

Ra Khỏi Bóng Tối

TỦ SÁCH ĐẠO PHẬT NGÀY NAY

Chủ nhiệm: Thích Nhật Từ

Phó chủ nhiệm: Thích Quảng Tâm

Quý tác giả, dịch giả muốn xuất bản sách nghiên cứu và ứng dụng Phật học, quý Phật tử muốn ủng hộ kinh sách Phật giáo, xin vui lòng liên hệ:

ĐẠO PHẬT NGÀY NAY

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

ĐT: 0958.430222 - (08) 38394121 - (08) 38335914

Website: <http://www.buddhismtoday.com>

Website: <http://www.tusachphathoc.com>

Tủ Sách Đạo Phật Ngày Nay

KARMA LEKSHE TSOMO

Ra Khỏi BÓNG TỐI

Nữ Giới Phật Giáo Dẫn Thân Xã Hội

THÍCH NỮ DIỆU NGHIÊM

- dịch -

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

MỤC LỤC

Lời nói đầu	vii
Phần 1: Nữ giới Phật giáo	1
1. Nữ giới Phật giáo và một xã hội từ bi.....	3
2. Phật giáo ở kinnaur.....	19
3. Nữ giới Phật giáo ở zangskar.....	23
4. Phật giáo Mông Cổ và sự tu tập của phụ nữ Mông Cổ..	29
5. Lịch sử ngôi chùa ni Phật giáo ở Buryatia.....	33
6. Phong trào thâm lặng của nữ giới Phật giáo Căm-bốt..	41
7. Địa vị nữ giới là ở gia đình:	47
8. Phái tính và thực tế xã hội ở Nê-pan:	63
Phần 2: Nữ giới Phật giáo trong lịch sử thế giới.....	93
1. Tái tạo câu chuyện cuộc đời Da-du Đà-la	81
2. Nữ giới lấy lại một di sản đã mất	89
3. Chư Ni và nữ cư sĩ trong học thuyết Tam giai	105
4. Nhìn lại lịch sử nữ tu sĩ Phật giáo Hàn Quốc.....	117
5. Nhìn lại lịch sử những hoạt động	133
6. Nữ tu Palmo.....	147

Phần 3: Nền giáo dục Phật giáo.....	173
1. Dạy giáo pháp cho trẻ em	175
2. Giáo dục đạo Phật cho trẻ em	185
3. Giáo dục của giáo hội tỳ kheo ni Việt Nam	199
4. Một giáo pháp khác	211
Phần 4: Sự tu tập hàng ngày	233
1. Giáo pháp trong đời sống hàng ngày.....	235
2. Giáo pháp trong đời sống: Cách đối trị sân hận	247
3. Những nguyên tắc dẫn đạo cho việc tu tập.....	263
4. Thực phẩm của giáo pháp	271
5. Nữ giới Phật giáo trị bệnh	279
Phần 5: Tu tập thiền định	299
1. Samatha và Vipassanà	301
2. Ý nghĩa bất nhị trong việc tu tập tâm từ.....	313
3. Tâm bi có phải là một cảm xúc	321
Phần 6: Giáo pháp và Giới luật	335
1. Giáo dục và đào tạo cho nữ giới vào thời đức Phật	337
2. Nữ giới Phật giáo và Giới luật	349
3. Đào tạo và giáo dục Ni giới ở Tích Lan	359
4. Những người nữ đã thọ giới trong chiếc y vàng.....	369
5. Giới luật và sự tu tập của nữ giới Phật giáo HQ	381
6. Nghệ thuật tự tu tập.....	395

Phần 7: Đào tạo tu sĩ Phật giáo 405

1. Đào tạo cơ bản cho chư ni Phật giáo Hàn Quốc 407
2. Bồ-tát Địa Tạng 419
3. Đạo sư Ấn Thuận và nữ giới Phật giáo ở Đài Loan.... 437
4. Tu thiền và các thiền viện 467
5. Vượt qua ranh giới phái tính trong đôi giày nhựa xám 483
6. Pomunjong và Hanmaum Sơnwôn 503

Phần 8: Sự tu tập đạo Phật dẫn thân 521

1. Một trào lưu thâm lặng 523
2. Đạo Phật và phúc lợi xã hội tại Hàn Quốc 537
3. Phong trào nữ giới Phật giáo đối với sự thay đổi xã hội 555
4. Ni giới Phật giáo..... 563
5. Vạch ra đường đi của đạo Phật dẫn thân 575
6. Những hoạt động thiện nguyện của chư ni Hàn Quốc 621
7. Đạo Phật dẫn thân và việc làm của cộng đồng 633

Phần 9: Vấn đề thọ giới..... 641

1. Sự tu tập giới luật: Cư sĩ và Tu sĩ 643
2. Giải quyết tranh cãi về sự thọ giới tỳ kheo ni tại 649
3. Sự thọ giới tỳ kheo ni..... 669
4. Tăng Già: nhóm người đã giác ngộ 681

Phần 10: Đạo Phật ngày nay 705

1. Tu tập là con đường đưa đến hiểu biết 707
2. Sự bình đẳng của chúng sanh 725
3. Chư ni trên truyền thanh và truyền hình..... 743
4. Quy định pháp lý và tu tập khi xung đột nhau..... 757
5. Những đóng góp của nữ giới Phật giáo tại 773
6. Nữ giới Phật giáo với vai trò lãnh đạo và giảng sư..... 783

LỜI NÓI ĐẦU

Trong hai mươi năm qua, nữ giới Phật giáo đã ra khỏi bóng tối và bắt đầu một vai trò rõ ràng trong các truyền thống của họ và trên vũ đài thế giới. Từ năm 1987, khi Hội Nghị Sakyadhita Quốc Tế về Nữ Giới Phật Giáo đầu tiên được tổ chức tại Bodhgaya, Ấn-độ, nữ giới Phật giáo đã nắm tay nhau và bắt đầu một cuộc cách mạng nhỏ về ý thức trong thế giới đạo Phật. Cứ mỗi hai năm, nam nữ cư sĩ và người xuất gia từ nhiều nền văn hóa, những kỹ luật hàn lâm và những truyền thống tôn giáo rất khác nhau, họ gặp nhau để thảo luận về lịch sử ni giới Phật giáo, những giá trị và những quan điểm về những vấn đề đương đại. Những cuộc họp này có một không hai trong việc tổ chức giới thiệu học thuật, ngồi thiền, tu tập tụng kinh, thảo luận nhóm nhỏ, và những thành tựu văn hóa để hiểu biết những kinh nghiệm của ni giới Phật giáo khắp thế giới. Hội Nghị Sakyadhita Quốc Tế về Nữ Giới Phật Giáo lần thứ tám được tổ chức tại Seoul, Hàn Quốc, từ ngày 27 tháng sáu đến mùng 4 tháng bảy, năm 2004 là cuộc họp cuối cùng trong loạt hội nghị quốc tế này.

Việc tổ chức một diễn đàn kết hợp rất nhiều người, nhiều phương pháp, và những quan điểm trong một bầu không khí

viii RA KHỎI BÓNG TỐI

tôn trọng lẫn nhau là một đóng góp quan trọng vào xã hội loài người. Điều đặc biệt có ý nghĩa là nỗ lực lớn lao này đang được ni giới Phật giáo mở đầu, họ là một thành phần của xã hội mà cho đến mới đây còn bị tách ra khỏi nhịp độ phát triển và phần lớn không được biết đến. Chỉ từ năm 1987, khi Hội Nghị Sakyadhita Quốc Tế của Nữ Giới Phật Giáo được thành lập tại Bodhgaya, những học giả, những nghệ gia, nghệ sĩ và những nhà hoạt động xã hội chính trị từ khắp thế giới bắt đầu kết hợp ở cấp độ thường dân và nắm vai trò lãnh đạo trong hoạt động vì lợi lạc cho ni giới Phật giáo thế giới. Bây giờ, không đầy 20 năm sau, mặc dù những tài nguyên hạn chế, nhưng do làm việc kiên định và cần mẫn, phong trào nữ giới Phật giáo đã đạt được sức mạnh và được biết đến như một diễn đàn có tính năng động cao, đại diện trên ba trăm triệu phụ nữ khắp thế giới. Phong trào này nổi lên từ bóng tối trở thành một địa vị quốc tế nổi bật với tính cách là một lực lượng làm thay đổi xã hội, là một điển hình về cách mà phụ nữ có thể đoàn kết lại, làm việc hòa hợp với nhau, và đạt được tiến bộ đáng kể hướng tới sự hiểu biết toàn cầu.

Những mục được bao gồm trong *Ra khỏi Những Bóng Tối: Cuộc Dấn Thân Vào Xã Hội Của Phụ Nữ Phật Giáo* được những nhân vật đặc biệt viết ra. Thay vì bị buộc vào một khuôn mẫu, mỗi tác giả hoàn toàn được tự do đóng góp theo ý mình. Vì lẽ này, các bài viết mang tính chất khác nhau trong giọng văn, sự phức tạp hay độ dài bài viết. Độc giả không nhất thiết phải đọc sâu tập này từ đầu đến cuối; các chương có liên quan với nhau, nhưng cũng có thể đọc một cách độc lập. Mỗi bài viết mở cửa sổ trông ra một thế giới khác nhau, một lợi điểm mới để từ đó soi xét tiềm năng về tinh thần, trí tuệ, xã

hội và chính trị của nữ giới. Điều làm người ta ngạc nhiên về dự án này là nó đã phát xuất từ động cơ chân thành làm lợi lạc cho tha nhân.

Những thách thức mà nữ giới Phật giáo đối mặt trong thế giới ngày nay thật là dữ dội. Thiên kiến về phái tính, sự nghèo khổ, thất học, cách ly xã hội và xung đột chính trị không phải ít. Cũng hiện thực như những chương ngại này, nữ giới Phật giáo đã đi đến chỗ nhận thức được rằng những thái độ thiên lệch đối với nữ giới được hình thành chỉ vì theo truyền thống, chứ không do tư tưởng. Thí dụ, dù cho Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã nhận thức được tiềm năng tinh thần ngang nhau của nữ giới trên 2000 năm qua, nữ giới Phật giáo ngày nay không phải lúc nào cũng nhận được một nền giáo dục đúng đắn hay tiếp cận đầy đủ với sự hướng dẫn về tôn giáo. Mặc dầu nữ giới Phật giáo có thể có tự do hơn trong những xã hội khác, họ vẫn ít có những vị trí quyền lực trong các giới chính trị và tôn giáo. Trong khi có ít bằng chứng để cho rằng nữ giới bị áp bức hay buộc phải im lặng một cách có ý thức, tiềm năng của họ chắc chắn là bị bỏ quên. Những người phụ nữ có đầy đủ năng lực đòi hỏi sự thay đổi và do vậy những thách thức vẫn còn nguyên.

Những cuộc hội nghị và những xuất bản của nữ giới Phật giáo đưa ra một cái nhìn về những người nữ đang làm việc trong tinh thần hợp tác vượt qua ranh giới của dân tộc tính, quốc gia, tình trạng kinh tế, nền tảng học vấn và sự kết hợp tôn giáo. Vì thấy rõ một cách đầy đủ những khác biệt về ngôn ngữ và văn hóa thường làm chia rẽ con người, nên các đội ngũ nghiên cứu, các nhà chuyên môn, và những người thiện nguyện kết hợp nhau lại để tạo ra một diễn đàn quốc tế sôi nổi, khám phá ra tính cách độc đáo về lịch sử và kinh nghiệm

của nữ giới cũng như sự tương đồng của họ. Những cá nhân và những nhóm người nhìn xa thấy rộng làm việc cho sự thay đổi xã hội trong một tinh thần hòa bình và hòa hợp, bất kể những khác biệt về ngôn ngữ và văn hóa, đưa ra một tín hiệu ánh sáng trong một thế giới tranh chấp.

Mặc dù một số sách đã xuất hiện trong những năm qua về đề tài Đạo Phật Dấn Thân, những nỗ lực của nữ giới nếu có cũng thường bị loại riêng ra trong một chương riêng lẻ. Trong tác phẩm *Ra Khỏi Bóng Tối: Nữ Giới Phật Giáo Dấn Thân Vào Xã Hội*, rõ ràng là những đóng góp của nữ giới rất to lớn và đa dạng. Quyển sách này mở đầu bằng việc mô tả cuộc sống của nữ giới Phật giáo, sau đó tiến đến chỗ sưu khảo về những vai trò của họ trong những kỷ nguyên đặc biệt của lịch sử thế giới. Những mục kế tiếp thảo luận về giáo dục Phật giáo, việc tu tập hàng ngày, và tu tập thiền định, tất cả những điều đó là nòng cốt cho sự mở mang văn hóa Phật giáo. Có lẽ thành phần hầu như không trông thấy được của các xã hội Phật giáo là những nữ tu, đứng trong bóng tối, họ nỗ lực để đạt đến giải thoát và tu tập Giáo pháp trong mọi khía cạnh đời sống. Mục kế tiếp mô tả những đấu tranh oai hùng của họ. E rằng có người cho rằng nữ giới Phật giáo sống đời vắng vẻ cô lập, cho nên mục kế tiếp rọi ánh sáng vào một số trong những dự án mà họ đã khởi đầu vì lợi ích xã hội. Vấn đề được mọi người bàn đến nhiều là việc thọ cụ túc giới của nữ giới Phật giáo được xét đến ở phần kế tiếp từ vài quan điểm. Và cuối cùng là nữ giới bàn về Đạo Phật trong thế giới đương đại.

Trong quyển này, những bài viết ngắn về các vùng xa xôi như Mông Cổ và Zangskar được đặt cạnh các tiểu luận uyên bác về triết học và lịch sử. Sự kiện rất nhiều tiếng nói khác

nhau được bao gồm và đánh giá là bằng chứng sâu sắc về thế giới quan của nữ giới đạo Phật. Khi làm như vậy, chúng tôi hy vọng tạo ra mô hình về các giá trị bao gồm và công bằng xã hội mà chúng tôi quý chuộng. Việc tạo ra mô hình cho các giá trị này nói đến những cuốn viết về việc nữ giới đánh giá những phụ nữ khác và hỗ trợ lẫn nhau khi nữ giới nỗ lực để làm cho tốt nhất như chúng ta có thể, cả tư cách cá nhân lẫn các thành viên của gia đình nhân loại. Đó chính là một đặc ân vô hạn khi tôn vinh công trình khó khăn mà những người phụ nữ này đang thực hiện để làm lợi lạc cho xã hội, thậm chí chống lại những cái vô cùng kỳ quặc. Chúng tôi hân hạnh nêu bật những thành tựu này, để độc giả có thể biết thêm về các truyền thống Phật giáo và cộng đồng mạnh mẽ của nữ tu Phật giáo. Chúng tôi rất vinh dự bao quát chung những tiếng nói của nữ giới, những người có thể không có một tiếng nói trong chính xã hội của họ. Tính cách đa dạng của những bài viết này phản ánh tính đa dạng của người đóng góp – chính cái đa dạng đó là sức mạnh của phong trào nữ giới Phật giáo. Mỗi tác giả chia sẻ một nét đại cương của trí tuệ, được công hiến trong một tinh thần từ bi, từ góc nhìn của họ trong thế giới này. Qua những lời này, các bạn có thể thấy được sức sống của các truyền thống đạo Phật, đã tồn tại hàng bao thế kỷ và hỗ trợ cho sự phát triển tinh thần và trí tuệ của hàng triệu người dân.

Nhiều tổ chức và cá nhân đã đóng góp thời giờ, tài nguyên và năng lực để hoàn thành quyển sách này. Về những nỗ lực của các vị đó trong việc tổ chức Hội Nghị Sakyadhita Quốc Tế về nữ giới Phật giáo, tôi xin biết ơn sâu xa Hội Ni Giới Hàn Quốc, Viện Đại Học Joong Ang Sangha, và Hội Sakyadhita Quốc Tế của Nữ Giới Phật Giáo. Tôi cũng xin có lời cảm ơn

đến nhiều vị học giả, các nhà chuyên môn, các nhà trình diễn, và những vị tham dự đã đến từ những quốc gia trên khắp thế giới để chia sẻ những ý kiến, tài năng và kinh nghiệm tại hội nghị. Và tôi xin tỏ lòng tôn trọng sâu xa nhất của tôi đến với tất cả những người đã giúp đỡ xuất bản và phiên dịch trong việc chuẩn bị cho quyển sách này, đặc biệt là Evelyn Diane Cowie và Rebecca Paxton. Với công đức cho những nỗ lực kết hợp này, cầu nguyện cho đau khổ trên thế gian được giảm bớt và từ bi được ngự trị.

Kính bút

Thích Nữ Diệu Nghiêm

Phần 1

NỮ GIỚI PHẬT GIÁO

1

NỮ GIỚI PHẬT GIÁO VÀ MỘT XÃ HỘI TỪ BI

Martine Batchelor

Bài viết này nhắc lại tình trạng của ni giới Phật giáo và xem xét cách mà các xã hội châu Á và Phật giáo ảnh hưởng lẫn nhau đối với địa vị ni giới Phật giáo qua thời gian. Sau đó trình bày một quan điểm ngắn gọn của hiện trạng và ý nghĩa rộng rãi về xã hội. Những quá trình của các phụ nữ Phật giáo, nữ tu hay nữ cư sĩ, hoạt động và có ảnh hưởng một cách từ bi đến các xã hội Thái Lan, Đài Loan, Hàn Quốc, và Nhật Bản đều có đề cập đến. Tôi cũng phỏng vấn những phụ nữ hay tiếp cận những tạp chí phụ nữ hoặc những bài viết về nhân vật có liên quan.

Đức Phật dạy rằng nữ và nam đều bình đẳng về mặt khả năng giác ngộ, và vì lý do này, hãy để cho họ được thọ giới như những thành viên ngang nhau trong cộng đồng tu sĩ. Vào thời của Ngài, có nhiều nữ tu sĩ giác ngộ và chứng đắc cao.

4 RA KHỎI BÓNG TỐI

Tuy nhiên, vì Phật giáo được truyền từ Ấn-độ sang các quốc gia châu Á, sự thọ giới của nữ giới không phải luôn luôn được truyền lại và đôi khi lại mất hẳn. Chẳng hạn, ở Tích-lan giới cụ túc đã được truyền thụ, biến mất và không bao giờ được bắt đầu trở lại. Giới cụ túc không bao giờ có ở Thái-lan và Miến-điện. Giới cụ túc được truyền thọ do các nữ tu Tích-lan sang Trung Hoa, và từ đó sang Hàn Quốc, nơi mà ngày nay nó đang thịnh lên. Nó truyền sang Nhật-bản trong một thời gian ngắn ngủi và trở nên lỗi thời. Vì tình hình lịch sử, ngày nay có sự khác biệt lớn trong các vị trí ni giới Phật giáo ở những quốc gia như Hàn Quốc và Thái-lan.

Ở Hàn Quốc, có giới cụ túc và chư ni bình đẳng với chư tăng. Họ có tu viện nữ, phòng ngồi thiền, và các chùa ở thành phố. Các ni dạy kinh, hướng dẫn tụng kinh, và phục vụ người cư sĩ theo cách đúng như một vị tăng. Họ được người cư sĩ kính trọng và hỗ trợ.

Ở Thái-lan, chư ni không được chính phủ lẫn tổ chức Phật giáo của chư tăng biết đến như thế. Tình trạng của họ không phải người tu cũng không phải cư sĩ. Trong nhiều thế kỷ, để đáp lại một xu hướng tinh thần, họ đã cố gắng theo cách của họ để có một đời sống nơi tu viện. Thân phận của họ rất thấp và họ ít có cơ hội để nghiên cứu hay thiền định, mặc dù điều này đang thay đổi vì chư ni đang học cách tổ chức và làm việc để thay đổi. Cũng có một phong trào tái lập giới cụ túc cho nữ giới. Trước kia, Đại Đức ni Voramai Kabilsingh, một nữ tu người Thái, đi đến Đài Loan để thọ giới cụ túc. Khi vị này quay về bị tổ chức Phật giáo chất vấn rất kỹ về điều đó, nhưng được cho phép theo đuổi những hoạt động của mình. Vị ni này nói rằng nguyên nhân chính cô đi thọ giới là để chứng tỏ rằng

một người nữ cũng có thể được thọ giới cụ túc và để làm gương cho những người nữ khác ở Thái-lan. Vừa qua người em gái của vị ni này được thọ giới Sa-di ở Tích-lan.

Ở Tích-lan, việc thọ giới đối với người nữ đã biến mất trong thế kỷ 11 và không được phục hồi như đã hai lần được phục hồi đối với sự thọ giới của chư tăng. Tuy nhiên, trong thế kỷ 19, giới cư sĩ Phật giáo nổi lên sau một thời gian dài bị biến thành thuộc địa, họ bắt đầu phản kháng sự đô hộ của quyền lực thiên chúa giáo Tây phương. Nữ giới đứng đầu phong trào này. Một số nữ cư sĩ quyết định lãnh thọ thập giới, cạo tóc, bắt đầu đắp y vàng và trắng, và thành lập các cộng đồng Phật giáo. Màu sắc chiếc y của họ có tính cách biểu trưng, kết hợp chặt chẽ màu vàng nghệ như y của chư tăng với màu trắng của quần áo cư sĩ. Điều này tỏ ra rằng họ đã tạo ra một tình trạng mới, không hoàn toàn là người ở tu viện cũng không hoàn toàn là cư sĩ. Bước đầu tiên của họ là mở một trường để dạy các cô gái trẻ. Vì cái tình trạng nửa nọ nửa kia cho nên họ không nằm dưới sự kiểm soát của chính phủ cũng như của tổ chức Phật giáo. Có người nghĩ rằng như thế là tốt nhất, vì nó cho họ sự tự do sáng tạo trong việc giao thiệp với người dân và giúp ích trong một xã hội rộng lớn hơn. Tuy nhiên, một phong trào mạnh mẽ xuất hiện ở Tích Lan để phục hồi lại giới cụ túc cho chư ni và vừa qua giáo đoàn tỳ-kheo ni được tái lập.

Ở Nhật-bản, thế kỷ này chứng kiến một sự đổi mới cho ni giới Phật giáo. Sau nhiều thế kỷ bị giữ trong những vị trí rất thấp và hạn cuộc trong các công việc hầu hạ, chư ni đã cải thiện các địa vị chính thức của họ. Bây giờ họ có thể dạy học, thực hiện những buổi lễ quan trọng, làm nữ viện trưởng các chùa, và thậm chí còn có thể đạt được những chức vụ cao như

chư tăng. Họ đã lập các hiệp hội của nữ tu Phật giáo, và tạo những cơ hội học tập. Trong quá trình này, xã hội đã nhận ra được sự trong sạch của việc tu tập và đạo đức của họ so với việc tu tập của chư tăng. Chư tăng đã được phép kết hôn, nhưng chư ni thì không. Việc kết hôn có một tác dụng nào đó làm suy yếu về mặt tu tập của chư tăng, đạo đức và những lý do để họ sống trong tu viện. Thường những người thanh niên phải trở thành tu sĩ để thừa kế ngôi chùa do người cha giao lại, chứ không phải do một sự ủy nhiệm lớn lao. “Chư ni tạo ra một sự ủy nhiệm độc lập và trực tiếp đối với Giáo pháp. Do đó chư ni duy trì lối sống theo truyền thống tương đối giữa một xã hội cao cấp về mặt kỹ thuật. Họ cũng giúp duy trì các nghệ thuật truyền thống của Nhật-bổn bằng việc dạy họ trong tinh thần ban đầu của họ: tu luyện thân, tâm và trái tim.”¹

Những bà vợ của các tu sĩ đạo Phật Nhật-bổn là một trường hợp lý thú. Vì hôn nhân của giới tăng lữ đã được thừa nhận từ thế kỷ 14 trong Tịnh Độ Tông của Phật giáo Nhật-bản, vị trí của người vợ tu sĩ được công nhận và tôn trọng. Tuy nhiên, trong phái thiền Tào-động hôn nhân mới đây được hợp thức hóa, trong kỷ nguyên của Meiji năm 1872. Vì sự độc thân vẫn được xem là lý tưởng, các cuộc hôn nhân không được chính thức thừa nhận và những người vợ bị coi như một nàng hầu. Vợ của tu sĩ không được chôn cất cùng với người chồng giống như tập tục thông thường. Mặc dù vợ các tu sĩ (jizoku) quan trọng trong việc điều hành ngôi chùa, nhưng thân phận của họ như vậy rất là mơ hồ. Họ hỗ trợ cho người chồng trong các công việc tôn giáo, khuyến bảo bổn đạo và rất quan trọng trong việc điều hành công việc hàng ngày trong chùa.

¹ Paula Arai, *Tập San Nanzan*, 1990. Những bà vợ các tu sĩ.

Chỉ đến năm 1995 những jizokus đó được ban cho một chức vụ chính thức, sau khi các jizokus bắt đầu tổ chức họ lại và đòi hỏi một nền giáo dục thích đáng và biết đến vai trò của họ. “Sự quan tâm của họ cho thấy họ muốn tổ chức một nơi cho họ với tư cách là những thành viên có trách nhiệm và có đủ bản lĩnh trong xã hội, ở chùa cũng như ở cộng đồng chung quanh.”² Điều này không phải là dễ, vì tổ chức của chư tăng ở phái thiền Tào-động rất bảo thủ, nhưng từ từ người ta lắng nghe các jizokus, thảo luận vị trí của họ và đang thực hiện các thay đổi.

Thông thường các tôn giáo có liên quan đến sự siêu việt cao siêu, và vì vậy, chúng ta thường tin tôn giáo là siêu việt cao siêu. Nhưng các tôn giáo không là gì ngoài những người sáng tạo ra chúng, duy trì chúng và tu tập chúng cùng với hoàn cảnh trong đó họ tiến hóa. Các tôn giáo thông thường hy vọng thay đổi và ảnh hưởng đến xã hội và những cá nhân tạo ra chúng. Nhưng trong một cách nào đó, xã hội lại có nhiều ảnh hưởng đến tôn giáo. Chẳng hạn, Đức Phật dạy rằng nữ giới bình đẳng với nam giới khi đến với sự tỉnh thức. Như vậy Ngài cho phép ni giới có vị trí bình đẳng đến mức họ có thể làm cùng một việc giống như chư tăng: học hỏi, thiền định, hướng dẫn các buổi lễ và dạy học. Tuy nhiên, điều này trên mặt tổng quát không làm cho chư tăng Phật giáo dừng lại cái tính chất tộc trưởng của họ. Vì hàng thế kỷ đã trôi qua và đạo Phật đã đi sang các quốc gia khác, vị trí của ni giới thay đổi theo tập

² Noriko Kawahashi, “Jizoku (Những Bà Vợ Các Tu Sĩ) trong Thiền Tào Động Phật Giáo: Một Phạm Trù Không Rõ Ràng,” *Báo Nghiên Cứu Tôn Giáo Của Nhật Bản* 22: 1-2 (mùa xuân 1995): 161-83, in lại ở *Tạp Chí Thiền Ra Tìng Quý* 9:3 (Mùa thu 1997), 8:4 (Mùa đông 1997).

tục văn hóa, hoàn cảnh lịch sử, và cả những khuynh hướng tộc trưởng của những xã hội này.

Vì những lý do này, ngày nay chúng ta nhận thấy rằng các vị trí tương đối của tăng và ni rất khác nhau trong các quốc gia khác nhau. Vị trí của ni giới đang thay đổi, vì vừa qua nữ giới được phép đi học, làm việc và bầu cử. Hơn thế nữa, trong đa số các quốc gia đạo Phật, nữ tu sĩ đạo Phật và cư sĩ nữ đang tổ chức tốt hơn, họ nhận thức họ nên cống hiến ra sao. Khi đi sang phương Tây, đạo Phật gặp phải một xã hội quân bình hơn và ít thiên về đời sống tu viện, có ảnh hưởng trên cách thành viên tu tập và cách sống đạo. Có nhiều giảng viên nữ cư sĩ ở phương Tây. Họ rất có ảnh hưởng và năng động trong việc truyền bá đạo Phật, nghiên cứu bối cảnh lịch sử của phụ nữ Phật giáo, giải thích lại một số kinh điển, việc tu tập và những lễ nghi dưới sự soi sáng của quan điểm nữ giới.

Mặc dù vị trí của ni giới đạo Phật rất thấp ở Thái-lan, nhưng do những hoàn cảnh hiện đại về giáo dục và các cơ hội xã hội, ni giới đã bắt đầu tổ chức ni chúng độc lập với chư tăng và cũng đã bắt đầu những chương trình giúp đỡ nữ giới Thái-lan. *Sanobcitta Nun Thai Trust* do Ni sư Boonliang và Dithakarnbhakdi tổ chức bắt đầu một chương trình thúc đẩy giáo dục và cải thiện tình trạng xã hội của nữ giới, đặc biệt trong những vùng nghèo thiếu. Họ nhận ra rằng nữ giới đóng một vai trò rất quan trọng trong cộng đồng và do đó có thể mang lại nhiều thay đổi trong bầu không khí kinh tế xã hội. Để thành tựu sự cải tiến và phát triển thật sự trong nước, họ nhận ra nhu cầu phát sinh sự hiểu biết lớn hơn về những giá trị xã hội và đạo đức ở cấp độ dân thường. Họ nhận thức rằng sự phát triển hiểu biết trong tâm trí đang tụt lại phía sau sự tích

lũy của cải vật chất. Đối với họ, nguyên nhân trực tiếp của sự đổ vỡ gia đình và những giá trị xã hội trong các vùng quê nghèo là do phụ nữ kém giáo dục và kém phẩm chất bị quyến rũ hay ép buộc vào những lối sống không đạo đức để cải tiến tình trạng vật chất của chính họ và gia đình. Hai vị ni này muốn nhìn thấy cách những phụ nữ này có thể giúp đỡ gia đình họ về mặt kinh tế mà không làm tổn hại đến sự liêm chính của họ, bằng cách làm gia tăng tài khéo và sự giáo dục cho họ. Tổ chức này ra đời khi hai nhà tiên phong thấy rằng có thể mang lại những thay đổi bằng cách thu hút ni giới Thái vào việc thành lập và điều hành những kế hoạch huấn luyện cho giới phụ nữ trẻ ở những vùng nông thôn. Họ cũng nhận thức rằng ni giới phải được huấn luyện trước khi họ có khả năng để thực hiện những kế hoạch này. Ngày nay các cô ni mười sáu tuổi và trên tuổi đó được học tập giới luật, điển thuyết và thiền định. Họ cũng theo học các lớp may mặc, kinh tế gia đình, việc vá may, đan len, móc, cắm hoa, làm hoa giả, vệ sinh, làm vệ sinh, và cấp cứu. Một mục đích của dự án này là xúc tiến và cải thiện tình trạng của người nữ tu. Mục đích khác là khích lệ sự tin tưởng của người dân nơi chư ni, như thế họ có thể tìm đến an trú nơi giáo lý Đức Phật, có lòng tự tin và tạo được những sự thay đổi thích đáng để cải thiện tình trạng của họ. Họ cũng muốn duy trì văn hóa Thái và các giá trị truyền thống, và nhắc nhở nữ giới Thái về những vai trò văn hóa quan trọng của họ trong xã hội. Họ hy vọng nhắc nhở các thế hệ bà mẹ tương lai ở Thái-lan về giá trị đạo đức Phật giáo.

Ở Đài-loan, sau cuộc thất bại của Quốc Dân Đảng, nhiều người Hoa rút vào đảo và giúp phát triển một xã hội giàu có tại đó. Mới đây nhiều của cải đã được các Phật tử chuyển đến

để cải thiện xã hội và văn hóa của họ và giúp đỡ những người thiếu thốn ở Đài-loan và nước ngoài. Ni sư Cheng Yen là một nữ tu Phật giáo đã lập ra Tổ chức Tzu Chi năm 1966. Đây là vị sư trưởng của một nữ tu viện nhỏ và là người chủ xưởng một chương trình rộng lớn để cung cấp dịch vụ y tế cho mọi người, đặc biệt là người nghèo khó. Bắt đầu với năm vị ni và năm mươi xu để dành hàng ngày của ba mươi hộ gia đình, Ni sư Cheng Yen đã thành lập nhà thương, trường thuốc, và những trung tâm nghiên cứu ở Đài-loan. Hội cũng giúp đỡ những người dân bị nạn trên khắp thế giới. Đến ngày nay, các vị ni này làm việc hàng ngày để kiếm tiền chi tiêu và không kiếm lợi từ số tiền to lớn mà họ đã quyên góp.

Ni sư Cheng Yen khích lệ những người theo mình kiếm tiền cho người khác: sử dụng vào điều gì họ cần thiết và cho nhiều như có thể được trong cái phần dư của họ. Ni sư nói rằng tiền bạc là một dụng cụ và người ta phải cẩn thận để không bị nó sai sử. Sư giải thích là tiền của một người nào đó sẽ ngẫu nhiên rơi vào tay của chính phủ, thiên tai, trộm cắp, chiến tranh, và trẻ em, nhưng “Nếu chúng ta có thể dùng tiền để làm lợi lạc con người, thì nghiệp tốt được tạo ra bằng tiền đó sẽ ở lại với chúng ta mãi mãi.” Với lý thuyết này sư đã khơi dậy được lòng từ của một số lớn người dân ở Đài-loan và quốc tế. Chẳng những người theo sư làm lợi lạc cho người khác, mà sự huân tập tôn giáo mà sư chủ trương dường như có một ảnh hưởng sâu xa và lợi lạc đối với họ và những người xung quanh.

Phật Quang San là một ngôi chùa Phật giáo tọa lạc ở đầu phía nam của Đài-loan. Đó là một khu liên hợp rộng lớn có viện mồ côi, trường mẫu giáo, trường cấp hai và cấp ba, cao đẳng Phật học, các lớp cao học cho chư ni và nữ cư sĩ, một nhà

thương và các xe cứu thương, nhà dưỡng lão, và một nhà quán. Mới đây đất được mua để tạo lại cân bằng sinh thái. Niềm tin làm trụ cột cho tất cả các hoạt động này là Phật Giáo Nhân Gian, một đạo Phật thực tiễn, thuộc về thế giới này và có liên quan đến thời hiện đại. Người sáng lập là một vị tăng, nhưng những người theo tu ở đây ứng dụng tư tưởng của vị tăng này phần chính là chư ni. Nhà dưỡng lão thành công trong việc làm cho 120 người già cư trú ở đó được an lạc và cho họ ý nghĩa của cuộc sống, đến nỗi chư ni đã được yêu cầu trông nom một nhà dưỡng lão mới 12 tầng đang được chính quyền tỉnh xây dựng. Các thanh tra chính quyền cảm động vì sự tử tế, tình cảm nồng ấm gia đình và niềm vui thấm đượm nơi này. Tại trường trung học Phật Quang San cũng có một tình huống tương tự như vậy. Các quan chức giáo dục tỉnh gửi đến đó những trẻ em khó dạy và không thích nghi về mặt tâm lý cùng các thiếu niên phạm pháp, và họ nhận ra rằng có một sự chuyển biến đáng kể. Không có một chương trình gì đặc biệt, nhưng các vị ni nghĩ rằng những em học sinh này được chuyển hóa bằng cách ở trong một môi trường xa thành thị và khung cảnh thiên nhiên với kỷ luật ân cần tử tế và thương yêu.

Hòa thượng Tinh Vân nhấn mạnh đạo Phật sinh động qua sự tiếp xúc với con người thay vì ẩn mình trong một căn phòng nhỏ riêng tư. Thái độ này được tìm thấy nhiều giữa những người theo Phật ở châu Á. Trong một số quốc gia đạo Phật, do chế độ thuộc địa hay sự đô hộ của Tây phương có một sự rào kín đạo Phật với những khuynh hướng miên mật và ẩn dật. Tuy nhiên, với sự mở rộng tự do và tự tin về mặt kinh tế, các khía cạnh tích cực xã hội của đạo Phật đã giữ địa vị lãnh đạo.

Viện Đại Học Huafan được một vị ni Phật giáo là Ni sư Hiu Wan sáng lập gần Đài Bắc. Viện tọa lạc sâu trong núi ở

cuối một thung lũng được những cây thông Trung Hoa bao bọc. Ni sư khởi đầu trường học này vì sự lo lắng đến sự suy đồi của các giá trị đạo đức trong thời đại kỹ thuật và sự nghĩ rằng những việc làm nhân đạo nên được kết hợp chặt chẽ trong chương trình của các môn khoa học và kỹ thuật. Sự nỗ lực phát triển “giáo dục giác ngộ” để tịnh hóa tâm trí. Tu tập đạo đức, hiểu biết sự kiện toàn của trí tuệ, và có lòng từ bi là những nguyên tắc dựa vào đó để sáng lập viện đại học. Bằng việc giúp sinh viên tịnh hóa tư tưởng của họ, sư hy vọng họ sẽ phát triển lòng từ bi, nhìn thấy mọi vật trong môi trường sống của họ là có giá trị và đạt đến một sự đánh giá đúng đắn về sự tương thuộc của mọi sự vật. Ni sư Hiu Wan hy vọng rằng giới trẻ sẽ đặt kế hoạch và nỗ lực cho sự phát triển tốt đẹp hơn mọi sự trên thế giới này.

Các chùa Phật giáo khi xưa là những nơi tàng trữ tri thức và là những chỗ cho người thường dân có thể đến lãnh thọ một nền học vấn. Vừa qua thì điều này đã mất hẳn, vì giáo dục quốc gia và thế tục đã thay thế trách nhiệm cho các tu viện tăng và ni. Một nền học vấn về đạo đức và tôn giáo thích nghi với môi trường và hoàn cảnh của nó đã bị mất đi. Hiện nay có một nhận thức rõ về những vấn đề đối mặt với các người Phật tử châu Á và những nỗ lực đang được thực hiện để làm đảo lộn vài xu thế và tạo điều kiện cho nền giáo dục đạo đức và tâm linh.

Lịch sử Phật giáo Hàn Quốc thì khác biệt, ở đó Phật giáo bị đàn áp từ 1400 đến 1910, khi Khổng giáo thống trị cả chính quyền. Trong suốt nhiều thế kỷ những người theo đạo Phật ít có ảnh hưởng đến xã hội Hàn Quốc. Tăng và ni Hàn Quốc đã phải sống trong miền núi và bị nhiều hạn chế. Từ các năm 1900, có một sự đổi mới chậm chạp của đạo Phật, đặc biệt sau

khi kết thúc chiến tranh Hàn Quốc và cũng từ khi Hàn Quốc thành công về kinh tế.

Ni sư Tokwang Sunim là một nhà nghiên cứu về dược thảo và là một bác sĩ y học cổ truyền có phòng khám bệnh ở Seoul. Ni sư trở thành bác sĩ bởi vì đang nửa chừng học Phật sư bị bệnh rất nặng. Điều này làm cho sư quan tâm đến bệnh tật và học y học Đông phương sáu năm. Sư cũng học tâm lý học Phật giáo và cố vấn để giúp với bớt nỗi đau khổ tâm linh của bệnh nhân. Là một vị ni, nên một trong những lời nguyện của sư là không đụng chạm người nam. Tuy nhiên, sư điều trị cả nam lẫn nữ mà không phân biệt. Sư nói rằng sư làm công việc đó với cái tâm của một người thầy thuốc chỉ nhìn thấy một bệnh nhân trong cơn đau, vì lòng từ bi. Sư không chỉ là một thầy thuốc chữa trị cơn đau thể xác mà còn là một thầy thuốc tâm linh. Sư cố gắng chỉ ra cho các bệnh nhân cái cách mà những thói quen và ham muốn của họ góp phần tạo ra những căn bệnh của họ. Sư khuyến khích họ tu tập trí tuệ và hiểu biết về đời sống và nguyên nhân của bệnh tật. Sư thường khuyên luyện tập tâm linh cùng với việc sử dụng thuốc.

Có một xu hướng lịch sử của Phật giáo về khả năng thích nghi đối với hoàn cảnh và môi trường. Các quy định và giới luật được coi là quan trọng, nhưng tinh thần của chúng cũng quan trọng. Người ta chấp nhận rằng các hoạt động từ thiện và các kết quả tích cực có thể dẫn con người đến chỗ mâu thuẫn nghĩa ngữ của giới luật. Ni giới Phật giáo là một phần của phong trào chấp nhận rằng đạo Phật đang chịu đựng vì nó gặp phải những hoàn cảnh khác nhau của thời đại mới.

Kwangou Sunim là một vị ni cao tuổi, đảm đương một trung tâm vui chơi rộng lớn ở ngoại ô Seoul, Hàn Quốc, được

xây dựng cho những hoạt động giáo dục khác nhau như bơi lội và kịch nghệ. Cũng có những phòng thính thị để học Anh ngữ. Trước khi trở thành giám đốc của khu giải trí này, Kwangou Sunim tạo một ngôi chùa ở Seoul để dạy Phật giáo theo cách phù hợp với các thời đại mới. Sư cảm thấy rằng Phật giáo cần đáp ứng với những yêu cầu và điều kiện của người dân thường, do đó sư tổ chức những buổi gặp mặt ngày chủ nhật và các nhóm trẻ em. Sư xuất bản một tạp chí Phật giáo nhỏ có tính cách chuyên môn về gia đình nói chung và gửi miễn phí cho những người trong nhà tù. Sư tin rằng, là một Phật tử, người ta phải thực hiện các hạnh bồ tát và tu tập đời sống trong khi dạy và chuyển hóa người khác.

Khi hội đồng thành phố đã xây dựng một trung tâm giải trí ở Mokdong, một ngoại ô của Seoul, họ quyết định giao nó cho Giáo hội Phật giáo Chogye để giúp cho giới trẻ trong vùng ngoại ô này. Giáo hội nghĩ rằng các vị ni sẽ làm tốt việc hướng dẫn và giúp đỡ giới trẻ. Kwangou Sunim được Hội Tỳ Kheo Ni Hàn Quốc bầu làm giám đốc của trung tâm này. Sư nói với tôi rằng người ta thật sự vui thích trung tâm của tuổi trẻ này bởi vì có nhiều hoạt động với giá rẻ. Họ có thể học âm nhạc, thuật viết chữ đẹp, Anh ngữ, kể chuyện thần tiên, hội họa, yoga, học kinh Phật, và các nghệ thuật truyền thống như tiệc trà, khiêu vũ truyền thống, cố vấn, v.v... Trong chương trình có 28 loại hoạt động khác nhau.

Những công dân lớn tuổi có thể dùng trung tâm này miễn phí. Họ có thể đến đó một tuần hai lần để học bơi cho thư giãn. Họ trở về nhà cảm thấy hạnh phúc hơn nhiều, gia đình họ sống cuộc sống căng thẳng trong các tòa nhà cao tầng gần đó. Lúc đầu, sư Kwangou Sunim nhận đảm nhiệm trung tâm

một cách miễn cưỡng. Bây giờ sư nhận ra rằng người Phật tử cần tạo ra những môi trường nơi con người có thể thỏa mãn những quan tâm thế tục đồng thời họ được lợi lạc do sự hiện diện của đạo Phật. Sư dự tính nhiều trung tâm vui chơi giống như vậy hơn nữa, do ni giới điều hành trên khắp Hàn Quốc.

Ni sư Pomyong là một vị ni từ khi mới năm tuổi. Một truyền thống đạo Phật ở Hàn Quốc là nếu một đứa trẻ ốm yếu nó sẽ được đưa vào sống ở một ngôi chùa Phật giáo với hy vọng là sẽ phục hồi sức khỏe. Pomyon Sunim đã bình phục và quyết định làm tu sĩ. Mặc dù là một vị ni tu thiền, nhưng vừa qua sư đã đảm nhận việc dạy cắm hoa cho nữ cư sĩ. Sư nhận thức rằng nhiều phụ nữ đang ở vào một giai đoạn cảm thấy mất mát và không có mục đích sống vì con cái của họ đã bỏ nhà ra đi. Trong lớp học của sư, sư dạy cắm hoa và cũng dạy thiền để được an lạc và tâm trí sáng suốt. Cuối giờ học, một số phụ nữ có cơ hội để nhận lời khuyên riêng. Vì sư là một vị nữ tu Phật giáo, họ cảm thấy an toàn khi ở bên sư. Họ nói chuyện thoải mái với sư về những khó khăn trong cuộc sống của họ, điều đó làm cho họ thấy sáng khoái và nhẹ nhõm hơn.

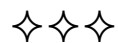
Vị sư Hàn Quốc này đang phối hợp thiền định, óc sáng tạo và lời khuyên. Những người Phật giáo thường xem đạo Phật không phải là một tôn giáo với những tín ngưỡng nhất định, mà đúng ra là một cách sống ở đó sự tu tập, đạo đức và trí tuệ có ảnh hưởng đến mọi khía cạnh của đời sống họ. Trong cái thế giới hiện đại được cá thể hóa này, càng ngày càng nhiều người ở châu Á và Tây phương đang tu tập đạo Phật theo cách này, đưa họ đến cái được gọi là “sự liên hệ xã hội của thiền định và óc sáng tạo.”

Pang Kwih, một phụ nữ Hàn Quốc bị tàn tật và ngồi xe lăn, là một nhà viết tiểu thuyết, một người thuyết giảng đạo Phật, và nhà biên kịch. Ban đầu bà muốn trở thành một bác sĩ, nhưng vào thập niên 70 một người tàn tật ở Hàn Quốc khó được đi đến trường đại học. Trường đại học duy nhất chấp nhận bà là Đại Học Phật Giáo Dongguk. Bà bắt đầu học Phật ở đại học này. Bà nhận ra rằng cái triết lý của Phật giáo có thể rất hữu ích cho bà và bà bị thu hút vào sự tu tập tôn giáo. Bà viết một luận án về Phúc lợi Xã Hội của Đạo Phật và qua thời gian, bà được mời giảng thuyết về Phật giáo, đặc biệt là cho những người tàn tật.

Bà nhận thấy rằng những người tật nguyên về thân thể có thể viết lách dễ dàng, vì họ thường trải qua những giờ sống bất động một mình. Bà lập ra một tạp chí để xuất bản những bài viết của những người tàn tật và cũng sắp xếp các hoạt động gây cảm hứng cho họ. Bà tận tụy nghiên cứu những mẫu chuyện về người tàn tật trong các kinh điển để cho thấy rằng họ được Đức Phật nhớ đến và phù hộ. Bà muốn bỏ đi cái khuynh hướng quan niệm đạo Phật chỉ là về nghiệp và các kiếp quá khứ, vì nó là một gánh nặng không thể chịu đựng nổi đối với những người tật nguyên.

Công việc của Pang Kwih giống với công việc của bác sĩ Ambedkar ở Ấn-độ. Bác sĩ Ambedkar chủ trương rằng dân tộc của ông, được gọi là “những người không thể chạm vào,” theo đạo Phật để thoát khỏi hệ thống giai cấp. Một trong những hành động cách mạng của Đức Phật là cho phép bất cứ ai, bất kể giai cấp, đều được gia nhập vào các cộng đồng tu viện 2500 năm trước ở Ấn-độ. Tuy nhiên, bác sĩ Ambedkar cảm thấy ông phải diễn dịch lại một số giáo lý Phật giáo để giúp

dân tộc ông một cách trọn vẹn hơn. Ông xem sự đau khổ là nguyên nhân không do cái tham sân si bên trong nhiều như cái tham sân và si của xã hội. Ông suy nghĩ đến việc bỏ đi hay ít nhất giảm bớt sự nhấn mạnh vào nghiệp và tái sinh. Ông diễn dịch lại Phật giáo để phù hợp với các hoàn cảnh và nhu cầu của những người có tình huống khốc liệt mà ông đang hướng đến.



2

PHẬT GIÁO Ở KINNAUR VÀ PHẬT GIÁO TRONG ĐỜI SỐNG PHỤ NỮ KINNAUR

Tenzin Norzin

Vùng Kinnaur của Ấn-độ ở bang Himachl Pradehs thuộc vùng núi phía bắc. Dân số Kinnaur khoảng 70.000 người. Hơn nửa số dân là đạo Phật.

Kinnaur là một vùng đẹp đẽ, trong quá khứ nổi tiếng về những học giả đạo Phật và các hành giả, cả nam lẫn nữ. Một trong số những người nổi tiếng nhất là Khunu Lama Rinpoche, Tezin Gyaltzen. Khunu Lama được Đức Đạt-lai Lat-ma khen ngợi là một vị Phật sống. Thật vậy Đức Đạt-lai Lat-ma nhận giải thích và truyền bá tác phẩm *Hướng Dẫn lối sống Bồ-tát* của Santideva (Tịch Thiên) do Khunu Lama viết. Có một người nổi tiếng khác ở vùng này tên Khunu Babu Tharchin. Vào những năm 30 ông lập ra tờ báo Tây Tạng đầu tiên, gọi là *The Mirror News*. Ông in và xuất bản tờ báo này ở Kalimpong với nỗ lực đưa thông tin và đoàn kết các vùng đạo Phật ở Himā-lạp-sơn. Kinnaur cũng được hoan nghênh như là một nơi

hiều nhà chiêm tinh Tây Tạng được sanh ra. Thời này nhiều loại lịch mà người Tây Tạng dựa vào để cho thông tin quan trọng về những điều như thời tiết và những ngày có điềm lành tôn giáo xuất phát từ Kinnaur.

Ở Kinnaur, phụ nữ là những người mộ đạo đặc biệt và là những Phật tử rất thuần thực. Vừa qua một vị ni tên Tseten Moni ở làng Sibilo tại Kinnaur qua đời. Vị này nổi tiếng là một đại hành giả và chứng đắc rất cao. Bà được xem là đã có tiến bộ tâm linh lớn, nhưng vì Kinnaur rất biệt lập, nên ít người nghe nói đến sự đạt đạo của bà.

Kinnaur là một vùng của những ngôi làng mộc mạc và đời sống tự cung tự cấp. Ở đó người ta trồng nhiều táo và mơ và bán ở miền bắc Ấn. Trong quá khứ, đàn ông thường có cơ hội tới trường học, nhưng phụ nữ không được quyền đó. Họ chủ yếu làm những công việc nội trợ và là nông dân trong các cánh đồng. Tuy nhiên, trong những thời kỳ mới đây cả đàn ông lẫn phụ nữ đều được quyền đi học giống như nhau và xin việc làm trong những cánh đồng. Kết cuộc là có nhiều nữ bác sĩ, giáo sư, và các nhà chuyên môn khác. Do sự tận tụy học tập, nhiều phụ nữ hơn nữa đang được học hành và nhắm đạt những công việc tốt.

Kinnaur có một quan hệ mạnh mẽ về lịch sử, tôn giáo và văn hóa với Tây Tạng. Trước khi Trung Hoa xâm chiếm Tây-tạng, nhiều vị Lạt-ma có học thức thường đi sang Tây-tạng để tiếp nhận các giáo lý và sự khai mở từ các tu viện Tây-tạng. Tuy nhiên, ngày nay, do sự lớn mạnh của Ấn giáo, truyền thống Phật giáo đang đương đầu với nhiều khó khăn ở Kinnaur. Vì vị trí biệt lập, nên các vị giáo sư và những vị Lạt-ma bận rộn đôi khi đã bỏ quên vùng này. Trừ khi các vị học

giả và các giáo sư có năng lực này giúp bảo tồn và truyền bá giáo lý, đạo Phật vùng Kinnaur này sẽ có khả năng đương đầu với sự diệt vong.

May thay, nhờ sự tử tế và hỗ trợ tận tình của Ni sư Karma Lekshe Tsomo, các vị ni đã có thể đi học một cách nghiêm túc và áp dụng vào thực tế những điều họ đã học. Hiện nay, mười bốn vị ni từ Kinnaur đang học tập ở Học Viện Jamyang Choling tại Dharamsala. Năm vị trong số đó đã học Phật hơn mười lăm năm và được xem là rất tiến bộ trong việc học. Năm nay họ đã bắt đầu học Luận A-tỳ-đàm, hay siêu hình học, và sẽ hoàn tất khóa học vào năm 2006. Sau đó họ sẽ tiếp nhận các giáo lý về Luật tạng. Họ chỉ còn bốn hay năm năm để đạt cấp bằng cao nhất trong triết học Phật giáo tương đương với học vị tiến sĩ, và các lớp cuối cấp đang được sự hướng dẫn của họ. Chúng ta có những hy vọng lớn lao và những giấc mơ lớn là chúng ta, ni giới ở Kinnaur đang học tại Dharamsala, Mundgod, và Nê-pan, sẽ trở về sau khi hoàn tất sự học và chia sẻ tri thức về giáo pháp với những giới ni trẻ trong vùng Kinnaur, để cho sự truyền thừa văn hóa của chúng ta không bị biến mất hoàn toàn.

Điều mà Đức Đạt-lai Lạt-ma nói có một sự liên quan nào đó đến Kinnaur. Ngài nói rằng điều quan trọng đặc biệt là bảo tồn Phật pháp ở những nơi mà nó đã thịnh vượng về mặt lịch sử, chẳng hạn như ở Mông-cổ. Xin hãy ghi nhớ rằng điều này cũng đúng với tình trạng ở Kinnaur.



3

NỮ GIỚI PHẬT GIÁO Ở ZANGSKAR*Chopa Tenzin Lhhadro*

Thung lũng Zangskar, một hạt phụ của Bang Jammu và Kashmir Ấn-độ, tọa lạc ở vùng phía bắc dãy Hi-mã-lạp-sơn, Ấn-độ. Cho đến khi sát nhập vào bang Jammu và Kashmir vào ngày 15 tháng tám, 1947, Zangskar và Ladakh là hai vương quốc nhỏ bé, chia sẻ và đóng góp vào nền văn hóa và Phật giáo Tây-tạng rộng lớn hơn trong hàng mấy thế kỷ. Có khoảng 95 phần trăm dân số là đạo Phật với một số nhỏ thuộc Hồi giáo. Do khí hậu cực kỳ khắc nghiệt, vị trí xa xôi, địa thế khúc khuỷu, tuyết mùa đông dày đặc cắt miền Zangskar ra khỏi phần còn lại của thế giới suốt tám tháng trong năm, trong thời gian đó những đường lớn và đường đi bộ không thể đi được.

Vai Trò Phụ Nữ Ở Zangskar

Trong những ngôi làng nhỏ xa xôi của thung lũng Zangskar, phụ nữ Phật giáo nói chung, và ni giới nói riêng đang tu tập một cách thâm lặng các giáo lý của Đức Phật. Nhiều phụ nữ đã đạt sự chứng ngộ cao. Những người thầy tâm

linh đầu tiên trong các gia đình là những bà mẹ, họ đóng một vai trò hết sức quan trọng trong việc nuôi dạy trẻ em với các giá trị đích thực của đạo Phật. Cho dù nhiều người trong số những phụ nữ này thất học, họ vẫn là những người thầy thật sự của hòa bình. Họ đã học thuộc lòng nhiều bài cầu nguyện và bài chú, và ngay khi trẻ con có thể nói được, những bà mẹ dạy cho chúng những bài kinh cầu nguyện và những bài thuộc lòng, như bài tán thán và bài chú của Chenrezig (tiếng Phạn: Quán Thế Âm), Đức Phật Đại Bi. Trẻ con học ở những bà mẹ cách lễ lạy và tôn kính những biểu tượng của Tam Bảo, và cách thức chăm sóc người già, người trẻ và người nghèo thiếu trong cộng đồng. Tinh thần của lòng từ bi có thể được thật sự tìm thấy trong đời sống của những phụ nữ Zangskar.

Trong gia đình tôi mẹ tôi là một người rất mộ đạo. Khi tôi còn nhỏ, bà dạy tôi nhiều bài kinh cầu nguyện và bài chú đạo Phật của những vị thần linh khác nhau, như bài tán thán ngài Jampalyang (tiếng Phạn là Manjusri, tức ngài Văn-thù-sư-lợi), Đức Phật của Trí Tuệ, để gọt giũa tâm trí tôi. Mẹ đánh thức chúng tôi dậy sớm vào buổi sáng và bảo chúng tôi cầu nguyện. Điều này giống nhau trong mỗi gia đình ở Zangskar. Người ta thường nói một bà mẹ là một đức Phật thật sự, người dạy dỗ trẻ con với một nền tảng đạo đức tốt vững chắc. Như chúng tôi có thể thấy, trong nhiều xã hội ở thế giới hiện đại các giá trị này rất hiếm có.

Trong những năm gần đây, phụ nữ đạo Phật ở Zangskar đã được thu hút vào công việc tạo ra những liên minh phụ nữ trong các làng. Các hiệp hội này đã xây dựng lại những tòa nhà thiêng liêng như các ngôi tháp, chùa, các tảng đá mani (những tảng đá lớn và những tảng đá ac-đoa được chạm khắc

bài chú của ngài Quán Thế Âm – Án ma ni bát mê hồng), v.v... Những hoạt động này có thể được giới hạn đối với phạm vi bên ngoài, nhưng chúng đóng một vai trò quan trọng trong việc giúp bảo tồn các giá trị truyền thống cho thế hệ trẻ. Những người trẻ đang có nguy cơ đánh mất sự hiểu biết đúng đắn về nền văn hóa của họ. Vai trò bảo tồn nền văn hóa này là thiết yếu và phụ nữ đang làm việc cần mẫn để truyền lại những giá trị truyền thống cho thế hệ kế tiếp thật tốt như họ có thể làm.

Ở đây tôi muốn nói rõ là người dân Zangskar không chống báng lại sự thay đổi và phát triển, vì sự tiến bộ là điều cần thiết cho các cộng đồng chúng tôi. Điểm mà tôi muốn đề ra là trong sự liên kết với tiến bộ vật chất, người dân nơi vùng chúng tôi cần cấp thiết xúc tiến các giá trị truyền thống và văn hóa qua một hệ thống giáo dục thích đáng. Trên hết, chúng tôi cần vươn ra đến công chúng nói chung và nâng cao ý thức về tầm quan trọng của giáo dục đạo Phật cho con em chúng tôi, đặc biệt là những cô gái, nếu chúng tôi cải thiện tiêu chuẩn giáo dục của nhân dân và xã hội chúng tôi.

Tuy nhiên, mặc cho sự quan trọng của việc bảo tồn văn hóa và tín ngưỡng Phật giáo, vẫn còn một sự thiếu thốn nghiêm trọng các cơ hội giáo dục, có nghĩa là phụ nữ hiếm có những vai trò lãnh đạo tinh thần hay thầy giáo giữa công chúng. Phụ nữ và các cô gái thường được giữ trong nhà để chăm sóc gia đình, cho nên xã hội thường xem giáo dục không cần thiết hay liên quan đến phụ nữ.

Ni sư Karma Lekshe Tsomo đã phát triển những chương trình giáo dục khác nhau ở Zangskar. Chẳng hạn, sư mở ra những chương trình giáo dục ở Tu viện Jangchub Choling ở

Làng Zangla và Nữ tu viện Khacho Drubling (Jujika Zhal) ở Làng Karsha. Ngoài các chương trình giáo dục ở Zangskar, sư lập ra những chương trình tương tự ở những nơi khác của Hi-mã-lạp-sơn Ấn-độ, như Kinnaur và Spiti. Các dự án này cung cấp cho những phụ nữ trẻ nền giáo dục Phật giáo, bao gồm thiền định, thực hành nghi lễ, huấn luyện chăm sóc sức khỏe, v.v...

Bắt đầu vào năm 1988, Ni sư Lekshe Tsomo sáng lập Viện Jamyang Choling ở Dharramsala, gần nơi cư trú của đức Đạt-lai Lạt-ma của Tây-tạng. Mục đích của Viện này là cung cấp một chương trình giáo dục Phật giáo toàn thời gian về triết học, luận lý và những môn khác cho ni giới từ những vùng Hi-mã-lạp-sơn của Ấn-độ, Nê-pan, Bhutan, v.v... Các chương trình này cung cấp một nền giáo dục toàn diện về tâm linh và thế tục cho ni giới và nữ cư sĩ ở Hi-mã-lạp-sơn, huấn luyện họ thành những người hòa giải, giáo sư, người thầy dạy kinh nghiệm, và những người làm việc cho cộng đồng.

Nhiều vị ni trẻ tuổi từ Zangskar, gồm luôn cả chúng tôi, đang thọ lãnh một cơ hội giáo dục tuyệt hảo tại Jamyang Choling. Điều này chỉ nhờ vào sự cống hiến và những thành tựu của người sáng lập tu viện. Trong lúc hoàn tất việc học, khi chúng tôi trở lại các vùng quê nhà, chúng tôi sẽ chia sẻ tri thức về giáo pháp và các ngôn ngữ như Tây-tạng, Hin-đi (Ấn-độ), và Anh ngữ với các sư đệ trẻ tuổi của chúng tôi. Đây là ước mơ chính của vị đạo sư tâm linh của chúng tôi, Đức Đạt-lai Lạt-ma thứ 14 của Tây-tạng, cũng như Ni sư Lekshe Tsomo. Đức Đạt-lai Lạt-ma đã ban ân cho dự án của chúng tôi và sự giúp đỡ trọn vẹn cho các cộng đồng ni giới Phật giáo ở vùng Hi-mã-lạp-sơn. Ngài thường xuyên đi thăm và dạy giáo

lý khắp vùng Hi-mã-lạp-sơn, điều này rất khích lệ người dân, đặc biệt là những tu sĩ, nghiên cứu giáo lý nông cốt của Đức Phật Thích-ca-mâu-ni và bằng cách đó tiếp tục những đóng góp của họ vào cộng đồng Phật giáo nói chung. Cá nhân tôi cảm thấy rằng chúng tôi có một trách nhiệm lớn lao để nỗ lực bảo tồn di sản văn hóa có một không hai trong vùng Hi-mã-lạp-sơn xa xôi, nơi nó đi xuống đến một mức độ nguy hiểm đáng lo ngại dưới những ảnh hưởng tiêu cực của sự hiện đại hóa.

Trong nhiều trường hợp những người phụ nữ và ni giới của Zangskar đương đầu với những khó khăn lớn về giáo dục. Ni giới Phật giáo được tôn trọng như những tu sĩ ở tu viện và như chư tăng, nhưng do sự thiếu các phương tiện dễ dàng về tín ngưỡng phù hợp có sẵn ở những nữ tu viện lâu đời, người ta thường trông thấy ni giới làm việc như những công nhân ngoài đồng cho gia đình và họ hàng của họ thay vì nghiên cứu và hiến mình cho việc tu tập Giáo pháp thích đáng. Ở Zangskar ít có nguồn tài nguyên vật chất, do độ cao và các tình trạng đất đai cực kỳ nghèo nàn.

Vào năm 2001, tôi có dịp tháp tùng hai thành viên của Hội Ni giới Ladakh khi họ hướng dẫn cuộc khảo sát tám nữ tu viện ở Zangskar. Tôi thật sự lấy làm buồn khi thấy các vị ni này lo học và tu tập Giáo pháp hoàn toàn bằng cách lý giải theo sự hiểu biết. Vì những hoàn cảnh khó khăn, họ thiếu cả chỗ ở căn bản và những tiện nghi đời sống khác để cung cấp cho các giáo sư đủ trình độ chuyên môn. Cũng giống như ở Ladakh và những vùng khác ở Hi-mã-lạp-sơn, lúa mạch rang và trà bơ là những thực phẩm chính yếu cơ bản cung cấp cho sự sống của chúng tôi. Những cư sĩ nữ thường yêu cầu ni đoàn tụng kinh cầu nguyện cho họ, cố vấn và hỗ trợ khi họ gặp rắc rối như khi

có một người trong gia đình qua đời. Mùa đông là thời gian tốt nhất cho người dân ở Zangskar tập trung vào việc tu thiền định Phật giáo, đọc kinh điển, và kể những câu chuyện đạo cho trẻ em. Hầu như vào mỗi mùa đông, người dân tụ tập lại những ngôi chùa nhỏ trong những ngôi làng của họ và nhập thất mở, ở đó họ tụng thần chú Chenrezig – *án ma ni bát di hồng* – một trăm triệu lần hoặc hơn.

Những phụ nữ theo đạo Phật ở Zangskar và những tôn giáo khác của vùng Hy-mã-lạp-sơn mong ước tỏ lòng biết ơn sâu xa và chơn thành đối với Ni sư Lekshe Tsomo về sự can đảm kiên cường và sự cống hiến trong việc giúp đỡ nâng cao và soi sáng nữ giới Phật giáo ở tiểu lục địa Ấn-độ và nơi khác qua sự nghiệp giáo dục không mệt mỏi giới nữ trẻ. Chúng tôi cũng rất biết ơn về cơ hội tham dự các Hội nghị Sakyadhita Quốc tế về nữ giới Phật giáo được tổ chức khắp thế giới để tạo ra tình huynh đệ trong tôn giáo đặt căn bản trên Phật pháp.



4

PHẬT GIÁO MÔNG - CỔ VÀ SỰ TU TẬP CỦA PHỤ NỮ MÔNG - CỔ

Gantumur Natsagdorj

Sau khi có sự thay đổi chế độ dân chủ vào năm 1990 và người theo đạo Phật lại được quyền tu tập tín ngưỡng của mình ở Mông-cổ, sự mộ đạo được che dấu của người dân đã được bộc lộ. Kể từ đó, nhiều tu viện cũ và mới được mở ra và bắt đầu hoạt động. Tu viện Gandantegchenlin, là tu viện duy nhất hoạt động trong thể chế xã hội chủ nghĩa, trùng tu những ngôi chùa khác của mình, như Dashi-Choimpil, Idgaa-Chijinlin và Gunga-Choilin.

Thêm vào đó, khi các tu viện cổ và lịch sử như Amarbayasgalant và Dambadarjaa mở cửa trở lại, Trung tâm Tugs Bayasgalant của chúng tôi (Trời Hỷ Lạc) Trung tâm Phụ nữ Phật giáo Mông-cổ cùng lúc được thiết lập. Trung tâm bắt

đầu các hoạt động tôn giáo của họ với sự hỗ trợ và đánh giá cao của nhiều tổ chức: Tu viện Gandantegchenlin, Tu viện Dashichoilin, Hội Phụ nữ Mông-cổ, Hội Những người sùng tín Mông-cổ, Bộ Làm Luật Mông-cổ, và những tổ chức khác. Trung tâm Tugs Bayasgalant là Trung tâm của Nữ giới Phật Giáo đầu tiên ở Mông-cổ được thiết lập trong thời kỳ của những thay đổi dân chủ. Tiếp theo là nhiều chùa khác của nữ giới, như Tu viện Narakhajid, Tu viện Tara, Tu viện Phadma Sambhava, và Tu viện Dijid-Choimplin. Trong số này, ngày nay chỉ còn Tu viện Narakhajid cố gắng để duy trì.

Trước khi Trung tâm Tugs Bayasgalant của chúng tôi được thành lập và sau khi Trung tâm tham dự vào Hội nghị Sakyadhita Quốc tế về nữ giới Phật giáo ở Ladakh, Ni sư Karma Lekshe Tsomo hỏi các đại diện người Mông-cổ tại sao không có nữ giới Phật giáo ở Mông-cổ tham dự vào hội nghị này. Phụ nữ Mông-cổ có quyền tự do tu tập đạo Phật không? Về sau, buổi nói chuyện này có ảnh hưởng nhiều đến Tu viện Gandantegchenlin, trung tâm Phật giáo Mông-cổ, và thúc đẩy tu viện hỗ trợ trung tâm chúng tôi.

Các quyền bình đẳng cho phụ nữ và tự do tín ngưỡng được bảo đảm rõ ràng trong Hiến pháp Mông-cổ. Sau lời bình phẩm của tôi, hầu hết những người có tín ngưỡng đến quy y các tu viện và chùa đều là phụ nữ. Có thể điều này là do nữ giới có bản chất từ bi, muốn giải thoát cho tất cả chúng sanh, gồm cả chồng con họ, ra khỏi những đau khổ có thể có.

Từ khi Trung tâm Tugs Bayasgalant của chúng tôi được thành lập, chúng tôi đã phát triển và mở rộng tầm hoạt động đáng kể. Ngày nay, trung tâm đã trở thành một tổ chức độc lập. Chúng tôi có những mối tương quan tốt đẹp với các tổ

chức quốc tế khác cũng như mối liên hệ tốt đẹp với các tổ chức Mông-cổ. Vị học giả Phật giáo và pháp sư kiệt xuất Koshok Bakula Rinpoche, là vị đại sứ Ấn-độ phi thường tại Mông-cổ, đã dẫn dắt chúng tôi trên đường Giáo pháp và những việc làm cao cả. Nhờ vào sự tài trợ rộng rãi của Guru Dava Rinpoche, vị Lạt-ma hóa thân cao cả nhất ở Mông-cổ, chúng tôi đã hoàn tất việc xây dựng tu viện của chúng tôi. Tôi mang ơn vị giáo thọ Guru Dava Rinpoche của tôi, người năm nay đã 96 tuổi, có trí tuệ sáng suốt, và vẫn đang hỗ trợ cho các nữ đệ tử của người.

Để giáo dục chư ni nơi tu viện, chúng tôi đã gửi đi Ấn-độ ba vị ni. Các vị này đã trở về với tri thức triết học Phật giáo sâu sắc và hiện đang làm việc cho trung tâm. Một vị ni khác đang học tại Seoul, Nam Hàn. Thêm vào đó, các ni khác từ trung tâm chúng tôi đang học triết học Phật giáo và các ngành nghiên cứu Ấn-Tạng tại Viện Đại học Phật giáo Zanabazar ở Ulan Bataar. Các ni sinh đầu tiên sẽ tốt nghiệp vào năm 2006 với các học vị cử nhân về các ngành nghiên cứu Tây-tạng và Triết học Phật giáo. Học Viện Tây-tạng ở U.K., đặc biệt do nỗ lực lớn lao của Sue Byrne, đã đóng góp nhiều vào sự thực hiện dự án giáo dục này. Được sự bảo trợ của dự án này, bốn vị ni người Nga hiện đang theo học tại Mông-cổ.

Chính phủ Mông-cổ tôn trọng đạo Phật, vì đây là tôn giáo truyền thống của xứ này. Tổng Thống Mông-cổ tiếp các vị lãnh đạo tu viện Phật giáo mỗi năm một lần và chia sẻ các quan điểm cùng lời khuyên với họ. Tuy nhiên, Phật giáo vẫn còn đương đầu với nhiều thử thách.

Trong những năm gần đây, do những cơ hội có từ quyền tự

do tín ngưỡng, Thiên chúa giáo đã lan tràn khắp Mông-cổ. Với sự giúp đỡ của một số lớn đầu tư nước ngoài, nhiều nhà thờ Thiên chúa giáo đã được mở ra. Kết quả là chính phủ Mông-cổ đã đánh thuế 20% trên các tổ chức tôn giáo. Thật không may, điều rõ ràng là biện pháp này đã có ảnh hưởng tiêu cực đến nền kinh tế của các chùa Phật giáo và sự phát triển của họ.

Chúng tôi, nữ giới Phật giáo Mông-cổ, biết được những tin tức không lành về sự mất mát và thiệt hại ở Trung Đông, tại Iraq và những quốc gia khác, xuyên qua các tin tức báo chí truyền thông, với sự tiếc nuối sâu xa và chúng tôi dâng lời cầu nguyện vì hạnh phúc của loài người. Chúng tôi cũng quan tâm đến sự mất quân bình sinh thái. Rõ ràng là thế giới đang đương đầu với một số thiên tai do những hành vi làm tổn thương của loài người, nó gây ảnh hưởng trầm trọng đến sự cân bằng sinh thái và mất mát lớn lao. Chúng tôi nghĩ rằng điều quan trọng cho tất cả những tổ chức tôn giáo là làm việc để bảo vệ môi trường. Đây chỉ là số ít trong những cách mà phụ nữ Phật giáo có thể đóng góp cho hòa bình và hạnh phúc thế giới.



5

LỊCH SỬ NGÔI CHÙA NI PHẬT GIÁO Ở BURYATIA*Zorigma Budaeva*

Lịch sử xây dựng chùa ni Phật giáo có tên gọi Zungon Darjaling, có liên quan đến đức Đạt-lai Lạt-ma thứ 14, Tenzin Gyatso. Vào năm 1992, trong chuyến đi đến Buryatia khi gặp gỡ những người hoạt động trong các tổ chức tôn giáo, Ngài đã khuyên nên tôn tạo một ngôi chùa cho nữ giới Phật giáo để bảo vệ hòa bình và hòa hợp giữa những người dân sống ở Buryatia.

Chỉ có một phụ nữ tại buổi họp – người lãnh đạo Phật tử Đoàn kết, có tên là Tsingyeva Darima Sambuevna. Dường như là những lời nói của đức Đạt-lai Lạt-ma được nói cho bà. Ngay sau sự kiện này, một cặp vợ chồng tên Darima Tsingyeva và Budaev Dalai quyết định bắt đầu việc xây dựng Zungon Darjaling, nhưng việc xây dựng trở thành khả thi chỉ nhờ vào các nguyện vọng, sự kiên trì và sự quyết định của hai người – đó là Darima Tasyngueva và Dalai Budaev.

Darima kêu gọi sự can đảm của bà và đi xin lời cố vấn của Kushod Bakula Rinpoche, vị đại sứ Ấn-độ tại Mông-cổ, người đã khuyên bà nên xây dựng một ngôi chùa mới. Ban lãnh đạo thành phố và cộng hòa hỗ trợ công việc này, nhưng không cung cấp phương tiện. Cho nên, gia đình này quyết định bán ngôi nhà của họ. Năm 1995, chính quyền thành phố cho một lô đất để xây dựng ngôi chùa Phật giáo cho ni giới.

Năm nay, các vị Lạt-ma của hai tổ chức Phật giáo, Lamrim và Dharma, sửa soạn một lễ tấn phong ở vùng này và nghi lễ đặt một chậu thánh được gọi là *bumba*. Sau khi bán đi tài sản của mình, Đạt-lai Anpilovich bắt đầu xây dựng hai tòa nhà nhỏ trên đất này. Chính phủ và vài doanh nghiệp giúp đỡ tài chánh để xây công trình chính.

Năm 1998, nhà nguyện đầu tiên (*dugan*, một căn nhà nhỏ để cầu nguyện) được xây dựng. Năm 1999, vài cô gái và phụ nữ Buryat thọ giới cư sĩ do Ngài Yeshe Lodro Rinpoche truyền giới. Vị này cũng đặt tên cho ngôi chùa là Zungon Darjaling, có nghĩa là “cao cả và phồn vinh.”

Từ lúc đó, ngôi chùa này bắt đầu tổ chức những buổi cầu nguyện hàng ngày (*chural*) vì sự an lạc của tất cả chúng sinh và vì sự phồn vinh của quê nhà. Các nhà chiêm tinh, các vị Lạt-ma và *emchi* (các bác sĩ) từ Mông-cổ cũng được mời đến. Như vậy, các hoạt động của Chùa Zungon Darjaling bắt đầu vì sự phồn vinh của mọi loài.

Năm 1999, ở Moscow vị đại sứ Burma, ngài U. Khin Newnt, khuyên Darima Sambuevna xây dựng một ngôi chùa tháp (*suburgan*) và cung cấp phương tiện cho việc xây cất. Vào ngày 31 tháng giêng, 1999, ngài đến Buryatia để làm lễ

chùa tháp này và tặng các pháp bảo của gia đình ngài cho chùa, chúng được đặt trong tháp này.

Ngài U. Khin Newnt đặt các xá lợi Phật – các phần xá lợi huyết và một mảnh xương của Đức Phật – cùng với một tượng Phật vào trong tháp, tọa lạc trên những vùng đất của chùa ni Phật giáo. Trong sương mù đóng băng, ngài cầu nguyện suốt gần bốn giờ đồng hồ. Ngài cầu nguyện và tạo ra một sự liên kết với nơi chốn và không gian. Tháp này được gọi tên là Quyền lực Tối cao của Vũ trụ.

Lễ khai mạc chính thức tòa nhà chính diễn ra vào ngày 1 tháng bảy năm 2000. Nhận thức được tầm quan trọng của sự kiện này, một số đông người ủng hộ nhiệt tình tham dự và không chỉ những người có đạo. Tất cả những người này giúp đỡ một cách tích cực trong việc xây dựng các tòa nhà.

Năm 2001, pho tượng chính của Đức Phật Thích-ca-mâu-ni được làm lễ an vị. Lịch sử của pho tượng có liên quan đến Agvan Dorzhiev, người đã mang nó đến từ Tây-tạng vào năm 1913. Tượng ở trong tình trạng thảm hại, và những viên đá quý cùng với những hoa văn trang trí bên ngoài đã bị lấy mất.

Ban lãnh đạo của chùa này đã hết sức cố gắng để tái tạo lại pho tượng Đức Phật. Đôi tay và đầu đã được tái tạo và các vật bên trong của tượng đã được chuẩn bị, nó gồm có bốn mươi lăm ngàn tờ giấy với 27 bài chú khác nhau, 65 ký nhang và ngũ cốc và chín bảo vật khác nhau. Ngài Yeshe Lodoi Rinpoche chủ tọa buổi lễ an vị Phật tượng.

Sự khác biệt chính giữa chùa Zungon Darjaling và những ngôi chùa khác ở Nga là các vị nữ lạt-ma thực hiện các buổi lễ cầu nguyện. Theo quan điểm của Darima, chỉ có một phụ nữ

mới có thể hiểu được phụ nữ; các phụ nữ thích hỏi ý kiến và bàn bạc về đời sống nội tâm với một phụ nữ, bởi vì có một số khó khăn khi bàn bạc với một vị lạt-ma nam.

Một sự kiện quan trọng khác trong lịch sử của ngôi chùa Zungon Darjaling là một cái tháp được xây trên bờ hồ Baikal. Trong ngôi làng Maksimikha, một chi nhánh của trung tâm phụ nữ Phật giáo đã được mở ra để bảo tồn Hồ Baikal. Trung tâm này được gọi là “bảo vật của hành tinh” chỉ mở cửa vào mùa hè.

Giáo Dục ở Trường Học Ngày Chủ Nhật tại Chùa Zungon Darjaling ở Buryatia.

Sau 70 năm đàn áp tôn giáo, những thay đổi chính trị xã hội ở Nga có lợi cho sự phục hưng những truyền thống tinh thần, gồm có sự phát triển của Phật giáo. Một thí dụ rõ ràng là sự xuất hiện của một ngôi chùa Phật giáo cho nữ giới. Ở Buryatia, theo truyền thống chỉ có những chùa nam tồn tại; cho nên những thái độ và những mối liên hệ với những người mộ đạo nữ giới không rõ ràng. Vấn đề cũng là đa số dân chúng không tha thiết cải thiện chính mình và do đó niềm tin vào Phật giáo bị giới hạn vào những ứng dụng tu tập như thực hiện các lễ nghi tôn giáo và cầu nguyện để quyết định những vấn đề cá nhân. Về mặt này, có một nhu cầu lớn về giáo dục tinh thần.

Hai năm trước, chúng tôi mở một Trường học Chủ nhật tại chùa. Nhưng cần phải nhấn mạnh rằng trường học này không chỉ đơn giản có tính chất thế tục. Mục đích căn bản của nó là giáo dục tinh thần và đạo đức cho những thế hệ tương lai qua việc làm quen với những lời dạy đạo đức của Phật giáo. Vì

mục đích này chúng tôi đã mở ra một chương trình giáo dục cung cấp ba năm đào tạo. Các môn học căn bản là những nền tảng triết học Phật giáo, những nền tảng tu tập đạo Phật, và các truyền thống đất nước Buryat. Trong nửa năm, chúng tôi huấn luyện các trẻ em từ bảy tuổi đến chín tuổi trong các môn học này.

Tiến trình giáo dục hướng đến việc phổ biến một tri thức về triết lý đạo Phật và các kỹ năng cho trẻ em để đặt kiến thức này vào việc tu tập. Các học sinh làm quen với các tiểu sử và học về Tam Bảo của Phật giáo, Tứ thánh đế, và sự luân hồi của đời sống. Sự quan tâm lớn nhất giữa các học sinh được nâng lên bằng các công việc thực tiễn liên quan đến: (1) chủ nghĩa tượng trưng có tính cách tôn giáo trong nghệ thuật và điêu khắc chùa chiền; (2) người cầu nguyện đánh trống và ý nghĩa của việc đi vòng quanh ngôi chùa; (3) ngôi tháp và giá trị của nó; (4) các điều luật về cư xử trong chùa; (5) sự sắp đặt bên trong ngôi chùa; (6) tu tập tôn giáo; (7) đồ hình và ý nghĩa của nó; (8) tu tập cúng dường bố thí; và (9) làm quen với những tranh ảnh tôn giáo.

Việc học tập các truyền thống Buryat là kết quả của sự phục hồi mối quan tâm đến những truyền thống quốc gia và văn hóa đã mất. Chương trình nghiên cứu chuẩn bị cho các sinh viên công việc bao gồm ba nhóm: (1) con người và thế giới tâm linh, (2) con người và tha nhân, và (3) con người và môi trường. Nhóm đầu tiên cho trẻ quen với vấn đề căn bản của đạo đức, tiểu sử những người nổi danh ở Buryatia, và các tiêu chuẩn đạo đức của Phật giáo. Nhóm thứ hai thúc đẩy sự hình thành tư cách đạo đức trong tương quan với người khác, và có liên quan một cách căn bản đến các vấn đề xã giao.

Nhóm thứ ba hướng đến việc hình thành các thái độ có liên quan đến thế giới chung quanh. Trong cơ cấu tổ chức này, các chủ đề sau đây được biết đến: con người và thiên nhiên, các ngày lễ quốc gia, những câu ngạn ngữ và tục ngữ của Buryat, quốc phục và thực phẩm của đất nước Buryat.

Trẻ em tham gia những bài học với sự thích thú và thực hiện các bài tập đang học. Tuy nhiên, thiếu những phương tiện trợ giúp giảng dạy làm cho tiến trình huấn luyện trở nên phức tạp, vì một số học sinh cần lập lại các tài liệu giảng dạy. Kinh nghiệm ban đầu đã để lộ sự cần thiết phải phát triển sách giáo khoa trong các bộ môn này. Trong thời gian này chúng tôi đã tham dự vào việc phát triển các chương trình và sách giáo khoa trong những môn học này.

Hiện tại, các sách giáo khoa cho hai năm đầu huấn luyện cơ bản triết học Phật giáo đã được phát triển phù hợp với chương trình giáo dục. Sách giáo khoa cho các học sinh năm thứ nhất gồm có ba chương: (1) Câu chuyện về cuộc đời của Đức Phật; (2) Ba ngôi báu trong Phật giáo, và (3) Luân hồi của sự sống. Câu chuyện về cuộc đời của Đức Phật được khảo sát, mở ra cuộc thảo luận về những khái niệm như Ba ngôi báu, Tứ thánh đế, sự luân hồi của đời sống, và lý duyên sinh.

Đối với các học sinh ở năm thứ hai sách giáo khoa gồm có ba chương: (1) Những nền tảng của triết lý Phật giáo, (2) Các học thuyết của Đạo Phật về tri thức, và (3) Đạo đức học Phật giáo hay Lý thuyết về Đạo đức. Bằng việc khảo sát các đề tài trong sách giáo khoa này các học sinh trở nên quen thuộc một cách sâu sắc với quy luật tương thuộc và tương duyên, quen thuộc với thế giới quan Phật giáo, nhân quả (khái niệm về nghiệp), các nền tảng của lý thuyết Phật giáo về tri thức, các

khái niệm về chân lý tuyệt đối và tương đối, và đạo đức học Phật giáo đi vào chi tiết hơn.

Các sách giáo khoa này vừa mới được trình bày và chuẩn bị xuất bản, cho nên chưa có thông tin về những kết quả của việc ứng dụng thực tiễn những sách này. Ngôi trường của chúng tôi đã bắt đầu hoạt động vào cuối tháng chín 2004. Với sự quyết tâm chân thành, dự án trường học ngày chủ nhật đang phát triển và làm giàu cho đời sống trẻ em tại Buryatia.



6

PHONG TRÀO THÂM LẶNG CỦA NỮ GIỚI PHẬT GIÁO TẠI CẨM - PỐT

Peou Vanna

Thường thường, ni giới Cẩm-pốt giữ tám giới hay mười giới. Họ cạo tóc và chân mày, có thể mặc các áo dài màu trắng trong chiếc áo choàng trắng và váy đen. Một số ni sống ở chùa, trong khi những vị ni khác sống tại nhà với sự trợ giúp của trẻ em họ.

Ni giới Cẩm-pốt và những nữ cư sĩ trước tiên nghĩ đến việc phục vụ chư tăng bằng việc nấu các bữa ăn cho họ, lau chùi khu vực quanh chùa, v.v... Thêm vào đó, họ có thể chăm lo những bồn phận như coi ngó nhà cửa của trẻ em họ, giữ cháu hay làm những việc vặt khác trong nhà, những công việc này làm cho họ bận rộn còn hơn một ngày làm việc bình thường. Mặc dù đảm đương hết tất cả những công việc khó khăn này, nữ giới lại thường bị phê phán là không có khả năng ra khỏi nhà bếp. Thật sự là chư ni cũng như nữ cư sĩ, họ bận

phục vụ cho chư tăng và những người khác trong khu vực lân cận của họ đến nỗi không có thời gian nhiều để nghĩ đến bản thân theo cùng một cách mà chư tăng và nam giới làm khi tu tập hay học giáo pháp.

Một sự phát triển mới hay phong trào thâm lặng ra đời năm 1995 khi một nhóm 107 phụ nữ Phật giáo trên khắp Căm-pốt họp lại để xúc tiến việc thành lập một hiệp hội gọi là Hội Ni Giới Và Nữ Cư Sĩ Căm-pốt, giới hạn thành viên trong số nữ giới Phật giáo. Hội này được ra đời theo sau một hội nghị bốn ngày trong vùng, tổ chức từ ngày 1 đến ngày 4 tháng năm 1995, về đề tài “Các Vai Trò của Ni Giới và Nữ Cư Sĩ Căm-Pốt trong việc Hòa Giải Dân Tộc.” Hội nghị này được tổ chức tại Trung Tâm Thiền Định và Văn Hóa tại Prek Ho ở tỉnh Kandal với sự tham dự của những vị khách mời trong nước và quốc tế từ Thái-lan, Miến-điện, Tích-lan và Đức.

Hội Ni Giới và Nữ Cư Sĩ Căm-pốt đẩy mạnh các quyền hạn của ni giới và nữ cư sĩ Căm-pốt và khuyến khích họ thay đổi tư thế của họ từ việc làm bếp và lau chùi chùa chiền và không dám tham dự vào việc xã hội để trở thành các cố vấn và pháp sư tham gia vào việc thiền định, phát triển cộng đồng, giải quyết những xung đột, và quản lý việc xung đột giữa người dân trong các cộng đồng của họ, đặc biệt là trong những vùng xa xôi nơi không có mạng lưới thông tin. Họ có thể học Giáo Pháp và tu tập thiền định để được tâm an lạc. Một hoạt động tôn giáo khác của Hội Ni giới và nữ cư sĩ Căm-pốt (ANLC) là bảo tồn và đẩy mạnh Phật giáo bằng cách giữ các điều luật cấm và cho phép của Phật, bằng cách huấn luyện những người theo Phật và giúp họ trở nên hiểu biết về cả Phật pháp lẫn các công việc thế tục.

Những hoạt động này xây dựng một phong trào thâm lặng của phụ nữ Phật giáo Căm-pốt, những người đã và đang đi một cách từ từ về phía những quyền bình đẳng và quyền phái tính và xúc tiến các quyền bình đẳng của phụ nữ trong vương quốc của đạo Phật cũng như trong môi trường thế tục. Dù gần một thập niên nỗ lực được đặt ra do phong trào thâm lặng của nữ giới Phật giáo Căm-pốt, ni giới Căm-pốt những người thọ trì mười giới còn phải được phép để trở thành sa-di (ni cô mới xuất gia) hay tỳ-kheo ni (ni cô đã thọ giới đầy đủ).

Hiện nay ANLC có 10.825 hội viên. Trong số đó, 65% là chư ni trên 55 tuổi và 35% là cư sĩ nữ, đa số họ đều từ 30 đến 50 tuổi. Phần đông các nữ cư sĩ không sống trong chùa như chư ni; họ sống tại gia và đi đến chùa vào những ngày lễ Phật giáo.

Trình độ học vấn của đa số chư ni hãy còn thấp, nhưng họ có cả một gia tài kinh nghiệm về đời sống bởi họ đã sống trải nhiều chế độ khác nhau và đặc biệt là vì họ đã sống qua các thập niên của cuộc chiến tranh và xung đột kéo dài. Họ được xem là những người mạnh mẽ về tinh thần, năng động, quyết đoán và không sợ hãi khi vượt qua mọi vấn đề họ đương đầu. Với sự tu tập thiền định, họ trầm tĩnh, vững chãi và có đủ năng lực lãnh đạo. Người ta nhận xét là hầu hết chư ni chín chắn trong suy nghĩ, có kỷ luật tốt, và có tinh thần trách nhiệm cao liên quan đến các thầy sa-di trẻ tuổi thiếu học vấn.

Những sự tu tập mà Hội ni giới và nữ cư sĩ Căm-pốt đã chấp nhận từ năm 1995 gồm có việc học và huấn luyện về Giáo pháp, tự tu, tu tập tâm an lạc, sự lãnh đạo, các nhân quyền, việc đẩy mạnh các quyền phụ nữ, giải quyết xung đột, dập tắt bạo động trong nước, và chăm sóc bệnh nhân đang sống với bệnh AIDS.

Đến nay, ni giới và nữ cư sĩ, là những huấn luyện viên trong hội đã hỗ trợ việc huấn luyện về cách thiền định, tu tập tâm an lạc, và hỗ trợ an ủi cho những người đang bị khủng hoảng, các trẻ em vô gia cư, và những người làm nghề mãi dâm. Họ đã giáo dục trẻ em hiểu ý nghĩa của năm giới và các giáo lý đạo Phật.

Hiện nay dân chúng địa phương đã nhận ra chư ni Căm-pốt ở một mức độ nào đó. Họ thường mời chư ni tham dự các tang lễ và các buổi lễ đạo giáo giống như họ đã mời chư tăng. Hơn nữa, vào mỗi ngày trai, Đức Vua luôn luôn mời chư tăng cũng như ít nhất là năm vị ni để cùng với ngài nghe thuyết pháp trong Cung điện.

Ngoài những hoạt động căn bản hàng ngày ra, chư ni và nữ cư sĩ Căm-pốt còn đang mở rộng các mạng lưới ở cấp quốc tế với các quốc gia khác trên thế giới. Chẳng hạn, mỗi hai năm một lần, phụ nữ Phật giáo thế giới họp lại để tổ chức một cuộc hội nghị quốc tế về Phụ nữ Phật giáo, có tên gọi là Sakyadhita (các Thích nữ, con gái của Đức Phật). Những Thích Nữ trên khắp thế giới họp nhau lại để bàn bạc và trao đổi những tư tưởng về những vấn đề Phật giáo có liên quan đến các tình trạng xã hội hiện nay. Họ không tiếc công sức làm việc chung để giải quyết những vấn đề mà thế giới đang đối mặt, liên quan đến Phật giáo lẫn những công việc thế tục. Từ năm 1995, Hội ni giới và nữ cư sĩ Căm-pốt đã đều đặn phái đi những người đại diện để tham dự Hội Nghị Sakyadhita Quốc Tế Về Nữ Giới Phật Giáo.

Có một hội nghị quốc tế khác được gọi là INEB (International Network of Engaged Buddhists, Mạng lưới quốc tế của Phật tử dẫn thân), những hoạt động của họ nhắm vào

việc tham gia đẩy mạnh Phật giáo khắp thế giới. Hội nghị này nhằm vào việc đẩy mạnh Phật giáo khắp thế giới để đóng góp vào các giải pháp chung và nền hòa bình chân chính cho loài người trên thế giới.

Các mạng lưới quốc tế này hỗ trợ các hoàn cảnh thuận lợi cho tất cả những người tham gia, đặc biệt là các thành viên của Hiệp hội ni giới và cư sĩ của Căm-pốt. Giống như ánh mặt trời chiếu sáng, các mạng lưới này giúp cho chư ni và cư sĩ Căm-pốt nhìn thấy rõ hơn tình trạng Phật giáo trong những vùng địa dư khác nhau khắp thế giới.

Phật giáo đã lan tràn khắp thế giới và sự tu tập Phật giáo trong mỗi quốc gia thay đổi tùy theo nền văn hóa và các tài nguyên của quốc gia đó. Nhưng thông thường những người theo đạo Phật trên khắp thế giới đều chia sẻ một mục tiêu chung: tìm sự tĩnh lặng tinh thần và hòa bình cho nhân loại khắp thế giới.

Mục tiêu tôn giáo này đáp ứng tình trạng hiện nay của Căm-pốt, nơi mà người dân đang đương đầu với nhiều vấn đề, như sự suy đồi trong khuôn phép và đạo đức xã hội, và sự bộc phát mọi loại bạo lực, như bạo lực trong gia đình, trộm cắp, cướp giựt, giết chóc, v.v... những hành vi này hoàn toàn đi ngược lại ngũ giới của Đức Phật nhằm dẫn con người đến một trạng thái an lạc.

Cùng với những vấn đề khó khăn mà đất nước chúng tôi hiện đang đương đầu, phong trào trầm lặng của những phật tử nữ cư sĩ và những người hỗ trợ đang thực hiện sứ mạng của nó để góp phần vào xã hội bằng việc giảm bớt bạo hành và khắc phục sự suy đồi trong khuôn phép và đạo đức xã hội, làm việc hướng về sự hòa hợp quốc gia qua việc phát triển một tâm an

lạc, thiên định và đẩy mạnh năm giới. Những phương pháp này có thể được dùng để giải quyết những tranh chấp giữa ni giới, nam cư sĩ, nữ cư sĩ, sinh viên và những giới người khác trong cộng đồng, để họ có thể đạt đến sự an lạc cho chính họ và cho toàn thể xã hội. Một tâm an lạc là một liều thuốc hữu hiệu để chữa lành mọi loại xung đột.

Nguyện cho khắp cả thế giới đều sống trong hòa bình, an lạc.



7

ĐỊA VỊ NỮ GIỚI LÀ Ở GIA ĐÌNH**NHỮNG LÁ THƯ CỦA ĐẠI SƯ ÁN QUANG VỀ NỮ GIỚI VÀ VIỆC NUÔI DẠY TRẺ***I-Li Yang*

Từ lâu nữ giới đã chịu thiệt thòi và mất quyền ưu tiên trong nhiều nền văn hóa và xã hội. Nam giới thường là người thống trị và nữ giới là kẻ bị trị, chịu sự chi phối theo yêu cầu của phong tục tập quán. Chẳng hạn trong xã hội cổ Trung Hoa, người ta mong đợi người phụ nữ tuân thủ “tam tông và tứ đức.” Hiếm khi người Trung hoa nhìn người phụ nữ nào là “có năng lực,” ngoại trừ những gương mặt lịch sử như Hoàng đế họ Võ (625-705) của Triều đại nhà Đường hay Từ-hy Thái Hậu (1835-1908) của Triều đại nhà Thanh, vài người trong số đó lại bị khinh thị. Dưới cặp mắt của đa số người thì phụ nữ không thể có năng lực. Vị tổ thứ 13 của Phật giáo Tịnh Độ tông ở Trung-hoa, Đại sư Ấn Quang (1861-1940), đã viết về

nữ giới và năng lực. Ngài cho rằng người phụ nữ có năng lực, và nếu họ có thể thực hiện tốt năng lực của họ, họ có thể giúp tạo ra một thế giới an lạc.

Bài viết này trình bày một quan điểm về nữ giới như là những người có năng lực nhất và có ảnh hưởng nhất trong gia đình, theo cách hình dung của Đại sư Ấn Quang. Đại sư đã đưa ra những đề nghị cụ thể và cơ sở hợp lý về việc nữ giới nên thực hiện như thế nào cái năng lực của họ. Bài viết này đưa ra những vấn đề: (1) Theo quan điểm của Đại sư, nữ giới đã có những loại năng lực nào? (2) Ngài đã đề nghị nữ giới nên sử dụng năng lực của họ như thế nào? Bài viết này được bố cục thành bốn mục. Mục thứ nhất đưa ra phát họa ngắn gọn tiểu sử của Đại sư Ấn Quang. Mục thứ hai thảo luận những nền tảng căn bản giáo lý của ngài. Mục ba đưa ra những câu trả lời cho các câu hỏi đã được đặt ra ở trên. Mục bốn tóm tắt những ngụ ý rút ra từ quan điểm của ngài.

Ghi Chú Tiểu Sử Ngắn Gọn về Đại Sư Ấn Quang

Đại sư Ấn Quang sinh ra trong một ngôi làng nhỏ ở Sơn Tây năm 1861. Ngài được người anh cả dạy dỗ nên trở thành bậc hơn người về triết học duy lý hay Tân Khổng giáo của các thời kỳ nhà Tống và nhà Minh. Trong những năm cuối tuổi thiếu niên sau khi bị bệnh, ngài quyết định trở thành tu sĩ vào năm 1881, vào tuổi 21. Ngài đã ở tại nhiều nơi và đã có dịp để đọc lướt qua Tạng Kinh, đặc biệt là những kinh liên quan đến tư tưởng Tịnh Độ.

Đại sư tu tập chủ nghĩa khổ hạnh, sống một cuộc đời hết sức đơn giản, tuân thủ nghiêm chỉnh giới luật, và thực hành kỹ lưỡng sự tu tập Tịnh Độ, đặc biệt là niệm danh Phật A-di-đà.

Ngài là một trong số rất ít người ở Trung-hoa hiện đại đã đạt định (nhất tâm) qua những tu tập như thế. Ngài không sở hữu một ngôi chùa, cũng không đặt vị tăng nào là đệ tử của ngài, vì ngài đã nguyện như thế.¹ Tính cách chân thật và thẳng thắn của ngài rất được ca ngợi và đây có lẽ là yếu tố quan trọng nhất đã thu hút mọi người đến với ngài.

Đại sư ở yên không hoạt động một thời gian cho đến khi ngài 52 tuổi. Vào năm 1912, sau 30 năm sống ẩn dật và giữ giới đến mức khắc khổ, một số lá thư của ngài được xuất bản trong Tạp Chí Phật Giáo của Thượng Hải, dưới bút hiệu là “Người Luôn Luôn Hồ Thẹn” Vào năm 1917, tên “Ấn Quang” của ngài lần đầu tiên xuất hiện khi ba trong số các lá thư của ngài được xuất bản thành một cuốn sách nhỏ khoảng 8 trang, vào năm 1918 cuốn sách đầu tiên của ngài được xuất bản với tựa là Các Bài Viết Của Đại Sư Ấn Quang. Từ đó ngài được biết đến là “Đại Sư Ấn Quang.”

Vào lúc ngài viên tịch, năm 1940, ngài đã viết hơn 600 lá thư, cộng với một số những bài viết khác – lời tựa, lời kết, lời kể chi tiết, v.v... tổng cộng trên một triệu chữ. Mặc dù ngài không viết những bài luận lớn hay chú giải về các kinh điển đạo Phật, nhưng những bài viết của ngài là những chú giải hay nhất đã từng được viết ra – đó là những chú giải mà người ta

¹ Sau những năm 1920 ngài bắt đầu xem cư sĩ là đệ tử của ngài, mà không bao giờ xem các thầy là đệ tử. Đạo sư Hung-yi có một lần xin làm đệ tử ngài, nhưng ngài từ chối lời yêu cầu.

² Những bài viết của ngài đã được lưu hành tại Châu Âu và Mỹ châu vào những năm 1930. Yang-tung-feng, “Đề Kỳ Niệm Đạo Sư Ấn Quang,” *Các Tác Phẩm Trọn Bộ 5, Các Tác Phẩm Trọn Bộ của Đạo Sư Ấn Quang* 1-7 (xuất bản lần thứ tư), do Kuang-ting Shih xuất bản (Nhà sách Phật giáo đài bắc, 1991), tr. 2692.

có thể hiểu một cách dễ dàng và làm theo trong đời sống hàng ngày của họ.

Bài viết của ngài – một phản ánh chân thật của chính nhân cách và sự tu tập đạo lý của ngài – luôn luôn chân thành và thật thà, trực tiếp và thẳng thắn, không gạt gắm và nhiệt tình. Lời lẽ của ngài đánh thẳng vào tâm hồn con người của mọi tầng lớp trong cuộc sống, từ trí thức đến nông dân, từ những người nổi danh đến các bà nội trợ, từ những người cai trị đến quần chúng nhân dân. Ảnh hưởng của ngài lan xa rộng rãi;² và chính qua những bài viết của ngài mà các giáo lý tịnh độ được thêm mạnh mẽ trở lại vào một thời kỳ mà Trung hoa bị xâu xé giữa những rắc rối nội bộ và nhiều nguồn áp lực ngoại bang, khi mà những hệ thống và các giá trị cổ truyền đang trên bờ vực phá sản và các ảnh hưởng của Tây phương được nhồi vào.

Những Nền Tảng Giáo Lý của Đại Sư

Vào thời kỳ khó khăn này, đạo sư đã phải dạy Phật học theo một phương cách khác hẳn. Thay vì thuyết giảng hoàn toàn về những học thuyết xuất thế của đạo Phật như các pháp sư Phật giáo khác đã làm, ngài đã cố gắng dạy theo cách bình thường, đặt trên nền tảng Khổng giáo cổ điển. Khổng giáo cổ điển khác xa với Tân Khổng giáo. Tân Khổng giáo nâng vấn đề tâm lên đến mức độ siêu hình, bỏ qua một bên cái ý tưởng là con người có thể tự rèn luyện mình trong kỷ luật để thành người khôn ngoan và đạo đức. Còn Khổng giáo cổ điển đánh

³ Tám bước là: (1) nhiệt thành, (2) điều chỉnh tâm, (3) bỏ những cái muốn đối với những vật bên ngoài, (4) học giới, (5) kỷ luật thân thể, (6) đoàn kết gia đình, (7) điều hành đất nước, và (8) mang hòa bình đến cho thế giới.

giáo giới luật và đạo đức học là nền tảng trên đó một xã hội có thể duy trì trật tự và hòa bình.³ Thêm vào đó, nó tuyệt đối thừa nhận nguyên lý nhân quả báo ứng, luôn luôn khuyến khích con người làm lành lánh dữ.

Theo quan điểm của Đạo sư Ấn Quang, chính Tân Khổng giáo đã từng bước phá hỏng và làm suy sụp đất nước Trung Hoa. Ngài chỉ ra rằng dưới ảnh hưởng của Tân Khổng giáo, con người học kinh điển không phải với một quan điểm để trở thành những thánh hiền mà vì mục đích đạt lợi nhuận cá nhân – như danh tiếng, địa vị và của cải. Hơn thế nữa, không có ý thức nhân quả báo ứng, con người trở thành đê tiện và ích kỷ, dẫn đất nước đến chỗ sụp đổ. Ngài đề xuất những biện pháp sau đây như là thứ thuốc giải độc cho tình huống thâm trầm này:

Hiện tại, biện pháp duy nhất để cứu nguy đất nước là nhấn mạnh vào nguyên lý nhân quả và báo ứng, và thúc đẩy giáo dục gia đình.⁴

Nguyên lý nhân quả báo ứng, và giáo dục gia đình là những bánh xe chánh pháp cho một thế giới hòa bình.⁵

Mối liên hệ giữa nguyên lý nhân quả báo ứng và giáo dục gia đình được chỉ rõ như sau:

Giáo dục gia đình là nền tảng cho sự vững ổn xã hội, và nguyên lý nhân quả báo ứng là chìa khóa cho sự điều chỉnh tâm con người.⁶

⁴ “Thư gửi đạo sư Pao Ching,” *Tọa Bộ Bài Viết của Đạo Sư Ấn Quang* (q.3), III-I (Đài Trung: Xã hội Phật giáo Đài Trung, 1993), tr. 25.

⁵ “Thư gửi Chiao Chih-ru,” Các bài viết I-I, tr. 179.

⁶ “Thư gửi Lee Yuan-ching,” ba Bài viết III-I, tr. 631.

Nguyên lý nhân quả báo ứng được xem còn quan trọng hơn nhiều trong đó nó có thể làm lợi ích cho người bình thường lẫn người thông minh. Với sự giúp đỡ của nó, giáo dục gia đình có thể làm lợi lạc cho tất cả mọi người, không chỉ cho người thông minh. Đây là lý do tại sao Đạo sư Ấn Quang mô tả nó là có những “năng lực vĩ đại.” Chính trên cùng một nền tảng này mà nữ giới đã được cho là có “các năng lực.”

Quan Điểm của Đạo Sư Ấn Quang về Năng Lực Nữ Giới

Nữ giới có loại năng lực nào? Theo quan điểm của Đạo sư Ấn Quang, các “năng lực” thật sự là những “bổn phận tự nhiên,” những nghĩa vụ mà giới nữ nên thực hiện tại nhà. Ngài viết:

Phụ giúp cho chồng và giáo dục con trẻ là những bổn phận tự nhiên của người phụ nữ. Những năng lực vĩ đại nằm trong những bổn phận đó.⁷

Chính trong việc giáo dục con trẻ mà nữ giới có những năng lực lớn hơn nam giới nhiều vì nữ giới có thể sử dụng các năng lực của họ một cách thâm lặng và không ngưng nghỉ.⁸

Vì con trẻ luôn luôn gần gũi với mẹ chúng, chúng học từ những bà mẹ trong việc phát triển tính cách của chúng.⁹

Như vậy, làm thế nào mà “những bổn phận” lại có thể trở thành “những năng lực”? Trong hai câu trích dẫn cuối cùng ở trên, ngài đã trả lời: vì các phụ nữ gần gũi con trẻ, họ có thể sử dụng quyền lực của họ một cách thâm lặng và không ngưng. Vấn đề này đòi hỏi sự khảo sát kỹ lưỡng hơn.

⁷ “Thư gửi Nich Yun-tai,” Các bài viết I-I, tr. 178.

⁸ “Thư gửi Liên Xã Phật giáo Fu-chou,” Các bài viết III-2, tr. 668.

⁹ “Thư gửi Yeh Yu-fu,” Các bài viết III-1, tr.53.

Trước hết, “năng lực” bao hàm ý nghĩa “kiểm soát.” Vì các bà mẹ thường là những người trong nhà biết mọi chuyện xảy ra ở đó, họ có sự kiểm soát đầy đủ đối với nhiều điều, đặc biệt là trong việc dạy dỗ con trẻ. Trong suốt thời gian nuôi dạy con trẻ, họ ra những quyết định của họ, từ cái ăn và cái mặc đến việc học ở trường và học thêm, không chỉ bằng lời nói mà còn bằng hành động. Như Đại sư Ấn Quang đã định nghĩa, năng lực của nữ giới nên được hiểu theo ý nghĩa này. Nếu chúng ta dừng lại một chút và so sánh sự dạy dỗ ngấm ngấm và liên tục của một bà mẹ với việc làm của một thầy giáo ở nhà trường, ảnh hưởng của người thầy hiện rõ nhưng có tính cách tạm thời, chúng ta sẽ không khó hiểu lý lẽ của ngài.

Hơn nữa, “năng lực” bao hàm ý nghĩa “ảnh hưởng.” Như Đại sư đã phát họa, những ảnh hưởng mà nữ giới sử dụng thì to lớn và vô hạn. Trước hết, theo quan điểm của ngài, phụ nữ có thể giúp chồng con họ trở nên đạo đức và tài ba. Ngài viết:

Nếu một người có một người mẹ đạo đức khi anh ta còn nhỏ, và có người vợ đạo đức khi anh ta lớn lên, thì chính anh ta dễ trở thành một người đạo đức. Đây là chìa khóa cho một quốc gia hòa bình và phần vinh.¹⁰

Nếu một người được tắm mình trong các đức tính của mẹ anh ta khi còn nhỏ, anh ta sẽ tự mình là người tốt trong những hoàn cảnh vô vọng, và hoàn thiện thế giới khi anh ta nắm giữ chức vụ.¹¹

Thứ đến, ngài cho rằng những ảnh hưởng đó lan sang những thành viên khác trong gia đình, đến những người dâu rể và họ hàng, và xuống đến hàng hậu duệ của họ – con cháu họ.

¹⁰ “Thư gửi Chiang Yi-yuang,” Các bài viết I-1, tr.180.

¹¹ “Thư gửi Chen Fei-ching,” Các bài viết III-1, tr.240.

Nếu con trai và con gái có đạo đức, thì những người anh rể, người chị dâu, và cháu chắt có thể tất cả đều theo gương đó và trở nên đạo đức. Tương lai, những người đạo đức sanh ra những người đạo đức và thế giới sẽ có nhiều người đạo đức hơn là người xấu xa. Đó là lý do tại sao tôi nói nền tảng của hòa bình đất nước và sự thịnh vượng của xã hội nằm trong việc giáo dục con cái của người dân.¹²

Nói cách khác, trong khi nhận xét vai trò của người phụ nữ là có tính cách truyền thống và hạn cuộc vào vai trò làm vợ và làm mẹ, ngài nhận thấy những ảnh hưởng của người phụ nữ lại rộng rãi và sâu xa, đi xuyên qua toàn bộ những người trong gia đình và chí đến những hàng con cháu của họ. Như vậy, trong quan niệm của ngài, ảnh hưởng của nữ giới có thể là vô hạn, nó truyền từ người này sang người khác, từ thế hệ này sang thế hệ khác, từ gia đình này sang gia đình khác, v.v... Như vậy, “năng lực” nên được hiểu về mặt những đóng góp mà nữ giới hầu như đã thực hiện, tức là, trong những vai trò bị giới hạn vào việc làm vợ làm mẹ. Vị Đại sư thường kể ra ba người phụ nữ vĩ đại của Triều đại nhà Chu – Tai-chiang, Tai-ren và Tai-si... – chẳng hạn. Họ làm tốt bốn phận của họ, phụ giúp cho những người chồng một cách thâm lặng và giáo dục con cái họ ngay trước khi chúng được sanh ra. Và theo cách này, chồng và con trai của họ trở thành những nhà lãnh đạo vĩ đại và đất nước của họ phú cường thịnh trị.¹³

Theo bằng chứng và những lập luận trình bày trên, chúng ta có thể nói rằng nữ giới có năng lực vì những thành tựu của

¹² “Thư gửi Shen Shiao-yuan,” Các bài viết III-1, tr. 127.

¹³ “Thư gửi một người Cư sĩ của Yung chia (4),” Các bài viết I-1, tr. 206.

họ không gì sánh được: họ chuẩn bị những con người tốt nhất cho đất nước, đặt ra loại nền tảng mà không có công việc nào có thể đặt ngang hàng được. Chính trong ý nghĩa này người phụ nữ có “năng lực” hay các quyền lực, theo nhận thức của Đại sư Ấn Quang.

Nhưng, nếu cái năng lực này không được sử dụng thích đáng thì phụ nữ sẽ thôi không còn đủ năng lực nữa. Nữ giới nên thực hiện năng lực của họ như thế nào? Theo Đại sư Ấn Quang, câu trả lời dĩ nhiên là “phụ giúp người chồng và giáo dục con cái họ” như đã thấy ở một trong những trích dẫn trên. Về phần đầu, ngài viết: “phụ tá có nghĩa là giúp đỡ, giúp đỡ cho người chồng có được đạo đức.¹⁴ Ngài thường hay dùng thành ngữ “yin-hsiang,” nghĩa đen là “trợ giúp trong bóng tối” trong những ngữ cảnh đó. Nói khác đi, nữ giới nên phụ giúp một cách thâm lặng và tôn trọng việc trau dồi đạo đức, không âm ỉ và dưới dạng “công việc chính thức.”

Dựa vào quan niệm cho rằng các năng lực của nữ giới rõ ràng nhất trong việc dạy dỗ con cái, Đại sư Ấn Quang có nhiều điều để nói về vấn đề dạy trẻ. Trước hết, ngài khuyên phụ nữ nên có một số quan tâm ngay cả trước khi có mang hay sinh đứa trẻ: (1) tiết chế việc tình dục để cả cha mẹ có cơ thể khỏe mạnh cho việc thụ thai; (2) tích lũy công đức bằng cách làm các việc thiện, để phước lành và hạnh phúc có thể được truyền sang đứa trẻ; (3) trau dồi các phẩm chất tốt nơi đứa bé (trong bào thai) bằng cách giữ tính khí tốt, dùng lời lẽ thích đáng, và thực hiện những hành vi tốt.¹⁵

¹⁴ “Thư gửi Chu Shih-seng (2),” Các bài viết III-2, tr.723.

¹⁵ “Chú thích cho “Thờ Quán Âm Bồ-tát để được có con,”” Các bài

Thứ hai, ngài khuyên các bà mẹ nên dạy con cái khi chúng còn nhỏ: (1) khôn ngoan và đạo đức; (2) tin vào lý nhân quả; (3) tâm tính điều độ và nhã nhặn; (4) sống đời đơn giản; (5) học đọc khi hãy còn nhỏ; và (6) theo những lời Phật dạy. Chúng ta hãy nhìn vào mỗi mục này kỹ hơn.

Khôn ngoan và đạo đức. Đây là phần quan trọng nhất trong việc dạy dỗ. Để được khôn ngoan và đạo đức, con người phải có được bốn nguyên tắc đạo đức (tính đúng đắn, ngay thẳng, liêm khiết, biết hổ thẹn, và tám đức tính chủ yếu: trung thành, hiếu thảo, tử tế, thương yêu, tin tưởng, công bằng, hòa hợp và bình đẳng. Đại sư viết:

Con cái phải được dạy ở những giai đoạn đầu đời để tuân thủ chặt chẽ sự hiếu thảo cha mẹ, từ bi đối với người, khoan dung và lương thiện trong tư cách thái độ.¹⁶

Khi con cái còn nhỏ, chúng phải được dạy hiếu thảo với cha mẹ, thương yêu anh chị em, trung thành với thầy giáo, có uy tín với bạn bè, chăm chỉ làm việc, tằn tiện trong tiêu pha, cá tính nhã nhặn, và tôn trọng người lớn. Có làm được như thế chúng mới sẽ không bị sai lầm sau khi vào các trường học.¹⁷

Về việc dạy dỗ trẻ em gái, đại sư nhấn mạnh vào bốn đức tính “trung thành, cung cách thích đáng, lời nói thích đáng, và giỏi việc vá may”¹⁸ thêm vào những phẩm chất tốt khác.

Tin vào lý nhân quả và báo ứng. Đại sư chỉ rõ rằng Khổng giáo có thể chỉ truyền dạy cho người thông minh, nhưng lý

viết II-2, tr.525-26.

¹⁶ “Thư gửi cho một Cư sĩ của Yung-chia (4),” Các bài viết I-1, tr.206.

¹⁷ “Thư gửi một Cư sĩ của Yung-chia (5),” Các bài viết I-1, tr.123-24.

¹⁸ “Thư gửi Wang Wu-chen (1),” Các bài viết III-1, tr.549.

nhân quả và báo ứng có thể dạy cho cả người thông minh và người thường. Nói cách khác, việc hiểu biết lý nhân quả có thể giữ cho một người bình thường tránh khỏi phạm tội và giúp người thông minh đạt đến giác ngộ.¹⁹ Tầm quan trọng của việc dạy dỗ này đối với người trẻ được diễn tả như sau:

*Nên dạy Trẻ đừng sát hại những mạng sống khác. Nên kể cho chúng nghe những câu chuyện về nhân quả ba đời để chúng có thể quen với nó. Như vậy, chúng sẽ không giết những côn trùng nhỏ khi còn bé và không phạm tội khi trưởng thành, không làm ô nhục tổ tiên.*²⁰

Nên dạy cho trẻ hiểu rằng tâm của chúng có liên quan đến tâm chư Phật, chư bồ-tát, chư thiên và thánh thần. Nếu chúng đã làm một điều ác nào chư Phật, chư bồ-tát, v.v... sẽ biết ngay. Chúng phải hiểu rằng không có cách dấu diếm một điều gì được. Như vậy chúng sẽ không làm điều xấu và được khuyến khích làm điều lành.²¹

Tâm tính ôn hòa và nhã nhặn. Đạo sư cảm thấy rằng ôn hòa và nhã nhặn đặc biệt có liên quan đến việc giáo dục các cô gái. Họ nên được dạy ôn hòa và nhã nhặn khi còn trẻ. Theo ngài, việc làm đó có nhiều sự lợi ích. Trước tiên, một tính tình tốt sẽ giúp cho họ mạnh khỏe hơn và họ sẽ không có những rắc rối về việc hành kinh mỗi kỳ và sanh con. Thứ hai, với tính khí tốt, họ có thể sống hòa thuận với người khác trong đời sống hôn nhân gia đình. Thứ ba, một tính tình như thế tốt cho đứa con khi chúng còn trong bào thai. Thứ tư, trong khi cho con bú, một trạng thái tâm ôn hòa sẽ làm sữa tốt cho đứa trẻ.²²

¹⁹ “Thư gửi Chang Po-yen,” Các bài viết I-1, tr. 242-44

²⁰ “Thư gửi cư sĩ Yung-chia (1)” Các bài viết I-1, tr. 204.

²¹ *Những Lời Vĩ Đại của Đạo Sư Ấn Quang* II, tr. 197

²² Đạo sư khám phá một lý thuyết về việc cho trẻ bú. Ngài nói: “Khi một bà mẹ nổi sân trong lúc cho trẻ bú, sữa của bà ta sẽ trở nên độc. Nếu

Cuối cùng, con của họ sẽ giống họ khi chúng lớn lên. Đại sư Ấn Quang viết: “*phụ nữ phải học nhã nhặn và khiêm nhường khi hã còn trẻ, như thế họ có thể sanh con dễ dàng và con cái họ có thể đạo đức và có sức khỏe tốt và sống lâu.*”²³

Sống đời đơn giản. Ngài cũng lưu ý đến việc không làm hư con cái. Trẻ con phải được dạy tằn tiện và cần mẫn, không phung phí bất cứ thứ gì, v.v... Ngài viết:

*Nếu con bạn đủ lớn để làm việc bạn phải bảo chúng làm việc. Bạn cũng phải bảo chúng không chỉ ăn thức ngon và mặc quần áo tốt, cũng không được ném đi bất cứ hạt ngũ cốc nào hay phá hủy những vật chất có ích lợi dù giá trị của chúng là như thế nào. Bạn phải bảo chúng rằng đồ vật phải khó khăn mới có, và phung phí chúng là làm tổn phước. Nếu chúng tiếp tục phung phí, bạn nên đánh đòn và quở trách. Và dĩ nhiên là bạn nên nói cho chúng biết tại sao.*²⁴

Học đọc khi còn rất nhỏ. Đạo sư căn dặn kỹ bậc cha mẹ nên dạy con cái tập đọc khi chúng còn nhỏ. Ngài đưa ra những chi tiết rất cụ thể về điều gì và cách nào để dạy và lý do căn bản đằng sau đó. Ngài nói:

Trẻ con phải được dạy nhận ra mặt chữ khi chúng bắt đầu nói. Trước tiên bạn soạn những mẫu giấy nhỏ và chỉ viết một chữ lên mỗi miếng. Không viết trên hai mặt vì sợ dính bên kia. Rồi đưa miếng giấy cho con bạn và bảo chúng nhận mặt

bà ta rất sân, đứa trẻ có thể chết lập tức; nếu bà ta không nổi sân lắm thì đứa trẻ có thể chết sau một hay hai ngày. Điều này không có bác sĩ nào trong đất nước ta chỉ ra trước đó, nhưng bạn nên tin tôi để bạn có thể cứu đứa bé ngay cả trước khi nó được sinh ra.” “Thư cho Shia Sho-chi,” Các bài viết, III-1, tr. 156.

²³ Thư cho Chang Te-tian (1), Các bài viết III-1, tr. 409.

²⁴ “Thư gửi một Cư sĩ của Yung-chia, (4),” Các bài viết I-1, tr 123-124.

chữ. Bạn có thể dạy chúng hai chữ mỗi ngày và ôn lại những chữ đã đưa ra trước đó. Như vậy trong không đầy một năm, con bạn sẽ nhận ra được nhiều chữ ... Khi chúng đến trường sau đó, chúng sẽ có thể nhận ra những chữ mà chúng đã học.²⁵

Ngài không tán thành việc gửi trẻ đến trường sớm. Ngài nói:

*Không gửi trẻ khi còn quá nhỏ đến những trường học ngày nay. Tốt hơn là nên mời một người nào đó có đạo đức lẫn văn hóa, và cũng tin vào nhân quả. Yêu cầu thầy giáo cho trẻ đọc sách Tứ Thư và Ngũ Kinh. Chỉ sau khi chúng được vững vàng trong việc dạy dỗ đó thì chúng mới có thể tiếp xúc với những loại tập đọc khác mà không bị lẫn lộn và hướng dẫn sai.*²⁶

Theo Đại sư, vấn đề của trường học hiện nay là các thầy giáo không đủ phẩm chất tốt. Ngài phê phán:

*Thầy giáo của nhà trường ngày nay chỉ biết cách viết báo và dạy học trò; chính thầy giáo không biết cách học từ các hiền nhân và sống giống như họ. Họ không hề nói một điều gì về cách thực hành những lời dạy của tiền nhân. Nếu người ta học với những loại thầy giáo này, người ta sẽ chỉ làm hại xã hội.*²⁷

Theo giáo lý Phật giáo. Đạo Phật mà đại sư dạy cho hàng đệ tử của ngài dĩ nhiên là Tịnh Độ Tông. Ngài thường bảo họ giữ A-di-đà Phật và Bồ-tát Quan Âm trong tâm, tránh sát sanh, phóng sanh loài vật, giữ trai giới, và tìm giải thoát trong Tịnh Độ của Phật A-di-đà sau khi chết. Ngài đặt biệt nhấn mạnh vào việc niệm danh Phật và chư bồ-tát. Ngài viết:

Nên dạy cho các trẻ em còn nhỏ niệm danh Đức Phật và Bồ-tát Quan Âm. Vì trẻ em không có việc gì để làm, thay vì đùa

²⁵ Như trên.

²⁶ Như trên.

²⁷ “Thư gửi Ning Te-chin (18)” Các bài viết III-1, tr.211.

*ngịch suốt ngày, các bà mẹ cũng có thể bảo chúng lập lại tên Phật và Bồ-tát Quan Âm. Làm như vậy, chúng có thể làm giảm bớt nghiệp xấu và tăng các phẩm chất tốt. Điều này lợi lạc nhất cho thân tâm và đời sống của chúng.*²⁸

Nếu những cô gái có thể bắt đầu khi còn nhỏ giữ danh Bồ-tát Quan Âm trong tâm, khi họ lập gia đình và chuẩn bị sanh em bé, họ sẽ không phải lao nhọc nhiều và đau đớn, và em bé của họ sẽ được sanh ra an toàn.²⁹ Ngài nêu rõ là nếu một người mẹ có niềm tin vào đạo Phật và giúp gia đình có cùng niềm tin như thế, đây là tình yêu lớn nhất mà bà có thể cho họ.³⁰

Tóm Tắt và Kết Luận

Những ý tưởng về năng lực người phụ nữ của Đại sư Ấn Quang và những đề nghị của ngài về giáo dục gia đình thường nhấn mạnh vào tầm quan trọng của các vai trò phụ nữ trong gia đình, và các kết quả của việc có những người phụ nữ tốt làm mẹ được tuyên bố lập đi lập lại. Những lời của đại sư hầu như giống với những lời kêu gọi cứu hộ; ngài chỉ ra rằng “Nhiều người không hiểu rằng năng lực của nữ giới lớn hơn nam giới nhiều ... và rằng nữ giới đã không sử dụng năng lực của họ một cách thích đáng. Để cứu lấy đất nước chúng ta, chúng ta cần thúc đẩy nữ giới đảm đương những bổn phận tự nhiên của họ và sử dụng tốt năng lực của họ.”³¹

²⁸ “Thư gửi Hsieh Hui-lin (6),” Các bài viết III-1, tr.287.

²⁹ “Thư gửi Ning Te-chin (6),” Các bài viết III-1, tr.199.

³⁰ “Thư gửi Fang Yao-ting (1),” Các bài viết III-1, tr. 327.

³¹ “Thư gửi Pan Tui-fu (1),” Các bài viết III-1, tr.122. ³⁴ Yung-ming Shih, *Quan Điểm Phật Giáo Về Nữ Giới* (Kao-hsiung: Fo-kuang Publishing, 1990); và Đạo sư Chi-hsiung, *Các Quan Điểm Phật Giáo Trước Kia Về Những Quan Hệ Gia Đình* (Đài bắc: Fa-ku-wen-fa, 1997)

So sánh với một tư tưởng giống như thế trong một số kinh điển Phật giáo, thí dụ kinh *Sigalovadasuttanta* nói rằng nữ giới có “tự do” để làm việc nhà,³² quan điểm của đại sư có vẻ mạnh dạn hơn. Ngài nhận ra một ý nghĩa xây dựng hơn và hữu ích hơn trong vai trò của nữ giới: là những trụ chỉ đường cho chồng họ và là những người thầy cho con cái họ. Ngài cũng thừa nhận tiềm năng quan trọng của nữ giới trong các vai trò phụ nữ như là những người xây dựng nền tảng của đất nước bằng cách hành động như những trụ cột chỉ đường đó. Ngài rất tinh tế trong việc sử dụng thuật ngữ “năng lực” hơn là “bổn phận” hay “nghĩa vụ.” Những ý nghĩa tích cực liên quan đến “các năng lực” hẳn đã gợi lên nơi nhiều phụ nữ thời đó một ý thức về tầm quan trọng nơi họ – một ý thức khiến họ tự đánh giá mình là những con người xứng đáng, chứ không phải là “phái yếu” từng chịu phục tùng và thường bị đàn áp.

Theo lý thuyết của đại sư, thật là vô nghĩa khi nói đến các “quyền” bình đẳng cho nữ giới và nam giới. Vì đại sư đã nói: “nam giới có những quyền hạn của nam giới và nữ giới có những quyền hạn của nữ giới,”³³ và cả hai đều đóng những vai trò quan trọng trong xã hội. Theo quan điểm của ngài, không chỉ sai trái mà còn là nguy hiểm khi khuyến khích nữ giới tìm kiếm quyền hành hay năng lực nào khác hơn là những “cái tự nhiên” tại gia đình. Đại sư Ấn Quang cảnh giác đối với vấn đề bình quyền: “Nếu nữ giới rời bỏ những bổn phận tự nhiên của

³² Yung-ming Shih, *Quan Điểm Phật Giáo Về Nữ Giới* (Kao-hsiung: Fo-kuang Publishing, 1990); và Đạo sư Chi-hsiung, *Các Quan Điểm Phật Giáo Trước Kia Về Những Quan Hệ Gia Đình* (Đài bắc: Fa-ku-wen-fa, 1997).

³³ “Thư gửi Nich Yun-tai,” Các bài viết I-1, tr. 178.

họ và muốn nắm lấy các quyền hành và năng lực như nam giới, thì đây là sự khởi đầu của một thế giới xáo trộn.”³⁴



³⁴ “Thư gửi Chang Po-yen,” Các bài viết I-1, tr.243.

8

PHÁI TÍNH VÀ THỰC TẾ XÃ HỘI Ở NÊ - PAN
NHỮNG HÀM Ý VỀ NI GIỚI VÀ THAY ĐỔI XÃ HỘI

Sumon K. Tuladhar

Với một dân số nữ giới là 9.241.167 người trên dân số nam giới là 9.220.914, Nê-pan phần lớn là một xã hội theo chế độ gia trưởng. Một nghiên cứu cho thấy 90% các bậc cha mẹ muốn có hai con trai và một con gái. Một nghiên cứu được hướng dẫn tại Nê-pan năm 1994 cho thấy 96% các bậc cha mẹ nói rằng họ thích một đứa con trai hơn trong trường hợp họ chỉ có thể có một đứa con duy nhất. Rõ ràng là chiều hướng tinh thần của các bậc cha mẹ ở Nê-pan nghiêng về việc ưa thích con trai hơn con gái. Sự phân biệt giới tính không chỉ hiện diện trong việc ưa thích một đứa con trai, mà còn trong các vai trò trong xã hội. Các vai trò cho nữ giới gắn liền với việc làm trong nhà và phụ giúp công việc cho các thành viên nam của

gia đình, trong khi các vai trò cho nam giới được hưởng về việc có liên quan đến thế giới bên ngoài về mặt kinh tế của gia đình và tiếp cận với các tài nguyên. Hệ thống này chịu trách nhiệm lớn lao cho việc duy trì bạo lực và bất công đối với phụ nữ trong xã hội dưới hình thức gã con sớm, cưỡng dâm, ngược đãi vợ, quấy rối tình dục, và buôn bán các cô gái.

Giới Tính và Thực Tế Xã Hội ở Nê-pan

Nê-pan là một đất nước có tỷ lệ hôn nhân trẻ em rất cao. Một thống kê đáng buồn cho thấy 40% những cuộc hôn nhân liên quan đến trẻ em dưới 14 tuổi, và 7% liên quan đến trẻ em dưới 10 tuổi. Hôn nhân trẻ em xảy ra bất chấp luật hôn nhân cấm đoán một cô gái kết hôn trước 18 tuổi và một thanh niên trước 20 tuổi.

Bạo lực đối với phụ nữ không có giới hạn ở Nê-pan; đó là một hiện tượng rộng rãi, không quan tâm gì đến mức độ của sự bình đẳng giới tính. Nê-pan có nhiều hình thức bạo lực đối với phụ nữ. Một nghiên cứu cho thấy 19 hình thức bạo lực khác nhau đối với phụ nữ.¹ Trên nền tảng của nghiên cứu này, các loại bạo lực có thể được chia làm ba loại: bạo lực có tính chất

¹ Bạo lực trong gia đình, nô lệ tình dục, mãi dâm và việc buôn bán quốc tế các phụ nữ, loạn luân, xâm phạm quyền sinh sản, cưỡng dâm, quấy rối tình dục, phân biệt phái tính, lạm dụng thuốc, lạm dụng phụ nữ khuyết tật về thân thể và tinh thần, những tu tập có hạn chế về văn hóa làm thiệt hại phụ nữ, việc lạm dụng nghi lễ trong việc thờ cúng tôn giáo, cưỡng bức hôn nhân, sự khiêu dâm, lạm dụng phụ nữ trong những trại tỵ nạn hay trại di chuyển, lạm dụng án phạt giam, phá thai phụ nữ, bạo lực và giết người có liên quan đến cửa hồi môn, bạo lực về tâm lý, và tục đa thê. Sumon Tuladhar, *Một Sự Phân Tích Tình Hình Bạo Lực Chống Lại Phụ Nữ và Các Cô Gái ở Nê-Pan*. (Kathmandu:Saathi/ Nền Tảng Châu Á, 1997) tr. 5.

tâm lý, bạo lực về thân thể, và bạo lực thuộc truyền thống. Những hình thức bạo lực này thịnh hành trong xã hội Nê-pan đến nỗi 95% những người trong cùng bản nghiên cứu này chấp nhận làm chứng cho sự bạo hành trực tiếp hay gián tiếp. Bản nghiên cứu cũng cho thấy rằng 77% của bạo hành do những thành viên trong gia đình gây ra. Bất hạnh thay, điều này đã đưa đến một sự gia tăng trẻ em đường phố và làm lan tràn sang nhiều hình thức khai thác tình dục, bao gồm mãi dâm và buôn bán tình dục.

Việc buôn bán này là một trong những hình thức bạo lực đối với các cô gái và phụ nữ, nhưng đó không phải là một vấn đề mới mẻ ở Nê-pan, hoặc cũng có thể là không mới thậm chí đối với thế giới. Trên thế giới, phụ nữ và các cô gái bị buôn bán để cưỡng bức lao động, cấy ghép cơ quan, làm xiếc, làm lao động trong nhà, làm con nuôi, và hôn nhân cưỡng bức, nhưng nguyên nhân chính làm lu mờ tất cả những bạo lực khác là sự khai thác tình dục. Tuy nhiên, việc buôn bán này xuất hiện dưới nhiều hình thức mới ở Nê-pan. Các báo cáo về buôn gái này ước lượng là 5000 đến 12000 cô gái trẻ giữa các lứa tuổi 12 và 20 được mua bán từ Nê-pan đến các nước khác để làm mãi dâm.² Một sự đánh giá do ILO/IPEC chỉ đạo năm 2001 đã báo cáo rằng trong số những bị cáo của bản đánh giá, khoảng một phần tư dưới 14 tuổi và hơn một nửa dưới 16 tuổi khi chúng bị mua bán.

