và tư tưởng” thơ Thiền thời Lý khi phần lớn tác phẩm hiện chưa xác định chính xác “nguồn gốc” văn bản?. Quan điểm của chúng tôi là cần phân biệt rõ “nguồn gốc” và “căn cước” của tác phẩm thơ Thiền. Những bài thơ Thiền đó, dù có “nguồn gốc” Trung Quốc, nhưng vẫn có thể được xác định là tác phẩm của Việt Nam nếu chúng do người Việt Nam “sáng tác”, nếu chúng có những “biến thái” về nội dung chức năng và phương tiện biểu cảm để thể hiện những “phẩm chất dân tộc”, tức là chúng vẫn có thể mang “căn cước” Việt Nam, và được “nhập tịch” vào đời sống văn học Việt Nam.

3- Vấn đề là chúng ta sẽ nghiên cứu những gì đối với “văn chương” và “tư tưởng” của bộ phận văn học này?. Thật khó có cơ sở để có thể nghiên cứu được “cá tính sáng tạo”, “phong cách nghệ thuật”, “nét riêng độc đáo” của từng nhà thơ, khi chưa có chứng cứ xác thực về “bản quyền tác giả”. Đối với những trường hợp chưa có đủ căn cứ xác thực về văn bản và tác giả, chúng ta cần hết sức thận trọng khi nghiên cứu về *tác giả*, mà tập trung nghiên cứu về *tác phẩm* hay *thể loại* của chúng trong những mối quan hệ và ảnh

hưởng hết sức phức tạp của thời bấy giờ.

Điều đó cũng có nghĩa là trước mắt chúng ta vẫn còn đầy thách thức khi khám phá cái thế giới nghệ thuật thơ này./.

⁽¹⁾⁽²⁾⁽³⁾ Hà Văn Tấn: *Vấn đề văn bản học các tác phẩm văn học Phật giáo Việt Nam*. Tạp chí Văn học, số 4/1992

⁽⁴⁾ Hợp tuyển thơ văn Việt Nam . Thế kỷ X - XVII. NXB Văn học, H.1976 (In lần hai)

⁽⁵⁾ Thơ văn Lý - Trần. T.I, NXB Khoa học Xã hội, H. 1977

⁽⁶⁾ Hà Văn Tấn: *Vấn đề văn bản học các tác phẩm văn học Phật giáo Việt Nam* - Tạp chí Văn học, số 4/1992; Lê Mạnh Thát: *Thiền uyển tập anh*. Tu thư Phật học Vạn Hạnh, tp.Hồ Chí Minh, 1976.

⁽⁷⁾ Đinh Gia Khánh: *Văn học Việt Nam, thế kỷ X nửa đầu thế kỷ XVIII*, T.I, NXB Đại học và THCN, H.1978, tr.194, 195, 200..

⁽⁸⁾⁽⁹⁾ Đinh Gia Khánh: *Văn học Việt Nam, thế kỷ X nửa đầu thế kỷ XVIII*, T.I, NXB Đại học và THCN, H.1978, tr.195, 200..

⁽¹⁰⁾ Nguyễn Huệ Chi: *Khảo luận văn bản. Thơ văn Lý Trần*. Sdd, tr.183.

⁽¹¹⁾ Nguyễn Phạm Hùng: *Văn học Lý Trần, nhìn từ thể loại*. NXB Giáo dục, H.1996; Nguyễn Hữu Sơn: *Loại hình tác phẩm Thiền uyển tập anh*. NXB Khoa học Xã hội, H.2002.

⁽¹²⁾ Hà Văn Tấn: *Vấn đề văn bản học các tác phẩm văn học Phật giáo Việt Nam*. Tạp chí Văn học, số 4/1992

⁽¹³⁾ Nguyễn Dữ: *Truyền kỳ mạn lục*. Bản dịch của Trúc Khê Ngô Văn Triện. NXB Văn nghệ tp.Hồ Chí Minh, 1988.

⁽¹⁴⁾ Theo Xuân Diệu: *Một tác phẩm cổ điển của Việt Nam dịch ở Liên Xô*. Tác phẩm mới, số 48, tháng 4/1975

⁽¹⁵⁾ Nguyễn Dữ: *Truyền kỳ mạn lục*. Bản dịch của Trúc Khê Ngô Văn Triện. NXB Văn nghệ tp.Hồ Chí Minh, 1988.

⁽¹⁶⁾ Bùi Duy Tân: *Bàn thêm về văn bản và tác giả bài thơ Nam quốc sơn hà*. Tạp chí Văn học, số 10/1996

Thăng Long

hai thế kỷ trước!

(1804 - 2004)

Văn Hậu

Biết bao mốc đáng nhớ về Kinh Đô nước ta: Thăng Long (Canh Tuất 1010), Đông Đô (Đinh Sửu 1397), Đông Kinh (Canh Tuất 1430) và Hà Nội (có tên từ Triều vua Minh Mệnh - Tân Mão 1831). Gần một thiên niên kỷ trôi qua, cung điện huy hoàng của đế vương tàn tạ. Tuy nhiên, dấu tích vẫn còn, khi ta đọc “Đại Việt sử ký toàn thư” của



Lê Văn Hưu, “Văn hiến thông khảo” của Mã Đoan Luân (sử gia Trung Quốc), và các sử giả Phương Tây từ thế kỷ XVII đến nước ta có ghi. Nhà buôn Sbaron ⁽¹⁾ Anh Quốc: “Diện tích của nó có thể so sánh với bất kỳ một đô thị nào của Châu Á. Đặc biệt ngày mồng một và ngày rằm hoặc các phiên chợ quê nhân dân các vùng đem hàng hoá về không tưởng tượng nổi. Phố xá rộng rãi mà chật ních người, đôi khi lách chân vào đám đông, chỉ cần bước chừng trăm bước trong nửa giờ

cũng đã thấy sung sướng lắm rồi”. Nữ giáo sĩ Marini (Italia) cho biết: “Nếu đi từ kinh thành là thị trấn vào triều, nơi cung điện nhà vua, chúng ta sẽ thấy không những một toà cung điện mà cả một thị trấn đẹp và rộng vô cùng. Tuy cung điện nhà vua chỉ xây dựng bằng gỗ, nhưng ở đây có rất nhiều vàng bạc, đồ thêu, chiếu thảm. Cung điện là một toà lâu đài xây trên một rừng cột ⁽²⁾... Sang đầu thế kỷ XIX, ta có thể tìm hiểu qua ghi chép của Thám Hoa Phan Thúc Trục. Ông quê tại

Thanh Hoá, hồi nhỏ là cậu bé chăm học. Từ năm 1825 trở đi đã dự 10 khoá thi nhưng chỉ đậu Tú Tài. Năm 1847 mới đỗ Thám Hoa. Vua Tự Đức triệu ông vào Huế làm ở Toà Nội Các, nhậm chức “Tập hiền thị giảng”, rồi “Kinh Diên khởi cư chủ”. Sách “Quốc sử di biên” do ông phụng soạn ghi chép rõ về Kinh thành: “... Thành xây đắp từ mùa hè năm Giáp Tý (1804) đến mùa thu năm Ất Sửu (1805) thì hoàn thành. Nhà vua phái Quận công Nguyễn Văn Thành trông coi việc ấy. Phía trong thành Thăng Long làm Hoàng thành, lấy cửa Đoan Môn, điện Kính thiên làm chuẩn đích. Ở phía trước thành xây Cột cờ được gọi là Diên Đài cao 100 thước. Thành ngoài mở 7 cửa. Ở mỗi ô cửa có một cái lầu, vào các lầu đều có cột đồng. Xung quanh thành, người ta dẫn nước sông Tô làm hào. Hào này có đoạn bị úng tắc thì lấp đi, có đoạn hẹp thì mở rộng ra, không phải tránh những nơi lồi hoặc lõm. Một phương về cửa thành Tây Nam hẹp lại được bồi thêm đất phù sa. Trên hào ghép gạch nung chín làm cầu. Nền thành rộng 7 trượng. Mặt thành rộng 2 trượng. Ở phía trong thành chia làm 5 bản. Trên thành xây nữ tường có đặt lỗ súng. Nữ tường là tường nhỏ xây bằng gạch ở trên thành lớn để núp mà bắn xuống. Thành được xây quanh co, khuất khúc trông như hình bông hoa hồi, loại hoa có 8 cánh, mùi thơm lạ thường. Tháp Thiên Bảo và ngôi chùa Đàng Châu bị triệt hạ để lấy gỗ, đá dùng vào việc cải trúc thành. Gỗ đá đều được bào, chà trơn bóng y như mài dũa. Những dinh vệ của các quan đều được kiến thiết dọc ngang trông như hình bàn cờ tướng vậy. Tại những chỗ đất bỏ trống xung quanh thành cho trồng rải rác cây mít, cây chuối. Người ta lấy cửa Chính Đông thành Thăng Long làm ngôi chợ thật lớn. Đó là chợ Đông Xuân. Tại chợ ấy, các quán xá và đường giao thông được chia thành từng hàng vuông vắn, thẳng thắn. Phía ngoài xa chợ được bao bọc bởi một lũy đất. Tại lũy đất này trồng tre để làm hàng rào, và tùy tiện

mở các cửa ỏ, trên mỗi cửa ỏ lại có một cái lầu máy (cơ lầu). Từ các đời nhà Trần, nhà Lê... chưa bao giờ có công trình như vậy!. Bia đá dựng dưới chân cột cờ ghi chữ Thăng Long (Rồng bay lên) thành chữ Thăng Long (Thanh bình, thịnh vượng). Bài minh có đoạn: - Xem nơi Long Đỗ - Danh thắng hình thái - Tản Viên là giếng - Phú Lương là giải - Trãi đời đầy nghiệp - Đóng đây rộng rãi - Văn vật lại qua - Giang Sơn đẹp mãi⁽³⁾ - (Bản dịch).

Thành Thăng Long thời Nguyễn mở 5 cửa, còn thành triều Lê chỉ có 3 cửa. Cụ Phương Đình Nguyễn Văn Siêu trong sách Đại Việt địa dư toàn biên (NXB KHXH 1977) nhận xét: Thành Thăng Long (Thế kỷ XI) hình thước thợ. Ba mặt Đông Tây Nam vuông vắn, mặt Tây và Nam dài bằng một nửa ... Ý kiến ấy cho ta biết về một hình ảnh thành phố dáng rồng bay, vừa thực lại vừa mộng. Tại triển lãm “Cổ vật Thăng Long” tại Văn Miếu Quốc Tử Giám tháng 12/2003 có trưng bày tấm bản đồ thời Hồng Đức thứ 21 (1490). Thành cổ được sông Tô bao bọc. Hoàng thành hình chữ nhật có Đoan Môn, Thị Triều, Kính Thiên. Phía Đông Nam là hai huyện Thọ Xương, Quảng Đức với 36 phường thủ công, nay phần lớn nằm ở quận Hoàn Kiếm. Văn Miếu Quốc Tử Giám nằm trên cái đảo, bốn bề là Đại Hồ. Vòng La Thành có 3 cửa: Nam Môn, Đông Môn và Bảo Khánh⁽⁴⁾. Đợt khai quật năm 2002, 2003 cho thấy nền cung điện thời Lý, Trần và khu cấm thành gần như nguyên vẹn. Triển lãm bày 300 tranh, ảnh, hiện vật có giá trị như ảnh vẽ sông Ngọc (Ngọc Hà), hệ thống thoát nước thời Lý, giếng cổ đời Trần... Những cổ vật đặc biệt như viên ngói gắn đôi chim uyên ương, viên ngói đại đầu rồng, viên gạch lát khắc chìm dòng chữ “Lý gia đệ tam đế long thủy Thái Bình tứ niên tạo” (triều vua Lý Thánh Tông (1057), chiếc chén sứ màu hoa lam dưới đáy khắc chữ

Trường Lạc... cho biết về vật dụng của bà Trường Lạc, vợ vua Lê Thánh Tông (1460 - 1497), rồi khẩu súng thần công thế kỷ XVII.

Nay bằng việc ghi chép sử sách cùng hơn 4 triệu di vật, cổ vật đã cho ta những thông điệp về vị thế Thăng Long từ thế kỷ XI đến thế kỷ XIV, vùng cấm thành đến nay vẫn còn với rông đá điện Kính Thiên, Nam Thiên (Ngũ Môn), Hậu Lâu, Bắc Môn, chùa Một Cột... Kết thúc bài xin mượn lời của Giáo sư Lê Văn Lan trong một kỳ hội thảo: Hy vọng trong thời gian không xa, chúng ta khẳng định thêm về điện Kính Thiên thời Lê, điện Thiên An đời Trần và cả Càn Nguyên, Thiên An thời Lý. Tất cả đều đặt trên đỉnh núi Nùng (Long Đỗ) ngàn xưa... .

⁽³⁾ Thành Thăng Long - Trần Văn Mỹ. Người Hà Nội 10/1992

⁽⁴⁾ Cửa Bảo Khánh: Cửa Đông Môn, Nam Môn so với thực địa hiện nay được nhiều nhà nghiên cứu thống nhất. Nhưng cửa Bảo Khánh còn tranh luận. Qua điển dã, chúng tôi thấy có thể ở trước cửa đình Giảng Võ (quận Ba Đình). Theo cụ Nguyễn Duy Tiến, Nguyễn Duy Thế (trên 80 tuổi) cho biết cổng làng cách đình 50 mét, ngay trước cửa UBND phường, trước năm 1945 bề thế có biển đá đề "Bảo Khánh Môn". Cách đình 500 mét là Cổng Láp - Chuối Vó (nay gần khách sạn Bảo Sơn). Một sĩ quan Pháp Hocquard đi trên đoạn đê La Thành quãng Cầu Giấy - Giảng Võ, cũng nhận xét:

"Người ta đi vào Hà Nội qua một cái cổng đổ nát, hai bên có hai mảnh tường đã bị phá quá nửa, đó là tất cả di tích thành ngoài cửa Hà Nội. Những mảnh tường còn lại dày đến 2,50 mét xây bằng gạch, trát mạch bằng một loại vữa rất chắc chắn. Lâu đài lớn bằng cẩm thạch của các vua xứ Đàng Ngoài mà các nhà du lịch thời trước (Baron) đã từng ca tụng, chắc ở về phía cửa này".

Trong tám bản đồ Hà Nội năm 1831, chỗ ngã ba Giảng Võ còn có tên là Chuối Vó - Cổng

Láp, đó có thể chính là cái cổng đã bị phá, có tường gờ ra hình chuối vó mà Hocquard đã miêu tả bên trên. Đối chiếu với các tấm bản đồ Thăng Long thời Lê, phải chăng đây chính là cửa Bảo Khánh, mở ra ở phía Tây Nam của Hoàng thành trước kia, và sau đó đã bị phá hủy, đổ nát vào khoảng cuối thế kỷ XVI?

⁽¹⁾ Description du royanmes de tonkin. Bản dịch tiếng Pháp in trong Reduve Indochinoie số 9 tháng 10/1914.

⁽²⁾ Relation nouvelle et curieuse des royaumes de Tonkin et delao. Bản dịch Paris (1666).

