

Hội đồng Biên tập

Gs.Ts. Nguyễn Hùng Hậu
PGs.Ts. Nguyễn Hồng Dương
PGs.Ts. Nguyễn Đức Diện
Hòa thượng Thích Thanh Nhiễu
Hòa thượng Thích Thanh Điện
Thượng tọa Thích Đức Thiện

Tổng Biên tập

Hòa thượng TS Thích Gia Quang

Phó Tổng Biên tập

Thượng tọa Thích Tiến Đạt

Trưởng Ban Biên tập

Cư sĩ Giới Minh

Trình bày

Đoàn Phong

Tòa soạn và trị sự

Phòng 218 chùa Quán Sứ
Số 73 phố Quán Sứ, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội
Điện thoại: 024.6684.6688 - 0934.666.360
Email: tapchincph@gmail.com
Tài khoản: 12310000499269
Ngân hàng TMCP Đầu tư và Phát triển Việt Nam
- Chi nhánh Quang Trung, Hà Nội

Đại diện phía Nam

Phòng số 7 dãy Tây Nam
- Thiền viện Quảng Đức
Số 294 Nam Kỳ Khởi Nghĩa, Q.3, Tp.HCM

Giấy phép xuất bản

Số 01/GP-BVHTT ngày 02/01/2002

Chế bản và in tại

Công ty CP In Tài Chính

Giá: **30.000 đ**

**AN CƯ KIẾT HẠ PL.2565**

|2| An cư kiết hạ thực hành lời dạy của đức Phật

|6| Tàm và Quý - con đường thăng tiến đạo đức

GIÁO LÝ - LỊCH SỬ - TRIẾT HỌC

|13| Khái niệm "địa ngục" trong một số kinh sách Phật giáo

|22| Luận giải Kinh Mi Tiên về yếu tố hình thành sự sống con người

|28| Hình tượng Bồ tát Thường Bất Khinh trong đời sống tu tập hàng ngày (tiếp theo và hết)

|33| Đóng góp của Ni giới trong công cuộc chấn hưng Phật giáo ở miền Nam Việt Nam (tiếp theo và hết)

|37| Phật giáo Hải Dương từ năm 1930 - 1954 (còn nữa...)

|43| Vai trò của Tâm Minh Lê Đình Thám trong phong trào chấn hưng Phật giáo Trung kỳ (tiếp theo và hết)

|48| Các năng lực kỳ lạ của ý thức trong học thuyết vô ngã (còn nữa...)

TRAO ĐỔI - NGHIÊN CỨU

|55| Lý giải nhân duyên đạo Phật ra đời tại Ấn Độ? (còn nữa...)

|61| Những điểm tương đồng và dị biệt trong công cuộc chấn hưng Phật giáo ở ba miền (còn nữa...)

|67| Tư tưởng và pháp tu của Thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh (tiếp theo và hết)

|71| Truyền thừa và hoàng pháp của Tổ sư Nguyên Thiều ở Đàng Trong

|75| Quan niệm Thiền với văn hóa của Daisetsu Teitaro Suzuki

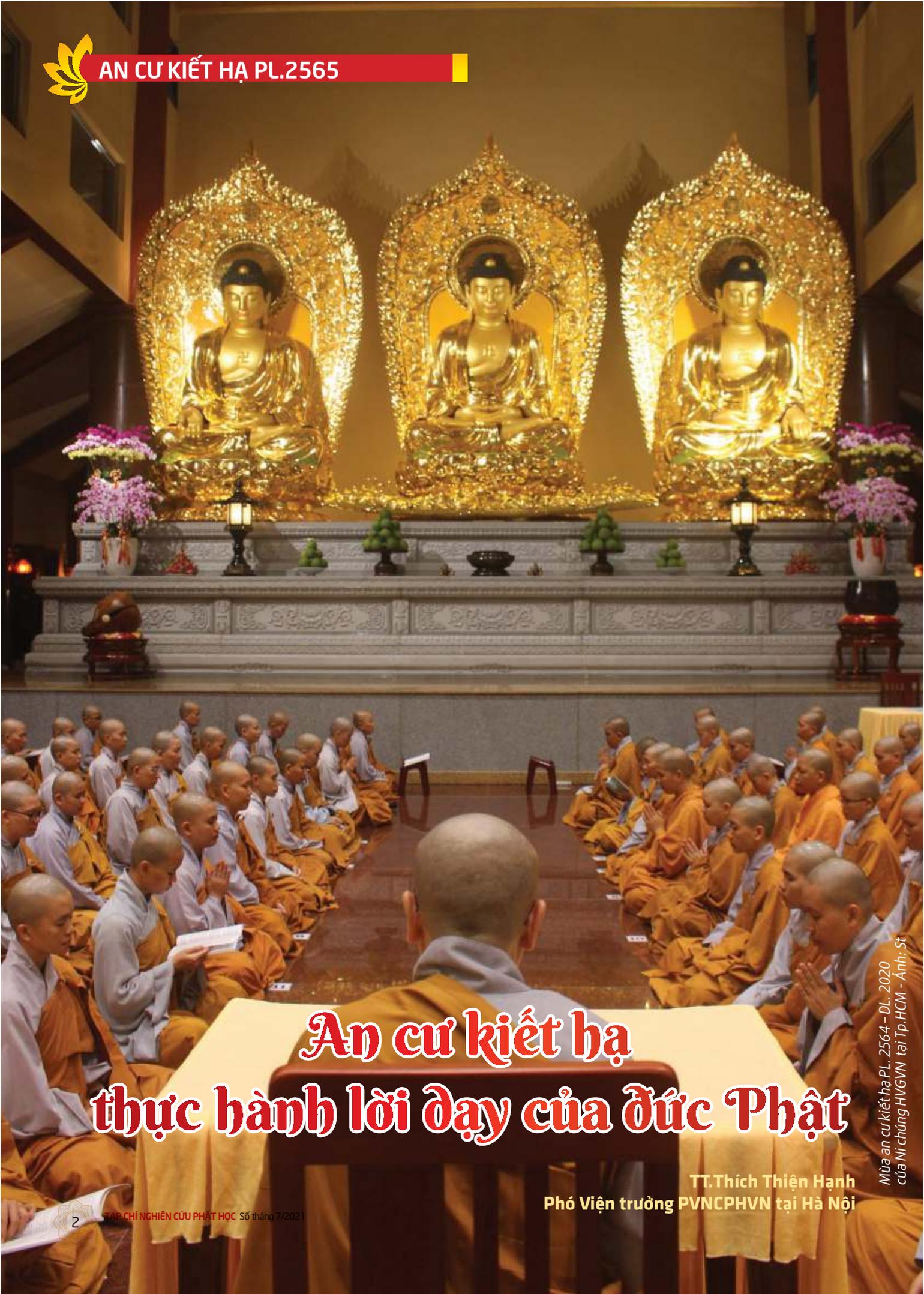
|79| Chùa Chân Tiên trong dòng chảy văn hóa tín ngưỡng...

VĂN HÓA - DANH THẮNG

|81| Di tích kiến trúc nghệ thuật chùa Chén Kiểu

|83| Tóm tắt nội dung song ngữ Việt - Anh





An cư kiết hạ thực hành lời dạy của Đức Phật

TT.Thích Thiện Hạnh
Phó Viện trưởng PVNCPHVN tại Hà Nội

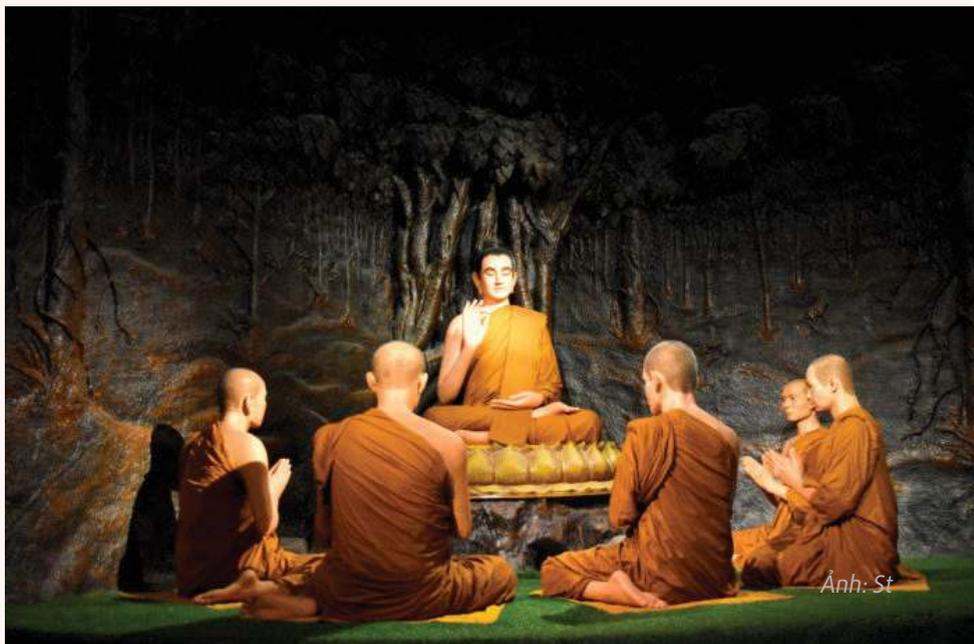
Mùa an cư kiết hạ PL. 2564 - DL. 2020
của Ni chúng HVGVN tại Tp.HCM - Anh: ST

Mùa An cư Kiết hạ hằng năm của Phật giáo Bắc tông diễn ra sau Rằm tháng

Tư một ngày và kết thúc trước Rằm tháng Bảy một ngày (15/4 đến 14/7 Âm lịch). Phật giáo Nam tông diễn ra chậm hơn, từ ngày mười sáu tháng Sáu đến mười sáu tháng Chín của năm Âm lịch (16/6 đến 16/9 Âm lịch.) Chư tăng, ni tập trung về một trú xứ (còn gọi là Tịnh nghiệp đạo tràng), để An cư kiết hạ là pháp tu hành của người con Phật đã có truyền thống cả ngàn năm. Năm nay là năm thứ hai, tình hình dịch bệnh Covid 19 đe dọa đến sự yên bình của thế giới, tính mạng của con người không ngừng bị đe dọa đến mức báo động. Các trú xứ an cư tập trung có thể chuyển sang hình thức an cư tại chỗ, tăng, ni ở trú xứ nào thì an cư tại đó thay vì tập trung tại trường hạ để đảm bảo công tác phòng, chống dịch bệnh.

Theo Luật tạng: *“Mùa An cư kiết hạ là thời gian, là cơ hội cho chư tăng, ni, hành giả an cư, củng cố nội lực, tăng trưởng công đức giới hạnh, đạo niệm kiên cố, giới châu trọn vẹn trên tinh thần lục hòa cộng trụ”*.

Thực hiện bốn phận của người xuất gia, thời gian 3 tháng an cư là để tinh tấn trong việc học pháp, hành pháp, nghiêm trì giới luật, khiến công đức, giới hạnh, đạo lực tăng trưởng, xứng đáng là nơi nương tựa phước điền của hàng Phật tử tại gia. Cho nên trong kinh Đại Bát Niết bàn, phẩm thứ ba, đức Phật dạy rằng: *“Này các thầy Tỳ kheo! Thành tựu chính pháp trang nghiêm đầy đủ các thứ công đức trân bảo, đó là Giới, Định, Tuệ làm tường thành kiên cố”*. Người tu theo giáo pháp của Phật đà, cần phải lưu tâm vào Tam vô lậu học, để có nhiều sự thăng hoa trên lộ trình tìm về bến giác. Do vậy, ba pháp này là nơi phát sinh ra mọi công đức, cũng như mang lại an lạc và Niết bàn cho hành giả. Vì vậy người xuất gia, trên bước đường tu học, trước hết chúng ta cần phải thanh lọc thân tâm, ra khỏi trần lao nghiệp chướng, thoát khỏi ai oán (lòng tham, sân, si), xa lìa ái dục, thành tựu đạo quả. Cho nên trong kinh



Ảnh: St

Tứ Thập Nhị Chương, phẩm 24; đức Phật dạy: *“Trong các thứ ái dục, không gì đáng ngại bằng sắc dục. Lòng ham thích sắc đẹp to lớn không gì sánh bằng. May thay, chỉ có một mình nó mà thôi. Nếu có hai thứ như thế thì khắp thiên hạ không ai có thể tu Đạo được cả!”* Vì vậy người xuất gia tu đạo, trước hết phải trừ tập khí bên trong, để khắc kỷ phục lễ, bên ngoài thì đoạn dục khử ái, cả hai cùng dụng công, ắt sẽ thành công. Vì hạt giống của gốc rễ ái dục quá sâu dày, nên sinh tử cứ vô cùng vô tận.

Con người sinh ra là do sắc dục, chết cũng do sắc dục, đó là lẽ thường của thế tục, và thuận theo thế tục thì cứ sống đi chết lại không ngừng. Vậy khuyết điểm lớn nhất của chúng sinh là si ái, ngày đêm sống trong si ái, không thể xả bỏ được.

Người tu cần phải chuyển được tâm háo sắc thành tâm tu học Phật Pháp, từng giờ từng phút không lãng quên việc tu học, thì sẽ mau chóng thành Phật. Thân thể không nhiễm ô thì là Phật; thân thể nhiễm ô (tức là nhìn không thông, xả không được, giờ giờ phút phút luôn sinh khởi vọng tưởng) thì là chúng sinh. Cho nên đức Phật dạy: *“Hãy thận trọng, đừng nhìn ngó nữ sắc.”* Người tu Đạo, hễ lửa đến thì nên tránh xa. “Lửa” tức là gì? Ở đây, “lửa” là dụ cho dục vọng và ái tình, và cũng là tình cảm mong muốn các cảnh giới của lục trần. Lục căn thì thuộc về tình, còn lục trần thì thuộc về cảnh. Cả sáu căn (mắt, tai,





Chư tăng tác pháp An cư Kiết hạ tại chùa Bảo Tịnh, Phú Yên PL.2564 - DL.2020 - Ảnh: St



mũi, lưỡi, thân, ý) hợp với sáu trần (hình sắc, âm thanh, hương thơm, mùi vị, tiếp xúc, pháp) làm cho con người bị đắm say mê muội, mê đắm đến nỗi “sống say chết mộng”. Vì vậy, người tu Đạo thấy sự dục lạc tất phải tránh xa.

Nếu người xuất gia ngày ngày tiếp xúc với trần cảnh mà không bị đắm nhiễm thì không sao; nhưng nếu không làm được như vậy thì cần phải nghiêm cẩn tu hạnh “viễn ly” tức là lánh xa lửa dục.

Giá trị của sự tu tập, trau dồi giới đức, phạm hạnh và tăng trưởng đạo lực, thể nghiệm chân lý thật khó có thể nghĩ bàn. Ngay cả đức Phật và các vị Thánh đệ tử, những bậc đã chứng đạo, thành tựu mục tiêu rất ráo giắc ngộ, giải thoát, Niết bàn, luôn luôn an trú trong chính niệm, thiền định và sống bằng tuệ giác, và làm tấm gương nghiêm trì giới pháp, luật nghi, tinh tấn thực hành đạo đức, phạm hạnh cho hàng phật tử noi theo. Các Ngài luôn làm nơi nương tựa cho quần chúng, dùng thân giáo, khẩu giáo để phát huy tinh thần hoằng pháp, lợi lạc chúng sinh. Vì vậy người tu đạo trừ sạch các thứ cấu nhiễm không còn thì tâm được thanh tịnh “trở về nguồn cội” (phản bổn hoàn nguyên) và tìm lại được cái tâm thanh tịnh vốn có của mình. Đức Phật dạy, chúng ta nên dùng trực tâm mà tu Đạo và suy nghĩ về Đạo. Trong mỗi niệm, chúng ta nên lấy việc thoát vòng tình dục làm mục tiêu của mình. Ái tình và dục

vọng chính là bùn lầy, chúng ta cần phải vượt ra khỏi vũng bùn ấy. Cho nên người học Phật Pháp thì cần phải dùng trí huệ không thể dùng tình cảm. Dùng trí huệ để học Phật Pháp thì đó là Chính Pháp. Dùng tình cảm mà học Phật Pháp thì đó là Mạt Pháp. Con đường chân chính Thế Tôn đã chỉ bày, bởi vì Ngài đã đi qua, giờ truyền trao lại cho chúng sinh. Cho nên trong kinh Pháp Cú, kệ 183, Như Lai dạy:

*“Không làm mọi điều ác
Thành tựu các hạnh lành
Tâm ý giữ trong sạch
Chính lời chư Phật dạy”.*

Đây cũng chính là đại ý Phật pháp mà ngài Ô Sào thiền sư dạy cho Bạch Cư Dị. Thế nhưng, muốn dứt trừ điều ác, thành tựu

các hạnh lành, và giữ tâm ý trong sạch thì hành giả phải dựa vào Tam vô lậu học: “giới, định, tuệ”. Vì thế, trong kinh Tăng Chi Bộ 1, chương 3, phẩm Hạt Muối, phần Cấp Thiết, đức Phật chỉ rõ:

“Một thời, Thế Tôn trú tại Kasala, dạy các Tỷ kheo có ba việc cấp thiết, người nông phu gia chủ cần phải làm. Thế nào là ba? Ở đây, này các Tỷ kheo, người nông phu gia chủ mau lẹ khéo cày ruộng, khéo bừa thửa ruộng. Sau khi mau lẹ khéo cày, khéo bừa thửa ruộng, liền mau lẹ gieo hạt giống, liền mau lẹ cho nước vô, cho nước ra. Này các Tỷ kheo, đây là ba việc cấp thiết mà người nông dân gia chủ cần phải làm. Cũng vậy, này các Tỷ kheo, có ba công việc cấp thiết này Tỷ kheo cần phải làm. Thế nào là ba? Chấp hành tăng thượng giới học, chấp hành tăng thượng định học, chấp hành tăng thượng tuệ học. Ba công việc cấp thiết này, này các Tỷ kheo, cần phải làm. Do vậy, này các Tỷ kheo, cần phải học tập như sau: sắc bén sẽ là ước muốn của ta để chấp hành tăng thượng giới học; sắc bén sẽ là ước muốn của ta để chấp hành tăng thượng định học; sắc bén sẽ là ước muốn của ta để chấp hành tăng thượng tuệ học. Như vậy, này các Tỷ kheo, các Thầy cần phải học tập”. Người nông phu muốn mùa màng bội thu, cần làm ba việc cày ruộng, gieo hạt và dẫn nước, yếu tố quan trọng để cây lúa tươi tốt và cho thu

hoạch cao, mang lại lợi nhuận cho người trồng trọt. Cũng vậy, hành giả tu Phật, muốn an lạc hạnh phúc, giác ngộ giải thoát, cần chú trọng ba môn giới, định, tuệ là nền tảng của sự tu tập”.

Theo kinh Đại bát Niết bàn (Trường Bộ kinh), trước lúc viên tịch, Thế Tôn vẫn muốn dẫn dò lại chúng đệ tử xuất gia, những điều cần thiết trên con đường giải thoát, Ngài chỉ muốn các đệ tử cần phải nương vào Pháp mà tu tập, không cần thiết phải có người lãnh đạo. “Này Ananda, Pháp và Luật, Ta đã giảng dạy và trình bày, sau khi Ta diệt độ, chính Pháp và Luật ấy sẽ là Đạo sư của các người”. Vậy chỉ cần các chúng Tỳ kheo siêng năng học hỏi giáo lý, trau dồi giới hạnh và thực tập thiền định, để mở mang trí tuệ, không cần phải bôn ba tìm kiếm sự giải thoát bất cứ nơi đâu. Vì đức Phật lo lắng những người sau này đi tìm một người lãnh đạo để nương tựa hay một chân lý bên ngoài, nên trong những phút cuối cùng, đức Phật dạy: “Này Ananda, những ai sau khi Ta diệt độ, tự mình là ngọn đèn cho chính mình, tự mình nương tựa chính mình, không nương tựa một gì khác, dùng Chính pháp làm ngọn đèn, dùng Chính pháp làm chỗ nương tựa, không nương tựa vào một pháp gì khác, những vị ấy, này Ananda, là những vị tối thượng trong hàng Tỳ kheo của Ta, nếu những vị ấy tha thiết học hỏi”. Vậy chính pháp là chân lý bất diệt mà đức Phật đã thuyết giảng cho nhân loại. Chắc

chắn rằng Chính pháp không phải là một cái gì đó trừu tượng, mù quáng, tối tăm vượt ngoài khả năng hiểu biết của con người, mà đó là một thực tại và bất cứ một người nào cũng có thể đạt đến. Nó không bị giới hạn bởi không gian và thời gian.

Vậy Giới luật là điều cần thiết nhất cho người xuất gia vì “Giới luật là thọ mạng của Phật pháp. Giới luật còn thì Phật pháp còn”. Lời dạy sau cùng của đức Phật trước khi nhập Niết Bàn: “Này! Các người phải tự mình thắt đuốc lên mà đi! Các người hãy lấy Pháp của ta làm đuốc! Hãy theo Pháp của ta mà tự giải thoát! Đừng tìm sự giải thoát ở một kẻ nào khác, đừng tìm sự giải thoát ở một nơi nào khác, ngoài các người...” Như vậy người xuất gia nhất định phải có một nền tảng tu hành cho vững vàng.

Để xứng đáng là sứ giả của Như Lai, là tôn thân của các bậc Hiền thánh, không hổ thẹn, người xuất gia phải có một nếp sống phạm hạnh “bạt tục siêu quần,” chính là sự góp phần bằng đạo hạnh của người xuất gia, mà công hạnh ấy được xây dựng trên nền tảng căn bản của giới luật, để hướng đến sự thanh tịnh tối thượng, sự đoạn tận mọi thứ bất tịnh nhiễm ô, sự chế phục đối với những nhu cầu khát vọng của cuộc sống thế tục... trau dồi đức hạnh trong từng phút giây, huân tập giới đức trở thành hơi thở của chính mình, trang nghiêm bằng giới luật đó là mảnh đất tốt, để vun bồi Tâm đức, Trí đức, Tuệ đức, và Hạnh đức, tăng trưởng thiện pháp một cách xứng đáng, để phát triển nhận thức chân chính. Sống trong giáo pháp, chứng được Niết bàn tự tâm là tâm hoàn toàn thanh tịnh, sẽ là động lực cho việc phát sinh trí tuệ, sẽ có được cái nhìn sáng suốt, giải thoát, tự thiết lập cho mình một phong thái điềm tĩnh, thanh thoát, là tự tạo dựng niềm hạnh phúc thật sự ngay trong hiện tại. Đây chính là cơ sở của niềm tin, của sự kính trọng khiến cho người xuất gia của chúng ta càng vững bước trên con đường hoằng dương chính pháp lợi lạc quần sinh. ☀



Chu tăng, ni tác pháp An cư Kiết hạ tại Trường hạ chùa Quán Sứ, Hà Nội PL.2563 – DL.2019
- Ảnh: Minh Nam



Tâm và Quý

- con đường thẳng tiến đạo đức

Ảnh: St

Thích Nữ Minh Đạt
Học viên Thạc sĩ Khóa III Học viện PGVN tại Tp.HCM

DẪN NHẬP:

Sống trong đời, mỗi người nếu không có thiện tâm nuôi dưỡng thì đời sống sẽ trở nên bức bách; con người sẽ sống mà không có hạnh phúc an lạc. Bao nhiêu bất hạnh sẽ sinh khởi với một người không có tâm tâm quý. Vì, tâm quý là hai thiện tâm giúp người giữ gìn giới hạnh được trọn vẹn. Hơn thế nữa, nó còn là sức mạnh cho hành giả tu theo Phật tiến đến Niết bàn tối thượng. Do sự cần thiết của hai tâm này trong quá trình tu tập nên đức Phật đặc biệt chú trọng, và xem đó là nhân tố cho mọi thiện pháp. Trong rất nhiều bài Kinh, đức Phật đã giảng về hai tâm này với nhiều ví dụ thiết thực; hầu mong hàng đệ tử biết sự mâu nhiệm của nó mà nỗ lực gìn giữ và phát huy. Để đẩy lùi những tâm lý chướng ngại giải thoát, cũng như đem lại đời sống thanh tịnh; mỗi người ngoài việc giữ giới cẩn thận còn phải biết sợ hãi và hổ thẹn khi lỡ phạm lỗi. Đó là nói theo chiều thuận, nói theo chiều nghịch chính là nhờ tâm tâm quý mà giới luật được hộ trì vững chắc.

Tag: Tâm và quý, Ấn Độ, đức Phật, Niết bàn, Thân-khẩu-ý nghiệp, chúng sinh, tâm quý, giới hạnh,...

1. Mối liên hệ giữa giới luật Phật giáo và Tâm - Quý

1.1. Định nghĩa Giới luật Phật giáo

Giới tiếng Pali là Sila có nghĩa là giới hạnh, luật cấm chế, giới đức. Giới tiếng Phạn là Sila, phiên âm là Thi La có nghĩa là thanh lương, mát mẻ. Hay Giới tiếng Phạn Pàtimokha phiên âm là Ba La Đề Mộc Xoa; có nghĩa là hướng đến, còn có nghĩa là người tu cần trở về nội tâm để tìm ra con đường giải thoát. Ban đầu, đức Phật không chế giới. Ngài chỉ khuyên đệ tử: “*Khéo giữ lời ở miệng/Tĩnh nơi ý chí mình/Thân chớ làm việc ác/Ba nghiệp được thanh tịnh/Nếu đặng hạnh như vậy/Là Chính đạo Thế Tôn.*”⁽¹⁾ Như vậy, Giới ban đầu có ý nghĩa là “*chỉ ác tác thiện*”, nghĩa là dừng tạo tác các việc ác mà nỗ lực làm các việc lành. Giới còn là những điều răn cấm do đức Phật chế định cho hàng đệ tử xuất gia và tại gia dùng để ngăn ngừa tội lỗi của thân khẩu ý. Phật quy định những Giới điều cho các hàng đệ tử có khác nhau: Tỳ kheo có 250 giới, Tỳ kheo ni có 348 giới, tại gia có 5 giới... Nhưng do công năng của việc giữ giới mà người tu tập có thể tiến tới giải thoát. Vì thế, Giới còn được định nghĩa là: “*1/ Phòng phi chỉ ác: Ngăn ngừa điều sai trái, chặn đứng việc xấu ác. 2/ Biệt biệt giải thoát: Giữ được giới nào, giải thoát được việc đó. 3/ Xứ xứ giải thoát: Nơi nào giới luật được tuân thủ, thì nơi ấy cuộc sống được thanh thoát. 4/ Tùy thuận giải thoát: Hướng về con đường giải thoát.*”⁽²⁾

Luật tiếng Pali là Vinaya có nghĩa là luật, lệ luật của chùa chiền hay tạng luật của Tỳ kheo. Tiếng Phạn cũng là Vinaya phiên âm là Tỳ Nại Da có nghĩa là điều phục, chế ngự, nhiếp phục, diệt trừ điều ác... Như vậy, Luật là những nguyên tắc do Phật quy định dành cho tứ chúng áp dụng khi sống trong tập thể tăng đoàn; giúp đời sống tăng đoàn được thanh tịnh và giúp các thành viên trong ngôi già lam luôn biết thương yêu đùm bọc lẫn nhau. Luật cũng dịch là Thiện Trị vì nhờ vào việc tuân thủ các quy định mà hành giả chế ngự các việc làm xấu của thân khẩu ý, đoạn trừ phiền não của tham, sân, si của mình; chế ngự các việc làm bất thiện của chúng sinh.

Từ những định nghĩa trên, có thể thấy giới luật Phật giáo là những quy định mà đức Phật chế định nhằm hướng dẫn hành giả thực hành theo; nhờ hành trì giới luật mà đời sống cá nhân được thanh tịnh, đời sống tăng đoàn được hòa hợp. Giới luật là một con đường đưa đến ngăn

dứt các tội lỗi mà thân khẩu ý gây ra. Trong Luật bao hàm cả Giới, còn Giới chỉ là một bộ phận của Luật. Nhưng giữa Giới, Luật có mối liên hệ mật thiết về tính chất giúp hành giả tu tập đạt thanh tịnh nội tâm, đưa đến giải thoát nên gọi chung là giới luật.⁽³⁾

1.2. Định nghĩa Tâm và Quý

Tâm tiếng Pali là Hirī, nghĩa là: hổ thẹn, sự hổ thẹn, sự nhát sợ, cái làm cho hổ hèn, hay cũng có nghĩa là thùy mị, khiêm tốn, thẹn thùng. Quý tiếng Pali là Ottappa nghĩa là: ghê sợ tội lỗi, làm sai quấy. Tâm tiếng Phạn là Hrī, Quý tiếng Phạn là Apatrāpya; gọi chung là tâm quý (hổ thẹn). Giữa từ nguyên của Pali và Phạn có sự khác nhau về từ, nhưng nghĩa thì giống nhau. Theo Từ điển Phật Quang: (慚愧) Tâm quý cũng gọi hữu tâm hữu quý; ngược với nó là vô tâm vô quý. Tâm quý là tên của một tâm sở, là tâm biết hổ thẹn khi phạm tội lỗi. Tâm của con người có thể biến ra muôn hình vạn trạng. Tâm quý hay vô tâm quý đều là những tâm sở thiện ác từ tâm vương lưu xuất ra.

Từ điển Phật Quang Luận Câu xá giải thích về Tâm và Quý như sau: “Tâm là lòng tôn kính các công đức và người có đức, Quý là lòng sợ tội lỗi” và “Tâm là khi mình phạm tội mặc dầu không có ai biết nhưng tự cảm thấy hổ thẹn, còn Quý là khi mình tạo tội mọi người đều biết mà mình xấu hổ.” Như vậy, Tâm và Quý đều là tâm hổ thẹn; nhưng có sự khác nhau trong đối tượng mình và người nên phân làm hai. Tâm hổ thẹn này có tác dụng nuôi dưỡng nhân cách con người rất lớn. Kinh Đại Bát Niết Bàn quyển 19 thì cho rằng: “Tâm là tự mình không tạo tội, Quý là không bảo người khác tạo tội; Tâm là tự trong lòng mình cảm thấy hổ thẹn, Quý là cảm thấy hổ thẹn khi bày tỏ tội lỗi của mình với người khác; Tâm là lòng hổ thẹn đối với người, Quý là lòng hổ thẹn đối với trời.” Cách giải thích này cũng giống như ý thứ 2 trong luận Câu xá.⁽⁴⁾

Như vậy, Tâm có nghĩa là cảm giác hổ thẹn trước những hành vi phi đạo đức, gọi cách khác chính là lương tâm. Quý là e ngại hay dè chừng, lo sợ hậu quả của hành vi sai trái. Với một người, nếu không có tâm biết xấu hổ thì họ sẽ làm những việc sai trái, ngông cuồng, lừa người dối bạn, xem thường người khác... mà không hề mảy may suy nghĩ nên hay không nên làm. Ngược lại, người có tâm tâm quý, họ sẽ suy nghĩ

→ những việc của mình, luôn cân nhắc, chắc lọc ý tứ từ suy nghĩ cho đến hành động; mỗi một việc họ làm đều phản quang soi chiếu lương tâm của mình.

1.3. Mối quan hệ giữa Tàm - Quý và Giới luật

Trong khi Tàm và Quý là tâm hổ thẹn khi phạm lỗi, thì giới luật Phật giáo chính là những điều ngăn cấm do đức Phật chế ra nhằm ngăn ngừa tội lỗi. Giữa hai phạm trù này có mối liên hệ mật thiết với nhau. Giới luật thì ngăn người phạm lỗi, còn Tàm-Quý thì hổ thẹn khi phạm lỗi. Nói như vậy thì giới luật có trước, Tàm-Quý có sau. Nhưng nếu xét theo chiều ngược lại thì Tàm-Quý có trước vì nó giúp ngăn ngừa phạm lỗi. Như một người khi đã phát nguyện cương quyết không làm điều ác, nếu gặp vấn đề nào đó có thể phát sinh tâm bất thiện thì khi nhớ lại lời phát nguyện, tâm tầm quý sẽ hiện khởi và người đó sẽ tự điều phục để khỏi phạm giới.⁽⁵⁾

Theo Từ điển Rộng mở tâm hồn thì tầm quý hay còn gọi là hổ thẹn. Chính là hai đức tính có thể giúp chúng ta xa lìa mọi điều xấu xa, tội lỗi. Khi ta làm một việc xấu, phải biết xấu hổ khi có người khác biết được, và tự thẹn với chính mình dù không có ai biết được. Như vậy gọi là biết hổ thẹn. Người không biết hổ thẹn thì bất cứ điều xấu xa nào cũng có thể thực hiện được. Còn người biết hổ thẹn thì trong bất cứ hoàn cảnh nào, dù có bị người khác phát giác hay không, cũng luôn tự biết điều đã làm sai của mình để vĩnh viễn trừ dứt.

Trong Luận Thành duy thức cho rằng: Tàm và Quý là một trong 11 tâm sở thiện, tuy thiện nhưng không phải tính vốn thanh tịnh, hai tâm này không giống như tâm sở tín-tính của nó vốn thanh tịnh. Tàm là *“tính biết hổ với mình, do dựa vào sức chính mình và giáo pháp đã học mà sùng trọng hiền thiện, nó có nghiệp dụng đối trị tâm không biết hổ, và ngưng dứt ác hành.”*⁽⁶⁾ Quý là *“tính biết thẹn với người, dựa vào sức thể gian mà khinh khi chống cự điều bạo ác, nó có nghiệp dụng đối trị tâm, không biết thẹn, ngưng dứt ác hành.”*⁽⁷⁾ Giải thích rõ hơn thì: Tàm dựa nơi chính mình và giáo pháp mà biết tôn quý, tăng trưởng sự tôn quý đối với bản thân và giáo pháp, nhờ đó tôn kính người hiền việc thiện, xấu hổ tội ác không dám làm nữa. Tâm này dùng đối trị tâm không biết hổ và ngăn dứt các việc ác. Quý “dựa

nơi sự chê bai, khinh khi chống cự bạo ác của thế gian mà biết thẹn, nó có công dụng đối trị tâm không biết thẹn, ngưng dứt nghiệp ác.” Như vậy, đối với mọi việc trong thế gian, khi thiện tâm khởi lên, tùy tâm duyên cảnh thiện hoặc cảnh ác mà có sự kính trọng hoặc coi thường. Người có tâm tầm quý sẽ tương ứng với các tâm sở thiện, cũng giống như đồ uống có pha thuốc tốt. Nếu các pháp xuất phát từ tính thiện hay tương ứng với thiện thì thân khẩu ý nghiệp cũng thuộc thiện, nhờ nhân của nó dẫn dắt. Ngược lại, người không có tâm tầm quý thì các pháp sẽ tương ứng với bất thiện, nên ba nghiệp sẽ bị dẫn dắt theo ác pháp. Do đó, tuy nói là hai nhưng nó không khác một (chủ trương hổ thẹn là tương chung), nói là một thì cũng không được vì nó có tướng riêng. Cho nên, Tàm và Quý hiện hữu khắp thiện tâm, sở duyên đồng nhau.

Như trên đã định nghĩa: Tàm là tự hổ thẹn với các pháp ác do thân, khẩu và ý đã gây tạo; còn Quý



là có lòng sợ hãi đối với pháp bất thiện do thân-khẩu-ý đã gây tạo. Hay nói cách khác, cả hai đều là tâm sợ hãi tội ác, lỗi lầm, bất thiện pháp. Thật vậy, khi con người nghe từ hổ thẹn-sợ hãi liền cảm thấy sự yếu kém của bản thân. Trong khi đó, lòng sợ hãi, hổ thẹn lại rất cao đẹp và đáng trân trọng. Đức Phật đặc biệt xưng tán và ngợi khen người có tâm sợ hãi điều bất thiện, hay chính là sợ hãi cái ác nơi ba hành động của thân, khẩu và ý. Vì sợ hãi và ghê tởm với điều ác, hệ quả tất yếu ba nghiệp sẽ thanh tịnh. Ngược lại, ai không có lòng lo sợ và kinh tởm điều ác, thì ba nghiệp sẽ bị ác pháp nhiễm ô, dẫn đến tự gây khổ cho mình và người khác. Do đó, người có tâm sợ hãi đối với các lỗi nhỏ nhặt là đang thọ trì giới và tu tập Tứ niệm xứ, kết quả thành tựu được đạo đức. *“Khi tâm quý không có, này các Tỳ kheo, với người thiếu tâm quý, chế ngự các căn đi đến hủy diệt. Khi chế ngự các căn không có, với người thiếu chế ngự các căn, giới đi đến hủy diệt.”*⁽⁸⁾ Khi một

người không có Giới thì chính định không có. Khi chính định không có thì chính tri kiến cũng chẳng có. Theo tiến trình như thế, thì không có tâm quý dần dần đưa con người càng rời xa con đường đi đến giải thoát. Người không có tâm quý giống như một cây không có cành và lá, các mầm non của cây ấy không thể phát triển; cho đến vỏ trong, giác cây, lõi cây cũng không đi đến thành mãn. Ngược lại, khi chính niệm, tỉnh giác có mặt, tâm quý đi đến đầy đủ. Khi tâm quý có mặt, các căn được chế ngự. Từ đây, đưa đến thành tựu giới định tuệ. Khi có tuệ dẫn dắt thời nhàm chán, ly tham có mặt. Người có đầy đủ nhàm chán, ly tham sẽ đưa đến giải thoát tri kiến.⁽⁹⁾

Đức Phật dạy rằng con người kiềm chế được những hành vi bất thiện bởi vì trong tâm họ tồn tại sự dè chừng trước hậu quả xấu. Những việc do nhờ tâm tâm quý hay không nhờ tâm tâm quý dẫn dắt diễn ra thường xuyên trong cuộc sống và có rất nhiều. Đơn cử như, nếu một người muốn giữ giới không nói dối. Khi họ khởi tâm nói dối, nhờ tác động mạnh mẽ của tâm quý mà họ thức tỉnh mình không nên tạo tội. Nếu không nhờ tâm quý thì người ấy sẽ tạo ra ác nghiệp, bất chấp tất cả nghiệp báo nhân quả, luân thường đạo lý, đạo đức cá nhân hay đạo đức xã hội... Cũng vậy, một con người khi không có tâm tâm quý, họ sẽ giống như một người điên. Họ không sợ người khác chê cười. Họ có thể không mặc quần áo khi ra đường hay làm việc bất tịnh như các loài vật mà không sợ hãi, không xấu hổ (ngoại trừ những người mất đi lý trí). Cho nên, tâm sợ hãi khi làm điều xấu sẽ giúp cho người đó gìn giữ phạm hạnh một cách trọn vẹn. Ở đây, cần phân biệt sợ hãi tội lỗi và sợ hãi theo kiểu thế gian như sợ hoang vắng, sợ côn trùng, sợ lạnh lẽo... không có tác dụng gìn giữ phạm hạnh như sợ hãi tội lỗi của Phật giáo.

Tóm lại, những giới điều của Phật giáo không phải chỉ dành riêng cho hàng xuất gia và tại gia tu theo Phật mà còn cho tất cả mọi người. Năm giới căn bản của Phật giáo (không sát sinh, không lấy của không cho, không tà hạnh trong các dục, không nói láo và không đắm say rượu men, rượu nẫu) cũng chính là đạo đức Phật giáo vì giới có tác dụng ngăn tất cả pháp ác. Thực hành năm giới này sẽ đem lại đời sống hạnh phúc cho cá nhân và toàn xã hội. Năm giới mang lại một nếp sống trong sạch, lành mạnh, hướng đến đời sống



Ảnh: St

→ thoát khổ đạt an lạc. Đức Phật đã dạy: bất cứ ai thành tựu năm giới này sẽ không rơi vào: sợ hãi, địa ngục.⁽¹⁰⁾ Do đó, mỗi người phải nên biết con đường mà mình hướng tới. Để có đời sống thiện lành, hạnh phúc; ngoài việc phải thực hành giới luật thì mỗi người còn phải biết giữ gìn và phát huy nó. Con đường đó theo Phật giáo chính là lòng sợ hãi đối với cái ác, với điều bất thiện mà cá nhân đã gây tạo được gọi là tà quý.

2. Tàm và Quý – Con đường thẳng tiến đạo đức

Thế gian có luật pháp, Phật giáo có giới điều. Mục đích của cả hai nhằm tạo ra những chuẩn mực nhất định cho đạo đức cá nhân và xã hội. Nhưng luật pháp thế gian nghiêng về chế tài, áp dụng cho số đông nhằm đảm bảo trật tự xã hội, ổn định các hoạt động của đời sống cộng đồng. Với lòng từ bi, yêu thương chúng sinh như con đò, đức Phật đã chế định Giới luật nhằm giúp cho chúng sinh được dứt khổ, an vui. Mọi người ai cũng đều muốn được an vui hạnh phúc. Hạnh phúc của con người không dựa vào tài sản, địa vị, danh lợi... mà dựa trên đời sống nội tâm có được vui vẻ, an lạc hay không. Thực hành giới luật chính là con đường đạo đức của mỗi người. Một người có đạo đức thì đời sống của họ sẽ luôn hướng về nẻo thiện. Giới luật Phật giáo là chìa khóa để mở hướng đi chung cho tất cả mọi người trên con đường tu nhân, rèn luyện bản thân trở nên tốt đẹp hơn cũng là nền móng xây dựng một cá nhân toàn thiện, một xã hội an bình hạnh phúc. Do đó, mọi người cần phải xây dựng đời sống cá nhân và đời sống tập thể theo những tiêu chuẩn đạo đức phù hợp với những tiêu chuẩn chung của xã hội.

Tàm quý là hai đặc tính cơ bản và đẹp nhất của con người, là con đường thẳng tiến đạo đức cá nhân tốt nhất, cũng chính là hai nền tảng căn bản của giới luật. Một ngày không có tàm quý bảo vệ, con người sẽ bị ác tâm và dục vọng chiếm ngự. Phần con lẫn át, cái con bản năng giết chết cái nhân phẩm cao quý của con người. Thực vậy, sợ hãi và hổ thẹn là hai tâm sở thiện, chất liệu để nuôi lớn dũng khí làm người. Cái đẹp của hai tâm này như vòng nguyệt quế, không chỉ để trang sức mà còn thể hiện phẩm tính tối cao của con người. Tất cả những cái ác tồn tại trong thế gian đều bắt nguồn từ sự tham sân si. Thuộc đặc trị những thói xấu này, không gì khác là sự sợ hãi

và hổ thẹn.

Hổ thẹn và sợ hãi là gốc của đạo đức. Căn bản của con người chính là đạo lý làm người, hay chính là con người có tâm sợ hãi và hổ thẹn. Đây chính là hai nhân tố chính đưa đến sự tồn tại hay suy vong của một người. Người học đạo phải luôn nhớ và nuôi dưỡng hai thiện tâm này. Khi hai hạt giống này đã được gieo và nảy mầm vững chãi trên mảnh đất tâm thì đạo tâm làm người càng thêm kiên cố. Xưa nay, con người điên đảo chạy theo dục lạc thế gian, làm bất cứ việc xấu ác nào do bởi thiếu hai yếu tố căn bản này. Phật dạy, khi sợ hãi và hổ thẹn có mặt thì các căn được chế ngự và phòng hộ. Nhờ thủ hộ năm căn mà giới đức được trọn vẹn. Theo đó, chính định, chính tri kiến có mặt đưa đến nhàm chán, ly tham có mặt. Người đầy đủ nhàm chán, ly tham đưa đến giải thoát tri kiến. Như vậy, con đường của sự tu tập là quá trình rèn luyện, phát triển năng lực bản thân tiến đến viên tròn giới định tuệ. Để tiến xa trên con đường tu tập, nền tảng đầu tiên phải xây trên tâm hổ thẹn và sợ hãi vậy. Giống như cành lá, vỏ cây che chở cho lõi cây được dùng để so sánh với sự quý báu của phòng hộ từ sự hổ thẹn và sợ hãi đến sự an lạc của tâm thức mỗi cá nhân.⁽¹¹⁾

Tàm và Quý là pháp thứ hai và thứ ba trong năm sức mạnh (tín lực, tàm lực, quý lực, tinh tấn lực, tuệ lực) của bậc Hữu học.⁽¹²⁾ Khi một người có tàm lực và quý lực là có lòng hổ thẹn và sợ hãi “*đối với thân làm ác, miệng nói ác, ý nghĩ ác*”, hổ thẹn và sợ hãi “*đối với các pháp ác, bất thiện được thực hiện.*”⁽¹³⁾ Cũng vậy, ở kinh Thành Dụ, thiện pháp thứ hai và thứ ba của một thánh đệ tử là luôn sống biết tàm, biết quý, “*điều đáng xấu thẹn biết xấu thẹn, xấu thẹn pháp ác bất thiện, phiền não cấu uế là thứ khiến thọ các ác báo, tạo gốc sinh tử.*”⁽¹⁴⁾ Người nào không có tàm quý cũng coi như đã vứt bỏ. Đức Phật dụ người không có tàm quý giống như chậu chứa nước dơ, sau khi đổ đi còn lại một ít, đổ hết nước dơ, lật úp chậu lại, lật ngược trở lại thì cái chậu ấy vẫn không dùng được.⁽¹⁵⁾ Khi ý nghiệp mang tính bất thiện hay hành động mà ta đã làm sẽ đưa đưa đến tự hại mình và hại người hay đưa đến hại cả hai; thì đó là một ý nghiệp hay hành động bất thiện đưa đến đau khổ và phải nhận quả báo đau khổ. Do vậy, đức Phật đã dạy: “*cần phải lo âu, cần phải tàm quý, cần phải nhàm chán. Sau khi lo âu, tàm*

quý, nhàm chán, cần phải phòng hộ trong tương lai.”⁽¹⁶⁾

Đây là một trong những cách tu mà đức Phật rất chú trọng. Không những lo âu, hổ thẹn và nhàm chán bất thiện pháp trong hiện tại mà cần phải phòng hộ nó trong tương lai. Có như vậy mới không bị quả báo đau khổ, tiến đến giải thoát. Do đó, hổ thẹn và sợ hãi là hai trong năm yếu tố chính yếu để kiến tạo hạnh phúc, bởi khi thành tựu năm lực, hành giả “ngay trong hiện tại sống an lạc, không có tổn não, không có ưu não, không có nhiệt não; sau khi thân hoại mạng chung, được chờ đợi là cõi lành.”⁽¹⁷⁾ Đi sâu vào chi tiết hơn, chính hổ thẹn và sợ hãi là áo giáp và khiên đỡ bảo vệ thân trước đao kiếm, giống như lương tri và sợ hãi bảo vệ ba nghiệp trước não phiền. Vậy nên, Phật dạy tâm quý có khả năng bảo vệ giới thân huệ mạng – bằng việc phát triển ái và kính, niềm tin chính chân, chính tư duy, chính niệm và chính trí, thủ hộ các căn, thủ hộ giới, không hối hận, hân hoan, hỷ, an chỉ, lạc, định, tri kiến như thật, yếm ly, vô dục, giải thoát. Cũng như thế, vỏ cây bảo vệ thân, lõi, nhánh, cành, hoa, lá; chắc chắn tất cả được bảo vệ.

Đặc biệt, Tâm và Quý được đức Phật xem như hai pháp trảng là trụ cột che chở cho thế giới. Nếu không có hai pháp trảng này che chở, không thể phân biệt được các mối quan hệ trong gia đình và ngoài xã hội; và thế giới sẽ đi đến hỗn loạn.⁽¹⁸⁾ Trong Tăng nhất A Hàm thì Tâm và Quý là hai diệu pháp ủng hộ thế gian. “Do thế gian có hai pháp này ủng hộ, nên thế gian ắt phân biệt có cha, có mẹ, anh em, vợ con, tôn trưởng, lớn nhỏ, cũng không đồng với lục súc.”⁽¹⁹⁾ Lời Phật dạy trong hai bản kinh này thật sâu sắc. Thông qua đó, chúng ta biết rằng tâm quý chính là nền tảng của đạo đức, là lẽ sống hiểu biết và tôn trọng các giá trị thiêng liêng của sự sống. Tâm quý được xem là pháp che chở cho thế giới, có nghĩa là nhờ có tâm



Ante St

quý mà cuộc đời được yên ổn, không rối loạn. Nó khiến cho đời sống gia đình và xã hội vận hành có trật tự, có đạo đức, có sự phân biệt đúng sai trong các mối quan hệ, tránh được sự xâm phạm đạo đức giống như đời sống của loài súc sinh không thể phân biệt được thiện-ác, đúng-sai... Vì tâm quý là tâm thức chống lại cái xấu ác, phi đạo đức; hướng dẫn thân khẩu ý đến thiện pháp nên người không mong cầu hoàn thiện chính mình, không sợ tội lỗi thì họ sẽ sống như loài vật. Con người khác loài vật ở chỗ biết tâm quý, nên hành động và suy nghĩ của con người khác xa loài vật. Loài súc sinh không có được tâm này nên mới xảy ra sự hỗn loạn trong kiếp sống của nó. Con chó, con bò có thể ăn cỏ uống nước, giao phối bất cứ nơi nào; nhưng con người không thể làm vậy. Nếu ai hành xử như chó mèo thì là những kẻ bệnh hoạn, bị xã hội ruồng bỏ. Thật may, trong lương tri của loài người, dù ít hay nhiều đều có tâm tâm quý. Những kẻ phạm tội vô số nhưng rồi họ vẫn cảm thấy sợ hãi khi đối diện chính mình. Đó chính là lúc lương tri con người khởi dậy. Họ sợ cho những gì họ đã làm. Có những tử tù, đến phút cuối cuộc đời, họ mong muốn làm điều gì đó để chuộc lại những lỗi lầm mà họ đã gây ra.





Qua những lời dạy trên, chúng ta thấy đức Phật đã dùng ví dụ thật đặc khi so sánh giữa tâm quý và vô tâm quý giống như đời sống giữa con người và lục súc. Đức Phật so sánh như vậy nhằm đánh thức tầm quan trọng của tâm quý đối với việc phòng hộ tâm ý trong nhận thức nơi hàng đệ tử. Qua lời dạy này, chúng ta có thể khẳng định rằng: muốn phát triển đạo đức thì phải phát triển tâm tâm quý trong chính mỗi con người.⁽²⁰⁾ Đừng để đời sống của loài người phải mất đi những giá trị vốn có của đạo đức, của văn hóa.