Một bản báo cáo đánh giá rằng có 100.000 đến 200.000 cô gái và phụ nữ Nê-pan làm việc trong kỹ nghệ mãi dâm Ấn-

² Sumon Tuladhar, *Nê-pan: Chống Lại Việc Buôn Bán Phụ Nữ: Việc kiểm tra các bằng chứng và Phục hồi bắt đầu.*(Kathmandu: HimRights, 2003).

độ.³ Tuy nhiên, việc buôn bán này không phải luôn luôn là một hiện tượng xuyên biên giới; nó cũng có thể là phong trào của nhân dân từ một vùng này đến một vùng khác trong một quốc gia, nó có thể đưa đến kết quả là những bạo hành cũng nghiêm trọng như thế đối với nhân quyền. Dựa trên căn bản những báo cáo khác về việc mua bán này, một mô hình chung của các cô gái bước vào kỹ nghệ mãi dâm được nêu bật trong một bản báo cáo của Saathi, một cơ quan phát triển Ấn-độ có cơ sở ở Mumbai. Sự đối gạt và bạo lực trong gia đình là hai nguyên nhân chính làm cho các phụ nữ và các cô gái bước vào nghề này.

Đánh giá của ILO/ IPEC ở các quận Sindhupalchowk và Nuwakot báo cáo rằng đa số cha mẹ của các cô gái bị mua bán này mù chữ. Trong số các cô gái bị buôn bán trong hai quận này, hơn 65% các cô gái không được tuyển vào trường học.⁴ Cũng vậy, một bản nghiên cứu khác, được đưa ra với những người làm nghề mãi dâm nhận thấy rằng hơn 55% người hoàn toàn mù chữ. Khoảng 15% học tiểu học, và chỉ 1% hoàn tất lớp mười và trên lớp mười.⁵

Như vậy, trong số những yếu tố khác, mức độ biết đọc biết viết dường như là một yếu tố trong bạo lực gia đình, thường kết thúc trong việc mua bán người.

Trường hợp các trẻ em đường phố cũng giống như vậy.

³ Sdd.

⁴ Tình trạng và kích cỡ của việc buôn bán người trong khung cảnh Nê-pan, tài liệu không công bố, Viện Nghiên Cứu Phát Triển Tổng hợp (IIDS), 2003.

⁵ Sumon Tuladhar, *Cuộc Nghiên Cứu Giám Sát Hành Vi trong Tuyển Quốc Lộ Nê-pan*, Vòng số 3 (Kathmandu: New Era, 2001), tr. 7.

Bạo lực gia đình, sự thất học, và tình trạng giáo dục dường như đóng một vai trò tiêu cực trong việc đẩy trẻ em ra đường phố. Nhiều trẻ em trai ở đường phố hơn trẻ em gái, và nhiều trẻ em mù chữ ở đường phố hơn các trẻ em biết chữ.⁶

Các Hoạt Động Kinh Tế của Phụ Nữ và Các Cô Gái

Các thống kê ở Nê-pan cho thấy rằng các cô gái tuổi từ 5 đến 9 đóng góp 3,39 giờ lao động một ngày và các cô gái tuổi từ 10 đến 14 đóng góp 7,31 giờ, so với sự đóng góp của trẻ em trai từ 5 đến 9 tuổi là 2,33 giờ và từ 10 đến 14 là 4,93 giờ một ngày.

Hoạt Động Kinh Tế	Nữ (%)	Nam (%)
Các việc vặt	8,6	1,6
Hoạt Động Kinh Tế	6,1	1,4
Mở Rộng		
Đầu Tư Kinh Tế Tư	2,9	8,7
Công Việc Trả Tiền	5,3	20,9

Tình trạng Nghiên Cứu Phụ Nữ, được hoàn tất đầu những năm 1980, nhận thấy rằng phụ nữ và các cô gái cùng đóng góp hơn 53% lợi tức gia đình ở các hộ nông thôn của Nê-pan. Những nghiên cứu vừa qua cho thấy rằng cho đến nay không có những thay đổi đáng kể trong dữ liệu này.⁷ Bảng Chỉ Dẫn Riêng Giới Tính Của Nê-pan 2002 đưa ra bằng chứng là phụ nữ còn đóng góp nhiều hơn nam giới và vẫn còn bị hạn chế ở

⁶ Sumon Tuladhar, *Việc Buôn Bán Người Và Lạm Dụng Tình Dục Giữa Các Trẻ Em Đường Phố Ở Kathmandu*, Số 1 (Kathmandu: ILO/IPEC, 2002).

⁷ Acharya, 1995.

những cơ hội hiếm hoi. Sự mất mát về kinh tế đẩy nhiều phụ nữ vào những tình trạng dễ bị tổn thương.

Sự Phân Biệt Giới Tính Trong Giáo Dục

Một nghiên cứu cho thấy rằng 29% các bậc cha mẹ vẫn cảm thấy rằng các cô gái có giá trị cho công việc nội trợ và giáo dục đối với các cô gái không được xem là một đầu tư tốt. Trong trường hợp giáo dục trẻ em trai, 100% các bậc cha mẹ khẳng định rằng trẻ em trai phải đến trường.⁸ Do thân phận yếu kém của trẻ em gái trong gia đình và những bổn phận phải nhận lãnh hơn là sự chia sẻ các trách nhiệm về công việc nội trợ và nông nghiệp, các cô gái thường bị mất mát việc học tập ngay cả khi có các cơ hội học tập dễ dàng.

Yếu tố may rủi để các cô gái bỏ học là 2,6 lần cao hơn các trẻ trai. Khi các trẻ em gái đến tuổi học cấp hai, có một tỷ lệ bỏ học cao so với trẻ em trai. Nguyên nhân chính của tỷ lệ bỏ học cao này là vì các trẻ em gái có nhiều gánh nặng công việc gia đình vào thời gian họ đến tuổi học cấp hai.

Hiện Thực Xã Hội của Cộng Đồng Phật Giáo Nê-Pan

Cộng đồng Phật giáo ở Nê-pan là một phần trong tổng thể của xã hội Nê-pan rộng lớn. Cấu trúc xã hội tộc trưởng, những sự thiên vị giới tính có tính cách cơ chế, và bạo lực gia đình ở Nê-pan tạo ra nền tảng cho một sự khảo sát những thực tại xã hội mà ni giới Phật giáo gặp phải, cả ở cộng đồng Phật giáo Nê-pan và xã hội nói chung. Tảo hôn là một trong những yếu tố dẫn đến bạo hành đối với phụ nữ về mặt sức khỏe của phụ

⁸ Sumon Tuladhar, *Phụ Nữ, Phát Triển, Dân Chủ: Một Nghiên Cứu của Những Thay Đổi Xã Hội Kinh Tế trong Các Tình Trạng Phụ Nữ Ở Nê-Pan (1981-1993)* (Kathmandu: Stri Shakti, 1994).

nữ, quyền sinh sản của phụ nữ và quyền làm ra quyết định. Đạo Phật là một trong những tôn giáo có tự do hơn.

Từ thời xa xưa, cộng đồng Phật giáo hưởng được sự bình đẳng về giới tính trong xã hội hơi khác hơn so với cộng đồng Ấn giáo ở Nê-pan. Kết quả là, tảo hôn hầu như không hiện hữu trong cộng đồng Phật giáo. Một ẩn dụ của Phật giáo về một xã hội lý tưởng là một cỗ xe ngựa, trong đó hai bánh trước là các tăng và ni và hai bánh sau là ưu-bà-tắc và ưu-bà-di (cư sĩ nam và cư sĩ nữ). Ẩn dụ này được những người theo đạo Phật dùng để nêu bật sự kiện là trong đạo Phật nam giới và nữ giới có các địa vị ngang nhau. Tuy nhiên, chúng ta còn có thể nhận thấy một số khác biệt đáng kể giữa hai giới tính.

Theo Phật giáo Nguyên Thủy, Đức Phật sẽ luôn luôn được sanh ra trong hình tướng nam. Đức Phật trước tiên cho chư tăng thọ giới và khi nữ giới yêu cầu thọ giới, giáo hội của Ngài đã vài lần từ chối trước khi bà Gautami được cho thọ giới làm vị tỳ-kheo ni đầu tiên. Bát kính pháp được lập ra và chư tỳ-kheo ni tuân giữ 311 giới, trong khi tỳ-kheo giữ 227 giới. Theo Phật giáo Đại Thừa, cũng có các vị Phật là nữ nhơn, như 21 vị Thánh Taras.

Đức Phật tôn xưng chư tỳ-kheo và chư tỳ-kheo ni cùng một danh hiệu đối với những thành tựu của họ là “*eda daka*.” Chẳng hạn, một người trởi bậc trong thiền được cho danh hiệu “*eda daka* thiền định.” Đức Phật tặng thưởng tước hiệu “*eda daka*” trong mỗi lãnh vực, như dạy và học, trí tuệ, tinh tấn, v.v... cho chư tỳ-kheo và tỳ-kheo ni trong cùng một cách. Đây là danh hiệu quan trọng nhất của địa vị nữ giới trong đạo Phật, vì những danh hiệu bình đẳng này đã được chính Đức Phật ban cho. Những danh hiệu tôn kính cũng được ban cho để nhận ra

những thành tựu của ưu-bà-tắc và ưu-bà-di, chẳng hạn, người đệ nhất trong hạnh bố thí, kể chuyện, nuôi bệnh, v.v...

Nê-pan còn là một đất nước trong đó các tôn giáo khác nhau, đặc biệt là Ấn giáo và Phật giáo cùng chung sống hòa bình. Về mặt lịch sử, những người theo đạo Phật đã hòa nhập một cách rất cẩn thận với xã hội Ấn giáo và điều chỉnh trong tiến trình tiếp nhận và biến thể văn hóa. Một câu chuyện nổi tiếng kể lại cách mà các sa-môn đạo Phật biến thành các thầy tư tế và làm cho thích nghi các cách tu tập đạo Phật vào các nghi lễ mà các cư sĩ Phật giáo ngày nay vẫn còn theo như Kim Cang Thừa Phật giáo ở Nê-pan. Một thí dụ thích đáng về điều này là nghi lễ Astami Brata vẫn còn được thực hành trong Kim Cang Thừa Phật giáo ở Nê-pan. Phân tích nghi thức Astami Brata cho thấy rằng nghi thức này được phỏng theo triết lý của bát quan trai giới. Mỗi nghi thức chứa đầy tính chất biểu trưng và ý nghĩa khi được khai mở một cách cẩn thận. Tuy nhiên, người ta không thể phủ nhận rằng có một số xuyên tạc về triết lý đạo Phật; thí dụ, việc sử dụng những sản phẩm thịt và rượu như những thành phần chủ yếu trong một số nghi lễ dường như không thích hợp trong khung cảnh Phật giáo lấy ngũ giới làm trọng tâm.

Tuy nhiên, về việc bình đẳng giới tính, dù xã hội đạo Phật của Nê-pan đã thích nghi với Ấn giáo đến một mức độ rộng rãi, nữ giới có thể được xem là có một địa vị tốt hơn trong xã hội. Thí dụ, những nghi lễ cao cấp của Kim Cang Thừa yêu cầu một nam và một nữ tu tập chung, đại diện cho *sakti* và *upaya* (quyền lực, năng lực và trí tuệ). Địa vị người phụ nữ trong xã hội Phật giáo có phần tốt hơn trong xã hội Ấn giáo. Thí dụ, trong suốt thời kỳ kinh nguyệt, một phụ nữ Ấn giáo rời

vào loại “achhut” và bị loại ra khỏi những sự kiện của gia đình. Một phụ nữ Phật giáo hưởng một tình trạng giống như chồng của họ trong gia đình cha mẹ chồng. Chẳng hạn, họ chỉ dùng ngôn ngữ kính cẩn đối với những thành viên gia đình có vai vế lớn hơn chồng họ, không giống trong xã hội Ấn giáo.

Vai trò của con gái trong gia đình sau khi có chồng khác nhau trong xã hội Đạo Phật và xã hội không đạo Phật. Những người con gái vẫn được đối xử như một phần của gia đình ruột thịt của họ ngay cả khi đã lập gia đình. Trong thời gian tang chế của cha mẹ, những người con gái cũng để tang suốt năm như những người con trai, ngay cả khi họ đã kết hôn. Con gái là những người có vai trò chủ chốt trong việc chuẩn bị các thức cúng cho cha mẹ họ trong gia đình ruột thịt trong suốt thời kỳ tang chế.

Các thiệp mời cũng là một trong những cách để tỏ rõ thứ tự tôn ty trong xã hội Nê-pan, dù là Ấn giáo hay Phật giáo. Trong xã hội Ấn giáo, tất cả những thiệp mời được gửi cho người nam, như vậy mối liên hệ thực sự, họ hàng của người nữ, được đặt trong một vai trò phụ thuộc. Tương phản với tập tục này, những người Newar theo đạo Phật luôn luôn gửi thiệp mời cho “người họ hàng” có liên hệ thực sự, bất kể giới tính. Nếu gia đình được mời qua mối liên hệ của một người phụ nữ, tên của họ sẽ được viết lên trên thiệp. Có một tập tục văn hóa về việc ly dị trong xã hội Phật giáo Newar. Một người phụ nữ có thể ly dị người chồng dễ dàng bằng cách trả lại những quả *beetle* đã được trao khi cầu hôn.

Những Nhận Xét về Văn Hóa Nguyên Thủy

Nê-pan là một xã hội tộc trưởng và chịu ảnh hưởng Ấn giáo, cho nên vẫn còn in sâu thành kiến giới tính tồn tại trong

tiến trình xã hội hóa, ngay trong khung cảnh văn hóa xã hội Phật giáo. Vì chư tăng và chư ni là sản phẩm của xã hội này, một thái độ cảnh giác và khắc khe của thành kiến giới tính vẫn còn hiện hữu trong đa số tăng ni.

Lần theo dấu vết lịch sử của Phật giáo Nguyên Thủy ở Nê-pan, chúng ta có thể thấy rằng chư ni đã phải đấu tranh với chư tăng để có được các quyền bình đẳng trong việc dạy Phật pháp ở Nê-pan. Tại đây, lịch sử ni giới Nguyên Thủy bắt đầu vào khoảng 1922 khi ba người phụ nữ tình nguyện trở thành nữ tu.⁹ Tuy nhiên, những thách thức mà ni giới kinh nghiệm từ chư tăng được ghi thành tài liệu từ thế hệ chư ni thứ hai. Thí dụ, khi một nữ tu năng động mua được một miếng đất để xây dựng một tịnh xá, một nhóm tỳ-kheo gồm cả vị trưởng lão, phản đối và yêu cầu họ cúng dường miếng đất đó cho chư tăng (Giáo đoàn tỳ-kheo). Thậm chí họ còn đi xa hơn và nói rằng việc giảng dạy giáo lý của chư ni sẽ không có hiệu quả như chư tăng, cho nên chư ni không nên phí thời gian để tranh đấu với chư tăng về việc dạy Phật pháp. Một quyển sách nhỏ đưa ra sự việc này với một trích dẫn trực tiếp, làm hạ thanh danh phụ nữ, nhất là chư ni.

Cũng vậy, trong thế kỷ 20, lịch sử lập lại khi một vị ni năng nổ nổi bật lên sau khi học ở Miến –điện vào những năm 1960. Tỳ-kheo ni Dhammawati là vị ni đầu tiên ở Nê-pan đậu các kỳ thi Giáo pháp ở Miến-điện. Vị này là một huyền thoại sống động trong Phật giáo Nguyên Thủy ở Nê-pan. Ngay cả

⁹ Sumon Tuladhar, “Buddha Dharmama Nepalka Anagarikaharuka Den,” ở Dharmakirti: Một Nguyệt San Phật giáo, Kỷ Nguyên Đức Phật 2541 (1997), tr. 53.

các vị tăng trẻ, là những người đồng học Giáo pháp cùng thời vị ni sư này, họ không những chỉ thách thức mà còn đe dọa ni sư không được dạy Giáo pháp ngang hàng với chư tăng. Một tỳ-kheo rất học thức cũng thách thức ni sư và bảo rằng sư không thể gọi tinh xá của sư là một tinh xá, bởi vì nó có thể gây nhầm lẫn cho những người xem một tinh xá là nơi cư trú của chư tăng. Vị này nhận xét rằng chư ni không có uy tín để sống trong một tinh xá, phản đối tấm bảng hiệu tại tinh xá của ni sư. Dhammawati nhận sự thách thức đó từ chư tăng và cũng không suy nghĩ thêm về tham vọng làm tăng tiến tình trạng của nữ giới ở xã hội Nê-pan. Ni Sư dùng hết mọi nỗ lực có lợi thế để chuyển hóa sự thiên vị nam giới trong xã hội nhằm mang lại sự công bằng giới tính qua việc giảng dạy Giáo pháp của Đức Phật. Sư cũng mạo hiểm tham gia trong buổi lễ truyền giới tỳ-kheo ni được tổ chức ở Los Angeles, tại Hoa Kỳ trong những năm 1980. Sư được truyền giới tỳ-kheo ni và trở thành người đầu tiên của nhóm tỳ-kheo ni ở Nê-pan. Sư có thể huy động các khất sĩ và cho họ thọ giới tỳ-kheo ni trong Giáo đoàn tỳ-kheo ni lần đầu tiên trong lịch sử Nê-pan. Điều này không thể chấp nhận được đối với một số lớn tỳ-kheo.

Năm 2003, Tỳ-kheo ni Dhammawati làm cho dư luận xôn xao, bằng cách khởi đầu cho các tỳ-kheo ni tụng kinh Mahaparitran. Trong quá khứ, tụng Mahaparitran ở Nê-pan là một buổi lễ rất trang trọng và lợi lạc chỉ được các tỳ-kheo thực hiện. Tỳ-kheo ni Dhammawati lập luận rằng Mahaparitran là những câu kệ được tụng để cầu sự lợi lạc cho con người, cũng như tất cả chúng sinh nơi trái đất và ngoài con người. Đây là những lời của Đức Phật. Nữ giới cũng là những đệ tử Phật và cũng có thể tụng Paritran cho người dân khi họ cần đến – như

cầu mạnh khỏe trong lúc bệnh hay trong mọi trường hợp. Cho nên, tỳ-kheo không nên giữ độc quyền buổi lễ này. Do đó Ni sư bắt đầu hướng dẫn những buổi lễ này và một số khá nhiều buổi lễ đã được dẫn dắt thành công. Các Phật tử cư sĩ hoan hỷ và các tỳ-kheo ni hài lòng, nhưng chư tăng thì không. Có một sự phản kháng mạnh mẽ. Một trong những vị ni muốn các tỳ-kheo ni thực hiện Mahaparitran, cho nên vị này đã mời cả tỳ-kheo và tỳ-kheo ni cho buổi lễ này. Có một sự xúc phạm trắng trợn từ phía các tỳ-kheo, họ đòi chư ni phải xin lỗi vì sự sai lầm đó. Để làm giảm bớt sự chấn động từ phía các tỳ-kheo, điều có thể làm rối loạn các Phật tử cư sĩ và do đó có một ảnh hưởng tiêu cực đối với Phật giáo, vị ni đang tổ chức buổi lễ đã đi đến chỗ các tỳ-kheo và chính thức xin lỗi họ ...

Những thái độ thiên lệch này vẫn còn tồn tại cho đến bây giờ giữa các tỳ-kheo, họ xem sự thảo luận của những vấn đề giới tính là một căn bệnh xã hội. Thiên kiến này trái ngược với quyền con người và là một sự kềm chế đối với sự xây dựng một xã hội đặt nền tảng trên các quyền lợi để làm an lạc cho tất cả loài người. Hơn 2500 qua, Đức Phật đã tỏ rõ cái giá trị của một xã hội nhạy cảm về giới tính bằng cách tôn vinh các tỳ-kheo, tỳ-kheo ni, ưu-bà-tắc và ưu-bà-di xuất chúng trong các lãnh vực khác nhau là “*edda daka.*” Thí dụ này cho thấy rằng Đức Phật giải thích rõ điều Ngài dạy để mang lại công bằng giới tính trong xã hội. Không may, sự kiện lịch sử này ngày nay không được chư tăng ni lãnh đạo, những đệ tử gần gũi nhất của Đức Phật, biết đến. Bằng chứng này cho thấy tiến trình xã hội hóa giới tính trong xã hội mạnh mẽ như thế nào.

Ngay trong thế kỷ thứ 21, chư tăng không thể nào tiếp thu cái giá trị của sự bình đẳng giới tính trong xã hội, bởi vì họ

cũng là những sản phẩm của một xã hội, ở đó sự bất bình đẳng giới tính đã ăn sâu lâu đời. Họ đang tái tạo lại cái xã hội loài người cùng một nhãn hiệu như vậy. Có một câu nói lan truyền rộng rãi là “quyền lợi không phải được cho mà cần được đòi hỏi.” Cho nên, những người con gái dòng họ Thích có thể là công cụ trong việc làm cho nữ giới và ni giới Phật giáo có quyền trong xã hội toàn cầu.

Các Cơ Hội Mang lại Bình Đẳng Giới Tính trong Đạo Phật

Bình đẳng giới tính là câu thần chú chính yếu trong công việc phát triển khắp thế giới. Ngay ở Nê-pan nơi việc biết chữ của nữ giới thấp hơn 40%, lăng kính giới tính được xem như là một điều tiên quyết đối với sự phát triển nhân loại. Điều này đã tạo ra một nền tảng cho việc động viên giới nữ ngang hàng với nam giới trong các hoạt động xã hội nằm bên ngoài công việc nội trợ. Khi Ni Sư Dhammawati thiết lập Tịnh xá Dharmakirti và động viên Phật tử cư sĩ, giới phụ nữ đã bước ra khỏi những vỏ ốc của họ để tham gia một cách tích cực trong các hoạt động cải cách xã hội và dần dần trở nên có năng lực để khởi đầu nhiều hoạt động mới mà họ đã không làm khác hơn được. Chẳng hạn, họ tham gia vào những cuộc hội họp công cộng vì hòa bình do tịnh xá động viên, những hoạt động công cộng thường chỉ được những nam giới hay phụ nữ cực kỳ cấp tiến hỗ trợ. Cũng vậy, Ni sư Dhammawati đã làm công việc đáng tuyên dương để mang lại những cơ hội cho nữ giới và tạo ra sự bình đẳng giới tính trong thế giới đạo Phật. Một số những thành tựu chính của Ni sư đưa đến những thay đổi xã hội là một chiến dịch quét dọn hàng tháng do các phụ nữ trung lưu đảm nhận, tạo ra một xã hội có hiểu biết, chuyển hóa một nền văn hóa hướng đến tín ngưỡng thành một Giáo pháp

phụng sự xã hội, và sự thọ giới tạm thời là một Phật tử học kinh nghiêm.

Người dân trung lưu ở Nê-pan nổi tiếng là quan tâm đến hệ thống giai cấp và sự phân công lao động được xác định theo giai cấp. Theo hệ thống giai cấp này, những nơi quét dọn công cộng ở Nê-pan được coi là công việc của văn phòng tự trị và một nhóm giai cấp nào đó được gọi là “những người quét dọn,” họ được coi là một giai cấp xã hội thấp kém. Đề cập đến giáo lý Đức Phật cho rằng không có một con người nào cao cả hay thấp kém do sinh ra hay do giai cấp, mà là được đánh giá bằng những hành vi người đó tạo ra, Ni sư Dhammawati động viên những đệ tử của mình quét dọn khu vực tu viện ở Shree Gha, đúng là dùng chổi và thùng đựng rác mỗi tháng.

Thông thường, những người phụ nữ lớn tuổi ở Nê-pan nghĩ rằng họ không thể học đọc và viết, cho nên họ trở nên phụ thuộc vào thế hệ trẻ hơn. Nhưng sư Dhammawati Guruma và những vị ni của sư đã bắt đầu một giai cấp trưởng thành có học để học đọc và viết các kinh Phật. Ngày nay các phụ nữ không chỉ học đọc và viết, mà còn ghi tên vào các lớp Baudha Pariyati và các lớp luận A-tỳ-đàm. Càng ngày càng nhiều phụ nữ ghi tên trong các lớp học này và xuất hiện trong các kỳ thi.

Trong quá khứ, Giáo pháp được coi là chỉ nói về việc thờ phượng (pùjā) chư thần nam và nữ khác nhau. Ni sư Dhammawati Guruma đã có khả năng khai ngộ cho các Phật tử cư sĩ rằng có hai loại thờ phượng: amish puja và pratipatti puja. Sư cũng giúp cho người dân tu tập Pratipatti puja bằng cách cách thu hút họ vào việc phục vụ y tế, tặng những cuốn sách nhỏ, và những hoạt động khác.

Việc thọ giới tạm thời là một hiện tượng khác mà Ni sư Dhammawati Guruma có thể đề xướng ở Nê-pan. Sư chủ trương rằng việc đạt được hành (samskàra) của đạo Phật bằng cách lãnh thọ giới là một trong những hành vi giá trị của con người. Sự thách thức con người thử nghiệm khía cạnh từ bỏ của đạo Phật. Điều này đã có một ảnh hưởng tích cực đối với hàng trăm đời sống con người mỗi năm. Sự tu tập này không giới hạn vào chùa Dharmakirti nữa mà còn được tu tập ở nhiều ngôi chùa năng động khác ở Nê-pan.

Một đề xướng mạnh mẽ khác được Ni sư Dhammawati đưa ra là làm biến đổi một sự khởi đầu về văn hóa gọi là *barah tayegu* đối với trẻ em gái và *kayeta puja* đối với trẻ em trai để đánh dấu giai đoạn thanh xuân của đời người. Qua các năm tháng, việc tu tập này đánh mất ý nghĩa khởi đầu của nó, nhưng các bậc cha mẹ và người bảo hộ tiếp tục một cách mù quáng và vâng lời theo những nghi lễ cho đến lúc Ni sư Dhammawati can thiệp và đưa vào sự thọ giới tạm thời (rishini prabajya). Điều này đã giúp cho những cô gái và chàng trai trẻ có cơ hội học Phật pháp căn bản. Mỗi năm trên 500 cô gái tham dự việc thọ giới tạm thời. Những thanh niên trẻ tham dự vào việc mở đầu giới sa-di vẫn là con số rất ít.

Cũng vậy, các tang lễ cũng được xã hội đi theo một cách mù quáng việc sử dụng nhiều nghi lễ bí ẩn, không nhắc nhở người ta về một triết lý nào của đời sống. Ni sư Dhammawati khuyên mọi người in các kinh hay những cuốn sách Phật giáo nhỏ nhân danh người chết; đây không chỉ là một sự bố thí pháp, mà người chết sẽ được xã hội nhớ đến mãi. Cho nên hàng trăm cuốn sách nhỏ về Phật giáo đã được tu viện Dharmakirti xuất bản.

Theo các dấu chân của Ni sư Dhammawati, có một sự gia tăng con số các ni trẻ có học và năng động, mặc dù con số này vẫn còn ít ỏi. Công việc căn bản cho sự động viên xã hội đã được thiết lập và nữ giới đang tham gia một cách tích cực hơn vào công việc bên ngoài. Ngày càng có nhiều vị ni được giáo dục và huấn luyện trong Phật pháp cả trong nước và ngoài nước, nhờ vào những nỗ lực toàn cầu nhằm cải thiện tình trạng của tỳ-kheo ni.

Vì do khả năng được cải thiện của chư ni ở Nê-pan và sự thu hút năng nổ của họ trong những cải cách xã hội, các Phật tử cư sĩ có ý hướng về chư ni, đánh giá cao sự đơn giản của họ, tính cách dễ đến gần, và cung cách cư xử chân thật của đạo Phật. Thậm chí họ còn yêu cầu chư tỳ-kheo ni tụng Mahaparitran. Kết quả là, một số những điều này đã được tỳ-kheo ni thực hiện. Tuy nhiên, niềm tin của người thế tục không chỉ giới hạn vào chư ni năng nổ và có học; nó đã bắt đầu lan tràn sang tất cả ni giới cũng như chư tăng. Một số chư tăng nhận thức được sự kiện này. Một điển hình xác thật có thể được dẫn ra từ câu chuyện trao đổi của tôi với vị Mahasthavira trưởng lão Hòa thượng Kumar Kashyapa. Vì vị này già và bị bệnh, tôi hỏi là ông cần được giúp đỡ điều gì. Ông nói: “Nhờ sư Dhammawati, bây giờ Phật tử cư sĩ rất rộng rãi và rất nhạy bén đối với những nhu cầu của chư tăng. Bây giờ không có sự khan hiếm thực phẩm và những nhu yếu phẩm. Lúc trước có khi chúng tôi phải đi ra ngoài để tìm kiếm thức ăn.” Điều này tỏ rõ là càng ngày chư tăng càng đánh giá cao việc làm của ni giới và cũng hỗ trợ cho hoạt động của họ theo nhiều cách, mặc dù chiến lược để mang lại sự bình đẳng giới tính giữa tăng và ni hây còn thiếu một cách nghiêm trọng.

Về việc làm cách nào mà chư ni có ảnh hưởng đã tăng lên trong ba thập niên và cách mà chư tăng cũng có ảnh hưởng đối với xã hội cư sĩ đạo Phật, chư ni và chư tăng đã trở thành những phương tiện truyền bá chính để can thiệp vào tiến trình xã hội hóa trong gia đình. Cho đến nay, họ đã và đang thuyết giảng đạo Phật và những vấn đề giới tính chỉ được đưa ra một cách ngẫu nhiên – phần lớn là do chư ni. Chư tăng vẫn rất mù mờ về giới tính như đã được biểu lộ trong cung cách sống hàng ngày của họ. Thậm chí một số vị ni còn nắm giữ những thiên kiến mạnh mẽ về các lãnh vực công việc mà giới phụ nữ có thể hay không thể làm. Họ được chư tăng lãnh đạo. Cho nên, một số ni không cảm thấy thoải mái về việc được thọ giới tỳ-kheo ni và thích làm khất sĩ (anagarika) hơn. Nếu những “người lãnh đạo” Phật giáo này có thiên kiến về giới tính, thiên kiến của họ sẽ được truyền sang các Phật tử cư sĩ, và những giá trị văn hóa cũng như quy tắc giống như thế sẽ tiếp tục.

Giáo dục Phật giáo cũng phải càng ngày càng có sự cảm thông về giới tính. Triết lý đạo Phật cần được nêu bật hơn để cho thấy rằng không có sự khác biệt giữa nam giới và nữ giới, ngoại trừ những khác biệt về sinh học. Trừ khi các vị thầy và các nhà lãnh đạo của chúng ta thay đổi quan điểm và ý kiến của họ, vẫn còn khó khăn trong việc can thiệp vào chu kỳ xã hội hóa. Trừ khi có sự can thiệp mạnh mẽ vào chu kỳ xã hội hóa, các gia đình sẽ còn tiếp tục nuôi dạy con cái họ trong những môi trường đầy thiên kiến về giới tính. Kết cuộc là, bạo lực đối với phụ nữ và trẻ em gái sẽ càng ngày càng tăng. Cho nên, chúng ta cần ủng hộ và thúc đẩy giáo dục đạo Phật nhiều hơn trên thế giới này và các nhà lãnh đạo Phật giáo của chúng ta cần có sự nhạy cảm hơn về giới tính.

Phần 2

**NỮ GIỚI PHẬT GIÁO
TRONG LỊCH SỬ THẾ GIỚI**

1

TÁI TẠO CÂU CHUYỆN CUỘC ĐỜI DA - DU - ĐÀ - LA TỪ VỢ CỦA THÁI TỬ ĐẾN CON GÁI CỦA ĐỨC PHẬT

Shu-Hui Tsai

Kinh Nhân Quả Bất Tư Nghì kể câu chuyện rằng Đức Phật đã thuật lại cho Da-du-đà-la về cuộc đời của Ngài.¹ Kinh cũng đưa ra một quan điểm Phật giáo về tình yêu và sự đam mê. Bài viết này lấy cảm hứng từ câu chuyện đó. Tôi liên hệ những vai trò khác nhau của Da-du-đà-la trong lịch sử cuộc đời của bà như một phụ nữ trẻ, một người vợ, và quyết định của bà để trở thành một tỳ-kheo ni. Bài viết được chia ra bốn

¹ T. 14, số 754, các tr. 575b-588c. *Fo shuo wei ceng you yin yuan jing*, bản dịch. Shi Tan-Jing (479-502) là một bản kinh Phật giáo trong đó Đức Phật nói rõ về Da-du-đà-la, Ma-ha-ba-xà-ba-đề, và những thành viên khác trong gia đình. Đức Phật nói về mười phương pháp để phát triển điều thiện, và dùng phép loại suy và kể chuyện để giải thích các mối quan hệ của nghiệp báo. Những người kể chuyện của các bản kinh gồm Đức Phật, các đệ tử, chư thiên, các vị trời và những hóa thân. Trong bản kinh cổ này, Đức Phật là người thuật chuyện. Tựa đề kinh được thay thế *Fo shuo wei ceng you*, liên quan đến các phương pháp giảng dạy khác nhau ngài đã dùng.

phần: (1) mối liên hệ tình yêu giữa Tất-đạt-đa và Da-du-đà-la; (2) dựng lại câu chuyện kể của Da-du-đà-la; (3) việc tái diễn dịch những chọn lựa và thay đổi của Da-du-đà-la từ một quan điểm mới; và (4) sự đánh giá xem cảm hứng nào mà người Phật tử trong thời nay có thể rút ra từ câu chuyện kể về một người phụ nữ trong kinh điển Phật giáo.

Mối quan hệ tình yêu giữa Tất-đạt-đa và Da-du-đà-la

Kinh Nhân Quả Bất Tư Nghì là một kinh trong đó Đức Phật xuất hiện như một nguồn lực mầu nhiệm (*nirmitaka*, hóa thân)² và thuật lại câu chuyện về mối quan hệ của Ngài với Da-du-đà-la. Bản kinh rất khác lạ, trong đó câu chuyện được kể từ quan điểm của một sa-môn nói về người vợ kiếp trước của mình. Chúng ta không thể chắc chắn về mối liên hệ nghiệp quả giữa Đức Phật và Da-du-đà-la, nhưng những dấu hiệu về thông tin được ghi chép lại trong những kinh khác trong kinh tạng Trung Hoa, như Bộ Kinh A-hàm, những câu chuyện Bản Sanh, và những kinh khác. Theo những bản kinh này, hai phần liên quan đến những mối liên hệ khác, bao gồm tình yêu, sự lừa dối, ghen hờn và cả hận thù. Trong những câu chuyện về các đời trước, Tất-đạt-đa thường có lợi thế, trong khi Da-du-đà-la dường như thụ động hơn. Bà được yêu, bị bỏ rơi và được thuyết phục. Dường như bà không bao giờ được độc lập. Vào kiếp đó, Tất-đạt-đa là một thầy sa-di hảo tướng và Da-du-đà-la là một phụ nữ trẻ đẹp cầm năm đóa sen mà cô có ý định dâng cúng cho Đức Phật thời đó. Vị sa-di hỏi xin nàng những hoa sen đó và cô nói rằng cô sẽ đưa hoa sen cho

² Từ ngữ Sankrit *nirmitaka* liên quan đến các chúng sanh được chuyển hóa từ năng lực kỳ diệu.

ngài nếu ngài cưới cô. Ngài trả lời rằng ngài không thể làm như thế trong kiếp đó, nhưng phát một lời nguyện là ngài sẽ cưới cô trong một kiếp tương lai, nếu cô hứa với ngài là cô sẽ đồng ý bất cứ hành vi tận tụy nào đối với Đức Phật.

Bây giờ chúng ta tiến nhanh đến kiếp tương lai khi Đức Phật được sanh làm Tất-đạt-đa và cưới một phụ nữ trẻ bấy giờ được sanh ra là Da-du-đà-la. Khi vị thái tử trẻ tuổi quyết định rời cung điện và người vợ trẻ để ra đi tìm chân lý, Da-du-đà-la cảm thấy rất buồn và u sầu trong nhiều năm. Sau chín năm, khi đã đạt được giác ngộ, Đức Phật quay trở lại quê hương và muốn con trai Ngài trở thành một sa-môn. Da-du-đà-la trả lời: “Trước kia ngài bỏ thiếp và bây giờ ngài muốn mang con trai thiếp đi. Sao mà ngài ác độc thế?” Lúc ấy Đức Phật xuất hiện với tư cách một hóa thân thần diệu và nhắc cho Da-du-đà-la về lời nguyện của bà trong kiếp trước khi ngài còn tu bồ-tát đạo và bà đã khấn cầu ngài cưới bà làm vợ. Lúc đó, ngài đã trả lời rằng ngài đang tu bồ-tát đạo và không muốn cưới bà, nhưng sẽ cưới bà ở một kiếp tương lai nếu bà hứa từ bỏ mọi thứ vì lòng tận tụy đối với Đức Phật. Bây giờ ngài yêu cầu bà giữ lời hứa. Da-du-đà-la lúc đó hiểu rằng tất cả những đau khổ trong đời này là kết quả của lòng đam mê của bà đối với Đức Phật trong kiếp trước.

Tái Tạo Câu Chuyện Của Da-du-đà-la

Từ quan điểm của “nghiệp ba đời” (quá khứ, hiện tại, và vị lai), Da-du-đà-la bắt đầu là một phụ nữ trẻ, đầy ảo tưởng về tình yêu và đam mê, và đi qua những giai đoạn khác nhau trong đời sống hôn nhân, từ chỗ được chồng yêu thương đến chỗ bị từ bỏ. Câu chuyện bắt đầu trong kiếp quá khứ của bà là một phụ nữ trẻ đẹp, yêu một vị sa-di trẻ tuổi có sức thu hút;

rồi đến kiếp kế đó, bà trở thành vợ của Tất-đạt-đa; và lên đến cao điểm trong việc lựa chọn để được xuất gia thọ giới làm một vị ni có ý muốn đi theo dấu chân của Đức Phật.

Sau khi Ma-ha-ba-xà-ba-đề, bà dì của Đức Phật và là mẹ nuôi của ngài, trở thành nữ tu, Da-du-đà-la cũng chọn đời sống như vậy. Trong Kinh Pháp Hoa, Da-du-đà-la xuất hiện như một tỳ-kheo ni, nhận sự ban phước của Đức Phật, và chọn con đường đi theo Đức Phật, vì bà yêu và kính ngưỡng ngài. Bà chọn trở thành một “pháp quyến”, một mối liên hệ ít ích kỷ hơn, ít sở hữu, hay rủi ro hơn các mối quan hệ của con người bình thường.

Diễn Giải Lại Những Lựa Chọn của Da-du-đà-la và Những Thay Đổi từ một Quan Điểm Hiện Đại

Chúng ta có thể phân biệt nam và nữ nhờ vào hình tướng, nhưng nhờ vào các tính chất nội tại có thể thường dùng hệ thống truyền thống Trung Hoa phân biệt giữa âm chất (liên quan đến phái nữ) và dương chất (liên quan đến phái nam). Dĩ nhiên là các kết hợp giới tính này không có tính tuyệt đối. Nghĩa là một người nam có thể có nhiều âm tính hơn và giống một người nữ hơn, và một phụ nữ có thể có nhiều dương tính hơn và có vẻ giống người nam hơn.

Trong thời Đức Phật, nữ giới gặp nhiều giới hạn. Nữ giới khó đảm nhận một vai trò độc lập trong tình huống xã hội đó. Trong tình huống đó, Da-du-đà-la đi theo lời dạy của Đức Phật, làm một chọn lựa mới, học cách tự biết chính mình, và chuyển hóa bản thân nhờ tu tập giáo pháp. Trong thời đại hiện nay, câu chuyện của Da-du-đà-la có thể là một tấm gương hữu ích để tư duy.

Tình yêu và sự trữu mến là điều quan trọng đối với mọi sinh vật. Tuy nhiên, từ quan điểm của đạo Phật, tham ái và trữu mến cũng là một nguyên nhân của đau khổ. Để gạt bỏ những xung đột và lo âu, con người phải học cách thương yêu vô điều kiện. Tình yêu và sự trữu mến phải được chuyển hóa thành lòng từ không ô nhiễm và thanh tịnh. Khi một người trở nên ít bám víu và ích kỷ, tình yêu và sự thương mến tăng lên theo tỷ lệ với nó. Để tu tập tình yêu một cách hoàn hảo, chúng ta cần hoàn toàn tỉnh thức. Có bốn loại tình yêu chân thật, được gọi là bốn thái độ không hạn lượng (bốn tâm vô lượng, *brahmavihaaras*): (1) lòng từ (*karuna*), ước muốn chuyển hóa những đau khổ của chúng sanh, (2) lòng bi (*maitri*), ước muốn mang hạnh phúc đến cho người khác, (3) hỷ (*mudita*), những cảm giác an lạc, mừng vui và sung sướng với mọi chúng sanh, và (4) xả (*upeksa*), những cảm giác bình đẳng đối với chúng sanh.

Nguồn Cảm Hứng Cho Nữ Giới Phật Giáo Trong Thời Hiện Đại

Trong dòng thời gian lâu xa, chúng sanh theo nghiệp của họ, có khi hiện thân nam, có khi hiện thân nữ, và có khi cả hai hoặc không có thân nào. Về tính toàn bộ của nhân loại, là nam hay là nữ không thành vấn đề. Vấn đề là con người có thể quân bình được các tính chất âm và dương bên trong con người mình hay không, con người có phát triển được những tính chất bên trong hay không, và có đang tu tập sự không bám víu, xả bỏ hay không. Khi chúng ta chân thật với chính mình, tập trung vào việc tu tập nhẫn nhục, và có thể quân bình các tính chất âm và dương một cách thích đáng, chúng ta có thể đóng tất cả các vai trò mà Da-du-đà-la đã làm với sự tỉnh giác cao độ, dù đó là vai trò người vợ, người tình hay con gái của Đức Phật.

Trong thời đại hiện nay, tỳ-kheo ni ở Đài Loan có thể phá vỡ các giới hạn về sinh học và văn hóa và thể hiện các năng lực của họ một cách chủ động. Chư tỳ-kheo ni ở Đài Loan có hai sự chọn lựa: họ có thể hoặc chọn đi theo truyền thống và tu tập giáo pháp mà không đảm nhận một vai trò chủ động trong xã hội, hoặc họ có thể chọn tham gia một cách hăng hái trong phúc lợi xã hội, những hoạt động văn hóa, giáo dục và từ thiện. Về mặt thể chất, họ dường như đã từ bỏ cái nhân dạng nữ giới và phủ nhận việc được quy cho một giới tính rõ ràng. Do đó họ phủ nhận việc bị giới tính hóa và vật chất hóa. Thật vậy, họ dường như là lưỡng tính.

Cho đến nay, tỳ-kheo ni ở Đài Loan đã có thể vượt qua nhiều khó khăn mà những nữ tu thời Đức Phật đã kinh qua. Họ có nhiều năng lực và sự tháo vát hơn, và họ có những đóng góp cực kỳ to lớn. Trong lãnh vực giáo dục, tỳ-kheo ni Shig Hiu Wan đã thiết lập Viện Đại Học Huafan. Trong lãnh vực công việc từ thiện, tỳ-kheo ni Cheng-Yen đã thành lập Cơ Sở Tzi Chi. Về mặt lý thuyết, tỳ-kheo ni Heng-ching dạy tại Ban Triết Học ở Viện Đại Học Quốc Gia Đài Loan. Về mặt giáo dục thiên môn, tỳ-kheo ni Wu-yin thiết lập chùa Xuanguang. Về mặt hoạt động xã hội, tỳ-kheo ni Zhaohui ở trường Cao Đẳng Phật giáo Hongshi là một phát ngôn viên năng nổ cho đủ thứ vấn đề xã hội. Nhiều vị tỳ-kheo ni lớn tận tụy với sự lợi ích cho chúng sinh. Để thúc đẩy sự giao lưu văn hóa giữa các phụ nữ Phật giáo quốc tế, chư tỳ-kheo ni đang thành lập một chi hội quốc tế Đài Loan những người con gái Đức Phật Sakyadhita của phụ nữ Phật giáo.

Da-du-đà-la đi theo dấu chân Đức Phật trong việc tu tập sự không bám víu và đạt tuệ giác trực chỉ vào tánh không.

Trong các thế kỷ nối tiếp, hàng ngàn tỳ-kheo ni và nữ cư sĩ Phật giáo cũng đã làm như thế. Phụ nữ Phật giáo ngày nay vẫn đang tu học và cố gắng đi theo dấu chân Đức Phật bằng cách phát triển từ bi và trí tuệ.



2

NỮ GIỚI LẤY LẠI MỘT DI SẢN ĐÃ MẤT

SỰ PHỤC HƯNG GIÁO ĐOÀN TỖ-KHEO NI Ở TÍCH LAN

Hema Goonatilake

Bài viết này vạch ra tiến trình của những phản kháng và đấu tranh qua đó sự thọ giới cụ túc cuối cùng được phục hưng ở Sri Lanka vào năm 1998 sau gần một ngàn năm. Bài viết cũng mô tả những động lực qua đó giáo đoàn mới đang được chấp nhận ngày càng tăng ở Tích Lan đến một mức độ trong các vùng quê, tỳ-kheo ni được ưa thích hơn chư tăng. Nó cũng mô tả các bước đầu tiên đưa sự thọ giới cao hơn của Nguyên Thủy vào các quốc gia khác.

Khai Mở và Phục Hưng Giáo Đoàn Tỳ-Kheo Ni ở Tích Lan

Đúng sáu tháng sau khi đưa giáo đoàn tỳ-kheo vào Tích Lan do con trai vua A-dục là Mahindra năm 250 sau tây lịch, chị của Mahindra là Sanghamitta đến với một nhánh cây bồ đề và khai mở giáo đoàn tỳ-kheo ni. Giáo đoàn ni nở rộ cho

đến năm 1017 sau tây lịch, lúc đó nó không còn tồn tại sau cuộc xâm lăng của Chola. Giáo đoàn tỳ-kheo được phục hưng qua hai cơ hội, nhưng giáo đoàn tỳ-kheo ni thì không.

Vì thiếu vắng giáo đoàn tỳ-kheo ni, một phong trào gồm chư ni đã thọ thập giới (*dasasilmatas*) bắt đầu. Một phụ nữ Tích Lan trẻ tuổi giàu có, gốc thiên chúa giáo tên Catherine de Alwis theo Phật giáo, và vì không được thọ giới làm nữ tu nên đã rời Miến-điện năm 1894. Sau một thời gian tu tập ba năm, cô trở thành nữ tu mười giới, khác với 311 giới của tỳ-kheo ni. Trở lại Tích Lan năm 1905 và thành lập Sudharmadhara Samiti ở Kandy để thúc đẩy phong trào nữ tu thọ thập giới. Một tu viện dành cho ni giới được thiết lập năm 1907. Điều này đánh dấu bước đầu của phong trào ni giới tại Sri Lanka.

Sự phục hưng giáo đoàn tỳ-kheo ni ở Tích Lan đã trải qua một cuộc bàn cãi trong hơn một trăm năm. Anagarika Dharmapala, một nhà lãnh đạo Phật giáo ở Tích Lan có ảnh hưởng, ủng hộ sự phục hưng giáo đoàn vào năm 1891. Từ thập niên 1930, chủ đề này được bàn cãi trong báo chí giữa chư tăng và học giả. Có vài vị ni tham gia vào cuộc tranh cãi. Mới đây, năm 1980, ba thành viên của quốc hội (toàn nam giới) đề ra sự phục hưng giáo hội tỳ-kheo ni như một trong những dự án được đệ trình lên quốc hội để đẩy mạnh Phật giáo. Đề nghị này tạo nên một phản ứng giữa chư tăng và cư sĩ tại gia và đề nghị này bị bỏ qua.¹

¹ Hema Gooonatilake, "Dasa-sil-matas của Sri Lanka: Hòa nhập hay tách ly khỏi xã hội" Tiến trình Phiên họp hàng năm của Hiệp Hội Thúc Đẩy Sự Tiến Bộ của Khoa Học của Sri Lanka (Colombo: Hiệp Hội Thúc đẩy sự tiến bộ khoa học của Sri Lanka, 1985).

Dù vậy, chính phủ đã đáp ứng như cầu của ni giới trong một số phương thức. Năm 1983, Phân ban Phật giáo vụ của Bộ Văn Hóa bắt đầu một chương trình ở các cơ sở chư tăng cấp quận để cung cấp các tiện ích giáo dục cho chư ni thập giới nhằm chuẩn bị cho họ vào các kỳ thi sát hạch Phật giáo, một điều khoản chỉ thích nghi với chư tăng trước đó. Vào năm 1995, 15 cơ sở điều hành các lớp học cho chư ni. Các thẻ chứng nhận được ban hành cho chư ni xem như bước đầu đối với việc thừa nhận. Các tổ chức ni giới được thành lập ở cấp quận và một liên đoàn được lập ra để kết hợp họ. Ủy ban hành pháp của liên đoàn này bắt đầu gặp gỡ hàng tháng tại Colombo để thảo luận và ra những quyết định về các hoạt động cấp quận.²

Chư ni đang có tiến bộ dù chậm nhưng vững vàng để cải thiện tình trạng. Nhiều vị ni đã nắm lấy cơ hội lập ra mạng lưới và tổ chức cho mình. Họ đã và đang đạt được sự tự tin và tự trọng nhờ vào chủ quyền quốc gia mà họ đã nhận được. Mỗi hận mạnh mẽ đối với việc thống trị của chư tăng đã khuyến khích chư ni trẻ tuổi tự trang bị cho mình tốt hơn về mặt giáo dục và kỹ thuật sức mạnh lớn hơn. Việc cách ly chư ni ra khỏi mối liên hệ đối với hệ thống tu viện đã làm cho các nữ tu này quả cảm hơn và đem lại cho họ một tinh thần can đảm để thách thức chư tăng.³

² Hema Goonatilake, “Phong trào Dasa-sil-mata ở Sri Lanka,” Từ báo nghiên cứu đạo Phật của Sri Lanka, quyển II (Colombo: Viện Đại Học Phật Giáo và Pali của Sri Lanka, 1988).

³ Hema Goonatilake, “Nữ tu Phật giáo: Những Phấn Kháng, Đấu Tranh Và Sự Tái Diễn Dịch Tính Chính Thống ở Sri Lanka,” Hạnh Phúc Pha Trộn: Giới Tính và Trào Lưu Tôn Giáo Chính Thống Qua Văn hóa, do Judy Brink và Joan Mencher xuất bản (New York và London:

Các Lập Luận Ủng Hộ hay Chống Đối Sự Phục Hưng Giáo Đoàn Ni

Ngày nay tại Tích Lan có sự chống đối lẫn ủng hộ sự phục hưng giáo đoàn ni. Những người chống đối lập luận rằng dòng dõi tỳ-kheo ni hệ Nguyên Thủy đã bị cắt đứt và giáo đoàn tỳ-kheo ni không còn hiện hữu tại bất kỳ quốc gia Nguyên Thủy nào. Tích Lan là quốc gia Nguyên Thủy duy nhất nơi giáo đoàn tỳ-kheo ni đã từng hiện hữu; giáo đoàn này chưa bao giờ được thành lập tại Thái Lan, Miến Điện,⁴ Căm-pốt hay Lào. Truyền thống Nguyên Thủy cho rằng nữ giới trước tiên nên được chư ni trao giới và sự thọ giới của họ lúc đó sẽ được xác định bởi chư tăng. Ngày nay giáo đoàn tỳ-kheo ni chỉ hiện diện ở các quốc gia Đại Thừa như Trung Hoa, Đài Loan, Hàn Quốc và Việt Nam. Những người chống đối lập luận rằng nếu giáo đoàn tỳ-kheo ni được đưa vào từ đất nước Đại Thừa, thì đây sẽ là một truyền thống Đại Thừa chứ không phải Nguyên Thủy. Họ còn lập luận rằng con người có thể đạt niết-bàn cả khi họ không phải tỳ-kheo ni.

Những người lập luận ủng hộ phục hưng giáo đoàn tỳ-kheo ni cho rằng không có tỳ-kheo ni là thiếu sót, vì đó một thành phần quan trọng trong tứ chúng gồm chư tăng, chư ni, cư sĩ nam và cư sĩ nữ. Việc tái lập giáo đoàn này sẽ phù hợp với nguyên lý bình đẳng mà Đức Phật đưa ra cho nữ giới. Nếu giáo đoàn tỳ-kheo ni được tái lập, huấn thị đặc biệt của Đức Phật về việc chư tăng ban giới cao hơn cho chư ni có thể được

Routledge, 1996).

⁴ Mối liên hệ mơ hồ với sự hiện hữu của tỳ-kheo ni xuất hiện ở Than Tun, “Lịch sử Phật giáo ở Miến Điện: 1000-1300 sau tây lịch” Luận án Tiến Sĩ, Viện Đại Học Luân Đôn, 1956.

làm theo. Những người đề xướng lập luận này cho rằng chư ni Trung Hoa nhận giới cao hơn từ chư ni Tích Lan vào năm 433 sau tây lịch tại Nam Kinh và như vậy bây giờ có thể trao giới đó cho chư ni Tích Lan ngày nay.

Những người ủng hộ việc phục hưng giáo đoàn tỳ-kheo ni hướng sự chú ý đến sự phục hưng giáo đoàn tỳ-kheo trong những thế kỷ trước. Trước kia, khi giáo đoàn của chư tăng bị tiêu diệt ở Tích Lan, nó được mang trở lại từ Miến Điện trong thế kỷ thứ mười một và từ Thái Lan trong thế kỷ mười tám. Trên căn bản của thí dụ này, nếu cùng nguyên tắc được áp dụng, thì giáo đoàn tỳ-kheo ni hiện hữu tại Trung Hoa có thể được dùng để phục hưng dòng dõi tỳ-kheo ni ở Tích Lan.⁵ Việc thọ giới tỳ-kheo ni giống như vậy cũng được đưa vào Trung Hoa bởi các tỳ-kheo ni Tích Lan sau đó truyền sang Hàn Quốc, Đài Loan và Việt Nam.

Những người chống đối việc phục hưng giáo đoàn tỳ-kheo ni được cho rằng bao gồm các vị trưởng thượng tối cao của ba tăng hội của giáo đoàn tỳ-kheo và nhiều cao tăng ở Tích Lan. Tuy nhiên, chỉ có một ít chư tăng đã ra những thông báo chung từng thời kỳ cho rằng một yêu cầu phục hưng giáo đoàn tỳ-kheo ni không thể được cho phép trong truyền thống giới luật Nguyên Thủy. Họ dựa vào lập luận cáo buộc rằng tỳ-kheo ni Trung Hoa tu tập giới luật Đại Thừa và do đó chỉ có thể truyền giới cụ túc của Đại Thừa.

Khắc Phục Nỗi Sợ Hãi Đại Thừa

Một cách giúp khắc phục những lo lắng của chư tăng này đối với truyền thống Đại Thừa là chỉ ra những chỗ giống nhau

⁵ G. P. Malalasekera: “Sự Phục Hưng Của Giáo Đoàn Tỳ-Kheo Ni,” Ceylon daily news vesak number (Lake House, Colombo, 1934).

giữa các truyền thống giới luật Nguyên Thủy và Đại Thừa. Một nghiên cứu đối chiếu của truyền thống giới luật tỳ-kheo ni Nguyên Thủy và tỳ-kheo ni Pháp Tạng Bộ được chư tỳ-kheo ni Trung Hoa ngày nay tuân thủ cho thấy rằng các giới điều này giống nhau về cơ bản và thật ra Pháp Tạng Bộ là một chi phái của truyền thống Nguyên Thủy. Khác biệt duy nhất là luật tỳ-kheo ni Pháp Tạng Bộ có thêm 25 điều bổ sung.

Những lo lắng của chư tăng Tích Lan có liên quan đến truyền thống Đại Thừa cho thấy rằng cần nghiên cứu thêm về chư ni Đại Thừa đương thời. Tháng chín năm 1984, tôi có làm một chuyến đi đến Trung Hoa, Đài Loan, Nam Hàn, Nhật bản và Hồng Kông để có một kinh nghiệm trực tiếp về phong trào tỳ-kheo ni đương thời.⁶ Trong chuyến đi này, tôi kết hợp các bài thuyết trình có sự quan sát của người tham gia với tư cách một nữ tu tạm thời trong các tu viện ở Trung Hoa lục địa, Đài Loan, và Hàn Quốc. Ở Đài Loan, tôi nhận thấy rằng tỳ-kheo ni được tổ chức cao độ và hỗ trợ tốt. Tại tu viện Phật Quang Sơn nơi tôi đã lưu lại tại Đài Bắc, tôi có viết một bài kêu gọi các chức sự của chùa tổ chức một buổi lễ để phục hồi giới cụ túc cho chư ni Tích Lan. Trở ngại bất ngờ duy nhất là chính phủ Tích Lan Tích Lan không có những quan hệ ngoại giao với Đài Loan. Vì lý do này sự đỡ đầu của Tích Lan không chắc thành công.

Tình hình ở Trung Hoa lục địa năm 1984 hoàn toàn khác hẳn. Ở Trung Hoa lục địa, các chùa tháp và tu viện Phật giáo được phục hồi với sự cho phép của chính phủ sau tình trạng bị

⁶ Về chi tiết, xem Hema Goonatilake, “Sự phục hưng giáo đoàn tỳ-kheo ni ở Sri Lanka: Một nghiên cứu quan sát của người tham gia,” Tiến trình hội nghị quốc tế lần thứ 8 về những nghiên cứu Sri Lanka (Jaipur, 2001).

xâu xé của những năm trước. Việc xuất bản các sách Phật giáo lại bắt đầu và các trường huấn luyện chư ni và chư tăng được tái thiết lập. Tôi là người khách mời nước ngoài đầu tiên đến ở tại các tu viện Bắc Kinh, Nam Kinh và Thượng Hải đã được mở cửa sau cuộc Cách Mạng Văn Hóa. Tôi gặp một vài vị ni lớn tuổi, họ đã tiếp tục tu tập giới luật ngay cả sau khi bị trục xuất đến miền quê. Trong các thảo luận với Hội Phật giáo Trung Hoa, tôi đưa ra khả năng chư ni Trung Hoa lục địa trao giới cao hơn cho chư ni Tích Lan. Mặc dù có thể được sự đỡ đầu của chính phủ, người Trung Hoa không được tổ chức đủ để sắp xếp một sự kiện như thế.⁷

Lúc kết thúc chuyến đi, tôi đệ trình một dự án lên Ban Phật Giáo Vụ ở Bộ Văn Hóa của Tích Lan, mô tả dòng tỳ-kheo ni Trung Hoa không bị đứt đoạn và sự tuân thủ nghiêm ngặt giới luật tỳ-kheo ni của họ, cả ở Trung Hoa và Đài Loan, và ủng hộ sự tái thiết lập giới cụ túc ở Tích Lan với sự giúp đỡ của truyền thống Trung Hoa. Tôi dịch sang tiếng Sinhala tác phẩm *Tiểu Sử Chư Ni Phật Giáo* được viết tại Trung Hoa vào thế kỷ thứ sáu tây lịch.⁸ Sách này gồm có mô tả sự thiết lập giới đàn cụ túc ở Trung Hoa do chư tỳ-kheo ni Sinhala, những người đã thực hiện hai chuyến đi sang Nam Kinh ngày nay vào năm 428 và 433 tây lịch. Mô tả giới luật nghiêm ngặt được chư ni Trung Hoa ngày xưa tuân thủ, bản

⁷ Hema Goonatilake, “Chư Ni Trung Hoa,” Sakyadhita: Những Người Con Gái của Phật, do Karma Lekshe Tsomo xuất bản (Ithaca, NY: Các ấn Phẩm Sư Tử Tuyền, 1989).

⁸ Hema Goonatilake, “Pi-chiu-ni-chuan: Bản Dịch Tiểu Sử Của Chư Ni Phật Giáo: (bằng tiếng Sinhala) (Colombo: Lake House, 199).

⁹ C. Wickramagama, Phật Tử Trẻ (Singapore: Xã Hội Phật Giáo, 1985).

dịch cuốn sách này xua tan những quan điểm sai lầm về giới luật của chư tỳ-kheo ni Trung Hoa được các nữ tu thập giới, những người mộ đạo và chư tăng ở Tích Lan tuân giữ. Tiếp theo đó, vào năm 1985, Bộ Trưởng Tôn Giáo và Văn Hóa Vụ của Tích Lan dẫn một phái đoàn đến Trung Hoa lục địa năm 1985 để thăm dò khả năng phục hưng ni giới tỳ-kheo ni ở Tích Lan. Sau chuyến trở về của ông, tôi được yêu cầu thảo ra một bị vong lục tuyên bố tất cả những lập luận trong việc hỗ trợ để phục hưng giáo đoàn ni với sự hỗ trợ của Trung Hoa. Nhưng rủi ro thay, một số tổ chức Phật giáo thông qua những quyết định chống lại những biện pháp phục hưng và biện pháp của Bộ Trưởng bị xếp vào một xó.

Phong Trào Tỳ-Kheo Ni Lấy Lại Đà Tiển

Mặc cho sự chống đối đến từ nhiều phía, nhiều vị ni trẻ tuổi bắt đầu bày tỏ những tình cảm mạnh mẽ trong phương tiện thông tin đại chúng để hỗ trợ việc phục hưng giáo đoàn tỳ-kheo ni. Các nguyệt san và tạp chí hỗ trợ cho việc phục hưng xuất hiện. Các báo chí chính thức bằng tiếng Sinhala và tiếng Anh đưa ra tin tức tranh cãi ngày càng tăng giữa chư tăng, chư ni, cư sĩ nam và nữ về vấn đề tỳ-kheo ni. Vấn đề này bây giờ đã trở thành một chủ đề nghị luận liên tục của công chúng. Năm 1986, một phim tài liệu về phong trào chư ni do Công ty Truyền Hình Quốc Gia làm ra. Phim này nói về các quan điểm của cả người ủng hộ lẫn người chống đối việc phục hưng, chiếm được một giải thưởng về phim tài liệu hay nhất trong năm.

Cũng có những dấu hiệu hy vọng khác. Các tổ chức phụ nữ địa phương lần đầu tiên bắt đầu nhìn vấn đề thọ lãnh giới

tỳ-kheo ni như một vấn đề quyền lợi nữ giới và tổ chức những hội thảo ở cấp quốc gia và cấp quận có chư ni tham gia. Một nhóm học giả khó tính, cả cư sĩ lẫn tỳ-kheo từ các viện đại học và các cơ sở tự viện, bắt đầu hỗ trợ sự phục hưng và xây dựng các liên minh với chư ni.

Vấn đề tỳ-kheo ni cũng đi vào vũ đài quốc tế. Vào giữa các năm 80, vài phụ nữ Âu Mỹ, những người đã được thọ giới trong truyền thống Nguyên Thủy cũng hăng say trong cuộc vận động. Một vị ni sư là Ayya Khema sanh tại Đức, thường du lịch và lưu lại Tích Lan, cung cấp sự hỗ trợ và sức mạnh đáng kể cho chư ni ở đây. Nhiều vị tăng trụ trì các chùa Phật giáo ở Tây phương càng ngày càng có đầu óc mở rộng về vấn đề này. Một số chư tăng này hướng dẫn thọ giới sa-di ở Hoa Kỳ. Chư tăng Tích Lan, những người đi du lịch nước ngoài, đã được đặt những câu hỏi về lý do căn bản của họ trong việc loại trừ nữ giới ra khỏi giáo đoàn Đức Phật.

Sakyadhita: Mạng Lưới Của Phụ Nữ Phật Giáo Quốc Tế

Hội Nghị quốc tế Sakyadhita về ni giới Phật giáo, được tổ chức năm 1987 tại Bodhgaya do Ni sư Karma Lekshe Tsomo với sự giúp đỡ của Ayya Khema và Giáo Sư Chatsumarn Kabilsingh (bây giờ là tỳ-kheo ni Dhammananda) làm cho sự phục hưng giáo đoàn tỳ-kheo ni trở thành một vấn đề toàn cầu. Một trong những đối tượng được xác định của Sakyadhita là Hội Phụ Nữ Phật Giáo Quốc Tế nhằm “giúp đỡ phụ nữ muốn thọ giới và làm việc để thiết lập giới đàn cụ túc cho chư ni Phật giáo trong các quốc gia hiện không có sẵn”. Đức Đạt-lai Lạt-ma, người phát ngôn chính thức đầu tiên tại hội nghị Sakyadhita xác nhận tư tưởng này. Hội nghị quốc tế

Sakyadhita lần thứ ba tổ chức tại Colombo năm 1993, tạo một cơ hội cho chư ni Tích Lan hội họp lần đầu tiên và gặp gỡ các tỳ-kheo ni từ khắp nơi trên thế giới, họ được hưởng những tình trạng bình đẳng với chư tăng. Họ xem các vị nữ tu này như những mẫu người tiêu biểu để noi theo.

Một số người khởi xướng việc phục hưng giáo đoàn tỳ-kheo ni nảy ra ý nghĩ đi theo hội nghị này. Một đội ngũ chư tăng Tích Lan trong đó có Ni sư Mapalagama Vipulasara huấn luyện mười vị ni được chọn lọc trao giới cụ túc cho chư ni Tích Lan này vào tháng 12 năm 1996 tại Sarnath, Ấn-độ. Người lãnh đạo của nhóm nữ tu tiền phong này là tỳ-kheo ni Kusuma (trước kia là Kusuma Devendra).

Một tu sĩ Tích Lan có ảnh hưởng là Thượng Tọa Inamaluwe Sumangala, trưởng đoàn chư tăng của một tu viện có từ 2200 năm nay tại một tỉnh trung tâm của Tích Lan, thiết lập Viện Giáo Dục Tỳ-Kheo Ni để huấn luyện họ chuẩn bị thọ giới cụ túc. Vào năm 1996, vị này đã hoàn tất ba chương trình huấn luyện như thế. Vào thời đó, một giới đàn cụ túc quốc tế được tổ chức tại Tu viện Phật Quang San ở Đài Loan vào tháng 2-1998 tại Bồ-đề Đạo Tràng (Bodhgaya). Hai mươi vị trong số những người được huấn luyện ở Viện Giáo Dục Tỳ-kheo ni được lựa ra để tham dự trong giới đàn cụ túc này tại Bodhgaya. Sau một khóa huấn luyện một tuần lễ, tổng số 149 tăng và ni (14 tăng và 135 ni) được thọ giới. Họ đến từ các quốc gia châu Á như Ấn-độ, Tích Lan, Nê-pan, Đài Loan, Hàn Quốc, Nhật Bản, Mã Lai, Singapore, Hồng Kông và Việt Nam và từ các quốc gia phương Tây như Anh, Đức, Ý, Tây Ban Nha, Bỉ, Hoa Kỳ, Ca-na-đa và Úc. Họ lãnh thọ giới cụ túc theo truyền thống Pháp Tạng Bộ, một chi phái trước kia của

Nguyên Thủy đã tiếp tục dòng phái của họ không bị đứt quãng tại Trung Hoa và Đài Loan. 24 vị tăng làm giáo thọ sư và chứng minh gồm chư tăng của truyền thống Nguyên Thủy từ Ấn-độ, Tích Lan, Thái Lan, Căm-pốt và Nê-pan, và chư tăng thuộc truyền thống Đại Thừa từ Đài Loan, Hồng Kông và Mã Lai. 12 vị tỳ-kheo ni làm giáo thọ sư và chứng minh đến từ Đài Loan, Hàn Quốc và Hoa Kỳ (hai vị đã thọ giới theo truyền thống Tây Tạng). Chư tăng Tích Lan làm giáo thọ sư cho chư tỳ-kheo ni Tích Lan.¹⁰

Giáo Đoàn Ni Được Tái Lập Tại Đất Nước Tích Lan

Sau cuộc huấn luyện cấp tốc ba tháng, Thượng Tọa Sumangala tổ chức một giới đàn cụ túc lần đầu tiên tại đất nước Tích Lan trước sự hiện diện của một đội ngũ đông đảo chư tăng Tích Lan được tín nhiệm. Tại đây 20 tỳ-kheo ni, những vị đã lãnh thọ cụ túc giới tại Bodhgaya trao giới cụ túc cho 22 vị ni khác đã được hoàn tất khóa huấn luyện tại Học Viện Giáo Dục Tỳ-kheo ni. Giới đàn này được hướng dẫn tại sân đường thọ giới của ngôi chùa xưa 2200 năm cho đến lúc đó chỉ được dành riêng cho các hoạt động tôn giáo của chư tăng. Cuộc thọ giới này là sự bày tỏ lịch sử.

Sự kiện này được công bố rộng rãi với các tin tức trong những dòng đầu trong các tờ báo toàn quốc gồm cả những tờ báo của quốc gia. Các hình ảnh gây Ấn tượng của chư ni đang đi bộ thành hàng một với bình bát và đấp y được đăng tải trên các báo. Trong một cuộc phỏng vấn cho các kênh truyền hình tối hôm đó, Thượng Tọa Sumangala nhấn mạnh rằng trong

¹⁰ Hema Goonatilake, Nữ Giới Nguyên Thủy Lấy Lại Di Sản Đã Mất (ấn phẩm 2 Vikasha) (Colombo: Kantha Handa, 1998).

cuộc phục hưng giáo đoàn tỳ-kheo ni sau hơn 900 năm, ngài chỉ làm theo lời di huấn do Đức Phật để lại. Không có những phản ứng tiêu cực trong truyền thông đại chúng; trái lại, tin tức tường trình đầy tính tích cực. Không có một vị tăng nào có lời bình phẩm tiêu cực, có lẽ do sợ mất đi các tín đồ nữ thuộc tầng lớp trung lưu.

Các kế hoạch được Thượng tọa Sumangala thông qua dường như đã củng cố khả tính của việc thọ giới. Trước tiên, sự hỗ trợ cho tư tưởng phục hưng giáo đoàn tỳ-kheo ni từ một số lớn cộng đồng tỳ-kheo ni trong suốt khóa huấn luyện để thọ giới cụ túc được đạt đến. Thứ hai các buổi tiếp đón được thông báo rộng rãi đã được tổ chức cho chư ni khi họ trở về các cộng đồng ở Tích Lan sau lễ thọ giới. Những cuộc tiếp đón này bao gồm chư tăng, các thành viên quốc hội và các quận trưởng để giúp họ được sự chấp nhận rộng rãi.

Cuộc huấn luyện toàn diện cho các tân thọ giới tỳ-kheo ni giúp làm mạnh thêm sự chấp nhận. Các tân tỳ-kheo ni được yêu cầu hội họp một tháng một lần tại Viện Huấn Luyện để được hướng dẫn về sự tu tập tôn giáo và duy trì một tinh thần tập thể cho tính vững ổn của dòng phái. Một bộ luật được lập ra cho tỳ-kheo ni với những lời giáo huấn chi tiết về việc tuân thủ sự tu tập của tu viện. Tỳ-kheo ni được khuyến cáo phải tỏ lòng tôn trọng chư tăng trong các lãnh vực của họ và làm việc sát sao trong việc hợp tác với họ. Các chương trình huấn luyện cho tỳ-kheo ni và các giới đàn cụ túc được tiếp tục tổ chức tại Học Viện. Giới đàn thứ mười được tổ chức vào tháng 7-2004.

Một chiến thắng khác là tại lễ khai mạc xây dựng một tu viện mới, Thượng tọa Sumangala kêu gọi tập hợp “tỳ-kheo,

tỳ-kheo ni, ưu-bà-tắc, ưu-bà-di,” cho bốn chúng đệ tử Đức Phật. Điều đó cũng là một sự kiện lịch sử khi nghe bốn chúng được xưng hô theo cách này sau một khoảng trống hàng ngàn năm. Đây cũng là một điều có ý nghĩa vì cách xưng hô này được sử dụng trước sự hiện diện của một trong những vị tôn túc tối cao. Cũng có ý nghĩa nữa là lễ *sanghika dana* (cúng dường trai tăng) được dâng lên cho 500 tỳ-kheo và 50 tỳ-kheo ni đi diển hành để đến ngôi trong tòa nhà mới – một quang cảnh có từ thời Đức Phật được tái diển.

Các điều luật tôn giáo cho các tân thọ giới tỳ-kheo ni đã được tái lập và chín chương trình đã được tổ chức để giúp huấn luyện họ trong các thủ tục luật tạng này. Cũng như chư tỳ-kheo, tỳ-kheo ni cũng được yêu cầu thực thi vài điều luật tôn giáo, như việc tụng giới ba-la-đề-mộc-xoa mỗi nửa tháng và một cuộc thảo luận về bất cứ sự vi phạm những điều giới này giữa các tỳ-kheo ni. Một khóa an cư hàng năm vào mùa mưa (*vassa*) sẽ được hướng dẫn và một buổi lễ dâng y (*kathina*) được tổ chức để đánh dấu kết thúc mùa an cư. Các thủ tục luật tạng này (*vinaya kamma*) sẽ được hướng dẫn trong một *sima malaka*, gian phòng có phân cương giới, đặc biệt thiết lập để thực hiện các điều luật tôn giáo. Các *sima malaka* đang được xây dựng để các tỳ-kheo ni sống trong vùng phụ cận có thể cùng đến đó để thực hiện các buổi tụng giới bốn mỗi nửa tháng. Các tỳ-kheo ni nào chưa có một *sima malaka* được sử dụng cái đã có sẵn trong các tu viện của tỳ-kheo với sự cho phép của họ.

Một Trung Tâm Huấn Luyện Tỳ-kheo Ni khác đã được thiết lập trong một nơi ẩn dật ở Newgala, Galigamuwa tại

quận Kegalla do trưởng lão tỳ-kheo đã thiết lập nơi ẩn dật đầu tiên (*dasasilmata arama*) 41 năm về trước để kỷ niệm mẹ của ngài. Các đoàn nữ tu trong 18 *arama* hoạt động dưới sự hướng dẫn của ngài đã được huấn luyện tỳ-kheo ni. Đoàn thứ nhất gồm 15 nữ tu lãnh thọ giới cụ túc tại một giới đàn do tu viện Phật Quang San tổ chức tại Đài-loan tháng 4 năm 2000. Hai năm sau, một đoàn gồm 15 vị nữ tu lãnh thọ giới cụ túc từ các tỳ-kheo ni đã được thọ giới tại Phật Quang San. Ngày nay, có tổng số trên 400 vị tỳ-kheo ni được thọ giới cụ túc ở Tích Lan. Vài vị đến từ Ấn-độ, Việt Nam, Mã Lai, Thái Lan, Miến Điện, Hoa Kỳ và Cộng Hòa Czech đã thọ lãnh giới cụ túc ở Tích Lan trong suốt năm năm qua. Sự thọ giới của vị tỳ-kheo ni duy nhất từ Thái Lan, Ni sư Dhammananda (trước kia là Giáo sư Chatusumarn Kakilsingh của Viện đại học Tammasat) đã được đưa ra công khai và đến nay vẫn bị phê phán khắp nơi.

Những Nhiệm Vụ Mới Được Tỳ-Kheo Ni Thực Hiện

Có một ít công việc mà chư ni không đủ năng lực thực hiện trước khi thọ giới cụ túc. Chúng gồm có: (1) nhận quà trai tăng (*sanghika dana*), những vật cúng dường cho một nhóm gồm năm thành viên của giáo hội hay nhiều hơn (tỳ-kheo hay tỳ-kheo ni), được tin là sẽ đem đến lợi lạc cho thí chủ; và (2) thực hiện các cuộc tang lễ. Những nhiệm vụ mới này được tỳ-kheo ni đảm trách.

Việc hành lễ tại những tang lễ có lẽ là điều được tôn trọng nhất trong các chức năng tôn giáo của Tăng già. Ở làng xã, nơi không có chư tăng hoặc nơi tỳ-kheo ni được ưa chuộng hơn chư tăng vì những dịch vụ họ đã giúp đỡ cho cộng đồng, tỳ-kheo ni được mời đến để làm lễ tại các tang lễ. Cũng hiếm có

những lúc mà cả tỳ-kheo và tỳ-kheo ni được mời để cùng tham gia tang lễ. Họ được mời vào những chỗ ngồi cùng hàng trên ở hai bên người chết, và họ cùng tụng kinh. Bài diễn văn theo tập tục do một thành viên của tầng già ở làng xã là một vị tăng. Cuối tang lễ, chư tăng và chư ni đều được cúng dường các tặng phẩm như nhau. Chư tăng tham dự trong các tang lễ cùng với chư ni chắc chắn là những người giải thoát hơn, họ không cảm thấy địa vị trong xã hội của họ bị đe dọa. Những thí dụ này cho thấy một sự chấp nhận ban đầu của chư tăng trong làng đối với các tỳ-kheo ni.

Các buổi lễ *Paritta* để chúc phước và gia hộ kéo dài suốt đêm thường được chư tăng hướng dẫn trong một cái rạp được đặc biệt dựng lên. Trong những năm gần đây, các *dasasilmata* (người thợ thập giới) cũng đã được các cộng đồng làng xã mời để dẫn buổi lễ này. Chư tỳ-kheo ni bây giờ thực hiện buổi lễ này với sự tự tin hơn do địa vị tinh thần của họ đã được nâng cao.

Cũng có những trường hợp trong làng xã ở đó chư tăng đã cố gắng ngăn cản người làng không tham gia những buổi lễ tôn giáo vào ngày trăng tròn do tỳ-kheo ni hướng dẫn trong các chùa, có lẽ là do họ sợ rằng tỳ-kheo ni sẽ được lòng các người trong làng hơn, và sợ rằng chư tăng sẽ mất đi cái vẻ bề trên của họ.

Kết Luận

Giáo đoàn tỳ-kheo ni mới được thiết lập tại Tích Lan đang được xã hội thừa nhận và lòng tự trọng của tỳ-kheo ni đã lên cao. Sự thừa nhận tỳ-kheo ni của chư tăng đang gia tăng chính vì tỳ-kheo ni tỏ ra tôn trọng chư tăng và không làm điều gì xúc

phạm họ. Sự tôn trọng của tỳ-kheo ni và sự thừa nhận mà họ đạt được do các cộng đồng riêng của họ đã tăng lên đột ngột. Hiếm khi có sự phê bình chỉ trích công cuộc phục hưng sự thợ giới tỳ-kheo ni xuất hiện trên báo chí và những tiếng nói chống đối trước kia về sự thợ giới không còn nữa. Tỳ-kheo ni tuy không được hệ thống chư tăng hay chính phủ chính thức thừa nhận, song nhiều chư tăng trong hàng ngũ lãnh đạo đã riêng rẽ chúc tụng họ. Tình hình này sẽ chắc chắn thay đổi, tuy chậm nhưng vững chắc.



3

CHÚ NI VÀ NỮ CƯ SĨ TRONG HỌC THUYẾT TAM GIAI MỘT QUAN ĐIỂM LỊCH SỬ VỀ TÌNH TRẠNG CƯ SĨ

Claudia Wenzel

Trong Phật giáo Đại Thừa Trung Hoa, một phong trào hầu như bị lãng quên đã gán một thân phận đặc biệt cho nữ cư sĩ tại gia: Học thuyết Tam Giai Giáo (*sanjiejiao*). Phong trào này được một vị tăng tên Tín Hành (Xinxing, 540-594 Tây lịch) phát triển một thời trong các thời đại nhà Tùy và nhà Đường (581-904), nhưng cuối cùng biến mất sau vài lần bị triều đình tấn công. Những người theo đạo lý này hầu hết được nhắc đến do tu tập sự Lễ Kính Phổ Đồng. Theo học thuyết này, mỗi người đều vốn có Phật tánh (*tathagata-garbha*), những người tin theo sự tu tập được mô tả trong Lịch Đại Tam Bảo Ký (Lidai sanbao ji): “Ước nguyện thi đua với bồ-tát Thường Bất Khinh trong Kinh Pháp Hoa, tôn kính mọi người mình gặp trên đường, bất kể người đó là nam hay nữ.”¹

¹ T 2034. 49. 105b, do Jamie Hubbard dịch, Áo Tưởng Tuyệt Đối, Quả

Hơn nữa, từ tiểu sử của ngài trong Sách Cao Tăng Truyện (*Xu gaoseng chuan*) chúng ta biết rằng có một thời điểm trong cuộc đời ngài, Tín Hành (Xinxing) đã từ bỏ toàn bộ các giới luật thiên môn, nhưng “vẫn dâng cúng cho sự Kính Tâm và Từ Bi, tôn kính người xuất gia và cả tại gia.”² Kính tâm (*jingtian*) liên quan đến Tam Bảo, trong khi Bi Tâm có nghĩa là gieo trồng các hạt giống vì sự lợi lạc của tất cả chúng sanh. Việc tại sao Tín Hành (Xinxing) từ bỏ toàn bộ giới luật ở đây đã nói rõ ràng. Có thể ngài đã bị ép buộc phải làm như vậy bởi vì ngài muốn tham gia vào việc lao động thân thể để phục vụ tốt hơn cho bi tâm. Trong bất kỳ trường hợp nào, sự từ bỏ một bộ phận giới luật thiên môn của ngài đều đi kèm với lòng tôn kính sâu xa của ngài đối với địa vị người tại gia.

Sự đánh giá cao của Tín Hành (Xinxing) đối với người tại gia phải được hiểu là đi ngược lại nền tảng của tín ngưỡng trong thời mạt pháp. Cũng giống nhiều người đồng thời với ngài, Tín Hành (Xinxing) tin rằng sự suy tàn của Phật pháp đã bắt đầu. Ngài hiểu sự suy tàn đặt biệt là do năng lực con người và giáo lý thích hợp. Theo cách này, ngài phân biệt rõ ràng ba loại người: (1) người có mức độ đầu tiên, có thể được dạy nhất thừa (*ekayana*); (2) người có mức độ thứ hai, vẫn có thể có lợi lạc từ các giáo lý của Tam Thừa (*triyana*), và (3) người có mức độ thứ ba, “mù bầm sinh” và không có một khả năng để phân biệt chánh pháp và tà pháp. Mỗi cấp độ khả năng của con người tương ứng với một nơi tu tập nào đó: những người của cấp độ thứ nhất có thể tu tập ở nơi vắng vẻ núi rừng cũng như

Vị Phật Viên Mãn: Sự Phát Sinh và Suy Tàn của Dị Giáo ở Trung Hoa (Honolulu; Viện Đại Học Báo Chí Hạ-uy-di, 2001), tr.27.

² T 2060. 50. 560a, Ibid., tr.28.

ở những thành phố đông đảo; người của cấp độ thứ hai chỉ có thể tu tập ở nơi núi rừng vắng vẻ; và người của cấp độ thứ ba không có sự chọn lựa nhưng tu tập trong các thành phố, thị trấn, bởi vì sự cứu độ của họ tùy thuộc vào tâm bi và phổ đồng kính lễ. Vì hầu hết mọi người thuộc về cấp độ thứ ba trong thời mạt pháp, nên Tín Hành (Xinxing) khuyến khích môn đồ của ngài rời bỏ núi rừng và tu tập bố thí ba-la-mật trong các thành phố náo nhiệt, để tôn kính bi tâm.

Cái giáo lý về năng lực hiểu biết của con người bị mất đi trong cấp độ thứ ba đã có những hậu quả đối với các học thuyết và tu tập giữa những môn đồ của Tín Hành (Xinxing). Trước tiên, điều quan trọng nhất là tránh phỉ báng giáo pháp. Vì con người được cho là không còn hiểu chánh pháp là gì, cho nên tất cả các đạo lý, bao gồm những lời dạy sai lầm và không phải lời Phật dạy, đều phải tôn kính. Giáo hội Phật giáo cũng được xem là không có khả năng duy trì chánh pháp, và hơn thế nữa trong thời kỳ này đã bị chỉ trích là đang mục nát và suy tàn. Thậm chí tất cả các thành viên giáo hội, dù là giữ giới hay phạm giới, đều phải được tôn kính. Thứ hai, vì sự bố thí được nâng lên thành sự tu tập cao nhất, nó được coi là bổn phận không chỉ của người tại gia mà còn là của chư tăng ni nữa. Vì như thế, Tín Hành (Xinxing) đã thiết lập các cộng đồng của các môn đồ theo Tam Giai Giáo, với những đường lối tu tập đầu đầ nghiêm ngặt cho những người đã thọ giới, cùng hợp tác chặt chẽ với người tại gia.

Bằng chứng của chư Ni Tam Giai Giáo

Chút ít hiểu biết của chúng ta về những người phụ nữ trong giáo lý Tam Giai Giáo phần lớn xuất phát từ những chữ

khắc trên bia đá. Trong tỉnh Hồ Nam (Henan) hiện nay ở gần Anyang, trong vùng núi Bảo Sơn (Baoshan), một cộng đồng chư ni theo giáo lý này dường như đã được thiết lập sớm vào thời đó. Trên núi Lan Phong (Lanfeng) của Bảo Sơn, các tháp cất giữ thi hài của chư ni và nữ cư sĩ từ những tu viện nữ ở địa phương đã được lập ra. Một trong những tháp nổi tiếng là của nữ thiền sư Sengshun, tịch năm 639:

Nữ thiền sư Sengshun người xã She ở Hàn Châu (Hanzhou). Gia đình bà họ Trương (Zhang). Rời gia đình năm bảy tuổi, theo các vị thầy học hỏi và trong suốt bốn mươi năm bà tìm học giáo lý khắp nơi. Vào tuổi 85, ngày thứ 18 tháng thứ hai của năm thứ 13 Zhenguan (639) bà viên tịch tại tu viện Guangtian ... Vào ngày thứ 22, quan tài của bà được hộ tống đưa về nơi chôn cất. Theo sự thực hiện việc chôn cất trong rừng (linzang, lâm táng), những đệ tử của bà gom nhặt các xá lợi, và dựng một ngôi tháp trên núi nổi tiếng này ...³

Sự ghi khắc trên tháp đề cập đến một số câu nói và những sự tu tập đặc thù của những người theo giáo lý Tam Giai Giáo: “Lời dạy của Đức Phật phù hợp với căn cơ” là một tên khác cho phong trào này, nhấn mạnh sự cần thiết đối với tất cả các giáo lý phải phù hợp với căn cơ của chúng sanh ở cấp độ thứ ba. “Nhận lỗi” là một câu nói được dùng cho những nghi thức sám hối của cộng đồng này. Sự tu tập trọng yếu nhất có lẽ là việc khát thực, việc này không thường có ở Trung Hoa nơi mà các tu viện khai khẩn đất đai để trồng trọt và cả việc thu thuế. Nhiều cách tu tập hạnh đầu đầ nghiêm ngặt cũng tập trung

³ Bản kinh của văn bia ở Li Yuqun, Nghiên Cứu về Các Chùa Hang từ Các Triều Đại Phương Bắc Sau Đây (Bắc Kinh: Wenwu Chubanshe, 2003), tr. 248.

xung quanh thức ăn, như việc chỉ ăn một ngày một bữa và để dành một chút thức ăn cho người nghèo hoặc loài thú hoang. Cuối cùng, việc thực hiện “chôn cất trong rừng” có khi là “không táng”, một nghi thức thông thường đối với những người theo Tam Giai Giáo. Trong hành động cuối cùng của sự bố thí, thân thể người chết được bỏ trong khu rừng hay nơi đất trống để làm thức ăn cho thú hoang.

Mặc dù sự ghi khắc trên tháp của Sư Sengshun là một bản khắc chi tiết nhất, còn có những văn bia khác trên núi Lan Phong (Lanfeng) đề cập đến chư ni ở cùng tu viện, như Guangtiansi người đã thực hành rõ ràng pháp tu “khất thực” (qishi zhong) hoặc được “chôn trong rừng”. Hầu như Sengshun thành công trong việc thiết lập một cộng đồng Tam Giai Giáo. Sự kiện đáng để ý là kể bên các tháp của chư ni, kể cả tháp của Sengshun, có thể tìm thấy những tháp của các nữ cư sĩ tại gia. Trong những trường hợp mà tôi đã có thể khảo sát, những nữ cư sĩ này là những bà mẹ đã qua đời của các nữ tu.

Sự thực hiện việc gom các ngôi chùa có tháp chôn của những người xuất gia và cư sĩ quanh một ngôi chùa trung tâm của một vị thầy đã tịch có thể được chứng thực không chỉ đối với chư ni ở núi Lan Phong (Lanfeng), mà còn đối với chư tăng đã được chôn gần tu viện Linh Quan (Lingquan). Sự sáng tạo một “khu rừng chùa” như thế dường như đã xuất phát trong vùng này và cũng lan sang những vùng khác, đặc biệt là các vùng núi Trung Nam (Zhongnan) gần Xi'an trong tỉnh Sơn Tây (Shanxi), nơi ngài Tín Hành (Xinxing) đã được chôn cất. Khi đệ tử chính của Tín Hành là Sengyong tịch vào năm 631, ước muốn của ông là được chôn gần vị thầy của mình. Nhiều đệ tử nam và nữ khác, đã thọ giới và chưa thọ giới, cũng làm

theo như vậy. Năm 771, ngôi chùa gần đó được đặt tên lại là Chùa Bách Tháp (Batasi) vì đa số các chùa tháp tranh đua với nhau. Thật vậy, môn đồ cuối cùng của Tam Giai Giáo mà chúng tôi có bằng chứng cụ thể là một nữ tu đã được chôn ở đó. Đại sư Hujing (778-831) tịch tại chùa Zhixin gần Xi'an và hài cốt được chuyển đến chùa Bách Tháp. Trên hài cốt một cột đà-la-ni được dựng lên, văn bia của nó đã được bảo tồn đến ngày nay.⁴

Giới luật Cư Sĩ

Vì các kinh điển giáo lý của Tam Giai Giáo không bao giờ xuất hiện trong kinh điển chính thức của Phật giáo và tự thân phong trào này đã tàn lụi vào cuối đời nhà Đường (618-907), việc nghiên cứu hiện nay về nó đã phải chính thức dựa vào các bản viết tay được khám phá tại Đôn Hoàng (Dunhuang).⁵ Trong các cuộn giấy viết tay, chúng tôi tìm ra các nền tảng lý thuyết của phong trào, như quy y Phổ Phật, Phổ Pháp, Phổ Tăng, và tu tập Phổ Kính. Chúng tôi cũng tìm thấy cuốn chỉ dẫn liệt kê các quy tắc của cộng đồng này. Một trong các bản chép tay được khám phá mới đây nhất là P 2849, có ba bản kinh được viết từ cuối sách viết lên. Các bản kinh này gồm cuốn chỉ dẫn các quy củ thiên môn, các điều luật để khất thực, và một cuốn chỉ dẫn để thọ bát quan trai. Bản cuối cùng mô tả

⁴ Nishimoto, Teruma, Các nghiên cứu về Giáo lý của Tam Giai Giáo (Tokyo: Shunjusha, 1998), tr.106

⁵ Xem Yabuki Keiki, Các Nghiên Cứu Về Giáo Lý Của Tam Giai Giáo (Tokyo: Iwanami Shoten), in lại năm 1974. Tác phẩm mở đầu của Yabuki được xuất bản năm 1972. Ông nhận ra những bản viết tay của Đôn Hoàng về giáo lý là đã được rải rác khắp Châu Âu trong các thư viện và các sưu khảo ở Luân-đôn, Ba-lê và St. Petersburg.

cách trao tẩm giới cho người cư sĩ, đưa ra một sự mô tả sinh động về những sự chuẩn bị của các nam nữ cư sĩ muốn lãnh thọ tẩm giới trong thời đó:

Khi người bình dân thọ giới, trước tiên cần dạy họ thọ lãnh các giới không đội khăn trùm đầu, thắt lưng, giầy da, và những việc giống như thế; để lộ cánh tay phải; và quỳ gối chấp tay, và đầu gối bên phải chạm đất. Trong trường hợp phụ nữ, họ cần tháo cất các trâm cài đầu và vòng xuyên bằng vàng bạc, đồ châu báu và các thứ trang sức làm bằng bảy loại đá quý, v.v... Nếu họ mặc áo khoác, họ có thể chỉ cởi một lớp trên vai phải, nhưng không nên để thân trần hoàn toàn. Nếu trước đó họ thoa son phấn và trang sức thân thể, họ cần phải bôi sạch nó. Sau đó họ nên quỳ xuống theo các quy tắc đã định, sám hối chân thành, và tập trung vào việc thọ lãnh giới.⁶

Bản kinh này không chỉ mô tả cách ban năm giới thông thường cho cư sĩ, mà còn chín giới, bao gồm lời nguyện không mặc áo ướp hương thơm, trang điểm, trang sức tóc tai, và dùng dầu thơm; không tham gia những buổi trình diễn âm nhạc và ca múa; không ngồi hay nằm trên ghế và giường cao; và không ăn sau buổi trưa. Ngoài việc tu tập hạnh đầu đà đối với người thọ giới xuất gia, người ta còn đề nghị rằng sự mở rộng các giới cư sĩ này phải được diễn dịch như một nỗ lực nhằm cố gắng hơn nữa trong việc đối phó với sự Suy Thoái của Giáo Pháp. Về mặt này, người ta có thể cho rằng Tín Hành (Xinxing) hoàn toàn không muốn trừ khử sự khác biệt giữa người xuất gia thọ giới và người cư sĩ, mà tôn trọng một cách

⁶ Bản kinh được xuất bản ở Nishimoto, Sangaikyo no kenkyu, tr.578-601.

sâu sắc các giới luật.⁷ Sau hết, Tín Hành (Xinxing) lúc đó đang làm việc cật lực để thể chế hóa cái giáo lý mới của ngài trong các chùa riêng hay chùa phụ. Khi ngài được vua Tuỳ Văn Đế (Sui Wendi) triệu về triều đình vào năm 589, năm năm trước khi viên tịch, ngài cư ngụ tại thủ đô với tư cách là một trong những vị cao tăng nổi bật nhất vào thời ngài.

Các Nữ Cư Sĩ Trong Thời Kỳ Mạt Pháp

Tín Hành (Xinxing) vẫn còn là một gương mặt xuất chúng nhất trong phong trào Tam Giai Giáo. Trong khoảng 250 năm sau khi ngài viên tịch, phong trào không thể sản sinh ra một gương mặt nào khác sánh ngang với ngài về địa vị và tầm quan trọng. Chúng ta biết ít về các hoạt động khác của những vị đạo sư Tam Giai (Sanjie) khác, nhưng khoảng giữa thế kỷ thứ bảy, một số gương mặt trong phong trào đưa ra những kết luận mới về quan niệm ít nhiều có tính cách hùng biện trước kia về việc “không có năng lực hơn để phân biệt giáo lý chân thật.” Về mặt này nhiều thông tin nhất là một tiểu sử các bậc thánh chép tay của một đạo sư Tam Giai Giáo ẩn danh (bản thảo của Đôn Hoàng, Dunhuang P. 2550). Vị thiền sư này không bao giờ cạo râu tóc cũng không bao giờ đắp y trong khi giảng pháp cho chư tăng cũng như các nam cư sĩ. Người ta thuật lại là ngài đã tuyên bố như sau: “Tôi không cho rằng những người cạo râu tóc và đắp cà-sa là tu sĩ. Những người tuân theo luật lệ của tôi là tu sĩ; họ là đệ tử của tôi, và tôi là thầy họ. Nếu họ không tuân thủ luật lệ của tôi, thì tôi không phải thầy họ.”⁸

⁷ Hubbard, *Ảo Ảnh Tuyệt Đối, Quả Vị Phật Viên Mãn*. Tr. 142-47.

⁸ Otani, Sangai, “Về Tiểu Sử của Một Đạo Sư Ẩn Danh của Tam Giai

Hơn một lần, những lời giáo huấn của vị này làm cho các vị tăng đã thọ giới quay trở lại đời sống cư sĩ. Một lần, ông so sánh thức ăn được những gia chủ cư sĩ dâng cho chư tăng với miếng mồi chết người đặt trong một cái bẫy, vì người ta không còn biết thực hiện các nghi thức đúng đắn. Bị tổn thương, hơn mười vị tăng từ bỏ giới luật và trở về đời sống cư sĩ.⁹ Những hoạt động của vị thiền sư này đã được diễn dịch là “... Tông Tam Giai Giáo tán dương sự trở lại đời sống thế tục của chư tăng là một biểu lộ của lòng mộ đạo đúng đắn.”¹⁰ Vị đạo sư ẩn danh từ chối mặc áo cà-sa bởi vì ngài, với tư cách là một người thường dân, phạm vô số giới luật do không biết rõ, không nên mặc chiếc áo của một bậc thánh.”¹¹

Hơn thế nữa, vị đạo sư này đặc biệt hăng say dạy giáo pháp cho nữ giới. Khi được hỏi tại sao không dạy nam giới tu tập mà chỉ dạy cho nữ giới, vị đạo sư trả lời:

Giáo pháp này nên được tu tập bởi “người xuất gia thọ giới”. “Người xuất gia thọ giới” không tu tập giáo pháp này nữa cho nên nó biến mất. Nam giới không thể tu tập nó, bởi vì

Giáo từ Khởi Đầu Đến Kết Thúc”, Keijo teikoku daigaku bungakkai ronsan 7 (1938): 295, dòng 192 đến 196. Do Mark E. Lewis dịch, “Sự Đàn Áp của Tông Tam Giai Giáo,” trong Kinh Ngụ Tác của Phật giáo Trung Hoa, do Robert E. Buswell, Jr xuất bản (Honolulu: Đại Học Báo Chí Hạp-uy-di, 1990) tr. 221.

⁹ Lewis, “Sự Đàn Áp của Tông Tam Giai Giáo,” tr.219, và Otani, “Về Tiểu Sử của Một Đạo Sư Ẩn Danh của Tam Giai Giáo từ Khởi Đầu Đến Kết Thúc”, các tr.290 đến 291, dòng 122 đến 131.

¹⁰ Như trên, tr. 220

¹¹ Như trên, và Otani, “Sangai bozenjigyjo”

¹² Otani, “Về Tiểu Sử của Một Đạo Sư Ẩn Danh của Tam Giai Giáo từ Khởi Đầu Đến Kết Thúc”, tr.287, các dòng 73-74.

họ đang phục vụ cho nhà vua. Những người đã xuất gia không thể tu tập nó bởi vì lòng tham của cải của họ. Chính vì thế mọi con đường đều bị cản trở. Không có nơi nào đạt được sự an lạc. Họ có nên đổ lỗi cho những người phụ nữ mà tôi dạy giáo pháp về tất cả điều này?¹²

Sau đó ông đi đến chỗ xác nhận rằng những người phụ nữ này, những người hoàn toàn ngu muội từ bỏ của cải của họ, sẽ được tái sinh từ những hoa sen và do đó đạt được đạo:

Những hoạt động của các đạo sư giống như đã được mô tả trong bản thảo P 2550 của Đôn Hoàng (Dunhuang) đưa sự bất khả đắc của mọi giáo lý đạo Phật đến các cực đoan, và đưa đến kết quả triệt tiêu tất cả phong trào của Tam Giai Giáo. Như đã được lưu ý, loại giáo lý này không phải là một sự đe dọa thái quá đối với các nhà cầm quyền thế tục, mà là đối với tính chất chính thống đã được thiết lập và được định chế hóa của đạo Phật, đó là, trong sự quan tâm của chính nó, nỗ lực để tạo ra một đế chế Phật giáo dưới triều đại nhà Đường. Sự phủ nhận mọi loại định chế tu viện hay bộ luật và các giới luật cố định chắc chắn sẽ không phục vụ cho mục đích này.¹³

Kết Luận

Người ta thường nhận thức rằng sự chấp nhận lý thuyết Mạt Pháp là nền tảng để thành lập và phát triển Phật giáo Tịnh Độ, tông phái được ca ngợi cho đến ngày nay để mở ra một con đường dễ dàng cho việc cứu độ tất cả mọi người không loại trừ ai, điều này cũng đề cao địa vị của người cư sĩ. Ít nhiều người ta biết rằng có một phong trào khác trong Phật

¹³ Lewis “Sự Đàn áp của Tông Tam Giai Giáo,” tr. 232.

giáo Đại Thừa Trung Hoa tôn kính sâu xa những nỗ lực của người tại gia: đạo lý của Tam Giai Giới rút ra kết luận của họ từ sự Mạt pháp đang diễn ra, điều này ngẫu nhiên dẫn đến sự đàn áp và dập tắt trường phái này. Từ lúc có sự khám phá ra các bản viết tay nổi tiếng tại Đôn Hoàng (Dunhuang) trong đầu thế kỷ 20 và mới đây, những nỗ lực mạnh mẽ trong việc giải mã những tài liệu khắc trên đá,¹⁴ chúng ta bây giờ đang ở trong một vị trí đánh giá cao sự đóng góp của giáo lý này vào sự thiết lập Phật giáo Đại Thừa ở Trung Hoa.

Cũng như trong hầu hết các trường hợp, chúng ta không biết nhiều về chư ni và nữ cư sĩ trong phong trào Tam Giai Giáo. Tuy nhiên, dù hiếm có bằng chứng, tôi vẫn cảm thấy cái ấn tượng nữ giới đóng một vai trò quan trọng trong việc nâng cao phong trào bằng cách sẵn sàng hội nhập các học thuyết mới vào việc tu tập hàng ngày của họ. Và một số điểm đã được thảo luận cho chúng ta một bằng chứng ít nhất về một loại hiểu biết mới thuộc khả năng đóng góp của nữ giới, và họ cũng có thể tu tập con đường Đạo. Ít nhất đối với Trung Hoa ở thế kỷ thứ bảy, điều đó hẳn là hoàn toàn mang tính cách mạng.



¹⁴ Xem Nishimoto, Sangaikyo no kenkyu, và Zhang Zong và Wang Baoping, “Ngôi Chùa Hang Của Giáo Lý Tam Giai Giáo Với Các Kinh Được Khắc Chạm Ở Chunhua, Shannxi” Các Di Tích Văn Hóa/Wenwu 5 (2003): 65-74.

4

NHÌN LẠI LỊCH SỬ NỮ TU SĨ PHẬT GIÁO HÀN QUỐC

Gyehwan Sunim

Lần đầu tiên khi Phật giáo đến Bán đảo Triều Tiên, nữ giới lãnh thọ giới luật và tạo ra cộng đồng tỳ-kheo ni đầu tiên, đó là những nữ tu Phật giáo thọ giới cụ túc. Trong thời kỳ đó, các thủ tục thọ giới cho tỳ-kheo ni hầu như biến mất trong các quốc gia khác ở Đông Nam Á. Ngược lại khi người Hàn quốc tiếp nhận Phật giáo, họ nhận ra được vai trò nữ giới và cho phép họ thọ giới tỳ-kheo ni để có thể hướng dẫn đời sống của những người tu tập hoàn toàn chuyên sâu.

Cộng đồng tỳ-kheo ni Phật giáo, được lập ra theo đường hướng này, đến nay vẫn còn giữ ý nghĩa sâu xa trong Phật giáo Hàn Quốc. Thật vậy, theo các bản ghi chép mới đây của giáo đoàn Jogye, hơn một nửa tu sĩ các tu viện trong giáo đoàn là nữ tu, gồm các tỳ-kheo ni và những phụ nữ Phật giáo mới xuất gia. Không cần phải nói, tỷ lệ giới tính này cho thấy rõ là

tỳ-kheo ni đóng các vai trò quan trọng trong Phật giáo Hàn Quốc ngày nay. Nghĩa là, hơn một nửa động lực để phát triển giáo đoàn xuất phát từ các tỳ-kheo ni.

Với tư cách là những nữ tu sĩ, địa vị của tỳ-kheo ni trong xã hội là độc nhất vô nhị. Sự độc nhất vô nhị này là kết quả của sự kiện tỳ-kheo ni đóng một vai trò quan trọng trong việc truyền bá Phật giáo trong các lãnh vực đặc biệt không được chú ý đến. Những lãnh vực này bao gồm dịch vụ xã hội đối với người cao tuổi, giáo dục trước khi vô trường học, giáo dục những người khuyết tật, hướng dẫn cho những trẻ em chỉ có một người cha hay một người mẹ, hướng dẫn tinh thần cho những công nhân trong những nghề nghiệp không rõ rệt, dạy giáo pháp cho các phụ nữ trong những ngôi làng làm nông nghiệp và chài lưới, và các dịch vụ cố vấn cho những gia đình làm việc ở thành thị có thu nhập thấp. Còn có nhiều cộng đồng khác nữa có nhu cầu được tỳ-kheo ni lưu ý đến.

Bài viết này nhìn các hoạt động của tỳ-kheo ni trong Phật giáo Hàn Quốc từ quan điểm lịch sử. Nó quán sát các hoạt động của tỳ-kheo ni trong thứ tự niên đại, từ kỷ nguyên của Tam Đại (ba triều đại Goguryeo, Baekje và Silla) khi Phật giáo được du nhập, qua triều đại Goryeo khi Phật giáo được phát triển, triều đại Joseon khi Phật giáo bị đàn áp, và cuối cùng là thời đại ngày nay. Sau đó ôn lại các vai trò và địa vị của tỳ-kheo ni, là sức mạnh của Phật giáo Hàn Quốc hôm qua, ngày nay và ngày mai.

Tỳ-kheo Ni trong Kỷ Nguyên của Tam Đại

Phật giáo được du nhập vào Hàn Quốc trong kỷ nguyên của Tam Đại (Goguryeo, Baekje, và Silla) và lớn lên rất

nhanh. Tuy nhiên, trong triều đại Joseon (1392-1910 tây lịch), các nhà cai trị đàn áp Phật giáo. Không phải cường điệu khi cho rằng Phật giáo sống còn được trong suốt thời kỳ đó nhờ vào các nỗ lực kín đáo của các tỳ-kheo ni đã được thọ giới cụ túc và các nữ cư sĩ Phật giáo. Các ghi chép về những hoạt động của tỳ-kheo ni từ lúc Phật giáo được du nhập còn rời rạc. Rất ít bản ghi chép hiện còn lại cho biết rằng vị tỳ-kheo ni đầu tiên là Sa-ssi,¹ chị của Morye, một cư sĩ Phật giáo thời Silla. Morye giúp đỡ cho Đạo Sư Ado, người đưa Phật giáo vào Silla, để vị này truyền bá các giáo lý trong Tỉnh Ilsun, ngày nay là Sunsan ở miền bắc của Gyeongsang-do, Hàn Quốc.

Suốt trong triều đại Silla (57 trước tây lịch-935 tây lịch), người đầu tiên được truyền giới trong lịch sử Phật giáo Hàn Quốc là một phụ nữ. Nói cách khác, một tỳ-kheo ni đóng vai trò lãnh đạo trong việc truyền bá Phật giáo trên Bán đảo Triều Tiên. Sau khi Sa-ssi được thọ giới và trở thành tỳ-kheo ni, Hoàng hậu Beopheung ngưỡng mộ tinh thần của người và chính bà hoàng hậu này cũng trở thành tỳ-kheo ni với pháp danh là Myobop. Một bài viết về vua Jinheung trong *Samguk-sagi*, tức *Lịch Sử của Tam Đế*, nói rằng Vua Jinheung cũng được thọ giới và có pháp danh là Beop Un. Theo chân ông, Hoàng hậu Jinheung trở thành tỳ-kheo ni và sống ở chùa Yeongheung.² Thêm nữa, Yeol Jeon trong *Samguk-sagi*³ nói rằng Jiso, vợ của Tướng Kim Yu-sin, trở thành tỳ-kheo ni sau khi chồng chết và bà làm một bài tán tụng đặc biệt cho ông.

¹ *Biên Niên Sử của Tam Triều*, quyển 3, Heung Beop 3, Bài viết Adogira.

² *Biên Niên Sử của Tam Triều*, quyển 3, nói rằng Hoàng Hậu thiết lập chùa Yeongheung.

³ *Lịch Sử của Tam Triều*, quyển 43, Yeol Jeon 3, Gim Yusin, quyển 2.

Trong triều đại của Vua Jin Pyeong (681-692 tây lịch), vị tu sĩ Phật giáo lỗi lạc Won Gwang trở về từ Trung Hoa triều đại nhà Tùy và thiết lập một cơ sở với mục đích tổ chức những buổi lễ Pháp Juhm-Chal thường kỳ. Người ta nói rằng một tỳ-kheo ni được cúng dường một miếng đất cho mục đích này. Ji Hye, một tỳ-kheo ni tại chùa Anhung, cũng được cho là đã tổ chức một buổi lễ Pháp Jugm-Chal mỗi năm. *Samguk-yusa*⁴ cho thấy rằng trong suốt triều vua Sin Mun (681-692 tây lịch) chính một tỳ-kheo ni chữa trị cho Gyeong Heung Dae Deok, lúc đó là đạo sư của xứ này.

Trong khi những hoạt động do các tỳ-kheo ni thực hiện trong xã hội tăng lên thấy rõ, hoàng gia chỉ định một tỳ-kheo ni tên Ani để phục vụ với tư cách Doyugunrang, một chức vụ văn phòng được giao cho người lãnh đạo cộng đồng tỳ-kheo ni.⁵ Sau khi Phật giáo đến Hàn Quốc, thiết lập một hệ thống cấp bậc cho các tu sĩ, các nhà cầm quyền tạo ra chức vụ Doyugurang ngay dưới chức vụ Seungdong là vị trí tối cao cho chư tăng Phật giáo trong triều đại Silla. Ngoại trừ những sự kiện này, chúng ta có thể thấy rằng giáo đoàn tỳ-kheo ni được thiết lập đầy đủ vào thời đó. Sự kiện một chức vụ văn phòng chịu trách nhiệm cho giáo đoàn tỳ-kheo ni được đặt ra là một bằng chứng cho việc tỳ-kheo ni đã giữ một địa vị khá cao trong xã hội.

Trong khi đó, năm 577 tây lịch (năm thứ 24 của triều vua Wi Deok), trong thời đại Baekje, các bản ghi chép cho thấy một phái đoàn được một Tam tạng Pháp sư, một thiền sư, một

⁴ *Biên Niên Sử của Tam Triều*, quyển 5, Gam Tong 7.

⁵ Gim Yeongtae, Sự thọ giới của tỳ-kheo ni, cư sĩ và những tu sĩ nhà nước.

tỳ-kheo ni lập ra, và những nghệ nhân tôn giáo mang theo các phẩm vật được phái sang Nhật Bản. Một bản ghi chép khác trong *Nihonshoki* (*Biên Niên Sử Nhật Bản*) cho thấy vào năm 588 tây lịch (năm thứ 35 triều vua Wi Deok) ba tỳ-kheo ni được một tu sĩ Gogureyo tên Hye Pyeon truyền giới và trở thành những người thọ giới đầu tiên tại Nhật Bản. Bản ghi chép nói rằng sau đó họ học Luật ba năm ở Baekje.⁶ Vào năm 655 tây lịch (năm thứ 15 của triều vua Ui Ja) một tỳ-kheo ni tên Beop Myeong mở đường sang Nhật. Sư đọc kinh Duy Ma Cật Sở Thuyết cho người bệnh nghe và chữa lành bệnh cho họ. Các bản ghi chép này minh họa rõ là chư tỳ-kheo ni đóng một vai trò quan trọng trong việc tiếp nhận và phát triển Phật giáo.⁷

Nihonshoki (*Biên Niên Sử Nhật Bản*) cũng cho thấy rằng năm 687 tây lịch (năm đầu tiên của Nữ Hoàng Jito) một phái đoàn gồm 22 tỳ-kheo, tỳ-kheo ni và nhiều cư sĩ của Silla định cư tại Musasino-kuni, ngày nay là vùng Tokyo.⁸ Tác phẩm *Genkoushakusho* (*Lịch Sử Phật Giáo Nhật Bản*)⁹ kể rằng vào năm 757 tây lịch (năm đầu tiên của Tempyo) chư tỳ-kheo và tỳ-kheo ni từ Silla đến dần thân vào những hoạt động truyền bá Phật giáo trong Quận Silla, nơi các giáo lý lần đầu tiên được thiết lập tại Musasino.

Mặc dù các bản ghi chép này không đưa ra những chi tiết, nhưng chúng ngụ ý là chư tỳ-kheo ni có mối liên hệ tích cực

⁶ Năm thứ sáu của Hoàng Đế Bidatsu. *Nihonshoki*, quyển 20.

⁷ *Genkoushakusho*, quyển 18, nói rằng năm 656 sau tây lịch (năm thứ hai của Hoàng Đế Saimei) Tỳ-kheo ni Beop Myeong được biết đến nhiều do sự chữa bệnh của bà cho một nô lệ ở Nhật Bản.

⁸ *Nihonshoki*, quyển 30, năm đầu của Nữ Hoàng Jito.

⁹ *Genkoushakusho*, quyển 10; *Dainihonzensho* 101, 406, quyển 1,2.

trong việc nuôi dưỡng sự truyền bá Phật giáo trong nước và hải ngoại từ thời kỳ của Tam Đế. Đặc biệt là sự hiện diện của tỳ-kheo ni Hyeon Won trong *Manyoshu*¹⁰ (*Hợp Tuyển Thơ Ca Nhật Bản*) chứng tỏ rằng chư tỳ-kheo ni từ Bán Đảo đến có liên quan đến công cuộc truyền bá giáo lý ở Nhật Bản.

Tóm lại, hoạt động của chư tỳ-kheo ni trong Tam Đại, không chỉ các bà hoàng và giới quý tộc, mà cả các phụ nữ trong cung, các thị thân và các phụ nữ thường dân đã được thọ giới và đóng góp vào công cuộc phổ biến Phật giáo.

Tỳ-Kheo Ni trong Triều Đại Goryeo (918-1392 Tây Lịch)

Sau thời kỳ Tam Đế, triều đại Goryeo trị vì đất nước. Hoàng gia chỉ định Phật giáo là quốc giáo và thi hành những chính sách theo-Phật giáo. Khi Phật giáo tiến triển, nó được xem là một tôn giáo có năng lực bảo vệ đất nước, cho nên kỷ nguyên này là thời hoàng kim của Phật giáo trên Bán Đảo Triều Tiên. Điều tất nhiên là số chùa tháp và tu sĩ tăng lên một cách mạnh mẽ.

Cùng với quý tộc và thường dân, một số hoàng tộc được thọ giới trong kỷ nguyên này¹¹ và nhiều cao tăng giữ vị trí lãnh đạo suốt thời kỳ này. Các tự viện được miễn thuế và lao động công ích. Do đó, nhiều người thọ giới làm tu sĩ Phật giáo để được địa vị xã hội và làm phương tiện leo lên nấc thang xã hội. Các tu sĩ này với tư cách những nhà lãnh đạo tôn giáo, khuyến khích niềm tin nơi Phật giáo của cư sĩ. Trong khi đó, chùa tháp được dùng làm nơi tu tập. Đặc biệt là tỳ-kheo ni, tự

¹⁰ *Nihonkotenbungakudaikei*, quyển 4 (Thông Tấn Xã Iwanamishoten, 1957).

¹¹ Vợ của vua Gong Min, Hoàng Hậu Sin và Hoàng Hậu Yeom trở thành tỳ-kheo ni sau khi nhà vua băng hà.

nguyện cung cấp các dịch vụ y tế cho người bệnh và chùa tháp được dùng làm chỗ để phục hồi sức khỏe và tang lễ cho Phật tử. Điều này mở rộng vai trò của chùa tháp từ tôn giáo, học viện và các cơ sở giáo dục đến chỗ bao gồm luôn cả dịch vụ y tế.

Một tỳ-kheo ni điển hình của Triều đại Goryeo là Sư Jin Hye.¹² Theo hệ thống cấp bậc của chư tăng trong kỷ nguyên Goryeo, một vị đạo sư có địa vị cao trong số các cao tăng và chỉ những vị nào có trình độ cao trong việc thực hành triết học kinh viện và nổi tiếng đạo đức cao là có đủ năng lực cho chức vụ này.¹³ Như vậy, sự kiện một tỳ-kheo ni được ban chức vụ này là trái với thông lệ và chưa từng có trước đó. Điều này phản ánh mức độ mà chư tỳ-kheo ni giam mình vào việc theo đuổi nghiên cứu kinh điển và dẫn mình vào việc tu tập khổ hạnh.

Trong số các tỳ-kheo ni dành hết cuộc đời trong việc tu tập khổ hạnh là Seong Hyo tức Đạo Sư Jin Hye (1255-1324), Jong Min, Cheong Won, Yo Yeon và Hui Won. Những tỳ-kheo ni này tham gia khóa học mùa hè tại chùa Su Seon và được sự chứng nhận của Quốc Sư Hye Sim.¹⁴ Tỳ-kheo ni Hwa Eom, đệ tử của Na Ong cũng được chứng nhận. Sư cũng được

¹² “Văn mộ bia của Huh, Vợ của GimByeon,” (*Sưu Tập Văn Mộ Bia Của Goryeo* (Viện Nghiên Cứu Văn Hóa Á Châu, Viện Đại Học Hallym, 1996).

¹³ Có hai loại chức vụ nhà nước cho các tu sĩ trong các tông phái Phật giáo. Các tu sĩ của Thiên Tông được thăng chức theo thứ tự: Đại Lão Hòa Thượng, Đạo Sư, Đạo Sư Jung, Đạo Sư Samjung, Thiên Sư, và Đại Sư Bất Tử. Các tu sĩ tông Gyo Jong được thăng chức theo thứ tự: các chức vụ của Đại Lão Hòa Thượng, Đạo Sư, Đạo Sư Jung, Đạo Sư Samjung, Trưởng lão Hòa Thượng và Sư Cả.

¹⁴ “Các Trích dẫn của Đạo Sư Nhà Nước Chogyo Jingak,” *Bản Trích Yếu Phật Giáo Hàn Quốc* 6,28:1. Điều này cho thấy năm 1213, ni sư tham gia khóa huấn luyện mùa hè tại Chùa Su Seon trong 90 ngày.

trao một bản gỗ với chữ khắc Eom Gok của Mu Hak trên đó.¹⁵ Vào tháng 5 năm 1381 (năm thứ bảy của triều vua Woo) một tỳ-kheo ni được cho là hiện thân của Ngài Di Lặc, vị Phật tương lai, và tham gia năng nổ vào các hoạt động tôn giáo. Do ấn tượng về phong cách và đường lối của bà, nhiều người đã chuyển sang đạo Phật.¹⁶ Giai đoạn này cho thấy rằng chư tỳ-kheo ni sốt sắng trong công cuộc truyền bá đạo Phật cho nhiều người trong kỷ nguyên này.

Cũng có một số bản ghi chép cho rằng chư tỳ-kheo ni, trong việc hợp tác với chư tăng, đã dẫn đầu các hiệp hội¹⁷ như Manbulhoi và đóng góp vào việc làm cho Phật giáo được phổ cập trong dân chúng. Trong khi hăng say dẫn thân vào việc truyền bá Phật giáo cho người dân qua các hiệp hội này, chư tỳ-kheo ni hứa với người dân là khi chết họ sẽ được chết dễ dàng và không đau đớn bằng việc tụng đọc các kinh điển.

Kỷ nguyên về sau của triều Goryeo, các tên của đệ tử như Ji Gong, Na Ong và Bo U được bao gồm trong các tiểu sử của các vị đạo sư nổi danh. Cùng với tên các tỳ-kheo, một số lớn các tên của tỳ-kheo ni được gồm chung trong các tiểu sử này.¹⁸ Có lẽ con số này có liên quan đến các vị trí do tỳ-kheo ni Goryeo nắm giữ.

Vào cuối kỷ nguyên của triều đại Goryeo, có một Phật tử bút hiệu là Baekun và pháp danh là Kyunghan. Vị này viết

¹⁵ Một bản gỗ như thế được người ta biết đến là một “bảng treo” ở Hàn Quốc. I Saek, “Ghi Chép về Eom Gok,” *Sưu Tập Mok Eun*

¹⁶ *Gooryeosa*, quyển 134, Yeol Jeon 47.

¹⁷ Han Bogwang, “Các Loại và Các Vai Trò Thuộc Các Hiệp Hội Tôn Giáo,” *Công báo Phật giáo*, quyển 30, 1993).

¹⁸ Kim Young Mi, *Các Hoạt Động và Địa Vị Xã Hội Của Tỳ-Kheo Ni trong Triều Đại Goryeo* (Nghiên Cứu Về Văn Hóa Hàn Quốc, Quyển 1, 2002).

Jikji, cuốn sách được in kim loại xưa nhất nay hiện còn trên thế giới, và cũng xuất bản một bản khắc gỗ có tựa đề *Các Tuyển Tập Của Baekunhwasang*. Ấn bản này như một sự chọc thủng phòng tuyến trong việc gieo rắc tri thức và thông tin, và là một khúc quanh trong sự phát triển ngành in. Chính một vị tỳ-kheo ni tên Myo Deok đã cúng dường tiền để tài trợ xuất bản tác phẩm này.

Người ta cho rằng một số tỳ-kheo ni ngoài số tỳ-kheo ni nói trên đã tận tụy trong công cuộc chấn hưng Phật giáo và xã hội Goryeo. Rủi thay, hầu như không có những ghi chép lịch sử về các hoạt động của tỳ-kheo ni. Có lẽ đây là do các nhà sử học của thời trước triều đại Joseon biên soạn các sách sử từ quan điểm Khổng Tử. Nói cách khác, bầu không khí xã hội và chánh trị không cho phép đánh giá đúng đắn các hoạt động của tỳ-kheo ni và như vậy việc ghi chép những hoạt động của họ hầu như cũng không chắc đúng hơn.

Chư Tỳ-Kheo Ni dưới Triều Joseon (1392-1910 tây lịch)

Sự thiết lập triều đại Joseon không chỉ làm giảm bớt ảnh hưởng chính trị và kinh tế của Phật giáo mà còn đàn áp họ một cách mạnh bạo. Vì đạo Phật bị giới hạn trong lãnh vực thể hiện tính cách tôn giáo của mình, nên dần dần trở thành xa rời quần chúng. Trong kỷ nguyên này, những nhà chính trị thực hiện một chính sách đối với Phật giáo đặt trên nền tảng ý thức hệ chính trị nhằm đẩy mạnh Khổng giáo và đàn áp Phật giáo. Dĩ nhiên là Phật giáo bị chính sách đó hạn chế. Tuy nhiên, đồng thời kỷ nguyên này cũng là một dịp để Phật giáo theo đuổi một đường hướng mới và tự đổi mới mình.

Một mặt, các vị vua triều đại Joseon thường không thay đổi những thể chế và thông lệ của tiên triều để làm theo ý

muốn của họ. Cho nên các tập tục và thông lệ của hoàng gia có khuynh hướng không đi theo những thay đổi thường xuyên. Nhờ vậy Phật giáo đã công khai vượt qua được bầu không khí đàn áp này. Và mặt khác, sự thiết lập các *won dang*, tức các chùa tháp để cầu nguyện, đã đóng góp vào sự sống còn của Phật giáo trong suốt kỷ nguyên này.

Trong suốt triều đại đầu của Joseon, các *won dang* tọa lạc trong miền núi nổi tiếng và những tu viện Phật giáo lớn gần thành phố thủ đô. Tuy nhiên, các hoàng gia không có sự tiếp cận tự do đối với những *won dang* này và còn khó khăn cho họ hơn nữa khi lui tới những vùng núi ở xa cung điện hoàng gia. Sự không thuận tiện này thúc đẩy người dân xây dựng các *won dang* trong giới hạn thành phố thủ đô. Một trong những *won dang* này là Jeong-eop Won, một tu viện chỉ dành cho tỳ-kheo ni và là đại diện cho những ni viện.

Các ghi chép cũng cho thấy rằng trong thời nhiếp chánh của Nữ Hoàng Mun Jeong (1545-1553)¹⁹ khoảng 5000 tỳ-kheo ni tu khổ hạnh tại các tu viện tỳ-kheo ni như Jasu Won và Insu Won, điều đó tỏ rõ là có một số khá đông tỳ-kheo ni có tiếng đạo đức cao. Mặc dù một số thành viên của hoàng gia quan tâm đến Phật giáo, nhưng nói chung công việc hoàng gia hoàn toàn liên quan đến chính sách đàn áp và sự kiểm soát do chính phủ đưa ra chống lại Phật giáo. Kết quả là cộng đồng Phật giáo phải đối phó với nhiều khó khăn. Về sau Jasu Won và Insu Won bị tiêu hủy và các tỳ-kheo ni bị trục xuất ra khỏi thành phố thủ đô.

¹⁹ *Mun Jeongsilrok* hay *Các Tờ Báo Ngày Của Vua Myeong Jong*, quyển 18, nói rằng chư tỳ-kheo ni được Hoàng Hậu Mun Jeong bảo trợ được ngồi bên cạnh hoàng hậu.

Tuy nhiên, các tỳ-kheo ni có thể tham gia vào những hoạt động xã hội trở lại một khi hoàng gia cho phép tới lui thành phố thủ đô dễ dàng. Việc này khiến tỳ-kheo ni Gim Suyeong, lúc đó ở tại chùa Naewon, cúng dường tiền tiết kiệm cá nhân của mình để xây dựng một ngôi chùa. Tỳ-kheo ni Hong Sanggeun đóng góp một số lớn lúa gạo cho chùa Yu Jeom để tổ chức một hội đồng đặc biệt. Một số thành viên của hoàng gia kêu gọi ủng hộ Phật giáo và các tỳ-kheo ni đóng vai trò trung gian giữa chùa chiền và hoàng gia. Bằng cách khích lệ các thành viên của hoàng gia tổ chức các sự kiện Phật giáo hay cúng dường các chùa, tỳ-kheo ni là một chất xúc tác cho sự sống còn và phát triển Phật giáo giữa chính sách khuyến khích Khổng giáo và đàn áp Phật giáo của giai cấp cầm quyền.

Tỳ-Kheo Ni trong Thời Đại Hiện Nay

Những ngày này, chư tỳ-kheo ni không chỉ tận tụy trong việc tu tập khổ hạnh, mà còn tham gia trong các hoạt động như nghiên cứu Phật giáo, bảo vệ chùa tháp và dịch vụ xã hội. Ngoài việc hết mình cho việc tu tập thiền Seon và nghiên cứu trong các phòng giảng và các chùa truyền thống, ngày nay một số tỳ-kheo ni ngày càng tăng đang theo đuổi công việc học thuật tại các viện đại học trong nước hay nước ngoài. Tỳ-kheo ni cũng điều hành các trung tâm Phật giáo và các trường mẫu giáo trong các thành phố và dẫn thân một cách năng nổ trong công tác xã hội.

Ngày nay, chư tỳ-kheo ni được chấp nhận rộng rãi và được nhận định cao trong những lãnh vực xã hội khác nhau. Không phải cường điệu khi cho rằng cộng đồng Phật giáo sẽ đánh mất lợi thế cạnh tranh nếu không rút nguồn nhân lực đáng kể từ chư tỳ-kheo ni.

Đây là vài con số hỗ trợ cho lời nói này. Hiện nay, giữa 16.000 tu sĩ thọ giới cụ túc của Tăng Đoàn Jogye, khoảng một nửa là tỳ-kheo ni. Nói một cách cụ thể, trong suốt khóa huấn luyện mùa hè năm 2003, có 940 tỳ-kheo ni trong số 2159 người tụ tập về từ 91 ngôi tự viện khắp nước.²⁰ Trong số những người đang học tại các viện hàn lâm, 895 người là tỳ-kheo và nam giới mới xuất gia (sa-di), trong khi 887 người là tỳ-kheo ni và nữ giới mới xuất gia (sa-di ni). Trong các niên khóa đào tạo tăng ni sinh thứ 24 và 25 của năm vừa qua, số tăng sinh nột đơn là 302 người và ni sinh nột đơn 185 người. Những con số này cho thấy rằng nữ giới chiếm khoảng gần một nửa tổng số tu sĩ.²¹

Thêm vào đó, có một số khá đông tỳ-kheo ni liên quan đến nhiều hoạt động Phật giáo khác nhau: theo đuổi việc nghiên cứu Phật học, dạy ở các cơ sở giáo dục, làm công việc thiện nguyện tại các bệnh viện và những phượng tiện công ích, hoàn thành các bốn phận trong tăng đoàn, phục vụ trong vai trò lãnh đạo tự viện, đảm đương những chức vụ như ni trưởng, giám đốc, giáo viên, thủ kho của tự viện. Trong tất cả những con đường phục vụ này, chư ni đang để hết tâm trí vào việc bảo vệ chùa chiền và truyền bá Phật giáo cho quần chúng nói chung.

Trong những năm vừa qua, cộng đồng Phật giáo nâng cao kỳ thi chứng nhận tu sĩ, một việc mà trước kia chỉ có trên danh nghĩa. Năm qua, 199 vị tăng mới xuất gia và 174 vị ni mới

²⁰ *Seonsa Banghamrok* hay *Sách Cửa Những Nhà Du Lịch Chùa Tháp* (Seoul: Hiệp Hội Chùa Tháp Quốc Gia, 2003).

²¹ *Nền Giáo Dục Tăng Già Thọ Giới*, quyển 5 (Seoul: Trung Tâm Giáo Dục Tăng Đoàn Jogye Hàn Quốc, 2004).

xuất gia nộp đơn thi Trình Độ Bốn; trong số đó, số thi đậu là 173 tăng và 172 ni. Ở Trình Độ Ba, có số nộp đơn là 218 tỳ-kheo và 196 tỳ-kheo ni; trong số đó, 156 tỳ-kheo và 164 tỳ-kheo ni thi đậu.²² Tổng số những ứng viên thi đậu, gồm 345 người ở Trình Độ Bốn và 320 người ở Trình Độ Ba, cho thấy kỳ thi đã tạo một bước tiến bộ lớn trong việc thiết lập các cấp trong tăng đoàn.

Hiện nay có khoảng 80 tỳ-kheo và tỳ-kheo ni đang dạy tại các lớp diễn giảng, và khoảng 60 tỳ-kheo và tỳ-kheo ni dạy tại các Viện hàn lâm Phật học hay tại Viện Đại Học Dongguk. Như các con số này cho thấy, tỳ-kheo ni ở Hàn Quốc dần thân vào các việc tu tập khổ hạnh, công cuộc truyền bá, và những hoạt động giáo dục gần như trong mọi lãnh vực mà tu sĩ đang hoạt động.

Những yêu cầu cấp bách đối với nữ giới liên quan đến việc kỹ nghệ hóa ngày càng gia tăng. Sự phát triển của một xã hội thông tin đặt nền tảng trên tri thức cũng đang thúc đẩy nhu cầu đối với nữ giới lên cao. Nhu cầu đang gia tăng đối với những người nhạy cảm và tôn trọng tính đa dạng, gồm cả nữ giới là những người chiếm hết một nửa dân số, và đối với chư tỳ-kheo ni, là những người tạo nên một nửa cộng đồng tu sĩ Phật giáo. Những thay đổi này kêu gọi chư tỳ-kheo ni ở Hàn Quốc đảm nhận nhiều trách nhiệm hơn trong những lãnh vực mới mẽ.

Kết luận

Mục tiêu chính yếu của đạo Phật là kiện toàn cá nhân để giúp kiện toàn tha nhân và đạt đến quả vị Phật (tự giác, giác

²² Như trên.

tha, giác hạnh viên mãn). Có thể nói rằng, canh cánh điều này trong lòng nên những mục tiêu trong đời của chư tỳ-kheo ni rơi vào cùng phạm trù này. Như vậy, dựa trên nhận định này, những hoạt động của tỳ-kheo ni có thể được chia hai phần: (1) tu tập khổ hạnh để kiện toàn bản thân với tư cách là một tu sĩ, và (2) làm việc để gieo rắc giáo lý nhà Phật trong công chúng.