⁽³⁾ Thành Thăng Long - Trần Văn Mỹ. Người Hà Nội 10/1992

⁽⁴⁾ Cửa Bảo Khánh: Cửa Đông Môn, Nam Môn so với thực địa hiện nay được nhiều nhà nghiên cứu thống nhất. Nhưng cửa Bảo Khánh còn tranh luận. Qua điển dã, chúng tôi thấy có thể ở trước cửa đình Giảng Võ (quận Ba Đình). Theo cụ Nguyễn Duy Tiến, Nguyễn Duy Thế (trên 80 tuổi) cho biết cổng làng cách đình 50 mét, ngay trước cửa UBND phường, trước năm 1945 bề thế có biển đá đề "Bảo Khánh Môn". Cách đình 500 mét là Cổng Láp - Chuối Vó (nay gần khách sạn Bảo Sơn). Một sĩ quan Pháp Hocquard đi trên đoạn đê La Thành quãng Cầu Giấy - Giảng Võ, cũng nhận xét:

"Người ta đi vào Hà Nội qua một cái cổng đổ nát, hai bên có hai mảnh tường đã bị phá quá nửa, đó là tất cả di tích thành ngoài cửa Hà Nội. Những mảnh tường còn lại dày đến 2,50 mét xây bằng gạch, trát mạch bằng một loại vữa rất chắc chắn. Lâu đài lớn bằng cẩm thạch của các vua xứ Đàng Ngoài mà các nhà du lịch thời trước (Baron) đã từng ca tụng, chắc ở về phía cửa này". Trong tám bản đồ Hà Nội năm 1831, chỗ ngã ba Giảng Võ còn có tên là Chuối Vó - Cổng Láp, đó có thể chính là cái cổng đã bị phá, có tường gờ ra hình chuối vó mà Hocquard đã miêu tả bên trên. Đối chiếu với các tấm bản đồ Thăng Long thời Lê, phải chăng đây chính là cửa Bảo Khánh, mở ra ở phía Tây Nam của Hoàng thành trước kia, và sau đó đã bị phá hủy, đổ nát vào khoảng cuối thế kỷ XVI?

Chùa Chân Tiên

Một di tích lịch sử văn hoá

Thế Hình

Chùa Chân Tiên nằm trên phố Bà Triệu, phường Lê Đại Hành, quận Hai Bà Trưng, Hà Nội. Chân Tiên trích ghép hai tên địa danh của hai làng cổ: Chân Cầm và Quán Chúng Tiên, thuộc khu vực ven hồ Lục Thủy xưa (sau là hồ Hoàn Kiếm). Căn cứ vào lịch sử các chùa tại Hà Nội, được biết về nguồn gốc chùa Chân Tiên.

Thế kỷ 11, năm 1056, niên hiệu Long Thụy thứ 3 triều Lý nằm trong giai đoạn “Vua giỏi, tôi hiền, đất nước cường thịnh, nhân dân yên bình”. Vua Lý Thánh Tông, một bậc minh quân, sùng kính đạo Phật cho xây dựng chùa Sùng Khánh Báo Thiên trên một gò cao bên bờ hồ Lục Thủy.

Năm sau 1057, nhà vua lại cho xây tiếp cây tháp trước chùa, tháp được đặt tên: “Bảo tháp đại thắng tự thiên” nghĩa là tháp quý

thông báo chiến thắng lên trời. Tháp gồm 13 tầng, cao 20 trượng (khoảng 80m); đỉnh tháp được đúc bằng đồng. Cây tháp uy nghiêm, đường bệ, vút cao trước chùa, tháp không những tô đẹp cảnh chùa mà còn là đài quan sát của Đế đô. . . Qua tứ thơ hào hùng của nhà thơ Phạm Sư Mạnh thời Trần: “Trấn áp đông tây giữ đế đô”. Có thể nói tháp Báo Thiên là một đỉnh vị của kinh thành Thăng Long, đã được xếp là một trong “Thiên Nam tứ khí”: Chuông Quy Điền, tượng Phật Quỳnh Lâm, Vạc Phổ Minh, tháp Báo Thiên.

Cuối thời Trần, đất nước suy vi, các chùa tháp bị bọn đạo tặc cướp phá, công trình chùa bị xuống cấp, nhà cầm quyền cho di chuyển về làng Phụng Khánh, huyện Thọ Xương và lấy tên “Chân Tiên” để lưu niệm địa danh nguyên thủy của chùa.

Qua bao biến cố, thế cuộc thay đổi, vận

nước thăng trầm, chùa tháp không được duy tu tôn tạo. Thế kỷ XVIII, thực dân Pháp xâm chiếm nước ta, chúng lấn chiếm đất chùa, lập trại tù Hoà Lò - một địa ngục trần gian để trấn áp dân ta. Chúng ép dân phải dời chùa về phường Phúc Lâm đầu phố Bà Triệu. Được một thời, khi chúng mở rộng đường lại dời tiếp về làng Thế Giao, tức số 151 phố Bà Triệu ngày nay. Chùa trụ lại ở mảnh đất này từ năm 1888. Khuôn viên chùa Sùng Khánh, tháp Báo Thiên đẹp nhất kinh thành xưa bị thực dân Pháp chiếm dụng, xây dựng nhà Thờ Lớn, phố nhà Chung hiện nay.

Qua bốn lần chùa thay đổi vị trí, cũng là 4 lần phải xây dựng lại chùa, nên kiến trúc cổ của chùa chỉ còn trong ký ức người Hà Nội. Có một điều đáng trân trọng là những di vật văn hoá phi vật thể, và văn hoá vật thể của chùa vẫn được lưu giữ trong thư tịch Quốc gia, có thứ còn được lưu tại chùa.

Sử sách ghi rằng: Năm 1427, sau khi quân ta đại thắng quân Minh, tại chùa Chân Tiên đã diễn ra lễ “Hội thể Đông Quan”, một bên đứng đầu là Bình Định Vương Lê Lợi; một bên đứng đầu là Tổng Binh Sơn Thành Hầu Vương Thông. Nội dung hội thể là: Vương Thông được an toàn dẫn bại quân về nước, hai nước Việt - Trung tôn trọng bang giao, hoà hiếu. Sự kiện đặc biệt này ghi thêm một mốc son chói lọi trong sử vàng của dân tộc ta chiến thắng ngoại xâm.

Theo các bậc học giả thời xưa kể lại, nhân dịp này nhà vua tự tay viết bức đại tự tặng chùa Chân Tiên:

“Nam phụ Nguyên Khánh”

Tạm dịch đại ý: Phía nam nơi này là nguồn vui lớn.

Trong chùa còn lại:

- Quả chuông đồng đúc dưới triều Mạc, thế kỷ 15.

- Một bộ ván Kinh có tiêu đề “Quán lãng già tâm ấn” là bộ kinh cao quý, được các thiền sư thừa xưa khắc và truyền lại.

- Một số bia, tháp các nhà sư trụ trì và bia công đức, bia ký hậu.

- Trong đền thờ Thánh Mẫu còn thờ các bậc danh nhân của đất nước như: Lê Lợi, Lê Lai, Nguyễn Trãi, Trần Nhân Tông.

Năm 1954, sau khi hoà bình lập lại ở miền Bắc, Ni sư Thích Đàm Luận được trên điều về trụ trì chùa Chân Tiên, thì chùa này đang đả điêu tàn, hầu như thu mình trong một hàng rào, nhìn thoáng qua như thấy khung cảnh một chung cư, trong một khuôn viên chùa có tới 28 hộ dân thường trú, ăn ở chen chúc, phế thải ô nhiễm, làm mất đi vẻ thanh tịnh, phong quang của một ngôi chùa. Nhà sư trụ trì chỉ được ở vùn vùn 20 m² vừa sinh hoạt, vừa tiếp khách. Trai phòng chật hẹp, nhưng lòng mộ đạo của nhà sư bao la, sáng tối không vắng tiếng chuông ngân thức tỉnh lòng người, ngày ngày sư trụ trì hân hoan đón tiếp thiện nam tín nữ tới lễ Phật tụng kinh cầu phúc.

Từ những năm 1986 trở lại đây, khi Đảng và Nhà nước có đường lối đổi mới, có chính sách đối với tôn giáo tín ngưỡng. Nhờ sự quan tâm của lãnh đạo các cấp các ngành thành phố Hà Nội, quận Hai Bà Trưng, phường Lê Đại Hành, Sở Văn hoá, Giáo hội Phật giáo Việt Nam, Mặt trận Tổ quốc địa phương cộng với sự phát tâm công đức của thập phương thiện tín đóng góp công của

cùng với sự trụ trì, lúc đầu là trùng tu tôn tạo, gần đây năm 2000 kiến tạo lại toàn bộ công trình gồm: Tam quan, chùa chính, điện Quan Âm, đền Thánh Mẫu, nhà khách, nhà Tổ, đại Liệt sĩ, vườn Tháp và các công trình phụ...

Hiện nay, du khách tới vãng cảnh tham quan cầu phúc đều ca ngợi, một ngôi chùa cổ được phục hồi, có phần tân tạo, các nhà kiến trúc kết hợp giữa cổ kính và hiện đại rất đáng trân trọng, xứng đáng một danh thắng của Thủ đô Hà Nội.

"Chân Tiên kỳ tích tự ngày xưa

Vang bóng một thời khắp đế đô

Thế cuộc thăng trầm hương bát ngát

Chùa đóng dả tỉnh hồn mê"

(Thơ: Cư sĩ Pháp Lữ)

Nhà sư trụ trì hiện nay là Sư cụ Thích Đàm Luận, sinh năm Giáp Tý (1924), 80 tuổi, nguyên quán thôn Trục Cát, Trục Ninh, Nam Định, xuất thân trong một gia đình nho giáo, mộ đạo Phật, nhà có tới 4 chị em đi tu, sư Đàm Luận là con út - một cô bé xinh xắn nét na, xuất gia đầu Phật từ tuổi lên 9. Khi trưởng thành được trao giới Thanh Văn, là một Ni cô đức hạnh, nhân hậu, thông minh, am tường kinh kệ, có tín nhiệm với tín đồ, đã được vị cao tăng danh tiếng Thích Tâm Thi (Hoà thượng chùa Cồn) tặng danh hiệu "Hiển Nữ". Sư thuộc Sơn môn Ngọc Giả, Tế Xuyên. Từ tuổi nhỏ là hình đồng, nay có giáo phẩm Ni sư lúc nào cũng tận tụy với việc hoàng dương đạo pháp, tôn sư trọng đạo, kính Phật độ sinh, gieo trồng phúc quả. Hình ảnh nhà sư từ bi, đức độ luôn trong lòng các thiện tín.

"Xuất gia đầu Phật tuổi ngây thơ

Đạo pháp hoàng dương mãi tới giờ

Kính Phật độ sinh gương sáng lạn

Danh thơm "Hiển Nữ" chẳng phai mờ".

(Thơ: Tiến sĩ Đinh Hoàng Uyên

Trung tâm Địa lý Nhân văn Quốc gia)./.

Tài liệu tham khảo:

- Lịch sử Phật giáo Việt Nam - Ủy ban Khoa học Xã hội Việt Nam, Viện Triết học (trang 193).

- Bản Di tích Lịch sử chùa Cổ Chân Tiên lưu tại chùa - Trần Duy Bá, cần sự khảo cổ Vụ Bảo tồn, bảo tàng biên soạn.

- Sư cụ Thích Đàm Luận kể.

Chùm thơ Đỗ Cường An

Mừng Xuân Giáp Thân

I

Chẳng lẽ xuân này lại thiếu thơ
 Nôm na mấy vận viết ra tờ
 Hay hay dở dở thôi thì vậy
 Đắng đắng cay cay vẫn cứ chờ
 Thua được nghĩ về ông mất ngựa
 Bại thành tưởng đến một cơn mưa (*)
 Tay nâng chén rượu ba ngày Tết
 Còn nặng duyên tình với khách thơ

(*) Điển "Tái ông thất Mã" và trận hỏa công của Tư Mã Ý đánh Khổng Minh đang thắng lợi thì gặp mưa rào.

II

Khéo bảo nhau rằng Tết với Xuân
 Muôn năm con tạo vẫn xoay vần
 Ba sinh duyên nợ âu trời định
 Một kiếp phôi pha với bụi trần
 "Phúc bất trùng lai" cầu chẳng được
 "Họa vô đơn chí" trải bao lần
 "Đức năng thắng số" đành hy vọng
 Một chút hồn thơ gọi đón xuân

III

Thiên niên kỷ cũ đã qua rồi
 Vũ trụ xoay vần biết mấy mươi
 Xã hội bao lần thay chế độ
 Người ta chỉ một kiếp luân hồi
 Mặc ai hiện đại văn minh mấy
 Ta vẫn mơ về một chiếc nôi
 May được làm người hai thế kỷ
 Biết thời thời thế, thế thời thời.



Cây Đức Quả Phúc

Tuệ Tĩnh, tên thật là Nguyễn Bá Tĩnh, pháp hiệu Huệ Tĩnh thiền sư, ông sống khoảng giữa thế kỷ 14, đời Trần Dụ Tông (1341 - 1379), quê làng Nghĩa Phú, xã Cẩm Vũ, huyện Cẩm Bình, tỉnh Hải Dương. Tuệ Tĩnh vốn nổi tiếng học giỏi, thông minh, ông thi đỗ Thái học sinh, nhưng không ra làm quan mà ở nhà nghiên cứu thuốc nam chữa bệnh cho nhân dân. Ông được mệnh danh là ông Tổ của nghề thuốc Việt Nam. Về pháp hiệu của ông được truyền lại rằng:



Bá Tĩnh nhà nghèo lại sớm mồ côi cha mẹ nên phải đến nương nhờ của Phật. Ở chùa Giám, Bá Tĩnh được giao việc trông nom vườn hoa. Vốn chăm chỉ, lại ưa thích việc điền viên, yêu thích thiên nhiên, nên vườn hoa của nhà chùa đã được Bá Tĩnh chăm nom rất chu đáo nên quanh năm hoa chen nở, toả hương ngào ngạt. Đặc biệt trong vườn hoa đó có một loại hoa mà Bá Tĩnh yêu quý nhất đó là hoa Huệ. Hoa Huệ hương thơm tinh khiết, chân chất, trang trọng mà gần gũi, không kiêu sa, hương thơm phảng phất mà không ngậy ngát, đó là hoa của tâm linh.

Một hôm, sư trụ trì ở chùa ra thăm vườn cảnh chợt thấy tiểu Bá Tĩnh đang cắm cúi vun xới bên những luống hoa Huệ thì ông rất hài lòng. Từ sâu thẳm của lòng thiền bỗng trào dâng một cảm xúc lạ, nhà sư bỗng liên tưởng đến tương lai của cậu bé tuy nghèo nhưng rất cần cù, ngoan ngoãn mà thông tuệ khác thường. Thấy lòng viên mãn, ông tự ngâm: “Hoa khai bất trạch bản gia địa” (nghĩa là: Hoa nở không cần chọn đất nhà nghèo hay giàu).