Đối với hạnh Sa môn, đức Phật dạy tâm quý là các pháp tác thành Sa môn và Ngài khuyên hàng đệ tử phải tu tập thường xuyên hai tâm này. “*Này các Tỳ kheo, Ta khuyến cáo các ông. Này các Tỳ kheo, Ta tuyên bố cho các ông: Khi các ông hướng đến mục đích Sa môn hạnh, chớ có từ bỏ mục đích này, khi đang còn công việc đáng phải làm hơn nữa.*”⁽²¹⁾ Như vậy, chúng ta thấy đức Phật rất xem trọng hai tâm này. Nếu ai đó muốn hướng đến đời sống của một vị xuất sĩ cần phải luôn luôn hoàn thiện và nỗ lực tu tập tâm quý. Chỉ khi nào đạt đến thành mãn thì mới được coi là thành tựu hạnh sa môn.

Tóm lại, trong giới luật Phật giáo, tâm quý là giềng mối hay gốc rễ của đạo đức, là sức mạnh

để đối trị với các pháp bất thiện, là hàng rào đầu tiên giúp người gìn giữ giới luật, cũng là phương pháp phát triển đạo đức cá nhân và xã hội, góp phần mang lại bình yên hạnh phúc cho muôn loài. Thêm vào đó, Kinh số 495 trong Tập A Hàm (雜阿含經) giải thích, từ không lương tri hổ thẹn và sợ hãi, con người không tội ác nào không dám làm. Đầu tiên là phá hoại mọi điều đạo đức, phạm tất cả mọi giới điều, thực hiện mọi hành vi bất thiện, không mấy may nhớ nghĩ đến điều thiện. Do mất đi giới đức nên tâm phóng dật, không còn an trú với tâm hỷ lạc, mất tất cả công đức nên không có giải thoát Niết bàn. Bởi theo Tăng Chi Bộ Kinh, hai pháp này là hai yếu tố trong bảy pháp giúp không thối đọa và đến gần Niết bàn⁽²²⁾. Vì vậy, hổ thẹn và sợ hãi là hạt nhân chính yếu của giữ giới và sống với cái thiện; viên gạch đầu tiên giúp giữ gìn trọn vẹn giới và hoàn thiện nhân cách đạo đức. Khi đạo đức viên dung, đây là hiện thân cao quý nhất của tuệ giác và định lực. Người không có tâm hổ thẹn và sợ hãi thì không có giới, giống như cây mục, tất cả thân cành lá tụt suy vong. Vậy nên, người biết hổ thẹn và sợ hãi chính là đang giữ giới; cũng chính là tự sống với định và tuệ, cũng là trải nghiệm giải thoát vậy. 

Còn nữa...

CHÚ THÍCH:

- (1) Thích Thiện Chơn dịch, Luật Tỳ kheo ni giới bốn, Hà Nội: Tôn Giáo, 2015, tr. 69.
- (2) Thích Phước Sơn, Một số vấn đề Giới luật, Tp. Hồ Chí Minh: Phương Đông, 2010, tr. 11.
- (3) Thích Phước Sơn, tr. 12.
- (4) Theo Từ điển Phật Quang.
- (5) “Luận Câu Xá”, <https://www.niemphat.vn/downloads/dai-tang-kinh/luan-nam-tong/luan-cau-xa-dao-sinh-dich.pdf>, tr. 405.
- (6) Thích Thiện Siêu, Luận Thành duy thức, TP. Hồ Chí Minh: Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam, 1996, tr. 251.
- (7) Thích Thiện Siêu, tr. 251.
- (8) Thích Minh Châu dịch, Kinh Tăng chi bộ 3, Chương Đại phẩm, Hà Nội: Tôn Giáo, 2005, tr. 417.
- (9) Thích Minh Châu, Kinh Tăng chi bộ 2, IX. Phẩm Niệm, Hà Nội: Tôn Giáo, 2015, tr. 426.
- (10) Thích Minh Châu dịch, Kinh Tăng chi bộ 2, Chương Năm pháp, Phẩm Nam cư sĩ, TP. Hồ Chí Minh: Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam, 1996, tr. 638.
- (11) Thích Minh Châu dịch, Kinh Tăng chi bộ 3, Chương Bảy pháp, Đại phẩm, Hà Nội: Tôn Giáo, 2005, tr. 418.
- (12) 雜阿含經卷24: “當修四念處…於細微罪生大怖畏, 受持學戒, …如是學戒成就, 修四念處” (To2, no. 99, p. 176b21-26)
- (13) Thích Minh Châu dịch, Kinh Tăng chi bộ 2, TP. Hồ Chí Minh: Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam, 1996, tr. 306.
- (14) Tuệ Sỹ dịch, Kinh Trung A-Hàm 1, Kinh Thành dụ, Hà Nội: Tôn Giáo, 2008, tr. 31.
- (15) Thích Minh Châu dịch, Kinh Trung Bộ 1, Kinh giáo giới La-hầu-la ở rừng Am-bà-la, Hà Nội: Tôn Giáo, 2012, tr. 507- 508.
- (16) Thích Minh Châu dịch, Kinh giáo giới La-hầu-la ở rừng Am-bà-la, tr. 512.
- (17) Thích Minh Châu dịch, Kinh Tăng Chi Bộ 1, Hà Nội: Tôn Giáo, 2015, tr. 608.
- (18) Thích Minh Châu dịch, Kinh Tăng Chi Bộ 1, tr. 101.
- (19) Thích Thanh Từ dịch, Kinh Tăng Nhất A-Hàm 1, Phẩm Tâm Quý, Hà Nội: Tôn Giáo, 2005, tr. 259.
- (20) Thích Tâm Minh-Thích Tâm Chơn, Pháp vị nuôi dưỡng tâm thức an lạc, Hà Nội: Hồng Đức, 2013, tr. 302.
- (21) Thích Minh Châu dịch, Kinh Trung Bộ 1, Đại Kinh xóm ngựa, Hà Nội: Tôn Giáo, 2012, tr. 335.
- (22) Thích Minh Châu dịch, Kinh Tăng chi bộ 3, Chương Bảy pháp, Phẩm Chư thiên, Hà Nội: Tôn Giáo, 2005, tr. 320.



Khái niệm "địa ngục" trong một số kinh sách Phật giáo

Ảnh: Minh Nam

Thích Nữ Chơn Ngọc
Chùa Dược Sư, quận Bình Thạnh, Tp.HCM

Đặt vấn đề:

Từ ngàn xưa đến nay, câu hỏi "Sau khi chết con người đi về đâu?" vẫn luôn là một bài toán đố gây nhiều tranh cãi. Phần lớn các tôn giáo trên thế giới đều quan niệm rằng những ai sống trong hiện đời làm việc thiện lành thì sau khi chết được sinh lên cõi Trời, vui hưởng lạc thú. Còn ai tạo các ác nghiệp thì phải chịu đọa lạc trong những cõi xấu ác, bị rơi vào địa ngục thọ khổ hình không bao giờ cùng tận.

Vậy, cõi "địa ngục" nằm ở đâu? Nằm sâu trong lòng trái đất này hay giữa những hòn núi to lớn trong vũ trụ? Hay địa ngục chỉ là trạng thái của tâm thức? Nếu vậy, tại sao trong kinh điển Nguyên thủy là A Hàm và Nikaya, đức Phật không những nhắc đến mà còn miêu tả tường tận vị trí, số lượng, tên gọi và các cực hình trong địa ngục? Đặc biệt, kinh Địa Tạng, trong kinh sách Phật giáo Đại thừa tin theo lại càng miêu tả rõ ràng hơn nữa về cảnh giới này.

Có ý kiến cho rằng, Phật giáo Trung Quốc bịa đặt ra địa ngục, sáng tạo ra kinh Địa Tạng để hỗ trợ cho các nhà sư trong việc trì tụng, cúng tế, ma chay, húy kỵ, cầu siêu cho các hương linh? Địa Tạng Bồ Tát là nhân vật không có thật, hình dáng được miêu tả giống như một vị sư Trung Hoa thân đắp hồng y, đầu đội mũ, tay cầm tích trượng. Tất cả những nghi vấn này về góc độ nghiên cứu lịch sử kinh luật luận cần được giải mã rõ.

Tag: địa ngục, tôn giáo, Địa tạng Bồ tát, Phật giáo Trung Quốc, kinh A Hàm, kinh Nikaya,...



→ **A**n Độ là nước có nền văn hóa lâu đời, khoảng 3.000⁽¹⁾ năm trước Công nguyên. Vào thời kỳ sớm nhất, thổ dân Ấn Độ sinh sống dựa vào săn bắn và hái lượm, sau đó phát triển trồng trọt, chăn nuôi, làm đồ gốm hoặc dệt vải. Thời điểm khoảng 2000 năm trước Tây lịch, những người Aryan chịu ảnh hưởng của làn sóng di dân trên thế giới, rời bỏ Trung Á di cư đến vùng Tây Bắc Ấn Độ.

Aryan là giống dân du mục mạnh mẽ, sức vóc to lớn, gan dạ và chiến đấu giỏi. Tín ngưỡng của họ là đa thần giáo, trong đó những năng lực thiên nhiên như mưa, gió, sấm, sét đều được thần thánh hóa. Lúc đầu, họ không phải là đội quân xâm lăng mà chỉ là dân du mục, dẫn theo nhiều loại gia súc, thú vật nhập cư vào Ấn Độ một cách hòa bình. Tuy nhiên, qua một thời gian cư trú, họ đối mặt với sự phản kháng, chống đối của người bản xứ. Từ đây, mâu thuẫn xung đột giữa các sắc dân địa phương và người Aryan phát sinh, chiến tranh nổ ra. Vốn là những chiến binh thiện chiến, chẳng bao lâu, người Aryan làm chủ cả miền Bắc Ấn Độ, dần đánh chiếm và xâm lấn về phía Đông dọc lưu vực sông Indus và Gangas cho đến khi chinh phục hoàn toàn miền Hindustan. Khi đã làm chủ Ấn Độ, họ bắt đầu đặt ách thống trị lên người bản xứ.⁽²⁾

Để duy trì quyền lực và sự đô hộ của mình đối với Ấn Độ, dân Aryan dựa vào sức mạnh của tôn giáo. Những bộ Thánh điển Veda được hình thành, trong đó quy định đẳng Phạm Thiên là chúa tể sinh ra vũ trụ và vạn vật trên thế giới này. Con người được chia làm 4 chủng tính: *Thứ nhất*, Bà La Môn, các tầng lớp chuyên đảm trách việc tế tự, cầu đảo và giáo dục, họ có địa vị cao nhất, được xem là cầu nối giữa thần thánh và nhân gian; *Thứ hai*, Sát Đế Lợi, là vương tộc, vua chúa và võ sĩ, nắm quyền lực chính trị và quân sự của quốc gia; *Thứ ba*, Phệ xá, hàng thứ dân chuyên làm các nghề nông công thương dưới sự thống trị và bảo hộ của vương tộc Sát Đế Lợi; *Thứ tư* là Thủ Đà La, những người dân bản địa Ấn Độ có làn da đen, là nô lệ cho ba giai cấp trên, bị đối xử như trâu ngựa, tước đoạt mọi nhu cầu thiết yếu của một con người, kể cả quyền được tín ngưỡng tôn giáo.

Những người thuộc ba giai cấp trên được gọi là “Tái sinh tộc” (được tái sinh sang các kiếp khác) – tức là dựa vào các sinh hoạt tôn giáo, đọc



Ảnh: St

tụng kinh kiến Veda, cầu nguyện, tế tự mà có thể tái sinh. Còn dòng Thủ Đà La được gọi là “Nhất sinh tộc” (chỉ được làm kiếp nô lệ, không được tái sinh), không có bất kỳ quyền lợi tôn giáo nào, không có kiếp sau.⁽³⁾

Với vị thế tối cao của mình, giai cấp Bà La Môn được xem như thánh thần tại nhân gian và hưởng nhiều biệt đãi. Từ biệt đãi, họ tham đắm trong dục lạc, sống xa hoa trong những thành lũy được bao bọc bởi chiến hào, có cửa thành hạ xuống và chiến sĩ đứng canh gác hộ vệ; mặc toàn đồ trắng, tắm rửa chải chuốt, sửa soạn râu tóc; ăn thức ăn thượng vị được hầu hạ bởi những thiếu nữ trẻ trung, xinh đẹp⁽⁴⁾... Những hành động này khiến giai cấp Bà La Môn dần mất đi vị thế của mình, bị vương tộc và thứ dân phản đối. Đồng thời, trong nước xuất hiện nhiều tư tưởng tự do, chống lại giáo lý Nhất Thần quyền của kinh điển Veda. Những vị này được gọi là sa môn, sống ẩn cư trong núi rừng, khát thực để sinh sống và chiêm nghiệm về chân lý, tiêu biểu là lục sư ngoại đạo. Họ đưa ra những triết thuyết khác nhau, phản đối lại tư tưởng Bà La Môn, tạo thành một cục diện hết sức rối ren và khủng hoảng về niềm tin tôn giáo đối với nhân dân.

Trong bối cảnh xã hội đầy dẫy khổ đau như chốn địa ngục trần gian, con người không những chịu các nỗi khổ về thân như sinh, già, bệnh, chết mà còn về tâm, do thương yêu phải chia lìa, oán

thù gặp gỡ, cầu mong không được toại ý, hình thành từ sự phân biệt giai cấp. Đức Phật ra đời, sau khi tự mình nỗ lực tu tập và giác ngộ dưới cội Bồ Đề, ngài tuyên bố trở thành Bạc Chính Đẳng Chính Giác, một nhân cách vĩ đại đến thế gian để chỉ rõ nguyên nhân của khổ và con đường thoát khổ vì “lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư Thiên và loài người”⁽⁵⁾.

Chân lý mà Ngài chứng ngộ là thuyết Duyên sinh: “Cái này có thì cái kia có, cái này sinh thì cái kia sinh; Cái này không, nên cái kia không, cái này diệt cho nên cái kia diệt” (Kinh 298, Tạp A Hàm). Đây là chân lý hình thành và hoại diệt của tất cả các pháp tâm lý và vật lý trên thế gian, dù đức Phật có sinh ra đời hay không thì chân lý này không bao giờ thay đổi. Thuyết nhân duyên sinh của Phật giáo vô tình làm tan vỡ cái mộng toàn năng của Nhất thần quyền cho rằng thế giới do Phạm Thiên sáng tạo⁽⁷⁾, vạch trần bộ mặt xấu xa của chế độ giai cấp đối với cuộc sống con người.

Từ chân lý trên, đức Phật giảng dạy các pháp vốn do duyên sinh nên chúng không thể tồn tại độc lập mà phải nương tựa lẫn nhau để hình thành, do đó bản chất của chúng là vô thường, biến đổi liên tục. Dù pháp ấy thuộc về tâm lý hay vật lý thì cũng không ngoài quy luật này. Tuy nhiên, con người không chấp nhận sự thay đổi nên tạo thành tâm lý bất an, đau khổ. Muốn hết khổ, con người chỉ còn cách chấp nhận sự vô thường biến đổi thì tâm tự nhiên an lạc, đó gọi là vô ngã. Ba chân lý trên là nền tảng căn bản của Phật pháp. Tùy hoàn cảnh xã hội, căn cơ và nhận thức của chúng sinh mà đức Phật có những bài pháp thích hợp giúp họ thoát khổ đau.

Trong bốn bộ A Hàm và Nikaya, hai nguồn tư liệu được xem là gần với nguyên thủy gìn giữ được diện mạo Phật giáo thời đại đức Phật⁽⁸⁾, có rất nhiều kinh trong đó đức Phật đề cập đến địa ngục như là một trong ba ác đạo mà một người phải đọa lạc nếu lúc sinh tiền họ thực hiện những ác hạnh về thân, lời và ý. Có thể đơn cử một số ví dụ tiêu biểu: “Này các Hiền giả, những tôn giả này làm những điều ác hạnh về thân, lời và ý, phỉ báng các bậc Thánh, theo tà kiến, tạo các nghiệp theo tà kiến. Những người nay sau khi thân hoại mạng chung, phải sinh vào cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục.”⁽⁹⁾

Đoạn kinh với nội dung như trên được lặp lại trong các bài kinh: Kinh sợ hãi và khiếp đảm (Số 4, Trung Bộ 1), Kinh Ước Nguyện (Số 6, Trung Bộ

1), Đại kinh Sư tử hống (Số 12, Trung Bộ 1), Đại kinh khổ uẩn (Số 13, Trung Bộ 1), Tiểu kinh dụ dấu chân voi (Số 27, Trung Bộ 1), Đại kinh Saccaka (Số 36, Trung Bộ 1), Đại kinh xóm ngựa (Số 39, Trung Bộ 1), Kinh Tiểu nghiệp phân biệt (Số 135, Trung Bộ 2), Kinh Đại nghiệp phân biệt (Số 136, Trung Bộ 2)... và rất nhiều kinh khác thuộc Trường Bộ (Trường A Hàm), Tăng Chi (Tăng Nhất), Tương Ưng (Tạp A Hàm). Đặc biệt, trong Trường Bộ kinh, Kinh Phúng tụng do tôn giả đại trí Xá Lợi Phất tổng hợp cũng có đề cập: “Này các Hiền giả, có năm Pháp được Thế Tôn chọn chính giảng dạy, Năm thứ: Địa ngục, bàng sinh, ngạ quỷ, Người, chư Thiên”⁽¹⁰⁾. Hay trong Kinh Tệ Tú⁽¹¹⁾, thuộc Trường A Hàm ghi lại đối thoại giữa tôn giả Ca Diếp và ngoại đạo Tệ Tú về sự tồn tại hay không tồn tại của Địa ngục và cõi Trời. Tệ Tú quan điểm rằng tạo 10 ác nghiệp đọa địa ngục hay làm 10 thiện nghiệp được sinh thiên là không có thật vì từ trước đến nay chưa có người nào, sau khi mạng chung, trở về báo cho ông biết. Vì thế ông không tin rằng có thế giới khác, có hóa sinh, có quả báo thiện ác.

Ca Diếp trả lời bằng hai ví dụ. Thứ nhất, một tên đạo tặc làm những điều gian trá, vi phạm phép cấm của của nhà vua, bị xử tử hình. Trước khi chịu tội, tên cướp dùng lời mềm mỏng xin được trở về thăm bà con xóm làng, nói lời từ biệt sau đó trở lại thi hành án sau. Yêu cầu của tên tội phạm này đương nhiên không được chấp nhận. Cũng vậy, những người tạo ác nghiệp, bị đọa địa ngục, âm dương cách trở, ngục tốt lại không có lòng từ tâm, vì thế không thể nào trở về báo tin. Nhưng không phải vì thế mà phủ nhận không có địa ngục.

Thứ hai, những người tạo thiện nghiệp, sau khi mạng chung được sinh Thiên, thụ hưởng những sự vui sướng, cao đẹp. Họ coi cõi Diêm Phù là nơi nhiễm ô bất tịnh, dù cách hàng trăm do tuần mà mùi xú ối còn bốc lên nồng nặc, vì vậy họ không chịu trở lại cõi Diêm Phù đầy ô trược. Cũng như người được vớt lên từ hầm phân hôi thối, sau khi được tắm rửa sạch sẽ bằng nước thơm, thay y phục đẹp đẽ, hưởng thụ thức ngon vị ngọt thì từ đó về sau không bao giờ muốn rơi vào hầm xí nữa. Hơn nữa, thời gian ở cõi trời lâu hơn rất nhiều so với trần gian, họ chưa kịp về báo thì bà con thân thuộc đều đã qua đời, cho nên không thể biết được về nơi chốn thác sinh của họ.





Như vậy, cảnh giới địa ngục, cũng như chư Thiên, là một cảnh giới có thật, tồn tại song song với cõi người, nhưng do chúng ta không có thần lực như đức Phật nên không thể nhìn thấy, từ đó cho rằng không thật có.

Tuy nhiên, cũng có thể nhận định rằng, đức Phật tùy căn cơ mà hóa độ. Quần chúng nhân dân trong xã hội Ấn Độ thời bấy giờ vốn đã được giáo dục và huấn tập về khái niệm cõi Trời và cảnh giới địa ngục từ kinh điển Veda, do đó, để khuyến khích tinh thần nỗ lực tu tập, hầu mong được sinh về một thế giới an lành, tốt đẹp hơn trên Thiên giới mà đức Phật thường đề cập đến Chư Thiên. Đồng một ý nghĩa như vậy, con người thường dễ duôi theo những ác nghiệp, phương cách hữu hiệu nhất để giúp họ xa lìa các ác nghiệp ấy là miêu tả về một cảnh giới đầy đau khổ, sợ hãi, đáng chán ngán để răn đe con người, khiến họ dừng lại các ác hạnh.

Cảnh giới địa ngục được miêu tả trong kinh có thể lấy từ những hình thức trị tội của vua Asoka. Trước khi quy y Phật pháp, Asoka được xem là một nhà vua tàn bạo, được mệnh danh là Candāsoka – A Dục vương bạo tàn. Vua xây dựng một tòa nhà lồng lầy bên ngoài, nhưng bên trong đầy những ngục hình ghê rợn và đặt tên là Địa ngục ở thiên đường. Ngoài ra, Asoka còn cho một tên đao phủ tên Girika, người đối xử ác độc với cả cha mẹ mình, làm chủ ngục. Tên này bắt chước những cách xử tội trong kinh Bāla Pandita để ra tay với tội nhân và bất kỳ người nào lỡ bước chân vào khu nhà này⁽¹²⁾.

Bản kinh Bāla Pandita chính là Kinh Hiền ngu (Số 129, Trung Bộ 2) tương đương với Kinh Si Tuệ Địa (số 199 Trung A Hàm). Theo nội dung kinh này, một người ngu si, làm các ác hành về thân, khẩu, ý thì thân và tâm của họ sẽ phải thọ khổ ngay trong đời hiện tại, bị người chê cười ghét bỏ, bị vua bắt xử và hành hình, hối hận vì những ác hành của mình nên mạng chung sinh cõi dữ, đọa lạc vào địa ngục, nơi không hề khả ái, khả ý, khả lạc mà đầy đau khổ.

“Lại nữa, này các Tỳ kheo, người ngu thấy các vua chúa sau khi bắt tên trộm cướp có phạm tội, liền áp dụng nhiều hình phạt sai khác. Họ đánh bằng roi, họ đánh bằng gậy, họ đánh bằng côn, họ chặt tay, họ chặt chân, họ chặt tay chân, họ xẻo tai, họ cắt mũi, họ xẻo tai cắt mũi; họ dùng hình phạt vạc dầu, họ dùng hình phạt bổi đời

hình (xẻo đỉnh đầu thành hình con sò) họ dùng hình phạt la hầu khấu hình, hỏa man hình (lấy lửa đốt thành vòng hoa), chúc thủ hình (đốt tay), khu hành hình (lấy rơm bện lại rồi siết chặt), bì y hình (lấy vỏ cây làm áo), linh dương hình (hình phạt con dê núi), câu nhục hình (lấy câu móc vào thịt), tiền hình (cắt thịt thành hình đồng tiền), khối trấp hình, chuyển hình, cao đập đài, họ tưới bằng dầu sôi, họ cho chó ăn, họ đóng cọc những người sống, họ lấy gươm chặt đầu”⁽¹³⁾

Mục tiêu giáo dục của Phật giáo là làm thế nào để phát huy trí tuệ, diệt trừ tham, sân, si, những trạng thái thuộc về tâm lý không phải vật lý. Do đó, đức Phật ra đời hướng dẫn chúng sinh thoát khổ, không phải thoát cái khổ của sinh, già, bệnh, chết mà là giáo dục để chúng sinh có một quan niệm đúng đắn, thấu rõ bản chất của những hiện tượng này để tâm không còn vương mắc, chấp trước, khổ đau mà được an lạc, Niết Bàn.

Do vậy, ở đây, cần phải hiểu ý nghĩa của Địa ngục một cách chân thật. Hán dịch Địa ngục gồm 6 ý nghĩa, đó là: Vô lạc, Khả yếm, Khổ khí, Khổ cụ, Hữu và Vô. Vô lạc nghĩa là không có niềm vui; Khả yếm là chỉ cảm thấy đau khổ; Khổ khí là không khí làm cho con người cảm thấy bứt rứt, khổ đau; Khổ cụ là những dụng cụ tạo nên khổ đau; Hữu là có; Vô là không. Như vậy, Địa ngục là nơi không có một chút niềm vui, chỉ toàn là đau



khổ, được bao vây bởi một không khí bức bối và xung quanh đầy đầy những dụng cụ tra khảo, hành hình.

Nhìn ở nghĩa rộng hơn, bất cứ nơi nào có 6 yếu tố trên thì nơi ấy chính là địa ngục. Hay chỉ cần một yếu tố xuất hiện sẽ kéo theo những yếu tố còn lại như quy luật tất yếu của lý duyên sinh. Nơi nào chúng ta cảm thấy đau khổ thì nơi ấy không có niềm vui (hoặc giả có đi nữa chúng ta cũng không thể cảm nhận được niềm vui đó dù nó đang hiện diện). Nơi đó sẽ có một bầu không khí bất an, ngột ngạt bởi nhìn đâu cũng thấy thứ làm cho ta phiền lòng. Mà nguyên nhân phiền lòng ấy xuất phát từ sự chấp trước Có - Không của chính chúng ta.

Như vậy, thì cảnh địa ngục có thể tìm thấy ở bất cứ nơi đâu trên trái đất này. Nơi nào con người còn chấp trước, tà kiến, si mê, bị vô minh che lấp thì nơi ấy địa ngục hiện diện. Và một khi con người diệt trừ được những tham, sân, si thì địa ngục không còn mà Niết bàn hiển lộ. Như ánh sáng chiếu đến thì bóng tối tự tan.

Để truyền bá Phật pháp tại thế gian, đáp ứng nhu cầu tín ngưỡng của tín đồ, Đại thừa Phật giáo mượn hình thức thần thánh hóa các vị Phật - Bồ tát để tạo sự hấp dẫn trong quần chúng, đưa Phật giáo vào xã hội. Đứng về phương diện khoa học thì ngày sinh, nơi sinh rất quan trọng để xác định

một người có thật hiện hữu hay không. Nhưng về mặt tâm linh thì điều đó không cần thiết. Như tình thương là một cái gì đó có thật, con người sống trong thế giới đầy khổ đau luôn khao khát có được tình thương. Không ai nói tình thương không có mặt, nhưng chỉ nói không thì rất trừu tượng, nên Phật giáo đã nhân cách hóa tình thương, trở thành một nhân vật có thật để làm đối tượng tôn thờ, đó là Bồ tát Quán Thế Âm.

Phật giáo Đại thừa có rất nhiều vị Bồ tát được xuất hiện như thế. Mỗi vị đại diện cho một đức tính. Đại diện cho đại trí là Bồ tát Văn Thù, đại bi là đức Quán Âm, đại hạnh là ngài Phổ Hiền và đại nguyện là Bồ tát Địa Tạng⁽⁴⁾. Họ không phải là những con người bằng xương bằng thịt, nhưng họ cũng là những thực thể. Đại từ, đại bi, đại nguyện là một cái gì đó có thật trong mỗi con người dưới dạng những hạt giống. Nhưng vì con người khó tiếp xúc với những hạt giống ấy, những nguồn năng lượng lành ấy nên đã nhân cách hóa lên để giúp tín đồ có một điểm tựa tinh thần, để làm đối tượng để phấn đấu thực hành theo.

Trong Phật giáo Đại thừa, không nhất thiết phải có một nhân vật lịch sử. Đối tượng cho sự kính ngưỡng được tạo ra bởi tâm thức cộng đồng. Phương tiện quyền xảo là một đặc tính của Phật giáo Đại thừa. Bất cứ giáo lý nào, bất cứ sự thực tập nào đem lại cho con người sự vững chãi, thanh thoi, giúp cho con người bớt khổ thì đều có thể được chế biến ra. Do có cái nhìn rộng rãi, phóng khoáng nên Phật giáo Đại thừa có nhiều tự do để chế tác những giáo pháp mới, phương pháp hành trì mới mà động lực là lòng từ bi và tuệ giác. Một trong những phương tiện thiện xảo ấy là bản kinh Địa Tạng Bồ Tát Bốn nguyện.

Kinh Địa Tạng được trích dịch từ Kinh Đại Thừa Đại Tập Địa Tạng Thập Luận, cuốn 1, tập 13 của Hán tạng từ trang 721 đến 726 (Bản dịch của HT.Trí Quang, Sài Gòn, 1976)⁽⁵⁾ trình bày hạnh nguyện độ sinh của Địa Tạng Đại sĩ. Kinh ví tâm thể như đất và gọi là đất tâm (tâm địa). Có thể quán tưởng tính chất của tâm qua tính chất của đất để giác tỉnh và an trú. Nghĩa tên kinh là ý nghĩa của danh hiệu Bồ tát Địa tạng: U Minh Giáo Chủ Bốn Tôn Địa Tạng Vương Bồ Tát Ma Ha Tát.

U Minh Giáo Chủ: là giáo chủ cõi địa ngục, cảnh giới của tối tăm, đầy tà kiến và khổ đau. Đại sĩ đã mở đường cho chúng sinh đi vào ánh sáng của nhơn, thiên và giải thoát bằng chính nỗ lực



→ của chúng sinh.

Bổn Tôn: là gốc đáng tôn quý, đáng là nơi nương tựa của chúng sinh. Gốc ở đây là nguồn tâm giải thoát.

Địa Tạng: chỉ tính dung chứa của đất, nói lên tính dung chứa vô tận của tâm thể.

Đất là kho dinh dưỡng vô tận của sinh vật; tâm là nguồn nghiệp công đức của các loài chúng sinh. Như đất bình đẳng và bất động trước cấu, tịnh; tâm thể cũng bình đẳng và tự tại trước các pháp. Đất thì vô nhiễm; tâm cũng thế. Đất tồn tại bền bỉ; cũng thế tâm thể không bị hoại diệt.

Ở đây, chúng ta có thể nhận thấy rằng, những kinh điển Đại thừa đều y cứ trên nền tảng kinh điển Nguyên thủy. Bàn về tâm lượng rộng lớn, không phân biệt như đất, tôn giả Xá Lợi Phất, bậc thành tựu trí tuệ bậc nhất trong các đại đệ tử của đức Thế Tôn, khi bị người vu cáo rằng đặng

ngã họ rồi bỏ đi không lời xin lỗi, đã dùng ví dụ về đất để trình bày tâm lượng của mình:

“Bạch Thế Tôn, cũng như mặt đất dung nạp tất cả đồ sạch, đồ dơ, đại tiện, tiểu tiện, nước mũi, nước miếng. Đất không vì thế mà khởi sự thương ghét, không lấy làm sỉ nhục, xấu xa, không hổ, cũng không thẹn. Bạch Thế Tôn, con cũng như vậy. Tâm con như mặt đất kia, không ghét, không oán, cũng không sân nhuế, không nào hại, rộng lớn, vô biên, khéo tu tập, biến mãn tất cả thế gian, thành tựu và an trụ.”⁽¹⁶⁾ Đây là điểm y cứ để hình thành khái niệm tâm địa và được nhân cách hóa qua hình tượng bồ Tát Địa Tạng.

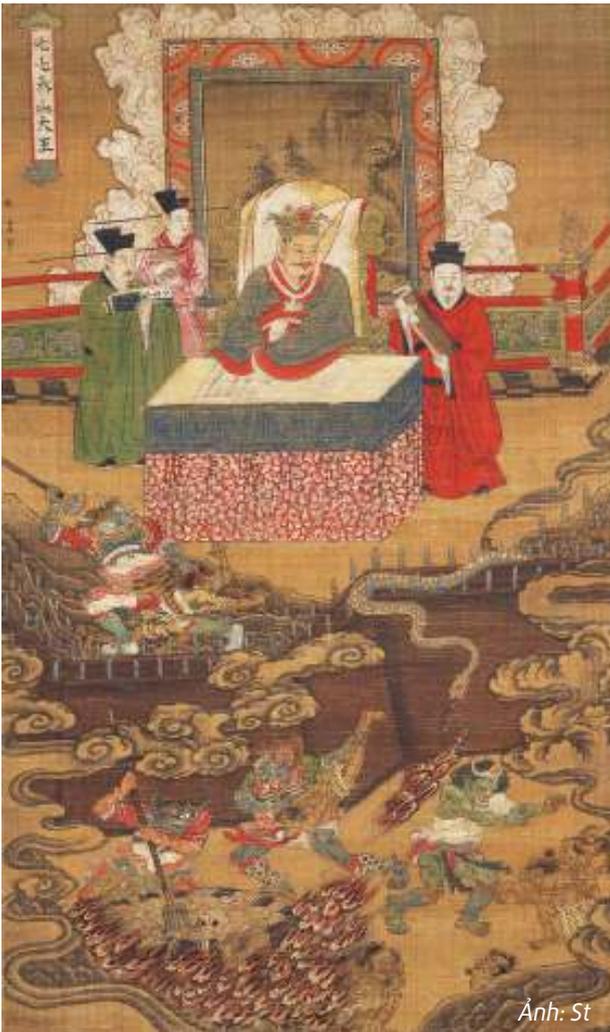
Ma Ha Tát: chỉ cho bậc đại sĩ giác ngộ thuộc hàng thập địa, cũng chỉ cho khả năng giác ngộ của tâm thức chúng sinh. Nếu bản chất nguyên thủy của tâm ngay cả một người phạm phu cũng thanh tịnh thì mọi người đều có khả năng chứng đắc Phật quả.⁽¹⁷⁾

Như vậy, Kinh Địa tạng có thể được xếp vào loại Quyền giáo, ngôn ngữ được sử dụng trong kinh là ngôn ngữ biểu tượng. Địa Tạng là nguồn tâm thể, Địa ngục là ác tâm và tà kiến, si mê, và cõi trời là những thiện tâm, từ tâm. Từ nền tảng Hiếu đạo, bản kinh giúp con người xây dựng tâm Bồ tát và tâm giải thoát, hướng dẫn chúng sinh ra khỏi ác thú, đọa xứ, địa ngục để bước vào an lạc, hạnh phúc. Hạnh nguyện độ sinh này không chỉ của riêng một mình Bồ tát Địa Tạng mà là sứ mạng của chư Bồ tát mười phương, Bồ Tát Địa Tạng chỉ là một trong số ấy.

Giới thiệu về cảnh giới địa ngục, tên gọi và các loại hành hình trong địa ngục, Phẩm thứ 5 bản kinh Địa Tạng có đề cập:

“Thưa Nhân giả! Nay tôi nương oai thần của Đức Phật cùng oai lực của Ngài mà nói danh hiệu của các địa ngục, cùng những sự về tội báo và ác báo. Thưa Nhân giả! Phương Đông của Diêm Phù Đề có dãy núi tên là Thiết Vi. Dãy núi đó tối tăm không có ánh sáng của mặt trời, mặt trăng, trong đó có địa ngục lớn tên là Cực Vô Gian. Lại có địa ngục tên là Đại A Ty, Tứ Giác, Phi Dao, Hỏa Tiễn, Giáp Sơn, Thông Thương, Thiết Xa, Thiết Sàng, Thiết Thủ, Đa Sân...”⁽¹⁸⁾

Nội dung này được căn cứ từ Kinh Thiên Sứ (Số 130 - Trung Bộ 2, Số 64 Trung A Hàm) và Phẩm thứ 4, Kinh Thế ký thuộc Trường A Hàm như sau:



Ảnh: St

“Bên ngoài của bốn châu thiên hạ này, có tám nghìn thiên hạ bao quanh ngoài. Lại có biển lớn bao quanh tám nghìn thiên hạ. Kế đó có núi Đại Kim Cang bao bọc biển lớn. Bên ngoài núi Đại Kim Cang này lại có núi Đại Kim Cang thứ hai. Giữa hai núi này là một cảnh giới mờ mịt, tối tăm; mặt trời, mặt trăng, các vị thần, trời dù có uy lực cũng không thể dùng ánh sáng soi chiếu đến đó được. Ở nơi này có tám địa ngục lớn, mỗi địa ngục lớn có mười sáu địa ngục nhỏ. Địa ngục lớn thứ nhất gọi là Tướng. Thứ hai là địa ngục Hắc thẳng. Thứ ba là địa ngục Đồi áp. Thứ tư là địa ngục Khiếu Hoán. Thứ năm là địa ngục Đại Khiếu Hoán. Thứ sáu là địa ngục Thiêu Chích. Thứ bảy là địa ngục Đại Thiêu Chích. Thứ tám là địa ngục Vô Gian”.⁽¹⁹⁾

Qua một số tên gọi trong bài kinh, ta có thể nhận thấy ý nghĩa sâu xa được gói ghém bên trong lớp vỏ mang màu sắc ghê sợ của địa ngục. Ví dụ, địa ngục Tướng, nơi chúng sinh trong đó bị Tướng chi phối, luôn ôm lòng ác độc não hại lẫn nhau, quấy phá nhau bằng những loại vũ khí, sau đó tưởng rằng mình chết đi nhưng một cơn gió thổi qua liền sống lại.

Vì ý niệm của con người liên tục bất tận khởi lên khi 6 căn tiếp xúc 6 trần, khởi vọng tâm phân biệt, tốt xấu đúng sai thương ghét. Những ý niệm bất thiện này khởi lên rồi diệt đi là một lần con người trải qua sinh tử cùng với ý niệm đó. Một niệm bất thiện khởi lên, có thể là đầu đề cho một kiếp sống. Trong kiếp sống đó lại tiếp tục tạo thêm nhiều nghiệp mới trong khi trả những nghiệp quá khứ. Những khởi niệm mới đó lại trở thành đầu đề cho những kiếp sống khác nữa. Như vậy, một ngày, một tháng, một năm, một cuộc đời con người sinh khởi không biết bao nhiêu vọng niệm, liên tục nối tiếp nhau không ngừng dứt, như những đợt sóng biển cái sau xô cái trước, liên tục tấp vào bờ, nối dài mãi con đường sinh tử luân hồi vô tận vô biên.

Để thoát sinh tử, phải giữ chính niệm, không còn vọng tâm phân biệt. Không phân biệt không có nghĩa là không còn tư tưởng, tri giác hay nhận thức để phân biệt thế giới mà là dùng chính niệm để nhận biết những ý niệm đó sinh khởi, tồn tại rồi hoại diệt một cách rõ ràng như người gác cổng. Không tìm cách chặn những ý niệm hay chạy trốn bằng giấc ngủ, cũng không khởi tâm chán ghét, ưa thích hay ghê sợ để bị lôi cuốn theo những ý niệm đó. Chỉ đơn giản là dùng chính

niệm để rõ biết thì ý niệm tự sinh tự diệt. Khi đó, ngắt được một niệm bất thiện ban đầu có thể đoạn được một dây phiền não, ngắt được một chuỗi sinh diệt diệt sinh trong tương lai. Đó là lý do tại sao đức Phật luôn đề cao việc giữ chính niệm.

Gốc của từ niệm (smr-ti) nguyên nghĩa là “nhớ”, có thể được định nghĩa là việc nghĩ nhớ để ngăn ngừa tư tưởng bị phân tán, chống lại tính hay quên, bất cẩn và xao lãng.⁽²⁰⁾ Để có chính niệm, thời đức Phật, các đệ tử thực hành thiền định. Đối với thời đại ngày nay, phật tử mượn hạt chuỗi, mượn câu Phật hiệu để kéo tâm mình quay về với chính niệm. Trong kinh Địa Tạng, chính nàng Quang Mục cũng phải ngồi nhất tâm niệm danh hiệu Giác Hoa Định Tự Tại Vương mới có thể xuống địa ngục để thăm mẹ. Đây là nền tảng căn bản của Phật giáo, tu tập Giới – Định – Tuệ.

Để dẫn dắt chúng sinh từ vùng ác kiến, ác hạnh ra khỏi tăm tối của vô minh dày đặc, Địa Tạng Đại sĩ đã chỉ dạy họ hiểu đạo, bố thí tài vật, giữ năm giới, thập thiện, chiêm lễ, cúng dường và tô họa hình tượng Phật, Bồ tát, tụng đọc kinh điển Đại thừa, tin hiểu nhân quả. Bởi vì đối tượng giáo hóa là những người còn chìm ngập trong khổ đau và si mê, Đại sĩ không thể nào nói các giáo lý cao sâu như Tứ Đế, 12 nhân duyên... mà thông qua những trình bày cụ thể về sự khổ đau nơi địa ngục bằng hình ảnh sống động, đối tượng giáo hóa tự mình chiêm nghiệm. Biết rằng chính những nghiệp Thiện hay Ác mình gây tạo là nhân dẫn dắt mình đến những cảnh giới an lạc hay khổ đau.

Như trong kinh Tiểu nghiệp phân biệt và Đại nghiệp phân biệt của Trung Bộ kinh. Nếu như Tiểu nghiệp phân biệt đức Phật nói cho thanh niên Todeyya về những hiện tượng nhân quả mang tính hình thức bên ngoài, những hiện tượng có thể bắt gặp trong đời sống hàng ngày như giàu nghèo, đẹp xấu, sống lâu hay chết yếu... Những lĩnh vực của vật lý này được đức Phật nói cho những thính chúng chưa hiểu biết nhiều về Phật pháp, chưa ý thức được tầm quan trọng của sự tu tập nội tâm.

Đối với người xuất gia, cụ thể là tôn giả Ananda, đức Phật dạy 4 trường hợp, trong đó người làm ác có thể sinh cõi ác hoặc cõi lành; người làm lành có thể sinh cõi lành hay cõi dữ





đều căn cứ trên tâm thức của người ấy. Nếu một người có chính kiến, lúc lâm chung, dù trước đây họ có làm ác, có tà kiến đi nữa thì vẫn được sinh vào cõi lành. Ngược lại, những người mang theo tà kiến trước lúc lâm chung sẽ đọa lạc dù trước đây họ có thực hành rất nhiều điều thiện⁽²¹⁾. Vì thế, nhân quả trong Phật giáo không thể xét ở bề nổi mà cần phải có sự thấu hiểu một cách rất ráo.

Nội dung bản kinh Địa Tạng cũng làm một việc tương tự. Nên xem kinh Địa Tạng như một Hiếu kinh cần được giới thiệu ý nghĩa cho những người đang sống hiểu rõ để xây dựng chính kiến và chính tín, hầu có một tập quán nghiệp và một cận tử nghiệp tốt, mở đường đi vào thiện thú, thiên giới sau khi chết. Trì tụng chỉ là bước đầu sửa soạn để cho mình khởi thiện tâm để hành các thiện hạnh. Với công đức tu tập này, nếu hồi hướng, cha mẹ qua đời chỉ hưởng được một phần bầy. Công đức đó chỉ là trợ duyên tốt, ví như một làn gió mát xoa dịu khách bộ hành dưới trời nắng cháy. Nhân tố chuyển nghiệp chính vẫn là ở thiện tâm của mỗi người.

Cảnh giới địa ngục trong kinh được mở ra như một tấm gương soi cho người thấy rõ tâm

minh mà cảnh giác xa rời các ác niệm và ác hạnh. Nó không hoàn toàn là một cảnh giới, mà là các tâm tà kiến, độc hại, có thể được xoa dịu bởi các hiểu tâm, từ tâm và thiện tâm. Ý nghĩa Địa tạng cứu thoát chúng sinh ở địa ngục là như thế.

Qua ý bản kinh này, chúng ta có thể thấy được lập trường và quan điểm của Phật giáo Đại thừa, đặc biệt chú trọng tinh thần giảng dạy của đức Phật, và bằng mọi cách vận dụng tinh thần ấy vào đời sống cụ thể từng nhóm người và từng xã hội, không câu nệ hoặc cố chấp bất kỳ hình thức nào, dù có đi ngược lại hình thức của ‘giới luật’, miễn sao việc làm đó mang đến giác ngộ và giải thoát cho mình và cho mọi người⁽²²⁾.

Thế nên Phật giáo Đại thừa đã khẳng định một cách hùng hồn rằng Phật giáo Đại thừa chỉ nghe và làm theo những điều đức Phật đã dạy, không nghe theo bất cứ một ai, dù người đó là ai, mệnh danh gì, chứng quả gì; Thứ nữa, Phật giáo Đại thừa làm theo tinh thần ý nghĩa mà đức Phật muốn chuyển tải, không phải làm theo kiểu rập khuôn theo chữ nghĩa khi những ngôn từ ấy đã thay đổi theo thời gian và không gian, mà là vận dụng một cách linh hoạt, tùy thời đại, tùy căn

CHÚ THÍCH:

- (1) Vu Lăng Ba, Thích Hạnh Bình – Phương Anh dịch, “Đức Phật Thích Ca trong Phật giáo nguyên thủy”, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 2019, tr. 35.
- (2) Thích Viên Trí, “Ấn Độ Phật giáo sử luận”, Nxb. Phương Đông, Hà Nội, 2006, tr. 16- 17.
- (3) Vu Lăng Ba, Thích Hạnh Bình – Phương Anh dịch, “Đức Phật Thích Ca trong Phật giáo nguyên thủy”, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 2019, tr. 41.
- (4) HT. Minh Châu dịch, “Trường Bộ Kinh”, tập 1, 3. Kinh Ambattha, VNCPHVN, 1991, tr. 187 – 189.
- (5) HT. Minh Châu dịch, “Tăng Chi Bộ kinh”, Tập 1, Chương 1 Một Pháp XIII. Phẩm Một Người, VNCPHVN, 2001, tr. 46.
- (6) Thích Hạnh Bình, “Những vấn đề cốt lõi trong kinh Tạp A-hàm”, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 2018, tr. 76.
- (7) Thích Quảng Liên, “Sử cương triết học Ấn Độ”, Nxb. Bồ Đề, Sài Gòn, 1965, tr. 115.
- (8) Thích Hạnh Bình, “Nghiên cứu khái niệm A La Hán trong lịch sử Phật giáo Ấn Độ”, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 2019, tr. 23.
- (9) HT. Minh Châu dịch, “Trường Bộ Kinh”, tập 1, 2. Kinh Sa Môn quả, VNCPHVN, 1991, tr. 152.
- (10) HT. Minh Châu dịch, “Trường Bộ Kinh”, tập 2, 33. Kinh Phúng tụng, VNCPHVN, 1991, tr. 600.
- (11) Thích Hạnh Bình, “Những vấn đề cốt lõi trong kinh Trường A-hàm”, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 2018, tr. 143-144.
- (12) Lê Tự Hỷ, “Đại đế Asoka – Từ huyền thoại đến sự thật”, Nxb. Đà Nẵng, Đà Nẵng, 2018, tr. 125.
- (13) HT. Minh Châu, “Trung Bộ kinh”, tập 2, 129. Kinh Hiền Ngu, VNCPHVN, 2012, tr. 495-496.
- (14) Thích Nhất Hạnh, “Những con đường đưa về núi Thử”, Nxb. Phương Đông, Hà Nội, 2015, tr. 196.
- (15) Thích Chơn Thiện, “Tu tưởng kinh Đại thừa”, Nxb. Tổng hợp Tp. HCM, HCM, 2018, tr. 83.
- (16) Thích Hạnh Bình, “Những vấn đề cốt lõi trong kinh Trung A Hàm”, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 2018, tr. 152.
- (17) Hirakawa Akira, Thích Nguyên Hiệp dịch, “Lịch sử Phật giáo Ấn Độ - Từ Đức Phật Thích Ca đến Đại thừa sơ kỳ”, Nxb. Văn hóa – Văn nghệ, Tp. Hồ Chí Minh, 2018, tr. 450-451.
- (18) HT. Thích Trí Tịnh (dịch), Kinh Địa Tạng Bồ Tát Bổn Nguyện, Nxb: Tôn Giáo, Hà Nội, 2015, tr 74,75.
- (19) Phật Đà Da Xá Trúc Phật Niệm Hán dịch, Tuệ Sỹ dịch Việt, Kinh Trường A Hàm Tập 1, Kinh Thế Ký phẩm thứ tư, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, Năm 2007, Tr 595- 596.
- (20) Edward Conze, Hạnh Viên dịch, “Tu tưởng Phật giáo Ấn Độ”, Nxb. Phương Đông, Tp. HCM, 2017, tr. 78.
- (21) Thích Hạnh Bình, “Tìm hiểu giáo lý Phật giáo nguyên thủy”, Nxb. Phương Đông, Hà Nội, 2007.
- (22) Thích Hạnh Bình, “Đức Phật và những vấn đề thời đại”, Nxb. Phương Đông, Hà Nội, 2014, tr. 147.

cơ và trình độ nhận thức của đối tượng mà hình thành phương thức giáo dục khác nhau. Mục đích cuối cùng vẫn là dắt dẫn họ đạt đến giác ngộ giải thoát.

KẾT LUẬN

Giáo dục Phật giáo hướng đến mục đích giải thoát con người khỏi những tà kiến, mê lầm, chấp trước để đạt được giải thoát và an lạc trong tâm. Cuộc hành trình chiến đấu chống lại những tâm thức xấu ác được đức Phật miêu tả bằng những hình ảnh sinh động và cụ thể. Như trận chiến của Ngài chống lại Ma Ba Tuần cùng những nàng con gái yêu kiều trong một đêm mưa giông, bão táp trước ngày thành đạo là bức tranh cụ thể của nội tâm Ngài. Cảnh giới an nhàn, hạnh phúc, đầy những trân bảo, lưu ly, xa cừ của cõi Tịnh Độ Tây phương nào có nằm ngoài bản tâm thanh tịnh của mỗi con người.