Từ lúc đạo Phật được đưa vào Bán Đảo Triều Tiên, chư tỳ-kheo ni đã có vai trò của họ trong xã hội song song với chư tỳ-kheo, sống theo những trách nhiệm của người con Phật về mặt xã hội và tôn giáo. Trong triều đại Silla, cả các hoàng hậu và các vị vua lãnh thọ giới luật và hiến mình cho việc tu tập khổ hạnh một cách nghiêm túc. Điều này cho phép chúng ta hiểu được địa vị cao cả của việc tu tập tôn giáo và cả địa vị cao trong xã hội của một vài tỳ-kheo ni trong xã hội Silla. Trong triều đại Goryeo cũng thế, dưới sự bảo trợ của hoàng gia, một số tỳ-kheo ni tận tâm với việc tu khổ hạnh và truyền bá đạo Phật, nỗ lực tận tụy để cải thiện xã hội Goryeo. Trong triều đại Joseon, chính sách được theo đuổi là một mặt khuyến khích Khổng giáo và một mặt đàn áp Phật giáo. Mặc cho bầu không khí không thuận lợi như thế, mối quan tâm của hoàng gia đối với Phật giáo khiến cho tỳ-kheo ni có thể làm một chiếc cầu nối ngang giữa các tự viện và hoàng gia, đem lại thuận lợi cho cộng đồng Phật giáo. Những hoạt động này là chứng cứ cho những vai trò nổi bật mà chư tỳ-kheo ni đã đảm đương trong xã hội Hàn Quốc.

Ngày nay, chư tỳ-kheo ni cần thi đua với tinh thần nổi bật của những thế hệ tỳ-kheo ni đi trước đã được trình bày ở trên. Họ cần chứng tỏ các năng lực của họ trong tư cách những hành giả, nhà truyền bá Giáo Pháp, nhà xây dựng và gìn giữ các tự

viện Phật giáo, và những người tu tập lòng từ bi cao cả. Trong đường hướng này, họ có thể kiến lập một địa vị xứng đáng cho chính họ trong xã hội.



5

NHÌN LẠI LỊCH SỬ NHỮNG HOẠT ĐỘNG CỦA NỮ CƯ SĨ PHẬT GIÁO HÀN QUỐC

Changsook Lee

Đức Phật chấp nhận nữ giới trong giáo hội của Ngài và ban cho họ một địa vị ngang hàng với nam giới trong thế giới tinh thần. Về mặt này, đạo Phật chuyển hóa đời sống nữ giới ở Ấn-độ, và sau đó cũng làm thay đổi đời sống nữ giới tại Hàn Quốc khi Phật giáo được đưa vào Hàn Quốc qua Trung Hoa. Ngay từ những ngày đầu tiên đến Hàn Quốc, Phật giáo nuôi dưỡng tiềm năng tinh thần của họ, đã được nữ giới nồng nhiệt đi theo. Dựa vào sức mạnh tinh thần đó, nữ giới giúp cho Phật giáo bám rễ trong xã hội như một tôn giáo để tu tập trong đời sống hàng ngày và tiếp tục bảo vệ và hỗ trợ những hoạt động Phật giáo khi bị Hoàng gia đàn áp. Trong lịch sử Phật giáo Hàn Quốc, những người phụ nữ Phật giáo thuần thành đóng một vai trò quan trọng phù hợp với giai đoạn họ đang sống.

Họ đặt một nền tảng vững chắc cho Giáo Pháp chân thật và làm hưng thịnh cho các giáo lý chân chánh. Kết quả là Phật giáo đã tồn tại để lãnh đạo tâm linh cho đến ngày nay. Bài viết này khảo sát những vai trò mà nữ giới đã có trong suốt lịch sử Phật giáo ở Hàn Quốc và những phận sự mà nữ giới ngày nay đang đối diện.

Vai Trò Nữ Giới trong việc Đồng Hóa của Phật Giáo trong Tam Đại và các Giai Đoạn Silla Thống Nhất

Phật giáo được đưa vào bán đảo Triều Tiên năm 372 tây lịch, năm thứ hai của triều vua Sosurim ở Goguryeo. Khi Phật giáo lan truyền trong suốt các kỷ nguyên của Tam Đại (Goguryeo, Baekje và Silla) và Silla Thống Nhất (Goryeo và Joseon), tính cách của Phật giáo đã tiến hoá. Địa vị nữ giới trong Phật giáo ở vào đỉnh cao nhất của nó trong suốt kỷ nguyên của Tam Đại, bao gồm Goguryeo, Baekje và Silla khi họ dấn thân vào những hoạt động Phật giáo khác nhau. Trong kỷ nguyên của Tam Đại, các hoàng gia có vai trò lãnh đạo trong việc du nhập đạo Phật và làm tăng tiến nó thành một nền tảng tinh thần cho việc thiết lập một cơ cấu chính phủ tập quyền. Với sự bảo trợ của hoàng gia, nữ giới trong hoàng gia Silla đóng một vai trò tiến bộ và quan trọng trong việc chấp nhận Phật giáo từ những ngày đầu du nhập vào đất nước này.

Trong thời kỳ Silla Thống Nhất, Vua Keopheung tuyên bố đạo Phật là quốc giáo. Khi vua xây dựng lăng Heungnyun và trở thành nhà tu, hoàng hậu cũng trở thành một nữ tu và sáng lập chùa Yeongheung. Những sự kiện này xảy ra không đầy tám năm sau khi Phật giáo nhận được sự tán thành của hoàng gia, bày tỏ sự thành kính của hoàng hậu đối với Phật giáo và

địa vị của tôn giáo mới mẽ này ở Vương Quốc Silla. Vị hoàng hậu thứ hai, vợ của Vua Jinheung, theo gương này và bà cũng trở thành nữ tu sĩ Phật giáo và sống tại chùa Yeongheung. Hai vị hoàng hậu này nêu một tấm gương cho nữ giới Silla tương lai và nhiều người đã trở thành nữ tu Phật giáo trong kỷ nguyên này.

Điều đáng chú ý là Kinh Thắng Man Phu Nhân (*Srimàlàdevi Sutra*) được đưa vào Vương Quốc Silla, dùng làm một kiểu mẫu của đức tin cho nữ giới của tầng lớp cao. Hoàng hậu Srimala (Thắng Man Phu Nhân) là nhân vật chính của kinh này, được Đạo Sư Anhong đưa vào năm 576 tây lịch (năm thứ 37 của Vua Jinheung, Silla). Hai hoàng hậu Silla đặt tên mình theo nhân vật này: tên của Hoàng Hậu Seondeok là Deongman và tên Hoàng Hậu Jindeok là Sungman, cả hai đều là tên Srimala theo hình thức Hàn Quốc. Thắng Man Phu Nhân là một mẫu điển hình cho nữ giới cư sĩ và sự kiện tên của bà được hoàng gia Silla sử dụng chứng tỏ bà rất được kính ngưỡng. Bà đặc biệt nổi tiếng do trí tuệ và lòng từ bi của bà và do đó trở thành một tấm gương sáng cho các bà hoàng noi theo.

Trong số ba vị hoàng hậu của Triều đại Silla, nhân cách của Hoàng Hậu Seondeok đặc biệt nhắc nhở đến hình ảnh của Thắng Man Phu Nhân. Hoàng Hậu Seondeok sáng lập các ngôi chùa như Bunhwang và chùa Yeongmyo, và xây dựng ngôi chùa gỗ có chín tháp Hwangnyong. Bà tổ chức những bộ phận tín ngưỡng ở đó tín đồ đọc tụng kinh Vua Nhân Đức (Inwang kyong) và bà gửi Đạo Sư Jajang sang hoàng đế nhà Đường ở Trung Hoa để tìm kiếm và mang kinh điển Phật giáo về nước. Cùng với sự bảo trợ cho đạo Phật theo cách này, bà biểu lộ cách hành Bồ-tát Đại Thừa giống như Thắng Man Phu

Nhân trong kinh, kêu gọi người khác qua mười hạnh nguyện Bồ-tát,¹ lắng nghe người nghèo khó, và ban sự khoan hồng cho các tù nhân.

Các bản tường trình lịch sử của Silla cho thấy không chỉ nữ giới thuộc tầng lớp cao mà cả những nô lệ cũng đóng một vai trò lãnh đạo trong nữ giới được thọ giới, như trong quyển thứ năm của tác phẩm *Biên Niên Sử của Tam Đại (Samguk Yusa)*. Với tư cách những bà mẹ, giới phụ nữ khuyến khích con trai của họ trở thành tu sĩ (quyển thứ năm) và làm cho những đứa con mù quáng của họ sáng mắt ra (quyển thứ ba). Theo cách này, các vai trò khác nhau của nữ giới đã được ghi trong các tài liệu, và do đó, từ quan điểm của Phật giáo, nữ giới đóng vai trò ngang hàng với nam giới.

Sự Tu Tập đạo Phật trong Đời Sống Hàng Ngày của Nữ Giới thuộc Triều Đại Goryeo

Bắt nguồn từ một tôn giáo nước ngoài, Phật giáo được sáp nhập vào đời sống của những người thường dân Hàn Quốc khi nó được đồng hóa trong các thời kỳ Tam Đại và Silla Thống Nhất; do đó nó là một tôn giáo phổ cập. Có ba điều khoảng trong Mười Huấn Lệnh do Vua Taejo của Goryeo viết khuyến khích dân chúng tu tập đạo Phật. Đạo Phật cũng duy trì truyền thống mạnh mẽ này như quốc giáo trong suốt Triều đại Goryeo. Nhiều sự kiện trên toàn quốc tập trung quanh đạo Phật.² Trong các thời kỳ khó khăn của đất nước, các nhà cai trị

¹ Hoàng hậu Srimala (Thắng Man Phu Nhân) lập mười hạnh nguyện ủng hộ bồ-tát tuân thủ các giáo lý đạo đức này. Trong kinh Thắng Man Phu Nhân, mười nguyện được tóm tắt trong ba phần lớn và nhấn mạnh việc chỉ đi theo giáo lý của Chánh Pháp.

² Hơn 50 loại các buổi lễ Phật giáo và trên 1300 đề mục về các nghi lễ

tận lực vượt qua những rắc rối bằng Phật lực. Các phụ nữ Goryeo không bị ràng buộc mạnh mẽ vào pháp luật trước kia phủ nhận không cho phụ nữ lui tới chùa chiền, và họ tham dự một cách nhiệt tình những buổi lễ Phật giáo.

Vào năm 1016 tây lịch, năm thứ tám của Vua Hyeonjong, chính phủ cấm nữ giới tham gia vào những sự kiện Phật giáo bởi vì có nhiều trường hợp phụ nữ cống hiến nhà cửa và các báu vật của họ và trở thành nữ tu. Tuy nhiên, Phật giáo tiếp tục là một tôn giáo được giới phụ nữ Goryeo tu tập rộng rãi, họ tiếp tục nghiên cứu kinh điển và tụng kinh tại nhà. Trong khi không có bản ghi chép nào về đời sống của giới phụ nữ thường dân, các văn bia của giới phụ nữ thuộc tầng lớp cao mô tả chu đáo đời sống tôn giáo của nữ giới thời đó, nó đưa chúng ta đến chỗ suy luận là giới phụ nữ thường dân hẳn cũng đã tu tập đạo Phật giống như vậy.³ Thí dụ, trong đời sống hàng ngày không thể thiếu việc tụng kinh Phật vào lúc bình minh.⁴ Người dân luôn luôn trích dẫn các kinh đặc biệt mà họ đọc, lưu ý rằng họ thuộc lòng các kinh Vô Lượng Thọ (Sukhavati-vyuha Sutra), hạnh nguyện Phổ Hiền (Samantabhadra) của Hoa Nghiêm kinh (Buddhavatamasaka Sutra), kinh Thiên thủ Thiên nhân

được đề cập đến trong lịch sử Goryeo. Có những buổi lễ Phật giáo nhiều loại như mong ước hạnh phúc, cứu vớt tai nạn, tụng kinh, sám hối, thọ giới, tổ chức các buổi lễ cho người chết, và dâng cúng thức ăn cho chư tăng do các thành viên của hoàng gia.

³ Trong số 40 văn bia của phụ nữ Goryeo được đề cập trong *Comprehensive Bibliography on Stone Monuments in the Joseon Dynasty* và *Handbook of Monumental inscriptions of Korea*, khoảng 26 văn bia cho thấy niềm tin thuần thành vào đạo Phật.

⁴ Văn bia của Bà Kim trong Gangneun-gun, năm 1148 tây lịch (trong năm thứ ba của triều đại Vua Uijong, Goryeo).

Đà-la-ni (Dharani Sutra),⁵ Kinh Kim Cang Bát-nhã Ba-la-mật-đa (Vajracchedika Prajñāparamitā, tức kinh Kim Cang.⁶ Trong số các kinh này, Kinh Hoa Nghiêm là một trong các kinh phổ biến nhất và được đọc tụng thường nhất.

Về mặt tụng đọc, nhiều người thiên về Tịnh Độ, tu niệm Phật A-di-đà. Các ghi chép cũng cho thấy rằng có người đọc tụng tên của Quán Thế Âm. Trong nhiều trường hợp, hồng danh của ngài Quán Thế Âm được đọc bên giường người chết. Các lời khắc trong văn bia lưu ý sự tu tập này: “Sau khi tắm rửa sạch sẽ và thay đổi y phục, tôi bảo con cái và họ hàng chăm sóc công việc sau khi tôi chết. Rồi tôi chấp tay lại và đọc hồng danh ngài Quán Thế Âm.”⁷ Một sự tu tập thông thường khác nữa giữa các nữ tín đồ Phật giáo dường như là lãnh thọ giới từ một vị tăng, xin vị này cạo tóc và cho một pháp danh trước khi chết.⁸ Tiềm lực tinh thần của những phụ nữ Goryeo được mô tả trong những câu như: “Tôi tu tập đạo Phật một cách tín cẩn và tụng kinh suốt đời. Bây giờ cho dù mặt tôi xanh xao vì bệnh hoạn và cái chết sắp đến gần, tinh thần tôi vẫn minh mẫn vì tâm tôi thoát ra khỏi những tư tưởng trần thế trong khi tụng kinh.”⁹

⁵ Văn bia của Leeilnang năm 1171 (năm thứ hai của Vua Myoungjong, Goryeo).

⁶ Văn bia của Kim (Vua Gojeong 1213-1259 tây lịch)

⁷ Các văn bia của Bà Bak trong Muan-gun năm 1317 (năm thứ năm Vua Chungsuk).

⁸ Các văn bia của Bà Choi trong Naknang-gun năm 1308 tây lịch (năm đầu tiên của Vua Chungsun), Bà Yoo trong Musong-gun năm 1315 tây lịch (năm thứ ba của Vua Chungsuk), và Bà Bak trong Muan-gun.

⁹ Các văn bia của Bà Lee trong Pyongyang-gun năm 1166 tây lịch (năm thứ 21 của Vua Uijong).

Nữ giới triệt để tôn trọng các giới luật nhà Phật và một số phụ nữ còn theo luật tu nhịn ăn sau bữa trưa. Văn bia cho thấy rằng một số phụ nữ cũng lãnh thọ các giới Đại Thừa.¹⁰ Phụ nữ Phật giáo thường khuyến khích một hay hai người con trai trong số những đứa con trai của họ thọ giới và dâng cúng cho các vị tăng những đôi vợ chồng làm bằng tay khi có tổ chức các buổi lễ tưởng niệm. Các buổi tang lễ được tổ chức thích nghi theo cách Phật giáo và các cuộc hỏa táng được hướng dẫn làm gần các chùa. Các văn bia cho thấy rằng nữ giới Goryeo tin vào luân hồi, mong ước được tái sinh về cõi Tịnh Độ của Phật A-di-đà, và tu tập sáu sự hoàn hảo (lục độ ba-la-mật), như bố thí, trì giới và tinh tấn trong đời sống hàng ngày.

Nữ Giới Joseon là Người Bảo Vệ Phật Giáo

Trong triều đại Joseon, Khổng giáo đặt nặng đạo đức xã hội tộc trưởng, được chấp nhận như những nguyên tắc dẫn đạo cho việc điều hành đất nước và lễ nghi tinh thần. Phụ nữ thuộc tất cả các giai cấp trong đời sống bị biệt lập khỏi các hoạt động chính trị và xã hội, và các quyền lợi của họ bị thu hẹp dần. Trong thế kỷ đầu tiên của triều đại Joseon, giai cấp cai trị nhắm vào việc thiết lập một quan điểm Khổng giáo cho nữ giới, điều này làm cho việc phụ nữ lui tới các chùa là một vấn đề nghiêm trọng. Hoàng gia ngăn cấm những cuộc viếng thăm chùa của phụ nữ dựa vào chỗ họ cho rằng những cuộc thăm viếng này là một mối đe dọa đối với đạo đức Khổng giáo. Năm 1418 tây lịch, năm thứ mười một triều đại của Vua Sejong, nhà vua ban hành luật ngăn cấm phụ nữ lui tới các

¹⁰ Các văn bia của Bà Huh trong Yandchun-gun năm 1323 tây lịch (năm thứ 11 của Vua Chunguk).

chùa cũng như việc chửi tăng thăm viếng nhà các quả phụ.¹¹ Phật giáo đánh mất ảnh hưởng chính trị và xã hội của mình. Trong triều đại của Vua Taejong, mười một giáo đoàn được rút xuống còn bảy giáo đoàn, trong khi ở triều đại Vua Saejong bảy giáo đoàn được hợp lại trong hai giáo đoàn gồm có thiền tông và luật tông. Thêm vào đó, chửi tăng bị cấm không được đi vào thành phố thủ đô, và trong suốt triều đại Vua Jungjong cuộc sát hạch dịch vụ dân sự cho chửi tăng bị bãi bỏ.

Mặc cho những điều kiện bất lợi đó, nữ giới vẫn muốn theo đạo Phật hơn là đạo Khổng. Càng bị ép buộc đi theo đạo lý tộc trưởng và không được tham gia vào những hoạt động xã hội chính trị, nữ giới càng theo đuổi sự an lạc tinh thần và sự giác ngộ mà Phật giáo cống hiến cho họ. Mặc cho sự đàn áp liên tục và sự chính lý của hoàng gia, nữ giới vẫn nắm thế chủ động trong việc tu tập đạo Phật cho mãi hậu bán triều đại Joseon.¹² Sau khi Vua Taejong lên ngôi, ông nói: “Trẫm đã ngăn cấm tổ chức Phật sự khắp cả nước, nhưng không phải dễ dàng trừ diệt được sự tu tập hoàn toàn, vì giới phụ nữ trong cung vẫn tiếp tục thờ lạy Đức Phật, tổ chức các nghi lễ Phật giáo cho người chết, và sử dụng của cải riêng của họ với hy vọng làm cho đời sống con trai họ thêm lâu dài.”¹³ Lời thú nhận của nhà vua cho thấy một cách sống động sức mạnh lòng khát khao của giới phụ nữ đối với tâm Phật và nhiệt tâm

¹¹ Điều 46 trong mục ghi tháng hai, *Biên Niên Sử của Vua Sejong*, tập 43, 1418 tây lịch.

¹² Lee Sun-gu, *Đời Sống Tinh Thần của Nữ Giới trong Kỷ Nguyên Đầu Của Joseon, Lịch Sử Gazette 150* (Hiệp Hội Lịch Sử Hàn Quốc, 1996), tr. 47.

¹³ Điều 14 của *Biên Niên Sử của Vua Taejong*, tập 1, 1400 tây lịch (năm đầu tiên của Vua Taejong).

không thể giảm thiểu của họ mặc cho quyền lực của nhà vua. Về sau, Vua Sejong trừng phạt thật sự những phụ nữ vi phạm luật pháp cấm đoán nữ giới viếng chùa, nhưng ngay cả việc này cũng không ngăn được họ.

Trong thời đại Joseon, nữ giới thuộc hoàng gia giữ vai trò lãnh đạo trong việc bảo vệ Phật giáo. Trong thời đại Vua Sungjong, các Hoàng hậu Inssu và Inhye ban chỉ thị của hoàng gia trong đó họ bảo vệ Phật giáo, nói rằng: “Các tiên đế không thể dập tắt đạo Phật vì họ sợ rằng có thể gây ra sự bất đồng trong dân chúng.”¹⁴ Chỉ thị này như một sự ngầm tán đồng đạo Phật. Hoàng hậu Munjong, người nhiếp chính cho vị ấu chúa Myoungjong, đẩy mạnh Phật giáo xem đó như một phần của xu thế chính trị. Bà phục hồi kỳ sát hạch dịch vụ dân sự cho chư tăng, tái thiết các ngôi chùa đổ nát và bảo đảm cho chư tăng đã được chứng nhận trước kia bị ngăn cấm nay được chứng thực trở lại. Tuy nhiên sau khi Hoàng hậu Munjong qua đời, những nỗ lực nhằm phục hồi Phật giáo bị lật ngược và tình hình thoái bộ trở lại như trước thời hoàng hậu. Thế nhưng, không phải những nỗ lực của Hoàng hậu Minjong đều vô bổ, vì kỳ sát hạch dịch vụ dân sự cho chư tăng mà bà đã phục hồi làm sản sinh ra một trong những vị tăng được sùng kính nhất trong kỷ nguyên của Joseon, Đạo Sư Saeosan, bằng cách đó làm cho Phật giáo có thể lưu truyền lại cho các thế hệ tương lai.

¹⁴ Điều 25 trong mục ghi tháng 11, *Biên Niên Sử của Vua Sungjong*, tập 271, năm 1003 tây lịch (năm thứ 23 của Vua Sungjong). Khi các bà hoàng Inssu và Inhye đưa ra chỉ thị của hoàng gia bảo vệ Phật giáo, và Hoàng hậu Munjong nỗ lực phục hồi đạo Phật bằng cách lựa chọn Tu sĩ Bowoo, trong một tháng không một ngày nào không có những lời kêu gọi chống lại quyết định này. Tuy nhiên, các bà hoàng phản ứng lại sự chống đối đó một cách cương quyết.

Phật giáo bị đàn áp khoảng 500 năm. Suốt trong thời gian đó, địa vị xã hội của chư tăng bị hạ thấp và họ bị giáng cấp xuống tầng lớp công dân thấp kém nhất, trong khi chùa tháp càng ngày càng trở nên đổ nát. Chư tăng của Phật giáo thời Joseon rút vào trong núi non và dần dần thành lập tông phái thiên của Phật giáo, trong khi việc tu tập của Phật tử theo pháp môn niệm Phật A-di-đà phát triển trong lớp thường dân. Những người đàn ông thuộc tầng lớp cao cấp của xã hội xa lánh đạo Phật bởi vì hoàng gia cấm chỉ đạo Phật, nhưng giới phụ nữ vẫn là những người hỗ trợ Phật giáo nhiệt tình cho đến thời kỳ sau của triều đại Joseon. Làm sao Phật giáo có thể sống qua được 500 năm đàn áp nếu không có sự hỗ trợ liên tục của giới phụ nữ, từ tầng lớp những thành viên của hoàng gia cho đến những người có nguồn gốc khiêm nhường, và tất cả những sự cúng dường mà họ đã dâng hiến để giúp cho chùa tháp hoạt động? Trong những thời kỳ đầu của triều đại Joseon, giới phụ nữ nuôi dưỡng tín ngưỡng của họ dưới hình thức các nghi lễ Phật giáo cho người chết và phòng ngừa tai họa, nhưng vì sự đàn áp của hoàng gia trở nên mạnh mẽ hơn đối với bất kỳ buổi lễ Phật giáo nào được tổ chức công khai, nên giới phụ nữ thời Joseon phản ứng khôn ngoan bằng cách tụng kinh và thiền định mật tông tại nhà riêng.

Đáng tiếc là nữ giới tu tập Phật giáo không tham gia vào những hoạt động đạo Phật nhiệt tình hơn từ hậu bán triều đại Joseon cho đến ngày nay. Nữ giới Phật giáo hướng dẫn và tham gia năng nổ một số phong trào được tổ chức sau khi được độc lập thoát khỏi sự cai trị thuộc địa của Nhật Bản, như Cuộc Vận Động Trả Nợ Quốc Gia năm 1907, Hiệp Hội Phật Giáo của Phụ Nữ Trẻ thời Joseon đối với nền giáo dục cho nữ giới

được thành lập năm 1922, và Hiệp Hội Phụ Nữ Trí Tuệ và Hội Đại Bồ-đề, nhưng những phong trào này thiếu tổ chức có hệ thống và do đó những nỗ lực của họ không thể duy trì được. Tôi không cho rằng khó khăn này hạn cuộc ở giới phụ nữ Phật giáo. Trong suốt thời kỳ này, những người theo đạo Phật tu tập khổ sở để khám phá ra sự đồng thể Phật tánh của họ sau khi chịu sự suy vi do bị đàn áp 500 năm và do đó giáo hội Phật giáo trải qua những khó khăn trong suốt kỷ nguyên này.

Những Thách Thức Nữ Giới Phật Giáo Đối Mặt trong Thời Đại Mới

Ngày nay giới phụ nữ chiếm đến 80 phần trăm trong số cư sĩ tu tập đạo Phật ở Hàn Quốc và đóng một vai trò lãnh đạo trong việc bảo vệ chùa tháp. Mặc dù tu tập đạo Phật dưới các hình thức nghiên cứu kinh điển, Thiền quán, tụng kinh và thiền mật tông thích hợp với họ, nữ giới cũng tham gia một cách hăng hái những buổi lễ Phật giáo và công việc thiện nguyện. Không phải quá đáng khi cho rằng nữ giới giữ cho đạo Phật được sống còn trong suốt những năm bị đàn áp. Tuy nhiên, họ chủ yếu cầu nguyện cho hạnh phúc và có sự hiểu biết nông cạn các giáo lý và triết học Phật giáo. Thêm vào đó, những thái độ bá quyền vẫn còn dai dẳng trong xã hội và đặc biệt là trong các giáo hội Phật giáo ở Hàn Quốc cho đến ngày nay.

Kể từ Năm Phụ Nữ đầu tiên, được Liên Hiệp Quốc chỉ định vào năm 1975, địa vị của nữ giới Hàn Quốc trong vũ đài chính trị lẫn xã hội đã cải tiến nhờ vào những nỗ lực khó nhọc của giới phụ nữ trên 30 năm qua. Tương phản với những tiến bộ đó, sự tham gia của nữ giới Phật giáo trong các phong trào phụ nữ vẫn còn yếu. Tôi nghĩ lý do đằng sau điều này là sự

vắng mặt các nhà lãnh đạo nữ giới mạnh mẽ và thiếu sự tham gia có hệ thống. Vào năm 2000, Viện Phát Triển Phụ Nữ Phật Giáo được thiết lập và bắt đầu làm việc như một tổ chức chính thức cho nữ Phật tử dưới sự lãnh đạo của giáo hội Joyge, giáo hội lớn nhất Hàn Quốc. Trong khi việc đánh giá những thành tựu của viện này là việc làm vội vàng, tôi mong đợi thời gian khi nữ giới đảm nhận phần đóng góp ngang hàng trong xã hội và đóng vai trò quan trọng hơn trong việc tiến đến tính đồng nhất thật sự cho phụ nữ Phật giáo.

Như đã lưu ý ở trên, nữ giới Phật giáo ở Hàn Quốc có thể lấy làm hãnh diện có các vị tổ tiên của họ. Tuy nhiên, nếu những thành tựu của các bậc tiền bối này chỉ là những thành tựu của quá khứ, thì chúng sẽ không quan trọng đối với thế giới ngày nay. Ngày nay phụ nữ Phật giáo phải tu tập đạo Phật phù hợp với kỷ nguyên hiện tại và công việc trước mắt chúng ta là biến bốn phận này thành hành động. Trong phạm vi bài này, tôi xin trình bày năm nhiệm vụ mà phụ nữ Phật giáo và giáo hội Phật giáo ngày nay nên đảm nhận.

Đầu tiên và trước hết, chúng ta cần thiết lập một thể đồng nhất thật sự cho phụ nữ Phật giáo. Với mục đích đó, điều quan trọng là giải thích một cách thích đáng việc đặt niềm tin vào Phật giáo. Nói một cách đơn giản, chúng ta phải có niềm tin và tu tập phù hợp với chánh pháp để thành tựu sự giác ngộ.

Thứ hai, các giáo hội Phật giáo nên bao gồm cả nữ giới Phật giáo dựa trên nền tảng bình đẳng giới tính và điều này nên áp dụng cho cả ni giới và giới nữ cư sĩ. Đối với ni giới, nên thiết lập một hệ thống đúng theo các giáo lý Đại Thừa, như thế tám giới hay bát quan trai giới sẽ không bị biến thành một vấn đề riêng biệt.

Thứ ba, nên lập ra một chương trình giáo dục có hệ thống cho phụ nữ Phật giáo. Ngay cả những chùa dạy tư tưởng của Đức Phật có một khuynh hướng tránh các giáo lý khuyến khích sự giặc ngộ về phần nữ giới. Tuy nhiên, Phật giáo có thể tách mình ra khỏi một tôn giáo chỉ cầu xin ban phước. Nữ giới Phật giáo có thể khôi phục thể tính đồng nhất của họ qua một nhận thức chính xác về các vai trò và những thành tựu của nữ giới trong Phật giáo.

Thứ tư, tiếng nói của nữ giới Phật giáo phải được lắng nghe. Nữ giới chính họ nên ra khỏi cái thái độ thụ động theo lối cổ xưa và giáo hội Phật giáo không nên ngăn cấm việc lắng nghe tiếng nói của họ.

Thứ năm, các tổ chức của nữ giới Phật giáo, gồm cả Viện Phát Triển của Nữ Giới Phật Giáo, nên có một vai trò lãnh đạo trong việc làm triệt tiêu những yếu tố kỳ thị giới tính vẫn còn được tìm thấy trong các giáo hội Phật giáo ở Hàn Quốc. Các tổ chức phụ nữ Phật giáo nên đóng một vai trò năng động trong việc nâng cao địa vị phụ nữ và đồng thời bắt tay với các nhóm dân sự, các tổ chức phụ nữ của các tôn giáo khác, và những tổ chức phụ nữ khác trong việc giải quyết các vấn đề liên quan đến nữ giới, chính trị và xã hội.

Kết luận

Vào những năm 1600 trong lịch sử Phật giáo ở Hàn Quốc, chính phụ nữ Phật giáo làm cho đạo Phật được tiếp tục. Từ những ngày đầu du nhập Phật giáo vào Hàn Quốc, nữ giới chấp nhận Phật giáo một cách tích cực và đóng góp vào việc gieo trồng nền móng Phật giáo trong đời sống hàng ngày của họ. Trong suốt kỷ nguyên của Tam Đại (Goguryeo, Baekje,

và Silla) các phụ nữ thuộc tầng lớp thượng lưu nắm vai trò lãnh đạo trong việc đi theo đường lối Phật giáo, do đó làm điển hình cho các phụ nữ thường dân và đi theo các lời dạy trong kinh sách một cách thành tín. Có những ghi chép cho thấy nữ giới chứng ngộ trong giai đoạn Silla Thống Nhất. Trong triều đại Goryeo, khi Phật giáo trở thành quốc giáo, nữ giới tu tập đạo Phật trong đời sống hàng ngày và làm vững mạnh sự phát triển tâm linh của họ. Trong kỷ nguyên Joseon, khi Phật giáo bị đàn áp mạnh mẽ, nữ giới hỗ trợ và bảo vệ đạo Phật khi đạo Phật liên tục bị thu hẹp phạm vi, và như thế họ đóng các vai trò chủ yếu trong việc duy trì chư tăng và chùa tháp.

Dưới ánh sáng của những thành tựu này và tất cả những bậc tiền bối Phật giáo thuần thành và nổi bật, ngày nay phụ nữ Phật giáo đứng vào địa vị nào? Từ thế kỷ thứ tám khi Thiên chúa giáo và Tin Lành được đưa vào, Hàn Quốc biến thành một xã hội đa tôn giáo. Không thể phủ nhận rằng các hoạt động của phụ nữ Phật giáo giảm thiểu trong quá trình này. Tuy nhiên, ngày nay phụ nữ Phật giáo được kêu gọi đảm đương công việc của những người đi trước và phục hưng địa vị của họ phù hợp với thế giới ngày nay. Do đó, các công việc trước mắt phụ nữ Phật giáo trong kỷ nguyên hiện nay của Hàn Quốc, với tư cách là những người tu tập từng cá nhân, là nắm vững thể đồng nhất của họ là nữ giới Phật giáo và tu tập đạo Phật dựa trên chánh pháp. Họ phải học cách đưa ra ý kiến của họ và nâng cao địa vị của họ, do đó góp phần vào việc phát triển Phật giáo lẫn xã hội nói chung.



6

NỮ TU PALMO

MỘT HUYỀN THOẠI QUA CÁC CỘNG ĐỒNG TÂY TẠNG

Ivette Vargas

Ở một trong các thời điểm thuận lợi của đời sống văn hóa Tây Tạng, *sagadawa* (tháng tư âm lịch), nhiều người Tây-tạng (và những nhóm thiểu số khác) ở Nê-pan, Tây-tạng và Ấn-độ chuẩn bị những đồ dùng cá nhân của họ để mang theo và ở lại tu viện hay chùa tháp địa phương nơi trai lễ hàng năm được tổ chức. Họ cầu nguyện Bồ-tát Quán Thế Âm, lễ lạy, đi vòng quanh các nơi thiêng liêng, dâng cúng cho các vị Lạt-ma hành lễ, và nguyện ăn chay trong thời gian quy định. Một số các tu sĩ và cư sĩ kể lại câu chuyện của một nữ tu bị bệnh hủi (Dge slongma Dpal mo) được một trai lễ chữa bệnh và bà đã xuất hiện vào những lúc và những nơi chốn khác vì lợi ích của họ.

Nữ tu bị bệnh hủi này là ai? Tại sao câu chuyện và phương thức tu tập của bà được truyền đi hàng nhiều thế kỷ như vậy? Tại sao chúng vẫn còn thôi miên thân tâm của những

người Tây-tạng và những người khác trong các cộng đồng gần đó cho đến ngày nay? Mặc dù chúng ta không biết Nữ tu Palmo có phải là một gương mặt lịch sử hay không, nhưng hình ảnh và truyền thống của bà vẫn sống mãi. Bài nghiên cứu này khám phá các nguồn gốc của nhân vật và cách trai lễ nổi tiếng của bà liên quan đến các khái niệm bệnh tật theo Phật giáo như một kinh nghiệm tôn giáo.

Các nghiên cứu trong nhân chủng học và tôn giáo, cũng như các học giả và những hành giả độc lập của Phật giáo từ cuối những năm 1960 đến nay đã khơi mào cho sự nghiên cứu này. Hầu hết các công trình của họ đặc biệt nhắm vào trai lễ kết hợp với vị nữ tu này, trong khi một ít nhắm vào mối liên hệ giữa các khía cạnh biểu hiện của nghi lễ và các lối dịch bằng miệng của tiểu sử các thánh của nữ tu Palmo. Tuy nhiên, đa phần sự uyên bác của người Tây phương trước kia đã khảo sát trai lễ vì ý nghĩa học thuyết và lễ nghi, tách rời khỏi câu chuyện của người sáng lập ra nó trong các bản văn.¹

¹ Emil Schlagintweit, *Phật giáo Tây Tạng* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1863); Furer-Haimendorff, *Những người dân biên giới ở Nê-pan: Dân Cao Nguyên theo đạo Phật* (Berkeley: Đại Học Báo Chí California, 1964); Stan Mumford, *Đối thoại của người dân Hy-mã-lạp-son: Các vị Lạt-ma Tây Tạng và Gurung Shamans ở Nê-pan* (Madison, Wis.: Đại Học Báo Chí Wisconsin, 1989); Eva Dargyey, *Các Giáo Phái Ngôi Làng Tây Tạng: Cấu trúc và sự thay đổi* (Warminster, Wilts: Aris và Phillips, 1982); Roger Jackson, “Một Nghi Thức Trai Giới.” Trong *Các Tôn Giáo ở Tây Tạng Trong Thực Tế* (Đại Học Báo Chí Princeton, 1997), các trang 271-92; Roger Jackson và John Makransky, *Nghi Thức Trai Giới của Quán Thế Âm 11 mặt Cô Động Lại thành một giọt Cam lồ*. Donald Lopezed. (Oregon, Wis.: Các Sách Lộ Uyển, 1989); Kim Gutschoww, *Là Một Nữ Tu Phật Giáo: Chiến Đấu Cho Sự Giác Ngộ ở Hy-mã-lạp-son* (Cambridge: Đại Học Báo Chí Havard, 2004); “Trai giới *smyung gnas* ở Zangskar: How Liminality Depends On Structure,” *Ladakh: Văn hóa, Lịch sử, và Sự*

Tìm Kiếm Sự Đồng Nhất Thể Của Vị Nữ Tu Qua Các Nguồn Tài Liệu

Nữ tu Palmo là một nhân vật khó nắm bắt, vì thông tin cụ thể về cuộc đời của sư ít ỏi và không có một cuộc nghiên cứu hệ thống. Không có một bằng chứng xác định nào về con người của sư, một gương mặt lịch sử hay một kết hợp của các nhân vật lịch sử và tiểu thuyết. Điều chúng ta có thể dựa vào là các hình ảnh rút ra từ các tài liệu tiểu sử các vị thánh, các bài hát ca ngợi kinh điển Tây-tạng, các bài nghi lễ, những tham khảo về vị sư này trong các bản văn lịch sử Tây-tạng khác nhau, và di cảo nổi tiếng của sư. Tuy nhiên, mục đích của luận văn này không phải đưa ra những kết luận xác định về gương mặt này từ bằng chứng mà chúng ta có, nhưng lược lặt từ đó một hình ảnh qua hình tượng nữ tu của sư từ những thời gian không gian khác nhau và trong trí tưởng tượng của

Phát triển giữa Hy-mã-lạp-son và Karakoram, Nghiên Cứu Mới Đây ở Ladakh 8, Martijn van Beek, Kristoffer Brix Bertelsen và Poul Pedersen (Aarhus: Aarhus University Press, 1999, các trang 153-73; Kim Guttschow, “Những Phụ Nữ Từ Chối Sự Trao Đổi: Đời Sống Độc thân và Hoạt Động Tình Dục Tại Một Tu Viện Nữ ở Zangskar, Tây Bắc Ấn-độ,” *Đời Sống Độc Thân, Văn Hóa, và Xã Hội: Nhân Chứng Học về Sự Tiết Chế Tình Dục*, Elisa Janine Sobo và Sandra Bell (Madison, Wis.: Đại Học Báo Chí Wisconsin, 2000), các trang 47-64; Sherry Ortner, *Sherpas qua các Nghi Lễ của Họ* (Cambridge: Báo Chí Đại Học Cambridge, 1978); Sherry Ortner, *Tôn Giáo Cao Cấp: Một Lịch Sử Văn Hóa và Chính Trị Của Phật Giáo Sherpa* (Princeton: Báo Đại Học Princeton, 1989); và Kathryn March, *Tính Cách Trung Gian của Phụ nữ: Chủ nghĩa Tượng Trưng của Nữ Giới và Địa Vị Xã Hội của Phụ Nữ giữa Tamangs và Sherpas của Cao Nguyên Nê-pan* (Ph.D. diss., Ithaca, N.Y.: Đại Học Cornell, 1979). Lạt-ma Thubten Zopa Rinpoche và George Churinoff cung cấp một bản dịch của Đạt-lai Lạt-ma VII, bản văn *Thugs rje chen po*. Xem Đạt-lai Lạt-ma Đệ Thất, *Nyung Nā: Phương Tiện Chứng Đạt của Đấng Đại Bi mười một mặt, Quán Thế Âm* (Boston: Các Xuất Phẩm Trí Tuệ, 1995).

người dân. Mối quan tâm của tôi là: đâu là các mô hình mà chúng ta trông thấy từ các nguồn văn bản, đặc biệt là nó cho chúng ta một hình ảnh về một gương mặt gây ra một tác động có tính phê phán đối với lịch sử Tây-tạng?

Các bản văn chính thuộc về điều mà tôi đang gọi là hệ thống của Nữ tu Palmo, đưa ra một số thông tin về sự đồng thể và trai lễ của vị nữ tu đã được biết đến trong nhiều thế kỷ. Với bài nghiên cứu ngắn gọn này, tôi đã tham khảo một ít nguồn tài liệu chọn lựa sơ khởi cũng như các ghi chép lịch sử. Các bản văn chính trong bài nghiên cứu này thuộc về các thể loại tiểu sử các thánh, các văn bản nghi lễ để làm xoa dịu, ăn kiêng, và các bài hát ca ngợi. Các bản văn được tham khảo gồm: (1) *Smyung gnas bla ma brgyud pa'I rnam thar* do Jo gdan Bsod nams bzang po (1341-1433); (2) *Dge slong ma dpal mo'I rnam thar nges 'byung rgyud la skye ba'I chos gtam* được viết theo chỉ thị của Bhutanese Bla ma Rab brtan; (3) *Dge slong ma dpal mo rnam thar* do học giả Rnyin ma “*Od Dpag Rdo Rje*” (cuối thế kỷ 14? Đầu thế kỷ 15?); (4) *Phags pa 'jig rten dbang phyug zhal bcu gcig pa dge slong ma dpal mo'I lugs kyi sgrub thabs dang smyung gnas kyi cho ga nyams su len pa* do học giả *Sa skya Zhu chen Tshul khrim rin chen* (1697-1774); (5) *Thugs rje chen po zhal bcu gcig pa dpal mo'I lugs kyi sgrub thabs smyung bar gnas pa'I cho ga* do học giả Dge lugs pa Đạt-lai Lạt-ma thứ VII *Blo bzang bskal bzang rgya mtsho* (1708-1757); và (6) các bài ca ngợi được cho là của Nữ tu Palmo (có liên quan đến những bản nghi lễ chép tay và các bản văn có liên quan trong truyền thống Tây-tạng.)²

² Các bài tán ca được cho là của Nữ tu Palmo gồm: Dge slong ma Dpal

Trong các tiểu sử các thánh có từ đầu thế kỷ thứ 14 đến nay, Nữ tu Palmo xuất hiện với vài cái tên và trong những dạng khác nhau. Do tiếng tăm của mình, sư được đề cập đến với tư cách là công chúa Laksminkara, và là Rdo rje Phag mo sau kinh nghiệm chữa bệnh của sư. Sư cũng được đề cập đến như là một *dge slong ma* (tỏ rõ là một tỳ-kheo ni, một nữ tu thọ cụ túc giới), *sprul sku* (một hóa thân), *mkha' 'gro ma (dakini)*, và một *rnal 'byor ma* (hành giả yoga). Như các chức danh này cho thấy, sư là một kết hợp của các gương mặt, từ một nền tảng hoàng gia và xuất gia cho đến một trong những chứng ngộ tâm linh tiến bộ. Như vậy, sư đặc biệt có các dạng từ loài người đến thần tiên vì các thành tựu của nghiệp quá khứ. Là một điển hình của kinh điển Phật giáo, sư trải qua sự phát triển tâm linh và điều này trở lại ảnh hưởng đến địa vị xã hội và tôn giáo của sư. Là một điển hình của các kinh điển mật tông, các khái niệm bất nhị, không tánh và các phương tiện thiện xảo bắt đầu có ảnh hưởng. Ni sư Palmo được miêu tả vừa là con người vừa là thần thánh, khẳng định rằng không có sự khác biệt giữa luân hồi và niết-bàn.

Nhưng Ni sư Palmo xuất xứ từ đâu? Trong các bản kinh, nơi xuất phát của Ni sư Palmo không rõ ràng. Chính nhiều bản tiểu sử các thánh hiện còn trước tiên mô tả Ni sư Palmo trước

mo, *'Jig rten dbang phyug la bstod pa*. Sde dge Bstan 'gyur, bản sao nhà xuất bản Delhi, Số quyển 72, Toh, 2729 (Delhi: Karmapa Choedhey Gyalwa Sungrab Partun Khang, 1985): các tờ 107a-b, 213-214; như trên, *'Phags pa spyan ras gzigs dbang phyug gi bstod pa*. Toh.2740. như trên, các tờ 127a-b, 253-254. Một sách khác được tra cứu là *Dge slong ma Dpal mo, Rje btsun 'phags pa spyan ras gzigs dbang phyug zhal bcu gcig pa'I sgrub thabs*. Sde dge Bstan 'gyur, bản sao nhà xuất bản Delhi, Sách số 72, Toh. 2737 (Delhi: Karmapa Choedhey Gyalwa Sungrab Partun Khang, 1985): các tờ 123b-125b, 246-50.

khi xuất gia là một công chúa xinh đẹp ở Kha che (một từ Tây-tạng chỉ Kashmir hay thung lũng Srinagar) hay Bắc Ấn-độ. Ngay từ đầu, các bản kinh được viết bằng tiếng Tây-tạng được tìm thấy ở vùng Kashmir hay Phật giáo Ấn-độ qua cái nhìn của Tây-tạng. Từ các chứng cứ lịch sử, câu chuyện kể, khảo cổ và chữ khắc trên đá, chắc chắn Kashmir là chỗ hoạt động và tu tập đạo Phật có trí tuệ rộng lớn, một giao lộ cho các học giả và hành giả từ nhiều nền văn hóa khác nhau trong nhiều thế kỷ. Vì là đặc trưng của nhiều bản kinh Phật giáo Tây Tạng, các nguồn gốc Ấn-độ trong một dòng pháp hợp thức hóa truyền thống và các bản kinh trong bài nghiên cứu này không phải là ngoại lệ. Sự kết hợp Nữ tu Palmo với các gương mặt tôn giáo chủ yếu của Ấn-độ chỉ ra các nguồn gốc Ấn của sư. Tiểu sử các vị thánh đề cập đến Vua Indrabhùti, có lẽ là một trong những vị Đại Thành Tựu Giả (Mahasiddhas) Ấn-độ. Trong một bản dịch câu chuyện cuộc đời của Palmo, Indrabhùti xuất hiện như là người anh trai đáng sợ nhưng từ bi, nghĩ đến sự lợi lạc của sư trong khi ông ta cố gắng thuyết phục em gái mình kết hôn để làm dịu đi những xung đột biên giới và tạo ra những mối quan hệ hòa bình với láng giềng ông ta. Ông cũng xuất hiện như một hành giả đạo Phật. Những gương mặt khác như Vua Dharmapàla xuất hiện, nhưng không rõ ràng nhân vật này là ai về phương diện lịch sử.

Thủ phủ của Nữ tu Palmo được thiết lập trong các vùng văn hóa thuộc Tây Tạng nằm bên ngoài Tây Tạng chính thức. Ở Nê-pan, Nữ tu Palmo được nhắc đến như là Srimati, là vị mà người ta tin đã xuất hiện trong thế kỷ thứ 10, và như Candrikanti.³ Trong Vùng Dhaulagiri của quận Bắc Mustang,

³ Trong cuộc giao tiếp cá nhân năm 1998, Dan Martin nói rằng truyền

có bản tham khảo trong một sách hướng dẫn du lịch đến một Khu Hầm Ani Palmo – một tu viện nhiều tầng dưới lòng đất bao gồm những phòng nối liền nhau, ở đó có một nữ tu của Samdruling chỉ ăn đá và một hạt lúa mạch cứ mỗi mười một ngày.⁴ Trong một ngôi chùa trên Đồi Chobar ở Patan, những người Tây Tạng kể lại câu chuyện của một “người Tây Tạng,” Nữ tu Palmo xuất hiện như một *mkha’ gro ma* đang khiêu vũ trong vùng an trú của Bồ-tát Quán Thế Âm Bồn Sơ (Adinatha Lokesvara).⁵

Các nguồn lịch sử và kinh điển Tây Tạng làm cho vấn đề đồng nhất thể phức tạp thêm. Các bản ghi chép kinh điển lịch sử của Blue Annals cung cấp một số chi tiết về Nữ tu Palmo và mối liên hệ của sư với Đức Quán Thế Âm cũng như thông tin về dòng hậu duệ thân thiết gây nhiều ấn tượng của sư.

Mức độ làm xoa dịu Bậc Thánh Giả Quán Thế Âm (Arya Avalokiteshvara) bằng cách thực hiện trai lễ do Nữ tu Lakshmi (dPal mo) giảng nói, vị này được Thánh Giả Quán

thống Newar ở Nê-pan, Nữ tu Palmo được biết đến như là Candrikanta (tương đương với tên tiếng Tây Tạng là Zla mdzes?). Xem Dan Martin, *Lịch Sử Tây Tạng*, 62. Cũng lưu ý đến một bản dịch khác về tiểu sử bậc thánh của bà, Lama Jampal Dorjye và Nima Renchen Yolmo, *Shrimati Bhikshuni Kamalako Uposhadha (nyungne) Grantha*, tái bản (Darjeeling: Yolmo Prakashan, 1996).

⁴ Michel Peissel, *Mustang: Vương Quốc Bị Ngăn Cấm, Khám Phá một Vùng Đất Hy-mã-lạp-sơn Đã Mất* (New York: Dutton, 1967), các trang 189-90. Tôi chân thành cảm ơn Hubert DeCleer về việc báo động cho tôi bài tham khảo này.

⁵ Điều này dựa trên công cuộc quan sát của người tham dự do tôi hướng dẫn năm 1998. Về một bản ghi chép ngôi chùa này trên Đồi Chobar, xem Keith Dowman, “Sách Hướng Dẫn Đạo Phật đến Những Nơi Quyền Lực của Thung Lũng Kathmandu,” *Kailash: Một Tập San Nghiên Cứu Hy-mã-lạp-sơn* 8:3-4 (1981): 270-71.

Thế Âm đích thân ban ân phước. Sư dạy điều đó cho hành giả Ye shes bzang po (Jnanabhadra), được sư ban ân phước. Vị này dạy lại cho Bal po (người Nê-pan) và được ban ân phước. Họ đều là các bậc thánh (siddhas)...

Cũng có xuất hiện một dòng dmar-khrid (trình bày chi tiết) của tập thơ ca ngợi đáng Đại Từ Bi (Mahakarunika). Nữ tu Lakshmi (dGe-slong ma dPal mo) truyền đạt nó cho dPal gyi bzang po (shri bhadra). Vị cuối này truyền cho Rin chen bzang po, và vị này truyền nó cho Atisha.⁶

Bản kinh này cũng lưu ý rằng các vị thầy của dòng Bka’ gdams pa thuộc Phật giáo Tây Tạng vây quanh Bồ-tát Quán Thế Âm trong một linh ảnh, chứng tỏ rằng dòng phái nguyên thủy này (có trước thế kỷ thứ 11) được kết hợp trực tiếp với vị Bồ-tát này và sự tu tập của nữ tu Palmo.

Do có thể có sự hiện hữu của vị nữ tu này trước đó một thế kỷ, những bài hát ca ngợi được tìm thấy trong kinh điển Tây Tạng tỏ rõ sự xuất hiện của sư trong văn học Tây Tạng trong suốt thời kỳ bstan pa phyi dar, sự truyền bá rộng rãi giáo pháp về sau này. Những bài kinh này được các đạo sư Ấn-độ phiên dịch, Atisha (?981-?1054) và Lo tsawa Rin chen bzang po. Những bản kinh này được khảo cứu ngắn gọn dưới đây.

Tuy nhiên, chứng cứ trên và những khảo cứu khác có thể cho thấy một hiện tượng kết hợp rộng rãi hơn. Có thể có vài phụ nữ mang tên Palmo (Lakshmi), làm phức tạp thêm sự đồng nhất thể và ngày tháng của nữ tu Pal mo. Những gương mặt này gồm một nữ tu, một phụ nữ Kashmir đã viết những bài

⁶ George N. Roerich dịch *The Blue Annals* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1976) các trang 1007-18, 1044.

kinh Anuttarayoga, một công chúa, một học giả Kashmir nam hoặc nữ, và những người tu khác. Theo một nhà Ấn-độ học và Tây Tạng học Dragomir Dimitrov, có thể có năm phụ nữ hay nhiều hơn có tên Palmo hiện hữu từ các thế kỷ thứ 9 đến 13, như các biên niên sử của Blue Annals và các bản ghi chép của kinh điển dường như cho biết như vậy.⁷

Dựa vào những nguồn gốc đã được thảo luận trên, Nữ tu Palmo (hoặc chỉ ít là những hình ảnh của sự nhập làm một hay không) có thể sống ở thế kỷ thứ 10 hay đầu thế kỷ thứ 11.

Sự hiện hữu của các thánh tích cũng thấp sáng cho nữ tu Palmo thành một gương mặt quan trọng của lịch sử tôn giáo. Trong bài du ký của mình, Ka thog Si tu Chos kyi rgya mtsho ghi lại sự hiện hữu các thánh tích của Nữ tu Palmo tại tu viện Zhwa lu ở tỉnh Gtsang, Tây Tạng.⁸ Những thánh tích này gồm

⁷ Dragomir Dimitrov: Laksmi – Về Sự Đồng Nhất Thế của một số Học Giả Ấn-Tạng ở các thế kỷ thứ 9 đến 13,”*Zentralasiatische Studien* 30 (2000). Vladimir L. Uspensky thuộc Viện Nghiên Cứu Đông Phương, St. Petersburg, Liên-xô hướng sự chú ý của tôi đến Bstan pa rgyal mtshan’s ‘Phags mchog Thugs rje chen po dpal mo lugs kyi bla ma brgyud pa’I rnam thar pad ma dkar po’I phreng ba. Quyển Ka. *Các Tác Phẩm Sư Tập*, các tờ 8a.2-10a; một tiểu sử ngắn gọn của một phụ nữ tên Dpal mo nói rằng bà có họ với Vua Indrabhùti và là người phụ nữ Laksmi. Liên lạc email (iats-forum@eGroup.com), ngày 2, tháng Giêng, năm 2000. Dan Martin cũng đề cập đến một phụ nữ Kashmir tên Dpal mo viết các kinh Anuttarayoga trong Lịch Sử Tây Tạng: *Một Thư Mục các Tác Phẩm Lịch Sử viết bằng tiếng Tây Tạng (Luân Đôn: Các Xuất Phẩm Serindia, 1997) tr. 63.*

⁸ Ka thog Si tu Chos kyi rgya mtsho, *Gangs ljongs dbus gtsang gnas bskor lam yig nor bu zla shel gyi se mo do* (Bản Ghi Chép về một Cuộc Hành Hương đến Trung Tâm Tây Tạng Trong những Năm 1918 đến 1920, là bản văn của *Gangs ljongs dbus gtsang gnas bskor lam yig nor bu zla shel gyi se mo do*) (Tashijong: Cộng Đồng Thủ Công Nghệ Tây Tạng, 1972).

có một lá gan (sku mchin) bên trong một hình ảnh của Thugs chen rgyal ba rgya mtsho (Đại Từ Bi Jina Sàgara) và một cái khác bên trong một hình ảnh được sư (sman sku) của Bồ-tát Quán Thế Âm (Avalokiteśvara) (Spyan ras gzigs).⁹ Sự kiện một trong những thánh tích được tìm thấy trong hình ảnh được sư của vị bồ-tát đặc biệt này cho thấy một sự liên hệ với kinh nghiệm căn bệnh của nữ tu Palmo, sự gia hộ của Bồ-tát Quán Thế Âm với việc chữa bệnh, và sự tận tụy của nữ tu Palmo đối với vị thánh này; có nghĩa là bà và sự thử thách của bà được kết hợp với việc chữa bệnh một cách công khai.

Ngoài những ghi chép lịch sử và chứng cứ thánh tích của sư, các bản văn ca ngợi thuộc lịch sử, lễ nghi và kinh điển đều dựa phần lớn vào thông tin về sự đồng nhất thế của nữ tu Palmo.

Ba Tiểu Sử và Những Kinh Nghiệm về Nữ Tu Palmo

Một trong những tiểu sử các thánh cổ xưa nhất hiện còn là *Smung gnas bla ma brgyund pa’I rnam thar* (Tiểu Sử Thánh Của Dòng Dõi Guru Về Trai Lẽ) do Jo gdan Bsod nams bzang po viết. Toàn bộ sưu tập của các bản văn dài 107 tờ (bên mặt và trái), gồm có tiểu sử thánh của nữ tu Palmo, một tiểu sử tác giả do sinh viên của ông tên Bsod nams dar (1385-

⁹ Cái đầu tiên là một trong 2 hình dạng màu đỏ của Quán Thế Âm. Còn cái kia là *Span ras gzigs yid bzin nor bu*. Xem *Gangs ljongs dbus gnas bskor lam yig nor bu zla shel gyi se mo do* (Một Bản Ghi Chép về Một Cuộc Hành Hương Đến Trung Tâm Tây Tạng trong Những Năm 1918 Đến 1920, Là Bản Văn Của *Gangs Ljongs Dbus Gtsang Gnas Bskor Lam Yig Nor Bu Zla Shel Gyise Mo Do*) (Tashijong: Cộng đồng Thủ Công Nghệ Tây Tạng, 1927), các trang 407, 409. Tôi cảm ơn Hanna Havnevik về bài tham khảo này.

1444) viết, một tiểu sử của *Bsod nams dar* do *Btsun pa Chos kyi grags pa* viết, và các tiểu sử của các hậu duệ dòng Nữ tu Palmo thuộc gốc Tây Tạng và Nê-pan. Chỉ có 60 tờ đầu là do *Jo gdan* viết. Tiểu sử thánh của Nữ tu Palmo tự thân nó dài 7 tờ, với một bài ghi ở cuối sách của nhà xuất bản trên một tờ riêng.

Jo gdan là một tác giả mà vì cái chức danh *jo gdan* của ông, được trực tiếp nối kết với một nhân vật chủ yếu của lịch sử Phật giáo Tây Tạng, là Kha che Pan chen (học giả Kashmir) Sribhadra (1127-1225), người sáng lập của một dòng dõi và giáo phái truyền giới nổi tiếng, giáo phái này trở thành nền tảng của “bốn giáo phái” (tshogs pa bzhi). Theo bài ghi cuối sách của bản văn này, câu chuyện cuộc đời của Nữ tu Palmo được trích từ những ghi chép trước kia của đời bà. Tiểu sử thánh bắt đầu với đời sống hoàng gia của bà và sự nhiễm bệnh phong hủi sau khi bà trở thành nữ tu có học thức. Bản văn mô tả sự đau khổ của sư và sự cách ly. Sư biết rằng vị thần hộ mệnh của mình là Quan Thế Âm Bồ-tát sau khi trải qua một linh ảnh của chính người cha là Indrabhùti, Mañjuśrī, và bầy vị không hành nữ (mkha’ ‘gro ma). Linh ảnh về vị cuối cùng này của sư cho biết rằng sư sẽ trở thành người đứng đầu của đoàn tùy tùng này. Sau khi đã thiền định và ăn chay trước Ekadaśamukha (Ngài Quán Thế Âm 11 mặt) trong suốt 1 năm tròn, bệnh tình của sư lộ ra “giống như da của con rắn.” Sư phát tâm bồ đề và chuyển hóa những chướng ngại và tám con rồng thành những người hộ pháp cho sự tu tập của sư dưới hình thức của hai vị bồ-tát, tuần tự là Mahākaraṇika và Ekadaśamukha. Sau đó sư tiếp tục chay tịnh và nhìn thấy các linh ảnh của vị thần hộ mệnh của mình và những vị thần trong kinh chú, và cuối cùng đạt được địa vị bồ-tát. Sau cùng sư xuất

hiện ở Magadha như một không hành nữ đang nhảy múa. Sư hiện ra như một vị Du-già Kim Cang và ban ân phước cho người dân trong vùng, giúp họ đạt được sự thành tựu (dngos grub, siddhi). Câu chuyện chấm dứt bằng câu nói rằng những người tu tập trong suốt *sagadawa* sẽ chấm dứt tất cả mọi chướng ngại và nhanh chóng đạt được sự thành tựu (dngos grub).

Tiểu sử các thánh thứ hai là một bản văn vô danh hiện đại được xuất bản vào năm 1953, dưới nhan đề Dge slong ma dpal mo’I rnam thar nges ‘byung rgyud la skye ba’I chos gnam (*Tiểu Sử Thánh Của Nữ Tu Palmo: Bài Thuyết Pháp Đưa Đến Sự Chán Ghét Trong Dòng Tâm Thức*). Bản văn dài 21 trang (không phải loại trang lớn), gồm cả lời nói cuối sách của nhà xuất bản. Bản văn chứa đựng những ghi chép kể lại chi tiết sự đau khổ của nữ tu Palmo về bệnh phong hủi, sự tu tập tôn giáo của sư và của người hầu.

Sự đồng nhất thể của tác giả câu chuyện hiện đại này khó hiểu, vì không có nguồn gốc bên ngoài nào được dùng đến, ngoại trừ cái nguồn gốc do những bài nói cuối sách của nhà xuất bản cung cấp là G. Tharchin ở Kalimpong. Ông này cho độc giả biết rằng bản văn được xuất bản vào năm 1953 để tôn vinh sự cống hiến của một người Bhutan là Bla ma Rab brtan. Vị Lạt-ma này trong khi được nhận vào bệnh viện Kakimpong leprosy, yêu cầu bản dịch về cuộc đời của Nữ tu Palmo được xuất bản để các thế hệ tương lai biết.

Ngay từ đầu, bản văn này khẳng định tình trạng linh thiêng của Nữ tu Palmo; sư được đồng hóa với vị Không Hành Nữ Rdo rje Phag mo và một hóa thân (spryk sku) xuất hiện vì lợi ích của người khác. Giống như trong bản văn trước, sư xuất

thân từ một gia đình hoàng gia ở Kashmir, có tên là Laksminkara và có một người anh tên gọi là Indrabhùti. Có một mô tả chi tiết về sự từ bỏ dòng dõi hoàng gia của sư và những lời đề nghị kết hôn của những vị vua ở một số nước châu Á như Trung Hoa, Afghanistan, Iran và Ấn-độ trước khi sư cố nài được gia đình cho phép từ bỏ cuộc sống cư sĩ. Sau vài năm tu tập như một nữ tu được thọ giới, và trong suốt thời gian đó sư trởi bật trong việc tu học và còn có khả năng lãnh đạo một ngôi chùa, sư nhuộm bệnh phong hủi vào năm 25 tuổi. Vào lúc đó sư bị những người cùng tu ném ra khỏi chùa vì tình trạng bệnh hoạn.

Câu chuyện tiếp tục với những mô tả rõ ràng về sự tận tụy của người hầu cận là Sampelma đối với vị thầy của mình trong khi thân thể của Nữ tu Palmo trở nên tồi tệ hơn. Sau khi tham dự vài chuyến đi và còn đến cả núi Byang Thang ở Tây Tạng, Nữ tu Palmo yêu cầu người hầu cận là Sampelma để cho sư chết trong một cái thất xây dành cho mình, nhưng người hầu chỉ đồng ý rời sư với điều kiện là sẽ trở lại với sư sau một khoảng thời gian ngắn. Sau khi người hầu cận đi khỏi, Nữ tu Palmo ở lại trong một trạng thái thiền định suốt 21 ngày cho đến khi nhận được một linh ảnh của Bồ-tát Quán Thế Âm 16 tuổi, vị này bảo sư đi đến một ngôi chùa xem một hình ảnh của Ekadashamukha để nhận dngos grub (những thành tựu tâm linh). Người anh của sư, Indrabhùti dường như đã đạt được sự chứng ngộ tâm linh cao, sau đó hiện ra trong một linh ảnh cầm một cái bình thánh lễ lâu đời đựng nước rửa tội để tẩy sạch bệnh phong hủi. Indrabhùti thuyết phục sư phát huy sức mạnh trong suốt thời gian khó khăn này. Năm vị Không Hành Nữ (dàkinì) xuất hiện và đưa sư đến vị thần hộ mệnh của sư.

Cũng như trong tiểu sử thánh trước, Nữ tu Palmo vẫn trưởng trai và thiền định trước mặt vị thần hộ mạng của mình, nhưng lần này sư đạt được một thân có ánh sáng cầu vòng. Sau khi người hầu cận nhiều lần năn nỉ xin được trông thấy các vị thần, Nữ tu Palmo hiện ra trên bầu trời trước mặt cô ta, cùng với 5 vị Không Hành Nữ. Người hầu này cũng đạt được một thân có cầu vòng. Sau đó cả hai quay sang giúp cho những người ở chùa khác được nhẹ bớt sự đau khổ.

Một bản văn khác có tiêu đề Dge slong ma dpal mo rnam thar, được chứa trong một sưu tập các bản văn tên là *Thugs rje chen po bcu gcig zhal gyi bla ma brgyud pa'I rnam thar nò bu'I phreng ba* (Một Tràng Hoa Báu: Tiểu sử bậc thánh của dòng dõi Gurus của đấng Đại Từ Bi Mười Một Mặt). Sưu tập này được học giả Rnying ma 'Od dpag rdo rje viết ra. Tiểu sử thánh này được viết trong các trang từ 20 đến 50. Mặc dù bản dịch câu chuyện dài hơn, nhiều đoạn trong bản văn này giống với bản dịch của Jo gdan.

Giống như trong bản văn của Jo gdan, Nữ tu Palmo là con gái của Vua Indrabhùti, nhưng khác với bản văn này đặc biệt nói Indrabhùti là vua của Orgyan, sư được biết đến là Laksminkara và có một người anh mang tên giống nhà vua. Trong bản văn kể sau, sư cũng được các vị vua của một số nước ưng ý và đưa ra những lời cầu hôn. Ngay từ đầu, sư nhiễm bệnh phong hủi sau khi trở thành một nữ tu có học thức. Cũng như trong các bản văn khác, sư nhận được vài linh ảnh của những gương mặt, gồm có người cha, người đã dẫn sư đến cùng vị thần hộ mạng giúp sư đạt được thành tựu và được chữa khỏi bệnh.

Các Tác Phẩm Kinh Điển: Những Bản Văn Nghi Lễ Và Những Bài Tán Ca

Xuất phẩm Sde dge của khu vực Bstan 'gyur thuộc kinh điển Phật giáo Tây Tạng liệt kê năm tác phẩm được cho là của Nữ tu Palmo: một nghi thức sám hối và bốn bài tán ca. Những bản văn này được có tiêu đề là *Rje btsun 'phags pa spyang ras gzigs dbang phyug zhal bcu gcig pa'I sgrub thabs* (Nghi thức sám hối đức Quán Thế Âm mười một mặt); *Jig Rten Dbang Phyug La Bstod Pa* (Bài Tán Ca Đức Thế Tôn); *Rje btsun thugs rje chen po la bstod pa* (Bài Tán Ca đức Đại Từ Bi); và hai bản văn có cùng một tiêu đề: *'Phags pa spyang ras gzigs dbang phyug gi bstod pa* (Bài Tán Ca Đức Quán Thế Âm).¹⁰ Một bản văn viết:

Mẹ như vàng trắng của những người chiến thắng,
Thân mẹ là của một vị nữ thần tuyệt đẹp,
Kính lạy thần chú sáu âm tiết,
Bằng tánh không,
Ngài xuất hiện từ chân không

¹⁰ Dge slong ma Dpal mo, *'Jig rten dbang phyug la bstod pa*. Sde dge Bstan 'gyur, facsimile Delhi edition, Quyển số 72, Toh.2729 (Delhi: Karmapa Choedhey Gyalwa Sungrab Partun Khang, 1985): các từ 107a-b, 213-214; như trên, *'Phags pa spyang ras gzigs dbang phyug la bstod pa*. Toh. 2738, sách như trên, *'Phags pa spyang ras gzigs dbang phyug la bstod pa*. Toh. 2739, sách đã dẫn, các từ 126a-127a, 251-253, sách đã dẫn, *'Phags pa spyang ras gzigs dbang phyug gi bstod pa*. Toh.2739, sách đã dẫn, các từ 126a-127a, 251-253; và như trên, *Rje btsun thugs rje chen po la bstod pa*. Toh.2740, sách đã dẫn, các từ 127a-b, 253-254. Một bản văn khác được tra cứu là Dge slong ma Dpal mo, *Rje btsun 'phags pa spyang ras gzigs dbang phyug zhal bcu gcig pa'I sgrub thabs*. Sde dge Bstan 'gyur, bản sao nhà xuất bản Delhi, sách số 72, Toh.2737 (Delhi: Karmapa Choedhey Gyalwa Sungrab Partun Khang, 1985): các từ 123b-125b, 246-50.

Bằng hình vóc nữ nhơn
Và chúng sanh có kỷ luật tu tập.¹¹

Đoạn kinh gây ấn tượng này chỉ ra một mẫu chốt khác về sự đồng nhất thể của Nữ tu Palmo. Bản văn này, trong số những bản văn khác trong kinh điển phản ánh trên một mức độ nào đó, sự sùng bái tín ngưỡng của Nữ tu Palmo đối với Đức Quán Thế Âm, vị bồ-tát của từ bi. Đoạn văn này không chỉ củng cố cái quan điểm tích cực về thân hình nữ giới, mà nó còn có ý nghĩa do sự sử dụng phái nữ trong quan hệ với Quán Thế Âm và trong tương quan giữa Nữ tu Palmo và Ngài. Trước hết, Đức Quán Thế Âm được mô tả là “zla ba'I 'od ltar rgyal ba'I yum” (Mẹ như vàng trắng của những kẻ chiến thắng), điều đặc biệt là vì Quán Thế Âm được mô tả là một nữ nhơn, mặc dù ngài là nam nhơn theo truyền thống này (khác với Quán Âm ở Trung Hoa)

Thứ nữa, hãy lưu ý câu “yig drug ma la phyyag 'tshal lo” (kính lạy thần chú sáu âm tiết) dùng mạo từ giống cái để nữ hóa thần chú của Quán Thế Âm. Do vậy, có một câu hỏi được đưa ra từ đoạn kinh kỳ lạ này: Ai “xuất hiện từ chân không dưới hình vóc của một nữ nhơn?” Bài nghiên cứu này đoán chắc rằng đoạn văn này bao hàm nhiều hơn là một câu nói thụ động về cái giá trị tích cực của vị bồ-tát hóa thân trong dạng một nữ nhơn. Thật vậy, đoạn văn ngầm nói rằng Nữ tu Palmo được đồng hóa¹² với Quán Thế Âm, nghĩa là sư là vị bồ-tát

¹¹ Dge slong ma Dpal mo, *Rje btsun thugs rje chen po*, Toh. Số 2740, các từ 127b. 1-2, 254: *zla ba'I 'od ltar rgyal ba'I yum/gzugs kyi lha mo yid 'ong sku/ yig drug ma la phyyag 'tshal lo/.../rang bzhin mi dmigs stong pa'I ngang/ bud med gzugs kyis 'gro ba 'dul*.

¹² Mặc dù danh hiệu nghiệp dụng của những bản văn này (kriya

này xuất hiện trên thế gian. Như các tiểu sử thánh đã nói, sư là người “tái hiện lại trong thân một nữ nhơn vì lợi lạc cho hữu tình chúng sanh”¹³ và là người đã biểu hiện sự mầu nhiệm lớn lao như Khasarpana.”¹⁴ Cái thí dụ này và bài thảo luận thêm về sự tu tập của Nữ tu Palmo để lộ nhiều về tính chất đa diện của nhân vật này.

Trai giới là một sự tu tập khổ hạnh trong những ghi chép của Nữ tu Palmo

Sự kết hợp của Nữ tu Palmo với việc trai giới là có tầm quan trọng cho sự hiểu biết của chúng ta về vị trí của sư trong các truyền thống tín ngưỡng đạo Phật ở Tây Tạng. Trai giới, một nghi thức tu khổ hạnh, có tính chất phê phán đối với kinh nghiệm chữa bệnh của sư. Thuật ngữ tương đương gần nhất trong ngôn ngữ Tây Tạng của từ “chủ nghĩa khổ hạnh” là *dka'thub*, nghĩa là “có khả năng chịu đựng những khó khăn.” Trong các truyền thống Phật giáo Tây Tạng, hành giả thách thức chính mình về trình độ thể xác và tâm linh cho các mục tiêu tôn giáo. Trong câu chuyện của Nữ tu Palmo, sự huấn luyện trong việc tu tập khổ hạnh thể hiện qua việc trai giới và sự thành tín hoàn chỉnh việc thay hình đổi dạng, đó là tiến trình chữa bệnh.

tantra), Nữ tu Palmo trở thành một gương mặt đức Phật và đạt được giác ngộ cao cả (*mchog gi dngos grub*). Các bản văn nghi lễ quy định bản thân và cả thế hệ phía trước; thế hệ phía trước đối phó với sự đồng nhất hóa hoàn toàn với một vị Phật

¹³ *Dge slong ma dpa mo*, 1.5: “*gro ba bud med kyi lu su skur sprul nas sems can gyi don la*.”

¹⁴ Lưu ý rằng Khasarpana là một hình tượng của Quán Thế Âm được biết đến do việc chữa bệnh đậu mùa. Jo gdan, *Smyung gnas*, 2b.2: // *kha sar pa nir cho 'phrul chen po bstan//*

Trai giới là một sự tu tập thông thường trong hầu hết các truyền thống tôn giáo. Nhiều lý do đan xen lẫn nhau trong những việc trai giới cá nhân lẫn tập thể. Như các học giả đã làm sáng tỏ liên quan đến các truyền thống thiên chúa giáo, Ấn giáo và Newar, việc tu tập trai giới thường hấp dẫn giới phụ nữ.¹⁵ Trai giới có thể được thực hiện như sự chuẩn bị và cầu nguyện trong tôn giáo để cho sự hợp nhất với thần linh hoặc để giải thoát, như tịnh hóa những sự phạm giới trong quá khứ hoặc yếm trừ ma quỷ xấu ác, như một sự tu tập sám hối hay như một cách biểu lộ sự đau buồn, như một phương tiện để ép buộc chư thần hay để bảo đảm sự sinh sản, trong số nhiều lý do khác.¹⁶ Thông thường các nghi thức trai giới kết hợp hay riêng biệt với đủ loại tu tập, thuộc về nghi thức lần giới luật. Những sự tu tập này bao gồm các điều luật hay huấn lệnh về sự thờ phụng, nói và im lặng, ngũ, ăn mặc, hoạt động giới tính, dâng cúng, kể chuyện, hát, đặt ra một luật về nghi thức, và đi hành hương. Chúng cũng kết hợp chặt chẽ các hoạt động sùng bái đối với một vị thần đặc biệt và những lời nguyện đã được quy định. Các bài viết của nhiều vị đạt-lai-lạt-

¹⁵ Dĩ nhiên, những thuyết thần học khác làm cơ sở cho sự thực hiện các nghi lễ trai giới do nữ giới. Thí dụ, Caroline Walker Bynum xem những sự thực hành tôn giáo liên quan đến thức ăn và các hình ảnh thức ăn trong lòng sùng đạo của các phụ nữ thời trung cổ đặc biệt khi chúng có liên quan đến lễ Ban Thánh Thể. Bynum, *Ngày Hội Thánh và Trai Giới Thánh: Ý Nghĩa Tôn Giáo của Thực Phẩm đối với các Phụ Nữ Trung Cổ* (Berkeley: Viện Đại Học Báo Chí California, 1987). Cũng xem Mary McGee, “*Lễ Hội và Trai Giới: Truyền Thống Vrata và Ý Nghĩa của Nó đối với Phụ Nữ Ấn Giáo*,” Ph. D., Cambridge: Đại Học Harvard (1987) 1989.

¹⁶ Xem Maththieu Ricard, *Cuộc Sống của Shabkar: Tự Truyện của một Hành Giả Du-già Tây Tạng* (New York: Báo New York của Viện Đại Học Tiểu Ban, 1994), các trang 32, 109, 24, 468, 508, 526, 552.

ma Tây Tạng được sưu tập bao gồm các nghi thức trai giới và nhiều bản văn nghi lễ liên quan đến vài kiểu trai giới và thời hạn. Mặc dù có vài loại nghi thức trai giới trong truyền thống Tây Tạng, nhưng nghi thức trai giới của Nữ tu Palmo là một nghi thức thường được đọc tụng và tu tập.

Nghi lễ trai giới Tây Tạng là một trong nhiều cơ hội mà người cư sĩ được phép tham dự bằng cách thực hiện những lời thệ nguyện khổ hạnh của các tu sĩ bằng cách tu tập tại tu viện hay chùa của địa phương, và có khi ở lại một khoảng thời gian nào đó trong một khuôn viên của tu viện. Người Tây Tạng tu tập tại vu viện địa phương trong suốt thời gian đặc biệt như các Phật tử ở mọi nơi để giữ tám giới, và suốt ngày cầu nguyện, dâng cúng và nghe giảng pháp. Đây cũng là một hình thức tu tập xã hội.

Là một nghi thức tu khổ hạnh, sự tu tập trai giới Tây Tạng gồm có những tu tập về giới và thử thách từ bỏ bản ngã, ở đó những hạn chế về thức ăn và lời nói có nghĩa là để giúp cho hành giả đạt được một trạng thái chuyển hóa. Những bài tập khổ hạnh trong nghi thức Tây Tạng có ý nghĩa phục hồi và chuyển hóa một cá nhân về thân, khẩu và ý. Trong những bước tu tập thiền quán cao hơn, chúng được dùng để chuyển hóa một người đã được tịnh hóa. Cho nên, một số bài tập về thân, khẩu và ý cần phải được quán triệt. Hành giả thực hiện một loạt những lễ lạy toàn thân hay quỳ lạy trước các hình tượng hay nơi chốn thiêng liêng, đi kinh hành quanh đó và dâng cúng. Với những cấm chế về thức ăn uống, gồm cả việc nuốt nước miếng, ý nghĩa kiểm soát đối với các chức năng và những nhu cầu của thân được làm cho mạnh mẽ. Về khẩu, hành giả phải nguyện giữ im lặng, chỉ được hát, đọc tụng và

cầu nguyện những lời của chư Phật và những lời cầu nguyện ca ngợi dòng lạt-ma (gurus) của một giáo phái đang được nói đến. Về trình độ tâm linh, hành giả phải quán các thần linh càng ngày càng tăng dần lên cho đến khi hành giả và vị thần linh này được nhập thể làm một. Qua những bài tu tập này, Nữ tu Palmo (và hành giả) có thể phát triển sự xả ly hay nghĩa đen là sự chán ghét đối với luân hồi (samsàra) cũng như đối với thân thể mình và những cách suy nghĩ trước kia về thực tại. Do đó, một chừng mực nào đó về sự từ bỏ cái ngã của việc tu khổ hạnh là một bước cần thiết mà Nữ tu Palmo phải thực hiện. Vì không có sự nỗ lực của cái định khổ hạnh này, hành giả phó mặc cho các tha lực hay những tình cảm và tính khí của mình tác động ngược trở lại hơn là có tác dụng.

Trong các bản văn của Nữ tu Palmo, sự tu tập trai giới tương tác với sự thành tín. Nữ tu Palmo tôn kính một vị thần linh đặc biệt, vị này cuối cùng sẽ dẫn bà đến một trạng thái giải thoát. Khía cạnh thành tín này cũng phản ánh yếu tố kinh điển của các bản văn và khía cạnh khẳng định của việc tu khổ hạnh; nghĩa là sự giải thoát đến dưới hình thức dẫn thân vào thế gian và Nữ tu Palmo cùng với vị thần bảo hộ của sư là những gương tiêu biểu của sự dẫn thân đó.¹⁷ Lưu ý đến một thí dụ trong tiểu sử bậc thánh hiện đại:

¹⁷ Trong bản văn hiện đại trên trang 14.8, từ nguyên học của tên ngôi chùa Ling kha ra shri gtsug sbrum bu nơi mà Nữ tu Palmo phải đến để xem hình ảnh của Quán Thế Âm không rõ ràng. Ý nghĩa có thể có của một số thuật ngữ này đang mở cho bài nghiên cứu về căn bệnh và vai trò của Quán Thế Âm giống như người thầy thuốc. *Sbrum bu* được kết hợp với thuật ngữ 'brum pa' có nghĩa là "mụn đậu mùa" (như trong các bản văn y học Tây Tạng, *Rgyud bzhi*). Xem Tsewang J. Tsarong, *Các Nền Tảng của Y Học Tây Tạng* (Dharamsala: Trung Tâm Y Học Tây Tạng, 1981), tr.104.

Thực hành trai giới,
 Một ngày nọ, bà lia bỏ thức ăn.
 Một ngày nọ, bà lia bỏ lời nói.
 Trong thiền định, bà nói lời ca ngợi Bạc Thánh
 Với sự dũng cảm và chuyên cần mãnh liệt.
 Nhờ lòng từ bi của Bạc Thánh,

Nữ tu Palmo qua đời và đạt được thân có năm sắc cầu vòng.¹⁸

Đoạn văn trên nhấn mạnh vào sự cố tâm trong hành động trai giới. Nữ tu Palmo trong giai đoạn này kiểm soát được tiến trình chữa bệnh bằng sự dẫn thân tích cực trong một hành động xả ly dưới hình thức trai giới. Sư lấy lại được cái ý thức về thể lực, cái đã thực sự chuyển hóa được tình trạng bệnh của sư. Đoạn văn cũng cho thấy rằng sư đã đạt được một mức độ chứng đắc tâm linh cao qua việc đạt được thân có năm sắc cầu vòng.

Trong một đoạn khác, Nữ tu Palmo nói “Tôi bị bệnh vì sự lợi lạc cho hữu tình chúng sinh, họ rộng lớn như bầu trời.”¹⁹ Trong đoạn văn này sư không chỉ là một “vật hiến tế” mà theo đúng tư tưởng Phật giáo, Nữ tu Palmo đã chuyển hóa được bệnh phong hủi, một tình trạng mà hầu hết mọi người xem như là một trạng thái có hại và bất tịnh thành một cơ hội để tu tập Giáo pháp, để diễn bày sự tận tình hoàn toàn của sư đối với lời

¹⁸ *Dge slong ma dpal mo*, 17.4-6, 18.1-2: / ... *smuong gnas gngang nas / nyi ma gcig za ma / nyi ma gcig ngag byed nas / thugs dam la 'phags pa'I bstod pa snying stobs brtson 'grus drag po'I sgo nas 'di ltar gsungs pa/... / 'phags pa'I thugs rjes dge slong ma dpal mo phung po 'ja' lú grub nas tshe 'di la mkha' spyod du gshegs pa yin no//*

¹⁹ *Dge slong ma dpal mo*, 7. 12-13: nam mkha' dang mnyam pa'I sems can gyi don la na ba yin gsungs/

Phật dạy, và để dạy cho những người khác. Do đó, căn bệnh của sư có một mục đích. Theo tiểu sử của sư, hành giả Milarepa của Tây Tạng ở thế kỷ thứ 11 cũng đánh giá cao căn bệnh theo cách này, “Đối với một nhà tu khổ hạnh, bệnh tật là một sự cố vũ cho sự tu tập tâm linh. Không thực hành một nghi thức nào, ông ta phải chuyển hóa tất cả những kinh nghiệm của các trạng thái thù địch thành sự chứng đắc cao cả và phải có khả năng đương đầu với bệnh tật và với cả chính cái chết.”²⁰ Theo lời dạy của *blo sbyong*, một hệ thống tịnh hóa tâm trong truyền thống Tây Tạng được quy cho là thuộc Tisha và các đạo sư Bka' gdams pa, một vị bồ-tát cần tu tập bồ-đề tâm (bodhicitta) để có thể tạo nên sự chuyển hóa (*gyur ba*). Geshe Ngawang Dhargyey nói rằng:

Bồ-đề tâm dập tắt những chướng ngại về tâm và thân và như vậy sự tu tập nó là sự hành trì bước đầu tốt nhất. Giống như một hóa chất làm chuyển đổi tất cả kim loại ra vàng, bồ-đề tâm chuyển hóa những bất tịnh của thân người thành ra Ba Thân Phật. Vì con người không phát triển bồ-đề tâm nên họ vẫn còn dưới một dạng thức bất tịnh. Mức độ phát triển này tùy thuộc vào nỗ lực trong sạch của con người.²¹

Câu trích dẫn này hướng sự chú ý đến tư tưởng của truyền thống kinh điển về việc “biến chất độc thành thuốc,” chất độc trong trường hợp đạo Phật là nói đến sự vô minh và chấp thủ.

Hiểu biết câu chuyện của Nữ tu Palmo về mặt giới tính,

²⁰ Lobsang P. Lhalungpa, dịch, *Cuộc Đời của Milarepa* (Boston: Những ấn phẩm Shambhala, 1984), tr.162.

²¹ Geshe Ngawang Dhargyey, *Truyền Thống Phát Triển Tâm Linh của Tây Tạng* (Dharamsala: Thư viện những Tác Phẩm và Văn Khố Tây Tạng, 1974) tr. 121.

tác phẩm của Kim Gutschow về chư ni ở Zangskar, Ladakh, mô tả nghi lễ là một phương tiện để tẩy trừ tội lỗi và những ô nhiễm, để đạt được một sự tái sinh như ý hơn đặc biệt là đối với nữ giới, hoặc thậm chí đạt đến sự tự do ý chí. Theo truyền thống trong vùng này, phụ nữ có một tái sinh thấp kém.²² Những khám phá trong cuộc nghiên cứu của tôi về nghi lễ trai giới trong các nữ tu viện và các tu viện nam ở Nê-pan và Lhasa năm 1998 cũng làm cho tôi nghĩ đến những ngụ ý về giới tính trong việc thực hành nghi lễ trai giới theo hệ thống của Nữ tu Palmo với vài lý do: 1) con số nữ trong sự tu tập này nhiều hơn nam; 2) nó được thực hiện trong các tu viện nữ hay được chư ni tổ chức trước tiên; và 3) nó thường được gọi là một “việc tu tập của nữ giới,” có lẽ do mô hình vai trò phái nữ.²³ Vì căn bệnh phong hủi ở một trong những bản ghi chép tiểu sử, Nữ tu Palmo trước tiên bị các cư sĩ và những người đồng tu trong tu viện của sư bỏ rơi, và thậm chí còn bị tố cáo là có thai, quan hệ bừa bãi, hoặc đã làm mất một đứa con. Sau kinh nghiệm chữa bệnh của mình, sư quay trở lại một ngôi chùa với năng lực và được chuyển hóa.

Nữ tu Palmo chặt đứt đầu mình,
 Từ lúc ấy bà đặt nó trên tích trượng của bà và nhảy múa,
 Bấy giờ mọi người,

²² Kim Gutschow, “Trai Giới *smyung gnas* ở Zangskar: How Liminality Depends on Structure,” *Ladakh: Văn Hóa, Lịch Sử và Sự Phát Triển giữa Hi-mã-lạp-son và Karakoram*, Nghiên Cứu Mới Đây ở Ladakh 8, Martjin van Beek, Kristoffer Brix Bertelsen, và Poul Pedersen (Aarhus: Báo Đại Học Aarhus, 1999), các trang.153-73.

²³ Ivette M. Vargas, “Rơi Xuống Từng Mảnh, Nổi Lên Toàn Bộ: Đau Khổ, Bệnh Tật, và Sự Hy Sinh Quên Mình Chữa Bệnh trong cuộc đời của Gelongma Palmo” (Ph. D. diss. Đại Học Harvard, 2003).

Sau khi đã nhận ra rằng bà là một người đã chứng đắc tâm linh,

Tất cả đều xin một ân huệ và cũng đạt được sự chứng đắc.
 Hơn thế nữa, bên ngoài bà là Nữ tu Palmo.

Bên trong, bà là Đức Rdo rje Rnal ‘byor ma (vị Không hành nữ Du-già Kim Cang).²⁴

Ở đây Nữ tu Palmo được minh oan vì bà hiện ra ở Magadha trong hình tướng bên trong của mình, một gương mặt Đức Phật, ban ân phước cho dân trong vùng, và giúp họ đạt được sự thành tựu (*dnegos grub, siddhi*). Tại đây sư hiện ra như hóa thân của khái niệm hy sinh quên mình của đạo Phật.

Kết luận

Nói chung, theo truyền thống Nữ tu Palmo các nguồn tài liệu này đưa ra cái giá trị về tôn giáo và ghi chép lịch sử của nhân vật Nữ tu Palmo trong lịch sử tôn giáo Tây Tạng. Sự kết

²⁴ Jo gdan, *Smyung gnas*, 7a.5-7b. 1: *khong rang gi dbu bcaad nas mkhar bsil la bkal te gar mdzad pas/ bzod mi rnams kyis grub pa thob par shes nas thams cad kyis byin rlabs zhus shing dnegos grub kyang thob bo// de yang phyi ltar dge slong ma dpal mo// nad ltar rje btsun rdo rje rnal ‘byor ma’ o//*

Rje btsun Rdo rje Rnal ‘byor ma’s sự thể hiện thông thường là giống như một vị thần linh thiên định (*yi dam*) hiện ra trong bài khiêu vũ cổ điển (*bro brdung*) hình dạng *mkha’ gro ma* với cây tích trượng của bà (*tse sum*). Nhân vật này quan trọng trong tất cả các dòng kinh Tây Tạng và được cho là đã trực tiếp truyền những lời dạy của bà qua siddhas (*các bậc thành tựu*) Naropa, Maitripa, và Indrabhùti. Bà đặc biệt có liên hệ với *Anuttarayoga Tantra* (*rnal ‘byor bla na med kyi rgyud*), cao nhất trong bốn cấp bậc của kinh. Những chi tiết này quan trọng vì sự kết hợp của Nữ tu Pal mo trong các tiểu sử bậc thánh với một Indrabhùti và một sự nối kết có thể với một người phụ nữ Kashmiri bằng cái tên Dpal mo người đã viết ra *Anuttarayoga Tantras*.

hợp của sư với những nhân vật tôn giáo chủ yếu và các hành giả từ những nền văn hóa khác nhau, và sự tăng trưởng liên tục cùng với việc kể lại câu chuyện cuộc đời và sự tu tập của sư chứng tỏ là một cá thể xuất sắc đã siêu việt cả thời gian, không gian và giới tính. Sự lưu truyền các tiểu sử, nghi lễ trai giới, các bài tán ca của sư, và sự xuất hiện liên tục những thánh tích của sư qua các thế kỷ cho thấy một phụ nữ được cường điệu hóa, gây cảm hứng cho những người khác tu tập như sư đã tu tập, chữa lành căn bệnh trên nhiều cấp độ.



Phần 3

NỀN GIÁO DỤC PHẬT GIÁO

1

DẠY GIÁO PHÁP CHO TRẺ EM*Eliana Morris*

Việc cung cấp Giáo Pháp cho trẻ em trong hệ thống trường công lập ở Hoa Kỳ là một sự khẩn thiết đặc biệt. Nhiều trẻ em đang khao khát sự chấp nhận chính mình, sự thoải hiệp với người cùng lứa tuổi, và hạnh phúc thông thường. Tuy nhiên, nhiều trẻ đang nường tựa vào bạo lực, ma túy, sự bừa bãi tình dục, chủ nghĩa vật chất, TV, và các trò chơi điện tử. Những nường tựa sai lầm này không đưa đến hạnh phúc thực sự, mà thậm chí còn gây thêm đau khổ. Tôn giáo và đời sống tâm linh, những nguồn gốc thông thường hướng dẫn đạo đức, bị pháp luật cấm đoán một cách có hệ thống trong giáo dục công cộng. Kết quả là con em chúng ta không được giáo dục để đối phó với những sự đấu tranh cho giá trị bản thân và hạnh phúc. Con em chúng ta cần phát triển những kỹ năng đáp ứng với mọi khó khăn mà chúng đương đầu trong cuộc sống. Chúng cần trí tuệ và lòng từ bi để ngăn chặn đau khổ và tạo ra các tác nhân cho hạnh phúc thật sự.

Nhiều nhà giáo dục trong hệ thống trường công lập nhận thức và xem sự phát triển đạo đức của học trò họ có tầm quan trọng then chốt; nhưng rủi thay, những nhà giáo trường công lập thường bị buộc phải đặt qua một bên sự suy nghĩ này do chính phủ quá mạnh áp đặt các tiêu chuẩn học thuật mà họ bị bắt buộc phải dạy. Các tiêu chuẩn này đưa ra vấn đề môn học trong lớp. Trong khi họ nhấn mạnh vào thành tựu cao về học thuật, họ không biết đến các mục tiêu đạo đức cũng như các nhu cầu cá nhân của mỗi trẻ em. Hơn nữa, các nhà giáo bị ép buộc phải có các học sinh thực hành tốt các bài thi đã được chuẩn mực hoá. Sự thực hiện tốt các bài thi ở nhà trường được công bố rộng rãi, và nếu các học sinh thực hiện dưới các điểm chỉ tiêu của chính phủ, các nhà trường bị gán cho nhãn hiệu là “các trường cải tiến”. Thêm vào đó, các hiệu trưởng có thể bị chuyển đến một trường khác. Gia đình học sinh được đề nghị chọn việc rời bỏ “trường cải tiến”, mặc dù quận của trường học địa phương phải trả phí di chuyển tốn kém. Hậu quả của các điểm thi không đủ, các nhà giáo ở tất cả các cấp bị xem xét lại trên nền tảng các kết quả thi cử.

Nhiều nhà giáo giúp trẻ em đến trường sau khi chúng trải qua một đêm không có ăn hay chỗ trú ẩn hoặc một đêm bị bỏ quên hay bạo lực. Nhiều nhà giáo giúp một đứa trẻ đến trường mà chưa chuẩn bị học theo tiêu chuẩn mong đợi do thiếu khả năng học tập, do thân tướng ốm yếu, do không thông thạo tiếng Anh, do thiếu sự hỗ trợ ở nhà, hay đơn giản do tánh thờ ơ. Những điều này không được cứu xét đến khi đánh giá một viên chức hay một thầy cô giáo.

Có những chương trình giáo dục đáng chú ý tập trung vào đạo đức và luân lý mà các giáo viên và hiệu trưởng có thể

chọn để sáp nhập vào chương trình dạy của họ, mặc dù các nhà giáo nhận thấy khó làm cho nó phù hợp với những điều ưu tiên của chính phủ. Cũng như đối với sự tu tập giáo pháp của chúng ta, nếu một giáo viên không thể phù hợp với một chương trình đạo đức nhất quán hàng ngày, thì việc tu tập từ bi và trí tuệ cũng không thể đạt kết quả. Việc dạy các nguyên tắc đạo đức cho trẻ em trong hệ thống trường công đòi hỏi phải được kết hợp với các tiêu chuẩn giáo dục của chính phủ địa phương, tiểu bang và liên bang. Điều này tính đến một sự tu tập đạo đức mạnh mẽ hàng ngày.

Tôi đã phát triển một chương trình sơ cấp, đặt căn bản trên các chuẩn mực có tính chất trình bày các giáo lý phi thế tục của Đức Phật được các bài dạy của dân bản xứ chúng tôi hỗ trợ. Chương trình giảng dạy này được xây dựng trong các bài giảng của vị Lạt-ma có nguồn gốc tôn quý, Geshe Michael Roach, một học trò của Sermey Khensur Geshe Lobsang Tharchin Rinpoche thuộc truyền thống Gelugpa. Để nhấn mạnh vào các nguyên lý đạo Phật, đạo đức học tán dương trong các truyền thống bản xứ được sử dụng như một tài liệu. Điều này được thực hiện thông qua sự hướng dẫn trong những liên hệ của tôi với Leonard và Marie Dennis thuộc truyền thống Navajo. Tôi đã thừa nhận họ như các bậc cha mẹ của tôi, và họ chia sẻ với tôi một cách rộng rãi trí tuệ và những truyền thống dòng dõi của họ. Thêm vào đó, chương trình giảng dạy đã nổi bật qua những kinh nghiệm của tôi với tư cách là một nhân viên xã hội và một giáo viên các trường sơ học trong hệ thống trường công lập trong chín năm qua.

Một quan tâm đáng kể cho việc giảng dạy chương trình kết hợp này là các tầng lớp khác nhau về xã hội, kinh tế, văn

hoá và tôn giáo của trẻ em. Để tôn trọng sự đa dạng này, tôi đã làm cho các hiệu trưởng, đồng nghiệp, và những phụ huynh tình nguyện bị thu hút vào tiến trình tạo ra chương trình giảng dạy cũng như trong việc trình bày nó (tôi cũng rất nhạy bén trong việc làm cho người ta từ bỏ tôn giáo của họ để theo một tôn giáo khác do tôi được nuôi dưỡng như một người Phi đạo thiên chúa ở tiểu bang miền nam Georgia!). Chương trình giảng dạy đòi hỏi sự quản trị phòng học, thực hành hàng ngày, các dự án ngắn và dài hạn, các chuyến đi dã ngoại và các buổi lễ được hướng dẫn theo những phép tắc đạo Phật. Những tiêu chuẩn học thuật của chúng tôi được sử dụng như một bản đồ chỉ đường, ở đó sự kết hợp các tiêu chuẩn đạo đức và học thuật đáp ứng được các nhu cầu của chính phủ, những viên chức nhà trường, các giáo viên và các gia đình cùng trẻ em.

Với khả năng có một phòng học cho 30 hay nhiều hơn những trẻ em, những trẻ bị bỏ mặc cho những kiểu cha mẹ khác nhau, sự trông nom phòng học là một quan tâm đáng kể. Các lời nguyện tự do và sáu công hạnh viên mãn mà chúng tôi gọi là đức tính tốt, cung cấp nhiều sự hướng dẫn. Mỗi đức tính là một đề tài mà các học sinh khảo sát một cách chuyên cần, đức tính “trông giống” cái gì, “nghe giống” cái gì, “cảm thấy giống” cái gì. Những đức tính này trở thành một ngôn ngữ chung trong lớp học chúng tôi. Do đó, chúng là một công cụ đắc lực để truyền đạt những kỳ vọng theo cách an toàn, tích cực và rõ ràng. Như vậy các học sinh đánh giá các hành động, lời nói và tư tưởng của chúng theo một hay hai đức tính mà chúng đang khảo sát trong ngày đó.

Kế đến, các học sinh theo dõi và viết về sự tiến bộ cùng những thử thách liên quan đến các mục tiêu của chúng trong

một cuốn sổ gọi là “Sách Tốt.” Chúng viết về các kết quả của những quyết định của chúng. Chúng cũng viết “sự giải độc” mà chúng sẽ làm để chống lại sự lựa chọn tiêu cực. Các học sinh được khích lệ tìm kiếm những cơ hội đạo đức suốt trong ngày để cống hiến, và chúng có những thời giờ riêng biệt trong ngày để kiểm tra về những việc tốt của chúng và những phạm vi để cải thiện. Hoạt động hàng ngày này dùng như một sự khảo sát về luật nhân quả và chịu trách nhiệm cho những thay đổi tích cực trong đời sống. Các bài viết của chúng được dùng để hỗ trợ các tiêu chuẩn cho việc biên tập học thuật, tổ chức cấu trúc, khả năng viết chính tả, và xây dựng từ vựng trong bài viết. Để hỗ trợ cho việc làm ra quyết định hữu ích, các học sinh có những cơ hội hàng ngày kiểm điểm để đưa vào trong “Ba-Lô Việc Thiện” được thực hiện khi một bạn học được nhìn thấy làm một hành vi đạo đức. Mục tiêu này là để giữ cho ba-lô chứa nghiệp của chúng tôi đầy những hành vi tốt. Chúng tôi tán dương những nỗ lực tốt của chúng tôi bằng những buổi lễ “Nỗ Lực Vui Vẻ” như một sự nhắc nhở tu tập hạnh phúc khi chúng tôi chọn điều tốt. Chúng tôi cống hiến cho người khác và chính chúng tôi những thức ăn ngon và những hoạt động vui để nuôi dưỡng khả năng bảm sinh về lòng từ bi. Buổi lễ cho học sinh các cơ hội để chia sẻ những mẫu chuyện về lòng từ bi và trí tuệ, và chúng tôi hồi hướng điều tốt này đến cho những nỗ lực trong tương lai về đạo đức của chúng tôi.

Chương trình giảng dạy chứa các hoạt động và dự án ngắn và dài hạn hỗ trợ một lối sống đạo đức. Trong một hoạt động đang tiến hành liên quan đến giáo lý nhà Phật và các đường lối pháp sư bản xứ, các học sinh tham gia các việc tu tập bước

đầu thiền định trong khi chúng phát triển mối liên hệ với một con thú đặc biệt mà chúng tạo ra trong tâm trí chúng. Sự nghiên cứu về một con vật mà chúng cảm nhận có liên quan được dùng để thắt chặt mối quan hệ bạn hữu với con thú đặc biệt. Giống với việc thực tập thiền định của chúng tôi, hoạt động “Những Người Bạn Đặc Biệt” này cho trẻ em một phương pháp từng bước để thực tập sự yên tĩnh, tìm kiếm trí tuệ bên trong, và củng cố sự tập trung cũng như lòng từ bi – dù trong một phạm vi tập trung vào việc trẻ em vui chơi. Thêm vào đó, các học sinh tạo ra những câu chuyện và những bài tập làm văn về những người bạn đặc biệt của chúng để nâng cao các kỹ năng viết sáng tạo. Kỹ thuật chấm câu, cấu trúc câu và đoạn, kỹ thuật viết văn có tổ chức, cũng như sự sử dụng nghiên cứu và công nghệ là một số trong các tiêu điểm của bài học. Đối với nhiều học sinh tôi cùng làm việc, đây là một trong những kinh nghiệm đầu tiên trong việc vui với sự viết lách. Các học sinh này muốn chia sẻ tình bạn với người khác, điều đó đưa đến một tiến trình viết có tập trung đam mê. Trong những buổi “Hội Thảo của Các Nhà Văn”, căn phòng trở nên sôi động và năng nổ, và vì người bạn đặc biệt của chúng đến từ trái tim chúng, nên chúng cứ như là những chuyên gia. Điều này đưa đến kết quả là các học sinh có trách nhiệm và tự hào trong công việc của chúng.

Hoạt động “Những Người Bạn Đặc Biệt” đòi hỏi các học sinh sử dụng các kỹ năng hình dung và tưởng tượng, giống như nhiều vận động viên chuyên nghiệp được dạy làm trước khi có một cuộc chơi hay cuộc gặp gỡ lớn. Chúng được khuyến khích nên thoải mái và nhắm mắt lại để làm tăng tiến trình nội tâm. Trước tiên, các học sinh sáng tạo với sự tưởng tượng của

chúng một nơi nương tựa đặc biệt chắc chắn, được đặt nơi trái tim. Trẻ em được yêu cầu sử dụng cái thấy từ bên trong và theo những lời chỉ dẫn này: “hãy đi đến trái tim nơi bạn tìm thấy nơi chốn đặc biệt của bạn – nguồn gốc của lòng tốt và trí tuệ.” Chúng hình dung ra một hoa hồng đẹp và thơm ngát để làm biểu tượng cho lòng từ bi, và một viên kim cương không tỳ vết chiếu sáng để biểu tượng cho trí tuệ hoàn hảo của chúng. Một số học trò của tôi đã chia sẻ rằng chúng tìm thấy sự an lành giữa thác nước có cầu vồng ngũ sắc, những cây trầu cành các trái chín và những thỏi sô-cô-la ngon bổ, cùng với những bãi cát dọc theo các khu rừng màu lục tươi xanh.

Lúc đó các học sinh được hướng dẫn hình dung một tặng phẩm để biểu người bạn đặc biệt như một hành động biết ơn, vì người bạn của chúng giúp chúng có những lựa chọn khôn ngoan để người khác có thể được lợi lạc. Một học sinh có bạn đặc biệt là một con chuột đem tặng những phở mát và những con đường rối rắm cho nó chạy qua; một học sinh có một con cá heo mang những trái banh và đồ chơi để làm quà tặng; một học sinh khác có con chim ruồi làm người bạn đặc biệt chia sẻ một ống hút ngọ nghĩnh để nhấp mật hoa từ một cái ly pha lê trong trẻo.

Kế đến, các học sinh bảo người bạn đặc biệt đến với chúng khi chúng hình dung ra người bạn nhận món quà – luôn luôn với một trái tim vui sướng. Các học sinh, để ngăn ngừa lòng buồn rầu, bây giờ bảo người bạn đặc biệt một điều gì mà chúng lấy làm hối tiếc đã làm, đã nói, hay suy nghĩ trong vòng 24 đến 48 tiếng đồng hồ qua, để chúng không gây hại nữa. Sau đó, các học sinh chia sẻ một điều gì đó chúng đã tử tế làm trong ngày hôm qua hay hôm kia, có thể là chia sẻ một cây

bút chì với bạn cùng lớp, để cho một người khác đi trước hay đơn giản không nói chuyện phiếm. Điều này thường theo sau là một con số năm hay là một cái ôm ghì chặt của người bạn đặc biệt để tán thưởng những quyết định đúng của chúng. Các học sinh sau đó hình dung ra “giờ rãnh” với người bạn thường liên quan đến những hoạt động nghỉ ngơi hay chơi đùa.

Bước kế tiếp là để các học sinh thảo luận một chủ đề về đạo đức với người bạn đặc biệt của chúng. Đôi khi các học sinh dùng thời gian này với người bạn đặc biệt để trình bày cơn giận hay nỗi buồn mà chúng đang có vì một vấn đề nào đó với một người bạn hay một người trong gia đình. Những học sinh khác có thể cần nghỉ ngơi hay chia sẻ những chi tiết của một trận chơi bóng bầu dục mà chúng thắng cuộc. Cuối cùng, các học sinh được hướng dẫn để nói “hẹn sớm gặp bạn” để bảo người bạn đặc biệt của chúng luôn luôn ở lại trong tim chúng, và hình dung ra người bạn đặc biệt đó đang cảm kích bên trong tâm chúng. Sau đó chúng kết thúc hoạt động bằng cách hồi hướng những việc tốt đó và để luôn luôn có những mẫu mực vai trò đạo đức trong đời sống chúng.

Với tư cách một giáo viên, hoạt động “những người bạn đặc biệt” đã là một công cụ hữu hiệu để đạt được sự hiểu biết về những tình cảm và kinh nghiệm của một học sinh. Tôi không đưa ra hoạt động này cho đến khi tôi đã liên hệ với lớp học của tôi, và một mối liên hệ đáng tin cậy đã được thiết lập.

Một thành phần khác của chương trình giảng dạy liên quan đến việc kết hợp các tiêu chuẩn khoa học xã hội với việc giảng dạy của đạo Phật và của người bản xứ Hoa Kỳ. Trẻ em học con người và các sự kiện trong lịch sử, tùy theo các chuẩn mực trình độ cấp lớp, bằng cách phân tích các viễn cảnh khác

nhau. Học sinh sử dụng kiến thức của chúng về ứng xử đạo đức để hướng dẫn sự học tập của chúng và để được đặt vào những tình trạng mà các sự việc không thể xảy ra theo cách chúng xuất hiện trước tiên. Các hoạt động của sự kiện đương thời được kết hợp với các nguyên tắc của Tong Len. Học sinh đọc những bài chọn lọc từ báo chí và khám phá các viễn cảnh được trình bày trong bài báo. Sau đó trẻ em tập trung và khảo sát xem con người có đang cảm thọ sự đau khổ không, hoặc có một ai đó đang giúp những người khác ra khỏi đau khổ. Thế là chúng tôi tìm thấy những việc tốt trong “Quyển Sách Tốt” và hồi hướng chúng đến những người chúng tôi đọc được trên báo. Nhiều lần các học sinh gửi những việc làm tử tế đến cho một người nào đó đã làm hại người khác do chúng hiểu rằng hành vi làm hại đó có những hậu quả. Để củng cố tinh thần giúp đỡ người khác, các học sinh chọn lựa và nghiên cứu những gương mẫu có vai trò hoà bình từ những nền tảng tôn giáo và văn hoá khác nhau (Các học sinh đã chọn Martin Luther King, Mahatma Gandhi, Anne Frank, Thích Nhất Hạnh, và George Bush, để kể tên một vài người) và sáng tạo những vở kịch và những màn trình diễn ngắn. Các hoạt động bao gồm sáng tác những vở kịch và làm ra những màn trình diễn ngắn.

Học sinh cũng viết và phỏng vấn những nhà lãnh đạo hoà bình. Học sinh tôi đã viết cho vị thầy của thầy giáo chúng, Geshe Michael Roach, khi ông ấy đang kết thúc kỳ nhập thất ba năm, ba tháng, ba ngày cũng như đã sáng tạo một vở kịch dựa trên cuốn sách của ông là *Khu Vườn*. Các học sinh của tôi cũng phỏng vấn và gặp gỡ các vị trưởng thượng của tôi gốc người Mỹ, Leonard và Marie Dennis khi họ đi thăm học sinh

hàng quý và chia sẻ truyền thống bản xứ và triết học của họ. Các vị trưởng thượng bản xứ của tôi giải thích cách mà tổ tiên của họ đã dạy họ phục vụ tha nhân và tôn trọng mọi hình thái của sự sống. Kinh nghiệm cá nhân này chứng tỏ rất hữu hiệu. Các học sinh thông hiểu và đánh giá cao trí tuệ đơn giản của các truyền thống bản xứ và có thể khám phá một cách độc lập kinh nghiệm đấu tranh của con người và sự thành công trong việc theo đuổi việc tốt. Các học sinh cũng tạo được những mối liên hệ với sự nhiệt tình, cái thông điệp phổ biến của cuộc sống theo đường lối hoà bình từ các nhà lãnh đạo khắp thế giới.

Với chương trình giảng dạy này ý định của tôi là cung cấp cho trẻ em và các nhà giáo những cơ hội thăng tiến một lối sống đạo đức. Hiện nay, tôi đang đi vào những lớp học khác với chương trình giảng dạy này. Tôi tin tưởng một chương trình có thể duy trì được sẽ bao gồm những nỗ lực cộng tác với những giáo viên và viên chức khác nơi giáo viên đứng lớp dạy chương trình này. Các giáo viên sẽ đi qua một khóa huấn luyện ở đó họ sẽ khám phá những khía cạnh triết lý và thực tế khác nhau của chương trình giảng dạy. Các giáo viên sẽ được cung cấp những giáo án và chỉ dẫn theo trình độ cấp lớp họ dạy. Một chương trình như thế có lợi cho người dạy trong đó họ có thể dạy đúng theo những tiêu chuẩn học thuật của tiểu bang trong khi trải nghiệm được những kết quả của một lớp học tập trung vào lòng từ. Quan trọng nhất là bằng việc đạt được công đức và trí tuệ, trẻ em có cơ hội gieo trồng chủng tử trong việc theo đuổi hạnh phúc tối hậu cho mọi loài hữu tình.



2

GIÁO DỤC ĐẠO PHẬT CHO TRẺ EM*Daewon Kwon*

Có vài khoảng thời gian trong cuộc đời là tối ưu để thử đăc những kỹ năng phát triển khác nhau. Hầu hết các kỹ năng này nở tốt nhất được học trong thời niên thiếu. Thời kỳ này có khi được gọi là “thời kỳ quyết định”, bởi vì các kỹ năng phát triển nếu không được nắm vững trong thời gian này thì không thể được bổ sung vào một thời gian nào khác. Bằng việc cung cấp kinh nghiệm đạo Phật cho một trẻ em trong thời kỳ quyết định này, Giáo Dục Đạo Phật Cho Trẻ Em (Buddhist Children' Education, BCE) nhằm vào việc giúp cho chúng tu tập những đức tính của một tín đồ Phật giáo trưởng thành, thích nghi với lối sống đạo Phật, và cuối cùng trở thành một gương mặt đạo Phật lý tưởng đã đạt được sự giác ngộ tâm linh.

Các Phương Pháp Giảng Dạy của BCE

BCE phải dùng một phương pháp thân thiện cùng một trình độ với giai đoạn phát triển của trẻ em. Việc hình thành tính chất tôn giáo nơi trẻ em, hay hình thành cái ý thức về các

giá trị của chúng, là một mục tiêu phải được lập ra và thực hiện phù hợp với giai đoạn phát triển của chúng. Do sự kiện là trẻ em theo tự nhiên khó nhớ được những tư tưởng hay lý thuyết đạo Phật, chúng phải được tiếp cận với nó theo một phương thức thân thiện. Ép buộc những khái niệm và thuật ngữ trừu tượng đối với trẻ em có thể làm cho chúng hiểu sai về tôn giáo và phá vỡ sự phát triển tôn giáo ở vào một giai đoạn khi chúng chưa đủ khôn lớn. Hơn thế nữa, đặt đê các ý tưởng tôn giáo cho trẻ em quá sớm hay quá thường xuyên đưa đến rủi ro làm giảm sút khả năng suy nghĩ trầm trọng và có thể làm cho chúng lánh xa tôn giáo. Thậm chí cuối cùng nó có thể làm cản trở sự phát triển suy nghĩ ở cấp cao hơn về những vấn đề tôn giáo.

BCE phải được đan kết một cách liền lạc với cơ cấu giáo dục thường ngày thay vì nhắm đến những chương trình lạ thường, vì trẻ em học nhiều nhất qua các khả năng thính-thị giống như chúng đi vào đời sống hàng ngày của chúng, hơn là bằng sự suy đoán triết lý hay khắc sâu vào tâm trí và trình bày những lý thuyết khác nhau. Phát hoạ những chương trình kết hợp liên tục như thế cho BCE là cuối cùng phù hợp với triết lý duyên sinh của đạo Phật.

BCE trước tiên phải đặt trên nền tảng học thuyết nhà Phật. Trong khi chương trình giảng dạy của BCE phải ngang tầm với các giai đoạn phát triển của trẻ và dễ đi theo, trên hết nó phải sử dụng các kinh điển đạo Phật như những tài liệu học then chốt, vì một sự diễn dịch thiên lệch hay những quan điểm cá nhân của người dạy có thể làm giới hạn các quan điểm của trẻ em.¹ BCE đặt nặng vào sự thiết lập một ý thức đúng đắn về

¹ Chẳng hạn xem Eun-joo Kwon (Daewon), Chương Trình Tổng Hợp

tôn giáo nơi trẻ em thông qua tính chất tiềm năng và xả hội để chúng có thể đạt đến một quan điểm độc lập và sáng tạo về thế giới. Trong số những học thuyết đạo Phật, những học thuyết phù hợp nhất cho giáo dục trẻ em là Tám Con Đường Chân Chánh (Bát Chánh Đạo), Bốn Nguyên Tắc Đạo Đức Xã Hội (Tứ Nhiếp Pháp), Sáu Công Hạnh Viên Mãn (Lục Độ Ba-la-mật), và Ba Điều Tu Tập (Tam Học). Bản đồ sau đây là một mẫu chương trình tu tập chi tiết đặt căn bản trên Hành Động Chân Chánh, một bước trong Tám Con Đường Chân Chánh.

Hành Động Chân Chánh

<p>Tư cách đạo đức tốt về thân, tức là luôn luôn có hành vi thiện. Các hành động không làm hại chính mình hay người khác, tức là thực hiện hành động tốt qua thân, tránh những hành động bất thiện như huỷ diệt sự sống và trộm cắp; tôn trọng sự sống, và tu tập việc thiện.</p>				
Sức khoẻ	Hoạt động xã hội	Diễn đạt	Lời nói	Yêu cầu

đặt căn bản trên Phật giáo ở các trường mẫu giáo đạo Phật (Seoul: Yangseowon, 2001); Eun-joo Kwon (Daewon), Trẻ em học Phật (Seoul: Yangseowon, 1996); và Eun-joo Kwon (Daewon), Nghiên cứu về các tài liệu giáo dục và giảng dạy (Seoul: Yangseowon, 2001).

Tu tập thiền	Tu tập năm giới cho trẻ em.	Diễn đạt tình cảm có tính sáng tạo nhờ vào tập trung và thiền quán.	Cung cách nói năng đúng đắn.	Tỏ ra quan tâm đến các hiện tượng thiên nhiên.
Cung cách đi đứng ngay ngắn.	Kiểm soát tình cảm và sự ham muốn.			
Thói quen ăn uống đúng đắn.				

BCE phải đánh thức sự chú tâm của trẻ em và kết hợp học tập với vui chơi. Trước tiên và trên hết, tất cả những yếu tố của BCE phải có liên quan đến đời sống hàng ngày của trẻ em và giúp chúng học được những khái niệm mới mẻ thông qua những hoạt động tự nguyện và hợp tác với người khác. Chẳng hạn, tư tưởng nền tảng của đạo Phật về tâm bồ-tát – lòng từ bi và niềm tin rằng bằng việc làm lợi ích cho người khác chúng ta sẽ làm lợi ích cho chúng ta – giúp cho trẻ em hiểu rằng cá thể là một phần của xã hội, do đó chúng quan tâm một cách chân thật và hội nhập với điều đã học.

Yếu tố quan trọng nhất trong việc giúp trẻ chấp nhận tư tưởng đạo Phật là yếu tố chung quanh. Các giá trị tôn giáo được huân tập nơi trẻ thông qua những hoạt động vui chơi trong một khung cảnh thân thuộc hơn là giả tạo. Ngang hàng với khuynh hướng hiện nay trong giáo dục càng ngày càng đặt nặng vào tư tưởng “Chơi và Học, Học và Chơi,” trong đạo Phật, việc chơi của trẻ em mang ý nghĩa biểu tượng; nó là một

phần của tiến trình trở thành một mẫu người đạo Phật lý tưởng và làm cho người trưởng thành giác ngộ đối với trí tuệ trong đời sống. Cuối cùng, chính qua việc chơi đùa trẻ em lớn lên thành những cá thể có sáng tạo và dễ thương với cá tánh thiện lành.

Các chương trình của BCE phải được xếp ngang hàng với chương trình giảng dạy phổ thông, kết hợp tôn giáo và học tập để cả hai bổ sung cho nhau. Trong một cuộc khảo sát các giáo viên tham gia trong lãnh vực của BCE, hầu hết đã trả lời rằng họ muốn nhìn thấy một chương trình BCE tương hợp với chương trình giảng phổ quát và không phân biệt Phật giáo với giáo dục. Như cuộc khảo sát cho thấy, trong các chương trình chi tiết của BCE nhằm nuôi dưỡng tính chất đạo Phật nơi trẻ em, tôn giáo và việc học phải bổ sung cho nhau và có giá trị hợp lý. Những chương trình như thế phải theo kịp chương trình giảng dạy hiện có, bao trùm những lãnh vực như sức khoẻ, hoạt động xã hội, diễn đạt, ngôn ngữ và yêu cầu.

Các Chương Trình của BCE

Phương pháp giảng dạy của BCE đặt căn bản trên học thuyết nhà Phật. Trọng tâm của học thuyết nhà Phật là niềm tin mỗi người đều có thể trở thành một bồ-tát vì mỗi người đều có Phật tánh. Nói cách khác, không có cái gì là giáo điều tuyệt đối. Điều quan trọng là làm sao cho bản tánh này biểu lộ ra thành một cá tánh thiện lành.

Sau đây là một khái quát ngắn gọn về cách áp dụng Tám Con Đường Chân Chánh, Sáu Công Hạnh Viên Mãn, và năm giới cho trẻ em trong BCE, tất cả những điều đó đều là các học thuyết đạo Phật thích hợp cho việc giáo dục trẻ. Một phương pháp thích hợp là Chương Trình Lòng Tôn Trọng Đời

Sống.² Đạo Phật không chỉ xem mạng sống con người là quý giá, mà cả đời sống của các loài sinh vật cũng vậy. Do đó, đạo Phật thúc đẩy sự sống chung của nhân loại và tất cả sự sống trong vũ trụ. Trong câu này: không-hai-mà-một (Bool-eel-bool-ee), niềm tin của đạo Phật là loài người và thiên nhiên chỉ là một và giống nhau, có giá trị giáo dục rất lớn. Tiếp xúc với thiên nhiên, thờ và tương tác với nó, là điều mà đạo Phật cho là tiến trình tu tập lý tưởng. Đời sống không thể tách rời khỏi tất cả những khái niệm khác về môi trường xung quanh. Chương Trình Lòng Tôn Trọng Đời Sống là một cơ hội vô giá cho trẻ em học trực tiếp về đời sống.

Tám Con Đường Chân Chánh

Đạo Đức	Những Nguyên Tắc Chỉ Đạo Tu Tập Cụ Thể	Giai Đoạn Phát Triển
Quan Điểm Chân Chánh.	Quan Điểm Chân Chánh là yếu tố chính của Tám Con Đường Chân Chánh vì nó liên quan đến trí tuệ về sự hiểu biết đời sống và thế giới đúng như chúng là, nhờ đó con người có thể nắm bắt bản chất các sự vật.	Phát triển thuộc về xã hội. Phát triển thuộc về thân.
Suy Nghĩ Chân Chánh	Suy Nghĩ Chân Chánh là ý muốn trước khi thực sự thực hiện chúng bằng việc làm. Suy nghĩ chân chánh liên quan đến tiến trình tâm, nó cho	Phát triển nhận thức

² Eun-joo Kwon (Daewon) và những người khác, Mối Quan Tâm về Chương Trình Đời Sống trong Đạo Phật cho Trẻ Em (Seoul: Yangsewon, 2003)

	phép suy đoán và diễn dịch chính đáng giáo lý đạo Phật.	
Lời Nói Chân Chánh.	Lời nói chân chánh có nghĩa là giúp cho người khác hay hợp tác với họ qua lời nói chân thực và tự trọng. Nó cũng có nghĩa là tránh không nói dối hay chỉ nói những lời chân thật. Đạo Phật phân Lời nói chân chánh làm bốn loại: lời nói thật, lời nói từ bi, lời nói ca ngợi và lời nói hỗ trợ.	Phát triển thuộc về xã hội. Phát triển thuộc về thân.
Mạng Sống Chân Chánh	Mạng sống chân chánh có nghĩa là con người nên kiếm sống bằng con đường chân chánh và tài sản được thủ đắc hợp pháp. Khi dạy trẻ, khái niệm này có thể đơn giản hoá theo nghĩa chúng không nên bao giờ giết loài vật, trộm cắp, chọc gheo người yếu đuối, gạt gẫm người khác, đánh nhau với bạn, tức giận và nói lời chửi rủa.	Phát triển thuộc về xã hội. Phát triển thuộc về thân.
Nỗ Lực Chân Chánh.	Nỗ lực chân chánh nghĩa đen là cố gắng một cách chân chánh. Người ta có thể giải thích khái niệm này cho trẻ bằng cách bảo chúng suy nghĩ về tư cách đạo đức của chúng và hối cải, cố gắng hết sức giữ cho tâm định tĩnh và trong sạch, chấm dứt những hành	Phát triển nhận thức.

	vi xấu ác, giúp đỡ người nghèo, chịu khó, và giữ lời hứa.	
Niệm Chân Chánh	Niệm chân chánh là nhớ nghĩ một cách chân chánh. Người ta có thể giải thích khái niệm này cho trẻ bằng cách bảo chúng nhớ nghĩ về tư cách đạo đức của chúng và hối cải, cố gắng hết sức giữ cho tâm định tĩnh và trong sạch, chấm dứt những hành vi xấu ác, giúp đỡ người nghèo, chịu khó, và giữ lời hứa.	Phát triển tình cảm
Định Lực Chân Chánh.	Định lực chân chánh là cách sống trong đó người Phật tử làm cho tâm mình trầm tĩnh, kiểm soát hơi thở và thiền quán. Nó có nghĩa là xây dựng một tính cách hoàn hảo bằng cách làm cho thân tâm rối loạn trở nên trầm tĩnh nhờ vào sự tập trung hoàn toàn của ý chí và tâm trí.	Phát triển tình cảm.

Chương Trình Kết Hợp Đặt Nền Tảng trên đạo Phật ở Trường Mẫu Giáo

Chương Trình Kết Hợp Đặt Nền Tảng trên Đạo Phật ở Trường Mẫu Giáo là một công cụ giáo dục đặc biệt nhằm giúp cho trẻ có những hành vi xấu nhận thức được và biểu lộ Phật

tánh của chúng. Khái niệm “kết hợp” trong giáo dục xuất phát từ viễn cảnh nhìn thấy tất cả loài người như một toàn thể kết hợp, và đôi khi được dùng để mô tả mối liên hệ giữa con người và môi trường. John Dewey nói rằng kinh nghiệm là sự tương tác liên tục trọn vẹn giữa các cơ chế và môi trường của chúng, trong khi Friedrich Froebel phối hợp khái niệm kết hợp với giáo dục trẻ em bằng cách khẳng định sự đồng nhất của Thượng Đế, thiên nhiên và con người. Chương trình giảng dạy này nhằm kết hợp chương trình giáo dục thế tục với chương trình giáo dục tôn giáo để giúp trẻ khám phá thế giới tri thức cũng như học hỏi về các giá trị trong đời sống. Nói một cách đơn giản, đó là sự kết hợp tri thức thông thường và quan điểm đạo Phật về thế giới.

Giáo Dục qua Các Sự Kiện Phật Giáo và Những Chuyến Dã Ngoại

Các hoạt động giáo dục về các sự kiện Phật giáo giúp cho trẻ trở thành quen thuộc với giáo lý Đức Phật và làm giàu kinh nghiệm của chúng như những Phật tử. Bằng cách tham gia tích cực vào những hoạt động khác nhau hơn là bị tràn ngập bởi những thông tin phức tạp được chuyển tải ở những sự kiện đó, trẻ em có thể nhớ một cách rõ ràng kinh nghiệm của chúng, và tiêu hoá trọn vẹn điều đã học để ứng dụng vào đời sống hàng ngày của chúng.

Có bốn lễ hội Phật giáo chính: ngày Đức Phật đản sanh, Ngày Đức Phật xuất gia, ngày Đức Phật thành đạo, và Ngày Đức Phật nhập niết-bàn. Các sự kiện này có thể là những cơ hội để giáo dục trẻ em về đạo Phật.

Những Ngày Lễ Hội Phật Giáo

Ngày Phật Đản Sanh	<p>Chủ đề: Làm lễ kỷ niệm Ngày Đức Phật Đản Sanh.</p> <p>Các Khái niệm đạo Phật: ái lực của nghiệp, hoa sen.</p> <p>Các sự kiện liên quan: lễ hội hoa sen, đi nhiễu quanh chùa, tắm Phật, sáu thứ dâng cúng (trà, hương, đèn, hoa, quả và thức ăn).</p>
Ngày Phật Xuất Gia	<p>Chủ đề: Tái Khẳng Định Tính Đồng Nhất Thể của Đạo Phật.</p> <p>Các Khái niệm đạo Phật: những đường lối tu tập cho tăng ni Phật tử, năm giới cho trẻ, thiết trí bàn thờ.</p>
Ngày Đức Phật Thành Đạo	<p>Chủ đề: Thành Phật</p> <p>Các khái niệm đạo Phật: ý nghĩa sự giác ngộ, lý tưởng bồ-tát, thiền định, sáu công hạnh viên mãn.</p>
Ngày Đức Phật Nhập Niết-bàn	<p>Chủ đề: Hiểu cái Chết là một sự chuyển sang một hình thái khác.</p> <p>Các khái niệm đạo Phật: niết-bàn, luân hồi.</p>

Trẻ em có thể thu được kinh nghiệm có giá trị qua những cuộc gặp gỡ trực tiếp và cụ thể những yếu tố tu tập Phật giáo nơi những chuyến dã ngoại. Các kinh nghiệm của chuyến dã ngoại đặc biệt ở đó người ta nêu bật Phật tánh nơi trẻ em trong một khung cảnh bên ngoài lớp học. Trẻ em có thể xây dựng nền tảng cho sự suy nghĩ trừu tượng về tôn giáo và những hoạt động bằng cách đi thăm viếng chùa Phật để nhìn các tượng Phật, chùa chiền, chuông và khánh, và bằng việc gặp gỡ các tăng ni đạo Phật.

Phương Pháp Giảng Dạy: Phương Tiện Giảng Dạy Và Môi Trường Giáo Dục

Các phương tiện giảng huấn bao gồm tất cả các yếu tố về môi trường giáo dục, gồm tất cả những loại giảng dạy, các tài liệu học tập, kỹ thuật giảng dạy, và không khí học tập.³ Khái niệm về “phương tiện giảng huấn” theo BCE là một công cụ hữu hiệu để khắc sâu các tư tưởng Phật giáo cốt lõi nơi tâm trẻ em thông qua sự quan tâm đến cách suy nghĩ của chúng. Nó nhấn mạnh vào sự phối hợp hiệu quả tất cả các yếu tố giáo dục Phật giáo.

Trong những hoạt động mang tính giáo dục, những phương tiện khác nhau được dùng để làm tăng tiến việc học. Những phương tiện như thế thường được gọi là các tài liệu giáo dục. Chúng cũng liên quan đến các tài liệu giảng dạy, các trợ huấn cụ hay những phương tiện giảng huấn. Bằng cách sử dụng những phương tiện giảng huấn có hiệu quả ở BCE, người ta có thể giải thích giáo lý Đức Phật theo cách phù hợp nhất cho trẻ.

³ Các nguồn sẵn có gồm Eun-joo Kwon (Daewon) và những người khác, Những Mẫu Chuyện Phật Giáo cho Trẻ Em trên CD vi tính.

Nói cách khác, các phương tiện giảng huấn giúp trẻ hiểu được các kinh có tính cách khó hiểu và những khái niệm đạo Phật sâu sắc.

Giáo Dục thông qua Môi Trường

Tạo ra được một môi trường có điều kiện tốt nhất là điều cốt yếu cho việc thực hiện hữu hiệu các chương trình giảng huấn. Cũng vậy, một môi trường đạo Phật là một yếu tố quan trọng của BCE. Nếu các cơ sở giáo dục ở trong hay kế cận các chùa thờ Phật, trẻ em có thể có sự tiếp cận dễ dàng với môi trường đạo Phật. Tuy nhiên, nếu không có, chúng ta nên tạo ra một môi trường có mô hình Phật giáo. Sự tiếp cận dễ dàng một môi trường Phật giáo là quan tâm chủ yếu đến nền tảng niềm tin tôn giáo được thành hình trong thời niên thiếu, và ấn tượng cùng những ảnh hưởng tôn giáo trong thời kỳ đó mang theo cho đến khi trưởng thành. Chúng ta có thể cung cấp một môi trường Phật giáo nhân tạo bằng cách thiết trí các tượng Phật hay các tượng Đản Sanh trong mỗi lớp ở cửa ra vào và trong các hành lang, và treo các tranh tượng Đức Phật trên tường. Một cách khác nữa là trang trí những bảng niêm yết thông tin và các cửa sổ với các tượng Bồ-tát Quán Âm, hoa sen, những chú voi con, và bánh xe pháp. Có thể cách khác nữa là làm những lồng đèn hoa sen với trẻ em và trang trí các cửa ra vào và trần của lớp học.

Kết Luận

BCE có hiệu quả đòi hỏi các nhà giáo có niềm tin và tôn trọng Phật giáo. Các nhà giáo không nên xem việc dạy học như là một hoạt động hàng ngày. Thay vì kiêu mạn về điều mình hiểu biết, họ phải tiếp tục nghiên cứu những đường lối

làm lợi lạc tối đa giáo dục đạo Phật cho trẻ em bằng cách liên tục đào sâu vào các khía cạnh giáo dục với ước muốn học hỏi và làm việc nhiều hơn. Cùng với Chương trình giảng dạy kết hợp đặt trên căn bản đạo Phật, Chương trình tôn trọng đời sống có thể đảm bảo một nền giáo dục toàn diện để trau dồi một nhân cách chánh trực. Các chương trình này sẽ giúp cho trẻ em trong việc phát triển sự tôn trọng đối với chúng sanh để chúng có thể nhận thức được ý nghĩa đời sống con người và phát triển các giá trị của nhân loại. Giáo dục qua các phương tiện giảng huấn và một môi trường giáo dục hữu ích phải hướng về việc mở rộng suy nghĩ sáng tạo của trẻ em ngoài việc chuyển hoá tri thức.