Không ngờ Bá Tĩnh nghe được, thấy lòng hừng khởi bèn đọc luôn: “Đức thụ tư bồi, phúc quả chung” (nghĩa là: Trồng cây đức, vun tưới cho nó thì được quả phúc). Nghe vậy, sư trụ trì vô cùng sung sướng và lấy ngay chữ Huệ (hoa Huệ) mà đặt cho Bá Tĩnh, nên gọi là Huệ Tĩnh và cũng chính là Tuệ Tĩnh một bậc đại danh y có công xây dựng nền nễ y học dân tộc nước ta. Ông là thủy Tổ nghề thuốc và luôn chủ trương dùng thuốc Nam chữa bệnh. Đúng là: Cây Đức quả phúc./.

Ý kiến - Trao đổi

Thử bàn về:

Con đường

thoát ly sinh tử

Lưu Thị Quyết Thắng

Trong kinh Pháp Cú đức Phật dạy:

"Dù tại bãi chiến trường

Thắng nghìn nghìn quân địch

Không bằng tự thắng mình

Chiến công ấy vô địch".

Vì sao lại phải tự thắng mình?

Tự thắng mình có nghĩa là tự nhiếp phục cái tâm tham dục, ti tiện, hận thù hay gây ác nghiệp của chính mình. Cái tâm đó thường phát xuất ra từ thân, khẩu, ý. Nó sai khiến con người ta làm những điều ti tiện, xấu xa như: lời nói không lễ độ, thô thiển, đơm điều bịa đặt, nói ác khẩu, nói chia rẽ ...; Thân ham ưa thích những điều nhục dục tầm thường, muốn hành động những việc để thoả mãn sự sung sướng của cái thân ...; Ý nghĩ thì luôn suy nghĩ những điều xấu xa, gây mất đoàn

kết, xúi bẩy người khác làm những việc xấu cho xã hội, cho mọi người. Bên ngoài thì tỏ ra hiền lành tử tế nhưng bên trong suy nghĩ các điều độc ác gây chia rẽ dẫn đến xung đột, chiến tranh. Nguồn gốc của những tội lỗi do thân, khẩu, ý sinh ra đó là lòng tham dục, muốn chiếm đoạt tất cả về cho riêng mình. Muốn mình trở thành nhất thiên hạ, cái gì cũng có, muốn gì được nấy.

Giả sử có một người có thể được tất cả thế giới, quốc gia, tiền bạc, người hầu kẻ hạ, song thực chất cá nhân người đó được cái gì. Dạy đầy anh ta chỉ bằng dạy đầy người khác, dù có ăn ngon bao nhiêu thực chất cũng không thể nhiều được bao nhiêu, mà khi anh ta chết đi thì tất cả thiên hạ, của cải đều không mang đi được. Nhưng thực tế khi sống thì người đó tuy được nhất thống thiên hạ song luôn phải lo âu để phòng an ninh, trật tự, phòng chống lại những kẻ chống đối mình, và như vậy chính con người ấy rất khó

chứ chẳng sùng sượng gì.

Thấy rõ được thực tướng của các pháp như vậy đức Phật đã khuyên chúng sinh: Người nào tâm không nghĩ ác, miệng không nói ác, thân không làm ác người ấy sẽ không bị ác nghiệp hoành hành, không bị luân hồi sinh tử.

Vậy làm sao để đạt được điều đó?

Chỉ có đạo Phật mới đề cao chân lý giá trị của con người, chỉ có đạo Phật mới cho ta hiểu được chân lý vĩnh hằng, đó là chỉ có con người mới tự chiến thắng được chính mình, không ai ở ngoài có thể giúp đỡ ta được.

Theo đạo Phật, những nỗi khổ đau của con người đều xuất phát từ vô minh, thường được coi là những nỗi bất hạnh lớn nhất của chúng sinh.

Trong kinh Đa Giới đức Phật dạy: “Này các Tỳ kheo, tất cả những nỗi sợ hãi thất vọng, vấp ngã và tai nạn đều do ngu si mà sinh khởi. Tất cả những điều ấy không sinh khởi nơi người có trí tuệ, cũng như ngọn lửa bùng cháy từ bụi lau, bụi cỏ làm cháy luôn cả nhà cửa, lầu các và cung điện. Cũng vậy ngọn lửa ngu si bùng lên làm cho nỗi sợ hãi, thất vọng, vấp ngã và tai nạn có mặt”.

Đức Phật khuyên dạy mọi người hãy trở thành kẻ hiền trí bằng cách suy tư quán chiếu để nhận được bản chất của nhân sinh và vũ trụ, qua đó dập tắt ngọn lửa ngu si, có trí tuệ và đoạn diệt khổ đau.

Trên một bình diện cao hơn đức Phật dạy: “Tất cả chúng sinh đều có khả năng thành Phật”. Nghĩa là cái hạt giống giác ngộ hay cái năng lực giác ngộ là năng lực tiềm ẩn, vốn có trong tâm thức của mọi chúng sinh. Do đó trở về nương tựa mình, chính là trở về với khả năng giác ngộ mà bao lâu nay

con người lãng quên. Trên con đường tìm kiếm hạnh phúc và chân lý, con người luôn đóng vai trò trọng tâm. Nghĩa là khổ đau hay hạnh phúc là tùy thuộc cái nhìn của mỗi con người khác nhau. Nhưng quan trọng hơn hết, cội nguồn của hạnh phúc phải được khai phá từ nguồn lực cá thể, tức là trong chiều sâu tâm thức của mỗi người, đó là một bản thể tâm thức bình yên nội tại, nó vận hành như một nguồn lực siêu nhiên, như thác đổ, như suối nguồn, như đại dương bao la mênh mông không thể cho nhau và không thể vay mượn của nhau. Dù là hiện thực hay tiềm năng thì cội nguồn hạnh phúc vẫn là yếu tố hiện thực vốn có trong mỗi con người, đó là chân tâm, Phật tính của mỗi chúng sinh.

Đức Phật dạy:

“Ngươi phải làm công việc của ngươi

Vì Như Lai chỉ dạy con đường

Ngươi là nơi nương tựa của chính ngươi

Không ai khác có thể là nơi nương tựa”.

Muốn hiểu sâu sắc và hành động đúng như lời Phật dạy, thì mỗi chúng ta phải nắm được những vấn đề liên quan đến con người và sự hình thành con người theo quan điểm Phật giáo gồm: Bốn đại, sáu đại, mười hai xứ, mười tám giới ... Chúng ta phân tích kỹ, cụ thể nhằm xây dựng cho mình một cái nhìn chính xác về bản chất năm uẩn và thế giới về sự vật hiện tượng xung quanh con người. Sự phân tích đó chính là sự hiện hữu con người và thế giới. Đây cũng là thế giới quan, nhân sinh quan Phật giáo. Qua sự phân tích này cho chúng ta thấy được rõ sự thật vô ngã của Pháp và từ đó ta có hành động đúng theo chính pháp. Qua đó ta mới tìm hiểu đặc tính biểu tượng của Phật tính ở mỗi con người và tương quan ở mỗi con người đó như sau:

a) Sự giác ngộ, giải thoát không thể thoát ly ngoài con người trần thế và cuộc đời trần thế mà có.

b) Tâm vô thượng chính giác (chân tâm) được thành tựu khi nào vượt lên khỏi mọi trần cấu nhiễm ô:

"Thoát bần nở đóa sen thanh

Bùn tanh mà vẫn mọc lên hương trời"

Trong bản thể tâm vốn cưu mang đầy đủ mọi đức tính như tất cả chủng tử nằm im trong chiều sâu của tâm thức.

Làm thế nào để Phật tính (chân tâm) của mỗi chúng ta toả sáng? Điều căn bản trước tiên của mỗi chúng ta phải hiểu sâu sắc thế nào là tứ đại, lục đại, thập nhị xứ, thập bát giới. Khi đã hiểu sâu sắc, lúc đó ta nhìn thế giới xung quanh ta tất cả đều vô thường, đều do nhân duyên giả hợp tạo ra và rồi ta hiểu rõ được "một trở thành tất cả" và "tất cả trở thành một" và lúc đó Pháp giới là đầu mối của muôn sự, muôn vật lớn không ngoài, nhỏ không trong "Buông ra thì trùm khắp Pháp giới, thu lại thì nhỏ hơn vi trần". Nên Pháp giới là tâm vũ trụ đồng thời cũng là tâm của con người (chân tâm).

Khi đã hiểu được sâu sắc lẽ vô thường của mọi pháp thì ta nhìn vật thể xung quanh ta như thực tướng của nó và lúc đó ta hiểu được lời dạy của đức Phật, ta sẽ sung sướng thực hành để sám hối sửa chữa lỗi lầm của chính mình như lời dạy của đức Phật:

"Tội do tâm sinh, do tâm diệt

Tâm đã diệt tội cũng không còn

Tội hết tâm không hai vắng lặng

Như thế mới là chận sám hối"

Khi đó sự an lạc luôn luôn hiện hữu trong ta. Ta không còn bị ngoại cảnh xung quanh ta làm xáo động tâm ta. Ta như như tự tại trước cuộc đời đầy ô trọc, như vậy ta được giải thoát.

Bây giờ chúng ta hãy khảo sát nội dung của bốn đại, sáu đại, mười hai xứ, mười tám giới như sau:

I. Bốn đại: Là bốn yếu tố cơ bản hình thành nên thể chất (thân vật lý) của con người bao gồm:

- Đất: là những chất khoáng hữu cơ, vô cơ
- Nước: là những chất lỏng
- Gió: là hơi khí
- Lửa: là sức nóng, nhiệt độ.

Chúng ta thường gọi hình tượng về thân tứ đại là: Đất, nước, gió, lửa.

Đối với thể chất vật lý của con người luôn luôn tồn tại bốn đại này. Chúng do nhân duyên hợp thành, chúng không có gì bền chắc, bởi bản thân chúng đều do các điện tử, i on rất nhỏ bé liên kết trong cùng một điều kiện cần và đủ mà tạo thành. Không có một đại nào đứng một mình, tồn tại một mình trong vũ trụ này. Chúng đều do nhân duyên hoà hợp mà thành, bởi vậy chúng không có gì bền chắc. Trong con người ta thực chất chỉ cần một trong bốn đại không tồn tại là con người chết, hoặc giả một trong bốn đại bị thiếu hụt là người đó bị ốm, bệnh.

Trong con người ta từng phút, từng giây, từng sát na, hàng triệu hàng triệu tế bào sinh ra và cũng hàng triệu triệu tế bào mất đi, chúng luôn biến đổi không ngừng, ta không thể quan sát bằng mắt thường được, nhưng ta

ngắm nhìn các em bé, các cụ già ta đều thấy người trẻ thì lớn lên trưởng thành, người già thì cứ ngày một già và xấu đi, yếu đi. Từ đó ta hiểu được sự biến chuyển không ngừng của tứ đại trong con người của ta.

Thấu rõ được sự vô thường của tứ đại, đức Phật đã nói “Mạng sống của con người chỉ trong hơi thở” (thở ra mà không hít vào là chết), nó ngắn ngủi như sương mai buổi sáng, như bong bóng nước. Con người từ khi sinh ra được nuôi dưỡng bởi các loại thức ăn, dưỡng khí, nước, tiếp tục sinh trưởng theo thời gian. Trong suốt quá trình sống của một đời người thân thể vật lý này không ngừng thay đổi qua các chu kỳ sinh thành, tồn tại, biến đổi và phân huỷ (chết) (sinh - trụ - di - diệt).

Cái mà chúng ta gọi là sự chết (sự ngưng hoạt động và phân huỷ, hay thọ mệnh chấm dứt) thực chất chỉ là sự tan rã của bốn đại. Sau đó chúng liên kết với các chất khác ở một điều kiện khác thành ra một cái khác (quá trình đó gọi là sinh) và rồi cứ thế trưởng thành (trụ), rồi biến dị (di) và lại diệt. Cơ thể con người hình thành do nhân duyên hoà hợp của bốn đại. Nếu trong bốn đại đó có sự bất hoà hợp thì cũng sinh ra ốm đau, bệnh tật hoặc chết. Trong bốn đại phân tích ra chúng có bốn nhóm vật chất được hình thành bởi các nguyên tử, điện tử, phân tử, ion của các chất hữu cơ và vô cơ trong một điều kiện cần và đủ (nhân duyên) liên kết tạo ra:

1. Yếu tố đất: Tóc, lông, móng, răng, da, thịt, xương, tim phổi, gan, lách, ruột ... chúng được liên kết bởi các điện tử, e lệch tơ ron, nguyên tử, phân tử tạo ra các chất hữu cơ và vô cơ.

2. Yếu tố nước gồm có: Dịch ruột, đờm, niêm dịch mũi, máu, mồ hôi, nước mắt, nước miếng, nước mũi, nước trong khớp xương ...

3. Yếu tố gió: Hơi thở (sự hô hấp), khí

4. Yếu tố lửa: Nhiệt độ hay sức nóng do sự vận hành cơ thể, do các phản ứng hoá học thường xuyên xảy ra trong cơ thể, do sự trao đổi ô xy lấy các bồ ních của hồng cầu, do sự cọ sát giữa các dòng máu và thành mạch máu ... toả ra.

Theo kinh Đại Bát Niết Bàn: Cơ thể con người gồm có 36 thứ bất định và được chia thành ba nhóm (gồm 12 thứ ngoài thân, 12 thứ nằm trong thân, 12 thứ nằm sâu trong thân). Mục đích của sự phân tích cụ thể như trên là nhằm giúp chúng ta nhìn thấy rõ ràng chính xác về chân tướng bất định của con người để hướng tâm đến trạng thái xả ly, không chấp thủ.

II. Sáu đại: Sáu đại là sáu yếu tố cơ bản hình thành nên con người toàn diện với ba đặc thù là: Thể chất vật lý (gồm bốn đại), cộng với ý thức (thuộc tâm lý) và không gian.

Như đã nêu trên, con người theo sáu đại là con người hoàn chỉnh, bao gồm cả TÂM LÝ và VẬT LÝ. Tâm lý hay tâm thức là có khả năng rõ biết, phản ánh thế giới hiện thực. Khi giác quan tiếp xúc với đối tượng, thức nhận biết sự có mặt của đối tượng giống như tấm gương phản chiếu tất cả những hình ảnh đi qua nó.

Thức có sáu loại: Nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức. Thức là nền tảng của thụ, tưởng, hành. Thức là tâm vương; thụ, tưởng, hành là tâm sở.

Thức uẩn là nền tảng của các hiện tượng như biển là nền tảng của ngọn sóng nhấp nhô. Vì vậy thức còn gọi là yếu tố căn bản của tâm lý, nhưng nó không tồn tại độc lập, chúng hiện hữu do duyên sinh, cụ thể là do

sắc, thụ, tưởng, hành, mối quan hệ giữa chúng với nhau là bất khả phân ly. Như vậy thức là một hợp thể của bốn uẩn kia, theo đó tâm thức con người bao gồm các phần chính là: cảm thụ, niệm tưởng.