Do đó, cảnh giới địa ngục, không xét rằng có hay không thật có bởi giới hạn của mắt thường phạm phu, nhưng đứng trên phương diện của tâm thức, đó chính là những tâm lý phiền não, những ác tâm, hại tâm mỗi ngày một nung nấu và gặm nhấm khiến con người quay cuồng trong những tham lam và dục vọng của chính mình. Khác nào người khát uống nước muối, người cầm đuốc đi ngược gió, thiêu đốt bản thân mình. Thế nên, diệt trừ những phiền não cấu uế trong tâm bằng cách tu tập Giới – Định – Tuệ trên nền tảng thấu rõ bản chất của các pháp là Duyên khởi,



Ảnh: St

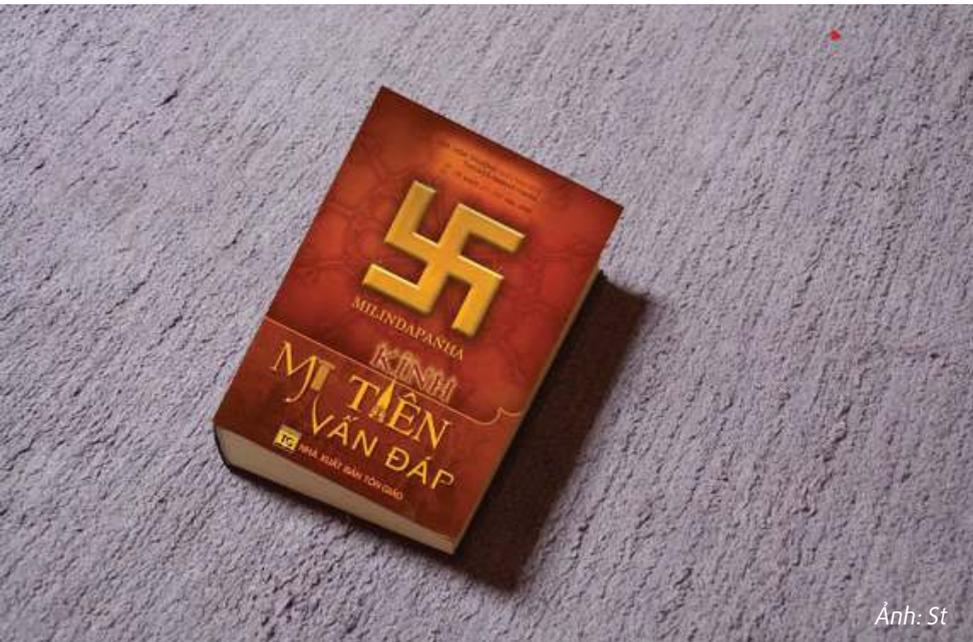
Vô thường, Vô ngã, con người sẽ tìm đến được mảnh đất tâm thanh tịnh, trong sáng của chính mình, tự cứu thoát mình ra khỏi những khổ đau, đồng thời dang tay cứu giúp những người còn đang lặn ngụp trong sâu khổ. Đó là ý nghĩa thiết thực mà Phật giáo mang đến cho nhân sinh. 🌸

TÀI LIỆU THAM KHẢO:

1. HT. Minh Châu dịch, “Trường Bộ Kinh”, tập 1,2,3. Kinh Ambattha, VNCPHVN, 1991.
2. HT. Minh Châu, “Trung Bộ kinh”, tập 2, 129. Kinh Hiền Ngu, VNCPHVN, 2012
3. HT. Minh Châu dịch, “Tăng Chi Bộ kinh”, Tập 1, Chương 1 Một Pháp XIII. Phẩm Một Người, VNCPHVN, 2001.
4. HT.Thích Trí Tịnh (dịch), Kinh Địa Tạng Bồ Tát Bốn Nguyên, Nxb: Tôn Giáo, Hà Nội, 2015.
5. Phật Đà Đa Xá Trúc Phật Niệm Hán dịch, Tuệ Sỹ dịch Việt, Kinh Trường A Hàm Tập 1, Kinh Thế Ký phẩm thứ tư, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, Năm 2007.
6. Vu Lăng Ba, Thích Hạnh Bình – Phương Anh dịch, “Đức Phật Thích Ca trong Phật giáo nguyên thủy”, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 2019.
7. Thích Viên Trí, “Ấn Độ Phật giáo sử luận”, Nxb. Phương Đông, Hà Nội, 2006.
8. Thích Hạnh Bình, “Những vấn đề cốt lõi trong kinh Tạp A-hàm”, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 2018.
9. Thích Quảng Liên, “Sử cương triết học Ấn Độ”, Nxb. Bồ Đề, Sài Gòn, 1965.
10. Thích Hạnh Bình, “Nghiên cứu khái niệm A La Hán trong lịch sử Phật giáo Ấn Độ”, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 2019.
11. Thích Nhất Hạnh, “Những con đường đưa về núi Thửu”, Nxb. Phương Đông, Hà Nội, 2015.
12. Lê Tự Hỷ, “Đại đế Asoka – Từ huyền thoại đến sự thật”, Nxb. Đà Nẵng, Đà Nẵng, 2018.
13. Hirakawa Akira, Thích Nguyên Hiệp dịch, “Lịch sử Phật giáo Ấn Độ - Từ Đức Phật Thích Ca đến Đại thừa sơ kỳ”, Nxb. Văn hóa – Văn nghệ, Tp. Hồ Chí Minh, 2018.
14. Thích Hạnh Bình, “Tìm hiểu giáo lý Phật giáo nguyên thủy”, Nxb. Phương Đông, Hà Nội, 2007.
15. Thích Hạnh Bình, “Đức Phật và những vấn đề thời đại”, Nxb. Phương Đông, Hà Nội, 2014

Luận giải Kinh Mi Tiên về yếu tố hình thành sự sống con người

Thích Ngộ Tánh
Thạc sĩ Phật học khóa II Học viện PGVN tại Tp.HCM



Ảnh: St

Theo Kinh Mi Tiên vấn đáp (Milindapañhā) có ba yếu tố để hình thành sự sống: “Tất cả chúng sinh, ví dụ là người nữ, muốn thụ thai phải hội đủ ba yếu tố: cha mẹ giao hợp, đến kỳ bà mẹ có kinh nguyệt và chúng sinh đầu thai nương gá. Thiếu một trong ba yếu tố ấy thì không thể thụ thai.”⁽¹⁾ Quan điểm này cũng được đức Phật xác nhận trong Đại Kinh Đoạn Tận Ái (Mahātanhāsankhaya sutta):

“Này các Tỳ kheo, có ba sự

hòa hợp mà một bào thai thành hình: Ở đây, cha mẹ có giao hợp và người mẹ không trong thời có thể thụ thai, và hương ẩm (gandhabba) không hiện tiền, như vậy bào thai không thể thành hình. Ở đây, cha và mẹ có giao hợp, và người mẹ trong thời có thể thụ thai, nhưng hương ẩm (gandhabba) không hiện tiền, như vậy bào thai không thể thành hình. Và này các Tỳ kheo, khi nào cha mẹ có giao hợp, và người mẹ trong thời có thể thụ thai, và hương ẩm có hiện tiền; có ba sự hòa hợp như vậy, thì bào thai mới thành hình.”⁽²⁾

Từ những sự xác nhận phổ quát trên, theo Phật giáo điều kiện để hình thành một sự sống mới gồm có ba yếu tố: 1. Có sự giao hợp giữa cha và mẹ; 2. Người mẹ trong thời kỳ có thể thụ thai, và có buồng trứng khỏe mạnh; 3. Có chúng tử nghiệp thức hay có chúng sinh tương thích nghiệp cảm đầu thai nương gá. Hay chúng ta có thể hiểu đơn giản: 1. Tinh cha (Sambhavapitu, 精液), 2. Trứng mẹ (Mātā-andāsaya, 卵巢), 3. Thần thức (Attaniya, 神識). Như vậy, về cơ bản khi hội đủ ba điều kiện trên thì sự sống mới đã được hình thành. Tuy nhiên, dưới góc nhìn thực tế hiện đại, dưới một số nhân duyên (Paticcasamuppāda, 因緣) và nghiệp lực (Kammabala, 業力) đặc biệt, nếu không đáp ứng thì sự thụ thai (Sagabbha, 受生) có thể khó diễn ra đúng tiến trình, hoặc có thể sẽ được thụ thai bằng các con đường khác nhau, không nhất thiết phải có đầy đủ ba yếu tố trên. Điều này được hiểu một cách cụ thể qua yếu tố duyên (Paccaya, 緣), có nghĩa phải hội tụ đầy đủ các duyên hỗ trợ như: Phải có sự ham muốn từ cha mẹ với nguyện vọng về một đứa con; Người nữ đang có nhu cầu với sự ham thích, với cảm xúc lớn và đúng vào thời kỳ rụng trứng;

Rồi có thân trung ấm đang hiện hữu. Đồng thời, sức khỏe cha mẹ phải tốt: Cha không gặp vấn đề về tinh trùng như: Dị dạng, tinh trùng bị loãng, đứt gãy ADN. Mẹ không gặp vấn đề về tử cung như ung thư, tử cung lạnh, dị tật cổ tử cung,...hoặc có sử dụng các loại thuốc tránh thai và một số biện pháp phòng chống khác như: Bao cao su, cho tinh dịch ra bên ngoài,...và khi giao hợp vì một số lý do mà tinh trùng và trứng không gặp nhau,... Đó là những yếu tố về sinh lý và sức khỏe mà nếu gặp trục trặc thì sẽ không thể dẫn đến sự thụ thai (Sagabbha, 受生).

Còn về nghiệp (Kamma, 業), nếu nghiệp cảm giữa cha mẹ và trung ấm không có sự tương thích về phước đức và ngược lại, hoặc hoàn toàn không có nhân duyên và liên hệ với nhau, đặc biệt là hành nghiệp của đương sự không tương thích với điều kiện sống hiện tại nói chung, thì cũng khó để diễn ra sự thụ thai (Sagabbha, 受生). Mỗi liên hệ nghiệp báo (Vipākakamma, 業報) hay nhân duyên (Paticcasamuppāda, 因緣) giữa con cái với cha mẹ, cha mẹ với con cái chúng ta có thể hiểu dưới bốn trường hợp sau: Vì trả nợ mà sinh làm con: Nếu kiếp quá khứ (Atīta, 過去) có sự liên hệ nợ nần về vật chất với cha mẹ nên đời này sinh (Jāti, 生) trở lại làm con để báo hiếu. Điều này được lý giải qua việc có nhiều đứa trẻ tuổi còn nhỏ nhưng có ý chí làm việc để giúp đỡ bố mẹ trang trải cuộc

sống, sự nợ nần đó sẽ tương đương với khoảng thời gian ở bên bố mẹ, khi nợ hết có thể bỏ nhà đi hoặc chết (Marana, 死); Vì báo oán mà sinh (Jāti, 生) làm con: Quá khứ (Atīta, 過去) giữa cha mẹ với con cái có nhiều oan ức, hận thù tận xương tủy, nay trở lại làm con để giải đáp những oán hận xưa. Điều này được lý giải qua việc có nhiều người con từ tuổi nhỏ cho đến lớn mang nặng chùng tử bất hiếu, phá gia chi tử, thậm chí làm bố mẹ mất mạng hoặc phải mang tiếng đời; Vì trả ân nên sinh (Jāti, 生) làm con: Quá khứ (Atīta, 過去) đối với cha mẹ mang nặng ân nghĩa chưa được trả nên đời này sinh (Jāti, 生) làm con để trả nợ ân tình cũ. Cho nên, tuy tuổi còn nhỏ nhưng có tâm kính hiếu, nỗ lực học tập, lớn lên cố gắng lập nghiệp, có thành tựu đóng góp cho xã hội, làm cho mẹ hạnh phúc (Sujha, 行福) và tự hào; Vì đời nợ nên sinh (Jāti, 生) làm con: Quá khứ (Atīta, 過去) với

mẹ cha mang nhiều nợ nần về tiền bạc, về tinh thần nên kiếp này làm con để đòi lại. Cho nên có nhiều người con sinh (Jāti, 生) ra không lành lặn về tứ chi, về não bộ, làm cho mẹ cha vất vả nuôi dưỡng, hoặc có nhiều người con được bố mẹ dày công nuôi dưỡng từ nhỏ, đến khi thành đạt lại mạng chung (Marana, 死).

Nói như vậy với mục đích thấy rằng, nếu không có mối liên hệ nhân duyên về nghiệp báo thiện (Kusala, 善), ác (Pāpaka, 惡), phước (ānisamsa, 福), tội (Agha, 罪), căn cơ, thì sẽ không thể có trung ấm phù hợp hình thành sự thụ thai (Sagabbha, 受生). Hay rõ hơn là nếu không có mối liên hệ nào giữa nghiệp quả với nghiệp nhân của đương sự đó, hoặc không tương thích về nghiệp nói chung thì rất khó có thể hình thành nên sự thụ thai (Sagabbha, 受生), trong khi đây là yếu tố quan trọng nhất. Mỗi nhân duyên (Paticcasamuppāda, 因緣) này được mô tả qua ẩn dụ về sự xuất hiện của đức Phật trong cuộc đời: “Đức Thế Tôn tùy thời, tùy xứ, tùy căn, tùy cơ, tùy nhân, tùy duyên... mà đến và đi chứ không thể tùy ước muốn của chúng sinh được!”⁽³⁾ Có nghĩa sự xuất hiện của đức Phật trong thế gian cũng phải hội đủ nhân duyên (Paticcasamuppāda, 因緣) chứ không có cái gì là tự nhiên, nhất là khi khái niệm duyên khởi (Paticcasamuppāda, 緣起) là một nền tảng trọng tâm của hệ thống giáo lý Phật giáo (Jinacakka, 教理佛教).



→ Thực chất nếu nhìn kỹ, những yếu tố duyên (Paccaya, 緣) này cũng đều đã được nằm trong ba điều kiện để sự sống được hình thành ở chiều ngược lại. Có thể tại thời điểm đây sự triển khai chưa thể đi vào chi tiết, vì cản trở bởi khoa học kỹ thuật, bởi góc nhìn hiện đại của thế giới phát triển, nhưng nội hàm và ý tứ của vấn đề đều đã được gói gọn trong ba yếu tố đó ở chiều ngược lại; Và cũng bởi trong bối cảnh xã hội hiện đại chúng ta cần có sự giải thích rõ ràng, khách quan để phù hợp với từng góc nhìn, giúp người đọc thấu hiểu một cách rõ ràng hơn về các duyên thuận, duyên nghịch cho việc hình thành nên sự sống của con người (Manussa, 人).

Trở lại vấn đề, chúng ta thấy về cơ bản có ba điều kiện chính để hình thành nên sự sống hay sự thụ thai (Sagabbha, 受生) của chúng sinh, tuy nhiên kinh Kinh Mi Tiên có đưa ra những trường hợp ngoại lệ nằm ngoài ba điều kiện nêu trên như:

+ Do ăn cỏ có dính tinh từ nước tiểu của vị đạo sĩ ẩn tu mà có thai rồi sinh ra: “Cũng trong kinh, có kể trường hợp thụ sinh của đạo sĩ Singa và đạo sĩ Sankicca. Mẹ của hai đạo sĩ ấy là một con nai cái, do vì ăn cỏ có dính tinh từ nước tiểu của một đạo sĩ ẩn tu mà có thai rồi sinh ra. Trường hợp này thì có hai yếu tố sau, thiếu yếu tố đầu tiên, thế sao việc thụ thai vẫn xảy ra?”⁽⁴⁾

+ Làm cho tinh xuất, dính vào y áo. Người nữ lấy tinh đó nhét vào tử cung, và miệng nên đã thụ thai: “Tỳ kheo

Udayi vì thấy dung sắc của một vị Tỳ kheo ni, phát tâm luyến ái, thỏa thích làm cho tinh xuất, dính vào y ca sa. Tỳ kheo ni ấy lại lấy tinh nhét vào tử cung, nhét vào miệng vô cùng khoái lạc nên đã thụ thai, hạ sinh trẻ Kassapa mà sau này được tôn xưng là ngài Ca Diếp đồng tử...”⁽⁵⁾

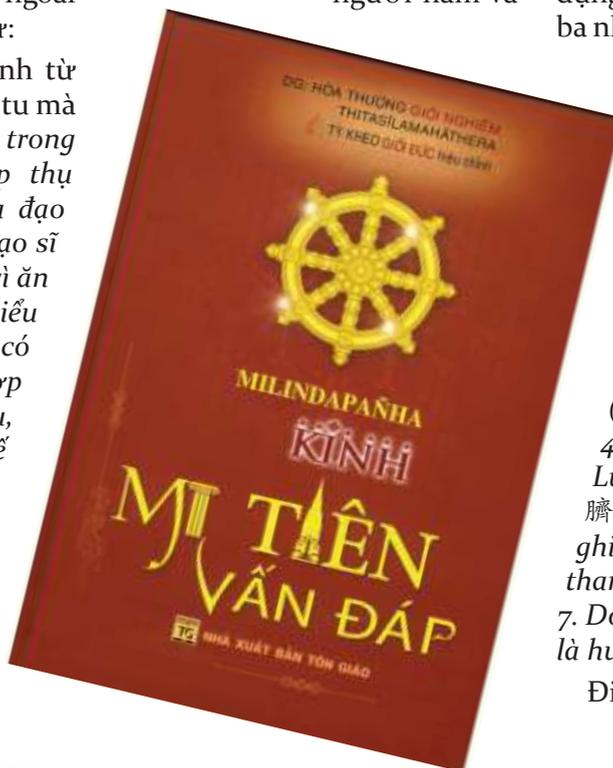
+ Sờ vào bụng phụ nữ mà thụ thai: “Chuyện đạo sĩ Mātanga chỉ sờ rầm nơi bụng một nữ Bà La Môn mà làm cho nữ Bà La Môn kia mang thai, sinh con.”⁽⁶⁾ Cả ba trường hợp ngoại lệ nêu trên tuy không cụ thể đi theo công thức hình thành sự thụ thai (Sagabbha, 受生) như trên đã trình bày, nhưng vẫn có một trong các yếu tố chính yếu của công thức đó, nghĩa là vẫn có tinh trùng (Sambhavapitu, 精液), trứng (Mātā-andāsaya, 卵巢) và thần thức (Attaniya, 神識), chỉ là hoàn cảnh có sự khác nhau, và đặc biệt là không có sự giao phối giữa người nam và

người nữ mà thôi. Nhưng lưu ý rằng hoàn cảnh sẽ không là vấn đề nghiêm trọng lắm, bởi vốn dĩ con người tái sinh (Patisandhi, 再生) theo nghiệp: “Tất cả chúng sinh đều được sinh ra bởi nghiệp.”⁽⁷⁾

Cụ thể, quá trình tái sinh (Patisandhi, 再生) sẽ còn tùy thuộc vào sự cân đo đồng đếm của nghiệp quá khứ (Pubbakamma, 業過去), chính yếu tố này mới là điều quyết định chứ không phải là cách thức tái sinh như thế nào, vì đây chỉ là duyên (Paccaya, 緣), vì sao là duyên? Vì còn tùy thuộc vào hành nghiệp nữa, điều này được đại đức Na Tiên khẳng định: “Dĩ nhiên, nghiệp quyết định tất cả các cảnh thú tái sinh trong sáu đường.”⁽⁸⁾ Cho nên, như đã nói ở trên, do sự khác nhau của mẫu số nghiệp hay nghiệp cảm, vì thế sẽ có nhiều hình thức thọ thai khác nhau, với nhiều cách thức khác nhau chứ không nhất thiết phải áp dụng nguyên văn công thức với ba nhân tố đầy. Theo Thiện kiến

luật (善見律) thì có bảy nguyên nhân khiến một người nữ có thể thụ thai (Sagabbha, 受生): “Tiếp xúc thân thể (Luật ghi là thân tương xúc: 身相觸); 2. Tiếp xúc qua phương tiện, (Luật ghi là thủ y: 取衣); 3. Tận dụng tinh trùng còn sót lại (Luật ghi là hạ tinh: 下精); 4. Xoa tay vào bụng dưới (Luật ghi là thủ ma tề hạ: 手摩臍下); 5. Do trông thấy (Luật ghi là kiến: 見); 6. Do nghe âm thanh (Luật ghi là thanh: 聲); 7. Do ngửi mùi hương (Luật ghi là hương: 香).”⁽⁹⁾

Điều này có thể chứng minh



qua một số trường hợp thụ thai hiện nay như việc thụ tinh trong ống nghiệm⁽¹⁰⁾ đối với con người, thì cũng đâu cần phải có quá trình giao hợp giữa cha và mẹ mà vẫn có thể hình thành sự sống. Hay phương pháp thụ tinh nhân tạo⁽¹¹⁾ cũng có thể thụ thai (Sagabbha, 受生) mà không phải thông qua sự quan hệ giữa cha và mẹ. Do đó, một cách phổ quát rằng muốn hình thành sự thụ thai cho chúng sinh phải đầy đủ cả ba điều kiện cơ bản nêu trên, dẫu vậy tùy vào năng lực và những đặc trưng của nghiệp nói chung, nên sẽ có những trường hợp, hoàn cảnh đặc thù không đi theo đường thẳng của công thức đó. Cho nên, đại đức Na Tiên đã đưa ra lời giải thích cho lý do khác biệt đó qua bốn nguyên nhân về sự đầu thai của chúng sinh như sau: “Tất cả chỉ có bốn nguyên nhân, đầu đại vương! Ấy là nguyên nhân do sức tác động của nghiệp, do cách sinh và chỗ sinh khác nhau, do chủng loại, dòng họ khác nhau, và thứ tư là do được thỉnh mời.”⁽¹²⁾ Và đại đức đã giải thích rất rõ ràng từng nguyên nhân ấy như sau:

- Thế nào là do sự tác động của nghiệp, thưa đại đức?

Dĩ nhiên, nghiệp quyết định tất cả các cảnh thú tái sinh trong sáu đường, nhưng ở đây chỉ muốn nói đến hạng chúng sinh có thiện căn, tích trữ nhiều phước báu; họ có khả năng đến chỗ nào y như ước muốn, y như quyết tâm mong mỏi, đầu Đại vương! Ví dụ họ muốn hóa sinh lên các cõi trời, sinh vào dòng vua chúa uy quyền cao sang hay sinh vào các gia đình Bà La Môn danh vọng, giàu có... đều có thể được, không trở ngại gì!

- Cái gọi là cách sinh, chỗ sinh là như thế nào, thưa đại đức?

- Nguyên nhân này kỳ lạ lắm, đầu đại vương! Chỉ có bậc Toàn Giác mới thấy rõ, biết rõ. Ví như có chúng sinh được sinh ra từ bụng, từ âm xù của người nữ, của giống cái; có chúng sinh - như chư thiên - thì hốt nhiên hóa sinh, kẻ thì từ vườn hoa, kẻ trong bảo điện, kẻ ở chỗ ngồi, kẻ thì ở xung quanh hoặc từ phòng riêng của vị thiên tử... Ví như con gà khi cấu sinh phải có sự hỗ trợ của gió. Ví như con cò, con vạc khi cấu sinh phải có sự hỗ trợ của sấm sét... Thật là thiên hình vạn trạng, khó biết hết, khó thấy hết. Đại vương cứ thử tưởng tượng loài người sinh sống trên mặt đất, màu da, sắc phục, hình tướng, cách trang điểm khác nhau, phong phú như thế nào thì chỗ sinh, cách sinh cũng phong phú và đa dạng như thế ấy.

- Thế chủng loại, dòng họ là thế nào, thưa ngài?

- Điều này thì đại vương biết rồi, đây là noãn thai, thấp, hóa, tức là được sinh ra từ trứng, từ thai bào, chỗ ấm thấp hoặc được sinh ra do hóa mà sinh tức là tự hiện ra. Noãn sinh là như gà, chim... Thai sinh như người và các loài thú bốn chân: hươu, nai, heo, bò... Thấp sinh như rệp, rận, quăn... Hóa sinh như chư thiên các cõi trời... Nếu chúng sinh ở chủng loại, dòng họ nào thì hành tướng, sinh nghiệp đều thuộc về chủng loại, dòng họ ấy. Ví dụ thuộc loài từ trứng sinh thì phải có nghiệp, có tướng tương đồng. Các chủng loại, dòng họ khác nhau cũng y như thế đó, đầu đại vương!

- Cuối cùng là do thỉnh mời, như trường hợp Bồ tát Sàma

của chúng ta. Nhưng trầm không rõ trường hợp nào được thỉnh mời, có điều kiện nào cho việc thỉnh mời ấy thành tựu? Và cuối cùng là lợi ích thù thắng của nó ra sao?

- Câu hỏi này rất hay, thưa đại vương! Trường hợp được thỉnh mời phải đầy đủ ba điều kiện mới thực sự thành tựu và thực sự đem đến lợi ích lớn. Thứ nhất là người thỉnh mời phải có nhiều oai lực, nhiều phước báu, nhiều tâm từ. Thứ hai, người được thỉnh mời phải là vì thiên tử đầy đủ công đức Ba la mật, nhiều trí tuệ và có nguyện lực tái sinh độ thế. Thứ ba là gia tộc được chọn lựa để đầu thai phải có giới đức thanh tịnh, đức tin tròn đủ, đã tu tạo nhiều thiện pháp. Nếu thiếu một trong ba điều kiện ấy thì việc thỉnh mời sẽ bất thành, đầu đại vương!”⁽¹³⁾

Như vậy, dẫu có khác biệt nhưng nguyên nhân về sự đầu thai hay thọ thai của một chúng sinh không ngoài bốn lý do và ba điều kiện nêu trên. Do đó việc quan trọng của chúng ta không phải để tâm vào sự khác biệt trong hình thức tái sinh (Patisandhi, 再生), mà nỗ lực chuyển nghiệp (Vikāra kamma, 轉業) để có một hành nghiệp tốt phục vụ cho quá trình tái sinh, bởi: “Năng lực của thiện nghiệp bao giờ cũng mạnh hơn năng lực của ác nghiệp.”⁽¹⁴⁾ Nhờ vậy không những chúng ta sẽ chọn được nơi mình sinh ra, mà còn được chọn cách mình sẽ sống như thế nào.

Từ những luận điểm trên mô tả cho chúng ta thấy về một nền tảng vô cùng quan trọng, có ý nghĩa then chốt trong việc quyết định sự thọ sinh của thai nhi đó là thức diễn tiến hay thức tái



→ sinh (Patisandhicitta, 識再生), đức Phật đã xác định điều này qua lời dạy cho Ananda:

“Này Ananda, nếu thức không đi vào trong bụng của người mẹ, thời danh sắc có thể hình thành trong bụng bà mẹ không?

- Bạch Thế Tôn, không!

- Này Ananda, nếu thức đi vào trong bụng bà mẹ rồi bị tiêu diệt, thời danh sắc có thể hình thành trạng thái này, trạng thái khác không?

- Bạch Thế Tôn, không!

- Này Ananda, nếu thức bị đoạn trừ trong đờm con nít, hoặc là đồng nam hay đồng nữ, thời danh sắc có thể lớn hơn, trưởng thành và thành mãn được không?

- Bạch Thế Tôn, không!

- Do vậy, này Ananda, như vậy là nhân, như vậy là duyên, như vậy là tập khởi, như vậy là nhân duyên của danh sắc, tức là thức.”⁽¹⁵⁾

Qua nhận định và lời dạy của đức Phật, nếu nhìn kỹ vào những trường hợp thụ thai đặc biệt như trong Kinh Mi Tiên đề cập, có thể thấy đôi khi thiếu

trứng hoặc tinh trùng, thậm chí không có sự kết hợp giữa một cặp nam nữ qua sự giao hợp, nhưng sự thụ thai vẫn được diễn ra. Điều này chứng tỏ yếu tố quan trọng nhất trong việc thụ thai là tâm tái tục hay thần thức (Attaniya, 神識): *“Khi thọ mạng chấm dứt thì nghiệp lực tạo sức mạnh cho thức tái sinh đi tìm cảnh giới mới.”⁽¹⁶⁾* Ví như nhân (Hetu, 因) như thế thì quả (Vipāka, 果) sẽ như thế, dù có trốn chạy nơi đâu thì quả báo (ānisamsa, 果報) vẫn sẽ diễn ra dưới hình thức này hay hình thức khác. Có nghĩa trong vấn đề tái sinh (Patisandhi, 再生) dù có đầy đủ hay không đầy đủ hai yếu tố, nhưng chỉ cần nhân tố thứ ba có mặt dưới hình thức đủ duyên thì việc tái sinh vẫn sẽ được diễn ra, vẫn tái sinh dưới nhiều hình thức khác nhau, như hình thức hóa sinh (Opapātika, 化生) chẳng hạn: *“Thì hốt nhiên hóa sinh, kẻ thì từ vườn hoa, kẻ trong bảo điện, kẻ ở chỗ ngồi, kẻ thì ở xung quanh hoặc từ phòng riêng của vị thiên tử...”⁽¹⁷⁾* Cho nên về cơ bản quá trình thụ thai phải được khởi đầu từ sự giao phối giữa cha và

mẹ hoặc qua các biện pháp và phương pháp sinh sản tương đương, tuy nhiên quá trình này sẽ thất bại (thai chết lưu) nếu không có sự hợp tác của thức tái sinh (Patisandhicitta, 識再生), bởi như trên đã trình bày con người luôn phải tái sinh theo nghiệp (Kamma, 業): *“Tất cả những gì được sinh ra trong thế gian này đều do nhân, nghiệp hay thời tiết.”⁽¹⁸⁾*

Tóm lại, yếu tố để hình thành sự sống của một chúng sinh là hợp thể của ba điều kiện chính: Tinh cha (Sambhavapitu, 精液), trứng mẹ (Mātā-andāsaya, 卵巢) và trung ấm hay thần thức (Attaniya, 神識). Trong đó thần thức hay thức tái sinh (Patisandhicitta, 識再生) là yếu tố cốt lõi, trọng tâm nhất trong tiến trình thụ thai đó vì nó mang chức năng của nghiệp (Kamma, 業), và nghiệp thì luôn theo sát sự tái sinh (Patisandhi, 再生) như bóng không rời hình: *“Nghiệp hằng đi theo chúng sinh từ cảnh giới này sang cảnh giới kia như bóng với hình vậy.”⁽¹⁹⁾* Bởi chức năng của nghiệp là vận chuyển, giữ gìn và truyền trao lại những dữ liệu từ kiếp quá khứ (Atīta, 過去) cho đời sống hiện tại. Dẫu biết rằng sự thụ thai (Sagabbha, 受生) được hình thành với ba điều kiện, nhưng sẽ luôn có những trường hợp đặc biệt khiến cho việc hình thành sự sống có mặt dưới nhiều hình thức khác nhau, do còn tùy thuộc vào tần số nghiệp lực chi phối.

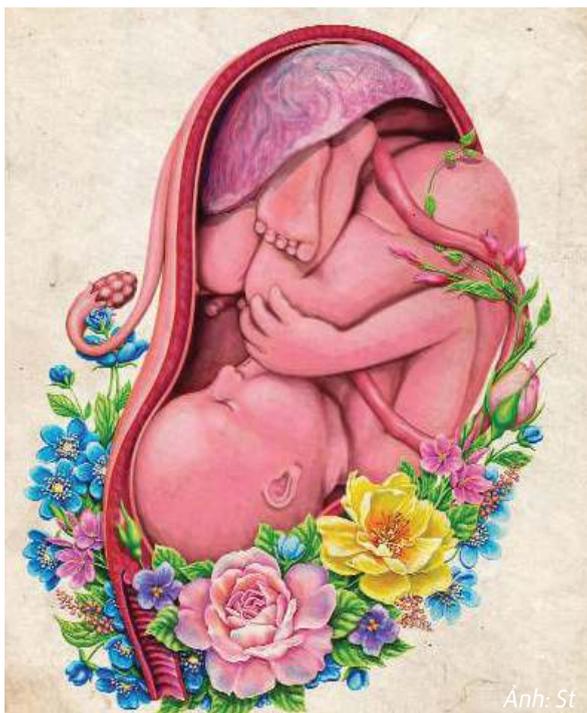
Khi hiểu được các điều kiện cho sự hình thành một mầm sống mới, chúng ta dễ dàng trang bị cho mình một lối sống đẹp qua thân thể lẫn tinh thần, biết sống chan hòa và chia sẻ



Ảnh: St

với cộng đồng những giá trị thiết thực về hạnh phúc (Sujha,) nhằm trang bị các chủng tử nghiệp tốt phục vụ đời sống hiện tại và tiến trình tái sinh (Patisandhi, 再生) trong tương lai. Đồng thời, từ đó mỗi đấng sự cũng biết bảo vệ sức khỏe bản thân để có một sinh lý tốt, hỗ trợ tích cực cho quá trình tạo ra các mầm sống mới, góp phần xây dựng gia đình và cộng đồng với bước chân đầu tiên là xây dựng và phát triển con người (Manussa, 人).

Ngoài ra, việc thấy được các nguyên nhân cản trở sự đậu hay thụ thai là điều kiện để cha mẹ chính niệm (Sammā-sati, 正念) hơn trong lối sống, cũng là điều kiện để trang bị cho mình những kỹ năng cần thiết trong việc bảo vệ bản thân, con cái, cũng như việc sinh sản và dạy dỗ con cái nói chung. Điều này



thể hiện tinh thần yêu thương và bảo vệ sự sống của Phật giáo từ giai đoạn mới hình thành cho đến phát triển. Do đó việc cố tình phá thai hay chấm dứt thai kỳ là hành động hoàn toàn không được khuyến khích vì đây là hành động tước đi mạng

sống của con người, mang nặng sát nghiệp, ảnh hưởng đến nghiệp tái sinh (Patisandhi, 再生). Ý thức được điều này sẽ thúc đẩy các đôi nam nữ trang bị cho mình những kỹ năng tránh thai an toàn không gây hại cho bản thân. Mặt khác, điều này cũng góp phần tích cực trong việc giáo dục con cái mọi mặt sau này, từ việc ý thức sức khỏe, vun trồng các hạt giống phước đức và thanh lọc tâm hồn qua những hành động và suy nghĩ tích cực. Cuối cùng, đây là một phương pháp mang đến những nguồn năng lượng tích cực cho con cái, bởi bản thân bố mẹ là người sống có ý thức trách nhiệm với bản thân và cộng đồng ngay từ những cái nhìn đầu tiên. 🌸

CHÚ THÍCH:

- (1) Kinh Mi-tiên vấn đáp, Giới Nghiêm dịch, NXB Phương Đông, Hồ Chí Minh, 2009, trang 301.
- (2) Kinh Trung bộ - tập I, Thích Minh Châu dịch, NXB Tôn giáo, Hà Nội, 2012, trang 328.
- (3) Kinh Mi-tiên vấn đáp, Giới Nghiêm dịch, NXB Phương Đông, Hồ Chí Minh, 2009, trang 329.
- (4) Kinh đã dẫn, trang 301.
- (5) Kinh Mi-tiên vấn đáp, Giới Nghiêm dịch, NXB Phương Đông, Hồ Chí Minh, 2009, trang 302.
- (6) Kinh đã dẫn, trang 302.
- (7) Kinh Mi-tiên vấn đáp, Giới Nghiêm dịch, NXB Phương Đông, Hồ Chí Minh, 2009, trang 173.
- (8) Kinh Mi-tiên vấn đáp, Giới Nghiêm dịch, NXB Phương Đông, Hồ Chí Minh, 2009, trang 305.
- (9) 大正藏第 24 冊 No. 1462 善見律毘婆沙, 卷第六
- (10) Là một phương pháp thụ tinh, theo đó trứng được thụ tinh bằng tinh trùng bên ngoài cơ thể trong ống nghiệm.
- (11) Viết tắt của intruterine insemination (IUI) là thụ tinh bằng phương pháp bơm tinh trùng vào buồng tử cung - Được tiến hành bằng cách chọn lọc tinh trùng khỏe nhất của người chồng, sau đó bơm vào buồng tử cung của người vợ ở thời điểm rụng trứng.
- (12) Kinh Mi-tiên vấn đáp, Giới Nghiêm dịch, NXB Phương Đông, Hồ Chí Minh, 2009, trang 305.
- (13) Kinh Mi-tiên vấn đáp, Giới Nghiêm dịch, NXB Phương Đông, Hồ Chí Minh, 2009, trang 305-307.
- (14) Kinh Mi-tiên vấn đáp, Giới Nghiêm dịch, NXB Phương Đông, Hồ Chí Minh, 2009, trang 633.
- (15) Kinh Trường bộ, Thích Minh Châu dịch, NXB Tôn giáo, Hà Nội, 2013, trang 269.
- (16) Kinh Mi-tiên vấn đáp, Giới Nghiêm dịch, NXB Phương Đông, Hồ Chí Minh, 2009, trang 148.
- (17) Kinh Mi-tiên vấn đáp, Giới Nghiêm dịch, NXB Phương Đông, Hồ Chí Minh, 2009, trang 306.
- (18) Kinh Mi-tiên vấn đáp, Giới Nghiêm dịch, NXB Phương Đông, Hồ Chí Minh, 2009, trang 584.
- (19) Kinh Mi-tiên vấn đáp, Giới Nghiêm dịch, NXB Phương Đông, Hồ Chí Minh, 2009, trang 196.



Hình tượng Bồ tát Thường Bất Khinh trong đời sống tu tập hàng ngày

Kỳ II, tiếp theo Tạp chí NCPH số 168

Thích Thiện Mãn
Học viên Thạc sĩ khóa III - Học Viện PGVN tại Tp.HCM

Ảnh: St

4. Ứng dụng hạnh tu Bồ tát Thường Bất Khinh vào trong đời sống tu tập hiện nay

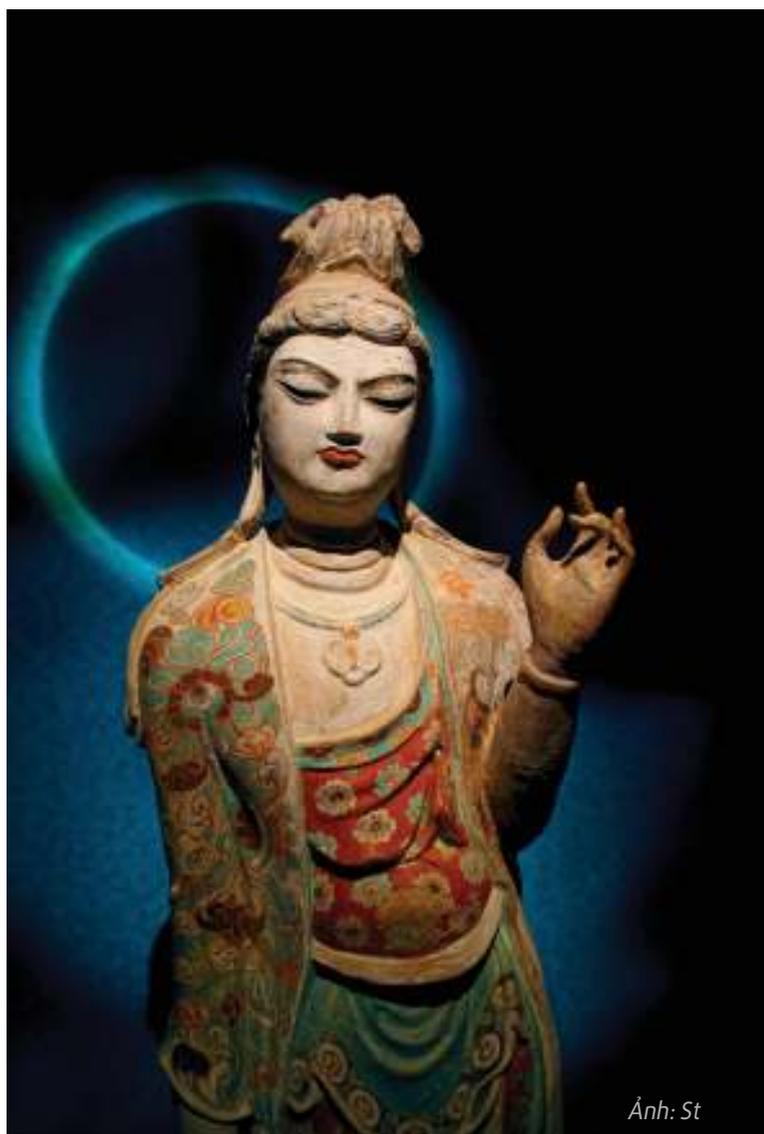
Bằng năng lượng yêu thương rộng lớn, Bồ tát muốn thức tỉnh tính Phật đang bị ngủ say trong các hành giả xuất gia và tại gia trên bước đường tu học Phật pháp.

*Thường Bất Khinh gặp ai
Cung kính lễ phép thưa
Anh chị sẽ thành Phật
Vì có sẵn Phật tính
Siêng tu pháp lục độ
Sống tích cực từ bi
Làm việc thiện giúp người
Tôi mãi luôn kính lễ
Không bao giờ dám khinh
Chúng ta cũng như vậy
Muốn an vui hưởng thụ
Học Bồ tát Bất Khinh⁽¹⁾.*

Đạo Phật hiện hữu giữa cuộc đời này, không phải đào tạo ra con người yếm thế, bi quan, không biết gì, mà đào tạo hành giả Bồ tát cứu nhân độ thế. Chính vì thế, là một hành giả tu học Phật pháp, dẫn thân hoằng pháp thì không nên:

*Giải đãi trụ lạc
Thường hành tinh tấn
Phá phiền não ác
Tồi phục tứ ma
Xuất ấm giới ngục⁽²⁾.*

Những hình tượng cao đẹp như ông trưởng giả cứu các người con chơi giỡn trong ngôi nhà lửa, ông trưởng giả thuê gã cùng tử về hốt phân, người bạn thân có việc đi xa bèn dấu viên ngọc trong ché áo người bạn nghèo, Bồ tát Bất Khinh thức tỉnh tứ chúng tu học giác ngộ Phật tính... Bồ tát Thường Bất Khinh, dù gặp những khó khăn, có thể mất mạng nhưng vẫn không hề thối chuyển sở hành của Ngài, chứng tỏ tâm hồn Ngài lắng im cùng tột. Bồ tát đã mang chính thân ngũ uẩn của Ngài xả thân hành pháp để về vô ngã và rốt cuộc Ngài đã thành tựu. Lẽ nào chúng ta là những người xuất gia với trách nhiệm “sứ giả Như Lai, đại Phật tuyên dương Phật pháp” lại không lo tu tập vun trồng đạo hạnh tự thân, sao để cho những phiền não nhiễm ô mãi quấy rầy. Khi hành giả đã phát nguyện trì kinh Pháp



Ảnh: St

Hoa cần phải ghi nhớ sâu sắc tấm gương sáng của Bồ tát Thường Bất Khinh: dù hiện hữu ở nơi nào cũng trang trải phước lành đến đó, không bị hoàn cảnh chi phối, không bị nghịch cảnh làm thối chí.

Mặc dù, Bồ tát Bất Khinh đã giác ngộ tri kiến Phật nơi mình, nhưng vì Ngài chưa đủ công hạnh và uy đức nên giáo hóa mọi người không nghe. Để rèn luyện sức định lực nhẫn nại, oai nghi đạo hạnh tu tập và trí tuệ rộng lớn, hành giả cần hạ thủ công phu tọa thiền, kinh hành, niệm Phật, tụng kinh, trì chú, bố thí cúng dường,...ngõ hầu noi theo gương hạnh Bồ tát Thường Bất Khinh “gieo hạt giống tốt vào mảnh đất tâm chúng sinh”.

Do vì vô minh điên đảo, niệm niệm sinh diệt



→ nổi nhau không dứt, để rồi cứ mãi lún chìm sâu trong hố sinh tử luân hồi khổ đau. Một mai trực nhận ra bản tâm, chẳng tự khinh mình, nhận rõ mình là Thường Bất Khinh Bồ tát thì sẽ *“Không làm mọi điều ác. Thành tựu các hạnh lành. Tâm ý giữ trong sạch. Chính lời chư Phật dạy”*⁽³⁾. Hành giả luôn có niềm tin kiên cố tin Phật, tin Pháp, tin Tăng, tin nhân quả và tin chính mình và công phu tu tập vun bồi hạt giống tự tâm hằng ngày ngõ hầu tâm Bồ đề kiên cố, hành các thiện pháp, nỗ lực công phu tu tập tự thân, và hóa độ chúng sinh đang trôi lăn trong biển khổ sinh tử. Trong sinh hoạt thường nhật, mình phải làm chủ được ý niệm, làm chủ được suy nghĩ, bởi vì:

Ý dẫn đầu các pháp,

Ý làm chủ, ý tạo,

Nếu với ý ô nhiễm

Nói lên hay hành động,

Khổ não bước theo sau,

Như xe chân vật kéo.

Nếu với ý thanh tịnh

Nói lên hay hành động,

An lạc bước theo sau,

Như bóng không rời hình⁽⁴⁾.

Nhờ làm chủ được ý niệm, hành giả tu tập

sẽ làm chủ được lời nói, làm chủ được hành động, tin tưởng nơi mình có tri kiến Phật thì sẽ tinh tấn tu hành thành Phật, không còn gây tạo nghiệp chướng và tổn hại đến chúng sinh nữa. Bên cạnh đó, chính mình cũng không để cho tự ngã dấy khởi nghĩ rằng mình thấy có tri kiến Phật thì mình đã là Phật, rồi cống cao ngã mạn, làm điều càng quấy, thật là hết sức nguy hiểm. Bởi vì, chính tâm ngã mạn sẽ đánh đổ toàn bộ công đức tu tập của chúng ta, lúc ấy đọa vào tam đồ ác đạo, thật luống uổng phí công tu hành bấy lâu nay. Chính vì thế, hành giả cần thực hành hạnh khiêm tốn, nhẫn nhục của Bồ tát Thường Bất Khinh để đường đường chính chính dẫn thân trên con đường Phật pháp thênh thang sáng suốt, đừng vì một phút mê lầm mà rơi vào con đường nhỏ hẹp tối tăm.

Khi trong ta lóe lên những suy nghĩ và cảm xúc tiêu cực, khó chịu, chán nản, bất an, phiền muộn trong mình, thay vì tìm cách chối bỏ và gạt chúng sang một bên, thì hành giả hãy quán sát thấu đáo, học cách yêu thương những cảm giác khó chịu trong ta, thực tập lòng bao dung vị tha, như thể người mẹ nâng niu con nhỏ trong chiếc chăn ấm áp và đầy tình thương. Chính điều đó sẽ khiến những cảm giác sân giận, những nỗi ưu phiền dần dần ngủ yên thực sự, những vết thương



Ảnh: St

lòng sẽ thôi đau đớn và những cảm xúc tiêu cực hại người sẽ từ từ không còn chỗ tồn tại trong chúng ta. Hành giả thực tập sống đơn giản bình dị, không đắm mình trong lối sống xa hoa ngũ dục, tâm bao dung độ lượng, tu tập đức khiêm hạ ngõ hầu tiêu mòn những hẹp hòi “cái Ta” thì sẽ gần với đạo hơn, gần tịnh độ hơn, gần bờ giải thoát hơn, cuộc sống sẽ an vui hạnh phúc hơn.

Vì mạng mạch Phật pháp, cho nên khi đến cư ngụ nơi khác, nhìn thấy đại chúng trú xứ đó không gắng công tu tập, nên Tỳ-kheo Bất Khinh đã khích lệ đại chúng hãy tu tập chứng ngộ “quý Ngài đều sẽ thành Phật”. Bồ tát sách tấn mọi người ý thức thực hành sáu pháp lục hòa, tuân thủ thanh quy thiên môn, luôn sách tấn nhau tu tập, biết lắng nghe ý kiến của người khác để nhiếp phục lại chính mình mà nỗ lực tu hành chân chính diệt tận khổ đau. Ngày ngày trôi qua, hành giả luôn nhắc nhở chính mình rằng:

*Lời sỉ nhục ta nghe ra răn dạy
Người dạy ta là thiện tri thức của ta
Nhờ ân sư mà đạo lực kiên cường
Lòng thánh thiện, ta thọ dụng vô vàn an lạc.
Câu hủy báng, ta không quan tâm để dạ
Kết oan cừu nào có lợi chi
Để mình chứng sức từ nhẫn vô sinh
Hãy mở rộng cửa lòng bao la như biển⁽⁵⁾.*

Tâm chúng sinh như thể làn sóng và nước. Khi gặp thuận duyên thì tĩnh lặng sáng suốt, tâm Phật với những đặc tính tốt đẹp và cao thượng, từ bi, chân thật, khiêm tốn, nhẫn nại, vị tha, bao dung, hỷ xả,... thể hiện ra bên ngoài khiến ai thấy cũng hoan hỷ, thương kính, quý trọng và gần gũi. Còn khi gặp nghịch cảnh trái ý nghịch lòng thì những tính xấu như tham lam, ích kỷ, ganh ghét, thù hận, tranh giành, hơn thua,... bộc lộ ra ngoài nhìn ai cũng thấy chán ghét, xa lánh. Chính trong đời sống tham muốn quá nhiều, luôn tìm cách thỏa mãn tham muốn, thiếu năng lượng yêu thương thật sự, thiếu năng lực bao dung nhẫn nại, ít thực hành nhìn lại chính mình,... nên khi người khác có một xúc phạm nhỏ bèn khởi sân hận, thậm chí trừng mắt, lớn tiếng mắng chửi, mặt mày nhăn nhó, thậm chí đánh nhau nữa. Trong thiên môn thì huynh đệ tương tàn, giận hờn nhau; trong gia đình thì cha con, anh em giết hại lẫn nhau; chốn học đường hay tập thể thì gây

thương tích, bạo tàn lẫn nhau hơn cả loài chim cú, diều hâu; độc hiểm hơn cả loài ong, bò cạp hay sao? Chính vì thế:

*Hận thù diệt hận thù,
Đời này không có được.
Không hận diệt hận thù,
Là định luật ngàn thu⁽⁶⁾.*

Nhẫn nhục và từ bi là phương thuốc hữu hiệu đối trị tâm sân giận trước những nghịch cảnh trái ý. Ngày ngày tụng công bái sám, lễ Phật sám hối, tọa thiền định tâm, biết lắng nghe và thấu hiểu... giúp cho mỗi người vững tâm trước những lời khen chê được mất, luôn tìm cách hóa giải những chướng duyên trong đại chúng một cách đúng đắn. Chính vì thế, việc vun trồng phước đức, thực hành pháp tu Bát chính đạo, điều chỉnh những sai phạm của mình trước, lấy tư tưởng từ bi sống chan hòa đại chúng và cứu độ khắp tất cả các loài hữu tình, ngõ hầu đem lại sự an lạc cho tự thân nói riêng và cho chúng sinh nói chung. Hãy đem trái tim yêu thương và hiểu biết san sẻ cho tập thể nói riêng và mọi người nói chung. Ca dao có câu:

*Bầu ơi thương lấy bí cùng
Tuy rằng khác giống nhưng chung một giàn.*

Tất cả chúng sinh trong vạn vật vũ trụ này đều có mối tương quan tương duyên với nhau “tất cả các pháp không tách rời một pháp mà có, một pháp không rời khỏi tất cả pháp mà tồn tại”⁽⁷⁾. Như trong kinh Phụ mẫu báo ân, đức Phật dạy tất cả đệ tử rằng: chúng sinh trong tam giới từng là cha, là mẹ, là anh chị em quyến thuộc của nhau. Thứ nghĩ xem, nếu một em bé thất lạc cha mẹ ngay từ rất nhỏ, khi lớn lên dù được gặp lại, em cũng không thể nhận ra đó là cha mẹ của mình, hà huống từ vô thủy kiếp đến nay, sao ta có thể nhận ra quyến thuộc của mình trong sáu nẻo luân hồi. Do đó, mình phải quán chiếu tất cả chúng sinh đều là quyến thuộc của mình thì tâm Từ bi mới phát khởi dễ dàng, nhờ đó mà chúng ta mới thành tựu được hạnh nguyện độ sinh “Mỗi người như đóa hoa sen góp phần tô điểm sơn hà đẹp tươi. Mỗi người như một nụ cười để cho nhân loại cùng vui nổi sầu”.