Trên hết, các nhà giáo BCE phải có khả năng đoán trước và hiểu biết xu thế thay đổi. Các chương trình và phương tiện giảng huấn nói trên nên được xây dựng trên Học thuyết Thông Minh Nhân Bội (Multiple Intelligence, MI), nó nhận ra các khả năng và cá thể khác nhau, và thúc đẩy sự chấp nhận và chủ nghĩa đa văn hoá hơn là tính đồng nhất. Trong kỷ nguyên thông tin mới mẻ này, các nhà giáo cũng có thể lợi dụng thông tin mới và những kỹ thuật truyền thông để cổ vũ cho BCE và công cuộc hoằng hoá đạo Phật. Dù cho các mục tiêu giáo dục là gì, các phương pháp “lập kế hoạch, làm, và xem” sẽ là một phương tiện giáo dục hữu hiệu thực sự có thể tạo ra những tiến bộ xa hơn nữa.



3

GIÁO DỤC CỦA GIÁO HỘI**TỶ-KHEO-NI VIỆT NAM TRONG THỜI ĐẠI MỚI**

Thích Nữ Như Nguyệt

Mặc dù đạo Phật đến Việt Nam rất sớm vào thế kỷ thứ nhất tây lịch, giáo đoàn tỷ-kheo ni hầu như được thành lập bốn trăm năm sau đó. Về phương diện lịch sử từ lúc khởi đầu cho đến nửa đầu thế kỷ thứ hai mươi, rất hiếm khi xuất hiện các hình ảnh tỷ-kheo ni Việt Nam. Vào năm 1957, một hội tỷ-kheo ni được thành lập nhưng không tồn tại lâu. Khi Hội Đồng Tăng-già Phật giáo Việt Nam được thiết lập năm 1981, ni giới tham gia hội đồng chung này và cùng ở dưới sự quản trị giống như chư tăng, bao gồm luôn các chỉ tiêu giáo dục.

Chư ni Việt Nam cùng chịu một hệ thống tu tập như chư tăng. Họ phải mất mười năm để hoàn tất ba khoá học, gồm: (1) một lớp học Phật pháp sơ cấp hai năm để tăng ni làm quen với học thuyết nhà Phật, (2) một lớp căn bản Phật pháp bốn năm cung cấp một nền tảng giáo dục thiền môn cho tăng ni,

không chỉ về kiến thức tổng quát mà còn về tu tập tâm linh, và (3) một chương trình bốn năm học cao cấp Phật pháp ở một cơ sở Phật giáo cung cấp cho người học một nền giáo dục về lịch sử, văn học và triết học của ba truyền thống Phật giáo chính (Nguyên Thủy, Nhất Thiết Hữu Bộ, và Đại Thừa). Trong chương trình này, bốn bộ A-hàm, bốn bộ Nikàya, giới bốn và nhiều kinh Đại Thừa, cùng với các bản A-tỳ-đàm và luận của mỗi truyền thống đều được dạy trong mỗi khoá học. Thêm vào đó, các học viên tu tập thiền định dưới sự hướng dẫn của vị viện trưởng.

Nói chung, giáo dục Phật giáo cho chư tăng ni tại Việt Nam hiện nay đã hoàn thành được các mục tiêu ban đầu của nó. Tuy nhiên, một số thách thức về lý thuyết và tu tập vẫn còn nằm phía trước. Từng bước một, các nhà lãnh đạo trong lãnh vực giáo dục Phật giáo đang cố gắng hết sức để giải quyết những vấn đề phức tạp này, hứa hẹn thực hiện một hệ thống giáo dục hiện đại hoàn chỉnh. Chư tỷ-kheo ni Việt Nam hiện nay có được những cơ hội trong giáo hội để tiếp tục nâng cao tri thức và càng ngày càng có kinh nghiệm qua đối thoại với chư ni trong các nước Phật giáo khác. Họ đã mở rộng các hoạt động của họ trong xã hội, điều này đã xây dựng nên hình ảnh của ni giới cả trong cộng đồng Phật giáo Việt Nam lẫn thế giới Phật giáo rộng lớn bên ngoài.

Lịch sử Phật giáo Việt Nam có thể bắt nguồn từ thế kỷ thứ nhất tây lịch.¹ Rất sớm ngay sau khi được đưa vào đây, tư tưởng và văn hoá Phật giáo đã hội nhập vào đời sống nhân dân

¹ Nguyễn Lang, *Critical History of Vietnamese Buddhism*, q.I (Việt Nam Phật Giáo Sử Luận) (Ba-lê: Nhà xuất bản Lá Bối, 1997).

Việt Nam. Khoảng bốn trăm năm sau, vào cùng thời kỳ bên Trung Hoa, những phụ nữ Việt Nam đầu tiên được thọ giới và trở thành tỳ-kheo ni, những thành viên đầy đủ bản lãnh của giáo hội Phật giáo.² Do một ngàn năm chiến tranh liên tục giữa Trung Hoa và Việt Nam, từ thế kỷ thứ nhất đến thế kỷ thứ mười, tỳ-kheo ni gần như biến mất khỏi những ghi chép của lịch sử. Mãi đến thời kỳ Việt Nam được độc lập, Tỳ-kheo ni Việt Nam hiếm được trông thấy ngay cả trên vùng đất của họ.

Thế nhưng, với sự hỗ trợ của Giáo Hội Tỳ-kheo, tỳ-kheo ni Việt Nam đã làm việc cật lực để vượt qua những khó khăn bên trong lẫn bên ngoài cho đến ngày nay. Cuối cùng, vào năm 1957, giáo hội tỳ-kheo ni được chính thức thiết lập bên cạnh giáo hội tỳ-kheo.³ Từ ngày đó, tỳ-kheo ni càng ngày càng năng động hơn. Một số chư ni trở thành các người thầy tâm linh cho giới cư sĩ. Họ tham gia trong những hoạt động phúc lợi xã hội với tư cách là người thầy, nữ y tá, và những người làm việc xã hội. Các nữ tu viện được thành lập và tổ chức để huấn luyện các nữ tu cả về những vấn đề tinh thần, để đẩy mạnh sự tu tập tâm linh, lẫn những vấn đề thực tiễn, để chuẩn bị cho họ làm giảm bớt những đau khổ của người dân trong suốt cuộc chiến tại Việt Nam. Họ làm việc dưới sự lãnh đạo của Ni Bộ, đứng đầu là Ni Sư Diệu Tánh đã viên tịch.⁴

² Nguyễn Lang, *Critical History of Vietnamese Buddhism* q. III (Việt Nam Phật Giáo Sử Luận) San Jose, Calif: Nhà xuất bản Lá Bối, 1993).

³ Ghi Chép của Đại Hội Lần Thứ Năm Giáo Hội Phật giáo Việt Nam 2002-2007 (Thành phố Hồ Chí Minh: Nhà xuất bản Tổng Hợp, 2002).

⁴ Thích Minh Châu, đã xuất bản, *Giáo Dục Đạo Phật trong Thời Đại Mới* (Thành Phố Hồ Chí Minh: Các ấn Bản Thành Phố Hồ Chí Minh, 2001).

Vào cuối tháng tư năm 1975, cuộc thống nhất nam bắc của đất nước đã lật qua một trang sử mới của Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam, đặc biệt là chư ni Việt Nam. Để thống nhất tất cả các truyền thống và những tổ chức đạo Phật, Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam đã được thành lập năm 1981. Tổ chức này một mặt, hợp tác với chính phủ để tái thiết đất nước; mặt khác, củng cố cơ cấu tổ chức của Giáo Hội và thiết lập một hệ thống giáo dục tự viện cho các thành viên. Năm 1984, các trường học của tự viện được mở ra. Trong một phong trào quốc gia, những trường học này đón nhận nhiều tăng ni thiết tha học và tu tập giáo lý đạo Phật. Từ đó trở đi, chư ni Việt Nam đã tiếp cận đầy đủ hệ thống giáo dục và theo học các trường như chư tăng, nhận được các giáo lý và hướng dẫn ở cùng các vị thầy.

Hiện nay, như đã nói trên, hệ thống giáo dục tự viện là một chương trình mười năm, chia làm ba khoá: (1) giáo dục Phật học sơ cấp, (2) giáo dục Phật học căn bản⁵, và (3) các lớp Phật học cao cấp tại một viện Phật học. Có giới hạn tuổi cho việc học ở các trường này: các học sinh phải ít nhất 14 tuổi cho các chương trình giáo dục Phật học sơ cấp, 18 tuổi cho chương trình giáo dục căn bản, và 25 tuổi cho các chương trình Phật học cao cấp tại một viện Phật học. Những chương trình Phật học sơ cấp cung ứng cho các tăng ni trẻ một chương trình nhập môn hai năm về các giáo lý căn bản. Họ học về đời sống của Đức Phật, giới luật của sa-di và sa-di ni, các thuật ngữ tự viện Phật giáo, chữ Hán cổ, Anh ngữ căn bản, tập làm văn, và các giáo lý Phật học căn bản như từ bi, lòng nhân từ, nhân quả, lý duyên sinh, nghiệp và tái sinh.

⁵ Nay được gọi là Trung Cấp Phật Học (ND).

Chữ tăng ni trẻ muốn vào học các chương trình giáo dục Phật pháp căn bản phải học xong trường trung học cơ sở tại một trường của chính phủ. Trong chương trình Phật học căn bản bốn năm, học sinh học kinh Pháp Cú, Kinh Buddhahadra Karmamarga Sutra, ... giới luật sa-di và sa-di ni, giới luật bồ-tát, lịch sử Phật giáo Việt Nam, lịch sử Phật giáo Ấn-độ, v.v... Ngoài những môn học này ra, họ còn tiếp tục học Hán cổ, Anh ngữ, làm luận văn, môn công dân giáo dục và các thủ tục luật pháp. Mục đích chính của chương trình này là trang bị cho tăng ni kiến thức Phật học tổng quát, giúp phát triển một quan điểm đúng đắn về việc tu tập, và củng cố niềm tin vào đời sống tôn giáo. Hiện nay, có 30 trường cung cấp giáo dục Phật pháp căn bản trên khắp đất nước. Những trường này đã đào tạo trên 12.000 ni trong tổng số 30.000 vị ni trong nước (khoảng 40%).⁶

Sau khi hoàn tất trường Phật học căn bản, có hai sự lựa chọn: những tăng ni sinh có khả năng hơn sẽ theo học Chương Trình Phật Học Cao Cấp và ít khả năng sẽ ghi danh vào một trường Cao Đẳng Phật Học. Lớp Cao Đẳng Phật Học kéo dài ba năm và gồm hầu hết là các kinh đã được học trong trường cơ bản Phật Học. Các sinh viên không học những môn ngoại điển trừ môn Hán cổ. Sau khi kết thúc lớp này, họ có thể trở thành giảng sư để hướng dẫn cư sĩ, trở thành một nhân viên trong văn phòng Phật giáo, hay theo học Chương Trình Phật Học Cao Cấp. Có năm trường như thế trên toàn quốc và khoảng 1000 tăng ni đang theo học.

⁶ Các ghi chép của Ban trị sự Tỳ-kheo Ni Việt Nam (Sài Gòn: Ni Bộ Xuất Bản, 1957).

Để theo học Chương Trình Phật Học Cao Cấp tại một viện Phật học, tăng ni phải tốt nghiệp một trường phổ thông trung học của nhà nước (lớp 12) và phải qua một kỳ thi tuyển khó khăn gồm bốn bài: các giáo lý căn bản, Anh ngữ, Hán cổ, và bài viết Việt văn. Là một sinh viên chương trình Phật học cao cấp tại một Viện Phật Học là một giấc mộng đã thành sự thật đối với chữ tăng ni khao khát nghiên cứu giáo lý nhà Phật. Khoá học này phải mất bốn năm để hoàn tất và các sinh viên phải học cật lực để theo chương trình. Học cả những môn nội điển và ngoại điển. Các môn nội điển gồm có ba truyền thống Phật giáo chính, đó là Nguyên Thủy, Nhất Thiết Hữu Bộ và Đại Thừa. Sinh viên nghiên cứu bốn bộ A-hàm và Câu-xá Luận của phái Nhất Thiết Hữu Bộ. Họ học Bộ Luật Pháp Tạng Bộ (Dharmagupta) thay vì Bộ Luật Nhất Thiết Hữu Bộ, vì truyền thống đạo Phật Việt Nam đi theo trường phái luật tạng này. Về truyền thống Nguyên Thủy, bốn bộ Nikàya đầu tiên và một phần của Tiểu Bộ Kinh (Khuddaka Nikàya) được dạy trong ba năm đầu và Thanh Tịnh Đạo của ngài Phật-âm ở năm cuối.

Ngay từ đầu, Phật giáo Việt Nam chủ yếu là Đại Thừa, cho nên trong khoá học này các kinh điển Đại Thừa được giải thích rộng rãi, gồm các kinh Lăng Già (*Lankavatara Sùtra*), Pháp Hoa (*Saddharmapundarika Sùtra*), Hoa Nghiêm (*Avatamsaka Sùtra*), *Vimalakirti-nidesa Sùtra*, Bát Nhã Ba-la-mật-đa (*Astahasrika Prajñāparamita Sùtra*), Kim Cang Bát-nhã Ba-la-mật-đa Kinh (*Vajracchedika Prajñāparamita*), Duy Ma Cật Sở Thuyết Kinh (*Surangamasadhiraja Sùtra*), Đại Thừa Đại Bát Niết Bàn Kinh (*Mahāvāna Mahāparinirvana Sùtra*), Tiểu Vô Lượng Thọ Kinh (*Sukhavativyuha Sùtra*), *Úrimaladevisidhanada Sùtra*, Phổ Diệu Kinh (*Lalitavistara*

Sùtra), Kim Quang Minh Tối Thắng Vương Kinh (*Suvarnaprabhasauttamaraja Sùtra*), v.v... Các bộ luận (*sàstra*) được dạy là Trung Quán Luận (*Madhyamika Sàstra*), Nhân Minh Luận (*Hetuvidya Sàstra*), và Thành Duy Thức Luận (*Vijñaptimàtrasiddhi Sàstra*).

Cùng với các môn nội điển, sinh viên cũng nghiên cứu nhiều môn học ngoại điển như lịch sử Phật giáo Việt Nam, lịch sử Phật giáo thế giới, lịch sử Việt Nam, triết học Tây phương, triết học Á đông, triết học Marx, các thủ tục dân sự và luật pháp, văn chương Việt Nam, luận văn tiếng Việt, Hán cổ, tiếng Hoa, tiếng Pàli căn bản, Sanskrit căn bản, và Anh ngữ cao cấp.

Ngoài những môn học này ra, tăng ni sinh phải nghiên cứu một số môn khoa học xã hội căn bản, như quản trị, mỹ học, tâm lý học, xã hội học và khoa học môi trường. Là một khoá học đặc biệt, họ học tập thiền định dưới sự hướng dẫn của thầy viện trưởng. Ngày nay có ba viện đại học Phật giáo, một ở miền nam, một ở miền trung và một ở miền Bắc. Có khoảng 700 tăng ni sinh theo học các lớp ở các viện này. Cũng giống như ở các trường Phật học khác, 40% là ni sinh.

Giống như ở những nước theo đạo Phật, chư tăng có ảnh hưởng lớn trong giáo hội Việt Nam, kiểm soát mọi hoạt động. Ngay trong lãnh vực giáo dục, tất cả các giảng sư đều là tăng, ngoại trừ vị giáo thọ dạy Giới Bổn Tỳ-kheo ni là một vị tôn túc ni. Tuy nhiên, ngày nay tình trạng nữ giới đã được nâng cao do phong trào phụ nữ ở Việt Nam. Giống như ở các nước đạo Phật khác, một số chư ni Việt Nam có vị trí là những giáo thọ ở các trường Phật giáo sơ cấp và căn bản, ở đó họ dạy cả

tăng và ni. Chư ni đã hoàn tất Chương Trình Cao Cấp Phật Học có thể ra nước ngoài để học thêm nếu họ có tài trợ, hoặc có thể tham gia các uỷ ban dịch thuật hay dự vào công việc xã hội. Trong những năm qua, chư ni đã có các cơ hội để phục vụ như những thành viên trong các uỷ ban đại diện Phật giáo ở một số tỉnh và còn làm việc trong văn phòng ban trị sự của Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam dù họ có ít quyền hành.

Nói một cách khách quan, hệ thống giáo dục Phật giáo hiện nay thiên về số lượng hơn là chất lượng, quá đặt nặng về kiến thức Phật giáo phổ thông hơn là chiều sâu. Vì sinh viên học hai cổ ngữ và hai sinh ngữ cùng một lúc, họ ít có thời giờ để quán chiếu về học thuyết đạo Phật và về điều họ đã được học trong lớp. Một vấn đề khác nữa là phương pháp sư phạm. Hầu hết các giáo thọ đều được huấn luyện trong các tự viện không có phương pháp luận sư phạm. Không được dạy theo một phương pháp sư phạm có hệ thống, các sinh viên đôi khi trở nên lúng túng.

Về mặt chủ quan, các trường Phật học cơ bản ở vùng quê không thể theo sát chương trình đã được Ban Giáo Dục Của Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam công bố vì việc thiếu giáo viên có năng lực đối với các môn bắt buộc. Điều này dẫn đến một sự chênh lệch giữa sự hiểu và nhận thức các học thuyết đạo Phật cũng như tri thức bị hạn chế. Kết quả là số sinh viên từ miền quê đậu kỳ thi tuyển sinh để ghi tên vào học Các Chương Trình Phật Học Cao Cấp tại các viện Phật học ít hơn nhiều so với số sinh viên ở các thành phố.

Một vấn đề khác nữa cần được quan tâm là các thư viện, một hệ thống dường như đã bị lơ là. Các sinh viên ở các trường

Phật học cơ bản cũng như các Viện Phật Học Cao Cấp đều năn lòng vì thiếu các tài liệu thư viện và chỉ có thể học được những gì mà giáo sư giảng dạy trong lớp. Trong khi các sinh viên cố gắng mua sách bằng tiền túi của mình, thì các ni sinh thường được tiền cúng dường ít hơn tăng sinh, do đó họ phải mượn sách từ tăng sinh. Mặc dù vậy, các ni sinh cố gắng hết sức để học và đôi khi các kết quả thi cử của họ lại cao hơn tăng sinh.

Điểm quan trọng nhất trong việc học Phật đáng lẽ là sự tu tập và phát triển đạo đức và tâm linh. Giáo dục có nghĩa là sự truyền thụ tri thức, kinh nghiệm, và các kỹ năng chuyên môn từ người này sang người kia. Nó có nghĩa là hướng dẫn sự phát triển tình cảm của những người khác và các thái độ đối với cuộc sống, giúp cho sinh viên phát triển các khuynh hướng tốt, để họ có thể phù hợp với các hoàn cảnh khác nhau. Trên một mức độ cao hơn, giáo dục đạo Phật đưa con người đến chỗ giảm thiểu đau khổ của luân hồi để đạt đến hạnh phúc, mục tiêu tối hậu.⁷ Do đó, giáo dục Phật giáo cần đặt nặng vào việc tu tập hơn là lý thuyết. Tuy nhiên, trong hệ thống hiện tại, đó là một con đường vòng khác.

Trong cuộc hội nghị lần thứ năm của Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam tổ chức tại Hà Nội, thủ đô nước Việt Nam, vào ngày 4 và 5 tháng 12 năm 2002, chủ đề về giáo dục đạo Phật được thảo luận sôi nổi. Các nhà lãnh đạo Phật giáo trình bày ý kiến và quan điểm của họ để tìm ra những phương hướng vượt qua các trở ngại và khó khăn trong hệ thống giáo dục Phật giáo hiện nay. Tuy nhiên, cả những trở ngại khách quan và chủ

⁷ Giáo Dục Đạo Phật trong Thời Đại Mới, tr. 25.

quan ở phía trước dường như vẫn thách thức sự tiến bộ của Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam nói riêng và nhân dân Việt Nam nói chung.

Trong cuộc hội nghị, Hoà Thượng Thích Gia Quang, đại diện Ban giáo dục Phật giáo, nhấn mạnh: “Nền giáo dục đạo Phật trong thời hiện đại phải được đặt trên căn bản giới luật đạo đức, thiền định và trí tuệ. Các môn học chính yếu của nó là các vị tăng ni trẻ tuổi, tư cách đạo đức, tri thức và tâm linh của họ. Nó cần được cập nhật và trang bị bằng những kỹ thuật hiện đại để hội nhập vào sự phát triển của đất nước cũng như thế giới. Nó chào đón và đánh giá cao tri thức mới mẻ và hiện đại của đạo Phật, và trong khi đó tôn trọng và bảo tồn các truyền thống cũ. Mục tiêu cuối cùng của giáo dục Phật giáo là đào tạo thế hệ trẻ để đem lại cho tăng ni luân lý đạo đức cao đối với xã hội, giảm thiểu đau khổ và tạo lợi lạc cho con người trên đường giải thoát. Giáo dục trở thành vô bổ nếu các nhà giáo dục không nhận thức được chủ đề, mục tiêu, nội dung và các phương pháp giáo dục.”⁷

Sau cùng, giáo dục Phật giáo Việt Nam trong thời đại hiện nay đã hoàn thành được giai đoạn nền tảng. Từng bước một, nó đã vượt qua và đang thực hiện các hy vọng của trên ba ngàn tăng ni trẻ, những người sẽ lãnh đạo Giáo Hội Việt Nam trong tương lai. Dưới hệ thống giáo dục và đào tạo hiện nay, các tỳ-kheo ni Việt Nam không chỉ hưởng được những điều kiện giống như các tỳ-kheo, mà họ còn có nhiều cơ hội để làm việc trong Giáo hội sau khi hoàn tất việc học. Chắc chắn họ

⁸ Bản ghi chép Hội Nghị Lần Thứ 5 của Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam 2002-2007, tr. 93.

may mắn hơn các huynh đệ của họ trong những đất nước Phật giáo khác. Họ đã nâng cao tri thức của họ liên tục, gởi đi nước ngoài trên 80 tỳ-kheo ni để học tại Ấn-độ, Trung Quốc, Đài-loan, Miến-điện, Tích Lan, Thái-lan, Nhật, và Hoa Kỳ để có thêm tri thức và kinh nghiệm. Họ đã mở rộng các hoạt động của họ và xuất hiện nhiều hơn trong xã hội Việt Nam và trong thế giới Phật giáo. Thế nhưng, tỳ-kheo ni Việt Nam chưa hài lòng hoàn toàn về những điều kiện hiện tại. Họ mong rằng Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam sẽ tiếp tục nỗ lực để soi rọi ánh sáng và làm giàu thêm những cơ hội giáo dục có giá trị cho chư ni tại Việt Nam và trên khắp thế giới.



4

MỘT GIÁO PHÁP KHÁC

VIỆC DẠY PHẬT PHÁP TẠI CÁC TRƯỜNG ĐẠI HỌC MỸ

Karma Lekshe Tsomo

Trong những năm qua, Phật giáo đã đạt được sự chú ý của quốc tế và kết nối với xu thế trong các nền văn hóa được ưa chuộng ở Tây phương. Cái mà trước kia dành riêng một truyền thống Á châu đã trở thành một hiện tượng toàn cầu, gây ảnh hưởng trong các lãnh vực tâm lý, phim ảnh, triết học, và quảng cáo. Cái mà trước kia bị xem là mê tín lỗi thời hay ngoại giáo hư vô nay đã trở thành một chủ đề chính yếu cho những bài diễn văn hàng ngày, ít nhất là giữa những người có trình độ giáo dục đại học tại Hoa Kỳ, chiếm khoảng 60% trong tổng số dân. Hàng ngàn sinh viên đại học được làm quen với đạo Phật trong các tôn giáo thế giới và các lớp triết học Á châu và hàng chục đại học khắp Bắc Mỹ bây giờ cung cấp các lớp về Phật giáo, hầu hết là ở bước dẫn nhập.

Đã tám năm nay, tôi dạy các lớp Phật học tại Đại Học Antioch, Đại Học Chaminade, và bây giờ tại Đại Học San Diego, một trường đại học Thiên Chúa giáo. Khi dạy các lớp này, tôi nhận ra rằng việc dạy tại cấp đại học cho một cử tọa sinh viên Tây phương là điều khác biệt thấy rõ trong vài phương thức so với việc dạy cho một cử tọa Phật tử châu Á. Lịch sử và sự phát triển đạo Phật ở Tây phương là chủ đề của một số ấn phẩm mới đây và sự đồng hoá đạo Phật trong các xã hội Tây phương bây giờ là một nguyên lý đang phát triển trong lãnh vực nghiên cứu tôn giáo.¹ Ở đây tôi muốn khảo sát những sự khác biệt trong cách sinh viên phương Tây tại Hoa Kỳ hiểu đạo Phật như thế nào và suy cứu về cách làm thế nào những truyền thống đạo Phật có thể được trình bày một cách hữu hiệu cho những người không phải đạo Phật trong tương lai. Những khác biệt chính mà tôi đã lưu ý như vậy gắn liền sâu xa đến triết học, văn hoá, giới tính và kỹ thuật. Tôi sẽ phản ánh về bốn lãnh vực này từng bước một.

Đạo Phật qua Các Lăng Kính Khác Nhau

Khác biệt chính yếu đầu tiên là cách diễn giải triết lý nhà Phật trong một cơ cấu nghiên cứu của Tây phương. Sự huấn luyện của bản thân tôi trong việc học Phật và tu tập có tính

¹ Chẳng hạn xem James William Coleman, *Đạo Phật Mới: Sự Biến Đổi của Một Truyền Thống Cổ Xưa ở Phương Tây* (Nữu Ước: Báo Đại Học Oxford, 2001); David R.Loy, *Một Lịch Sử Đạo Phật của Phương Tây: Những Nghiên Cứu Trong thiếu thốn* (Albany, N.Y.: Đại Học Liên Bang của Thông Tấn Xã Nữu Ước, 2002); Charles S. Prebish và Martin Baumann, *Giáo Pháp ở Phương Tây: Phật Giáo Bên Kia Châu Á* (Berkeley: Đại Học Báo Chí California, 2002); và Jeffrey Paine, *Trở Lại Say Mê: Đạo Phật Tây-Tạng Đến Phương Tây* (Nữu-ước và Luân-đôn: W. W. Norton, 2004).

cách rất truyền thống và được hấp thu hầu như toàn bộ trong suốt 18 năm nghiên cứu và tu tập tại châu Á. Vào những năm này, tôi tiếp xúc với việc đưa đạo Phật vào Hoa Kỳ khi tôi trở lại làm việc để có tiền tài trợ cho việc học của tôi tại châu Á và khi tôi làm việc như một người thiện nguyện để giúp thành lập một số trung tâm đạo Phật mới trên đất Mỹ, hầu hết là tại Hạ-uy-di. Sự khác nhau trong phương pháp giữa các trung tâm đạo Phật ở châu Á và Tây phương rất rõ rệt. Vài giả định triết học mà Phật tử châu Á tạo ra về thế giới và vị trí của nhân loại không được chấp nhận một cách máy móc trong cơ cấu nghiên cứu của người Mỹ. Thí dụ, những người đã được nuôi dạy như những Phật tử hay được sanh ra trong các xã hội theo đạo Phật thường cho các khái niệm về nghiệp, tái sanh, và khát vọng giải thoát khỏi luân hồi là hiển nhiên. Tuy nhiên, những khái niệm này không được chấp nhận một cách máy móc nơi những sinh viên đại học ở Hoa Kỳ. Các khái niệm đạo Phật cơ bản về bản chất của thế giới và ý nghĩa đời sống con người do đó phải được trình bày như những học thuyết để nghiên cứu hơn là chân lý của thánh kinh. Vấn đề là vì tư tưởng và sự tu tập đạo Phật đặt tiền đề trên những giả định này, nên toàn bộ dự án trình bày đạo Phật đi đến kết thúc ngay khởi đầu. Thật là thách thức khi dạy Trung Quán Luận và những hệ thống triết học cao cấp khác khi các sinh viên xa lạ với những khái niệm nền tảng làm cơ sở cho các hệ thống này. Những chủ đề như đau khổ, vô thường, và cái chết – những nền tảng xây dựng đầu tiên của thế giới quan Phật giáo – phải được phân tích kỹ lưỡng từ mọi góc độ và những phê bình về các giáo lý nền tảng này được đưa ra trước sinh viên sẵn sàng tiếp tục cho tới các chủ đề nghiên cứu đạo Phật cao cấp hơn.

Khác biệt chính yếu thứ hai là cách thức hiểu biết đạo Phật trong các cơ cấu văn hoá khác nhau. Các sinh viên tôi dạy học thuộc về đủ loại tầng lớp dân tộc và quốc gia: người Xa-mô-a, Pháp, Mỹ, Phi-luật-tân, châu Phi, Iran, và người Mỹ gốc Anh, cũng như người Đài-loan, Hàn Quốc, người Mỹ gốc Hoa, người Mỹ gốc Nhật, và người Việt Nam. Các sinh viên ở trong các nhóm người kể sau thường lớn lên chỉ ít là đã quen biết dù thụ động nền văn hoá đạo Phật. Cho dù họ có thể hay không biết nhiều về đạo Phật, họ vẫn thường quen thuộc với câu chuyện Đức Phật, không khí chùa chiền, lễ tiết ở chùa (lễ lạy và cúng dường, chẳng hạn), và lối sống tự viện. Các sinh viên không lớn lên trong các nền văn hóa Phật giáo, mặc dù quan tâm đến triết lý đạo Phật, tâm lý và thiền định, vẫn xa lạ với sự tu tập như lạy Phật, tỏ lòng kính trọng tăng ni, cúng dường, v.v... Để cho sinh viên làm quen với các nền văn hoá Phật giáo, tôi quy định họ đi thăm hai ngôi chùa, đó là phần yêu cầu của lớp. Để chuẩn bị cho họ kinh nghiệm này, tôi chiếu cho họ xem một phim video giới thiệu các vị tăng trẻ thọ giới tại Thái-lan, cung cấp cho họ một danh sách tên chùa ở vùng San Diego, và một tờ giấy làm lễ ở chùa. Tờ giấy làm lễ ở chùa đưa ra những lời khuyên về cách mặc áo quần thích hợp, thái độ cung kính, và thường giúp họ cảm thấy tiện lợi hơn khi đi vào một môi trường mới với văn hoá khác lạ.

Điểm khác biệt chính thứ ba trong sự trình bày liên quan đến các vấn đề giới tính. Trong năm mươi năm trở lại đây ở Hoa Kỳ, trẻ em gái đã nhận được mười hai năm giáo dục bắt buộc ở nhà trường đại khái tương đương với nền giáo dục mà trẻ em trai nhận được. Mặc dù những kỳ vọng về mặt học thuật đối với trẻ em gái đôi khi thấp hơn, trẻ em gái đã yêu

cầu ít thường xuyên có mặt trong các lớp, và v.v... ngày nay phụ nữ chiếm khoảng 52% quyền được nhận vào các trường luật học và trường thuốc và đang trội hơn về lãnh vực học thuật. Điều này cho thấy rằng khi được cho những cơ hội bình đẳng, phụ nữ thường học tốt hơn nam giới trong nỗ lực học tập. Đặc biệt trong môi trường đại học, những trông đợi về bình đẳng giới tính rất cao, giới tính bao gồm ngôn ngữ được hỗ trợ trong việc nghiên cứu và các nhiệm vụ trong lớp, và sự phân biệt giới tính được nhanh chóng nhận ra và bị chỉ trích. Vì lẽ này, vấn đề địa vị phụ nữ trong Phật giáo trở thành một tiêu điểm chú ý của sinh viên. Các vấn đề phụ nữ là một trọng điểm thuận lợi cho việc thảo luận sự phát triển lịch sử của Giáo Hội Phật Giáo (việc sáng lập giáo hội tỳ-kheo ni của Ma-ha-ba-xà-ba-đề), bản chất của ý thức (sáu thức và sự không phù hợp giới tính về mặt lý thuyết trong phái Nguyên Thủy khác với mục tiêu của quả vị Phật trong Đại Thừa), và những khó khăn trong việc tu tập mà nữ giới đối mặt trong các xã hội đạo Phật. Vấn đề giới tính như vậy trở thành một phương tiện để nhìn vào một mô hình rộng lớn hơn – sự chênh lệch giữa lý thuyết và thực hành – nói chung.

Điểm khác biệt quan trọng thứ tư hay loạt khác biệt trong việc trình bày đạo Phật trong môi trường đại học Mỹ liên quan đến kỹ thuật. Sinh viên Hoa Kỳ bây giờ tất cả đều học vi tính, và các phòng nghe bằng vi tính có sẵn trên khắp sân trường đại học. Do đó những sinh viên này có nhiều thuận lợi hơn các thế hệ người Mỹ trước kia muốn học về đạo Phật. Với việc nhấp vào con chuột là họ có thể tiếp cận kinh điển Pàli và các giáo lý của các vị đạo sư Phật giáo đương đại nổi tiếng nhất thế giới trong tiện nghi của các phòng ngủ. Họ có thể kết nối

một phòng nói chuyện và xoá tan những hoài nghi họ có về lý thuyết và tu tập Phật giáo với một số học giả và các thiền sư nổi tiếng nhất thế giới. Họ có thể có thông tin về các nguồn thư viện, những ấn phẩm mới nhất, và các giáo lý phổ biến và những cuộc nhập thất sẵn sàng trong khu vực của họ. Càng ngày họ càng có thể học về những trung tâm Phật giáo cụ thể ở Hàn Quốc, Mã-lai, Đài-loan, hay các nước lân cận của họ. Họ có thể nghiên cứu lịch sử, triết học, và sự ứng dụng đạo Phật thực tiễn, hay tìm kiếm các chủ đề quan tâm cụ thể, như thuyết ăn chay, nữ giới trong đạo Phật, và thọ giới. Kỹ thuật cho phép chúng ta trình chiếu các phim video về đạo Phật cho lớp học, chạy các CD về tụng kinh của các truyền thống Phật giáo và cuối cùng, nếu các giáo sư có thể bắt kịp các sinh viên họ, kỹ thuật cũng cho phép dùng các công cụ như PowerPoint và CTWeb để giúp sinh viên biết nhiều hơn về đạo Phật một cách dễ dàng. Kỹ thuật đã làm cho đạo Phật có thể được tiếp cận dễ dàng hơn trước kia trong lịch sử con người, và sẵn sàng có các nguồn dữ liệu hàng ngày tốt hơn.

Đồng thời, các tiến bộ kỹ thuật đã tạo ra một thế hệ người trẻ có những khoảng thời gian chú ý ngắn hơn. Từ tuổi nhỏ, trẻ em bị tấn công bởi những hình ảnh rất là phức tạp từ truyền hình, truyền thanh, và phim ảnh. Vì chúng được cung cấp một thực đơn trình bày thông tin đại chúng hàng ngày rất chuyên nghiệp, lòng khao khát của họ đối với sự sôi nổi và trông đợi phẩm chất truyền thông đại chúng rất cao. Các giáo sư đã được huấn luyện mười hay hai mươi năm trước thường tranh đấu để hiểu được ngôn ngữ kỹ thuật, lại càng không hiểu cách để điều hành thiết bị. Vì bước tiến nhanh mà những hình ảnh kích động tràn ngập các lãnh vực cảm giác, thật là một thách

thức khi bài trí phòng ốc của trường đại học đủ hấp dẫn để duy trì sự tập trung của sinh viên. Mặc dù cá nhân tôi thích thu nhận giáo lý từ thế hệ cũ của các đạo sư Phật giáo theo lối cổ điển hơn, phong cách trình bày giáo lý mà tôi hưởng dụng trong suốt 15 năm ở Ấn-độ – ngôi xếp bằng hàng giờ để nghe giáo lý bằng tiếng nước ngoài mà không có cơ hội đặt câu hỏi – sẽ không bao giờ lôi cuốn thế hệ sinh viên trẻ ở Mỹ. Những thách thức này cũng có thể được mở rộng vào việc ứng dụng trình bày đạo Phật nói chung. Hiện nay có trên 800 website sẵn sàng được đặc biệt dành để dạy lòng căm thù: “Các website căm thù” dạy sự không khoan nhượng về chủng tộc, tra tấn, v.v... Phật tử và những người yêu chuộng hoà bình nói chung cần phải càng ngày càng trở nên năng động hơn và tinh vi hơn nếu họ muốn thu hút sự chú ý của thế hệ trẻ.

Trong nhiều phương cách, tiến trình truyền bá và thích nghi đạo Phật vào các nền văn hoá Tây phương giống với tiến trình truyền bá và thích nghi đã xảy ra khi đạo Phật được đưa vào các miền và văn hoá khác nhau trong những thế kỷ trước. Người theo Phật ở Tây phương ngày nay chạm trán với cùng những vấn đề về ngôn ngữ, thẩm quyền, về các mối liên quan đến tính xác thực, và những thách thức liên quan đến tình huống hiện thời. Chúng ta đã bắt đầu tiến trình gian khổ để dịch thuật các bản kinh từ tiếng Pàli, Sanskrit, Trung Hoa và Tây-tạng sang các ngôn ngữ Tây phương, và còn có sự hỗ trợ của kỹ thuật điện tử, công việc này làm nãn chí hơn nữa thậm chí do số lượng các bản kinh để dịch lớn hơn, những khác biệt về ngôn ngữ và văn hoá, và thiếu sự hỗ trợ cho dự án phiên dịch. Mỗi bản dịch là một sự diễn dịch và vì vậy việc dịch Giáo Pháp sang các ngôn ngữ Tây phương mang ý nghĩa nỗ

lực chuyển tải tư tưởng đức Phật trong một thế giới khác và trong hoàn cảnh tôn giáo, tâm lý, triết học đang biến đổi nhanh chóng.

Những vấn đề về tiến trình truyền bá và thích nghi Đạo Phật trong các nền văn hoá Tây phương xuất hiện liên quan đến sự thực tập. Sự kiện các trung tâm Phật giáo mới đang được thiết lập trên khắp Bắc Mỹ và châu Âu là bằng chứng cho thấy giáo lý đạo Phật cống hiến điều gì đó mà dân chúng ở những xứ sở này nhận thấy có giá trị. Các phương thức trong đó giáo lý được diễn dịch và thực tập một lần nữa là những diễn dịch của các hình thái tu tập đạo Phật truyền thống, ít đặt nặng vào nghi thức, lễ lạc, biểu tượng và hệ thống cấp bậc. Sự nhấn mạnh này đặt trên các khía cạnh thực tiễn của truyền thống và sự lợi ích ngay tức thì trong đời sống hàng ngày. Tôi yêu cầu sinh viên của tôi đi thăm hai ngôi chùa Phật giáo hay các trung tâm dạy Giáo Pháp mỗi học kỳ và viết về những kinh nghiệm của họ. Khi viếng thăm các ngôi chùa truyền thống đạo Phật, họ đi vào một thế giới khác ở đó người ta nói tiếng Lào, Hàn Quốc hay Việt Nam, tụng kinh trong những ngôn ngữ này trước hình ảnh Đức Phật, cầu nguyện cho tổ tiên họ, và có một thời gian tuyệt vời, dù cho họ tuyệt đối không có một ý nghĩ cái gì đang xảy ra. Khi họ đi viếng thăm các trung tâm Giáo Pháp Âu Mỹ, họ được ngợi khen hay tán dương chút ít. Đổi lại, họ nhận thấy một nhóm cá nhân từ những tầng lớp khác nhau đang ngồi thiền, đi thiền, những bài đọc rút từ một cuốn Giáo Pháp, và sau đó một cuộc thảo luận nhóm về việc làm thế nào các giáo lý và sự thực tập đạo Phật cụ thể đã làm lợi ích trong đời sống của họ.

Dạy Học Trong Một Mạng Lưới Mới

Việc dạy tại một viện đại học là một cơ hội để khích lệ các sinh viên phát triển các kỹ năng tư duy có phê phán và khảo sát nhiều vấn đề quan trọng. Một loạt những vấn đề đầu tiên mà chúng tôi nghiên cứu liên quan đến những vấn đề triết học. Vũ trụ bắt đầu từ đâu? Nhân loại có nguồn gốc từ đâu? Mục đích đời sống con người là gì? Sau khi chết chúng ta đi đâu? Việc nêu ra những vấn đề này trong lớp tôi về Đạo Phật, các Tôn Giáo Thế Giới, và Đạo Đức Học Tôn Giáo Tỳ Giáo (Hoà bình và Bạo lực) yêu cầu sinh viên hoài nghi những giả định của họ về thế giới và vị trí con người trong thế giới. Nó đòi hỏi sinh viên nghiên cứu những quan điểm khác nhau về nhiều vấn đề khác nhau, bao gồm các quan điểm đạo Phật, và nghiên cứu những vấn đề này trong quan điểm đối chiếu.

Loạt vấn đề thứ hai chúng tôi xem xét liên quan đến sự phát triển cá nhân. Những vấn đề này liên quan đến các vấn đề tâm lý và là một cơ hội để trình bày các học thuyết tâm lý đạo Phật, bao gồm các phương pháp đạo Phật để đối phó với cơn giận, sự bám víu, lòng ghen ghét, và những thứ phiền não khác. Đây là một dịp tốt để sinh viên liên hệ các giáo lý đạo Phật với đời sống của họ và học cách phân biệt giữa tình thương yêu và sự hấp dẫn lãng mạn, quán chiếu về các giá trị từ bi, hiểu biết sự quan trọng của việc phát triển trí tuệ để làm những quyết định khôn ngoan trong đời sống, và hoài nghi bạo lực và chủ nghĩa tiêu thụ của xã hội đương thời. Khảo sát những vấn đề rất thực tiễn này từ một quan điểm đạo Phật có thể rất lợi lạc cho các sinh viên đại học vừa bắt đầu vào đời trong một thế giới rất nguy hiểm và bấp bênh. Sự kiện đạo

Phật không đòi hỏi tư cách hội viên, cải đạo, chấp nhận giáo điều, hay bất kỳ loại bốn phận nào, đã gặt hái được sự tin tưởng của sinh viên. Họ đủ sắc sảo để hiểu tính phổ quát và lợi ích thực tiễn về sự hiểu biết tâm thức mình hơn và làm thấm sâu vào các mối quan hệ của nhân loại với lòng từ bi hơn, loại bỏ sự trông đợi trong việc ứng xử với người, buông bỏ thói quen bám chấp vào cái “ngã” và những ham muốn của mình. Có thể họ không hiểu những tinh tế của các hệ thống triết học Phật giáo khác nhau, nhưng họ có thể hiểu và đánh giá cao những phương pháp thực tiễn này để đối phó với các vấn đề đời sống trong một thế giới đầy căng thẳng.

Loạt vấn đề thứ ba bao gồm những mối quan hệ bình đẳng xã hội. Tôi là một sinh viên chưa tốt nghiệp tại Đại Học California ở Berkeley trong suốt những cuộc đột biến xã hội của thập niên 1960 và tham gia vào những vụ biểu tình chống chủ nghĩa phân biệt chủng tộc, chiến tranh Việt Nam, và những bất công xã hội khác. Trên con đường đi đến các lớp học văn Nhật Bản, tôi đương đầu với cảnh sát chống bạo loạn, những xe tăng ở các góc đường, và binh sĩ với những lưới lê bất động mà chính quyền Mỹ đã kêu gọi đến để dập tắt quyền dân chủ của sinh viên bày tỏ sự bất đồng đối với những bất công xã hội và nỗ lực chiến tranh phá huỷ hàng loạt, sai lầm, phi luân và bất hợp pháp. Những kinh nghiệm này đã tạo ra một cách mạnh mẽ cái ý thức xã hội nơi tôi. Khi chúng tôi xem xét những vấn đề của thế giới – đại dịch AIDS, bóc lột kinh tế, sự suy giảm môi trường, sự độc ác không thể tưởng tượng đối với phụ nữ, trẻ em, và súc vật, sự nghèo khó thâm, và trạng thái quá tải của những cuộc xung đột vũ trang

đang hoành hành khắp địa cầu – tôi cảm thấy một cách mãnh liệt rằng nhân dân hoà bình quan tâm đến tương lai nhân loại có một nghĩa vụ tinh thần nói lên tiếng nói phản đối của chúng tôi. Thế giới đang tiến đến những hưởng rất nguy hiểm. Trong thế giới ngày nay có sự nô lệ con người nhiều hơn bao giờ hết trong lịch sử nhân loại. Sự đe dọa huỷ hoại của hạt nhân bây giờ lớn hơn trước kia và cường quốc hạt nhân lớn nhất thế giới nhất quyết thống trị địa cầu với trên nửa dân số thế giới hỗ trợ một con đường nguy hiểm của chiến tranh ưu tiên.

Cứ mỗi học kỳ, tôi có 100 sinh viên mà tâm thức của họ vẫn còn mở rộng đối với những ý tưởng mới mẻ và những phương cách mới mẻ để đối phó với sự xung đột và những vấn đề của nhân loại. Trong chương trình học của mỗi lớp² tôi đã

² Sự mô tả khoá học của Lòng Tin và lớp Tu Tập Đạo Phật của tôi được kể ra trên chương trình học mà sinh viên nhận được vào ngày học đầu tiên. Chương trình học giải thích rằng khoá học được đề ra để giới thiệu các học thuyết nền tảng của những sự tu tập các truyền thống chính của đạo Phật và để giúp sinh viên phát triển một sự đánh giá có hiểu biết về tính đa dạng của những viễn cảnh triết học và sự thực tập tôn giáo được tìm thấy trong các nền văn hoá Phật giáo. Khoá học bắt đầu với một cuộc thảo luận về những huyền thoại xung quanh cuộc đời Đức Phật và các giáo lý triết học cốt lõi của đạo Phật. Kế đến, nó vạch ra những sự phát triển lịch sử, văn chương và văn hoá xảy ra khi đạo Phật lan sang các vùng đất và những môi trường xã hội mới. Sau đó, qua đối thoại và thảo luận, nó khích lệ sinh viên khám phá những vấn đề lâu dài của kinh nghiệm con người từ một cơ cấu đạo Phật đối chiếu. Phần sau của học kỳ nhắm vào những mối quan tâm xã hội và đạo đức, khảo sát những đáp ứng của đạo Phật đối với những vấn đề xã hội đương đại, bao gồm môi trường thiên nhiên, giới tính đạo đức sinh học, kinh tế học, chính trị học và hoà bình. Khoá học khám phá các truyền thống đạo Phật qua văn chương, phim ảnh và cuộc đối thoại mở. Những cuộc du ngoạn đến các chùa tháp Phật giáo cho sinh viên kinh nghiệm trực tiếp đối với sự đa dạng về các nền văn hoá Phật giáo và những thực tập. Sinh viên được khuyến khích

thêm vào các bài học liên quan đến những vấn đề xã hội: môi trường, đạo đức kinh tế, những vấn đề giới tính (gồm có những vấn đề phụ nữ và đồng tính luyến ái), đạo đức sinh học, chính trị học, và chiến tranh và hoà bình. Những bài học này tạo cơ hội đưa ra những vấn đề như đạo đức của việc phá thai, án tử hình, nô lệ người, những hiểm hoạ của chủ nghĩa quốc gia hoá tôn giáo, bạo hành giới tính, bóc lột kinh tế, và sự sát hại hàng triệu người theo đạo Phật ở Tây-tạng, Trung Hoa, Căm-pốt và Việt Nam trên 50 năm qua). Phòng học ở đại học là một nơi phù hợp để giới thiệu với sinh viên những thảm kịch nhân loại trong lịch sử tôn giáo, như sự khai thác tính dục của những “phụ nữ an ủi” Hàn Quốc, sự bạo hành tôn giáo như ở Tích-lan, và sự đàn áp chính trị như ở Căm-pốt, Mông-cổ, và Tây-tạng. Các giáo sư có thể khích lệ sinh viên họ suy nghĩ một cách có phê phán về việc làm thế nào mà những bi kịch này đã xảy ra, và làm sao chúng đã có thể được đẩy lui. Việc liên hệ vấn đề môn học với những biến cố đương thời trong thế giới thực tế giúp cho tài liệu trở nên sống động.

Các chiến lược và quan điểm

Việc giảng dạy đạo Phật cho các sinh viên đại học Hoa Kỳ đưa đến những thử thách và cơ hội có một không hai. Sự mô tả khoá học Niềm Tin Đạo Phật của tôi và lớp Thực Tập, được bao gồm trong chương trình học mà sinh viên nhận được vào ngày đầu các lớp, giải thích rằng khoá học được đề ra để giới thiệu các học thuyết nền tảng và sự tu tập của các truyền

đem nền tảng và kinh nghiệm riêng của họ để đặt ra những câu hỏi lâu dài về kinh nghiệm con người khi họ khảo sát các tín ngưỡng đạo Phật và các thực tập.

thống đạo Phật chính và để giúp sinh viên phát triển một sự đánh giá sâu sắc sự khác nhau của những quan điểm triết học và những thực tập tôn giáo được tìm thấy trong các nền văn hoá Phật giáo. Khoá học bắt đầu với một bài thảo luận về các huyền thoại xung quanh cuộc đời Đức Phật và các giáo lý triết học cốt lõi của đạo Phật. Kế đến, nó vạch ra những phát triển về lịch sử, văn học, và văn hoá đã xuất hiện khi đạo Phật lan rộng ra những xứ sở và những môi trường xã hội mới. Tiếp theo, qua đối thoại và tranh luận, nó khích lệ sinh viên khám phá những vấn đề lâu dài về kinh nghiệm của con người từ cơ cấu đối chiếu đạo Phật. Phần sau của học kỳ nhắm vào những mối liên hệ xã hội và đạo đức, khảo sát những đáp ứng của đạo Phật đối với những vấn đề xã hội đương thời, bao gồm môi trường thiên nhiên, giới tính, đạo đức sinh học, kinh tế học, chính trị học và hoà bình. Khoá học khám phá những truyền thống đạo Phật qua tài liệu, phim ảnh, và cuộc đối thoại mở. Những chuyến đi tham quan các chùa Phật giáo cho phép sinh viên có kinh nghiệm trực tiếp về một sự đa dạng rộng lớn của các nền văn hoá và thực tập đạo Phật. Sinh viên được khích lệ đem nền tảng giáo dục và kinh nghiệm của mình để nhấn mạnh những vấn đề lâu dài của kinh nghiệm loài người khi họ khảo sát các tín ngưỡng đạo Phật và những sự tu tập.

Việc nuôi dưỡng những kỹ năng tư duy có phê phán là một yếu tố chính của việc giáo dục khoa học nhân văn. Phương pháp lịch sử phê phán được các viện sĩ hàn lâm sử dụng không chỉ trong nghiên cứu của họ mà còn trong phòng học. Sinh viên được khích lệ phát triển khả năng ứng dụng phân tích lý thuyết vào chủ đề mà họ đang nghiên cứu và xem xét các đề

tài từ một loạt viễn cảnh rộng lớn: lịch sử, triết học, xã hội học, chính trị, kinh tế và bình quyền nam nữ. Phương pháp lịch sử phê phán đòi hỏi các giáo sư lẫn sinh viên ý thức được khuynh hướng của chính mình và những giả định cơ bản mà họ có khi tiếp cận tài liệu. Nó đòi hỏi sinh viên không được cho điều gì là hiển nhiên và chất vấn triệt để không chỉ những định kiến của chính họ về tài liệu, mà còn những khuynh hướng có thể được trình bày trong các bản kinh. Đem tư duy phê phán vào phòng học có nghĩa đưa ra một cách sinh động những vấn đề khó khăn gây ra tranh cãi, điều này đòi hỏi sự vận dụng khéo léo, nhưng tạo ra một môi trường an toàn cho yêu cầu trí tuệ rõ ràng là điều quan tâm chính của giáo dục khoa học nhân văn.

Để thu hút sự chú ý của sinh viên trong những chủ đề một cách hăng hái hơn, tôi tìm ra một phương pháp tương tác rất hữu ích. Trong khi sinh viên đang cố gắng nắm bắt những khái niệm mới về triết học Phật giáo, họ có nhiều cơ hội để đặt câu hỏi. Một khi sinh viên có một nền tảng vững vàng trong chủ đề, chúng ta cho họ thời gian trong lớp để thảo luận những câu hỏi cụ thể giữa họ: Đạo Phật có thể vận dụng tốt nếu không có lý thuyết luân hồi? Những khía cạnh nào của triết lý đạo Phật liên quan đến những cuộc tranh cãi về môi trường hiện nay? Các lý thuyết Phật giáo về sanh tử có thể đưa ra những thông tin ra sao cho những cuộc thảo luận đương thời về những vấn đề đạo đức sinh học, như sự nghiên cứu tế bào thân và vô tính? Khía cạnh nào của tâm lý học Phật giáo mà bạn nhận thấy có liên quan đến đời sống bạn? Những người theo Phật có thể đối phó như thế nào với cuộc chiến ở Iraq? Tôi cũng sử dụng các phim video trong phòng học để kích thích cuộc thảo

luận về những khía cạnh khác nhau của nhân chủng học Phật giáo và tạo ra một thư viện từ các nguồn video mà sinh viên có thể khám phá một mình. Tôi khích lệ các sinh viên phân tích các tín ngưỡng đạo Phật và những tu tập như đã được miêu tả trong phim ảnh, âm nhạc, và văn chương đương thời tương phản với những bản kinh Phật giáo nguyên thủy và những hình ảnh từ nghệ thuật Phật giáo cổ đại. Tôi thách thức họ tìm kiếm những yếu tố đạo Phật trong việc quảng cáo và khảo sát những đề tài đạo Phật được trình bày và bị xuyên tạc.

Phương pháp tương tác khác mà tôi sử dụng để dạy đạo Phật tại đại học là giới thiệu cho sinh viên các ngôi chùa Phật giáo và những hoạt động trong địa phương họ: chùa Phật giáo châu Á, chùa Phật giáo Mỹ Á, và những nhóm Phật giáo khác. Trong 15 năm qua, do sự nhập cư, nhiều ngôi chùa đạo Phật đã được thiết lập ở vùng San Diego. Những ngôi chùa này thuộc các truyền thống Cầm-pốt, Trung Hoa, Hàn Quốc, Lào, Thái và Việt Nam, và họ đều tiếp đón khách viếng thăm. Thêm vào đó, có những ngôi chùa Mỹ Nhật được thiết lập từ đầu thập niên 1900 và một số các nhóm thiền định và nhóm nghiên cứu cũng tiếp đón sinh viên. Để giúp sinh viên tìm ra và tiếp xúc những ngôi chùa và những trung tâm tu tập này, tôi đã chuẩn bị một danh sách hai trang liệt kê tên các ngôi chùa, các vị trụ trì, địa chỉ, số điện thoại, tiếp xúc thư điện tử và các trang web. Tờ danh sách đề tên “Các Ngôi Chùa, Các Trung Tâm và Các Nhóm Thiền Định Phật Giáo” hiện liệt kê 28 ngôi chùa và các trung tâm và được xếp thành bảy hạng mục: Nguyên Thủy, Trung Hoa, Nhật Bản, Hàn Quốc, Tây-tạng, Việt Nam và Những Nhóm Khác. Danh sách này được cập nhật mỗi học kỳ để phản ánh những thay đổi trong địa

phương và tiếp xúc thông tin. Để bảo đảm rằng các sinh viên hiểu biết và tỏ ra tôn trọng các phong tục Phật giáo khi thăm viếng các ngôi chùa, tôi đưa ra danh sách một trang tên là “Nghỉ Thức Chùa Tháp” cung cấp thông tin về quần áo và ứng xử phù hợp. Sinh viên được yêu cầu đi thăm hai ngôi chùa và đưa ra một Tường Trình Nghiên Cứu Ngoài Trời bốn trang làm tài liệu cho những cuộc viếng chùa này và phân tích có phê phán khía cạnh nào đó kinh nghiệm của họ. Một bản nguyên tắc chỉ đạo để viết các tờ tường trình này bao gồm những hướng dẫn tổng quát,³ những thái độ và phương pháp luận,⁴ và những lời khuyên để viết văn.

Sinh viên được tự do chọn lựa các nơi nghiên cứu lãnh vực của họ. Những cuộc viếng thăm các chùa tháp Phật giáo châu

³ Những hướng dẫn tổng quát gồm: “Hãy có những hướng dẫn rõ ràng về nơi chốn đi thăm để thuận tiện cho việc đến đúng giờ,” “Đến trước ít phút trước khi dịch vụ bắt đầu, để tỏ sự tôn trọng và để có chỗ ngồi tốt,” và “Mặc quần áo phù hợp.”

⁴ Mục về các thái độ và phương pháp luận bao gồm lời khuyên về những viễn cảnh (“Nhanh nhạy phân biệt sự phân tích có phê phán với chủ trương chỉ trích”), tiếp cận (“Hãy có một chủ đề hay câu hỏi trong đầu khi bạn tiếp cận lãnh vực nghiên cứu. Xem xét các đường lối để liên hệ sự nghiên cứu của bạn đến những lợi ích cá nhân và học thuật, thí dụ, nhân chủng học, xã hội học, nghiên cứu về phụ nữ, nghi lễ, triết học, v.v... Hãy có chủ đề dự phòng trong đầu trong trường hợp chủ đề gốc của bạn tỏ ra không thể làm.”), các phương pháp luận (“Hãy có một phương pháp luận cụ thể trong đầu khi bạn tiếp cận sự nghiên cứu, chẳng hạn phân tích đối chiếu, phân tích triết học, tiếp cận nhiều ngành học thuật, những cuộc phỏng vấn, v.v...”), và cách thức phỏng vấn (“các phỏng vấn và câu hỏi là những cách có lợi cho sự sưu tập dữ kiện cho bản tường trình. Để có kết quả tốt, hãy chọn một người được phỏng vấn có hiểu biết, yêu cầu cho phép đặt câu hỏi, hỏi những câu có liên quan đến chủ đề nghiên cứu của bạn, và bố trí các câu hỏi rõ ràng và bằng một giọng nói lễ độ.”), cũng như những nhắc nhở về tính toàn bộ của học thuật.

Á cung cấp cho sinh viên một sự dẫn nhập vào đạo Phật như nó được sống và được tu tập trong các nền văn hoá đạo Phật châu Á ngày nay và đưa ra những vấn đề quan trọng về cách những người theo Phật ở châu Á đang thích ứng các tín ngưỡng và sự tu tập của họ tại Hoa Kỳ và cách họ truyền các điều này sang các thế hệ trẻ. Những cuộc viếng thăm các chùa tháp Phật giáo Mỹ Nhật chỉ rõ cách những người nhập cư Nhật Bản thích nghi các truyền thống của họ để duy trì các tín ngưỡng đạo Phật của họ và sự tu tập tại Hoa Kỳ. Trong đầu thế kỷ 20, những người nhập cư châu Á không được chào đón và đạo Phật thường bị xem là công việc của ma quỷ. Để sống còn trong môi trường giáo điều tôn giáo và phân biệt chủng tộc, người ta thay các chiếu trải bằng các ghế ngồi của nhà thờ, thay các bài kinh tụng bằng những bài đạo ca, và những vị tu sĩ độc thân bằng những vị chủ dẫn đạo có gia đình. Một cuộc viếng thăm một ngôi chùa đạo Phật Nhật Bản đưa ra nhiều mối quan tâm xã hội quan trọng và cũng như những câu hỏi về được gì hay mất gì trong tiến trình thích nghi này. Một cuộc viếng thăm nhóm đạo Phật không phải châu Á đưa ra một loạt những vấn đề khác. Các nhóm này khác nhau bao gồm thiền im lặng, thiền đi, tụng kinh, nghiên cứu và thảo luận nhóm. Các nhóm này thuận tiện cho sinh viên vì chúng được dẫn bằng tiếng Anh và quen thuộc về mặt văn hoá. Đồng thời, sinh viên thường ngạc nhiên nhận ra rằng trình độ hiểu biết đạo Phật rất sơ khởi và đôi khi không rõ ràng. Loại kinh nghiệm này đưa ra những vấn nạn quan trọng về giá trị của các chương trình học truyền thống, lối sống của các tu sĩ nơi tự viện đạo Phật và giới cư sĩ, và những cái lợi cũng như bất lợi trong việc điều chỉnh, bổ sung, và diễn dịch lại đạo Phật trong các môi trường văn hoá mới.

Một phương pháp luận khác mà tôi nhận thấy có ích trong việc dạy Phật học là khuynh hướng đối chiếu. Khi chúng ta đặt hai hệ thống tôn giáo hay triết học cạnh nhau, những phát triển và đóng góp đặc thù của mỗi hệ thống trở nên nổi bật. Phương pháp luận này không chỉ có ích cho sự đối thoại giữa những người có tín ngưỡng khác nhau và cho cuộc đối thoại tìm cách thống nhất đạo Phật, mà còn cho sự hiểu biết đạo Phật. Trong việc trình bày các tín ngưỡng đạo Phật và tu tập, tôi làm những so sánh và đưa ra những tương phản của các hệ thống tôn giáo và không tôn giáo. Chẳng hạn, khi giải thích các giáo lý Đức Phật, tôi yêu cầu sinh viên nhận dạng xem các yếu tố nào của những giáo lý này được đặt trên nền tảng của tín ngưỡng và tu tập của Ấn giáo trước kia, những yếu tố nào của tín ngưỡng và tu tập Ấn-độ trước kia bị Đức Phật bác bỏ, và điều gì mới mẻ và có tính chất đổi mới trong giáo lý Đức Phật. Việc phác hoạ giáo lý Đức Phật từ các hệ thống Ấn giáo cổ xưa giúp cho sinh viên làm sáng tỏ sự hiểu biết của họ. Vẽ ra những điểm giống nhau và tương phản giữa các khái niệm Thượng đế và Đức Phật, số mạng và nghiệp, linh hồn và vô ngã, cõi trời và niết bàn đưa ra những vấn đề thảo luận quan trọng.

Những Khác Biệt Văn Hoá

Trở lại những vấn đề đã được đặt ra từ đầu trong bài viết này, rõ ràng là sự trình bày Phật pháp chắc chắn là khác đi trong hoàn cảnh Bắc Mỹ. Cốt tuỷ của giáo lý sẽ mất hay được duy trì hoặc có thể nâng cao do sự chuyển tiếp sang một môi trường văn hoá, xã hội và tri thức mới mẻ vẫn còn được xem xét. Theo một số cách thức, các nền văn hoá Bắc Mỹ đương thời và Phật giáo truyền thống có vẻ hoàn toàn đối lập và còn

tiếp tục trôi xa hơn. Những đường lối trong đó Phật giáo được học hỏi, giảng dạy và hiểu biết cũng có vẻ hoàn toàn khác biệt, ít nhất là đối với những phong thái bên ngoài.

Trên nền tảng nhiều khác biệt giữa châu Á và Bắc Mỹ về lịch sử chính trị và tri thức, những truyền thống văn hoá và tôn giáo, những thái độ tâm lý và những ưu thế đương thời, lẽ tự nhiên là người dân ở châu Á và Tây phương tiếp cận đạo Phật từ những viễn cảnh khác nhau. Ở nơi khác tôi đã phân tích tác phẩm của nhà nhân chủng học Melford Spiro và cơ cấu lý thuyết của ông về việc tìm hiểu các khuynh hướng truyền thống đối với đạo Phật, đặt nền tảng trên công tác điều tra nghiên cứu ngoài trời được hướng dẫn tại Burma.⁵ Ông nhận ra ba khuynh hướng truyền thống: (1) Đạo Phật có tính cách giải nạn, nghĩa là những thực hành nghi lễ để bảo vệ và ban phước lành; (2) Đạo Phật theo nghiệp quả, nghĩa là những sự thực hành tích lũy công đức; và (3) Đạo Phật niết-bàn, nghĩa là những thực tập dẫn đến chỗ thành tựu sự giải thoát (niết-bàn) đặc biệt qua thiền định.⁶

Từ kinh nghiệm của tôi về đời sống giữa những người theo Phật ở châu Á 20 năm nay, tôi tin rằng đây là một cơ cấu lý thuyết rất hữu ích để hiểu biết bằng cách nào người đạo Phật châu Á tiếp cận những truyền thống của họ. Tuy nhiên, cùng một cơ cấu đó không có vẻ gì là có thể ứng dụng cho những người theo Phật từ nhiều nơi khác trên thế giới. Mặc dù chắc

⁵ Karma Lekshe Tsomo, "Giáo Pháp Hàng Ngày và Sự Giác Ngộ Viên Mãn: Những Sở Giải Đạo Phật Đương Thời," *Tôn Giáo Đông và Tây 5:1* (2004).

⁶ Melford E. Spiro, *Phật Giáo và Xã Hội: Một Truyền Thống Vĩ Đại và Những Thăng Trầm tại Miền Điện (Berkeley: Đại Học Báo Chí California, 1982), các tr.31-61.*

chắn có những người theo Phật ở Bắc Mỹ mong đợi ở đạo Phật những phước lành và sự gia hộ, một số tham dự vào việc tu tập đạo Phật để tích lũy nghiệp tốt, và một số nỗ lực để đạt giải thoát khỏi luân hồi qua việc tu tập Giáo Pháp, cũng có những lý do khác để thuyên giải những sự đồng cảm của họ đối với các truyền thống đạo Phật, những lý do thường nhắm vào tính chất thực tiễn hơn.

Thay vì ba khuynh hướng truyền thống đến với Phật giáo của Spiro, tôi đề nghị một cơ cấu lý thuyết mới mẻ hơn với ba chiều hướng khác mô tả rõ ràng hơn những cách mà người dân Tây phương đến với đạo Phật. Đó là: (1) một khuynh hướng trị liệu, (2) một khuynh hướng triết học, và (3) một khuynh hướng bình đẳng xã hội. Khuynh hướng thứ nhất, khuynh hướng trị liệu, diễn tả rằng người Tây phương nhận thấy thiền định và tâm lý học Phật giáo hữu ích cho việc đối trị với những vấn đề mà họ gặp phải trong đời sống của họ. Thay vì (hay đôi khi để bổ sung) khoa tâm lý liệu pháp, họ đang nhận thấy các phương thức Phật giáo để đối phó với sự sợ hãi, bám chấp, nóng giận, và lo lắng cực kỳ thực tiễn và hữu hiệu. Khuynh hướng thứ hai, khuynh hướng triết lý, cho thấy rằng con người đang nhận thấy đạo Phật hữu ích cho việc đối phó với những vấn đề của cuộc sống, như ý nghĩa sự sống, nguồn gốc thế giới và đời sống con người, và những vấn đề về cái gì xảy ra cho con người sau khi chết. Trong nhiều trường hợp, đạo Phật cung ứng một viễn cảnh tươi mát và một sự thay thế cho các quan điểm duy vật khoa học đang thịnh hành và những quan điểm tôn giáo truyền thống. Người Tây phương, do đã được dạy cách suy nghĩ có phê phán, nhận thấy thích trách nhiệm của Phật giáo chất vấn tất cả các lý thuyết, một quan điểm được khẳng định trong kinh *Kalama*.

Khuynh hướng thứ ba, khuynh hướng công bằng xã hội, cho thấy rằng người dân được đạo Phật thu hút vì đạo Phật công hiến một cái nhìn về một xã hội hoà bình và một chương trình để thay đổi xã hội. Không chỉ những tôn giáo truyền thống, các chính phủ, và các chính trị gia đã thất bại trong việc kiến tạo một xã hội hoà bình, mà những vấn đề xã hội còn tiếp tục gia tăng ở một mức báo động. Trong môi trường này, sinh viên thường bị vờ mộng, hoài nghi, và có thể đắm chìm trong ma tuý, rượu, trò chơi video, mua sắm, hay những theo đuổi khác để làm tâm trí họ xao lãng những vấn đề mà họ cảm thấy bất lực để giải quyết. Những sinh viên có suy nghĩ trong số họ đánh giá cao ý chí của người theo Phật đứng lên chống lại chiến tranh và bản án tử hình và cái ý chí nói chuyện công khai những vấn đề chính trị tế nhị như đồng phái luyến ái, phá thai, nghiên cứu tế bào thân, và kinh tế toàn cầu.

Ba khuynh hướng mới đến với đạo Phật này không liên quan trực tiếp đến những khuynh hướng truyền thống mà Spiro đề ra. Các điều phước lành, các nghi lễ gia hộ, các tích lũy nghiệp tốt, và niết-bàn tất cả dường như quá xa lạ đối với giới có đầu óc thực tiễn, những đầu óc tìm tòi của người Bắc Mỹ, quan tâm đến việc tập hợp các tài năng của họ, hiểu biết điều họ đang làm trong cuộc đời, và hình dung điều phải làm về tình trạng thế giới. Có lẽ những quan tâm và khuynh hướng của họ trình bày một Giáo Pháp khác, nhưng họ cũng có thể trình bày một cách đơn giản một hình thức mới cho hệ thống yêu cầu, trình bày chính nền tảng của Phật pháp.



Phần 4

SỰ TU TẬP HÀNG NGÀY

1

GIÁO PHÁP TRONG ĐỜI SỐNG HÀNG NGÀY*Anne Mahoney*

Bốn Chân Lý Cao Cả do Đức Phật khám phá ra phản ánh cốt lõi học thuyết đạo Phật. Chân lý cao cả về khổ (dukkha), tham ái (taṇhā), giải thoát (nibbāna), và con đường đạo (magga, tám con đường chân chánh) là những chân lý phổ quát. Nói vắn tắt, Bốn Chân Lý Cao Cả cho rằng: cuộc sống là dukkha, nguyên nhân của dukkha là tham ái, giải thoát khỏi dukkha là niết-bàn và con đường đưa đến giải thoát là Tám Con Đường Chân Chánh. Cuộc sống hàng ngày đưa đến nhiều cơ hội để trải nghiệm mỗi chân lý trong Bốn Chân Lý Cao Cả này. Cư sĩ Phật tử có thể phát triển một sự hiểu biết sâu xa hơn về giáo lý Đức Phật thông qua sự tỉnh thức của tâm và sự quán chiếu của tâm về Bốn Chân Lý Cao Cả này khi chúng xuất hiện trong đời sống hàng ngày. Bài viết này ôn lại mỗi chân lý trong Bốn Chân Lý Cao Cả và thảo luận các phương cách khác nhau mà mỗi chân lý có thể được thể nghiệm.

Chân Lý Cao Cả Thứ Nhất: Khổ

Đau khổ có mặt quanh ta. Nghèo nàn và bạo lực dẫn đến đau khổ. Những thất vọng hàng ngày và những vui sướng hàng ngày cũng dẫn đến đau khổ. Cả hai đều là nguồn gốc của đau khổ và cả hai tạo cơ hội để thực nghiệm những lời dạy của Đức Phật.

Đức Phật nói về ba loại khổ. Trước tiên, sự khổ (bất xứng ý) thông thường, bao gồm cả sự căng thẳng về tinh thần và thể xác. Điều này phản ánh loại căng thẳng mà mọi người trải qua. Sanh, bệnh, già, chết, chia lìa những người thương yêu và những trạng thái vui sướng, gặp gỡ những người không thương yêu và những trạng thái không vui, không đạt được điều mình muốn, sâu, bi, đau đớn, muộn phiền và thất vọng là tất cả những thí dụ của cái khổ thông thường. Một cách điển hình, khi bạn bị đặt vào tình trạng khổ thông thường, bạn phủ nhận nó, không biết đến nó hay lãng tránh nó hơn là đối diện với nó. Đức Phật dạy bạn nên hiểu biết sự đau khổ, không nên chạy trốn nó. Để làm điều này, bạn phải khảo sát sự đau khổ. Để khảo sát sự đau khổ, bạn phải sẵn sàng chấp nhận đau khổ trong đời bạn. Ngay lúc này, khi bạn đọc bài viết này bạn có thể đang trải nghiệm cái hình thái đau khổ thể xác hay tinh thần nào đó. Thân bạn có thể đang đau, tâm bạn có thể bất an, lo lắng hay những phản ứng của bạn đối với bài viết này có thể về mặt tình cảm đầy sự ghét bỏ hay tham lam có thêm thông tin. Tất cả những điều này là khổ. Hãy dừng đọc một lát. Mang ý thức của bạn trở về với thân. Có còn những cảm giác khó chịu nào ở đó không? Nếu có, hãy quan sát chúng, hãy ý thức về sự đánh giá những cảm giác đó và cái ý muốn làm cho những cảm giác khó chịu mất đi. Đây là khổ. Bây giờ

hãy ý thức về những tư tưởng và tình cảm của bạn. Có phải những tư tưởng khó chịu (tiêu cực) hay những tình cảm bối rối (phát cáu, giận, buồn chán, bất an, lo lắng) đang có mặt? Nếu có, đây là khổ. Hãy chấp nhận những ý tưởng và tình cảm nào đang hiện diện. Hãy hiểu biết sự đánh của bạn về những tư tưởng và tình cảm này. Đây cũng là khổ.

Loại khổ thứ hai là sự căng thẳng mà bạn trải qua vì các sự vật luôn luôn biến đổi. Đây là luật vô thường. Đức Phật dạy, cái gì vô thường đều là đau khổ. Bạn có thể kinh nghiệm cái chân lý này cho chính bạn, vì sự vô thường rất dễ nhận ra trong đời sống hàng ngày của bạn. Khi nhìn vào chính mình trong gương và so sánh hình ảnh đó với bức ảnh của chính bạn hồi còn nhỏ, rõ ràng là bạn đã thay đổi về thể chất. Đây là sự vô thường về sắc. Bạn có thể vui hưởng cái cảm giác mặt trời trên thân thể bạn, nhưng nếu bạn ở dưới ánh nắng lâu cảm giác nóng bức đó trở thành khó chịu. Đây là vô thường về cảm thọ. Bạn có thể thức dậy vào buổi sáng vui vẻ, vào buổi trưa thì nóng giận. Đây là vô thường về ý thức. Hôm qua bạn có thể có ý nghĩ “tôi thích công việc làm của tôi”. Hôm nay bạn có thể nghĩ “tôi ghét công việc của tôi”. Đây là vô thường về ý tưởng.

Sự vô thường thường được che đậy bởi sự tương tục. Do lập đi lập lại cùng những sự việc, bạn tạo ra ảo giác mọi vật là thường. Bạn thức dậy đúng giờ mỗi ngày và đi xuyên suốt thói quen hàng ngày của bạn. Chẳng mấy chốc, thói quen đó bắt đầu cảm thấy vững ổn và bạn bắt đầu dựa vào thói quen đó. Khi bạn càng ngày càng trở nên bám chặt vào thói quen, bạn cảm thấy đau khổ khi thói quen bị phá vỡ. Thật ra, thói quen không bao giờ đều đặn và vững ổn, nó chỉ được lập đi lập lại. Nếu bạn để

thời gian quán chiếu thói quen khác nhau như ra sao mỗi khi bạn trải qua nó, bạn sẽ có thể thấy xuyên suốt cái ảo giác thường hằng và nhìn ra được cái thực tính của vô thường.

Loại khổ thứ ba là sự căng thẳng kết hợp với năm hợp thể. Tất cả mọi sinh vật đều gồm có năm hợp thể. Năm hợp thể là thân (sắc), cảm giác (thọ), tưởng, suy nghĩ (hành) và thức. Ngoài ra không có gì khác. Không có cái linh hồn hay cái ngã thường hằng. Trong cuộc sống hàng ngày của bạn, bạn có thể kinh nghiệm khía cạnh đau khổ này khi bạn ý thức rằng bạn không thể kiểm soát được thân, cảm giác, tưởng, suy nghĩ, tình cảm hay mức độ của ý thức bạn. Thân bạn tổn thương và mỗi một khi bạn không hề muốn như vậy. Bạn có thể cảm nhận những cảm giác khó chịu (nóng, hay lạnh hay đau đớn) cho dù bạn không muốn cảm nhận những cảm giác đó. Bạn có thể có những cái tưởng sai lầm dù bạn nỗ lực hết sức để không làm như thế. Thí dụ, cuộn dây thừng sau hè trông giống như con rắn lúc chạng vạng. Bạn có thể nghĩ những ý tưởng quấy rầy bạn hay làm cho bạn cảm thấy giận dữ hoặc phạm tội. Những sự kiện này xảy ra, bạn không kiểm soát nó được. Nếu các hợp thể thật sự “thuộc về” bạn, khi muốn bạn sẽ cảm giác, suy nghĩ, tưởng cái điều bạn muốn có. Bạn không kiểm soát được sự xảy ra của những hiện tượng này. Đây là cái được gọi là khổ của các pháp có điều kiện (duyên sinh). Lại nữa, bạn có thể quán sát cái khổ này nếu bạn biết phải chờ đợi cái gì và nếu bạn sẵn sàng hiện diện với sự căng thẳng do không có kiểm soát, hơn là bỏ chạy khỏi thực tại vì bối rối, trách cứ hay phủ nhận.

Mục đích của việc quan tâm đến đau khổ là gì? Đức Phật dạy rằng cách duy nhất để hiểu biết cái khổ là trải nghiệm nó.

Hiểu biết đau khổ bằng tri thức không đủ. Chỉ khi trải nghiệm sự đau khổ bạn mới có thể thấm sâu cái Chân Lý Cao Cả Thứ Nhất. Chánh niệm cho phép chúng ta quán sát cái khổ trong đời sống hàng ngày mà không bị đắm nhiễm trong khổ. Chánh niệm là cái ý thức không có tính chất phê phán của phút giây hiện tại. Cái ý thức đó cho phép chúng ta quán sát mà không vướng mắc. Đức Phật chứng ngộ chân lý về khổ qua sự thực tập tuệ quán. Chúng ta cũng có thể sử dụng chánh niệm trên nền tảng hàng ngày để giúp chúng ta chứng ngộ được chân lý về khổ.

Chân Lý Cao Cả Thứ Hai: Nguyên Nhân của Khổ

Tham lam, ham muốn, khát vọng, thèm khát, mong cầu, ưa thích và bám víu là một số đặc tính được bao gồm trong thuật ngữ tham ái. Tham ái là yếu tố tinh thần làm nền tảng cho mọi đau khổ. Như Đức Phật đã chỉ rõ, có ba loại tham ái: tham dục lạc, tham hữu, và tham vô hữu. Tham dục lạc dễ nhận ra nhất trong đời sống hàng ngày.

Khi chúng ta trải qua sự bất xứng ý, đau khổ hay căng thẳng, thường là do sự tham ái hay bám víu của chúng ta đối với những đối tượng cảm giác. Tham ái xuất hiện trong tất cả sáu cơ quan cảm giác (sáu căn). Chúng ta thèm khát những hình ảnh đẹp, những âm thanh dịu dàng, thưởng thức những cảm giác, những mùi hương, những xúc chạm êm ái và những ý tưởng thú vị. Chúng ta cũng mong muốn gạt bỏ những cảm giác khó chịu. Chúng ta mong muốn loại bỏ những âm thanh, những hình ảnh, những mùi, vị đau đớn khó chịu và những ý tưởng không vui. Hãy ngưng đọc giấy lát. Hãy đem ý thức của bạn trở lại thân. Có những cảm giác khó chịu ở đó không? Nếu

có, hãy ý thức rằng sự phê phán của bạn đối với những cảm giác này và bạn muốn làm cho những cảm giác khó chịu này biến đi. Sự mong muốn này là tham. Bây giờ hãy ý thức về những ý tưởng và tình cảm của bạn. Có những ý tưởng nào khó chịu (tiêu cực) hay những tình cảm quấy rối nào (phát cáu, tức giận, buồn phiền, bất an, lo lắng) hiện diện không? Nếu có, hãy ý thức về sự phê phán của bạn về những ý nghĩ và tình cảm này. Có thể bạn ý thức về sự mong muốn cảm giác an lạc và hạnh phúc? Sự mong muốn xua đuổi những ý tưởng và tình cảm tiêu cực là tham. Khi bạn trải nghiệm những tình cảm vui (vị, âm thanh, mùi hương, hình ảnh, những xúc chạm hay ý tưởng) bạn thường muốn những cảm giác dễ chịu này tiếp tục hay lặp lại. Nếu bạn hiện thời đang trải nghiệm những cảm giác dễ chịu nào, hãy quán sát những cảm giác đó một cách chú ý và cố gắng ý thức về sự thất vọng hay bực bội xuất hiện khi những cảm giác dễ chịu này ngưng lại. Sự thất vọng hay bực bội này là do tham ái.

Khi trải qua cuộc sống hàng ngày, bạn có thể bằng việc sử dụng chánh niệm ý thức được những tham ái xuất hiện thường xuyên. Khi thức dậy vào buổi sáng, bạn có thể có một cảm giác khó chịu trong dạ dày, mà bạn cho là đói bụng và bạn muốn ăn. Khi ăn nhiều thức ăn hơn yêu cầu của dạ dày, bạn có thể một lần nữa có cảm giác khó chịu, và bạn muốn cảm giác khó chịu đó biến đi. Khi đang đi đến chỗ làm việc bạn gặp phải những mùi khó chịu, như khói xăng dầu hay sự ô nhiễm của thành phố, đau khổ xuất hiện vì bạn mong muốn những mùi khó chịu này tan biến đi. Thay vào đó, bạn có thể đi ngang qua một người bán hàng và mùi thơm dễ chịu của

thức ăn tẩm gia vị trong không khí và bạn cảm thấy bị lôi cuốn theo mùi hương đó và thèm thức ăn đó. Sự bám víu vào các tư tưởng và quan niệm của bạn là một khía cạnh khác của sự khát ái. Trong công việc bạn có thể bám víu vào tư tưởng và muốn những người đồng sự của bạn đồng ý với chúng. Bạn cũng có thể bám víu vào những nghi thức và lễ lạc, triết lý hay tôn giáo. Tất cả điều này là sự khát ái đối với những đối tượng cảm giác dễ chịu.

Sự khát ái đối với đời sống (hữu ái) kết hợp với niềm tin vào kiếp sau. Khi con người hành động để đạt được công đức với hy vọng có một tái sinh hạnh phúc hơn, con người bị buộc trong hữu ái. Hoặc sự khát ái đối với sự vô hữu đặt nền tảng trên niềm tin không có nhân quả cho một hành vi, và niềm tin không có đời sống sau khi chết, cũng không có kiếp sau.

Để có hiểu biết dựa trên kinh nghiệm về mối liên quan giữa tham ái và khổ, cần phải dùng chánh niệm quán sát sự tham ái hay bám víu. Trong khi ý thức một cách chánh niệm về một sự khát ái, con người có thể hiểu được mối liên hệ giữa khát ái và đau khổ. Không phải cái cảm giác đói làm khó chịu, mà chính sự ước muốn gạt bỏ cảm giác đó dẫn đến đau khổ. Chỉ khi qua sự hiểu biết dựa trên kinh nghiệm con người mới bắt đầu thấm nhuần được Chân Lý Cao Cả Thứ Hai.

Lòng tham không bao giờ có thể thoả mãn; chỉ có đối tượng của nó thay đổi thôi. Lòng tham không thể chấm dứt bằng cường lực của ý chí. Sự đè nén đó chỉ làm tăng thêm sức mạnh của khát ái về lâu về dài. Phương cách duy nhất để buông bỏ khát ái là qua sự hiểu biết dựa trên kinh nghiệm rằng khát ái không đưa đến thoả mãn mà chỉ dẫn đến chỗ gia

tăng. Sự hiểu biết này tăng lên khi chúng ta lặp đi lặp lại ý thức chánh niệm về những khát ái mà chúng ta trải nghiệm trong đời sống hàng ngày. Khi chúng ta tu tập sự hiểu biết dựa trên kinh nghiệm về cách thức xuất hiện và tan biến của những tham ái, cách thức chúng không thoả mãn về lâu về dài, mà đòi phải được nuôi dưỡng mãi mãi và cuối cùng làm cho tham ái càng ngày càng gia tăng, chúng ta bắt đầu hiểu được sự khổ đau vốn có trong mọi tham ái.

Chân Lý Cao Cả Thứ Ba: Sự Diệt Khổ

Chân Lý Cao Cả Thứ Ba là chân lý cao cả về niết-bàn, nghĩa là sự giải thoát khỏi tham ái. Không thể kinh nghiệm về niết-bàn một cách trực tiếp cho đến giây phút con đường và đạo quả đã được trải nghiệm. Có thể trong đời sống ngày qua ngày thoảng hiện điều mang ý nghĩa buông bỏ tham ái. Mỗi lần chúng ta có thể chánh niệm và quán sát sự xuất hiện và biến mất của tham ái mà không tác động vào tham ái đó, chúng ta có thể kinh nghiệm được cái cảm giác an lạc và yên tĩnh do kết quả buông bỏ đó. Trong khi đi bộ đến chỗ làm việc và ngửi thấy mùi khói xăng dầu khó chịu, hãy chánh niệm, hãy tỉnh thức về cái mùi xuất hiện và biến mất (hơn là trở nên giận dữ, nhồm gớm, v.v...); lúc đó chúng ta có thể kinh nghiệm được ý nghĩa của sự buông bỏ tham ái. Cũng vậy, khi chúng ta đi ngang qua người bán hàng ngửi thấy mùi hấp dẫn của thức ăn tẩm gia vị, nếu chúng ta cho phép cái cảm giác đó xuất hiện mà không khao khát nó, chúng ta sẽ hiểu được sự giải thoát khỏi tham ái. Đôi khi điều này khó thực hiện và như thế chúng ta phải quán sát chính sự tham ái đó. Qua việc sử dụng chánh niệm, có thể ý thức về tham ái mà không tác động vào nó. Chẳng hạn, khi đi làm việc về con của bạn đang làm ồn,

bạn có thể ý thức được cơn nóng giận đang xuất hiện trong lòng, bạn có thể nhận ra sự đau khổ (nóng giận) này là sự khao khát được an lạc và yên tĩnh. Thông thường, bạn có thể la hét con bạn và bảo chúng im lặng, như thế bạn sẽ nhượng bộ sự tham ái và một cách gián tiếp làm nó mạnh thêm. Nếu bạn có thể bằng chánh niệm quán sát cái lòng mong muốn làm cho bọn trẻ im lặng và để cho lòng mong muốn này tan biến đi mà không phê phán hay làm một hành động nào, lúc đó chính là giây phút bạn buông xả, giây phút an lạc, thoải mái và giải thoát. Một khi bạn buông xả cơn giận, bạn có thể nói với bọn trẻ về sự ồn ào một cách trầm tĩnh và thư giãn.

Chân Lý Cao Cả Thứ Tư: Con Đường Chấm Dứt Khổ

Tám Con Đường Chân Chánh là con đường giải thoát, là phương pháp Đức Phật đề ra để chấm dứt đau khổ. Tám Con Đường Chân Chánh gồm ba khía cạnh, *pañña* (tuệ), *sīla* (giới) và *samādhi* (định). Thường thì chỉ có khía cạnh *sīla* của Tám Con Đường Chân Chánh được nhấn mạnh cho cư sĩ đệ tử Phật. Tuy nhiên, có thể tu tập tất cả ba khía cạnh của Tám Con Đường Chân Chánh trong đời sống hàng ngày.

Sīla liên quan đến chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng. Chánh ngữ bao gồm việc tránh nói dối, nói lời thô tháo, nói lời độc ác, nói chuyện phỉm và nói lời vô ích. Chánh nghiệp liên quan đến việc tránh sát sanh, trộm cắp, phóng dật các căn (thường đề cập đến việc tránh hoạt động tình dục bất chánh) và sử dụng ma túy và rượu. Chánh mạng là tránh những nghề nghiệp gây tác hại mình hay người khác.

Ở mức độ sâu sắc hơn, *sīla* cũng liên quan đến việc sống một cuộc đời từ bi vô hại. Việc tu tập các tâm vô lượng (*brahmavihāra*: từ, bi, hỷ và xả) có thể phát triển giới. Khi tu

tập các tâm vô lượng, chúng ta tự động tu tập chánh ngữ, chánh mạng và chánh nghiệp. Do học hỏi các tâm vô lượng, bạn học cách nói chuyện với người khác bằng sự tử tế, hiểu biết và từ bi. Bạn học cách hành động với lòng từ bi, hoan hỷ và tâm xả. Bạn có thể thực sự vui với sự thành công của người khác và bạn có thể học cách thản nhiên khi người khác mắc vào tham, sân và si. Sống trong các tâm vô lượng không có nghĩa là sống một cách thụ động mà là hành động theo cách vô hại để giúp chính mình và người khác. Chẳng hạn, khi bạn cần thi hành kỷ luật với con cái hay bất hoà với người bạn đời của bạn, bạn có thể làm như thế từ chỗ hiểu biết và từ bi hơn là từ chỗ sân giận hay sợ hãi.

Tu tập các tâm vô lượng cũng cho phép bạn kinh nghiệm những khía cạnh thuộc trí tuệ của Tám Con Đường Chân Chánh trong đời sống hàng ngày. Chánh tư duy là tư duy về sự vô hại, trù mến, không cay độc, thương yêu và xả ly. Mỗi khi bạn có thể trong từng phút giây buông xả sự tham ái, quan niệm, tư tưởng hay những chấp trước, là bạn đang tu tập một khía cạnh của sự xả ly. Khi bạn sống các tâm vô lượng là bạn đang tu tập các khía cạnh khác của chánh ngữ. Khi bạn trải nghiệm sự vô thường, khổ và vô ngã trong các công việc hàng ngày, là bạn đang tu tập sự hiểu biết chân chánh, yếu tố thứ hai trong phạm trù trí tuệ. Bằng cách này bạn có thể bằng kinh nghiệm bắt đầu hiểu biết phạm trù trí tuệ của Tám Con Đường Cao Cả như một phần của kinh nghiệm hàng ngày.

Khía cạnh cuối cùng của Tám Con Đường Chân Chánh là *samādhi* (định), có liên quan đến sự tu tập thiền định. Một sự tu tập thiền định hàng ngày giúp chúng ta hoàn thành khía cạnh tu tập này bằng việc sử dụng chánh tinh tấn, chánh niệm, và chánh

định làm quân bình và luyện tập tâm để nhìn mọi vật đúng như chúng là: vô thường, khổ và không (không có cái lõi, tức vô ngã.) Chúng ta không thể thực tập chánh định trong thói quen hàng ngày mà không thực tập chánh niệm và chánh tinh tấn.

Chánh tinh tấn là sự nỗ lực tránh những tư tưởng bất thiện, thay thế những tư tưởng bất thiện khi chúng khởi lên bằng những tư tưởng thiện, tu tập tư tưởng thiện chưa phát sinh và duy trì những tư tưởng thiện đã phát sanh. Chúng ta đi vào nỗ lực này khi chúng ta chánh niệm và có thể nhìn thấy sự phát sinh của những tư tưởng, lời nói hay hành vi bất thiện và sau đó dùng chánh tinh tấn để thay thế những điều này bằng những điều thiện. Chúng ta đi vào nỗ lực này bất cứ khi nào chúng ta thực tập bốn tâm vô lượng. Chẳng hạn, khi nghe một âm thanh khó chịu, đứng ra là khi giận dữ hay phát cáu, chúng ta có thể suy nghĩ đến nguồn gốc của đau khổ làm dẫn đến âm thanh này. Chúng ta có thể suy nghĩ làm thế nào người đang bị đau khổ dẫn họ đến chỗ kêu la như vậy. Lúc đó lòng từ bi xuất hiện và qua sự thực tập chánh tinh tấn người ta biến cái phản ứng tâm bất thiện đó thành một phản ứng tâm thiện.

Chánh niệm (nhớ nghĩ) là sự hiểu biết bốn nền tảng của niệm; niệm thân, niệm thọ (cảm giác), niệm tâm và niệm pháp (nội dung của tâm). Lại nữa, khi bạn trải qua đời sống hàng ngày, việc rõ biết bằng chánh niệm về những cảm giác của thân, những cảm xúc, tưởng và các hành cùng mức độ của ý thức cho phép bạn tu tập chánh niệm trong cuộc sống hàng ngày. Bốn Chân Lý Cao Cả do Đức Phật khám phá phản ánh cốt lõi của học thuyết Đức Phật. Cũng vậy, sự tham ái vây quanh chúng ta. Tham ái là bất cứ hình thái nhận thức hay ước muốn tình cảm để có các sự vật khác hơn cách chúng thực sự

hiện hữu. Chân lý cao cả về niết-bàn được trải nghiệm khi bạn buông xả tham ái và chấp nhận tình huống thực của nó. Trong đời sống hàng ngày chúng ta có một danh sách rộng rãi về những cơ hội để thực tập buông xả. Khi chúng ta buông xả là chúng ta tự do, giải thoát.

Có thể thực tập khía cạnh giới luật của con đường khi bạn tương tác với con cái, người bạn đời hay cộng đồng của bạn, qua việc sống bốn tâm vô lượng. Bạn phát triển trí tuệ trong hai cách: (a) qua sự tu tập lòng từ, bi, hỷ và xả; và (b) qua sự suy nghĩ về ba đặc tính vô thường, khổ, vô ngã vốn có trong tất cả các hiện tượng (duyên sinh).

Chúng phát triển kỷ luật tâm linh, định (samàdhi), qua việc thực tập thiền minh sát (vipassanà). Vipassanà có thể được thực tập khi bạn sống trải đời sống hàng ngày. Bạn có thể tu tập sự hiểu biết từng giây phút về thân, thọ, tình cảm, tính khí và tư tưởng. Theo cách này, bạn kinh nghiệm về bốn nền tảng của chánh niệm trong đời sống hàng ngày của bạn, và không phải loại bỏ bản thân ra khỏi cuộc sống hàng ngày để trải nghiệm và hiểu biết giáo pháp Đức Phật.



2

GIÁO PHÁP TRONG ĐỜI SỐNG HÀNG NGÀY CÁCH ĐỐI TRỊ SÂN HẬN

Tỳ-kheo Ni Liễu Pháp

Sân hận là một tình cảm thông thường nơi loài người. Mọi người nổi giận ở một lúc nào đó và một mức độ nào đó khi đối diện với người hay sự việc khó chịu. Nhưng thật là thú vị khi biết các bậc trí trong quá khứ cùng các học giả thời đại ngày nay định nghĩa nó ra sao.

Sân Hận là gì?

Bhagavad Gita nói: “Sự tham muốn phát sinh từ chấp thủ; sân hận phát sinh từ tham muốn. Cả hai chấp thủ và sân hận là sản phẩm của năng lượng tâm. Sân hận là cửa ngõ đưa đến địa ngục vì nó dẫn đến chỗ huỷ diệt bản thân.”¹ Quan điểm của Sankara cho rằng sân hận phát sinh từ sự cản trở của một tác nhân, có ý thức hay vô ý thức, đối với một tham muốn.²

¹ Jadunath Sinha, *Triết học Ấn-độ – Tình Cảm và Ý Chí*, quyển II (Calcutta: Nhà Xuất Bản Sinha, 1961), tr. 110.

² Ibid., tr.11.

Trường phái Số Luận (Samkhya) cho rằng một người trở nên sân hận khi gặp phải sự chống đối, cản trở hay thất bại do một người nào đó gây ra. Sân hận là một biến thể của năng lượng do không thành tựu được một tham muốn.”³

Trong tâm lý học đạo Phật, sân hận được mô tả là “một tính khí rối loạn, tình trạng xáo trộn, sự chống đối, thù địch, cấu kỉnh, cộc lốc, hay phẫn nộ của tâm.”⁴ Trong tự điển đã định nghĩa sân hận là tình cảm mạnh mẽ chúng ta cảm nhận được khi chúng ta nghĩ rằng một người nào đó đã cư xử theo cách thức không đẹp, ác độc hay không thể chấp nhận.⁵

Raymond Lloyd Richmond cho rằng sân hận là một tình cảm của con người chống lại một người hay một điều gì đó. Đó là một cảm tính thù địch đặt con người chống đối lại nhau, hay thậm chí chống lại chính họ. Ông còn nói sân hận có thể là một phản ứng tâm lý “tự nhiên,” đối với sự tổn thương và xúc phạm, nhưng tất nhiên không tốt cho chúng ta. Chẳng hạn, chất độc cũng là tự nhiên, và chúng được định nghĩa là làm chết người. Và như thế có những cách tốt hơn nhiều để đối phó với sự tổn thương và xúc phạm hơn là sự sân hận.⁶

Mặc dù rất mạnh mẽ, nhưng sân hận là một tình cảm hạ tầng thứ, có nghĩa là trước nó có những cảm thọ khác, như đau đớn hay sợ hãi. Sân hận “anger” có chung một gốc với khổ não

³ Ibid., tr.113.

⁴ Caroline A.F. Fhys Davids, *Sách Tâm Lý Đạo Đức Học của Đạo Phật* (Nhà Xuất Bản Munshiram Manoharlal, 1996) tr. 111.

⁵ Collins Cobuild, *Advanced Learner’s English Dictionary* (Glasgow: Nhà Xuất Bản Harper Collins, 2003), tr.47.

⁶ Raymond Lloyd Richmond, *Một Hướng Dẫn về Tâm Lý và Thực Tập* (từ internet).

(“anguish” có nghĩa đau đớn, hay đau khổ tột cùng, và “angst” có nghĩa sợ hãi lo lắng) ám chỉ tính chất và nguồn gốc đau khổ của nó.⁷

Do tính chất tinh thần, sự sân hận không có hình thái, nhưng nó dễ biết khi người ta nổi sân bởi vì sân hận được biểu lộ rõ rệt trên thân. Như vài nhà tâm lý học mô tả, “sân được biểu lộ bằng đôi mắt có tia máu, mặt cau có, nghiến răng, hai má phồng lên, môi cắn lại, tay nắm chặt, đấm tay, đánh, ném trên đất, đè nén, tóm lấy, ném vũ khí, chảy hay đổ máu, chặt, v.v...”⁸ Tuy nhiên có người biểu lộ sự sân giận bằng một lối trầm tĩnh hơn bằng cách giữ im lặng trong khi bên trong thì sôi lên. Nhưng ngay cả trong trường hợp đó, người sân hận vẫn không dễ chịu và vui vẻ chút nào, và những khía cạnh này ảnh hưởng đến mối liên hệ với người khác.

Những Điều Lợi và Bất Lợi của Sân Hận

Cho dù tất cả chúng ta đều biết rằng sân là một tình cảm huỷ hoại, chúng ta vẫn cứ nổi sân, và đôi khi thậm chí còn bùng lung trong đó; bởi vì sân có một số điều thuận lợi. Đó là lý do Đức Phật nói rằng sân có cái gốc sâu độc (visamula) và có cái ngọn mật ngọt (madhuragga).⁹ Bản chú giải nói rằng sân có gốc độc vì nó có kết quả đau khổ và nó có cái ngọn mật ngọt vì người ta thấy dễ chịu khi dùng sân để đối trả lại sân, sỉ nhục đối trả lại sỉ nhục, hay một cú đánh đối trả lại một cú đánh.

⁷ Glenn R. Schiraldi và Melissa Hallmark, *Sách Đối Trị Sân Hận* (New Delhi: Tata McGraw Hill Publishing, 2004) tr. 4.

⁸ Jadunath Sinha, *Tâm Lý-Tình Cảm và Ý Chí Ấn-độ*, quyển II (Calcutta: Nhà Xuất Bản Sinha, 1961), tr.194.

⁹ Những Bài Pháp Liên Quan của Đức Phật, Quyển II, Bhikkhu Bodhi dịch (Boston: Nhà Xuất Bản Trí Tuệ, 2000), tr. 133.

Khi nổi sân, người ta có cảm giác quyền lực và khống chế. Chẳng hạn, một bà mẹ la rày con cái, và chúng im lặng trong giây lát. Sân hận vì sự nhu nhược của chính mình có thể thúc đẩy chúng ta thay đổi hay phát triển sức mạnh bên trong. Trong vài trường hợp, sân hận vì sự bất công hay ngược đãi có thể giúp chúng ta đứng lên vì một chính nghĩa. Nó cũng có thể giúp làm cho trút được sự thất vọng và giải phóng sự căng thẳng. Đức Đạt-Lai Lạt-Ma nói rằng nếu chúng ta quán sát cơn đường xuất hiện của cơn sân hận, có một cảm giác là cơn sân hận đến như một người bảo hộ, như một người bạn giúp chúng ta đánh trả thù người đã gây thiệt hại cho chúng ta; nhưng trong thực tế đó là một ảo giác. Đó là một trạng thái lừa gạt của tâm.¹⁰ Như vậy nếu chúng ta xem xét sâu hơn, chúng ta có thể thấy rằng về lâu về dài sân hận không giúp ích gì, và còn có những cách khác để cảm thấy mạnh mẽ, vững chãi và được người khác đánh giá cao.

Về những điều bất lợi của sân hận, Đức Phật đã dạy trong kinh rằng có bảy tình huống xảy ra cho một người đàn bà hay đàn ông sân hận:

Này các tỳ-kheo, loại người nóng giận này, bị sân hận chế ngự; họ bị sân hận phá huỷ; và cho dù họ có được tắm sạch, được xức dầu thánh, tóc râu được rửa xén, ăn mặc quần áo sạch sẽ, cho dù như vậy họ vẫn xấu xa, vẫn bị sân hận chế ngự; ... ngũ không an giấc, nằm trong lo lắng, bị sân hận lấn át; ... họ không thịnh vượng; ... họ không giàu có; ... không danh tiếng; ...

¹⁰ Đức Đạt-lai Lạt-ma, *Trị Tâm Sân hận* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2003), tr.9.

không bạn bè; ... khi thân bị tan hoại sau khi chết họ có thể bị tái sanh trong đường bất hạnh, đường ác, vực sâu, địa ngục.¹¹

Do kinh nghiệm của mình và quan sát người khác, chúng ta có thể thấy rằng khi nổi sân chúng ta trông thật là xấu xa. Vào giây phút căng thẳng của cơn sân hận chúng ta có khuynh hướng ném đi mọi thứ, và cảm thấy xa cách ngay cả đối với những người gần gũi và thân yêu nhất. Đó là vì sân hận lấn át và huỷ diệt sự an lạc trong tâm chúng ta. Glenn R. Schiraldi và Melissa Hallmark Kerr, trong nghiên cứu của họ về sự sân hận, đã ghi rõ một danh sách dài những cái giá phải trả cho việc nổi nóng. Trước tiên sân hận làm cho chúng ta bị người khác nhìn bằng con mắt tiêu cực và tạo ấn tượng không tốt nơi họ. Sự sân hận có khuynh hướng kích hoạt sân hận nơi người khác, xúi dục người khác gây hấn, trả đũa và phá hoại. Nó gây trở ngại cho việc giải quyết rắc rối, làm nhận định suy yếu, làm người khác xa lánh, và làm xấu đi các mối quan hệ. Nó làm cho người khác tránh đưa ra cho chúng ta thông tin phản hồi có lợi về mặt tiềm năng vì lo sợ, và kết quả là nó dẫn đến sự xung đột với người khác. Sân hận tước mất của chúng ta hạnh phúc, hoan hỷ, an lạc và sự hoà hợp với người khác. Đôi khi do thiếu kiểm soát, sân hận có thể đưa đến tội lỗi đau khổ, dẫn đến hối tiếc và tổn thương lòng tự trọng; và tệ hơn nữa, chúng ta có thể làm tấm gương xấu cho những người đi sau hay trẻ em. Sân hận được lập đi lập lại có liên quan đến những rắc rối về sức khỏe về lâu dài. Những người dễ sân hận, thù địch và gây hấn có nguy cơ cao đối với bệnh cao huyết áp, đau tim động mạch vành, đột quỵ, chết vì mọi nguyên nhân và

¹¹ Trích trong *The Book of The Gradual Sayings*, Quyển 4, do E.M. Hare dịch (Luân Đôn: Hội Thánh Điển Pàli, 1978), tr.58-61.

tổn hại đến công việc. Họ có nguy cơ lớn đối với bệnh đau đầu, đau lưng, ung thư, và rối loạn dạ dày. Họ dễ có khả năng tái phát căn bệnh tâm lý.¹² Có nhiều bất lợi trong việc sân hận, nhưng chúng ta có thể kết luận với lời nhận xét ngắn gọn của Sântideva “Không ai sống hạnh phúc với sự sân hận.”¹³ Điều quan trọng là quán sát và nhìn thấy những bất lợi của sự sân hận, thấy rằng đó là một lỗi lầm, một kẻ phá rối trong đời sống chúng ta. Đức Phật so sánh sự ác ý, sân hận và ghét bỏ với một kẻ thù. Bất cứ những điều tác hại mà một kẻ thù mong muốn cho chúng ta, thì sân hận có thể gây ra tất cả những điều đó cho chúng ta một cách hữu hiệu.

Tại Sao Sân Hận Xuất Hiện?

Khi đã nhìn thấy những bất lợi của sự sân hận, chúng ta muốn chấm dứt nó, nhưng để làm như thế, trước hết ta nên truy tìm nguyên nhân của sân hận. Thường thường, chúng ta nổi sân khi cảm thấy rằng chính chúng ta hay những người thân của chúng ta bị ngược đãi. Bởi vì chúng ta quan tâm lo lắng, chúng ta không thể chịu nổi sự bất công, và sân hận phát sinh từ ước muốn bảo vệ người khác và bảo vệ chính chúng ta. Như thế. Cho dù quan tâm lo lắng là một tính chất rất tốt, nó có thể dẫn đến phản ứng bất thiện nếu chúng ta không biết cách chuyển hướng sự quan tâm đó. Sân hận thường là kết quả của sự tổn thương tình cảm; tức là, trong tình trạng bị đe dọa hay nãn lòng theo một cách nào đó. Chúng ta sân hận khi cảm thấy bị loại bỏ, không được tôn trọng, bất lực và bị tổn thương. Thế là chúng ta muốn làm tổn thương người nào đó giống như

¹² Schiralsi và Kerr, trong cuốn *Sách Đối Trị Sân Hận*, tr.19-21.

¹³ Đức Đạt-lai Lạt-ma, *Trị Tâm Sân Hận* (Delhi: Motilal Banarsidass,2003), tr.17.

chúng ta đã bị làm tổn thương. Đôi khi những mong đợi hão huyền là nguyên nhân của sân hận. Chúng ta thường mong đợi quá nhiều từ bản thân, từ các người cộng sự, từ con cái, từ những hoàn cảnh đang sống, và khi những điều này không xảy ra như mong đợi, chúng ta cảm thấy thất vọng, và bất bình. Đôi khi sự căng thẳng ảnh hưởng đến tình cảm – những người bị nhiều áp lực có khuynh hướng nổi sân dễ hơn nhiều. Một phần có thể là cá tính chúng ta – chúng ta có thể là người dễ cáu gắt hoặc là người có những tình cảm căng thẳng, do cường độ của khuynh hướng sân hận ngũ ngầm (*patighanusaya*) trong tâm.

Mặc dù về mặt khách quan, sân hận xuất hiện để đáp lại người hay hoàn cảnh không theo ý muốn, nguồn gốc thực sự của nó vẫn có tính cách chủ quan và nội tại, đó là cái tướng của cái ta trong tâm chúng ta. Sự ghét bỏ và sân hận xuất hiện từ cái ta, không gì khác. Như Ajahn Jagaro đã nhận xét một cách đúng đắn, chúng ta thích cái gì làm hài lòng và tăng bốc cái tôi.¹⁴ Trái lại, chúng ta không thích cái gì thách thức cái tôi, đe dọa cái tôi, làm tổn thương bản ngã, làm nhục bản ngã. Cái tôi không thích điều đó nên nó phản ứng lại với sự ghét bỏ và sân hận. Nếu không có cái tôi, sẽ không có vấn đề gì. Đức Phật không có cái tôi và do đó Ngài được an lạc và là phước lành cho thế gian, một phước lành cho mọi loài.

Làm Cách Nào Để Trị Tâm Sân Hận

Đôi khi chúng ta có thể nghĩ rằng nếu không nóng giận, thì chúng ta chỉ giống như một loại thực vật, quá thụ động. Chúng ta có thể quan niệm nó như là một điều gì tiêu cực

không làm gì cả mà chỉ chịu đựng mọi bất công gây ra cho chúng ta. Nhưng sự thật thì sân hận không phải là vũ khí tốt nhất để chiến đấu cho sự công bằng, vì chúng ta đều biết sự sân hận có thể mang đến tổn hại cho người khác và chính chúng ta. Trong vài trường hợp, khi cần, chúng ta nên có hành động để chỉnh lại sự sai trái, nhưng chúng ta nên làm điều đó với sức mạnh, sự trầm tĩnh và lòng tử tế, chứ không làm với một cái tâm huỷ hoại. Nói cách khác, có thể có những biện pháp trả đũa, nhưng không hiểm độc hay thù địch.

Một số nhà tâm lý học cho rằng chúng ta nên biểu lộ sự nóng giận để không bị sự đè nén, dẫn đến nhiều loại bệnh. Nhưng những nhà tâm lý học khác nói đúng khi cho rằng làm cho hả giận thì không có lợi gì. Họ nói rằng cho dù nó có thể đưa đến sự hài lòng tức thời, sự làm cho hả giận – như nói tục, làm những động tác bắn thủ, bóp còi xe hơi, quăng ném đồ vật, hay la hét nhục mạ – không làm xua đuổi được sự sân hận. Thường thì nó thực sự bơm phồng sự trỗi dậy của cảm xúc và thậm chí có thể làm nó kéo dài thêm.

Có lẽ phương cách thông thường nhất trong việc trị tâm sân hận là tránh những người hay những tình huống kích động. Nếu cảm thấy không thể chịu đựng được một người hay một tình huống đặc biệt nào đó mà chúng ta dễ dàng phát cáu khi tiếp xúc với họ, thì tốt nhất là tránh xa họ. Sự tránh xa này vừa là về thân và về tâm, có nghĩa là chúng ta sẽ không để họ hiện diện ngay trong tâm trí ta và làm xáo trộn sự bình an nội tâm của chúng ta. Mặc dù đây là một cách dễ làm để không nổi sân, nhưng chúng ta không thể làm như vậy luôn, và chúng ta nên chấp nhận rằng nó không phải là cách tốt nhất để từ bỏ sự sân hận. Ngược lại, chúng ta nên học cách sống chung hoà

¹⁴ Ajahn Jagaro, “Quan Sát Vấn Đề trong Cuộc Sống Chúng Ta” *Bản Tin của Hội Phật Học Tây Úc*, tháng giêng-tháng ba, 1994.

bình với điều chúng ta không thích. Cho nên chúng ta nên khéo trang bị tư tưởng là không có cái gì, không có ai là hoàn hảo, rằng con người không phải hoàn toàn tốt hay hoàn toàn xấu, mà là một tổng hợp của những thuộc tính tốt và xấu ở nhiều mức độ khác nhau. Chúng ta nên chấp nhận rằng con người có thể sai lầm, và để cho mọi người khác nhau và làm lỗi, vì sự không hoàn hảo là chung cho tất cả mọi con người. Cho phép sự sai lầm và thiếu sót nơi mình và nơi người khác là một dấu hiệu kiên nhẫn và bao dung, đó là thuốc giải trừ sân hận.

Một trong những vấn đề liên quan đến sân hận là chúng ta cảm thấy đúng khi nổi sân; và vì cảm thấy đúng, nên chúng ta hoàn toàn đồng hoá với sân hận. Do đó, điều đầu tiên chúng ta nên làm để đối phó với sân hận là không đồng hoá với nó. Chúng ta nên cảm thấy nó rõ ràng như là một cảm giác, cách nó xuất hiện, phát triển và tan biến. Chánh niệm đối với các cảm giác có thể giúp chúng ta nhìn sân hận từ quan điểm của một người quan sát khách quan, không còn bị nó đồng hoá và kiểm soát. Cho nên mỗi khi chúng ta nổi sân, hãy ngưng lại và quán sát. Hãy để ra một khoảnh khắc chánh niệm để nhìn xem nó ra sao. Dưới ảnh hưởng của chánh niệm, sân hận sẽ mất đi năng lực của nó và dần dần lắng xuống. Chúng ta không đè nén sân hận, mà chỉ quán sát nó và buông bỏ nó. Điều này được xem là một trung đạo giữa sự biểu lộ và sự đè nén.

Chúng ta cũng có thể dùng một loại lý lẽ nào đó để chấm dứt sân hận. Chúng ta có thể tự hỏi chúng ta có thể làm gì đối với người khác bằng cách nổi sân với họ. Chúng ta không thể huỷ hoại đạo đức của họ và những tính chất tốt khác của họ. Đức Phật thường dạy rằng nổi sân với người khác giống như

muốn đánh họ bằng cách cầm lấy cục than nóng đỏ, hay một cái roi sắt nung đỏ, hay cục phẫn. Chúng ta sẽ là người đầu tiên bị tổn thương hay bị lấm bẩn. Và, cũng như vậy, nếu những người khác nổi sân với chúng ta, họ có thể làm gì chúng ta? Họ có thể huỷ hoại đạo đức chúng ta và những tính chất tốt của chúng ta không?

Do đó, lòng tự trọng là một thứ thuốc giải sân khác. Tự trọng được định nghĩa là “một ý kiến thực tế và đánh giá cao bản thân.”¹⁵ Nó có nghĩa là chúng ta tự nhìn mình một cách đúng đắn và lương thiện, không thổi phồng cũng không làm giảm sức mạnh hay sự quan trọng của mình. Chúng ta biết rõ thế mạnh và thế yếu của chúng ta, và dễ chịu với con người bên trong của mình. Ajahn Chah, một thiền sư nổi tiếng ở Thái-lan, thường nói với các đệ tử: “Nếu một người nào đó gọi bạn là chó, bạn hãy nhìn quanh và xem bạn có đuôi không. Nếu bạn có đuôi, thì biết là họ nói đúng. Nếu bạn không thấy một cái đuôi nào, thì đừng có lo lắng về nó. Bạn không phải là chó, vậy thì có vấn đề gì đâu?”¹⁶ Do đó nếu chúng ta biết giá trị của chính mình, chúng ta không cần đấu tranh để tự xác nhận mình nếu ai đó sỉ nhục chúng ta. Thế là chúng ta an toàn đối với những sự công kích, bởi vì chúng ta hiểu sâu sắc rằng không điều gì mà người khác làm hay nói có thể thay đổi giá trị của chúng ta với tư cách là một con người.

Một cách khác để tránh xa sân hận là sự thấu cảm. Thấu cảm là nhìn thấy quan điểm của người khác và nhận ra điều họ đang cảm nhận ... Sự thấu cảm hiểu rằng kẻ thù địch là kẻ

¹⁵ Schiralsi và Kerr, *Sách Đối Trị Sân Hận*, tr.100.

¹⁶ Trích từ “Một buổi nói chuyện của Ajahn Jagaro,” *Bản Tin của Hội Phật Giáo Tây Úc*, tháng 7-9, 1995, Perth.

đang gây tổn hại, rằng người muốn gây tổn hại cho kẻ khác không hiện diện trong tâm ngay thật của họ.”¹⁷ Với sự thấu cảm chúng ta biết rằng người đang làm tổn hại chúng ta có những vết thương chưa chữa lành, những nỗi bất an, sợ hãi bên trong, và chấp nhận rằng nếu chúng ta có cùng những vấn đề đó, có thể chúng ta cũng hành động như vậy. Có thể họ thật sự không ích kỷ và thiếu chu đáo, mà chỉ vì quần trí hay bối rối, và do vậy chúng ta không nên lên án họ.

Để ngăn ngừa sự sân hận, chúng ta nên thay đổi cách thức suy nghĩ. Chúng ta nên thay đổi tư duy từ một khuynh hướng thù hận và tiêu cực sang một khuynh hướng trầm tĩnh và tích cực. Cố gắng không tập trung vào những khía cạnh tiêu cực mà nhìn những khía cạnh tích cực của vấn đề. Khi có điều gì không phải hay không thuận lợi, chúng ta nên tìm xem có một phương thức xử lý nào cho nó không. Nếu có, thì hãy hành xử một cách phù hợp; nếu không, hãy chấp nhận nó và buông bỏ nó. Sàntideva đã đặt vấn đề một cách khôn ngoan:

Tại sao phải đau khổ vì điều gì đó
 Nếu nó có thể cứu vãn được?
 Và có ích lợi gì khi đau khổ vì điều gì đó
 Nếu nó không thể cứu vãn?¹⁸

Ông cũng chỉ ra một phương pháp để ngăn ngừa sự xuất hiện của sân hận: bằng cách xem xét những yếu tố tức thời lẫn những yếu tố lâu dài khiến cho hành vi hay sự gây tổn hại xuất hiện. “Chẳng hạn, nếu một người nào đó đánh người bằng gậy, thực ra cây gậy là cái mà sự sân hận của người đó

hướng đến. Mặt khác, chúng ta có thể nói đó là cái nguyên nhân gốc hay nguyên nhân nằm bên dưới làm xuất hiện hành vi mà một người cảm thấy sân hận. Trong trường hợp này, người ta nên hướng sự sân hận của mình đến sự thù địch đó. Thế thì tại sao chúng ta đặc biệt chọn cái trung gian giữa nguyên nhân trực tiếp làm tổn thương chúng ta, tức cây gậy, và cái nguyên nhân gián tiếp nằm bên dưới, sự thù địch? Chúng ta bỏ qua một bên hai điều này và đặc biệt chọn cái trung gian, tức con người, và hướng tất cả sự sân hận của chúng ta về người đó.”¹⁹ Với sự quán sát này, chúng ta sẽ thấy không phải là một người nào khác mà chính cái bản chất con người làm tổn thương chúng ta, lúc đó chúng ta có thể cảm thấy từ bi đối với người đó và có thể tha thứ họ. Một trong những lời khuyên của Đức Phật là: “Nếu một người nào đó đánh bạn bằng tay, bằng cục đất, bằng gậy, hay bằng một con dao, bạn nên bỏ qua mọi sự mong muốn và mọi ý nghĩ dựa trên đời sống tại gia. Và ở đây bạn nên luyện tập như sau: “tâm tôi sẽ không hề bị ảnh hưởng, và tôi sẽ không nói lời nào độc ác; tôi sẽ có lòng từ bi đối với sự an lạc của họ, với một tấm lòng thương yêu, không có hận thù trong tâm.”²⁰

Thương yêu (lòng từ, *mettà*) là phương thuốc tốt nhất cho sự sân hận. *Mettà* có nghĩa là thương yêu không có ý muốn chiếm hữu, mà là thương yêu với ý muốn giúp đỡ, hay sinh quyền lợi chính mình cho sự an lạc và hạnh phúc của con người. *Mettà* không có bất kỳ sự chọn lựa hay loại trừ nào. Nếu chúng ta chọn một ít bạn bè tốt và loại trừ một người xấu,

¹⁹ Ibid., tr.54.

²⁰ *Những Bài Pháp Có Liên Quan của Đức Phật*, Quyển II, do Bhikkhu Bodhi dịch (Boston: Nhà Xuất Bản Trí Tuệ, 2002) tr.219.

¹⁷ Schiralsi Kerr, *Sách Đối Trị Sân Hận*, tr.43.

¹⁸ Đạt-lai Lạt-ma, *Trị Tâm Sân Hận*, tr.21.

thì chúng ta không phải đang tu tập *mettā*. Có một loại thiền gọi là *mettā bhāvana*, “phát ra những tư tưởng thương yêu tâm linh mạnh mẽ, phát triển không giới hạn, làm cho ý thức thành vô biên và phổ quát, ... những tư tưởng mong muốn mọi chúng sinh được thân ái và không bao giờ thù địch, hạnh phúc và không bao giờ đau khổ, hưởng sự an lạc và không bao giờ buồn rầu...”²¹ Sự tu tập lòng từ sẽ làm giảm khuynh hướng của tình cảm sân hận tiêu cực và cuối cùng từ bỏ được nó.

Tâm bi (*karuṇā*) là một phẩm chất cao cả khác mà Đức Phật khuyên các đệ tử Ngài nên tu tập. Tâm bi là sự nhận thức được đau khổ và mong muốn làm giảm đi sự đau khổ nơi mình và kẻ khác. Đau khổ hiện hữu trong nhiều hình thái. Khi một người thô bỉ, chua cay, hung hăng và vô lý, người đó chắc chắn là đang đau khổ trong lòng và không biết phải cư xử làm sao cho chánh đáng. Với tâm bi, chúng ta thông cảm với đau khổ của người khác và sẽ không phản ứng giống họ để làm cho tình huống xấu thêm. Thay vì dùng sự xúc phạm để trả lại sự xúc phạm, chúng ta quan tâm đến họ và muốn làm một điều gì đó để làm giảm đi sự đau khổ của họ.

Sự tha thứ là một thuốc giải sân vô cùng hữu hiệu, và được xem là “viên đá quý ở vương miện của sự khéo đối trị sự sân hận.” “Sự tha thứ có nghĩa chúng ta chọn cách tháo gỡ oán hận, thù địch, cay cú và mong muốn báo thù những việc sai trái đã gây ra cho chúng ta; đó là một cách đi đến hoà bình với cái xảy ra trong quá khứ.”²² Chúng ta có thể thật sự tha thứ khi biết rằng những người khác xúc phạm chúng ta bởi vì họ là

nạn nhân của chính những ô nhiễm tâm linh của họ và của hoàn cảnh, và sự sân hận đối với sự xúc phạm đó chỉ làm tiêu huỷ sự an lạc trong tâm chúng ta. Chúng ta tha thứ để không bị buộc trong sự ô nhiễm và không đau khổ. Cuối cùng, “tha thứ là một lựa chọn có tính cá nhân, nó không phụ thuộc vào việc người xúc phạm đáng được tha thứ, yêu cầu tha thứ, hay tỏ ra ăn năn.”²³ Cho dù sự tha thứ đôi khi rất khó, nó vẫn đang được thực tập rộng rãi vì nó là chìa khoá đưa đến sự hoà hợp và hạnh phúc của việc sống chung.

Khi chúng ta không dễ cảm nhận được tâm bi, hay khi năng lực tha thứ của chúng ta còn quá yếu, có một phương cách khéo léo khác là tu tập tâm xả. “Tâm xả có nghĩa là đánh giá cao, hiểu biết, chấp nhận, giao hảo, sống hoà bình với sự kiện là có một giới hạn mà con người có thể làm và có thể thành tựu. Chúng ta phải chấp nhận rằng con người là thế đó và sau đó đứng sang một bên.”²⁴ Để tu tập tâm xả, chúng ta nên hiểu biết và chấp nhận luật nhân quả. Tất cả những nghiệp thiện và bất thiện đều sanh ra kết quả. Không ai có thể trốn khỏi kết quả những hành vi của họ. Cho nên khi một người lạm dụng hay lừa gạt, nếu chúng ta phản ứng giống như họ, thì chúng ta cũng phạm một nghiệp bất thiện. Ngược lại, nên tin rằng dù chúng ta có trả thù họ hay không, họ vẫn không thể trốn khỏi nghiệp của họ. Người ta có thể cho rằng thái độ này quá tiêu cực, rằng nên làm một điều gì đó ít nhất để bảo vệ mình, nhưng đôi khi chúng ta không thể làm gì cả, và trong trường hợp đó, tâm xả là phương tiện tốt nhất để giúp chúng ta tránh nổi điên lên.

²¹ Achariya Buddhārakkhita, *Tâm Từ: Triết Lý và Sự Tu Tập Tình Thương Rộng Khắp* (Kandy: Hội Nhà Xuất Bản Phật Giáo, 1989) tr.21.

²² Shiralsi và Kerr, *Sách Đối Trị Sân Hận*, tr. 182.

²³ Ibid.

²⁴ Ajahn Jagaro, *Bản Tin của Hội Phật Giáo Tây Úc*, tháng 10-12. 1993.

Câu chuyện của Trưởng Lão Xá-lợi-phất là một thí dụ gây cảm hứng cho tất cả những ai muốn học bài học từ bi, bao dung và khiêm hạ. Có một lần, khi Đức Phật đang cư ngụ tại Sàvatthi, một tỳ-kheo đến và thưa Đức Phật rằng Trưởng Lão Xá-lợi-phất đã xúc phạm ông mà không nói lời xin lỗi lại bỏ ra đi. Đức Phật bảo một tỳ-kheo gọi Trưởng Lão Xá-lợi-phất đến giữa hội chúng. Khi được hỏi có thật sự là ngài đã xúc phạm tỳ-kheo đó và không xin lỗi, lại bỏ ra đi không, Trưởng Lão Xá-lợi-phất nói rằng chỉ có một người thiếu trí mới làm như vậy, và ngài còn giải thích thêm cách ngài tu tập và ứng xử trong cuộc sống hàng ngày. Ngài sống một đời khiêm hạ với những phẩm chất giống như đất, nước, lửa, gió, v.v... “Bạch Thế Tôn, giống như người ta ném trên đất những vật sạch và không sạch, phần, nước tiểu, nước miếng, mủ và máu, nhưng đất không hề khiếp sợ, ghê tởm hay nhờm gớm đối với nó; cũng vậy, bạch Thế Tôn, con an trú với một tâm giống như đất, bao la, cao quý và vô tận, không thù địch và không sân hận...”²⁵ Với một tâm như thế làm sao ngài có thể xúc phạm ai? Nghe như vậy, vị tỳ-kheo đó cúi lạy chân Phật và thú nhận rằng ông đã điên rồ, ngu si, vụng về lầm lỗi, sai trái và buộc tội không chân thật ngài Xá-lợi-phất và xin Đức Phật tha thứ. Đức Phật tha thứ cho ông và cũng yêu cầu Xá-lợi-phất tha thứ.

Là những cá nhân, trong gia đình, và trong xã hội, chúng ta đều có kinh nghiệm riêng của mình về tính chất phá hoại của sự sân hận. Sân hận còn mang tính phá hoại hơn bất kỳ thứ vũ khí nào. Sân hận gây ra sự khích động, căng thẳng và đau khổ, và khi nó xuất hiện thì hạnh phúc không thể có mặt

²⁵ Các Pháp Thoại số của Đức Phật, Nyanaponika Thera và Bhikkhu Bodhi dịch và xuất bản (New Delhi: Nhà Xuất Bản Vistaar, 2000), tr.232.

trong tâm con người. Bởi vì khuynh hướng của con người là khao khát hạnh phúc và ghét đau khổ, con người nên làm điều gì đó để xua tan sân hận của mình. Nó không chỉ là một vấn đề của cá thể mà là của xã hội, vì chân lý là “Nếu bạn muốn thay đổi thế giới, hãy bắt đầu thay đổi chính bạn.” Nếu chúng ta muốn thế giới trở nên tốt hơn, chúng ta nên đối xử với người khác bằng lòng tốt. Nếu chúng ta muốn con người bớt bạo lực, chúng ta trước hết phải trầm tĩnh và buông xả. Chân lý này cũng được Đức Phật nhắc đến trong kinh Pháp Cú:

Quả thực, sân hận không thể làm giải trừ sân hận trên thế giới này. Chỉ có tình thương mới giải trừ được sân hận. Đây là quy luật ngàn xưa.²⁶

Nguyện cho tất cả chúng sinh thoát khỏi sân hận, và sống hạnh phúc, không bị sân hận và thù địch chế ngự.



²⁶ Na hi verena veraani, sammantidha kudaacanam; Averena ca sammanti, esa dhammo sanantano. Kinh Pháp Cú, câu 5, Daw Mya Tin dịch (Yangon: Hội Thánh Điển Miến Điện, 1995), tr.3.

3

NHỮNG NGUYÊN TẮC DẪN ĐẠO CHO VIỆC TU TẬP GIÁO PHÁP TRONG ĐỜI SỐNG HÀNG NGÀY

Amita Dhakhwa Shakya

Giáo Pháp là lời dạy về sự giải thoát hoàn toàn được Đức Phật khám phá, chứng ngộ và tuyên thuyết.¹ Đức Phật thuyết giảng hàng ngàn bài pháp cho các cử tọa khác nhau ở những nơi khác nhau trên 45 năm, khởi đầu từ thời gian Ngài đạt giác ngộ cho đến lúc Ngài nhập niết-bàn (parinibbana). Về sau các giáo lý của Ngài được sưu tập thành kinh điển gọi là Tripitaka, nghĩa đen là “ba tạng” chứa đựng giáo lý hay ba tạng Giáo Pháp, đó là Luật Tạng, Kinh Tạng và Luận Tạng.

Có ba bước về sự hiểu biết Giáo Pháp: (1) *pariyatti* (học giáo lý), (2) *patipatti* (tu tập), và *pativeda* (chứng ngộ). Khía

¹ Narada Thera, *Đức Phật và Phật Pháp* (Hội Truyền Giáo Đạo Phật, 1998).

cạnh học thuyết hay kinh điển của giáo lý gọi là *pariyatti*. Tri thức về học thuyết có thể đạt được bằng cách học hỏi nghiên cứu Tam Tạng, nghe các bài giảng pháp, thảo luận về Giáo Pháp, v.v... Khía cạnh tu tập các giáo lý ứng dụng vào đời sống con người được gọi là *patipatti*. Sự chứng ngộ và các kết quả đạt được qua sự tu tập các giáo lý, bao gồm niết-bàn, được gọi là *pativeda*. Khía cạnh học thuyết hỗ trợ và hướng dẫn việc tu tập Giáo Pháp. Nếu chúng ta quá đặt nặng vào khía cạnh học thuyết và bỏ qua phần tu tập, chúng ta sẽ thiếu Pháp vị, đó là thành quả và sự lợi lạc ở đây và ngay bây giờ.

Trong giáo lý vĩ đại của Ngài, Đức Phật luôn luôn nhấn mạnh vào khía cạnh tu tập. Giáo lý của Đức Phật đặt căn bản trên sự hiểu biết rõ ràng trạng thái chân thực của các pháp. Các giáo lý về Bốn Chân Lý Cao Cả đề cập đến các sự thật nền tảng của đời sống, và giải thích rằng giải thoát có thể đạt được bằng chính nỗ lực của con người trong việc tịnh hoá và tuệ quán.² Giáo Pháp là một hệ thống đạo đức hiện thực, một phân tích sâu xa về sự sống, và sự hiểu biết sâu sắc, được kết hợp với các phương thức tu tập để luyện tâm. Nói tóm tắt, giáo lý Đức Phật trình bày những nguyên tắc toàn diện và hoàn hảo về con đường giải thoát. Đức Phật dạy:

Chính các ông phải nỗ lực.

Đức Phật chỉ là người chỉ đường.

Người có thiền định bước đi trên con đường

Được giải thoát khỏi những ràng buộc của Ma vương.³

² Amita Dhakhwa, *Bốn Chân Lý Cao Cả* (Kathmandu: Trung Tâm Thiền Định Phật Giáo Quốc Tế, 2001).

³ Pháp Cú 276. Thượng Toạ Buddharakkhita dịch, *Pháp Cú: Một*

Chủ đề chính cho người con Phật là khả năng sống một đời sống đầy đủ mục tiêu và sự lợi lạc. Do đó, đối với họ, đời sống tỉnh thức (*appamada*, bất phóng dật) là cao cả nhất và một đời sống tối tăm hay lơ là (*pamada*, phóng dật) là xấu xa nhất. Nói cách khác, một đời sống đầy trí tuệ và từ bi như Đức Phật là loại đời sống được đánh giá cao nhất.

Các Nguyên Tắc Hướng Dẫn Tu Tập Giáo Pháp

Đời sống con người rất quý giá. Chúng ta cần sử dụng cuộc sống này một cách thích đáng. Chúng ta cần đi theo Giáo Pháp, đó là con đường thích đáng, thiện lành và dẫn đến hạnh phúc. Chúng ta cần tránh những hành vi phạm pháp, bất thiện, hay uế trước đưa đến bất hạnh trong đời này và trong các đời sau:

Hãy sống một đời sống chân chánh. Không sống đời thấp kém.

Đời sống chân chánh đưa đến hạnh phúc trong đời này lẫn đời sau.⁴

Giáo Pháp chân thật là cái hỗ trợ, nâng đỡ và dẫn dắt chúng ta. Giáo Pháp bảo vệ những ai tu tập Giáo Pháp. Giáo Pháp bảo vệ chúng ta khỏi rơi vào bốn trạng thái tái sanh đau khổ (*apaya*): địa ngục (*niraya*), súc sanh (*tiracchana*), ngạ quỷ (*peta*), và a-tu-la (*asura*). Như Kinh Pháp Cú dạy:

Ngăn chừa các việc ác,
Làm tất cả việc lành,
Thanh tịnh tâm mình.
Đây là lời Phật dạy.

Hướng Dẫn Tu Tập về Chánh Mạng. (Nhà Xuất Bản Giáo Pháp Sukhihotu).

⁴ *Dhamma care sucaritam, na tam duccharitam care, dhammari sukham seti, asim loke paramhica.* Dhammapada 169.