Tư duy và ý thức (thụ, tưởng, hành thức) nói chung là cấu trúc và sự vận hành của tâm lý. Do đó sáu đại thực ra chỉ là cách nói tắt của năm uẩn. Vì lẽ đối với con người, cơ cấu tâm lý chỉ có thể vận hành khi nó dựa vào sinh thân (thể chất vật lý).

Nếu chỉ có tâm thức hiện hữu, mà không có thân hiện hữu hoặc ngược lại thì không thể gọi là con người.

Tương tự như thế đối với khái niệm tâm thức nên hiểu rằng, tâm không đơn giản chỉ là tâm, mà trong tâm luôn hàm chứa các hoạt động của các cảm thụ, các ảnh tượng của tri giác, các hình thức tư duy và các hoạt động của tâm thức nói chung. Mọi khái niệm phân biệt trong tâm thức của chúng ta như: nhà cửa, sông núi ... cho đến tư duy ý thức, tình cảm ... tất cả đều là biểu hiện của tâm và đây là lý do tại sao đức Phật dạy: "Tất cả đều là sự tạo tác của tâm".

III. Mười hai xứ và mười tám giới:

1. Mười hai xứ: Là cơ sở giao tiếp giữa con người với thế giới thực tại khách quan, trong đó gồm có sáu nội xứ (thuộc về tự thân), sáu ngoại xứ (thuộc về ngoại cảnh).

- Sáu nội xứ là: Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý thức.

- Sáu ngoại xứ là: Hình thể, âm thanh, hương khí, mùi vị, sự tiếp xúc, các sự vật hiện tượng (sắc, thanh, hương, vị, xúc pháp).

2. Mười tám giới: Là cơ sở giao tiếp toàn diện của con người với thế giới thực tại

khách quan. Bao gồm: Sáu nội xứ, sáu ngoại xứ, sáu tình thức của mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý (nhãn thức, nhĩ thức, tỵ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức).

Mười hai xứ là cơ sở giao tiếp cơ bản để hình thành những nhận thức, phân biệt của con người, đó là sự giao thoa tương tác giữa sáu nội xứ (sáu căn) với sáu ngoại xứ (sáu trần). Căn là thân thể, mệnh căn là thể chất vật lý của con người (gồm tứ đại: đất, nước, gió, lửa). Trần là trần cảnh, hay còn gọi là thế giới sự vật hiện tượng.

Sáu căn thuộc về chủ thể (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý).

Sáu trần thuộc về hiện tượng.

Do chủ thể giao tiếp với đối tượng (hiện tượng) và hình thành lên những nhận thức phân biệt như sông suối, đàn ông, đàn bà, âm thanh cao, trầm, bổng, mùi vị đắng cay, ngọt bùi ...

Khi sáu căn tiếp xúc với sáu trần thì liền phát sinh những nhận thức phân biệt. Do đó có sáu loại nhận thức phân biệt của thức (sự nhận biết) gồm: sự thấy biết của mắt, sự thấy biết của tai, sự ngửi biết của mũi, sự nếm biết của lưỡi, sự tri giác của toàn thân, sự hiểu biết của ý thức.

Ví dụ: Mắt nhìn thấy bông hồng đỏ, ý nghĩ thấy đẹp; mắt nhìn thấy bông hoa đại, ý nghĩ thấy xấu.

Như vậy từ sáu căn tiếp xúc với sáu trần để hình thành sáu thức và cộng chung lại là mười tám giới.

$18 \text{ giới} = 6 \text{ căn} + 6 \text{ trần} + 6 \text{ thức}$

Đây là tiến trình nhận thức luận về thế giới quan, nhân sinh quan Phật giáo.

Có một điều tối quan trọng cần lưu ý rằng để có một nhận thức, bao giờ cũng phải có một chủ thể nhận thức và một đối tượng được nhận thức, xuất hiện trong tương quan.

Ví dụ: Chủ thể nhận thức là mắt sáng nhìn đối tượng được nhận thức là bông hồng, nhận thức là bông hồng màu đỏ, đẹp. Cùng xuất hiện một thời điểm nhìn thấy và đánh giá luôn đẹp hay xấu.

Suy cho cùng cái mà chúng ta gọi là thế giới quan hay vũ trụ quan đó thực ra không có gì khác hơn là sự sinh khởi ý niệm của thức trong tiến trình giao tiếp giữa căn và trần.

Như trên cho ta thấy tri giác của con người rất giới hạn và mọi sự đo lường, phân biệt nhận thức của con người đối với thế giới cũng rất giới hạn. Giới hạn ở chỗ sự hiểu biết của chúng ta là do cái thấy từ tâm thức còn vô minh, thấy bằng tri giác phân biệt của tự ngã, chứ không phải thấy từ một tâm thức toàn tri (giác ngộ, chân tâm). Do đó cái chúng ta cho là thường, là ngã thì bản chất của nó là vô thường, vô ngã.

Ví dụ: Ta thấy bông hoa hồng đỏ đẹp là thường, là hoa hồng nhưng bản chất của bông hoa hồng đỏ là vô thường, bông hoa hồng đó không phải đích thực là hoa hồng như mình tưởng bởi để tạo ra được bông hoa hồng đỏ cần phải có giống cây hồng, đất trồng hồng, người chăm bón, điều kiện thời tiết đúng thời vụ, không hạn hán, không quá nóng, quá lạnh (mưa thuận gió hoà) ... Lúc đó mới tạo ra được bông hồng. Thực chất bông hồng có được là do sự liên kết các i-on âm, dương, các điện tử, hạt nhân, các phân tử hữu cơ, ở các cấu trúc khác nhau liên kết lại ở từng vị trí mới ra cành, lá, hoa. Rồi thì có sự quang hợp của lá với mặt trời mới tạo ra chất diệp lục (lá). Các phản ứng hoá học bên



Tháp Diệu Quang - Chùa Liên Phái - Hà Nội

trong cây hồng mới ra màu đỏ của hoa ... như vậy bản chất của bông hoa hồng là vô thường, vô ngã.

Bản chất của ý thức phân biệt và vô minh là thấy bông hoa hiểu đó là bông hoa đẹp, nhưng không hiểu rõ được nó luôn luôn biến đổi vô thường. Con người khổ đau vì lầm chấp vào ý thức phân biệt của mình, cho rằng cái này là của tôi, cái này là tự ngã của tôi, rồi cố gắng sống và bám víu vào những suy nghĩa như thế, nên chìm đắm trong sinh tử

luân hồi.

Giáo lý về tứ đại, sáu đại, mười hai xứ, mười tám giới giúp chúng ta có được cái nhìn chính xác về cuộc sống vô thường, vô ngã. Như vậy ta đã biết được con đường thoát ly sinh tử, đó chính là con đường tu tập chính tri kiến.

Điều cần thiết là ta luôn tự nhắc nhở trong mỗi thời khắc thức tỉnh rằng sắc, thọ, tưởng, hành, thức đều vô thường và không có bản thể trường tồn, thay đổi từng chớp, cho dù ta có trực kiến về vô ngã, hay chỉ có kiến thức về điều đó, trong trường hợp nào ta cũng phải đem điều đó vào trong tâm và sống với nó càng nhiều càng tốt. Khi ta tiếp tục làm như thế, các vấn đề thông thường sẽ khởi sinh ít đi. Nếu ta giác niệm về tính vô thường của mọi hiện tượng, các nỗi khó khăn của ta dường như không quan trọng nữa và quan kiến về tự ngã sẽ từ từ thay đổi. Quan kiến ta có về chính ta là kẻ thù độc hại nhất của ta.

Ví dụ: Ta chấp là thân ta có thật, khi ta già yếu một số bệnh tật phát sinh, ta lo lắng tìm mọi thuốc quý hiếm, đắt tiền, ai mách gì uống nấy miễn sao nhanh chóng khỏi bệnh. Nhưng do ta không hiểu được con người ta là do tứ đại hoà hợp mà thành, nó phải tuân theo quy luật sinh, trụ, dị, diệt và cũng do không hiểu được như vậy nên ta dùng quá nhiều các loại thuốc và rồi chính các loại thuốc đó tốt mặt nọ, hại mặt kia do đó khiến cho ta tốn kém tiền của mà tiền mất, tật mang. Một khi ta đã hiểu được lẽ vô thường của thân ta thì lúc đó khi ta ốm đau, bệnh tật ta bình tĩnh xử lý làm sao cho bốn đại (đất, nước, gió, lửa) trở lại cân bằng thì thân ta sẽ trở lại khoẻ mạnh và hiểu rõ được như vậy, sự chi phí về tiền của do dùng quá nhiều thuốc men sẽ giảm đi rất nhiều, chỉ cần dùng vừa và đủ, thiếu đâu bù đấy, nhưng một khi ta

mắc bệnh hiểm nghèo, ta cũng không có gì phải quá lo lắng buồn phiền bởi ta đã hiểu được rằng đã đến chu kỳ diệt thì lại có sinh và ta vui vẻ trước thực tại, không lo buồn khổ sở nữa. Đó là ta đã tu tập chính tri kiến (suy nghĩ đúng đắn, chính xác).

Ta vô cùng sung sướng khi hiểu rõ được con đường giác ngộ, giải thoát mà đức Phật chỉ ra. Muốn đi tới đích ta phải thường xuyên tu giới, định, tuệ. Học ba môn tuệ học: văn tuệ, tư tuệ, tu tuệ. Điều quan trọng bước đầu là tu tuệ, vì thẩm định được giá trị của văn, tư (tư duy), từ đó tự mình tu tập thiền quán để tự ngự trị bản thân mình, gạt bỏ đào thải những tâm thức như xấu, gạt bỏ khơi trong, trong bản thân được trong sáng, an vui, tự tại, từ đó mở rộng tình thương yêu đến chúng sinh. Noi gương sáng và thực hành theo ba vị Bồ tát: Văn Thù, Phổ Hiền, Quan Thế Âm. Tự sửa mình và độ người để làm những việc có ích cho cuộc đời và xã hội.

Từ vô minh đến giải thoát là một con đường đầy gian truân vất vả, bởi sáu căn luôn tiếp xúc với sáu trần, bởi ngoại cảnh xã hội luôn luôn tác động vào ta, tự bản thân ta, rồi ngoại cảnh luôn làm xáo động tâm ta. Nhưng một khi ta đã hiểu rõ được sự thật của bốn đại, sáu đại, mười hai xứ, mười tám giới ta đã có chiếc gậy cùng ta vượt gian khó để tới đích, đó là giác ngộ và giải thoát.

Ngộ ra Phật tính tâm mình

Vươn lên vượt khỏi bùn tanh sa bà

Như bông sen đẹp nở hoa

Toả hương ngược gió, lan xa phương trời

Ánh trắng toả sáng khắp nơi

Phật thấy chỉ lối, con thời tiến tu.

Để mỗi người có thể vì mọi người

Châu Trọng Ngô

Trong bối cảnh xô bồ hiện nay của đời sống theo kinh tế thị trường với nhiều tệ nạn xã hội đang diễn ra hàng ngày, nhiều người không khỏi lo âu khi thấy đạo lý đang suy đồi trầm trọng; Một người có bằng Tiến sĩ vẫn thuê người tạt a-xít vào người quen; làm con cũng hành hung cha mẹ vì vò tiền không được; Mẹ lại đổ nước sôi pha dầu vào mặt con gái để huỷ hoại sắc đẹp của con và mới đây thôi chỉ trong một tuần tại Huế đã xảy ra hai vụ giết người, nguyên do nền tảng vẫn là thiếu tình thân gia tộc và không biết tôn trọng sự sống.

Lắm vị thức giả ngồi tiếc gia phong truyền thống tốt đẹp trong nếp sống gia đình Việt Nam ngày xưa. Ngôi nhà ruộng đã được thay thế bằng nhà có vách ngăn chia phòng riêng rẽ, làm mất đi cảnh sống chung trong gia đình nhiều thế hệ; Trong đa số gia đình hiện nay thì cha con không cùng làm một việc nên ít có dịp tâm tình với nhau; giờ đi về thường khi sai lệch làm cho những bữa cơm gia đình đầy đủ thành viên không còn là lệ thường như trước.

Bốn tao nôl nay đã vắng bóng làm cho

giọng hò ru con đã phải sát nhập với những giai điệu dân ca cổ truyền để làm thành một di sản văn hoá phi vật thể, dành để phục vụ du khách không có tác dụng tạo nếp dịu hiền cho tâm hồn trẻ thơ nữa. Thanh thiếu niên bây giờ chỉ thích loại nhạc ồn ào náo nhiệt mà âm thanh rộn rã thường làm nhức óc người phải nghe. Thanh thiếu niên bây giờ cũng ít đi dự lễ giỗ kỵ tổ tiên ông bà. Sự vắng mặt lại còn nhiều hơn đối với các ngày lễ lớn tại Từ đường của Họ hay tại ngôi Đình của làng. Có thể lý do là ngày nay các cuộc lễ không còn có sẵn kinh phí như trước đây nhờ có ruộng hương hoả, nhưng có lẽ lý

do dễ được chấp nhận hơn cả là thanh thiếu niên thời nay bận ghi nhớ ngày sinh, mỗi năm đợi đến ngày là lo tổ chức gặp mặt bạn bè mừng sinh nhật, một lễ thói ngoài văn hoá Việt Nam.

Nếp sống thụ hưởng đang đà lên cao để trở thành "**con say tiền**", dẫn đến nhiều tệ nạn xã hội còn hơn cả say rượu hay say ma tuý, đẩy lùi dần một số nguyên tắc đạo lý trong sinh hoạt gia đình. Rõ ràng khung cảnh âm đạm đó của đời sống gia đình đang gây khó khăn không ít cho ý hướng thành lập lại một **gia huấn** như có lần cụ Nguyễn Trãi đã làm trước đây. Ý hướng đó được khẳng định bởi nhiều cụm từ trong các văn bản đã phổ biến khắp nơi trong nhiều năm nay như "**tình làng nghĩa xóm**", như "**trở về cội nguồn**", như "**bản sắc văn hoá dân tộc**";

Chính bản sắc văn hoá dân tộc đúng cội nguồn với kiến trúc nhà ở, với cảnh quây quần hàng ngày giữa cha mẹ con cái, với tập tục sinh hoạt của dân trong thôn xóm, làng xã đã khiến một cựu chiến binh Mỹ thú nhận với một hướng dẫn viên du lịch tại Huế:

"Tôi hiện là một Giáo sư xã hội học. Tuy biết anh không chuyên môn nhưng nghe anh giới thiệu những nét đại cương về văn hoá Việt Nam như vậy, tôi mới thấy được nguồn gốc sức mạnh của dân tộc Việt Nam, tôi mới hiểu ra rằng tại sao Việt Nam chiến thắng giặc Tàu sau 1000 năm và giặc Tây sau 100 năm. Tôi nghĩ rằng giá như từ đầu người Mỹ được hiểu rõ văn hoá dân tộc Việt Nam như tôi hiểu bây giờ, chắc chắn người Mỹ không dặt chân lên Việt Nam làm gì vì đảng nào cũng phải ra đi như hai đợt Tàu và Tây thừa trước."