Mây kết tụ thành muôn hình vạn trạng, hợp rồi lại tan trước những đổi thay “thành - trụ - hoại - không” nhưng bản chất của mây không bao giờ



→ mắt. Dòng thời gian trôi qua chóng vánh, mình vội vã chạy theo ngũ dục lục trần, quên mất đi việc thắp sáng lên ngọn lửa yêu thương, thì sẽ có biết bao người chết vì giá lạnh. Cuộc sống sẽ trở nên khô cứng và lạnh lẽo nếu thiếu tình thương yêu rộng lớn, con người sẽ sống đời sống đầy mưu toan, tàn hại lẫn nhau chỉ vì tham lam ích kỷ. Cuộc sống thiếu tình thương sẽ nhuốm đầy tang thương, chết chóc. Đời sống cần kết nối thương yêu, xoa dịu niềm đau, xây dựng gia đình hạnh phúc, xã hội phát triển, thế giới an bình.

Trong thời buổi hiện nay và mai sau, những người học Phật dẫn thân phụng sự đạo pháp và dân tộc, tấn tu Bồ tát hạnh và thành tựu Phật quả, hãy học theo hạnh Bồ tát Thường Bất Khinh đem chính pháp đi vào cuộc đời, lan tỏa khắp mọi miền đất nước và truyền khắp các châu lục, ngõ hầu xây dựng một xã hội đạo đức an bình, một thế giới hòa bình hữu nghị.

5. Kết luận

Hình ảnh Thường Bất Khinh Bồ tát là một tấm gương hoằng pháp vĩ đại mà hàng hậu học chúng ta cần phải noi theo. Đức Phật nhắc nhở

hàng đệ tử phải luôn cảnh tỉnh chính bản thân mình, điều chỉnh những sai lầm mắc phải, ngày ngày hạ thủ công phu tu tập trau dồi đạo hạnh, gieo trồng thiện duyên với các chúng sinh bằng tâm từ bi, bằng tâm hỷ xả thì mọi việc đều trôi chảy hanh thông, vượt thoát mọi chướng duyên. Sự tinh cần trong các thời khóa công phu hằng ngày, chính niệm tỉnh giác trong lời nói, trong hành động và trong suy nghĩ; nghiêm trì thực hành giới luật tránh xa những mật ngọt cám dỗ của thế gian, tâm định tĩnh trước những thô tế lăng xăng của ngoại cảnh và trí tuệ quán sát chặt đứt những sợi dây phiền não trói buộc đó như là tham lam, sân giận, si mê, mạn, nghi, tà kiến,... thì mới thoát khỏi trầm luân sinh tử khổ đau, chứng đắc từng phần Thánh quả, hướng đến thành tựu tri kiến Phật.

*Một lòng kính lạy Phật đà,
Ngàn đời con nguyện ở nhà Như Lai,
Con nguyện mặc áo Như Lai,
Con ngồi pháp tòa Như Lai muôn đời.* 🌸

CHÚ THÍCH:

- (1) Hạnh Tuệ (2017), *Hạnh phúc mình trần*, Nxb Lao động, Tp. HCM, tr. 237-238.
- (2) Thích Nguyên Ngôn (1995), *Kinh Bát đại nhân giác lược giảng*, Thành hội PG Tp. HCM ấn hành, tr. 87.
- (3) Thích Minh Châu Việt dịch (2018), *Đại tạng kinh Việt Nam Nam truyền (13q)*, *Kinh Tiểu bộ (5 tập, tập 1)*, kinh Pháp cú kệ số 183, Nxb Tôn giáo, HN, tr. 68.
- (4) Thích Minh Châu Việt dịch (2018), *Đại tạng kinh Việt Nam Nam truyền (13q)*, *Kinh Tiểu bộ (5 tập, tập 1)*, kinh Pháp cú kệ số 1 và 2, Nxb Tôn giáo, HN, tr. 41.
- (5) Thích Từ Thông dịch (2013), *Chứng đạo ca trực chỉ đề cương*, Nxb Tôn giáo, tr. 56-57.
- (6) Thích Minh Châu Việt dịch (2018), *Đại tạng kinh Việt Nam Nam truyền (13q)*, *Kinh Tiểu bộ (5 tập, tập 1)*, kinh Pháp cú, Nxb Tôn giáo, HN, tr. 41.
- (7) Thích Hạnh Bình dịch (2007), *Phật giáo và cuộc sống*, Nxb phương Đông, tr. 133.

TÀI LIỆU THAM KHẢO:

1. Thích Hạnh Bình dịch (2007), *Phật giáo và cuộc sống*, Nxb phương Đông.
2. Thích Minh Cảnh chủ biên (2016), *Từ điển Phật học Huệ Quang (8 tập)*, Nxb Tổng hợp Tp. HCM.
3. Thích Minh Châu Việt dịch (2018), *Đại tạng kinh Việt Nam Nam truyền (13q)*, Nxb Tôn giáo, HN.
4. Thích Nguyên Chơn chủ biên (2018), *Hương hoa vườn giáo pháp (5 tập)*, Nxb Hồng Đức.
5. Thích Huệ Đăng (2010), *Luận giảng Diệu pháp Liên hoa kinh toàn tập*, Nxb Tôn giáo, HN.
6. Thích Thiện Hoa (2015), *Phật học phổ thông (3q)*, Nxb Tôn giáo, HN.
7. Thích Thanh Kiểm (1990), *Đại ý kinh Pháp Hoa*, Thành hội PG Tp. HCM ấn hành.
8. Thích Nguyên Ngôn (1995), *Kinh Bát đại nhân giác lược giảng*, Thành hội PG Tp. HCM ấn hành.
9. Thích Trí Quảng (1991), *Lược giải kinh Pháp Hoa*, Thành hội PG Tp. HCM ấn hành.
10. Thích Thiện Siêu (1999), *Kinh Pháp Hoa giữa các kinh điển Đại thừa*, Nxb Tp. HCM.
11. Tuệ Sỹ dịch (2007), *Tinh hoa triết học Phật giáo*, Nxb phương Đông.
12. Thích Từ Thông dịch (2010), *Pháp Hoa thâm nghĩa đề cương*, Nxb Tôn giáo, HN.
13. Trần Quang Thuận (2008), *Phật giáo Nhật Bản*, Nxb Tôn giáo, HN.
14. Thích Trí Tịnh (2017), *Kinh Diệu pháp liên hoa (tái bản lần thứ mười bảy)*, Nxb Tôn giáo, HN.
15. Hạnh Tuệ (2017), *Hạnh phúc mình trần*, Nxb Lao động, Tp. HCM.

Đóng góp của Ni giới trong công cuộc chấn hưng Phật giáo ở miền Nam Việt Nam

Kỳ II, tiếp theo Tạp chí NCPH số 168

Dương Thanh Mừng
Khoa Dân tộc và Tôn giáo, Học viện Chính trị khu vực III, Đà Nẵng



Ảnh: St

3. Về phương diện tu tập và sinh hoạt

Nhìn chung, các hoạt động chính lí quy chế sinh hoạt đối với ni giới Nam Bộ trong giai đoạn này chưa thực sự rõ ràng. Phần lớn chư ni nếu tham gia vào các đoàn thể Phật giáo thì sẽ sinh hoạt dựa theo các điều khoản đã được quy định trong

bản điều lệ và quy tắc của các tổ chức. Ni giới Nam bộ nói riêng và ni giới Việt Nam nói chung trong giai đoạn này đã đạt được một thành tựu có ý nghĩa rất to lớn là đã xóa bỏ được tình trạng phân biệt nam nữ để tiến đến xác lập một tâm thể sinh hoạt, tu tập bình đẳng. Phật giáo vốn dĩ không phân biệt địa vị nam

nữ, mà chính do những nỗ lực tu tập của từng cá nhân mới tạo nên hình ảnh và nhân cách của mỗi con người⁽¹⁾. Nếu giữa nam và nữ có sự khác biệt đó là do sự chuyên chế của phong tục mà ra. Cũng chính vì những tư tưởng hẹp hòi của Nho giáo mà phụ nữ Việt Nam từ xưa đến nay luôn bị ràng buộc trong





chuyện gia đình và con cái. Sự tồn tại dai dẳng quan niệm trọng nam khinh nữ đã làm cho nữ giới có rất ít cơ hội để thể hiện tài năng với đời. Ở thế tục còn như thế, chốn thiền môn còn khắt khe hơn. Các đệ tử nữ xuất gia đầu tiên phải làm công quả cho nhà chùa, mặc nhiên lãnh phần chuyên lo cơm nước cho đại chúng. Từ sáng đến trưa rồi lại chiều, công việc cứ thế nối tiếp liên mạch, chư ni gần như không có đủ thời gian học thuộc hai thời công phu để đi thọ trì cùng các huynh đệ. Rất nhiều tăng sĩ và các chư ni vì nhận thấy được tình trạng bất bình đẳng này nên đã lên tiếng để bảo vệ các quyền lợi chính đáng cho ni giới.

Hòa thượng Liên Tôn trong quá trình tìm hiểu ý nghĩa của giáo lý Phật giáo đại thừa đối với nữ giới đã cho rằng: “*Lạ thay, cái thiên tính thông minh, nam nữ vẫn cùng bình đẳng, chứ không bên nào hơn kém bên nào. Mà chẳng biết vì sao xã hội ta từ xưa đến nay lại cứ*

tuân theo cổ lệ của nước Tàu rồi sùng bái cái thuyết “Phò dương ức âm, trọng nam khinh nữ”, làm cho phần đông phàm phu lưu ở xứ ta ngậm đắng nuốt cay mà cam chịu với cảnh ngộ khải dẫn một cách bất bình đẳng ở trên pháp luật. Chẳng những đối với phương diện kinh tế đã không có quyền tự chủ và ở trên xã hội cũng không có cái địa vị tương đương mà thôi; lại còn trong gia đình thì đứng về vị trí phụ thuộc, việc gì cũng thừa, dạ, vâng... Ngày nay thế vận đã thay đổi, pháp luật đã cải biến, giáo dục đã phổ biến rộng khắp rồi mà cái địa vị của nữ lưu cũng đã khác hẳn với ngày trước đó. Vậy thì bao nhiêu những cổ lệ trọng nam khinh nữ ấy, ta còn truy cứu làm gì nữa”⁽²⁾.

Chư ni có nên cam chịu số phận như vậy nữa hay không? Đó là một câu hỏi rất thực tế, rất sâu sắc mà Ni sư Như Ý đã nêu ra cho nhiều ni giới. Theo Ni sư: “*Tôi chắc chị em đã quen với cái hủ tục trọng nam khinh nữ bên Tàu. Cái hủ tục ấy truyền*

sang nước ta từ hồi nội thuộc, nó đã giam hãm phụ nữ nước ta không biết bao nhiêu thời đại, mà ngày nay nó còn tác động đến chị em thật là đau đớn. Thế mà chị em không truy cứu nguyên do, lại xem đó là công lệ bắt buộc và cái bổn phận riêng của phụ nữ là phải vậy”⁽³⁾. Bởi trọng nam nên chư tăng mới được tự do, bởi khinh nữ nên chư ni phải chịu quyền áp chế. Chư ni hãy nhìn rộng ra bên ngoài mà xem, đã có rất nhiều nữ giới tham gia đảm trách các công việc lớn lao trong xã hội và cả trong Đạo pháp. Như ở Mỹ, bà Miriam Salanave đã sáng lập ra Hội Phụ nữ Phật tử; ở Pháp, bà G. Constant Lounsbery giữ chức Hội trưởng Hội Phật hữu. Ở trong nước, Ni trưởng Diệu Không đã sáng lập ra Nữ công học Hội ở Huế, hay như tại vùng đất Gia Định này, Ni trưởng Diệu Tịnh đã thành lập được ni viện Hải Ấn... Cũng là thân phận nữ nhi mà tại sao họ lại được tự do tới chỗ này, chỗ kia để đăng đàn thuyết pháp, tại sao họ lại có được những danh vọng lẫy lừng đến như vậy.

Tác giả Thích Nữ thì lại “*than phiền*” rằng: Phật giáo là một tôn giáo vô thượng mà người học đạo lại có nhiều hành vi không chính đáng. Như vậy thì có khác nào sữa Tô lạc có vị rất ngon mà lại bị côn trùng rơi vào nên hóa ra thành thuốc độc hay không⁽⁴⁾. Một trong những điều chưa phù hợp theo tác giả là còn tồn tại tư tưởng “nam tôn nữ ti” (trọng nam khinh nữ) trong cửa Phật. Chính điều này đã làm cho ni giới ngày càng trở nên suy yếu. Đồng thuận với quan điểm này, Ni trưởng Diệu Tịnh cũng cho rằng, lâu nay, đại đa số phụ nữ chỉ đem cái đời xuất gia của mình mà



Ảnh: St

phụng vụ các công việc như đun nước, nấu cơm, khâu y, vá áo và thành thử phải chịu rất nhiều thiệt thòi. Ấy cũng là một bằng chứng cho thấy tư tưởng trọng nam khinh nữ đã tác động đến Phật giáo rất mạnh mẽ.

Để xóa bỏ được quan điểm trọng nam khinh nữ điều quan trọng nhất là chư ni phải tự mình thay đổi. Chư ni phải thể hiện được năng lực, trách nhiệm của mình; phải có chí tiến thủ, phải kiên trì, nhẫn nại để tham gia giúp ích cho đời, cho đạo. Nếu chư ni không làm được những điều ấy, tất nhiên sẽ bị người đời khinh khi, cho là những thành phần tầm thường, chỉ biết ẩn danh, nương nhờ nơi cửa Phật⁽⁵⁾. Ni trưởng Diệu Tịnh nhấn mạnh thêm rằng: Phạm đã là một người Phật tử thì chư ni không thể ngồi yên trước tình trạng khốn khổ của nhân dân mà ngược lại cần phải tham gia gánh vác trách nhiệm cho xã hội. Trong đó, chư ni cần phải chú trọng đến việc phát huy hạnh bố thí của đức Phật. Bố thí có ba lợi ích, một là để dứt trừ lòng tham, sân si của mình, hai là để cứu giúp những người cùng khổ và ba là để làm gương cho người đời noi theo. Bên cạnh đó, chư ni cũng cần phải vận động thêm những người cùng chí hướng để chăm lo gây dựng các giá trị đạo đức, nhân văn trong xã hội. Phải mở các lớp học tình thương để cứu vớt mê tâm, lập nhà dưỡng lão để chăm sóc những người già yếu, lập viện dục anh để nuôi dưỡng trẻ em mồ côi, xây dựng phòng khám để cấp phát thuốc và chữa bệnh miễn phí cho những người nghèo khó. Làm được như vậy thì chư ni mới xứng đáng với danh dự của một người Phật

tử⁽⁶⁾. Không chỉ minh chứng bằng những hành động mà sự thay đổi về tư duy, quan điểm và cả lối sống của ni giới cũng có vai trò rất quan trọng. Bởi khi bước vào giai đoạn hiện tại, ni giới đã và đang có một địa vị rất quan trọng, không một hoạt động nào của Phật giáo có thể loại bỏ vai trò của người phụ nữ ra ngoài. Ni giới cũng cần phải hiểu rằng, mình luôn có những quyền lợi giống như nam giới, nhất là quyền tự do học hỏi để theo kịp trào lưu tiến hóa của nhân loại và quyền tham gia vào các hoạt động Phật sự⁽⁷⁾.

4. Về công tác hoằng pháp

Các nỗ lực của ni giới Nam Bộ về phương diện này cũng rất đáng ghi nhận. Nhiều ni sư đã tham gia đăng đàn thuyết pháp, đến tận các địa phương để tổ chức các buổi lễ quy y thọ giới. Các ni sư còn tích cực xuất hiện trong các chương trình từ thiện, cứu giúp dân nghèo do các tổ chức Phật giáo phát động. Hình ảnh của các ni sư cũng do vậy mà trở nên thân thuộc, gần gũi và gần bó hơn đối với nhiều người. Thành công về phương diện hoằng pháp còn được thể hiện qua các bài viết đăng tải trên báo chí trong giai đoạn này. Sẽ khó mà thống kê một cách đầy đủ, song phải nói rằng ni giới đã có rất nhiều bài viết thể hiện quan điểm, lập trường của mình. Ngoài việc kêu gọi ni giới ủng hộ công cuộc chấn hưng Phật giáo thì các bài viết cũng đã đi thẳng vào những hạn chế yếu kém mà ni giới đang gặp phải... Các bài viết này đã tạo ra được những hiệu ứng tích cực, góp phần làm thay đổi nhận thức và quan điểm cho các ni sư. Trong

giai đoạn này, ý tưởng về việc xuất bản một tờ tạp chí để làm cơ quan ngôn luận cho ni giới đã xuất hiện. Hãy thử đọc qua ý kiến của Ni sư Như Ý để hiểu rõ hơn vấn đề này: Hiện tại nữ giới Việt Nam đã có rất nhiều tờ báo như: Phụ nữ Tân văn, Đàn bà mới, Nữ giới chung, Phụ nữ tân tiến, Phụ nữ thời đàm... Các tờ báo này không chỉ cung cấp cho nữ giới các nguồn tri thức mới mà nó còn phát huy vai trò, vị thế của người phụ nữ vào trong xã hội. Trong khi đó, chư ni lại là những người am hiểu Phật lý, có kiến thức, thì tại sao lại không đem tâm nguyện từ bi, cứu thế ra để phát huy. Nếu như chư ni không chịu hòa mình với thời cuộc, không có một tờ báo riêng để làm cơ quan ngôn luận thì sẽ không bao giờ phát huy hết được năng lực, sở trường của mình. Mà đã không phát huy hết năng lực, sở trường thì cái hay, cái giỏi của chư ni cũng trở nên vô ích và các ni sư cũng không thể giúp cho Phật giáo phát huy hết được các giá trị cao quý của mình⁽⁸⁾. Dù không đạt được ý nguyện nhưng đây vẫn là một yêu cầu chính đáng mà các ni sư cần có được. Những hiệu quả mà báo chí đã mang lại cho ni giới ở vào giai đoạn sau này có lẽ sẽ minh định và làm sáng tỏ hơn luận điểm mà chúng tôi nêu ra.

Cũng cần phải đề cập thêm các nỗ lực dịch thuật và Việt hóa kinh sách của chư ni trong giai đoạn này. Rất nhiều kinh sách đã được chư ni trước tác, dịch thuật. Trong đó, có thể kể đến hai nhân vật tham gia nhiều nhất là Ni trưởng Diệu Tịnh và Sư trưởng Như Thanh. Ni trưởng Diệu Tịnh đã tham gia dịch thuật các tác phẩm như:





Kinh Vu lan, Kinh Phổ môn, Kinh Pháp bảo đàn, Kinh Phát Bồ Đề tâm, Nghi thức tụng niệm... Còn đối với Sư trưởng Như Thanh, các công trình trước tác, dịch thuật của sư khá nhiều. Từ kinh, luật, luận cho đến các công trình nghiên cứu, thơ ca, bài viết đều được Sư trưởng thực hiện một cách đều đặn...

Như vậy, có thể thấy rằng, phong trào chấn hưng Phật giáo miền Nam đã thu hút được sự tham gia rất tích cực của nhiều ni giới. Thành công đó, trước tiên phải kể đến sự đổi mới về mặt tư duy của Hội Nam Kỳ Nghiên cứu Phật học, Hội Lương Xuyên Phật học, Tịnh độ Cư sĩ Phật Hội và Hội Phật học Nam Việt qua sự hình thành các chuyên mục dành riêng cho ni giới trên các tờ báo như



Ảnh: St

Từ Bi Âm, Duy Tâm Phật học, Pháp Âm Phật học, Từ Quang. Chính sự đổi mới quan trọng này đã tạo ra các diễn đàn cho

nữ giới tham gia tranh biện và thể hiện chính kiến của mình. Có thể kể đến các gương mặt ni giới tiêu biểu trong giai đoạn này như Hồng Nga, Như Ý, Diệu Tịnh, Diệu Tâm, Diệu Ninh, Diệu Hương, Như Thanh... Sự tham gia tích cực của các ni sư vừa góp phần hỗ trợ đắc lực cho công cuộc chấn hưng Phật giáo, nhưng quan trọng hơn là nâng cao vị thế cho ni giới, xóa bỏ tình trạng nam tôn nữ ti vốn đã ăn sâu vào trong định chế xã hội; đồng thời, tạo ra những sự khai phòng về mặt tư duy, quan điểm, lối sống và cả cách thức hành đạo. Thành quả to lớn đó không chỉ có ý nghĩa với thời điểm hiện tại mà nó vẫn còn nguyên vẹn giá trị cho đến hôm nay. 🌸

CHÚ THÍCH:

- (1) Quảng Chiêu (1953), “Đâu là nền tảng tiến bộ của phụ nữ”, Từ Quang Phật học, số 17, tr.31-34.
- (2) Liên Tôn (1934), “Bàn về ý nghĩa Đại thừa Phật giáo đối với nữ tánh”, Từ Bi Âm, số 68, tr.14-19.
- (3) Như Ý (1938), “Cái quan niệm đối với chị em ni nữ trong Phật giáo đời”, Từ Bi Âm, số 149, tr.26-30.
- (4) Thích Nữ (1933), “Lời than phiền của một cô vãi”,... Tlđđ, tr.18-23.
- (5) Diệu Tánh (1939), “Đạo Phật ngày nay phải có sự cải cách triệt để”, Duy Tâm Phật học, số 36, tr.527-531.
- (6) Diệu Tịnh (1937), “Bài giảng tại chùa Linh Sơn hôm nhóm ngày đại hội”, Từ Bi Âm, số 126, tr.35-42.
- (7) Hương Sơn (1952), “Phật giáo với tư tưởng hiện tại”, Từ Quang Phật học, số 13, tr.5-8.
- (8) Như Ý (1938), “Cái quan niệm đối với chị em ni nữ trong Phật giáo đời”,... Tlđđ, tr.26-30.

TÀI LIỆU THAM KHẢO:

1. Quảng Chiêu (1953), “Đâu là nền tảng tiến bộ của phụ nữ”, Từ Quang Phật học, số 17, tr.31-34.
2. Thích nữ Diệu Hương (1938), “Ý kiến của ni lưu”, Duy Tâm Phật học, số 29, tr.243-245.
3. Thích nữ Diệu Hương (1938), “Ý kiến của ni lưu”, Duy Tâm Phật học, số 30, tr.274-276.
4. Trần Nguyên (1935), “Cái bi cảm đối với ni lưu kim thời”, Từ Bi Âm, số 82, tr.28-36.
5. Thích Nữ (1933), “Lời than phiền của một cô vãi”, Từ Bi Âm, số 27, tr.18-23.
6. N.V (1935), “Ni lưu cần có chùa riêng chăng”, Phụ trương Phật học, số 3, tr.45-47.
7. Hương Sơn (1952), “Phật giáo với tư tưởng hiện tại”, Từ Quang Phật học, số 13, tr.5-8.
8. Diệu Tánh (1939), “Đạo Phật ngày nay phải có sự cải cách triệt để”, Duy Tâm Phật học, số 36, tr.527-531.
9. Diệu Tịnh (1935), “Bài diễn văn hôm đại hội của Hội Nam Kỳ Nghiên cứu Phật học”, Từ Bi Âm, số 79, tr.37-43.
10. Diệu Tịnh (1936), “Bài Diễn văn đọc bữa rằm tháng bảy tại chùa Hải Ấn”, Từ Bi Âm, số 114, tr.41-45.
11. Diệu Tịnh (1937), “Bài giảng tại chùa Linh Sơn hôm nhóm ngày đại hội”, Từ Bi Âm, số 126, tr.35-42.
12. Liên Tôn (1934), “Bàn về ý nghĩa Đại thừa Phật giáo đối với nữ tánh”, Từ Bi Âm, số 68, tr.14-19.
13. Như Ý (1938), “Cái quan niệm đối với chị em ni nữ trong Phật giáo đời”, Từ Bi Âm, số 149, tr.26-30.

Phật giáo Hải Dương từ năm 1930 - 1954

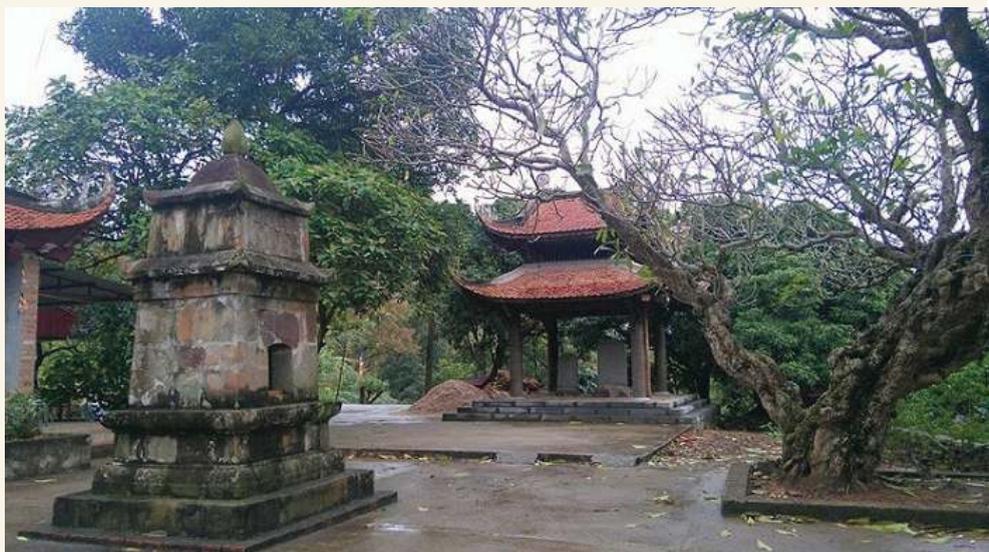
NNC Nguyễn Đại Đồng

Năm 1873, thực dân Pháp đánh chiếm Hải Dương và sau 10 năm (1883) chúng hoàn thành ách cai trị trên toàn tỉnh. Dưới ách cai trị của thực dân Pháp, tài nguyên bị vơ vét, đất đai bị tước đoạt, người lao động trở thành nô lệ trong các đồn điền, nhà máy, hầm mỏ của chúng. Không chịu cảnh làm than và nổi nhục làm nô lệ, nhân dân Hải Dương đã nhiều lần nổi lên chống thực dân Pháp và bè lũ tay sai, nhưng đều bị thất bại, vì không có đường lối đúng đắn và chưa có một chính đảng tiên phong lãnh đạo.

Ngày 3 tháng 2 năm 1930, Đảng Cộng sản Việt Nam được thành lập. Chưa đầy một tháng sau, 2 chi bộ Đảng được thành lập tại Mạo Khê (lúc đó thuộc tỉnh Hải Dương) và Đọ Xá (huyện Chí Linh) đã tích cực vận động quần chúng đấu tranh, hưởng ứng phong trào Xô Viết Nghệ Tĩnh (9-1930)

1. Từ 1930 đến 1945

Vào những năm đầu thập niên 1930, các tổ chức Phật học lần lượt ra đời tiến hành công cuộc chấn hưng Phật giáo trên cả 3 kỳ. Đầu tiên là Hội Nghiên cứu Phật học Nam Kỳ (1931), sau đó là An Nam Phật học Hội (Trung Kỳ, 1932) và tháng 11 năm



Chùa Thanh Mai - Ảnh: St

1934, Hội Phật giáo Bắc Kỳ được thành lập.

Quan điểm của Đảng Cộng sản Đông Dương về phong trào chấn hưng Phật giáo ở Việt Nam lần đầu tiên xuất hiện trong Nghị quyết Đại hội lần I họp ở Ma Cao, Trung Quốc từ ngày 27 đến ngày 31-3-1935. Nghị quyết cho rằng, đây là những mưu mô của đế quốc lấy mê tín che lấp tư tưởng đấu tranh giai cấp, để kéo quần chúng ra khỏi con đường đấu tranh cách mạng.⁽¹⁾ Trong Nghị quyết Trung ương lần thứ 6 (tháng 11-1939), phần nói về Các đảng phái và xu hướng chính trị (mục 6), Đảng Cộng sản Đông Dương nhận định: “Đ. Đạo Cao Đài và Phật giáo: Quần chúng có ít nhiều

tinh thần phản đế theo đạo Cao Đài và Phật giáo khá nhiều, nhất là sau những năm khủng bố 1930-1931, đạo Cao Đài ở Nam kỳ kéo được số đông tín đồ đó, nhưng nhờ thực tiễn thức tỉnh và nhờ phong trào đội lốt nên có một số quần chúng theo các đạo ấy đã dần dần nhận rõ con đường đoàn kết tranh đấu để đòi quyền lợi, đã có một số ra khỏi đạo Cao Đài. Đế quốc chủ nghĩa Pháp rất xảo quyết, đã tìm cách lợi dụng những trào lưu tôn giáo để mê hoặc quần chúng. Những hội chấn hưng Phật giáo ở khắp Bắc - Nam - Trung do bọn hư quan và địa chủ cầm đầu có kế hoạch của Sở Mật thám chính trị bày vẽ”.⁽²⁾ Đây là những quan điểm mang

→ tính “tả” khuynh phổ biến trong các đảng cách mạng nặng về cái nhìn chính trị theo Đảng Cộng sản Liên Xô lúc bấy giờ về tôn giáo.⁽³⁾

Ngay từ khi trở về nước, trực tiếp lãnh đạo và chỉ đạo cách mạng, lãnh tụ Nguyễn Ái Quốc với nhãn quan chính trị sáng suốt đã có những điều chỉnh đáng kể quan điểm nói trên của Đảng đối với tôn giáo. Sau khi phân tích tình hình quốc tế và Đông Dương, Nghị quyết Hội nghị lần thứ 8 Trung ương Đảng Cộng sản Đông Dương tháng 5 năm 1941 đã rất đúng đắn khi đề ra nhiệm vụ trước mắt là giải phóng các dân tộc ở Đông Dương ra khỏi ách thống trị của Pháp - Nhật. Để thực hiện được nhiệm vụ đó, công việc cốt yếu của Đảng là liên minh tất cả các lực lượng của các giai cấp, đảng phái, các nhóm cách mạng cứu nước, các tôn giáo, các dân tộc kháng Nhật⁽⁴⁾. Đây là một bước tiến so với Nghị quyết Trung ương 6, nhờ vậy đã đoàn kết được mọi lực lượng, tôn giáo tham gia phong trào cứu nước.

Ngày 19 tháng 5 năm 1941, Việt Nam Độc lập Đồng minh (gọi tắt là Việt Minh) được thành lập thay cho Mặt trận Dân tộc phản đế Đông Dương. Việt Minh tập hợp lực lượng toàn dân thực hiện hai điều mà nhân dân ta mong ước:

- Đánh Pháp đuổi Nhật làm cho nước Việt Nam hoàn toàn độc lập;
- Làm cho dân Việt Nam được sung sướng tự do.

Chương trình cứu nước của Việt Minh được đúc kết thành 10 chính sách lớn.

Kể từ đây trở đi, Phật giáo Việt Nam nói chung và Phật giáo Hải Dương nói riêng đã có nhiều đóng góp cho cách mạng giải phóng dân tộc.

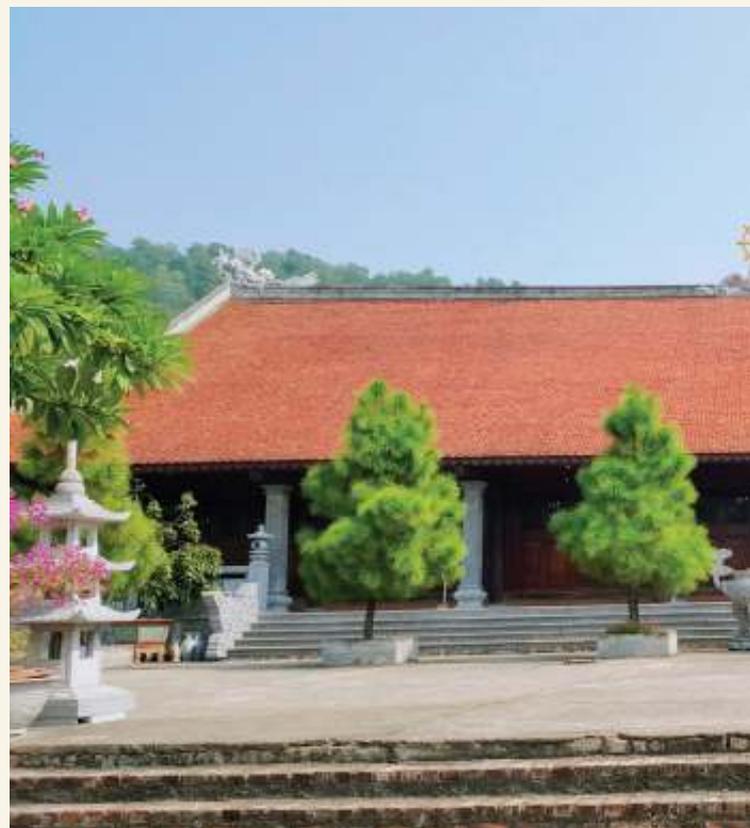
Từ năm 1939 đến 1941 ông Đào Văn Trường, tức Thành Ngọc Quán nguyên Thường vụ Xứ ủy Bắc Kỳ, Bí thư Liên tỉnh ủy B⁽⁵⁾ qua lại nhiều lần chùa Mạn Đê (Phúc Minh tự, thôn Mạn Đê, xã Nam Trung, huyện Nam Sách). Tỷ khiêu Thanh Chí (người được ông Trường giác ngộ cách mạng), từng tham gia phong trào Mặt trận Dân tộc phản đế, được tổ chức vào chi bộ Đảng ở Mạn Đê. Sư cụ trụ trì chùa đã già, biết sư Chí hoạt động cách mạng, biết cán bộ hoạt động bí mật qua lại chùa nhiều lần có khi ngủ lại chùa nhưng ngại không hề ngăn cản, ngầm ngầm ủng hộ. Chính vì đây là cơ sở an toàn nên năm

1940 Liên tỉnh ủy B đã đặt bộ phận in ấn, cất giấu tài liệu cách mạng. Từ đây, nhiều sách báo, tài liệu tuyên truyền cách mạng được gửi đi các nơi trong Liên tỉnh ủy khơi dậy lòng yêu nước căm thù giặc, ý chí đấu tranh chống áp bức bóc lột của dân ta. Giữa năm 1941, địch khủng bố gắt gao, cơ sở chùa Mạn Đê cũng bị thiệt hại nặng: sư Thanh Chí bị bắt tù. Ít lâu sau, mật thám Pháp bắt thần ập đến khám xét chùa Mạn Đê, bắt sư cụ trụ trì ra tra khảo rồi bắn chết ngay cổng chùa⁽⁶⁾.

Tháng 2 năm 1942, một số cán bộ Việt Minh của Liên tỉnh ủy B như các ông Đồi, Nghĩa, Trần Ngôn Chi (tức sư Thanh Định) đã được phân công về huyện Kim Thành, Hải Dương xây dựng và củng cố lại cơ sở, chùa Dương Thái trở thành nơi liên lạc của phong trào.⁽⁷⁾

Tháng 4 năm 1943, sư Thanh Cầu và sư Thanh Định cán bộ Việt Minh huyện Kim Thành, bị mật thám Hải Dương bắt và tra tấn dã man. Họ đều dũng cảm chịu đựng, kiên quyết không khai. Nhờ vậy các cơ sở Việt Minh trong huyện được giữ vững.⁽⁸⁾

Vào tháng 5 năm 1945, tại chùa Sùng Nghiêm, huyện Chí Linh, một tổ chức riêng rẽ của một số



thanh niên Phật tử được hình thành. Họ tự động làm công tác giữ gìn trật tự, tuyên truyền cứu tế, chống trộm cướp. Mặt trận Việt Minh huyện đã tuyên truyền giác ngộ được họ và cử ông Nguyễn Văn Tất phụ trách. Các hoạt động tự vệ vũ trang được tăng cường, nạn trộm cắp trong vùng giảm hẳn, tình hình trật tự trị an được bảo đảm. Sau đó các thành viên trong tổ chức Sùng Nghiêm được phân công phân tán về các cơ sở tham gia phong trào⁽⁹⁾.

Tối 25 tháng 5 năm 1945 tại chùa Vạn Tuế ở xã Tân Việt, huyện Thanh Hà, ông Trần Cung thay mặt tỉnh uỷ Hải Dương tổ chức kết nạp 3 quần chúng Ngô Xuân Lựu, Nguyễn Duy Thú, Ngô Xuân Dụ vào Đảng Cộng sản Đông Dương - chi bộ Đảng đầu tiên ở huyện Thanh Hà và tuyên bố thành lập chi bộ do Ngô Xuân Lựu làm bí thư.⁽¹⁰⁾

Chùa Muống ở thôn Dưỡng Mông, xã Ngũ Phúc, huyện Kim Thành, Trước năm 1945 các ông Trần Huy Liệu, Dương Văn Mã, Tăng Văn Tỏi và nhiều cán bộ của Đảng đã về chùa lập cơ sở hoạt động. Các ông còn vận động một số vị tu hành tham gia cách mạng như sư Trạch Lâm, Hai Nhiễu và sư bác Tĩnh. Từ đó chùa trở thành cơ

sở của Đảng. Chùa ở nơi thuận tiện giao thông thủy, bộ nên cuối năm 1943 đầu năm 1944 quân Nhật đã chiếm một số gian chứa thóc do chúng vơ vét của nhân dân, phục vụ cho chiến tranh.

Năm 1945, khi cao trào cách mạng lên cao, dưới sự lãnh đạo của Việt Minh, nhân dân đã phá kho thóc chia cho dân nghèo. Trong nạn đói năm Ất Dậu, dưới sự chỉ đạo của Đảng, các tăng ni Phật tử đã tổ chức Hội Từ thiện nuôi và giáo dục gần 100 thanh, thiếu niên đói khổ. Hội Từ thiện của chùa tồn tại cho tới khi quân Pháp tấn công về vùng này mới tạm ngừng. Được sự giáo dục và nuôi dưỡng của Hội, nhiều người đã trở thành Đảng viên, chiến sĩ tích cực phục vụ cách mạng, kháng chiến chống Pháp.⁽¹¹⁾

Đầu tháng 6 năm 1945, sư ông Giác Thuyên, trụ trì chùa Bác Mã, huyện Đông Triều, tỉnh Hải Dương (nay thuộc tỉnh Quảng Ninh) thành lập Trung đội Tăng già khoảng trên 30 vị, do ông làm Trung đội trưởng. Họ mặc trang phục màu đen, hàm ý sẵn sàng hy sinh vì nghĩa lớn. Hàng ngày ngoài việc hành đạo, họ còn học quân sự, luyện tập côn quyền và làm nhiệm vụ bảo vệ cán bộ Việt Minh về vùng đó hoạt động. Sau ngày địch chiếm Hải Phòng, Trung đội Tăng già bổ sung vào Vệ quốc đoàn chiến đấu ở các đơn vị chủ lực.

Đầu tháng 7 năm 1945, chi bộ Đảng và huyện bộ Việt Minh Thanh Hà họp ở chùa Tiên Tảo quyết định: “Tức vũ khí của lính ở phủ lỵ trang bị cho lực lượng vũ trang... tổ chức đội tự vệ vũ trang của huyện”⁽¹²⁾. Cũng đầu tháng 7 năm 1945, tỉnh uỷ Hải Dương quyết định thành lập căn cứ địa cách mạng tại Đông Triều lấy chùa Bác Mã làm nơi hội họp. Sau một thời gian gấp rút chuẩn bị, đêm 15 tháng 7 năm 1945 lực lượng khởi nghĩa từ các địa phương bí mật tập trung ở chùa Bác Mã.

Chiều ngày 16 tháng 7 năm 1945, đông đảo nhân dân đã tập trung tại chùa Bác Mã mít tinh mừng thắng lợi. Tại đây Đệ Tứ chiến khu được chính thức thành lập. Uỷ ban quân sự cách mạng chính thức ra mắt gồm: Nguyễn Bình, Trần Cung, Hải Thanh, Nguyễn Hiền⁽¹³⁾. Ngày 25 tháng 7 năm 1945, theo sự chỉ đạo của Đệ Tứ chiến khu, tại chùa Doãn Lại, Uỷ ban Dân tộc giải phóng huyện Thuỷ Nguyên - Kinh Môn được thành lập do sư ông hoạt động cách mạng Hoàng Ngọc Lương làm Chủ tịch, đóng trụ sở tại làng Phù Liệt, lấy đình Pháp Cổ làm nơi tiếp dân.



Chùa Sùng Nghiêm - Ảnh: St



Chùa Muống- Ảnh: St



Tại Hà Nội, ngay sau ngày Nhật đảo chính Pháp (9-3-1945), không khí cách mạng càng thêm sôi động. Các tầng lớp nhân dân hăng hái gia nhập các đoàn thể cứu quốc, các đội tự vệ chiến đấu. Các đoàn thể Tăng già Cứu quốc và Phật giáo Cứu quốc được thành lập khắp nơi.

Ngày 17 tháng 8, huyện Cẩm Giàng giành chính quyền; Ngày 18 tháng 8 tỉnh lỵ Hải Dương và đến ngày 20 tháng 8 tất cả các huyện lỵ đều do lực lượng cách mạng kiểm soát. Ngày 25 tháng 8 năm 1945, quần chúng mít tinh và Ủy ban Nhân dân cách mạng lâm thời Hải Dương ra mắt.

Tại Hải Dương, nhiều chùa là địa điểm nhân dân tham gia mít tinh ủng hộ cách mạng tháng 8 như chùa Ngọc Lộ thuộc xã Tân Việt, huyện Thanh Hà.

Ngày 2 tháng 9 năm 1945, tại quảng trường Ba Đình, Chủ tịch Hồ Chí Minh đọc Tuyên ngôn Độc lập khai sinh nước Việt Nam dân chủ cộng hòa.

Ngày 11 tháng 9 năm 1945, Chủ tịch Hồ Chí Minh kêu gọi và phát động Tuần Lễ Vàng bắt đầu từ ngày 17 đến 24-9-1945: *“Nước mất, dân tộc sẽ tiêu diệt, chẳng còn ai đem được vàng bạc theo mình về chín suối lại thêm cái nhục vong quốc.*

Hỡi đồng bào! Để tăng việc quốc phòng, để củng cố nền độc lập, bốn phận nhân dân phải đem vàng bạc giúp Chính phủ.”

Ngày 14 tháng 9 năm 1945, Chính phủ Lâm thời lập Quĩ Độc lập ra sắc lệnh lập Quĩ Độc lập và Tuần Lễ Vàng. Phật giáo Hải Dương cùng Phật giáo cả nước đã sôi nổi hưởng ứng phong trào Bình dân học vụ xóa nạn mù chữ ở địa phương mình; các mảnh đất trong chùa, ruộng của nhà chùa được tận dụng trồng lúa, khoai và rau xanh góp phần chống giặc đói.

Tam quan chùa Châu Khê ở xã Huỳnh Thúc Kháng, huyện Bình Giang có quả chuông đồng nặng 1300 kg, tiếng chuông sớm chiều âm vang đã đi vào tâm khảm mỗi người dân thời đó với câu thành ngữ: *“Chuông Châu, trống Ứng, mõ Đầu”* (chuông làng Châu, trống làng Ứng, mõ làng Đầu (Đào Xá)). Làm theo lời kêu gọi của Chủ tịch Hồ Chí Minh, nhân dân đã tự tháo dỡ hiến quả chuông này cho công

binh xưởng đúc vũ khí đánh Pháp, chùa còn là cơ sở cất dấu cán bộ cách mạng của vùng, sư Thanh Đức trụ trì chùa lúc đó sau trở thành Thường vụ huyện ủy, Phó Chủ tịch Ủy ban nhân dân huyện Bình Giang, cán bộ lão thành cách mạng.

2. Từ 1946 - 1954

Ngày 6 tháng 1 năm 1946 (Bính Tuất), tăng, ni, phật tử Hải Dương lại hòa vào dòng người với các khẩu hiệu *“Ủng hộ Tổng tuyển cử”, “Đoàn kết chống xâm lăng”,* nô nức cầm lá phiếu đi bầu những đại biểu chân chính của mình vào cơ quan quyền lực cao nhất của Nhà nước.

Sau ngày bầu cử quốc hội, phật tử khắp các địa phương tỉnh Hải Dương lại tham gia bầu cử Hội đồng nhân dân các cấp. Thắng lợi của hai cuộc bầu cử đã khơi dậy và phát huy tinh thần yêu nước, ý thức làm chủ và nghĩa vụ của mỗi người công dân (trong đó có Phật tử) đối với Nhà nước cách mạng.

Trên báo Cứu Quốc ra ngày 14-1-1946, Chủ tịch Hồ Chí Minh chỉ rõ: *“Công giáo hay không công giáo, Phật giáo hay không Phật giáo đều phải nên nỗ lực đấu tranh cho nền độc lập của nước nhà. Nhiệm vụ của đoàn thể chúng ta là phải giữ vững*

nền độc lập. Trong công giáo có câu “Tam vị nhất thể”, nhà Phật có câu: “Vạn chúng nhất linh” nên chúng ta phải hy sinh cho nhân loại và chúng sinh”.

Người nhận xét: “Đạo Phật nhằm xây dựng cuộc sống thuần mỹ, chí thiện, bình đẳng, yên vui, no ấm”⁽¹⁴⁾.

Ngày 6 tháng 4 năm 1946, các đại biểu Tăng già Cứu quốc 13 phủ, huyện tỉnh Hải Dương đã họp nhất cùng theo nội qui; Ban chấp hành tỉnh do sư cụ Giác Lai làm chủ tịch. Toàn tỉnh chia làm 4 khu, mỗi khu có một vị đại biểu liên lạc 3 phủ huyện.

Về việc xã hội: đã mở được 2 nhà tuất cô: 1 ở chùa Nhân Lý, Nam Sách; 1 ở chùa Muống huyện Kim Thành. 2 trường Phật học: 1 tại chốn Tổ Rùa, huyện Tứ Kỳ, 1 tại chốn Tổ Yên Ninh, huyện Nam Sách và nhiều trường Bình dân học vụ.

Về việc giáo dục công dân: hiện đang lập các đoàn thiện tín trong toàn tỉnh, mục đích để khuyến khích các tín đồ Phật giáo biết bổn phận làm công dân đối với Tổ quốc độc lập. Mỗi tháng 2 tuần ra chùa lễ Phật nghe giảng giáo dục công dân.

Ngày 31 tháng 5 năm 1946 là Ngày Nam Bộ, tại chùa Đông Thuần, Hội quán Chi hội Phật giáo Hải Dương các đoàn thể tổ chức đại lễ cầu nguyện cho cụ Hồ Chí Minh và phái đoàn sang Paris (Pháp) thượng lộ được bình an, thu được nhiều thắng lợi. Tiếp theo là lễ truy điệu các chiến sĩ Nam Bộ. Sau đó có cuộc thuyết pháp về tôn giáo và cách mạng, diễn giả là Thượng tọa Thái Hòa.

Ngày 13 tháng 7 năm 1946 báo Cứu quốc số 291 cho biết: Ủy ban Hành chính huyện Cẩm Giàng, tỉnh Hải Dương “xin trân trọng hoan nghênh tinh thần các vị Tăng già trong toàn hạt Cẩm Giàng đã có lòng sốt sắng ủng hộ vào quỹ “Đảm Phụ quốc phòng” số tiền là 300\$.

Chúng tôi rất cảm tạ các vị hảo tâm gửi đến ủng hộ anh em bộ đội Tăng già như sau: Hòa thượng Đỗ Văn Hỷ chùa Bà Đá, Hà Nội: 100\$00. Ủy ban Tăng già Hải Dương: 150\$, Liên đoàn Tăng

già Nội ngoại thành (một bộ phận của Phật giáo Cứu quốc Trung ương): 300\$ cộng là 550\$. Trung đội Tăng già pháo đài Hưng Ký Bạch Mai nhận.