Trong tất cả các con đường, Con Đường Bát Chánh là tối tôn.
Trong tất cả các pháp, không phiền não là trên hết.
Trong tất cả nhân loại, Bạc Giác Ngộ là vô thượng.⁵

Con Đường Đơn Giản để Tu Tập Giáo Pháp trong Đời Sống Hàng Ngày

Chắc chắn là Phật Pháp chiếm một vị trí cao quý trong đời sống hàng ngày của một Phật tử chân chánh. Một người tu tập phù hợp với giáo pháp có thể được gọi là một Phật tử. Đối với người Phật tử, một tập tục rất đáng được ngưỡng mộ là thức dậy sớm vào buổi sáng dành thời gian trong phòng thờ trước tượng Phật. Một cách rất tốt để bắt đầu một ngày là nường tựa Ba Ngôi Báu, tuân thủ năm giới (không sát sanh, trộm cắp, nói dối, tà dâm và sử dụng chất làm say), đọc các sách Giáo Pháp, và tu tập thiền định trước khi bắt đầu công việc trong ngày.

Người Phật tử chân chánh nên chánh niệm bắt đầu một ngày với những tư tưởng cao cả về Giáo Pháp và nguyện sống một ngày đạo đức. Một người như thế không hung hăng và tu tập đạo đức trong sạch, suy nghĩ trong sạch và sống đời trong sạch. Sự phân biệt giới tính nam nữ, những điều thực tập mê tín, và lòng tin mù quáng không phải là con đường đúng đắn của người đệ tử Phật. Một thái độ nhản nhịn, từ bi và vị tha là cần thiết cho sự tu tập đạo Phật. Sự tu tập đó giúp tạo ra một xã hội bình đẳng, nơi đó không có sự kỳ thị về giới tính, giai cấp, đẳng cấp hay giàu nghèo.

Người con Phật phải luôn luôn cố gắng ban rải lòng từ (*metta*) và hỷ xả đối với tất cả chúng sanh. Họ nhận thức rằng,

⁵ *Sabba papassa akaran, kusalassa upsampada, sachita pariyodapanan, etan buddhana sasanam,* Dhammapada 183.

nếu họ sống theo cách này, họ sẽ không cảm thấy mệt mỏi cả sau một ngày dài mệt nhọc. Thực vậy, dù nghĩ ngợi hay đi đứng họ đều cảm thấy tươi mát, trầm lặng và thanh thản, giải quyết thành công công việc của họ. Giữ gìn những giá trị này trong tâm, họ sẽ có thể làm việc một cách hăng say.

Thiền định là một thuốc giải độc hữu hiệu đối với những căng thẳng của thế giới hiện nay ở đó con người nặng trĩu những lo âu với vô số vấn đề kinh tế, xã hội, chính trị và văn hoá. Người Phật tử nên dành một thời gian nào đó mỗi ngày cho thiền định. Thiền định sẽ có một ảnh hưởng lợi lạc lớn lao đối với những người thực tập đều đặn. Ngay khi chúng ta mệt mỏi với những hoạt động như đi bộ, đọc sách, viết lách, hay làm việc, chúng ta có thể quay sang thiền định để được sự yên tĩnh tâm trí, an lạc và niềm vui. Những Phật tử thiền định thường xuyên ý thức được bản chất thay đổi của tất cả các pháp xung quanh họ và có thể giữ được sự quân bình tâm trí khi đối diện với tám tình huống của thế tục (bát phong, những thăng trầm của cuộc sống): được và mất, danh dự và ô nhục, khen và chê, hạnh phúc và đau khổ.

Ngày nay, cả những Phật tử cũng như không phải Phật tử đều tiêu pha một số lớn thời gian rảnh của họ tham gia vào việc nói chuyện phiếm, và những thói quen khác đi ngược lại xã hội, như uống rượu, đi đến các câu lạc bộ, và phí thời gian vào những việc bất thiện. Điều này có hại cho cả sự tiến bộ cá nhân cũng như tiến bộ xã hội. Người Phật tử không nên phung phí thời giờ, mà nên phát triển những tư tưởng thiện và niềm vui, và có mối quan tâm đặc biệt để có tác động làm dịu lại môi trường trong đó họ sống.

Một sự tu tập quan trọng khác nữa cho người Phật tử là gởi những trẻ em của họ, trai lẫn gái, đến các lớp học Giáo Pháp được tổ chức một cách có hệ thống ở các chùa. Trẻ con và người trẻ nên được huấn luyện tham gia vào các hoạt động Giáo Pháp. Trẻ em nên được nuôi dưỡng trong những truyền thống tốt đẹp của Phật pháp. Trong gia đình, cả trẻ trai lẫn trẻ gái đều nên được cho những cơ hội ngang nhau để phát triển các khả năng của chúng. Một gia đình nơi cha mẹ và người lớn có tín ngưỡng đúng đắn nêu một tấm gương cao cả cho trẻ em. Một gia đình được xây dựng trên một nền tảng tôn giáo vững chắc sẽ là một gia đình hạnh phúc.

Trong việc tổ chức các buổi lễ của gia đình cũng như xã hội, người Phật tử nên nhớ cư xử phù hợp với các nguyên tắc của đạo Phật. Họ nên cư xử một cách đáng kính trong việc gìn giữ những nguyên tắc văn hoá và tôn giáo của đạo Phật, như tránh dùng các chất say. Khi tổ chức những buổi lễ tôn giáo và ngày nghỉ lễ, điều quan trọng là người Phật tử nên cẩn thận không gây phiền phức cho người khác. Tránh dựng các sảnh đường và những trang trí đặc tiền khác trong các lễ hội tôn giáo. Thực vậy, các nguồn tài chánh có thể được dâng cúng cho các tổ chức tôn giáo và từ thiện, họ có thể dùng chúng một cách có ý nghĩa.

Mọi người đều ý thức rằng bố thí (dàna) là nền tảng tu tập của đạo Phật. Trong số những cách tu tập bố thí, việc bố thí Pháp (dhamma dàna) là hơn hẳn và càng ngày càng được đánh giá cao. Các Phật tử nên khuyến khích việc bố thí pháp. Văn hoá Phật giáo nên nhắm vào sự phát triển tính cách đạo đức, định, sự tỉnh thức, trí tuệ và những phẩm chất khác qua thiền định. Tám Con Đường Chân Chánh là cách tốt nhất để từ bỏ

tận gốc những ô nhiễm trong tâm chúng ta. Qua những sự thực hành tu tập tâm, chúng ta có thể sống một cách an lạc.

Kết Luận

Giáo Pháp nên được thực tập đúng đắn trong đời sống hàng ngày, và nên được quan tâm tối đa trong những hoạt động hàng ngày. Giới (sila), định (samàdhi) và tuệ (pañña), hay tuệ giác chính là những giáo lý chủ yếu. Khi được thực tập đầy đủ, những giáo lý này nâng cao con người từ các mức ý thức thấp lên cao và dẫn chúng ta từ bóng tối ra ánh sáng, từ phiền não sang sự thanh thản, từ sự nhiễu loạn sang sự trầm tĩnh. Bằng cách này, cuộc sống chúng ta sẽ trở nên có ý nghĩa hơn và chúng ta sẽ thành tựu hạnh phúc cho chính chúng ta và người khác. Nếu chúng ta ứng dụng Giáo Pháp vào đời sống hàng ngày, chúng ta có thể tạo ra một xã hội hoà hợp, đó sẽ là một an ủi khích lệ cho toàn thể thế giới, tạo nên hạnh phúc và hoà hợp cho tất cả mọi loài.



4

THỰC PHẨM CỦA GIÁO PHÁP

CÁC NGHI THỨC Ở BỮA ĂN VÀ TRONG NHÀ TRÙ

MỘT NGHIÊN CỨU VỀ NỮ TU VIỆN HOÀNG GIA DONGEIN Ở NHẬT

Shobha Rani Dash

Chúng ta biết rõ là Sujata đã dâng cơm trộn sữa cho Cù-đàm Tất-đạt-đa khi Ngài chỉ còn như bộ xương, và sau khi thọ hưởng thức ăn đó, Tất-đạt-đa trở thành vị Phật, bậc giác ngộ. Như vậy, thức ăn và nữ giới có liên quan mật thiết ngay từ thời xa xưa và đã góp phần vào niềm tin Phật giáo theo những cách đặc biệt ngay trước khi Phật giáo được chính thức thiết lập. Đức Phật chọn con đường trung đạo giữa sự thụ hưởng các thú vui thế tục và sự tự hành xác.¹ Trong cả hai cực đoan này, cũng như trong Trung Đạo, thực phẩm luôn luôn đóng một vai trò quan trọng.

¹ M. Leon Feer, đã xuất bản, *Tương Ưng Bộ Kinh, phần V* (Luân Đôn: Hội Thánh Điển Pali, 1898), tr. 421.

Bài viết này thảo luận về buổi lễ thực phẩm diễn ra vào dịp năm mới ở Nữ Tu Viện Hoàng Gia Dongein tại Kyoto, Nhật Bản. Dongein, cũng được gọi là Donke-in, một nữ tu viện của Thiên tông Lâm Tế được Nữ Thiên Sư Chisen, cháu gái của Hoàng Đế Juntoku sáng lập (1210-1221 tây lịch). Ngài Quán Thế Âm Mười-một-đầu được tôn thờ là vị thần chính thức tại đây. Thêm vào đó, một số vị thần bản địa như Toshitokujin sama, Ochinju sama, Kamigami sama và Benten sama cũng đã được thờ phụng tại đây từ thời xưa. Ở cổng vào tu viện có thờ một vị thần tên Ikemitsu Benzaiten. Vị thần Hatsune Inari Daimy-jin sama được thờ trong nhà kho. Trước kia, vị thần này được ngự trong một đền thờ gọi là Hatsune no mori, nhưng khi đền thờ này bị đốt cháy trong cuộc khởi nghĩa của Ganji, vị thần này được dời đến nữ tu viện Dongein và được đổi tên là Hatsune Inari Daimy-jin sâmm. Toshitokujin là vị thần của các hướng may mắn, cho nên đền thờ vị này được thay đổi mỗi năm quay về hướng may mắn của năm đặc biệt đó.

Cũng có một vị thần bếp được gọi là Sanbo Daikojin được thờ trong nhà bếp của tu viện Dongein. Một tín ngưỡng thông thường cho rằng vị thần này bảo vệ nhà bếp, nhưng theo tín ngưỡng đạo Phật, vị thần này bảo vệ các chùa chiền và tu viện Phật giáo cũng như Giáo pháp.² Phía sau nhà bếp nơi nước thải chảy ra, có thờ một vị thần tên là Dokojin sama. Người ta tin rằng vị này làm sạch cho vùng đất ở đó. Vì khu vực này ở Dongein rất quan trọng, nên vị thần này được thắp chín cây

² Nakamura Hajime, *Kozetsu bukkyogo daijiten*, quyển I (Tokyo: Shoseki, 2002), tr.440.

nhang vào dịp năm mới. Đây thật là một điển hình hiếm có trong sự tu tập ở Nhật. Bảy tượng thần nhỏ Hotei sama cũng được thờ chung với nhau. Hotei sama thường được xem là vị thần của cái. Thật khó mà nói khi nào và cách nào sự thờ phụng thần Hotei sama được bắt đầu ở Dongein.

Ở Nhật, các vị thần bản địa (*kami*) và chư Phật, Bồ-tát được thờ cạnh nhau mà không có sự cấm đoán nào ngay từ những ngày đầu khi đạo Phật được đưa vào Nhật. Các nghi lễ tại Nữ tu viện Hoàng gia Dongein là một điển hình lý tưởng của sự sắp xếp phù hợp này. Dongein là tu viện Phật giáo duy nhất ở Nhật đã hình thành một buổi lễ dâng lương thực vào năm mới đầy đủ và có hệ thống cho các vị thần từ ngày tu viện này được thành lập. Năm mới bắt đầu với việc uống một loại trà có tên gọi là *obukicho*. Nó có nghĩa là “trà mừng vận hội lớn hay hạnh phúc lớn.” Một loại mận làm rượu gọi là *umeboshi* và tảo *konbu* nhiều gút được gọi là *musubi konbu* được bỏ vào trà này. Tảo *konbu* có nhiều gút này sẽ kết nối đời sống con người với những triển vọng trong tương lai.

Những người cư ngụ tại Dongein dạy rất sớm vào buổi sáng để sắp đặt mọi việc. Khi mọi việc được sắp đặt đâu vào đó rồi, sự thờ phụng và dâng cúng cho các vị thần bắt đầu. Trước hết, một món thức ăn có triển vọng tốt được gọi là *kagami mochi*, những chiếc bánh gạo hình gương tròn được dâng lên. Món ăn này gồm có *mochi*,³ *mikan* (một loại quýt Nhật), tảo *konbu* phơi khô, tất cả được đặt trên những chiếc lá dương xỉ gọi là *urajiro* và *yuzuriba*. Bộ đồ cúng này phổ biến

³ Món ăn này được làm bằng nếp đã được xới lên và sau đó nghiền nát. Sôci Yoneda và Koei Hoshino, *Thuật nấu ăn chay thiền* (Tokyo: Kodansha Quốc tế, 1998), tr. 51.

ở Nhật như một phần của lễ đầu năm mới và còn có thể được tìm thấy ở những nhà cư sĩ.

Theo cách dâng cúng *kagami mochi*, lễ dâng cúng cầu nguyện gọi là *shukushin* được thực hiện. Sau đó đọc tụng ba phẩm kinh Quán Thế Âm. Trong suốt thời gian này, một số thức ăn nấu chín gọi là *oryo*, được đặc biệt chuẩn bị cho buổi lễ Năm Mới được dọn ra. Món ăn chính ở đây gọi là *ozoni*. Đó là một món súp *miso*⁴ màu trắng gồm sữa đậu đông đặc làm thành bánh, khoai sọ, *mochi*, củ cải, tảo *konbu* có nhiều mẩu và những lát bầu bào khô. Với món súp này, tương đậu nành ngọt, củ cải ngâm dấm, và ngưi bành có mè tằm gia vị cũng được dọn lên. Những năm về trước, đầu tiên thì buổi lễ dâng thức ăn đã nấu (*oryo*) được thực hiện và sau đó là tụng kinh. Nhưng ngày nay, thức ăn và các lời cầu nguyện cùng được dâng cúng chung.

Khi buổi lễ kết thúc, một loại thức ăn khác gọi là *oryogu* được dâng lên, gồm có cơm với đậu đỏ, món sữa đậu đông đặc được làm thành bánh và áo bên ngoài với *miso*, cà rốt, *konnyaku*⁵ và những món khác được nấu trong nước sốt đậu nành, một món sà lách củ cải, cà rốt chua ngọt, v.v... Sau đó, các bánh xốp có mứt đậu gọi là *monaka* được dâng lên và buổi lễ dâng cúng thức ăn Năm Mới hoàn tất.

Bảy mươi món ăn được chuẩn bị và dọn lên. Trước hết phục vụ các vị thần bản xứ, và sau đó là đức Bồ-tát Quán Thế Âm. Khi buổi lễ kết thúc, tất cả những món ăn dâng cúng được dọn ra cho chư ni ở trụ xứ dùng, những người phụ giúp và các

⁴ Bột nhào bằng đậu nành.

⁵ Một chất dẻo đặc làm từ rễ cây lười quỳ. Yoneda và Hoshino, *Thuật nấu ăn chay của Thiền*, tr.49.

khách thăm viếng ngày hôm đó. Họ gọi nó là *osuberi* (những thức ăn đã cúng). Các thức ăn này phải được dùng hết vào ngày đầu năm mới. Dongein cũng thực hiện những nghi lễ cúng thức ăn truyền thống theo mùa trong suốt lễ hội mùa hè.

Ở đây phải lưu ý là lễ Năm Mới tại Dongein, khác với hầu hết những ngôi chùa Phật giáo Nhật Bản, các thức ăn làm sẵn không được dâng lên cho các vị thần. Đúng hơn là tất cả các món ăn đều được chính chư ni và những người phụ giúp của họ sửa soạn. Tất cả các món ăn đều là chay như một biểu hiện của lòng tôn trọng giáo lý Đức Phật không sát sanh, mặc dù đặc điểm này không được tuân thủ rộng rãi ở những ngôi chùa Phật giáo và các tu viện Nhật bản. Hơn thế, tất cả các món ăn ở Dongein theo từng mùa và mỗi món có ý nghĩa riêng của nó, dựa trên truyền thống tu viện.

Mặc dù có hơi giống với buổi lễ Năm Mới truyền thống trong công chúng nói chung ở Nhật, Dongein có những món đặc sản của tu viện và còn có những món ăn truyền thống Năm Mới thông thường ở Nhật. Chẳng hạn, vì là một phần của buổi lễ Năm Mới, người Nhật ăn những con cá nhỏ tên là *gomame*, nhưng Dongein sửa soạn thức ăn cẩn thận chỉ dựa vào những giới luật nghiêm khắc về các món chay. Ngay cả vật liệu nấu súp căn bản được gọi là *dashi*, thông thường gồm có một ít cá khô trong cách nấu ăn Nhật, cá cũng không được dùng. Thay vào đó, tảo *konbu*, củ cải, nấm *shiitake*, và các thứ rau cải khác được dùng làm vật liệu nấu súp.

Nữ tu viện trưởng, Kano Kobun, nhận xét rằng buổi lễ dâng cúng thức ăn không được thực hiện như một sự biểu diễn để trình bày cho dân chúng xem, cũng không phải để một loại tự mãn nào đó về phần chư ni. Đúng hơn, họ thực hiện buổi lễ

để chia sẻ tình cảm vui vẻ của họ cho Năm Mới với chư thần, bởi vì chư thần cũng là những thành viên cư ngụ ở tu viện nữ. Nói vắn tắt, chư ni và chư thần cùng nhau chia sẻ thức ăn truyền thống của Năm Mới. Như vậy, chư ni nỗ lực kết hợp sự tu tập các nghi lễ Phật giáo và sự bảo tồn các truyền thống tu viện. Bằng cách này, Dongein đã có những đóng góp xã hội đáng kể vào văn hoá Nhật bản và xã hội Nhật bản.

Các chi tiết của bản nghiên cứu này dựa trên sự trình bày buổi lễ Năm Mới vào năm 2004, cũng như một cuộc phỏng vấn với nữ viện trưởng và chư ni khác, cùng với một số tài liệu của tu viện.

Giải Thích Thuật Ngữ

Adzuki: một loại đỗ tương ngọt

Benten sama: tên của một vị thần bản địa

Chisen Zenshi: Nữ tu viện trưởng Chisen

Dashi: nước súp căn bản được dùng trong thực phẩm Nhật

Dokojin sama: tên của một vị thần bản địa

Dongein/Donkein Ama Monzeki: Nữ tu viện Hoàng Gia

Gongein

Eho: những hướng may mắn

Ganji no ran: cuộc nổi loạn của Ganji

Gokito: một buổi lễ dâng cúng

Gomame: tên một loại cá nhỏ

Hatsune no mori: tên của một điện thờ

Hatsune Inari Daimyoin sama: tên của một vị thần bản địa

Hosi gaki: quả hồng khô

H otei sama: một vị thần có bụng phình ra như cái bầu, một trong bảy vị thần may mắn

Ikemitsu Benzaiten: tên của một vị thần bản địa

Juichimen Kanzeon Bosatsu: Bồ-tát Quán Thế Âm mười một đầu

Juntoku Tenno: Hoàng đế Juntoku

Kagami mochi: bánh làm bằng gạo có hình gương tròn được dâng cúng cho một vị thần

Kami: các vị thần bản địa Nhật bản

Kamigami sama: tên một vị thần bản địa

Kannon kyô: Kinh Quán Thế Âm

Kàno Kobun: tên của Nữ tu viện trưởng Dongein

Kanpyo: những miếng bầu bào phơi khô

Konbu: tảo konbu, rong tảo

Monaka: bánh kem xốp phết mứt đậu

Musubi konbu: tảo konbu có mấu

Obuku cha: trà dùng trong dịp may lớn hay chúc phúc

Ochinju sama: tên một vị thần bản địa

Oinari sama: tên một vị thần bản địa

Omochi: bánh gạo làm bằng gạo nếp dẻo

Onishime: rau cải các loại được hầm trong nước sốt đậu nành

Oryo: một món ăn nấu chín tại Dongein

Oryogu: một món ăn nấu chín

Osuberi: một thuật ngữ được dùng ở Dongein chỉ các thức ăn đã được dâng cúng cho các vị thần

Ozoni: một loại súp được làm bằng bột đậu nành nhão màu trắng

Sanbo Daikojin: tên một vị thần bản địa được thờ ở nhà bếp

Sato imo: một loại khoai sọ

Sekihan: cơm được nấu với đậu đỏ

Shitake: một loại nấm shitake

Shojin ryori: ăn kiêng hay một món ăn, một bữa ăn bằng rau cải

Shukushin: tên một buổi lễ dâng cúng cầu nguyện ở Dongein.

Tofu dengaku: sữa đông bằng đậu làm thành bánh và có vỏ bánh làm bột dẻo đậu nành.

Toshitokujin sama: tên một vị thần bản địa.



5

NỮ GIỚI PHẬT GIÁO TRỊ BỆNH NGHI LỄ, SỰ TƯƠNG QUAN VÀ CỐT LÕI TRỊ LIỆU CỦA ĐẠO PHẬT

Paula Kane Robinson Arai

Sự kiện trị liệu là trọng tâm của đạo Phật được chứng thực theo phương thức loại suy y học của Bốn Chân Lý Cao Cả – khám bệnh, tìm nguyên nhân, chẩn đoán bệnh và chữa trị. Sự trị liệu tối hậu là đoạn diệt đau khổ. Giả định là chúng ta được sinh ra với ước mong những điều tốt đẹp thường còn, và tìm cách hoàn tất những ước muốn của chúng ta. Đây là tình trạng khởi đầu từ đó chúng ta phải được trị liệu. Do đó, việc trị liệu liên quan đến sự chuyển hoá cách nhìn thế giới bị đánh lừa theo thói quen qua lăng kính yêu ghét. Sự trị liệu sẽ kinh qua mối tương quan. Cái khó nằm trong công việc nhận thức mối tương quan sâu xa giữa sự xung đột, hiểu lầm và sự cô độc.

Các nghi lễ có thể nuôi lớn kinh nghiệm về sự tương quan. Qua những kinh nghiệm về thân tâm bất nhị như thế, các nghi lễ có thể giúp sự trị liệu được dễ dàng. Chúng có thể chỉ cho

chúng ta cách làm thầy thuốc, ngay cả khi chúng ta chữa lành cái ảo giác chia chẻ một cách sai lạc và làm nãn lòng không cần thiết. Kinh nghiệm về mối tương quan là cốt lõi của phương thức trị liệu theo đạo Phật. Khi được kết nối đầy đủ, việc chữa trị xảy ra trong mỗi hành vi từ bi, mỗi sự biểu lộ lòng biết ơn.

Khi tìm kiếm tuệ giác trong tính chất tu tập giới cư sĩ của phụ nữ Phật giáo Nhật bản, sự nghiên cứu thuộc dân tộc học của tôi phát hiện những đường lối quan trọng mà những sự tu tập khác nhau của họ đưa ra hướng dẫn. Nó cũng chỉ ra sự phức tạp của truyền thống đã được sống của họ. Khi nghiên cứu những sự tu tập có ý nghĩa nhất đối với họ, những câu hỏi sau đây nổi lên. Đây là mối liên hệ giữa việc hành thiền và việc dâng hương hoa và trà cho một bức ảnh chụp người mẹ bạn đã chết cách đây 23 năm? Nguồn an ủi nào mà một truyền thống báo trước sự bất nhị giúp trả lời việc một người chị em tự vẫn? Làm thế nào mà thiền có thể giúp một phụ nữ chăm sóc cho người mẹ chồng hoàn toàn lệ thuộc và loạn trí tại nhà trong khi phải nuôi dạy những đứa con và phục vụ người chồng? Loại thực tập thiền nào thích hợp cho người được chẩn đoán ở giai đoạn cuối?

Trên khoảng thời gian sáu năm và sau hàng trăm giờ tác động với nhau, chất vấn, ăn uống, đi bộ, tham gia lễ bái, khóc và cười với mười hai nữ Phật tử Nhật ở tuổi năm mươi và bước vào tuổi tám mươi, bây giờ tôi thấy những chiều hướng và những động lực khác nhau trong tiến trình trị liệu của họ.

Trước khi giải thích những điều đó, tôi thích nói cho bạn nghe trước hết về sự khởi đầu cá nhân tôi trong thế giới chữa trị theo nghi thức thiền. Tôi chia sẻ câu chuyện này với bạn

bởi vì tính chất dễ bị tổn thương là trọng tâm đối với việc chữa trị. Không chỉ khi chúng ta bị tổn thương chúng ta mới tìm cách trị liệu, nhưng để hiểu biết việc trị liệu, người ta cần tiếp xúc với những tính chất dễ bị tổn thương của chính mình. Việc biết được những tính chất dễ bị tổn thương của con người thực sự là một chìa khóa để phát triển năng lực và sức mạnh. Nó không phải là một dấu hiệu của nhược điểm. Nó là một dấu hiệu của tính chất con người chúng ta. Nó mở ra cho chúng ta để đến gần với nhau trong mối quan hệ chia sẻ để giảm bớt và nói một cách lý tưởng là chấm dứt đau khổ. Từ động cơ này tôi công khai chia sẻ nỗi buồn sâu xa của tôi với các bạn. Sự đắm chìm trong tâm sầu muộn này có thể dường như bị chặt đứt, nhưng đây là những giây phút thô thiển mà các nghi thức trị liệu phát triển được.

Công việc này bắt đầu vào ngày mẹ tôi mất. Buổi chiều lạnh lẽo xám ngắt của tháng mười hai ở Nashville, sau những tháng ngày lắng nghe tiếng kêu vo vo của máy thở ô-xy liên tục giúp mẹ tôi thuyên giảm, một khoảng không im lặng phủ lấy gian phòng của bà. Mặc dù tôi đã biết rằng bà sẽ sớm ra đi, khi tôi thực sự đứng ở ngưỡng cửa của cái sống và cái chết, tôi cảm thấy giống như một cử động sai lệch sẽ đưa chúng tôi đi xuống hố thẳm của thất vọng. Những tháng sau cùng là cả một sự lo sợ lâu dài về những hành vi sai trái: quá nhiều moc-phine hay không đủ, nói quá nhiều hay không đủ, nước không đủ hay quá nhiều. Nhưng lần này không có một y tá hay một bác sĩ tại nhà hấp hối có thể khuyên chúng ta. Đột nhiên tất cả những thuốc giảm đau trước kia là nguồn an ủi dường như không còn phù hợp một cách cay nghiệt. Đôi tay run run trong hoài nghi, tôi lau sạch chiếc bàn cạnh giường đặt những lọ

moc-phine lỏng màu xanh, thuốc mỡ chống nôn mửa được bôi sau tai, và những miếng sếp hình ngôi sao màu hồng để xoa sạch chất nhầy đặc sệt ở lưỡi. Sau đó giây phút cuối cùng đổ xuống tôi. Làm sao tôi bảo đảm con đường an toàn của mẹ tôi qua cuộc chuyển hoá hiểm nghèo này? Kito Sensei đã bảo gọi điện cho bà. Vị nữ thiền sư trưởng lão đã giúp mẹ và tôi trong chín năm qua, áp dụng một cách giải thoát niềm an ủi của lòng từ bi để chữa trị. Cám ơn trời Phật đó là vào nửa đêm ở Nhật. Mặc dù bà để ra những ngày dài rờn rã để chăm sóc những người khác, vào 3 giờ 45 phút sáng, bà vẫn có mặt tại ngôi chùa bằng gỗ cổ xưa của bà ở đó bà ước những hạt giống cây bồ đề mà bà đã mang về từ Ấn-độ. Chiếc điện thoại không dây trong tay tôi là một đường dây của sự sống. Tôi đã thầm biết rằng các nghi lễ Soto Zen thừa nhận người đã chết như một vị Phật, nhưng chính Kito Sensei, đang ở trong chánh điện không được sưởi ấm của bà cách đây mười ngàn dặm, là người đã hướng dẫn tôi qua những giây phút mất phương hướng kinh hãi này.

Tin tưởng rằng bà biết điều gì phải làm, tôi đã làm theo những chỉ dẫn của bà khi thực hiện nghi lễ để tiễn đưa một người ra đi một cách an toàn trên hành trình của sự chết. Vội vã, điên cuồng để chiêu đãi vị Phật mới của chúng tôi một cách thích đáng, tôi tìm thấy cái lư hương có hoa mạn màu đồng, những cây nhang trầm để dành cho việc kính lễ chư Phật, cây nến trắng, và gỗ trơn có khắc hình Quán Âm, vị nữ thần từ bi, thêm vào một số hoa cúc trắng mà tôi đã cầm trên tay và cảm giác rằng chẳng bao lâu chúng sẽ được cần đến. Chiếc bàn ở bên cạnh giường được biến thành một bàn thờ người chết. Thời gian mẹ tôi thở hơi cuối cùng không hơn

mười phút. Khi tôi dâng một nén hương để tỏ lòng trân trọng mẹ tôi, tôi nhìn thấy gương mặt bà dịu đi trong cái mỉm cười an lạc mà tôi đã thường nhìn thấy trên các hình ảnh của chư Phật. Mối liên hệ của chúng tôi đang biến đổi ngay trước mắt tôi. Mẹ có phải là mẹ con đó không? Khi tôi đặt nén nhang vào trong lư hương, tôi trở thành một với tất cả những người đã làm như thế trước kia. Trong giây phút đe dọa sẽ phải cô đơn nhất trong đời, tôi đã kinh nghiệm được một mối liên hệ sâu xa với tất cả những người đau buồn từ quá khứ xa xôi và đến cái tương lai bất tận. Tôi đã không cô đơn. Tôi đã được kết nối với mọi người đã mất đi người thân. Kito Sensei đã hướng dẫn chúng tôi một cách an toàn qua suốt cuộc chuyển hoá có tính quyết định này với một trí tuệ vượt lên trên những rào cản của không thời gian, của sống và chết. Vào lúc đó, sự hiểu biết của tôi về năng lực của nghi lễ để chữa trị trở thành một điều hiện thực theo bản năng.

Sau việc đó, tôi muốn biết những nghi thức khác và những con đường chữa trị nào mà những người phụ nữ như mẹ tôi đã thực tập. Do đó, tôi đến Nhật bản và yêu cầu vị nữ tu viện trưởng của Aichi Senmon Nisodo, Aoyama Shundo Roshi để cho tôi tham gia việc tu tập hàng tháng của các nữ cư sĩ trong suốt thời gian uống trà để tìm hiểu xem các phụ nữ có chia sẻ các câu chuyện của họ với tôi không. Với sự hỗ trợ khích lệ của vị này, vài phụ nữ xung phong và chúng tôi bắt đầu cuộc phiêu lưu vào các nghi thức trị liệu với câu chuyện mà tôi đã thuật lại chi tiết ở trên. Việc kể ra câu chuyện đó cho các phụ nữ này đã làm cho tôi bị tổn thương trong mắt họ, thôi thúc họ chia sẻ những kinh nghiệm riêng tư của họ. Tôi phải trở nên dễ bị tổn thương đối với họ, không chỉ vì sự tôn trọng hay công

bằng, mà vì đó là cách duy nhất để đi vào lãnh vực trị liệu. Sự nghiên cứu của tôi cho thấy rằng các nghi thức thiền Nhật bản mở ra những cách nhắm vào những nhu cầu vô thức, vô tri, tình cảm và tâm lý mà con người phải đối phó với những thách thức của đời sống con người – tình yêu, sự mất mát, sanh và tử, ước ao sự chiếm hữu. Qua những câu chuyện về cách họ đáp ứng với những thử thách và mất mát trong đời sống, tôi bắt đầu nhìn thấy những diễn biến trong tiến trình chữa trị của họ. Tôi gọi nó là “Phương Thức Trị liệu,” gọi nên khái niệm “đạo” liên quan đến việc làm đẹp tâm hồn bằng giới luật và sự tôn trọng, và làm lộ rõ vẻ đẹp của tâm hồn.

“Phương Thức Trị liệu” này là một hình thái nghệ thuật. Đó là một nghệ thuật tìm kiếm những con đường chữa trị và không gây đau khổ. Đặc biệt hơn nữa, đó là một nghệ thuật chọn lọc để được thoải mái khi đứng trước những tình trạng đưa đến sợ hãi và đầy đau khổ. Phương thức sống và diễn dịch thế giới, cái ngã, những biến cố và những thứ khác này đòi hỏi sự tu tập và kỷ luật. Đó là một con đường được thanh lọc với những lời cầu nguyện và được mở đường trong nước mắt. Con đường này nổi lên từ sự tham cứu sâu xa với mười hai phụ nữ Phật giáo Nhật bản. Đó là một định hướng sống hơn là một khoá học được vạch ra một cách rõ ràng và được theo đuổi một cách có ý thức. Có những nguyên tắc chỉ đạo, nhưng không có những cái tuyệt đối. Hầu như chính trong sự nhận thức muộn màng mà người ta có thể nhìn thấy rằng đã có những giá trị, những thái độ và những hoạt động kiên định khi được gộp chung nó tạo thành một con đường.

Mười khía cạnh thiết lập nên “Phương Thức Trị Liệu” là:
(1) trải nghiệm sự tương quan với nhau, (2) thể hiện một cái

ngã bất nhị (thân và tâm là một), (3) tham dự những nghi lễ, (4) nuôi dưỡng cái ngã, (5) vui hưởng cuộc sống, (6) tạo ra nét đẹp, (7) tu tập sự biết ơn, (8) tu tập một cái tâm chấp nhận, (9) thay đổi quan điểm, và (10) sống từ bi. Qua việc đánh giá tiến trình chữa trị này, rõ ràng là việc trải nghiệm mối tương quan là chìa khoá tháo mở tất cả những yếu tố khác. Một khi điều này xảy ra, tất cả mọi yếu tố mở rộng hỗ trợ tương cho nhau, làm cho những kinh nghiệm trị liệu và chuyển hoá được nâng cao.

Tính chất ẩn chứa trong định nghĩa chữa trị vận hành giữa các phụ nữ là cái phản đề của việc trị liệu: một cảm giác cô đơn tuyệt vọng đối với những điều không thể có. Như vậy, việc chữa trị là một ý nghĩa an lạc không tan hoại khi đối đầu với những biến cố khủng khiếp và những hoạt động hoang tưởng. Những phụ nữ sống với một ý thức rằng họ thuộc về một mạng lưới bủa quanh tất cả trong đó sự hỗ trợ mang tính từ bi vừa được cho và được nhận. Việc chữa trị của họ xuất phát từ việc nhìn ra chính mình có liên quan đến mọi điều trong vũ trụ.

Một người trong số những phụ nữ đó tự mô tả mình là một phần của khoảng thời gian năm triệu năm trong quá khứ và tương lai. Khi tự nhìn mình theo cách này, họ có thể được chữa trị. Bà nói thêm rằng, “chỉ ý thức điều này đã là trị liệu. Nếu bạn nghĩ theo cách này, cái chết không còn là một cái gì ghê gớm. Tôi không cảm thấy sợ hãi. Bạn nhận thân xác của mình từ những người khác và sau đó nó đi đến những người khác. Bạn không biến mất. Đây là dòng chảy của sự sống.” Một phụ nữ khác diễn đạt ý nghĩa tương quan của bà bằng một hình ảnh súc tích nhưng thuyết phục: “Con người là những tế bào của vũ trụ.” Ý nghĩa ẩn chứa trong quan điểm này là hiểu biết

rằng họ thuộc về và là một thành phần của một cái gì vĩ đại. Trải nghiệm mối tương quan này là cốt lõi của tiến trình trị liệu của họ.

Dĩ nhiên, mối tương quan ở đây đề cập đến giáo lý Đức Phật là mọi sự vật đều có liên quan với nhau. Để kinh nghiệm vũ trụ theo cách này, phải ngăn chặn sự tập trung vào tham, sân và sợ hãi. Những chấp trước xuất phát từ những trung tâm này làm lu mờ mối tương quan, kết quả lúc nào cũng là sự đau khổ. Tiến trình trị liệu của họ là một tiến trình nối lỏng sự kìm kẹp mà những chấp trước này có được bằng việc nuôi dưỡng một kinh nghiệm về mối tương quan. Những khía cạnh trong tiến trình chữa trị của họ sau đây giải thích điều nào và bằng cách nào những phụ nữ này nuôi dưỡng một kinh nghiệm như thế.

Trọng tâm căn rễ của quan điểm rộng rãi này là ở đây và bây giờ. Đó là nơi giá trị được đặt ra. Cái tâm tự nó không thể cất được những củ cà-rốt và đặt chúng vào trong nồi, cho dù trình độ tập trung ở mức nào. Cái thân phải cử động. Và cái thân chỉ có thể cử động trong giây phút hiện tại. Nếu đây là trường hợp cho một điều gì đó tương đối không hợp lý như lấy cà-rốt trong súp, còn những điều quan trọng như đạt đến những mục tiêu trong đời thì làm sao. Chúng chỉ có thể đạt được trong giây phút hiện tại. Đường lối tư duy này ẩn chứa trong các thế giới quan của phụ nữ. Tương tự như thế, việc trị liệu chỉ có thể xảy ra trong hiện tại.

Phương pháp này được hiểu là *katakara haeru*, tức là xuyên qua xác thân. Vì thân biết cách cư xử trong những trường hợp đặc biệt, tâm cũng hoạt động theo chiều hướng đó. Một khi thân biết cách xắt những củ cà-rốt mà không phí phạm, đó chính là cách người ta xắt cà-rốt. Người ta không

cần phải nghĩ “Tôi nên đối xử với củ cà-rốt này như một vị Phật.” Đúng ra, người ta đối xử với một củ cà-rốt như với một vị Phật mỗi khi người ta dùng nó trọn vẹn. Từ quan điểm này, ngay cả bệnh tật cũng là một vị Phật. Nó phải có liên quan giống như vậy. Nói khác đi, cái ở đây và bây giờ là cái mà con người phải sống. Con người không thể sống về sau và không thể ép buộc cuộc sống theo một cách nào đó. Con đường trị liệu được đặt căn bản trên thế giới quan thuộc chính thể luận, ở đó bệnh tật là một phần của thế giới. Những phụ nữ này nhấn mạnh rằng họ phải liên kết với bệnh tật như một phần tích cực trong đời sống họ, trong *tsukiau* của người Nhật.

Trái lại, một quan điểm nhị nguyên về thế giới đặt ra một động lực thù địch giữa sức khỏe và bệnh tật ở đó bệnh tật là một cái gì đó phải bị tấn công. Đó là một đối tượng tách biệt với bản thân con người. Từ quan điểm này, bệnh tật có thể được hiểu là một kẻ thù. Ngược lại, từ một quan điểm bất nhị con người có thể xem bệnh tật là một cái gì đó có liên đới với con người, chứ không phải là một cái gì con người mong muốn đánh bại, tiêu diệt hay chiến thắng. Con người có liên quan với bệnh tật như thế nào lại là một điều khác.

Nếu con người khắc khe với bệnh tật thì mọi việc thường trở nên xấu đi. Tuy nhiên, *tsukiau* hay liên hệ tốt với một căn bệnh không có nghĩa là căn bệnh sẽ khỏi. Thực vậy, con người phải *tsukiau* với một chẩn đoán ở giai đoạn cuối. Vấn đề là: liệu sự liên hệ sẽ được mở ra cho những thay đổi không thể tránh khỏi hay sự thù địch và cay đắng sẽ ngự trị? Một cách tốt cho *tsukiau* hay liên hệ sẽ liên quan đến việc chấp nhận mà không sân hận và an lạc khi đối mặt với cái chết. Mặc dù chỉ có một trong những người tư vấn đã phải đối diện với sự

chẩn đoán cuối cùng, vài người đã phải học cách sống với những căn bệnh mãn tính. Tất cả những người đó đều cho rằng việc có một mối liên hệ an lành với tình trạng của mình là lý tưởng. Hầu hết đều đã có kinh nghiệm về sự an lạc đó qua “Phương Thức Trị Liệu” ở đó cuộc hành trình là con đường đạo.

Các nghi thức là một con đường tu tập tâm cần cho *tsukiau* hay mối tương quan với căn bệnh trong một cách thức chữa trị. Một chìa khoá để được chữa lành là kinh nghiệm sự tương quan ngay cả với bệnh tật. Điều này không phải dễ. Những người phụ nữ này nhận thấy rằng các nghi thức khác nhau làm cho những thay đổi trong quan điểm trở nên dễ dàng cần kinh qua sự kiện là họ đã được bao gồm trong vũ trụ. Các nghi thức có hiệu quả trong việc tu tập nhận thức như thế, bởi vì chúng liên quan đến thân. Một mình cái tâm có thể thấu hiểu được mối tương quan, nhưng cái tri thức này không đem đến sự chữa trị. Kinh nghiệm theo bản năng về mối tương quan cần có cho việc trị liệu. Những phụ nữ này đã nhận thấy rằng một số nghi thức đó đặc biệt hữu hiệu trong việc đem lại sự dễ dàng cho một kinh nghiệm như thế. Dầu vậy tôi nên nói nhanh rằng những phụ nữ này không nhất thiết phải hiểu biết tiến trình này. Họ kinh qua những kết quả, nhưng họ không thực hiện những nghi thức để trải nghiệm mối tương quan. Họ thực hiện các nghi thức để làm các việc như nhớ lại những người thân yêu đã qua đời hoặc để đánh dấu những thay đổi của mùa màng. Đó là năng lực của các nghi thức. Họ hoàn tất được một số việc mà họ không cố ý tìm kiếm, nhưng cần thiết. Một số việc hữu ích lại khó nắm bắt khi người ta trực tiếp tìm kiếm chúng. Do bản chất mở rộng đến vô tận, việc trải nghiệm mối tương quan là một mục tiêu tan biến đi trong chính cái nỗ lực

nhắm vào nó. Tuy nhiên, qua một vài nghi thức, nó có thể thực hiện được. Các nghi thức có ảnh hưởng đến thân, ngay cả khi tâm không có ý thức về điều đang diễn ra. Đó là chìa khoá cho năng lực trị liệu.

Các nghi thức tiến triển, kéo dài, xác định và tái xác định tính đồng nhất thể của những người tham dự. Khi người ta tham gia một nghi thức, ý thức của họ chuyển đổi. Năng lực của nghi thức không nằm trong một khả năng truyền thông sự hiểu biết có ý thức, mà để trình bày cái kinh nghiệm theo cách nó có thể được cảm nhận một cách có ý nghĩa. Nghi thức có thể có cái ảnh hưởng của kinh nghiệm sống bởi vì nó được thực hiện bằng thân. Theo cách này người ta có thể biết điều gì là quan trọng qua trải nghiệm “rõ ràng” những điều mà trước kia người ta đã kinh qua. Cuộc sống thực tế thì rất bề bộn và không có hệ thống trong khi bài giảng về cuộc sống có vẻ có ngăn nắp và thẳng tắp hơn. Nghi lễ thì ở trung gian. Hiện diện trong một nghi lễ với một truyền thống lâu dài có thể làm cho một người cảm thấy rằng họ có liên quan và thuộc về nó.

Các nghi thức tiến hành qua các giác quan để tu tập trí tuệ tận xương tuỷ. Không giống những bài giảng về trí tuệ tập trung vào sự hiểu biết tánh không của thực tại tối hậu – và do đó đôi khi quá trừu tượng và lạnh lùng để an ủi một người đang trải qua cơn đau đớn vô cùng – các nghi thức có thể giúp một người cảm thấy mối liên hệ về thân thể. Nghi thức Phật giáo điển hình được thực hiện tại nhà và đền chùa đi vào tất cả các giác quan. Việc thắp một cây đèn cung cấp ánh sáng cho đôi mắt và sức nóng cho thân thể. Thắp một nén hương cung cấp một mùi thơm cho mũi. Rung một tiếng chuông cung

cấp âm thanh cho tai. Tụng kinh có tác động vào thân. Những việc dâng cúng thức ăn sau đó sẽ được ăn và làm chuyển động cái lưỡi và đáp ứng cho thân. Chính bằng cách này mà những nghi thức tạo ra các biểu tượng thực. Người ta có thể thực sự kinh nghiệm vài cảm xúc làm thay đổi quan điểm của mình về đời sống qua sự hướng dẫn của các nghi thức. Thí dụ, không phải chỉ là một vấn đề hiểu biết bằng trí tuệ việc nhờ vào DNA bạn vẫn còn liên hệ với cha mẹ bạn sau khi họ qua đời. Một nghi thức đón tiếp cha mẹ về nhà có thể làm cho người ta cảm thấy rằng họ đang cùng nhau vui hưởng bữa ăn.

Ngoài những nghi thức đặc biệt ra, việc nghi thức hoá những hoạt động hàng ngày là một phần của tiến trình trị liệu của những phụ nữ này, đó là nếu một kinh nghiệm về mối tương quan được nhớ lại trong thân. Nhiều người làm mới lại kinh nghiệm này mỗi buổi sáng ở nơi bàn thờ tại nhà. Sau đó những việc lật vạt trong nhà như lau chùi và nấu ăn có thể được nghi thức hoá. Điều này làm hoàn tất được nhiều điều, bao gồm việc chăm sóc bản thân và người khác trong gia đình, nếu có. Việc nuôi dưỡng bản thân là một thành phần then chốt của tiến trình trên hai mức độ khác nhau. Trước tiên, đó là điều thiết yếu trên mức độ thể tục, bởi vì dù có gì xảy ra, bạn vẫn cần ăn, đánh răng và tắm rửa, dọn dẹp chung quanh, ủi quần áo, đổ rác. Thứ hai, những tài khéo nuôi dưỡng bản thân khẳng định khả năng cá nhân khi đối diện với những trường hợp không thể kiểm soát được. Khi chải răng, không những chúng ta làm cho sạch răng, mà còn có một ý thức về khả năng cá nhân. Đây là việc tự khẳng định. Ít khi việc chải răng hay những công việc căn bản khác của đời sống hàng ngày là một việc làm sâu sắc để nuôi dưỡng bản thân, nhưng khi việc

trị liệu thật sự cần đến, chúng có thể là như thế. Những người đã trải qua sự đau khổ làm suy kiệt con người biết khả năng trị liệu của những hành vi tự săn sóc mình được nghi thức hoá.

Đôi khi việc vượt qua một trạng thái khó khăn là một vấn đề sống với đau khổ và cô đơn, và việc có những việc làm tạo ra một sự khác biệt tích cực có thể làm cho thời gian dường như bớt đau khổ dữ dội. Nếu một người không có tài khéo để tự nuôi bản thân, thì sự đau bệnh có thể trở nên khó chữa. Từ quan điểm của người tư vấn của tôi, việc chăm sóc đến những nhu cầu căn bản như nhà ở và thức ăn là một nguồn an lạc. Họ không xem nó là một công việc thấp kém. Thực vậy, chính những tài khéo đó làm cho họ trở nên tốt đẹp khi họ phải sống với sự bi đát.

Một khía cạnh khác của việc nuôi dưỡng bản thân, có tính cách then chốt cho tiến trình trị liệu, là tinh thần trách nhiệm đối với cuộc sống của chính mình. Những phụ nữ này thấy rằng họ chịu trách nhiệm cho cuộc đời của họ. Họ không quy trách cho những người khác về những rắc rối của họ. Thay vì tập trung vào điều người khác đã làm, họ tập trung về cái họ có thể làm để đối đầu với một tình huống. Họ cũng không đặt những điều kiện cho hạnh phúc. Họ không giữ thái độ là họ sẽ hạnh phúc nếu ... (có điều gì đó) xảy ra. Điều họ có thể làm là chọn cách để làm. Để giữ được quan điểm này cần có kỷ luật, cái kỷ luật để nhìn thấy sự hỗ trợ mà con người nhận được từ vũ trụ và nhìn thấy năng lực mà con người đã có và giải thích các sự kiện. Sự kiên nhẫn và rèn luyện tâm là một phần của việc nuôi dưỡng bản thân. Không có chúng con người không thể nhìn thấy sự việc rộng lớn hơn cũng không thể giúp đỡ người nào khác. Rèn luyện tâm để tập trung vào bối cảnh rộng lớn nhất là điều cốt yếu cho việc thay đổi quan điểm.

Một khía cạnh khác của tiến trình trị liệu là vui hưởng cuộc sống. Đó là một tài khéo mà các phụ nữ nói đã trở nên ngày càng quan trọng, ít nhất là họ đã nhận thức được các giá trị của nó khi họ đã trưởng thành. Tìm thấy được sự hài hước trong một tình huống là một phần trong tiến trình chuyển hoá ở đó một nhóm biểu tượng khác nhau được tìm thấy làm cho người ta có thể thoả hiệp với cái thực trạng đau khổ của sự mất mát, thương tổn hay chấn thương. Họ cho rằng tìm thấy niềm vui trong những điều vi tế nơi cuộc sống hàng ngày là quan trọng nhất. Điều họ muốn nói trong việc vui hưởng cuộc sống không phải là tìm kiếm các phương thức tiêu khiển, mà là nhận ra một cái thân-tâm thuần thực và linh hoạt. Nếu bạn có được điều này thì bạn có thể vui hưởng cuộc sống mà không đặt điều kiện về điều gì cần thiết để có được niềm vui này. Có khả năng điều chỉnh quan điểm của mình để nhìn thấy và vui hưởng vẻ đẹp trong điều đang có mặt là một khía cạnh thiết yếu của tiến trình trị liệu của họ.

Một người đang sáng tạo cái đẹp bằng cách làm một bài thơ hay cắm hoa, hoặc họ đang vui hưởng một cuộc đi bộ để nhìn xem cây mận đang nở hoa, năng lực của cái đẹp có thể giúp con người chuyển hoá và trị liệu bằng cách tái lập sự tập trung chú ý vào quan điểm của mình. Năng lực đó dường như nằm trong việc nhận được năng lượng của vẻ đẹp. Khi bị bao vây bởi thảm trạng và sự mất mát, cái năng lượng đi vào thường rất năng nề. Việc đón nhận năng lượng của cái đẹp làm thay đổi trọng tâm chú ý của con người vào cái đẹp, do đó con người cũng tràn ngập cái đẹp. Điều này có thể truyền hy vọng, làm cho sự chịu đựng kéo dài được để sống với sự mất mát và phục hồi lại con người đang ở giữa cơn bi đát. Vẻ đẹp

cũng có thể là một chất xúc tác cho việc trị liệu. Hoặc giả nó cũng có thể là một dấu hiệu cho thấy sự trị liệu đã có mặt.

Khi con người nhìn thấy hay sáng tạo cái đẹp, những cộng tác viên của tôi nhận thấy rằng không có gì căng thẳng khi thấy cái hỗ trợ lớn lao nào mà con người nhận được từ vũ trụ. Sự kiện con người đang sống chứng tỏ rằng vũ trụ bao quát con người. Khi người ta cảm thấy cô độc, cái nhận thức này đôi khi có thể làm cho họ cảm thấy có liên hệ và được quan tâm. Loại biết ơn mà những phụ nữ này nhận thấy, đặc biệt là việc trị liệu, không được hiểu là *tôi* biết ơn đối với *vật cho*, vì điều đó thiết lập một lý nhị nguyên, không thích hợp với một thế giới quan tương thuộc. Nếu con người nhận biết rằng con người là – mà không phải làm một điều đặc biệt nào – một phần của thế giới trong một mạng lưới rộng lớn của cho và nhận, ảnh hưởng hỗ tương, thì sự biết ơn là một đáp ứng tự nhiên.

Khi biết ơn, con người không phải làm gì khi nhìn thấy những điều tốt trong một tình huống, chúng chỉ xuất hiện. Cũng vậy, khi ở trong một trạng thái biết ơn, con người không cần phải làm gì để không kêu ca. Nó không phải là một trạng thái phản kháng, kềm chế hay đàn áp những tư tưởng và tình cảm tiêu cực của con người. Chúng chỉ không sinh khởi khi con người đang trải qua sự biết ơn. Trong một ý nghĩa nào đó, lòng biết ơn là một con đường tắt để trị liệu.

Phần lớn sự tu tập lòng biết ơn liên quan đến việc phát triển tâm chấp nhận. Quả vậy, không có tâm chấp nhận không thể có việc trị liệu. Không phản đối điều gì là nền tảng cho tiến trình trị liệu, bởi vì không có điều kiện nào về việc trị liệu. Tuy nhiên, nhận lấy mọi sự việc xảy ra trong đời mình là một điều cực kỳ khó khăn. Vài cộng tác viên nói rằng nếu con

người thực sự chấp nhận mọi việc họ sẽ là một vị Phật. Một phụ nữ nói rằng chấp nhận mọi việc là hình thái cuối cùng và cao cả nhất của loài người. Bạn làm trọn vẹn cuộc sống khi bạn có thể làm được điều này. Hình ảnh hướng dẫn bà là một hình ảnh của người nữ trong thế chấp tay đơn giản; người nữ đó nhận lấy tất cả mà không phê phán và không đau khổ. Đây là hình ảnh của ngài Quán Thế Âm (vị Bồ-tát Từ Bi). Trái tim của ngài Quán Âm chấp nhận mọi điều. Ngài xem việc có thể chấp nhận mọi điều với bàn tay chấp lại (an lạc, vui vẻ và biết ơn trong lòng) là lý tưởng của con người. Đó là mục tiêu trong đời Ngài. Đó là một khía cạnh quyết định trong tiến trình trị liệu.

Mặc dù có thay đổi trong chi tiết, tất cả họ đều cho rằng để tu tập lòng biết ơn và phát triển một trái tim chấp nhận, việc chuyển hoá quan điểm của họ là chủ yếu. Nó đòi phải học hỏi từ bất cứ gì xảy ra và tìm cái tốt đẹp, cái trí tuệ, hay sức mạnh có thể đạt được, đặc biệt là từ sự đau đớn về thể chất hay tâm lý. Để làm điều này buộc phải tập trung sự chú ý vào bức tranh rộng lớn hơn. Cái giả định làm nền tảng là họ không sống những cuộc sống độc lập chỉ dựa trên chính năng lực và cố gắng của họ. Họ thấy rằng họ sống vì những tương quan vô số trong vũ trụ cùng vận hành để sản sinh và hỗ trợ sự sống. Một số người nói đây là nhờ vào Phật Pháp. Những người khác giải thích nó là công việc của Phật. Những người khác nữa giải thích nó do tính khoa học và sinh thái học hơn. Bất cứ dùng ẩn dụ nào để giải thích, quan niệm về đời sống của họ dường như đưa đến một cách tự nhiên một tình cảm biết ơn sâu xa đối với mọi điều. Luôn luôn điều chỉnh quan điểm của mình phù hợp với sự thăng trầm của cuộc sống làm cho con người có thể chấp nhận được cuộc sống tận trong tâm

họ, cảm nhận biết ơn và sáng tạo vẻ đẹp từ cái có mặt. Làm điều này là biểu hiện lòng từ bi. Việc biểu hiện lòng từ bi là sự trị liệu tối hậu.

Ngay cả hành vi lắng nghe cứ tưởng là đơn giản cũng là một biểu hiện của lòng từ bi. Nhiều phụ nữ nhấn mạnh cái năng lực trị liệu của việc lắng nghe tích cực là sâu xa biết bao. Đó là một hình thái căn bản của lòng từ bi. Một số phụ nữ nói một cách dứt khoát rằng bậc Tịnh Thánh Quán Âm, hiện thân của lòng từ bi, được gọi là “Người lắng nghe tiếng kêu cầu của thế gian.” Điều xảy ra khi một người được lắng nghe là người đó không cảm thấy lẻ loi. Nếu con người được hiểu biết, lúc đó chắc chắn là người ta được kết nối. Điều đó chứng tỏ là có một người nào đó quan tâm. Không phải hành vi nói năng và trút ra ngoài những rối rắm là trị liệu. Một phụ nữ nhấn mạnh rằng để là một người biết lắng nghe, con người cần có một tấm lòng dễ tiếp nhận. Và để có một tấm lòng dễ tiếp nhận, người ta cần mở rộng ra đối với những quan điểm khác nhau. Là một người biết lắng nghe tức là một người chữa trị. Được lắng nghe tức là được chữa trị.

Lòng từ bi trong tiến trình trị liệu của những phụ nữ này có vai trò vừa là một nguồn trị liệu vừa là một biểu lộ của việc trị liệu. Bằng định nghĩa trị liệu của họ, một người được trị liệu là người có lòng từ. Lòng từ là sự mở đầu và kết thúc của tiến trình trị liệu. Nói cách khác, để được chữa trị con người phải là một người chữa trị.

Việc nghiên cứu những nghi thức làm thay đổi và làm dễ dàng cho việc trị liệu vật lý và tinh thần của những phụ nữ Nhật đương thời dẫn đến sự giàu có trí tuệ, sức mạnh, tính khôi hài và nét đẹp của họ. Các phẩm chất đạo đức này phần

lớn được tu tập qua những kinh nghiệm đau đớn, khó khăn và thử thách. Qua sự hiểu biết những nỗ lực của họ để tìm cách giảm bớt sự đau khổ, rõ ràng là năng lực trị liệu của các nghi thức Phật giáo nằm trong khả năng cung cấp cho con người một hướng dẫn để cảm nhận mối tương quan, cái chốt trục trong tiến trình trị liệu. Việc trị liệu là một thế giới quan, một cách sống và đối đầu với mọi loại thách thức của thân tâm bất phân rẽ. Do đó, đối với những phụ nữ này, tất cả đời sống là một tiến trình trị liệu hay chuyển hoá của con đường mà cuộc sống được quan niệm và trải qua.

Tất cả chúng ta đều là nhà trị liệu và chúng ta đều cần sự chữa trị. Sự trị liệu tối hậu là đoạn diệt sự đau khổ, nó xảy ra khi chúng ta thể hiện lòng từ bi. Việc trị liệu bắt đầu với việc trải nghiệm mối tương quan của chúng ta. Mỗi người chúng ta là một mặt lóng lánh của Đế Thích Vông chứa đầy những tính chất khác nhau của chúng ta mở rộng xuyên qua nhiều địa dư đất đai và để lộ những kết quả của nhiều thời đại vô thường. Mạng lưới bao la của Đế Thích Vông năng động và luôn thay đổi. Mỗi một giây phút đều có cái mới mẻ. Chúng ta đều biết như thế, nhưng các giác quan thường đánh lừa mình nếu mình bất cẩn. Thật dễ dàng để không có mối tương quan giữa chúng ta, bởi vì khi tôi vấp ngón chân, các dây thần kinh trong ngón chân của bạn không truyền tin đến não bộ của bạn ghi nhận cái đau thể chất riêng của tôi. Nhưng khi chúng ta ý thức được mối tương quan, sự từ bi sẽ đổ tràn vào. Lòng từ không đến từ sự hiểu biết mối tương quan thuộc tri thức, nó đến từ sự kinh nghiệm bản thân như một phần của toàn thể. Khi chúng ta kinh nghiệm cái toàn thể, phản ứng tự nhiên là lòng biết ơn. Lòng biết ơn mở rộng trái tim để cho ánh sáng chiếu rọi vào

mối tương quan của chúng ta, làm cho nó thấy rõ cái hoạt động từ bi nào phù hợp với giây phút đó.

Đây là chiếc chìa khóa để trị liệu sự cô đơn. Cảm giác cô đơn chia sẻ chúng ta. Cô đơn đặt nền tảng trên ảo giác. Đó là một quan điểm sai lầm về thế giới, bởi vì không có một người nào là đơn độc cả. Chúng ta đều có liên quan với nhau. Tuy nhiên, chúng ta dễ trải qua cảm giác đơn độc, bởi vì các giác quan của chúng ta củng cố quan điểm này. Cái nguyên nhân gốc của đau khổ này có thể được trị liệu bằng thiền định và các nghi lễ, chúng làm cho cái kinh nghiệm về mối tương quan trở nên dễ dàng.

Chân lý Cao Cả thứ ba dạy rằng có sự đoạn diệt đau khổ. Tôi thường xem đây là ý nghĩa tối thiểu của các Chân Lý Cao Cả. Đó là trước khi mẹ tôi được chẩn đoán bị ung thư giai đoạn cuối. Sau đó, tôi nhận thức sự chẩn đoán “có thuốc chữa” là nguồn biết ơn sâu xa. Ngày nay thực trạng của chúng ta có thể là không có nhiều sự đau khổ hơn trước kia theo lịch sử, nhưng ngày nay chúng ta tiếp cận thông tin về sự đau khổ trên mức độ toàn cầu. Cho nên kinh nghiệm của chúng ta về sự tan vỡ của thế giới thật mạnh mẽ. Mỗi ngày chúng ta đối mặt với chiến tranh, dối trá, và những bất bình đẳng về cấu trúc sanh ra bạo lực và huỷ diệt đối với tình nhân loại đồng bào và hành tinh của chúng ta. Thật sự hữu ích khi nhớ rằng nó không cần thiết phải như vậy. Nó cho phép chúng ta nhận ra rằng mỗi người chúng ta có khả năng để chữa khỏi những ảo giác châm dẫu thêm cho sự đau khổ. Trong tự thân nó và thuộc về tự thân nó, điều này là một cái gì đó phải được biết ơn sâu sắc. Từ một tấm lòng biết ơn lưu xuất một đáp ứng linh hoạt đặt căn bản trên một tính cách chân thật về bức tranh lớn, tức là một

quan điểm về cách mà mỗi sự kiện, mỗi con người hay đồ vật là một phần tối hậu của cái toàn thể vây bọc mỗi người. Quan điểm này không nhất thiết được lĩnh hội thuộc não bộ, sự đáp ứng cũng không đặt trên nền tảng của một nhận thức tích cực về tất cả các động lực của một tình huống. Đó là một trong những đặc tính chính yếu của năng lực biết ơn. Đó là một đáp ứng đối với thế giới đến từ một tấm lòng trị bệnh.



Phần 5

TU TẬP THIÊN ĐỊNH

1

SAMATHA VÀ VIPASSANÀ**THIỀN CHỈ VÀ THIỀN QUÁN TRONG TRUYỀN THỐNG NGUYÊN THỦY***Iljung An*

Trong Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikàya*, AN) thuộc kinh tạng Pàli, có một bài pháp tên là Kinh Roga (Bệnh). Trong kinh này Đức Phật đưa ra một câu tuyên bố gây kinh ngạc về sức khoẻ tinh thần của loài người:

Này các Tỳ-kheo, có những người có thể thoát khỏi đau khổ vì thân bệnh trong một năm, hai năm, ba ..., mười..., hai mươi ..., năm mươi ..., hoặc cho đến một trăm năm. Nhưng này các Tỳ-kheo, ngoại trừ các bậc a-la-hán, trong thế giới này khó có thể có người nào thoát khỏi tâm bệnh dù chỉ trong một giây lát.¹

¹ F.L.Woodward, Sách về Những Lời Nói Tiệm Tiến (Tăng Chi Bộ

Đức Phật thấy tất cả mọi người, trừ các bậc a-la-hán, là những bệnh nhân chịu đau khổ vì vô minh, những ô nhiễm tinh thần và các chướng ngại. Ngày nay, ở thế kỷ 21, thân bệnh (*kàyika roga*) có thể chữa trị được bằng nhiều loại thuốc khác nhau và những điều trị y khoa, nhưng những tâm bệnh (*cetasika roga*) làm sao có thể chữa lành được? Toa thuốc nào mà Đức Phật đã cho loài người để thoát những đau khổ của tâm bệnh? Theo các kinh Pàli, phương thuốc này là thiền định. Thiền định đạo Phật (*bhàvanà*) là một liệu pháp tinh thần để làm thanh tịnh tâm bằng cách trừ diệt các ô nhiễm và khổ đau. Đây là nguyên tắc của Bốn Chân Lý Cao Cả (*cattaro ariya saccà*).

Như vậy đâu là hệ thống và phương thức thực tiễn mà Đức Phật đã đưa ra? Những loại thiền nào có thể giải thoát con người ra khỏi những tham ái và vướng mắc bên trong lẫn bên ngoài? Trong Kinh Dĩ Sanh (*Jàta Sutta*) ở Tương Ưng Bộ Kinh (*Devata-samyutta*), Đức Phật đưa ra câu trả lời sau đây:

“Người trú giới có trí
Tu tập tâm và tuệ
Nhiệt tâm và thận trọng
Tỳ kheo ấy thoát triền.”²

Kinh) (Luân đôn và Boston, Hội Thánh Điển Pàli, 1982), tr. 146. Trong Pàli: Dissanti bhikkhave sattà kàyikena rogena ekam pi vassam àrogyam patijànamàna, dve pi vassàni ... titni pi vassàpaññasam pi ... vassasatam pi àrogyam patijànamàna. Te bhikkhave sattà dullabhà lokasmim ye cetasikena rogena muhuttam pi àrogyam patijànantì aññatra khi nàsavèhi. (Ở đây Khinàsava là tên của vị a-la-hán).

² Bhikkhu Bodhi, Các Bài Pháp Liên Quan của Đức Phật: Một Bản Dịch Mới của Kinh Tương Ưng (Boston, Nhà Xuất Bản Trí Tuệ, 2000), p. 101. Sile patiṭṭhaya naro saṇṇi, cittaṃ paññam ca bhāvayam àṭṭhi nīpako bhikkhu, so imam vijataya jātam.

Đoạn kệ này do ngài Phật Âm trích dẫn trong câu đầu tiên của Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*), chỉ rõ hệ thống tu tập của Đạo Phật thời nguyên thủy, tức giới (*sīla*), định (*samādhi*) và tuệ (*pañña*). Sự tiệm tu (*anupubba-sikkhā*) này được đặt căn bản trên Tám Con Đường Chân Chánh (*atthangiko maggo*) được tuyên bố là Trung Đạo (*majjhimā patipadā*) trong Kinh Chuyển Pháp Luân (*Dhammacakkapavattana Sutta*), bài pháp đầu tiên của Đức Phật. Như vậy đâu là mục tiêu cuối cùng của con đường đạo và sự tu tập này? Đó là niết-bàn (*nibbāna*) và giải thoát (*vimutti*). Bài viết này khảo sát hai phương thức thiền Phật giáo, *samatha* và *vipassanā*, đặt trên nền tảng các bản kinh Pāli của truyền thống Theravāda.

Thiền Samatha và Vipassana trong kinh điển Pāli

Samatha và *vipassana* là những thuật ngữ trong thiền Phật giáo. Thuật ngữ Pāli “*samatha*” có nghĩa là trầm lắng, yên tĩnh và thanh thản. *Vipassana* có nghĩa cái thấy bên trong, nội quán và thẩm nhuần. Hai thuật ngữ này chỉ những trạng thái và công năng đặc biệt của tâm có được từ thiền định, và những phương thức cùng những phương tiện này được sử dụng để đạt đến những trạng thái như thế. Do đó, người ta cho rằng *samatha bhāvanā* là “thiền chỉ” để phát triển định (*samādhi*) và *vipassana bhāvanā* là “thiền quán” để phát triển trí tuệ (*pañña*).

Kinh Thập Thiện (*Dasuttara Sutta*) trong Trường Bộ Kinh (*Dīgha Nikāya*) hỏi: “Hai điều phải được tu tập là gì? *Samatha* và *vipassana*.”³ Kinh *Samatho* trong Tương Ưng Bộ hỏi: “Con đường dẫn đến Niết-bàn là gì? *Samatha* và *vipassanā*.”⁴ Các

³ DN 273: Katame dve dhammā bhāvetabbo? Samatho ca vipassanā ca.

⁴ SN 360: Katamo ca abhikkhave asankhatagāmi maggo? Samatho ca

câu này hiếm khi xuất hiện trong những kinh nguyên thủy. Tuy nhiên các nội dung của toàn bộ tiến trình thiền định, từ đầu đến đệ tứ thiền cho đến khi đạt giải thoát tối hậu, rất thường xuất hiện trong các kinh. Đức Phật không lưu ý rõ ràng đến phần nào là *samatha* và phần nào là *vipassanā*, nhưng khi kinh được khảo sát cẩn thận ta có thể biết được điều đó. *Bālavagga* của Tăng Chi Bộ Kinh cho những định nghĩa rõ ràng về thiền chỉ và thiền quán:

“Này các tỳ-kheo, có hai điều kiện đưa đến chứng ngộ tri thức cao hơn (*vijjā*, minh).⁵ Hai điều này là gì? *Samatha* và *vipassanā*. Này các tỳ-kheo, nếu *samatha* được tu tập, nó sẽ đạt đến điều gì? Tâm được tu tập. Một sự tu tập tâm sẽ đưa đến cái lợi nào? Tất cả tham (*rāga*) đều được từ bỏ.

Này các tỳ-kheo, nếu *vipassanā* được tu tập, sự lợi lạc nào được đạt đến? Trí tuệ được tu tập. Nếu trí tuệ được tu tập, sự lợi lạc nào được đạt đến? Tất cả vô minh (*avijjā*) được từ bỏ.”⁶

Từ sự trích dẫn này, rõ ràng là *samatha* và *vipassanā* là hai phương thức khác nhau có hai mục tiêu và kết quả khác nhau. Người ta cho rằng *samatha* là một phương tiện tu tập tâm, bao gồm cả định (*samādhi*) và thiền (*jhāna*). *Samatha* dẹp bỏ được tất cả tham (*rāga*),⁷ chứ không dẹp bỏ được vô

vipassanā ca.

⁵ *Vijjā* thường có ba loại (*te-vijjā*): túc mạng minh (*pubbenivāsānussati-ñāna*), thiên nhãn minh (*dibbacakkhu-ñāna*) và lậu tận minh (*āsavakkhaya-ñāna*).

⁶ AN 61: *Dve me bhikkhave, dhammā vijjābhāgiya. Katame dve Samatho ca vipassanā ca. Samatho ca bhikkhave, bhāvito kam attham anubhoti? Cittam bhāattham anubhoti? Yo rāgo so pahīyati. Vipassana bhikkhave bhāvita kam.*

⁷ Có ba loại tham ái (*rāga*): dục ái (*kāma rāga*), sắc ái (*rūpa-rāga*), và

minh (*avijjà*). Tại sao? Bởi vì *vipassanà* (thiền chỉ) chỉ đề cập đến mức độ của những nhiệm ô rõ ràng (*pariyutthàna*) của tâm, nhưng không đụng đến mức độ của các nhiệm ô ngũ ngầm (*anusaya*) nằm sâu trong tâm. Những nhiệm ô ngũ ngầm và vô minh chỉ có thể được đề cập đến qua thiền quán (minh sát tuệ). Trí tuệ (*pañña*) là phương thuốc đối trị vô minh và chỉ có trí tuệ mới có thể nhổ tận gốc những khuynh hướng ngũ ngầm này.⁸ Do đó học thuyết của Phật giáo nguyên thủy và truyền thống Theravàda cho rằng người ta không thể đạt giải thoát (*nibbàna*) chỉ do tu tập thiền chỉ (*samatha*). *Samatha* phải được tu tập cùng với thiền quán (*vipassanà*) để đạt đến mục tiêu cao nhất. Đây là lý do tại sao thiền quán được nhấn mạnh và tại sao quán nên được tu tập trên căn bản của chỉ (*samatha* hay *samàdhi*).

Thiền Chỉ và Thiền Quán trong các Chú Giải Pàli

Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*), chú giải đáng tin cậy nhất của Phật giáo Theravàda, định nghĩa *định* là “sự nhất tâm hoàn toàn (*kusalacittakaggatà samàdhi*),”⁹ trình bày 40 chủ đề thiền chỉ (*kammatthàna*) để tu tập định, như định cận hành (*upacàra-samàdhi*) và định an chỉ (*appanà-samàdhi*).¹⁰ Qua sự tu tập thiền chỉ (*upacàra-samàdhi*), những lợi lạc và kết quả

vô sắc ái (*arūpa-rāga*).

⁸ Bhikkhu Bodhi, *Tám Con Đường Chân Chánh* (Kandy: Hội Xuất Bản Phật Giáo, 1994), tr.104.

⁹ Thanh Tịnh Đạo 84.

¹⁰ Thanh Tịnh Đạo 110-111. Bốn mươi chủ đề thiền là: mười biến xứ (*kasinà*), mười bất tịnh (*asubhà*), mười chỗ tưởng niệm (*anussatiyo*), bốn phạm trú (*brahmavihàrà*), bốn vô sắc (*àruppà*), một tưởng (*sañña*), và một phân tích (*vavatthàna*). Cũng xem A-ti-đạt-ma giáo nghĩa cương yếu (*Abhidhammattha-sangaha*).

của định được đạt đến: các tầng an chỉ định cao hơn (bốn thiền sắc giới và bốn thiền vô sắc) và các tri thức cao hơn (ngũ thông).¹¹ Thiền quán được tu tập để thẩm thấu vào tính chất vạn vật đúng như chúng là (*yathàbhùta*), tức là vô thường, khổ và vô ngã (*anicca, dukkha, và anattà*). Qua thiền quán (*vipassanà*), nếu ta tu tập mười loại tri thức tuệ giác (*vipassanà-ñāna*), ta dần dần hoàn thiện năm loại thanh tịnh của trí tuệ (*pañña-visuddhi*), đặt nền tảng trên sự thanh tịnh giới (*sīla-visuddhi*) đã có trước và thanh tịnh tâm (*citta-visuddhi*). Bằng cách này, hành giả hoàn tất bảy loại tịnh hoá. Khi đạt giải thoát đầy đủ và bốn trạng thái của một bậc thánh giả (*ariya puggala*) là những lợi lạc và quả vị của thiền quán.¹² Bản chú giải giải thích chủ đề này một cách có hệ thống và sâu sắc.

Mối Liên Quan giữa Thiền Chỉ và Thiền Quán

Để làm rõ các khái niệm thiền chỉ và thiền quán, cùng những sự khác nhau giữa hai loại này, chúng ta cần đến những biểu đồ. Bản phân loại sau đây về những nét chính của mỗi loại thiền đặt căn bản trên những mô tả của các học giả hiện đại và các thiền sư:¹³

¹¹ Thanh Tịnh Đạo 13.

¹² Thanh Tịnh Đạo 14-23.

¹³ Paravahera Vajiranana, *Thiền Phật Giáo trong Lý Thuyết và Thực Hành* (Kuala Lumpur: PBMS, 1975); Bhikkhu Nānamoli, *Thanh Tịnh Đạo (Visuddhi magga)* (Kandy: Hội Xuất Bản Phật Giáo, 1991); U Janaka Sayadaw, *Thiền Quán: Con Đường Đi Đến Giác Ngộ* (Dehiwala, Systemetic Print Ltd., 1985); U Pandita Sayadaw, *Trên Con Đường Giải Thoát* (Selangor: Trung Tâm Trí Tuệ Phật Giáo, 1995); Ledi Sayadaw, *Sách Hướng Dẫn Chánh Niệm của Hoi Thở (Anàpāna-Dīpani)* (Kandy: Hội Xuất Bản Phật Giáo, 1999); *Sách Hướng Dẫn về Tuệ Quán*

Thiền Chỉ

Ý nghĩa	Định, yên tĩnh, thanh thản
Đối tượng của thiền	Đối tượng đơn (một)
Chủ đề của thiền	40 loại chủ đề thiền định (kammaṭṭhàna)
Các mục tiêu của thiền	Tu tập định (samàdhi) và thiền (jhàna)
Phương thức thiền	Định tâm trên một đối tượng đơn
Phương tiện chính của thiền	Chánh niệm hay tỉnh giác (sati) và định (samàdhi)
Ô nhiễm được nói đến	Mức độ của sự biểu lộ nơi tâm (pariyuthàna, triền)
Kết quả tức thời	Xoá được năm triền cái
Kết quả về sau	An chỉ định (appanà-samàdhi)
Sự tịnh hoá đạt được	Tịnh Hoá Tâm
Lợi lạc / kết quả sau cùng	5 loại tri thức (ngũ thông, abhiñña)

(*Vipassanà-Dīpani*) (Kandy: Hội Xuất Bản Phật Giáo); Bhikkhu Bodhi, *Một Quyển Hướng Dẫn Cương Yếu về A-tỳ-đàm*, (*Abidhammattha Sangaha*) (Kandy: Hội Xuất Bản Phật Giáo, 1993); Nyanatiloka, *Tự Điển Phật Học* (Kandy: Hội Xuất Bản Phật Giáo, 1988); và Rupert Gethin, *Nền Tảng của Phật Giáo* (Oxford và New York: Hãng Thông Tấn Đại Học Oxford, 1998).

Thiền Quán

Ý nghĩa	Tuệ giác, sự thấu hiểu
Đối tượng của thiền	Các đối tượng thay đổi mãi (nhiều)
Chủ đề của thiền	Bốn loại niệm xứ (danh sắc hay năm hợp thể)
Các mục tiêu của thiền	Phát triển trí tuệ (<i>pañña</i>)
Phương thức thiền	Quán sát và hiểu biết tính chất của các đối tượng Thiền
Phương tiện chính của thiền	Niệm, định, chánh niệm (chánh kiến)
Ô nhiễm được nói đến	Nhiễm ô ngũ ngầm sâu trong tâm (<i>anusaya</i>)
Kết quả tức thời	Tu tập 10 loại tri thức tuệ quán (<i>vipassanà-ñāna</i>)
Kết quả về sau	Niết-bàn, sự đoạn diệt dần 10 <i>samyojana</i> (kiết sử), 4 bậc thánh
Sự tịnh hoá đạt được	Sự tịnh hoá của trí tuệ (5 loại tuệ giải thoát, <i>pañña-visuddhi</i>)
Lợi lạc / kết quả sau cùng	Giải thoát (<i>vimutti</i>), a-la-hán

Từ các biểu đồ này, rõ ràng là *samatha* và *vipassanà* có những mục tiêu và vai trò của chúng. Tuy nhiên, chúng không hoàn toàn riêng rẽ và độc lập. Chúng ta hãy xem chúng được nối kết ra sao và có mối tương quan như thế nào.

Kinh Samàdhi của Tương Ứng Bộ nói rằng: “này các tỳ-kheo, hãy tu tập định. Một tỳ-kheo có định biết được các pháp đúng như chúng là.”¹⁴ Biết và thấy được bản chất các pháp đúng như chúng là (*yathabhuta-nana*) là tuệ giác. Định cần thiết cho tuệ giác.¹⁵ Tâm nhiệm ô không thể nhìn thấy được bản chất của các hiện tượng tâm và vật lý. Do đó, định trở thành nền tảng và điều kiện tiên quyết để phát sinh tuệ giác. Nếu thiền chỉ có một mục tiêu chân chính, nó sẽ có vai trò phụ giúp và hỗ trợ cho thiền quán. Có một bản kinh rất hữu ích trong Tăng Chi Bộ đề cập đến mối liên hệ giữa thiền chỉ và thiền quán. Một bài pháp được cho là của ngài A-nan-đà giải thích bốn loại chứng đạt của vị a-la-hán. Đoạn trích dẫn sau đây rút ra từ kinh này:

Ở đây, thưa các vị, một tỳ-kheo tu tập Quán (*vipassanà*) trước đó đã tu Chỉ (*samatha*). Như vậy nơi vị ấy việc tu tập quán được định dẫn trước sanh ra con đường đạo (*maggo*). Vị ấy theo con đường đó, làm cho nó tăng trưởng, hiểu nó. Nơi vị ấy, do đi theo, tu tập và hiểu con đường, các kiết sử được từ bỏ, các khuynh hướng che dấu (*anusaya*) kết thúc.

Lại nữa, này các vị, một tỳ-kheo tu tập chỉ trước đó đã tu quán. Nơi vị ấy ... Lại nữa, thưa các vị, một tỳ-kheo tu tập chỉ

¹⁴ SN 13: *Samdhim bhikkhave, bhàvetha. Samahito bhikkhave, bhikkhu yathàbhùtam pajànàti.*

¹⁵ U Ko Lay, *Sách Hướng Dẫn Thiền Quán* (Igatpuri, Vipassana Research Institute, 2002), tr.55.

và quán liên nhau (*yuganaddham*). Nơi vị ấy ...¹⁶

Các trích dẫn này đưa ra mối liên hệ bất khả phân giữa *samatha* và *vipassanà*. Chúng bộc lộ sự kiện quan trọng là hai phương pháp này phải được thực hành và tu tập cùng nhau, bất kể thứ lớp. Tiến trình trở thành một bậc thánh (*ariya puggala*), trái ngược với một con người thường tình, là tiến trình tu tập hai loại thiền này dựa trên đạo đức. Đôi khi *samatha* được thực hành trước và có khi *vipassanà* được thực hành trước. Có lúc tu tập *samatha* và *vipassanà* liên nhau (*samatha-vipassanà yuganaddham*). Bản chú giải Tăng Chi Bộ Kinh giải thích rằng phương pháp này được thực hành từ đệ nhất thiền đến thiền thứ tám. Hành giả tu tập *samatha* trong các trạng thái thiền và tu tập *vipassanà* trong trạng thái đi ra khỏi những trạng thái thiền, bởi vì trong các trạng thái thiền chúng ta không thể quán sát hay kinh nghiệm các pháp duyên sinh (các hợp thể, *sankhàrà*). Do đó, thiền quán (*vipassanà*) phải được tu tập sau khi ra khỏi các trạng thái thiền.¹⁷

Có hai hạng hành giả hay a-la-hán dựa trên hai hệ thống này, đó là *Samatha-yànika* và *vipassanà-yànika*. *Samatha-yànika* là một người đã đạt được quả vị a-la-hán qua thiền

¹⁶ F.L. Woodward, *Book of the Gradual Sayings* (Tăng Chi Bộ), các tr.162-63. AN 157; Patis, 92-93: *Idha avuso bhikkhu samathapubbangamam vipassanam bhàveti. Tassa samathapubbangamam vipassanam bhàvayato maggo sanjàyati. So tam maggam àsevati bhàveti bahulikaroti. Tassa tam maggam àsevato bhàvayato bahulikaroto samyojanàni pahiyati anusaya vyatihonti. Puna ca param àvuso bhikkhu vipassanàpubbanagamam samatham bhàveti. Tassa ... Puna ca param àvuso bhikkhu samathavipassanam yuganàddhm bhàveti. Tassa...*

¹⁷ AN 143; U Pandita Sayadaw, *Trên Đường Đi Đến Giải Thoát*, tr.161; Thượng Toạ Pa Auk Sayadaw, *Biết và Thấy* (Hội Giáo Dục Phật Pháp), tr.212. (www.buddhanet.net)

quán mà trước đó đã đạt được tứ thiền của thiền chỉ. Còn vị *vipassanà-yànika* là người đã đạt đến quả vị a-la-hán mà chỉ qua thiền quán dựa trên sát-na định (*khanika-samàdhi*) chứ không có thiền chỉ (đệ tứ thiền).¹⁸ Một điển dịch mới cho rằng *samatha-yànika* tu tập phương pháp chỉ kết hợp chung với quán (*yaganandham*).¹⁹ Vị *vipassanà-yànika* chỉ tu tập quán từ khởi đầu đến mục tiêu cuối cùng, cho nên họ cũng được gọi là *suddha-vipassanà-yànika* hay *sukkha-vipassaka*. Ở đây không phải là vấn đề ứng dụng nguyên tắc tiệm tu, *silā-samā* (*khanika-samàdhi*, sát na định) tùy thuộc tiên quyết vào thiền quán. Ngày nay trong truyền thống Theravàda, cả hai truyền thống *samatha-yànika* lẫn *vipassanà-yànika* vẫn còn được đi theo và tiếp tục.

Kết Luận

Người ta cho rằng sự tu tập thiền chỉ và thiền quán trong các kinh điển Pàli là những phương pháp phát triển định (*samàdhi*) và tuệ (*pañña*). Dựa trên cơ cấu lý thuyết này, tôi xin đề nghị cách mà hai loại thiền này có thể được ứng dụng trong đời sống hàng ngày.

Đối với thiền chỉ, tu tập quán niệm hơi thở (*anapanasati-bhàvanà*) và tâm từ cả hai đều tốt. Hai đối tượng thiền này đều giúp dễ dàng đạt đến đệ tam và đệ tứ thiền. Thậm chí không có những chứng đạt này, các lối tu tập đó vẫn hữu ích cho việc phát triển một mức độ định nào đó và làm tịnh hoá tâm đưa đến thiền quán. Do đó việc tu tập quán sau khi tu tập

¹⁸ Kim Jae-Sung, “Về *Suddha-vipassanà*,” Bulgyuhak-Yungu, 2003.

¹⁹ Ibid, tr. 6. Cũng xem U Ko Lay, Sách Hướng Dẫn Thiền Quán, tr. 53-54.

một trong hai lối tu ban đầu là có hiệu quả. Đối với thiền quán, tất cả những hiện tượng thuộc tâm và thân được trải qua trong đời sống hàng ngày có thể được dùng làm những đối tượng để quán sát. Khi nói, tôi biết tôi đang nói. Khi đi, tôi biết rõ tôi đang đi. Khi sân hận nổi lên, tôi biết rằng sân hận đang nổi lên trong tâm. Khi cảm thọ hạnh phúc, tôi biết rõ tôi đang cảm thọ hạnh phúc. Bất cứ cảm thọ điều gì – lúc nào, ở đâu – chúng ta đều phải chánh niệm và ý thức ngay giây phút của những hiện tượng thân và tâm mà chúng ta đang cảm thọ. Nếu chúng ta không ý thức rõ chúng, thì giây phút đó chỉ là một trạng thái vô minh (*avijjà*).

Người ta cho rằng thân ngũ uẩn của chúng ta, nghiệp và sự đau khổ (*dukkha*) đều không cố định, mà là những cái vô thường. Nếu chúng ta tu tập nhiệt thành và chân thật, chúng sẽ mất đi. Đây là nguyên lý “Tất cả các pháp duyên sinh đều vô thường (*sabbe sankhàrà aniccà*).” Ngay trước khi diệt độ (*parinibbàna*), Đức Phật nói lời sau cùng với các tỳ-kheo rằng: “Này các tỳ-kheo, nay ta tuyên bố rằng: các pháp duyên sinh đều có bản chất hư hoại. Hãy nỗ lực không mệt mỏi để giải thoát.”²⁰



²⁰ Maurice Walshe, *Tôi Nghe Như Vậy: Những Trường Thoại của Đức Phật (Một Phiên Dịch Mới về Trường Bộ Kinh)* (Luân Đôn: Nhà Xuất Bản Trí Tuệ, 1987), tr. 270. DN 156: *Handa dāni bhikkhave, amantayāmi vo: Vaya dhammā sankhàrà, appamādena sampādetthā ti*. Ở đây “*shankhàrà*” chỉ cho các pháp duyên sinh. Thiền quán đề cập rõ ràng đến các hợp thể (*sankhàrà*). Bhikkhu Bodhi, *Tám Con Đường Chân Chánh*, tr. 110.

2

Ý NGHĨA BẤT NHỊ TRONG VIỆC TU TẬP TÂM TỬ*Sookyung Hwang*

Trong xã hội ngày nay, vì sự giao lưu giữa các quốc gia và các nền văn hoá khác nhau gia tăng, và khái niệm toàn cầu hoá phát triển, có một nhu cầu chưa từng thấy về việc hiểu biết và đánh giá cao các nền văn hoá cùng các cách suy nghĩ khác biệt, và sự hợp tác vì lợi ích hỗ tương. Tuy nhiên loài người mặc cho sự phát triển vật chất, vẫn gây ra những rối rắm về việc phân bố tài nguyên không đồng đều và sự ô nhiễm môi trường. Chúng ta cảm nhận sự thù địch nghiêm trọng và đối đầu những xung đột do những tư tưởng kỳ thị sự khác biệt gây ra. Một điển hình cực đoan là chúng ta vẫn không thoát ra khỏi sự đe dọa của bạo lực, khủng bố và chiến tranh.

Mặt khác, có một sự quan tâm gia tăng trong chiều hướng tâm linh như một phương tiện để giải quyết những vấn đề này và tìm kiếm một quan điểm mới về hoà bình và hoà hợp. Đã có nhiều cuộc nghiên cứu về nguyên tắc của tâm cũng như

thiền định. Việc tu tập tâm tử là một trong những sự tu tập cần thiết nhất cho con người thời hiện đại.

Một trong những giáo lý Đức Phật quan trọng – ý tưởng và tu tập tâm tử – là chúng ta nên giải thoát mọi loài ra khỏi khổ đau và giúp họ đạt đến giác ngộ. Lòng từ bi của đạo Phật không chỉ có nghĩa là mức độ cảm xúc do hiểu biết người khác, cảm thấy buồn cho họ, hay mong muốn họ tốt đẹp. Lòng từ thật sự đến từ trí tuệ nhờ đó chúng ta có thể nhìn mọi vật và mọi chúng sanh từ một quan điểm chân chánh và có cơ sở. Như vậy sự tu tập lòng từ bi của đạo Phật đưa ra cách sáng tạo những mối quan hệ thương yêu chân thật dựa trên một ý thức đúng đắn về ta và người. Hơn thế nữa, nó cho thấy cách theo đuổi hoà bình và hoà hợp có tính chất toàn cầu.

Mục tiêu của bài viết này là khảo sát các quan điểm của nữ thiền sư Hàn Quốc Deahang (1926-) về việc tu tập lòng từ bi dựa trên khái niệm bất nhị của sư. Quan điểm này hiểu biết chúng sanh như một nền tảng để tu tập lòng từ bi. Phát biểu từ quan điểm của thiền Seon, bà giải thích tính bất nhị, tu tập lòng từ qua tính bất nhị và tu tập trong đời sống hàng ngày.

Sự Hiểu Biết Tính Bất Nhị và Nguyên Lý Tánh Không

Deahang Sunim nói rằng mọi vật đều phát nguồn từ Một Tâm, đó là Phật tính (buddhata). Nền tảng là một, nhưng các sự vật xuất hiện trong vô số hình thức và tướng mạo. Do đó, tất cả chúng sanh là một, không phải hai. Nếu tâm cơ bản là gốc của một cây, thì tất cả các chúng sanh giống như cành lá của cây. Như vậy những người khác và tôi không phải hai, tâm tôi và các đối tượng không phải hai, con người và vũ trụ tự nhiên không phải hai, và Đức Phật cùng chúng sanh hữu tình

không phải hai. Tất cả đều chung Một Tâm như nhau.¹

Daehang Sunim giải thích rằng ý nghĩa của vô ngã là chúng ta có cùng một tâm và thân. Chúng ta sống chung với nhau và có tương quan với mọi điều. Nguyên lý của sự sống không độc lập, nó vận hành trong sự cộng sinh, đồng tiêu thụ, đồng lợi ích.²

Điều này đưa ra một mô hình căn bản chuyển đổi từ sự lưỡng phân đến tính bất nhị. Chẳng hạn, những tôn giáo hay giáo lý khác nói hãy yêu thương kẻ khác như yêu thương chính bạn. Tuy nhiên, bất kể bạn thật sự thương yêu người khác hay thậm chí kẻ thù của bạn, thì họ vẫn là những người khác, không phải chính bạn. Yêu thương người khác như yêu thương chính bạn và cho rằng người khác không là gì khác hơn chính bạn là những quan điểm hoàn toàn khác nhau. Ở về đầu, người khác chỉ là người khác, nhưng ở về sau người khác là bạn. Hơn thế nữa, không phải chỉ loài người mà tất cả các hiện tượng, thiên nhiên và vũ trụ chính nó cũng là những cái khuôn của chính bạn và gốc của chúng là Đức Phật. Tất cả mọi đau khổ và xung đột mà chúng ta thọ nhận được gây ra khi chúng ta không biết đến sự tương thuộc của chúng ta, xem cái ngã giả tạo này là có thực và theo đuổi những lợi lạc tập trung quanh cái ngã.

Nguyên Lý Thay Đổi và Tánh Không

Bản chất của thực tại là trống rỗng. Daehang Sunim định nghĩa tánh không là “liên tục thay đổi và không có tính ổn

¹ Daehang Sunim, Hanmaum Yo Jōn (Anyang: Trung Tâm Hanmaum Seon, 1996), tr.353.

² Ibid., tr.348.

định.” Không có cái gì cố định trong một giây phút. Vạn vật thay đổi liên tục cho nên nói là “sắc tức thị không và không tức thị sắc.” Không có một thực thể thật sự để chúng ta có thể bám víu.

Tâm và thân cộng sinh cũng là tâm và thân trống rỗng. Nhưng loài người nhìn lầm cái thay đổi và trống rỗng là cái bền vững và cố định, rồi bám vào nó. Trong sự diễn dịch của bà về Tâm Kinh, Daehang Sunim chỉ ra rằng: “Tất cả chúng sinh hữu tình thực chất sống chung với nhau như một với tâm và thân của tôi, cùng dùng chung mọi vật, với cùng các chức năng ăn, tiêu hoá và bài tiết như chính tôi. Nhưng vì chúng ta không biết sự thật này, chúng ta phải đi qua hết mọi loại đau khổ.”³

Tu Tập Lòng Từ Bi của Tính Bất Nhị trong Đời Sống

Daehang Sunim nói rằng, theo tính Bất Nhị, người ta nên xem mọi vật và mọi chúng sinh như chính mình. Qua vô số kiếp trước, không có chúng sanh nào không phải là chúng ta, không có điều gì mà chúng ta không làm, bất kể đó là tốt hay xấu. Cho nên, tất cả chúng sanh đều là cha mẹ mình và con cái mình.

Cho nên, thật là tự nhiên khi chúng ta cảm thấy xót thương khi nhìn sự đau đớn và khổ sở của người khác. “Tôi nhìn thấy một người và đó là tôi. Tôi nhìn thấy nỗi đau đớn của một người nào, đó là nỗi đau đớn của tôi. Bất kỳ mạng sống của một con rệp nào cũng là mạng sống của tôi. Tất cả không là gì khác hơn chính tôi. Do đó, làm sao mà lòng từ không phát sinh

³ Ibid., tr. 780.

trong tâm?”⁴ Việc trực tiếp nhìn thấy người khác là chính mình đòi hỏi một sự thay đổi rất tích cực về quan điểm của mình, gồm cả việc phá vỡ ý thức tập trung nơi cái tôi.

Chẳng hạn, Daehang Sunim thường nói với những người đã được bà giúp đỡ và muốn bày tỏ lòng cảm kích của họ: “Các vị và tôi không khác nhau. Tôi giúp các vị vì tôi đang đau khổ.” Cũng vậy, không thể có sự khác nhau giữa người cho và người nhận, người giúp và kẻ được giúp. “Ngay cả khi tôi cho một người đang thiếu thốn, là tôi đang cho chính tôi. Tôi làm điều đó cho tôi, không phải cho người khác.”⁵ Nếu bạn và người khác là một, có thể không có điều kiện nào được đặt ra cho lòng từ bi.

Mọi Người Thực Chất Đều Là Phật: Sự Cứu Độ Vô Tận của Chư Bồ-Tát

Khi lòng từ bi được đặt trên nền tảng chân lý đạo Phật, con người có thể đi xa hơn trong những vấn đề căn bản của đời sống, vượt xa cảm giác đau buồn đối với nỗi đau đớn và khổ sở của người khác. Mục đích tu tập của đạo Phật không chỉ để thoát ra khỏi những nghịch cảnh mà chúng ta đang phải đương đầu hoặc chúng còn tồn tại trong tình huống hiện nay của chúng ta. Chừng nào mà chúng ta không có ý thức về cái tôi giả tạo, chúng ta không thể tránh những đau khổ của cuộc sống và những đau khổ bất tận của luân hồi. Như vậy, lòng từ bi thật sự có nghĩa là cùng làm việc với tất cả mọi loài để

⁴ Daehang Sunim, *Tuyển Tập Những Bài Pháp Thoại của Daehang Sunim, Bài Pháp Thoại Thường Kỳ*, Quyển 4 (Anyang: Trung Tâm Hanmaum Seon, 1999), tr.300.

⁵ “Ý Nghĩa của Lục Ba-la-mật,” một cuộn băng của Daehang Sunim (Anyang: Trung Tâm Hanmaum Seon, 1999)

giành lại tính chất thực sự của Phật tánh và vĩnh viễn giải phóng chúng sanh ra khỏi sự trói buộc của nghiệp.

Lời nguyện của chư Bồ-tát là giải thoát tất cả chúng sanh hữu tình, không bao giờ an trụ nơi sự giải thoát cá nhân. Theo Daehang Sunim, chúng ta không thể quay lưng lại với người khác, vì họ chính là những hình dáng khác của chính bạn. Về phương diện này, mọi thứ đều là bạn đồng hành của tôi trên con đường đi đến giác ngộ, con đường trở về Phật tánh bên trong.

Tu Tập Lòng Từ trong Đời Sống Hàng Ngày

Daehang Sunim đặt nặng sự tu tập trong đời sống hàng ngày. Sự nói rằng không có đạo Phật bên ngoài đời sống con người. Như vậy, chúng ta có thể tu tập lòng từ qua việc thực hành trong các tình huống hàng ngày. Trên tất cả, chúng ta nghĩ đến cách mình nhìn người khác và cách mình cư xử với họ. Sự tu tập lòng từ không có nghĩa là bị cái mà người khác tạm có đánh lừa, mà là có thể nhìn thấy cái chân tâm bên trong của họ. Chúng ta bảo lưu cái quan điểm cho rằng tất cả mọi người đều bình đẳng và quý giá. Giữ điều này trong tâm, chúng ta có thể phát sinh một thái độ tích cực ngay cả đối với những người rất khó khăn.

Trong xã hội ngày nay, có một số khác nhau giữa những người có sự tôn trọng đối với vật chất bề ngoài, nhân cách, nghề nghiệp, tài chánh, quốc tịch, giới tính, tôn giáo, v.v.... Chúng ta có thể kiểm tra để xem chúng ta có những thành kiến nào hay những quan điểm cố chấp nào về những dị biệt này. Chúng ta nên chấp nhận những dị biệt của người và quyền được độc nhất trong cách riêng của họ mà không kỳ thị. Daehang Sunim nói: “Đời sống của tất cả mọi người là một

đời sống, cho nên không kỳ thị. Mọi cái đều hiện hữu trong Một Tâm. Hãy yêu thương lẫn nhau và trân trọng tất cả chúng sanh với lòng từ. Hãy xem thân họ như thân của mình và nỗi đau của họ là nỗi đau của mình.” Dù ở nhà, đi làm, hay trong những mối quan hệ xã hội, sự tu tập lòng từ qua nguyên lý bất nhị có thể mở rộng tâm và đưa đến một đời sống hoà hợp.

Kết Luận

Thật khó mà từ bi khi con người có cái tôi tập trung vào bản ngã. Quan điểm của Daehang Sunim về lòng từ bi cho rằng chúng ta nên xem người khác là chính mình. Sự tu tập lòng từ bi như thế là một cách để phá vỡ những quan điểm cố chấp hay một mặt của chúng ta, mở rộng tâm hồn, và tu tập sức mạnh bên trong để đạt đến những mối quan hệ thương yêu và tử tế đối với tất cả mọi loài. Nếu chúng ta có thể xem tất cả chúng sanh như chính mình, cuối cùng sẽ không cần lòng từ bi. Lòng từ vô duyên là tâm Phật. Một nơi mà con người có ý thức bất nhị sống trong hoà hợp chính là Tịnh Độ. Bằng sự nỗ lực, chúng ta có thể nhìn người khác là bình đẳng và hành động phù hợp với ở đây và bây giờ. Chúng ta có thể tạo ra một con đường dẫn đến một tương lai sáng lạn và an lạc – một Cõi Phật.



3

TÂM BI CÓ PHẢI LÀ MỘT CẢM XÚC?**SO SÁNH CÁC PHƯƠNG PHÁP CHÂU Á VÀ PHƯƠNG TÂY***Thea Mohr*

Trong hơn 15 năm, đức Đạt-lai Lạt-ma đã gặp gỡ các nhà khoa học hàng đầu của phương Tây từ nhiều lãnh vực khác nhau – trong số họ là những nhà tâm lý học, thần kinh sinh vật học và các triết gia – để suy nghĩ về những ý nghĩa hàm chứa giữa các nền văn hoá khác nhau và những sự lấn chông lên nhau giữa đạo Phật và Khoa học. Vào năm 2003, Hội Nghị Tâm Linh và Đời Sống lần thứ 11 được tổ chức tại Viện Khoa Học Kỹ Thuật ở Massachusetts (MIT). Các câu hỏi về điều gì xảy ra trong tâm một thiền giả trong tiến trình thiền định và các kết quả của việc tu tập thiền rộng rãi đối với các khả năng tâm linh con người được thảo luận một cách mạnh mẽ.

Các thí nghiệm được thực hiện trên các tu sĩ Phật giáo và những người khác giỏi về thiền định có thể hình thành điểm

khởi đầu trong việc nghiên cứu lãnh vực này. Câu hỏi quyết định là: Điều gì nào bộ có thể đạt đến một khi tâm được tu tập? Trong các phòng thí nghiệm cao cấp của trường đại học kỹ thuật, giáo sư Ron Davidson, một nhà thần kinh sinh vật học tại Trường Đại Học Wisconsin-Madison, đã đo sóng não trong thời gian thiền định sâu. Ở nơi hầu hết con người, trong phần não phải phía trước những tình cảm tiêu cực như sợ hãi và sân hận được phát ra, trong khi những tình cảm tích cực có liên quan đến phần não trái phía trước. Davidson chứng minh rằng một sự luyện tập thiền định và chánh niệm liên tục tạo ra sự thay đổi những hoạt động của não từ nửa phải của não sang nửa trái của não.

Hơn thế nữa, cuộc thí nghiệm cho thấy cách những sự kiện bên ngoài – như tiếng la khóc của đứa bé, tiếng ồn xe cộ, hay một phụ nữ trong cú sốc – xảy ra trong thời gian thiền về lòng từ – khó có một tác động nào đối với trạng thái cân bằng tâm trí của một thiền giả, trong khi những người không có tu tập có khuynh hướng phản ứng lập tức và đánh mất trạng thái tập trung của họ. Những kết quả này có thể cho thấy một sự tương quan giữa tu tập thiền định liên tục, sự định tâm, và hệ thống miễn nhiễm của con người.

Thêm vào đó, các diễn giả đồng ý rằng tâm trí liên tục bận rộn với việc phát ra những tư tưởng và hình ảnh. Một thiền giả tu tập tốt có thể dùng hoạt động này như một cơ hội để làm phát sinh một cách có ý thức điều tưởng tượng và hình dung để đạt đến những trạng thái thiện lành của tâm. Chẳng hạn, việc hình dung ra một đối tượng thiền định với những phẩm chất từ bi, thương xót, giúp đỡ, và một sự vắng bóng những chướng ngại dần dần giúp cho tâm tháo gỡ khỏi những

hoạt động thế tục thường là vô bổ. Từng bước một hành giả tiến đến trạng thái của hình ảnh được hình dung bằng cách hướng các năng lực tâm về một chiều hướng lợi lạc.

Những kết quả đáng kể này nên được dùng làm nền tảng để phân tích tiếp theo các phương pháp so sánh giữa các nền văn hoá đối với những thuật ngữ “tình cảm” và “karunà” tức tâm bi, như đã được xem xét trong triết học Phật giáo và thuật ngữ phương Tây.¹ Hai cuộc hội nghị Tâm Linh và Cuộc Sống đã đề cập đến những tình cảm và một cuộc hội nghị thứ ba được dành cho chủ đề tâm bi. Mặc dù chủ đề này không được khảo sát trong bài viết này, nó dường như vẫn còn quan trọng để chỉ ra rằng sự rập khuôn của tính đồng cảm được cho là thuộc nữ giới với sự biểu hiện tình cảm chưa được thừa nhận hoặc được xét lại theo tính cách chỉ trích trong khung cảnh của các Hội Nghị Tâm Linh và Cuộc Sống.

Trong bài này, tôi khảo sát các phương pháp của phương Tây đối với các trạng thái tình cảm như đã được thấy trong một số thí dụ ở kinh Thánh Do Thái và trong những bản chú giải của các nhà thần học Thiên Chúa giáo. Sau đó tôi so sánh và đối chiếu những phương pháp này với các khái niệm trung tâm trong việc tìm hiểu tâm bi của đạo Phật. Để yểm trợ cho đủ loại biểu lộ tình cảm, một số thí dụ từ văn học và âm nhạc phương Tây sẽ được đưa ra so sánh với những nữ hành giả đạo Phật mà những hoạt động của họ được bi tâm hướng dẫn.

Bi Tâm trong Cơ-đốc Giáo

Cơ-đốc giáo có nguồn gốc sâu xa trong các truyền thống

¹ Charles S. Prebish, *Từ Điển Lịch Sử của Phật Giáo*, Luân Đôn 1993, tr.156-57.

Do-thái và Hy-lạp. Trong bi kịch “Medea” của Hy-lạp, Euripides vẽ ra một hình ảnh khủng khiếp về cuộc trả thù được coi như hoàn toàn có lý do chính đáng trong thời cổ. Lòng hận thù gay gắt và sự độc ác dã man cũng tràn ngập kinh Thánh Do-thái. Nguyên lý “mắt đổi mắt” thịnh hành cho đến khi có sự xuất hiện lịch sử của Jesus ở Nazareth. Với sự xuất hiện này hình ảnh của vị thần và của nhân loại được thay đổi một cách cơ bản. Thượng đế giúp đỡ những sinh linh đau khổ như một dấu hiệu ân sủng của ngài. Sự cảm nhận trực tiếp tâm bi, sự thương xót, và tha thứ của Thiên Chúa có thể được tìm thấy trong sách Thánh ca ở Kinh Thánh Do-thái, và đặc biệt là trong Tân Ước.

Theo sự hiểu biết của Cơ-đốc giáo, bi tâm là một trong những đặc tính chủ yếu của Thượng đế. Sự hoàn hảo của Thượng đế là vô hạn và sự thiêng liêng cùng tính chất công bằng của ngài ngăn chặn bất kỳ sự tàn ác và thô bạo bất công nào. Bi tâm đối với một người có tội thực sự xứng đáng với lời phán xét của Thượng đế là một thái độ chỉ có thể hiểu được do một Thượng đế đầy khoan dung. Tâm bi của Thượng đế tự biểu lộ trong ước muốn chung của ngài đối với sự cứu rỗi loài người, hành vi cứu chuộc chấp nhận thế gian, sự hiện thân và tôn vinh con trai ngài, sự chứng minh của con người, và sự hoàn thành thế giới.

Trong Cơ-đốc giáo, tình yêu của Thượng đế và tâm bi của ngài xác định lẫn nhau. Chúng xuất hiện nơi thế gian bằng lời của Thượng đế, trở thành máu thịt nơi Jesus Christ, con trai ngài.² Bi tâm của Thượng đế không thể tính được. Sự đa dạng,

² Những người Do-thái 2,17; 4,15.

tính cách, điều kiện, và sự ban phát là những biểu lộ ý chí tối cao của Thượng đế. Do đó, nó không thể được kết hợp với những đạo đức siêu phàm như sự công bằng và nhân hậu đối với một chân lý có thể tiên đoán và đặt những phương thức của Thượng đế vào tay nhân loại.

Tội đọa địa ngục và điều ác trên thế gian – vấn đề thần quyền – tuyệt đối chỉ rõ sự thần bí của sự tự do³ tối cao của Thượng đế thiêng liêng và chỉ ra sự mặc khải vào cuối thời kỳ.⁴ Bất kỳ nơi nào Thượng đế hành động một cách xót thương và đầy ân sủng, tâm bi không huỷ bỏ được sự công bằng của Thượng đế, nhưng đưa đến một sự tràn đầy công bằng làm cho Thượng đế công minh đối với loài người, những con người mà ngài tạo ra.

Tâm bi (lòng thương xót) của Thượng đế cung cấp nền tảng, điều kiện tiên quyết và lực thúc đẩy cho lòng thương xót của con người. Như vậy, lòng thương xót của con người là một tâm bi có tính cách đối phó, một cái gì tiếp tục điều đã được nhận trước đó – tiếp tục, chứ không phải bằng ý chí tự do, mà bằng một sự bắt buộc phát sinh từ lòng thương xót đã nhận được từ Thượng đế.

Trong việc nhận biết và phát triển sự thấu cảm đối với cái nghèo và đau khổ của người khác, bi tâm nhận ra cái nghèo và đau khổ của họ. Điều này tạo ra một tính nhất thống, bởi vì cả cho và nhận đều do cùng sự dư thừa. Người cho nhận nhiều hơn họ cho – khía cạnh ẩn kín của tánh không của họ, trong đó họ không đánh mất sự dư thừa của họ.⁵

³ Romans 9-11.

⁴ 2 Corinthians 4, 14.

⁵ So sánh A. Darlap, Herdeers Theologisches Taschenlexikon

Johann Baptist Metz hiểu được sự thách thức của lộ thánh hậu hiện đại và kết tinh cốt lõi của đời sống Thiên Chúa.⁶ Truyền thống truyền bá phúc âm của kinh thánh đưa đến yếu tố phổ quát chủ yếu, tính trách nhiệm phổ quát. Tính cách phổ quát này được định nghĩa bằng sự đau khổ của thế giới. Cái nhìn đầu tiên của Jesus không hướng về tội lỗi của tha nhân, mà hướng về sự đau khổ của họ. Đối với Jesus, tội lỗi trước hết là sự phủ nhận tham gia vào nỗi khổ của tha nhân; sự từ chối nghĩ đến phía sau chân trời đen tối nỗi khổ con người⁷ hay sự cứu rỗi đối với việc quá bí mật chú ý đến bản thân mình của tạo vật. Theo quan điểm của Metz, đây là chỗ Cơ-đốc giáo bắt đầu: theo liền sau Jesus, mối quan tâm đầu tiên của ngài là sự đau khổ của người xa lạ. Nói về Jesus với tư cách là con trai Thiên Chúa nhất thiết có nghĩa là nói về sự đau khổ của những người xa lạ và nhớ tiếc trách nhiệm đã bỏ quên, tính nhất thống đã bị phủ nhận.

Khó mà tìm ra một từ ngữ thích hợp cho tính nhạy cảm sơ đẳng đối với đau khổ trong thánh kinh Cơ-đốc giáo. “Lòng thương xót” nhắc đến lãnh vực tình cảm quá nhiều và nghe có vẻ riêng tư; một tình cảm không đủ đối phó với thực tại của cuộc sống. Thuật ngữ “thấu cảm” và “đồng cảm” có vẻ phi chính trị và phi xã hội. “Lòng thương xót” có vẻ là từ ngữ chủ yếu cho chương trình Cơ-đốc giáo phổ biến trong thời đại toàn cầu hoá.

(Freiburg: Karl Rahner, 1972), tr.272.

⁶ So sánh Johann Baptist Metz: “Bi tâm”. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen.”

⁷ Augustine gọi điều này là “Selbstverkrümmung des Herzens.”

Lòng thương xót, khả năng quan tâm đến đau khổ của người khác, là một điều kiện tiên quyết không thể thiếu và là thành phần của tất cả hoạt động chính trị cho hoà bình trong tương lai, của tất cả những hình thái thống nhất xã hội mới mẽ đứng trước khoảng cách ngày càng tăng giữa giàu và nghèo, và của tất cả mọi đối thoại đầy triển vọng giữa các nền văn hoá và tôn giáo. Lòng thương xót phản đối lại chủ nghĩa thực dụng của một nền tự do bị chia cắt khỏi lịch sử đau khổ và đã đi đến chỗ mù quáng về luân lý. Sự thừa nhận thẩm quyền của những người đau khổ được Jesus công bố. Chủ nghĩa thần bí của Thánh Kinh tận thâm sâu của nó là một chủ nghĩa chính trị: Điều mà Jesus nhìn thấy đi đến cực điểm trong một tiếng khóc, trong một đau khổ chung (lòng thương xót), và do đó trở thành con người. Trong Cơ-đốc giáo, việc tu tập lòng thương xót do đó có nghĩa là khám phá bản chất con người và có lòng xót thương đối với người khác có nghĩa là tìm ra sự đồng nhất thể với mình. Nhận thức điều này trong đời sống hàng ngày cần thiết vô cùng; tuy nhiên, nó không thể được cho là hiển nhiên.

Bi Tâm trong đạo Phật

Hiển nhiên là tất cả các tôn giáo đều đề cập đến vấn đề đau khổ. Trong cơ cấu bốn chân lý của đạo Phật, khổ là một điều tiên quyết hiện hữu, điều căn bản của chúng sanh. Tuy nhiên, Đức Phật chỉ ra một con đường khác thoát khỏi đau khổ: quay vào bên trong (nội quan) và chuyển hoá sự đau khổ thành một trạng thái hạnh phúc.

Karunà, có nghĩa là lòng thương xót trong tiếng Sanskrit, một từ quan trọng trong tất cả các truyền thống đạo Phật. Được xem là một trong những thuộc tính chính yếu của Đức

Phật, Karunà là một trong số những yếu tố đầu tiên làm động lực thúc đẩy việc truy tìm giác ngộ của Tất-đạt-đa Cù-đàm. Trong truyền thống Theravàda, Karunà tìm được sự diễn đạt cao nhất của nó như một yếu tố của Brahmavihara tức bốn Phạm trú. Nó vận hành phù hợp với lòng từ (maitri), hỷ (mudità) và xả (upekṣa) là một sự biểu lộ tiêu chuẩn đạo đức cao nhất để theo đuổi. Trong Đại Thừa nó hoàn tất việc tu tập đầy đủ nhất như là một trong những lực truyền dẫn trong sự tu tập tín ngưỡng của bồ-tát. Nó thường được liên kết với trí tuệ (prajñā) trong việc mô tả hai thuộc tính chính của bồ-tát. Karunà được cho là tiêu biểu nơi bồ-tát Quán Thế Âm, người đã nhận được nhiều sự chú ý trong các truyền thống Trung Hoa và Nhật Bản cũng như trong sự hiện thân của Tara nơi truyền thống Tây Tạng.

Trong cuộc Hội Nghị Tâm Linh và Đời Sống, Georges Dreyfus, một giáo sư triết học, hỏi: “Có Phải Lòng Thương Xót là Một Cảm Xúc?”⁸ Theo ông, thuật ngữ “cảm xúc” không có trong ngôn ngữ Tây Tạng, điều đó không có nghĩa dứt khoát là người Tây Tạng không có cảm xúc. Sự khác nhau không phải là một tính chất hoàn toàn không thể so sánh được, mà là một sự khác nhau mang tính sắc thái hơn trong từ vựng về tâm linh.

Theo truyền thống A-tì-đàm (Abhidhamma), cái tâm nơi các cảm xúc xuất hiện có nhiều chức năng khác nhau, và thay

⁸ George Dreyfus, “Có phải Lòng thương xót là một Tình cảm? Một Khảo Sát So Sánh Các Nền Văn Hoá của Hệ Thống các Loại Hình Tâm Linh,” trong *Những cái nhìn về lòng thương xót. Các nhà khoa học phương tây và những nhà Phật học tây tạng nghiên cứu bản chất con người*, đã xuất bản Richard J. Davidson và Anne Harrington (Nữu-ước, 2000), tr.31-45.

đổi liên tục. Tâm trong một chuỗi dài gồm những trạng thái nhận thức có liên quan, có chủ tâm tạo nên một dòng chảy hay sự tương tục của ý thức. Một dòng chảy như thế không phải là vật chất; thực tại là một chuỗi của những khoảnh khắc tan biến nhanh. Như vậy, những sự kiện tâm linh và vật chất tương tác nhau trong cái đang diễn ra không ngừng và trong một tiến trình dao động. Chẳng hạn, các nhà Phật học có thể xếp loại những phản ứng của họ theo các đối tượng được nhận thức là lạc, khổ, hay cảm thọ trung tính. Các yếu tố tâm dành riêng cho một nhận thức đang gia tăng mạnh về một đối tượng, bao gồm những tình cảm, quyết tâm, v.v... Khi nhận thức một đối tượng, có năm yếu tố hiện diện: hình thái vật lý (sắc), những cảm giác (thọ), những tri giác (tưởng), các thành phần cấu tạo (hành) và ý thức (thức). Mục đích chính của việc thảo luận những yếu tố tâm là để phân biệt tính tích cực và tính tiêu cực. Điều gì phân biệt những trạng thái tâm đạo đức với những yếu tố khác?

Lòng Thương Xót Có Phải Là Một Cảm Xúc?

Dreyfus nhắc đến Vasubandhu (ngài Thế Thân), người đã phát biểu rằng một nghiệp thiện là một hành vi có tác dụng cứu độ bởi vì nó mang đến một sự đáp đền hạnh phúc và vì vậy nó bảo vệ chúng sanh khỏi sự đau khổ trong một thời gian nào đó. Đồng thời nó dẫn đến sự chứng đạt niết-bàn, và do đó bảo vệ chúng sanh dứt khoát ra khỏi đau khổ. Do vì chúng ta chưa đạt giác ngộ, nên chúng ta không biết đích xác bằng cách nào các nghiệp sinh ra quả tốt. Chúng ta phải dựa vào sự chứng thực của những người đã giác ngộ được tìm thấy trong kinh điển. Nhiều yếu tố đạo đức và phi đạo đức được mô tả: niềm tin, sự xả bỏ, trí tuệ, lòng từ, sự vô hại (lòng thương xót),

v.v... các yếu tố đạo đức đối lập với 28 yếu tố phi đạo đức, như sân, chấp trước, vô minh, kiêu mạn, và ganh ghét. Những yếu tố khác là trung tính, như sự chú ý, định, mong muốn, và nghiên cứu. Bất cứ khi nào các yếu tố phi đạo đức xuất hiện, chúng đều làm nhiễu loạn tâm. những yếu tố này được gọi là Kleśas, chúng có thể được dịch là phiền não, đau đớn, si, những cảm xúc tiêu cực, v.v... Những đau đớn này rất giống khái niệm cảm xúc của phương Tây. Bây giờ, có câu hỏi phát sinh: Có phải Kleśa là những cảm xúc?

Những người theo Phật dứt khoát mong muốn nhổ bỏ hết tất cả những kleśa tiêu cực, tức những cảm xúc. Tuy nhiên, sẽ sai lệch khi cho rằng những người theo Phật nhắm vào việc trừ diệt tất cả những yếu tố mà chúng ta gọi là cảm xúc. Điều mà những người theo Phật mô tả là lòng từ – mong ước điều tốt đẹp cho những chúng sanh khác – là cái thường được mô tả là cảm xúc trong tiếng Anh. Đó là một đáp ứng gây cảm xúc đối với một tình huống cũng có liên quan đến những yếu tố thuộc cơ thể. Khi chúng ta cảm thấy xúc động bởi lòng từ, trái tim chúng ta căng ra. Như vậy, rõ ràng là ở một mức độ nào đó, lòng từ là một cảm xúc. Lòng thương xót cũng vậy, đó là lòng mong muốn tất cả mọi chúng sanh thoát khỏi đau khổ. Như vậy sự khảo sát chỉ ra rằng có những cảm xúc tích cực trong truyền thống đạo Phật và lòng thương xót (tâm bi) là một cảm xúc, ít nhất trong vài hình thái nào đó. Điều này là như thế mặc cho những người theo Phật không nhận thức cảm xúc là một phạm trù và mặc dù không có một phạm trù Phật học nào về cảm xúc có thể được vạch rõ.

Tuy nhiên, không phải tất cả những yếu tố tâm linh tích cực đều là cảm xúc: Trí tuệ chắc chắn không phải là một cảm

xúc. Ngoài ra, lòng thương yêu và thương xót (từ, bi) có thể là những cảm xúc, nhưng không nhất thiết phải là như thế. Được bao gồm trong danh sách của mười một yếu tố tích cực (11 thiện tâm sở), chúng hiện hữu tiềm tàng trong tâm của mỗi con người. Tâm bi được tu tập trên con đường Phật đạo thì mạnh mẽ hơn và ít bị giới hạn hơn. Điều này đặc biệt đúng đối với chư bồ-tát mở rộng lòng thương xót đối với tất cả mọi chúng sanh hữu tình. Có phải tâm bi, suốt trong sự tu tập nó trên con đường đạo, là một cảm xúc? Nó có phải là một trạng thái tâm khác biệt đến nỗi nó không thể được bao gồm trong phạm trù này?

Chư bồ-tát có thể hoặc là những người mới phát tâm hoặc là người đã tiến trước. Cả hai hạng bậc bồ-tát đều tu tập tâm bi, nhưng chỉ có bậc trước có vẻ bày tỏ các đặc tính tâm lý và thuộc cơ thể mà chúng ta thường kết hợp với cảm xúc. Chư bồ-tát mới phát tâm thường được mô tả là tràn đầy tâm bi. Họ cảm nhận lòng thương xót bằng những dấu hiệu thuộc cơ thể được kết hợp với cảm xúc. Có cái tích cực trong cảm giác đó; nó không làm nhiễu loạn sự bình an của tâm, nhưng lòng thương xót chắc chắn khơi dậy tâm hồn. Khi chư bồ-tát tiến bộ lên, tâm bi của họ có vẻ thay đổi. Nó ít thiên về cảm xúc hơn và đi kèm với tâm xả. Nó rất mạnh mẽ, quân bình hơn, và không đưa tới những bộc phát cảm xúc.

Như thế, nó có phải là một cảm xúc không? Cảm xúc không nhất thiết là những đáp ứng tức thời, nhưng có thể tu tập, chuyển hoá, và nâng cao, như Aristotle đã đưa ra. Theo nghĩa đó, bi tâm nơi một bồ-tát bậc cao là một cảm xúc. Nó là sự nâng cao của tâm bi trước kia để cảm xúc trong tức thời hơn của các bậc bồ-tát ban đầu và như vậy nó vẫn là một cảm xúc.¹⁰

¹⁰ Rủi ro thay, đa số người Cơ-đốc giáo biết và chấp nhận như sự ràng

Metz và vài nhà thần học Cơ-đốc giáo khác có khuynh hướng sáp nhập Phật giáo với một tâm bi “phi chính trị”. Họ lập luận rằng Đức Phật, sau cuộc đụng độ với sự đau khổ của những người xa lạ, đã tìm chỗ trú ẩn trong “vương quốc của cái ngã bên trong” để tìm ra “cái thắng cảnh miễn nhiễm đối với tất cả mọi đau khổ.”¹¹ Heinrich Pompey kết luận rằng trong đạo Phật con người sống xa cách với sự đau khổ của tha nhân và sự giúp đỡ thực tế cũng như chăm sóc cho tha nhân là điều khó khăn cho những người theo Phật. Điều này theo Pompey, có thể giải thích tại sao đạo Phật phát triển những hình thức ít được cơ chế hoá giúp đỡ dọc theo những đường dây tổ chức từ thiện của phương Tây. Từ thiện Phật giáo theo truyền thống hoạt động trên một cơ sở phi thể thức, hơn là mô hình hỗ trợ và những dịch vụ có tổ chức cao cho người nghèo và thiếu thốn, nó được thiết kế để giải toả họ một cách tích cực ra khỏi đau khổ như Thượng đế đã làm thông qua con trai ngài là Jesus Christ. Pompey thừa nhận là sự thay đổi bên trong xả hội cần đến từ trong lòng xả hội và chỉ có thể được thuyết phục bằng một hệ thống đạo đức có giá trị bình đẳng cho các cá nhân và đa số. Theo Pompey, đạo Phật không muốn một sự thay đổi cấu trúc xã hội trong một khung cảnh độc quyền chính trị.¹²

Để kết luận, chúng ta có thể phải mở rộng khái niệm cảm xúc để phù hợp với các mức độ tâm bi được mô tả trong các truyền thống Phật giáo. Hoặc giả chúng ta có thể cố gắng

buộc chỉ loại cảm xúc “ôn ào”. Thường thì khía cạnh chính chắn bị bỏ quên, nếu không nói là không được biết đến.

¹¹ Ibid, tr.17.

¹² Ibid, tr. 167.

không có sự mở rộng như thế và quyết định rằng các mức độ bình thản của bi tâm được mô tả trong các truyền thống đạo Phật xét cho cùng không phải là cảm xúc. Điều có thể được nói lên một cách chắc chắn là tâm bi đóng một vai trò chỉ đạo trong cả hai truyền thống Phật giáo và Cơ-đốc giáo. Khái niệm bi tâm là trọng tâm cho con đường cứu độ và giải thoát, và sự tu tập nó là lành mạnh và lợi lạc cho xã hội loài người.



Phần 6

GIÁO PHÁP VÀ GIỚI LỤẬT

1

GIÁO DỤC VÀ ĐÀO TẠO CHO NỮ GIỚI VÀO THỜI ĐỨC PHẬT: NHỮNG GỢI Ý CHO NGÀY NAY

Thích Nữ Đồng Anh

Loài người sẽ không bao giờ đạt đến sự hoàn hảo nếu không có giáo dục và đào tạo. Thế giới giống như một đại dương trong đó con người phải học cách bơi lội để vượt qua. Những ai không chịu xuống nước chắc chắn sẽ kết thúc cuộc đời mà không đạt được mục tiêu của mình. Giáo dục quả thực là thành phần quan trọng nhất của cuộc đời. Nó bắt đầu từ ngày một đứa trẻ sanh ra đời. Người mẹ là người giáo dục đầu tiên. Rồi kế đến người cha kết hợp với người mẹ để dạy dỗ con cái và sau đó toàn bộ xã hội tham dự vào.

Đức Phật Cù-đam, vị sáng lập đạo Phật, cố gắng học hỏi thế giới quanh Ngài mặc dù Ngài sanh ra là một vị thái tử và được nuôi nấng trong cảnh xa hoa. Vào đúng lúc Ngài học về thế giới với sự vô thường và đau khổ của nó Ngài nguyện tìm

ra con đường an lạc cho nhân loại. Con người có thể chứng ngộ mục tiêu cao cả nhất bằng cách đi theo Ngài từng bước. Không có trí tuệ vĩ đại và lòng từ bi, Đức Phật không thể đạt được mục tiêu của Ngài. Người ta thuật lại rằng khi đến gần ngày nhập diệt Đức Phật đã nói lên một bài kệ hỷ lạc mô tả sống động chiến thắng tinh thần siêu việt của Ngài và sự trải nghiệm tinh thần trong tâm Ngài:

Lang thang qua nhiều kiếp,
Ta tìm kiếm kẻ xây ngôi nhà ngũ ấm này, nhưng không gặp.
Sự tái sanh buồn thảm cứ lặp lại.
Ô này, kẻ xây nhà, ta đã tìm thấy người.
Người sẽ không xây nhà được nữa.
Mọi rui mè gầy đổ. Kèo cột vỡ nát.
Tâm ta đạt đến vô sinh, tham ái đã kết thúc.¹

Bài kệ này muốn nói rằng, sau cuộc tìm kiếm không nãn lòng, Đức Phật đã một mình tìm ra sự kết thúc tham ái bằng cái trí tuệ siêu việt của Ngài. Bậc thánh nhân này được gọi là Phật, Đấng Hoàn Hảo, Thế Tôn hay Như Lai. Đức Phật là một con người phi thường với những đặc tính vô song, nhưng Ngài đã nhấn mạnh trên sự kiện Ngài là con người, không để một chỗ nào để con người rơi vào sai lạc vì nghĩ rằng Ngài là một con người bất tử hay trên trời xuống.

Đức Phật nghĩ ra một phương thức để chia sẻ kinh nghiệm và niềm vui về sự an lạc và giác ngộ của Ngài với loài người. Trước tiên, Ngài tìm lại những vị thầy và bạn cũ, những người mà Ngài đã cùng chung tu tập khổ hạnh vô bổ trong suốt sáu năm trước khi Ngài chứng đạt mục tiêu cao cả nhất. Bài pháp

¹ Kinh Pháp Cú 20.

đầu tiên của Đức Phật là Dhammacakka, có nghĩa là Chuyển Bánh Xe Chân Lý hay Chuyển Pháp Luân. Trong bài pháp này Đức Phật đã minh họa con đường trung đạo mà tự thân Ngài đã khám phá ra. Như vậy, năm vị tỳ-kheo, trước kia đã từng là những người cùng tu với Ngài và tin tưởng vào sự khổ hạnh nghiêm khắc, đã được Ngài giới thiệu con đường trung đạo như một phương tiện để tránh những cực đoan về sự phóng dật và về sự tự hành xác. Không có một cực đoan nào đưa đến an lạc và giác ngộ hoàn hảo, trong khi đó con đường trung đạo đưa đến an lạc và giác ngộ, từ bốn bậc thánh đến sự hiểu biết bốn chân lý cao cả, và cuối cùng là chứng ngộ được mục tiêu tối hậu, tức niết-bàn. Trong bài pháp đầu tiên của Ngài, Đức Phật giải thích con đường trung đạo được biết đến là Tám Con Đường Chân Chánh: chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định.

Sau đó Đức Phật dạy Bốn Chân Lý Cao Cả một cách sâu xa hơn. Chân lý đầu tiên là sự khổ (*dukkha*) của tất cả chúng sanh hữu tình. Đức Phật giải thích rằng sanh là khổ, già là khổ, chết là khổ, gặp gỡ điều mình không thích là khổ, chia ly với điều mình thích là khổ, không đạt được điều ưa thích là khổ. Tóm lại, năm hợp thể chấp thủ là khổ. Đức Phật nói rõ quan điểm này trong Kinh Vô Ngã Tướng (Anattalakkhana Sutta Mahāvagga, thuộc Tương Ưng Bộ Kinh): sắc (rūpa), thọ (vedana), tưởng (sañña), hành (saṃkhāra) và thức (viññana) là vô ngã, vô thường và khổ. Những điều này nên được hiểu bằng chánh kiến trong bản chất thật sự của chúng: đây không phải là của tôi; tôi không phải là những cái này; những cái này không phải là cái ngã của tôi.”

Đức Phật còn nói thêm rằng khi con người hiểu được bản chất của Pháp, họ được tháo gỡ ra khỏi những điều đáng ghét và được giải thoát khỏi sự bám víu. Đức Phật dạy các đệ tử Ngài, cả xuất gia lẫn tại gia, trong suốt 45 năm để chắc chắn rằng tất cả loài người có thể hiểu được chân lý của vạn vật từ quan điểm chánh kiến và chánh định. Bằng chánh kiến và chánh tinh tấn, con người có thể vượt qua tất cả mọi chấp trước vào các pháp và đạt an lạc và hạnh phúc ở đây và bây giờ. Bằng cách này, Đức Phật làm một tấm gương hoàn hảo cho tất cả mọi người. Như vậy, con người rất có thể nói rằng Đức Phật là một bậc thầy sáng chói, có lòng đại bi và trí tuệ rộng lớn.

Điểm đặc biệt quan trọng của Giáo hội Phật giáo nên được đề cập với lòng tôn trọng đối với sự giáo dục và tu tập của chư ni và nữ cư sĩ. Nữ giới được Đức Thế Tôn cho phép gia nhập giáo hội. Đây là lần đầu tiên trong lịch sử thế giới một giáo hội với những điều luật và quy định có một không hai được thiết lập ra cho nữ giới. Hai ngài Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên là những đại diện của giáo hội tăng và hai vị nữ đệ tử chính là Khema và Uppalavanna, đại diện cho giáo hội ni. Điều quan trọng nhất về quyết định của Đức Phật cho phép nữ giới cũng tu tập đời sống xuất gia, như Đức Phật đã lập lại rõ ràng và nhấn mạnh với ngài A-nan, rằng nữ giới có khả năng chứng ngộ thánh quả như nam giới. Tuy nhiên, Đức Phật nhấn mạnh rằng nữ giới phải chấp nhận tám điều luật chính (bát kính pháp, *attha garudhamma*). Nói chung, Đức Phật đã dạy cùng một giáo pháp cho cả nam lẫn nữ và đôi khi Ngài đi ra ngoài thông lệ để dạy cho nữ giới. Thật ra, Đức Phật được cho là đã đạt giác ngộ vì lợi ích của chư tăng, ni, nam và nữ cư

sĩ. Có lúc người ta thuật lại rằng Đức Phật đã nói nếu bốn chúng dạy Giáo Pháp, thiết lập, mở rộng, phân tích và làm cho nó rõ ràng, thì Đức Phật sẽ không bao giờ chết. Giáo hội của Đức Phật, Tăng-già, không dành riêng cho ai. Người dân ở mọi tình trạng và từ tất cả những giai cấp trong xã hội – có học, giàu, nghèo, cao, thấp, trẻ, già đều được tự do gia nhập vào giáo hội và sống như anh em trong cùng một gia đình không có sự phân biệt nào.