Tự hào bản sắc văn hoá dân tộc chùng nào, chúng ta lại hối hả chùng này, mong sao cho dân ta trở lại cội nguồn. Cốt lõi của vấn đề vẫn là con người mà đạo lý cổ truyền Việt Nam đã để lại nhiều lời dạy có giá trị muôn đời. Trong phạm vi bài tham luận này, tôi xin mạo muội được trình lên Hội nghị vài cảm nghĩ thô thiển về hai nội dung **Sống không vương nợ** và **Thiếu đức tri túc** mà tôi đã cảm nhận rằng đã có thể là những điều kiện căn bản để tái tạo nếp sống Việt Nam an lành.

Sống không vương nợ

Nợ nói ở đây không phải là nợ về tiền bạc. Vương nợ có thể thể hiện bằng nhiều cách, đầu tiên là nợ về danh mà lắm khi chỉ là một tình tiết nhỏ trong giao tiếp đời thường, không chú ý thì không thấy được.

Ưa nhận những lời khen quá đáng khi có người tặng bốc mình là vương nợ nếu quả thật mình chưa xứng với những phẩm chất được nêu ra. Cây thế cây thần để tạo ra sự kính nể, dĩ nhiên là nhất thời, cũng là vương nợ vì đó chỉ là danh vay mượn thuộc loại "sáo mượn lông công" mà thôi. Kiếm một chức vụ quá sức mình, chạy cho được một mảnh bằng mà chính mình không đủ trình độ cũng là vương nợ.

Còn nợ về lợi thì mỗi chúng ta quá dễ gặp trong cuộc sống với nhiều sinh hoạt đa dạng mà lợi được đưa đến tận tay. Dù lợi đó đến do tình nghĩa, mình cũng không nên nhận vì thường khi mỗi lợi đó vượt quá công lao mà mình đã

cống hiến. Chênh lệch giữa sự đóng góp của mình và lợi đã được đưa tới chính là món nợ phải vương.

Nếu lợi đó là một bì thư thường thấy do nhà thầu chuyển đến sau khi hoàn công xây dựng thì nhận mỗi lợi ấy ắt phải vương nợ; và nợ càng nặng khi công trình xây dựng xảy ra sự cố như vụ cầu Văn Thánh ở thành phố Hồ Chí Minh chẳng hạn. Đây cũng là trường hợp của những hành động ăn cắp của công, tham nhũng, nhận hối lộ, trốn thuế, bán hàng giả... Cũng vương nợ nếu ai đó đã ăn cắp thì giờ công vụ để làm việc riêng tư.

Thì ra có quá nhiều tình huống vương nợ trong một đời người. Nhân đây tôi kính xin Hội nghị cho tôi thuật lại hai mẩu chuyện vương nợ và trả nợ ngay trong kiếp này mà một người bà con đã chứng kiến trong một dịp châu chực nhiều ngày để nhờ thầy Liên, một nhà ngoại cảm ở Hải Dương giúp đỡ.

1- Một phụ nữ hơi già bị bệnh cứng các khớp xương, từ chân rồi tới lưng, tới tay; Khi được thầy Liên hỏi thì bắt đầu cứng cổ. Thấy Liên bảo trước đây có nợ với người ta nên nay phải trả. Để sự ngạc nhiên của bà ấy khỏi kéo dài, thầy Liên đã dùng nhiều câu hỏi để xác nhận sự việc: Trước đây bà là một nhân viên cấp dưỡng tại một nhà an dưỡng bệnh nhân lao, hằng ngày bà ấy xén bớt khẩu phần bồi dưỡng của bệnh nhân, tạo ra tình trạng có bệnh nhân chết vì thiếu dinh dưỡng.

2- Một người đàn ông đến năn nỉ thầy Liên cứu giúp con trai đang bị bệnh ung thư. Ông ấy thương con quá đỗi và đau xót nhiều vì con bị bệnh nặng nên lời lẽ bộ điệu khi trình bày sự việc đã làm cho nhiều người hiện diện rất thương tâm. Qua nhiều câu vấn đáp giữa thầy Liên và ông ấy thì thầy Liên tỏ ra biết rất rõ ông ấy là một công nhân viên về hưu và đang hưởng lương hưu với 15 năm công vụ. Thấy Liên nói thêm: "Mà sao lại khai thêm 4 năm làm chi trong khi ông chỉ có đúng 11 năm thâm niên công vụ? Vì đã chạy vay lập hồ sơ nghỉ

hưu hồng hưởng lợi không chính đáng, ông đã mắc nợ để ngày nay con ông phải trả”.

Cả hai mẫu chuyện đều minh họa rất rõ lý **nhân quả** và lại là nhân quả nhân tiền, đồng thời cũng nói lên được hậu quả của lối sống vương nợ mà hai người trong hai mẫu chuyện phải trả. Chuyện thứ hai còn minh họa thêm lối nói thông thường “cha ăn mặn, con khát nước”.

Sự hiểu biết của con người về lý nhân quả ngày nay còn tiến thêm một bước nữa nhờ khoa nhân diện nói về thân người được 7 lớp hào quang 7 màu bao quanh, mỗi lớp ứng với một khía cạnh khác nhau như tiêu hoá, tuần hoàn, tình cảm, trí tuệ... Khi người nào đó có một niệm ác thì tư tưởng đó làm biến đổi 7 lớp hào quang và sự thay đổi đó thuộc loại tác động xấu lên thân người, làm hại sức khoẻ. Trái lại nếu có niệm thiện phát khởi thì sẽ có tác động ngược lại và góp phần ảnh hưởng tốt cho sức khoẻ. Thế là nhân quả không đợi kiếp sau và còn hơn nhân quả nhân tiền. Đó là **nhân quả tức thời**.

Thiểu dục tri túc

Thiểu dục tri túc là một phẩm chất không thể thiếu của những người muốn sống theo cung cách “mỗi người vì mọi người”.

Điều đáng lưu ý đầu tiên là trong lời khuyên “**thiểu dục**”, chúng ta phải hiểu rằng những ước muốn tích cực, thiết thực, làm điều tốt để phục vụ cuộc sống vẫn được ca ngợi như hằng ngày chúng ta được nghe qua những trường hợp thành công rực rỡ của nhiều thanh thiếu niên hiếu học vượt khó, của nhiều phụ nữ miệt mài lao động, của nhiều nông dân cần cù thực hiện các dự án nuôi trồng.

Đó là những loại thiện dục, rõ ràng là ở mức cao hơn một loại ước muốn khác, ước muốn buộc phải có do những nhu cầu tự nhiên như ăn, mặc, ở mà bất cứ một xã hội ổn định nào cũng đã định ra được một mức sống tối thiểu cho người dân. Chính trên mặt bằng của mức tối thiểu đó chúng ta mới bàn đến “thiểu

dục”; nói thế để chúng ta khỏi nói tới sự khổ luyện “tam thường bất túc” của nếp sống đạo. Điều đáng nói là lẽ thói của một số người lạm dụng nhu cầu để tự kỷ tự lợi, rất dễ dẫn đến nhiều tiêu cực trong cuộc sống đời thường.

Chung quanh ta, gần như quá dễ dàng nghe thấy nhiều trường hợp người giàu sang dư thừa mọi thứ, nhưng lại luôn luôn cau có lo âu. Lắm khi họ đi kiếm người để than thở, đi tìm chỗ để cầu xin. Đêm ngày không ngủ được, lo nghĩ đến trăm mưu ngàn kế để đạt cho được điều đã ước mong. Đó là những trường hợp còn quá nhiều dục vọng, mong cầu đủ thứ, có rồi còn ung có thêm nữa, mong cầu này dù có đạt được lại kéo thêm mong muốn mới, một sinh hai rồi sinh ba, sinh bốn nên tâm trạng rối bời. Người tham dục như thế, tham sắc, tham danh, tham lợi, nói chung là bị đắm chìm trong nhục dục ngũ trần, lấy đâu thấy được giây phút hạnh phúc, làm sao an tịnh được tâm hồn để hướng về nẻo thiện, giúp đỡ tha nhân.

Câu 216 Kinh Pháp Cú đã ghi:

“Ái dục sanh cầu muộn

Ái dục sanh lo sợ

Người đã trọn vẹn dập tắt ái dục

Không còn sầu muộn, càng ít lo sợ”.

Dập tắt ái dục là một tình trạng rất ráo, trong cuộc sống đời thường mấy ai đạt được. Nhưng **bớt ước muốn** (thiểu dục) để ít lo sợ, giảm sầu muộn thì không ít người đã làm được bằng cách có nếp sống tri túc, nghĩa là **biết đủ**. Dù ở đây phải được hiểu là đủ so với hoàn cảnh, với công việc và với trách nhiệm của mỗi người.

Trong nếp sống “thiểu dục tri túc”, mọi ước muốn đều phải phù hợp ngang tầm vóc, ngang nhu cầu tối thiểu thì may ra mới không đưa đến ưu phiền đau khổ. Khi đã có và cái có đã đủ, dù theo ý nghĩa nêu trên thì phải biết đủ (tri túc) và đừng mong cầu gì nữa. Có tri túc

mới không có tình cảnh đi quy lụy nần nỉ cầu xin. Có thể mới cảm nhận được tự do, mới tránh được điều sỉ nhục. Thế nên người xưa đã để lại lời chỉ dạy:

“Tri túc thường lạc, đa tham tác ưu. Tri túc giả, bản tiện diệt lạc. Bất tri túc giả, phú quý diệt ưu. Tri túc thường túc, chung thân bất nhục. Tri chỉ thường chỉ, chung thân bất sỉ. Tỷ thượng bất túc, tỷ hạ hữu dư”.

(Biết đủ vui hoài, tham nhiều lo mãi. Biết đủ nghèo hèn cũng vui. Không biết đủ giàu sang cũng khổ. Biết đủ thường thấy đủ, cả đời không nhục. Biết thôi thường thôi, suốt đời không hổ. So với trên không đủ, sánh với dưới thì dư).

Hiếu là hiếu vậy, nhưng sống thiếu dục tri túc thì không dễ. Kẻ hám danh, người hám lợi, một số người lại tham đắm sắc dục, quả thật cuộc đời đầy quyến rũ, đầy cạm bẫy, phức tạp khôn lường.

Theo thói thường thì người đời rất muốn người khác nể sợ vì trọng vọng mình, nhiều khi chẳng phải do phẩm chất của mình mà lại do mình quen lớn. Ý muốn nói là **tham danh** mà đương sự đã quên mất rằng người ta trọng mình có **quen lớn** chứ không phải trọng mình. Khi không được trọng vọng nể vì, thì sinh ra phiền bức giận hờn, thật là vô lối. Sao lại ung người ta đối xử mình quá mức mình đang là.

Tri túc về danh thì khỏi chạy vạy nhờ vả mong kiếm cho ra một chức vụ cao hơn mà mình không xứng, thì không hề chọn đường bất chính để kiếm thêm bằng cấp, học vị không do công lao học tập của mình, vượt quá trình độ hiểu biết của mình. Có tri túc thì không bao giờ trang trí cái ta hơn cái ta đang là.

Người tham lợi thì lại thấy đương nhiên là của ta khi muốn nhận những món lợi không do mình làm ra. Những ví dụ cụ thể có thể quá dễ thấy trong xã hội mà báo chí đã hằng ngày vạch ra, đôi khi những tiêu cực đã biến thành thói quen, ngang nhiên ăn mòn dần tính trung thực

lẽ ra phải có một cách toàn vẹn trong mọi công việc. Những tiêu cực đó rất thường khi xảy ra cho những kẻ đã có đủ hoặc dư thừa, lần hồi trở thành trầm trọng với những hình thức hối lộ tham nhũng.

Tri túc về lợi thì không chịu hoà mình vào những trường hợp đặc lợi không do mồ hôi nước mắt mình làm ra. Nếp sống đó là một mặt tích cực mà xã hội nào cũng trông chờ. Người xưa đã để lại lời dạy quý giá cho muôn đời:

“Phú dữ quý thị nhân chi sở dục dã, bất dĩ kỳ đạo đắc chi, bất xử dã. Bản dữ tiện thị nhân chi sở ố dã, bất dĩ kỳ đạo đắc chi, bất khứ dã. Bất nghĩa nhi phú thả quý ư ngã như phù vân”.

(Giàu sang ai chẳng muốn, nhưng có được bằng đường bất chính, ta không thêm. Nghèo hèn ai chả ghét, nhưng thoát ra bằng cách gian tà, ta không chịu. Giàu sang mà bất nghĩa, ta coi như mây nổi mà thôi).

Tri túc về sắc dục thì không có quan hệ lang chạ thâm kín với người khác phái ngoài vợ hay chồng mình; Đây là yếu tố căn bản nhất của nếp sống gia đình để bảo vệ hạnh phúc cho chính gia đình mình, cho danh giá mình không phạm đến hạnh phúc và danh giá của kẻ khác. Liên quan vấn đề này, một trong năm giới mà có lẽ mọi người phải noi theo, đức Phật đã dạy:

“Người ôm lòng ái dục cũng như kẻ cầm đuốc đi ngược gió, quyết bị nạn cháy tay”.
(Kinh Tứ Thập Nhị Chương).

Trong hiện tình dân số thế giới đang ngày càng tăng vọt đáng ngại, vấn đề tri túc này còn được hiểu rộng thêm ra là phải hạn chế sinh đẻ để góp phần ổn định xã hội. Có con đầu lòng đúng là nền tảng của hạnh phúc gia đình, thứ hạnh phúc có được bằng mồ hôi nước mắt, bằng lo âu đủ thứ và dài ngày. Qua đứa con thứ hai, có lẽ hạnh phúc cũng vậy nhưng công lao nuôi dưỡng hai con đã phức tạp hơn nhiều. Đầu phải chỉ cho ăn, cho mặc, chỉ lo giữ gìn sức khoẻ cho con không mà thôi. Còn phải lần hồi

dạy dỗ về tính tình, kể cả lúc đã cho con đi học. Rõ ràng là bổn phận làm cho làm mẹ không dễ. Đến khi có đứa con thứ ba thì nhiều gia đình đã quên dần niềm hạnh phúc ban đầu để chỉ còn theo thói quen nuôi con cho khôn lớn. Lo âu bắt đầu lộ dạng xen lẫn với niềm vui có con. Lắm lúc phải tự an ủi mình “trời sinh trâu, sinh cỏ” hoặc “năm ngón tay, phải có ngón ngắn ngón dài”, như là những lời tự biện hộ cho sự bất lực của mình khi không tròn bổn phận nuôi dạy con mà nền giáo dục và y khoa hiện nay đã bảo: Phải dạy con từ khi còn trong bụng mẹ (thai giáo).

Những khi thấy một người quát mắng hay đánh đập con trong cơn thịnh nộ, khi nghe trường hợp cha hoặc mẹ bỏ con để chạy theo những cám dỗ hoặc khi đọc tin có người con xử sự hết tình với cha mẹ, có lẽ không ai là không thấy động lòng và suy nghĩ “thế thì đừng có con là hơn”.