Ngày 2 tháng 8 năm 1946, đại biểu Tăng già tỉnh Hải Dương đã họp kỳ hội đồng tại chùa Đông Thuần - trụ sở Hội Phật giáo tỉnh, thông qua Biên bản:

“Toàn thể đại biểu đã chuẩn y bản chương trình nghị sự như sau:

1) Lý do khai hội. 2) Bầu Chủ tịch và Thư ký lâm thời. 3) Kiểm điểm số đại biểu. 4) Ban chấp hành báo cáo công tác. 5) Các đại biểu báo cáo. 6) Bầu Ban chấp hành. 7) Kết toán chi thu. 8) Định ngày khai hội của Ban chấp hành đại biểu hội nghị. 9) Phê duyệt.

Hội nghị đã bầu Chủ tịch Lâm thời là sư cụ Nguyễn Văn Học. Thư ký: anh Nguyễn Quang Minh.

Kiểm điểm các đại biểu: Cẩm Giàng 4, Thanh Miện 4, Gia Lộc 3, Nam Sách 2, Đông Triều 1, Kim Thành 3, Thanh Hà 4.

Tổng số đại biểu có mặt: 23 vị và 2 dự thỉnh.

Vắng đại biểu các địa phương: Tứ Kỳ, Vĩnh Bảo, Kinh Môn, Ninh Giang.

Báo cáo của đại biểu chi hội Phật giáo các huyện cho biết: huyện Cẩm Giàng có 24 tăng, ni 43 vị, tài chính quỹ còn 200\$00; Bình Giang 14 tăng, 53 ni,



Chùa Tiên Tảo - Ảnh: St

→ tài chính hết; Thanh Hà: 64 tăng, 10 ni, quỹ hết, mở được lớp chính trị Bình dân học vụ; Gia Lộc: có 17 tăng, 17 ni, quỹ hết; Tứ Kỳ: 58 vị tăng ni, quỹ còn 200 thúng thóc, tổ chức viện phát thuốc cho người già yếu và mở 2 trường Phật học tăng, ni; Nam Sách: 40 tăng, 6 ni, quỹ có 500\$00 và 1 viện tuất cô, và hơn 2000 tín đồ Phật giáo Cứu quốc; Vĩnh Bảo: 66 tăng, 8 ni; Ninh Giang: 38 tăng, 38 ni; Chí Linh: 33 tăng, 6 ni, quỹ hết; Đông Triều: 17 tăng, 3 ni, tài chính hết; Kim Thành: 27 tăng, 6 ni.

Hội nghị đã bầu Ban chấp hành Tăng già Cứu quốc tỉnh:

Chánh Chủ tịch: sư cụ Thái Hòa⁽¹⁵⁾;

Phó Chủ tịch: sư cụ Mạnh Danh;

Thư ký: ông Quảng Thuận;

Thủ quỹ: sư cụ Giác Lai;

Ủy viên Giám sát: ông Vũ Đình Ứng⁽¹⁶⁾, sư cụ Bùi Như Lạc, sư ông Tuệ Văn.

Kết toán chi tiêu: quỹ của toàn tỉnh Tăng già hết;

Hội nghị nhất trí:

Mỗi tháng có 2 giờ ngày mùng 10 âm lịch thì khai hội; mỗi phủ huyện cử 1 vị đại biểu lên dự, tiền phí tổn do quỹ địa phương chịu;

Vấn đề tài chính: mỗi phủ huyện đến mùng 10 tháng 7 âm lịch phải ủng hộ quỹ tỉnh là 50\$00, để quỹ chung cho toàn tỉnh;

Các phủ huyện ký tên sau: Cẩm Giàng, Kim Thành, Thanh Hà, Chí Linh, Đông Triều, Thanh Miện, Vĩnh Bảo, Ninh Giang, Gia Lộc, Kinh Môn, Tứ Kỳ, Nam Sách, Bình Giang⁽¹⁷⁾.

Như vậy, tới năm 1946 trong 11 huyện, thị tỉnh Hải Dương có 588 vị tu sĩ Phật giáo (380 sư tăng, 208 sư ni). ☺

Còn nữa...

CHÚ THÍCH:

(1) Đảng Cộng sản Việt Nam, Văn kiện Đảng toàn tập, tập 6, Nxb Chính trị quốc gia, 2000.

(2) Sách đã dẫn.

(3) Đỗ Quang Hưng, Vấn đề tôn giáo trong cách mạng Việt Nam – Lý luận và thực tiễn, Nxb Chính trị Quốc gia, 2005, tr 234-236.

(4) Đảng Cộng sản Việt Nam, Văn kiện Đảng toàn tập, tập 7 (1940-1945), Nxb Chính trị Quốc gia, 2000.

(5) Năm 1940, Xứ ủy Bắc Kỳ quyết định thành lập Liên tỉnh ủy B gồm 6 tỉnh: Hải Dương, Hưng Yên, Hải Phòng, Kiến An, Quảng Yên, Hòn Gai.

(6) Theo Hồ Duy Khuông, tạp chí Xưa và Nay, số 134, II-2003.

(7) Lịch sử kháng chiến chống thực dân Pháp và đế quốc Mỹ huyện Kim Thành (1945-1975), Nxb Quân đội Nhân dân, 2004.

(8) Sách đã dẫn.

(9) Thăng Long-Đông Đô-Hà Nội địa chí văn hóa, Sở Văn hóa Thông tin Hà Nội xuất bản 1991.

(10) Hải Như, Sau một cửa Thiên, báo Cứu quốc số ra tháng 3 năm 1969.

(11) Tăng Bá Hoành (chủ biên), Hải Dương di tích và danh thắng, tập 1, Sở Văn hóa Thông tin xuất bản, 1999.

(12) Lịch sử đấu tranh vũ trang huyện Thanh Hà, Hải Dương (1945-1975), Nxb Quân đội Nhân dân, 2003.

(13) Quảng Ninh-lịch sử cuộc kháng chiến chống Pháp (1945-1954), Nxb Quân đội Nhân dân, 1991.

(14) Báo Cứu Quốc số ra ngày 15-1-1946.

(15) Thượng tọa Thái Hòa tên thật là Đỗ Trân Bảo, xuất gia từ nhỏ, thuộc sơn môn Tế Xuyên, Hà Nam. Những năm 1925-1929 tu ở Yên Tử, tích cực hưởng ứng lời kêu gọi chấn hưng Phật giáo của sư Tâm Lai trụ trì chùa Hang (Tiên Lữ động tự) huyện Đông Hỷ, tỉnh Thái Nguyên. Sau sư về Hà Nam, trụ chùa Tú Yên, huyện Lý Nhân, tham gia nhóm Phật học tùng thư và là một trong những sáng lập viên Hội Phật giáo Bắc Kỳ...rồi tham gia hoạt động Việt Minh từ năm 1943...

(16) Vũ Đình Ứng tức sư Tâm Ứng (Hải Châu) xuất gia tại chùa Dư Hàng, Hải Phòng, thuộc sơn môn Linh Quang (Bà Đá, Hà Nội), từng bị Đương gia Dư Hàng Phúc Lâm tự “buộc phải xuất viện ra ở ngoài 1 tháng và không được tham dự đến việc chùa nữa” vì viết bài ủng hộ lời kêu gọi chấn hưng Phật giáo của sư Tâm Lai năm 1927. Sau, sư Tâm Ứng về tu ở sơn môn Yên Ninh, huyện Nam Sách, tỉnh Hải Đông với tên hiệu Hải Châu, rồi tham gia nhóm Phật học tùng thư gồm Thượng tọa Thái Hòa, sư ông Trí Hải và Hải Châu, các cư sĩ Trần Văn Giác, Lê Toại, Nguyễn Hữu Kha...thu hút nhiều trí thức tân học và cựu học cùng nhiều doanh nhân...tiến tới thành lập Hội Phật giáo Bắc Kỳ vào tháng 11 năm 1934. Ít năm sau ông Vũ Đình Ứng tham gia hoạt động cách mạng vùng Hải Dương.

(17) Nguyệt san Diệu âm, số ra tháng 9 năm 1946.

TÀI LIỆU THAM KHẢO:

1. Nguyễn Đại Đồng, Biên niên sử Phật giáo miền Bắc từ 1920-1954, Nxb Tôn giáo, 2009.

2. Nguyễn Đại Đồng-Thích Quảng Tiếp, Phật giáo Hải Dương những chặng đường, Nxb Tôn giáo, 2015

Vai trò của Tâm Minh Lê Đình Thám trong phong trào chấn hưng Phật giáo Trung kỳ

Kỳ II, tiếp theo Tạp chí NCPH số 168

Thích Thiện Mãn
Học viện Cao học Phật học khóa III HVPGVN tại Tp.HCM



Tượng BS. Lê Đình Thám trong khuôn viên chùa Từ Đàm, Huế - Ảnh: Minh Anh

Xây dựng trường Phật học theo hướng hiện đại

Để giải quyết nạn thất học và phá giới của tầng già, Hội thiết lập Ban luật sư kiểm sát giới hạnh và Ban nghi lễ. Đồng thời, Hội khuyến khích tín đồ Phật tử hộ trì Tam bảo, tu học chính pháp và không liên hệ với những vị thầy phá giới. Cụ Tâm Minh được sự ủng hộ của các vị thiền sư chứng minh trong Hội, sự góp sức của các vị đồng học cùng giới tri thức cự học và tân học đã thành lập các lớp Phật học cho tầng ni đến học: trường ni học mở lớp đào tạo tại chùa Từ Đàm do Ni sư Diệu Hương làm giám đốc (1932), trường Phật học An Nam mở tại chùa Vạn Phước (1933), trường Phật học Sơn Môn khai giảng tại chùa Trúc Lâm và chùa Tường Vân (1935).

Cụ Tâm Minh cùng các vị lãnh đạo trường dự

tính sẽ đào tạo lớp Tiểu học trong 5 năm, lớp Đại học trong 5 năm, và lớp tham cứu trong 5 năm (xem phụ lục bảng số 2). Theo HT. Nhất Hạnh nhận định rằng: 1/ chương trình học dài quá (mất 10-15 năm); 2/ hai năm đầu tiểu học không cần phải học các kinh luận mà thiền môn đã hướng dẫn tu học nhằm tiết kiệm tài chính cho Phật học trường; 3/ lớp tham cứu năm thứ nhất học quá nặng, không ai có thể dạy và học Lăng Nghiêm Trực Chỉ, Duy Ma Sớ, Viên Giác Lược Sớ mà còn phải dạy và học thêm phần Tam luận (Thập nhị môn luận, Bách luận, Trung luận)⁽¹⁾.

Với kiến thức Phật pháp uyên thâm, cụ đã đảm nhận chức Kiểm duyệt giáo lý và tham gia giảng dạy lớp đại học tại chùa Trúc Lâm (do HT. Giác Tiên làm giám đốc) và lớp trung học tại chùa Tường Vân (do Thiền sư Tịnh Khiết quản lý). Cụ luôn mặc áo tràng và xá chào chư tăng trước khi bước lên pháp tòa để giảng dạy⁽²⁾. Đến năm 1937, cụ hỗ trợ đạo hữu Trí Độ dạy bên lớp Tiểu học và từ chối dạy lớp Trung học khi dời về chùa Tây Thiên vì đường xa và bận nhiều việc⁽³⁾. Theo HT. Nhất Hạnh (tức Nguyễn Lang) cũng cho rằng lớp trung học dời về chùa Tây Thiên năm 1937, nhưng không đề cập đến vấn đề cụ tiếp tục dạy cho lớp này thế nào. Còn theo tác phẩm Phật học thường thức, phần Tiểu sử của cụ Tâm Minh do

→ gia đình cụ viết thì bảo rằng cấp đại học tổ chức tại chùa Tây Thiên do chính cụ phụ trách về luận giải, triết học phương Đông và phương Tây, là thông tin sai lệch so với hai nguồn trên.

Ngày 29/5/1937, cụ Tâm Minh cùng các vị trong Ban trị sự Hội An Nam Phật học do cụ Chánh hội trưởng Nguyễn Đình Hòe dẫn đầu tiếp đón cụ Thượng thư Bộ Quốc dân Giáo dục đến thăm các trường Phật học tại chùa Bảo Quốc (tiểu học), chùa Tường Vân (trung học). Sau lời trần thiết của học tăng trung học Chánh Quang, cụ Lê Đình Thám thay mặt Ban trị sự Hội An Nam Phật Học phát biểu mục đích lập Phật học trường của Hội. Cụ Thượng thư rất vui với sự đón tiếp trang nghiêm và nhiệt tình của Hội và bảo rằng: *"Tôi rất trông mong được nhiều dịp đến nghe các bài diễn thuyết như bài quan đốc Lê-đình-Thám nói vừa rồi để cầu học thêm."*⁽⁴⁾

Sau đó, cụ Thượng thư cũng trình bày cho Hội và Phật học trường về vấn đề giáo dục trong nước về ba lĩnh vực: 1/ Môn học thực nghiệm; 2/ Môn học tinh cảm; 3/ Môn học đạo lý. Nhận thấy được sự cấp thiết trong việc đào tạo tăng tài, nên trong Bài diễn văn khai mạc vào ngày 14/8/1938, Hội An Nam Phật Học nhận định rằng: *"Vấn đề Phật học trường là vấn đề quan trọng nhứt của Hội, vì sau này nếu không có một đoàn thể Tăng-già y theo giới luật, để thừa truyền chí nguyện của các vị Đại đức, trú trì các chùa hội-quán, để giảng dạy cho hội-viên và thập phương thiện-tín, thì mục đích của hội chúng ta khó mà thành tựu viên mãn."*⁽⁵⁾

Hội dự tính sẽ mở 4 lớp học gồm 1/ Tiểu học (dạy giáo lý Tiểu thừa, hai thời công phu, địa dư, toán học, mỹ thuật), 2/ Trung học (học kinh điển và giáo lý Đại thừa, triết học phương Đông và phương Tây, thực tập diễn giảng), 3/ Đại học (học cách sư phạm cho việc hoằng pháp); 4/ Lớp ni cô (học Tiểu học và Trung đẳng như tăng; chỉ có Đại học thì học chung nhưng ở ngoại trú)⁽⁶⁾.

Với cương vị Hội trưởng (1938), cụ Tâm Minh đã tán thán đạo tâm của các vị quản đốc và mạnh thường quân Bảo-trợ giúp cho trường bước đầu có kết quả tốt đẹp. Đồng thời, cụ nhấn mạnh đến việc thống nhất chương trình giảng dạy ở các trường để kết quả được viên mãn rục rờ⁽⁷⁾. Chính vì thế, năm 1938, cụ Chánh Hội trưởng Tâm Minh và Ban kiểm duyệt Viên Âm đề xuất: *"Chúng tôi soạn thảo lại bản chương trình lựa*

chọn những thứ kinh ở Bắc đã sẵn bản, và các thứ kinh ở Trung kỳ và Nam kỳ thường học chương trình này. Chúng tôi lấy theo cách thức sắp đặt các Phật-học-đường ở Tàu và chăm chú để hơn, cho hiệp với sức học sinh xứ ta."⁽⁸⁾.

Vào ngày 27/11/1938, cụ Nguyễn Đình Hòe nhắc lại diễn văn của cụ Tâm Minh về tầm quan trọng của trường Phật học đối việc hoằng pháp; đồng thời báo cáo những khó khăn của các trường Phật học như sau: 1/ trường Sơ đẳng (chùa Bảo Quốc) thì các liêu tối tăm chật hẹp, không được kín đáo, nơi ăn ngủ và tu học lộn xộn; 2/ trường Trung đẳng (chùa Tây Thiên) khí hậu chẳng lành, tăng sinh bệnh, cơ sở vật chất chật hẹp và thiếu thốn. Qua đó, cụ Hòe nhận thấy địa thế chùa Báo Quốc rất thích hợp cho việc kiến tạo trường Phật học, và vận động tùy hỷ cúng dường xây dựng trường Phật học Báo Quốc⁽⁹⁾.

Để giải quyết tình trạng thất học và đào tạo tăng tài phụng sự cho công cuộc chấn hưng Phật giáo Trung kỳ và Việt Nam thời bấy giờ, Ban kiểm



duyệt Viên Âm đã hoạch định chương trình Phật học được chia thành bốn lớp: Sơ đẳng, Trung đẳng, Cao đẳng và Đại học. Lớp Sơ đẳng đào tạo trong sáu năm, lớp Trung đẳng học bốn năm, lớp Cao đẳng học ba năm⁽¹⁰⁾. Lớp Đại học sẽ học ít nhất 5 năm, hoặc học hơn 15 năm mới bổ sung đầy đủ kiến thức.

Gần 10 năm đào tạo Phật học, Hội An Nam Phật Học nhận thấy đã đào tạo một đội ngũ tăng ni hoằng pháp và giáo dục, Phật pháp đã phổ biến rộng khắp, nên các vị lãnh đạo rút ngắn lại chương trình học. Thay vì lớp Sơ đẳng trước đây học sáu năm thì giờ chỉ cần học hai năm. Lớp Trung Đẳng từ học bốn năm xuống còn hai năm. Lớp cao đẳng từ học ba năm xuống còn hai năm. Nghĩa là các lớp chỉ học và hoàn tất chương trình học trong vòng hai năm. Đặc biệt, những vị tăng nào tốt nghiệp lớp cao đẳng xong, ở lại Hội An Nam Phật Học nghiên cứu kinh điển và tu tập trong vòng ba năm thì sẽ được Hội cử đi giảng dạy tại các trường Phật học. Đến khi hướng dẫn

các học Tăng tốt nghiệp xong lớp Cao đẳng thì những vị giáo thọ đó trở thành Đại sư Đốc giáo trong bản trường.

Trong năm 1944, cụ dự tính di dời các lớp Phật học về Kim Sơn để thành lập Đại Tông Lâm Kim Sơn ở Huế. Nhưng khi đó, kinh tế khó khăn, chiến tranh bùng nổ, và năm 1946 cụ về Quảng Nam tham gia kháng chiến nên công tác đành phải tạm ngưng. Từ 1947-1949, cụ đã tập hợp các thanh niên Phật học Đức Dục, Hội viên Hội An Nam Phật Học, và giới trí thức thành lập Phong trào Phật giáo và dân chủ mới do chính cụ Tâm Minh lãnh đạo. Không những lo việc đào tạo Tăng tài trong các trường Phật học, giảng pháp cho thiện nam tín nữ phá trừ mê tín mà cụ còn quan tâm đến các thế hệ trẻ của các gia đình cư sĩ. Chính nỗi ưu lo đó thôi thúc cụ vận động các em tham gia Đoàn Phật học Đức Dục và sau này hướng tới thành lập Gia đình Phật tử Việt Nam.

Bậc thầy khai sáng gia đình Phật tử Việt Nam

Từ năm 1932, Ban Đồng ấu do cụ Bửu Bác hướng dẫn nhưng hoạt động theo phương pháp cổ điển. Năm 1938, trong buổi lễ cầu an và cầu siêu của Tỉnh hội Quảng Trị tại chùa Thạch Hãn, sau khi tụng niệm xong, Ban đồng ấu ra xưng tán Phật hài hòa khiến đại chúng đều khâm khen⁽¹¹⁾. Ngày 1/4/1939, sau tuồng "Trương cổ thành" của các cư sĩ Hội An Nam Phật Học, các em hát điệu tây do cụ Lê Đình Thám và cụ Bửu Bác hướng dẫn đã thu về cho Hội hơn 600 USD⁽¹²⁾. Nhận thấy tiềm năng của giới trẻ, năm 1940, cụ Tâm Minh đã vận động các thanh niên tri thức tân học (con cháu các vị trong Hội) tại Huế thành lập Đoàn Thanh niên Phật học Đức Dục. Tên tiếng Pháp của Đoàn là "Commission d'Etudes Bouddhiques Et De Perfectionnement"⁽¹³⁾.

Chính cụ đã trực tiếp hướng dẫn và dạy giáo lý tân học trở thành những phật tử chân chính (Viên Âm số 60-61, năm 1943). Hội hướng các em có lòng tin đồng mãnh, tinh thần hùng dũng và châm ngôn "hòa-thuận, tin yêu, vui vẻ"⁽¹⁴⁾. Các em học Phật pháp theo xu hướng tân học nên nắm bắt giáo lý một cách nhanh chóng. Đồng thời cụ còn thỉnh tiến sĩ Đinh Văn Chấn giảng dạy Nho giáo và Lão giáo cho Đoàn. Hội trang bị cho các em kiến thức tân học và cựu học, và hy vọng: "*Các em sẽ là các thiếu niên Phật tử chân-chính, đứng theo ước vọng của em, của cha mẹ các em, và của*



Chùa Từ Đàm, Huế - Ảnh: Minh Anh

→ *tất cả mọi người.*"⁽¹⁵⁾.

Cụ Tâm Minh đã yêu cầu các em đoàn sinh cần phải: 1/ Tinh tấn niệm Phật, nghiên cứu kinh điển để tu học; 2/ Hiếu kính với cha mẹ, anh em luôn sống hòa thuận; 3/ Trái tâm yêu thương người và vật; 4/ Giao lưu với bạn tốt; 5/ Tâm sự sẻ chia, khuyến tấn làm lành lánh dữ; 6/ Nói lời chân thật, từ hòa; 7/ Sống nhiệt huyết và đúng phép tắc; 8/ Sống tiết độ và giản đơn; 9/ Luôn định tĩnh và lạc quan trước mọi vấn đề; 10/ Làm tròn bổn phận người cư sĩ. Để thực hiện điều đó, cụ cùng Hội đề ra chương trình học lớp Đồng ấu thành bốn bậc: Tùy hỷ (1 tháng), Tụng chúng (6 tháng), Dự bị (1 năm) và Sơ đẳng (1 năm)⁽¹⁶⁾.



Từ năm 1940 đến 1941, cụ đảm nhận chức trưởng ban kiểm sát trong Tiểu ban Diễn kịch của Đoàn Thanh Niên Phật Học Đức Dục. Cụ đã sáng tác ra bài hát chính thức cho đoàn: *"Rangeons nous, mes amis pour chanter gaiement en chœur. Portons tous vers Bouddha notre foi et notre ardeur. Engageons-nous à tout prix sur la route qui monte brille. Et ce chant s'élèvera pour unir nos jeunes coeurs..."*⁽¹⁷⁾ (Nghĩa là: *Hãy dừng lại, các bạn của tôi cùng hát một cách vui vẻ trong điệp khúc. Tất cả chúng ta đồng hướng về Đức Phật bằng niềm tin và nhiệt huyết của chúng ta. Hãy tham gia mọi cách trên con đường vươn lên tỏa sáng. Và bài hát này cất lên đoàn kết bao con tim trẻ chúng ta*). Cụ cùng Đoàn Thanh Niên Phật Học Đức Dục biên soạn và xuất bản quyển Phật giáo sơ học năm 1942. Đây là quyển sách giáo lý căn bản của các em thanh thiếu niên Đoàn Thanh Niên Phật Học Đức Dục.

Hội An Nam Phật Học quyết định hàng năm vào dịp lễ Phật đản Vesak, sẽ tổ chức đại hội Ban đồng ấu⁽¹⁸⁾. Tiêu biểu như lễ khánh đản năm 1942 tại chùa Tỉnh hội Thừa Thiên của Hội An Nam Phật Học, bác sĩ Lê Đình Thám đã phân công việc

cho các em vào ban tiếp tân, ban diễn kịch, và ban trật tự⁽¹⁹⁾. Nhận thấy các em tổ chức sinh hoạt hiệu quả và tạo một môi trường cho các em phát triển nên cụ Tâm Minh đã giao phó cho Đoàn Thanh Niên Phật Học Đức Dục đảm nhận việc biên tập và xuất bản tạp chí Viên Âm. Theo cụ Nguyễn Lang cho rằng cụ đã giao cho Đoàn từ Viên Âm số 48 (5/1942) do S.E. Ứng Bàng làm chủ nhiệm, cụ Lê Đình Thám làm chủ bút⁽²⁰⁾. Nhưng căn cứ vào trong tạp chí Viên Âm, S.E. Ứng Bàng đã đảm nhận chức chủ nhiệm từ Viên Âm số 45 (5/1941) đến số 65 (1943), thay thế cho ông Nguyễn Đình Hòe. Vào các mùa hè trong năm 1942,

1943 và 1944, cụ Tâm Minh đảm nhận giảng dạy lớp Phật pháp cho thanh niên tân học. Đến Phật đản 1944, các em tổ chức đại hội tại rừng Quảng Tế, thành lập tổ chức Gia đình Phật hóa phổ, tiền thân của Gia đình Phật tử về sau.

3. Kết luận

Đức Phật dạy Mahànàma rằng: "Ai quy y Phật, này Mahànàma, quy y Pháp, quy y chúng Tăng. Cho đến như vậy, này Mahànàma, là người cư sĩ."⁽²¹⁾ Là bậc trí thức tân học và cựu học, bác sĩ Lê Đình Thám đã phát tâm quy y Tam bảo và được Hòa thượng Giác Tiên đặt pháp danh là Tâm Minh. Là một người cư sĩ tài trí và theo học kinh luận với các vị Tôn túc giúp cụ thành tựu niềm tin sâu sắc với Tam bảo (Phật, Pháp, Tăng), phát tâm bồ thí cúng dường, trì trai giữ giới nghiêm mật và hành trì tu tập phát sinh trí tuệ. Cụ là một bậc chân nhân, một vị cư sĩ lý tưởng: "ổn định về kinh tế, trang nghiêm về giới hạnh, thăng bằng và điều hòa, hộ pháp và hoằng pháp"⁽²²⁾.

Từ khi dẫn thân phụng sự cho Hội An Nam Phật Học, cụ đảm nhận những chức vụ ở các kỳ họp như Chánh hội trưởng, Ban kiểm sát, Ban Giáo lý kiểm duyệt,... đều là những vị thế chủ chốt

trong Hội. Thực hiện việc hoằng pháp lợi sinh, cụ đã thuyết giảng tại đạo tràng chùa Hội quán và ở các Tỉnh hội, kể cả ở trường Phật học. Nhận thấy việc xuất bản báo chí là ngọn đuốc tinh thần cho việc hoằng pháp với sự tham gia viết bài của các nhà trí thức tân học và cựu học, tu sĩ và cư sĩ,..., cụ được Hội tín nhiệm giao phó chức chủ nhiệm và chủ bút Viên Âm. Tiếp thu các phong trào chấn hưng Phật giáo trên thế giới và là nhà trí thức tân học, cụ đảm nhận phân bổ thời gian học cho từng cấp học và môn học phù hợp, nhằm đào tạo tăng tài phục vụ cho Hội và Phật giáo các miền. Để cho các em có cơ hội tiếp xúc và học tập Phật pháp, mai sau dẫn thân phụng sự cho Hội, cụ đã thành lập Đoàn Thanh Niên Phật Học Đức Dục, và về sau phát triển thành Gia đình Phật tử. Cụ đã hướng dẫn các em múa hát, học tập kinh luận, tham dự vào các công tác trong các lễ hội và là thế hệ sẽ tiếp nối những bậc đi trước. Tiêu biểu như cụ khuyến tấn các em viết báo, quản lý tòa soạn Viên Âm, ...

Một con người tài trí trong xã hội và hạnh trí trong Phật pháp, cư sĩ Tâm Minh là một ngôi sao sáng trong ngôi nhà Phật giáo Trung kỳ. Những



Sinh hoạt của Gia đình Phật tử tại chùa Bát Nhã, Tp.HCM - Ảnh St

công hiến của cụ Tâm Minh góp phần cho việc chấn hưng Phật giáo Trung kỳ thành công, là sức mạnh tiếp bước cho cụ Mai Thọ Truyền phát triển Hội Phật học Nam Việt ở miền Nam Việt Nam sau này. Cụ Tâm Minh là tấm gương sáng ngời cho hàng cư sĩ hiện nay và mai sau học tập và tiếp bước phụng sự cho đạo pháp và đất nước Việt Nam. ☀

CHÚ THÍCH:

- (1) Nguyễn Lang (2008), *Sđd.*, tr. 822-23.
- (2) Nguyễn Lang (2008), *Sđd.*, tr. 818.
- (3) Phật học hội, "Bài diễn văn đọc trong lúc khai mạc (Tổng hội đồng ngày 14 Aout 1938)", Viên Âm, số 32, 8-9/1938, tr. 43.
- (4) Một người dự lễ lai cáo, "Cuộc thăm trường Phật học", Viên Âm, số 25, 1-6/1937, tr. 54-55.
- (5) Phật học hội, "Bài diễn văn đọc trong lúc khai mạc (Tổng hội đồng ngày 14 Aout 1938)", Viên Âm, số 32, 8-9/1938, tr. 42-43.
- (6) Phật học hội, "Thanh niên học tăng", Viên Âm, số 28, 9/1937, tr. 45.
- (7) Viên Âm, "Phật học đường", Viên Âm, số 30, 6/1938, tr. 63-64.
- (8) Ban Kiểm duyệt Viên Âm, "Kính trình liệt vị Đại đức, Đốc giáo các Phật học đường và các vị học sanh toàn xứ", Viên Âm, số 30, 6/1938, tr. 54-55.
- (9) Nguyễn Đình Hòe, "Phật học trường, Bài diễn văn thứ hai, đọc trong lúc làm lễ đặt viên đá đầu tiên của các Phật học trường tại chùa Báo Quốc ngày 27 Novembre 1938", Viên Âm, số 34, 12/1938 - 1/1939, tr. 48-49.
- (10) Viên Âm, "Chương trình Phật học đường", Viên Âm, số 30, 6/1938, tr. 56-57.
- (11) Nguyễn Đình Hòe, "Phật học trường, Bài diễn văn thứ hai, đọc trong lúc làm lễ đặt viên đá đầu tiên của các Phật học trường tại chùa Báo Quốc ngày 27 Novembre 1938", Viên Âm, số 34, 12/1938 - 1/1939, tr. 50.
- (12) Viên Âm, "Tin tức", Viên Âm, số 36, 4-5/1939, tr. 31.
- (13) Nguyễn Lang (2008), *Sđd.*, tr. 831.
- (14) Viên Âm, "Gia đình Phật hóa", Viên Âm, số 75-76, 1945, tr. 41.
- (15) Viên Âm, "Phụ giải về chương trình học Phật pháp", Viên Âm, số 60-61, 1943, tr. 71.
- (16) Viên Âm, số 60-61 (1943), *Tạp chí đã dẫn*, tr. 72.
- (17) Nguyễn Lang (2008), *Sđd.*, tr. 832.
- (18) Viên Âm, "Phụ giải về chương trình học Phật pháp", Viên Âm, số 60-61, 1943, tr. 71.
- (19) Tinh hội Thừa Thiên, "Thừa Thiên: Lễ khánh đản đức Phật Thích Ca", Viên Âm, số 50, 7/1942, tr. 20.
- (20) Nguyễn Lang (2008), *Sđd.*, tr. 832.
- (21) ĐTKVNNT, *Kinh Tương ưng bộ II, quyển 5, tập Đại phẩm, chương Tương ưng dự lưu, phẩm Phước đức sung mãn, kinh Mahanama, Thích Minh Châu dịch, Nxb Tôn giáo, HN, 2018, tr. 760.*
- (22) Thích Chúc Phú, *Vài vấn đề về Phật giáo và nhân sinh, Nxb Hồng Đức, HN, 2013, tr. 275.*

Các năng lực kỳ lạ của ý thức trong học thuyết vô ngã

Hoàng Quốc Dũng
NCS triết học, Học viện Báo chí & Tuyên truyền

Tóm tắt:

Kiên định với lập trường vô ngã, Phật giáo cho rằng ý thức là con đường duy nhất để nhận thấy cái ngã chỉ là giả hợp và cũng chính ý thức giúp người ta giải thoát để đạt Niết bàn. Theo Phật giáo, ngũ uẩn là vô thường, khổ, và bất toại nguyện; chỉ ý thức mới giúp biết thực trạng ấy để, từ đó, người ta giải thoát. Vẫn theo Phật giáo, ngũ uẩn là không thể kiểm soát; luận chứng cho điều này, Phật giáo đã gán cho ý thức hàng loạt năng lực siêu phàm thông qua hành thiền như (i) có thể khiến hành giả đi trên nước hay bay trên không trung, (ii) có thể thay đổi hình dạng chỉ bằng suy nghĩ, và (iii) có thể bay đến các thế giới khác nhau bằng thân xác của mình. Gán cho ý thức các năng lực kỳ lạ dẫn đến quan điểm kỳ lạ về cái ngã và chủ nghĩa quy giản trong Phật giáo.

Từ khóa: vô ngã, ý thức, năng lực siêu phàm.

Giao lý vô ngã (anattalakkhana sutta) được Phật Đà tuyên thuyết trong đợt giảng thứ hai sau khi ngài thành đạo và đợt giảng này được gọi là Cuộc Thuyết giáo Thứ hai⁽¹⁾. Trước Cuộc Thuyết giáo Thứ hai là đợt giảng thứ nhất, được gọi là Cuộc Thuyết giáo Thứ nhất⁽²⁾. Hai cuộc thuyết giáo cách nhau không bao xa, dưới một tháng sau khi Phật Đà thành đạo từ tu thiền 49 ngày nghe bảo dưới gốc cây bồ đề. Trong Cuộc Thuyết giáo Thứ nhất, Phật Đà giảng Tứ Diệu Đế và Lý Duyên Khởi. Cùng với lý vô ngã được tuyên cáo trong Cuộc Thuyết giáo Thứ hai, chúng tạo thành ba trụ cột của triết lý Phật giáo. Để tiện làm sáng tỏ năng lực kỳ lạ của ý thức cũng như mâu thuẫn trong sự thống nhất giữa chúng, chúng tôi sẽ chia giáo lý này thành hai phần như các nhà nghiên cứu hiện đại đã làm: Giáo lý Anatman Thứ nhất⁽³⁾ và Giáo lý Anatman Thứ hai⁽⁴⁾.

Giáo lý Anatman Thứ nhất tiếp cận **vô ngã** ở góc độ coi ngũ uẩn là khổ và không kiểm soát được⁽⁵⁾. Khi luận chứng cho giáo lý này, các luận sư Phật giáo đã gán cho Phật Đà và các đồ đệ nổi tiếng của ngài hàng loạt năng lực thần thông bằng cách dùng ý thức điều khiển thông qua hành thiền. Đương nhiên năng lực thần thông không có được một cách đơn giản, không thể đạt được chỉ bằng cách thấu hiểu giáo lý, mà phải trải qua và vượt qua các giai đoạn tu luyện thiền khác nhau.

Giáo lý Anatman Thứ hai tiếp cận ở góc độ coi ngũ uẩn là vô thường, khổ, và chịu biến đổi⁽⁶⁾. Các luận sư Phật giáo cho rằng nhiều đồ đệ nổi tiếng của Phật Đà cũng được giải thoát chỉ cần sau khi thấu hiểu giáo lý này do đích thân Phật Đà thuyết giảng. Giáo lý Anatman Thứ hai được phổ biến và phát triển với tỷ lệ áp đảo, so với Giáo lý Anatman Thứ nhất, trong các kinh điển của Phật giáo⁽⁷⁾. Do vậy, dưới đây, chúng tôi xin trình bày sự kỳ lạ của ý thức trong Giáo lý Anatman Thứ hai trước.

1. Chỉ cần thấu hiểu giáo lý là đạt giải thoát

1.1. Nội dung cơ bản của

Giáo lý Anatman Thứ hai

Học thuyết vô ngã (anatman/anatta), cụ thể là Giáo lý Anatman Thứ hai, có lẽ là kinh điển Phật giáo sớm nhất gán cho ý thức các năng lực kỳ lạ như có thể dùng ý nghĩ để nhận thức giáo lý của Phật Đà rồi đạt giác ngộ.

Trước hết, Giáo lý Anatman Thứ hai nói về cái gì? Bản Pāli Vinaya Mahāvagga (Ba Lợi Luật Tạng Đại Phẩm):

“Này chúng Tỳ kheo, các vị nghĩ sao: sắc là thường hay vô thường?” “Vô thường, bạch Thế Tôn.” “Những gì vô thường thì bất toại nguyện hay toại nguyện?” “Bất toại nguyện, bạch Thế Tôn.” “Và có hợp lý không khi diễn đạt những gì vô thường, bất toại nguyện và chịu biến đổi thành “cái này của tôi, tôi là cái này, đây là atta (ngã) của tôi?” “Không, bạch Thế Tôn”⁽⁸⁾.

Các phiên bản về Giáo lý Anatman Thứ hai đều ít nhiều giống nhau, thể hiện trong các kinh điển tiếng Phạn khác như Mūlasarvāstivādin Sanghabhedavastu (Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ Tỳ Nại Da Phá Tăng Sự), Mūlasarvāstivādin Catusparisat (Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ Chúng Hứa Ma Ha Đế Kinh).

Dù Mahāsāṃghika Mahāvastu (Đại Chúng Bộ Đại Sự) về Cuộc Thuyết giáo Thứ hai diễn đạt giáo lý nói trên khác hoàn toàn, nó vẫn nhấn mạnh tính vô thường của ngũ uẩn và tính tất yếu không



→ thể xem ngũ uẩn là atta (cái ngã) của mình:

“Các vị nghĩ nghĩ sao, chúng Tỳ kheo: sắc thường hay vô thường?” “Vô thường, bạch Thế Tôn”. Khi các vị hiểu vô thường của sắc và biết tính không ổn định, tính rữa nát của nó và thực tế nó phải chịu biến hoại, mờ dần và chấm dứt, những rữa nát có thể phát sinh trong phụ thuộc vào sắc – những bất ổn, đau khổ, và bồn chồn, làm ô uế và dẫn đến tái sinh, sinh thành, lão và tử trong tương lai - chúng chấm dứt. Thông qua chấm dứt chúng, những rữa nát gồm những bất ổn, đau khổ, và bồn chồn, làm ô uế và dẫn đến tái sinh, sinh thành, lão và tử trong tương lai - chúng không sinh khởi. “Các vị nghĩ sao, chúng ty kheo, thụ/cảm giác... tưởng/nhận thức... hành/hành động... thức/ý thức, thường hay vô thường?” “Chúng vô thường, bạch Thế Tôn....”⁽⁹⁾.

Tư tưởng vô thường về ngũ uẩn càng được khẳng định rõ ràng hơn trong Vajirā Sutta (Kim Cương Dụ Tâm Kinh), nơi bhikkhunī Vajirā (Tỳ kheo ni Kim Cương) - chứ không phải Phật Đà - được cho đã thốt ra các kệ sau đây với Māra (Ma Vương):

Tại sao người tin vào một chúng sinh/tồn tại?

Đây không phải là quan điểm của người chú, Ma Vương?

Đây chẳng phải là cái gì ngoài một đồng thành tạo: không tồn tại nào được tìm thấy ở đây (553)

Khi có một tập hợp các bộ phận,

Thuật ngữ “xe ngựa” được sử dụng;

Theo cách tương tự, khi các uẩn tồn tại (khandhesu santesu)

Thuật ngữ truyền thống là “chúng sinh” (được áp dụng cho chúng) (554)

Chỉ có khổ (dukkham eva) mới thực tồn,

Và chỉ có khổ mới trường tồn.

Không có gì ngoài khổ thực tồn,

Và không có gì ngoài khổ chấm dứt tồn tại (555) (S I, 296 (v. 553-555))

Đoạn văn trên dường như đi đến đoạn tuyệt dứt khoát về khả năng có thể tồn tại một *tự ngã (self)* theo đúng nghĩa đen mà các điển đạt trong các kinh điển trước đó, trước Kim Cương Dụ Tâm Kinh, còn có thể bao hàm. Ý thức Phật giáo đến lúc này dứt khoát bác bỏ cái tôi, bác bỏ tồn tại của cả linh hồn. Trong Kim Cương Dụ

Tâm Kinh, Tỳ kheo ni Kim Cương nói rằng một người được tạo thành từ tập hợp các phần tử vô thường (khandhas), trong đó không có bản thể thiết yếu (satta), không có cấu trúc khởi thủy⁽¹⁰⁾, và điều ấy cũng giống như một cỗ xe không tồn tại ngoài các phần riêng lẻ mà nó bao gồm và cấu thành cái xe ấy. “Không nghi ngờ gì nữa, đây là tuyên bố của học thuyết no self cổ điển”⁽¹¹⁾. Trên thực tế, tuyên bố của bhikkhunī Vajirā “Chỉ có khổ mới thực tồn/Và chỉ có khổ mới trường tồn” tương tự tuyên bố của Buddhaghosa (Phật Âm) “chỉ có khổ chứ không có người khổ”⁽¹²⁾ và của Śāntideva (Tịch Thiên) “người chịu khổ không tồn tại”⁽¹³⁾. Tất cả các tuyên bố ấy đều cho rằng “không có “ma” trong cỗ máy, không có linh hồn trong thể xác người, chỉ có trạng thái tâm lý (khổ) mới thực tồn.

1.2. Chỉ cần thấu hiểu giáo lý là đạt giải thoát

Tất cả các phiên bản của Cuộc Thuyết giáo Thứ hai đều mô tả cách thức năm đồ đệ đầu tiên của Phật Đà đạt giải thoát gần như ngay lập tức sau khi nghe Giáo lý Anatman Thứ hai. Trước đó, họ chỉ đạt hiểu biết ban đầu về pháp (dharma) khi nghe các bài giảng của Phật Đà tại Cuộc Thuyết pháp Thứ nhất: Tứ Diệu Đế về con đường trung đạo giữa khổ hạnh và lạc thú, chẳng hạn trong Chuyển Pháp Luân Kinh – Dhammacakkappavattana Sutta (Vin I, 10.10ff). Đạt được cấp độ giải thoát đầu tiên này, chứng đắc quả Tu Đà Hoàn (sotāpatti) – tầng đầu tiên trong tứ thánh quả, là tôn giả Kiền Trần Như (Kondanna) mà bản kinh tiếng Pali mô tả như trạng thái pháp nhãn khai sinh (dhamma cakkhu) hay con mắt pháp đã mở:

“Khi bài kinh này được thuyết giảng, tôn giả Kiền Trần Như đã đạt tri kiến không tỳ vết và không uế tạp trong nhãn pháp (dhamma cakkha) được khai thị: mọi thứ có bản tính sinh khởi cũng đều có bản tính đoạn diệt” (Vin I, 11.32).

Các bài kinh khác cũng được thuyết trước khi bốn tôn giả còn lại của năm vị đồng tu cùng chứng đắc pháp nhãn thanh tịnh như vậy (Vin I, 12.28) (Vin I, 13.6). Thực ra, chỉ cần chứng đắc ở tầng đầu tiên, đệ nhất thánh quả, cũng đã được coi có tư cách thánh rồi. Những người chứng ngộ như thế được Phật giáo cho rằng đã đạt thánh tính, có giá trị làm thánh, tức vượt qua sự tầm thường của người thường. Nhưng khi

nghe thuyết pháp Giáo lý Anatman Thứ hai, cả năm tôn giả đều lấy làm hoan hỷ, tán dương lời dạy của Phật Đà theo mô tả trong bản kinh Pali Vinaya:

“Khi bài kinh này được thuyết giảng, tâm trí của cả năm tôn giả đều thoát khỏi các hư nát mà không một chút dính bám” (Vin I, 14.34).

Cả năm đại đức đều đạt đến quả vị cao nhất trong tứ thánh quả là Alahán (arahanta), trạng thái được cho nhìn thấy bản chất đích thực của tồn tại và thậm chí vươn đến cả niết bàn⁽¹⁴⁾. Cho dù còn lâu mới ngang bằng quả vị Phật Quả (buddhahood), tâm trí hay ý thức của các Alahán cũng được thừa nhận *“đã đạt đến cấp độ tự do cá nhân để hòa nhập vào thế giới bồ tát (bodhisattva) trên con đường trở thành của chính họ”*⁽¹⁵⁾. Họ tự tại phi thường, không còn bị ràng buộc, bị cuốn vào luân hồi sinh tử nữa, muốn viên tịch lúc nào cũng được. Đạo đức của Alahán trở thành tuyệt đối hoàn hảo; không thần thánh thiên tử nào có thể tìm thấy lỗi lầm của họ nữa. Bởi thế, các Alahán đôi khi cũng được ví có địa vị tương đương với các thánh, các tông đồ hoặc các đệ tử sơ khởi và các nhà lãnh đạo của đức tin Cơ Đốc Giáo. Phật giáo Đại thừa liệt kê 18 vị hay Thập Bát La Hán đạt được các thánh tích như vậy trong khi chờ đợi sự ra đời của Di Lặc Phật (Maitreya). Các tông phái khác đưa ra các liệt kê khác nhau với các con số như 6, 8, 16, 100, và 500 La hán.

2. Dùng ý thức luyện thiên để đạt các thần thông

2.2. Nội dung cơ bản của Giáo lý Anatman Thứ nhất

Năng lực thần thông của ý thức bộc lộ khi triển khai Giáo lý Anatman Thứ nhất với cách diễn đạt được cho là kỳ lạ. Trong giáo lý này, Phật Đà nói ngũ uẩn mà Alexander Wynne coi thực chất chỉ là “các hiện tượng tâm – vật lý”, không phải là ātman/attā (anātman/anattā) vì chúng nằm ngoài kiểm soát của người. Steven Collins cũng mô tả giáo lý này như là *“lập luận về thiếu kiểm soát”*⁽¹⁶⁾. Nói cách khác, Giáo lý Anatman Thứ nhất là luận chứng về vô ngã như là cái thiếu kiểm soát. Tính không thể điều khiển được của ngũ uẩn, cụ thể là của từng thành phần trong ngũ uẩn, được Mahāvagga của Pāli Vinaya (Pali Luật Tạng Đại Phẩm) tường thuật như sau:

“Sắc, này chúng Tỳ kheo, không phải là attā

(ngã). Vì nếu sắc là attā, nó không hướng đến phiền não và, liên quan đến nó, ta sẽ thành công với ý nghĩ “hãy để sắc của ta thế này” hoặc “hãy đừng để sắc của ta thế kia”. Vì sắc không phải là attā, này chúng Tỳ kheo, nó hướng đến phiền não và, liên quan đến nó, ta không thành công với ý nghĩ “hãy để sắc của ta thế này” hoặc “hãy đừng để sắc của ta thế kia”

... “Thức (ý thức) không phải là attā. Vì nếu thức là attā, này chúng Tỳ kheo, nó sẽ không hướng đến phiền não ...” (Vin I. 13.18).

Alexander Wynne cho rằng “Giáo lý Anātman Thứ nhất của Cuộc Thuyết giáo Thứ hai đặc biệt khó hiểu”⁽¹⁷⁾ mặc dù nó thể hiện tầm quan trọng hiển nhiên đối với toàn bộ tiến trình lịch sử tư tưởng Phật giáo. Tính khó hiểu nằm ở câu thứ hai của giáo lý, dưới dạng mệnh đề chỉ điều kiện, mở đầu bằng đại từ quan hệ “nếu”. Câu thứ hai của giáo lý nói rằng hai hậu quả tất yếu sẽ nảy sinh “nếu” các cấu phần của ngũ uẩn, mà Wynne gọi là “các cấu phần của người hiện tượng” (2), tạo thành ātman/attā.

Hậu quả thứ nhất liên quan đến vấn đề khổ (dukkha), cơ sở của Tứ Diệu Đế và là một trong tam pháp ấn cấu thành thế giới hiện tượng hay một trong ba tính chất của sự vật. Cụ thể, nếu ngũ uẩn là ngã (atta), các cấu phần của chúng sẽ “không hướng đến phiền não (ābādhā)” nữa, không chịu phiền não và đau khổ nữa. Toàn bộ ngũ uẩn, tất cả sắc-thụ-tướng-hành-thức, đều không chịu bất khổ (sinh khổ, lão khổ, bệnh khổ, tử khổ, ái biệt ly khổ, oán tăng hội khổ, sở cầu bất đắc khổ, thụ ngũ uẩn khổ) nữa nếu xét về hình thức. Chúng không bị cuốn vào tam khổ (khổ khổ, hoại khổ, hành khổ) nữa nếu truy cứu theo nguyên nhân và các cấp độ gây khổ. Hậu quả thứ hai là người ta có thể thay đổi chúng, ngũ uẩn, theo ý muốn của mình. Chẳng hạn với sắc (rūpa): “ta sẽ thành công với ý nghĩ hãy để sắc của ta thế này hoặc hãy đừng để sắc của ta thế kia”. Tóm lại, với câu thứ hai ở dạng mệnh đề điều kiện “nếu”, Giáo lý Anātman Thứ nhất đã đưa ra một giả định về một trạng thái tồn tại của cái ngã trái ngược hoàn toàn với quan niệm mà tất cả các tông phái Phật giáo đều phủ nhận. Câu thứ hai ấy đã khiến Giáo lý Anātman Thứ nhất thừa nhận giả định rằng tồn tại một khái niệm về một ātman/attā cấu từ ngũ uẩn chẳng những vượt ra ngoài đau khổ mà còn có thể kiểm soát



→ được bằng các suy nghĩ đơn giản.

2.2. Ý thức có thể giúp đạt các thần thông

Các điểm kỳ dị nêu trên về nội dung và cách phân bố Giáo lý Anātman Thứ nhất dường như liên quan đến việc nhiều văn bản Phật giáo khác khẳng định khả năng đạt được năng lực chuyển hóa thể xác và tinh thần chỉ cần nhờ ý thức thông qua các thực hành thiền khác nhau.

Theo giải thích được thừa nhận rộng rãi về con đường Phật giáo như trong *Silakkhandhavagga* (Giới Uẩn Tập) của *Dīgha Nikāya* (Trường Bộ Kinh), một Tỳ kheo có thể đạt hàng loạt khả năng siêu phàm sau khi chứng ngộ đệ tứ jhāna hay thiền chỉ tầng thứ tư⁽¹⁸⁾. Đầu tiên vị ấy đạt đến tri thức và tầm nhìn về quan hệ giữa tâm và thân. Sau đó vị ấy đạt khả năng tạo tác một cơ thể “do tâm trí tạo tác” từ chính cơ thể của mình. Sau đó nữa, vị ấy đạt lực thần thông hay một bộ sáu năng lực siêu nhiên mà trong *Sangīti Sutta* (Đẳng Tụng Kinh) gọi là các thần thông (*abhiññā*) hay các bí quyết cao hơn: các năng lực siêu nhiên khác nhau (*iddhi*), thiên nhĩ thông hay tai thần thánh, khả năng đọc suy nghĩ của người khác và, cuối cùng, tam trí hay ba kiến thức, tức là tiền kiếp của vị ấy, hoạt động của nghiệp và tái

sinh trong vũ trụ và, cuối cùng là, tiệt trừ những hư nát. Khả năng thứ hai và thứ ba trong số các khả năng siêu nhiên này - hóa thân của một cơ thể “được tạo ra từ tâm trí” và đạt sức mạnh siêu nhiên (*iddhi*) - bao gồm những thứ, theo các ngôn từ trong *Cuộc Thuyết pháp Thứ hai*, có thể được gọi là khả năng “hãy để sắc của tôi thể này”.