Trong thời Đức Phật tại thế, hệ thống giai cấp ăn sâu vững chắc trong xã hội Ấn-độ. Để phản đối hệ thống giai cấp làm hèn hạ con người, Đức Phật dạy đạo lý cao hơn và tư tưởng huynh đệ phổ quát cho toàn loài người. Ngài tuyên bố như sau:

Không do sanh ra mà con người thuộc giai cấp cùng đinh,
 Không do sanh ra mà con người là Bà-la-môn.
 Do việc làm mà con người là giai cấp cùng đinh,
 Do việc làm mà con người là Bà-la-môn.²

Như vậy chúng ta có thể thấy rằng Đức Phật tôn trọng tất cả mọi người. Đức Phật nhấn mạnh rằng mọi người gia nhập giáo hội nhận được sự tôn trọng và kính quý ngang nhau không có sự phân biệt dù họ ở giai cấp chiến sĩ, cùng đinh, gái điếm, chài lưới, bà-la-môn, v.v... Thật vậy, họ được đối xử như các bậc thánh.

Theo Đức Phật, giới tính không phải là một chướng ngại cho sự tịnh hoá. Ngài xem nam lẫn nữ đều là một tổng thể hợp nhất và đặt họ vào đúng vị trí của họ. Ngài không bao giờ khinh thường nữ giới. Do đó cả nam và nữ đệ tử của Đức Phật đều có thể đạt được trạng thái của một a-la-hán như được

² Kinh Vasala, Kinh Nipata.

chứng minh rõ trong câu sau đây:

Các tỳ-kheo là a-la-hán,
 Các tỳ-kheo ni là a-la-hán.
 Các cư sĩ nam độc thân là những bậc bất-lai,
 Các cư sĩ nữ độc thân là những bậc bất lai,
 Nam cư sĩ không còn hoài nghi và do dự (hàng dự lưu),
 Nữ cư sĩ không còn hoài nghi và do dự.

Đức Phật lưu ý đến các phẩm chất đặc biệt của các nữ tu xuất sắc: Ma-ha-ba-xà-ba-đề Cù-đàm là người lãnh đạo chư ni lâu năm; Khema là người có trí tuệ vĩ đại; Uppalavanna và Patacara được chú ý do kỷ luật tu tập của họ; Dhammadinna được biết đến do việc giảng dạy Giáo pháp của bà; Nanda do sự tận tụy; Sona do nỗ lực tinh tấn, v.v... Con số chư ni xuất sắc là khoảng 102 vị và những đóng góp của họ được đề cập đến trong 73 bài kệ trong tác phẩm Trưởng Lão Ni kệ (Therīgatha) bằng tiếng Pàli.³

Chư ni và nữ cư sĩ tôn trọng và đầy lòng biết ơn đối với Ma-ha-ba-xà-ba-đề Cù-đàm, người sáng lập và lãnh đạo giáo hội tỳ-kheo ni, và biết ơn Đức Thế Tôn người có tấm lòng từ bi vĩ đại và trí tuệ vĩ đại và đã mở đầu ý tưởng nâng cao thân phận nữ giới và làm cho tiềm năng của họ có thể đóng góp vào sự an lạc trong xã hội và thế giới. Do đó, Tỳ-kheo ni Ma-ha-ba-xà-ba-đề được tôn trọng như là một bậc thầy vĩ đại trên khắp thế giới. Ngoài Đức Thế Tôn và Ma-ha-ba-xà-ba-đề ra,

³ Một bản dịch *Trưởng Lão Ni Kệ* là của C.A.F.Rhys Davids và K.R. Norman, *Thi Kệ của Chư Ni Nguyên Thủy Phật Giáo*. (Luân Đôn: Hội Thánh Điển Pali, 1989). Bản kinh được thảo luận trong Blackstone, Kate, R., *Những Người Phụ Nữ Theo Dấu Chân Của Đức Phật: Cuộc Đấu Tranh để Giải Thoát trong Trưởng Lão Ni Kệ* (Luân Đôn: thông tấn Curson, 1998).

vị lãnh đạo đầu tiên và lỗi lạc nhất của giáo hội tỳ-kheo ni, thêm một tên tuổi chói sáng là A-nan-đà, người đã làm việc không mệt mỏi để thiết lập giáo hội tỳ-kheo ni.

Cuộc đời một vị ni được đánh giá cao. Chư ni được đòi hỏi phải theo tất cả những luật lệ của đời sống độc thân. Họ sống với bảy vật dụng cần thiết và ăn một ngày một bữa. Một người ni mới xuất gia (sàmanerī, sa-di ni) được tu tập với sáu học giới trong hai năm.⁴ Trong giai đoạn đầu bước vào giáo hội, một người nữ khao khát tiến lên con đường giải thoát có thể chọn làm một sikkhāmāna, một học ni đạo Phật (thức-xoa-ma-na) trong hai năm. Để trở thành một tỳ-kheo ni, họ phải tuân thủ 311 giới và tám giới chính (bát kính pháp). Chư ni tu tập rất nỗ lực để đạt giải thoát và giác ngộ, và như thế để hoàn tất trách nhiệm của họ đối với cư sĩ, và đặc biệt là nữ cư sĩ. Điều này thường được đề cập trong Trưởng Lão Ni Kệ.⁵

Nữ cư sĩ cũng được tu tập nhiều như khả năng họ cho phép. Chẳng hạn, Visakha là người con gái cao thượng và thuần thành của nhà triệu phú Dhananjaya. Cô chỉ mới bảy tuổi, sau khi nghe được Giáo Pháp do Đức Phật nói, cô đã chứng được bậc thánh đầu tiên (quả dự lưu, *sotapatti*). Từ đó cô trở thành một đệ tử tốt của Đức Phật và giáo hội tỳ-kheo và tỳ-kheo ni. Người ta nói rằng cô là người nữ đại thí chủ của Đức Phật. Cô cũng chiếm được trái tim của chư ni, bằng tư cách đạo đức tốt, sự tu tập phong nhã, phong cách tế nhị, lời nói lễ độ, tuân thủ, v.v... Cô có một đời sống thành công và trở thành gương tốt cho tất cả, đặc biệt là nữ cư sĩ, trẻ cũng như già.

⁴ *Kinh Vibhanga, Tỳ-kheo ni Vibhanga*, quyển 3, Homer dịch (Luân Đôn: Luzac và Co., 1942).

⁵ I.B.Horner, *Ni giới thời kỳ Phật Giáo nguyên thủy* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1975)

Visakha làm nhiều việc thiện trong đời cô, và được mọi người rất tôn trọng. Cô chói sáng mãi trong lòng nhiều người. Visakha hết sức trau dồi chính mình và tỏ ra xứng đáng trả ơn Đức Phật về những gì mà Ngài đã dạy cô, cũng như đối với mọi người nói chung. Nam nữ cư sĩ khôn ngoan nên cố gắng thi đua với cô. Do sự thành công của Visakha trong đời sống và sự thành công của những cư sĩ như Ya-sá và Cấp-cô-độc, người ta nói rằng phương pháp giáo dục và tu tập của Đức Phật là tuyệt vời và có một ảnh hưởng lớn đối với giáo hội ni.

Mục tiêu gia nhập Giáo Hội là chứng ngộ vô thường, khổ và vô ngã. Sự tu tập là quán sát rằng mọi thành phần của thân, mọi tiến trình của tâm là một trạng thái lưu chuyển mãi mãi. Không có cái gì tồn tại quá một sát-na, không có một cái lõi cứng chắc để con người có thể bám vào, không có gì con người có thể gọi là “tôi” hay “của tôi”. Cái “tôi” này thực sự chỉ là một kết hợp của các tiến trình luôn luôn thay đổi. Với sự giáo dục và tu tập có nền tảng tốt đẹp, nếu sự hiểu biết này được ứng dụng, các hành giả chắc chắn sẽ đạt những kết quả tốt cho chính họ và tha nhân, từ đời này sang đời khác, từ thế hệ này sang thế hệ khác.

Được làm thành viên đủ bản lãnh trong giáo hội tỳ-kheo ni trong hai giai đoạn: (1) cho phép ở tuổi 12 đối với những người đã từng lập gia đình, và (2) đến tuổi hai mươi, cái tuổi tối thiểu phải có để làm thành viên của Giáo Hội. Người ta có thể tranh luận liệu chấp nhận nữ giới trong khi họ vẫn còn ở tuổi đôi mươi là đúng hay không đúng. Người ta không thể đồng ý với sự cho phép một trẻ em gia nhập cộng đồng của các nữ tu sĩ ở một giai đoạn mà tâm trí chưa đủ trưởng thành để hiểu những điều ngụ ý của đời sống gian khổ của tỳ-kheo

ni. Có người có thể diễn dịch điều này như một sự áp đặt trên giới nữ trẻ tuổi, họ không có một tư thế để hình thành sự phán đoán của họ. Sự tu tập này không thể phù hợp trong tình huống hiện nay. Nhưng vấn đề được đề ra như một việc của ý thức tự do, thì có thể một trẻ em có thể được cho phép gia nhập vào giáo hội để nhận sự giáo dục và tu tập nếu trẻ em đó muốn. Trong một tình huống như vậy, các thành viên của giáo hội nên có đủ lòng từ bi, kiên nhẫn và trí tuệ để giúp người trẻ đi qua việc tu tập và học hành của họ trong đời sống nghiêm khắc của một người nữ tu.

Nơi nào trẻ em được chấp nhận làm một sa-di ni, giáo hội có thể hỗ trợ những điều đặc biệt cho các trẻ em đó trong suốt thời kỳ tâm trí của chúng còn non nớt. Nhưng vào thời kỳ đó, chúng cần nhận được sự chăm sóc thích đáng từ các tỷ-kheo ni lớn tuổi, chẳng hạn, giáo dục về cách sống theo Tám Con Đường Chân Chánh. Vào giai đoạn tu tập này, người trẻ cần sự hướng dẫn và giám sát kỹ lưỡng. Trước khi đưa ra sự chấp nhận, các thành viên của giáo hội nên được chuẩn bị để hỗ trợ điều này. Nếu giáo hội được chuẩn bị để đầu tư vào lớp ni trẻ như một nguồn nhân lực tiềm năng cho tương lai, phải phát triển các phương pháp tu tập và thiết lập những định chế phù hợp. Nếu những vấn đề này có thể được đề ra một cách thoả đáng, và các thành viên giáo hội muốn chia sẻ truyền thống vĩ đại của Đức Phật với loài người, thì không có một nguyên nhân lớn lao nào để quan tâm.

Để giáo dục thế hệ trẻ, người ta phải cung ứng sự lãnh đạo chân chánh trong mọi khía cạnh của cuộc sống. Họ nên đầy mạnh sự bình đẳng và công bằng xã hội. Môi trường để học là quan trọng nhất. Rất có lợi cho người trẻ khi họ nhận được sự

hướng dẫn đúng đắn từ một người thầy tài năng có tri thức và sự hiểu biết. Nếu trẻ em được cung ứng những điều kiện tốt và sự dạy dỗ tốt, chúng sẽ có thể tập trung vào mục tiêu của chúng.

Trong tình hình thế giới hiện nay, có một lý do tốt để xem xét cẩn thận sự mở rộng của các nữ tu viện. Ảnh hưởng của nền văn hoá phương Tây trên khắp thế giới đang làm trở ngại cho việc tu tập đời sống hoàn hảo của chư tỷ-kheo ni. Trong bầu không khí hiện nay, đặc biệt là ở những quốc gia phương Tây, và ngày càng tăng ở mức độ toàn cầu, có nhiều tác nhân kích thích thách thức nghiêm trọng lời nguyện trong trắng. Những người chọn con đường này phải chịu nhiều áp lực. Dưới hoàn cảnh này, liệu những giới luật có được nối lỏng hay ôn hoà một cách đáng kể hoặc họ nên theo ý nghĩa gốc của chúng như trong thời Đức Phật còn tại thế không? Câu hỏi này đem lại câu hỏi ý nghĩa của bộ luật và các giới luật. Bộ luật đề cập chính yếu đến những giới luật và những quy định của các giáo hội tỷ-kheo và tỷ-kheo ni được xem là “chỗ nương tựa của đời sống phạm hạnh.”

Cho đến gần 20 năm sau sự giác ngộ của Đức Phật, không có những giới luật nào rõ ràng được đặt ra để kiểm soát hay kỷ luật giáo hội. Về sau khi cơ hội xuất hiện, Đức Phật công bố các điều luật và chúng trở thành giới luật tương lai của giáo hội. Các giới luật được xem như một phương tiện để tuân thủ sự ngăn giữ đạo đức và tự kiểm soát mình và rất được nhấn mạnh như phương thức để bảo vệ người khác cũng như tịnh hoá tính cách của mình.

Người tưới dẫn nước vào,

Người bắn cung uốn cong mũi tên,

Người thợ mộc uốn cong khúc gỗ,
 Người khôn ngoan kiểm soát tâm mình.⁶

Đức Phật đặt ra nhiều giới luật để chư ni tu tập. Theo truyền thống Theravàda, có 311 điều, bao gồm tám loại giới trọng. Ngoài việc tuân thủ các điều luật này, khía cạnh khác quan trọng nhất của sự tu tập là làm phát triển tâm. Khía cạnh quan trọng nhất trong việc tu tập của chư ni là quán chiếu về tánh không (sùnyatà). Trước khi quán chiếu về tánh không, chúng ta phải quán chiếu về bốn phạm trú (brahmavihàra), tức là từ (metta), bi (mudita), hỷ (karuna) và xả (upekkha). Sự tu tập chánh niệm trên hơi thở (anapana sati) chuẩn bị nền móng cho sự tu tập thiền định cao hơn.

Giáo dục đạo Phật nhấn mạnh vào giới, định và tuệ. Với nỗ lực và quán sát thực tại, người ta có thể khám phá và dập tắt những gốc rễ của đau khổ: tham, sân và si. Trong giáo lý Đức Phật, việc học và tu luôn luôn đi đôi với nhau. Trong tất cả các trường phái đạo Phật, trọng tâm chính là sự tu tập tâm. Trọng tâm này được diễn dịch theo một cách làm cho nhiều tu viện và nữ tu viện bắt đầu thành những chỗ học hành hơn là những nơi dành cho việc tu dưỡng tâm linh riêng biệt. Vì vậy các tự viện và nữ tu viện trải qua sự phát triển vật chất trong các lãnh vực giáo dục và tu tập giống như đầu thế kỷ thứ nhất Tây lịch.

Nhiều cơ sở đạo Phật nổi tiếng quốc tế phát triển về sau và trở thành những nơi học tập lớn lao, một thực tế còn tiếp tục đến ngày nay. Giáo dục và tu tập đạo Phật đã đóng góp nhiều cho thế giới và những đóng góp của chư ni thật là phi

thường. Ngày nay sự tranh luận có thể nhắm một cách lợi lạc vào điều gì là tích cực nhất qua các thế kỷ phát triển của giáo dục Phật giáo và điều gì là những khó khăn chính. Từ một viễn ảnh quốc tế, một sự xem xét toàn diện những vấn đề này sẽ trao quyền cho những người con gái thuần thành của Đức Phật trên khắp thế giới và khích lệ họ dương cờ ni giới Phật giáo cho mọi người cùng nhìn vào.



⁶ Kinh Pháp Cú 80.

2

NỮ GIỚI PHẬT GIÁO VÀ GIỚI LUẬT: MỘT QUAN ĐIỂM LỊCH SỬ

Thích Nữ Giới Hương

Trong những xã hội hướng về nam giới, thân phận người nữ bị đánh giá thấp kém hơn người nam, nhưng một thành kiến như thế không thể chấp nhận được trong một xã hội hợp lý. Đức Phật là vị đạo sư đầu tiên nhận biết được tiềm năng của nữ giới và cung ứng cho nữ giới các cơ hội phát triển những khả năng tinh thần và xã hội của họ.

Thân phận thấp kém của nữ giới thời Đức Phật được kết nối với sự kiện người nữ không được chấp nhận vào Giáo hội ở bước đầu, mặc dù ngài A-nan, vị đệ tử gần gũi của Ngài, và bà di mẫu Ma-ha-ba-xà-ba-đề của Ngài khẩn nài mãi. Tuy nhiên, đây là một sự tranh luận vô bổ, bởi vì chúng ta biết rằng Đức Phật cũng đã miễn cưỡng kết nạp nam giới sau khi Ngài giác ngộ, một thời kỳ được gọi là sự “thầm lặng” của Ngài. “Sau khi nhận lời đảm bảo của A-nan với tư cách đại diện cho bà di

mẫu rằng bà sẽ tuân giữ tám điều quy định đặc biệt (bát kính pháp, *attha garudhamma*), Đức Phật chấp nhận bà.”¹

Bà Ma-ha-ba-xà-ba-đề Cù-đàm chấp nhận tám quy định đặc biệt này và gia nhập Giáo Hội cùng với 500 phụ nữ của các gia đình quý tộc. Các quy định này có liên quan đến những giới luật nói chung:²

1. Một vị ni đã thọ đại giới một trăm năm vẫn phải cung kính đón chào, đứng dậy chấp tay, tỏ lòng kính trọng một vị tăng thọ đại giới dù chỉ mới một ngày.

2. Một vị ni không được an cư mùa mưa ở nơi không có chũr tăng.

3. Mỗi nửa tháng một vị ni nên cầu hai điều ở giáo hội tăng: thỉnh vấn (như về ngày tháng) của ngày Bát quan trai, và thỉnh đến để sách tấn.

4. Sau an cư mùa mưa một vị ni phải mời cả hai bộ đại tăng để thỉnh ba điều: thấy, nghe và nghi.

5. Một vị ni vi phạm các điều luật trọng phải chịu ma-na-đoả (kỷ luật) trong nửa tháng trước hai bộ đại tăng.

6. Khi là một thức-xoa-ma-na, vị ni đã tu tập trong sáu học giới trong hai năm, nên tìm thọ cụ túc giới ở hai bộ đại tăng.

7. Một vị tăng không được để một vị ni sỉ vả hay mắng nhiếc bất kỳ bằng cách nào.

8. Từ hôm nay cấm đoán việc chũr ni quở mắng chũr tăng, còn việc tăng quở mắng ni không bị cấm đoán.

¹ I.B. Horner dịch, *Luật Tạng*, quyển II. (Oxford: Hội Thánh Điển Pàli, 1993), tr. 256.

² Sách đã dẫn.

Việc nhấn mạnh những điều luật này là một vấn đề quan trọng trong kỷ luật tự viện của ni giới. Pháp Tạng Bộ (Dharmagupta, ở Trung Hoa) so sánh giới luật như một cái cầu bắc ngang qua con sông, bằng cách đó người ta có thể vượt sang bờ bên kia.³ Kinh điển nói rằng 500 tỳ-kheo ni gia nhập giáo hội đạt được hạnh phúc giải thoát. Xét lại giới luật tỳ-kheo ni trong giáo hội, Đức Phật tự tu chỉnh lại thủ tục trao giới tỳ-kheo ni (*upasampadà*) cho tỳ-kheo ni:⁴ “Này các tỳ-kheo, ta cho phép chư ni được thọ giới trong giáo đoàn thanh tịnh của tỳ-kheo sau khi đã thọ giới trong giáo đoàn của chư ni.” Do vậy chúng ta thấy rõ ràng là giáo đoàn chư ni có đặc quyền để tán đồng một đương đơn thọ giới và cũng có quyền hoàn thành *pavaràna* (ngày lễ tự tứ, cuộc họp đánh dấu ngày cuối cùng của an cư vào mùa mưa) trong hai giai đoạn, đầu tiên là trong giáo đoàn ni, và sau đó là trước giáo đoàn tăng.⁵

Nữ giới đã được nhiều đặc quyền hơn trong quá khứ, nhưng cũng được giao trách nhiệm nhiều hơn. Thay vì bị giới hạn trong những vai trò làm vợ và nuôi con cái, họ được phép gia nhập giáo hội và theo đuổi sự giải thoát giống như chư tăng. Tuy nhiên, họ phải tuân thủ tám điều luật đặc biệt được làm ra có lẽ là để giữ cho họ khiêm hạ. Họ được phép nhận các giới luật tỳ-kheo ni và tụng Giới Bản Tỳ-kheo ni ghi chép những điều giới luật đó, nhưng họ phải tuân thủ nhiều giới hơn chư tăng. Có 227 giới cho chư tăng trong Luật tạng Pàli, trong

³ I.B. Horner dịch *Luật Tạng*, quyển II. (Oxford: Hội Thánh Điển Pàli, 1993), tr.256.

⁴ *Anujanami bhikkhave ekato pasampannaya bhikkhuni sanghe visuddhaya bhikkhusanghe upasampadanti. Vinaya Pitaka*, quyển II, tr. 271-74.

⁵ Tạng Kinh, quyển II, tr.275.

đó có 311 giới cho ni.⁶ Kinh Giới Bản Tỳ-kheo ni được biên soạn tại Sravasti và giới tỳ-kheo ni được lập thành bảy mục.

Luật Tạng Pàli đề cập đến 59 ni và 305 tăng.⁷ Con số chư ni được nhắc đến như vậy là 16.2% trong tổng số. Điều này có nghĩa là mặc dù Đức Phật đã mở cánh cửa cho phong trào này đối với nữ giới và nữ giới sẵn sàng gia nhập, nhưng thái độ xã hội đối với nữ giới hình như thay đổi chậm hơn. Mặc dù vậy, có nhiều người nữ nổi bật trong những lãnh vực khác nhau.

Ba nguồn gốc chính về những huyền thoại và những câu chuyện về đời sống của chư ni thời nguyên thủy là Apadana, Tăng Chi Bộ Kinh, và Trưởng Lão Ni Kệ. Trưởng Lão Ni Kệ nói lên một cách hùng hồn những công nghiệp nổi bật của các trưởng lão ni, những người bằng sự phục vụ quên mình và quyết đoán mạnh mẽ, đã chứng đắc được niết-bàn. Tác phẩm Pàli *Manorathapurani* chứa đựng một danh sách các trưởng lão ni, các sa-di ni và nữ cư sĩ xuất sắc. Tác phẩm này là một bản chú giải Tăng Chi Bộ Kinh.

Bằng cách đạt được sự cho phép của Đức Phật để thành lập giáo đoàn ni, Ma-ha-ba-xà-ba-đề Cù-đàm được vài vị ni có khả năng biết ơn, song đôi khi không hoàn hảo và khốn khổ, những người về sau đạt được giải thoát khỏi những ràng buộc thế tục. Trong một số kinh, chẳng hạn Tăng Chi và Tương Ứng Bộ Kinh, Đức Phật có những câu nói như sau:

⁶ Có 227 giới cho tỳ-kheo và 311 giới cho tỳ-kheo ni trong Luật tạng Pàli. Trong truyền thống Luật Tạng Dhammagupta được tu tập ở Trung Hoa, Triều Tiên và Việt Nam, có 250 giới cho tỳ-kheo và 348 giới cho tỳ-kheo ni.

⁷ Shalini, *Một Nghiên Cứu Thống Kê Vai Trò của Nữ Giới trong Sự Tu Tập Đạo Phật thời Nguyên Thủy* (Delhi: Đại Học Delhi, 2000), tr.201.

“Này con, nếu con xuất gia sống đời không nhà, hãy thấy rằng con giống như vị khất sĩ Khema và Uppalavanna.” Khema, tên vị này có nghĩa là “hạnh phúc” hay “niết-bàn,” là một nữ cư sĩ trong thời Đức Phật Padmottara.” Trong thời kỳ Đức Phật Kassapa (Ca-diếp), với tư cách là người con gái đầu lòng của Kiki, vua Varanasi, bà là một phụ nữ tên Samani, có đời sống mộ đạo và xây dựng một tu viện cho Đức Phật. Về sau, trong thời kỳ Đức Phật Vipassi (Tỳ-bà-thi), bà giảng dạy giáo pháp. Trong thời kỳ Kakusandha (Câu-lưu-tôn Phật) và Konagamana (Câu-na-hàm-mâu-ni), bà xây dựng những tu viện lớn và dâng cho Đức Phật và Giáo Hội.

Trong thời kỳ Đức Phật Cù-đàm, Khema sinh ra trong gia đình hoàng gia Sagala ở Madradesa và trở thành đấng kim hoàng hậu nhiếp chính của Vua Tần-bà-sa-la ở Ma-kiệt-đà. Người ta nói rằng bà không bao giờ xuất hiện trước mặt Đức Phật bởi vì bà nghĩ rằng Đức Thế Tôn không đánh giá cao sắc đẹp phụ nữ. Nhưng một ngày kia Vua Tần-bà-sa-la dâng cúng Đức Phật và đoàn chư Tăng đi theo Ngài tại Veluvana (Rừng Tre) và mời các ca kỹ đến cung điện. Lúc đó, Khema xuất hiện trước Đức Phật. Để dập tắt sự kiêu hãnh nơi Khema, Đức Phật cho hiện lên một người nữ trong hình tướng một vị tiên nữ quạt cho Đức Phật bằng cây quạt cọ. Trước sự kinh ngạc của Khema, vị tiên này thỉnh linh biến dạng, đầu tiên thành một người phụ nữ đứng tuổi, và sau đó thành một bà già da nhăn, răng gãy, tóc bạc. Niềm kiêu hãnh của Khema về sắc đẹp trẻ trung biến mất khi bà nghe đoạn kệ sau:

Những người làm nô lệ cho dục vọng đi theo dòng tham ái như một con nhện tự tạo ra mạng nhện. Người khôn ngoan, khi họ cắt đứt dục vọng này, từ bỏ thế gian, thoát mọi lo âu, xa lìa

mọi phiền muộn.⁸

Bản chú giải Trưởng Lão Ni Kệ nói thêm rằng khi Đức Phật nói xong câu kệ này, Khema đạt được trạng thái A-la-hán. Bà nổi tiếng là một người phụ nữ khôn ngoan, có học và sùng đạo.

Trưởng Lão Ni Kệ kể lại những chứng ngộ và thành tựu tâm linh của các vị đại trưởng lão ni. Trong tác phẩm này, các vị trưởng lão ni thuật lại những kinh nghiệm đời sống của họ một cách thẳng thắn và diễn tả niềm vui thiền định và niềm tin của họ trong Trưởng Lão Ni Kệ. Chẳng hạn, Uppalavanna là vị trưởng lão ni có tài năng lớn. Trong những kiếp trước, bà đạt được các thần thông và cúng dường cho Đức Phật. Trong thời kỳ Đức Phật Thích Ca, bà sanh ra làm con gái của một nhà ngân hàng ở Sravasti. Bà là một thiếu nữ đẹp có tiếng, sắc da màu cánh sen xanh. Khi đến tuổi, bà nhận những lời cầu hôn của nhiều vị thái tử và vua chúa, nhưng do lòng tin chân thật, bà thích thọ giới làm một vị ni. Một ngày nọ bà bị người anh họ tên À-nan-đa gạ gẫm, người này quấy nhiễu bà trong một thung lũng ở khu rừng. Do việc này, bà chạy khỏi nhà và sống cuộc đời của một vị ni độc thân từ đó. Bà thiền định chuyên cần, lấy ngọn đèn làm đối tượng thiền định. Bà tu tập định (samàdhi) của tứ thiền (tejokasina) và các năng lực tâm linh cao hơn (patisambhida). Cuối cùng, bà đạt được trạng thái của một a-la-hán có thần thông (abhijnana).

Vị đại ni Sanghamitra là con gái của vị vua A-dục nổi

⁸ Kinh Pháp Cú 24.14. (Ye ragarattanupatanti sotam Sayamkatam makkatoko va jalam Etampi chetvana vajanti dhira Anapekkhino sabbadukkham pahaya.” S. Radhakrishnan, bản dịch, kinh Pháp Cú (Madras: Oxford University Press, 1966), tr. 167.

tiếng ở Ấn-độ. Cùng với người anh trai là Mahendra, bà hoá độ được Vua Tissa của Sinhala (bây giờ là Sri Lanka) và thành lập Giáo đoàn Tỳ-kheo ni bằng cách truyền giới cho Bà Hoàng Anula cùng với 500 mệnh phụ của các gia đình quý tộc. Một xá-lợi rắng (danta-dhatu) của Đức Phật được Hemamala mang đến đảo, vị này là con gái của vua Kalinga (Ca-lợi vương), và chồng bà Dantakumara trong thế kỷ thứ tư Tây lịch. Kumaradevi, hoàng hậu của Govindachandra, vua của Kanyakubja và Varanari, sửa chữa một hình ảnh dharmacakrajina (pháp luân) của Đức Phật và xây dựng một tu viện lớn cho tỳ-kheo ni ở Sarnath với công trình đồ sộ, đó là bằng chứng cho sự hưng thịnh của đạo Phật trong thế kỷ thứ 11. Giáo đoàn tỳ-kheo ni kéo dài một ngàn năm ở Tích Lan và truyền thống này không hoàn toàn ngừng lại. Vì dòng tu này được truyền sang Trung Hoa, nay chúng ta có thể làm sống lại giáo đoàn ở Nam và Đông Nam Châu Á và cuối cùng phục hồi lại Giáo Hội Tỳ-kheo ni như một dòng tu sinh động ở Căm-bốt, Nhật, Lào, Miến-điện, Nê-pal, Tích Lan, Thái-lan và Tây - tạng.

Qua những thời đại cổ xưa cho đến thế kỷ thứ 11, nữ giới đã đứng ra để cúng dường cho các tu viện và chùa chiền, và dựng nên những hình ảnh về những gương mặt đã giác ngộ trong họ. Có các tiểu sử của các vị ni và các nữ cư sĩ Phật giáo nổi bật, họ đã sống những cuộc đời thánh thiện và soi sáng thế giới bằng những phẩm chất của họ. Trong thời đại Đức Phật, chúng ta có những ghi chép về sự chứng đạt của Da-du-đa-la, Khema, Uppalavanna, Kundalakesi, Kapilani, Soma, Ubbiri, Rohini, Patachara, Anupama, Nandi, và những người khác. Từ những ghi chép được tìm thấy ở văn học Vamsa của Simhala, chúng ta cũng biết được tên của những vị ni ưu tú của những

thời đại về sau, gồm có Sanghamitra, Dhammapala, Sudhamma, Malla, Aggomitta, Uttara, Hema, và những người khác. Nữ giới Phật giáo đã đóng những vai trò quan trọng trong sự phát triển tôn giáo và xã hội về sau này. Chẳng hạn, ở Tích Lan Sirimavo Bandaranayike đã trở thành Thủ Tướng và con gái của ông, Chandrika Kumaratunga đã trở thành Tổng Thống của xứ sở bà.

Vào năm 280 Tây lịch, giáo đoàn chư ni được thiết lập tại Trung Hoa khi Chen Chien trở thành vị ni đầu tiên. Năm 429, vị ni Devasara đã được Vua Sri Meghavanna phái đến Trung Hoa với bảy vị khác và dần dần tầm vóc Giáo Hội Tỳ-kheo ni phát triển lên. Qua nhiều thế kỷ, chư ni Trung Hoa đã và đang hoạt động cho hoà bình và thiện chí.

Trong lịch sử Việt Nam, chư tỳ-kheo ni như quý sư bà Đàm Soan, Diệu Không, Hải Triều Âm, Như Thanh và Huỳnh Liên đã trở thành các vị Giảng Sư lớn và đóng những vai trò năng động trong các lãnh vực giáo dục, văn hoá, và công tác xã hội. Trong thời đại chúng ta, có các vị lãnh đạo ni giới Phật giáo lừng danh trong các truyền thống Tây-tạng, Nê-pan, Trung Hoa, Triều Tiên, Nhật và Đài Loan đang hoạt động để thiết lập các ngôi chùa và trung tâm Phật giáo. Điều khích lệ lớn lao là nữ giới trong nhiều tổ chức châu Âu và châu Mỹ đã dẫn đầu trong việc thiết lập những chùa chiền, trại dưỡng lão, và những tu viện cho ni giới đạo Phật. Những phụ nữ này đóng các vai trò quan trọng để làm mất tác dụng những phát triển tiêu cực về đạo đức và xã hội hoàn toàn đi ngược lại sự quan tâm tốt đẹp nhất của nữ giới.

Những vấn đề căn bản mà cả nam lẫn nữ giới đối đầu ngày nay liên quan đến cách làm thế nào để thích nghi với

những sự phát triển trong trật tự xã hội mới được mô tả bằng sự ghét bỏ, bạo lực và bất an. Những tư tưởng hiện đại về tri thức và khoa học đã kích lệ trí tuệ mang tính phân tích, nhưng bất hạnh thay sự tự do trong xã hội mới cũng có thể đưa đến một sự sa đoạ về những giá trị tinh thần. Do đó, có một nhu cầu lớn lao để tạo nên những cơ cấu xã hội hỗ trợ cho đời sống đạo đức, chiến đấu với sự nghèo khó, duy trì nhân quyền, làm gia tăng tư cách đạo đức, và phục hồi những truyền thống văn hoá, tất cả những điều đó giờ đang ở trong một tình trạng bấp bênh.

Vấn đề lớn nhất là làm thế nào để chuyển giao những giá trị tích cực cho các thế hệ tương lai. Để hoàn thành bốn phận này, điều thích đáng là nam và nữ phải được xem ngang hàng nhau. Tất cả nhân loại, cả nam và nữ, đều có những tính chất nữ và nam trong con người họ. Đức Phật không phân biệt các năng lực tri thức và tâm linh giữa nam và nữ giới. Mặc dù thái độ của đạo Phật đối với nữ giới đôi khi có vẻ nước đôi hoặc thậm chí tiêu cực, nhưng các thái độ đó đã thay đổi và chúng ta dễ dàng nhìn thấy ảnh hưởng tích cực mà nữ giới đã có đối với đạo Phật ngày nay.



3

ĐÀO TẠO VÀ GIÁO DỤC NI GIỚI Ở TÍCH LAN*Ranjani de Silva*

Cộng đồng chư ni được thiết lập ở Tích Lan thế kỷ thứ ba trước Tây lịch khi Trưởng Lão Sangamitta, con gái của Hoàng đế A-dục Ấn-độ, đến Tích Lan với một nhóm tỳ-kheo ni. Theo các bản chú giải, tất cả các vị ni đó đều là a-la-hán và uyên bác. Họ cư trú trong thành phố thủ đô của Anuradhapura vào thời đó và dạy Luật học cùng những kinh khác cho nữ giới ở Tích Lan. Công chúa Anula và đoàn ni tháp tùng đông đảo được thọ giới và trở thành nhóm tỳ-kheo ni đầu tiên ở Tích Lan năm 237 trước Tây lịch.

Giáo hội Tỳ-kheo ni thọ nhận đầy đủ sự hỗ trợ của hoàng gia và thịnh vượng trong hơn một ngàn năm. Ni sư Sangamitta ở lại Tích Lan cho đến khi bà qua đời năm 197 trước Tây lịch. Có bằng chứng rõ ràng chứng tỏ nữ giới đã đóng một vai trò có ảnh hưởng trong lịch sử văn hoá và tôn giáo của xứ sở này như đã được các nhà biên niên sử và những ghi chép trên đá từ

360 RA KHỎI BÓNG TỐI

thế kỷ thứ ba trước Tây lịch cho thấy. *Dipavamsa* (Đảo Sử) có từ thế kỷ thứ tư và là một mẫu lịch sử được ghi chép sớm nhất ở Tích Lan, được cho là do chư ni viết ra. Biên niên sử này là lịch sử tập trung vào nữ giới (câu chuyện của nữ giới). Nó ghi chép chi tiết sự thiết lập giáo hội ni ở Tích Lan, và cách thức nó phát triển và mở rộng đến những nơi khác thuộc nước này, cùng những thành tựu về tâm linh và tri thức của chư ni.

Trong số các vị ni thọ giới cụ túc suốt giai đoạn phát triển sớm nhất, *Dipavamsa* cho rằng nhiều vị rất giỏi, khôn ngoan và là những người lãnh đạo. Họ dạy Giới luật, kinh điển, và Luận Tạng ở Anuradhapura. Chư ni từ tỉnh thành phía nam kết hợp với chư ni ở Anuradhapura. Người ta nói rằng trong suốt thời kỳ từ 161 đến 137 trước Tây lịch, có 20.000 ni dạy Giới Luật. Nhà vua nhận được lời khuyên từ chư ni và ông cúng dường cho họ tất cả những thứ cần thiết.

Dipavamsa, biên niên sử đầu tiên, mô tả rằng chư ni đã xuất sắc trong những bộ môn khác nhau thuộc kinh điển, nhưng việc nghiên cứu Giới luật được có vị trí cao nhất, và đặt nặng sự tiếp tục nghiên cứu Giới luật. Họ được mô tả là có trí tuệ lớn, danh tiếng, tài giỏi, v.v... Một số ni giới được biết đến là những vị pháp sư nổi tiếng, một số có thần thông (*abinna*), và nhiều vị khác được biết đến do những tài năng đặc biệt của họ. Rõ ràng là chư ni được huấn luyện và giáo dục có thể là một nguồn tài nguyên nhân lực giá trị cho cộng đồng, cả về mặt tâm linh lẫn xã hội.

Ngày nay, Hội Sakyadhita Tích Lan là một phần sức mạnh của động lực tái thiết giáo hội ni ở Tích Lan sau 1000 năm vắng bóng.¹ Hội này đang nỗ lực hết sức để lo liệu cho nền

¹ Chuyện này được kể lại trong Ranjani De Silva, “*Dành Lại Chiếc Y:*

giáo dục của chư ni có được một vị trí đặc biệt trong số nhiều cố gắng hỗ trợ cho chư ni mới thọ giới.

Mô hình giáo hội tỳ-kheo ni trong quá khứ là một kiểu mẫu tốt. Hiện nay nhu cầu về một nền giáo dục tốt là nền tảng để dạy Giáo pháp trong hình thức trong sáng đang được đặt ra. Ngoài việc đi theo giới luật và tu tập giới luật tốt, việc dạy Giáo pháp là một trong những bổn phận và trách nhiệm chính của chư tỳ-kheo ni đối với đàn em của họ chưa có cơ hội để có một nền giáo dục tốt và đối với cộng đồng cư sĩ. Một điều cũng quan trọng là việc chư ni tiếp tục tu tập thiền định trong khi tham gia vào những hoạt động dịch vụ xã hội.

Dĩ nhiên là khó tìm ra những hoàn cảnh lý tưởng ở bất cứ nơi đâu. Về phương diện cá thể, chư tỳ-kheo ni có thể chọn việc đặt nặng hơn về nghiên cứu và giảng dạy, trong khi những người khác có thể chọn thiền định. Thêm vào đó, cộng đồng cư sĩ vui mừng khi tỳ-kheo ni đã bắt đầu làm tư vấn ở Tích Lan, như thế những tỳ-kheo ni có khuynh hướng làm công tác xã hội có nhiều cơ hội để gắn bó trong lãnh vực này và do đó được cộng đồng cư sĩ chấp nhận hoàn toàn.

Nữ Phật tử Tích Lan có may mắn nhận được nguồn tài chính từ Quỹ Tài Trợ Heinrich Boll ở Đức với mục đích trao cho nữ giới quyền thiết lập một trung tâm huấn luyện vào giáo dục chư ni. Trung tâm này được xây dựng cách phía nam Colombo 15km ở Quận Panadura, có hai phòng có buồng tắm cho khách, chẳng hạn như các vị giáo sư đến thăm viếng. Một

Làm Sống Lại Giáo Hội Ni ở Tích Lan, "Nữ Giới Phật Giáo và Công Bằng Xã Hội: Lý Tưởng, Thách Thức, và Những Thành Tựu, đã xuất bản, Karma Lekshe Tsomo (Albany, N.Y.: Đại Học Quốc Gia của Thông Tấn Nữ Ước, 2004), tr.119-35.

phòng họp có tôn trí tượng Phật dùng cho nhiều mục đích: hướng dẫn các lớp tu tập, dạy giáo pháp, thiền định, và nghi lễ (pujā). Vào những ngày trăng tròn, nhiều phụ nữ, trẻ em, và cả nam giới đến để tụng giới. Chương trình trong ngày được chư ni thường trú hướng dẫn. Nhờ lòng từ thiện của những Phật tử thuần thành, các bữa ăn sáng và ăn trưa được phục vụ cho tất cả cư sĩ nam nữ vào những ngày trăng tròn này. Có một phòng ăn tối với một chạn đựng thức ăn và nhà kho cũng có thể được dùng vào nhiều mục đích. Ở những khu vực dành cho chư ni có bảy phòng có thể cư trú từ một đến bốn vị ni trong một phòng. Trong suốt các khoá huấn luyện thường trú, có thể cung ứng từ 25 đến 30 vị ni với tất cả những bữa ăn và những tiện nghi tại trung tâm.

Kế bên những khu nhà ở này, có một toà nhà gồm hai văn phòng. Trên tầng hai có một thư viện với hai máy vi tính có thể giúp cho chư ni học tập, dịch thuật, và phát triển các kỹ năng vi tính của họ. Ở cuối khu vực các toà nhà, chúng tôi có trồng một cây bồ-đề với một bàn thờ và có tường vây xung quanh. Từ chỗ này, chúng tôi có một cảnh hồ nước lớn rộng thoáng và một cảnh trí tuyệt diệu rất an lành và yên tĩnh. Chư ni dâng cúng và tụng kinh ngoài trời hàng ngày. Nhiều cư sĩ, đặc biệt là phụ nữ và trẻ em, đến mang theo hương hoa vào buổi chiều tối, nhất là vào những cuối tuần để tham gia cùng với chư ni trong những buổi lễ cúng và tụng kinh. Cuối cùng, họ thiền định, đàm đạo với chư ni và sau đó giải tán.

Trung Tâm Thiền Định và Huấn Luyện Nữ Phật Tử được khánh thành vào ngày 10 tháng năm, năm 2000. Hiện nay có 12 vị ni thường trú. Trong suốt ba năm qua, nhiều lớp huấn luyện được tổ chức cho các tỳ-kheo ni thâm niên đại diện cho

nhiều vùng. Trong chương trình huấn luyện về sự phát triển xã hội, lớp huấn luyện chuyên môn được đưa vào cho hai nhóm tỳ-kheo ni thâm niên. Các giảng sư thâm niên của Hội Những Người Lao Động Chuyên Nghiệp Tích Lan hướng dẫn khoá huấn luyện này về những kỹ năng căn bản cần thiết để làm việc với các cộng đồng. Đó là một chương trình huấn luyện nội trú liên tục trong sáu tháng với những kỳ nghỉ ngắn. Hai nhóm chư ni thâm niên, 30 người mỗi nhóm, được huấn luyện thành Những Huấn Luyện Viên trong Công Tác Phát Triển Xã Hội. Trong suốt khoá huấn luyện, các nhiệm vụ được giao phó và các buổi họp kiểm thảo sự tiến bộ được tổ chức và các văn bằng tốt nghiệp được phát cho những người đã hoàn tất khoá học.

Các chủ đề trong khoá huấn luyện này gồm: (1) sự phát triển và tư cách đạo đức con người, (2) các kỹ năng căn bản trong việc làm với người dân, (3) sự lãnh đạo và làm việc trong nhóm, (4) các phương tiện liên lạc và huấn luyện phương pháp luận, (5) triết học Phật giáo và sự phát triển xã hội, và (6) tư vấn.

Bước thứ hai, một khoá học về quản lý dịch vụ con người được hướng dẫn để giúp đỡ chư ni này trong việc phân phối các dịch vụ một cách có hiệu quả qua các tự viện của họ, sử dụng các khái niệm và kỹ thuật tân tiến trong việc quản trị. Các khái niệm này bao gồm dịch vụ thư viện, giữ kho, quản trị tài chánh, và tổ chức các tự viện trong những thời kỳ xa xưa.

Một khoá huấn luyện khác nữa được đưa ra cho các tỳ-kheo ni là giáo dục y tế, bao gồm việc chăm sóc sức khoẻ sơ bộ và cấp cứu. Một số lãnh vực có sự chú ý đặc biệt là chăm sóc bà mẹ và trẻ em, dinh dưỡng, và điều dưỡng tại nhà. Sau khoá học, một kỳ thi được tổ chức và cấp phát giấy chứng chỉ.

Ở cấp làng xã, nữ Phật tử cũng theo nhiều chương trình huấn luyện cho ni giới tại các tự viện của họ. Sau khoá huấn luyện, người ta cúng dường một trang thiết bị cấp cứu với thuốc men cho các tự viện và nữ tu viện dùng làm trung tâm cấp cứu cho làng xã.

Một cuộc khảo sát y tế lần lượt từng nhà cũng được đưa vào và chư ni hướng dẫn những cuộc khảo sát với sự giúp đỡ của cộng đồng. Chương trình này được cộng đồng đón tiếp vì nó mang đến lợi lạc tức thì cho xã hội.

Chư tỳ-kheo ni được cộng đồng chấp nhận nhiều hơn với tư cách là những người lãnh đạo dân làng, và với khoá huấn luyện chuyên nghiệp họ nhận được tại Trung Tâm Huấn Luyện và Thiền Định Sakyadhita, bây giờ có thể phục vụ cộng đồng với sự tin tưởng lớn hơn. Chúng tôi nhận được nhiều bản tường trình từ chư ni về những thành tựu của họ với tư cách là những người lao động xã hội. Họ đã giải quyết thành công nhiều tranh chấp trong gia đình và cộng đồng, đôi khi cũng cứu vớt con người ra khỏi đời sống đau buồn.

Các viên chức chính phủ và những cơ sở Phật giáo khác đặc biệt đánh giá cao chư ni có khuynh hướng làm công tác xã hội bên trong và bên ngoài tự viện của họ. Chư ni dạy Giáo Pháp cho trẻ em và theo cách này, họ đang nâng cao đạo đức của nhân dân Tích Lan đã xấu đi do hậu quả của 20 năm nội chiến.

Chư tăng không còn công khai phản đối sự tái thiết lập giáo đoàn tỳ-kheo ni, nhưng vẫn chưa nhận được sự cho phép chính thức của thánh giáo Đức Phật. Dầu sao, mọi người cũng đều trông đợi sự cho phép chính thức dù sớm hay muộn, bởi vì từ khi giáo đoàn ni hiện hữu, các sự kiện thực tế nói thay cho chính họ.

Một trong những người nâng đỡ vấn đề tỳ-kheo ni mạnh nhất là một vị tăng, Hoà Thượng Tallale Dhammaloka Anunayaka Thera. Vào lúc ngài qua đời năm vừa qua, vị chủ tịch của Tích Lan, Chandrika Bandranaike Kumaratunga, đã viết một thông điệp chia buồn tán thán ngài về những uy tín không ai vượt qua được khi ngài còn là một nhà diễn giảng Phật pháp hùng biện, vị này đặc biệt lưu ý “Ngài đã đi tiên phong trong sự nghiệp phục hồi giáo đoàn tỳ-kheo ni đã không tồn tại nữa.”² Điều này cho thấy sự tái thiết giáo đoàn tỳ-kheo ni bây giờ đã trở thành một sự kiện được chấp nhận nhiều như thế nào.

Từ buổi lễ khánh thành Trung Tâm Huấn Luyện và Thiền Định Sakyadhita, hai vị ni trưởng lão có học thức cao, những vị trước kia không thuộc về một tự viện đặc biệt nào, đã gia nhập trung tâm với tư cách chư ni thường trụ và bây giờ là giáo sư Anh văn cho chư ni trẻ. Một vị tỳ-kheo ni trẻ có bằng Thạc sĩ triết học Phật giáo đã tu tập trong 24 năm được chỉ định phục vụ với vai trò đứng đầu trung tâm. Vị này đang tổ chức nhiều hoạt động tại trung tâm với sự tham gia của chư ni khác.

Thường khi chúng tôi cung cấp chỗ cư trú cho các tỳ-kheo ni và sa-di ni nước ngoài đến từ những nơi khác trên thế giới. Đôi khi các vị ni này tìm cách học tiếng Pàli và Sanskrit và cùng tu tập với các vị ni Tích Lan và đôi khi họ chuẩn bị cho giới đàn tỳ-kheo ni ở Tích Lan. Chúng tôi đã vài lần tổ chức giới đàn cho chư ni theo truyền thống Theravàda và những giới đàn này đã được chư ni đến từ nhiều quốc gia khác nhau tham dự. Những giới đàn này đã bao gồm chư ni Thái Lan,

Đài Loan, Việt Nam, Mã Lai, Miến Điện, Vương Quốc Anh, Hoa Kỳ, Đức, Tân Tây Lan và Úc. Chúng tôi đã nhận được nhiều yêu cầu từ nhiều vị ni và những nữ giới khác họ mong muốn thọ giới ở Tích Lan.

Sự hỗ trợ tài chánh mà chúng tôi nhận được từ Hội Heinrich Boll sẽ kết thúc vào năm 2004. Sự duy trì và tiếp tục lớp huấn luyện và giáo dục tại Trung Tâm Sakyadhita sẽ cần được tiếp tục, cho nên chúng tôi cần lập những kế hoạch cho tương lai. Việc tài trợ chư ni để học lên cao và khóa huấn luyện tại trung tâm đòi hỏi sự giúp đỡ rộng rãi của cộng đồng Phật giáo. Chúng tôi hy vọng rằng với sự chấp nhận chính thức Giáo Đoàn Tỳ-Kheo Ni, chính phủ Tích Lan cũng sẽ hỗ trợ cho trung tâm trong tương lai.

Sakyadhita Tích Lan hiện nay hỗ trợ cho 20 vị ni học tại các trường đại học với mức 500 Rs một tháng và 100 vị ni sinh khác đang tham dự các kỳ thi khác với mức 250 Rs một tháng. Chư ni sử dụng số tiền ít ỏi này vào các chi phí đi lại và mua sách. Chúng tôi rất muốn tiếp tục sự giúp đỡ này và đánh giá cao sự tài trợ cho dự án đặc biệt này.

Tại Trung Tâm Sakyadhita chúng tôi cũng hướng dẫn các lớp về giáo dục tự viện, tiếng Sanskrit, Pàli, và triết học Phật giáo cho chư ni muốn dự các kỳ thi và một ngày thiền định cho các nữ cư sĩ một tuần một lần. Một vị ni lớn tuổi dạy tiếng Anh cho trẻ em tại ngôi làng gần đó. Nhiều phụ nữ đến đó hàng ngày gặp gỡ chư ni để được khuyên bảo và chư ni có thể cung cấp những dịch vụ tư vấn. Chư ni thường được thỉnh cúng dường (các bữa ăn) tại nhà họ, tụng kinh, và ban phước cho người bệnh và người già.

² Daily News, Colombo, ngày 6 tháng giêng, 2004.

Tất cả những bữa ăn được cúng dường, gồm ăn sáng và ăn trưa, được cộng đồng cung cấp. Mỗi năm một lần, sau an cư mùa mưa, lễ dâng y được tổ chức và hàng trăm người tham dự. Dân làng đi kinh hành quanh làng, xuống nhiều con đường, với trống và cờ Phật giáo và đem những chiếc y đó trở về trung tâm trước bình minh. Họ dâng cúng những chiếc y cho chư tỳ-kheo ni đã an cư tại trung tâm. Đây là một nghi lễ trước kia chỉ được cho phép thực hiện đối với tỳ-kheo, nhưng nay chư tỳ-kheo ni cũng đi theo các truyền thống Giới Luật đối với các tu sĩ đã thọ giới cụ túc. Tất cả các tỳ-kheo ni trong tất cả các tự viện ngày nay đều thực hiện lễ này sau khi tham dự đầy đủ mùa an cư của cộng đồng.

Ở Tích Lan chư tỳ-kheo ni ngày nay có cơ hội để thực hiện tất cả các nghi thức mà trong quá khứ chỉ được các tỳ-kheo thực hiện. Chư ni ngày nay được xem bình đẳng như những thành viên ngang nhau trong cộng đồng Tăng-già. Thường thì chư tăng mời chư ni hướng dẫn thiền định và giảng pháp tại chùa của họ. Chúng ta mong đợi vào đầu kỷ nguyên mới này với hy vọng càng ngày càng nhiều tỳ-kheo ni phát triển được khả năng tâm linh bên trong họ và thành người có học vấn và phục vụ xã hội với tư cách là các Pháp sư. Trong chiều hướng này, chư ni sẽ mang lại những thay đổi rất tích cực trong các phạm trù xã hội và văn hoá và giúp tạo ra một xã hội tốt đẹp hơn. Trong thế kỷ thứ ba sau tây lịch, thời kỳ Anuradhapura, người ta cho là đã hiện hữu một xã hội như thế và được biết đến như là thời hoàng kim của Tích Lan. Với sự tái thiết lập Giáo Đoàn ni, nữ giới ngày nay đang làm công việc mở đầu lại một thời hoàng kim của Giáo Pháp.



4

NHỮNG NGƯỜI NỮ ĐÃ THỌ GIỚI TRONG CHIẾC Y VÀNG: MỘT "TRUYỀN THỐNG" XA LẠ Ở THÁI LAN HIỆN NAY

Tomomi Ito

Thái Lan được biết đến như là một xứ sở Phật giáo và một tu sĩ Phật giáo trong chiếc y vàng là một phần thiết yếu của thắng cảnh Thái Lan. Tuy nhiên, nhiều người dân Thái chỉ kết hợp chiếc y vàng với vị tỳ-kheo và sa-di, chứ không phải với ni giới. Người Thái nhận thấy khó mà hình dung ra một phụ nữ đắp chiếc y màu vàng và có những bốn phận giống như một vị tỳ-kheo, tụng kinh, thiền định, khát thực, và cho người cư sĩ những lời khuyên. Họ nói rằng người nữ tu trong xã hội của họ là *mae chi*, người đắp y màu trắng. Thậm chí những người biết từ ngữ tỳ-kheo ni thường liên hệ đến một tỳ-kheo ni như đã hiện hữu trong thời Đức Phật mà hiện nay không còn nữa, hoặc chỉ còn hiện hữu như một phần của những truyền thống nước ngoài trong Phật giáo Đại thừa.

Vào tháng hai năm 2001, những quan niệm theo lễ lối thông thường chịu sự thách thức của Sư Dhammananda ở Tích Lan, người đã thọ mười giới và đắp y vàng của một sa-di ni theo truyền thống Nguyên Thủy. Hai năm sau, vào tháng hai năm 2003, sư tiến lên trở thành một tỳ-kheo ni thọ giới đầy đủ, cũng ở tại Tích Lan. Theo sau sự thọ giới sa-di ni của sư Dhammananda, sáu phụ nữ Thái khác trở thành sa-di ni vào tháng ba năm 2004. Sự thọ giới đầy đủ của ni giới Phật giáo ngày nay đã chính thức bắt đầu tìm được con đường đi vào xã hội Thái bằng cách đi theo các truyền thống cổ xưa và nước ngoài.

Bài viết này khảo sát ba vấn đề liên quan đến phong trào tỳ-kheo ni ở Thái Lan: (1) làm cách nào bảy phụ nữ Thái tìm được con đường thọ giới; (2) điều gì xảy ra cho thân phận của họ trong xã hội sau khi thọ giới; và (3) làm cách nào họ đối phó với sự đưa trở lại việc thọ giới cụ túc của ni giới trong mối liên hệ với các thẩm quyền của Tăng-già Thái hiện có, giáo hội tu sĩ chính thức.¹

Mở Rộng Cơ Hội Thọ Giới cho Ni Giới Thái Lan

Trước hết, làm cách nào bảy phụ nữ được thọ giới, hoặc là sa-di ni hay tỳ-kheo ni? Có ba con đường để thọ giới. Con đường thứ nhất là đi sang Tích Lan và thọ giới qua một sự kết nối với các Phật tử quốc tế. Thứ hai là tìm sự giúp đỡ từ Dhammananda, một người tiên phong thường xuyên tiếp xúc với chư tỳ-kheo ni Tích Lan. Thứ ba là thọ giới từ một vị tăng

¹ Bài viết này được trình bày tại cuộc Hội Nghị Quốc Tế các Thích Nữ về Nữ Giới Phật Giáo, Seoul, Triều Tiên, được tổ chức từ ngày 27 tháng sáu đến ngày 2 tháng bảy năm 2004.

sĩ Thái Lan. Thực ra, trong ba lựa chọn này không có cách nào là dễ dàng sẵn sàng cho nữ giới Thái muốn thọ giới.

Con đường thứ nhất – thọ giới qua sự tiếp xúc quốc tế – có thể thọ giới được đối với trường hợp Dhammananda và Rattavali.² Dhammananda, một học giả Phật giáo quốc tế là vị sa-di ni Nguyên Thủy Thái Lan đầu tiên tái định cư ở Thái Lan và sau này trở thành một tỳ-kheo ni. Rattanavali, người thứ hai trở thành một sa-di ni ở Tích Lan, được sự giúp đỡ của một tỳ-kheo ni người Mỹ. Tuy nhiên, cơ hội để thực hiện những loại kết nối quốc tế này đòi hỏi ít nhất một kiến thức tiếng Anh căn bản, một điều không có sẵn đối với các *mae chi* Thái Lan và những phụ nữ đạo Phật thuần thành khác.

Con đường thứ hai để thọ giới là một cơ hội Dhammananda cống hiến cho nữ giới ở Thái Lan. Trong mùa an cư năm 2002 (vassa), sư đã tổ chức thành công sự thọ giới của Dhammarakkhita,³ vị sa-di ni thứ ba, tại chùa của vị này ở Băng-cốc. Theo sau sự kiện này, Dhammananda đã cung cấp cơ hội cho nhiều phụ nữ Thái nữa để tu tập trong đời sống đã chính thức thọ giới. Mặc dù lớp học ba tháng đầy những chương trình hấp dẫn cho người tham dự học nhiều điều, các quy định và những đòi hỏi của Dhammananda đối với việc

² Khía cạnh mạng lưới quốc tế cũng được thảo luận trong Tomomi Ito: “Quyền Phụ Nữ, Thọ Giới và Tu Tập Giáo Pháp: Một Suy Nghĩ về các Phong Trào Phụ Nữ Phật Giáo Thái Lan Vừa Qua,” WFB Review 41: 1 (tháng một-tháng ba 2004), tr. 59 – 63.

³ Về sự thọ giới của Dhammarakkhita, xem Tomomi Ito, “Những Bất Đầu Mới Mẽ: Phong Trào Tỳ-kheo ni ở Thái Lan Hiện Nay”, Karma Lekshe Tsomo (đã xuất bản), *Bất Nhịp Cầu Thế Giới: Tiếng Nói của Nữ Giới Phật Giáo qua Các Thế Hệ* (Đài Bắc; Thông Tấn Yuan Chuan, 2004), tr. 120-24.

lãnh thọ giới sa-di ni không may bị xem là quá đòi hỏi đối với những người tham dự lớp học. Đối với Dhammananda, có lý do tốt để làm ra những quy định này. Tại Thái Lan, người ta chưa hiểu đủ về việc thọ giới của nữ giới, do đó có một nguy cơ cao là các sa-di ni và tỳ-kheo ni tương lai sẽ không được chấp nhận bởi bất cứ chùa nào khác hơn là chùa của Dhammananda. Vì lý do này, Dhammananda đã phải rất cẩn thận tìm ra những đương đơn có khả năng thích hợp để trở thành sa-di ni và có thể sống một cách an lạc như những thành viên của cùng một cộng đồng tu viện. Trong số hai mươi người tham dự, hay lối đó, chỉ có một nữ cư sĩ được Dhammananda lựa chọn. Vào tháng ba năm 2003, vị này đi đến Tích Lan cùng với Dhammananda, người đã được sắp xếp thọ giới tỳ-kheo ni ở đó, và đã được thọ giới như Dhammadhari, vị sa-di ni thứ năm.

Con đường thứ ba, được thọ giới qua một tăng sĩ Thái Lan, là một phụ nữ Thái được xem như sự lựa chọn tốt nhất. Sự lựa chọn này không được phổ biến, bởi vì sự tuyên bố của vị Tăng Thống Tối Cao rằng cấm tất cả các tỳ-kheo và sa-di trao cho nữ giới giới sa-di ni, tỳ-kheo ni, hay thức-xoa-ma-na. Tuy nhiên, vừa qua hai tỳ-kheo Thái trở thành giáo thọ của ba vị *mae chi* để cho họ thọ giới sa-di ni: Silananda, người thứ tư, được thọ giới vào tháng mười một năm 2002; Dhammamitta, người thứ sáu, được thọ giới vào cuối năm 2003; và Suketta, người thứ bảy, được thọ giới tháng hai năm 2004. Một trong hai vị tỳ-kheo đó, Thongmun Thirapanyo, không bao giờ dấu diếm sự kiện ông đang cho hai người nữ thọ giới sa-di ni. Ông nói rằng ông không có một chức danh hay địa vị nào thuộc giáo hội trong ban trị sự Tăng-già Thái Lan, nhưng đã đáp y

lâu đủ để có tư cách trao mười giới cho giới tử sa-di hoặc sa-di ni. Từ đó, không ai đến để chất vấn ông; ngay cả một buổi gặp gỡ một vị tăng giữ chức vụ trong ban trị sự Tăng-già địa phương, vị tăng không hỏi gì ngoài việc hỏi thăm sức khoẻ của ông. Trong mức độ mà các vị tôn túc trong Tăng-già Thái Lan thấy khó phạt các tỳ-kheo qua một cường bức gắt gao của tuyên bố 1928, các giáo thọ tỳ-kheo có thể lợi dụng cơ hội để cho nữ giới Thái thọ giới.

Sự tiếp cận khó khăn và những cơ hội giới hạn để thọ giới ngăn cản các phụ nữ Thái thọ giới sa-di ni và tỳ-kheo ni. Sự lo lắng về đời sống sau khi thọ giới là một lý do khác làm họ do dự. Silananda nói rằng trước khi cô quyết định thọ giới, mối quan tâm lớn nhất của cô là khả năng cô có thể không còn được dân chúng và các cộng đồng quen thuộc của cô chấp nhận. Chúng ta hãy khảo sát xem các phụ nữ mới thọ giới thật sự trải qua những gì trong cộng đồng Phật giáo Thái Lan sau khi trở thành sa-di ni.

Làm Sa-di Ni trong một Cộng Đồng Phật Giáo Thái Lan

Vì chỉ một ít người từng trông thấy tỳ-kheo ni (Thái: phiksuni) hay sa-di ni ở Thái Lan, cho nên sự hiện hữu của những tỳ-kheo ni và sa-di ni mới thọ giới này là một thách thức lớn đối với các quan niệm của người Thái. Khi người ta gặp phải một người nào đó khác lạ, sẽ có thể có ba loại phản ứng đến với họ: hiểu lầm không có chủ ý, chấp nhận, và ác cảm.

Sự hiểu lầm không cố ý thường dựa trên giả định theo quy ước là chỉ những tu sĩ nam là đắp y màu vàng. Chẳng hạn, khi một tỳ-kheo ni hay sa-di ni trong những chiếc y vàng đợi xe thồ, một người lái xe nữ không bao giờ ngừng lại để chở họ, vì

cho rằng tu sĩ phải là nam giới, và với tư cách một Phật tử họ biết rằng một phụ nữ ngồi với một tu sĩ là điều không phù hợp. Mặt khác, khi một tài xế nam đến gần mình, vị ni phải giải thích rằng mình là một tu sĩ nữ và khước từ không đi xe. Khi một tỳ-kheo ni hay sa-di ni đi xe buýt, họ phải luôn luôn bảo những hành khách nam đừng ngồi gần họ, và giải thích rằng người nữ ngồi thì được. Do đó, không dễ dàng lắm cho một tỳ-kheo ni hay một sa-di ni đi ra ngoài chùa, dù cho chỉ đi gần đó.

Mặc dù người ta không thường thấy một phụ nữ trong chiếc y vàng, nhưng dân làng Phật tử ở Thái tỏ ra những dấu hiệu tích cực sẵn sàng chấp nhận một người nữ có sự lựa chọn này. Dù một người là nam hay nữ, người ta cũng hiểu ngay mà không cần giải thích rằng người đã thọ giới là một nguồn dẫn dắt tín ngưỡng và nên được kính trọng. Khi người ta chấp nhận và vui mừng nhìn thấy một nữ tu sĩ, họ cúng dường thức ăn lúc vị này đi khát thực hàng ngày vào buổi sáng, mời họ dùng bữa trưa, tìm lời khuyên tôn giáo về những rắc rối trong đời sống, và yêu cầu giám sát trong việc thiền định, tụng kinh, và những tu tập khác, giống như đối với một nam tu sĩ. Hầu như không ai chờ đợi họ làm những việc như một người làm bếp hay quét chùa, mặc dù *mae chi* thường bị ép buộc làm như thế trong chùa tăng. Đối với Phật tử Thái Lan, rõ ràng nữ giới đắp y vàng đóng vai trò tương đương với những vị nam tu sĩ.

Tuy nhiên, không phải các tỳ-kheo ni và sa-di ni luôn luôn thoát khỏi những phản ứng tiêu cực. Chẳng hạn, Dhammarakkhita nhận thấy khó hiểu khi ở lại Wat Plai Na, ngôi chùa lúc trước bà thường ở khi là một *mae chi*. Một nữ cư sĩ có thể lực đã cúng dường đất chùa không thích sự kiện Dhammarakkhita được thọ giới làm sa-di ni. Hai lần, người

phụ nữ này báo cáo lên Ban Tôn Giáo Vụ và yêu cầu những người có thẩm quyền điều tra Dhammarakkhita, nhưng các quan chức đến chùa đã tỏ ra tôn trọng Dhammarakkhita và không làm gì ngoài việc lặp lại với vị sa-di ni này về sự tin tưởng chung chung rằng dòng phái tỳ-kheo ni đã bị huỷ bỏ và không bao giờ có thể phục hồi lại được. Một nữ cư sĩ khác đi loan truyền một tin đồn sai về mối liên hệ giữa Dhammarakkhita với tỳ-kheo Kosin Paripunno, vị trụ trì ngôi chùa, là một vị tăng sâu sắc nhất tán thành sự thọ giới của người nữ. Mặc dù vậy, Dhammarakkhita đã nói rằng đa số trong cộng đồng hoàn toàn là người hỗ trợ cho mình. Vào buổi sáng đi khất thực, người dân cúng thức ăn nhiều đến nỗi bà không thể mang hết một mình. Ở Chang-mai một tỳ-kheo còn dâng cúng cho bà một phần đất thuộc chùa của mình để cho bà sử dụng vào việc tu tập cho nữ giới.

Nói chung, dường như nhiều cư sĩ và nam tu sĩ không đủ kiến thức về sự thọ giới của người nữ để có ý kiến mạnh mẽ, cho nên họ đối xử lễ độ đối với tỳ-kheo ni và sa-di ni, ít nhất là trước mặt những người này. Nhưng đồng thời, không phải không có những tỳ-kheo ni và sa-di ni đối đầu với những thái độ không bằng lòng trong số ít nam giới trong làng hay một số nam tu sĩ đến thăm chùa của họ. Như vài người Thái giải thích, một số nam giới cảm thấy lòng tự trọng của họ bị tổn thương nếu họ buộc phải giữ một vị trí khiêm nhường và tỏ ra tôn trọng một người nữ chấp y. Thái độ không ân cần đó của họ làm cho tỳ-kheo ni và sa-di ni cảm thấy không vui và khó chịu. Cho dù những thái độ này thường không có gì đe dọa lắm, nhưng không dễ chịu cho tỳ-kheo ni và sa-di ni khi hàng ngày phải chịu sự xem thường và phải nhận những công kích

thường xuyên. Đặc biệt là một tình huống trong đó một tỳ-kheo ni hay sa-di ni là người nữ duy nhất mặc y vàng trong những vùng đặc biệt, họ phải có một trí óc mạnh mẽ để một mình đối phó với những sự mạ lỵ đó. Do vậy có thể hiểu rằng dù có những nền tảng hợp lý như thế nào đi nữa cho một người nữ trở thành một tỳ-kheo ni hay sa-di ni, và dù cho những sự đồng nhất thể trong tôn giáo công hiến những địa vị xã hội cao, vẫn ít có người nữ nào dám lựa chọn sự thọ giới chính thức.

Mối Quan Hệ với Các Giáo Phẩm Chư Tăng Thái Lan

Dường như phong trào tỳ-kheo ni đang phát triển chậm chạp, không phải vì người dân Thái không được thuyết phục đầy đủ bằng lý lẽ và lập luận do phong trào dẫn đầu, mà đúng ra là do họ vẫn còn xem xét cẩn thận những phản ứng của công chúng. Vì việc đưa trở lại sự thọ giới tỳ-kheo ni hàm nghĩa một đòi hỏi các cơ hội bình đẳng cho nữ giới, không có gì ngạc nhiên về việc phong trào này bị xem như một yêu sách về bình đẳng giới tính hoặc thậm chí một thách thức đối với tính ưu việt của nam tu sĩ. Người dân đặc biệt quan tâm đến việc các thành viên nam giới của Giáo hội phản ứng ra sao đối với phong trào tỳ-kheo ni. Song, trên ba năm qua kể từ sự việc thọ giới sa-di ni của Dhammananda, Giáo hội Thái Lan chưa có một tuyên bố công khai nào, hoặc hỗ trợ hoặc chống đối phong trào ni giới Nguyên Thủy Thái Lan về việc chấp y vàng.

Trong một cuộc phỏng vấn, một bậc tôn túc tỳ-kheo cho biết rằng các bậc tôn túc trong Giáo hội sẽ không ngăn cấm nữ giới Thái Lan thọ giới ở nước ngoài, nhưng họ không có một nỗ lực nào để giúp đỡ, ngoại trừ một phụ nữ thuộc gia đình

hoàng tộc mạnh mẽ yêu cầu được trao giới do một vị tăng Thái Lan và trở thành một phần trong Giáo hội Nguyên Thủy Thái. Vị này lập luận rằng cho dù người bênh vực thuyết nam nữ bình quyền có hợp lý đến thế nào, các vị tôn túc tỳ-kheo ở Thái Lan vẫn không muốn nghe một lập luận nào buộc họ phải thay đổi ý kiến của họ. Thật vậy, vị này cho rằng tốt hết là nữ giới nên đến thăm đơn giản, cúi chào một cách tôn kính, và thỉnh cầu lòng từ bi của chư tôn túc trong Giáo hội để hiểu rõ hơn điều gì cần thiết để cải thiện tình trạng nữ giới Phật giáo.

Những nhận xét của vị thầy này có thể được xem như lời khuyên chân thành đối với ni giới Phật giáo, hơn là một thái độ chống lại sự bình quyền của người đứng trên đỉnh cao của thứ bậc. Nếu một xã hội thừa hưởng hệ thống thứ bậc truyền thống, người dân được giáo dục theo truyền thống biết giữ đúng phép tắc để phù hợp với cấp trên. Khi một người cấp dưới tỏ lòng tôn trọng một người trưởng thượng, và khi người trưởng thượng cho người cấp dưới lòng từ bi thay vì áp đặt thẩm quyền quá mức, người ta sẽ xem những hành vi của họ là đạo đức và những mối liên hệ này hoà hợp nhau. Trong một xã hội có cấu trúc thứ bậc như thế, chủ đề bình đẳng nên được đưa ra trước những người có địa vị cao một cách dè dặt và khéo léo.

Trong kinh nghiệm của tôi tại Thái Lan, những phụ nữ Thái sanh ra trong những gia đình có đặc quyền đặc lợi thường tỏ ra khéo léo tinh vi trong việc đối phó với những vấn đề giới tính. Một thí dụ điển hình là vị Mae chi Khunying Kanitha Wichiencharoen đã quá cố. Vị này đã nỗ lực để cải thiện tình trạng của các *mae chi* Thái và làm việc sốt sắng với Ban Tôn Giáo Vụ (và qua đó, với Tăng-già Thái Lan) để cung cấp cho

những *mae chi* tình trạng hợp pháp của người xuất gia.⁴ Mặc dù cuộc đời của bà quá ngắn ngủi để thực hiện tất cả những mục tiêu của mình, nhưng qua sự lãnh đạo của bà, vấn đề thân phận của các *mae chi* Thái không chỉ được các vị tôn túc trong Giáo hội, mà quan trọng hơn nữa là chính các *mae chi* thiết thòi về quyền lợi, hiểu rõ hơn.

Trong phong trào tỳ-kheo ni, Dhammananda dường như sử dụng phương thức giống như vậy. Để phù hợp với Giới Luật, bà đã yêu cầu một tỳ-kheo thâm niên trong địa phương bà làm chủ trì và ban lời cổ vũ (*ovata*) tại buổi đọc tụng giới luật mỗi tháng hai lần được giáo đoàn tỳ-kheo ni hướng dẫn. Bằng việc đi theo các giới luật và nhận địa vị khiêm nhường trong liên hệ với chư tỳ-kheo, Dhammananda tìm cách đạt được sự thừa nhận tích cực từ phía các tỳ-kheo. Bằng cách thiết lập cách thức sống chung hữu nghị với các tỳ-kheo địa phương, những vị ni đáp y vàng sẽ được chấp nhận một cách từ từ như một phần của thắng cảnh Thái Lan. Mặc dù sự bình đẳng giới tính hoàn hảo sẽ rất khó đạt được tức thời, những nỗ lực của chư ni Thái Lan này là một bước quan trọng đối với sự cải thiện tình trạng ni giới trong đạo Phật.

Không có truyền thống nào tồn tại mãi. Tất cả mọi truyền thống đều thay đổi theo thời gian và bằng vào những nỗ lực của con người, dù cho chúng ta không bao giờ có thể biết khi nào hoặc do ai. Việc mang lại sự thay đổi trong các tiêu chuẩn

⁴ Tôi đã thảo luận nhiều hơn về tác phẩm của Kanitha trong Tomomi Ito: “Những Bắt Đầu Mới Mẻ: Phong Trào Tỳ-kheo Ni ở Thái Lan Hiện Nay: Những Phong Trào Liên Quan Đến Các Tình Trạng của Họ là Những Người Xuất Gia của Thế Giới,” *Nhật Báo Nghiên Cứu Châu Á của Sophia* 17 (1999) 147-81.

Thái theo truyền thống liên quan không chỉ liên quan đến những vấn đề công bằng xã hội phổ quát, mà còn đến những vấn đề của sự tương tác và thương lượng với một nền văn hoá có tổ chức thứ bậc.



5

GIỚI LUẬT VÀ SỰ TU TẬP CỦA NỮ GIỚI PHẬT GIÁO HÀN QUỐC: QUÁ KHỨ VÀ HIỆN TẠI

Kwangwoo Sunim

Trong các truyền thống đạo Phật, nữ giới và nam giới được thừa nhận như nhau và được xem là những hành giả tu tập. Đức Phật dạy rằng: “Bất cứ ai cũng có thể đạt được giải thoát nếu họ dành trọn cho việc tu tập. Nữ giới có thể đạt được giác ngộ nếu họ quay lưng lại với thế gian để đi theo con đường giải thoát.” Đức Phật cũng tin rằng nữ giới và nam giới đều có đủ tư cách ngang nhau để thọ giới. Trong kinh điển Phật giáo, Đức Phật nói trước rằng chư tỳ-kheo ni sẽ đạt đến giác ngộ. Trong kinh Pháp Hoa, Đức Phật nói với một tỳ-kheo ni: “Con sẽ trở thành một Đạo sư vĩ đại, dạy dỗ và giúp đỡ nhiều chúng sinh. Sau đó, con sẽ thành Phật.”

Sự bình đẳng giới tính trong giáo lý Đức Phật là một quan điểm cách mạng ở Ấn-độ, một quốc gia có một truyền thống lâu đời về hệ thống giai cấp. Rõ ràng đây còn hơn cả một tuyên bố đơn giản về sự bình đẳng giới tính. Sự chấp nhận của Đức Phật cho các nữ hành giả thọ giới và thiết lập giáo đoàn tỳ-kheo ni (những vị ni đã thọ giới cụ túc) mang ý nghĩa một nhận thức thực sự về bình đẳng giới tính. Trong thời Phật tại thế, các tỳ-kheo ni mang lấy những bổn phận và chức năng giống như những tỳ-kheo, và đã nhận được sự tôn trọng và chức vụ cao như những thành viên trong giáo đoàn của Đức Phật.

Kinh điển Phật giáo cho thấy có những bậc tỳ-kheo ni vĩ đại qua suốt lịch sử Phật giáo. Thí dụ, Trưởng Lão Ni Kệ, đã được biên soạn vào một thời kỳ rất sớm của lịch sử Phật giáo, gồm 522 bài kệ được 93 trưởng lão tỳ-kheo ni thuật lại, đó là những vị đã đạt được danh vị a-la-hán và được kính trọng sâu sắc. A-la-hán là những người xứng đáng nhất để tôn vinh và dâng cúng. *Các Pháp Thoại Bồ Tát* có một đoạn trong đó Đức Phật ngợi khen 50 tỳ-kheo ni về sự trỗi bật của họ trong việc khổ hạnh, trí tuệ, thần thông như túc mạng thông, thiên nhãn thông, và sự tu tập.

Sự tu tập và những hoạt động của chư tỳ-kheo ni sau Phật nhập diệt đã lan truyền khắp thế giới, cùng với sự lan truyền của đạo Phật. Trong thế kỷ thứ ba sau tây lịch, Tỳ-kheo ni Sanghamitta, con gái Vua A-dục và chị của Mahinda đã cho dời một cây bồ đề từ Bồ-đề Đạo Tràng và trồng lại nó ở Chùa Mahobodhi tại Anuradhapura, Tích Lan. Cây này vẫn còn sống, được gìn giữ như một biểu tượng của Phật Giáo Tích Lan. Thêm vào đó, có huyền thoại kể rằng vào năm thứ tư sau tây lịch, một công chúa ở miền nam Ấn-độ, chạy khỏi Kỳ-na

giáo, bí mật đem theo trong tóc một cái răng của Đức Phật đến Tích Lan. Chiếc răng hiện vẫn còn được gìn giữ trong một hộp bằng vàng có bảy tầng tại Chùa Răng ở Kandy, Tích Lan. Đây là những tấm gương tốt cho thấy một lịch sử lâu dài về những đóng góp tích cực của chư tỳ-kheo ni và nữ giới đạo Phật ở vùng Nam Á trong truyền thống Thượng Toạ Bộ.

Nhưng không may, ngày nay hầu hết các tỳ-kheo ni được tập trung trong các quốc gia Đông Á nơi Đại Thừa Phật Giáo thịnh hành. Những nước này gồm Hàn Quốc, Trung Hoa, Đài Loan, Nhật Bản và Việt Nam. Chư tỳ-kheo ni trong những nước này tích cực tham gia vào việc giảng dạy và tu tập Giáo Pháp, và họ nhận được sự tôn trọng cùng địa vị ngang với các tỳ-kheo.

Ni Giới Phật Giáo Hàn Quốc về Phương Diện Lịch Sử

Mặc dù đã có 1600 năm lịch sử, nhưng Phật Giáo Hàn Quốc có rất ít những ghi chép về cách hoạt động của nữ giới, đặc biệt là tỳ-kheo ni. Điều này chủ yếu được quy kết cho nền văn hoá do nam giới điều hướng đã thống trị xã hội Hàn Quốc. Giáo Pháp của Đức Phật dạy rằng những nguyên tắc căn bản của đạo Phật xuất phát từ tính bình đẳng của tất cả mọi loài; bất chấp điều đó, nam giới vẫn đã thống trị lịch sử của nhân loại. Các hành giả nữ giới lúc nào cũng bị coi thường trong các tài liệu lịch sử được biên soạn trong kỷ nguyên Khổng Tử, ở đó sự thống trị của nam giới đối với nữ giới là một quy tắc.

Tuy nhiên, tỳ-kheo ni chính họ nên nhận lãnh một phần lớn trách nhiệm cho tình trạng này. Rõ ràng là chư tỳ-kheo ni không tỏ ra là những người nắm vai trò chủ động tích cực hơn trong lịch sử. Đây cũng là phần lớn của lý do chúng ta hoài

ngi cả nam lẫn nữ giới sẽ là mẫu mực trong lịch sử nếu họ nỗ lực hơn trong việc chứng đạt giác ngộ, luôn luôn theo đuổi mục tiêu đầu tiên của việc thọ giới.

Thực ra, việc theo đạo Phật của nữ giới dễ làm cho đạo Phật lan tràn ở Hàn Quốc và giai đoạn đầu của lịch sử. Kết quả là Phật giáo trở thành một tôn giáo có sức lôi cuốn nữ giới bởi vì nó cho họ sức mạnh tâm linh và sự cứu độ. Nó biến thể liên tục suốt thời kỳ Tam Đại, vương quốc Silla Thống Nhất (57 trước tây lịch- 935 tây lịch), Triều Đại Goryeo (918-1392 tây lịch), và Triều Đại Joseon (1392-1910 tây lịch), có hình thức khác nhau tùy theo các kỷ nguyên khác nhau. Do đó, địa vị, vai trò và sự thể hiện niềm tin của nữ giới nơi đạo Phật thay đổi đáng kể. Người ta nói rằng nữ giới hưởng được địa vị xã hội cao nhất trong thời kỳ Tam Đại.

Quả thực, tôi tin rằng một việc làm có ý nghĩa là suy nghĩ về vai trò nữ giới trong lịch sử Phật giáo Hàn Quốc bằng cách lần theo bước chân của họ, dù cho nó ít được ghi chép và ghi chép một cách nghèo nàn trong những bản văn lịch sử có tính cách mở rộng. Vị tỳ-kheo ni xuất hiện đầu tiên trong các ghi chép lịch sử là một người chị em của Morye, một phụ nữ có họ là Sa. Bà phụ giúp cho thầy Ado, người đã giới thiệu Phật giáo cho Silla, ẩn náo một cách an ổn. Những ghi chép khác chỉ rõ một người vợ của Vua Beopheung thời Silla là vị tỳ-kheo ni đầu tiên trong Phật giáo Hàn Quốc. Bà ngưỡng mộ Sa và muốn đi theo bước chân vị này. Về sau bà xây dựng Chùa Youngheong và rời cung điện và cũng trở thành một tỳ-kheo ni. Sự kiện bà chỉ rời bỏ hoàng cung để trở thành tỳ-kheo ni tám năm sau khi Phật giáo được chính thức công nhận, cho thấy dường như bà hoàng này có sự chậm trễ đáng kể vào thời đó.

Vợ của vua Jinheong cũng trở thành một tỳ-kheo ni dưới tên Bopun và sống ở Chùa Youngheong. Những ghi chép lịch sử cho thấy sự xuất gia của hai bà hoàng này đã có ảnh hưởng lớn đến nữ giới Triều Đại Silla, và hướng dẫn nhiều phụ nữ đi theo mình. Những ghi chép này cho chúng ta một ý niệm về địa vị cao của tỳ-kheo ni trong Triều Đại Silla.

Lịch sử của Baekje cũng gián tiếp nói đến một vai trò tích cực của chư tỳ-kheo ni. Chẳng hạn, Vua Widuck được cho rằng đã phái một tỳ-kheo ni đến Nhật, cùng với những vị giáo thọ về kinh điển Phật giáo và tu tập, các thiền sư như Bulgong và Sajang. Thêm vào đó, ba vị tỳ-kheo ni đầu tiên, các đệ tử của Hyepyun, một vị thầy Goguryeo, đến Baekje và nghiên cứu giới luật trong ba năm. Phật giáo Nhật Bản được đánh giá là đã xuất phát từ ba vị tỳ-kheo ni này – Sunshin, Sunjang và Hyesun. Vào năm thứ 15 của triều Vua Uija (655 tây lịch), tỳ-kheo ni Bopyong đã đến Nhật và chữa bệnh cho người dân bằng cách tụng kinh Duy-ma-cật.

Trong Triều Đại Goryeo, dường như Phật giáo là một phần của đời sống nữ giới, đúng hơn là một tôn giáo cao cả. Chúng ta có thể thẩm định cách nó biểu lộ ra trong đời sống của họ bằng việc nhìn qua các tiêu đề văn bia của những phụ nữ ở tầng lớp cao cấp. Thông thường, nữ giới ở Triều Đại Goryeo quen thuộc với đạo Phật ngay khi họ còn niên thiếu, đi theo đạo Phật như một phần của sự sống hàng ngày. Các nữ cư sĩ đạo Phật ghi nhớ và tụng Giáo Pháp vào buổi sáng. Sau khi làm việc đồng án vào thời gian ban ngày, họ lại tụng Giáo Pháp vào buổi tối. Trong thời đó, người ta tin rằng có thể chứng ngộ được điều họ muốn nếu họ ghi nhớ và đọc tụng Giáo Pháp Phật, chép kinh, và dâng lên cúng Phật. Các bản

kinh được nữ giới biết đến nhiều nhất là Kinh Kim Cang, Kinh Pháp Hoa, Kinh A-di-đà, và Kinh Ngàn Tay Ngàn Mắt; các kinh này nhấn mạnh vào lòng từ bi và khoan hoà đối với người khác và dạy những nguyên tắc tu tập đạo lý căn bản, cho con người niềm hy vọng là một hành giả tận tụy sẽ có một đời sống vui sướng trong hạnh phúc sau cùng.

Trong thời kỳ đó, nữ cư sĩ dâng cúng cho các chùa và một số người xuất gia để trở thành tỳ-kheo ni. Nói chung, họ cúng tiền và những thứ cần thiết để xây dựng chùa, tượng Phật và tháp. Cũng có những thí chủ có quy mô lớn đã cúng tiền để xây dựng chùa mới và tài trợ những chi phí hoạt động cho chùa. Căn cứ vào sự kiện nữ giới không được phép tham gia vào những hoạt động kinh tế và xã hội thời đó, những sự cúng dường của nữ giới có thể nhờ vào hệ thống thừa kế của Triều Đại Goryeo trong đó nữ giới có đủ tư cách để nhận một phần thừa kế ngang bằng với nam giới. Những người nô lệ được cúng vào chùa và trong những trường hợp cực đoan thì người nghèo gửi con cái họ đến chùa, đó cũng là một cách cúng dường sức lao động.

Trong Triều Đại Goryeo, nữ giới đã đóng góp tinh thần cho Phật giáo bằng cách chuẩn bị con cái họ làm những tu sĩ Phật giáo. Những bà nội trợ rời gia đình để trở thành tỳ-kheo ni sau khi con cái họ trở thành tu sĩ. Trong nhiều trường hợp, nữ giới chọn lựa trở thành chư ni Phật giáo sau khi chồng họ qua đời hoặc để thoát cảnh nghèo. Một số bị ép buộc từ bỏ thế giới trần tục như một hình phạt về sự cư xử không tốt của họ. Triều Đại Goryeo cũng sản sinh nhiều vị ni xuất thân từ các gia đình hoàng tộc và sống cuộc đời tu sĩ tại Jongop-won, một ngôi chùa tỳ-kheo ni được xây dựng năm thứ 38 của triều Vua Gojong làm nơi cư trú cho chư ni trong thành phố thủ đô.

Như chúng ta đã thấy, trong Triều Đại Goryeo việc nữ giới bất kể địa vị xã hội của họ đã từ bỏ đời sống thế tục để trở thành tỳ-kheo ni là rất thường. Mặc dù triết lý nhà Phật và nhiều tông phái Phật giáo phát triển nhanh trong Triều Đại Goryeo, hầu hết những ghi chép lịch sử của thời đó về tỳ-kheo ni đều khiến cho người ta nản lòng. Chẳng hạn, vì một số quá đông chùa chiền trở thành một vấn đề xã hội nghiêm trọng, Vua Hyeoning ở năm thứ tám của triều đại ông, đã đặt ra một sự cấm đoán đối với việc hiến nhà cửa và đất đai cho chùa và cấm người dân bỏ gia đình để đi tu. Trong năm thứ mười bốn triều Vua Chungryul, một công chúa của Triều Đại Yuan kết hôn với Vua Chungryul đã tiếp xúc cá nhân thường xuyên với chư tỳ-kheo ni, mời họ vào phòng của bà để hỏi về thế giới bên ngoài cung điện. Một số tỳ-kheo ni đã cho đan quần áo bằng gai làm quà tặng cho công chúa. Một lá thư kêu gọi do Jo In-oak viết trong năm đầu tiên của triều vua Chang tỏ ra kỳ thị và đàn áp nữ giới và tỳ-kheo ni rõ ràng. Bức thư viết: “bất cứ phụ nữ nào, dù sang hay hèn, đều bị cấm không được đến chùa bất cứ trường hợp nào, kể cả khi cha mẹ chết. Người nào vi phạm sẽ bị trừng phạt nặng nề, và những viên chức thuộc chính quyền địa phương bị cấm không được trở thành tăng hay ni...” Vào năm thứ ba của triều Vua Gongyang, ngay cả phụ nữ và những bà nội trợ thường cũng đều bị cấm viếng thăm chùa.

Khi Triều Đại Joseon chấp nhận Khổng Giáo là ý thức hệ cai trị của họ, Phật Giáo bắt đầu mất đi ảnh hưởng chính trị và xã hội của mình. Một chính sách đàn áp Phật Giáo trong khi lại đẩy mạnh Khổng Giáo đã để lộ một thách thức mang tính quyết định cho chính sự sống còn của Phật Giáo. Cho dù có sự đàn áp Phật Giáo, nữ giới vẫn thích đạo Phật hơn Khổng Giáo,

ở đó họ tìm kiếm sự khuây khoả và cứu độ cho mình. Niềm tin không lay chuyển được của nữ giới đối với đạo Phật chính là nền tảng của Phật Giáo kỷ nguyên Joseon mà trước kia đã phải rút vào các vùng núi non. Nữ giới tiếp tục tham gia vào những hoạt động và sự kiện Phật Giáo mặc cho sự ngược đãi và đàn áp có hệ thống. Sau khi lên ngôi, Vua Taejong có một lần đã bày tỏ mối quan tâm về niềm tin mạnh mẽ của nữ giới vào đạo Phật, đã nói rằng: “Tôi đã bãi bỏ tất cả những nghi lễ Phật Giáo do chính phủ sắp xếp; song, thảm hại thay, giới phụ nữ trong hoàng gia vẫn cứ tổ chức tụng kinh, những lễ thọ giới, và các dịch vụ nghi lễ cho hương linh, cầu nguyện cho con trai họ sống thọ. Không gì có thể ngăn chặn họ...” điều này rõ ràng là Phật Giáo vẫn còn là một lực lượng tôn giáo có ảnh hưởng lớn giữa những phụ nữ Joseon. Vua Sejong, trong năm thứ mười một triều đại ông, đã ra lệnh cấm các cô gái và những bà nội trợ thăm viếng chùa chiền và các tu sĩ Phật Giáo thăm viếng những nơi ở của các goá phụ. Tuy nhiên, nói chung, những vị vua trong những năm đầu của Triều Đại Joseon không thực thi những biện pháp cực đoan để đàn áp Phật Giáo. Đúng hơn, họ đã dùng chính sách củ cà-rốt và cây gậy để kèm chế tôn giáo này.

Nói riêng, lòng nhiệt thành đối với đạo Phật giữa các phụ nữ trong hoàng gia rất đáng lưu ý. Chẳng hạn, Hoàng hậu Inssu viết một lá thư chính thức trong đó bà bày tỏ sự hỗ trợ đạo Phật của bà. Trong thư bà viết: “Các vị vua tiền nhiệm muốn khai trừ đạo Phật nhưng không được bởi vì họ lo rằng nó có thể khuấy động những mối bất bình và bất mãn ở cấp độ cơ sở.” Những luận cứ của bà không được chấp nhận hoàn toàn, nhưng họ đã có một sự khoan nhượng ngầm ngầm đối

với Phật Giáo. Với sự tận lực mạnh mẽ nhằm phục hồi đạo Phật, đương kim Hoàng hậu Munjong của thời đại Vua Myoungjong đã nỗ lực khôn ngoan, chẳng hạn như đưa trở lại một hệ thống thi cử dân chính cho tu sĩ Phật Giáo và phục hồi lại những chùa chiền đã bị tàn phá. Rủi ro thay, sự chấn hưng đạo Phật không tiếp tục sau cái chết của đương kim Hoàng hậu Munjong; nhưng những nỗ lực của bà không phải là vô ích. Chunghuhuejong, được mọi người biết đến là Đạo sư Seosan, là một trong những tu sĩ Joseon nổi tiếng nhất, người đã trao hệ thống thi cử dân chính cho các tu sĩ Phật Giáo và đóng góp vào việc bảo tồn truyền thống.

Chúng ta có thể thấy niềm tin mạnh mẽ của nữ giới đạo Phật Hàn Quốc đi theo dấu chân của các phụ nữ hoàng gia, những người đã hỗ trợ công khai mạnh mẽ cho đạo Phật và luôn luôn khích lệ sự phục hưng đạo Phật vào thời kỳ các học giả Khổng Giáo không khoan nhượng đối với bất cứ thứ gì có liên quan đến đạo Phật. Tuy nhiên, không như những phụ nữ sang trọng này, hoạt động tôn giáo của nữ giới thường dân bị giới hạn vào những hoạt động như bố thí thức ăn và tiền bạc cho hành khất, thăm viếng chùa chiền, và dâng cúng cho Đức Phật để cầu nguyện có sức khỏe tốt và gia đình hạnh phúc. Những giới hạn này là do bầu không khí xã hội áp bức đối với Phật Giáo trong thời đó, khi các tu sĩ Phật Giáo bị cấm không được đi vào thành phố thủ đô.

Nữ Giới Đạo Phật Hàn Quốc Ngày Nay

Cho đến đây như chúng ta đã thấy, nữ giới chính là nguồn gốc của đời sống và sức mạnh trong lịch sử Phật Giáo Hàn Quốc. Và sức mạnh này có liên quan mật thiết đến thực tại

duy nhất của Phật Giáo Hàn Quốc. Ngày nay, nữ giới tạo thành đa số trong dân số Phật Giáo ở Hàn Quốc, chiếm khoảng 70 đến 80% trong số người đã thọ giới và cư sĩ. Tỳ-kheo ni đại diện hơn một nửa trong giáo đoàn Jogye, giáo đoàn Phật Giáo lãnh đạo của Hàn Quốc.

Hơn thế nữa, nữ giới Phật Giáo đang ngày càng đóng vai trò quan trọng trong xã hội, cũng như trong giáo đoàn Phật Giáo. Nói riêng, những hoạt động của tỳ-kheo ni đang trở nên rộng rãi hơn trong các lãnh vực tu tập và giảng dạy Giáo Pháp. Họ tận tụy học hỏi và tu tập thiền định trong các giảng đường và thiền đường khắp nước. Gần đây, một con số tỳ-kheo ni càng ngày càng tăng đang tham gia trong việc khảo cứu và xuất bản, trong nước lẫn nước ngoài. Đó là một sự thay đổi lớn lao đối với nữ giới đạo Phật Hàn Quốc, dấu rằng vừa mới đây tỳ-kheo ni còn không được phép dạy ngoài bục giảng của nhà chùa do bát kính pháp đặt ra cho chư ni. Tuy nhiên, ngày nay nhiều tỳ-kheo ni có bằng Tiến Sĩ giảng dạy tỳ-kheo trong các trường đại học!

Những thay đổi đầy khích lệ này là kết quả của những nỗ lực và tự phản tỉnh của tỳ-kheo ni. Họ đã suy tư thấu đáo về quá khứ và hiện tại, từ Triều Đại Joseon, thời kỳ tối tăm cho đến ngày nay. Đó là một chuyển đổi của việc “trở lại những cái căn bản.” Họ chấp nhận cái quá khứ đáng tiếc của họ, trong đó họ tồn tại phụ thuộc và vâng lời mù quáng, chấp nhận địa vị của họ như một lễ thói xã hội mà họ phải theo. Đây là một gương mẫu cho việc tu tập thật sự “Đạo Phật dẫn thân trong xã hội.”

Có nhiều trường hợp khác cho thấy sự tham gia tích cực của tỳ-kheo ni và những thành tựu đáng ngưỡng mộ cả trong

lãnh vực thiền định lẫn giáo dục. Chẳng hạn, trường Soen do ni sư Mangong Sunim đứng đầu đã đào tạo các đạo sư Soen nữ giới như Tỳ-kheo ni Beophee Sunim và Manseon Sunim trong thời thực dân Nhật cai trị. Có hơn mười vị tỳ-kheo ni đã hoàn tất thành công các lớp học hàn lâm tại Giảng Đường Kwanum ở chùa Namjang tại Sangju với sự giúp đỡ của người nhìn xa trông rộng là Hye bong Sunim; trong đường hướng này một sức sống mới đã được mang lại cho giáo đoàn tỳ-kheo ni Hàn Quốc. Đó là một vinh dự và niềm kiêu hãnh lớn lao đối với giáo đoàn tỳ-kheo ni Hàn Quốc, và nó đã sản sinh ra ba vị tỳ-kheo ni vĩ đại nhất trong lịch sử hiện đại: Geumryong, Hyeoak, và Suoak Sunim.

Hơn thế nữa, chư tỳ-kheo ni đã có một đóng góp lớn cho “phong trào tịnh hoá của các giáo đoàn Phật Giáo” trong suốt cuộc xung đột giữa tỳ-kheo và những tu sĩ có vợ vào những năm 1950. Cho tới lúc đó, chư tỳ-kheo (những tu sĩ độc thân đã thọ giới cụ túc) chiếm số ít, trong khi đó hầu hết chư ni Phật Giáo là tỳ-kheo ni (những nữ tu sĩ độc thân đã thọ giới đầy đủ). Sau khi tiếp quản các chùa chiền từ những tu sĩ có vợ, chư tỳ-kheo ni đã thay thế họ lãnh đạo các chùa và làm mới lại những tiện ích cũ kỹ đổ nát, đặt nền tảng cho Phật Giáo thịnh vượng ngày nay.

Đây chỉ là một phần của câu chuyện. Có hơn 30 thiền đường cho tỳ-kheo ni được phục hồi và mở cửa khắp nước, gồm có Tu viện Gyunsung, Chùa Naewon, Tu viện Naewon, Tu viện Daesung, Chùa Daewon, Chùa Boduck, Tu viện Bohyun, Tu viện Budo, Chùa Bulyong, Tu viện Samsun, Chùa Seoknam, Tu viện Yaksoo, Tu viện Yoonpil, Tu viện Jijang, và Chùa Hwaun. Nhiều giảng đường cho tỳ-kheo ni được mở

cửa, như Chùa Donghak, Chùa Unmoon, Chùa Chungam, Chùa Bongryung, và Viện Đại Học Samseon Sangha, sản sinh nhiều tỳ-kheo ni. Hơn thế nữa, chư tỳ-kheo ni đã trở thành những vị bồ tát có lòng từ bi trong xã hội, đem giáo pháp của Đức Phật vào việc tu tập trong nhiều lãnh vực, như an sinh xã hội và văn hoá.

Trong khi đó nữ cư sĩ cũng đóng một vai trò quan trọng. Họ tích cực tham gia vào chiến dịch thanh toán nợ quốc gia với Nhật Bản vào đầu thế kỷ 20. Nhóm Nữ Giới Phật Giáo Joseon điều hành Trường Đại Học của Nữ Giới Nung-in và đảm trách hướng dẫn để dạy nữ giới trong suốt cuộc đô hộ của thực dân Nhật. Tinh thần chủ động, mạnh dạn dám nghĩ dám làm vẫn còn lại đến ngày nay. Chẳng hạn, sự khai mở Viện Phát Triển Nữ Giới Phật Giáo là biểu tượng thực sự của địa vị không thể lay chuyển của nữ cư sĩ Phật Giáo Hàn Quốc và là một phản ánh những nỗ lực của họ để đóng góp cho Đạo Phật và xã hội. Ngày nay, một con số ngày càng gia tăng nữ cư sĩ trong nhiều hoạt động khác nhau từ quản trị các chùa đến nghiên cứu kinh điển, thiền định, tụng kinh và trì chú, dịch vụ xã hội và những hoạt động văn hoá Phật Giáo. Đây là một chiều hướng thực sự đầy khích lệ. Hơn thế nữa, điều đáng mong ước là càng ngày càng nhiều nữ cư sĩ tỏ rõ nguyện vọng tri thức mạnh mẽ trong việc học hỏi Phật Pháp một cách có hệ thống. Chúng ta rất hân hoan về sự tiến bộ mà nữ giới Phật Giáo Hàn Quốc đã đạt được.

Một cái nhìn thoáng qua 1600 năm lịch sử Phật Giáo Hàn Quốc cho thấy rằng đạo Phật Hàn Quốc đã có đóng góp to lớn vào việc xây dựng nền văn hoá sáng chói và giàu có của Hàn Quốc, với truyền thống lâu đời và tinh thần “cứu nước, phục

vụ nhân dân.” Phật Giáo Hàn Quốc sống sót qua 500 năm đàn áp vào Triều Đại Joseon và phát triển như ngày nay, bảo tồn tinh thần và sứ mạng của nó. Ở đây một lần nữa, chúng ta thấy rằng dù không được thường xuyên biết đến, nữ giới Phật Giáo vẫn là những người đóng góp quan trọng cho sự thành tựu lịch sử này.

Xây dựng trên những thành tựu quá khứ, Hội Tỳ-kheo ni Hàn Quốc đã mở ra Hội Trường Tỳ-Kheo Ni Quốc Gia, một ước mơ được nuôi dưỡng từ lâu. Cộng đồng Phật Giáo thế giới ngạc nhiên khi thấy rằng giáo đoàn tỳ-kheo ni Hàn Quốc đã có thể xây dựng một trung tâm cho phong trào nữ giới đạo Phật. Hội Trường Tỳ-Kheo Ni Quốc Gia, được khai mạc và ngày 19 tháng tám, năm 2003, là thành quả của những nỗ lực tích cực của chư tỳ-kheo ni, những vị đã tổ chức Hội Nghị Tỳ-Kheo Ni Udumbara vào năm 1968 và tuyên bố ba nguyên tắc: thiết lập các trung tâm giảng dạy tự viện, giảng dạy Giáo Pháp, và xây dựng một xã hội từ bi hơn.

Sau khi trải qua nhiều khó khăn và gian khổ, chư tỳ-kheo ni đã xây dựng được Hội Trường Tỳ-Kheo Ni Quốc Gia như một phương thức để chứng ngộ giáo lý cao cả của Đức Phật, “tìm kiếm giác ngộ trong khi giảng dạy và phục vụ chúng sanh.” Về mặt này, Hội Trường Tỳ-Kheo Ni Quốc Gia tượng trưng cho Tịnh Độ của Hạnh Phúc Cao Cả Nhất (sukhavati), vườn hoa của Đức Phật (samàdhi), và ao sen. Khi Đức Phật yêu cầu chư tỳ-kheo ni truyền bá và soi sáng Giáo Pháp, ngài đã tin tưởng rõ ràng vào tiềm năng của chư tỳ-kheo ni trong việc đi theo đường lối giáo pháp và dẫn dắt chúng sanh bằng lòng từ bi.

Ý nghĩa và vai trò thực sự của Hội Trường Tỳ-Kheo Ni Quốc Gia nằm trong việc tu tập các giáo lý của Đức Phật. Chắc chắn rằng cơ chế mới này sẽ sản sinh nhiều Phật tử có tài năng, họ sẽ lãnh đạo trong kỷ nguyên kỹ thuật thay đổi nhanh chóng. Các nữ cư sĩ Phật Giáo và chư ni ngày nay nhiều hơn bao giờ hết và nắm lấy sức sống của Phật Giáo Hàn Quốc. Họ sẽ phụng sự như người hướng đạo, đưa ra cách ứng dụng lời dạy của Đức Phật vào thực tế và cách làm lan rộng giáo lý Đức Phật. Hơn thế nữa, họ sẽ theo đuổi “Đạo Phật dẫn thân trong xã hội”, cùng đặt nặng giáo dục, tuyên truyền, và phúc lợi xã hội. Như vậy, họ sẽ tham gia một cách tích cực trong việc xây dựng một xã hội bao quát và từ bi trong đó tất cả mọi thành viên gồm cả người khuyết tật và người già, đều sống trong sự hoà hợp. Cuối cùng họ sẽ đóng một vai trò quyết định trong việc phát triển Phật Giáo Hàn Quốc sâu xa hơn trong thời đại toàn cầu hoá này, góp phần lớn lao vào hoà bình thế giới và phát triển nhân loại.



6

NGHỆ THUẬT TỰ TU TẬP

Malia Dominica Wong

Với ước mong giải thoát muôn loài
Con sẽ mãi quay về nương tựa
Nơi Phật, nơi Pháp, và nơi Tăng,
Cho đến khi giác ngộ hoàn toàn.

Trần đầy trí tuệ với từ bi
Hôm nay con quỳ trước Phật đà
Và nguyện phát tâm thành giác ngộ
Vì lợi ích muôn loài sanh chúng.

Đến chừng nào còn có hư không
Đến chừng nào còn chúng hữu tình
Con cũng nguyện ở lại đến đó
Để xoá tan đau khổ chúng sanh.¹

¹ Lời cầu nguyện này được biết đến là “phát bồ-đề tâm (bodhicitta).”

Một ngày kia, sau một chuyến đi xa, tôi gọi bạn tôi ở chùa để cho cô ấy biết tôi đã trở về. Tôi rất nhớ cô ấy và ngôi chùa thân yêu. Tuy nhiên, trước sự ngạc nhiên của tôi, sau khi nói “chào bạn”, cô ấy hỏi tôi muốn gì. Tôi trả lời, “Tôi chỉ muốn nói lời chào cô thôi.” Giọng nói của cô ấy biểu lộ một chút bối rối khi cô nói: “Bạn gọi tôi chỉ để bảo với tôi như thế sao? Tôi đang tu tập. Bạn đã quấy rối việc tu tập của tôi. Bạn cũng nên tu tập đi.” Tôi ngượng ngùng nói “cám ơn” về sự nhắc nhở và gác máy, tự trách mình đã chịu thua tình cảm con người. Vâng tôi nên hiểu biết, nên tu tập tâm, *shiou xing*.

Tu Tập Tâm, *Shiou xing*, là thuật ngữ Trung Hoa chỉ cho “sự tu tập đạo Phật.” Đó là sự học hỏi kinh điển, tụng kinh cầu nguyện, nghiên ngẫm Giáo pháp, niệm danh Phật, hay điều gì đáng đáng đến một số chuyện khác như chúng tôi nói ở phương Tây, “những việc tu tập tâm linh.” Trên 25 năm qua làm một vị nữ tu, tôi đã tuân thủ những đường lối trong đó “nữ tu phương Tây” dần thân sâu xa vào sự tu tập Cơ-đốc giáo, vậy mà cũng có thể còn cách xa trọng tâm hoàn hảo của điều mà sự tu tập lẽ ra nên hoàn thiện. Tôi muốn nói gì? *Shiou xing* là trở nên hoàn hảo, vượt qua cái ngăn cản tâm đạt đến giác ngộ. Khi các nữ tu Cơ-đốc giáo tham gia vào *shiou* (sự tập trung), đôi khi đó là một cuộc hành trình của cái tôi có giới hạn. Là những nữ tu Cơ-đốc giáo, chúng tôi nỗ lực để được hoàn hảo, như Chúa đã hoàn hảo. Song nhiều lần hành động của chúng tôi không khế hợp với trạng thái tâm. Chúng tôi có thể biết sự tu tập về mặt tri thức, nhưng chúng tôi chưa làm chủ được phản ứng của mình trong hành động từ bi. Hãy hình dung một

câu chuyện tương tự: một người khách đau khổ đến cửa tu viện và cần nói chuyện, một nữ tu nói: “Tôi không thể giúp gì được cho bà bây giờ, vì đây là giờ cầu nguyện.”

Chúng ta hãy dừng lại giây lát. Tôi mời bạn nhắm mắt và hình dung chính mình đang ở trong một vườn hoa đẹp. Trong vườn này, có đá và cây cối, còn có thể có một dòng suối hay thác nước. Hãy tưởng tượng ra sự tươi mát của khu vườn, những bóng râm màu xanh, màu vàng và màu nâu lay động, và chiếc cầu vồng của những màu sắc khác vây quanh. Hãy cảm nhận sự mát mẻ của không khí, và cái an lạc sâu xa của nó. Bây giờ hãy nhìn xuống đôi tay bạn. Hãy tưởng tượng bạn đang khiêng một cái cây quý giá. Đó là một cây cao hay thấp? Một cây gầy gò hay to lớn? Đó là một cây già cỗi hay còn non? Bạn nên đặt cây này ở đâu trong khu vườn mệnh mông này? Làm sao bạn có thể nhận ra rằng nó thuộc về nơi nào? Hãy thư giãn. Đặt cây xuống. Ngồi trước cây và phóng tâm đến nó. Chậm rãi, hãy học cách làm một với nó. Hãy cảm nhận sự nhịp nhàng của nó, sự nở lớn của nó, cái mà nó đã và đang dâng hiến, và cái mà nó có để cống hiến cho một không gian khác. Đến để biết nó một cách tường tận, lúc đó bạn sẽ biết nó hoà hợp với nơi nào nhất và với xung quanh của nó. Hãy để ra một giây phút và trở thành một với cây.

Ở Trung Hoa, ngoài thuật ngữ *tu tâm* ra còn có thuật ngữ *tu dưỡng*, *shiou yang*. Mặc dù tôi không nghe thuật ngữ này được nhắc đến thường như *shiou xing*, nhưng tôi tin rằng *shiou yang* cũng quan trọng, vì nó có nghĩa là “huấn luyện, thông thạo, tự tu tập.” Và chính với điều này tôi cố gắng hiến bài tập Đạo Lão đơn giản “trở thành cây,” để cho sự tu tập trong đạo Phật và Cơ-đốc giáo của chúng tôi có thể được hoàn hảo hơn qua việc thực tập trong sự tự tu dưỡng của chúng tôi.

Nghệ thuật của sự tự tu dưỡng là gì? Đó là tu dưỡng trái tim của thế gian, cho thế gian. Đây là trái tim bao dung và gặp gỡ những sự thống khổ của thế gian, trái tim chịu đựng và chuyển đổi vượt trên những hệ thống, những quy luật, những lễ nghi (thậm chí vượt trên những lễ lạc, nghi thức và sự tu tập của chúng tôi). Khi bước vào đời sống tôn giáo, tôi đã bước vào một lối sống đặt nặng vào sự thăng hoa của thân. Trong yêu cầu hợp nhất với Thượng Đế, chúng tôi được dạy những cách tu tập khác nhau về sự phủ nhận và chịu nhiều thử thách. Khi còn là một người mới đi trên con đường đạo, tôi đã không biết rằng những điều này là phương tiện giúp chúng tôi trau dồi chính mình trong sự khiêm hạ và vượt qua thân/tâm để đạt đến chỗ siêu việt. Tuy nhiên khi lớn lên, tôi nhận thức rằng “cái trí tuệ mê say” không nhất thiết là một dấu hiệu của sự giác ngộ. Trong số 26 người của nhóm tôi, 15 thành viên đã rời bỏ nhà tu kín. Một số cần hướng dẫn về tâm lý. Những người khác cho đến ngày nay vẫn còn đó, nhưng khắc kỷ hơn là thực tế trong hành động từ bi. Điều nên được tu tập thực ra là tri thức chân thật, sự lương thiện, lòng can đảm, sự hoan hỷ, và niềm say mê phục vụ.

Khi bước vào con đường đạo Phật, tôi tìm ra những phương thức rõ ràng để chặt đứt tâm viên ý mã của mình bằng cách làm tăng thêm các khả năng kiểm soát. Tu tập thiền định dạy cho tôi ghi nhận mỗi sự việc hiện ra, thậm chí cho nó một nhãn hiệu, và sau đó ghi nhận điều gì xảy ra cho nó. Qua việc đọc các kinh điển Phật giáo, tôi đã biết “cách” ứng dụng Thánh Kinh Cơ-đốc giáo trong đời sống của chính mình ở các mức độ ý thức sâu sắc hơn. Chẳng hạn, trong Kinh Thánh có câu chuyện một người bị đánh, bị cướp và bỏ trên vỉa hè cho

chết. Một số người, có cả một tu sĩ, đi ngang qua đó mà không làm gì để giúp đỡ. Chỉ có người Samaria tốt bụng dừng lại để giúp và chở người này trên con lừa của ông ta đi đến một quán rượu, ở đó ông trả tiền cho chủ quán để chăm sóc người này khoẻ trở lại. Trong nhà thờ, chúng tôi thường dùng câu chuyện này để dạy người khác về lòng yêu thương qua việc chăm sóc lẫn nhau vô điều kiện.

Tuy nhiên, đối với tôi điều đó chưa đủ. Ngẫu nhiên gặp được tám con đường chân chánh: chánh kiến, chánh tư duy, chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định, tôi cảm thấy tôi được cống hiến một bản danh sách liệt kê những điều xác thực để làm phát triển trong tình yêu thương. Ngay cả việc Quán Tưởng về Mười Công Hạnh Viên Mãn (dasa pàramì) dường như cho tâm trí tôi thêm vốn từ vựng.

Nguyện cho tôi sống đời rộng rãi và lợi ích! (dàna pàramì)

Nguyện cho tôi được trong sạch, đạo đức và giữ giới tốt! (sila pàramì)

Nguyện cho tôi không ích kỷ và điềm tĩnh, vị tha và quên mình! (nekkhamma pàramì)

Nguyện cho tôi khôn ngoan và có thể cho người khác sự lợi lạc của trí tuệ tôi! (pañña pàramì)

Nguyện cho tôi được siêng năng, nỗ lực và bền chí! (viriyā pàramì)

Nguyện cho tôi kiên nhẫn! Nguyện cho tôi có thể chịu được và tha thứ lỗi lầm của người khác! (khanti pàramì)

Nguyện cho tôi lương thiện và đáng tin cậy! (sacca pàramì)

Nguyện cho tôi vững chãi và kiên quyết! (adhitthana pàramì)

Nguyện cho tôi tử tế, từ bi và thân thiện! (metta pàramì)

Nguyện cho tôi khiêm hạ, trầm tĩnh, yên lặng, không bối rối, và thanh thản! (upekkha pàramì)

Nguyện cho tôi phụng sự để được hoàn hảo; nguyện cho tôi hoàn hảo để phụng sự!²

Tuy nhiên, ngay cả điều này cũng không đủ. Chúng tôi cần *tu tâm*, thực hành nó. Có lẽ bạn có thể đến một vị nữ tu khác, một người đôi khi làm cho bạn điên lên hoặc một người làm cho bạn sợ hãi. Có một người nào đó mà bây giờ bạn không nói đến hoặc đang lẩn tránh? Là những người nữ tu, chúng tôi phải tôn trọng và đi theo mỗi lời nói của những vị đã tu trước chúng tôi, ngay cả khi họ sai, kém lịch thiệp, dễ thay đổi tâm tánh, hoặc không mẫu mực.

Tôi đã là trưởng tu viện của tôi sáu năm nay. Tôi cũng đã phục vụ trong công việc hành chánh ở tu viện 12 năm. Nhưng cho dù là một vị nữ tu có thể là bề trên của tôi, tôi vẫn cho vị ấy (và cũng như chính tôi) có trách nhiệm về bất cứ hành động nào không có tình thương yêu và tử tế. Trong truyền thống Cơ-đốc giáo cũng vậy, có những người tu khiếm nhã, họ không soi sáng cho người khác được, mà thực sự làm cho cộng đồng Cơ-đốc giáo hổ thẹn. Có những nữ tu vào tu viện để thoát những trách nhiệm ở nhà hay thế tục, và chỉ tu cái trí mà không tu cái tâm họ. Hãy cho phép tôi minh hoạ qua một chuyện ngụ ngôn

² Narada Thera, *Đạo Phật rút gọn* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1982), tr. 29.

http://www.buddhanet.net/pdf_file/nutshell.pdf.

sự cần thiết của *sự tu dưỡng*, thực hành tự trau dồi để giải thoát tất cả mọi chúng sanh.

Ngày xưa, có một con chó và một con gà, chúng được giao cho giám sát việc nhà, trong khi vị chủ là con cọp đi vắng. Chó và Gà có một người bạn tên là Bò, tên này thỉnh thoảng đến thăm viếng chúng. Chúng ít biết là Bò ta thực sự ngưỡng mộ chúng và hy vọng có một ngày có thể tham gia vào đoàn của chúng. Chó, Gà và Bò làm nhiều việc với nhau, như đến khu vườn, chơi trong nhà bếp, lau sạch nơi thiêng liêng, và cùng ăn với nhau. Chúng cũng thường cầu nguyện chung. Chó đưa ra giọng đều đều “gấu, gấu.” Con Gà thêm vào bài tụng kinh cái âm thanh cao vút và kiêu hãnh của nó “ò, ó, o” và con Bò phụ hoạ với giọng trầm và chân thành “ươm, ươm.” “Tôi quy y Phật, quy y Pháp, và quy y Tăng.”

Một ngày nọ, Chó cảm thấy rất yếu. Bởi vì những con thú khác biết rằng Gà thường cãi vả rất lớn tiếng với kẻ giữ hoà bình là Chó, chúng quyết định gọi Bò để canh chừng người thân. Bò im lặng đi vào và làm tất cả mọi điều nó có thể để chăm sóc cho những nhu cầu của Chó, nhất là cảnh giác suốt đêm trong trường hợp bệnh tình của Chó trở nên nặng hơn. Thời gian trôi qua, và bệnh tình Chó trở nên tệ hơn. Những con thú kia theo nghi thức và nói với Gà, vì là người kế tiếp trong việc truyền thừa, rằng phải làm điều gì đó để đưa Chó đi nhà thương. Bò giật lùi đằng sau và quan sát. Tuy nhiên, bò cũng liên lạc tất cả những người, họ bạn đồng ý sẵn sàng nếu Chó cần thêm sự giúp đỡ.

Chó đi nhà thương. Những người bạn của Bò chăm sóc Chó. Những người bạn của Gà thì bỏ dỡ vì nhát sợ. Sau khi Chó về nhà, Bò nhận ra một vẻ lạnh nhạt nơi Gà và một số

bạn của Gà. Bò không hiểu tại sao. Chó muốn Bò ở lại, nhưng Gà không muốn. Bò ra đi. Bò cố gắng giữ sự trung tín và tiếp tục đến thăm nom, mang theo thức ăn và muốn đến thăm Chó lần nữa. Tuy nhiên, Gà và bạn bè của nó không để cho Bò vô nhà. Cuối cùng Thầy Cọp đến nhà, và Gà bị quở trách về việc cãi cọ với Chó quá nhiều, và Bò bị quở trách vì xen vào công việc của đoàn. Bò cố gắng nói với Thầy Cọp tạo ra một hiểu biết tốt hơn về tình trạng này. Tuy nhiên, Thầy Cọp nói mọi điều đã được nói và làm.

Một năm trôi qua và Bò lại chạy đến Thầy Cọp, nhưng Thầy Cọp (một kẻ trước kia thân thiện và là người mà Bò hy vọng một ngày nào đó được cùng tu tập) không tiếp chuyện. Vô cùng bối rối, Bò không hiểu sao họ lại có thể tàn nhẫn như vậy, không chìa tay ra cứu vớt, không “như Phật.” Bò hình dung ra ngàn cánh tay của Quán Thế Âm và trái tim của Đức Phật vượt qua chính họ để giúp đỡ và tha thứ mọi người. Bò cúi đầu, rời bỏ cái mà trước kia nó thương yêu, và ra đi.

Bài học luân lý của câu chuyện ngụ ngôn này là gì? Đôi khi hành vi của chúng ta không đi đôi với sự tu tập và do đó chúng ta có thể làm tổn thương người khác hơn là giúp đỡ họ trưởng thành trong con đường của Đức Phật hoặc Chúa. Không có gì để trách cứ. Hãy dừng lại. Nghĩ một chút. Thở. Ngồi lại. Hãy trở thành một với cây, là một với người khác. Hãy là bạn. Hãy ngồi lại và từ từ học làm một với cây/với chính bạn/với người khác. Hãy cảm giác sự nhিপ nhàng của nó, sự mở rộng của nó, cái nó đang dâng hiến và cái nó phải dâng hiến, một không gian khác/một tình huống khác. Bằng cách đến để biết nó/ biết mình/ biết người một cách tường tận, lúc đó bạn sẽ biết bạn hoà hợp nơi nào nhất trong chính bạn và với chung

quanh bạn. Khi hiểu được chính mình, bạn sẽ có thể làm lợi lạc cho mọi chúng sinh.

Giống như người bị cướp và bị bỏ chết bên lề đường, chính người tu sĩ đã làm lơ đi qua; giống như vị nữ tu không thể bị làm phiền vì đang cầu nguyện, giống như chú Bò không hiểu bởi vì mục đích duy nhất của nó là giúp đỡ Chó và đã phá vỡ nghi thức khi làm như vậy ... Biết bao nhiêu lần chúng ta đã không coi trọng hành động từ bi đối với những vai trò mang tính cơ chế của chúng ta? Làm thế nào chúng ta có đầy lòng từ bi và trí tuệ... phát tâm bồ đề vì lợi lạc của tất cả chúng sanh?

Ông chú của tôi đã ở trong trại tế bần trên một tháng. Giữa chương trình làm việc bận rộn của tôi, tôi đã đánh dấu ít nhất cách một ngày để đến với ông và gia đình. Tôi có thể đã nói: “con đang cầu nguyện cho chú” và không xem lại. Nhưng kinh nghiệm đã cho tôi thấy rằng đặt những ý định tốt của tôi vào hành vi của thân còn hơn con đường bồ tát mà tôi đã chọn để tu tập và sống. Kết lại, tôi đưa ra những thông số sau đây cho sự phát triển của chúng tôi để trở thành những cây giác ngộ hoàn toàn, bóng mát, trí tuệ, và sự nghỉ ngơi cho người khác, vì sợ rằng sự tu tập của tôi trống rỗng và tôi không là gì cả.

Nếu tôi nói bằng giọng nói của con người và thiên thần, *nhưng không có tình yêu thương*, tôi chỉ là một cái cồng vang rền hoặc một cái chập choè kêu chan chát.

Còn nếu tôi có tài tiên tri, và am hiểu tất cả những bí ẩn và tất cả tri thức; nếu tôi có tất cả niềm tin để dời được quả núi, *nhưng không có tình yêu thương*, tôi không là gì cả.

Nếu tôi cho đi hết mọi thứ tôi có, và nếu tôi trao đi thân xác tôi để tôi có thể kiêu hãnh, *nhưng không có tình yêu thương*, tôi không được gì.

Tình yêu thương là kiên nhẫn. Tình yêu thương là tử tế.. nó không phải là ghen hờn, không phải là phô trương, nó không là thổi phồng, không phải là khiếm nhã, nó không tìm kiếm lợi lạc của chính nó, nó không dễ cáu kỉnh, nó không nghiền ngẫm về sự tổn hại, nó không vui mừng vì sự lầm lỗi mà vui mừng với chân lý. nó sinh ra tất cả mọi điều, tin vào tất cả mọi điều, hy vọng tất cả mọi điều, chịu đựng tất cả mọi điều.³



³ 1Cor. 13: 7.

Phần 7

ĐÀO TẠO TU SĨ PHẬT GIÁO

1

ĐÀO TẠO CƠ BẢN CHO CHƯ NI PHẬT GIÁO HÀN QUỐC

Iljin Sunim

Việc dạy cho những người có một quyết tâm vững vàng để học rất quan trọng trong nền giáo dục tôn giáo, cũng như trong bất cứ nền giáo dục nào khác. Những sinh viên như thế sẵn sàng chấp nhận các sự kiện mới hoặc đưa ra những hoài nghi về chúng, và mở ra mọi khả năng. Họ có thể nhìn các sự vật đúng như chúng là và dần dần hoặc đôi khi, thậm chí ngay tức thời, nhận thức được các đặc tính chân chính của mọi đối tượng. Vì lý do này, như đã được nói trong *Kinh Trạng Hoa của Chư Phật*, quyết tâm ban đầu cho việc giác ngộ là giây phút bạn được chứng ngộ. Bài viết này thảo luận tiến trình đào tạo cơ bản cho chư ni Phật giáo Hàn Quốc như nó được thực hiện ngày nay trong Viện Đại Học Tăng-Già của Chùa Unmun. Nó dựa trên giáo dục Tăng-già được cung cấp trong Giáo Đoàn Jogye của các cơ sở Phật giáo Hàn Quốc và 30

năm kinh nghiệm của tôi với tư cách là sinh viên cũng như một giáo sư.

Đào Tạo Heangja (những người nguyện phát tâm tu hành)

Những thí sinh dự vào tiến trình đào tạo cơ bản được gọi là *haengja*, tức những người nguyện phát tâm tu hành. Đây là những người quyết tâm tiếp nối các bậc tiền bối của họ trong việc rời bỏ gia đình và ra khỏi đời sống thế tục vì lý tưởng cao cả. Các động cơ của họ có thể khác nhau tùy theo hoàn cảnh mỗi người, nhưng họ có điểm chung là ước muốn mạnh mẽ bắt đầu một cuộc sống mới sau khi từ bỏ sự theo đuổi đời thường. Do đó, lẽ tự nhiên là vị *haengja* yếu đuối và hay xúc động bị đặt trong một môi trường xa lạ, sẽ ứng phó một cách nhạy cảm đối với các bậc tiền bối và chịu sự ảnh hưởng của họ.

Không kể đến thời gian và không gian, tất cả những người mới xuất gia đều chịu khổ sở, bị cuốn theo cảm xúc, tham gia vào việc tự khám phá chính mình và cả việc tự buộc tội, và cuối cùng trở nên quen thuộc với những hoàn cảnh của họ trong tiến trình đào tạo. Họ giống như miếng vải trắng chịu một tiến trình nhuộm “màu” của những cơ chế và những đặc điểm hiện có. Điều này được xem như là “nhuộm màu đạo Phật.”

Những người nguyện phát tâm này sẽ tạo ra cơ chế tôn giáo tương lai và nó sẽ bắt đầu tấn công họ để nhận lấy trách nhiệm định hướng tương lai Phật giáo ở Hàn Quốc. Trong tình huống này, tương lai của Phật Giáo Hàn Quốc sẽ bị đe dọa nếu những người mới nguyện phát tâm này tu tập giới hạnh nhĩn (*hasim*) bị xem là người chỉ làm những công việc lật vạt tâm thường trong tự viện. Vì lý do này, khi thu nhận một người mới nguyện phát tâm phải áp dụng các tiêu chuẩn khắc khe và

kỹ lưỡng để đánh giá những phẩm chất và năng lực của họ, vì sự đào tạo cuối cùng sẽ đưa đến thọ giới tỳ-kheo ni.

Ngày nay, tình hình đã thay đổi nhiều so với thời kỳ của những năm 1970 khi lần đầu tiên tôi gia nhập tự viện. Những người mới phát tâm ngày nay phải trải qua nhiều giai đoạn của một tiến trình đánh giá từ các bài sát hạch về thân đến những bài sát hạch viết ước định khả năng tinh thần và thể chất cũng như tri thức của họ về đạo Phật. Những người thi đậu kỳ sát hạch sẽ nghiên ngẫm nhiều về bài học “sơ tâm giác ngộ là giây phút bạn được chứng ngộ,” và làm mới lại cam kết của họ từng giây phút, ngày này qua ngày khác.

Việc đào tạo được đưa ra tùy thuộc hoàn cảnh của mỗi người phát tâm. Sự giáo dục gồm có các nghi lễ Phật giáo, sự tự nhận thức về động lực ban đầu, các giới luật cho người mới tu tập (mười giới của giáo đoàn Phật giáo đã được thọ giới, 24 giới luật đạo đức), và các khái niệm triết học Phật giáo cơ bản làm kỷ luật nền tảng cho cuộc sống và do đó là kiến thức chung cho tất cả những người mới tu tập.

Giáo Dục Kangwon (Viện Đại Học Tăng-Già Thọ Giới)

Một śrāmanerika (sa-di ni) là người nữ mới tu tập đã hoàn tất ít nhất một năm trong chùa và thọ giới đầu tiên, trong đó vị này nhận bộ giới luật đầu tiên tức mười giới tu tập được xem là “Mười Giới Luật Thanh Tịnh.” Sau khi được dạy các điều luật cơ bản và tu tập hai năm, một vị sa-di thông thường sẽ bước vào viện đại học Tăng-Già, một cơ chế giáo dục có tính cách bắt buộc cung cấp sự tu tập cơ bản. Chắc chắn rằng thủ tục nhập học được thực hiện một cách nghiêm khắc trong đó tất cả những người sơ phát tâm phải đáp ứng được các yêu

cầu, từ việc trình chiếu một tài liệu có liên quan cho đến những cuộc phỏng vấn và các bài sát hạch viết.

Tất cả các hành giả phải tu tập chăm chỉ để phát sinh được tâm khao khát sự giác ngộ, vì sơ tâm này duy trì sự nhiệt thành để tìm kiếm giải thoát và tượng trưng cho lòng từ bi. Do đó, điều quan trọng là huấn luyện các sinh viên để phát sinh sơ tâm vị tha từ bên trong trong việc tìm kiếm giác ngộ vì nó sẽ cố gắng hiến cho họ môi trường học tập và tu tập để làm điều đó. Điều mà các hành giả học và tu tập trong tự viện sẽ xác định sơ tâm ban đầu và niềm khát khao giác ngộ. Hơn thế nữa, nó sẽ cung cấp một năng lượng căn bản mạnh mẽ có thể rút ra được từ đó trong suốt cuộc hành trình đi đến giác ngộ.

Việc huấn luyện nhằm dạy ba khía cạnh không thể tách rời trong việc tu tập đạo Phật: (1) trau dồi giới luật thanh tịnh; (2) tu tập tâm trí, sự trong sáng tâm hồn, và củng cố thiền định; và (3) trau dồi trí tuệ, sự hiểu biết, giải thích, hạnh kiểm, và sự chứng ngộ. Mục đích của sự huấn luyện là giúp sinh viên nhận thức được ba phần chính yếu của Đức Phật: suy nghĩ, lời nói và hành động. Khi sinh viên được huấn tập để có những thái độ, lời nói và tư cách đạo đức trong việc đi, đứng, ngồi, và nằm; những yếu tố này sẽ là phương tiện để nhận thức Giáo Pháp. Thêm vào đó, sinh viên phải chú tâm thực hiện đời sống hàng ngày của họ cho phù hợp với các giá trị và triết lý mà họ theo đuổi.

Ngày nay hầu hết những người xin học đều đã có học thức cao và có khuynh hướng thiên về lý tưởng và lý thuyết. Đó là lý do tại sao một trong những mục tiêu huấn luyện là dạy cho sinh viên cách đi vào thế quân bình giữa lý thuyết và thực hành. Cũng vậy, sự huấn luyện nhằm vào việc dạy cho sinh viên để

họ có thể nhận thức được rằng lý thuyết chỉ quan trọng khi nó có thể được ứng dụng và thực tập trong đời sống hàng ngày.

Tiến Trình Huấn Luyện Hàng Ngày

Một ngày của sinh viên bắt đầu với việc hồi tưởng lại tư cách đạo đức trong buổi lễ được gọi là lễ sám hối. Sinh viên tỏ lòng tôn kính Phật để được Ngài giúp xua đuổi những thói quen cũ thuộc thế tục và vô minh. Lễ sám hối quan trọng trong đó một trong những mục tiêu của sự huấn luyện là dập tắt những thói quen xấu của hành giả và làm mới lại. Điều gì cần đổi và đổi cách nào tùy từng cá nhân, và người ta có thể chọn thiền định cá nhân như một phương cách sám hối.