Không “Thiếu dục tri túc” cùng còn có nhiều cách, đôi lúc nhìn qua thấy không có gì động chạm đến đời sống xã hội, nhưng kỳ thật đã đưa lại những tai hại không nhỏ. Đó là trường hợp không thiếu dục tri túc của những kẻ quen thói la cà quán xá nhậu nhẹt say sưa, vung phí tiền bạc của gia đình, lại không giữ gìn được sức khỏe và lắm khi rệu vào lời ra, lập bè lập nhóm để chém giết lẫn nhau, hoặc vì quá chén gây nên tai nạn khi lái xe dọc đường.

Không “Thiếu dục tri túc” nên mới xuôi theo thị hiếu “mốt” này “mốt” nọ, bất kể trong nhà có tiền hay không. Xem phim Hàn Quốc hay Nhật Bản, thấy nữ diễn viên đi đôi giày lạ hay có bộ y phục đặc biệt, thế là không ít người thuộc phái nữ đua nhau sắm giày, quần áo y như vậy; Thấy nam diễn viên có kiểu tóc hay hay thì một số thanh niên lại đi đổi đầu tóc cho giống. Tính đua đòi của con cái vượt xa ngoài nhu cầu thực sự đã làm nhiều bà mẹ buồn phiền và cũng đã rất dễ đẩy tuổi trẻ ra xa cội nguồn dân tộc.

Một cuộc sống không thiếu dục tri túc đã có nhiều tác hại cho cá nhân rồi từ đó cho cả xã hội. Do chỉ vì cá nhân không chế ngự được lòng tham, một trong tam độc **Tham, Sân, Si** đã làm trì trệ bước đường tu thân cho nhiều người và cũng gây nên không biết bao nhiêu là tội phạm trên đời: Mua gian bán lận, buôn lậu, mua bán ma túy, chặt cây phá rừng, mua bán phụ nữ, bắt cóc trẻ em, cướp của, giết người, mua bán bán tước, hối lộ, tham nhũng,... Hình thức tội phạm càng ngày càng mới, không sao đoán trước được.

Người đời thường bảo lòng tham là vô đáy, nhưng với cung cách thiếu dục tri túc, không còn tư kỷ tư lợi, chắc chắn đời người được an lạc, tâm trí được an tịnh, sáng suốt để chu toàn các công việc. Nếu là nhà kinh doanh chẳng hạn thì nguyên tắc tri túc khiến người đó chỉ dám nghĩ đến những dự án phù hợp với điều kiện đang có của địa phương và hoàn cảnh, kinh phí, tài nguyên, nhân lực... Có thể mới dễ thực hiện thành công dự án.

Cuộc sống đang phổ diễn dưới thiên hình vạn trạng; Trong hoàn cảnh hiện nay của đất nước ta, mọi nỗ lực đều nhắm tới công cuộc xây dựng một cuộc sống phồn vinh trong đó mọi người dân được an cư lạc nghiệp. Nhưng đâu đó còn những hiện tượng tiêu cực đang kìm hãm bước tiến tới đích cao đẹp đó, đang là mối bận tâm chung của xã hội. Trong bối cảnh như thế, có lẽ nếp sống thiếu dục tri túc là một phương thuốc mâu nhiệm qua một câu nói của tiền nhân:

“Nhân thường giáo đắc thái cán tác bách sự khả tổ”.

(Người thường nhai được rễ cau thì trăm việc đều làm được).

Một phương thuốc kèm với lý nhân quả chắc chắn sẽ nhanh chóng xóa bớt nhiều tiêu cực hiện nay, tăng đà phát triển cho đất nước./.

Thanh thản, an toàn *VÔ SỰ!*

Phúc Trường

Khi sinh ra thì tiếng khóc chào đời của mình làm cho mọi người mừng vui, trăm bập bề ăm, lại còn chọn người đón tay để lấy phúc, nhưng khi ta trút hơi thở cuối cùng thì hãy làm sao từ đáy lòng mình thấy có niềm vui hoan hỷ vì mình đã hoàn thành viên mãn cuộc sống trên đời trong khi mọi người thương cảm khóc lóc thảm thiết.

Khó vậy thay! Khi còn sung sức và lúc đương thời công tác ta không lưu ý làm lợi ích cho nhân quần xã hội. Ta quý trọng cái Ta (bản ngã) và tự mãn về nó, không chế ngự ngũ căn, sẵn đuổi theo cảnh trần phàm phu dục lạc để thoả mãn trong thú vui hời hợt và cho đó là hạnh phúc. Chúng ta không rèn luyện thân tâm, buông lỏng cho nó ra vào các ác nghiệp để rồi hậu kiếp trôi lăn trong lục đạo biết có ngày nào ra?

Cụ Tuệ Tĩnh đã tóm lược những yếu tố giữ gìn thể chất con người như sau:

Bế Tĩnh, dưỡng khí, tồn thần

Thanh tâm, quả dục, thủ chân, luyện hình

Thực sự Cụ miêu tả một con người đẹp cả về thể chất lẫn tinh thần, một tất yếu thực chất dưỡng sinh bổ ích không những cho cá nhân mình, mà cho cả hạnh phúc gia đình và xã hội.

Tuổi thọ kéo dài, tự phục vụ mình, không phải dang sao giải hạn, cầu an.

Nhưng một khi tâm thức không an lành, chỉ cần một gút nào đó trong tám thân tứ đại bị lung lay thì khác nào như mối xông, làm tan vỡ cả một con đề kiên cố dẫn đến thân hình tàn tạ.

Nếu như trước đây mình không lợi dụng nhất thân, nhì thế, dùng quyền lực và tiền tài để áp bức khống chế người khác, bắt người ta phải lụy mình thì lúc gặp tai ương nhân quả mình lại trở thành cái phiền lụy để người khác phải chăm lo cái nỗi khổ bệnh, lão mà ngày từ biệt cõi đời này không tránh khỏi.

Cái chết không phân biệt người nghèo hèn hay giàu sang chức trọng. "Cái chết không biết trước, ta không biết được khi nào chết và ta sẽ chết như thế nào, bởi thế tốt hơn cả ta hãy dự phòng một số việc trước khi chết (dương tử), khi cái chết thực sự xảy ra để có nụ cười thanh thản trước khi trút bỏ sắc thân này".

Ta thử hỏi lúc còn hiện hữu trên đời, có làm từ thiện không, sát sinh nhiều hay ít mà mong làm lễ cầu siêu, rải tiền giấy thổi vàng trên đường đến nghĩa trang. Chưa hết lại còn sắm sửa đủ thứ hàng mã như đàn âm thanh, băng hình xuống âm phủ, kể cả nhà lầu xe hơi và hơn thế nữa một mỹ nhân, nàng hầu để tiếp

tục thú vui trần gian. Mê tín một cách mù quáng như vậy hỏi Pháp sư nào dám cao tay lập đàn cầu siêu cho họ được.

Lúc sống, chúng ta bon chen trong cuộc đấu tranh sinh tồn cướp xé, lừa đảo, hận thù, bỏ quên mất một góc tâm linh với cái lẽ mạnh được yếu thua, cá lớn nuốt cá bé thì làm sao có được nụ cười thanh thản ấy.

Tài liệu "Tặng thư sống chết" của Dilgo Khentes Rinpoche đã giải thích: "... muốn chết tốt phải học cách sống tốt". Nếu ta mong được một cái chết an lành thì ta phải đào luyện sự bình an trong tâm ta và trong đời sống của ta.

Bậc thánh Milarepa cũng nói: "Tôn giáo của tôi là sống và chết làm sao để khỏi ân hận...". Nếu chúng ta không chấp nhận cái chết trong khi đang sống thì chúng ta phải trả giá suốt cuộc đời vào lúc chết và sau khi chết. Hậu quả là ta tàn phá cả cuộc đời này và hết cả cuộc đời sắp tới. Sống trống rỗng vô vị, vô hình chung đã biến mình thành "cái xác sống". Người có giao cảm tâm linh tốt đẹp thường nghe tiếng nói: "Tôi đã làm gì để đem lại lợi lạc hay tiến hoá cho nhân loại".

Hiểu như vậy thì cái chết của họ không phải như một chiến bại mà là một chiến thắng, cái giờ phút vinh quang của cuộc đời. Vì thiếu đức tin chân chính về đời sau họ sống không có mục đích tối hậu nào cả, nên họ để cái hậu quả khốc hại ngoài phạm vi cá nhân, nó ảnh hưởng tới toàn thể hành tinh này.

Các nghiệp ác do mình tạo tác, nó sẽ bám sát bắt trả vay sòng phẳng trong một kiếp khác theo luật nhân quả.

Chúng ta không nên hiểu đơn giản đến tuổi nghỉ hưu mới tích cực tham gia phong trào dưỡng sinh để khỏi đau lưng mỏi gối, để vút cái gây chống lặc cộc, mới lo dưỡng khí tồn thần khỏi liêu siêu... Nếu ta có một thói quen

sinh hoạt lành mạnh thì nụ cười yêu đời đã nở trên môi lâu rồi.

Phải gắn dưỡng tử với dưỡng sinh ngay từ đầu thì mới cảm nhận được hạnh phúc chân thật bằng sự thanh thản, an toàn và vô sự trong cuộc sống. Ở tuổi mầm non qua sự giáo dục của gia đình và xã hội cho đến tuổi thành niên vào đời thì lại càng tỉnh thức dững mãnh, giữ gìn đạo đức làm người, cư xử làm sao không làm khổ mình, không làm khổ người. Với lòng từ bi chúng ta thương yêu đồng loại không chiếm hữu bất nhân bất nghĩa mà tột đỉnh của nó từ tam độc: Tham, Sân, Si dẫn đến chiến tranh khốc liệt, khủng bố man rợ nối tiếp không cùng gây nên cảnh tang tóc lâm than.

Nếu mọi người đều sống đạo hạnh gia đình Phật tử thì chắc chắn toàn thể nhân loại được yên vui. Tự mình không có hoà bình thì làm sao thế giới có hoà bình, hoà hợp dân tộc, xây dựng một địa cầu xanh! làm sao có sự an toàn, sinh mệnh luôn bị đe dọa, tự mình sinh sự thì làm sao được vô sự, an tịnh. Đầu óc lúc nào cũng lo đối phó thì tâm tư được lúc nào thanh thản.

Cuộc đời là bể khổ - khổ đau kiếp đời, nhọc nhằn nơi nơi...

Than vãn, nhưng không đi con đường diệt khổ, vẫn tham đắm trần cảnh, vẫn bị cám dỗ và sa ngã mà không tự bấm nút dừng chân trước bờ vực thẳm.

Đạo Phật đã vạch cho chúng ta con đường dẫn đến tâm thanh thản, thân an toàn và vô sự. Đó là: Thiếu dục tri túc - chư ác mạc tác, chúng thiện phụng hành - ly dục ly ác pháp là nền tảng cho thân thức thanh thoi vào giây phút từ trần.

Đạo Phật dạy: "Trong các pháp quán, vô thường là hơn cả" dùng chính niệm tỉnh thức để xét soi tâm tư ý nghĩ của mình trước khi hành động thì khổ mình, khổ người không

đụng đến (cờ bạc, nghiện ngập, bê tha, mại dâm, xì ke ma túy, HIV, AIDS ..). Tấm thân không hư hỏng, cộng đồng mừng vui, quốc gia hưng thịnh. Ngay từ lúc này và bây giờ cũng chưa muộn. Hãy bớt thời gian trong ngày, lấy tâm suy nghĩ những hành động xuất phát từ thân, khẩu, ý xem đâu là lành thiện, đâu là dữ ác theo tiếng nói của lương tri, trong lúc tâm thân tịnh tĩnh tức là chuẩn bị cho một tái sinh hạnh phúc.

Đạo Phật dạy: “Người biết xấu hổ là người được quý trọng” vì nhân cách con người ấy có khả năng thay đổi tốt đẹp hơn.

Đến của Phật, nơi tâm linh vi diệu sẽ giúp ta sửa sang tâm trí. Cửa Phật không phải là nơi kêu cầu lễ bái với cái tâm bất thiện.

Chùa là nơi ta thấp nén hương giới đức làm người, là nơi tiếp dâng, soi đuốc các bước đi trong cuộc sống, khiến chúng ta tỉnh thức trước mọi cám dỗ của dục lạc thế gian, là nơi tu tạo hoàn chỉnh nhân cách con người, giúp cho xây dựng ít ra một cuộc sống: Chân - Thiện - Mỹ.

Cửa Phật không từ chối ai, luôn giang tay tiếp dẫn với tấm lòng từ mẫn vô biên mà chỉ có đứa con xa mẹ thôi. Cộng đồng xã hội cũng vậy, luôn có các tổ chức bảo trợ nhân đạo để vực những người sa ngã, chân dấn bùn sâu tiếp tục hoàn thiện chính mình, tái tạo một cuộc sống hoà nhập trong sự an vui hạnh phúc của cộng đồng (Trong công cuộc từ thiện đó nhiều chùa cả hai miền Nam, Bắc đều đóng góp công quả cứu nhân độ thế).

Chư Phật và Bồ Tát luôn hướng về chúng sinh; Những cánh tay từ mẫn và dịu hiền của người thân luôn luôn cõng mở ôm trầm lấy người con, người chồng, người vợ lầm lạc trở về.

Tâm không rời tứ, tứ không rời tâm. Ta hướng về đâu thì sự an lành và hưng dữ sẽ theo đó mà đến. Nếu không tỉnh thức chính niệm từ bây giờ thì đến phút chót khó bề an tịnh, thanh

thời. Thế mới là người biết dưỡng sinh và dưỡng tử, mới chủ động và tự tin con đường giải thoát thân thức mình vào cõi Tịnh Độ của Phật A-Di-Đà hoặc tái sinh vào một nơi tốt đẹp hơn cho sự tinh tiến, tu tập tiếp theo sau giai đoạn trung ấm (BARDO).

Hiện tại là nhân, lâm chung là quả, cần phải nhân cho chắc thật thì quả mới không hư hỏng, như tiếng nói hoà nhã thì vang dầy và như cây ngay thì bóng đứng vậy. (Điền Thọ).

Đại sư Ấn Quang nói: Tác dụng của thân thức và nghiệp không thể nghĩ bàn có kẻ tạo ác tuy còn sống trên dương thế mà một phần hình thân đã thọ khổ nơi địa ngục, lại có hành giả tu tịnh độ tuy hiện ở cõi trần mà một phần thân thức đã sinh về “liên bang” (cõi cực lạc).

Tâm thiện là tâm thanh thân

Thân hữu ích là thân an toàn

Tâm thân mọi bề đều vô sự

Chúng ta hãy quán như vậy để nội lực sung mãn, bước đi những bước an tịnh trên mọi nẻo đường, đó là cách hộ niệm tốt nhất đánh thức cái tâm bản nhiên (không phải cái tâm thường ngày của 5 giác quan đem lại). Đó là nhịp cầu giải thoát từ bờ mê sang bờ giác của Trí Tuệ Bát Nhã.

Làm việc với sự thay đổi theo tư duy ấy chúng ta vẫn có cách chấp nhận vô thường mà vẫn thường thức được hương vị cuộc đời.