Trong khi một số sức mạnh kỳ lạ ấy không liên quan đến biến đổi kỳ diệu của ngũ uẩn (ví dụ đi bộ trên mặt nước hoặc bay trong không trung, được mô tả như phép màu thiên nhiên), các thần thông khác có đề cập khả năng thay đổi hình dạng người chỉ thông qua suy nghĩ (ví dụ tạo một thân mới bởi tâm trí, tạo ra các hiện hình đồng thời của bản thân, trở nên vô hình, vân vân). Sức mạnh siêu nhiên cuối cùng (*iddhi*) dường như cũng liên quan đến ngũ uẩn hoạt động ngoài quy luật tự nhiên và, do đó, giả định rằng chúng được biến đổi một cách kỳ lạ. Như đã chỉ ra trước đó, Phật giáo có niềm tin rằng, khi đạt đến trạng thái thiền vô sắc, hành giả có thể du hành đến các tầng trời bằng cơ thể vật chất của một người, điều không thể tìm thấy trong Bà La Môn Giáo Sức mạnh lạ lùng này trên thực tế đã được chứng thực trong suốt các bản kinh bằng chữ Pāli mà, ở đó, thỉnh thoảng người ta

nói rằng Phật Đà và các Tỳ kheo lỗi lạc khác biến mất tức thì và tái hiện lập tức trong thế giới Phạm Thiên (M I, 326.11). Một sức mạnh như vậy gợi ra niềm tin vào khả năng đạt được năng lực ma thuật đối với ngũ uẩn để chúng được như cái người ta mong muốn dù trái ngược với những gì được cho là luật của thiên nhiên. Giáo lý Anātman Thứ nhất nói thêm rằng bất kỳ người nào có sức mạnh siêu nhiên đối với ngũ uẩn, do đó, phải có *ātman/attā* được cấu từ ngũ uẩn và có khả năng thoát khổ. Ngụ ý của điều này,



rằng khả năng du hành đến thế giới Phạm Thiên bằng thể xác, chẳng hạn, chỉ có thể hàm nghĩa một người có một ātman bất tử. Dĩ nhiên, “khả năng này được gán cho Phật Đà và các Tỳ kheo lỗi lạc khác trong suốt văn học Phật giáo sơ khai”⁽¹⁹⁾.

Các ví dụ khác về sức mạnh ma thuật tương tự được tìm thấy trong Pāli Vinaya Mahāvagga (Ba Lợi Luật Tạng Đại Phẩm) ngay sau Cuộc Thuyết pháp Thứ hai. Sức mạnh đầu tiên trong số các thần thông xuất hiện khi cư sỹ Yasa trở nên vô hình trong lúc Phật Đà đang dạy cha của cư sỹ (Vin I, 16.16) Chuyện biến hình được nối tiếp ngay sau đó bằng một sự kiện khác phức tạp hơn, trong đó nhiều phép màu được Phật Đà thực hiện trong nỗ lực chuyển đổi toán huynh đệ Kassapas (Ca Diệp). Tất cả các phép màu này đều được thực hiện vì lợi ích của các Uruvela Kassapa (đạo sỹ Ca Diệp ở thành Ưu Lâu Tần Loa). Vì vậy, Phật Đà đọc tâm trí của Kassapa (bằng tha tâm thông) rồi biến vào hồ Anotatta trên dãy Himalaya (để tránh quấy nhiễu họ trong một ngày tế lễ trọng đại) (Vin I, 27.27. ff). Ngài đến thăm thiên đàng Tāvātimsa (Đế Thích Thiên) để hái trái cây (Vin I, 30.28), chẻ năm trăm mảnh củi lửa vốn không thể chẻ trong tích tắc, tạo năm trăm bình lửa rực cháy, đi trên mặt nước (Vin I, 32.9), bay trên không (Vin I, 32.19), vân vân. Có lẽ phép lạ khác thường nhất - dựa trên nội dung của Giáo lý Anātman Thứ nhất - là ma thuật về lửa của Phật Đà khi thuần hóa nāgarāja (long vương) sống trong am thất thờ lửa của các đạo sỹ Uruvela Kassapa. Luật tạng Pāli có hai chuyện về truyền thuyết này và hầu như giống hệt nhau⁽²⁰⁾. Phần quan trọng của chuyện thứ hai như sau (Vin I, 25.24):

Khi thấy hiền triết bước vào, long vương không vui và nhả khói. Về phần mình, 'long vương trong lòng người' (manussanāgo) nhân từ, không gặp rắc rối cũng nhả khói. Không thể chịu đựng được cơn thịnh nộ của mình, long vương bắt đầu khạc lửa. Nhưng vì thành thạo trong nguyên tố lửa, 'long vương trong lòng người' cũng lập tức khạc lửa. Trong khi cả hai đang bốc cháy, các đạo sỹ khổ hạnh bện tóc quan sát thảo am lửa và nói: "Thậm chí cho dù hình dạng của nhà khổ hạnh vĩ đại thật kỳ diệu, ông ấy sẽ không (thể) làm hại long vương". Nhưng cuối đêm đó, ngọn lửa của long vương bị chinh phục và ngọn lửa đầy màu sắc của tay thợ kỳ diệu (ám chỉ Phật Đà) vẫn còn. Những ngọn lửa đầy màu sắc phát ra từ



các Angiras (các ẩn sỹ Ương Kỳ La) thân vàng có màu xanh đậm, đỏ, đỏ thẫm và vàng. Sau đó, vị ấy thả long vương vào bát của mình và đưa nó cho người bà la môn: "Đây là con rắn của thí chủ, Kassapa (Ca Diệp) - sự lộng lẫy rực lửa của nó đã bị tiêu tán bởi (nguyên tố lửa của) ta".

Một văn bản Pāli tương tự gợi ý tín ngưỡng sơ kỳ của Phật giáo về sức mạnh ma thuật để đạt uy lực “hãy để sắc của ta thể này” là Mahāparinibbāna Sutta (Đại Bát Niết Bàn Kinh). Tình tiết được đề cập xảy ra khi Ānanda không nhận thấy Phật Đà đã gợi ý rằng ngài có thể sống tiếp cho đến khi kết thúc một kiếp (D II 103.1):

"Nếu muốn, người đã tu tập lão luyện, chắc chắn, trở nên bền vững, thiện xảo, quán chiếu và thực hiện tứ thần túc (iddhipādā), có thể trường tồn cho cả kiếp hoặc phần còn lại của kiếp. Tathāgata (Như Lai), này Ānanda, đã tu tập lão luyện, chắc chắn, trở nên bền vững, thiện xảo, quán chiếu và thực hiện tứ thần túc (iddhipādā), có thể trường tồn cho cả kiếp hoặc phần còn lại của kiếp".

Văn bản tiếp tục thuật rằng dù Phật Đà lặp lại thông điệp hai lần nữa, Ānanda đã không nhận ra tác dụng của nó. Và trong một bước ngoặt khá





tàn nhẫn, khi Ānanda cuối cùng cũng nhận ra những gì Phật Đà nói, và yêu cầu ngài ở lại trong phần còn lại của kiếp, Phật Đà tuyên bố rằng thời gian đã trôi qua (D II, 115.1). Các tác giả của đoạn văn này rõ ràng tin Phật Đà đã làm chủ các phép màu tự chuyển hóa - cũng như các luận sư A Tỳ Đạt Ma kể chuyện Phật Đà chuyển hóa các đạo sỹ Kassapas, và các tác giả của một số thần thông cho rằng Phật Đà đã đạt quả vị ấy sau đệ tứ jhāna hay tầng thiền định thứ tư.

Cũng có thể xem xét đoạn văn về tứ “vô sắc tướng” trong Sangīti Suttanta – Phúng Tụng Kinh (D.III.224.10). Nó chỉ ra rằng các thành tựu thiền định được thực hiện bằng cách “nghĩ” chúng thành hiện thực:

Tứ thiền vô sắc giới: ở đây, thừa tôn giả, bằng siêu việt toàn triệt sắc tướng (vượt qua hoàn toàn tri giác về các hình thức hữu hình), khi các tướng tri của các tác động giác quan mờ dần nhờ không còn chú ý đến các tướng tri về sự đa dạng nữa, Tỳ kheo nghĩ đến hư không vô biên (không gian

vô hạn - ananto ākāso ti) và sau đó chứng và trú không vô biên xứ (đi vào và ở trong phạm vi của không gian vô tận); siêu việt toàn triệt không vô biên xứ bằng cách nghĩ đến thức vô biên xứ (hoàn toàn vượt qua phạm vi vô tận của không gian bằng cách suy nghĩ ý thức vô hạn), vị ấy chứng và trú thức vô biên xứ (đi vào và ở trong phạm vi của vô hạn ý thức); siêu việt toàn triệt thức vô biên xứ bằng cách nghĩ đến “không hết thấy”, vị ấy chứng và trú vô sở hữu xứ (lĩnh vực của hư không); siêu việt toàn triệt vô sở hữu xứ, vị ấy chứng và trú phi tướng phi phi tướng xứ (lĩnh vực của vô thức và vô vô thức) (D III 224.10).

Luận giải trên đây đã mô tả cách một Tỳ kheo đạt trạng thái thiền định chỉ cần thông qua suy nghĩ: Tỳ kheo mong muốn thức (ý thức, tâm thức) của mình “được thế này” và sau đó biến nó thành thế ấy. 🌸

Còn nữa...

CHÚ THÍCH:

- (1) *The Second Sermon*
- (2) *The First Sermon*
- (3) *The First Anatman Teaching*
- (4) *The Second Anatman Teaching*
- (5) Alexander Wynne (2009). *Miraculous Transformation and Personal Identity: A Note on The First anatman Teaching of the Second Sermon*. Mahidon University, 21/11/2009; pp. 81
- (6) Alexander Wynne (2009). *Early Evidence for the No-self Doctrine: A Note on The Second anatman Teaching of the Second Sermon*. Mahidon University, 16/11/2009; pp. 59
- (7) Alexander Wynne (2009). *Early Evidence for the No-self Doctrine: A Note on The Second anatman Teaching of the Second Sermon*. Mahidon University, 16/11/2009; pp. 59
- (8) Dr. K. N. G. Mendis (1979). *The Second Discourse of the Buddha On the No-Self Characteristic (Anattalakkhana Sutta)*. Buddhist Publication Society Kandy
- (9) J.J. Jones (1952). *The Mahavastu, Volume II*. By J. J. JONES, M.A. (Wales)
- (10) archetypal form
- (11) Alexander Wynne (2009). *Early Evidence for the No-self Doctrine: A Note on The Second anatman Teaching of the Second Sermon*. Mahidon University, 16/11/2009; pp. 64
- (12) Warren, Henry Clarke and Kosambi, dharmananda (1989). *Visuddhimagga of Buddhaghosācariya*. Harvard Oriental Series Volume forty-one. New Delhi: Motilal Banarsidass; pp. 369, 436
- (13) Tripathi, Sridhar (1988). *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*
- (14) Warder, A.K. (2000). *Indian Buddhism*. Motilal Banarsidass Publishers; p. 67
- (15) Rhié, Marylin; Thurman, Robert (1991). *Wisdom And Compassion: The Sacred Art of Tibet*. New York: Harry N. Abrams; p. 102-119
- (16) Collins, Steven (1982). *Selfless Persons; Imagery and thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge University Press; p. 98
- (17) Alexander Wynne (2009). *Miraculous Transformation and Personal Identity: A Note on The First anatman Teaching of the Second Sermon*. Mahidon University, 21/11/2009; pp. 82
- (18) G.A. Somaratne (2017). *The Sutta-s as Literary Genre: A Study of the Silakkhandhavagg*. 2017. New Delhi
- (19) Alexander Wynne (2009). *Miraculous Transformation and Personal Identity: A Note on The First anatman Teaching of the Second Sermon*. Mahidon University, 21/11/2009; pp. 86
- (20) Rhys Davids, T.W. and Oldenberg, Hermann (1885). *Vinaya Texts Part I: The Pātimokkha, The Mahāvagga I-IV*. Oxford University Press



Lý giải nhân duyên đạo Phật ra đời tại Ấn Độ?

Thích Ngộ Trí Viên
Học viện PGVN tại Tp.HCM

1. Hình thể địa lý của Ấn Độ

Ấn Độ là một quốc gia lớn và là một bán đảo, phía Bắc Ấn Độ có dãy núi Himalaya, giáp với Nepal, phía Tây Bắc giáp nước Afghanistan, phía Đông giáp với Myanmar và vịnh Bengal, phía Tây là biển Ả Rập. Cực Nam Ấn Độ gần Sri Lanka. Khi nhìn về hướng Bắc thì Ấn Độ như một đại lục, khi nhìn theo hướng Nam hình dáng của Ấn Độ trên bản đồ là một bán đảo.

Cực Nam Ấn Độ nhỏ và nhọn, cực Bắc rộng lớn. Xét về mặt hình thể, Ấn Độ như hình tam giác khổng lồ.

Về địa khu thuộc lưu vực sông Hằng (Ganga river), nằm dưới chân dãy núi Himalaya, tạo thành một thung lũng bình nguyên. Chính khu vực này là nơi sản sinh nền văn hóa Ấn Độ rực rỡ.

2. Nhân chủng

Ấn Độ là một trong những quốc gia có nhiều dân tộc nhất trên thế giới, có nền văn minh tối cổ. Căn cứ vào những di tích khai quật được tại miền Mohenjo-dero và Harappa trên lưu vực sông Ấn Độ (Indus-Sind) thì họ biết được nguồn gốc xa xưa của nền văn hóa Dravidiens từ 3.000 - 4.000 TCN.



Xét về thể chất và trình độ văn hóa, có 5 dân tộc:

- **Veddas:** Phân bố ngụ cư ở miền Nam Ấn Độ. Họ là dân tộc ngoại lai, xâm nhập vào Ấn Độ từ rất sớm, mà hậu duệ của họ vẫn tồn tại cho đến ngày nay.

- **Dravidian:** Một số nguồn sử liệu ghi lại rằng, giống người Dravidian đến từ vùng thượng du sông Syrdarya thuộc Thổ Nhĩ Kỳ. Sau khi xâm nhập Ấn Độ, điều đầu tiên họ làm là đánh đuổi tộc người Veddas xuống phương Nam và chiếm lấy vùng Bắc, Trung Ấn làm địa bàn.

Aryans và sự phát triển văn hóa: Nhiều học giả cho rằng người Aryans có thể di dân vào lưu vực Indus-Ganga vào khoảng năm 1.600 TCN. Sự di dân này đã gây ra xung đột dữ dội giữa dân cư hùng mạnh và người địa phương, mà kết quả chiến thắng thuộc về người Aryan, dẫn đến việc sụp đổ của nền văn minh Ấn Hà (Indus)⁽¹⁾. Từ đó, người Aryan⁽²⁾ áp đặt quyền cai trị nhưng cũng bị ảnh hưởng từ văn hóa bản địa. Sự giao thoa văn hóa dẫn đến tiến trình đồng hóa và dung hợp: sự pha trộn giữa người bản địa (Dravidian) và Aryans xảy ra, hình thành giống người Ấn Âu. Người Aryan thông minh, sức vóc to lớn, gan dạ và chiến đấu giỏi. Tín ngưỡng của họ là đa thần giáo (polytheism), ưa lễ nghi tế tự. Cũng có thuyết cho rằng tín ngưỡng của người Aryan là Ưu đẳng thần (Kathenotheism). Sau khi đã định cư trên Ấn Độ, dần dà họ chuyển từ trạng thái du mục sang nếp sống nông nghiệp và tổ chức xã hội theo chế độ bộ tộc, đứng đầu có chức vụ tộc trưởng và gia trưởng để giữ việc tế lễ, gọi là chức Ty

tế. Sau này chức vụ đó được chuyên môn hóa, và được thay thế bằng Tăng lữ⁽³⁾. Về sau, vì phát triển các nghề nghiệp, dân chúng được chia thành 4 đẳng cấp khác nhau rồi được thần bí hóa bằng một bản thánh ca trong kinh Rigveda, theo đó nhân loại được chia làm 4 đẳng cấp tùy thuộc nơi cư thế của Phạm Thiên (Brahma). Từ chủng người Ấn Âu này, những sự thay đổi về tôn giáo, phong tục tập quán, lễ nghi, ngôn ngữ. Họ bắt đầu không thỏa mãn với tôn giáo Veda, sáng tạo Prakrit, tạo nên một triết lý sống mới.

3. Thời kỳ khủng hoảng niềm tin tôn giáo và triết học

Cùng thời với đức Phật, trên thế giới xuất hiện các bậc đạo sư của các tôn giáo lớn, chẳng hạn như Đạo Giáo với tác phẩm của Lão Tử, cuốn Đạo đức kinh vào khoảng thế kỷ V TCN, Khổng Tử với Nho giáo vào thế kỷ VI TCN⁽⁴⁾, hay Socrates tại Hy Lạp (470-399 TCN)⁽⁵⁾⁽⁶⁾, Bái Hỏa giáo (Zoroaster) tại miền Đông Ba Tư cuối thế kỷ VII TCN⁽⁷⁾. Và Phật giáo cũng nằm trong quãng thời gian các tôn giáo lớn trên thế giới khai sinh. Tri thức nhân loại trong thời điểm này đạt đến cấp độ cao khiến các hệ tư tưởng thượng tầng trước đó không đảm nhiệm được vị trí hướng đạo, chính lẽ đó mà người dân Ấn Độ đương thời cảm thấy không giải quyết được vấn đề tâm thức và đời sống qua các học thuyết, tôn giáo đã có, và họ mong chờ sự xuất hiện của một nền tảng tôn giáo mới, có thể giải quyết các vấn đề về gia đình, xã hội, đạo đức, tu tập giải thoát.

4. Sự phát triển nông nghiệp

Đặc điểm nổi bật trong thời

điểm Phật giáo ra đời là sự phát triển nông nghiệp. Đây là bước ngoặt ra đời của thời đại đồ sắt và việc ứng dụng kỹ thuật canh tác mới vào trong đời sống lao động. Việc chế tạo những công cụ lao động bằng sắt như cuốc, cày, rìu, liềm, búa, dao phay... mà ngành khảo cổ học đã tìm thấy được trong thời kỳ này là bằng chứng cho cuộc cách mạng về nông nghiệp. Làn sóng khai thác đất hoang nhằm mục đích phục vụ sản xuất nông nghiệp để gia tăng sản lượng được cổ vũ mạnh mẽ. Cũng từ đây, tư tưởng sở hữu đất động sản và tư tưởng địa chủ ra đời. Bên cạnh ấy, ngành tiểu thủ công nghiệp và mậu dịch cũng được hình thành quy mô trong lĩnh vực sản xuất và mua bán đối chác. Người ta tin rằng, một số động lực chính vừa nêu đã dẫn đến sự ra đời hệ thống tiền tệ ở Ấn Độ cổ đại khi sự giao thoa giữa các địa phương được thiết lập; vì thuật ngữ tiền tệ “Kahàpana” tại Ấn Độ có gốc từ căn ngữ “Krs” tức trao đổi, mở mang, và “pan” nghĩa là đối chác, mặc cả⁽⁸⁾.

Song song với những phát triển về kinh tế, thương mại của thời kỳ này là sự trù mật về dân số ở một số vùng có nền công - nông nghiệp phát triển cao. Người ta đã tập trung về các nơi đó để định cư, sinh sống, tạo nên một vùng dân cư trù phú, thịnh vượng, đánh dấu mốc điểm của nền văn hóa thành thị. Tiến trình thành thị hóa không phải phát triển một cách đột ngột và ngắn hạn, mà là một quá trình lịch sử trong sự phát triển của lưu vực Ganga. Thành thị hóa có thể được xem như một phần toàn vẹn trong sự phát triển tổng thể xã hội. Phần lớn các thành phố

chính trong thời đại Phật giáo ra đời là những kinh thành của các vương quốc và là trung tâm quyền lực của mỗi quốc gia⁽⁹⁾ ⁽¹⁰⁾. Tuy thế, trong quá khứ, các thành phố ấy chỉ là làng xã, nơi trú ngụ của giai cấp cầm quyền địa phương. Chúng đã được giới thống trị ở đó xây dựng và thiết kế nhằm phô trương tài sản và danh tiếng của họ. Trong tiến trình thành thị hóa, các hạ tầng cơ sở ấy được nâng cấp quy mô nhằm tương xứng với uy quyền và địa vị của cấp thống trị. Thêm vào đó, giai cấp thống trị xã hội nỗ lực bành trướng sức mạnh, giành quyền sở hữu vật chất cũng như con người, khiến hố thẳm giàu nghèo mỗi ngày mỗi sâu hơn, tư tưởng phân biệt chủ tớ càng mãnh liệt hơn, tạo ra vô số bất công trong xã hội. Từ đây, làn sóng đấu tranh giai cấp, tìm kiếm trật tự mới cho xã hội mạnh nha và ngấm ngấm phát triển.

5. Cơ cấu chính trị

Vào thế kỷ IX TCN, thời đại của Vương quốc Paurava đạt đến đỉnh vinh quang ở Ấn Độ, và bắt đầu suy thoái khoảng đầu thế kỷ VIII TCN, nhất là khi kinh đô Hatinapura của Paurava do vua Nicaksu trị vì bị lũ lụt cuốn trôi. Đây là thời điểm khủng hoảng thật sự của xã hội ấy trên mọi bình diện của cuộc sống, bao gồm kinh tế, văn hóa, chính trị, tôn giáo, tư tưởng...⁽¹¹⁾ Tất nhiên, giai đoạn độc diễn sáng tạo và nắm thu quyền lực của hệ thống triết học Bà La Môn cũng bị ảnh hưởng nặng nề. Trong giai đoạn này, mâu thuẫn và xung đột về vị trí và quyền lực giữa hai giai cấp đầu của xã hội đã diễn ra quyết liệt⁽¹²⁾. Nhiều nghiên cứu cho

thấy rằng, vào thời điểm ấy giai cấp Khattiya (chiến sĩ) đã bắt đầu chiếm thế thượng phong trong hệ thống đẳng cấp. Để độc lập khỏi sự chi phối của hệ thống chính trị cũ, giai cấp Khattiya chủ trương cô lập và khoanh vùng quyền lực của giai cấp Brāhmana (giáo sĩ) trong các lĩnh vực xã hội.

Về phương diện địa dư, lãnh thổ Ấn Độ lúc bấy giờ bị chia cắt thành 16 quốc gia, trong đó gồm 4 vương quốc lớn và 12 tiểu quốc với hai hệ thống hành chính chính là quân chủ và cộng hòa⁽¹³⁾.

Bốn nước lớn là: (1) Ma Kiệt Đà (Magadha) do vua Tần Bà Sa La (Bimbisāra) và con là A Xà Thế (Ajātasattu) trị vì, kinh đô ban đầu là Pātaliputta (Hoa Thị Thành), sau chuyển về Vương Xá (Rājagaha); (2) Kiêu Tát La (Kosalā) của vua Ba Tư Nặc (Pasenadi) với kinh đô là Xá Vệ (Sāvatti), sau chuyển về Vidūdabha; (3) Vamsas hay Vatsas của vua Udena và con là Parantapa tại kinh thành Kosambi; (4) Avanti của vua Pojjota với kinh đô là Ujjeni. 12 nước nhỏ gồm: Angā, Kāsī, Vajjī, Mallā, Maccha, Gandhāra, Cetī, Sūransenā, Kurū, Pancālā, Asssakā, Kambojā.

Chế độ chính trị thời bấy giờ là chế độ trung ương tập quyền, 4 đại quốc sẽ điều khiển 12 tiểu vương quốc. Ban đầu, giới quý tộc nắm giữ quyền lực trong xã hội của Bà La Môn, từ đó mà xung đột tư tưởng giữa chính quyền với Bà La Môn xảy ra, dẫn đến sự ra đời của tân phong trào tự do tư tưởng.

Về phương diện chủng tộc, 10 bộ tộc lớn có vị trí quan trọng trong xã hội là Sākya, Bhaggasof Sumsamara Hill,

Bulis of Allakappa, Kālāmas of Kesaputta, The Koliyas of Rāma-gāma, The Mallas of Kusinārā, The Mallas of Pāvā, The Moriyas of Pippalivana, The Videhas of Mithila (tức Vajjians), và Licchavis of Vesālī (tức Vajjians)⁽¹⁴⁾.

6. Triết học

Sự khủng hoảng xã hội về các phương diện cơ cấu chính trị, văn hóa, nông nghiệp, niềm tin tôn giáo nêu trên là tiền đề dẫn đến sự chuyển biến của triết học xã hội, nhằm mục đích giải quyết những vấn đề, mâu thuẫn, xung đột giữa các cá nhân, giữa nhóm nhỏ và nhóm xã hội. Sự bùng nổ của triết lý tự ngã (atman, self-individual) thay cho tư tưởng đại ngã (Brahma)⁽¹⁵⁾, là một bước ngoặt trong lịch sử triết học Ấn Độ, đáp ứng nhu cầu của con người đương thời, từ đó mở ra một thời kỳ vàng son mới của một hệ thống triết học mang tính nhân đạo và nhân văn⁽¹⁶⁾. Triết lý tự ngã này đề cao khuynh hướng nhân bản, thay định mệnh bằng tự trách nhiệm, đề cao vai trò đạo sư thay cho thần thánh, nhấn mạnh sự tu tập thực nghiệm thay cho chủ nghĩa nghi lễ hình thức.

Trong bước ngoặt của lịch sử triết học Ấn Độ, hệ tư tưởng Bà La Môn đã phát triển những ý tưởng có gốc rễ từ các Samhitas, Brāhmana và bước phát triển ấy đã tạo nên một hệ thống triết lý mới trong hệ thống văn học Veda, gọi là Upanisads (Áo Nghĩa Thư), có thể đáp ứng được phần nào nhu cầu thời đại, trong một quãng thời gian không dài. Song hành với những kết quả trên, ở thế kỷ VIII TCN, xã hội



→ Ấn Độ đã phát sinh các dòng tư tưởng khác, đối kháng lại hệ tư tưởng Veda (Astika), và chúng được gộp chung thành một hệ tư tưởng mới gọi là Samana (S. Sramana tức Sa môn), hay còn gọi là Phi Bà La Môn (Nastika) bao gồm triết lý của sáu vị ngoại đạo sư và giáo lý Phật giáo.

Hệ tư tưởng Bà La Môn (tức hệ tư tưởng Veda) chấp nhận quyền lực của Veda và duy trì học thuyết về trật tự đạo đức xã hội: (i). Tổ chức xã hội thành bốn giai cấp; (ii). Triết lý tứ hành kỳ (bốn giai đoạn hành động của đời sống)⁽⁴⁷⁾; (iii). Trật tự về việc thực hành nghi lễ, cúng bái. Sự ra đời của bộ Upanisads tạo nên cuộc cách mạng tư tưởng đối với Veda và Upanisads, được xem là sản phẩm kết nối giữa hệ thống triết học Veda và hệ tư tưởng Sa môn⁽⁴⁸⁾.

Theo quan niệm của Bà La Môn, ai tuân thủ một cách nghiêm túc Tứ hành kỳ sẽ được mọi người trong xã hội cung kính, vì họ tin rằng vị ấy chắc chắn sẽ đạt được giải thoát cứu cánh trong tương lai. Thực tế cho thấy rằng, trong thời đại của triết lý Samhita và Brāhmana là đỉnh cao của nền văn minh dung hợp giữa 2 dân tộc Dravidiens và Aryans (như đã đề cập ở phần Nhân chủng). Nền văn hóa ấy đã tạo ra những bước tiến đáng kể về nông, thương và kỹ thuật. Nhưng khi tổ chức lớn mạnh, cơ sở hạ tầng phát triển cao, nhu cầu con người có nhiều thay đổi, thì hệ tư tưởng ấy không còn đủ khả năng lãnh đạo, đặc biệt là vào giai đoạn đồ sắt hình thành và phát triển. Lúc này, triết lý chính trị, xã hội, tôn giáo của Bà

La Môn đã tỏ ra yếu kém; quần chúng bắt đầu thờ ơ, tẻ nhạt với các tế lễ, nghi thức tôn giáo và thể chế sinh hoạt hằng ngày.

Chính đức Phật thời niên thiếu khi nghe đến Thuyết Tứ hành kỳ này thì cũng có suy nghĩ rằng, tại sao con người lại không thể đảo lại bốn giai đoạn này, thay vì học tập, tu tập và vân du bốn phương, và tại sao lại phải theo thông lệ hôn nhân mà không cắt bỏ. Chính những sự phát triển của xã hội Ấn Độ vào giai đoạn thế kỷ VI TCN, và những tư duy sáng tạo của Thái tử Siddhartha đã làm nền móng cho sự xuất gia của Ngài.

Trong khi ấy, sự ra đời của hệ tư tưởng Sa môn có thể nói là sự phản ánh quan điểm mới về nhân sinh quan và vũ trụ quan của dân tộc Ấn Độ vào thế kỷ thứ VI TCN, phản kháng lại sự độc đoán của tư tưởng Bà La Môn. Quan điểm quan trọng và có ý nghĩa nhất của trường phái

Sa môn (Sramana-ascetism) là chủ trương tư tưởng nghiệp do con người tạo, loại bỏ vai trò độc quyền thưởng phạt của Đrāhma (đấng sáng thế), đồng thời phủ nhận quyền lực tuyệt đối của Veda và vai trò tối thượng của giới tăng sĩ Bà La Môn. Học thuyết tái sinh, luân hồi (samsara-transmigration) và nghiệp (karma) được truyền bá một cách mạng mẽ và trở thành nền tảng của hệ tư tưởng Sa môn. Lưu ý rằng học thuyết này không được bộ Samhitas và Brāhmana của triết học Veda xem trọng; vì theo Rigveda, con người sau khi chết có thể trở thành nước... ý thức trở thành một với vũ trụ... và sự vận hành của vũ trụ là tùy theo ý muốn của đấng sáng thế.

Do vậy, hệ tư tưởng Sa môn chủ trương khuyến khích nhân bản, tự trách nhiệm thay cho định mệnh. Nó đề cao tầm quan trọng của đạo sư (guru)



Tháp Đại Giác, Ấn Độ - Ảnh: Giang Vinh Thịnh

thay cho vai trò của thần thánh, và nhấn mạnh tu tập thực nghiệm, thay vì chủ nghĩa nghi lễ, hình thức. Phong trào từ bỏ cuộc sống thế tục để tìm cầu giải thoát cho tự thân là một mô hình tu tập mới trong lãnh vực tôn giáo, thay cho thuyết Tứ Hành Kỳ của Bà La Môn. Phương pháp tu tập mang tính tôn giáo cũng được chia thành hai nhóm: (1) Nhóm tập trung tu tập thiền định để chứng đắc giải thoát ngang qua việc quán tưởng và làm an tịnh tâm hồn; (2) Nhóm thứ hai nỗ lực để chứng được giải thoát bằng việc tu tập khổ hạnh, ép xác nhằm chặt đứt cấu uế, lậu hoặc đang chế ngự và kiểm soát tâm⁽¹⁹⁾.

Với làn sóng xuất thế, tìm cầu giải thoát cá nhân, nhiều tổ chức, giáo đoàn tôn giáo xuất hiện. Các tổ chức này không chỉ sinh hoạt và hiện hữu trong rừng sâu hoang vắng, mà ngay trong lòng xã hội với mối quan

hệ hỗ tương. Những điều lệ đạo đức cho sinh hoạt cá nhân và luật lệ tập thể cũng được hình thành và ứng dụng trong các tổ chức giáo đoàn.

7. Lục sư ngoại đạo

Vào thế kỷ VI TCN, song song với việc ra đời của hệ tư tưởng Phật giáo, bốn trường phái triết học mới cũng được hình thành. N8am dòng triết học mới này được gộp chung vào hệ tư tưởng Sa môn (Sramanic thought). Danh từ Sramana (P. Samana) được sử dụng để ám chỉ những loại triết học không thuộc phạm trù Bà La Môn. Đó là Àjivaka, Lokàyata, Jaina và Ajnàna (Agnostic)⁽²⁰⁾. Đức Phật tuy không thuộc tư tưởng của bốn loại triết học này, nhưng Ngài cũng chính là một vị ẩn sĩ thuộc dòng Sa môn

Àjivaka có từ thuật ngữ àjiva, nghĩa là con đường, nghệ thuật sống của các nhà đạo sĩ lang thang. Lokàyata, tức chủ nghĩa duy vật (Materialist school), đối lập Àjivaka. Yadrchàvada là một nếp sống tự do tuyệt đối, chủ trương tự do ý chí, đối lập học thuyết định mệnh (fatalism). Học phái Ajnàna tức học thuyết Bất Khả Tri, nghĩa là mọi sự việc không thể nhận biết bằng tri thực. Jaina chủ trương thuyết linh hồn bất tử⁽²¹⁾.

Theo kinh điển Phật giáo, các trường phái Phi Bà La Môn có thể chia thành 3 nhóm:

- **Thần ý luận:** Tin rằng mọi sự trong đời xảy ra đều ngang ước muốn của đấng sáng tạo, thượng đế.

- **Định mệnh luận:** Mọi việc đều do nghiệp quá khứ quyết định.

- **Ngẫu nhiên luận:** mọi việc xảy ra đều do tình cờ.

Sáu vị ngoại đạo sư là đặc trưng tiêu biểu cho 3 nhóm trên⁽²²⁾⁽²³⁾:

- **Purana Kassapa** (?-503 TCN): chủ trương thuyết Vô nghiệp, tức vô nhân vô duyên.

- **Pakudha Kachachayana** (S. Prakuddha Kàtyayana): chủ trương thuyết Đa nguyên và chủ nghĩa bán vật chất⁽²⁴⁾.

- **Sanjaya Belatthiputta:** thầy của Sariputta và Mogallana, chủ trương thuyết Hoài nghi và Ngụy biện, giống như các triết gia ngụy biện của Hy Lạp. Thông thường, người ta cũng cho ông là người chủ trương thuyết Bất khả tri, tức không bao giờ có một câu trả lời dứt khoát đối với mọi vấn đề.

- **Ajita Kesambambalin:** chủ trương thuyết Đoạn diệt và Duy vật

- **Makkhali Gosala:** chủ trương thuyết Định mệnh.

- **Nigantha Nataputta:** là tên gọi khác của đạo Kỳ na giáo (Jainism) hay đạo Lỏa thể. Jainism nghĩa là chiến thắng, hàm ý người chiến thắng được tham vọng và ước muốn của tự thân. Giáo chủ của đạo này là Mahàvira (Đại Hùng), ông chủ trương thuyết Linh hồn bất tử (đạt được hạnh phúc giải thoát ngang qua việc tu tập khổ hạnh bốn loại cấm giới⁽²⁵⁾).

Lục sư ngoại đạo thời Đức Phật với những chủ trương về thế giới quan, tu tập quan, nhân sinh quan đều có sự trùng hợp nhất định với tư tưởng con người con người. Vì chủ trương kiến chấp như vậy, họ hành dụng và tạo cộng nghiệp, biệt nghiệp cho mình. Thái tử



→ Siddhartha, sau này xuất gia tu tập, chứng đắc, trở thành đức Phật Gautama chỉ ra những tà kiến, biên kiến và đoạn kiến như thế, mở ra con đường Trung đạo (majjhimāpatipadā) để giúp người Ấn Độ khai tỏ chính kiến về các vấn đề tâm linh, đạo đức và xã hội. ☀

Còn nữa...



Buổi cầu nguyện bên tháp Đại Giác, Ấn Độ - Ảnh: Giang Vĩnh Thịnh

CHÚ THÍCH:

- (1) A.L. Basham (1994). *The Wonder that was India*. New Delhi: Rupa. Co, p. 16.
- (2) Theo Monier Williams, “aryan” hay “aryen” do tiếng Sanskrit Ri-ar biến ra. Ri-ar là cày ruộng, so sánh với tiếng Latin thì aratrum là lưỡi cày, arca là khoảng trống. Theo thuyết đó thì aryen ban đầu không chỉ cho sự quý phái mà chỉ cho nông dân.
- (3) Thích Trung Hậu, Thích Hải Ấn (2009). *Đức Phật Thích-ca đã xuất hiện như thế*. NXB Văn Hóa Sài Gòn, tr. 16-18.
- (4) Yong Huan (2013). *Confucius: A Guide for the Perplexed*. A&C Black, p. 3.
- (5) P.E. Easterling (1997). *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge University Press, p. 352.
- (6) Nicholas D. Smith, Paul Woodruff (2000). *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. Oxford University Press, p. 154.
- (7) James W. Boyd and assistants (1979). “Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic?”. *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. XLVII, No. 4, p. 557-588, doi: 10.1093/jaarel/XLVII.4.557.
- (8) K.T.S. Sarao. A.K. Singh (ed.) (2009). *A Text Book of the History of Theravada Buddhism*. Delhi University, p. 5
- (9) Viên Trí (2009). *Ấn Độ Phật giáo sử luận*. Tp. HCM: NXB Phương Đông, tr. 34-37.
- (10) Theo E. Lamotte, trong tác phẩm *History of Indian Buddhism*, tr. 9, ông liệt kê 16 quốc gia Ấn Độ cổ đại bao gồm: Anga, Magadha, Kasi, Kosala, Vriji, Malla, Cedi, Vatsa, Kuru, Pancala, Matsya, Surasena, Asmaka, Avanti, Gandhara, Kamboja.
- (11) Anthony Kennedy Warder (1970). *Indian Buddhism*. Delhi, India: Motilal Banarsidass Publishers Pvt, p. 27. “After the Great emperor Janamejaya (probably 9th century B.C.), during whose reign the Paurava Empire seems to have reached its maximum prosperity and power to have been adorned by several of the most creative thinkers who contributed to the formation of Brahmanism, there was a gradual decline. The decisive turn seems to have been in the 8th century B.C., in the reign of Nicaksu, when the Paurava capital, Hastinapura on the upper Ganges, was devastated by a flood. He transferred the capital to Kausambi on the Yamuna. After this event the creative period of Brahmanism appears to have come to an end: lines of teachers are recorded and there was clearly some revision of Vedic texts and more of the epic and histories, but original composition seems to have been confined to the subsidiary studies, ritual, law, linguistics, astronomy and geometry.”
- (12) K.T.S. Sarao. A.K. Singh (ed.) (2009). *A Text Book of the History of Theravada Buddhism*. Delhi University, p. 16-17.
- (13) Anthony Kennedy Warder (1970). *Indian Buddhism*. Delhi, India: Motilal Banarsidass Publishers Pvt, p. 28-29.
- (14) T.W. Rhys Davids (1993). *Buddhist India*. Delhi, India: Motilal Banarsidass Publishers Pvt., p. 23.
- (15) K.T.S. Sarao. A.K. Singh (ed.) (2009). *A Text Book of the History of Theravada Buddhism*. Delhi University, p. 16-17.
- (16) T.W. Rhys Davids (1993). *Outline of Buddhism*. London: Methuen & Co. Ltd., p. 7-11.
- (17) Tứ hành kỳ, tức bốn giai đoạn trong đời người bao gồm: (i). Brahmacharya (học tập); (ii). Grhastha (lập gia đình, khởi nghiệp); (iii). Vanaprastha (hướng về tâm linh); (iv). Sanrgasu (thoát ly xã hội để tu tập). Trích từ: Lương Duy Thứ, Phan Thu Hiền, Phan Nhật Chiêu. (1996). *Đại cương văn hoá phương Đông*. Hà Nội: NXB Giáo dục, tr. 129 – 229.
- (18) S.R. Goyal (1987). *A History of Indian Buddhism*. Meerut: Kusumanjali Prakashan, p. 45-50.
- (19) Viên Trí (2009). *Ấn Độ Phật giáo sử luận*. Tp. HCM: NXB Phương Đông, tr. 41-42.
- (20) Anthony Kennedy Warder (1970). *Indian Buddhism*. Delhi, India: Motilal Banarsidass Publishers Pvt, p. 40-41
- (21) Sđđ., p. 39-42.
- (22) HT. Thích Thanh Kiểm (2017). *Lược sử Phật giáo Ấn Độ*. Hà Nội: NXB Tôn Giáo, tr. 21-22.
- (23) Thích Minh Châu (dịch). (1992). “Đại kinh Sakuludāyī”. *Trung Bộ kinh, tập 2*. Tp. HCM: Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam. Bên cạnh đó, tác giả có đối chiếu với “Mahasakuludāyī Sutta: The Greater Discourse to Sakuludāyī” trong tác phẩm *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Bhikkhu Nanamoli, Bhikkhu Bodhi dịch, ấn bản 1995, tr. 629-647; Thích Minh Châu (1961). *Thích Nữ Trí Hải (dịch)*. (1998). *So sánh kinh Trung A-hàm chữ Hán và kinh Trung Bộ chữ Pali*. *Luận án Tiến sĩ Phật học*. Tp. HCM: Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, tr. 65.
- (24) Đại Tạng Kinh Việt Nam. “Kinh Sa môn Quả”. *Kinh Trường Bộ, tập 1*. TP. HCM: Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, 1993, tr. 110.
- (25) Đại Tạng Kinh Việt Nam. “Kinh Ưu-ba-ly”. *Trung Bộ Kinh, tập 1*. TP. HCM: Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, 1993.

Những điểm tương đồng và dị biệt trong công cuộc chấn hưng Phật giáo ở ba miền

Thích Nữ Huệ Lộc
Thạc sĩ khóa III Học viện PGVN tại Tp.HCM

MỞ ĐẦU

Trước tình hình thực dân Pháp chia cắt ba miền để cai trị dưới nhiều hình thức khác nhau; Phật giáo đứng trước nguy cơ suy vi. Niềm tin Phật giáo trong tín đồ dần bị lung lay, đa số tu sĩ yếu kém về trình độ cũng như giới hạnh, hàng tín đồ mê tín... buộc các vị tu sĩ Phật giáo phải đưa ra những giải pháp để chấn hưng Phật giáo. Đầu tiên ở miền Nam qua sự kêu gọi của tổ Khánh Hòa, phong trào lan ra miền Trung và cuối cùng là ở miền Bắc.

Bên cạnh những điểm tương đồng về mục đích phục vụ công cuộc chấn hưng Phật giáo, giữa các hội đoàn cũng có những điểm dị biệt vùng miền, quá trình thành lập, các thành phần hội viên, cơ cấu tổ chức, cách thức hoạt động... vì lý do đó người viết quyết định tìm hiểu đề tài Phân tích những điểm tương đồng và dị biệt giữa ba hội Nam kỳ Nghiên cứu Phật học, An Nam Phật học hội và hội Phật giáo Bắc kỳ trong giai đoạn nửa đầu thế kỷ XX (1920 -1945) để có cơ hội hiểu rõ hơn về quá trình phục hưng Phật giáo nước nhà.

Tag: Chấn hưng Phật giáo, Nam kỳ Nghiên cứu Phật học, An Nam Phật học, Hội Phật giáo Bắc kỳ, tương đồng, dị biệt, Nam kỳ, Bắc kỳ...

1. Điểm dị biệt giữa ba hội Nam kỳ Nghiên cứu Phật học hội, An Nam Phật học hội và hội Phật giáo Bắc kỳ

Đối với hội Nam kỳ Nghiên cứu Phật học (NKNCPH): Ngay từ năm 1920, Hòa thượng Khánh Hòa cùng các Hòa thượng Từ Phong, Như Nhãn, Huệ Quang, An Lạc, Long Triều lập Hội Lục hòa nhằm tạo điều kiện cho các tăng sĩ gặp nhau trong những ngày kỵ giỗ để bàn về nội bộ tăng đồ; đoàn kết lại và vận động phong trào chấn hưng Phật giáo, hằng năm cho ra đời tạp chí Pháp Âm [4, tr.143] Năm 1923, Hòa thượng khởi xướng thành lập tổ chức Lục Hòa Liên Hiệp nhằm tạo điều kiện cho các vị có tâm huyết với Phật pháp, lo lắng về sự suy đồi của Phật giáo Việt Nam có cơ hội gặp gỡ, bàn bạc việc chấn hưng.

Tháng 12/1927, Hòa thượng Khánh Hòa đã xin phép lập hội NKNCPH nhưng thất bại, vì lý do trong bản dự thảo điều lệ có mục “những người không Phật giáo cũng có thể trở thành thường trợ hội viên” [1, tr.73]. Đến ngày 6/4/1928, Hòa thượng lại đệ đơn lên Thống đốc Nam kỳ xin phép lần nữa sau khi đã sửa chữa lại một số điều lệ nhưng cũng không thành công, lý do lần này tồn tại hai điểm bất hợp lý là một số vị trong Ban Trị sự tạm thời mặc dù đã qua đời nhưng vẫn có chữ ký trong bản điều lệ, thứ hai là do thái độ chính trị của một số vị trong Ban Trị sự, cũng như trong số hội viên có người thân thể không được “trong sạch”. Cuối cùng Hòa thượng hợp tác với ông Trần Nguyên Chấn đang làm việc tại sở Đốc lý Sài Gòn, rút kinh nghiệm sau hai lần



Chùa Quán Sứ, Hà Nội - Ảnh: Minh Anh

thất bại, nên Hòa thượng thành lập “Ban Bảo tồn Phật giáo ở Nam kỳ” trong đó Hòa thượng làm Trưởng ban, ông Chấn làm Phó ban, rồi lần lượt xin thành lập thư viện Phật học với tên gọi Pháp Bảo Phường, sau đó xin xuất bản tạp chí Từ Bi Âm. Đến ngày 26/8/1931, HNKNCPH được phép hoạt động theo nghị định 2062 của Thống đốc Nam kỳ [1, tr.71-75]

Đối với An Nam Phật học hội: Đầu năm 1930, Hòa thượng Giác Tiên và cư sĩ Tâm Minh Lê Đình Thám (con của Lê Đình Đình - làm Đổng các Đại học sĩ Thượng thư Bộ hình triều Tự Đức) đã vận động thành lập hội nghiên cứu Phật học tại Huế. Đầu năm 1932, ông Thám cùng một số anh em đệ đơn lên Chính phủ Nam Triều và Khâm sứ Trung Kỳ về việc xin thành lập Hội. Ngày 16/8/1932, vua Bảo Đại đã ban hành Chỉ dụ chấp thuận việc thành lập một tổ chức nghiên cứu Phật giáo tại kinh đô Huế. Đến ngày 17/9/1932, Khâm sứ Trung Kỳ cho phép tổ chức này đi vào hoạt động với tên gọi là Hội Phật học, trụ sở ban đầu đặt tại chùa Trúc Lâm (Huế) [3, tr.53]. Ngày 30/6/1933, Hội đạt được giấy phép xuất bản tạp chí Viên Âm,

số đầu tiên ra ngày 1/12/1933 [1, tr.76-77]. Nhưng phải đến ngày 10/8/1936, chính quyền thực dân Pháp chính thức công nhận tư cách pháp nhân của Hội thông qua Nghị định số 394-S, danh xưng An Nam Phật học hội có từ đây, tuy nhiên rất ít phổ biến, thậm chí tờ Viên Âm cũng ghi “Viên Âm Nguyệt san của Hội Phật học Huế”. Đến ngày 15/7/1938, Khâm sứ Graffeuil đã phê chuẩn Nghị định số 2159 về việc điều chỉnh tên Hội thành Hội Nghiên cứu và Thực hành giáo lý Phật giáo tại An Nam, gọi tắt là HPHAN (ANPHH). [3, tr.54] lấy chùa Từ Đàm làm trụ sở chính.

Hội Phật giáo Bắc kỳ (HBKPG): phong trào chấn hưng Phật giáo từ Nam kỳ lan tỏa ra Trung kỳ và đến tuyền cuối là Bắc kỳ. Năm 1932, những vị cư sĩ đã đệ 2 lá đơn lên chính quyền xin được thành lập hội, cụ thể là ngày 14/3/1932 ông Nguyễn Gia Huy (chủ tờ báo Thần Nông) và ông Trần Đức Tiến (chủ sự Bưu Điện) đệ trình đơn lên Thống sứ Bắc kỳ và toàn quyền Đông Dương xin thành lập Hội Nghiên cứu Phật học. Ngày 14/11/1932, những người chủ trương chấn hưng Phật giáo gồm sư Trí Hải, ông Vũ Đình Chung, Trần Văn Giác và Lê

Toại, Nguyễn Hữu Kha muốn thành lập Bắc Kỳ Phật giáo Lục Hòa hội, nhưng khi đệ đơn xin lập Bắc Kỳ Phật giáo Lục Hòa hội (BKPLHH) thì chỉ có tên của ba người là ông Giác, ông Toại và ông Chung. Đến ngày 3/2/1933, sở mật thám phản đối việc thành lập BKPLHH lý do là người sáng lập hội không đủ tư cách đảm nhận mục đích của hội, cũng như một vài hội viên không đủ uy tín đối với chính phủ bảo hộ như ông Nguyễn Văn Ất, Nguyễn Tấn Khuê, Lê Đình Ngân. Biết rằng BKPLHH dựa vào khuôn mẫu của Nam kỳ và Trung kỳ nhưng so sánh điều lệ thì Bắc kỳ có vài điểm “bất thường” ví như việc thống nhất Phật giáo, thành lập trường Pháp Việt, suy tôn trọn đời một vị cao tăng đã nêu ở mục đích thành lập hội, với lại BKPLHH không có tác dụng hữu ích đối với việc chống lại ảnh hưởng của các tôn giáo khác. Vì không được phép thành lập BKPLHH nên những thành viên của hội này chuyển sinh thành lập “Phật học tùng thư” mục đích phiên dịch kinh chữ Hán sang chữ Quốc ngữ. Một số người trong BKPLHH quyết định tham gia sáng lập HBKPG và tìm người có tiếng nói với chính quyền để làm hội trưởng, chọn được ông Nguyễn Năng Quốc (là thành viên của phái đoàn thường trực của cơ quan Đông Dương ở Pháp). Ngày 26/ 8/1934, ông soạn thảo bản điều lệ 19 khoản, hai ngày sau đệ đơn lên Thống sứ Bắc kỳ, danh sách gồm 9 thành viên trong Ban Trị sự tạm thời. Ba tháng sau, ngày 6/11/1934, HPGBK được phép thành lập theo quyết định 4283 của Thống sứ Bắc kỳ [1, tr.79-103]

Qua tìm hiểu về quá trình thành lập hội của ba kỳ, thời gian thành lập hội ở ba kỳ dài ngắn khác nhau. Tại Nam kỳ phải mất tới 5 năm, từ lần đệ đơn thứ nhất vào năm 1927 đến lần hai vào năm 1928 và cuối cùng lần thứ ba năm 1931, với sự trợ giúp của cư sĩ, hội mới được thành lập. Ở Trung kỳ việc lập hội có vẻ dễ dàng hơn, đầu năm 1932 đệ đơn đến tháng 8 cùng năm đã được chấp nhận, tuy nhiên để phổ quát thì phải đợi tới năm 1938 tên của hội mới được phê chuẩn và phổ quát. Còn tại Bắc kỳ, quá trình này mất khoảng 2 năm, từ năm 1932 đến năm 1934. Năm 1932, những các vị đã chủ trương thành lập Bắc kỳ Phật giáo lục hòa hội, nhưng không nhận được sự cho phép của chính quyền. Mặc dù kế hoạch lập hội không thành nhưng đã để lại những kinh nghiệm quý báu cho việc thành lập Hội Phật giáo

Bắc kỳ vào năm 1934.