Tuy nhiên, ở chỗ công cộng như Chùa Unmun hình thức lễ sám hối là tất cả những hành giả lạy 108 lạy sau khi tụng kinh vào lúc bình minh. Sự lễ lạy tượng trưng cho lòng tôn kính và quy phục đối với thực tánh của Đức Phật và sự quyết tâm đấu tranh với những cảm xúc phiền não và vô minh. Sau lễ sám hối là đến giờ tụng kinh, lúc đó những người mới tu tập trong năm đào tạo đầu tiên – trong giới sa-di ni – học giới, khoá học nhập môn cho năm đào tạo thứ hai. Các hành giả tu tập thân và tâm bằng cách học nghi thức tỉ mỉ và cách diễn đạt của giới luật được ghi chép lại.

Sinh viên của thế hệ hiện tại không quen với chữ Hán có thể cảm thấy bị áp đảo khi học Hán văn, vì nó chính yếu gồm lời chỉ dẫn về giới luật và những giảng giải cần thiết của các vị thầy Trung Hoa trong quá khứ, tất cả đều được viết bằng chữ Hán. Tất cả các sinh viên từ năm thứ nhất đến năm thứ tư đều có cùng những vấn đề như nhau.

Sinh viên học Hán văn ở năm thứ nhất và những môn

khác, như lịch sử Phật Giáo Ấn-độ và Đạo Phật nhập môn, để có một sự hiểu biết toàn diện và bao quát truyền thống Phật Giáo. Trong năm đầu, các sa-di ni đạo Phật đảm nhận những công việc lật vật như dọn dẹp ngăn nắp sân chùa và chuẩn bị cơm nước cho cộng đồng.

Trong năm thứ hai, sinh viên học giáo lý của những vị sáng lập những trường phái đạo Phật đa dạng bằng cách đọc đi đọc lại chúng để hiểu rõ ý nghĩa thực sự của ngữ nghĩa. Thêm vào đó, họ quán chiếu trên bản thân qua thiền định và những tu tập khác. Trong thời kỳ này, họ cũng học lịch sử Phật Giáo Trung Hoa và các giáo lý A-tỳ-đàm (thuộc triết học cao cấp). Trong một năm họ cũng đảm đương việc trồng rau cải, là thứ cũng quan trọng như lúa gạo đối với cộng đồng. Trong mỗi tiến trình tu tập, từ gieo hạt và nhổ cỏ đến bón phân, sinh viên đều trau dồi khía cạnh tinh thần cho tâm. Trên thực tế, họ nhận thức họ đã mắc nợ các thí chủ cư sĩ nhiều biết bao vì những người này đã cống hiến cho họ những nhu cầu của sự sống.

Trong năm thứ ba, những người còn trẻ trực tiếp học kinh và thu thập tri thức ở bộ luật của các bậc đại sư và chữ Hán. Có thể xem đây đúng là một thành tích vì tiêu hoá thật nhiều tư liệu chỉ trong một năm. Tuy nhiên, sinh viên học *Kinh của Những Vị Anh Hùng*, *Bài Pháp về Sự Tỉnh Thức của Niềm Tin trong Đại Thừa*, *Công Hạnh Viên Mãn của Trí Tuệ trong Ba Trăm Dòng*, và *Kinh Viên Giác*, hết kinh này sang kinh khác, và cũng học *Lịch Sử* của Phật Giáo Hàn Quốc, và *Duy Thức Học*.

Cùng với việc học những môn này, một trong các khoá học bắt buộc là phục vụ cộng đồng bằng cách sửa soạn những bữa ăn hàng ngày. Từ việc lập ra thực đơn hàng ngày để nấu các món mới, họ chân thật làm tròn bổn phận để phục vụ

người khác. Mỗi tuần một lần họ chuẩn bị các món ăn đặc biệt và các món ăn dinh dưỡng và tốt cho sức khoẻ để phục vụ các hành giả trẻ tuổi. Thực sự mà nói họ để nhiều thời gian để sửa soạn bữa ăn hơn là học tập, nhưng điều này dạy họ rằng công việc bếp núc không bao giờ chấm dứt trong đời sống ở cõi trần. Sửa soạn bữa ăn và ăn là một vòng tròn không bao giờ dứt, nó là biểu tượng của sự sống luân hồi.

Thật lý thú khi nhận thấy sở thích các món ăn của sinh viên thay đổi theo nền văn hoá của cuộc sống ở chùa. Tuy nhiên, sinh viên quan tâm sâu sắc đến việc bảo tồn và chăm sóc các món ăn truyền thống cũng như thảo luận những cách để sắp xếp các thức ăn dư, cách ăn uống cho có hiệu quả và điều độ, và phương pháp bảo vệ môi trường. Họ phục vụ cộng đồng một cách tận tâm bằng cách sửa soạn các bữa ăn để tiêu hoá, tươi, và trong lành, tuân theo các quy luật và nguyên tắc đã có của việc nấu ăn.

Ở năm sau cùng của khoá huấn luyện, những sinh viên năm cuối tham dự khoá học trong Các Đại Giáo Lý. Từ ngữ Đại Giáo Lý đề cập đến Kinh Pháp Hoa. Họ tốt nghiệp sau khi hoàn tất khoá này. Năm cuối có thể được xem là năm vững vàng nhất, vì nó được xây dựng trên những thách thức và phần thưởng của ba năm trước. Mặc dù mỗi cá nhân cảm nhận khác nhau trong giai đoạn cuối của khoá đào tạo, về mặt thể chất họ sẽ có nhiều thời gian hơn trong những năm trước và nhiều khả năng hơn để sử dụng thời gian của riêng họ.

Thông thường sinh viên học 80 quyển Kinh Pháp Hoa và dẫn nhập của kinh trong năm thứ tư. Khi đến lúc tham dự khoá chép kinh, sinh viên học cách bảo quản. Việc học các kinh

dựa trên các lớp học đặt ra ở Kangwon cho thấy rõ những nét đặc biệt có một không hai của Phật Giáo Hàn Quốc.

Để kết luận, mặc dù sự thực hành ưu tiên hơn so với lý thuyết, nhưng sinh viên đã được dạy một cách rõ ràng là học lý thuyết cũng quan trọng như thực hành. Phật Giáo Hàn Quốc có bối cảnh trong triết học của trí tuệ thanh tịnh và sự trau dồi tâm thức cùng sự hoà hợp của giáo lý và thiền định.

Từ năm thứ nhất đến năm thứ tư, sinh viên bắt gặp các khái niệm rộng rãi được đặt ra trong Kinh Pháp Hoa. Bằng việc học kinh này, họ liên tục được huấn luyện để đưa lý thuyết vào việc tu tập. Trong thời kỳ này, bốn phận nói chung của họ là hướng dẫn cộng đồng bằng cách được trao cho những chức vụ thuộc giới luật. Họ đảm đương những vai trò quan trọng trong cộng đồng, như các bốn phận của tu sĩ và làm kế toán. Về mặt ngoài, họ đảm nhận Ban Văn Hoá và Ban Giác Ngộ, xúc tiến các trung tâm giáo dục, và điều hành website của cơ sở.

Với một ý thức tự trọng và nghĩa vụ, những sinh viên năm cuối đi tuần quanh đất chùa và các vùng núi và chăm sóc những người khách đến Chùa Unmun bằng cách dẫn họ đi một vòng quanh chùa. Về đối nội và đối ngoại, họ đều hoàn thành những bốn phận một cách chân thành với tư cách là những sinh viên năm cuối và chuẩn bị để tốt nghiệp.

Ngoài những khoá học mà tôi đã đề cập, một bốn phận bổ sung mà tất cả các hành giả đều phải đảm nhận ít nhất một lần trong suốt bốn năm đào tạo là vai trò của giảng sư. Trong một gian phòng rộng lớn với sự hiện diện của tất cả các hành giả, mỗi người tới phiên mình làm vai trò của vị giảng sư. Mỗi

người trong số họ đưa ra một bản trình bày về đời sống hàng ngày của họ và những người khác có thời gian để suy nghĩ về chính họ. Trong khi một người đang nói, những người khác cùng đọc tụng giới luật, và chia sẻ những lời phát lồ sám hối. Thủ tục này được mô tả trong *Kinh Các Vị Anh Hùng* và có từ thời Đức Phật còn tại thế, lúc đó vào cuối khoá tu mùa hạ, Ngài tụ họp tất cả những đệ tử lại để phản ánh về khoá tu.

Trong suốt năm thứ tư, sinh viên có dịp giúp đỡ những người kém may mắn bằng cách đi khất thực để quyên góp tiền. Ngoài ra họ đi một chuyến hành hương đến các ngôi chùa Ấn-độ và các nơi khác để đẩy mạnh những mối liên hệ hữu nghị và đoàn kết mạnh mẽ giữa họ. Cuối cùng, họ sẽ hoàn tất khoá đào tạo và ra trường.

Trong suốt bốn năm đào tạo, Kangwon, như bất kỳ một ngôi chùa nào khác, cung cấp cho sinh viên những điều kiện để thực hiện sự tu tập cá nhân. Về bên ngoài, sinh viên học tập sự tận tụy để đem ánh sáng giác ngộ đến cho người khác dựa trên Giáo Pháp chân thật. Có bốn cơ sở nữa giống như Chùa Unmun cung cấp sự đào tạo cho những người phát tâm và mỗi chùa mở ra khoá đào tạo trình bày những đặc tính tôn giáo và truyền thống của họ.

Giáo Dục Nâng Cao sau khi Tốt Nghiệp

Sau khi hoàn tất Kangwon, một số người tốt nghiệp đi vào một tu viện Seon, nhưng không phải tất cả đều như vậy. Việc thọ nhận nền giáo dục ở một Kangwon có tính cách bắt buộc, nhưng sau khi các hành giả thọ đầy đủ giới, các cá nhân sẽ quyết định học thêm hay không bằng cách xem xét hoàn cảnh của họ. Những người thích dạy học có thể làm đơn vào Viện

Đại Học Dongguk và những đại học khác hay các trường khác. Phần lớn những sinh viên đã tốt nghiệp chọn đi du học ở Ấn-độ hay Trung Hoa, và những người khác quyết định hiến mình cho việc dạy Phật học.

Có 34 trung tâm thiền (Seon) cho chư tỳ-kheo ni ở Hàn Quốc, và khoảng 950 tỳ-kheo ni tu tập ở đó. Không như ở Kangwon, không có các sách giáo khoa hay giáo sư được chỉ định ở các trung tâm Thiền. Những người quyết định học tiếp sẽ tiếp tục tự học dựa trên các kinh điển và những lời của các nhà sáng lập mà họ đã học ở Kangwon. Với sự tận tụy và kiên trì vững vàng, mỗi năm hai lần họ tham gia một khoá tu ba tháng.

Để kết thúc bài viết, tôi muốn trích Tham Luận về Đại Công Hạnh Viên Mãn của Trí Tuệ (Skt: *Mahà prajñàpà ramita-sastra*, Luận Đại Bát-Nhã Ba-la-mật-đa):

Tâm của một vị Phật đem hạnh phúc đến cho chúng sanh chưa giác ngộ và tâm đại bi giúp chúng sanh bớt khổ. Tâm Phật đưa ra những điều kiện nhân quả cho hỷ lạc, trong khi tâm từ bi giúp giảm bớt chia ly và đau khổ. Với hỷ lạc, chúng sanh chưa giác ngộ theo đuổi hạnh phúc và, với lòng từ bi, chúng sanh được giải thoát khỏi đau khổ.

Dựa vào trích dẫn này, lòng từ bi có thể được đánh đồng với tình yêu thương và sự cảm thông. Tôi tin rằng tình yêu thương sẽ thực sự được nhận thức khi con người bỏ đi sự ích kỷ và tham lam, và lòng từ bi sẽ được sử dụng một cách chân chính khi con người thắng được sân hận. Lòng từ trong đạo Phật có nghĩa chia sẻ cuộc sống của mình với người khác bằng cách cho hạnh phúc và loại trừ đau khổ. Tuy nhiên, lòng từ chân thật là không vị kỷ. Do đó, chúng ta nhận thấy rằng cốt lõi của đạo Phật là triết lý của tánh không.

Chúng ta cần nhớ rằng nguyện hạnh của Đức Phật để đạt đến giác ngộ, cứu chúng sanh đau khổ, và soi sáng cho người khác có gốc rễ sâu xa trong việc chứng ngộ lòng từ bi. Trong trường hợp này, cơ cấu nền tảng để huấn luyện cơ bản từ-kheo ni phải ngang hàng với triết lý này. Không dùng lòng từ bi trong việc huấn luyện những người phát tâm thì sự đào tạo chân chính sẽ khó mà có được. Đó là lý do tại sao lòng từ bi là chìa khoá cho sự đào tạo và cũng nhắm đến nhiều vấn đề khó khăn của thời đại thay đổi nhanh chóng này.

Sự tu tập chân chính trí tuệ và từ bi, hai trụ cột chính của triết lý nhà Phật, là điều mà sự đào tạo chư ni Phật giáo hướng đến. Chúng cũng là những yếu tố quan trọng đã mang chúng ta đến với nhau nơi đây. Tu tập triết lý trí tuệ và từ bi là sự hồi hướng công đức thanh tịnh nhất.



2

BỒ TÁT ĐỊA TẠNG VÀ NI GIỚI PHẬT GIÁO Ở ĐÀI LOAN NGÀY NAY

Yuchen Li

Hai tiểu sử của các tỳ-kheo ni Đài Loan được xuất bản vào năm 2002, *Bữa Tiệc Giáo Pháp* của Ni sư Jingding và *Địa Tạng Bồ-Tát và Tôi* (Mối Liên Hệ giữa Địa Tạng Bồ-tát và Tôi) của Ni sư Dijiao.¹ Ở Đài Loan, Bồ-tát Địa Tạng (Sanskrit: *Kṣitigarbha*, Nhật: Jizò) về mặt truyền thống liên quan đến sự cứu độ các chúng sanh đau khổ ở địa ngục. Các tác giả của hai tự truyện này đã mô tả những lễ kết nạp vào tôn giáo, những mối liên hệ thầy trò, và sự sùng bái của họ đối với sự thờ phụng Địa Tạng Bồ-tát. Họ bắt đầu nổi tiếng vào thập niên 1990 và thiết lập các cộng đồng của họ, từ hai

¹ Sách của Jingding, *Bữa Tiệc Giáo Pháp*, do nữ tu viện của sư xuất bản, Yuanzhao Si, năm 2002. Sách của Dijiao, *Địa Tạng Bồ-Tát và Tôi*, được Quỹ Tài Trợ Địa-Tạng xuất bản cùng năm, do Dijiao đứng đầu.

đến năm nữ tu viện. Ở một mức độ rộng lớn, hai tự truyện này đưa ra một toàn cảnh sự nghiệp tôn giáo của chư ni Đài Loan. Vì nhiều vị ni của thời quá khứ không để lại một ghi chép nào về đời sống họ, nên vô cùng khó khăn cho việc tìm hiểu chu trình đời sống của chư ni Đài Loan. Ni sư Zhengyan, vị sáng lập Quỹ Cứu Trợ Phật Giáo Ciji, là một trường hợp đáng chú ý.² Như vậy, hai cuốn sách này có thể rọi ánh sáng lên đời sống tôn giáo và sự phát triển sự nghiệp của chư ni Đài Loan sau Thế Chiến thứ hai.

Năm 2001, Marc Moskowitz xuất bản một quyển sách lý thú có tựa là *Bào Thai Âm Ảnh: Phá Thai, Tình Dục, và Thế Giới Tâm Linh ở Đài Loan*, nói về tính chất thay đổi của tín ngưỡng Địa Tạng ở Đài Loan đương đại.³ Ông lập luận rằng tín ngưỡng những bào thai bị phá đến từ Phật Giáo Nhật Bản thập niên 1970, và đã trở thành một ngành kinh doanh phần thịnh cho những người đồng cốt Đài Loan. Nói cách khác, mối liên hệ hỗn hợp giữa Phật Giáo và tín ngưỡng dân gian liên quan đến Địa Tạng đã nổi lên. Vì nhắm vào thực tế của những người đồng cốt, nên Moskowitz không chú ý nhiều đến Phật Giáo Đài Loan.

Bài viết này có ba mục tiêu. Trước hết, giới thiệu các tỳ-kheo ni Jingding và Dijiao và sự khuyến khích tín ngưỡng Địa Tạng của. Thứ hai, cống hiến một quan điểm Phật giáo về sự biến đổi tín ngưỡng Địa Tạng hiện nay. Thứ ba và quan trọng

² Về Zhengyan, xem Julia C. Huang và Robert P. Weller, “*Công Đức và Bà Mẹ: Nữ Giới và Phúc Lợi Xã Hội trong Phật Giáo Đài Loan*,” Tập San Nghiên Cứu Châu Á 57 (1988): 379-96.

³ Marc Moskowitz, *Bào Thai Âm Ảnh: Phá Thai, Tình Dục, và Thế Giới Tâm Linh ở Đài Loan* (Honolulu: Thông Tấn Đại Học Hawaii, 2001).

nhất, nó tìm cách xây dựng lại và tìm hiểu con đường đạo của chư ni Đài Loan đương đại.

Câu Chuyện Cuộc Đời của Tỳ-Kheo Ni Jingding

Giống như nhiều phụ nữ nghèo được lợi lạc từ giáo dục tôn giáo, Jingding trước hết được nền giáo dục Phật Giáo thu hút. Sinh ra trong một gia đình nghèo ở thành phố phía tây nam năm 1958, Jingding đã bỏ học trường cấp hai vào tuổi 15, đi làm tại một nhà máy để cải thiện sự thu nhập của gia đình. Đi theo niềm tin tôn giáo của người mẹ sùng đạo, Jingding quy y với Tỳ-kheo Sengmiao và gia nhập tự viện Zhuxi của vị này ba năm sau đó. Trước hết sư nói với gia đình đó là cơ hội duy nhất để sư được tiếp tục việc học và sẽ không xuống tóc ở nữ tu viện. Tuy nhiên, sư đã đổi ý và thọ giới đầy đủ vào năm 1963 lúc 20 tuổi, cùng với phần đông bạn học của sư. Sau khi thọ giới, Jingding phục vụ tại nhà bếp ở chùa trong một năm. Theo thông lệ, sư đã làm tròn bốn phận đối với chùa của thầy mình, sau đó Jingding có cơ hội theo học tại Viện Phật Học Zhengjue mới mở. Trong suốt thời kỳ này, sư tham gia một khoá an cư mùa hạ do tỳ-kheo Jingnian hướng dẫn và làm việc với tư cách là một thông dịch viên tiếng Đài Loan của ông. Cùng lúc đó Jingding cũng gặp Tỳ-kheo ni Dawu và bắt đầu tình bạn suốt đời của họ. Nhiều vị ni Đài Loan tạo dựng tình bạn giống như vậy và cùng bắt đầu sự nghiệp của họ. Nhờ sự giới thiệu của Dawu, Jingding ở lại Tu viện Yongquan và theo học dự thính các khoá Phật học tại đại học với Dawu. Tuy nhiên, Jingding trở bệnh từ 1967 đến 1971 và bắt đầu nhập thất trong một căn hộ ở Đài Bắc. Dawu chăm sóc cho sư trong những ngày này. Sau khi phục hồi sức khoẻ, Jingding bắt đầu

dạy lễ nhạc Phật giáo cho cư sĩ và bắt đầu thuyết pháp (chính yếu nhắm vào kinh Địa Tạng) vì sư đã thọ giới trên mười năm. Jingding thành công đến nỗi chỉ có một năm sư đã mua được giảng đường- Fanyin Tang ở Wanhu, Đài Bắc. Năm 1976, sư xây dựng nữ tu viện đầu tiên là Baima Si ở Yonghe. Ngoài việc giảng kinh, điều hành một tu viện kín và một nữ tu viện, Jingding cũng quan tâm đến việc cắm hoa và bắt đầu viết luận án cao học tại Học Viện Duy Thức. Dường như vào lúc này cùng đi theo con đường sự nghiệp của Jingding, Tỳ-kheo ni Dawu bắt đầu giúp sư điều hành hai cộng đồng này với lòng kính trọng hết mực.

Sau khi đạt được học vị cao học năm 1982, Jingding bắt đầu giảng pháp tại thành phố quê hương ở Kaoxiong và cho những đệ tử của sư đến phụ giúp Dawu để điều hành Baima Si ở phía bắc. Một ngày nọ người quản lý Chùa Yuanjue đến nhờ Jingding làm nữ tu viện trưởng ở đó. Chùa Yuanjue, giống như nhiều tu viện khác của người Đài Loan, thuộc về một ban quản trị của cư sĩ, chứ không phải của những vị tu sĩ thường trụ ở đó. Để trùng tu Chùa Yuanjue, Jingding bán Jingyuan Jiangtang trả cho con cái của ban quản trị trước để làm sở hữu chủ đất của tu viện với số tiền 4 triệu (khoảng 100.000 đô la). Đây là vào năm 1984, khi Jingding 41 tuổi. Vào thời đó, điều quan trọng nên lưu ý là nhiều giảng đường toạ lạc trong các chung cư, tiện lợi cho người dân đi đến, nhưng quá xoàng xĩnh để làm địa điểm hoạt động của tu viện Phật Giáo theo truyền thống. Đây có thể là lý do Jingding quyết định nhận vị trí nữ viện trưởng Chùa Yuanjue.

Việc xây dựng Chùa Yuanjue mất ba năm. Jingding cuối cùng lãnh chức vụ viện trưởng và thay tên Yuanjue thành

Yuanzhao. Trong khi đó, năm 1989, sư tổ chức các đệ tử để thiết lập Hội Tu Phật Giáo Đại Thừa. Tổ chức này do người em rể của sư lãnh đạo. Qua việc cung cấp vật tư, cúng dường, và giúp đỡ cá nhân, tổ chức giúp Jingding hoàn thành sự nghiệp của sư và cũng giúp Ni sư Shig Hiu Wan thiết lập Viện Đại Học Huafan bằng cách tổ chức các Pháp hội, các buổi giảng pháp thường xuyên mỗi tháng, cắm trại mùa hè, các lớp hát, hỗ trợ hàng năm cho chư tăng ni, các buổi trình diễn thính phòng của người Đài Loan hàng năm, và thiết lập một viện Phật học cho mỗi ba năm.⁴ Vào năm 1990, Jingding bắt đầu xây dựng nữ tu viện thứ ba. Nữ tu viện Di Yuan, ở Liugui. “*Di Yuan*” có nghĩa là nghe lời nguyện của Bồ-tát Địa Tạng. Để làm lễ kỷ niệm mười năm Chùa Yuanzhao, năm 2004 Jingding tổ chức một giới đàn tại Nữ Tu Viện Yuanzhao và tuyên bố khánh thành Nữ tu viện Di Yuan.

Câu Chuyện Cuộc Đời của Tỳ-Kheo Ni Dijiao

Tự truyện của Dijiao được chia làm tám phân đoạn: (1) ra khỏi sự hư hoại (rời bỏ đời sống gia đình); (2) sống như mây và nước; (3) ni sinh; (4) Nữ tu viện Xiangde; (5) giảng dạy Giáo Pháp cho Đông Nam Á; (6) duy trì dòng Pháp; (7) trận động đất năm 1999, thiên tai lớn nhất ở Đài Loan trong thế kỷ này; và (8) làm tăng tiến lãnh vực Giáo Pháp của Địa Tạng. Sư ghi lại cuộc đời mình, bắt đầu thí phát và thọ giới, học tập và điều hành Nữ Tu Viện Xiangde, và cuối cùng thiết lập dòng dõi và Quỹ Tài Trợ Địa Tạng Phật Giáo. Tiểu sử của Dijiao đưa ra một bản đồ rõ ràng cho việc tìm hiểu sự nghiệp tôn giáo của sư.

⁴ các báo cáo về những hoạt động này được công bố thường xuyên trên website của Chùa Yuanzhao: <http://myweb.hinet.net/home4/yuenchao>.

Cũng như Jingding, Dijiao sanh ra trong một gia đình nghèo đưa đến chỗ bỏ học và đi làm đóng góp tài chánh cho gia đình cho đến năm 18 tuổi. Tuy nhiên, câu chuyện Dijiao đã gia nhập giáo hội Phật Giáo ra sao khá hấp dẫn. Không giống như Jingding, người chịu sự ảnh hưởng của bà mẹ sùng đạo và học một trường Phật học, Dijiao chỉ nghe sự kêu gọi trả hiếu cho cha mẹ đã sanh mình ra đời. Sư bắt đầu chuyến hành hương khổ hạnh một mình, bỏ ra gần một năm đi bộ không mang giày dép từ Đài Bắc đến Pingdong. Trong chuyến đi bộ của sư, có những lần nghỉ chân ngăn ngày tại các chùa và nữ tu viện, ở đó sư làm công quả để đổi lấy bữa ăn. Nhưng đa số thời gian sư đã ngủ ở nghĩa địa, hang động, và những trạm nghỉ bỏ hoang. Chính Sư trưởng Nữ Tu Viện Dongshan ở Pingdong cho sư mặc áo như một nữ tu và cho sư thí phát vào tuổi 19.

Sau khi thí phát, Dijiao đi đến Đài Bắc để học ở Viện Phật Học Pháp Hoa dưới sự giảng dạy của Tỳ-kheo ni Xiuwen trong ba năm. Vào tuổi 20, sư được thọ giới đầy đủ. Là một ni sinh trong chùa, Dijiao thay đổi sự tu tập khổ hạnh, như đốt liễu trên cánh tay và rắc nước thiêng, mà bà dùng để tụng chú Thiên Thủ Thiên Nhân Quán Thế Âm một triệu lần vào trong bồn nước uống công cộng cho sự an lạc của những người học cùng lớp. Thật ra, sư đã tiếp tục đi bộ khổ hạnh suốt đời. Với tư cách là một người hành hương, sư tán dương những sự kiện quan trọng, như những lễ tốt nghiệp, chào đón người mới vào đạo, hoặc thiết lập các trung tâm Giáo Pháp. Khi sư cảm nhận một sự tụ tập của ma quỷ ở vùng nào, sư đi bộ đến đó. Khi dời chỗ những quỷ thần đó đi nơi khác, sư sẽ viết ra một nguyện vọng và bắt đầu cuộc hành hương một tháng.

Năm 22 tuổi, Dijiao tốt nghiệp Viện Đại Học Phật Giáo Pháp Hoa và bắt đầu trông coi Hội Pháp Hoa ở Shi pai, Đài Bắc; hội này chủ yếu cung cấp các dịch vụ tang lễ. Mười năm sau, người cư sĩ quản lý Chùa Xiangde đến dâng cho Dijiao chức vụ viện trưởng. Dijiao đã thăm viếng Chùa Xiangde vài lần và có thể cảm thấy chỗ này bị các vong linh tiêu cực đến ám ảnh. Vị cư sĩ quản lý chùa một ngày nọ đã mơ thấy hình ảnh ngài Quán Âm ở Chùa Xiangde dạy cho vị này yêu cầu Dijiao đừng bao giờ rời chùa Xiangde để bảo vệ vùng này. Mặc dù những vị tu sĩ thường trú trước kia đã rời chùa, nhưng vị này vẫn thấy Pháp đường của chùa đầy những vị ni. Do hoàn cảnh này, Dijiao chấp nhận chức vụ viện trưởng của chùa, bỏ ra tám năm để tranh đấu với giới buôn bán chiếm đất chùa, và tái thiết chùa. Năm 30 tuổi, Dijiao mở lại ngôi chùa này với tên là Nữ Tu Viện Xiangde, và năm 1986 sư chính thức trở thành nữ tu viện trưởng.

Năm 1987, Dijiao thiết lập trường Phật học để dạy cho chư ni ở Nữ Tu Viện Xiangde. Hai năm sau, sư xây Tháp Địa Tạng trong thành phố Hualian làm một trung tâm truyền thông cho Nữ Tu Viện Xiangde. Trong khi đó sư thôi không liên lạc với Đài Bắc. Khi Nữ Tu Viện Xiangde bị thiệt hại do một trận bão lớn năm 1990, Dijiao thiết lập một Tháp Địa Tạng khác ở Đài Bắc và lặn quyền thành công đủ số cúng dường để sửa chữa tu viện Xiangde. Khi Nữ Tu Viện Xiangde mở cửa lại vào năm 1991, một bức tượng Địa Tạng cao 36 bộ (khoảng 11m) được đặt trước tu viện. Vào năm 39 tuổi, Dijiao chính thức truyền dòng pháp cho đệ tử là Tỳ-kheo ni Jueguang, và dành hết thời gian để thiết lập một cơ sở đầu não cho Tháp Địa Tạng ở Taizhong.

Cũng trong năm 1994, Hội Jingguang Quốc Tế được tài trợ với tư cách một tổ chức cư sĩ liên kết với Tháp Địa Tạng. Công việc chính của Hội Jingguang là dạy Giáo Pháp cho các sinh viên đại học. Năm 1995 hội này mở rộng dịch vụ đến cho các học sinh tiểu học và trung học. Năm 1999, Dijiao thiết lập Tháp Địa Tạng Đài Loan thứ năm. Sư cũng thiết lập năm tháp Địa Tạng tại Đông Nam Á và một tháp tại Úc. Từ lần viếng thăm Mã Lai đầu tiên vào năm 1985, Dijiao đã liên tục trở lại xứ này để dạy Kinh Địa Tạng và lãnh đạo một buổi lễ tụng kinh hầu như vào mỗi năm. Dưới mắt sư có một số nơi có ma, những vong linh bất mãn sống tại đó, điều này đã đưa đến những chuyến đi bộ khổ hạnh của sư tại Penang. Ngày nay, những chi nhánh hải ngoại của Tháp Địa Tạng có mặt ở Penang, Kedah (Mã Lai), Kuala Lumpur, Johor Bahur (Phi-luật-tân) và Singapore.

Những Con Đường Sự Nghiệp Giống Nhau của Hai Vị Nữ Tu Đài Loan

Có sự giống nhau giữa tự truyện của Jingding và Dijiao, điều này có thể giúp chúng ta nhận ra những tương đồng trong sự nghiệp của chư ni Đài Loan đương đại. Trước tiên, chư ni thọ nhận nền giáo dục tự viện trước hoặc sau khi thọ giới. Sự mô tả sơ lược về giáo dục cao cấp cũng giúp họ khả năng thuyết pháp và dẫn các nghi lễ. Thứ hai, chư ni Đài Loan không cần xây dựng nữ tu viện đứng đầu qua sự thừa kế các vị thầy của họ hoặc do chính họ. Nhiều ngôi chùa Phật giáo do cư sĩ chăm sóc hoặc sở hữu, quan tâm tìm kiếm các vị ni có khả năng để tái thiết chùa của họ. Điều này tạo cơ hội cho chư ni như Jingding và Dijiao, không phải là đệ tử lớn của vị thầy bốn sư và được thừa kế một ngôi chùa. Trong tình trạng như

thế, chư ni Đài Loan cần đối phó nhiều vấn đề tài chánh liên quan đến tài sản của tự viện để được độc lập. Thứ ba, một sự đa dạng về hình thức tu tập tôn giáo nổi lên trong số các ngôi chùa Phật giáo khác nhau. Mặc dù cả Jingding và Dijiao đều khuyến khích việc thờ phụng Địa Tạng, song mỗi vị đã mở ra một sự diễn dịch và một phong cách tổ chức khác nhau.

Quan sát sự giống nhau trong sự nghiệp của hai vị ni này, chúng ta có thể kết luận rằng mối liên hệ thầy trò trong chư ni Đài Loan có thể suy yếu nhưng mạng lưới của họ lan tràn sâu rộng. Hơn thế nữa, sự trung thành của Phật tử cư sĩ dựa nhiều vào những phẩm chất của vị thầy hơn là những mối liên hệ địa dư hoặc sự đồng nhất về môn phái.

Bối cảnh xã hội của Jingding và Dijiao rất giống nhau. Cả hai vị đều xuất thân từ gia đình nghèo, nhận nền giáo dục cao cấp ở các viện Phật học, phát triển những quan hệ với Ni sư Shig Hiu Wan, và trở nên nổi tiếng về việc khích lệ tín ngưỡng Địa Tạng. Tuy nhiên, các hình thức tu tập tôn giáo của họ khác nhau, dù đều tín ngưỡng Địa Tạng.

Tính Đa Dạng Trong Sự Thờ Phụng Địa Tạng

Về truyền thống, các Phật tử Trung Hoa đã tiếp xúc với Kinh Địa Tạng như một phương tiện để giảng dạy lòng hiếu thảo của con cái, ngang hàng với Xiaojing trong kinh điển Khổng Tử. Như trong kinh nói, đời trước ngài Địa Tạng là một cô gái mộ đạo và hiếu thảo, đã xức vớt mẹ ra khỏi sự đau khổ nơi địa ngục.⁵ Câu chuyện này rất giống với chuyện thầy Mục-liên đã cứu mẹ ra khỏi địa ngục, nhưng không kết hợp chặt

⁵ Yong Yumin, đã xuất bản, “Tiểu kinh Bồ-tát Địa Tạng” (Đài Bắc: Xiangshulin, 2005), tr.35.

chẽ với các tang lễ Trung Hoa. Vì những người con gái hầu như bị đui khỏi tang lễ theo hệ thống thờ phụng tổ tiên của Trung Hoa, số người thờ phụng Kinh Địa Tạng bị giảm xuống là điều dễ hiểu. Tuy nhiên, kinh Địa Tạng rất phổ biến trong số nữ giới vì một lý do khác quan trọng hơn. Người ta cho rằng nữ giới tụng Kinh Địa Tạng được giúp tẩy trừ nghiệp cũ đời trước của một thai nhi và sanh con có vóc dáng đẹp đẽ. Đường như tín ngưỡng Địa Tạng củng cố quan hệ giữa mẹ và con.

Dù tụng Kinh Địa Tạng có thể mang đến nhiều công đức cho gia đình, đa số Phật tử Trung Hoa không thờ ngài tại gia đình. Bởi vì ngài Địa Tạng được xem là một vị thần linh canh giữ các vong linh đau khổ ở địa ngục, sự tu tập thường được kết hợp với “âm” yếu tố tối tăm và tiêu cực, trái với “dương” là biểu tượng của sự sáng láng và thịnh vượng. Ngài Địa Tạng đã có đại nguyện “chỉ thành Phật khi địa ngục không còn chúng sanh,” nên ảnh hưởng của bồ-tát trước tiên là trong địa ngục. Vì gắn liền địa ngục với sự chết chóc, nên Địa Tạng được đặt trong số các vị thần âm, liên quan đến sự ô uế, nguy hiểm, và không nên đụng vào. Vì lý do này, nhiều cộng đồng Đài Loan xây dựng một Chùa Địa Tạng để cấp bài vị cho những người đã chết không có con trai thờ phụng.⁶ Những vong linh vất vưởng này bị xem là những kẻ gây rối đe dọa đến sự an ổn của toàn thể cộng đồng. Vì hạnh phúc của toàn thể cộng đồng, mỗi gia đình buộc phải hỗ trợ sự xây cất một ngôi chùa Địa Tạng, nhưng điều này không có nghĩa là họ muốn có một tượng Địa Tạng trong nhà họ.

⁶ Paul Kartz, “Sự Thờ Cúng Địa Tạng Ở Xinzhuang”, Renwen Xuebao 16 (1998), 123-59.

Không có gì chắc chắn về việc tỳ-kheo ni Jingding có dành trọn đời mình cho việc thờ phụng ngài Địa Tạng như một người con gái hiếu thảo hay không, nhưng rõ ràng Jingding đã ý thức về điều cấm kỵ xung quanh ngài Địa Tạng, bởi vì các thính giả đã phản đối những bài thuyết pháp buổi chiều của sư về Kinh Địa Tạng ngay từ đầu. Có người còn cảm thấy sợ và khó chịu khi thờ ngài vào chiều tối. Từ quan điểm của Phật Giáo chính thống, Jingding thấy sự sợ hãi Địa Tạng đến từ địa ngục là điều khô hài – một kết quả của sự pha trộn tín ngưỡng dân gian. Để khắc phục chuyện hoang đường này, sư đã tạo ra một cuộc cắm trại đi bộ tập trung trong bảy ngày để khuyến khích sự thờ phụng Địa Tạng. Những người tham gia tiếp tục tụng Kinh Địa Tạng và quán tưởng đến hình ảnh ngài Địa Tạng khi đi bộ, sau đó hồi hướng tất cả các công đức này đến cho cha mẹ họ. Jingding nhấn mạnh rằng ý nghĩa thực sự của việc thờ Địa Tạng là để bày tỏ lòng hiếu thảo của con cái đối với cha mẹ. Sư tin rằng chỉ khi nào tất cả mọi thành viên đều hiếu thảo đối với cha mẹ, trật tự xã hội bị xáo trộn mới trở lại bình thường.

Ở một mức độ nào đó, sự hiểu biết của Jingding về việc thờ phụng Địa Tạng được hạn chế trong các kinh Phật và sư đã có một thế mạnh để sửa lại những quan niệm sai trái của quần chúng về Địa Tạng.⁷ Tuy nhiên, sư đã tạo ra một hình thức

⁷ Sự thờ cúng Địa Tạng là sản phẩm tổng hợp của những yếu tố có từ Phật tử Trung Hoa và các truyền thống đạo Lão. Xem Stêphn F. Teiser, *Lễ hội của các vong linh ở Trung Hoa xa xưa* (Princeton: Thông Tấn Đại Học Princeton, 1988). Tuy nhiên, Phật tử Trung Hoa không xem Địa Tạng là một vị bảo hộ các thai nhi như ở Nhật. Về việc này, xem William R. Lafleur, *Đời Sống Thay Đổi: Sự Phá Thai Và Phật Giáo Ở Nhật* (Princeton, N. J.: Thông Tấn Đại Học Princeton, 1993).

mới mẻ về sự quán tưởng tập trung, không chỉ khi đi, mà còn tập trung vào sự thành tâm đối với Địa Tạng. Buổi tu tập thường được tổ chức trong một ngôi vườn thoáng rộng ban ngày và cảnh trí gợi nên sự rung động. Điều kỳ lạ là hầu hết những người tham dự đều lớn tuổi. So với thiền truyền thống và niệm hồng danh A-di-đà Phật, thiền hành Địa Tạng ít đòi hỏi kỹ năng.

Trái với Jingding, Dijiao nhấn mạnh vào năng lực khuyến giải các vong linh của ngài Địa Tạng. Tự truyện của Dijiao cho thấy bất cứ khi nào thiên tai xảy ra, dù là động đất, bão lớn, lụt lội, bệnh tật, hay tai nạn, Dijiao đều sử dụng thiền nhãn và dẫn các nghi lễ để làm mất tác dụng sự phá hoại của các lực lượng quấy phá. Dijiao dường như có khả năng đoán trước sự tấn công của thiên tai và cho rằng khả năng này có là do sự ban ơn phước của ngài Địa Tạng.

Dĩ nhiên, mọi sự đoán trước đều được chứng minh có thực sau đó. Dijiao cũng tránh thảo luận về sự nhìn thấy trước bất kỳ biến cố nào, nhất là để cho quần chúng được an tâm. Nhưng sư một mình chỉ đạo sự tu tập định, như đảm trách những cuộc hành hương đến từng nơi, hoặc tổ chức một buổi lễ nhân danh ngài Địa Tạng để an ủi các vong linh. Chẳng hạn, trong khi đang tái thiết Nữ tu viện Xiangde, toạ lạc gần một vách đá, Dijiao nói thấy các vong linh lảng vãng khu vực đó và xây dựng một pho tượng Địa Tạng lớn nhất ở Đài Loan để làm cho nơi đây được yên lành. Về sau, nhiều “dấu hiệu” nổi lên để chứng tỏ sự đề xuất của sư là một biện pháp khôn ngoan. Hai người trẻ lạc đường trên núi được chư ni cứu vì một hình ảnh Địa Tạng hiện ra ngay tại chỗ của họ. Trong một trường hợp mâu nhiệm khác, thời tiết xấu thành lành trong sáng

ngay trước buổi lễ khai mạc tượng Địa Tạng. Thêm vào đó, một công nhân rơi từ trên tượng xuống và bị thương nặng được xem như một dấu hiệu tốt, bởi vì anh ta đã tỉnh lại một cách mâu nhiệm và trả sạch một món nợ từ kiếp trước của anh.

Cách mà Dijiao mô tả tỉ mỉ về tai nạn của người công nhân rơi từ tượng xuống cũng cho thấy sư làm cách nào để chứng minh cho những tín đồ cái năng lực đáng tin cậy của ngài Địa Tạng. Thực vậy, yếu tố then chốt là lòng hiếu thảo và từ bi của Dijiao. Sư nói với người công nhân này rằng sư đã “thấy” sự không may của anh ta và cố gắng bảo anh ta ở lại tham dự buổi lễ. Bất ngờ hơn nữa, chính người công nhân này nói rằng anh ta đã có một giấc mơ tại bệnh viện, trong giấc mơ đó anh gặp Dijiao đang ngồi trước một hình ảnh lớn và rực rỡ của ngài Địa Tạng ở cửa vào địa ngục. Thức tỉnh từ sự sợ hãi giấc mơ, anh công nhân lấy lại được ý thức. Anh tin rằng Dijiao đã xin Địa Tạng cứu mạng cho anh.

Nhiều phụ nữ cũng đến với Dijiao để xin giúp đỡ, đa số họ đều bị rắc rối về bệnh tật, hoặc của con cái hoặc chính họ. Ngoài việc giải thích những vấn đề này là kết quả của nghiệp quá khứ, một sự giải thích rất thông thường trong đạo Phật, Dijiao đôi khi cho những tai ương gia đình là do các vong linh của thai nhi xen vào. Thường thì các phụ nữ đến hỏi ý sư đều phản ứng với sự ngạc nhiên. Vì sự phá thai là một việc vô cùng riêng tư, làm sao Dijiao có thể biết được những bí ẩn sâu kín nhất của đời họ?

Phá thai chắc chắn là một việc làm riêng cá nhân, nhưng điều này không có nghĩa phá thai hoàn toàn là một vấn đề riêng tư. Theo ước tính của chính phủ, 30% các bào thai ở Đài Loan trong năm 1993 đều kết thúc bằng sự phá thai. Như đã

lưu ý trên đây, Phật Giáo Trung Hoa không xác nhận Địa Tạng với bất kỳ nghi thức nào để đối phó việc phá thai. Tuy nhiên, sự thờ cúng Địa Tạng ở Nhật đã mở ra một phương thức xoa dịu vong linh các bào thai, được biết đến là miziko kuyō, và phương thức này được đưa vào Đài Loan trong thập niên 1970. Theo truyền thống, người Trung Hoa tin rằng một vong linh bào thai bị phá chỉ quấy rối gia đình bằng cách ngăn cản con cái sau khi kết hôn không được thờ cúng tổ tiên là bản phận của họ. Trong hệ thống thờ cúng tổ tiên của người Hoa, chỉ người đã lập gia đình mới có thể tạc hình tượng của tổ tiên và được con cái thờ phụng, và điều này là có thật nhất đối với phụ nữ. Mặc dù Dijiao nhận thức mối nguy hiểm của sự trả thù của vong linh bào thai đối với toàn thể gia đình, để ra ngoài quan điểm truyền thống, Dijiao chỉ ra vai trò then chốt của người mẹ trong việc trấn an các bào thai bị phá hơn là nhu cầu an ủi vong linh bằng việc tổ chức một lễ cưới ma.

Gần cuối thế kỷ 20, nhiều thiên tai xảy ra ở Đài Loan, gồm trận động đất năm 1999, đụng máy bay, lụt lội do bão lớn gây ra, và vài đám cháy ở biệt thự cao tầng nơi các thành phố. Những biến động này làm gia tăng sự căng thẳng của quần chúng và gây nhiều tiếng đồn trong việc tìm kiếm một giải thích cho những mất mát này. Thêm vào đó, sự suy thoái kinh tế ảnh hưởng đến nhiều gia đình đã tạo ra một nhận thức mạnh mẽ về sự đến gần của ngày tận thế. Trong bầu không khí lo âu của xã hội này, sự khích lệ niềm tin vào Địa Tạng của Dijiao dường như đã thu hút nhiều người theo, do sự giải thích tôn giáo và là một phương tiện để làm giảm bớt sự căng thẳng của cộng đồng và đau khổ cá nhân.

Dijiao không dấu diếm khả năng đặc biệt của sư về việc

tiếp xúc với các vong linh trong tự truyện của sư; thực vậy, sư đã ghi lại sự việc người chị quá cố của sư đã hiện ra để nhắc sư hồi hướng công đức hành hương cho chị. Khi đang ngồi thiền tại một nghĩa trang, một số linh hồn cũng xuất hiện để che chở cho Dijiao. Như vậy, đối với Dijiao dường như là điều tự nhiên khi dành cuộc đời mình vào năng lực Địa Tạng để an ủi các vong linh. Bằng cách này, Dijiao có thể thành công trong việc hiến mình làm trung gian cho các tín đồ và cuối cùng trở thành người đại diện (thậm chí là một hiện thân) của ngài Địa Tạng.

Kết Luận

Việc so sánh Jingding và Dijiao cho thấy một cách rất ấn tượng rằng đạo Phật không bao giờ đưa ra một ranh giới dứt khoát giữa học thuyết và các tư tưởng văn hoá như lòng hiếu thảo của con cái và sự trả thù của vong linh. Lòng hiếu thảo của con cái dường như không liên quan gì đến sự trả thù của vong linh, nhưng hóa ra là “con người” cần có các vị trí riêng của họ trong dòng dõi tổ tiên, vì sợ rằng họ ám ảnh những thân nhân còn sống. Về vấn đề lòng hiếu thảo của con cái, cha mẹ cũng có quyền và bổn phận giúp đỡ những đứa con bị hắt ra ngoài sự sống nắm lấy các địa vị riêng của họ trong dòng dõi tổ tiên ông bà. Trong xã hội Trung Hoa người ta tin rằng mối liên hệ phức tạp giữa cha mẹ và con cái không dừng lại vào lúc chết. Tuy nhiên từ một quan điểm đạo Phật, đó là những liên hệ thuộc nghiệp báo xác định các vai trò của cha mẹ và con cái. Hơn nữa, sự tái sinh không hoàn toàn hạn chế vào một dòng dõi tổ tiên. Trong đó Jingding củng cố lòng hiếu thảo con cái của trẻ đối với cha mẹ và Dijiao nhấn mạnh sự sám hối của cha mẹ về cái chết của trẻ, cả hai xây dựng trên

quan điểm Phật Giáo sự đền trả nghi lễ để được cứu độ. Bằng cách này, cả hai vị ni không chỉ giải quyết được những vấn đề của tín đồ, mà còn thiết lập được thẩm quyền tôn giáo của họ.

Những khuynh hướng khác nhau của Jingding và Dijiao chỉ ra một khoảng cách mơ hồ giữa lý thuyết và thực hành. Theo chương trình học ở tự viện, Jingding tập trung vào các kinh điển đạo Phật. Trái lại, Dijiao thực hiện sự tu tập bí truyền và được tin là có khả năng thần bí. Có nhiều thí dụ về chư tăng được xem hoặc tin là có khả năng thần bí trong lịch sử Phật Giáo. Điểm đặc biệt là hai vị ni này đã thuyết minh những diễn dịch của họ về tư tưởng Phật giáo và tu tập thông qua tín ngưỡng Địa Tạng của họ; trong đó Jingding và Dijiao đã phát triển các nghi lễ của họ và hệ thống diễn dịch của họ, họ dường như đã mở rộng quan điểm cứu độ phổ quát của đạo Phật để phù hợp với sự tu tập tín ngưỡng địa phương và cũng làm cho toàn bộ vấn đề mang vẻ đơn giản để thực hiện. Jingding thuyết phục thính giả chấp nhận các học thuyết “chân xác” và nương tựa vào ngài Địa Tạng. Dijiao nhấn mạnh vào sự ban phước lành của Địa Tạng và hiến mình làm một trung gian có tính từ bi.

Không nhất thiết phải xem sự thành công của hai vị ni này vào các thập niên 1990 dưới dạng mối liên hệ mật thiết giữa việc phụng thờ Địa Tạng và các tai ương xã hội. Sự suy thoái các giá trị gia đình trong xã hội cũng là một mối quan tâm chính hiện nay. Các nhà lãnh đạo tôn giáo nhấn mạnh lòng hiếu thảo của con cái và bổn phận của cha mẹ. Thêm vào đó, sự kỹ nghệ hoá nhanh chóng ở Đài Loan và những đột biến tài chính có liên quan đã tạo ra nhiều khác biệt mới, nhất là giữa thành thị và các vùng nông thôn, nó đòi hỏi những giải thích

và những giải pháp mới. Jingding và Dijiao, đã nổi lên từ những bối cảnh xã hội không thuận lợi, thông thạo việc chăm sóc cho nhu cầu ở những thời kỳ bất lợi của xã hội. Về mặt này, họ khác với một số nhóm Phật giáo thuộc xu thế chủ đạo, trong đó tình trạng xã hội và kinh tế thường là những phương tiện của sự tiên tiến. Thành công của họ trong việc khai phá những chiến lược khác nhau chứng tỏ sự đa dạng không những của cá nhân chư ni, mà còn là sự đa dạng của lực tác động rộng rãi hơn của đạo Phật.



3

ĐẠO SƯ ẮN THUẬN VÀ NỮ GIỚI PHẬT GIÁO Ở ĐÀI LOAN: TU VIỆN FAYUAN VÀ YITONG, NHỮNG ĐỆ TỬ QUÁN ÂM Ở TÂY BẮC ĐÀI LOAN

Stefania Travagnin

Đạo Sư Ắn Thuận (1906-2005) đã viết rằng không phải chỉ có một chỗ đặc biệt nào đó dành cho việc thờ phụng Quán Âm, mà việc thờ phụng này có thể ở bất cứ nơi nào mà tinh thần và cốt lõi của lòng Đại Bi ngự trị,¹ đặc biệt là của đức Bồ-tát Quán Âm. Đài Loan hiện nay được gọi là tu viện của Quán Âm vì một số lớn chư ni Phật giáo địa phương này là đệ tử của Quán Âm.² Chư ni Đài Loan là những hành giả tu tập giáo pháp đã truyền bá giáo pháp và dẫn thân cụ thể vào xã hội, hướng dẫn cho các đệ tử cư sĩ ngộ ra con đường.

Ở đây tôi giới thiệu các đệ tử của Quán Thế Âm, họ là những người thường trú ở hai nữ tu viện, Yitongsi và Fayansi,

¹ Yinshun, *Fofa shi jiu shi zhi guang*, tr. 46.

² Tsai, Wen-ting, “Những người con gái Đức Phật” trong *Sinorama*, 1998, tr.87.

cả hai đều toạ lạc tại Xinzhu và về mặt hỗ trợ và hợp tác, có liên quan đến Đạo Sư Ắn Thuận, một vị tu sĩ học giả nổi tiếng với tác phẩm “Đạo Phật Nhân Gian”. Bài viết này không phải là một tác phẩm nói chung về tất cả các nữ đệ tử hay tín đồ của Đạo Sư, mà là một mô tả vài người trong số họ,³ bao gồm một phân tích dẫn nhập quan điểm của Đạo Sư về vấn đề bình đẳng giới tính,⁴ và ngài đặc biệt nhấn mạnh về sự cần thiết của các cơ hội bình đẳng cho cả nam giới lẫn nữ giới (và do đó cho cả chư tăng và chư ni) để có thể đạt đến chiều sâu của Giáo pháp.

Đạo Sư Ắn Thuận và Bồ-tát Quán Âm⁵

Bất cứ vị đại Bồ-tát nào cũng là hiện thân của một đức tính đặc biệt. Lòng từ bi là những giá trị có nơi Bồ-tát Quán Âm. Nếu chúng ta không sát hại, và dâng hiến tình yêu thương rộng rãi và sự che chở cho tất cả mọi loài chúng sanh không phân biệt và kỳ thị, tâm trí và tư cách đạo đức của chúng ta sẽ

³ Tác phẩm này là kết quả của một vài cuộc viếng thăm hai nữ tu viện: Fayuansi (vào ngày 22, tháng 12, năm 2002), Yitongsi (vào ngày 25 và 28, tháng 12, năm 2002). Tôi chân thành biết ơn các vị nữ tu Kuanquan (Fayuansi), Rulin và Xingru (Yitongsi) về việc đã tạo cho tôi một cơ hội để thăm viếng, và cảm ơn lòng từ bi và sự kiên nhẫn mà các vị đã tỏ ra khi trả lời tất cả những câu hỏi của tôi. Về sự giúp đỡ và hỗ trợ của họ trong bài nghiên cứu này, tôi cũng cảm ơn ba vị pháp lữ: Chen Zhiming, Pan Lijian và Martino Dibeltulo. Về bản chuyển tự chữ Hoa, tôi đã chấp nhận hệ thống pinyin

⁴ Về một luận đề chi tiết về lý thuyết bình đẳng giới tính của Ắn Thuận (Yinshun), xem Qiu Minjie, “*Yinshun daoshi renjian fojiao sixiang de ‘liānging pingdeng yishi’ jiqi yingxiang.*” <www.awker.com/hongshi/mag/50-6.htm>. Hơn thế nữa, vài tác phẩm của Ắn Thuận (Yinshun) thảo luận vấn đề này.

⁵ Xem Ắn Thuận (Yinshun), *Fofa shi jiu shi zhi guang*, tr.45-51; Yinshun, *Chuji dasheng Fojiao zhi qiyuan yu kaizhan*, tr.483, 478-490.

tương ứng với lòng từ bi của ngài Quán Thế Âm.

Đạo Sư Ấn Thuận nói rằng niềm tin nơi Bồ-tát Quán Âm đặc biệt phổ biến ở người Trung Hoa, nhất là nữ giới. Ngài cũng nhấn mạnh mối liên hệ mạnh mẽ và sự tương đồng giữa Bồ-tát Quán Âm và nữ giới:

Tính chất hiền lành trong sự từ bi của Bồ-tát tương tự như tình thương yêu và lòng ân cần tử tế nơi người nữ. Đó là lý do tại sao niềm tin nơi Bồ-tát Quán Âm phổ biến nhất giữa nữ giới, và ngài Quán Âm thường có thân người nữ, hiền lành và tử tế.

Đạo Sư Ấn Thuận kể ra hai lý do chính giải thích tại sao Bồ-tát Quán Âm được tượng trưng nơi thân người nữ trong Phật giáo Trung Hoa: trước hết, vì nữ giới có thể chịu đựng sự đau khổ mà bản thân họ đã tỏ rõ, và thứ hai là vì lòng từ bi và sự ân cần tử tế là những tính cách đặc biệt của nữ giới.

Đạo Sư cũng đưa ra một so sánh giữa Bồ-tát Quán Âm và hình ảnh người mẹ. Theo ngài, Bồ-tát Quán Âm có một thái độ đối với nhân loại mà bất cứ người mẹ nào cũng có đối với con cái của bà, và đối lại cũng vậy. Điều này có thể giải thích tại sao những người tin tưởng nơi Bồ-tát Quán Âm và cầu nguyện Bồ-tát Quán Âm được ví với những người con tin tưởng nơi chính mẹ của họ và cầu khẩn với mẹ mình, bày tỏ niềm tin tuyệt đối và lòng ân cần chân thành. Một người mẹ có thể che chở cho con cái, nhưng không thể cho đứa con tương lai sáng lạng, vì điều này không chỉ tùy thuộc vào người mẹ, mà còn là kết quả ý chí kiên định và nỗ lực lớn lao của người con. Dựa vào những tiền đề này, chư ni Phật giáo Đài Loan, với tư cách là “Những Đệ Tử của Quán Âm”, nhắm vào việc hướng dẫn con người với lòng ân cần và từ bi của người

mẹ, chỉ cho họ Con Đường và giúp họ đạt đến sự thành tựu cao cả nhất của từ bi và trí tuệ.

Kêu Gọi của Đạo Sư Ấn Thuận về Bình Đẳng Giới Tính

Đạo Sư thường bày tỏ niềm tin vững chắc của ngài về tính bình đẳng giữa các thành viên nam và nữ trong cộng đồng tu sĩ:

Đạo Phật không phân biệt nam nữ trong niềm tin, sự tu tập đúng đắn, trí tuệ... Nữ giới và nam giới, cả hai đều có thể tu tập con đường Đạo và đạt đến giải thoát... Nữ giới khôn ngoan và mạnh mẽ, và đồng thời cũng không thua kém.

Sự đóng góp của ngài vào giáo đoàn ni rõ ràng về mặt hỗ trợ giáo dục và đào tạo ni giới. Sự khích lệ và những nỗ lực của ngài trong việc cải thiện giáo dục và đào tạo ni giới cũng có nghĩa là khích lệ sự hợp tác giữa các thành viên nam và nữ trong Tăng đoàn.

Các nỗ lực của Đạo Sư và những sáng kiến của ngài khơi dậy sự cảm kích và phê phán giữa những nhà tu và cư sĩ địa phương. Về sự cảm kích, ngài xứng đáng được gọi là một người đẩy mạnh sự bình đẳng giới tính trong Phật giáo và như thế đánh dấu một trang lịch sử quan trọng và sự phát triển giáo hội ni trên đảo này. Về phía chống đối, người ta cho Đạo Sư là “hết sức tận tụy đối với ni giới”,⁶ một lời tuyên bố mà ngài thấy rất khôi hài. Thêm vào đó, ngài bị chỉ trích là đã “trộn lẫn các nam nữ đệ tử với nhau.”

Nữ Tu Viện Pháp Viên (Fayuan)

Shi Binzong (1911-1958), người sáng lập Nữ Tu Viện

⁶ Yinshun. Sự đánh giá này liên quan đến việc Yinshun khích lệ giáo dục chư ni ở Xinzhu, sau khi thiết lập Viện Phật Học Ni Giới Xinzhu và sự hợp tác của ngài với Xuanshen. Để thêm chi tiết, xem chương *Yitongsi*.

Pháp Viên (Fayuan), thuộc trường phái Thiên Thai. Shi Binzong sinh năm 1911 ở Lugang (quận Zhanghua). Thế danh là Shi Nenggong. Năm 14 tuổi, ngài được thí phát với Shi MiaoChan ở Shitoushan. Năm 1933, ngài đi sang Trung Hoa lục địa, ở đó được nhận giới cụ túc với Shi Yuanying (1934). Năm 1935, ngài học tại Guanzongsi dưới sự hướng dẫn của Shi Baojing. Về sau, ngài tập trung nghiên cứu trường phái Thiên Thai dưới sự hướng dẫn của Shi Jingquan. Năm 1939, trở lại Đài Loan và thỉnh thoảng thuyết kinh Địa Tạng tại Longhuan, một nữ tu viện thuộc phái Pháp Tông của Dagangshan. Sau này ngài thiết lập hai tu viện Thiên Thai, Fayuansi ở Xinzhu và Hongfayuan ở Đài Bắc. Ngài cũng du lịch sang Nhật (cùng với Shi Juexin), tại đây ngài nổi bật trong các nghiên cứu về giáo lý Đức Phật, và viên tịch năm 1958 tại Hongfayuan.

Trong các tác phẩm văn chương, tài năng của ngài về thi ca rất nổi tiếng. Trong số các đệ tử của ngài có Shi Juexin (phó viện trưởng Payuanshi), Shi Huiyu (một Đạo Sư thuộc trường phái Luật Tông), và Shi Jingxin (thư ký của Hội Phật Giáo Trung Hoa từ năm 1993). Kan Zhengzong đã gắn kết ngài với Phật giáo Nhân Gian và đưa ngài vào danh sách những tu sĩ nổi tiếng nhất dẫn thân trong sự nghiệp giáo dục Phật giáo và truyền bá Giáo pháp. Trong số những cơ sở mà ngài thiết lập, Viện Nghiên Cứu Phật Giáo Thiên Thai Miền Nam (Nantiantai foxue yanjiuyuan) rất nổi tiếng trên đảo. Kan Zhengzong đưa viện này vào danh sách những viện Phật học nổi bật nhất cho sự giáo dục và đào tạo tu sĩ được thành lập từ năm 1949 đến 1971. Trong số những nữ tín hữu của ngài, Shi Tianyi, một vị ni được gọi là “nữ hoàng tự viện” (niguwang) là một trong những môn đồ của ngài.

Hai trong số chư ni nổi tiếng nhất trong lịch sử Fayuansi là Shi Renhui và Kuanqian. Chính Renhui (sinh năm 1928) đã đổi Fayuansi thành một nữ tu viện. Sinh năm 1928, sư trở thành một nữ tu dưới đời Shi Daguo tại Wanfosi ở Xinzhu, một ngôi chùa truyền thống Đài Loan. Vào tuổi năm mươi, sư đảm đương sứ mệnh khó khăn là điều hành Pháp Viên tự (Fayuansi).

Vào tháng hai, năm 1987, sau khi Juexin viên tịch, các vị tăng thường trụ ở Pháp Viên tự (Fayuansi) chẳng bao lâu đều phân tán khắp nơi. Vào thời đó, chỉ những vị ni có thể quản lý chùa này là Renhui và Kuanqian. Cuối cùng, những người thường trụ ở tu viện chọn Renhui, vì sư đã thực sự điều hành tu viện gần mười năm. Sự chọn lựa này, cùng với việc thiếu nam đệ tử, đã giải thích tại sao Pháp Viên Tự (Fayuansi) trở thành nữ tu viện vào cuối những năm 1980 – một nơi đặc biệt thích hợp cho sự đào tạo và tu tập của nữ cư sĩ địa phương, những “đệ tử của ngài Quán Âm.” Trong suốt thời gian làm nữ viện trưởng, Renhui được sự giúp đỡ của Shi Zhenli và Kuanqian. Họ cùng nhau hiện đại hoá khu liên hợp này, đồng thời duy trì đầy đủ những khía cạnh truyền thống. Kết quả của sự quản trị vững vàng của họ, con số các đệ tử tu sĩ lẫn cư sĩ của Pháp Viên Tự (Fayuansi) đã gia tăng.

Ni sư Kuanqian (sinh năm 1956) nổi tiếng do sự đầy mạnh các ngành mỹ thuật Phật giáo. Sinh năm 1956, sư tốt nghiệp Ban Kiến Trúc ở Viện Đại Học Danjiang. Năm 1983, sư trở thành đệ tử của Juexin và đồng thời bắt đầu nghĩ đến việc trở thành một nữ tu. Sư thí phát và thọ giới cụ túc với Juexin năm 1986. Kuanqian có bốn vị thầy chính, những vị này đã hướng dẫn cuộc sống hàng ngày và việc tu tập của sư.

Trước hết là cha của sư, Yang Yingfeng, người đã gây cảm hứng cho sư học các môn mỹ thuật và kiến trúc. Về con đường Giáo pháp, Juexin là nhân vật đầu tiên hướng dẫn sư học tập và trau dồi Phật đạo, là người mà sư đã quy y và hướng dẫn sư trở thành một nữ tu. Một vị tăng nổi bật thứ hai quan trọng về nền tảng pháp môn tu tập mà sư quyết định đi theo và nay vẫn còn tiếp tục là Đạo Sư Ấn Thuận. Các bài viết và biên dịch Giáo pháp của ngài Ấn Thuận đã làm thay đổi ý tưởng của sư về việc tu tập Giáo pháp và dẫn sư đi theo con đường bồ-tát đạo. Cuối cùng, nhưng không kém phần quan trọng, là Shi Zhenhua, người đã chăm sóc sư, giống như một vị y chỉ sư khác. Zhenhua yêu cầu sư dạy tại Viện Phật Học Fuyan.

Về mặt tu tập Phật đạo, Ấn Thuận chắc chắn là trỗi bậc. Sau khi trở thành một nữ tu dưới đời Juexin, Kuanqian đã xem con đường truyền thống tu tập Tịnh Độ tông, gồm niệm hồng danh A-di-đà Phật, là rất hạn chế, và có một sự hiểu lầm giáo lý Đức Phật theo một nghĩa nào đó. Hơn thế nữa, sư không tìm thấy trong pháp môn tu tập này lý do để quyết định trở thành một nữ tu, một “đệ tử của Quán Âm”. Một ẩn dụ mà sư tìm được trong các tác phẩm của Đạo Sư Ấn Thuận làm cho sư hiểu được sự sâu rộng của Giáo pháp và đã cho sư cái cảm hứng về một con đường tu tập khác của giáo lý Đức Phật. Đây là con đường tu tập mà Đạo Sư Ấn Thuận đã đẩy mạnh và gọi là “Đạo Phật Nhân Gian.”⁷

⁷ Ấn Thuận dùng hình ảnh Giáo Pháp như một cái ly nước được lấy ra từ biển làm một ẩn dụ cho việc tu niệm Phật trong tình huống toàn cầu. Nếu chúng ta lấy một ly nước đầy và nghĩ rằng đã có được toàn thể biển cả là đã bỏ qua mục tiêu lấy tất cả nước. Cũng vậy, tu pháp môn niệm danh Phật A-di-đà và xem nó là con đường duy nhất để tu tập Giáo pháp

Trong cuộc thăm viếng Pháp Viên (Fayuan) của tôi, Kuanqian nói rằng những cuốn sách của Ấn Thuận để lại ấn tượng mạnh mẽ nhất nơi sư là *Ba Nguyên Tắc Tu Tập Giáo Pháp* và *Quan Điểm của Tôi về Tôn Giáo*. Thật thú vị, Kuanqian trước tiên trở thành một nữ tu và sau đó hướng dẫn cha của sư là Yang Yingfeng đến với Giáo pháp. Tuy nhiên, người cha và con gái cùng đi trên con đường khám phá giáo lý Đức Phật và cả hai đều chọn sự hướng dẫn của Ấn Thuận. Kuanqian nhớ rằng sư đã chia sẻ bất cứ điều gì sư học được với cha của mình:

Nói chung, không dễ gì đọc hết các sách của Ấn Thuận và hiểu được ý nghĩa sâu xa của chúng, nhưng chắc chắn bạn được phong phú thêm khi bạn tiến bộ, và bằng cách này tôi đã giải thích tư tưởng của Ấn Thuận cho cha tôi. Thực ra, tư tưởng của cha tôi thực sự dựa vào văn hoá Trung Hoa truyền thống. Trước kia ông khá quan tâm đến Đạo học, và có nhiều sách về Yijing, Lão Tử, và Trang Tử (Zhuangzi). Về sau số lượng những sách này giảm xuống, trong khi các kinh điển Phật giáo trở nên ngày càng nhiều.⁸

Đạo Phật đã ảnh hưởng đến Yang Yingfeng nhiều như thế nào cũng được thấy trong nghệ thuật của ông. Như Kuanqian đã nói:

Ở Đài Loan, thuật ngữ “thưởng ngoạn phong cảnh” đầu tiên được dùng với cha tôi. Ông quan niệm thắng cảnh là “sự sáng tạo bên ngoài” còn thưởng ngoạn là “thưởng ngoạn bên

hoặc, tệ hơn nữa, quan niệm đó là toàn thể Giáo pháp là đã bỏ đi mục tiêu đạt đến sự sâu xa vô hạn của Giáo Pháp. Sự cảnh giác này là không lầm một phần với cái toàn thể một cách có ý thức.

⁸ Pan Xuan, *Kanjian Fotuo zai renjian. Yinshun daoshi zhuan*, tr. 279.

trong,” đi từ trí tuệ của Giáo pháp và kết hợp nó với nghệ thuật. Tiểu luận mới nhất mà cha tôi đã viết là *Luận Đề Về Sự Thường Ngoạn Bức Tranh Đại Thừa*.⁹

Đời Sống Hàng Ngày và Sự Tu Tập của Chư Ni Pháp Viên (Fayuan)

Khi mô tả Pháp Viên (Fayuan), Kuanqian bảo tôi: “Một tu viện phải là một nơi yên tĩnh, vì đó là nơi các đệ tử học Giáo pháp thực hiện sự tu tập của họ.¹⁰ Chư ni thường trú ở Pháp Viên (Fayuan) sống hoàn toàn phù hợp với các truyền thống Phật giáo. Họ thức dậy lúc 4 giờ 30, từ 5 giờ đến 5 giờ 30 họ tham gia vào khoá lễ buổi sáng, lúc 6 giờ bữa ăn sáng được dọn ra, v.v... Thời khoá hàng ngày của chư ni thường trú phải theo truyền thống, vì như Kuanqian đã nói với tôi: “Truyền thống rất quan trọng.” Truyền bá Giáo pháp và “đi vào thế giới loài người” có tính chất sáng kiến hơn (ít theo truyền thống, ít nhất theo thuật ngữ Phật giáo Trung Hoa) và Ấn Thuận là một người đề xướng “Đạo Phật Nhân Gian.”

Kuanqian nổi tiếng do kết hợp các ngành mỹ thuật với giáo lý Đức Phật. Ngoài ra, sư còn đáng được quan tâm do việc kết hợp truyền thống Phật giáo Bắc tông với Phật giáo Nam tông trong việc tu tập được thực hành và đẩy mạnh ở Pháp Viên (Fayuan). Ngay khi tôi mới bước vào cổng chính của Pháp Viên (Fayuan), tôi nhận thấy rõ ràng nơi tu tập này hoàn toàn thuộc về truyền thống Bắc tông. Như Kuanqian đã giải thích lúc chúng tôi đi từ phòng này sang phòng khác, điều này có thể được nhìn thấy từ chánh điện và sự tu tập này được

⁹ Ibid., tr. 278.

¹⁰ Từ cuộc phỏng vấn với Kuanqian, ngày 22 tháng 12 năm 2002.

theo đuổi trong những khoá lễ buổi sáng và buổi tối. Tuy nhiên, đằng sau toà nhà chính của Pháp Viên (Fayuan), sau khi đi ngang qua một “khu vườn nghệ thuật” (có nhiều tác phẩm của Yang Yingfeng) và đi xuống ngọn đồi, chúng tôi đến một cụm rừng yên tĩnh, một nơi để tu tập thiền định phù hợp truyền thống Nam tông. Nhiều ghế ngồi bằng gỗ (mỗi cái có một cái lưới để bảo vệ) được đặt dưới những tàng cây quanh đồi. Những khu ở được xây dựng cho các hành giả ở lại qua đêm để nhập thất thiền định. Những khu này và một phòng thờ giữa các phòng thì nhỏ, làm bằng gỗ, và thanh lịch giản dị. Kuanqian nói với tôi rằng thời gian của những cuộc nhập thất rất linh động, từ những ngày cuối tuần cho đến một vài tuần, tùy theo khả năng.

Bên trong nữ tu viện, không có một cơ sở nào ngoài một chỗ tu tập. Cho nên một số chư ni học tại các viện Phật học và những số khác theo học đại học. Giáo dục và đào tạo ni giới tập trung vào việc tu tập tâm linh và tham gia tích cực trong công tác xã hội:

Tu tập con đường bồ-tát đạo sẽ luôn luôn là sứ mạng của tôi, cho dù tôi đã trải qua vài chương ngại và những hoàn cảnh khó khăn. Sự tu tập tốt thường được xem là một đời sống được lên danh mục trong núi, không dính dấp gì đến những vấn đề thế tục, nhưng tôi hy vọng được tiếp xúc nhiều với con người và có nhiều cơ hội để truyền bá Giáo pháp. Theo (sự diễn dịch Giáo pháp có tính) truyền thống, con đường này ít sáng sủa và mở ra cho con người những lỗi lầm và phê phán. Ban đầu, tôi đã nghĩ có lẽ bồ-đề tâm của tôi đã bị trở ngại, nhưng khi đọc *Tuyển Tập Miao Yun* của Ấn Thuận, tôi lại vui sống – một loại tái sanh – cho nên tôi can đảm tiếp tục con đường trau dồi và

tu tập đó. Tôi còn cho rằng tôi sẽ đi con đường này không chỉ trong kiếp này, mà còn trong kiếp tới nữa.¹¹

Một trong những nguyên tắc dẫn đạo của Đạo Phật Nhân Gian là “đi ra từ tu viện và bước vào xã hội.” Cũng như các đệ tử của sư, Kuanqian đã đi theo con đường này một cách cụ thể, trong nhiều cách khác nhau, nhưng dưới một cụm từ then chốt duy nhất là “Giáo Pháp và Nghệ Thuật,” có nghĩa là Giáo Pháp biểu lộ qua nghệ thuật và nghệ thuật được trình bày qua Giáo Pháp. Kuanqian luôn luôn so sánh Giáo pháp với nghệ thuật và kết hợp Giáo pháp với nghệ thuật bằng cách diễn dịch Giáo pháp trong ngôn ngữ nghệ thuật và diễn tả giáo pháp trong hình thức nghệ thuật. Sự mạng của Kuanqian có thể được tóm tắt là một nỗ lực giải thích Giáo pháp qua nghệ thuật.¹²

Bây giờ Pháp Viên (Fayuan) tổ chức các hoạt động văn hóa, các buổi họp về nghệ thuật Phật giáo, diễn thuyết đạo Phật, và một cuộc giao lưu tích cực với các sinh viên và học giả, đặc biệt là những người ở kỷ nguyên Xinzhu. Năm 1991, để đi sâu vào những sáng kiến của mình, Kuanqian đã thành lập một chi nhánh của Chùa Pháp Viên (Fayuan) gần Nhà Ga Xinzhu. Sư bao gồm cả những sáng kiến về văn hoá như các lớp âm nhạc Phật giáo, văn học Phật giáo, và nghệ thuật Phật

¹¹ Pan Xuan, Kanjian Fotuo zai renjian. Yinshun daoshi zhuan, tr.281-282.

¹² Sự kết hợp nghệ thuật và Giáo pháp được Kuanqian đề xướng, một sự mạng được di truyền từ vị thầy Juexin và người cha là Yang Yingfeng. Tư tưởng này ngang hàng với tư tưởng của Shi Xiaoyun, vị ni sáng lập Đại Học Hua Fan. Một sự giống nhau khác nữa là Kuanqian và Xiaoyun đều là những hậu duệ của tông Thiên Thai và các đạo sư Thiên Thai.

¹³ Mô tả chi tiết về sự tiếp xúc giữa Yinshun và Kuanqian được đưa ra trong Pan Xuan, Kanjian Fotuo zai renjian. Yinshun daoshi zhuan, tr. 275-285.

giáo. Vào tháng 12 năm 2002, trong một cuộc thăm viếng của tôi, tôi tận mắt trông thấy một số hoạt động hấp dẫn phát triển tốt cho trẻ em và giới trẻ.

Việc xuất bản là một phương cách khác để truyền bá Giáo pháp, nó hoàn hảo ngang hàng với các nguyên tắc của Đạo Phật Nhân Gian. Vì đặt nặng về sự quan trọng của nghệ thuật, nên Kuanqian tập trung vào các xuất phẩm nghệ thuật, đặc biệt là nghệ thuật Phật giáo. Các xuất phẩm này có nhiều hình thức khác nhau, như tạp chí định kỳ, sách và băng.

Pháp Viên Tự (Fayuansi) và Đạo Sư Ấn Thuận¹³

Chư ni ở Pháp Viên (Fayuan) gặp gỡ Đạo Sư Ấn Thuận qua Kianqian, và qua hai luồng khác nhau: nghệ thuật Phật giáo và học thuyết Phật giáo. Trên đây tôi đã đề cập đến ảnh hưởng tư tưởng mà Ấn Thuận đã gây ra cho Kuanqian và con đường bồ-tát đạo của sư. Sư học các bài Giáo pháp qua văn chương của ngài, và cuối cùng sư là một giáo sư ở Viện Phật học Fuyan do chính Ấn Thuận sáng lập, Zhenhua đã gọi như thế cho khoá thứ năm. Với tư cách là một giáo sư, sư đã dạy giáo lý Đại Bát-Nhã Ba-La-Mật-Đa cũng như triết lý của Tịnh Độ, đặc biệt là sự diễn dịch của Ấn Thuận.

Tuy nhiên, cuộc gặp gỡ cá nhân đầu tiên giữa Kuanqian và Đạo Sư Ấn Thuận xảy ra do người cha của sư và vì các lý do “nghệ thuật”. Vào năm 1987, Kuanqian tháp tùng cùng cha đến Nantou (nơi Ấn Thuận thường trú vào thời đó), chụp hình vị đạo sư để làm một pho tượng mô phỏng ngài, và Yang Yingfeng được uỷ thác để thực hiện.¹⁴

¹⁴ Khi hoàn tất pho tượng và biết thêm về Yinshun và tư tưởng của ngài,

Kết hợp Giáo pháp và nghệ thuật đưa sư đến chỗ tìm ra được những sự giống nhau và các điểm gặp gỡ giữa Giáo pháp và nghệ thuật. Lấy tư tưởng của Ấn Thuận đại diện cho việc dạy Giáo pháp và các tác phẩm nghệ thuật của Yang Yingfeng làm điển hình cho nghệ thuật, sư rút ra những sự tương đương giữa các bài viết của Ấn Thuận và những pho tượng của người cha. Theo ý kiến của sư, bất cứ xuất phẩm nào cũng giữ trong nó cái cốt lõi tinh thần được lộ ra trong những lần miêu tả đầu tiên, dù cho nó càng ngày càng trở nên tinh tế hơn và phát triển theo thời gian. Về mặt này, sư cho rằng triết lý của Ấn Thuận đã được diễn tả trong tác phẩm đầu tiên của ngài rồi, có tên là Phật Giáo Ấn Độ (Yindu zhi fojiao), dù nó đã được phát triển thêm trong các bài viết về sau. Cũng vậy, các tác phẩm của cha sư đã duy trì cùng một phong cách trong những lần sáng tạo đầu tiên. Sư bày tỏ ý tưởng này một lần trong một cuộc nói chuyện với Shi Houguan (một đệ tử của Ấn Thuận (Yinshun) và Hiệu Trưởng của Viện Phật Học Fuyan từ năm 1999). Được hỏi là có sự khác biệt nào giữa hai tượng Phật do cha của sư làm ra, Kuanqian đã trả lời rằng hình ảnh Đức Phật nhỏ dưới đôi có thể được ví với tác phẩm của Ấn Thuận (Yinshun) có tên là Phật Giáo Ấn Độ, và hình ảnh Đức Phật lớn trong chánh điện trên đôi có thể được ví với tác phẩm của ngài tên là Lịch Sử Tư Tưởng Phật Giáo Ấn Độ.¹⁵ Những tiếp xúc giữa Pháp Viên (Fayuan) và Fuyan vẫn còn thường xuyên, vì sự hợp tác giữa Kuanqian và Houguan biểu lộ rõ ràng.

Yang Yingfeng đã quy y Yinshun.

¹⁵ Kuanqian có nhận xét là Phật Giáo Ấn Độ được viết khi Yinshun 37 tuổi; Yang Yingfeng cùng tuổi đó khi ông tạc bức ảnh nhỏ của Đức Phật.

Nữ Tu Viện Yitongsi: Từ Trai Đường (Zhaitang) đến Chùa Phật (Fosi)

Nữ Tu Viện Yitong có một lịch sử hơn 300 năm. Nó bắt đầu là một Trai Đường, về sau trở thành một ngôi chùa thờ Phật, và rồi trải qua một vài giai đoạn phát triển và trùng tu. Chúng ta nên đưa ra một số quan sát sau đây.

Trước hết, chúng ta phải phân biệt giữa lịch sử của Yitong và lịch sử của Trường nữ Phật Học được xây dựng bên trong đó. Thứ hai, Yitong nên được gắn liền với Faguangsi ở Đài Bắc, là Shi Ruxue, một đệ tử của Shi Xuanshen. Sau cùng, Yitong đến phương Tây với sự thiết lập Chùa Phật Giáo Yitong ở Canada.

Yitongsi và Yitongtang là tên của hai khu liên hợp khác nhau. Được xây vào cuối thế kỷ 19, Yitongtang là một trong số nhiều trai đường được dựng lên ở Đài Loan. Trai đường là một nơi tu tập và thờ phụng dành cho nữ giới ăn chay,¹⁶ những nữ đệ tử của cái gọi là Trai đạo (zhaijiao).¹⁷ Chen Jinzhin, một phụ nữ địa phương được chỉ định để điều hành Yitongtang vào năm 1915, đóng một vai trò quan trọng trong lịch sử

¹⁶ Yinshun nhắc đến hiện tượng nữ giới ăn chay trong ba cuốn sách: *Fofa shi jiu shi zhi guang*, tr.344; *Jiaozhi jiaodian yu jiaoxue*, tr. 18-19; và *Pingfan de yisheng*, tr. 124.

¹⁷ Về chi tiết của Trai đạo, xem: Jiang Canteng, Wang Jianchuan, Taiwan Zhaijiao de sishi guan cha yu zhanwang, Đài Bắc: Xinwenfeng, 1994; Wang Jianchuan, Taiwan de Zhaijiao yu Luantang, Đài Bắc: Nântin, 1996; Wang Jianchuan, Tainan Dehuatang de lishi, Đài Bắc: Nantian, 1995. Về một nguồn gốc phương Tây, xem Charles B. Jones, Phật Giáo ở Đài Loan (Honolulu: Thông Tấn Đại Học Hawai'i, 1999), tr. 14-43.

¹⁸ Cuộc phỏng vấn với Xingru, ngày 28 tháng 12 năm 2002.

Yitongtang, nhất là về sau khi vị này trở thành một đệ tử của Shi Jueli, và với pháp danh Jueming, đã thay đổi trai đường từ thành một ngôi chùa Phật giáo.

Jueli, người sáng lập một trong Bốn Dòng Lớn (tứ đại môn phái, si da menpai), giúp tái sinh và phát triển Phật Giáo địa phương qua hai nỗ lực chính: giáo dục tăng đoàn (đặc biệt là chư ni) và tổ chức các Giới Đàn. Trong nỗ lực đẩy mạnh giáo dục, Jueli nhìn thấy trước vai trò then chốt mà chư ni sẽ có trong tương lai Phật giáo Đài Loan. Ông giúp thành lập nền tảng cho sức sống hiện nay của các “Đệ Tử Quán Âm” ở Đài Loan bằng cách cung cấp các chương trình đào tạo và giáo dục chư ni. Sự đóng góp của ông cần thiết để nâng cao vị trí chư ni trong tu viện cũng như trong xã hội, và bắt đầu giai đoạn ưu thế của chư ni ở Đài Loan thời kỳ hậu nhượng bộ.

Giai đoạn đầu của sự phát triển nằm dưới sự hướng dẫn của Jueli, có Xuanshen là nữ viện trưởng. Vị này gia nhập ni giới dưới đời Shi Dajing, đệ tử của Shi Miaoguo, và Miaoguo lại là một đệ tử của Jueli. Mối liên hệ này cũng làm cho Yitong thành một chi nhánh của dòng truyền thừa Fayun (Pháp Vân) của Jueli. Trong giai đoạn này, Yitong hoàn toàn được ổn định như một khu liên hợp của Phật giáo chính thống.

Yitong: Giai Đoạn Thứ Hai của Sự Phát Triển

Vị viện trưởng thứ hai, nhân vật lãnh đạo ở giai đoạn này là Shi Rulin, người đã đưa Yitong đến địa vị hiện nay. Bây giờ Yitong là một khu liên hợp gồm có một tu viện nữ (Yitongsi) và một viện Phật học gọi là Ni Viện Phật Học Yitong (Yitong nuzhong foxueyuan). Chư ni thường trú tại nữ tu viện có hơn 20 vị, trong 32 sinh viên được ghi danh theo học tại Ni Viện

Phật Học Yitong vào thời gian tôi thăm viếng – chính xác là 20 nữ tu và 12 nữ cư sĩ. Nữ tu viện và trường học là hai khu liên hợp khác nhau, biệt lập nhưng đồng thời cũng có liên kết với nhau. Rulin vừa là nữ viện trưởng của nữ tu viện vừa là Hiệu trưởng của viện Phật học. “Một vài năm trước Rulin và tôi đã đi Canada và nhận thấy nơi đó thích hợp để xây dựng một điểm tu tập và truyền bá Giáo pháp.”¹⁸ Do đó, ba năm sau, trong khu vực phía đông bắc của Vancouver, gần Hồ Oregon, Chùa Phật Giáo Yitong được thành lập. Ngày nay, ba vị ni từ Đài Loan dời đến trung tâm Canada, nơi đây họ đang học Anh ngữ và tổ chức các hoạt động Phật giáo cho dân địa phương. Một vài người Canada thích các lớp thiền định và nhập thất mỗi chủ nhật, trong khi Buổi Pháp Thoại (Dharma Function) được tổ chức một tháng một lần có sự tham dự của khoảng 70 đệ tử, gồm người Canada, nhưng phần lớn là người Việt Nam và Hoa kiều. Tết Trung Hoa cũng được tổ chức và hơn một trăm người đến tham gia. Shi Xingru là một trong những vị ni thường trú ở Canada. Được gọi về Đài Loan để khai mạc Ni Viện Phật Học, sư trở lại phương Tây sau lễ Tết Trung Hoa.

Yitongsi và Đạo Sư Ấn Thuận

Lịch sử của Yitong được kết nối với sự thành lập Chùa Fuyan, và do đó cũng có một mối liên hệ mật thiết giữa nền giáo dục chư ni tại Yitong và Viện Phật Học Fuyan dành cho chư tăng. Xuanshen và Ấn Thuận, do các nỗ lực kết hợp của họ, là những người đã tạo dựng tất cả những điều này. Jueli giúp Yitong trở thành một nơi tu tập Giáo pháp và Ấn Thuận

giúp cho chư ni thường trú ở đó có được một nền học vấn về đạo pháp tốt hơn, đem sự đào tạo “các đệ tử của Quán Âm” ở Xinzhu đến một trình độ cao hơn.

Các ngôi chùa Yitong và Fuyan bắt đầu vào đầu các thập niên 1950, khi đó Ấn Thuận tìm kiếm đất để thiết lập ngôi chùa của ông. Xuanshen, nữ viện trưởng của Yitong vào thời đó, cho Ấn Thuận biết có một mảnh đất thích hợp ngay trên đồi phía sau Yitong. Sau đó, Chùa Fuyan được dựng lên. Khi Ấn Thuận an trụ tại Xinzhu, một món quà thứ hai từ Quán Âm Xuanshen từ bi đến với ông. Vì con đường duy nhất cạnh đó là từ dưới phố dẫn đến cổng chính của Yitong và không đi đến các toà nhà của Fuyan, nữ tu viện đảm trách việc chuẩn bị con đường lớn thứ hai từ cổng chính của Yitong đến khu liên hợp Fuyan. Xuanshen giúp Ấn Thuận ở tại Xinzhu và sau đó sắp xếp cho ngài nói các thời pháp ở Xinzhu. Xuanshen trở nên nổi tiếng do phiên dịch các bài pháp thoại phát cho chư tăng lục địa sang tiếng Đài Loan, là thổ ngữ phổ biến nhất ở Xinzhu. Ngoài Shi Cihang và Shi Xingyun, sư cũng được chỉ định là người phiên dịch các bài nói chuyện của Ấn Thuận để các Phật tử địa phương có thể hiểu được sự diễn giảng Giáo pháp của ngài.

Về sau, gian phòng được thiết kế làm vườn trẻ giao cho Fuyan và trở thành trung tâm các khoá học mở của Fuyan cho cư sĩ muốn nghiên cứu Giáo pháp. Nếu một vị ni và tu viện của vị này giúp Ấn Thuận ổn định ở Xinzhu dưới những khía cạnh khác, ngài sẽ giúp lại các vị ni địa phương học Phật học và đào tạo trong Giáo pháp. Đó là một tiến trình lâu dài phát triển trong các bước liên tục hơn. Bước đầu tiên là việc nhận ra tình trạng giáo dục của các tu viện địa phương. Sau khi biết

chư tăng địa phương cũng như chư ni thiếu thốn tri thức Phật học, Ấn Thuận lập nguyện và đảm đương công việc khó khăn để thay đổi khuynh hướng chung này và làm cho Tăng đoàn có thể hiểu đầy đủ, sống và truyền bá lời Phật dạy.

Bước thứ hai là tổ chức một hội thảo về giáo lý Đức Phật, gọi là “khóa học nửa ngày” vào năm 1956 ở Xinzhu (tại Fuyuan), một công thức đã được thử nghiệm trước kia ở Huiji Jiangtang tại Đài Bắc.¹⁸ Thực ra, khóa hội thảo ban đầu được dự trù vào năm 1955 cho hai vị tăng trẻ, Shi Nengxue và Shi Chuandi, họ đến Fuyuan khi được thọ giới đầy đủ và cần sự hướng dẫn tu tập, cả bên trong lẫn bên ngoài. Ấn Thuận và những người ở Fuyuan quyết định tổ chức khóa hội thảo này (một lớp học hai giờ buổi sáng mỗi ngày) vào năm tới, trong quý hai. Tuy nhiên, khi các lớp học này được công bố, một số phụ nữ trẻ tuổi ở Xinzhu cũng bày tỏ ước muốn theo học và đã bày tỏ điều đó một cách khéo léo và xác đáng. Sáu hay bảy vị phái nữ này là chư ni hoặc sắp trở thành tu sĩ, như Ấn Thuận đề cập trong tự truyện của ngài, *Trong Đời Sống Hàng Ngày*.

Bước thứ ba là thiết lập một Viện Phật Học cho “đệ tử của Quán Âm” được gọi là Trường Phật Học Xinzhu cho Nữ Giới, khai giảng vào cuối năm 1957 bên trong khu liên hợp của Yitong. Quyết định thực hiện bước quan trọng này để cung cấp nền giáo dục Phật giáo cho chư ni địa phương là kết quả của ý thức và mối quan tâm về phía Xuanshen, Ấn Thuận và Shi Yanpei để đáp ứng cho các thành viên nữ giới của Tăng đoàn thiếu cơ hội học Giáo pháp.

¹⁸ Để biết thêm chi tiết, xem: Yinshun, *Pingfan de yisheng*, tr.123.

¹⁹ Huili, “Renjian Fojiao de bozhongzhe – Yinshun daoshi,” một bài viết được trình bày vào ngày 24, tháng 10, năm 1999, tại Academia Sinica, Đài Bắc. Xem: www.awker.com/hongshi/mag/44-2.htm.

Viện Phật Học Xinzhu và Yitong cho Nữ Giới

Đối với người tu chúng tôi, đây là một kỷ nguyên kỳ thị nữ giới. Nhưng ngài Đạo Sư Ấn Thuận không bao giờ tỏ thái độ kỳ thị đối với nữ giới. Tôi nhớ rằng trong mùa thu năm 1957, Đạo Sư dạy rằng: “Nữ giới Đài Loan có tiềm năng rất lớn!” Hãy xét việc các chùa Phật giáo khắp tỉnh đều được nữ giới điều hành (gồm cả những Phụ Nữ Trưởng Trai). Do tính cần cù và tiết kiệm, họ làm cho các ngôi chùa trong lành và thanh lịch, theo cách đưa tất cả các đệ tử vào việc tu học Giáo pháp. Một số họ thậm chí còn không được học trung học, nhưng họ vẫn tu học chăm chỉ để hoàn tất bốn phận và tu tập, tỏ ra một ý thức tôn giáo xứng đáng được đánh giá cao. Với trí tuệ không ai sánh kịp, Đạo Sư quyết định rằng những phụ nữ này với những năng lực tiềm ẩn cần được giáo hoá và cuối cùng được đưa vào tổ chức, cùng với nữ tu Xuanshen (viện trưởng của Yitong), Viện Phật Học Xinzhu cho Nữ Giới, nơi mà chư tăng từ tu viện Fuyan gần đó đến dạy.¹⁹

Khánh thành vào mùa thu năm 1957, Viện Phật Học Xinzhu cho Nữ Giới được bắt đầu tổ chức và Ấn Thuận là hiệu trưởng, Yanpei làm trợ lý hiệu trưởng, và chư tăng đến từ Fuyan làm giáo thọ.²⁰ Mặc dù viện này được Fuyan xếp đặt, Yitong chịu trách nhiệm về các tiện nghi cho các sinh viên ghi danh học và các chi phí sáng kiến. Hơn 40 “đệ tử của Quan Âm” ghi danh. Vì đó là trường dành cho nữ giới, nên Ấn

¹⁹Yinshun cũng dạy giáo lý, nhất là các bài giảng về Kinh Pháp Hoa và Kinh Lăng Già, ngoài một số lớp học về quyển sách của ông là *Cheng fo zhi dao*. Trong số các giáo thọ khác đến từ Fuyan: Shi Yin Hai và Shi Yanpei.

Thuận nhận thức được tầm quan trọng sự hướng dẫn của nữ giới và mời Huang Benzhen từ Hồng Kông đến để đảm nhận vai trò giám thị. Về sau, Huang Benzhen quyết định trở thành nữ tu và lấy pháp danh là Huiying.²¹

Năm 1957 là năm quan trọng cho lịch sử của viện, vì trong mùa đông một trong những sinh viên ghi danh học bày tỏ ý định trở thành nữ tu. Vị này trở thành nữ tu và Ấn Thuận là thầy thí pháp cho cô và cô có pháp danh là Huiyu.²² Một bước khác được thực hiện trong học kỳ hai của trường bằng cách hạn chế nhập học đối với chư ni; kết quả là vài người trong số những sinh viên ghi danh học trở thành nữ tu,²³ trong số đó có Shi Huili.²⁴

²¹Huiying ghi lại hai bài giảng của Yinshun, chúng trở thành các chương thứ 3 và 11 của Ba Nguyên Tắc để Tu Tập Giáo Pháp. Vào cuối năm 1958, sư cũng ghi lại ba bài pháp do Yinshun tổ chức tại Shāndōsi, với tựa đề “Tâm Dẫn Đầu Các Pháp”, “Niết-bàn Phật Giáo” và “Con Đường Tu Tập”.

²²Yuiyu là một trong những vị ni về sau đi sang Đài Bắc, đầu tiên đến Pingguangsi và sau đó đến Đường Phía Bắc Jianguo, nơi sư sống với Yinshun.

²³Yinshun kể ra năm đến sáu người, xem Yinshun, *Pingfan de yisheng*, tr.124.

²⁴Huili ghi lại hai bài pháp của Yinshun. Bài đầu là “Giáo Pháp là Người Cứu Độ Nhân Từ của Thế Gian”, chương thứ tám của *Phật Tại Nhân Gian* hoàn thành với sự hợp tác của Huilun. Bài thứ hai là “Sự Xác Quyết của Tịnh Độ Phương Đông”, chương thứ tư của *Tịnh Độ và Thiên*, được hoàn thành với sự hợp tác của Shi Nengdu.

²⁵Huiri jiangtang cho trợ nhiều nữ đệ tử của Giáo Pháp, vừa đệ tử cư sĩ vừa đệ tử xuất gia Quan Âm, những người quyết định đi theo con đường bồ-tát đạo do Yinshun xúc tiến. Yinshun nhớ đặc biệt có ba người nữ thọ giới: Huitai, Huijiao và Hongde. Xem chi tiết: Yinshun, *Pingfan de yisheng*, tr. 140-144.

Vào mùa hè năm 1960, một sáng kiến khác của Ấn Thuận được Xuanshen hỗ trợ. Một số thay đổi được thực hiện trong chương trình giáo dục tại Viện Phật Học Xinzhu cho Nữ Giới: ngoài việc có một nữ giám thị, Ấn Thuận nhận thấy cũng rất lý tưởng nếu có chư ni làm giáo thọ, có chư tăng dành sẵn trong trường hợp cần thiết. Một “lớp cao cấp” cho một số chư ni tốt nghiệp năm đó được dự trù ở *Pingguangsi* tại Đài Bắc. Trong số chư ni đi sang Đài Bắc vào năm 1960 với lý do đó là Huiyu và hai vị khác vừa mới xuất gia, Shi Huirui và Shi Huiyu. Cuối cùng, khoá học không tổ chức được và chư ni đi sang Đài Bắc ở lại đó để theo học các khoá Phật học tại Huirui Jiangtang và khoá thứ hai của “lớp học nửa ngày.”²⁵ Những nữ đệ tử theo Ấn Thuận đi Đài Bắc không người nào trở lại Xinzhu, rất tiếc cho Xuanshen và viện Phật học.²⁶ Kết quả của nhiều nỗ lực kết hợp như thế chỉ kéo dài trong một khoá học, tổng cộng là ba năm, sau đó viện đóng cửa, chính yếu là vì những lý do kinh tế. Dù sao trong ba năm này, khoảng 20 vị tăng đến để dạy học. Một khi Viện Phật Học Xinzhu cho Nữ Giới đóng cửa, chư ni địa phương ghi danh ở Viện Phật Học Fuyan để học Phật học.²⁷ Chẳng hạn sư Xinzhu thuộc khoá thứ tư của viện Fuyan.

²⁶ Có một thời ở Đài Bắc, đời sống và sứ mệnh của chư ni chuyển từ Xinzhu đến nơi khác ở Đài Loan.

²⁷ Được thành lập để làm cơ sở giáo dục và huấn luyện chư tăng năm 1969, nó trở thành một cơ sở cho chư ni năm 1978, rồi về sau được chuyển lại thành một cơ sở cho chư tăng năm 1933. Các vị hiệu trưởng ở Viện Phật Học Fuyan là Shi Yanpei (1969-1972), Shi Zhenhua (1978-1996), Shi Dāngh (1996-1999), và Shi Houguan (1999-2005).

Do điều kiện kinh tế được cải thiện, một ngôi trường mới dành cho chư ni gọi là Viện Phật học Yitong của Nữ Giới được mở ra vào tháng chín năm 2002. Giống với viện trước, viện mới lập này có liên quan mật thiết với Viện Phật học Fuyan và gương mặt của Đạo Sư Ấn Thuận. Giống như bốn mươi năm về trước, vẫn còn một sự giao lưu tích cực giữa hai viện này. Nhiều quyển sách trong thư viện đến từ Thư Viện Fuyan và chư tăng từ Fuyan thường xuống để dạy tại Viện Phật Học Yitong. Một số chư ni, các cư sĩ thuần thành, và cả Houguan, vị hiệu trưởng của Viện Phật học Fuyan, tình nguyện tại Yitong và theo học các khoá mở do các giáo thọ Fuyan giảng dạy.

Có một số yêu cầu phải hội đủ để được chấp nhận vào trường. Mỗi ứng viên phải đậu kỳ thi nhập học (thi viết và thi miệng) về tiếng Hoa và giáo lý Đức Phật. Cũng có hạn chế tuổi tác cho người nộp đơn, từ 20 đến 35 tuổi, tuy vậy quy định này cũng có tính cách linh động. Việc ghi danh học cũng được mở ra cho người nước ngoài; lúc tôi đến thăm, có sáu sinh viên nước ngoài đăng ký học, từ Thái Lan, Mã Lai và Singapore.

Hai chương trình đã được mở đầu: một chương trình cấp ba ba năm và một chương trình cấp đại học bốn năm. Tuy nhiên, như tôi đã được cho biết trong những chuyến viếng thăm, viện chỉ mở cửa vào tháng chín, năm 2002, và hầu hết sự điều hành đều chưa được lên kế hoạch hay thực hiện. Các lớp học của sinh viên bao gồm các lớp Phật pháp (gồm các khoá về Luật) và các lớp ngôn ngữ Trung Hoa, Anh, và Nhật. Các lớp tiếng Tây Tạng, Pali, và Sanskrit được dự trù nhưng chưa bắt đầu. Về các kinh điển sử dụng trong trường, đặc biệt nhấn mạnh những tác phẩm của Ấn Thuận (Yinshun), nhất là những tác phẩm có liên quan đến kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa.

Thậm chí còn nhấn mạnh vào tác phẩm *Con Đường đến Quả Phật*. Các giáo thọ gồm chư ni đến từ Yitong, cũng như chư tăng đến từ Fuyan và cư sĩ (dạy các lớp ngôn ngữ). Mỗi năm sinh viên qua một kỳ thi giữa khoá và một kỳ thi cuối khoá. Chư ni đến từ nhiều tự viện khác nhau, không buộc phải ở lại thêm ở Yitong sau khi ra trường.

Hiệu trưởng của trường là Rulin, cũng là viện trưởng của Yitong. Sư không được chỉ định làm giáo thọ, nhưng đôi khi cũng đứng các lớp. Xingru là giám thị. Thư viện trong trường được tổ chức tốt và cung cấp các tác phẩm nghiên cứu căn bản. Tất cả các sách được sắp xếp thành mười hạng mục chính: (1) Giáo Lý Đức Phật; (2) Lịch Sử và các Địa Điểm Phật Giáo; (3) Kinh tạng và các Chú giải; (4) Luật Tạng và các Chú Giải; (5) Luận Tạng và các Chú Giải; (6) Tu Tập và Nghi Lễ; (7) Văn Học Phật Giáo; (8) Các Trường Phái Phật Giáo Trung Hoa; (9) Các Trường Phái Phật Giáo Thế Giới; (10) Các mục linh tinh. Ngoài mười mục chính này ra, còn có ba phân mục nhỏ khác: Phật Học bằng Anh Ngữ và Tiếng Nhật, Phật Học cho Người Không Theo Đạo Phật, và Các Tác Phẩm Nghiên Cứu.

Ngoài sách và bàn, thư viện có hai bức tường dành cho Xuanshen, người sáng lập Yitong. Một bức tường treo một câu khắc bằng gỗ, do Rulin biên soạn và dâng cúng cho Xuanshen. Nó gồm những chi tiết về cuộc đời tu hành của ni sư, nền giáo dục và đào tạo Phật học, sự thiết lập nữ tu viện này, giảng pháp, và nuôi dưỡng các nữ đệ tử. Bức tường đối diện có phòng Phương Trượng, một phòng thờ dành cho Xuanshen gồm hai bức ảnh chụp và một tượng bán thân của vị ni. Pho tượng Quán Âm bằng gỗ trên bàn ở trung tâm cũng đáng quan tâm.

Chư ni và các sinh viên thường trú của Viện Phật Học Yitong cho Nữ Giới không được thọ giới ở Yitong, mà ở các khu liên hợp Phật Giáo khác. Cho đến nay giới đàn cụ túc chưa được tổ chức ở Yitong.

Các Nữ Đệ Tử Quán Âm ở Xinzhu

Vào thời gian cuộc viếng thăm tháng 12 năm 2002 của tôi, có hơn 20 vị ni thường trú, tuổi từ 19 đến 40. Trong số chư ni này chỉ có một vị là người nước ngoài, đến từ Mã Lai.

Âm thanh của chuông trống lúc 4 giờ báo hiệu bắt đầu ngày mới ở Yitong. Chư ni thường trú thường dậy sớm hơn một chút, khoảng 3 giờ 50. Khoá lễ buổi sáng được tổ chức từ 4 giờ 30 đến 5 giờ 30, gồm việc đọc tụng Kinh bằng tiếng Phổ Thông, trừ Rulin, vị nữ viện trưởng thích tụng bằng tiếng Đài Loan. Trong số các kinh tụng thường xuyên là Kinh Thủ Lăng Nghiêm. Một buổi ngồi thiền ngắn kế tiếp từ 5 giờ 30 đến 5 giờ 50. Điểm tâm từ 6 giờ đến 6 giờ 20, và từ 6 giờ 30 đến 7 giờ 30 là thời gian cho việc chấp tác thường nhật. Từ 7 giờ 30 đến 11 giờ chư ni thường trú có thời gian cho những bổn phận cá nhân người thường trú, như học tập, dạy học, công việc điều hành, v.v... Bữa ăn trưa vào lúc 11 giờ 15, kế tiếp là một khoảng thời gian ngắn để nghỉ ngơi. Có một khoảng thời gian buổi chiều cho các việc riêng cá nhân, cho đến bữa ăn tối lúc 6 giờ 30, được ăn dưới hình thức “bữa ăn trị bệnh.”

Phương thức tu tập của chư ni thường trú là thiền và tịnh độ, cách tu tập truyền thống của Phật giáo Trung Hoa. Như Xingru nói với tôi, tu tập Tịnh Độ có nghĩa là chánh niệm Hồng Danh Phật A-di-đà, và nhắm vào việc định tâm và ngừng mọi ô nhiễm. Mặt khác, ngồi thiền là “thiền quán.” Cắt

đứt mọi ô nhiễm để chứng ngộ Con Đường là sứ mạng riêng của chư ni, một sứ mạng mà chính họ phải thành tựu, nhưng sau đó họ cũng phải hướng dẫn các Phật tử thực hiện việc này. Dựa trên tiền đề trở thành một a-la-hán là mục tiêu của Nguyên Thủy và thành một bồ-tát là mục tiêu của Đại Thừa, vị tu viện trưởng giải thích với tôi là cả việc tu tập cá nhân bên trong lẫn sự tu tập cụ thể bên ngoài đều cần thiết. Trước hết, con người phải bảo trọng và làm cho mình mạnh mẽ lên, sau đó cụ thể và tích cực giữa mọi người, nhận thức được sứ mạng bồ-tát. Đây là cách chư ni ở Yitong đi con đường bồ-tát, với mục đích trở thành “đệ tử của Quán Âm”. Chư ni thường trú đều nhận được sự giáo dục và đào tạo tại viện Phật Học.

Tôi hỏi Rulin về những khác nhau trong đời sống hàng ngày và tu tập được chư ni đi theo trong quá khứ và hiện nay. Sư nói rằng họ thay đổi với thời gian và những hoàn cảnh kinh tế lịch sử khác nhau làm thay đổi đời sống và sự tu tập của chư ni. Ngày nay, cái gọi là “sự tu tập khổ hạnh” không còn ai đi theo nữa.

Các Vị Ni Nổi Bật Nhất

Ni sư Xuanshen (1913-1990) là người sáng lập. Sư sinh năm 1913 ở Xinzhu và có tục danh là Zheng Xiumei. Sư trở thành một vị ni lúc 9 tuổi, dưới sự hướng dẫn của Dajing, một đệ tử của Jueli. Năm 1930, sư được chỉ định làm nữ viện trưởng của Yitong. Năm 1936 sư đi sang Nhật, tại đây sư ghi danh vào một Viện Phật Học của chư ni. Vào những năm 1940, sau khi tốt nghiệp, sư được mời làm nữ viện trưởng của một tu viện địa phương. Sư chỉ trở lại Đài Loan năm 1951 và tiếp tục làm viện trưởng của Yitong, thực hiện một sự trùng tu bắt đầu năm 1951 và được hoàn tất năm 1975.

Về việc dẫn thân vào lãnh vực giáo dục, sau khi trở về từ Nhật, sư mở một hội nghị chuyên đề Phật Giáo tại Xinzhu, có sự hướng dẫn của Cihang, với mục đích nuôi dưỡng nhân tài đạo Phật. Hội nghị này kéo dài tám năm, từ 1949 đến 1957. Viện Phật Học Xinzhu được thành lập năm 1957. Xuanshen cũng nổi tiếng vì sau khi từ Nhật trở về Đài Loan, sư mời các vị tăng lỗi lạc từ Trung Hoa lục địa đến Xinzhu. Tất cả các bài giáo lý do các vị đạo sư Phật giáo này nói đều được Xuanshen dịch sang tiếng Đài Loan, thứ ngôn ngữ phổ thông nhất tại Xinzhu và do đó được dân địa phương hiểu rõ hơn.

Về việc tham gia trong các tổ chức Phật giáo, ngoài việc điều hành Yitong và một nữ tu viện Nhật Bản, sư được chỉ định một vị trí tại chi nhánh của Hội Phật Giáo Trung Hoa, và trở thành giám đốc của Phân Hội Phật Giáo Xinzhu năm 1950. Một buổi tụng kinh để tưởng niệm Xuanshen được tổ chức mỗi năm, vào ngày thứ năm của tháng mười một (âm lịch), ngày sư viên tịch.

Ni Sư Rulin, vị viện trưởng thứ hai, sanh năm 1938; thế danh của sư là Yao Yuque. Năm 1963, sư được thí phát và một năm sau thọ giới cụ túc tại Dajuesi (ở Jilong). Năm 1968, sư tốt nghiệp Viện Phật Học Fuyan. Về sau, sư cũng được một bằng cấp ở trường trung học, một trường trung học địa phương (1977) và một chứng chỉ từ Viện Giáo Dục ở Đài Bắc (tại đây sư đã theo các khoá học mùa hè về vườn trẻ mẫu giáo mà sư đã mở vào năm 1977, và các hoạt động cho thiếu nhi sư đã tổ chức. Ngoài việc tu tập khổ hạnh và giới luật nghiêm túc và sùng tín trong việc tụng kinh, Rulin tu tập lòng đại từ đại bi của Bồ-tát Quán Âm, nhất là qua các nỗ lực dẫn dắt các trẻ em địa phương học thêm Giáo Pháp.

Ni sư Ruxue (1913-1992) là nữ viện trưởng của Pháp Quang Tự (Faguangsi) và sáng lập viên của Faguang Fojiao Wenhua Yanjiusuo. Sư là một người bạn và đồng học của Xuanshen trước khi Xuanshen trở thành một vị ni, và quyết định trở thành một vị ni ở Yitong do sự giới thiệu của Xuanshen. Giống như Xuanshen, sư thọ giới cụ túc với Dajing. Một buổi lễ kỷ niệm sư được tổ chức tại Đài Bắc.

Tu Tập “Đạo Phật Nhân Gian”

Nhiều phương thức để bước vào “cõi nhân gian” được sử dụng tại Yitong: (1) sự hợp tác giữa cộng đồng tu sĩ và cư sĩ, trong hình thức cư sĩ tình nguyện giúp đỡ, và các khoá Giáo Pháp được tổ chức tại Yitong cho dân địa phương; (2) các khoá nhập thất nghiên cứu ngắn hạn cho người nước ngoài; (3) vườn trẻ mẫu giáo và sứ mạng giáo dục Phật đạo cho thiếu nhi; và (4) trợ giúp nhân đạo cho các thổ dân địa phương.

Theo Rulin, Yitong được cho là một nơi yên tĩnh cho sự tu tập và huấn luyện của chư ni, nhưng có vài dịp lễ cúng chính được mở và đệ tử cư sĩ được mời vào tham dự những buổi tu tập chung. Các buổi tu tập chung thường được tổ chức vào thứ bảy (từ 7 giờ đến 9 giờ tối) và một ngày chủ nhật mỗi tháng, ngày mùng một và 15 âm lịch mỗi tháng. Vào những ngày này khoảng 250 đến 300 người đến chia sẻ sự tu tập Giáo Pháp, gồm nhập thất thiền định, và nhập thất niệm hồng danh Phật.

Cư sĩ cũng quan tâm đến Viện Phật Học Yitong. Chẳng hạn, mỗi ngày họ đến đem theo rau cải và những thức cúng dường như thế cho học viên. Họ cũng phụ giúp nấu nướng và lau chùi, để cho học viên tập trung vào việc học và tu tập. Mỗi sáng chủ nhật, những người cư sĩ tình nguyện đến lau chùi và

giúp sửa soạn các buổi tu tập chung được tổ chức trong ngày đó. Mỗi người tình nguyện đều có bốn phần của họ; một số là “những người tình nguyện định kỳ” và những người khác chỉ đến đôi lần. Hiện nay có khoảng 50 người tình nguyện cả thầy, trong số đó 35 người là định kỳ. Ngay cả những người tình nguyện định kỳ cũng không được phép sống hay ngủ tại Yitong.

Về các học viên nước ngoài, có sáu học viên trẻ từ châu Âu đến sống và dự các lớp Phật học tại Yitong trong một thời gian ngắn. Các người nước ngoài vẫn có thể học tại Yitong và sống bên ngoài, hoặc sống tại Yitong và học ở bên ngoài. Bởi vì còn mới và đang trong tiến trình phát triển, Yitong xem những cuộc viếng thăm này như một dịp để giao lưu quan điểm và làm phong phú lẫn nhau – một cố gắng để tiếp xúc với thế giới bên ngoài cổng chùa và học hỏi cùng phát triển thêm.

Về sứ mạng giáo dục, các nỗ lực của nữ tu viện trong việc giáo dục đạo Phật cho trẻ em được biết đến nhiều. Một trường mẫu giáo được thành lập năm 1977 và tiếp tục hơn 20 năm nay. Đó là cơ hội tốt cho trẻ em địa phương tham dự vào việc tụng kinh buổi sáng, đọc các câu kệ của Phật, và nướng tựa ba ngôi báu (Phật, Pháp, Tăng) và theo các lớp học Phật pháp căn bản. Về công tác từ thiện, Rulin quan tâm đến việc giúp đỡ cho thổ dân ở vùng Xinzhu.

Những So Sánh giữa Pháp Viên (Fayuan) và Yitong

Cả Pháp Viên (Fayuan) và Yitong đều tận tụy tu tập một cách sâu sắc, nhưng cũng tham gia nghiêm túc vào các công tác giáo dục và văn hóa, Pháp Viên (Fayuan) thì tập trung vào việc giáo dục chư ni hơn. Được hỏi những bài viết nào của Ấn Thuận đã có ảnh hưởng đặc biệt đối với sư, Rulin, vị nữ viện

trưởng của Yitong đã trả lời “Con Đường đến Quả Vị Phật”, trong khi Kuanquan, vị nữ viện trưởng của Pháp Viên (Fayuan) đề cập đến “Tam Yếu Học Phật” (Xuefo sanyao). Được hỏi các vị nghĩ gì về “Phật Giáo Nhân Gian” (*renjian fojiao*), được lan rộng ở Đài Loan, và với tư cách là “đệ tử của Quán Âm” họ đi con đường bồ-tát đạo ra sao, cả Rulin và Kuanqian trả lời họ đang đi theo “Đạo Phật Nhân Gian.” Rulin tin chắc rằng “Đạo Phật ở giữa con người” và “Đạo Phật có nghĩa là đi ra ngoài tu viện để tiếp xúc với con người và tích cực một cách cụ thể trong xã hội.”

Quan sát cuối cùng của tôi là “các đệ tử của Quán Âm” mà tôi gặp ở Xinzhu và mô tả ở trên, tất cả đều phản ánh một cách hoàn hảo “sức sống” không tiền khoáng hậu của giáo đoàn Phật giáo ni giới ở Đài Loan, cũng như sự hợp tác giữa chư tăng và chư ni; đó là một dấu hiệu của sự bình đẳng giới tính được đẩy mạnh ở Đài Loan giữa các nhánh giáo đoàn tăng ni.

Đạo Sư Ấn Thuận: được Chư Ni Hỗ Trợ và là Người Hỗ Trợ của Chư Ni

Việc mô tả Ấn Thuận “được chư ni hỗ trợ và là người hỗ trợ của chư ni” có thể được mở rộng để mô tả tình hình tổng quát đương đại ở Đài Loan. Nó liên quan đến các vị tăng khác, giống như Ấn Thuận, đã đến Đài Loan từ Trung Hoa lục địa trong những năm đầu của thập niên 1950. Dĩ nhiên, tôi không đề cập đến tất cả các gương mặt nữ đã kề cận bên Ấn Thuận, mà chỉ nói đến hai điển hình tôi đã nghiên cứu ở đây, nhất là trường hợp chư ni ở Yitong, đã đủ để khẳng định sự hiện hữu của một hiện trạng chung của “chư tăng lục địa được chư ni hỗ trợ và là những người hỗ trợ của chư ni.”

Giống như Ấn Thuận được chư ni ở Yitong giúp đỡ khi ngài đang định cư ở Xinzhu và do đó đã có cơ hội để thành lập ngôi chùa đầu tiên Fuyan và sau đó là Viện Phật Học Fuyan, bốn vị ni Đài Loan là Shi Daxin, Shi Xuanguang, Shi Xiuguan, và Shi Ciguan, đã trở nên nổi tiếng do sự hỗ trợ của họ đối với Pháp Sư Cihang. Bốn vị ni này và Cihang hợp tác trong việc thiết lập Nội Viện Di Lặc, nơi trở thành trung tâm có ảnh hưởng nhất về giáo dục Phật học, cũng như điểm nghiên cứu cho thế hệ tăng ni mới. Một tình hình tương tự có thể được tìm thấy ở miền nam Đài Loan, tại đây Xingyun được các nữ Phật tử địa phương giúp đỡ để thiết lập Phật Học Viện Shoushan đầu tiên (Shoushan Foxueyuan) và sau đó sáng lập nền tảng của Phật Quang San, bây giờ là một tổ chức nổi tiếng khắp thế giới.

Trong trường hợp chư tăng được chư ni giúp đỡ và sau đó trở thành những người đóng góp vào công cuộc cải cách và đổi mới việc đào tạo và giáo dục của chư ni, chúng ta nhận thấy rằng Ấn Thuận là một người dẫn đạo và người thầy của chư ni ở Yitong, nhất là trong việc sáng lập nên Trường Phật Học Xinzhu cho Nữ Giới. Ngày nay chư tăng thường trú dạy học tại Viện Phật Học Fuyan, đặc biệt là Houguan, vẫn còn đóng góp vào việc giáo dục chư ni thường trú ở Yitong và những người ghi danh vào học Trường Phật Học Yitong cho Nữ Giới mới mở. Song song với những gì Ấn Thuận đã làm ở Xinzhu (và Đài Bắc, tại Huiri jiangtang, nơi những người đã thọ giới cụ túc và nữ cư sĩ theo học các lớp và được dẫn dắt đi vào bể Giáo Pháp), Cihang và Xingyun được nhiều người biết đến do những đóng góp của họ cho chư ni Phật giáo Đài Loan bằng việc thiết lập các viện Phật Học cho nữ giới, tài trợ cho các giới đàn cụ túc, và sáng tạo ra hiện tượng chưa từng thấy trong lịch sử Phật giáo, đó là “các đệ tử của Quán Âm” Đài Loan.

4

TU THIÊN VÀ CÁC THIÊN VIỆN DÀNH CHO TỖ-KHEO NI HÀN QUỐC

Wunweol Sunim

Phật giáo Hàn Quốc tương đối không được biết đến ở nơi khác trên thế giới. Mặc cho tất cả những sự kiện sôi động và thử thách nhiều nhường trong suốt lịch sử Hàn Quốc, truyền thống tu thiền độc nhất vẫn được duy trì không hề mất. Các quy tắc và giới luật nghiêm ngặt của các thiền viện trong nước đã giữ cho truyền thống này sống động. Tu thiền ở Hàn Quốc dựa vào các giáo lý của Bồ-đề-đạt-ma. Ngài xem giáo lý của Đức Phật là các đặc tính của hiện tượng và nhấn mạnh việc huấn luyện tâm, xem đó như nguồn gốc của tất cả các hiện tượng trên thế gian.

Chư tỳ-kheo ni Hàn Quốc rất được tôn trọng trong thế giới đạo Phật, chính vì họ có các cơ hội bình đẳng giới tính cho việc tu thiền và đóng góp vào sự phát triển xã hội qua việc

quản trị trực tiếp các ngôi chùa. Mặc dù việc tu thiền có nguồn gốc ở Trung Hoa, các nguyên tắc và quy luật được tuân thủ đầy đủ và nghiêm ngặt tại Hàn Quốc hơn là tại Trung Quốc, và ngày nay cắm rễ vững chắc trên đất Hàn. Dưới ánh sáng này, điều có ý nghĩa là chúng ta hãy nhìn xem các phương pháp tu tập Thiền (Seon) và tình hình hiện nay ở các thiền viện tại Hàn Quốc.

Một cái nhìn tổng quan về tu thiền ở Hàn Quốc có thể cung cấp những bài học quan trọng cho đời sống thế tục. Trong việc tu thiền của họ, các *sunim* (những Phật tử Hàn Quốc đã thọ giới) chấp nhận một lối sống cực kỳ khổ hạnh, gồm việc thức dậy lúc 3 giờ sáng, và bắt đầu *jwaseon* (toạ thiền). Đây là nền tảng lý thuyết cho việc tu thiền của họ? Đây là các giới luật cách họ làm để đưa chúng vào việc tu tập?

Bài viết này sẽ khảo sát lịch sử Thiền ở Hàn Quốc và cách thức truyền thống thiền đã được truyền qua các thế hệ. Nó sẽ rọi ánh sáng trên các lối sống, quy tắc, và thời gian biểu hàng ngày của các thiền sư Hàn Quốc, những người đã bảo tồn được các truyền thống thiền của họ qua lịch sử sôi động của đất nước. Cuối cùng, bài viết sẽ xem xét một cách tỉ mỉ tiến trình và các phương pháp tu thiền dựa trên các sách nghiên cứu như *Seon-yo*, *Seo-jang*, và *Seon-ga-gwi-gam*, là những điển hình tốt cho các thiền viện.

Tình Hình Hiện Nay của Các Thiền Viện và Sự Tu Thiền Gan-wha

Hàn Quốc chấp nhận Phật Giáo Đại Thừa. Giáo hội Jogye, giáo hội Phật giáo lớn nhất tại Hàn Quốc, nhấn mạnh: (1) một sự truyền thừa độc lập đối với giáo thuyết hay kinh

điển, (2) nhắm trực tiếp vào tâm người, và (3) tự chứng ngộ để thành Phật. Điều này đưa ra mục đích tối hậu của Phật Giáo Hàn Quốc, đó là đạt quả vị Phật bằng cách chỉ thẳng tâm người và tiến gần đến tự tánh của con người hơn, bên ngoài kinh sách. Tông phái Thiền Phật giáo Seon sống sót sau các chính sách chống Phật giáo của triều đại Chosun, kéo dài khoảng 500 năm, bởi vì chư tăng của thiền tông Seon có một hệ thống tổ chức tốt và các giới luật nghiêm túc qua đó họ có thể giữ được sự tự trị. Một lý do khác cho sự sống còn của họ là tinh thần điềm tĩnh và lối sống cần kiệm.

Trong Triều Đại nhà Đường ở Trung Hoa, thiền sư Trung Hoa Ma-tsu Tao-I đầu tiên xem một thiền viện là *sun-bul-zang*, tức là một nơi tuyển Phật. Kể từ đó, các thiền viện đã được xem là những nơi các tu sĩ Phật giáo có thể tập trung vào việc tu thiền của họ.

Con Số Thiền Viện

	Seon-won ju	Keun-bang nae	Keun-bang oe	Oe-ho	Tổng Cộng
Chong-rim ¹	4	116	8	33	157
Seon-wons cho Tỳ-kheo	58	913	84	154	1151

¹ A *chong-rim* là một tiện ích cho việc giáo dục toàn diện được trang bị với *gang-wons* tức nghiên cứu kinh điển, *seon-wons* tức tu thiền, và *yul-wons* tức học giới luật, các quy tắc của kỷ luật tu sĩ.

Seon-wons cho Tỳ-kheo ni	35	779	50	118	974
Tổng Cộng	97	1.808	142	305	2.255

Bảng kê trên đây từ *Seon-sa-bang-ham-rok* đưa ra tình hình hiện nay của các trung tâm thiền Seon trong suốt kỳ nhập thất mùa đông năm 2003. Theo bảng kê này, con số các trung tâm thiền Seon cho tỳ-kheo ni ít hơn nhiều so với con số cho tỳ-kheo. Tuy nhiên, con số tỳ-kheo ni tham dự các kỳ nhập thất gần bằng tỳ-kheo. Kết quả là, các tiện nghi cho việc tu tập thiền trong nước không thoả đáng để cung cấp đầy đủ cho chư tỳ-kheo ni và một số tỳ-kheo ni đã phải hoàn tất các kỳ nhập thất của họ trong những phương tiện thiền định không đầy đủ.

Hầu hết những người tham dự các kỳ nhập thất này đều là những người tu trước tức những cựu tỳ-kheo ni, trong khi con số những người tham gia ở độ tuổi trung niên thì có ít. Một số tỳ-kheo ni tuổi trung niên được mời điều hành các ngôi chùa hay lãnh các chức vụ trong những cơ sở nhỏ thuộc tư nhân. Vì vậy các biện pháp được thể chế hoá cần có để bảo đảm cho các tỳ-kheo ni trung niên thuộc phái thiền có khả năng giáo hoá và đào tạo các tỳ-kheo ni trẻ tuổi.

Chính trong thời kỳ Triều đại nhà Đường ở Trung Hoa một nơi được chọn để đào tạo gọi là một Thiền viện đầu tiên xuất hiện. Quyển *Seon-mun-gyu-sik*, do Pai-chang Huai-hai viết, đưa ra nền tảng cho những phương tiện đó. Nói tóm tắt, quyển sách này thảo luận các chủ đề sau đây:

1. Sự tách rời các Thiền viện ra khỏi các đền chùa Giới luật và sự trình bày theo công thức các quy tắc Thiền viện;
2. Một vị tăng lớn tuổi thường trú đã giác ngộ, được gọi là *Jang-no*, sống trong một căn phòng dành cho vị trưởng lão;
3. Công trình xây dựng của một Phật đường không có một điện Phật riêng;
4. Công trình xây dựng của một *seung-dang*, hay một tu viện Phật giáo nơi các tỳ-kheo ni cư trú và tu tập;
5. Các giáo Pháp do *jang-ro* dạy;
6. *Dharmahara*, hay ăn chay phù hợp với các quy tắc Phật giáo;
7. *Bo-chung-bup*, tức làm việc chung với nhau;
8. Xây dựng mười điều bổn phận và trách nhiệm cho tỳ-kheo ni;
9. Các biện pháp kỷ luật cho người nào vi phạm quy tắc Thiền viện;
10. Sự tách rời các Thiền viện do sáng kiến của Pai-chang Huai-hai.

Các giải thích sau đây có thể giúp hiểu rõ hơn bản văn trên. *Bo-chung-bup* được định nghĩa theo *Seon-won-chong-ram* là “các lực kết hợp từ cấp trên và cấp dưới,” có nghĩa là tất cả các thành viên của cộng đồng, từ *jang-ro* đến tỳ-kheo ni thường đều phải làm việc. Hiện nay hầu hết các Thiền viện đều phát triển nhiều thứ thực phẩm của họ để duy trì một mức độ tự cung tự cấp. Khi sửa soạn thức ăn cho một trường hợp quy mô hay chùi rửa chùa, tất cả các thành viên trong cộng đồng đều cùng làm việc.

“Cúng dường Pháp” có nghĩa là dự các bữa ăn sử dụng *patra*, tức bình bát, trong một gian phòng chung vào buổi sáng

sớm và khoảng giữa trưa. Các tỳ-kheo ni đáp y theo truyền thống, quán tưởng về nguồn gốc và ý nghĩa của việc dùng bữa ăn và đọc năm câu kệ để tự nhắc nhở về thái độ phù hợp và ý nghĩa của việc dâng cúng. Một lượng thức ăn bằng nhau được dâng cúng cho mọi thành viên của cộng đồng.

Trong suốt thời kỳ nhập thất, thường được tổ chức hai lần trong năm, chư tỳ-kheo ni tự chế không ra khỏi tu viện và giữ gìn nghiêm nhặt tập tục hàng ngày. Trong hầu hết các trường hợp, mỗi kỳ nhập thất kéo dài trong ba tháng, nhưng một vài chùa mở thất cho suốt một năm, khác với thất một hay hai tháng. Vào lúc mở đầu kỳ nhập thất, vào ngày cuối thất, và cứ mỗi mười lăm ngày, các thành viên của cộng đồng nghe các buổi giảng Pháp do vị sư trưởng hay vị giảng sư khác giảng.

Yong-sang-bang, bản tin trên tường ở gian phòng chính, thông tri các bổn phận riêng đã được giao cho mỗi người. Nó được hiểu ngầm là mỗi người làm việc hết sức mình để hoàn thành bổn phận trong suốt kỳ nhập thất. Thông thường, một vị tỳ-kheo ni, người được xem là có khả năng hơn và có thể đã được cấp giấy chứng nhận về năng lực thiền định, được vị sư trưởng chọn ra để dạy cho người ít kinh nghiệm hơn. Để khảo sát các năng lực thiền định của người tu tập và việc học tập Giáo Pháp, vị thiền sư phát *jeon-bup-ge* cho họ

Vào giữa kỳ nhập thất, vị sư trưởng khảo sát sự tiến bộ của người tu tập trong việc tu tập thiền định. Thỉnh thoảng, tất cả các thành viên của cộng đồng cùng nhau đi leo núi như một phần của sự tu tập. Những giai đoạn đặc biệt của việc tu tập căng thẳng được thiết lập, nó bao gồm việc tu thiền sâu hơn trong một thời gian dài. Các kỳ tu tập đặc biệt này được xem như sự tinh tấn dũng cảm, hay nỗ lực gia thêm và sự quyết

tâm. Trong suốt thời gian này, những người tu tập không được nằm trên sàn nhà hay ngũ, để làm tăng thêm sự tu tập khổ hạnh của họ. “Sự tinh tấn nỗ lực gia thêm” mở rộng việc tu tập đến mười hai giờ khuya.

Trong suốt kỳ *posal*, tức lễ sám hối được tổ chức mỗi mười lăm ngày, người tu tập phát lồ thú nhận những vi phạm giới luật khi tụng *giới bồ-tát* trong Kinh Phạm Võng. Tại buổi lễ *pravarana* được tổ chức trước khi kết thúc kỳ nhập thất một ngày, người tu tập sám hối những lỗi lầm của họ trong suốt kỳ nhập thất hay chia sẻ những quan điểm về đời sống tu viện của họ với các bạn đồng tu. Vị sư trưởng hay trưởng lão góp nhặt và khảo sát các ý kiến này. Kỳ nhập thất đóng lại với các bài giảng của một vị khách mời là *tỳ-kheo* hay *tỳ-kheo ni*.

Giới Luật và Thời Khoá Hàng Ngày tại Thiền Viện

Mặc dù hầu hết các tu viện đều theo một bộ luật, vẫn có thể có một số điểm khác nhau. *Seon-won-chong-ram* cung cấp các giới luật cộng đồng ba năm cho chùa Mang-wol như sau:

1. Tổ chức buổi lễ Jong-Seung vào ngày đầu mỗi tháng;
2. Tụng Luật hay các điều giới của Mahasthamaprapta (Đại Thế Chí) và Pràtimoksa (ba-la-đề-mộc-xoa) mỗi nửa tháng;
3. Trình bày Gan-hwa-jeong-ro mỗi hai mươi ngày;
4. Không ăn chiều;
5. Không nói chuyện trừ những trường hợp khẩn cấp;
6. Không đi ra ngoài trừ khi một bậc cha mẹ hay vị thầy đau nặng hoặc qua đời;
7. Thiền sinh không được xen vào bất cứ công việc nào của *tỳ-kheo ni* ở chùa.

Hiểu sâu xa hơn, “tổ chức buổi *jong-seung*” có nghĩa là lắng nghe các bài Giáo Pháp do vị sư trưởng thuyết giảng. “Tụng Luật hay các điều giới của Mahasthamaprapta và Ba-la-đề-mộc-xoa” có nghĩa tổ chức một buổi lễ sám hối gồm có tụng Giới Bồ-tát trong Kinh Phạm Võng. “Virya không nói chuyện” có nghĩa là giữ im lặng cho đến cuối ngày, trừ lúc niệm danh Phật. *Oe-ho-dae-jung* ngụ ý một trường hợp ngoại lệ trong đó sự đi ra ngoài được cho phép để mua thực phẩm cho cộng đồng. “Cộng đồng thiền định” đòi hỏi sự tập trung vào *virya* (nỗ lực, tinh tấn) mà không quan tâm đến công việc bên ngoài.

Thiền sinh phải theo thời khoá hàng ngày như sau:

3 giờ sáng	Thức dậy, làm lễ <i>do-ryang-seok</i> và <i>jong-seong</i> ²
3 giờ 40	Vào thiền định sau khi tụng kinh
5 giờ	Kết thúc thiền định
6 giờ	Điểm tâm
7 giờ	Vào thiền định
10 giờ	Chấm dứt thiền định
10 giờ 30	Ăn trưa
11 giờ	Giảng Pháp
1 giờ chiều	Vào thiền định
4 giờ	Kết thúc khoá thiền
6 giờ	Vào thiền định sau khi tụng kinh cầu nguyện
9 hay 10 giờ	Kết thúc khoá thiền và ngũ nghĩ

² *Do-ryang-seok* là một điều kiện giáo dục phổ quát thuận tiện được trang bị với các *gang-won* để nghiên cứu kinh điển, *seon-won* cho việc tu thiền, và *yul-won* cho việc nghiên cứu Giới Luật, các nguyên tắc quy định trong kỷ luật tu viện.