Villiam Blake viết:

Kẻ nào ràng buộc mình vào cuộc lạc thú

Làm hỏng đôi cánh cuộc đời

Kẻ nào chỉ hôn hạnh phúc khi nó lướt qua

Sẽ sống trong ánh sáng mặt trời bất tận./.

Hội nghị Cộng tác viên Phân viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam và Tạp chí Nghiên cứu Phật học

Bài và ảnh: **Lê Khánh**

Sáng ngày 13/01/2004, tức 22 Tết, tại chùa Quán Sứ - 73, Quán Sứ, Hà Nội, Giáo hội Phật giáo Việt Nam đã tổ chức Hội nghị Cộng tác viên Phân viện Nghiên cứu Phật học và Tạp chí Nghiên cứu Phật học Việt Nam.

Hội nghị đặt dưới sự chủ trì của Hoà thượng Thích Phổ Tuệ-Phó Pháp chủ kiêm Chánh Thư ký HĐCM, Phó Chủ tịch HĐTS GHPGVN; Phân Viện trưởng kiêm Tổng Biên tập Tạp chí Nghiên cứu Phật học, Hoà thượng Thích Thanh Tứ-Phó Chủ tịch Thường trực HĐTS GHPGVN. Tham dự Hội nghị còn có một số vị Hoà thượng, Thượng toạ đại diện Thường trực TW GHPGVN cùng nhiều Giáo sư, Tiến sĩ, Cư sĩ, Nhà Nghiên cứu Phật học là cộng tác viên về dự.

Ông Ngô Yên Thi-Trưởng ban Tôn giáo Chính phủ đã tới dự và phát biểu với Hội nghị. Tới dự Hội nghị còn có đại diện Vụ Phật giáo-Ban Tôn giáo Chính phủ, đại diện Ban Dân vận TW, Ban Tư tưởng Văn hoá TW, Bộ Văn hoá-Thông tin...

Sau lời khai mạc của Hoà thượng Thích Phổ Tuệ là Báo cáo về hoạt động của Phân viện và Tạp chí Nghiên cứu Phật học trong những năm qua và năm 2003 do Thượng toạ Thích Gia Quang-Uỷ viên Thư ký GHPGVN kiêm Phó Tổng Biên tập Tạp chí Nghiên cứu Phật học trình bày, Hội nghị được nghe ý kiến đóng góp của các cộng tác viên là Tăng Ni, Cư sĩ, nhà Nghiên cứu Phật học, Giáo sư,



Tiến sĩ. Các ý kiến đều đánh giá cao về những thành quả đạt được của Phân viện Nghiên cứu Phật học và Tạp chí Nghiên cứu Phật học, nhất là Tạp chí Nghiên cứu Phật học về cơ bản đã đáp ứng được nhu cầu của bạn đọc, đã có những tiến bộ về nội dung, hình thức, tuy nhiên, Tạp chí cũng còn một số tồn tại cần khắc phục.

Phát biểu với Hội nghị ông Ngô Yên Thi-Trưởng ban Tôn giáo Chính phủ đánh giá cao những hoạt động của Phân viện và Tạp chí Nghiên cứu Phật học, nhưng để đáp ứng với tình hình hiện nay Tạp chí cũng cần có thêm những bài nghiên cứu sâu về Lịch sử Phật giáo Việt Nam trong quá trình du nhập và phát triển cũng như tổ chức và hoạt động của GHPGVN hiện nay để cho mọi người hiểu rõ hơn về truyền thống yêu nước của Phật giáo Việt Nam, truyền thống quý báu đó mà tự hào và phát huy.

(Xem tiếp trang 78)

Phó Thủ tướng Chính phủ Vũ Khoan thăm và chúc Tết Giáo hội Phật giáo Việt Nam

Nhân dịp tết Giáp Thân 2004, sáng ngày 20/01/2004 (29 Tết), tại Văn phòng 1, Trụ sở TW GHPGVN-chùa Quán Sứ, Hà Nội, Phó Thủ tướng Vũ Khoan đã đến thăm và chúc Tết Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Cùng đi có ông Nguyễn Thanh Xuân, Phó trưởng ban Tôn giáo Chính phủ, và đại diện Văn phòng Chính phủ, Vụ Phật giáo-Ban Tôn giáo Chính phủ.



Thay mặt TW Giáo hội Phật giáo Việt Nam, Hoà thượng Thích Thanh Tứ-Phó Chủ tịch Thường trực HĐTS GHPGVN cùng đông đảo chư vị Hoà thượng, Thượng toạ, Ni trưởng, Ni sư cùng toàn thể Tăng Ni, Cư sĩ, Phật tử vui mừng đón tiếp Phó Thủ tướng. Trong buổi tiếp Phó Thủ tướng Vũ Khoan, Hoà thượng Thích Thanh Tứ đã báo cáo với Phó Thủ tướng những hoạt động của GHPGVN trong những năm qua và năm 2003, bày tỏ lòng biết ơn với Đảng và Nhà nước đã quan tâm, tạo điều kiện cho GHPGVN hoạt động, trong đó có vấn đề cấp đất xây dựng Học viện Phật giáo Việt Nam tại Hà Nội...

Phó Thủ tướng Vũ Khoan đã đánh giá cao những đóng góp cho sự nghiệp Đại đoàn kết dân tộc, góp phần xây dựng và bảo vệ Tổ quốc của GHPGVN. Cũng nhân dịp Tết Giáp Thân-2004, Phó Thủ tướng đã gửi lời chúc Tết đến Chư tôn đức giáo phẩm cùng toàn

thể Tăng Ni, Phật tử Việt Nam trong và ngoài nước lời chúc sức khỏe năm mới, chúc Giáo hội thu được nhiều thành tựu trong hoạt động theo phương châm hoạt động của Giáo hội: Đạo pháp - Dân tộc - Chủ nghĩa Xã hội, tích cực tham gia hơn nữa vào việc phát triển kinh tế-xã hội, xóa đói giảm nghèo, giữ gìn trật tự an toàn xã hội.

Hoà thượng Thích Thanh Tứ thay mặt Chư tôn đức giáo phẩm, Tăng Ni, Phật tử Việt Nam ở trong và ngoài nước bày tỏ lòng biết ơn sâu sắc trước sự quan tâm của Đảng và Nhà nước đối với GHPGVN và cảm ơn Phó Thủ tướng đã dành thời gian quý báu đến thăm và chúc Tết GHPGVN. Hoà thượng cũng hứa với Phó Thủ tướng là Phật giáo Việt Nam nguyện đoàn kết, góp phần xây dựng bảo vệ đất nước làm cho đất nước ngày càng văn minh, giàu đẹp./.

Trưởng ban Tôn giáo Chính phủ thăm và kiểm tra việc tổ chức Lễ Hội chùa Hương, tỉnh Hà Tây

Sáng ngày 30/1/2004 tức ngày mùng 9 tết, ông Ngô Yên Thi, Trưởng ban Tôn giáo của Chính phủ đã đến thăm và kiểm tra việc tổ chức lễ Hội chùa Hương thuộc huyện Mỹ Đức, tỉnh Hà Tây. Vụ trưởng một số Vụ liên quan và Trưởng ban Tôn giáo tỉnh Hà Tây cùng đi trong đoàn.

Trước khi lên Chùa Hương, ông Ngô Yên Thi và đoàn đã đến thăm và làm việc với Huyện uỷ, Uỷ ban Nhân dân huyện Mỹ Đức. Tại đây, đoàn đã được ông Nguyễn Xuân Cường, Bí Thư huyện uỷ báo cáo tình hình tôn giáo tại địa phương, và việc tổ chức lễ hội chùa Hương năm nay. Sau đó đoàn đã lên thăm và tiếp xúc với Ban Tổ chức lễ Hội tại chùa Thiên Trù. Trưởng ban Tổ chức lễ Hội và Đại đức Thích Minh Hiền-Trụ trì chùa Hương đại diện cho Tăng Ni, Phật tử chùa Hương vui mừng đón tiếp ông Ngô Yên Thi và đoàn. Đại đức Thích Minh Hiền đã báo cáo về các hoạt động Phật sự tại khu vực chùa Hương, việc tổ chức lễ Hội năm nay được sự quan tâm của các cấp các ngành đã có những điểm đổi mới như: Có kế hoạch tổ chức lễ Hội chu đáo từ khâu chuẩn bị bến bãi, thuyền chở khách (được mở rộng và nâng cấp), có thuyền vớt rác trên dòng suối đến việc đảm bảo an ninh, an toàn cho khách; Các dịch vụ đều được tổ chức sắp xếp lại chu đáo như tổ chức nơi ăn nghỉ cho những khách có nhu cầu ở lại qua đêm... Mặc dù lượng khách trong mấy ngày đầu lễ Hội năm nay tăng gấp đôi so với năm ngoái,

nhưng đảm bảo được trật tự vệ sinh, an toàn, chưa thấy có hiện tượng xô đẩy chen lấn...

Sau khi nghe báo cáo, Đoàn đã đi thăm và kiểm tra ở một số điểm thấy không khí lễ Hội vừa đảm bảo được tính trang nghiêm, đáp ứng nhu cầu tín ngưỡng tâm linh của bà con, vừa đảm bảo nét văn hoá của lễ Hội. Tuy vậy, cũng cần lưu ý, lễ Hội chùa Hương là lễ Hội lớn nhất và dài ngày nhất ở nước ta, khách hành hương lễ chùa rất đông trong đó có nhiều người nước ngoài cũng đến lễ Hội. Đi lễ chùa, du khách đều tâm niệm của những người có tín ngưỡng tâm linh chùa Hương là một trong những nơi linh thiêng vào bậc nhất, thì ngay khi bước chân lên bến Thiên Trù và suốt một dãy hàng ăn ngay gần bậc lên sân chùa đã làm cho du khách phải sững sờ vì đập vào mắt họ là những đui bê thui to lớn và những tảng thịt bê đỏ hồng, những con vật nhỏ như những con thỏ đã được làm thịt và được treo bày trước các quán ăn làm cho du khách cảm thấy nơi này trở thành rất trần tục; làm mất đi vẻ tôn nghiêm của nơi chùa thiêng, dễ làm cho những kẻ xấu lợi dụng sơ hở này mà xuyên tạc. Ông Ngô Yên Thi đã góp ý với một số cơ quan về vấn đề này, mong rằng sớm được điều chỉnh thay vào đó là những quán cơm chay thanh tịnh hợp với túi tiền của mọi tầng lớp nhân dân, vừa đảm bảo cho mọi người đi lễ Hội được thanh thản, thoải mái./.

Đại trùng tu chính điện chùa Giáo hội Phật giáo tỉnh Bình Định

Trong thời kỳ Phật giáo chấn hưng, tại Bình Định những bậc đồng lương thạch trụ như Quốc sư Phước Hải (chùa Thập Tháp) 1920 - 1945, Pháp sư Phổ Huệ, Bạch Liên, Liên Tôn, Trí Độ, Hoà thượng Vĩnh Khánh, Long Khánh, Thiên Đức, Bạc Sa, Minh Tịnh ..., các ngài họp nhau lập Hội Phật giáo Bình Định (1932-1945). Nhiều vị cư sĩ hữu công như ông Nguyễn Mạnh Tường, Phan Thanh Khuyển, Lê Tú Oanh ... đã cùng nhau xây dựng chùa Tỉnh hội trong khuôn viên chùa Long Khánh - thành phố Quy Nhơn. Người dân thường quen gọi là chùa Tỉnh hội.

Trước năm 1975 chùa Tỉnh hội đã được đập bỏ để xây dựng một chính điện lớn hơn theo đề án thiết kế đầu tiên của kiến trúc Ngô Viết Thụ. Công việc chưa được hoàn thành và phải bỏ dở dang gần 20 năm (1975-1994).

Vừa qua công trình đã được khởi công đại trùng tu, dựa trên đồ án thiết kế của kiến trúc sư Ngô Viết Thụ, nhưng được mở rộng thêm hành lang. Công trình gồm chính điện hai tầng, mặt bằng 900m², tổng diện tích xây dựng 2.000m², giữa chính điện là tháp 9 tầng, cao 35,85 m. Đơn vị thiết kế lần thứ hai là Công ty Tư vấn thiết kế xây dựng Bình Định, chủ nhiệm đề án là kiến trúc sư Phạm Kim Đào. Dự kiến công trình sẽ hoàn thành trong 24 tháng, với kinh phí gần 5 tỷ đồng. Hiện nay chủ đầu tư chỉ có khoảng gần 1 tỷ đồng.

Công ty TNHH xây dựng Tân Phú đã tự nguyện đảm nhiệm thi công công trình.

Quý vị thiện nam, tín nữ trong và ngoài nước có lòng thành cúng dường đức Phật, xin liên lạc Ban Trị sự Giáo hội Phật giáo tỉnh Bình Định - 141 Trần Cao Vân, thành phố Quy Nhơn (ĐT: 056.821174)/.

Anh Thư

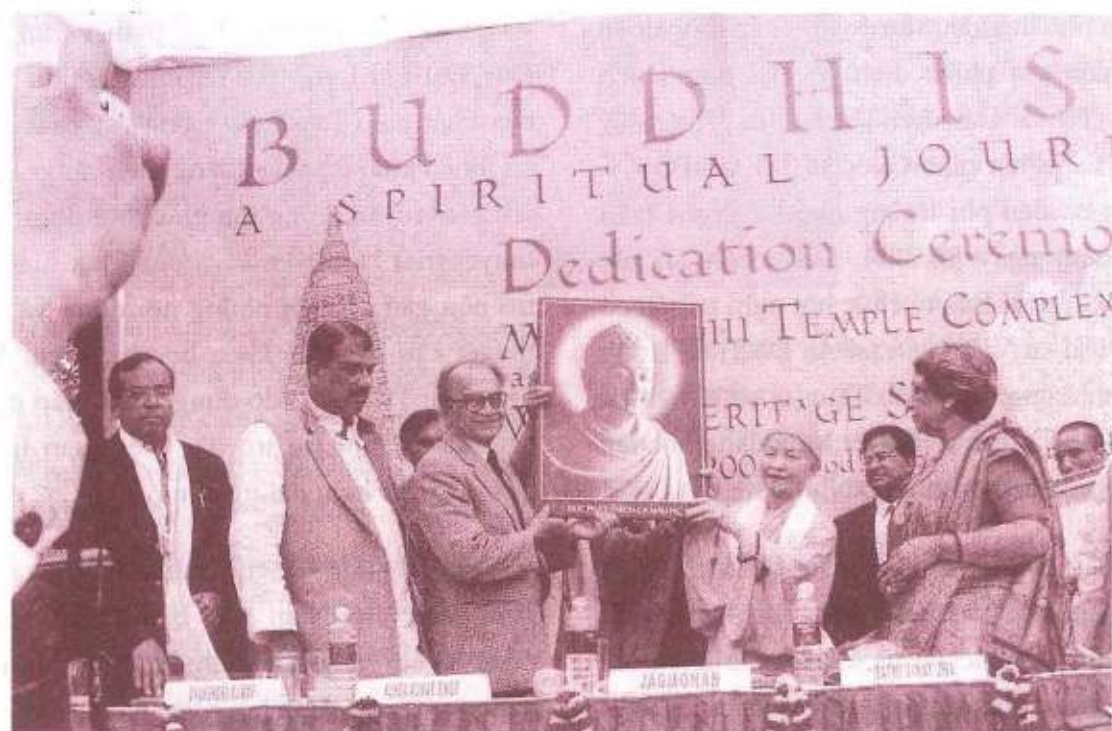
Hội nghị Cộng tác viên Phân viện...