Hội Phật giáo Bắc kỳ được thành lập muộn hơn so với hội Phật học An Nam và hội Nam kỳ Nghiên cứu Phật học

Thứ nữa, tại Nam kỳ do quá trình thành lập hội khó khăn, trải qua các bước đệm như thành lập ban Bảo tồn, thư viện, phòng đọc, rồi đến cho ra mắt các tạp chí, sau cùng mới thành lập HNKNCPH. Ngược lại, tại Trung và Bắc kỳ sau khi hoàn thành việc lập hội mới triển khai xin phép xuất bản tạp chí, lập thư viện. Việc làm này cho thấy có một sự uyển chuyển trong phương thức hành đạo, không cứng nhắc, của các nhà sư thời bấy giờ.

Tại Bắc kỳ sự có mặt của các nhà sư Trí Hải, Tổ Liên, Thanh Hanh đều là những người có đạo hạnh về tu tập, nhưng đối với các kiến thức ngoại điển Tây học còn hạn chế nên việc lập hội chủ yếu dựa vào các vị cư sĩ.

1.2. Mục đích và hoạt động của hội

Đối với NKNCPHH: Dựa vào nguyên nhân để chấn hưng Phật giáo đã nêu ở phần trên Hòa thượng Khánh Hòa hội trưởng HNKNCPH đưa ra mục đích sau: Thờ phụng Phật, Chấn chỉnh Tăng già, thành lập tổ chức duy nhất, đoàn kết hòa hợp, chung lo Phật sự. Mở trường đào tạo tăng tài (ĐTTT) cho Phật giáo Việt Nam. Phiên dịch kinh điển ra chữ Quốc ngữ để truyền bá rộng rãi trong nước. Mở rộng mối bang giao Phật giáo với các nước lân cận [4, tr.143].

Các hoạt động chủ yếu của hội: Thành lập Phật học thư xã, gồm Pháp Bảo Phường (thư xã) và Duyệt kinh thất (phòng xuất bản kinh) Cổ tích viện (bảo tàng Phật giáo) Biên tập sở (trụ sở xuất bản từ Từ Bi Âm và các loại kinh sách) Thính học đường (trường Phật học) [2, tr.99].

ANPHH ra đời với mục đích thực hành và truyền bá đạo Phật. Nghiên cứu và thực hành Phật giáo, tổ chức lễ Phật vào ngày mùng 1 và 15 Âm lịch hàng tháng cùng các buổi thuyết pháp của chư tăng làm cho Phật tử hiểu giáo lý, nhưng trong hội không được luận bàn về chính trị và công kích các tôn giáo đã có chỗ đứng trong bản xứ, thực hiện đúng tôn chỉ “Hoằng dương Phật pháp, lợi lạc hữu tình”.

ANPHH tổ chức các buổi thuyết pháp, các lớp giảng dạy kinh điển để mỗi hội viên nắm bắt được chân lí của đạo Phật; đào tạo những bậc thầy đủ



tư cách hoàng tuyên Phật pháp; lập những cảnh chùa theo đúng giới luật và quy tắc đạo Phật; xây dựng thư viện làm nơi nghiên cứu cho hội viên; diễn dịch, ấn hành kinh sách Phật giáo, xuất bản báo chí hoàng dương Phật pháp; hộ trì và khuyến khích các bậc chân tu tổ chức các hoạt động Phật sự khác tùy theo lực lượng và tài chính của Hội [3, tr.55].

HPGBK ra đời với hai mục đích chính là chấn hưng Phật giáo trên hai phương diện hình thức và tinh thần. Về hình thức liên quan đến việc xây dựng và trùng tu các tự viện, đúc chuông và tô tượng. Về tinh thần, nghiên cứu giáo lý đạo Phật và phổ biến các tư tưởng, giá trị Phật giáo trong dân chúng [1, tr.367] Đào tạo tăng tài, thành lập trường Phật học để đào tạo thế hệ chư tăng mới, hữu học và chân tu, có khả năng gánh vác tiề đồ đạo Phật [1, tr.368] Đề xuất một cấu trúc thống nhất, có trật tự có kỷ cương cho các sơn môn, cùng hình thức đào tạo hiện đại và tập trung cho tăng, ni [1, tr.365].

Hoạt động của hội thành lập nhà in Đuốc Tuệ, thành lập thư viện trung ương, tổ chức các buổi thuyết pháp và diễn giảng giáo lý của chư tăng và cư sĩ, tiến hành các hoạt động từ thiện.

1.3. Hoạt động đào tạo tăng tài

Năm 1933, Hòa thượng Khánh Hòa với Hòa thượng Huệ Quang, Hòa thượng Khánh Anh, Hòa thượng Pháp Hải lập “Liên đoàn học xã” tại chùa Viên Giác, quy định mỗi chùa hỗ trợ chi phí trong 3 tháng cho các buổi thuyết pháp và dạy học, bắt đầu từ chùa Long Hòa (Vĩnh Long) tiếp theo chùa Thiên Phước (Trà Vinh) cuối cùng chùa Viên Giác (Bến Tre) nhưng hoạt động này sớm tan rã vì sự không đồng ý của ông Chấn. Sau thất bại này Hòa thượng Khánh Hòa lại vận động tăng ni Phật tử cùng chí hướng thành lập một tổ chức Phật học tại Trà Vinh, kết quả ngày 1/8/1934 Hội “Lưỡng Xuyên Phật học” ra đời tại chùa Long Phước, ngày 5/7/1935 cho xuất bản tạp chí Duy Tâm. Hội này chú trọng việc đào tạo tăng tài, trong điều lệ và quy tắc thành lập hội có nói đến vấn đề này “Điều 1 là chỉ thu nhận những học trò từ 15 đến 25 tuổi; những người xuất gia hay tại gia muốn vào trường học phải biết chữ Quốc ngữ, chữ Hán và phải thông hiểu một chút kinh, luật, luận. Phải làm đơn trình cho Ban Quản lý Giáo dục và kể đủ lai lịch của mình, tên cha mẹ, nghề nghiệp của cha mẹ và chỗ ở hiện tại. Các học tăng

sẽ chịu khảo thí theo chương trình của Hội. Học tăng nào tư cách tầm thường, không thể học nổi thì sẽ bị Hội đồng bắt ra. Các học tăng được thu nhận mà không giữ đúng thanh quy cũng sẽ bị tẩn xuất. Hội sẽ cung cấp cho các tăng ni sinh tài liệu học tập, chịu học phí mỗi khóa là 5 năm, đến khi thi đậu ra trường phải ở lại giúp Hội 5 năm, sau đó Hội sẽ phân bổ đi hoàng pháp hoặc làm giáo viên các nơi khác...” [2, tr.131]. Chương trình tuyển sinh chia làm hai buổi, buổi sáng thí sinh sẽ đọc một bài kinh chữ Hán viết một bài ám tả, đọc một bài Hán văn; buổi chiều viết một bài ám tả bằng chữ Quốc ngữ, làm luận với chủ đề bốn phần của một người học sinh đối với hội Lưỡng Xuyên Phật học và đối với Phật pháp, nhưng vì chỉ tiêu cao nên chỉ đậu 8 người, trước tình thế đó ban tổ chức phải nói lỏng điều kiện cho đủ túc số, kết quả cũng đủ số tăng ni là 30 người chia ra hai lớp tăng ni, trong độ tuổi 9-29. Đến năm 1936, hội đã có Ban quản lý Phật học đường rõ ràng, chính Hòa thượng cũng đứng ra giảng dạy tăng ni, năm 1939 tuổi già nên Hòa thượng lui về chùa Vĩnh Bửu để giảng dạy và mở trường ni, rồi dời trường ni ở Lưỡng Xuyên về đây.

Ở Trung kỳ năm 1929, Hòa thượng Giác Tiên đã vận động đã vận động thành lập “sơn môn Phật học đường”, tại chùa Trúc Lâm và mời sư Phước Huệ (Bình Định) ra làm chủ giảng, các vị Mật Khế, Mật Nguyên, Mật Thế và cư sĩ Lê Đình Thám đã theo học từ những ngày đầu. Năm 1930, Hòa thượng Giác Tiên khuyến khích giúp đỡ các ni sư mở trường Ni tại chùa Từ Đàm Huế, năm 1932 hoạt động ĐTTT của ANPHH dần đi vào quy củ, năm 1933 Hòa thượng Giác Tiên cùng đệ tử Mật Khế mở tiếp lớp tiểu học tại chùa Vạn Phước, năm 1934 Hòa thượng lại mở lớp thứ hai tại chùa Trúc Lâm, ngày 16/10/1935 ANPHH cho thành lập và khai giảng Phật học viện Tây Thiên với 3 cấp học đó là tiểu học, trung học và đại học, sau này năm 1937 cấp trung học từ chùa Tường Vân dời về Tây Thiên, cấp đại học từ chùa Túc Lâm dời về chùa Báo Quốc [3, tr.67-68] Giảng viên ngoài các bậc trưởng lão Hòa thượng còn có cư sĩ dạy ngoại điển, mô hình ĐTTT của hội An Nam thu hút được các tăng sĩ từ trong Nam ra, từ ngoài Bắc vào, học hỏi giáo lý và kinh nghiệm như Thiện Hòa Thiện Hoa, Tố Liên...

Hoạt động ĐTTT của HPGBK bắt đầu từ “lớp học canh tân” tại chùa Bồ Đề theo hình thức

thiền môn học hạ, lúc bấy giờ tại đây có 4 trung tâm giáo dục tại chùa Bà Đá, chùa Hòe Giai, chùa Vĩnh Nghiêm, chùa Đọi Sơn. Cấp học đầu tiên là lớp Sơ học tại chùa Quán Sứ, giáo sư Nguyễn Quang Oánh, Lê Dư dạy chữ Hán “trường dạy chư tăng tại chùa làng Bồ Đề, sư cụ Phù Lãng “vỡ lòng” cho 8 học sinh” [1, tr.200] được khai giảng ngày 10/3/1935, trường là một gian nhà cũ phía sau chùa, trong phòng có bảng đen, ghế gỗ, học ngày 2 buổi, học liên tục trong 3 năm, đối tượng là những sư ông (sư thầy lớn tuổi) buổi sáng bình kệ, buổi chiều học quốc văn, ngoài ra học thêm sử địa toán văn và tiếng Pháp. Lớp học này chỉ duy trì được một thời gian ngắn từ 10/3/1935 đến 14/12/1936 vì không đủ tài chính. Trước đó 3/1936, một đoàn đại biểu HPGBK có sư Trí Hải, ông Năng Quốc vào Huế nhận thấy “cách dạy học rất có quy mô trật tự, phương pháp dạy dễ hiểu, khác hẳn với lối bình văn giảng nghĩa như xưa, học đủ cả khoa học, triết học...” [1, tr.202] tháng 9/1936 sư Tổ Liên được hội gửi vào Huế để thăm và tham khảo cách giáo dục tại đây trong vòng nửa tháng. Đến 12/1936, đã khai giảng được một trường học hiện đại với 4 cấp học, lớp Tiểu học hệ 4 năm, học chữ Quốc ngữ và Toán; Lớp Trung học hệ 3 năm, học tứ thư của Nho gia Phật giáo Việt Nam và sử Việt Nam; Lớp Đại học hệ 3 năm, học Triết Đông, Tây, học Ngũ kinh và Lịch sử Phật giáo Việt Nam; Bác học và Cao đẳng hệ 5 năm, chú trọng về Phật học, một năm học 4 khóa Xuân, Hạ, Thu, Đông, một khóa học kéo dài 15 năm. Song song với trường học là các khóa an cư kiết hạ theo lối truyền thống được duy trì.

Qua ba chương trình ĐTTT của ba hội ở ba miền ta thấy ngoài điểm chung là các cụ điều chú trọng đến yếu tố con người, nâng cao trình độ nội điển cũng như ngoại điển cho tăng sĩ hầu



Chùa Từ Hiếu, Huế - Ảnh: Quốc Dũng

phục vụ công tác phục hưng, còn có những điểm khác biệt giữa các hoạt động đó chính là thành phần đối tượng tham gia học. Nếu HNKNCPH chủ trương đào tạo những người trẻ tuổi từ 15 đến 25 (sau vì ít người nên cho phép từ 9 đến 29) và ít nhất cũng biết về kinh Luật luận cũng vậy tại Huế cũng đa phần là những học viên trẻ tuổi, đây là hình thức “đưa tuổi trẻ vào đạo Phật” [5, tr.643] đây là một trong những thành công của phong trào phục hưng Phật giáo thì tại Hà Nội HPGBK lại chủ trương đào tạo các sư cụ và hầu như không giới hạn về độ tuổi cũng như kiến thức nền cần có. Theo suy nghĩ của người viết có lẽ đối với miền Nam và miền Trung các cụ chủ trương đào tạo ra những tăng sĩ bậc 1, chính họ là người trực tiếp hoằng pháp, còn đối với miền Bắc đối tượng học là sư cụ thì những vị này lại dạy cho một lớp trẻ khác nữa mới có thể hoằng pháp. Tuy nhiên đó chỉ là thời gian đầu, sau khi cụ Tổ Liên vào Huế tham khảo mô hình đào tạo tăng tài thì đã có sự thay đổi.

Điều thứ hai khác biệt giữa các hội đó là về thời gian học, ở Bắc kỳ để hoàn tất một chương trình học phải mất 15 năm, với 4 cấp học một khoảng thời gian dài cho những sư cụ. Chương trình học này ở Trung và Nam kỳ dường như có phần khác, trong phần trình bày các hoạt động ĐTTT của



→ ANPHH không thấy đề cập đến cấp học thứ 4, chỉ thấy cấp tiểu học, trung học và đại học như vậy thời gian học sẽ được rút ngắn hơn, đẩy nhanh tiến độ hoằng hóa. Một nghi vấn trong chương trình đào tạo là, trong khi HPGBK cử người vào Huế để tham cứu và mô hình đào tạo cũng như cấp bậc ở Bắc kỳ là mô phỏng lại từ Huế, vậy tại sao ở Bắc kỳ lại có 4 cấp học mà Trung và Nam kỳ lại có 3 cấp học?

Về các môn học, trước khi cử người vào Trung tham khảo, tại Bắc kỳ ban đầu chỉ dạy và học theo lối truyền thống là học hạ và chủ yếu là kinh điển, sau khi vào Trung ra thì chương trình học đã có sự đổi mới, chương trình giảng dạy đã có các môn học ngoại điển như Triết Đông, Triết Tây, tiếng Pháp được dạy tại Nam kỳ.

Về học phí, mỗi hội có những phương án khác nhau, như ở Bắc kỳ “chi phí cho các khóa học là do các chư tăng tự chuẩn bị, hoặc có thể do các sơn môn gửi chư tăng đi học lo liệu” [1, tr.199] nghĩa là do chùa cung cấp, tuy nhiên vấn đề lương bổng cho giáo thọ là hội lo. Ở Nam kỳ, mỗi chùa sẽ tài trợ kinh phí trong vòng 3 tháng nhưng hình thức này không duy trì được lâu (bởi nhiều lý do) sau này hoạt động ĐTTT của hội Lương Xuyên cung cấp cho các tăng ni sinh tài liệu học tập, chịu học phí mỗi khóa là 5 năm, điều kiện là đến khi thi đậu ra trường phải ở lại giúp Hội 5 năm, sau đó Hội sẽ phân bổ đi hoằng pháp hoặc làm giáo viên các nơi khác [2, tr.131] tại Trung kỳ, hầu như không thấy đề cập đến học phí, có lẽ cũng do chùa tài trợ. Một khóa học được dời từ Báo Quốc về Tùng Lâm Kim Sơn cho hay “khóa học 1944 - 1945 là 60 người, trong đó 10 vị được HPHAN cấp học bổng còn lại là tự túc” [3, tr.70]

Về sự phát triển các cơ sở giáo dục tại Huế hoạt động giáo dục phát triển mạnh hơn ở Nam kỳ và Bắc kỳ, bằng chứng là nhiều cơ sở giáo dục ở Huế mọc lên nhanh và nhiều, chùa Vạn Phước,



Chùa Vĩnh Nghiêm, Tp.HCM - Ảnh: St

chùa Trúc Lâm, chùa Từ Đàm, chùa Tây Thiên, chùa Tường Vân, chùa Báo Quốc... đều là cơ sở phục vụ cho việc dạy học.

Vai trò người cư sĩ trong ba hội cũng có sự khác biệt, Đối với ANPHH cư sĩ trực tiếp tham gia giảng dạy như ông Thám và một số nhân vật khác, còn ở Nam và Bắc kỳ cư sĩ đóng vai trò “bảo trợ và tổ chức” [6, tr.141] tuy nhiên nhận định về người cư sĩ trong hoạt động ĐTTT ở Bắc kỳ chưa được thỏa đáng, bởi lẽ tại đây các vị cư sĩ cũng tham gia giảng dạy các môn học về xã hội, ngoại ngữ như ông Nguyễn Quang Oánh và Lê Dư...

Có thể nói mô hình ĐTTT của ANPHH ở Huế là mô hình chuẩn về hình thức cũng như nội dung, “riêng ở Huế, số tăng ni có trình độ cao về Phật học và Tây học khá đông... họ trở thành những thành viên đặc lực cho hội Phật học An Nam” [6, tr.86] là nơi thu hút nhiều người đến học hỏi “Hội An Nam Phật Học là hội đã tạo nên tiếng vang lớn nhất cho phong trào Chấn hưng Phật học.” [5, tr.637]

Ngoài những điểm dị biệt của ba hội, do vị trí địa lý và cách cai ba miền của thực dân Pháp khác nhau, nhưng mỗi hội cũng có những điểm tương đồng nhất định. 🌸

Còn nữa...

Tư tưởng và pháp tu của Thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh

Thích Tâm Chánh

Học viên Cao học Khóa II Học viện PGVN tại Tp.HCM

Kỳ II, tiếp theo Tạp chí NCPH số 168

Tư tưởng nhập thế hộ quốc an dân: Đây là tư tưởng xuyên suốt của Phật giáo Việt Nam nói chung, thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh nói riêng. Tư tưởng quan trọng này, chúng ta dễ dàng nhận thấy thông qua bài kệ truyền thừa do ngài Minh Hải Pháp Bảo biệt kệ lập nên trong Thiền phái Lâm tế Chúc Thánh. Đương nhiên, bài kệ truyền thừa này ít nhiều đã khẳng định được tâm ý, tư tưởng của Thiền phái luôn gắn bó, đồng hành cùng với dân tộc, đất nước “Chúc thánh thọ thiên cửu, Kỳ quốc tộ địa trường, nghĩa là Cầu Thánh quân tuổi thọ, Chúc đất nước vững bền”. Điều này, tất nhiên phù hợp với bối cảnh lịch sử, đất nước bấy giờ. Một đất nước yên bình, thịnh trị, đời sống nhân dân ấm no sung túc về mọi mặt cũng có nghĩa do sự lãnh đạo của các bậc vua chúa chính quyền mang lại. Vì thế, sự đồng hành giữa các vị thiền sư Phật giáo cùng với dân tộc, đất nước trong tinh thần “hộ quốc an dân”, chính là sự kết nối giữa đạo pháp và dân tộc, giữa các vị Tăng sĩ với tín



đồ quần chúng mà từ đó Thiền phái đã tạo nên những dấu ấn đặc biệt trong sự nghiệp xây dựng và bảo vệ đất nước, đưa đạo Phật không những ngày càng được thấm nhuần trong đời sống nhân dân mà còn thể hiện qua sự mến mộ, tôn kính của các chúa Nguyễn bấy giờ đối với Phật giáo. Song, ngoài việc tu hành chứng ngộ tâm linh, các thiền sư của Thiền

phái còn chủ trương tinh thần nhập thế tích cực với ý niệm vô nhiễm, vô chấp. Điều này được thể hiện qua cuộc đời của thiền sư Pháp Chuyên- thế hệ thứ 3 dòng thiền Chúc Thánh, thiền sư Vĩnh Gia- thế hệ thứ 6 của dòng thiền Chúc Thánh... đều là những nhân vật tiêu biểu cho tinh thần phụng sự của Thiền phái đối với đạo pháp, dân tộc. Đặc biệt, tiếp nối gương sáng của các bậc cổ đức, các thế hệ tăng đồ dòng thiền Lâm Tế Chúc Thánh luôn nỗ lực nhiệt tâm tham gia vào các phong trào đấu tranh giành độc lập cho Tổ quốc và tự do cho dân tộc. Hình ảnh Bồ tát Quảng Đức, một vị đệ tử thuộc

Thiền phái tự thiêu để phản đối chính sách độc tài tôn giáo của chế độ Ngô Đình Diệm là một minh chứng cụ thể cho tinh thần này. Và đương nhiên, dù ở trong thời đại hay bất cứ hoàn cảnh ra sao thì tinh thần nhập thế đồng hành cùng với quần chúng nhân dân của Thiền phái Chúc Thánh vẫn luôn được duy trì và không ngừng phát triển.

Các công tác từ thiện, phúc lợi xã hội... được thực hiện, tổ chức trong Phật giáo hiện nay, đâu đó vẫn có sự đóng góp của thế hệ con cháu của thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh.

Pháp tu của Thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh

Căn cứ chính để bàn đến phương pháp tu tập của thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh là tư tưởng chủ đạo cũng như đời sống sinh hoạt thiền môn của Tăng Ni trong hệ thống tự viện thuộc thiền phái. Dưới đây là những phương pháp tu tập phổ biến nhất của thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh

Học thiền, tu thiền, tọa thiền theo tông chỉ tông Lâm Tế: Có thể thấy rằng, phương thức tu tập này khá phổ biến trong đời sống sinh hoạt thiền môn của các ngôi chùa thuộc thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh không những ở những giai đoạn trước đây, mà hiện nay hình thức và pháp tu này vẫn

còn được duy trì và phát triển theo tông chỉ của dòng Lâm Tế. Tựu trung, vấn đề cốt yếu trong sự tu tập cá nhân của một người xuất gia là làm chủ được tâm ý và thân tâm của mình trong đời sống hằng ngày, nghĩa là kiến tính, ngộ đạo, thấy được bản tánh chân thật, sáng suốt của tâm thức mình mà bừng sáng trí tuệ chứng ngộ. Muốn vậy, phương thức tu niệm của vị hành giả không gì khác hơn ngoài tinh thần thực tập giáo lý thiền học thể hiện qua các hành động cụ thể như hành, trụ, tọa, ngọa (đi, đứng, nằm, ngồi), nhất quyết đều biểu hiện được nội dung ý nghĩa cương yếu của phương pháp tu tập này. Mục đích cuối cùng là đốn ngộ tự tâm, thông suốt Phật lý.

Kết hợp tọa thiền niệm Phật (Thiền Tịnh song hành): Phương pháp thực tập này không gì khác hơn chính là sự kết hợp đan xen giữa yếu tố Thiền học và triết lý Tịnh độ trong tu niệm hằng ngày của các hành giả như ngồi thiền niệm

Phật đếm từ 1 đến 10. Điều này, chúng ta dễ dàng có thể thấy, được từ sự tu tập của các vị thiền sư lúc bấy giờ trong Thiền phái và hiện nay trong các ngôi chùa thuộc môn phong Thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh, đều có sự kết hợp hài hòa giữa yếu tố Thiền định và Tịnh độ theo tinh thần chủ trương Thiền-Tịnh song tu trong tinh thần tu tập tự thân và tổ chức hướng dẫn đạo tràng, khóa tu,... Nhờ đó, sự vận dụng kết hợp giữa các yếu tố Thiền-Tịnh này đã đem lại sự lợi lạc cho các hành giả và tha nhân. Về tự thân, các Thiền sư đạt được sự an lạc do thiền định đem lại, thân tâm an lạc, nội lực tăng trưởng nên thấy rõ thật tướng của mọi sự, mọi việc hay nói cách khác là kiến tính, ngộ đạo. Đối với tha nhân và các tầng lớp tín đồ, Phật tử chính là sự tương thích phù hợp căn cơ tu đạo của chính mình trong tu niệm; từ đó mà thanh lọc được thân tâm, chuyển hóa tâm ý để bình an, lợi lạc theo mong ước tự thân.

Tụng kinh niệm Phật kinh hành (Thiền giáo tịnh hành): Pháp tu niệm này được các Thiền sư trong Thiền phái thể hiện một cách cụ thể qua các phương thức chính yếu như tụng đọc kinh văn (bao hàm Kinh văn của cả Phật giáo Nguyên thủy lẫn Đại thừa), trì chú, lạy Phật sám hối nghiệp căn theo triết lý pháp môn Tịnh độ, đồng thời thực tập thiền định, tham thoại đầu, công án, vấn đạo, ... để thấu rõ tâm ý kiến tính ngộ đạo nhưng cũng cần cầu thầy mình ấn chứng sở đắc theo truyền thống Thiền tông. Đặc biệt, sau các thời khóa Tịnh độ hay thực tập thiền tọa,



Chùa Phước Lâm, Quảng Nam - Ảnh: St

trong các thiền môn của Thiền phái đều có tổ chức kinh hành niệm Phật theo phương cách niệm thành tiếng hoặc thiền hành niệm Phật nhẹ nhàng. Đó đều là những cách tu niệm mà chúng ta dễ dàng nhận thấy trong các đạo tràng, tự viện hiện nay của thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh.

Thọ trì tuân giữ giới Luật: Truyền thống tu tập trong Thiền môn của Phật giáo Trung Hoa luôn chú trọng tinh thần thượng tôn giới luật do Đức Phật chế định. Chính vì thế, mặc dù trong hệ thức tư tưởng tu tập của giới xuất gia cũng như tại gia, dù phân chia thành các Tông phái khác nhau trong vấn đề tư tưởng nhưng giữa các tông phái này đều chủ trương tính thiết yếu của giới luật đối với đời sống tu niệm tự thân và giáo hóa tha nhân. Do đó, chúng ta cũng không lấy gì lạ khi trong dòng kệ truyền thừa của Thiền phái, ngài Minh Hải Pháp Bảo, đặc biệt chú trọng đến tinh thần giữ giới và hành trì luật nghi trong thiền phái Giới luật nêu trước tiên. Điều này, tất nhiên phù hợp với lộ trình tu chứng của một vị hành giả được thể hiện qua đạo lộ giới- định- tuệ, tam vô lậu học trong Phật giáo, bởi tâm ý của một vị hành giả rất dễ buông theo các ngoại duyên trần cảnh, đắm nhiễm các dục; vì thế việc thực hành giữ gìn các giới điều đã thọ lãnh chẳng những bảo hộ đời sống xuất gia lẫn tại gia của hành giả tu tập được trọn vẹn và đầy đủ phạm hạnh mà còn tuân thủ nếp sống thanh tịnh, hòa hợp trong đồ chúng Tăng đoàn Phật giáo. Đương nhiên, tinh thần này trong Thiền phái

Lâm Tế Chúc Thánh được biểu hiện rất cụ thể qua đời sống tu đạo và hành đạo của các vị Thiền sư. Tiêu biểu nhất có thể nhắc đến ngài Pháp Chuyên Luật Truyền Diệu Nghiêm cùng đệ tử Thiền sư Toàn Nhật Quang Đài đều là những vị tiêu biểu về công hạnh hành trì giới luật nổi tiếng trong thiền phái Chúc Thánh bấy giờ. Đặc biệt, những trước tác liên quan đến giới luật cũng như việc giảng dạy về giới luật cho đồ chúng lúc bấy giờ của các vị Thiền sư đều rất được chú trọng cho các vị đệ tử xuất gia lẫn tại gia, năm Kỷ Dậu (1789), bấy giờ có thầy Hữu Nguyên và những người khác xin giảng Sa Di oai nghi tăng chú. Đến năm Ất Mão (1795), người ta lại xin giảng tỳ ni sa di oai nghi cảnh sách. Như thế, ngài Pháp Chuyên xem như vị thiền sư có công lao xiển dương giới luật qua việc giảng dạy và đương nhiên Thiền sư Toàn Nhật là bậc trước tác, chú giải luật nghi qua các tác phẩm Sa di oai nghi tăng chú giáo

nguy tự tiểu thiên, Giới hành đồng từ,...đều đại diện tiêu biểu cho tinh thần chú trọng giới luật Phật chế trong Thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh được các vị thiền sư chú trọng giữ gìn và xiển dương giáo hóa.

Tụng kinh, trì chú, cầu nguyện (Mật giáo tịnh hành): Phương pháp tu tập này, chúng ta rất dễ thấy trong các ngôi tự viện ngày nay qua các khóa lễ, nghi thức sinh hoạt thiền môn hằng ngày. Đa phần trong các thời khóa tụng luôn có sự kết hợp giữa các yếu tố Mật giáo và triết lý Tịnh độ, hồi hướng cầu nguyện... Đây được xem như là phương pháp chính thống và thiết yếu nhất để vị hành giả thông qua ý nghĩa tu tập mà có sự kết hợp, cộng hưởng được niềm tin sức mạnh giữa tinh thần tự lực của chính mình và sự gia hộ chở che của oai thần tha lực biểu đạt qua ý nghĩa tụng kinh, trì chú trong Phật giáo chủ trương. Cụ thể, mỗi cá nhân phải luôn nỗ lực tinh cần thực hành lời Phật dạy thông



Chùa Hải Tạng, Quảng Nam- Ảnh: St



qua hình thức trì tụng kinh văn, ghi nhớ những lời Phật dạy trong kinh để chuyển hóa thân tâm, thanh lọc tâm ý và hơn hết là trừ diệt phiền não cấu nhiễm nơi tâm ý để được lợi lạc an ổn trong đời sống hằng ngày. Tâm ý của chúng sinh luôn vọng động, thay đổi không ngừng trong từng sát na sinh diệt, do đó việc tụng kinh, trì chú được chú trọng thực hành tu tập chính là phương cách hữu hiệu nhất để vị hành giả chuyên tâm chính niệm thông qua việc trì tụng kinh chú và hồi hướng cầu nguyện. Chính vì thế, những phương thức tu niệm này đương nhiên rất dễ dàng thích hợp với nhiều đối tượng để thực hành tu tập, cốt yếu vẫn là giúp vị hành giả từng

bước thực tập, làm chủ được tâm ý của mình thông qua ba nghiệp, thân ngữ trang nghiêm ngay thẳng, miệng trì tụng lời kinh, và ý chuyên nhất vào câu kinh, mật chú đó để chính niệm tịnh hóa tự thân.

Tạm kết

Từ lúc Thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh được Tổ Minh Hải Pháp Bảo khai tông lập phái đến nay đã trải qua khoảng thời gian hơn ba thế kỷ, tôn chỉ tư tưởng và yếu nghĩa hành đạo, tu đạo của Thiền phái vẫn luôn được chú trọng duy trì và ngày càng xiển dương phát triển. Đương nhiên trong sự vận hành, biến thiên của lịch sử Phật giáo Việt Nam, mỗi giáo

phái, dòng thiền tất yếu cũng đều sẽ chịu chung quy luật biến đổi, tồn sinh để thích ứng với thời đại, xã hội, con người và văn hóa Việt Nam. Song Thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh vẫn luôn đứng vững cùng với đạo pháp, dân tộc và đất nước Việt Nam, góp phần bảo lưu, gìn giữ những giá trị tốt đẹp từ công đức của các bậc Tổ sư khai sơn, truyền pháp, Thiền phái Chúc Thánh qua nhiều thời kỳ lịch sử; nhất là về phương diện tư tưởng thiền học và pháp môn tu tập tiêu biểu của Thiền phái được biểu hiện không những qua thời gian đầu lập phái mà đến ngày hôm nay vẫn còn được duy trì và phát triển hưng thịnh. Đóng góp tích cực vào sự truyền bá Phật pháp không những tại Quảng Nam mà còn ảnh hưởng lan tỏa đến các vùng đất khác. Ở một phương diện nhất nhất định, có thể nói dòng thiền Lâm Tế Chúc Thánh có sự truyền thừa và ảnh hưởng không nhỏ đối với sinh hoạt của Phật giáo các tỉnh miền Trung, khu vực miền Nam cũng như lan rộng đến nhiều nước trên khắp năm châu bốn biển. Vì thế, việc nghiên cứu một cách nghiêm túc, có hệ thống về Tư tưởng và phương pháp tu hành của thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh là rất cần thiết. 🌸

TÀI LIỆU THAM KHẢO:

1. Nguyễn Lang (2009), *Việt Nam Phật giáo sử luận, Tập II*, Nxb. Văn học, Hà Nội.
2. Lê Mạnh Thát (2005), *Toàn tập Toàn Nhật Quang Đài, Tập I*, Nxb. Tổng Hợp Tp. HCM.
3. Viện Văn học (2019), *Nghiên cứu Phật học*, Hà Nội.
4. Nguyễn Khắc Thuần (2005), *Đại cương Lịch sử văn hóa Việt Nam, Tập II*, Nxb. Giáo dục.
5. Trần Hồng Liên (2004), *Góp phần tìm hiểu Phật giáo Nam bộ*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
6. Thích Như Tịnh (2009), *Lịch sử truyền thừa thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh*, (Bản thảo).
7. Ban Trị sự Giáo hội Phật giáo tỉnh Quảng Nam (1993), *Nghi lễ Phật giáo*.

Truyền thừa và hoằng pháp của Tổ sư Nguyên Thiều ở Đàng Trong

Hòa thượng TS. Thích Gia Quang
Phó Chủ tịch HĐTS - GHPGVN
Trụ trì chùa Liên Phái, Hà Nội



1. Đặt vấn đề

Thế kỷ XVII – XVIII là khoảng thời gian của sự du nhập và phát triển mạnh mẽ của Phật giáo ở Đàng Trong. Phật giáo Đàng Trong trong diễn trình lịch sử đã đi qua nhiều giai đoạn hình thành, hưng khởi khác nhau và mỗi giai đoạn lại gắn liền với sự hưng khởi của một tông phái nhất định.

Nổi bật trong giai đoạn này là Thiền phái Lâm Tế do vị Tổ sư Nguyên Thiều Siêu Bạch đã sáng lập và xiển dương ở Đàng Trong. Ngày nay, sau hơn 300 năm nhìn lại quá trình phát triển của Thiền phái Lâm Tế ở Đàng Ngoài và Đàng Trong, chúng

ta thấy được vai trò của Tổ sư đối với việc hoằng hóa, giới thiệu trường phái Lâm Tế đã góp phần làm cho các dòng phái tu hành trên đất nước Việt Nam ngày càng đa dạng và phong phú hơn.

Thiền phái Lâm Tế được truyền đến nước ta trước tiên do công của vị thiền sư Viên Văn Chuyết Chuyết ở Đàng Ngoài nhưng phải đợi đến khi Tổ sư Nguyên Thiều xuất hiện tại Đàng Trong thì thiền phái Lâm Tế mới tạo được một mạch nối giữa Thiền phái Lâm Tế Đàng Ngoài và Đàng Trong. Để cho kho tàng các dòng phái Phật giáo ở Việt Nam được sinh động, phong phú và thực sự mang lại một sinh khí mới cho sinh hoạt thiền môn cũng như sinh hoạt Phật giáo nói chung. Đó cũng là cách làm cho Phật giáo phát triển phù hợp với các căn cơ và các hệ Tổ phái khác nhau.

2. Đôi nét về tiểu sử của Tổ sư Nguyên Thiều

Thiền sư Nguyên Thiều họ Tạ, pháp tự là Hoán Bích. Ngài quê ở huyện Trình Hưng, phủ Triều Châu, tỉnh Quảng Đông, Trung Quốc.

Năm 19 tuổi, Ngài quyết tâm dứt bỏ bụi trần, cắt ái từ thân, xuất gia tại chùa Báo Tư, tu học dưới sự hướng dẫn của Hòa thượng Khoáng Viên. Giai đoạn này, với những chính sách cởi mở nhằm mục đích xây dựng phong hóa, phát triển Phật giáo, Chúa Nguyễn đã dang tay đón các tăng sư, hiền sĩ cũng như lưu dân không phân biệt địa vị xã hội, nguồn gốc xuất xứ, miễn là có thực tâm đóng góp xây dựng Đàng Trong giàu mạnh. Chính vì điều này nên vào năm 1655, Thiền sư Nguyên Thiều đã không quản ngại đường xá xa xôi, theo thuyền buôn đi xa hơn 1000 km từ Trung Quốc sang Việt Nam với mục đích cao cả



là hoằng dương giáo pháp của Đức Phật. Như vậy, có thể nói đây là thời kỳ mà cả Vua chúa và những vị tăng hiền đều là những người hết lòng vì sự tồn vong của đạo Phật, sẵn sàng gạt bỏ đi những khác biệt vì quốc gia, dân tộc, cùng hướng đến một mục tiêu cao cả và lớn lao hơn.

Hiện tại nguồn sử liệu danh tăng Phật giáo còn lưu giữ không nhiều, nhất là về năm sinh cũng như năm viên tịch của Thiền sư Nguyên Thiều còn có các ý kiến khác nhau. Vì vậy nên công việc tìm hiểu và nghiên cứu về tiểu sử và hành trạng của Tổ sư Nguyên Thiều Siêu Bạch ở Đàng Trong cũng sẽ còn nhiều chi tiết cần được khảo cứu công phu và khoa học.

3. Những đóng góp của Tổ sư Nguyên Thiều trong truyền thừa và hoằng pháp ở Đàng Trong

3.1 Công cuộc truyền thừa và hoằng pháp ở Đàng Trong của Tổ sư Nguyên Thiều Siêu Bạch

Khi đặt chân đến nước ta, đầu tiên ngài đã đến phủ Qui Ninh (nay là tỉnh Bình Định), dừng chân tại khu đồi Long Bích, cạnh thành Đồ Bàn thuộc làng Thuận Chánh (nay là Vạn Thuận, xã Nhơn Thành, huyện An Nhơn, tỉnh Bình Định) và bước đầu thực hiện công cuộc “khai sơn lập tự” ở chốn Đàng Trong này.

Nhận thấy nơi đây có nhiều vượng khí, cảnh trí lại u nhã nên ngài liền dựng lập một ngôi chùa đặt tên là Thập Tháp Di Đà để làm cơ sở truyền bá Phật Pháp. Chùa tọa lạc ở làng Thuận

Chánh, huyện Tuy Viễn. Sở dĩ sau chùa có mười ngôi tháp cổ kính cho nên chùa được gọi là Thập Tháp. Còn “Di Đà” là danh hiệu của Đức Phật giáo chủ cõi Cực lạc, cũng có nghĩa là lý tính, bản giác của chúng sinh. Chính vì những ý nghĩa đó mà chùa đã được thiền sư đặt tên là Thập Tháp Di Đà. Sách Đại Nam Nhất Thống Chí chép rằng chùa này được hoàn tất vào năm 1683 sau nhiều năm xây dựng. Thập Tháp Di Đà chính là ngôi cổ tự đầu tiên đặt nền móng cho sự nghiệp hoằng dương Phật pháp ở Đàng Trong của Tổ sư Nguyên Thiều Siêu Bạch. Cũng năm đó, năm Quý Hợi (1683) niên hiệu Chính Hòa thứ 4, sau khi xây dựng chùa Thập Tháp hoàn thành, Tổ sư Nguyên Thiều không quản khó khăn, vất vả, đã vội vã lên đường ra Xuân Kinh theo lời mời của Chúa Hiền để hoằng dương Phật pháp tại vùng đất Thuận Hóa. Còn ngôi chùa Thập Tháp thì được Thiền sư Tánh Đề – Đạo Nguyên thừa đương Phật sự, tiếp tục duy trì, dạy dỗ tăng chúng thay cho vị Tổ sư.

Khi vào đến vùng đất Thuận Hóa, với nỗ lực không ngừng kiến lập thuận duyên cho chúng sinh, Tổ sư Nguyên Thiều đã đi đến cửa biển Tư Dung thuộc huyện Phú Lộc và dựng lập ngôi chùa Hà Trung ngay tại nơi đây. Rồi sau đó, Ngài khai sáng chùa Quốc Ân (tức Tổ đình Quốc Ân ở Huế ngày nay) và dựng tháp Phổ Đồng tại chân đồi Hòa Thiên, phía tả núi Ngự Bình để làm cơ sở truyền bá Phật pháp.

Buổi đầu, những ngôi chùa ở Đàng Trong là những am nhỏ được Thiền sư Nguyên Thiều và các đệ tử cất tạm bằng cây lá có sẵn giữa những vùng hoang vắng để tu. Khi lưu dân đến định cư tương đối đông, cuộc sống dần ổn định, chùa được xây dựng kiên cố hơn, ngày càng khang trang hơn, hoạt động nhộn nhịp hơn nhằm đáp ứng nhu cầu tâm linh của dân chúng. Thiền sư cùng với lưu dân đã chung tay khai vỡ đất hoang, tạo lập cuộc sống, tu bổ nhà chùa để hoằng dương Phật pháp.

Chính những ngôi chùa do vị Thiền sư Nguyên Thiều Siêu Bạch “khai sơn tạo tự” đã tạo tiền đề cho Phật giáo bám rễ vững chắc trên vùng đất mới. Có thể nói, Phật giáo ở Đàng Trong thời kỳ này đã hòa vào đời sống nhân



Tháp Tổ Quốc Ân, Quảng Nam- Ảnh: St

gian, chung tay xây dựng cuộc sống và hoằng dương chính pháp, giúp người dân vượt qua khó khăn hoạn nạn, góp phần ổn định cuộc sống.

Năm 1688, một lần nữa không quản ngại đường xá xa xôi cách trở, Tổ sư Nguyên Thiều đã vâng mệnh chúa Nguyễn – Nguyễn Phúc Trấn trở về Quảng Đông – Trung Hoa với mục đích mời một số cao tăng sung vào ban thập sư truyền giới cho giới tử. Đồng thời cũng là để thỉnh những pháp khí như tràng phan, chuông, mõ cần thiết cho giới đàn.

Trong lần trở lại Đại Việt này, có các thiền tăng cùng sang theo như: Thiền sư Minh Hoằng Tử Dung, Minh Hành Tại Tại, Minh Hải Pháp Bảo, Minh Vật Nhất Trí (?). Sau đó, Tổ sư Nguyên Thiều đã đứng ra khai mở giới đàn để “truyền đăng tục diệm” hoằng dương chính pháp. Từ đó, phái thiền Lâm tế bắt đầu được truyền bá rộng rãi khắp cả một xứ Thuận Hóa. Về sau, những đệ tử của Tổ sư còn chia nhau đi vào tận những miền đất phía Nam của đất nước với sự nghiệp cao cả là hoằng dương chính pháp, tích cực phổ biến tinh thần giải thoát giác ngộ của đạo Phật qua các công tác Phật sự thực tiễn.

Với sự nỗ lực và cống hiến không mệt mỏi, có thể thấy Thiền sư Nguyên Thiều là một vị thiền sư xả thân vì đạo với mục đích cao cả là phát triển Phật giáo để làm sao vừa giữ được giềng mối đạo trang nghiêm, vừa phát huy được điều lực thù thắng của giáo pháp Phật Đà ngay giữa đời thường. Một mặt giữ đạo, mặt khác đem đạo vào đời.

Vào những năm cuối của cuộc đời, vị Thiền sư Nguyên Thiều với phẩm hạnh cao quý ấy, đã lui về sống và trụ trì tại chùa Hà Trung, một trong những ngôi chùa đầu tiên Ngài đã dựng lập nơi cửa biển Tư Dung yên bình. Nơi đã chứng kiến biết bao sự

vất vả, nhọc nhằn và những giọt mồ hôi của vị thiền sư đáng kính trong những ngày đầu của sự nghiệp hoằng hóa và xiển dương Phật pháp ở Đàng Trong.

Trụ trì tại chùa Hà Trung không bao lâu thì Thiền sư Nguyên Thiều viên tịch. Thụy hiệu Hạnh Đoan Thiền Sư là do chúa Nguyễn Phúc Chu ban tặng sau khi ngài đã mất. Trước khi ra đi, ngài bèn triệu tập môn đồ tứ chúng, di chúc mật ngữ, cầm bút viết bài kệ rằng:

*Lặng lẽ gương không chiếu bóng
Sáng trưng ngọc chẳng thấu hình
Rõ ràng Vật không phải Vật
Mênh mông Không chẳng là Không.*



Tháp Tổ sư Nguyên Thiều, chùa Quốc Ân Kim Cang - Ảnh: St

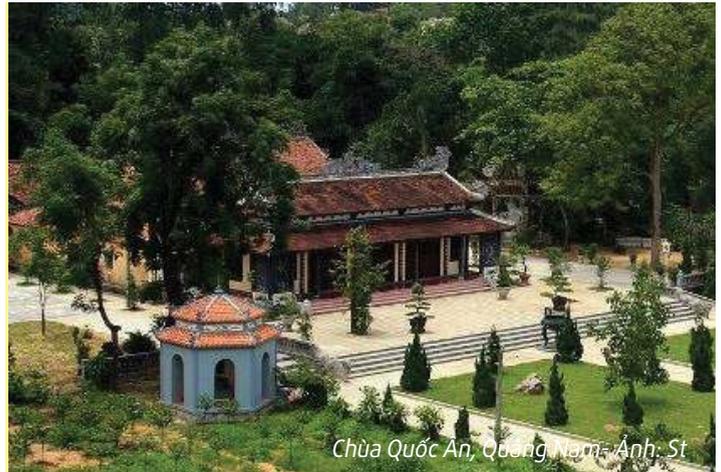


(Tịch tịch cảnh vô cảnh
Minh minh châu bất dung
Đường đường vật phi vật
Liêu liêu không vật không).

3.2. Dấu ấn của Tổ sư Nguyên Thiệu đối với Phật giáo ở Đàng Trong

Công cuộc “khai sơn lập tự” suốt nhiều năm ròng miệt mài, bền bỉ của Thiền sư Nguyên Thiệu đã tạo ra một cột mốc quan trọng cho sự nghiệp hoàng dương Phật giáo ở Đàng Trong. Tuy Tổ sư Nguyên Thiệu là người Trung Hoa, nhưng suốt cuộc đời ngài lại hoằng truyền chính pháp ở lãnh thổ Đàng Trong của nước Đại Việt. Có thể nói Ngài chính là hiện thân cho tinh thần từ bi, vô ngã, hòa đồng của đạo Phật, cả một đời tận tụy cho sự hoằng hóa, độ sanh để duy trì mạng mạch Phật pháp mà không vướng bận đến sự khác biệt về quốc gia hay dân tộc. Ngài đã thực hiện được lời dạy của Đức Phật. “*Này các Tỳ kheo, hãy du hành, vì hạnh phúc cho quần sinh, vì an lạc cho quần sinh, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư Thiên và loài người*” (Kinh Trường Bộ).

Tính đến nay, thiền phái Lâm Tế do ngài Nguyên Thiệu truyền đến đã hiện diện tại nước ta trên ba thế kỷ, các thế hệ kế tục ngài cũng đã khai tông lập phái và làm cho suối nguồn Lâm Tế ngày càng xương thịnh, phát triển rộng khắp từ Bắc chí Nam. Bên cạnh đó, với sự đan xen văn hóa Việt - Hoa đã tạo nên nét riêng biệt cho Phật



Chùa Quốc An, Quảng Nam. Ảnh: ST

giáo ở thời kỳ này. Ở đây, Phật giáo đã hòa quyện vào tín ngưỡng dân gian Việt Nam để biến thành một tôn giáo của nhân dân, của tất cả cộng đồng cư dân không phân biệt nguồn gốc, xuất xứ cũng như dân tộc. Và ngược lại, chính Phật giáo là cầu nối tâm linh đặc biệt giúp cho sự hòa hợp, hòa quyện văn hóa giữa các dân tộc được diễn tiến một cách vô cùng thuận lợi, từ đó phát huy được tính “từ bi hỉ xả” bao dung rộng lượng trong chính sách đối xử với người Hoa của các Chúa Nguyễn về lâu dài.

Phật giáo ở Đàng Trong, trong quá trình diễn tiến của nó đã có sự ảnh hưởng qua lại lẫn nhau. Dòng thiền phái Trúc Lâm của Việt Nam và phái Tào Động, Lâm Tế đã chuyển hóa đan xen với nhau tạo ra sự phong hóa của Phật giáo Đàng Trong, chi phái mới Liễu Quán hình thành và phát triển trên cơ sở của sự hòa hợp các thiền phái này là một minh chứng tiêu biểu cho sự đan xen văn hóa thời kỳ đầu. 🌸

TÀI LIỆU THAM KHẢO:

1. Chương 22 Thiền Phái Lâm Tế và Phật Giáo Đàng Trong, link: http://langmai.org/tang-kinh-cac/vien-sach/giang-kinh/viet-nam-phat-giao-su-luan/chuong-22-thien-phai-lam-te-va-phat-giao-dang-trong?set_language=vi
2. Trang web Phật học online.
Link: <http://www.phathoc.net/mobile/default.aspx?CategoryID=11500&ContentID=7BE652&Page=3>
3. Báo Bình Định: Thập tháp Di Đà Tự, danh lam trù Việt.
Link: <http://www.baobinhdinh.com.vn/568/2004/12/16862/>
4. Báo Phật giáo Việt Nam
Link: <http://pgvn.vn/van-hoa/201605/Lieu-Quan-so-8-Chuyen-de-ve-To-su-Nguyen-Thieu-58990/>
5. Trang Wikipedia
Link: https://vi.wikipedia.org/wiki/Nguyên_Thiệu
6. Trang web festival Huế
Link: http://www.huefestival.com/?cat_id=115&id=227#.VofodWxvFao
7. <http://kxhvn.duytan.edu.vn/Home/ArticleDetail/vn/103/1267/su-du-nhap-va-phat-trien-phat-giao-dang-trong-the-ky-xvii-xviii-nhin-tu-phuong-dien-tiep-xuc-van-hoa-ts.-tran-xuan-hiep>



Quan niệm Thiền với văn hóa của Daisetsu Teitaro Suzuki

Thích Vạn Ngộ

Học viên Thạc sĩ Phật học khóa II Học viện PGVN tại Tp.HCM

Tư tưởng Thiền của D. T. Suzuki, được cho là khởi nguồn từ Tổ Bồ Đề Đạt Ma đến Lục Tổ Huệ Năng, khi ngài từ Ấn Độ đến Trung Hoa để truyền Thiền. Trong lịch sử có chép rằng: “Ngài cập bến Nam Hải vào đời nhà Lương, niên hiệu Phổ Thông (520).”[1] Mặc dù vậy, nhưng hầu hết các vị thiền sư ở thế hệ sau này, đều rất ngạc nhiên vì không hiểu tại sao Tổ Bồ Đề Đạt Ma lại từ Ấn Độ đến Trung Hoa mang theo ý chỉ gì? Câu hỏi này đã trở thành một đề tài quan trọng, đối với những người đang trải nghiệm trong pháp môn Thiền. Vì vậy, nó thường được các vị thiền sư lặp đi lặp lại rất nhiều lần trong chốn Thiền gia. Ở một khía cạnh khác, cũng câu hỏi đó, nhưng lại hoàn toàn không dính dáng gì đến mục đích của Tổ Bồ Đề Đạt Ma đến Trung Hoa. Hay nói một cách khác, là vai trò của Tổ Bồ Đề Đạt Ma với Phật giáo Trung Hoa như thế nào? Tuy nhiên, trong phương pháp

Thiền, Tổ Bồ Đề Đạt Ma chưa từng nói rõ điều này với bất cứ người nào. Bởi vì, đó là pháp môn “tâm truyền”[2] của Phật giáo Ấn Độ. Cho nên, trước Tổ Bồ Đề Đạt Ma mặc dù có rất nhiều thiền sư và các học giả đến Trung Hoa để truyền đạo, tuy họ rất uyên bác về Phật học, nhưng vẫn chưa làm nổi bật được cốt tủy của pháp môn Thiền. Bên cạnh đó, các vị thiền sư này còn phiên dịch được rất nhiều kinh điển của Phật giáo sang tiếng Hoa. Tuy nhiên, cũng có những vị thiền sư rất lão luyện trong Thiền định, có khả năng để thực hiện một số hành động rất diệu kỳ, khiến quy phục các loại quỷ thần ở xung quanh; và thường cư ngụ trên khắp xứ sở tại đất nước Trung Hoa ở thời kỳ quá khứ. Nếu như, chúng ta không muốn phân biệt một cách rõ ràng về sự có mặt của Tổ Bồ Đề Đạt Ma với những người đến trước ngài, thì sự xuất hiện này của ngài ở tại Trung Hoa cũng không mang một ý nghĩa nào cả. Mà chỉ là một sự kiện





mang tính “huyền thoại”[3] trong chiều dài lịch sử của Phật giáo ở Trung Hoa.

Ở điểm này, chúng ta cần sự kiến giải của thiền sư D. T. Suzuki trong bộ Thiền Luận mà ngài đã viết trước khi truyền Thiền qua phương Tây. Đối với thiền sư Suzuki thì: “Bồ Đề Đạt Ma không hề nói rõ; ngài chỉ biến khỏi thế gian, trải qua chín năm dài theo như truyền thuyết, hoàn toàn lánh mình trên núi Tung Sơn trong cương thổ nhà Ngụy.”[4] Nhưng qua cách lý giải này của ngài, chắc chắn rằng Tổ Bồ Đề Đạt Ma đến đất nước Trung Hoa, tất nhiên phải mang một chân lý hay thông điệp nào đó được truyền lại từ đức Phật hay các vị thiền sư tại Ấn Độ. Thông điệp ấy, phải là một thứ khác thường và độc nhất vô nhị đối với những gì mà người phật tử ở Trung Hoa đã nhận thức ở trước đây.

Chúng ta cũng đều biết rằng, đâu phải trong Phật giáo, bất cứ những điều gì cũng có thể giải thích bằng ngôn ngữ và văn bản được hết, nhất là trong lĩnh vực Thiền học. Chúng ta không thể quá máy móc, trong một số nghi vấn không nhất thiết phải công khai, mà phải có khoảng thời gian để tự trải nghiệm với chính bản thân mình; lúc đó mình mới thấy rằng sự mâu nhiệm của Thiền không nằm ở ngôn ngữ và lý luận. Từ góc độ này tự khắc chúng ta sẽ rõ được, “Ý chỉ của Sơ tổ từ phương Tây đến là gì? Đương nhiên trở

thành một trong những đề tài có ý nghĩa nhất mà các môn đệ Thiền phải thảo luận.”[5] Điều này cho thấy, không có một khoảng cách nào giữa Tổ Bồ Đề Đạt Ma đến Lục Tổ Huệ Năng và ngay cả thiền sư D. T. Suzuki cũng như vậy không khác. Quả thật đúng như những gì mà: “Huyền Tổ ở Hạc Lâm, khoảng đầu thế kỷ thứ VIII, và câu hỏi của ông được trả lời rằng: “hiểu tức chẳng hiểu. Nghi tức chẳng nghi”, nhưng trong một thời gian khác, câu trả lời rằng: “Chẳng hiểu chẳng nghi, chẳng nghi chẳng hiểu.”[6] Đó mới chính là tư tưởng rất ráo của Thiền tông Trung Hoa.

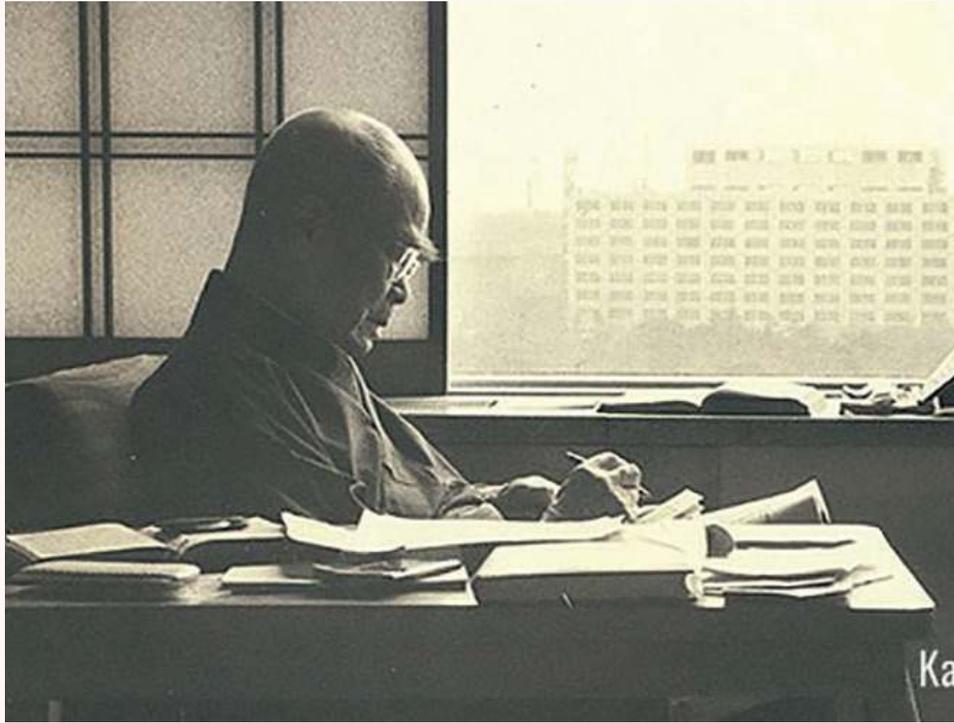
Người viết cho rằng, tư tưởng Thiền tại Trung Hoa, dù ở giai đoạn huyền thoại (huyền bí), hoặc giai đoạn cổ điển (Ngũ lục), và giai đoạn văn học (Công án) đi chẳng nữa, những đóng góp của pháp môn này đối với con đường giác ngộ từ đức Phật đến ngày hôm nay, vẫn không có gì là thay đổi. Nếu có thay đổi, cũng chỉ là sự thay đổi về mặt hình thức ở bên ngoài của phương pháp Thiền, sao cho phù hợp với văn hóa tín ngưỡng và nhận thức của mọi người ở hiện tại. Ngược lại nội dung của phương pháp này, hoàn toàn không có gì để thay đổi nữa. Rất có thể, đây là cách giải thích khách quan của thiền sư D. T. Suzuki đối với những ai còn thắc mắc về phương pháp truyền Thiền của ngài.

Người viết khẳng định rằng, khi chúng ta nhắc đến nền văn hóa Nhật Bản, có nghĩa là mọi người đang đề cập đến sự có mặt của Thiền tông ở Nhật Bản. Bởi vì, Thiền tông ở Nhật Bản được xem như nét đặc trưng trong văn hóa của người Nhật nói riêng và văn hóa Phật giáo nói chung. Tuy nhiên, ngày nay trong các lễ hội của nền văn hóa người Nhật, có những lễ hội mang tính phần thực và hiện đại hơn so với văn hóa truyền thống ở trước đây. Điều này, đã cho thấy sự tiếp biến và giao lưu giữa các nền văn hóa trên thế giới, dựa trên tinh thần hợp tác và phát triển về mọi mặt với những quốc gia khác. Đặc biệt là sự kết hợp giữa



nền văn hóa truyền thống với nền văn hóa hiện đại của phương Tây. Cộng thêm sự có mặt của thiền sư D. T. Suzuki ở phương Tây, đã làm nổi bật những nét đặc trưng trong nền văn hóa của người Nhật Bản, và đồng thời cũng là cơ hội hiếm có để giới thiệu với tất cả mọi người ở phương Tây; về sự kết hợp hài hòa giữa tư tưởng Thiền trong văn hóa của người Nhật. Nếu như nền văn hóa của đất nước này, không có sự tiếp biến hay hòa quyện với nền văn hóa của Phật giáo (Thiền và văn hóa Nhật Bản), chắc có lẽ mọi người trên thế giới khi nhắc đến con người và đất nước Nhật Bản, cũng chỉ dừng lại ở mức độ một nền văn hóa truyền thống như những quốc gia khác khi chưa có Phật giáo du nhập vào. Chính vì tư tưởng Thiền của Phật giáo, đã làm thức tỉnh mọi giá trị nhận thức của người Nhật từ ngàn xưa cho đến ngày nay. Khi họ thật sự muốn: “phá vỡ mọi dáng vẻ nhân tạo để nắm bắt những gì chân thực tàng ẩn bên trong.”[7] Cho nên, trong văn hóa Thiền và Trà đạo của người Nhật Bản cũng vậy, họ luôn lấy sự giản dị và trực giác của bản thân mỗi người, cộng thêm sự hiện hữu của mọi thứ ở xung quanh họ; cũng đủ để rạo ra một đề mục mới hoàn toàn không có sự sắp đặt trước, giúp cho mỗi người cùng nhau trải nghiệm trong một buổi uống trà mà không nhất thiết phải xuất hiện những lời nói. Thiền sư D. T. Suzuki đã nhìn thấy được sự kết hợp này, qua nghệ thuật uống trà của người Nhật Bản. Ngài viết rằng: “Thiền, hay nói rộng hơn, các hình thức tôn giáo, vứt bỏ tất cả những gì con người nghĩ là vật sở hữu của mình, ngay cả mạng sống, để đưa họ trở về trạng thái bản lai, cái mà người ta gọi là “bản trụ địa” (original abode), hay là “khuôn mặt thật lúc cha mẹ chưa sinh” (phụ mẫu vị sinh dĩ tiền bản lai diện mục).”[8]

Mặc dù, trong thời quá khứ Phật giáo Nhật Bản đã chịu ảnh hưởng sâu sắc bởi Phật giáo Trung Hoa, nhưng các vị thiền sư Nhật Bản ở trước đây như: Đạo Nguyên, Thân Lan, Nhật Liên... đã biến từ Phật giáo Trung Hoa trở thành Phật giáo Nhật



Bản, nhờ sự kết hợp giữa Phật giáo với Thần đạo và Võ Sĩ đạo. Ngày này chỉ trong một tác phẩm “Thiền và Văn Hóa Nhật Bản” của thiền sư D. T. Suzuki, cũng đủ để cho thấy sự cống hiến thầm lặng của một vị thiền sư có một không hai đối với Phật giáo Nhật Bản nói chung và Thiền tông của nước Nhật nói riêng, đều rất xứng đáng để mọi người nghiên cứu và làm theo tấm gương của ngài. Chúng ta có thể đem ra để so sánh, giữa những đóng góp của thiền sư D. T. Suzuki Nhật Bản trong thời kỳ cận đại, đối với việc truyền bá Thiền tông sang phương Tây, và những đóng góp của Phật Hoàng Trần Nhân Tông (1258-1308)[9] trong thời kỳ trung đại; đối với việc khai sáng Thiền phái Trúc Lâm Yên Tử tại Việt Nam, là hoàn toàn rất xứng đáng. Trong khi đó, cả hai quốc gia này đều cùng có sự truyền thừa từ Thiền tông Trung Hoa. Nhưng ở mỗi góc độ tiếp nhận của các vị thiền sư, đã dung hợp được tư tưởng Thiền của Phật giáo với tư tưởng nhận thức của mọi người trong văn hóa tín ngưỡng dân gian ở tại đất nước mình. Do vậy, trong bài viết của HT.Thích Đức Nhuận với tựa đề “Phương pháp nhận thức của đạo Phật”, có đoạn ngài đã khẳng định rằng: “Đạo Phật là sự thể hiện của cuộc đời phồn tạp, khúc mắc, đa diện. Nên cũng có thể nói đạo Phật là đạo của “con người” – nhân đạo – với đầy những trái ngược phức tạp, nhưng vẫn

→ chỉ là một “con người” sống thực với những nhu yếu phức tạp đó. Đạo Phật là tất cả.”[10] Cho nên người viết cho rằng: “Thiền là tất cả và tất cả là Thiền”.

Có thể nói rằng, cuộc đời, sự nghiệp và tư tưởng Thiền của thiền sư D. T. Suzuki ở Nhật Bản, không chỉ được đánh giá hay bàn luận dựa trên những bài viết và các cuốn sách nghiên cứu của nhiều học giả nổi tiếng trên thế giới. Mà qua đó, chúng ta còn thấy rằng ngày nay ở xã hội phương Tây, đều có khuynh hướng nghiên cứu về Phật giáo, nhất là trong lĩnh vực Thiền học. Như vậy, cũng đủ để thấy rằng sức ảnh hưởng của pháp môn Thiền đối với nền văn hóa ở phương Tây vẫn còn thích ứng, mà trong đó sự khởi đầu của luồng tư tưởng này được cho là phát xuất từ thời kỳ của thiền sư D. T. Suzuki; khi ngài giới thiệu một cách rộng rãi với mọi người về pháp môn Thiền của Phật giáo. Thiền sư D. T. Suzuki đã từng khẳng định rằng: “Thiền là sự kiện tâm thần cuối cùng diễn ra khi ý thức tôn giáo được nâng cao lên tới đỉnh. Dù việc đó diễn ra trong lòng người phật tử, trong tín đồ Thiên Chúa, hay trong các triết gia, rốt cục nó vẫn là ngẫu nhiên đối với Thiền. Rõ ràng ở Viễn Đông Thiền đã được trải nghiệm một cách sống động, đã khẳng định giá trị, được truyền bá và truyền thừa giữa các tín đồ, nhất là các tín đồ Đại thừa. Sự kiện này tuy thế không có nghĩa Thiền là của đạo Phật và chỉ duy đạo Phật mà thôi.” Người viết tin rằng,

những gì mà các học giả và triết gia ở phương Tây đã hết lòng cảm phục, đối với những công lao to lớn trong việc truyền bá Thiền ở phương Tây của thiền sư D. T. Suzuki Nhật Bản là hoàn toàn sự thật và rất khách quan. Hơn thế nữa, đối với những gì mà Hiroshi Sakamoto (1960), một cựu vận động viên bơi lội người Nhật Bản đã ghi lại trong bài viết của mình, về một vị thiền sư nổi tiếng như D. T. Suzuki đã từng tuyên bố rằng: “Nếu như các Thiền viện của nó bị hủy, thiền tăng xóa, kinh điển văn hiến Thiền bị thủ tiêu, chắc chắn tông phái Thiền Phật giáo sẽ diệt vong. Ngay cả lúc đó, Thiền trong ý nghĩa tôi nói vẫn trường tồn. Phát biểu như vậy, tôi tin rằng sự khác nhau giữa Thiền và tông phái Thiền sẽ rõ ràng hơn.”[11] Những lời này mới nghe qua, nếu như ai đang bên vực hay cổ vũ cho pháp môn này, chắc chắn rằng họ cảm thấy rất khó chịu, vì cách dùng từ quá táo bạo trong ngôn ngữ. Hay nói một cách khác hơn, là hơi quá đáng và vượt qua cả sự hiểu biết của mọi người. Ý tưởng này của thiền sư D. T. Suzuki, là muốn xóa bỏ mọi ranh giới giữa sự can thiệp của tri thức với khả năng chứng ngộ trong pháp môn Thiền. Do đó, không có bất cứ lý do nào để cho rằng, Thiền chỉ dành riêng cho Phật giáo. Đây chính là sự bình đẳng “vô phân biệt của Thiền tông” và cũng là của Phật giáo so với các tôn giáo khác. 🌸

SÁCH THAM KHẢO:

[1]. Daisetz Teitaro Suzuki (2015), *Essays in Zen-Buddhism*, 3 tập, Trúc Thiên – Tuệ Sĩ dịch, Thiền Luận, tập 2, Nxb: Hồng Đức, Hà Nội, tr 233.
 [2]. Lấy tâm truyền tâm, không dựa trên ngôn ngữ và văn tự.
 [3]. Thời kỳ Huyền thoại (The Legendary period): từ khi Bồ-đề-đạt-ma truyền Thiền vào Trung Quốc cho đến cuộc nổi loạn của An Lộc Sơn vào năm 765, các tài liệu về Thiền tông thời này khá hiếm hoi. Đây là thời kỳ diễn ra sự truyền pháp giữa 6 vị tổ sư Thiền tông, từ Bồ-đề-đạt-ma cho đến Huệ Năng. Và phân chia giữa Truyền thống Thiền Nam tông với đại diện là Lục tổ Huệ Năng và Thiền Bắc tông với đại diện là Ngọc Tuyền Thần Tú. (ý này người viết tìm thấy ở trang <https://vi.wikipedia.org/wiki/Thiền_tông>).
 [4]. Daisetz Teitaro Suzuki (2015), *Essays in Zen-Buddhism*, 3 tập, Trúc Thiên – Tuệ Sĩ dịch, Thiền Luận, tập 2, Nxb: Hồng Đức, Hà Nội, tr 233.
 [5]. Daisetz Teitaro Suzuki (2015), *Essays in Zen-Buddhism*, 3 tập, Trúc Thiên – Tuệ Sĩ dịch, Thiền Luận, tập 2, Nxb: Hồng Đức, Hà Nội, tr 234.
 [6]. Daisetz Teitaro Suzuki (2015), *Essays in Zen-Buddhism*, 3 tập, Trúc Thiên – Tuệ Sĩ dịch, Thiền Luận, tập 2, Nxb: Hồng Đức, Hà Nội, tr 234.
 [7]. Nguyễn Nam Trân, dịch và chú thích (2019), *Thiền và Văn Hóa Nhật Bản Suzuki T. Daisetsu*, Nxb: Hồng Đức, tr 36.
 [8]. Nguyễn Nam Trân, dịch và chú thích (2019), *Thiền và Văn Hóa Nhật Bản Suzuki T. Daisetsu*, Nxb: Hồng Đức, tr 297.
 [9]. Tham khảo trang < https://vi.wikipedia.org/wiki/Trần_Nhân_Tông>. Ngày 23/04/2021.
 [10]. HT. Thích Đức Nhuận viết, (1965), *Phương pháp nhận thức của đạo Phật*, Nxb: Tạp Chí Vạn Hạnh, số 1, 95B Gia Long Sài Gòn, tr 11.
 [11]. Các vấn đề của Thiền 禪の諸問題 (Tokyo, 1941), tra 7-8.

Chùa Chân Tiên trong dòng chảy văn hóa tín ngưỡng...

TS. Hoàng Anh Tuấn



gắn liền với những thăng trầm của kinh thành Thăng Long. Ban đầu chùa có tên là Báo Thiên, tọa lạc trên một mảnh đất giữa hai thôn Tiên Thị (chợ Tiên) và Chân Sơn Minh Cầm (tức Chân Cầm), thuộc tổng Tiên Túc, huyện Thọ Xương, phủ Phụng Thiên của Thăng Long (vị trí khu vực Nhà thờ Lớn hiện nay). Đến thế kỷ XVIII, chùa Báo Thiên bị di dời tới thôn An Phụ tức Phụ Khánh, tổng Tiên Nghiêm (khoảng phố Thọ Nhuộm - Lý Thường Kiệt ngày nay). Vào thời chúa Trịnh, chùa là nơi thờ Tổng Thiên Thần

Chùa Chân Tiên (Phúc Lâm Tự) là một trong những ngôi chùa có giá trị truyền thống văn hoá và lịch sử góp phần xây dựng nên nền văn hoá tín ngưỡng của mảnh đất Thăng Long-Hà Nội.

Chùa Chân Tiên được dựng từ thời Lý, theo truyền thuyết, chùa vốn được dựng vào đời vua Lý Thánh Tông (thế kỷ XII). Ban đầu chùa có tên là Báo Thiên, đây có lẽ là ngôi chùa đặc biệt, bởi nó có sự thay đổi tên liên tục theo thời gian.

Đôi nét về ngôi chùa lịch sử Chân Tiên (Phúc Lâm Tự)

“Chân Tiên” là ghép hai tên địa danh của hai làng cổ Chân Cầm và Quán Chúng Tiên, thuộc khu vực ven hồ Lục Thủy xưa (nay là hồ Hoàn Kiếm). Đây là một ngôi chùa có lịch sử lâu đời và

vương, một người đã giúp Trịnh Liễu đặt quý địa. Cuối thế kỷ XIX, khi lấy đất xây Toà án và trại giam Hỏa Lò, thực dân Pháp đã chuyển chùa Chân Tiên và đình Phụ Khánh về phía nam đến đất làng Thể Giao (tức Thái Giao) cũng thuộc tổng Tiên Nghiêm cũ. Thành phố Hà Nội dần dần mở rộng, phố Bà Triệu được kéo dài về phía nam và chạy qua đây. Đình và chùa cố định ở đó cho đến nay.

Tương truyền, năm 1056, niên hiệu Long Thụy Thái Bình thứ 3 Triều Lý, 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. Sau năm 1057, nhà vua lại cho xây



tiếp cây tháp trước chùa, tháp được đặt tên là “Bảo tháp đại thắng tự thiên”. Tháp Báo Thiên nghĩa là tháp quý thông báo chiến thắng lên trời, tháp gồm 13 tầng, cao 20 trượng, đỉnh tháp được đúc bằng đồng. Có thể nói tháp Báo Thiên là một trong tứ khí của kinh thành Thăng Long. “Thiên Nam tứ khí” gồm chuông Quy Điền, tượng chùa Quỳnh Lâm, vạc Phổ Minh, tháp Báo Thiên. Vào Năm 1427, trước thắng lợi của quân dân ta chống quân xâm lược nhà Minh do Lê Lợi và Nguyễn Trãi lãnh đạo, tướng giặc là Vương Thông phải đầu hàng xin được ra làm lễ hội thề rút quân về nước. Lịch sử còn ghi lại hội thề Đông Quan đặt làm tại chùa Chân Tiên. Sau chiến thắng Lê Lợi đã tự tay viết bốn chữ vàng “Nam Phụ Nguyễn Khánh” để tặng chùa, chùa Chân Tiên hiện nay còn bảo lưu câu đối Vua ban:

“Chân Phật xuất linh quang giá tùy lâm giai lạc giới

Tiên nhân tặng phụ khánh, gia danh triệu tích tự hoàng ân”

Đến năm 1888, thực dân Pháp xâm chiếm nước ta. Chúng đuổi dân và bắt nhân dân rời chùa đi nơi khác để chiếm đất xây nhà tù Hỏa Lò và Tòa án. Chùa phải chuyển về làng Thế Giao (nay là

phố Bà Triệu, phường Lê Đại Hành, quận Hai Bà Trưng, thành phố Hà Nội).

Ngày nay, Chùa đã được xếp hạng di tích kiến trúc – nghệ thuật cấp quốc gia từ năm 1990. Đến năm 1994, Phật tử và khách thập phương đã góp tiền công đức để xây tam quan, mở rộng nhà khách, nhà Tổ, nhà Mẫu.... Chùa Chân Tiên được quy hoạch theo chiều sâu gồm tam quan, nhà tiền đường, nhà thiêu hương, toà thượng điện, nhà Mẫu, nhà Tổ, tầng phòng. Các nếp nhà của chùa đều được bố cục hợp lí. Chùa chính và nhà Mẫu có nội thất khang trang. Chùa có 5 cửa võng, 2 hương án gỗ, 6 y môn, 2 chuông đồng, 12 bia đá dựng từ năm Thành Thái 10 (1898). Bia Phụ Khánh Chân Tiên bi kí dựng năm Thành Thái 13 (1901) ghi rõ về việc trùng tu chùa. Chùa có bốn đạo sắc phong niên đại Tự Đức 6 (1853), Đồng Khánh 2 (1887), Duy Tân 3 (1909), Khải Định 9 (1924) phong cho Quỳnh Anh phu nhân. Chùa hiện có 40 pho tượng tròn được tạo tác từ cuối thời Lê đến đầu thế kỉ XX và 237 bản khắc in kinh Phật. Ngày 2-3-1990, chùa Chân Tiên và đình Phụ Khánh (cùng trong một cụm di tích tại 151 phố Bà Triệu) đã được Bộ Văn hóa và Thông tin xếp hạng di tích lịch sử - nghệ thuật.

Tim hiểu đôi nét về Ni trưởng Thích Đàm Nhuận

Ni trưởng Thích Đàm Nhuận thế danh Trần Thị Hải quê Nam Định, xuất gia và trụ trì chùa Chân Tiên, một cuộc đời Ni trưởng tu hành theo giáo lý Phật Đà, giới luật nghiêm tịnh. Ni trưởng độ được 2 đệ tử, đệ tử trưởng là Thích Đàm Định hiện trụ trì chùa Vua phố Thịnh Yên, đệ tử thứ tên ngoài đời là Sứ đang kế đăng trụ trì đền thiên chùa Chân Tiên. Ni trưởng Thích Đàm Nhuận viên tịch (mất) ngày 05/04/2017 (09/03/ Đinh Dậu), thọ 94 tuổi đời, 74 tuổi đạo. Ni trưởng đã để lại cho hậu thế thấy được cuộc đời Ni trưởng tu hành theo giáo lý Phật đà, giới luật nghiêm tịnh. 🌸



CHÚ THÍCH CỦA TÁC GIẢ:

Tôi là người ngoại đạo, chưa tường tận giáo lý Phật đà và giới luật..., tôi biết đến ngôi chùa qua Đại đức Thích Quảng Hợp cháu pháp của Ni trưởng. Đại đức Thích Quảng Hợp hiện trụ trì chùa Hưng Sơn, khu Viêm Xá, phường Hòa Long, Tp. Bắc Ninh.



Dị tích kiến trúc nghệ thuật chùa Chén Kiểu

Nguyễn Giang Nam

Ở Nam bộ, có khoảng hơn 450 ngôi chùa Khmer, tập trung chủ yếu ở các tỉnh Trà Vinh, Sóc Trăng, Kiên Giang, An Giang... chùa Khmer thường được xây dựng ở những nơi tập trung đông dân cư, và thường được đặt ở trung tâm của phum sóc, trên khu đất cao ráo, là nơi thiêng liêng nhất trong đời sống tinh thần của cộng đồng.

Sóc Trăng - vùng đất trù phú của đồng bằng ven biển Nam bộ với đặc điểm có sự đoàn kết,

gắn bó ba dân tộc Kinh, Hoa, Khmer và đang sở hữu khoảng 92 ngôi chùa Khmer, mỗi chùa là 1 công trình kiến trúc lộng lẫy độc đáo có giá trị nghệ thuật.

Tọa lạc tại ấp Đại Thành, xã Đại Tâm, huyện Mỹ Xuyên, tỉnh Sóc Trăng, chùa Sro Lôn hay còn gọi là chùa Chén Kiểu có tên Khmer là Wath Sé Rây Sóc Khum Song Kum Miên Chi Sro Lôn được khởi dựng vào năm 1815.

Ban đầu chùa được làm bằng cây, lá đơn sơ, trải qua thời gian và do bom đạn chiến tranh tàn phá nên chùa bị hư hại nặng. Năm 1945, được sự đóng góp của nhân dân phật tử, Hòa thượng Tăng Dúch đã tiến hành xây dựng lại chùa. Năm 1985, Hòa thượng Tăng Dúch viên tịch, Hòa thượng Quách Mến thay làm trụ trì, tiếp tục tu sửa và xây dựng thêm một số công trình và tổ chức khánh thành vào năm 1989.

Chùa Sro Lôn cũng giống như bao ngôi chùa Khmer khác, nhưng điều đặc biệt đó là phần trang trí có sự kết hợp hài hòa giữa truyền thống và hiện đại, toàn bộ từ ngoài vào trong, từ dưới lên đến mái chùa, tất cả đều được cẩn bằng gạch men và những mảnh vỡ của tô, đĩa, chén kiểu.





Qua bộ óc sáng tạo và sự khéo léo của nghệ nhân Khmer, đã tạo nên một công trình kiến trúc nghệ thuật muôn màu.

Các hình tượng phổ biến trong những công trình kiến trúc của chùa như rắn thần Nagar hay



tiên nữ Apsara được sử dụng để trang trí.

Cổng tam quan với 3 ngôi tòa tháp được chạm khắc hoa văn và màu sắc rực rỡ theo phong cách truyền thống, nổi bật với tháp giữa bên trong có lồng kính, tôn trí một pho tượng Phật ngồi uy nghi.

Chính điện chùa được xây dựng theo dạng tam cấp, tức là có 3 nấc, nấc dưới cùng lớn nhất và nhỏ dần lên trên. Nấc trên cùng có hình tam giác, trung tâm có đỉnh nhọn cao vút lên. Mái được trang trí hoa văn với màu sắc rất đẹp mắt.

Phía trong gian chính điện, với khoảng 20 tượng Phật lớn nhỏ với nhiều tư thế khác nhau. Xung quanh tường là những tranh vẽ kể về cuộc đời của đức Phật Thích Ca.

Giữa sân chùa là cột cờ, với hình tượng rắn thần Nagar xòe 5 đầu khá sinh động.

Phía sau chùa là khu vườn Phật Thích Ca giảng đạo và nhập Niết bàn. Đây là quần thể kiến trúc gồm nhiều tượng Phật lớn nhỏ, mô phỏng khá sinh động quá trình Đản sinh, đi tìm chân lý, giác ngộ cho đến khi nhập cõi Niết bàn của đức Phật Thích Ca.



Trường Sơ cấp Pali được đặt tại đây. Trường gồm 7 phòng, trên diện tích 230m², thu hút đông đảo các vị sư từ các nơi khác đến học những kiến thức về giáo lý, giáo luật và lịch sử Khmer.

Chùa Sro Lôn còn lưu giữ được một số hiện vật quý như: bộ trường kỷ, giường ngủ mùa đông, giường ngủ mùa hè, do nhà chùa mua lại qua một số người thân trong gia đình công tử Bạc Liêu Trần Trinh Huy. 🌸

TÓM TẮT NỘI DUNG SONG NGỮ VIỆT - ANH

TÀM VÀ QUÝ - CON ĐƯỜNG THĂNG TIẾN ĐẠO ĐỨC

Thích Nữ Minh Đạt

Học viên Thạc sĩ Khóa III Học viện PGVN tại Tp.HCM

DẪN NHẬP:

Sống trong đời, mỗi người nếu không có thiện tâm nuôi dưỡng thì đời sống sẽ trở nên bức bách; con người sẽ sống mà không có hạnh phúc an lạc. Bao nhiêu bất hạnh sẽ sinh khởi với một người không có tâm tâm quý. Vì, tâm quý là hai thiện tâm giúp người giữ gìn giới hạnh được trọn vẹn. Hơn thế nữa, nó còn là sức mạnh cho hành giả tu theo Phật tiến đến Niết bàn tối thượng. Do sự cần thiết của hai tâm này trong quá trình tu tập nên đức Phật đặc biệt chú trọng, và xem đó là nhân tố cho mọi thiện pháp. Trong rất nhiều bài Kinh, đức Phật đã giảng về hai tâm này với nhiều ví dụ thiết thực; hầu mong hàng đệ tử biết sự mẫu nhiệm của nó mà nỗ lực gìn giữ và phát huy. Để đẩy lùi những tâm lý chướng ngại giải thoát, cũng như đem lại đời sống thanh tịnh; mỗi người ngoài việc giữ giới cẩn thận còn phải biết sợ hãi và hổ thẹn khi lỡ phạm lỗi. Đó là nói theo chiều thuận, nói theo chiều nghịch chính là nhờ tâm tâm quý mà giới luật được hộ trì vững chắc.

Tag: Tâm và quý, Ấn Độ, đức Phật, Niết bàn, Thân-khẩu-ý nghiệp, chúng sinh, tâm quý, giới hạnh,...

HIRI AND OTTAPPA - THE WAY TO MORAL PROGRESS

Thich Nu Minh Dat

Master student, Course III, Vietnam Buddhist Academy in Ho Chi Minh City

INTRODUCTION:

Living in this life, if each person does not have goodwill to nurture, life will become pressed; people will live without happiness and peace. How much unhappiness will arise with a person who has no shame and fear of doing evil (hiri and ottappa). Because, hiri and ottappa are two good mind that help people to keep the precepts to be complete. Moreover, it is also the strength for Buddhist practitioners to reach the ultimate Nirvana. Because of the necessity of these two minds in practice, the Buddha paid special attention and considered them to be the factor for all kusala dhammas. In many sutras, the Buddha taught about these two minds with many practical examples; with the hope that the disciples would know its mystery and strive to preserve and promote it. To remove the psychological obstacles to liberation, as well as bring a pure life; each person, in addition to carefully observing the precepts, must also be afraid and ashamed when he or she makes a mistake. That is to say in the right direction, in the opposite direction, it is because of the hiri and ottappa mind that the precepts are firmly maintained.

Tags: hiri and ottappa, India, Buddha, Nirvana, Body-speech-mind karma, sentient beings, morality,...

KHÁI NIỆM "ĐỊA NGỤC" TRONG MỘT SỐ KINH SÁCH PHẬT GIÁO

Thích Nữ Chơn Ngọc

Đặt vấn đề:

Từ ngàn xưa đến nay, câu hỏi "Sau khi chết con người đi về đâu?" vẫn luôn là một bài toán đố gây nhiều tranh cãi. Phần lớn các tôn giáo trên thế giới đều quan niệm rằng những ai sống trong hiện đời làm việc thiện lành thì sau khi chết được sinh lên cõi Trời, vui hưởng lạc thú. Còn ai tạo các ác nghiệp thì phải chịu đọa lạc trong những cõi xấu ác, bị rơi vào địa ngục thọ khổ hình không bao giờ cùng tận.

Vậy, cõi "địa ngục" nằm ở đâu? Nằm sâu trong lòng trái đất này hay giữa những hòn núi to lớn trong vũ trụ? Hay địa ngục chỉ là trạng thái của tâm thức? Nếu vậy, tại sao trong kinh điển Nguyên thủy là A Hàm và Nikaya, đức Phật không những nhắc đến mà còn miêu tả tường tận vị trí, số lượng, tên gọi và các cực hình trong địa ngục? Đặc biệt, kinh Địa Tạng, trong kinh sách Phật giáo Đại thừa tin theo lại càng miêu tả rõ ràng hơn nữa về cảnh giới này.

Có ý kiến cho rằng, Phật giáo Trung Quốc bịa đặt ra địa ngục, sáng tạo ra kinh Địa Tạng để hỗ trợ cho các nhà sư trong việc trì tụng, cúng tế, ma chay, hỷ kỵ, cầu siêu cho các hương linh? Địa Tạng Bồ Tát là nhân vật không có thật, hình dáng được miêu tả giống như một vị sư Trung Hoa thân đắp hồng y, đầu đội mũ, tay cầm tích trượng. Tất cả những nghi vấn này về góc độ nghiên cứu lịch sử kinh luật luận cần được giải mã rõ.

Tag: địa ngục, tôn giáo, Địa tạng Bồ tát, Phật giáo Trung Quốc, kinh A Hàm, kinh Nikaya,...

THE CONCEPT OF "HELL" IN BUDDHISM

Thich Nu Chon Ngoc

Question:

From the endless time, the question "Where do people go after death?" has always been a controversial puzzle. Most religions in the world believe that those who live in the present life and do good deeds will be reborn in heaven after death and enjoy pleasures. Those who create evil deeds will have to fall into the evil realms, fall into the hells of eternal torment.

So, where is the "hell" realm? Deep in the heart of this earth or among the great mountains of the universe? Or is hell just a state of mind? If so, why is it that in the Theravada sutras Agama and Nikaya, the Buddha not only mentioned but also described in details the location, number, name, and torments of hell? In particular, the Ksitigarbha Sutra, in the Mahayana Buddhist scriptures, further describes this realm more clearly.

There is an opinion that Chinese Buddhism invented hell, created the Ksitigarbha Sutra to support monks in recitation, sacrifice, funeral, cavalry, and supplication for the spirits? Ksitigarbha Bodhisattva is a bogus character, the shape is described as a Chinese monk wearing a cardinal body, wearing a crown, holding a mace in his hand. All of these questions about the historical perspective of jurisprudence need to be clarified.

Tags: hell, religion, Ksitigarbha Bodhisattva, Chinese Buddhism, Agama Sutra, Nikaya Sutra,...

ĐÓNG GÓP CỦA NI GIỚI TRONG CÔNG CUỘC CHẤM HUNG PHẬT GIÁO Ở MIỀN NAM VIỆT NAM

Dương Thanh Mừng

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

Đặt vấn đề:

Năm 1931, Hội Nam kỳ Nghiên cứu Phật học thành lập tại chùa Linh Sơn, Sài Gòn, chính thức phát động cho một phong trào chấn hưng rộng khắp cả nước. Với tinh thần, trách nhiệm của mình, ni giới Việt Nam đã tham gia tích cực vào các hoạt động chấn hưng, cải cách đạo Pháp và đã để lại được những dấu ấn quan trọng trên nhiều phương diện khác nhau. Trong khuôn khổ của bài viết này, chúng tôi xin được đi sâu vào phân tích và trình bày một số đóng góp tiêu biểu của ni giới miền Nam trong các hoạt động chấn hưng, cải cách Phật giáo. Qua đó, góp phần khóa lấp các khía trống khi nghiên cứu về tiến trình phát triển của ni giới Việt Nam.

Tag: ni giới, chấn hưng Phật giáo, Phật giáo miền Nam,

THE CONTRIBUTION OF THE NUNS IN THE RESURECTION OF BUDDHISM IN THE SOUTHERN VIETNAM

Duong Thanh Mung

Faculty of Ethnology and Religion, Academy of Politics Region III, Da Nang

Introduction:

In 1931, the Southern Association of Buddhist Studies was established at Linh Son Pagoda, Saigon, officially launched a nationwide renaissance movement. With their spirit and responsibility, Vietnamese nuns had actively participated in activities to revive and reform the Buddha Dharma and had left important marks on many different aspects. In the framework of this article, we would like to go into analysis and present some typical contributions of the Southern nuns in the activities of reviving and reforming Buddhism. Thereby, contributing to filling the gaps when we study the development and progress of the Vietnamese nuns.

Tag: nuns, revival Buddhism, Southern Buddhism,

VAI TRÒ CỦA TÂM MINH LÊ ĐÌNH THẨM TRONG PHONG TRÀO CHẤM HUNG PHẬT GIÁO TRUNG KỲ

Thích Thiện Mãn

Học viện Cao học Phật học khóa III HVPGVN tại Tp.HCM

THE ROLE OF TAM MINH LE DINH THAM IN THE MOVEMENT TO REVIVE THE CENTRAL REGION BUDDHISM

Thich Thien Man

Master of Buddhism Graduate student at Academy of Buddhist Studies Course III in Ho Chi Minh City

VIETNAMESE - ENGLISH CONTENTS SUMMARY

Mở đề:

Từ khi du nhập vào Việt Nam, trải qua các triều đại Đinh, tiền Lê, Lý, Trần cho đến cuối thời Nguyễn, Phật giáo trở thành tôn giáo của dân tộc. Cuối thế kỷ XIX – đầu thế kỷ XX, thực dân Pháp xâm lược nước ta, cũng là thời kỳ Thiên chúa giáo du nhập và phát triển, trong bối cảnh Phật giáo bị đàn áp, tu sĩ hư đốn, tín đồ Phật tử mê tín. Đau lòng trước thảm cảnh đó, Hội Phật giáo Nam kỳ, Trung kỳ và Bắc kỳ lần lượt thành lập và phát động phong trào chấn hưng Phật giáo. Rút kinh nghiệm từ Hội Nam kỳ Nghiên cứu Phật học, Hội An Nam Phật học ở Trung kỳ được thành lập nhanh chóng và có nhiều nét đặc sắc từ cơ cấu tổ chức Hội, trường Phật học theo kiểu mới, xuất bản tạp chí Viên Âm với nhiều cây bút tân học và cựu học, cho đến thành lập Gia đình Phật tử. Để đạt được thành quả trong phong trào chấn hưng Phật giáo Trung kỳ, chư Tôn đức và các vị cư sĩ hộ pháp đã dốc hết trí lực và tâm lực cho Hội, trong đó nổi bật nhất là cụ Tâm Minh Lê Đình Thám.

Tag: Phật giáo Trung kỳ, Tâm Minh Lê Đình Thám, chấn hưng Phật giáo,...

Introduction:

Since its introduction into Vietnam, through the Dinh, pre-Le, Ly, and Tran dynasties until the end of the Nguyen dynasty, Buddhism became the nation's religion. At the end of the nineteenth century - the beginning of the twentieth century, the French colonialists invaded our country, also the period when Christianity was introduced and developed, in the context of Buddhism persecuted, the ignorant monk, the devotee of the Buddhism are superstitions. Heartbroken by that tragedy, the Southern Buddhist Association, Associations of the Central region and the North respectively established and launched a movement to revive Buddhism. Learning the experiences from the Southern Association of Buddhist Studies, Hoi An Nam Buddhism in the Central region was established quickly and had many special features from the organizational structure of the Association, a new Buddhist school, published Vien Am magazine with many old and new scholars as writers, to the establishment of the Buddhist Families. To achieve success in the movement of revival Buddhism in the Central Region, the Buddha and Dharma protectors devoted their mind and energy to the Association, in which the most prominent one is Tam Minh Le Dinh Tham.

Tag: Buddhism in the Central region, Tam Minh Le Dinh Tham, Buddhism...

CÁC NĂNG LỰC KỲ LẠ CỦA Ý THỨC TRONG HỌC THUYẾT VÔ NGÃ

NCS triết học, Học viện Báo chí & Tuyên truyền

Tóm tắt: Kiên định với lập trường vô ngã, Phật giáo cho rằng ý thức là con đường duy nhất để nhận thấy cái ngã chỉ là giả hợp và cũng chính ý thức giúp người ta giải thoát để đạt Niết bàn. Theo Phật giáo, ngũ uẩn là vô thường, khổ, và bất toại nguyện; chỉ ý thức mới giúp biết thực trạng ấy để, từ đó, người ta giải thoát. Vấn theo Phật giáo, ngũ uẩn là không thể kiểm soát; luận chứng cho điều này, Phật giáo đã gán cho ý thức hàng loạt năng lực siêu phàm thông qua hành thiền như (i) có thể khiến hành giả đi trên nước hay bay trên không trung, (ii) có thể thay đổi hình dạng chỉ bằng suy nghĩ, và (iii) có thể bay đến các thế giới khác nhau bằng thân xác của mình. Gán cho ý thức các năng lực kỳ lạ dẫn đến quan điểm kỳ lạ về cái ngã và chủ nghĩa quy giản trong Phật giáo.

Từ khóa: vô ngã, ý thức, năng lực siêu phàm.

MIRACULOUS POWERS OF CONSCIOUSNESS IN THE BUDDHIST'S DOCTRINE OF ANATTA

Abstract: After asserting the stance of no-self (anatman/anatta), Buddhism holds that consciousness (vinnana/vijnana) is the only way to discover self (atman/atta) or personal identity to be delusional and it is also consciousness that helps a human being liberate to reach nirvana. According to Buddhism, the five aggregates (panca khandha) are impermanent (anicca), suffering (dukkha), and unsatisfactory (viparinamadhamma); only consciousness helps to realize such a truth, leading a person to be liberated from rebirth or samsara. Also under Buddhism's view, the five aggregates are not control; while justifying this, Buddhism has attributed to the Buddha and other eminent bhikkhus supernatural abilities through mere thought such as a person can be able (i) to walk on waters or fly in the air, (ii) to alter his form or to create a mind-made body from his own body, and (iii) to fly to the heavens or the brahma world in one's own physical body. Notably, miracles produced by consciousness may result in the miraculous views on self and the Buddhist reductionism.

Keywords: no-self, consciousness, miracles

NHỮNG ĐIỂM TƯƠNG ĐỒNG VÀ ĐI BIỆT TRONG CÔNG CUỘC CHẤN HƯNG PHẬT GIÁO Ở BA MIỀN

Thích Nữ Huệ Loc

Thạc sĩ khóa III Học viện PGVN tại Tp.HCM

MỞ ĐỀ

Trước tình hình thực dân Pháp chia cắt ba miền để cai trị dưới nhiều hình thức khác nhau; Phật giáo đứng trước nguy cơ suy vi. Niềm tin Phật giáo trong tín đồ dần bị lung lay, đa số tu sĩ yếu kém về trình độ cũng như giới hạnh, hàng tín đồ mê tín... buộc các vị tu sĩ Phật giáo phải đưa ra những giải pháp để chấn hưng Phật giáo. Đầu tiên ở miền Nam qua sự kêu gọi của tổ Khánh Hòa, phong trào lan ra miền Trung và cuối cùng là ở miền Bắc.

Bên cạnh những điểm tương đồng về mục đích phục vụ công cuộc chấn hưng Phật giáo, giữa các hội đoàn cũng có những điểm đi biệt vùng miền, quá trình thành lập, các thành phần hội viên, cơ cấu tổ chức, cách thức hoạt động... vì lý do đó người viết quyết định tìm hiểu để tài Phân tích những điểm tương đồng và đi biệt giữa ba hội Nam kỳ Nghiên cứu Phật học, An Nam Phật học hội và hội Phật giáo Bắc kỳ trong giai đoạn nửa đầu thế kỷ XX (1920 -1945) để có cơ hội hiểu rõ hơn về quá trình phục hưng Phật giáo nước nhà.

Tag: Chấn hưng Phật giáo, Nam kỳ Nghiên cứu Phật học, An Nam Phật học, Hội Phật giáo Bắc kỳ, tương đồng, đi biệt, Nam kỳ, Bắc kỳ...

SIMILARITIES AND DIFFERENCES IN THE REVIVATION OF BUDDHISM IN THE THREE REGIONS

Thích Nữ Huệ Loc

Master Student, Course III, Vietnam Buddhist Academy in Ho Chi Minh City

Introduction

Faced with the situation that the French colonialists divided the three regions to rule in different forms; Buddhism was in danger of degenerating. Buddhist faith among followers was gradually shaken, most monks were weak in qualification as well as morality, superstitious followers ... forcing Buddhist monks to come up with solutions to revive Buddhism. First in the South through the call of Khanh Hoa masters, then the movement was extended to the Central region and finally to the North.

Besides the similarities in purpose of serving the Buddhist revival, there were also regional differences, the establishment process, the members, the organizational structure, the way of operation. For that reason, the writer decided to study the topic Analyzing the similarities and differences between the three Southern Buddhist Research Associations, the Annam Buddhist Studies Association and the Tonkin Buddhist Association in the first half of the twentieth century (1920-1945) to have a better understanding of the process of Buddhist revival in the country.

Tags: Buddhist revival, Southern Vietnam Buddhist Studies, An Nam Buddhist Studies, Northern Buddhist Association, similarities, differences, Southern regions, Northern states...