(Tiếp theo trang 73)

Thay mặt Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam, Hoà thượng Thích Thanh Tứ cũng nêu rõ: Tạp chí Nghiên cứu Phật học là Tạp chí Phật giáo duy nhất của GHPGVN hiện nay và trụ sở lại ở phía Bắc, vì vậy, Tạp chí cũng như Phân viện phải không ngừng phát huy những mặt mạnh của mình, xứng đáng với tầm vóc của mình, đáp ứng được nhiều hơn nữa nhu cầu đồng đạo của bạn đọc...

Hoà thượng Thích Phổ Tuệ đã cảm ơn những ý kiến đóng góp quý báu của các đại biểu và đề nghị Trung ương Giáo hội và Ban Tôn giáo Chính phủ cũng như các cộng tác viên giúp đỡ và đóng góp nhiều hơn nữa để Phân viện và Tạp chí Nghiên cứu Phật học ngày càng được phát triển./.

Đoàn đại biểu GHPG Việt Nam tham dự Hội nghị Quốc tế về **Phật giáo và Du lịch Tâm Linh tại Ấn Độ**



Nhận lời mời của Bộ Du lịch và Văn hóa Chính phủ Ấn Độ, đoàn đại biểu GHPGVN do Hòa thượng Thích Thanh Tứ-Phó chủ tịch thường trực HĐTS TWGHPGVN, Viện trưởng Học viện Phật giáo Việt Nam tại Hà Nội làm trưởng đoàn đã tham dự Hội nghị quốc tế về Phật giáo và du lịch tâm linh được Bộ Du lịch và Văn hóa cùng với Bộ Hàng không dân dụng Ấn Độ tổ chức tại thủ đô Niu-Đê-Li từ ngày 17-19/2/2004. Tham dự đoàn đại biểu GHPGVN còn có Hòa thượng Thích Trí Quảng - Phó chủ

tịch HĐĐTS, Trưởng ban Hoằng pháp TW GHPGVN, kiêm Trưởng ban trị sự thành hội Phật giáo thành phố Hồ Chí Minh; Thượng tọa Thích Thanh Nhiễu-Phó Tổng thư ký kiêm Chánh văn phòng I HĐTS TW GHPGVN; Thượng tọa Thích Thích Thiện Nhơn-Phó Tổng thư ký kiêm Chánh văn phòng II HĐTS TW GHPGVN; Thượng tọa Thích Giác Toàn-Trưởng ban Kinh tế Tài chính TW GHPGVN; Thượng tọa Thích Gia Quang-Uỷ viên thư ký-Phó trưởng ban Phật giáo Quốc tế TW GHPGVN; Thượng tọa

Thích Bảo Nghiêm-Uỷ viên thư ký-Phó trưởng ban Hoàng pháp TW GHPGVN; Thượng toạ Thích Quảng Tùng-Phó trưởng ban Hướng dẫn Phật tử TW GHPGVN; Đại đức Thích Thanh Đạt-Phó viện trưởng Học viện Phật giáo Việt Nam tại Hà Nội; cùng với quý Thượng toạ, Ni sư từ một số tỉnh, thành phố tham dự vào đoàn. Tháp tùng đoàn và tham gia phiên dịch có Đại đức Thích Nhật Từ và Đại đức Thích Đức Thiện-Uỷ viên Ban Phật giáo Quốc tế TƯ GHPGVN. Đoàn đã đến phi trường quốc tế Niu-Đê-Li vào đêm ngày 16/2/04. Đón đoàn tại phi trường, ngoài Ban tổ chức hội nghị ra còn có ngài Đại sứ Việt Nam tại Ấn Độ Trần Trọng Khánh, cùng đông đảo Tăng ni sinh, nghiên cứu sinh và sinh viên Việt Nam đang học tập và nghiên cứu tại thủ đô Niu-Đê-Li.

Đây là một trong những hội nghị Phật giáo quốc tế lớn mà chính phủ Ấn Độ đã đứng ra tổ chức kể từ sau Đại lễ kỷ niệm 2500 năm ngày sinh của Đức Phật. Hội nghị đã quy tụ nhiều các chức sắc và các nhà lãnh đạo tinh thần của Phật giáo cũng như là khoảng hơn các học giả, Giáo sư, Tiến sĩ và các nhà nghiên cứu đến từ hơn 20 quốc gia trên toàn thế giới. Tham dự phiên khai mạc có Ngài Tiến sĩ Ca-Lam-Tổng thống Ấn Độ, cùng với Ngài Bộ trưởng Bộ Du lịch và Văn hóa, Bộ trưởng Bộ Hàng không dân dụng và nhiều các quan chức cao cấp của chính phủ Ấn Độ. Phát biểu lời chào mừng khai mạc ngày 16/2, Tổng thống Ấn Độ Ca-Lam đã nhấn mạnh đến vai trò vị trí và tầm quan trọng của Phật giáo trong nền văn minh Ấn Độ cổ xưa và những di sản văn hóa Phật giáo

mà Ấn Độ thừa hưởng ngày nay. Ngài Tổng thống cũng đặc biệt nhấn mạnh đến việc phát huy những giá trị nhân bản của Phật giáo phục vụ cho nhân loại trong thời đại ngày nay qua việc đánh giá trường Đại học Na-Lan-Đà, trường đại học đầu tiên của Phật giáo là trường đại học của trí tuệ, lòng từ bi và trường đại học của hòa bình và ân lạc. Đức Đạt-Lai-Lạt-Ma, vị lãnh đạo tinh thần của Phật giáo Tây Tạng trong bài phát biểu tại phiên khai mạc đã khẳng định rằng: khác với các truyền thống tôn giáo, nội dung học thuyết triết lý Duyên khởi của Phật giáo đã trở nên gần gũi với những nội dung và học thuyết căn bản của khoa học hiện đại. Với tinh thần Từ bi và Bao dung, Phật giáo ngày càng đóng một vai trò đặc biệt quan trọng trong xã hội hiện đại ngày nay.

Hoà thượng Thích Thanh Tứ thay mặt phái đoàn Việt Nam phát biểu tại Hội nghị cũng đã chỉ rằng bối cảnh thế giới hiện nay đang trong quá trình hội nhập phát triển, quá trình toàn cầu hóa và sự phát triển cao độ của kỹ nghệ thông tin một mặt đã tạo ra sự phân hóa giàu nghèo giữa các quốc gia, sự phân biệt sắc tộc, tôn giáo và giai cấp nảy sinh các xung đột khu vực và đặc biệt là sự gia tăng của chủ nghĩa khủng bố, cùng với môi trường sinh thái bị huỷ diệt đã làm tăng các dịch bệnh hiểm nghèo... đã đặt thế giới trong một tình trạng bất ổn. Đây là lúc mà chúng ta cần phát huy sức mạng cứu khổ của Đạo Phật dựa trên quan điểm thực tiễn về nhân sinh và vũ trụ thể hiện trong triết lý Tứ Diệu Đế nhằm xây dựng một nền đạo đức nhân loại theo tinh thần Vô Ngã, Vị tha của Phật



giáo mới nhằm giải quyết các vấn đề nan giải trên của xã hội hiện đại một cách triệt để nhất. Hòa thượng cũng nhấn mạnh một thực tế rằng trong suốt hơn 5000 năm, Phật giáo kể từ khi truyền vào Việt Nam đã luôn gắn liền với lịch sử văn hóa dân tộc và trở thành một nét đẹp văn hóa truyền thống và Giáo hội Phật giáo Việt Nam là tổ chức Phật giáo duy nhất đại diện cho tăng ni và Phật tử Việt nam cũng đã lấy truyền thống hành hương này làm một trong các phương pháp truyền dạy các giá trị đạo đức Phật giáo. Cùng với công cuộc đổi mới của đất nước, Phật giáo Việt Nam cũng hội nhập cùng cộng đồng Phật giáo quốc tế và các tôn giáo bạn để xây dựng một thế giới hòa bình, hiểu biết và tôn trọng lẫn nhau. Cụ thể hơn là Phật giáo Việt Nam đã đóng góp phần mình vào việc củng cố và thúc đẩy hơn nữa mối quan hệ văn hóa giữa Việt Nam và Ấn Độ từ xa xưa và đặc biệt là quan hệ hữu nghị mà nền tảng do Chủ tịch Hồ Chí Minh và Thủ tướng Nê-Ru kính yêu xây dựng nên.

Tại buổi khai mạc hội nghị, Tổng Thống Ấn Độ Ca-Lam đã tặng Hòa thượng Thích Thanh Tứ cây Bồ đề như là biểu tượng của trí tuệ và tình hữu nghị trong sáng. Chiều ngày 17 và ngày 18/2 phái đoàn GHPGVN đã tham gia vào các chủ đề hội thảo về các vấn đề: Đạo Phật trong thế kỷ 21; Đạo Phật và Hòa

Bình thế giới; Đạo Phật và Toàn cầu hóa; Hành hương các thánh địa Phật giáo tại Ấn Độ-Vấn đề đặt ra và Viễn cảnh... đoàn cũng thăm Bảo tàng quốc gia Ấn Độ tại thủ đô Niu-Đê-Li.

Ngày 19/2 một phi cơ đặc biệt do Bộ trưởng Du lịch và Văn hóa dẫn đầu đã đưa các đại biểu tới Bồ Đề Đạo Tràng để tham dự một khóa lễ cầu nguyện cho hòa bình. Tại buổi lễ này Hòa thượng Thích Thanh Tứ và Hòa thượng Thích Trí Quảng đã thay mặt đoàn GHPG tặng quà lưu niệm cho ngài Bộ trưởng Du lịch và Văn hóa Ấn Độ đại diện cho ban Tổ chức hội nghị một bức tranh Đức Bản sư với phong cách nghệ thuật Việt Nam và bức tranh thêu chùa Một Cột-Hà Nội.

Nhân chuyến tham dự hội nghị tại Ấn Độ lần này, Đoàn đại biểu GHPGVN cũng đã tới thăm và làm lễ tại Việt Nam Phật Quốc Tự, ngôi chùa Việt Nam đầu tiên trên đất Phật, tặng quà lưu niệm và tán thành công đức của

thầy Huyền Diệu trụ trì chùa. Một trong những hoạt động có ý nghĩa hết sức thiết thực của đoàn trong thời gian này là đoàn đã tới thăm phân khoa Nghiên cứu Phật học thuộc Đại học Đê-Li, nơi mà có khoảng 150 tăng ni du học sinh của GHPGVN đang theo học các chương trình Thạc sĩ và Tiến sĩ tại đây. Trò chuyện thân mật với Thượng tọa Tiến sĩ Phân khoa trưởng, Hòa thượng Thích Thanh Tứ đã tặng quà và cảm ơn ngài Phân khoa trưởng cũng như là các Giáo sư, Tiến sĩ giảng viên của khoa đã giúp đỡ GHPGVN trong lĩnh vực đào tạo. Đồng thời trong buổi tiếp xúc và nói chuyện với các tăng ni du học tại đây Hòa thượng Thích Thanh Tứ đã thông báo tình hình Phật giáo trong nước cũng như động viên và nhắc nhở tăng ni sinh dù ở bất cứ đâu cũng phải phát huy phẩm chất đạo hạnh của người tu sĩ Phật giáo Việt Nam, đoàn kết thương yêu và giúp đỡ lẫn nhau trong học tập. Hòa thượng cũng nói nên những kỳ vọng của Giáo Hội vào quý vị tăng ni đang du học tại đây về nước và mong muốn tăng ni sinh cố gắng hoàn thành chương trình đúng thời hạn để sớm về nước phục vụ cho Giáo hội trong mọi lĩnh vực, đặc biệt là lĩnh vực nghiên cứu và giáo dục đào tạo.

Hòa thượng Thích Trí Quảng cũng đã thay mặt đoàn phát phần quà cho tất cả các tăng ni sinh đang du học tại Niu-Đê-Li gồm tiền mặt trị giá 50 Mỹ kim/1 tăng ni sinh và phần quà hiện vật. Hòa thượng cũng thông báo về dự định của Giáo Hội sẽ thành lập Quỹ Hỗ trợ học bổng cho các tăng ni du học tại nước ngoài, đã tạo nên nguồn động viên

khích lệ cho tăng ni sinh.

Buổi chiều cùng ngày Hòa thượng Thích Thanh Tứ và Hòa thượng Thích Trí Quảng cùng các đại biểu và tăng ni du học sinh đã tới thăm và tặng quà lưu niệm tới Đại Sứ Quán Việt Nam tại Niu-Đê-Li. Ngài Đại sứ Trần Trọng Khánh đã tiếp quý Hòa thượng, Thượng tọa rất trọng thị và thân mật. Hòa thượng Thích Thanh Tứ đã cảm ơn sự giúp đỡ của Đại Sứ Quán ta trong thời gian đoàn tham gia hội nghị, cũng như mong muốn ngài Đại sứ tạo điều kiện giúp đỡ các tăng ni du học sinh của giáo hội đang theo học tại Ấn Độ. Đồng thời Hòa thượng cũng nắm bắt tình hình thực tế để phối hợp cùng các cơ quan hữu quan trong nước nhằm phối hợp cùng Đại Sứ Quán trong việc chứng nhận các giấy tờ chuyển tiếp sinh của các du học tăng ni tại Ấn Độ được thuận lợi.

Chiều ngày 20/2 Tổng thống Ấn Độ cũng đã mời đoàn tới dự tiệc trà thân mật tại Phủ Tổng thống trước khi đoàn lên đường về nước kết thúc thành công chuyến tham dự hội nghị đặc biệt này.

Đánh giá thành công của hội nghị Hòa thượng Thích Thanh Tứ cho rằng hội nghị này là một sáng kiến của chính phủ Ấn Độ nhằm phát huy giá trị văn hóa nhân bản của Phật giáo phục vụ cho nhân loại, đồng thời thu hút và thúc đẩy sự phát triển của ngành kinh tế du lịch Ấn Độ phục vụ cho nền kinh tế quốc dân. Và chúng ta cũng nên hiểu du lịch như là một cầu nối của hòa bình, hợp tác thân thiện và phát triển kinh tế-xã hội đối với mỗi quốc gia.



TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC



Chùa Liên Phái - Hà Nội

TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU

Số 2 (70)
2004

NĂM THỨ 14

PHẬT HỌC

XUẤT BẢN HAI THÁNG MỘT KỶ. PHÁT HÀNH
RỘNG RÃI TRÊN PHẠM VI TOÀN QUỐC.
KÍNH MỜI CHƯ VỊ ĐỘC GIẢ ĐẶT MUA T.C.N.C.P.H
TẠI CÁC BƯU ĐIỆN HOẶC ĐẶT MUA TRỰC TIẾP
TẠI TÒA SOẠN

Giá 7.000đ