Làm việc với Tăng đoàn thường là buổi chiều. Tất cả các thành viên của cộng đồng thường tham gia buổi tụng Kinh Vija.

Sự Dẫn nhập và Phát Triển Tu Thiền ở Hàn Quốc

Từ thời Đạo Phật được đưa vào Hàn Quốc năm 372 Công Nguyên theo đường Trung Quốc, có nhiều hình thức tu thiền khác nhau dựa trên nền tảng các luận Đại Thừa và Tiểu Thừa, nhưng chính sự tu thiền của trường phái Seon đã giữ cho truyền thống Soen Hàn Quốc được sống còn. Thiền sư Doui đi sang Trung Hoa năm 785, trong Triều Đại Shilla, và học với Seo-dang-ji-jang (735-814) là một đệ tử của Đại thiền sư Ma-tsu Tao-i. Ngài trở lại Hàn Quốc năm 821 (trong năm thứ ba đời Vua Hun-duk) và mở đầu truyền thống Seon Ku-sahn.

Nghiên cứu lịch sử cho thấy rằng Ma-tsu-Tao-I học và thông thạo Thiền với Huai-jang và được Đức Phật ấn chứng. Ngài có khoảng 130 đệ tử tài năng, gồm có Pai-chang Huai-hai, Dae-hae, và tám vị trong số chín đại thiền sư của triều đại Silla.

Từ khi khởi đầu triều đại Koryo cho đến thời Vua Kwang-jong, thiền quán trong im lặng của trường phái Tào-động (Ts'ao-tung), được biết đến là Thiền Mook-jo, ngự trị cộng đồng Phật giáo. Các vị đại tăng như Fa-yen-tsung dưới thời Young-myung Young-ju (904-975) đóng góp vào sự phát triển tu thiền.

Như trên đã nói, trong thế kỷ thứ 11 nhiều tu sĩ trường phái Seon tham gia Trường phái Thiên Thai được Mahabodhi Ui-cheon thiết lập (1055-1101), điều này làm sụt giảm lớn lao các cộng đồng các thiền viện hiện hữu. Yi Ja-hyeon và Thiền sư Hye-jo đã cố gắng phát triển Thiền Khán Thoại (Gan-hwa-

Seon), nhấn mạnh vào Kinh Thủ-lăng-nghiêm hay Kinh Các Vị Anh Hùng.

Khi chín truyền thống thiền Seon của triều đại Shilla biến mất trong thế hệ Won-eung Hak-il và Dae-kam Tan-yeon, và Trường phái Thiên Thai cũng mất đi sự sống động của mình sau khi phân thành hai tông phái là Beop-sa và So-ja, Quốc Sư Bo-jo Ji-Nul (1158-1210) của triều đại Koryo đã mở đầu Su-seon-sa. Truyền thống này chấm dứt sau khi Go-bong, vị tăng sĩ cuối cùng của tông phái này qua đời. Trong năm cuối của triều đại Shilla, cộng đồng Phật giáo trải qua những khó khăn lớn, bao gồm sự đối nghịch, chia rẽ, sự hoài nghi phổ biến và chủ nghĩa thần bí. Để làm cho những vấn đề này xấu thêm, triết học của Khổng Tử từ Trung Hoa và các đại học giả của học thuyết này trực tiếp thách thức Đạo Phật và cộng đồng Phật Giáo.

Vào thời kỳ lên ngôi của Vua Kong-min, một số thiền giả có mối quan hệ gần gũi với chư tăng Trung Hoa thuộc trường phái Lâm Tế (Lin-chi), một phái thiền Trung Hoa. Trong số họ có Tac-go Bo-woo (1301-1382), Seon-gak Hye-geun (1320-1376), và Baek-un Gyeong-han (1299-1375). Đặc biệt là Tac-go Bo-woo sang Trung Hoa trong Triều đại nhà Nguyên và đại ngộ trong khi đang theo học với Thiền sư Seok-ok Cheong-gong, thuộc tông Seok-gi của trường phái Lâm Tế (Lin-chi). Vì Bo-woo dạy truyền thống của trường phái Lâm Tế cho 1000 đệ tử trong các năm cuối của triều đại Koryo, trường phái Lâm Tế thành công và dẫn đầu truyền thống Thiền Seon Hàn Quốc. Phái Lâm Tế đi theo thiền của một vị Phật vô vi có mục tiêu chuyển hoá sinh tử.

Triều Đại Chosun là thời kỳ xấu nhất của Phật Giáo Hàn Quốc, vì triều đại này đàn áp mang tính chính trị đối với Phật Giáo và áp đặt những bất lợi kinh tế gồm có việc tịch biên đất tư hữu của chùa chiền. Kết quả là nhiều tông phái khác nhau của Phật Giáo Hàn Quốc biến mất hoặc bị bắt buộc phải hợp nhất lại, trong khi tình trạng xã hội của chư tăng Phật Giáo đi xuống đáng kể. Trong thời kỳ đô hộ của đế quốc Nhật, chư tăng Phật Giáo tạm thời bị buộc phải lập gia đình. Giáo Hội Jogye, dựa vào các truyền thống tỳ-kheo và tỳ-kheo ni được lập ra năm 1962 và đã phát triển đáng kể.

Một cái nhìn chung về lịch sử cho chúng ta biết những phân chia trong các trường phái và tông phái Đạo Phật, sự thiếu kỹ luật nơi các tăng sĩ, và tính chất phổ biến của sự tu tập thần bí đã góp phần vào sự đánh mất địa vị lãnh đạo xã hội của Phật Giáo tại Hàn Quốc.

Phương Thức Tu Tập Thiền Khán Thoại

Tiến trình toàn cầu hoá đang diễn ra trong thế kỷ 21 đã đưa vào những hình thức tu tập mới cho Hàn Quốc, chẳng hạn những tu tập của các truyền thống Nguyên Thủy và Tây-tạng. Tuy nhiên, truyền thống thiền viện Hàn Quốc có gốc rễ trong Thiền Khán Thoại cho rằng “Đừng mang theo bất cứ hiểu biết hay tri kiến nào khi bạn đi vào thiền.” Câu nói này được nhìn thấy trên cổng các chùa Phật Giáo lớn tại Hàn Quốc, chứng tỏ rằng luận cương chính của trường phái thiền Seon vẫn cứ được truyền thừa, dù cho đã trải qua tất cả mọi thử thách.

Khán Thoại, có nghĩa là “tham thoát đầu”, một câu nói chủ chốt được một đạo sư đã chứng ngộ dùng để dạy cho một đệ tử đang tu tập. Khi một sự chứng ngộ thành linh và ngoài sự mong

đợi về ý nghĩa của khán thoát xuất hiện, các câu hỏi theo sau vẫn tiếp tục, câu nói đó xuất hiện. Điều quan trọng nhất trong sự tu tập Tham Thoại là tiếp tục hỏi về ý nghĩa của câu nói. Phương thức này được xem là khán thoát hay thoát đầu, và toàn bộ tiến trình này được gọi là tu tập Tham Thoại Đầu.

Thoại đầu cũng được gọi là công án, nguyên nó là một thuật ngữ dùng cho các tài liệu của những định chế công cộng. Giống như các tài liệu công cộng trở thành một tiêu chuẩn nghiêm ngặt để đánh giá và xử lý các định chế công cộng, thoát đầu trở thành một công cụ quan trọng để kiểm tra xem các thiền giả đã đạt ngộ chưa.

Các thiền giả cuối cùng có thể bắt đầu tu tập Tham Thoại đầy đủ khi họ gặp được một đạo sư có khả năng thúc đẩy họ đưa ra các câu hỏi về một câu nói chủ chốt. Seon-yo, một bản toát yếu tu tập Tham thiền do Go-bong Won-myo, một Thiền sư Trung Hoa sống trong thời kỳ chuyển tiếp từ triều đại nhà Tống đến nhà Nguyên, viết ra mô tả các đối tượng của Thiền như sau: “Chấp nhận sự chứng ngộ làm nguyên tắc của nó qua chánh niệm hoàn toàn.” Câu nói này về căn bản cho rằng người tu tập Thiền Khán Thoại lấy mục tiêu tối hậu của họ là thành Phật trong đời này. Đó là lý do tại sao họ tu tập suốt ngày trong các thiền viện và dành hết tất cả sự chú ý của họ vào thiền.

Theo Seon-yo và Seon-ga-gwi-gam, để tu tập thoát đầu cần niềm đại tín, đại nghi, và mục tiêu rõ ràng. Seo-jang đưa ra các giáo lý sau đây để tránh các quan kiến hư vô và vĩnh cửu:

Thiền sinh nên cảnh giác sự rơi vào cái bẫy của các quan kiến hư vô và vĩnh cửu. Quan kiến hư vô xoá đi những khía

canh cực kỳ tinh tế và sáng rõ của tâm thức, chỉ quan tâm đến tánh không (sunyata), và bị mắc vào sự tĩnh lặng của thiền, trong khi quan kiến vĩnh cửu không nhận thức được được rằng tất cả các pháp là không, và bị kẹt vào trong các pháp duyên sinh của đời sống thế tục.

Deuk-ryeok-cheo là một nơi để được bổ sung năng lực ý chí mới trong suốt buổi tu tập. Seon-yo mô tả nó như sau:

Nếu sáu cảm xúc, sáu loại ý thức, bốn yếu tố đầu tiên (tứ đại) của thân, năm hợp thể hay ngũ uẩn của cái ngã, tất cả núi sông, mỗi sinh linh trong vũ trụ được chuyển thành một núi câu hỏi và được mang đến cho người tu tập, sự an lạc và niềm an ủi sẽ đến với họ. Một khi điều đó xảy ra, đời sống của họ sẽ là tất cả đối với những câu hỏi này, bất cứ khi họ đi, ngồi, mặc áo, ăn, tiểu tiện, nhìn, nghe hay hành động. Khi người tu tập tiếp tục tìm ra những câu trả lời cho các câu hỏi này, họ đạt đến một điểm ở đó chính sự tu tập ngày càng bớt gay go. Đó là điểm mà họ có thể nỗ lực thêm nữa cho sự tu tập, và các câu hỏi tự nhiên đến trong tâm của người tu tập không chút cố gắng, một câu thoại đầu mới sinh ra, và tất cả các câu hỏi và thoại đầu đan kết thành toàn bộ một câu chuyện không có chỗ cho những tà niệm.

“Tin về đến nhà” trình bày cái giai đoạn trong sự tu tập thiền Seon của một người khi họ đến gần sự chứng ngộ như sau:

Khi họ không còn có thể tu thiền được nữa trong chỉ một giây phút và trải qua một sự gián đoạn trong dòng tư tưởng, tất cả các Klesa (tức các cảm xúc phiền não) thành linh đột nhiên tan biến, và sự hôn trầm cùng xao lãng cũng đều biến mất ... Họ cảm thấy xám xịt như một cục bùn hay ngớ ngẩn suốt ngày

như một con búp bê bằng gỗ. Họ cảm thấy như thể đang đối diện với một chướng ngại vật khổng lồ. Kinh nghiệm này có nghĩa là tin tức về đến nhà. Sự kết thúc không còn xa, và phải thúc đẩy và kiểm soát chính mình chặt chẽ hơn để tu tập tập nhiều hơn và đợi thời gian.

Seon-yo đưa ra một lời khuyên về cách thức tránh sự xao lãng:

Từ bỏ hết tất cả các phiền não ra khỏi tâm trí, làm cho tâm lạnh như đá, lau sạch nó và không vết bẩn, chắc chắn năng lực ý chí của bạn kéo dài đến hàng mười ngàn năm, phòng hộ bạn tránh khỏi những phiền não như thể bạn là một hồn ma canh giữ một xác chết. Khi các câu hỏi nổ tung thành linh và đột ngột, chúng sẽ làm cho cõi trời ngạc nhiên và lay chuyển trái đất. Do đó, hãy cố gắng hết sức mình trong sự tu tập.

Seon-Jang do Dae-hye Jong-go viết trong Triều Đại Nhà Tống Trung Hoa, đưa ra một giải thích rất ngắn gọn về tu tập Thiền Khán Thoại:

Không có sự cắt đứt các tư tưởng và không có chỗ cho các phiền não bởi vì mọi tư tưởng đều nằm trong Bát-nhã (prajña) tức trí tuệ.

Thành ngữ “mọi tư tưởng đều nằm trong trí bát-nhã” có nghĩa là trạng thái chân không, “không có chỗ cho các phiền não” đề cập đến sự tư duy về câu thoại đầu, và “không cắt đứt tư tưởng” có nghĩa sự tu tập liên tục với thoại đầu và sự chú ý không bị phân chia. Điều này thống nhất với *định* nhất tâm và *định* trong hành động trong Kinh Yook-jo-dan hay Kinh Pháp Bảo Đàn của Lục Tổ.

Những lời cảnh sách trong tu tập thoại đầu được tìm thấy

trong Seon-sa-gwi-gam của tu sĩ Phật Giáo Seo-san (1520-2604):

Hành giả tu tập thoại đầu thường bị kẹt trong mười cái bẫy. Trong số đó là việc suy đoán dựa trên các ý nghĩa nông cạn của thế gian, việc phát triển một thói quen nương mảy và mở mắt nhắm mắt, bị kẹt trong con đường ngôn ngữ, dùng các trích dẫn trong những sách liên quan làm chứng minh, cố gắng hình dung ra một câu trả lời cho chữ chính, tìm một câu trả lời ở chỗ không có trả lời, phỏng đoán xem có một câu trả lời không, phỏng đoán rằng thực sự không có câu trả lời, cố gắng hiểu từ chính bằng lý luận, và bị lạc dẫn vào chỗ tin rằng sự chờ đợi đơn giản có thể dẫn đến chứng ngộ.

Theo Seon-ga-gwi-gam, hành giả nên theo đuổi các câu trả lời cho thoại đầu của họ nghiêm ngặt và chân thành như một con mèo bắt chuột, một người đói bụng tìm cơm, một người khát nước muốn uống nước, hay một em bé tìm mẹ. Duy trì sự tu tập theo cách đó có thể đưa đến chứng ngộ.

Bước kế tiếp để chứng ngộ là học các giáo lý thiền, tìm sự phê phán nơi các vị thiền sư những người đã truyền thừa mỗi truyền thống thiền, và học các kinh điển Phật Giáo từ Tam Tạng kinh điển Hàn Quốc³ để tích lũy công đức và trí tuệ, để dẫn dắt và dạy tất cả chúng sinh.

Kết Luận

Mặc dầu con người xuất xứ từ những nền tảng khác nhau, chúng ta có thể trở thành một qua tâm thức của chúng ta, tu tập một tâm hoàn toàn trống không. Cái tâm tự nó là trí tuệ và

³ Tam tạng kinh điển Hàn Quốc gồm hơn 80.000 bản khắc gỗ được dùng để in sưu tập toàn bộ các kinh điển, giới luật và luận Phật Giáo.

hạnh phúc. Sự tu tập trong các thiền viện Hàn Quốc biến sự “vô vi” thành thực tiễn và thực hành trí tuệ bát-nhã để chặt đứt vòng ác đạo. Trí tuệ bát-nhã này hoạt động để tẩy trừ tất cả các nhân và duyên và chấm dứt vĩnh viễn vòng luân hồi.

Ở Hoa Kỳ, các thiền sư Nhật Bản và các tổ chức Koukseon-do trở thành chuyên gia nổi tiếng trong việc giảng dạy hít thở và thiền truyền thống Hàn Quốc, truyền bá tư tưởng Phật Giáo với sự thành công phi thường. Bây giờ là thời kỳ để giáo hội Jogye phát triển các đường lối làm cho việc tu tập thiền Seon của họ hấp dẫn đối với người dân trong mọi tầng lớp khác nhau.



5

VƯỢT QUA RANH GIỚI PHÁI TÍNH TRONG ĐÔI GIẤY NHỰA XÁM:**MỘT NGHIÊN CỨU VỀ NỀN GIÁO DỤC¹ TU VIỆN PHẬT GIÁO
CỦA MYOOM SUNIM***Inyoung Chung (Sukdham Sunim)*

Trong truyền thống tộc trưởng là nam giới của Phật Giáo Hàn Quốc, không có một cơ chế giáo dục Phật Giáo chính

¹ Yi Myoom, *Hoesaek komusin* (Giấy Nhựa Xám), do Yun Ch'ongkwang xuất bản (Seoul: Công ty Xuất Bản Sikongsa, 2002). Trong bản phụ lục của *Komusin*, cháu trai của Myoom và một giáo sư tại Đại Học Pusan ở Korea, Kim Yonghwan, viết rằng ban đầu ông làm một biên niên sử về cuộc đời Myoom để viết lại câu chuyện cuộc đời bà. Kim cho rằng phải mất một tuần lễ để ghi băng lại toàn bộ câu chuyện cuộc đời Myoom, Myoom và Kim thuê Yun Ch'ongkwang, một người viết biên kịch chuyên nghiệp cho đài phát thanh Phật Giáo. Để cho câu chuyện có thể đến được với mọi người, Yun tạo ra một tiểu thuyết tự truyện dựa trên lời thuật của Myoom. Tôi đã phỏng vấn với tư cách cá nhân Myoom giữa tháng sáu, ngày 6 đến ngày 26, 2003 tại Pongnyong-sa (Tu Viện Phụng Sự Hoà Bình) Cơ Sở Phật Giáo cho Chư Ni và nhận nơi bà bản viết tay gốc về cuộc phỏng vấn của bà với Kim. Trong bài viết này, đầu tiên tôi sử dụng *Hoesaek Komusin* làm nguồn gốc chính để thảo luận cuộc đời của Myoom, nhưng tôi cũng đề cập đến bản viết tay gốc của Kim và cuộc phỏng vấn mang tính cá nhân của tôi với Myoom khi thích hợp. Tôi nghiên cứu *Hwaom-kyong* (SKT. Avatamsaka Sutra, Kinh Hoa Nghiêm) hay *Kinh Vòng Hoa* do Myoom tại Viện Phật Học Pongnyong-sa cho Chư Ni năm 1975. Tôi sẽ thảo luận về Viện này và *Hwaom-kyong* chi tiết về sau trong bài này.

thức cho ni giới từ thời kỳ Choson (1392-1910) cho đến 1956. Trong khi chư tăng Hàn Quốc chính thức nghiên cứu các bản kinh Phật Giáo trong văn học Trung Quốc trong môi trường học thuật tu viện, chư ni Hàn Quốc không được giáo dục trong môi trường học thuật tu viện cho đến đầu năm 1956. Mặc dù chư ni không được vào hệ thống giáo dục tu viện chính thức, nhưng Myoom Sunim (1932-),² với tư cách một nữ tu Hàn Quốc, đã chính thức hoàn tất giáo dục tu viện Phật Giáo truyền thống Hàn Quốc năm 1956 và trở thành một trong hai nhà giáo dục đương thời nổi bật cho ni giới Hàn Quốc.³

² Các tên Hàn Quốc trong bài này được viết theo lối Hàn: trước tiên là họ, theo sau là tên riêng. Tên riêng của người Hàn Quốc thường được tạo nên bằng cách kết hợp các từ có ý nghĩa hoặc mang tính biểu tượng. Trong khi phong cách chuyển ngữ của Tây phương thường sử dụng một dấu nổi để chỉ tên riêng của Hàn Quốc, còn ở Hàn Quốc thì không làm như vậy, cũng không có một khoảng trống ở giữa các tên riêng có hai chữ. Cho nên, các tên riêng hai từ trong bài này không có dấu nổi hay khoảng cách, như trong Ch'ongkwang và Yonghwan.

Cũng vậy, mặc dù tôi khó tìm thấy những chữ Trung Hoa trong *Hoesaek Komusin*, tôi vẫn đưa cả chữ Hàn và chữ Hoa cho các tên người, tu viện và am thất. Trong sách ghi năm sanh của Myoom là 1931, như ghi trong giấy khai sanh chính thức của sư. Tuy nhiên, trong cuộc phỏng vấn, Myoom cho tôi biết là sư chính xác sinh năm 1932. Khi được hỏi về sự không giống nhau đó, sư giải thích rằng giấy khai sanh của sư đã mất tại làng quê Chinju trong chiến tranh Hàn Quốc (1950-53). Sau chiến tranh, người anh rể của sư đã đăng ký năm sanh của bà là 1931.

³ Các Phật tử Hàn Quốc thường xác nhận rằng Myoom và Myongsong là những vị giáo thọ có ảnh hưởng nhiều nhất đối với chư ni đương thời. Myongsong là Chủ Tịch của Unmunsa (Tu Viện Văn Môn), Viện Phật Học cho Chư Ni ở tỉnh Kyongsang Bukdo và cư ngụ khoảng 280 ni sinh. Đôi khi sư có các cuộc giảng pháp đặc biệt cho chư ni và cư sĩ. Tôi học các bản kinh Phật do sư dạy giữa các năm 1970 và 1974 tại Viện Phật Giáo Unmun-sa cho Ni Giới. Myongsong vừa qua (ngày 22-tháng 10-năm 2003) đã trở thành chủ tịch Hội Tỳ-kheo Ni Quốc Gia Hàn Quốc. Để biết thêm về cuộc đời và sự nghiệp của Myongsong, xin xem Myongsong

Trong bài viết này, tôi nghiên cứu cách thức Myoom Sunim, bằng cách hoàn tất một cách chính thức nền giáo dục tu viện truyền thống Phật Giáo Hàn Quốc, phá vỡ các rào cản xã hội theo lịch sử đã loại trừ ra khỏi cơ chế giáo dục chính thức.

Myoom Sunim sanh ra là con gái của Ch'ongdam Sunim (1902-71)⁴ giữa thời kỳ thuộc địa Nhật Bản (1910-45). Để thoát khỏi việc bị bắt làm một “phụ nữ ủy lạo” vào năm 1945, vào lúc tuổi 14, Myoom Sunim gia nhập Sangryon-Seonwon (Hai Thiên Đường Hoa Sen) tại Taesung-sa (Tu viện Đại Thừa), nơi người cha của bà, Ch'ongdam Sunim, đang tu tập thiền Seon. Myoom Sunim xác nhận rằng quyết định trở thành một nữ tu của bà là do ý muốn học hỏi, cũng như do sự kết hợp của bà với Songch'ol Sunim,⁵ người đã hứa dạy bà trở thành một Pháp Sư.⁶

Vào đầu mùa xuân 1949, trong khi Myoom Sunim tham gia vào khoá huấn luyện cấp tốc thiền Seon với bốn vị ni do

sunim kohui kinyom pulgyohak nomunjip; Chon Myongsong, đã xuất bản, Pokye Myongsong hawgap kinyom pulgyohak nonmunjip (Một Tuyển Tập các Tiểu Luận Nghiên Cứu Phật Giáo: Một Tập Sách do Nhiều Tác Giả viết về Ni Sư Myongsong để Kỷ Niệm Ngày Sinh thứ Sáu Mười của sư) (Ch'ogdo: Unmun Sunggataehak ch'ulp'anbu, 1988.)

⁴ Khi Ch'ongdam gia nhập đời sống tu viện, sư có Pháp danh là Sunho (pobmyong), nhưng sau đó lấy một Pháp danh mới là Ch'ongdam. Sư là vị Trưởng Thế Quyền đầu tiên (ch'ongmu wonjang) của Giáo Hội Chogye Hàn Quốc (Chogyechong) và là vị lãnh đạo của Chonghwa Undong (1954-62), một phong trào thanh lọc Tăng Gia Phật Giáo Hàn Quốc các năm 1950. Sư là vị Đệ Nhị Trưởng Lão của Giáo Hội Chogye Order.

⁵ Songch'ol về sau trở thành vị Trưởng Lão thứ Bảy và thứ Tám của Giáo Hội Chogye giữa các năm 1980 và 1993 cho đến khi viên tịch.

⁶ Yi, *Hoesaek komusin*, tr. 62.

Songch'ol Sunim và Ch'ongdam Sunim tại Pong'am-sa (Nam Tu Viện trong Hang Núi Phụng Hoàng) tại tỉnh Kyongsang Bukdo, người ta kể là sư quay về Yunp'il-am⁷ do sự đe dọa sắp tới của Chiến Tranh Hàn Quốc (1950-53). Trong thời Chiến Tranh Hàn Quốc, Myoom Sunim đi lang thang khắp vùng Pusan, thủ đô lâm thời trong chiến tranh của Nam Hàn. Sau đó được biết là sư di chuyển sang Pot'a-am (Tịnh Thất *Potala*) gần T'ongdo-sa để nghiên cứu Giới Luật và Oai Nghi Trung Hoa cho Sa-di-ni với Ch'aun Sunim (1911-92), một vị giáo thọ dạy Luật xuất sắc ở Hàn Quốc. Sau khi hoàn tất việc nghiên cứu này, Myoom Sunim tiếp tục học Giới Bản Tỳ-kheo Ni của Tứ Phần Luật. Ch'aun Sunim dạy mỗi điều trong số 348 giới luật trong Giới Bản Tỳ-kheo Ni cho ni giới với sự giải thích chi tiết của sư. Myoom Sunim cũng nghiên cứu Kinh Phạm Võng, gồm 10 giới trọng và 48 giới khinh được những giới tử bồ-tát giới Phật Giáo Đại Thừa tuân giữ.⁸

Sau khi nghiên cứu Giới Luật và Oai Nghi Sa-di Ni, Giới Bản Tỳ-kheo Ni và Kinh Phạm Võng, Myoom Sunim nhận thức được rằng kiến thức của sư về Đạo Phật còn nông cạn, vì sư không nghiên cứu Đạo Phật một cách có hệ thống từ khi trở thành nữ tu. Sư nhận thấy rằng sư không thể nắm giữ tín ngưỡng Phật Giáo vững vàng nếu không hiểu Đức Phật dạy những gì. Sư quyết định nghiên cứu kinh điển Phật Giáo một

⁷ Myoom nhớ lại khi sư đến Yunp'il-am ở đó có khoảng 20 vị ni. Sư cũng nói thêm là Yunp'il-am là một trong số ít những tịnh thất cho chư ni ở Hàn Quốc tu tập thiền lúc đó. Khi tôi hỏi sư Yunp'il-am có nghĩa là gì, sư bảo sư không biết chắc lắm. Tuy nhiên, sư nghe người ta nói đó có lẽ là được đặt theo tên Yunp'il của một người cư sĩ đã lập ra tịnh thất đó.

⁸ Yi, *Hoesaek komusin*, tr.254-6.

cách có hệ thống.⁹ Sư hỏi Ch'ongdam Sunim và Songch'ol Sunim rằng sư có thể nghiên cứu kinh điển Phật Giáo không. Hai vị này đồng ý và Songch'ol Sunim đã viết một lá thư¹⁰ cho Unho Sunim (1892-1980), một trong những giảng sư xuất sắc ở Hàn Quốc.¹¹ Myoom Sunim sau đó đến thăm Unho Sunim tại Pomo-sa (tên một ngôi chùa) ở Pusan để xin phép học với ngài này.¹² Myoom Sunim trình thư của Songch'ol Sunim cho Unho Sunim,¹³ vị này đã cho phép làm. Vị sư tử của Myoom

⁹ Sách đã dẫn trên, tr.238.

¹⁰ Theo Myoom, trong thư Songch'ol đã cầu xin Unho: “Xin làm cho cô gái này, Myoom, con gái của Sunho Sunim, trở thành một kangsa (giảng sư)” (Yi, *Hoesaek komusin*, tr.238)

¹¹ Khi một vị tăng hay ni Hàn Quốc có chuyên môn về kinh điển Phật giáo Trung Hoa, vị ấy được gọi là kangsa (giảng sư).

¹² Ch'ongdam và Unho học kinh Phật với nhau giữa các năm 1927 và 1930 tại hội thảo tu viện Phật giáo ở Kaeun-sa (Chùa Vân Khai) tại Seoul (*Chogyechngsa: Kunhyondaep'yon*, tr.105-7). Myoom nói với tôi rằng Ch'ongdam tin rằng Unho là vị tăng tốt nhất mà Ch'ongdam có thể yêu cầu để đảm trách việc giáo dục con gái ngài.

¹³ Yi, *Hoesaek komusin*, tr. 239-40. Worun, trưởng tử của Unho, nói rằng vào tháng 8 năm 1952, Unho bảo Worun: “Cho đến này có một số nơi mà chư ni tập hợp lại để học kinh Phật do các vị tăng dạy, nhưng có một số khó khăn xảy ra bởi vì các vị giảng sư là nam giới. Nếu một giảng sư nam giới trẻ dạy tăng ni có đủ năng lực, thì luôn luôn có chuyện xảy ra hay chuyện trò. Nếu một giảng sư lớn tuổi là nam giới dạy cho tăng ni, thì sẽ không có những chuyện đó. Tuy nhiên, vị giảng sư lớn tuổi không có năng lực đủ để dạy họ. Ngày nay, con số chư ni đang gia tăng. Chúng ta nên dạy họ để phục hồi Giáo hội Hàn Quốc trong tương lai. Chúng ta cần đào tạo giảng sư ni giới (để họ có thể dạy lại cho chư ni). Như vậy ngày mai tôi sẽ đi P'akye-sa để thỉnh ý Songch'ol Sunim và các vị thầy có tiếng tăm khác về việc tôi giảng dạy kinh cho chư ni.” Worun, Một Tuyển Tập các Tiểu Luận Nghiên Cứu Phật Giáo: Một Tác Phẩm do nhiều tác giả viết về Ni Sư Myongsong để Kỷ niệm ngày sinh thứ 70 của sư) đã xuất bản.

Unho thỉnh ý các vị tăng lãnh đạo Hàn Quốc, Songch'ol, Hyobong (1888-1966), Kusan (1909-83) Ch'ongdam, Hyanggok (1912-78),

Sunim là Hyegwan Sunim,¹⁴ tình nguyện tài trợ cho Myoom Sunim, cũng như Myoyong Sunim¹⁵ và Myohi Sunim.¹⁶ Vào tháng 12, năm 1952, Myoom Sunim đến học kinh Phật với Unho Sunim tại viện Phật học của chư tăng ở Tonghak-sa tỉnh Chungch'ong Namdo.¹⁷ Vào đầu những năm 1950 không có một cơ sở giáo dục Phật giáo nào cho chư ni ở Hàn Quốc, cho nên Myoom Sunim phải học với các giáo thọ Tăng tại cơ sở Phật học của chư tăng.

Trong khi Myoom Sunim đang cư trú tại Mita-am (Tịnh Thất Di Đà) với sáu vị ni khác, sư thường đi từ Tịnh Thất Di Đà đến chùa Tonghak-sa cách xa đó.¹⁸ Unho Sunim trước hết dạy Mạnh Tử và Sách Tuyển Văn của Khổng Tử cho chư ni vì ngài tin rằng nghiên cứu các sách này sẽ giúp cho chư ni hiểu

Hongkyong và Ch'aun, xem ngài có thể dạy kinh Phật cho ni giới không. Tất cả các vị này đều vui mừng đồng ý Unho dạy cho ni. Bởi vì Unho biết rằng việc dạy chư ni là một vấn đề tế nhị đối với chư tăng Hàn Quốc thời đó, ngài muốn trước tiên được sự đồng ý của các vị thầy này về vấn đề dạy cho ni giới. Ngài cũng có một tầm nhìn về tương lai ni giới tốt hơn và tin rằng giáo dục là chủ yếu. Trong chuyến đi để thỉnh ý này, Unho gặp Song Tokyun, một vị tăng đã có gia đình và là viện chủ chùa Tonghak-sa trên đường đi. Song mời Unho dạy tại Tonghak-sa. Vào ngày 14, tháng 11, năm 1952, Unho bắt đầu dạy kinh Phật cho chư tăng ni ở chùa Tonghak-sa. Sách đã dẫn, tr.549-51.

¹⁴ Hyegwan là một goá phụ đã thành công về kinh doanh trước khi trở thành nữ tu. Yi, *Hoesaek komusin*, tr. 235-36.

¹⁵ Theo Myoom, Myoyong là con gái độc nhất của Hyegwan. Cả hai mẹ con đều trở thành nữ tu. Sách đã dẫn.

¹⁶ Để biết thêm thông tin về Myohi, xem Martine Batchelor, “Myohi Sunim: Một Giáo Thọ Ni Hàn Quốc của các Trưởng Lão Ni,” trong *Phật Giáo của Nữ Giới, Nữ Giới của Phật Giáo*, đã xuất bản, Ellison Banks Findly (Boston: Wisdom Publications, 2000), tr. 278-79.

¹⁷ Yi, *Hoesaek komusin*, tr. 239.

¹⁸ Sách đã dẫn, tr.240.

được thế giới và cung cấp cho họ kiến thức căn bản trong văn học Trung Hoa.¹⁹ Myoom Sunim nhắc lại là thật sự lúc đó sư cực kỳ khó khăn để học các sách này bởi vì chưa hề được học có hệ thống các bản văn của Khổng Giáo trong văn học Trung Hoa. Sư nói rằng sư phải học thật nhiều để theo kịp lớp. Và vì nhận thức rằng nếu không biết chữ Hoa sư sẽ không thể tiếp tục học kinh Phật bằng chữ Hoa, cho nên sư chính thức tập trung vào việc học nhớ chữ Hoa.²⁰

Sau khi học Mạnh Tử và Tuyển Tập Văn Khổng Tử, Myoom Sunim bắt đầu học chương đầu tiên của *Ch'imun* tức *Ch'imun kyonghun* (Những Cảnh Sách cho Tu Sĩ đắp y Xám) của sách Sa-di ni sơ học.²¹ Trong cuốn tự truyện *Đôi Giây Nhựa Xám*, Myoom Sunim không nói rõ một cách cụ thể về việc sư học kinh Phật thế nào với Unho Sunim tại Tonghak-sa. Trong cuộc phỏng vấn của tôi với Myoom Sunim, sư bảo tôi rằng mặc dù sư học kinh Phật với Unho Sunim, sư và chư ni khác vẫn cứ ngụ hoàn toàn riêng biệt với chư tăng. Chư tăng luôn luôn sống với Unho Sunim tại cơ sở Phật học dành cho chư tăng, trong khi chư ni luôn luôn ở tại nữ tu viện và đi học

¹⁹ Sách đã dẫn, tr. 241. Myoom không đưa ra thông tin nào đặc biệt như tại sao Unho trước hết dạy các sách này tại Hoesaek komusin hay sách viết tay của Kim. Tuy nhiên, điều đáng nói là các giáo thọ tăng của Myoom, Songch'ol, Ch'ongdam, Unho, và Kyongbong, tất cả đều hoàn tất việc học của họ tại Hàn Lâm Viện Khổng học truyền thống Hàn Quốc trước khi họ trở thành tu sĩ. Sau khi bước vào đời sống tu sĩ, họ để ra một vài năm để học thông thạo kinh điển Phật giáo Trung Hoa, vì họ đã được học văn học Trung Hoa trong môi trường hàn lâm.

²⁰ Yi, *Hoesaek komusin*, tr. 241.

²¹ Để biết thêm về Ch'imun, xem Buswell, *Kinh Nghiệm Thiền Viện: Tu Tập Phật Giáo tại Hàn Quốc Đương Đại*, tr. 96, 101. Để biết thêm về chương trình học của Viện Phật Học, xem tr. 95-99.

tại cơ sở Phật học. Chư tăng và chư ni đến phòng của Unho Sunim để học vào những giờ giấc khác nhau. Chẳng hạn, chư tăng sẽ học vào buổi sáng sớm, còn chư ni học vào buổi chiều. Hoặc có đôi khi chư ni sẽ học vào buổi sáng trước chư tăng.

Phong cách giáo dục tại viện Phật học ở Tonghak-sa dựa vào phong cách giáo dục của phòng học lớn (*sodang*) hay Học Viện Khổng học truyền thống.²² Myoom Sunim được yêu cầu ghi nhớ mỗi đoạn của Ch'imun trong mỗi bài học và trả bài trước mặt Unho Sunim mà không mở bài ra. Sau khi kiểm tra trí nhớ của Myoom Sunim về bài học trước của đoạn đó, Unho Sunim đọc lớn các phân đoạn của Ch'imun cho bài học mới. Myoom Sunim phải nhận biết cách đọc và ý nghĩa của từng chữ Hoa trong mỗi đoạn và đọc lớn những đoạn mà Unho Sunim vừa đọc. Unho Sunim đưa ra những tiền tố hậu tố tiếng Hàn giữa các câu tiếng Hoa, dịch các đoạn Hoa văn sang tiếng Hàn, và đưa thêm vào đó những giải thích rõ ràng của ngài về mỗi đoạn với những thí dụ và so sánh.²³ Sau khi nhận được bài học về đoạn Ch'imun buổi sáng, Myoom Sunim đọc đi đọc lại đoạn đó suốt ngày cho đến khi hoàn toàn thuộc. Sư được yêu cầu nhớ cả những câu tiếng Hoa trong cách đọc Hàn-Hoa và bài dịch Hàn ngữ của mỗi đoạn ở Ch'imun cho mỗi bài học.

Khi Myoom Sunim kết thúc chương đầu tiên của Ch'imun, Chương Nỗ Lực Học Tập, sư được bảo dạy lại chương đầu này của Ch'imun cho chư ni lớp nhỏ hơn. Myoom Sunim khẳng định rằng sư chưa đủ năng lực để dạy Ch'imun cho chư ni,

²² Để biết thêm về *sodang*, xem Hildi Kang, tr.37-39; Buswell, *Kinh Nghiệm Thiền Viện*, tr.99.

²³ Yi, *Hoesaek komusin*, tr. 241.

nhưng Unho Sunim luôn khích lệ sư và cuối cùng sư đồng ý dạy. Sư có thể dịch Ch'imun sang tiếng Hàn một cách dễ dàng, nhưng không thể thêm vào đó sự giải thích của sư cho mỗi đoạn văn của Ch'imun. Myoom Sunim tin rằng mặc dù sư không khá lắm trong việc dạy Ch'imun cho chư ni, nhưng Unho Sunim có lẽ mong muốn huấn luyện sư trở thành một *kangsa* (giảng sư) cho chư ni trong tương lai, vì luôn ghi nhớ rằng Songch'ol Sunim đã yêu cầu ngài làm cho sư trở thành một giảng sư.²⁴

Trong khi đang dạy Ch'imun cho chư ni, sư hoàn tất việc học các kinh Phật trong *Sajip-kwa* (*Bốn Bài Sưu Tập*); *Sojang* (*Các Lá Thư*),²⁵ *Doso* (*Mở Đầu của Thiên*),²⁶ *Sonyo* (*Cốt Lõi của Thiên*),²⁷ và *Choryo* (*Những Trích Đoạn*).²⁸ Trong khi học bốn bản văn của Khoá Bốn Sưu Tập, Myoom Sunim học được từ Unho Sunim cách đặt những câu ngắn căn bản Hoa ngữ. Sau khi dạy bốn bản văn đó cho Myoom Sunim, Unho Sunim rời Tonghak-sa vào tháng 8, năm 1953.²⁹

²⁴ Sách đã dẫn, tr.242.

²⁵ Để biết thêm về *sojang*, xem Buswell, *Kinh Nghiệm Thiên Viện*, tr. 96.

²⁶ Sách đã dẫn.

²⁷ Sách đã dẫn.

²⁸ Yi, *Hoesaek komusin*, tr.242-5. Về bản dịch Anh ngữ cuốn *Choryo*, xem Buswell, *The Korean Approach Zen: Tuyển Tập các Tác Phẩm của Chinul*, tr.262-374. Myoom mất không đầy một năm ở Tonghak-sa để hoàn tất *Ch'imun* và bốn bản kinh của Bốn Sưu Tập. Đường như là lớp học của sư quá nhanh. Khi tôi học kinh Phật giữa các năm 1970-1975 tại Viện Phật Học Ni Giới Unmun-sa, tôi mất hai năm để hoàn tất *Ch'imun* và Khoá Bốn Sưu Tập. Myoom hẳn phải học thật vất vả để theo kịp lớp.

²⁹ Theo Worun, Unho rời khỏi Tonghak-sa sau mối bất hoà của ngài với viện trưởng Tonghak-sa, Song Tokyun. Song là một vị tăng đã có gia đình có nhiều quyền thế, đã chiếm được uy lực từ giai đoạn thuộc địa

Ngày 25 tháng 9 năm 1953, Unho Sunim đi đến Kumsu-sa ở Pusan. Myoom Sunim theo ngài để tiếp tục việc học với hai vị ni khác là Myohi Sunim và Myoyong Sunim.³⁰ Ngụ trong một căn phòng tại Changgun-am gần Kumsu-sa, sư học với Unho Sunim trong một tháng, từ Changgun-am đi bộ lui tới với Kumsu-sa.³¹ Unho Sunim chuyển đến T'ongdo-sa,³² và Myoom Sunim theo ngài và sống gần Pot'a-am, tại đây sư sống cùng một phòng với Myohi Sunim và Myoyong Sunim. Sư học *Nung'om-kyong* (Lăng Nghiêm Kinh) của Khoá học Bốn Giáo Lý.³³

Nhật Bản. Song cố gắng chiếm đoạt Tonghak-sa làm tài sản riêng và buộc Unho nhượng bộ. Unho từ chối và rời khỏi Tonghak-sa mà không ký nhận tiếp quản Tonghak-sa làm tài sản riêng của Unho. Worun, "Myongsong sunim kohui kinyom pulgyohak nonmunjip," tr. 551.

³⁰ Myoom không nói cho chúng ta biết bản kinh Phật nào sư đã học trong một tháng tại Kumsu-sa trong *Hoesaek komusin* hay tác phẩm chép tay của Kim.

³¹ Yi, *Hoesaek komusin*, tr. 246.

³² Theo Worun, Ch'aun và Hongkyong đã mời Unho dạy kinh Phật tại T'ongdo-sa, nơi một vị tăng có gia đình làm tu viện trưởng. Có khoảng hai mươi vị tăng sinh tại T'ongdo-sa vào lúc đó (Yi, *Hoesaek komusin*, tr. 248-49). Myoom trong tác phẩm viết tay của Kim nói rằng trong thời kỳ thuộc địa Nhật, các vị tăng độc thân và các vị tăng có gia đình cùng sống chung tại những tu viện lớn. Những vị tăng độc thân được gọi là ip'angnung (vị tăng nghiên cứu giới căn thân) trong khi vị tăng có vợ được gọi là sap'angnung (vị tăng nghiên cứu các hiện tượng). Ip'angnung chỉ tận tụy trong việc tu tập thiền định, còn vị sap'angnung chịu trách nhiệm điều hành tu viện, bận rộn với tất cả mọi công việc văn phòng ở tu viện, và kiểm soát tài chánh tu viện. Các vị tăng độc thân tại tu viện có một lối sống cực kỳ đạm bạc. Vai trò khác nhau của ip'angnung và sap'angnung phát sinh trong thời kỳ Choson. Để biết thêm thông tin về ip'angnung và sap'angnung, xem Kim Yong'ac, *Han'guk pulgyosa gaesol* (Một Dẫn Nhập Lịch Sử Phật Giáo Hàn Quốc) (Seoul: Kyongsowon, 1990), tr. 220-22.

³³ Yi, *Hoesaek komusin*, tr. 246-47.

Myoom Sunim mô tả đời sống của sư ở Pot'a-am là một sự khó khăn liên tục. Sư phải đi lượm củi trong núi, khát thực, tự nấu ăn, và đi bộ từ Pot'a-am đến T'ongdo-sa để học. Mỗi bài học sư được yêu cầu phải ghi nhớ cả những câu Hoa ngữ lẫn bản dịch Hàn ngữ của mỗi đoạn trong kinh Lăng Nghiêm. Sư thức khuya vào ban đêm để ôn bài và chuẩn bị bài kế tiếp. Mỗi buổi sáng sư đều có bài kiểm tra về đoạn đã học với Unho Sunim.³⁴

Trong khi Myoom Sunim đang học Kinh Lăng Nghiêm tại T'ongdo-sa, sư không có đủ nến để thắp sáng căn phòng học ban đêm, do đó sư gom những mảnh nến đã bị vứt đi trong chùa.³⁵ Sư cho vài mảnh nến vào trong một cái lon cũ, làm một cái bắc bằng vải, đặt nó vào giữa lon, và thắp sáng căn phòng, nên sư có thể học được. Sau khi thức khuya vào ban đêm, mặt và hai lỗ mũi của sư bị bầm đầy bồ hóng do khói nến. Mặc dù đời sống của sư ở Pot'a-am khó khăn, sư vẫn thấy được mình đang hạnh phúc vì có thể học được giáo lý Đức Phật.³⁶ Trong bản chép tay của Kim, Myoom Sunim giải thích rằng chư ni ở Pot'a-am có những lối sống khác nhau, dù họ cùng cư ngụ một nơi. Một vị ni kiếm sống bằng việc giặt giũ và may quần áo cho một vị tăng tại T'ongdo-sa và thường đi ra ngoài khát thực.³⁷

Theo quan sát của Worun Sunim, chư ni gặp nhiều bất lợi

³⁴ Sách đã dẫn, tr. 247.

³⁵ Trong bản chép tay của Kim, Myoom nói rằng một vị ni tên Pokyong cũng đi gom những mảnh nến và đưa cho sư.

³⁶ Yi, *Hoesaek komusin*, tr.246-47.

³⁷ Myoom không đưa thêm thông tin nào về việc các vị ni còn lại làm cách nào để sống trong *Hoesaek komusin* hoặc bản chép tay của Kim. Tuy nhiên, sư nói với tôi rằng đa số chư ni vào thời đó thường đi khát thực.

hơn chư tăng trong việc học kinh Phật với Unho Sunim vì chư ni phải lo thức ăn và chi tiêu của họ. Myoom Sunim cho tôi biết bữa ăn cho chư tăng ở viện Phật học do các vị tăng có vợ ở tu viện cung cấp. Ít ra thì chư tăng ở viện Phật học không phải đi ra ngoài để xin thức ăn vì các tu viện thường có đất đai. Vào giữa kỳ học kinh Lăng Nghiêm, Myongsong Sunim³⁸ tham gia vào lớp học của Myoom Sunim. Myoom Sunim dời đến căn phòng lớn nhất ở Pot'a-am và ở cùng phòng với Myongsong Sunim, Myohi Sunim, và Myoyong Sunim.³⁹

Sau khi kết thúc việc dạy kinh Lăng Nghiêm cho Myoom Sunim, vào ngày 13 tháng 3 năm 1955, ngài chuyển đến ở Yonhwa-sa (Tu viện Hoa Sen)⁴⁰ ở Chinju, thành phố quê

³⁸ Trong bản chép tay của Kim, Myoong nói rằng Myongsong học kinh Phạt với người cha tu sĩ của sư, tên Kwanung (1910-2004), là một trong những vị đại sư đương thời của Hàn Quốc, trước khi sư tham gia lớp học của Myoom tại T'ongdo-sa. Myoom học kinh Lăng Nghiêm với Myongsong và sống cùng phòng với Myongsong. Myongsong trở thành một trong hai nhà giáo dục hàng đầu cho chư ni đương đại ở Hàn Quốc. Worun đồng ý với Myoom là Myoom học kinh Lăng Nghiêm và Taesung kisinnon với Unho, giữa năm 1953 và 1955.

³⁹ Worun xác nhận rằng Unho quyết định dạy Myoom, Myongsong, và Myoyong thành những vị giáo thọ. Trong khi chư tăng thường có giờ học vào buổi sáng, ba vị ni này có giờ học vào buổi chiều. Unho luôn luôn làm việc quá sức. Dù có bao nhiêu câu hỏi phải trả lời, ngài không bao giờ tỏ ra sự mệt mỏi khi trả lời các câu hỏi cho tăng ni. Worun, "Myongsong sunim kohui kinyom pulgyohak nonmunjip," tr. 551-52.

⁴⁰ Theo Worun, vào đầu năm 1955, chonghwa undong của Giáo hội Phật giáo Hàn Quốc phát triển khắp Hàn Quốc. Vị tu viện trưởng và ban chức sự của T'ongdo-sa đều là những vị tăng có vợ. Các tăng sinh độc thân của Unho tích cực hỗ trợ cho chonghwa undong. Ngài cảm thấy ngài đang ngồi trên chiếc ghế nóng bỏng giữa các tăng sinh và những vị tăng có vợ. Unho không thể dạy cho tăng sinh của ngài một cách an ổn và rời khỏi T'ongdo-sa. Unho đi đến Yonhwa-sa nơi không có sự tranh cãi giữa chư tăng độc thân và chư tăng có vợ. Worun, "Myongsong sunim kohui

hương của Ch'ongdam Sunim và Myoom Sunim.⁴¹ Myoom Sunim đi sang Tosol-am (Tịnh Thất Đâu-suất) cách xa Yonhwa-sa, và đi bộ từ Tosol-am đến Yonhwa-sa để học Đại Thừa Khởi Tín Luận (Mahayana-sraddhotpada Sastra).⁴² Myoom Sunim nói rằng luận này chứa đựng toàn bộ triết học nhà Phật. Học thuyết và lý luận Đạo Phật của luận Đại Thừa Khởi Tín khó hiểu đối với sư và sư phải mất chín tháng để hoàn tất luận này.⁴³

Sau khi kết thúc việc dạy Đại Thừa Khởi Tín Luận cho Myoom Sunim tại Yonhwa-sa, vào tháng 11 năm 1955 Unho Sunim đi sang Haein-sa (Tu Viện Hải Định).⁴⁴ Myoom Sunim

kinyom pulgyohak nonmunjip,” tr.548.

⁴¹ Trong tác phẩm viết tay của Kim, Myoom kể rằng cuộc sống của sư ở Tosol-am tại Chinju là thời kỳ hạnh phúc nhất trong đời đi học của sư, vì sư không phải lo lắng về thức ăn và khát thực, vì vị nữ viện trưởng của Tosol-am cho Myoom và chư ni khác ba bữa ăn một ngày. Myoom thường được thăm viếng để dùng bữa với người mẹ và chị ở Chinju.

⁴² Bản dịch tiếng Anh của luận này, xem Yoshito S. Hakeda dịch (New York: Columbia University Press, 1967.)

⁴³ Yi, *Hoesaek komusin*, tr.257-58. Myoyong thôi học kinh Phật sau khi kết thúc việc nghiên cứu Đại Thừa Khởi Tín Luận. Sư nói với Myoom rằng sư không thể học được kinh điển Phật. Sư muốn dành hết nỗ lực cho việc tu thiền. Chẳng bao lâu sư chết trong một tai nạn xe hơi lúc 25 tuổi (Yi, *Hoesaek komusin*, tr.256-57). Trong bản viết tay của Kim, Myoom nói rằng Myoyong học Luận Đại Thừa Khởi Tín với sư tại Yonhwa-sa. Worun đồng ý với Myoom rằng Myoyong học luận này với Unho tại Yonhwa-sa. Worun, “Myongsong sunim kohui kinyom pulgyohak nonmunjip,” tr.551-52.

⁴⁴ Worun nói rằng Myongsong đến Tonghak-sa để tiếp tục học kinh điển với vị đạo sư tăng tên Kyongbong (1885-1969). Chỉ có Myoom theo Unho sang Haein-sa. Tôi nghi ngờ rằng vào năm 1955, Kyongbong và vị nữ viện trưởng Tonghak-sa đang chuẩn bị mở một Viện Phật Học dành cho ni giới. Vào tháng hai năm 1956, Tonghak-sa được thiết lập là Viện Phật Học của Ni giới đầu tiên tại Hàn Quốc. Tôi sẽ thảo luận về Kyongbong chi tiết hơn trong bài này. Để biết thêm về Haein-sa, xem

đời sang Yaksu-am (Tịnh Thất Dược Thủy) gần Haein-sa với với vị sa-di ni Tosong Sunim, đệ tử của một sư muội. Tại Yaksu-am Myoom Sunim dạy kinh Phật vỡ lòng cho Tosong Sunim. Vào thời đó ba mươi vị ni sống tại Yaksu-am và đã phải cung cấp gạo cho họ vì nữ tu viện Yaksu-am không có đất đai. Cơm do mỗi vị ni nấu trong một cái vạc bằng sắt lớn và dọn trong một phòng rộng, căn phòng rộng nhất tại Yaksu-am. Tất cả chư ni tại Yaksu-am thực hiện bữa ăn trong bình bát như một giáo đoàn trong căn phòng lớn này.

Vào thời kỳ này, Myoom Sunim bắt đầu học Kinh Kim Cang⁴⁵ với Unho Sunim tại Haein-sa, đi bộ từ Yaksu-am đến Haein-sa. Sư thích nghiên cứu kinh Kim Cang, vì nó chứa đựng cốt lõi trí tuệ đạo Phật. Sau khi hoàn tất việc học kinh này, sư tiếp tục học *Kinh Viên Giác*,⁴⁶ đó là giáo lý Đức Phật về tu tập công hạnh trí tuệ của bồ-tát.⁴⁷

Sau khi kết thúc việc dạy Kinh Viên Giác cho Myoom Sunim, ngài bảo Myoom Sunim rằng ngài muốn nghỉ ngơi một chút. Vài tháng sau đó Myoom Sunim quyết định học kinh

website (<http://www.haein-sa.org/haein.php3>)

⁴⁵ Theo Peter N. Gregory, Kinh Kim Cang là một bản kinh ngắn về Trí Tuệ Hoàn Hảo nổi tiếng do những nghịch lý dũng cảm của kinh. Kinh trở nên cực kỳ phổ biến trong truyền thống Thiền vì sự kết hợp với Đệ Lục Tổ Huệ Năng (Peter N. Gregory, dịch: *Sự Thăm Tra Về Nguồn Gốc Nhân Loại: Một Bản Dịch Chú Giải của Tsung-mi's Yuan jen lun với một Chú Giải Mới* (Honolulu: Đại Học Báo Chí Hawaii, tr.212). Bản dịch tiếng Anh của kinh Kim Cang, xem Red Pine, *The Diamond Sutra: The Perfection of Wisdom* (Washington, D.C.: Đối âm, 2001).

⁴⁶ Để biết thêm thông tin về kinh này, xem Gregory (tr. 221); Buswell, Jr. Kinh Nghiệm Thiền Viện: *Tu Tập Phật Giáo tại Hàn Quốc Đương Đại*, tr. 97.

⁴⁷ Yi, *Hoesaek komusin*, tr.261-62.

Hoa Nghiêm với Kyongbong (1885-1969) Sunim⁴⁸ tại Tonghak-sa, nơi đây năm mươi vị ni đang học với Kyongbong Sunim. Tonghak-sa trở thành giảng đường cho chư tỳ-kheo ni đầu tiên tức Viện Phật Học cho chư Ni. Vào thời này, Unho Sunim lại chuyển đến T'ongdo-sa để dạy chư tăng.⁴⁹

Ngay khi sư đến Tonghak-sa, Kyongbong Sunim bảo sư dịch Kinh chữ Hán⁵⁰ sang tiếng Hàn trước mặt ngài. Sư đã dịch một cách trôi chảy kinh chữ Hán sang tiếng Hàn. Sau khi kiểm tra khả năng đọc kinh Phật của Myoom Sunim, Kyongbong Sunim lập tức chỉ định sư làm trợ giảng cho vị giảng sư chính. Trong khi sư dạy bản kinh Phật Sami-kwa và Sajip-kwa cho chư ni, sư học kinh Hoa Nghiêm với Kyongbong Sunim.⁵¹ Myong Sunim mô tả việc học dịch chữ

⁴⁸ Luis O.Gómez cho rằng không có những tham khảo nào đối với *Hwaom-kyong* (Hoa Nghiêm Kinh) như một bản tập văn trong văn học kinh viện hay giải thích của Ấn-độ. Gómez suy cứu rằng tài liệu biên soạn cuối cùng của kinh này xuất hiện ở Trung Á nơi tác phẩm đã được biết đến vào giữa thế kỷ thứ tư. Có ba bản dịch đầy đủ về toàn bộ sutra tập của bản kinh này. Bản dịch toàn diện đầu tiên kinh Hoa Nghiêm trong 60 cuốn sang Hoa ngữ do Buddhahadra và nhóm của ông từ 418 đến 420 sau Tây lịch. Một bản dịch Hoa ngữ còn toàn diện hơn nữa trong 80 cuốn do Siksananda và đội ngũ của ông giữa năm 695 và 699. Bản dịch Tây Tạng 45 chương là một bản dịch tương tự với bản dịch Hoa ngữ 80 cuốn (Luis O. Gómez, "The Avatamsaka-Sutra," trong *Tinh Thần Đạo Phật: Ấn-độ, Đông Nam Á, Tây Tạng, và Trung Hoa Cổ*, đã xuất bản, Takeuch Yoshinori (New York: The Crossroad Publishing Company, 1993), tr.87. Bản dịch tiếng Anh đầu tiên của nửa phần đầu kinh Hoa Nghiêm, xem Thomas Cleary: *The Flower Ornament Scripture: Một bản dịch kinh Hoa Nghiêm* (Boston & London: Shambhala, 1993).

⁴⁹ Để biết thêm về Kyongbong, xem Yi Jong, *Han'guk pulgyo inmyongsajon* (Từ Điển Tiểu Sử Phật Giáo Hàn Quốc) (Seoul: Pulgyosidaesa, 1993) tr.17-18.

⁵⁰ Yi, *Hoesaek komusin*, tr. 268.

⁵¹ Myoom không nói cho chúng tôi biết sư đã dịch kinh nào trước mặt

Hán của sư trong 80 cuốn kinh Hoa Nghiêm với Kyongbong Sunim trong phong thái giáo dục tại sodang. Sư chuẩn bị vào lớp bằng việc dịch nhiều trang trong Hoa Nghiêm như có thể làm được trước khi vào lớp. Mỗi buổi sáng sư đi đến phòng của Kyongbong Sunim với các trang kinh Hoa Nghiêm mà sư đã chuẩn bị. Sư và Kyongbong Sunim⁵² trao đổi những câu hỏi và trả lời về các đoạn trong Hoa Nghiêm trong tính cách một cuộc hội thảo.⁵³ Sư bảo tôi rằng vào thời gian này sư là sinh viên duy nhất của Taegye-kwa (Đại Khoá Giáo Lý), khoá học cao nhất trong chương trình học của Viện Phật Học chư Ni tại Tonghak-sa.

Vào ngày 5, tháng 4 năm 1956, Myoom Sunim cuối cùng nhận chon'gang (truyền đạt bài giảng), một giấy phép để dạy kinh Phật, từ Kyongbong Sunim, và trở thành một giảng sư tỳ-kheo ni.⁵⁴ Vào tháng 12, 1957, Unho Sunim một lần nữa trao giấy phép chính thức giảng dạy cho Myoom Sunim tại T'ongdo-sa.⁵⁵

Sau khi hoàn tất việc học tại viện giáo dục Phật Giáo Hàn Quốc truyền thống, vào ngày 18, tháng 3 năm 1958 Myoom Sunim được thọ giới Tỳ-kheo I với Ch'aun Sunim tại T'ondo-sa.⁵⁶ Tháng hai, năm 1996, sư tốt nghiệp Đại Học Dongguk,

Kyongbong. Tôi cho rằng sư có thể được yêu cầu dịch Wonkag-kyong, bởi vì sư đã hoàn tất việc học bản kinh Phật cuối cùng, cuốn Wonkag-kyong, trong Sagyo-kwa với Unho.

⁵² Yi, *Hoesaek komusin*, tr.269-70.

⁵³ Sách đã dẫn, tr.278.

⁵⁴ Sách đã dẫn, tr.279.

⁵⁵ Sách đã dẫn, tr.282.

⁵⁶ Sách đã dẫn, tr. 282. Myoom bảo tôi rằng sư được thọ giới làm tỳ-kheo ni với Ch'aun tại T'ongdo-sa cùng với vài vị ni khác.

một viện đại học Phật giáo ở Seoul. Ngày 15, tháng 3, 1966 Moom Sunim chuyển sang Unmun-sa ở tỉnh Kyongsang bukdo.⁵⁷ Sự nghiệp dạy học trọn thời gian của sư bắt đầu với một công việc bốn năm như một giảng sư tại Viện Phật Học Unmun-sa cho chư Ni giữa năm 1966 và 1970.⁵⁸ Năm 1974 Myoom Sunim thành lập Viện Phật Học Ni Giới Pongnyong-sa (Tu Viện Phụng Sự Hoà Bình) tại thành phố Suwon⁵⁹ cùng hợp tác với sư tỷ của sư, Myojonn Sunim (1915-2003).⁶⁰ Từ lúc thiết lập Viện Phật Học Pongnyong-sa Ni Giới, sư đã đào tạo hơn bảy trăm sinh viên tốt nghiệp. Ngày nay có một trăm hai mươi ni sinh đang theo học khoá huấn luyện và giáo dục tôn giáo với Myoom Sunim tại viện này.

Trong bài này, tôi đã tập trung sự nghiên cứu vào sự giáo dục tu viện Phật giáo của Myoom Sunim tại Hàn Quốc giữa 1952 và 1956. Không cần phải nói, sự đấu tranh đáng kể của Myoom Sunim để học kinh điển Phật Giáo với các vị giáo thọ tăng của sư đã cho thấy rõ khả năng phá vỡ những rào cản xã hội nhằm loại trừ chư ni ra khỏi các cơ chế giáo dục chính thức. Sư đã làm một cuộc đột phá trong lịch sử giáo dục chư ni trong truyền thống Phật Giáo Hàn Quốc do nam giới ngự trị. Vào đầu những năm 1950, chư ni Hàn Quốc không tham gia vào việc học kinh Phật, nhưng Myoom Sunim đã đóng một vai trò lãnh đạo trong việc tạo ra nền giáo dục Phật Giáo cho chư

⁵⁷ Để biết thêm thông tin về Viện Phật Học Unmun-sa cho chư Ni, xem Website (<http://www.unmunsa.or.kr>).

⁵⁸ Yi, *Hoesaik komusin*, tr.290-5. Myojon, sư tỷ của Myoom là nữ viện trưởng Unmun-sa giữa năm 1966 và 1970.

⁵⁹ Để biết thêm thông tin về Viện Phật Học Pongnyong Ni Giới, xem website (<http://www.bongnyongsa.or.krr/hak/01.htm>).

⁶⁰ Yi, , *Hoesaik komusin*, tr.310.

ni và đã phục vụ như một kiểu mẫu vai trò cho ni giới Hàn Quốc đương đại.

Quan điểm của các vị giáo thọ tăng Hàn Quốc đối với chư ni vào những năm 1950 đáng lưu ý, và nó rọi ánh sáng mới lên sự học của chư ni trong khung cảnh lịch sử và xã hội đặc biệt của Hàn Quốc. Đa số các nữ học giả trong Đạo Phật có quan điểm là, xuyên qua lịch sử Phật Giáo, chư tăng trong mọi truyền thống Phật giáo thường không hỗ trợ cho chư ni. Tuy nhiên, sự nghiên cứu của tôi về ni giới Hàn Quốc cho thấy rằng các vị giáo thọ tăng Hàn Quốc vào những năm 1950 đã đóng một vai trò chính trong việc giáo dục chư ni Hàn Quốc, với hy vọng là chư ni sẽ có những vai trò chính trong việc xây dựng Phật Giáo Hàn Quốc. Các vị tăng này đã hết sức nỗ lực để giáo dục chư ni mặc dù ở thời đó người ta cho là nữ giới và ni giới có một địa vị thấp kém và ít năng lực trong truyền thống cộng đồng Phật giáo Hàn Quốc do nam giới thống trị.

Như đã thảo luận trước, Ch'ongdam Sunim, Songch'ol Sunim và Ch'aun Sunim đã nhiệt thành huấn luyện và giáo dục chư ni và tin rằng chư ni sẽ lãnh đạo giáo đoàn ni trong tương lai. Unho Sunim và Kyongbong Sunim cũng cam kết giáo dục chư ni, với sự tin tưởng là ni giới Hàn Quốc có học vấn sẽ có một tương lai xán lạn. Nói cách khác, các vị giáo thọ tăng Hàn Quốc nhìn thấy trước thời kỳ đen tối của Phật giáo Hàn Quốc, lúc đó chư ni Hàn Quốc sẽ có những đóng góp quan trọng vào việc phục hưng Phật giáo Hàn Quốc và tin rằng sự tận tụy dạy cho chư ni của họ sẽ mở ra những cơ hội cho Giáo Đoàn Tỳ-Kheo Lãn Tỳ-Kheo Ni phát triển tại Hàn Quốc. Và thật vậy, những vị ni quả cảm như Myoom Sunim, đã mở ra cánh cửa cho chư ni khác đi theo bước chân của họ

qua việc theo đuổi tích cực giáo dục tu viện Phật giáo và chính họ trở thành những giáo thọ có tầm ảnh hưởng trong chính quyền lợi của họ.



6

POMUNJONG VÀ HANMAUM SÔNWÔN: CON ĐƯỜNG TU TẬP MỚI Ở HÀN QUỐC ĐƯƠNG ĐẠI

Hyangsoon Yi

Pomunjong (Giáo Hội Phật Giáo Pomun Hàn Quốc) và Hanmaum Sônwôn (Trung Tâm Hanmaum Sôn) tương đối là những tổ chức tu viện mới mẻ được thành lập do những vị lãnh đạo tỳ-kheo ni trong nửa sau thế kỷ 20.¹ Hai cộng đồng này khác nhau rõ rệt trong bối cảnh lịch sử, những tổ chức trong nước, và những định hướng giới luật. Tuy nhiên, hai cộng đồng này giống nhau ở điểm những nhà sáng lập đưa vào

¹ Trong bài viết này, hệ thống McCune-Reischauer được dùng để la-mã hoá những chữ Hàn, ngoại trừ những trường hợp có những quy ước khác đã được thiết lập sẵn. Những tên Hàn Quốc được viết theo thứ tự họ và tên riêng, theo quy ước của Hàn Quốc.

những phương thức đổi mới cho đời sống tu viện Hàn Quốc truyền thống như một phương tiện để đảm bảo nơi tự trị cho chư ni trong việc tu tập, sứ mệnh và phụng sự. Những nỗ lực tiên phong này đáng chú ý không chỉ là những bước ngoặt quan trọng trong lịch sử chư ni Phật Giáo Hàn Quốc mà còn là những dấu hiệu thay đổi trong các cộng đồng Phật Giáo lớn hơn của Hàn Quốc hiện nay.

Bài viết này khảo sát ba khía cạnh của Pomunjong và Hanmaum Sônwôn: những khung cảnh lịch sử cho việc xuất hiện, những nhân vật then chốt trong hai cộng đồng, và những đặc tính chính của việc huấn luyện và tu tập của các thành viên trong đó. Trong khi mục đích chính của bài viết này là giới thiệu những tổ chức này như hai trường hợp nổi bật về quyền lực tự có của ni giới Phật giáo, bài thảo luận của tôi cũng nhằm mục đích rọi ánh sáng vào những mối quan hệ hợp tác giữa tổ chức Phật Giáo có xu hướng chủ đạo và những cộng đồng ni giới mới được thành lập, cả về phương diện giáo dục lẫn thọ giới.

Pomunjong là một giáo đoàn tỳ-kheo ni độc lập được thành lập năm 1971 do Unyông Sunim (1910-1981) và vị giáo thọ của sư là Kungt'an Sunim (1885-1980). Sự xuất hiện của cộng đồng có một không hai này - giáo đoàn độc lập duy nhất của chư ni Phật giáo trên thế giới - là mẫu mực của những khát vọng và sự đấu tranh của nữ giới Đạo Phật Hàn Quốc để đạt đến sự nỗ lực tu tập không gián đoạn. Mặc dù Pomunjong có một lịch sử tương đối ngắn, tinh thần đoàn kết của các thành viên với tư cách là một cộng đồng gồm toàn nữ giới đi suốt chặng đường từ năm 1115 trở lại đây, tức năm thứ mười

của triều vua King Yejong ở Koryô, khi ngôi chùa chính Pomunsa của họ do Quốc Sư Tamjin² xây dựng. Từ khi được thiết lập, tu viện này được mọi người tin là đã phục vụ cho nhiều thế hệ ni giới với tư cách là trung tâm tâm linh của họ dưới sự lãnh đạo liên tục của chư ni. Truyền thống này kéo dài xuyên suốt triều đại Chosôn, lúc đó Phật Giáo bị đàn áp khắc nghiệt vì triều đình ủng hộ Khổng Giáo. Sự sống còn của Pomunsa trong hoàn cảnh chính trị thù địch này là một khả năng rộng lớn bởi vì người bảo trợ của các hội viên nữ thuộc hoàng tộc.³

Theo “Lời Tuyên Bố về Sự Lập Dựng Cơ Cấu” được phát hiện trong mái nhà của Giảng Đường chính của Pomunsa, ngôi chùa đã trải qua những sự trùng tu chính năm lần trong thời Chosôn. Câu tuyên bố cho thấy tên của sáu vị nữ tu viện trưởng lãnh trách nhiệm về những công việc này: Myoch’ôm,

² Poam taesa Song Unyông Sunim iltaeagi (Một tiểu sử của Đại Sư Poam, Tỳ-kheo ni Song Unyong) (Seoul: Tehan Pulgyo Pomunjong Unyong Sunim mundohoe iltong (Các đệ tử của Tỳ-kheo ni Unyông của Giáo Hội Phật giáo Pomun Hàn Quốc) tr. 145-46 (từ đây là PTSU). Trong cuốn này, An Tôkam phỏng đoán rằng ngôi chùa này hình như được chư ni xây dựng, nhưng thầy của họ là Tamjin đến để kết hợp với chùa. Quan điểm này dựa trên sự suy cứu rằng ngôi chùa đã được sử dụng như một nữ tu viện từ ngày thành lập. Tuy nhiên, Theo Kim Ungh’ôl không có một ghi chép bằng văn bản nào có giá trị để chứng minh rằng Pomunsa được sử dụng như một nữ tu viện trong thời kỳ Koryô. Tuy vậy, hầu hết các học giả đồng ý rằng nó được chư ni chiếm dụng trong triều đại Chosôn. Xem bài viết của Kim, “Giáo hội Tỳ-kheo ni Hàn Quốc từ viễn ảnh lịch sử của Chùa Tẩy Nghiệp và bốn tu viện Phật Giáo” (Truyền Thống và Thời Kỳ Đường Đại) 7 (mùa xuân 1999) tr. 81.

³ Pomunsa là một trong bốn ngôi chùa được phép còn mở cửa khi chính sách chống Phật Giáo của Vua Sôngjong ra lệnh đóng cửa tất cả 26 nữ tu viện ở trong và chung quanh thủ đô năm 1475. Ba ngôi chùa khác là: Ch’ôngryongsa, Ch’ôngryangsa và Mit’asa. Xem Kim Unghch’ôl, tr. 80.

Poch’an, Yubong, Chông’un, Yônggiông, và Kûmhun.⁴ Như vậy, Pomunsa đứng vững như một điển hình đầu tiên về những đóng góp quan trọng của phụ nữ Phật Giáo trong việc duy trì Giáo Pháp qua các thời đại đen tối của Phật Giáo trong lịch sử Hàn Quốc. Tuy nhiên, những khó khăn của chư ni Pomunsa không ngừng vào cuối triều đại Chosôn; những tranh chấp về tài sản của chùa về sau nổ ra trong thời kỳ Nhật Bản chiếm đóng.

Khi Kûngt’an Sûnim kết hợp dòng dõi lâu đời của các nữ tu viện trưởng Pomunsa năm 1912, nữ tu viện này đã rơi vào sự xáo trộn cả về vật chất lẫn tài chánh. Trong khi điều này xảy ra do hàng trăm năm chính thức ngược đãi Phật Giáo, tình trạng này trở nên xấu hơn vào thời chính phủ thuộc địa, họ áp đặt các cơ chế Phật Giáo Nhật Bản ngoại lai lên Hàn Quốc. Giữa sự khai thác thuộc địa thô bạo ngày càng gia tăng tất cả các bộ phận xã hội Hàn Quốc và sự tan rã cùng lúc của cấu trúc tu viện truyền thống, Kûngt’an Sûnim và Unyông Sûnim nhận thức sâu xa rằng sự tu tập liên tục của chư ni sẽ nguy hiểm nghiêm trọng nếu không có một mức độ tự cung cấp tài chánh tối thiểu nào. Do đó hai vị lãnh đạo quyết định phục hồi kinh tế nhà chùa trước hết, bắt tay vào những cuộc đi xin trong ba năm. Unyông Sûnim cũng thử làm công việc kinh doanh nhà hàng, trong khi K’ungt’an Sûnim đang cư trú tại Núi Kûmgang để thiền định.

Như vậy, thế hệ mới của Pomunsa đặt tin tưởng vào hai vị tỳ-kheo ni dũng cảm này; đặc biệt việc ra đời của Pomunjong không thể tách rời khỏi câu chuyện của Unyông Sûnim. Là một vị ni trẻ tuổi, Unyông Sûnim đã đơn thương độc mã bảo

⁴ PTSU, tr. 145.

vệ nữ tu viện chống lại vị tăng có thế lực nhất ở thuộc địa Hàn Quốc, vị này cố nắm lấy ngôi chùa để sử dụng riêng tư bằng cách dùng ảnh hưởng của ông ta với tư cách là con trai nuôi của quan Toàn Quyền Nhật. Ông ta và mưu đồ tài chánh của người hợp tác lôi kéo Unyông Sûnim vào trong một loạt những vụ kiện – những điều chưa từng có trong cộng đồng Phật Giáo Hàn Quốc.⁵ Unyông Sûnim cuối cùng thắng trong cuộc tranh chấp pháp lý, nhưng chư ni Pomunsa bị bắt trong một cuộc xung đột khác những năm sau đó: cuộc chạm trán giữa chư tăng độc thân truyền thống với giới tăng lữ có vợ theo kiểu Nhật trong Phong Trào Trong Sạch Hoá Phật Giáo Hàn Quốc vào những năm sau giải phóng.

Như một giải pháp cho sự tiến thoái lưỡng nan của việc ly khai này, và còn khẩn cấp hơn, nó như một biện pháp lâu dài để đảm bảo sự trung lập chính trị và độc lập tài chánh, chư ni Pomunsa tuyên bố thiết lập một giáo đoàn riêng bằng cách nâng chùa Pomunsa lên thành Giáo Đoàn Pomunjong. Kungt'an Sûnim và Unyông Sûnim được chỉ định làm nữ giáo trưởng tối cao và tổng thư ký, và Kinh Pháp Hoa được chọn làm bản kinh chính của giáo đoàn. Chư ni cũng đặt ra dòng dõi của họ bằng cách chọn Ma-ha-ba-xà-ba-đề của Ấn Độ cổ làm vị Giáo Tổ của họ, và bằng cách sát nhập Ching-chien của Trung Hoa trước kia với PôPyu của Triều vua Silla thành hai nhân vật chủ chốt trong việc hoằng truyền Giáo Pháp của giáo đoàn.⁶

⁵ Những bản miêu tả các vụ kiện này có trong *PTSU* (tr. 164-192) và cũng có trong bài viết của Samu Sûnim, “Eunyeong Sunim và sự Thành Lập Pomun-jong, Giáo Đoàn Tỳ-kheo Ni Độc Lập Đầu Tiên,” *Gio Xuân: Diễn Đàn Văn Hoá Phật Giáo*, 6 (1986), tr.129-162.

⁶ *PTSU*, tr. 315.

Trong số những thành tựu đáng kể của Unyông Sûnim và Kungt'an Sûnim, việc đầu tiên có lẽ là sự đưa chương trình giáo dục tự viện đến cho chư ni. Đặc biệt hăng hái với dự án này là Unyông Sûnim, lúc đó là một tỳ-kheo ni 27 tuổi, người đã hối tiếc về việc không may sớm rút ngắn con đường học vấn ở tự viện của mình.⁷ Cuộc hội thảo Pomun Kangwôn do đó được mở vào năm 1936, là hội thảo đầu tiên về loại này được thành lập ở Hàn Quốc cho việc đào tạo chư ni có hệ thống trong đạo Phật. Các vị giáo thọ gồm những nhân vật được tôn kính của thời đó: Tỳ-kheo ni Yongmyông và Suok; Tỳ-kheo An Chinho và An Tôkam; và những nhà trí thức cư sĩ, như Yi Chong'ik, Yi Sôp, Kim T'aehûp, Hong Yôngjin và Hwang Yôngjin.⁸

Việc đào tạo ở tự viện và kỷ luật tại Pomunjong không giới hạn vào việc nghiên cứu giáo lý. Cùng với các kinh điển, chư ni được dạy lễ nhạc Phật giáo và vũ, được gọi là *pômp'ae*.⁹ Chư tăng là những vị thầy về nghệ thuật thiêng liêng này được mời đến để trao truyền kiến thức và tài nghệ của họ cho chư ni Pomunjong.⁹ Đây là lý do mà giáo đoàn này được biết đến nhiều như là “một nơi phục vụ nghi lễ của chư ni.”¹⁰ Từ lợi điểm hiện nay, Unyông Sunim nhìn xa khi khích

⁷ Theo tiểu sử ngắn của An về Unyông Sûnim, sư chỉ có thời gian để kết thúc *Cho'balsim chagyông-mun (Lời Cảnh Sách Cho Những Người Mới Tu)* dưới sự giám hộ của Kungt'an Sûnim. Xem *PTSU*, tr. 156.

⁸ *PTSU*, tr. 157-158.

⁹ *PTSU*, tr. 198. Nhiều vị tăng trong số này thuộc về Giáo hội T'aego, gồm phần lớn những vị có gia đình.

¹⁰ Người ta nói rằng Kungt'an Sunim rất thành thạo các nghi lễ Phật giáo, và Unyông Sunim nổi tiếng về những bài phát thoại của sư, liên quan đến những bài hát truyền thống Hàn Quốc được gọi là “hach'ôngg.” xem *Ha Ch'unsaeeng, Kkaedarum ui kkottul: Kunse Han'guk*

lệ các đệ tử của sư học nghệ thuật này. Cho đến vừa mới đây, những buổi biểu diễn nghi lễ, đặc biệt là những nghi lễ hồi hướng sự an lạc hạnh phúc của con người sau khi chết có phần bị phản đối được xem là một sự biểu lộ sùng bái đạo Phật mù quáng.¹¹ Điều thú vị là một nhận thức tiêu cực như thế thường dựa vào sự tu tập của giới nữ Phật tử. Do đó các tu sĩ nam và nữ Sơn bảo thủ có khuynh hướng xem nhẹ lễ nhạc và vũ, cho đó là ở bên ngoài lãnh vực giáo dục và tu tập của tự viện. Tuy nhiên, về sau, các công lao nghệ thuật và các chức năng xã hội của những nghi lễ Phật Giáo cổ xưa đã bắt đầu được tái thẩm định giá trị ở Hàn Quốc, và do đó, những người thực hiện nghi lễ có tài đã lôi cuốn sự chú ý từ công chúng với tư cách là những người gìn giữ gia tài văn hoá không thể hiểu hết được của đất nước.¹² Căn cứ vào sự thay đổi nhận thức này, có thể nói rằng khi hồi tưởng lại quá khứ, tầm nhìn giáo dục của Unyông Sunim có một nền tảng rộng rãi và cũng có một yếu tố cấp tiến.

Cuối cùng, sự cống hiến của Pomunjong cho công cuộc phục vụ xã hội nên được lưu ý vì tầm ảnh hưởng rộng rãi đối

Pulgyo rul pinnaen pinguidul I [Những Bông Hoa Giác Ngộ: Những tỳ-kheo ni vĩ đại của Phật giáo hàn quốc hiện nay I] (Seoul: Yôrae, 1998), tr. 271; và *PTSU*, tr. 202.

¹¹ Tờ báo đạo Phật Poppo Shinmun, một trong ba tờ báo Phật Giáo chính của Hàn Quốc, công bố những bài báo đặc biệt về chủ đề này trong số ra ngày 14, tháng hai, 2004. Biên tập viên của Yun Ch'ôngkwang trong số ra ngày 2, tháng ba, năm 2004 cũng chỉ ra sự thương mại hoá càng ngày càng gia tăng của những nghi lễ này trong một số ngôi chùa.

¹² Trong số tất cả các nghi lễ truyền thống Phật Giáo, “Yôngsanjac (Lễ của Ngọn Núi Tâm Linh)” có lẽ là được công chúng biết đến nhiều nhất. Nó được chọn làm Tài Sản Văn Hoá Quốc Gia Thiên Liêng số 50 năm 1973.

với việc xác lập lại vai trò Phật Giáo đương đại. Chương trình phúc lợi của chư ni cho trẻ em và người già từ những tầng lớp ít đặc quyền và đặc biệt là sự chăm sóc của họ đối với những trẻ gái mồ côi đặt ra một mô hình tuyệt hảo cho các tổ chức Phật Giáo khác.¹³ Pomunjong bắt đầu cống hiến những Pháp Thoại cho trẻ em vào năm 1952 và xây dựng một bệnh xá được gọi là Shijawôn năm 1971. Các nhà trẻ hiện vẫn đang hoạt động thành công. Những nỗ lực này đi trước sự bổ sung của một hệ thống phúc lợi tân tiến trong xã hội Hàn Quốc rộng lớn hơn, một xã hội trong đó công việc xã hội đã được kết hợp với những tổ chức từ thiện Cơ-đốc giáo từ hải ngoại. Do đó, công tác cơ sở của Pomunjong cho người nghèo và được cho là thứ yếu trong cái xã hội kỹ nghệ hoá nhanh chóng có thể được xem là một tấm gương tốt của Phật Giáo dần thân.

Vào năm 1999, Pomunjong có khoảng 250 vị ni và 80.000 cư sĩ, trong 37 tự viện. Về giáo dục và thọ giới của các thành viên tự viện, Pomunjong hợp tác với Chogyejong, giáo đoàn lớn nhất trong Phật Giáo Hàn Quốc, dựa vào những phương tiện và thủ tục của giáo đoàn này. Sau khi *kangwôn* của họ đóng cửa vào năm 1986, chư ni Pomunjong đã tham gia các hội thảo tu viện và những lễ thọ giới do Chgyejong hướng dẫn. Pomunjong sở hữu thiền viện Sơnwôn, nhưng nhiều thành viên của họ cũng tham dự những khoá nhập thất hè và đông

¹³ Như vậy Pomunjong được gọi là một “cô nhi viện của các bé gái” vào những năm 1970 và 1980. Xem Yun Wansu, “*Pomunjong*,” *Chugan Pulgyo (Phật Giáo Hàng Tuần)*. Ngày 18, tháng sáu năm 1999; trích dẫn từ *Shinmun kisa ro pon Han'guk kunhyôndaee piguni charyojip I [Một Tuyển Tập Các Bài Báo về Chư Tỳ-Kheo Ni Tân Tiến và Đương Thời I]* (Kimp'o: Han'guk Piguni Yôn'guso [Trung Tâm Nghiên Cứu Tỳ-Kheo Ni Hàn Quốc], 2003), tr.189.

do Chogyejong điều hành.¹⁴

Sự dựa vào Chogyejong của Pomunjong về những vấn đề chủ yếu như giáo dục và thọ giới bắt buộc phát sinh những vấn đề không dễ dàng liên quan đến tình trạng hiện nay và viễn ảnh tương lai về sự độc lập của giáo đoàn tỳ-kheo ni. Tuy nhiên, những buổi phỏng vấn vừa qua của tôi với vài thành viên của Pomunjong đã đập tắt nhiều mối bận tâm này. Một cách dè dặt nhưng rõ ràng, họ tỏ ra quan tâm sâu xa đối với những lý tưởng sáng lập của giáo đoàn và quyết định của họ để tiếp tục công tác Phật sự theo cách đặc biệt không quá gây sôi nổi.¹⁵ Sự xuất hiện của giáo đoàn ni duy nhất này là do một loạt những yếu tố lịch sử. Hơn thế nữa, các thành viên của giáo đoàn này ý thức đầy đủ về những hoàn cảnh thay đổi có ảnh hưởng trực tiếp và gián tiếp sự đồng nhất của họ, và họ chuẩn bị để nắm lấy những thách thức cho tính liên tục lịch sử của họ. Trong khi đó, mối quan tâm chính của họ không nằm nhiều trong việc nắm chặt lấy hình ảnh cơ chế cho người bên ngoài, như trong việc nói thẳng những nhu cầu thực sự của người cư sĩ mộ đạo trong dân số Phật giáo đa dạng ngày càng tăng của Hàn Quốc hiện thời.

Năm 1972 không chỉ chứng kiến sự ra đời của Pomunjong mà còn sự thành lập của Hanmaum Sơnwôn do Daechaeng Sunim (1926-). Mười năm sau nó được thành lập trong thành phố Anyang, Hanmaum Sơnwôn được chính thức ghi lại trong Chgyejong, do đó cho phép các thành viên Tăng già lợi lạc

¹⁴ Tuy nhiên, chư ni Pomunjong không được ghi chép trong *Panghamnok*, ghi danh sách tên người tham dự trong mỗi mùa nhập thất tại các thiền viện Chogyejong.

¹⁵ Phỏng vấn cá nhân, ngày 7 tháng 12, 2003.

đầy đủ từ hệ thống giáo dục tự viện trong xu thế chủ đạo. Sự phát triển đầy ấn tượng của Hanmaum Sơnwôn trong ba thập niên qua có thể đo lường được phần nào bằng 25 chi nhánh trong nước và hải ngoại, khoảng 200 đệ tử đã thọ giới cụ túc của Daechaeng Sunim, và hơn 20.000 hội viên cư sĩ. Cộng đồng Phật tử mới đầy năng lực này đã nhắm vào công cuộc truyền giáo ở thành thị, gọi ra một chiều hướng mới cho đời sống tu sĩ ẩn dật “miền núi” đã ngự trị lâu đời Phật Giáo Hàn Quốc.

Trong nhiều khía cạnh, sự nổi tiếng của Hanmaum Sơnwôn xuất phát từ Daechaeng Sunim, vị lãnh đạo tinh thần cộng đồng nói năng mềm mỏng nhưng lời cuốn quần chúng, là một vị đạo sư đáng kính. Trước khi sư an trú ở Hanmaum Sơnwôn năm 1972, Daechaeng Sunim đã trải qua một lớp tu tập phi thường trong miền núi gần mười năm. Do đó, ngôi chùa ở Anyang có thể được nói là tiêu biểu tinh thần *parivarja* (viễn ly) của sư (tiếng Hàn là *hoehyang*) vì sự biêu lộ cuộc theo đuổi tâm linh lâu dài và gian khổ của sư. Sư nói sư đi xuống thành phố để giúp đỡ những người dân thường phát triển những năng lực không bao giờ hết của tâm họ để họ có thể chữa lành những căn bệnh tinh thần và thể chất của họ hơn là dựa vào “những người làm phép lạ” để giải quyết mỗi vấn đề đang đương đầu.¹⁶

Thiên nhiên đóng một vai trò quan trọng trong sự tiến bộ của Daechaeng Sunim với tư cách là một người tu tập thiền Sơn. Theo tiểu sử ngắn của sư trong Hanmaum yojôn (*Những Nền Tảng Của Tâm*), sư bị buộc vào một đời sống ngoài trời từ

¹⁶ Những thành ngữ “bệnh” và “chữa khỏi” thường xuất hiện trong các Pháp thoại của Daechaeng Sunim. Chúng là những ẩn dụ cho tất cả các loại rối ren và các giải pháp của họ.

tuổi rất nhỏ do sự suy sụp thành linh tài sản gia đình. Lớn lên trong sự nghèo khó cùng cực, đứa trẻ có tấm lòng từ ái đã trải qua vô số ngày đêm trong khu rừng quanh túp lều của gia đình. Trong cái tĩnh mịch khó hiểu, cô gái nhỏ sớm phát triển đã đối xử tốt với tất cả mọi loài chúng sinh ở đó và thắc mắc về những điều kỳ bí của những trạng thái luôn luôn thay đổi của cuộc sống. Sự phơi bày rộng rãi với thế giới tự nhiên dẫn đến việc mở rộng con mắt tâm linh nhìn ra tính chất tương thuộc của toàn thể vũ trụ như một cộng đồng có tình thương trắc ẩn. Trong những năm sau, việc tu tập gặt gao trong núi của sư đã phát sinh những giai thoại khác nhau về sự giúp đỡ có vẻ thần bí mà sư nhận được từ những loài dã thú cũng những gì sư làm cho chúng. Trong tiểu sử, những con thú này và thậm chí tất cả các loại chúng sinh mà sư gặp được trong việc tu tập ẩn dật được miêu tả sinh động như những “vị thầy” vô giá trong việc tu tập tâm linh của sư.¹⁷

Việc du hành đơn độc của Daechaeng Sunim trong vùng hoang vu khác nhau đáng kể với những con đường giáo dục đã được thiết lập mà đa số người tu đi theo. Ngay cả những vị tăng ni kiên định nhất cũng ít khi chấp nhận một sự tu tập thiền hành lưu động cực đoan trong một thời gian dài như thế mặc dù thiếu sự học chính thức nơi nhà trường cả về môi trường thế tục lẫn tôn giáo, sư vẫn là một người học trò được quý mến của vị đạo sư thiền Sơn nổi tiếng, Hanam Sunim,

¹⁷ Daechaeng Sunim nhấn mạnh rằng bất cứ điều gì cũng là một người thầy đối với người tu: “Do đó, không có gì không phải là vị thầy.” Xem *Hanmaum yojôn (Những Nền Tảng Của Tâm)* (Anyang: Tachan Pulgyo Chogyejong Hanmaum Sônwon [Trung Tâm Hanmaum Sơn Của Giáo Hội Phật Giáo Hàn Quốc Chogye], 2000), tr. 551 (từ đây gọi là *HY*).

người đã nhận rõ cái tiềm năng lớn lao của sư vào một giai đoạn đầu. Daechaeng Sunim được thọ giới sa-di ni vào năm 1950 với Hanam Sunim và giới tỳ-kheo ni năm 1961 với Ujin Sunim và T’ahô Sunim tuân tự làm giáo thọ của sư.¹⁸ Là một người tu, Daechaeng Sunim ít quan tâm đến sự công nhận thuộc về cơ chế hay những chức tước chính thức hơn là sự hiểu biết thấu đáo về cái “thực ngã” của sư. Sư hồi tưởng lại sự giác ngộ đó không phải là một mục tiêu mà sư đặt ra một cách có ý thức:

Tôi không bao giờ có ý định trở thành Phật hay đạt giác ngộ. Vì tôi được sanh ra trong thế giới này, tôi chỉ muốn biết tôi là ai và tôi là cái gì. Sau khi nhận thức rằng cái thân vật lý này không phải là tôi, cái ý thức này không phải là tôi, và cái ý chí này không phải là tôi, tôi chỉ muốn biết cái ngã thực sự của tôi là ai và cái ngã thực sự của tôi là gì sau khi tất cả những thứ khác không còn nữa.¹⁹

Theo cách nào đó, khuynh hướng này tạo nên tiếng vang với những huyền thoại kỳ lạ và đánh thức chư tăng ni Sơn. Những câu chuyện đầy kịch tính của việc tu tập rày đây mai đó của Daechaeng Sunim đưa đến một chút gì gần gũi và nhân tính cho giáo lý của sư, làm cho những bài Pháp Thoại của sư gây cảm xúc và hấp dẫn ở một mức độ riêng tư.

Một cách đến gần giáo lý của Daechaeng là bằng những thuật ngữ chủ yếu xuất hiện trong những bài Pháp Thoại của sư.

¹⁸ Với sự thọ giới làm sa-di ni, sư được nhận Pháp Danh Ch’onggak (lắng nghe và giác ngộ) với Hanam Sunim, “Daechaeng,” có nghĩa là “chức vụ lớn” được Ujin Sunim cho vào dịp sư thọ giới tỳ-kheo ni. Xem *HY*, tr. 53 và tr. 126.

¹⁹ *Con Đường Giải Phóng Nội Tâm của Thiền Sư Dae Haeng Sunim* (Anyang: Hanmaum Seonwon, 1999), tr. 18 (từ đây là *IP*).

Trước hết, khái niệm *hanmaum* xây dựng nên cốt lõi sự nghiệp của Daechaeng Sunim. Thuật ngữ được định nghĩa như sau:

“*Han*, có nghĩa là một, lớn, và kết hợp, trong khi “*maum*” có nghĩa là tâm, cũng như trái tim, và cũng có nghĩa là ý thức phổ quát, là một trong mọi vật và mọi nơi. Như vậy “*hanmaum*” có nghĩa là một cái tâm lớn và kết hợp, sự liên kết với nhau của mọi sự vật, và cái toàn bộ bao gồm mọi vật.”²⁰

Hanmaum là cái “ý thức phổ quát” phù hợp với học thuyết pratitya-samutpada (duyên sinh) trong đó cả hai đều khắc sâu ý tưởng về cái duy nhất trong cái số nhiều (hay cái riêng trong cái phổ quát) và ngược lại. Học thuyết bất nhị trong Phật Giáo được tóm tắt cô đọng trong câu nói của sư: “Tất cả tâm và tâm tôi là không phải hai.”²¹ Giáo lý của sư xoay quanh sự quan trọng của việc chứng ngộ trực tiếp *hanmaum* là cái nguồn gốc tối hậu và không giới hạn của năng lượng vũ trụ.

Liên quan mật thiết đến khái niệm *hanmaum* là khái niệm *juingong*, đề cập đến “người sở hữu, người hành động là không, tức không có một hình thể cố định, và luôn luôn thay đổi và hiển lộ.”²² Bằng vào định nghĩa, từ *juingon* giống với “Phật tánh”, một khái niệm trung tâm của ý thức hệ Đại Thừa.²³ Khi giải thích khái niệm *juingong*, Daechaeng Sunim làm rõ những khía cạnh tích cực của nó như là một tác nhân năng động hơn là cái hình ảnh tĩnh tại và thụ động của cái thực thể tánh không. *Jungong*, cái thực ngã của chúng ta, thích hợp với thiền Sơn. Daechaeng Sunim nhấn mạnh rằng thiền Sơn

²⁰ *IP*, tr. 20.

²¹ *IP*, tr. 24.

²² *IP*, tr. 21.

²³ *IP*, tr. 21.

không phải là một hoạt động thiền định đặc biệt mà là mọi thứ chúng ta làm trong đời sống hàng ngày của chúng ta, và sự tu tập Sơn nên nhắm vào việc làm dừng lại ham muốn và sự tầm tứ của tâm. Trong việc “buông bỏ mọi sự” chúng ta nên tin chắc rằng *juingong* sẽ lo hết mọi vấn đề đời sống của chúng ta, cả tốt lẫn xấu. Như vậy, Sơn là “giao phó mọi việc cho *juingong*” một cách vô điều kiện.²⁴

Sự thu hút của Daechaeng Sunim đối với một loạt cử tọa rộng rãi có thể được quan sát dựa vào những đặc điểm văn phong của sư. Trước hết, ngôn ngữ của sư đơn giản và sáng sủa. Sư thích những thành ngữ bản xứ hơn là những biệt ngữ khó hiểu. Một thí dụ dễ hiểu là *hanmaum*, thành ngữ bản địa Hàn Quốc, đồng nghĩa với từ tiếng Hoa “nhất tâm”, nhưng giàu về ngữ nghĩa hơn. *Juingong* là một thuật ngữ thông thường khác mà Daechaeng Sunim chọn làm phương tiện có thể dùng cho việc truyền bá những ý tưởng siêu hình sâu sắc. Thuật ngữ này xuất hiện trong các bản kinh Phật Giáo trước tác phẩm của Daechaeng Sunim, nhưng nó có được tầm cỡ triết lý sâu sắc hơn nhờ sư kết hợp ý nghĩa của nó một cách có hệ thống. Lối nói của sư chứng tỏ rằng ngôn ngữ sống động của đời sống hàng ngày có thể dùng làm một phương tiện truyền đạt đầy sức mạnh cho những thông điệp tôn giáo phức tạp. Vì được minh họa bằng những bài thơ thiền Sơn và những bài Đạo Ca của sư, ngôn ngữ bản địa không chỉ thực dụng mà còn có giá trị mỹ học nữa. Tuy nhiên, Daechaeng Sunim dùng tiếng bản địa Hàn Quốc trong những giây phút sáng tạo cao độ. Dường như là cái tinh thần đầy mạnh tính chất dễ tiếp cận đối với Giáo Pháp đã buộc sư

²⁴ *IP*, tr. 24.

phiên dịch những bài chú đà-la-ni bằng tiếng Sanskrit bí ẩn sang tiếng Hàn đơn giản nhưng tao nhã.²⁵

Ngoài việc là biểu tượng của một đạo sư từ bi và tài năng, văn phong thông thường của Daehaeng Sunim có những ngụ ý quan trọng về văn hoá xã hội trong khung cảnh di sản ngôn ngữ song đôi của Hàn Quốc. Trong chữ viết thời tiền cận đại Hàn Quốc, ngôn ngữ Trung Hoa biểu thị học vấn uyên bác, luật pháp, và thẩm quyền, và nó được những người có quyền lực thuộc tầng lớp quý phái giữ độc quyền, trong khi đó tiếng Hàn bản địa được phổ biến giữa giới phụ nữ và những người bình dân. Trong thời cận đại, ngôn ngữ Hàn đã thay thế chữ Hoa trong hầu hết những cách viết, nhưng trong kinh điển Phật Giáo chữ Hoa vẫn còn là chữ viết có thẩm quyền. Chỉ mới gần đây, việc sử dụng nặng nề chữ Hán cổ “khó hiểu” trong các kinh Phật và nghi thức đã gọi ra sự bình phẩm về ảnh hưởng tiêu cực của nó đối với việc truyền giáo.²⁶ Nhìn dưới sắc thái này, thành ngữ địa phương của Daehaeng Sunim tỏ rõ thái độ quân bình và cách tân của sư. Một mặt, nó phù hợp với quan điểm của Phật Giáo thiền Sơn, tức ngôn ngữ là một phương tiện, chứ không phải cứu cánh. Mặt khác, khả năng biến đổi các từ bình thường sang các thuật ngữ tôn giáo cao cấp nhắc chúng ta rằng ngôn ngữ là một dụng cụ quan trọng để cận đại hoá Phật Giáo và do đó dân chủ hoá xã hội nói chung.

Trong việc đào tạo đệ tử, Daehaeng Sunim đặt nặng kinh

²⁵ HY, tr. 784-801.

²⁶ Vấn đề này đã được những Phật tử có liên quan đưa ra. Theo truyền thông tin tức Phật Giáo, Chogyejong định xuất bản một cuốn sách nghi lễ dễ hiểu tại Hàn Quốc năm 2004.

nghiệm trực tiếp hơn là tri thức lý thuyết. Đối với những người sa-di mới bước vào đời sống tự viện, sư đưa ra lời khuyên chung để tránh ảnh hưởng của sách vở một thời gian và thay vào đó, tập trung vào việc quán sát bản chất của tâm.²⁷ Khuynh hướng này phù hợp với sự ưu tiên tu tập tâm của Phật Giáo thiền Sơn đối với việc học kinh điển. Chẳng hạn, trang bìa cuốn Hanmaum yojôn trích lời sư: “Nếu chúng ta bám vào ngôn ngữ, chúng ta sẽ không bao giờ hiểu được mùi vị thực sự của món canh cho dù chúng ta thuộc lòng quyển sách này.” Daehaeng Sunim nhấn mạnh rằng chúng ta nên nắm lấy những chướng ngại như những cơ hội tích cực cho việc “thí nghiệm” với tâm chúng ta.²⁸ Sư không viết ra một công thức nào cho những người tu tập ngoài việc học từ kinh nghiệm trực tiếp. Một trong những vị ni ở Hanmaum Sơnwôn bình luận rằng sự hướng dẫn tự do không bệ vệ của Daehaeng Sunim mĩa mai thay đã giữ cho những đệ tử của sư đạt đỉnh cao trong sự tu tập hơn là họ chịu dưới sự dạy dỗ có tổ chức nghiêm nhặt.²⁹

Mặc dù giáo lý của Daehaeng Sunim nhắm vào tâm, nhưng sư không xem thường những công đức của sự giáo dục ở trường cao đẳng chính quy. Điều này rõ ràng trong đó nhiều sinh viên của sư theo học *kangwôn*. Một bức thư Daehaeng Sunim gửi cho nữ viện trưởng Unmunsa Kangwôn cho chúng

²⁷ Phỏng vấn cá nhân, ngày 8 tháng 11, 2003. Cũng xem HY, tr. 605-608.

²⁸ Đây chỉ là một trong những thuật ngữ liên quan đến khoa học kỹ thuật mà Daehaeng Sunim sử dụng một cách rộng rãi trong những Pháp Thoại của sư.

²⁹ Sư nhấn mạnh trên kinh nghiệm trực tiếp của Daehaeng Sunim, xem HY, tr. 601-605. Người được phỏng vấn so sánh phong cách dạy của Daehaeng Sunim với cách con sư tử mẹ trông chừng con nó một cách nhiệt thành nhưng kín đáo.

ta thấy một sự sáng suốt hiếm có trong sự tôn trọng sâu xa của sư đối với sự đào tạo tại trường cao đẳng:

Bây giờ, biết bao nhiêu vòng mà ni sư phải đi trong đêm khuya nay, mà không có một dấu vết nào, trong khi cái cần câu của sư được phóng xuống nước sâu để đánh thức con cá đang ngủ giữa những đám sậy!... Thưa ni sư, với tư cách là một người cha mẹ đã gửi con mình dưới sự bảo trợ của ni sư, tôi không biết làm sao để tỏ lòng biết ơn vô cùng của tôi. Xin sư hãy làm cho cô ấy thành một người tốt.³⁰

Đối với những người có thể nghiên cứu kinh điển mà không rơi vào cạm bẫy của ngôn ngữ, Daehaeng Sunim giới thiệu Tâm Kinh, Kinh Kim Cang, Kinh Pháp Hoa, và Kinh Tràng Hoa.³¹ Tuy nhiên cùng với nhiều vị thiền sư, sư so sánh các kinh với một cái bè của người tu nên vất đi một khi nó đã giúp cho mình vượt qua sông.³²

Pomungjong và Hanmaum Sơnwôn đưa ra khả năng mạnh mẽ, nhưng được kiềm chế, của phụ nữ Phật Giáo ở Hàn Quốc. Hai tổ chức đã nâng cao tình trạng của chư ni bằng cách mở rộng phạm vi vai trò mà họ có thể giữ trong xã hội đương thời như những người tu thiền, các pháp sư, công nhân xã hội, và những người thực hành nghi lễ. Những nỗ lực chung của họ cho công việc truyền giáo ở thành thị trùng khớp với nhu cầu càng ngày càng tăng đối với những trung tâm thiền định và những nơi cầu nguyện trong số dân thành phố. Những điều này cùng những thay đổi khác mà họ đã đem vào đời sống tu

viện truyền thống là dấu hiệu của tinh thần tự sáng tạo mãnh liệt của nữ giới trong những thời kỳ đang chuyển mình này. Tuy nhiên, trong việc đánh giá những thành tựu của hai cộng đồng này, chúng ta không nên bỏ qua cái nhìn về sự hỗ trợ mà họ đã nhận được từ các định chế Phật Giáo hiện có, đáng lưu ý nhất là từ Giáo Hội Chogye. Việc chia sẻ các cơ hội giáo dục giữa chư ni Pomunjong và Chogyejong là một trường hợp đặc biệt đáng lưu ý của sự hợp tác hài hoà chung cho các tông phái khác nhau. Loại hợp tác có tinh thần mở rộng này giữa các tông phái, giới tính và chức phẩm tu sĩ khác nhau có thể cống hiến một bài học giá trị cho xã hội Hàn Quốc rộng lớn hơn vào buổi giao thời hướng về một đất nước dân chủ hơn.



³⁰ HY, tr. 162.

³¹ HY, tr. 606.

³² HY, tr. 605.

Phần 8

**SỰ TU TẬP
ĐẠO PHẬT DẪN THÂN**

1

MỘT TRÀO LƯU THÂM LẶNG:**SỰ TU TẬP DẪN THÂN CỦA CÁC MAE CHII (NỮ TU PHẬT GIÁO) THÁI LAN***Monica Lindberg Falk*

Tại Thái Lan, sự bất bình đẳng giới tính về mặt cấu trúc được đưa vào tín ngưỡng gắn gao trong giới tôn giáo. Cuộc đời xuất gia của nam giới được tôn trọng và sự thọ giới nâng địa vị xã hội của họ lên cao. Đối với nữ giới, sự thọ giới không được tôn trọng rộng rãi và nó không đứng ngang hàng với thứ tự giới tính Thái Lan. Nữ giới Thái Lan có nguyện vọng được thọ giới thường phải đấu tranh với nhiều khó khăn khác nhau, ngay cả khi họ chỉ tìm cách thọ giới *mae chii* chứ chưa phải giới tỳ-kheo ni.

Tỳ-kheo ni (người thọ giới cụ túc) và *mae chii* (nữ tu Phật Giáo Thái Lan) là hai cấp bậc của ni giới Phật Giáo hiện có ở Thái Lan và cả hai đều ở ngoài Tăng-già Thái. Giáo đoàn tỳ-kheo ni chưa bao giờ truyền bá đến Thái Lan và dòng tỳ-kheo ni của giới nữ tu sĩ Nguyên Thủy (Theravàda) chỉ được đưa

vào xã hội Thái mới đây. Hầu hết *mae chii* (nữ tu) thọ nhận tám giới Phật Giáo, đó là: tránh sát sanh, trộm cắp, dâm dục, nói dối, dùng chất say, ăn sau Ngọ, tránh trang điểm hay tiêu khiển giải trí, và ngủ trên nệm dầy. Có một số *mae chii* được thọ thập giới giống với chư tăng mới tu thọ giới này và ngoài tám giới ra, còn gồm giới không sử dụng tiền bạc. Trong các kinh Pàli, tỳ-kheo ni có 311 giới và tỳ-kheo 227 giới.

Những thay đổi đang diễn ra trong giới tôn giáo Thái Lan đã làm cho người ta biết đến giới nữ tu sĩ và đưa ra những câu hỏi khẩn cấp về sự thiếu bình đẳng giới tính trong Phật Giáo Thái Lan. Tăng-già Phật Giáo Thái Lan do nam giới chi phối và sự loại trừ nữ giới ra khỏi tình trạng tôn giáo hợp pháp trở thành những vấn đề bàn cãi rộng rãi khi vị ni Thái Lan đầu tiên thọ giới tỳ-kheo ni tại Tích Lan năm 2001. Tuy nhiên, nữ giới vẫn bị từ chối giới cụ túc tỳ-kheo ni tại Thái Lan.

Chư ni Phật Giáo Thái Lan (*mae chii*) đã sống ở Thái nhiều thế kỷ, nhưng hầu như không thấy được trong xã hội. Lịch sử lâu dài của chư ni Phật Giáo tại Thái Lan không có nghĩa là họ đã đạt được thẩm quyền tôn giáo chính thức; thực vậy, họ giữ một địa vị thứ yếu trong chùa. Ở Thái Lan con số nữ tu viện nhỏ hơn so với con số chùa tăng. Địa vị tôn giáo mơ hồ và thấp kém, kết hợp với trình độ giáo dục thấp nói chung, đã cản trở họ trong vai trò xã hội của tu sĩ.

Mae chii Amphorn¹ là một trong khoảng 20.000 chư ni Phật Giáo hay nhiều hơn sống tại các chùa và nữ tu viện ở Thái. Trước khi sư thọ giới, sư viếng thăm một trong số các nữ tu viện có vị trí độc lập vừa được thiết lập tại Thái Lan. Trước

¹ Một bút hiệu.

sự ngạc nhiên của sư, sư gặp các vị ni tại nữ tu viện có trình độ, được tôn trọng, và cũng dạy Giáo Pháp và hướng dẫn thiền. Trong các thập niên qua có sự phát triển các nữ tu viện do ni giới điều hành, độc lập với chùa tăng. Đồng thời, nữ giới Thái đã ngày càng quan tâm đến đời sống tu sĩ Phật Giáo. Đây là những thay đổi đáng kể và cho thấy rằng sự thực hành trong lãnh vực tôn giáo của nữ giới đã phát triển. Chư ni tại các nữ tu viện có thể đứng tự do, nhờ vào tác dụng và năng lực của chính họ, đã bắt đầu nâng cao một cách tích cực vị trí và cải thiện hoàn cảnh của họ, điều này cũng có lợi cho cộng đồng cư sĩ. Chẳng hạn, nhiều cô gái và phụ nữ trẻ bây giờ có cơ hội tiếp tục việc học tại những nữ tu viện này. Mae chii Amphorn là một vị ni đã học tại trường nữ tu viện. Bây giờ sư có được bằng cấp đại học và dạy những môn học thế pháp lẫn Phật pháp tại một nữ tu viện.

Mục đích của bài viết này là để thảo luận tầm quan trọng của sự dẫn thân xã hội của chư ni Phật Giáo Thái Lan và làm thế nào điều này ảnh hưởng đến đời sống thọ giới của chư ni, thẩm quyền tôn giáo của họ, và mối liên hệ của họ với cộng đồng cư sĩ. Khoa dân tộc học trình bày trong bài này là từ công tác điều tra ngoài trời được thực hiện giữa chư ni Phật Giáo Thái từ năm 1996 trở đi.

Sự Dẫn Thân vào Xã Hội

Chư ni và tỳ-kheo ni Phật Giáo Thái Lan chia sẻ mục đích trước tiên của Phật Giáo dẫn thân, đó là thực hiện tính chất công bằng. Mặc dù thực tế sự bình đẳng giới tính là một trong những mục tiêu hàng đầu của Phong Trào Phật Giáo Dẫn Thân, những người phụ nữ dẫn thân xã hội hàng đầu ít khi

được lưu ý đến.² Tuy nhiên, một số lớn chư ni dẫn thân về mặt xã hội và rất tận tâm đối với công việc của họ. Tại Thái Lan, một điển hình là vị ni xuất chúng, Mae chii Sansanee Sthirasuta, là người sáng lập và đứng đầu Sthiradhamma Sthana, một trung tâm tôn giáo và nữ tu viện toạ lạc ở vùng ngoại ô Băng-cóc. Sư điều hành các chương trình cho mae chii với mục tiêu là đào sâu sự hiểu biết của chư ni về tu tập Phật Giáo và giới thiệu họ những ứng dụng giáo lý đạo Phật vào sự phát triển xã hội và vùng nông thôn. Mae chii Sansanee cũng đã bắt đầu nhiều dự án phục vụ cộng đồng, bao gồm một trường mẫu giáo và một nhà phục hồi cho các phụ nữ bị lạm dụng tình dục và những phụ nữ có thai ngoài ý muốn. Sư dạy thiền cho các sinh viên đại học và những cư sĩ khác, huấn luyện quyền thuật Thái Lan trong thái độ so sánh và tích cực, và cống hiến những hoạt động Giáo Pháp Ngày Chủ Nhật cho các gia đình trong vùng. Trung tâm của sư là một nơi gặp gỡ ở đó chư ni từ khắp nơi trong nước có thể tạo ra mạng lưới và thảo luận những đường lối để đối phó với những vấn đề khác nhau có ảnh hưởng đến chư ni nói riêng. Khun Mae Prathin Kwan-orn và Mae chii Khunying Kanitha Wichiencharoen là hai điển hình nữa của các mae chii nổi bật, họ đã dẫn thân tích cực trong việc sáng tạo và chính thức hoá nền giáo dục trung học và cao học cho chư ni qua Viện Phật Học Chư Ni Thái, Trường Dhammacarini, và Trường Nữ Trưởng Lão Maha-ba-xà-ba-đề.³

² Claudia Romberg, “Nữ Giới trong Đạo Phật Dẫn Thân.” Trong *Đạo Phật Đương Thời* 3: 2 (2002) 161-70.

³ Monica Lindberg Falk, “Thammacarini Witthaya: Tông Phái Phật Giáo Đầu Tiên của Chư Ni tại Thái Lan,” trong *Nữ Giới Phật Giáo Đối*

Mae chii Khunying Kanitha Wichiencharoen là một mae chii độc nhất và một trong những vị ni Phật Giáo Thái Lan dẫn thân xã hội nổi tiếng nhất.⁴ Sư làm việc trong nhiều dự án đầy mạnh quyền phụ nữ. Trước khi trở thành một vị ni Phật Giáo, sư là một luật sư có tiếng và dành hầu hết đời mình để đấu tranh bảo vệ phụ nữ khỏi nạn kỳ thị và bóc lột. Sư được tôn trọng do công việc xã hội của sư và sự tận tâm để đạt đến các quyền bình đẳng cho nữ giới Thái.

Mae chii Khunying Kanitha thọ giới mae chii tại hội nghị Sakyadhita lần thứ ba, được tổ chức tại Tích Lan vào tháng mười, năm 1993. Sư 73 tuổi khi được thọ giới. Sư muốn chư ni Phật Giáo có được cơ hội giống như vậy.

Vào thời gian Mae chii Khunying Kanitha thọ giới, sư gặp khó khăn khi rời Hiệp Hội Đẩy Mạnh Tình Trạng Nữ Giới (APSW), mà sư là người sáng lập. Hiệp Hội vẫn cần sự cố vấn của sư và dựa vào sự lãnh đạo của sư trong những năm đầu làm tu sĩ của sư. Do đó, Mae chii Khunying Kanitha quyết định thiết lập cái mà sư gọi là một “thảo am của chư ni” gần đó, và ở lại đó cùng với một số ít các vị ni khác. Những hoạt động khác được tụ tập dưới tổ chức bảo vệ APSW, phản ánh những mối quan tâm và công việc khác nhau của Mae chii Khunying Kanitha. Một loạt những hoạt động được đặt trong khu đa hợp, gồm có: một viện nghiên cứu giới tính, một nhà

Mới: *Lợi Ngược Dòng*, Karma Lekshe Tsomo (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), tr. 61-71.

⁴ Mae chii Khunying Kanitha qua đời vào tháng năm 2002. Xem “Khunying Kanitha: Sự Ủng Hộ Nữ Giới Thái Lan,” trong *Nữ Giới Phật Giáo và Bình Đẳng Xã Hội: Lý Tưởng, Thử Thách và Những Thành Tựu*, Karma Lekshe Tsomo xuất bản. (Albany, N.Y. State University ở New York Press, 2004).

khách, một nhà cấp cứu, một trạm xá, một trung tâm chăm sóc ban ngày, một nhà thương dành cho phụ nữ bị nhiễm HIV/AIDS, một phòng thể dục dụng cụ, và thảo am của chư ni do Mae chii Khunying Kanitha đứng đầu.

Mae chii Khunying Kanitha muốn nhìn thấy chư ni và nữ cư sĩ đóng một vai trò tích cực hơn trong xã hội qua công việc xã hội. Sư làm việc để cải thiện tình trạng thấp kém nói chung của chư ni trong xã hội bằng cách vận động cho tình trạng hợp pháp và giáo dục của họ. Sư nhìn thấy rõ rằng chư ni cần một quá trình giáo dục tốt trong cả những môn học thế pháp lẫn Phật pháp. Sư kết luận rằng nền giáo dục cao và sự dẫn thân vào công việc xã hội sẽ giúp cải thiện các quyền lợi và tình trạng của nữ giới một cách trọn vẹn. Trong vài năm sư làm việc về một đạo luật sẽ đem đến sự công nhận hợp pháp mae chii là những người đã thọ giới. Tuy nhiên, luật của chư ni được đề ra bị Bộ Giáo Dục và Tôn Giáo Vụ bác bỏ vào tháng ba, 2003. Điều này có nghĩa là địa vị hợp pháp của chư ni vẫn còn mơ hồ.

Kế hoạch cuối cùng của sư là thiết lập một trường cho chư ni Phật Giáo. Năm 1999, sau năm năm làm việc cật lực, Trường Phật Học đầu tiên cho nữ giới ở Thái Lan được mở ra. Ban đầu trường này là một dự án thí điểm dưới sự giám sát của Phân Khoa Tôn Giáo và Triết Học, tại viện đại học Mahamakut Rajavidyalai của chư tăng. Chư ni đặt tên trường là Trường Lão Ma-ha-ba-xà-ba-đề, theo vị tỳ-kheo ni Phật Giáo đầu tiên.

Sự kết hợp vị trí xã hội cao của Mae chii Khunying Kanitha, quá trình giáo dục và sự dẫn thân xã hội là chủ yếu cho sự thực hiện ngôi trường. Sư lập luận một cách thuyết

phục cho nhu cầu giáo dục của chư ni. Sư thu hút những đóng góp rộng rãi từ vị Pháp Chủ Tối Cao, Luang Por Koon Parisutho, vị viện trưởng của Wat Dhammongkol ở Băng-cóc, Hội Mae Chii Thái Lan, APSW, và từ nhiều vị cư sĩ.

Hầu hết chư ni và nữ cư sĩ học tại Trường Trưởng Lão Ni Ma-ha-ba-xà-ba-đề xuất thân từ những gia đình nông dân nghèo khó, cái nghèo của họ đã cản trở họ trong việc tiếp cận nền giáo dục cao hơn. Hiện nay, trường cấp bằng Cao Đẳng Văn Khoa về Phật Giáo và Triết Học. Những vị điều hành trường dự định tăng thêm chương trình giáo dục của họ bằng cách cấp bằng Cao Đẳng Văn Khoa về Công Tác Xã Hội.

Tất cả các sinh viên, dù là chư ni hay không, phải giữ nghiêm ngặt tám giới đã nói trên. Thời khoá hàng ngày theo lệ thường ở các tự viện. Điều này có nghĩa là một ngày bắt đầu sớm với việc tụng kinh sáng và ngồi thiền. Sau đó một số chư ni trì bình xung quanh vùng lân cận. Các sinh viên khác thực hiện các bồn phạn như chăm sóc cây cảnh và làm việc trong nhà bếp. Việc tụng kinh Phật và ngồi thiền chấm dứt một ngày tại trường.

Trường dạy chư ni và cư sĩ nữ trẻ Phật Giáo dẫn thân vào xã hội; tất cả các sinh viên đều bị bắt buộc phải có ba tháng phục vụ xã hội trước khi tốt nghiệp. Mỗi tuần trong thời gian học, vài sinh viên giúp dạy Anh ngữ, Giáo Pháp và những môn học khác khi thiếu giáo viên trong những trường tiểu học địa phương. Trường cũng tổ chức những trại tuổi trẻ Phật Giáo. Khi tài chính cho phép, trường dự định mở rộng những hoạt động xã hội gồm một nhà dành cho các phụ nữ cao tuổi neo đơn, một trung tâm huấn nghiệp, một dịch vụ tư vấn điện thoại, một trường mẫu giáo, và một trường tiểu học.

Tình Trạng Nhập Nhàng

Mae chii Amphorn, như đã đề cập ở trên, nói rằng sư không bao giờ mong muốn có chồng và có một gia đình riêng; thay vào đó sư muốn sống một đời sống tôn giáo. Vài thành viên gia đình của Mae chii Amphorn có kinh nghiệm với đời sống xuất gia. Cha của sư đã là một vị tăng trước khi lập gia đình và anh trai của sư đã được thọ giới hai lần. Mẹ sư đã được thọ giới tạm một lần, để thực hiện lời nguyện mà bà đã có khi bệnh. Tuy nhiên, Mae chii Amphorn không được khích lệ tìm cách thọ giới và cha mẹ của sư không bằng lòng cho sư thọ giới đến khi sư được 25 tuổi.

Thông thường, người dân Thái có mâu thuẫn về những phụ nữ bỏ các vai trò truyền thống đã được xã hội chấp nhận, và họ không khích lệ phụ nữ xuất gia. Người phụ nữ Thái lý tưởng được trông đợi là người làm tròn vai trò người vợ và người mẹ. Thái độ hơi tiêu cực đối với mae chii, cùng với địa vị mơ hồ của người xuất gia, đã làm cho vai trò mae chii trở nên mơ hồ và có vấn đề. Nhà chức trách cũng đối xử với mae chii theo cách nhập nhằng. Chính phủ hỗ trợ chư tăng giáo dục miễn phí, chăm sóc y tế miễn phí, và miễn phí hay giảm bớt giá vé xe buýt và xe lửa. Chư ni không nhận được sự hỗ trợ như thế từ chính phủ do tình trạng chính thức của họ là cư sĩ. Tuy nhiên, địa vị nhập nhằng của họ trở nên sáng tỏ khi chính phủ không cho mae chii quyền bỏ phiếu trong những cuộc tuyển cử công cộng, do tình trạng tu sĩ của họ và sự từ bỏ những vấn đề thế tục.

Trước kia, các chùa Phật Giáo giữ vị trí trọng yếu nhất trong các ngôi làng Thái và chư tăng có vai trò giáo dục, tài trợ những hoạt động của công việc hợp tác, cố vấn cá nhân và

xã hội, và là người cố vấn kinh nghiệm có đạo đức.⁵ Hầu hết các mae chii sống tại chùa không giữ chức vụ chính thức nào. Địa vị bên lề của chư ni Thái Lan tại chùa và trong xã hội nổi bật. Trên nhiều thế kỷ có sự im lặng về các mae chii, cuộc sống và các vai trò của họ trong chùa. Điều đó tạo nên cái cảm giác là họ sống một cuộc sống tối tăm không có những chức vụ tôn giáo chính thức. Tuy nhiên Kamala Tiyavanich tường thuật rằng trong các truyền thống tôn giáo, có những vị ni xuất gia nổi bật, mặc dù các nhân dạng và giáo lý của họ không xuất hiện trong những ghi chép chính thức, bởi vì họ dành hết cho việc thiền định hơn là công việc huấn luyện học tập.⁶

Mặc cho những khó khăn mà nữ giới thường gặp phải trong đời sống thường nhật của họ, nhiều vị ni phát triển trong thiên hướng của họ và có nhiều điển hình về khả năng trí tuệ lớn lao của nữ giới. Các mae chii cá thể được công chúng biết đến với những hoạt động của họ, hầu hết đặc biệt về các kỹ năng thiền định. Các vị thiền sư nổi tiếng như Acaan Naeb Mahaniranon⁷ và Acaan Ranjuan⁸ không đòi thọ giới mae chii.

⁵ Donald S. Swearer, *Thế Giới Phật Giáo tại Đông Nam Á* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1995), tr. 117.

⁶ Kamala Tiyavanich, *Các Hồi Ức về Khu Rừng: Chư Tăng Rày Đây Mai Đó tại Thái Lan Thế Kỷ Hai Mươi* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), tr. 281.

⁷ Xem Jack Kornfield, *Giáo Pháp Sinh Động: Giáo Lý của Mười Hai Đạo Sư Phật Giáo* (Boston & Luân Đôn: Shambhala, 1996); John Van Esterik, “Các Nữ Thiền Sư Thái Lan,” trong *Phụ Nữ Đông Nam Á*, do Penny Van Esterik xuất bản (Dekalb, Illinois: Northern Illinois University, Southeast Asia Monograph Series, 1996); và Tiyavanich, *Các Hồi Ức về Khu Rừng*.

⁸ Martine Baechelor, “Acaan Ranjuan: Một Nữ Cư Sĩ Thái làm Thiền Sư,” trong *Phật Giáo của Nữ Giới và Nữ Giới của Phật Giáo: Truyền Thống, Xét Lại và Đổi Mới*, do Ellisong Banks Findly xuất bản (Boston:

Thay vào đó họ thích giữ tình trạng cư sĩ của họ. Tuy nhiên, họ cạo tóc và theo tám giới Phật Giáo đã nói trên.

Thẩm Quyền Tôn Giáo

Được thọ giới có nghĩa là một sự liên hệ đặc biệt với cộng đồng cư sĩ. Những người đã xuất gia được mong đợi tu tập trí thức và trí tuệ qua việc học và thiền định. Họ được trông đợi dạy cho giới cư sĩ và cũng cung cấp một chỗ nương tựa trong lúc đau khổ. Chư tăng luôn luôn có những điều kiện tốt hơn chư ni để hoàn thành bổn phận của họ. Vì các lý do tính cách hợp pháp của tôn giáo, điều quan trọng là biên giới giữa cư sĩ và những người được thọ giới tồn tại. Sự liên hệ của chư tăng và chư ni Phật Giáo trong những vấn đề xã hội đôi khi là đối tượng để chỉ trích và chư tăng ni này có thể bị nhạo báng vì tính cách cư sĩ của các hoạt động xã hội. Địa vị của chư ni Phật Giáo Thái đồng thời thuộc về thế tục và giới tôn giáo đòi hỏi sự cẩn trọng đặc biệt khi có liên quan đến những vấn đề thế tục. Do sự mở rộng, một số sợ rằng nếu biên giới quan trọng giữa cư sĩ và các giới tôn giáo bị xói mòn, điều này sẽ làm giảm giá trị giới tôn giáo.

Tác dụng tôn giáo và sự thực hiện trong lãnh vực tôn giáo của mae chii thách thức quan điểm đang thịnh hành cho rằng nữ giới chỉ thuộc về giới cư sĩ. Duy trì sự khác nhau giữa cư sĩ và lãnh vực thọ giới cũng bao gồm những hoạt động khác nhau mà cư sĩ và tu sĩ được đề nghị thực hiện. Những việc lật vạt đặc biệt liên quan sâu sát với giới cư sĩ, như chăm sóc trẻ, bị cấm đoán đối với mae chii. Trẻ em dưới bảy tuổi không được phép ở tại nữ tu viện. Trẻ em trai thông thường không được

phép ở lại các nữ tu viện, bất kỳ ở độ tuổi nào. Có một điều luật quy định rằng mae chii không nên gán gũ bất kỳ nam giới nào, chư tăng hay chú tiểu, dù cho họ là bà con thân nhân.

Sự kiện các mae chii ít được tôn kính là do sự họ thiếu tri thức về Phật Giáo, thiếu huấn luyện trong đạo Phật, hay không giữ giới hoặc không theo luật mae chii. Có nhiều điển hình đi ngược lại loại nhận thức có sẵn của các mae chii tại chùa. Tuy nhiên, sự thiếu các cơ hội giáo dục và hướng dẫn tu tập đạo Phật của các mae chii là những trở ngại được biết đến nhiều cho ni giới Thái.⁹ Nền tảng xã hội của các mae chii cũng quan trọng cho đời sống của họ khi làm người tu. Sự giàu có và uy tín cao trong xã hội có thể nâng cao địa vị cá nhân của một mae chii, nhưng không đủ để bảo đảm chấp nhận làm một người hành đạo, vì sự giàu có và địa vị xã hội cần được kết hợp với tri thức và tu tập tôn giáo. Như vậy, giáo dục và tu tập tôn giáo là chủ yếu đối với mae chii trong vai trò người xuất gia thọ giới của họ.

Chư ni tại nữ tu viện thường có những điều kiện tốt hơn cho việc huấn luyện tu viện hơn là những mae chii tại các chùa tăng.¹⁰ Những Mae chii sống chủ yếu làm người giữ nhà cho các vị tăng ít có cơ hội tu tập một nhân dạng tương phản hoàn toàn với thế giới cư sĩ. Người cư sĩ cũng không công nhận những vị ni như thế là những người có đạo khôn ngoan có thể có hiểu biết, những người mà họ có thể nương nhờ trong

⁹ Penny Van Esterik, *Thái Lan Duy Vật Hoá* (Oxford: Berg, 2000), tr. 76-77; và Monica Lindberg Falk, "Làm Phước Điền: Chư Ni Phật Giáo Thách Thức Giáo Hội Giống Phái ở Thái Lan," *Luận án Tiến Sĩ, Ban Nhân Chứng Xã Hội, Goteborg University, 2002*, tr. 197-232.

¹⁰ Falk, *Tạo Ruộng Phước*, tr. 259.

các thời kỳ khủng hoảng. Tại các chùa, chư ni liệu lĩnh để có thời giờ làm việc nhà lặt vặt và phục vụ chư tăng cho nên họ bị bỏ mặc với thời giờ hạn chế cho việc học hỏi và tu tập đạo Phật. Hơn thế nữa, chư ni tại các chùa tăng không được quyền hành lễ tại những buổi lễ và không được phép đi khất thực, những sự ngăn cấm càng cho thấy địa vị tôn giáo không được biết đến của họ.

Quyền Tự Trị

Nhiều năm, mae chii đã có một số tiến bộ giới hạn trong các cơ sở Phật Giáo chính thức. Tuy nhiên, họ bắt đầu bị kỳ thị trong một vài lãnh vực. Chẳng hạn, các cơ hội giáo dục không sẵn sàng cho chư ni Thái tương đương với những cơ hội cho chư tăng, và các cơ sở giáo dục Phật Giáo cung cấp một nền giáo dục có hệ thống và chính thức cho chư tăng hơn là nền giáo dục dành cho chư ni. Với sự thiếu cơ hội huấn luyện học thuật cho chư ni, đi theo sau là ít giáo sư có năng lực tốt nghiệp và như thế nữ giới ít tiếp cận với nền giáo dục tôn giáo, một chu trình tự tồn tại. Hơn thế nữa, sự không thấy chư ni trong xã hội có nghĩa là nữ giới thiếu các mô hình vai trò tôn giáo, một vấn đề mà mae chii cố gắng giải quyết bằng những công tác Phật sự dẫn thân vào xã hội hàng ngày của họ.

Tôi đã nhận ra rằng hầu hết các mae chii bỏ qua tính bất bình đẳng cấu trúc của các tổ chức tôn giáo. Họ không có trong địa vị đối lập với Tăng-già và do đó họ khoan dung đối với địa vị bị lơ là của họ, khi biết rằng nữ giới có cùng khả năng như nam giới trong việc đạt đến mục tiêu giác ngộ cuối cùng. Tuy nhiên, các mae chii không chấp nhận một cách thụ động vị trí bên lề của họ. Một cách im lặng họ đã bắt đầu sử dụng quyền tự

trị của họ ngoài Tăng-già và tìm cách tạo ra những khoảng trống cách xa hệ thống thứ tự của nam giới. Họ làm gia tăng vị trí của họ bằng cách tạo ra những con đường mới trong đó các hình thức mới lạ của sự tự trị tôn giáo có thể có.

Các nữ tu viện đang chứng tỏ là một diễn đàn phù hợp cho các mae chii cố gắng hoàn thành tiềm năng làm chư ni Phật Giáo của họ. Tại các nữ tu viện, vai trò của mae chii đã được mở rộng và trở thành tương tự với vai trò của chư tăng. Chư ni có thể được nhìn thấy trong cộng đồng cư sĩ và sự thực hành tôn giáo của họ, làm việc cực nhọc tại nữ tu viện, và thái độ tu sĩ nghiêm khắc đã được người cư sĩ nhận ra. Họ đang đạt các tiêu chuẩn giáo dục cao hơn và cũng đang được nhận ra về mặt tôn giáo. Điều này không cho của họ tính chất hợp pháp chánh thức, nhưng họ được cấp cho cái thẩm quyền không chính thức như những người chuyên trách về tôn giáo. Trong những vùng có các nữ tu viện độc lập, các mae chii đang đạt được sự chấp thuận gia tăng do giới cư sĩ¹¹ và được sự hỗ trợ từ phía này. Sự dẫn thân xã hội, tư cách đạo đức hoàn hảo, những thành tích tôn giáo, và tri thức Phật Giáo đã tỏ ra là những yêu cầu để đạt được sự thừa nhận về mặt tôn giáo.



¹¹ Sách đã dẫn, tr. 258-259.

2

ĐẠO PHẬT VÀ PHÚC LỢI XÃ HỘI TẠI HÀN QUỐC*Sangduck Sunim*

Về phương diện lịch sử, các cộng đồng tôn giáo xông xáo tham gia vào các hình thức hoạt động xã hội khác nhau mà xã hội đã quan tâm đến. Chúng bao gồm mọi thứ từ công tác từ thiện hay cứu trợ đối với những người yếu đuối và nghèo nàn, đến những cuộc vận động cải cách xã hội và các chiến dịch dân sự. Thật sự tôn giáo đóng một vai trò nòng cốt trong việc giải quyết các vấn đề phát sinh từ những thay đổi xã hội chính.¹ Một thí dụ cổ điển là các chương trình phúc lợi xã hội tôn giáo khác nhau. Nhiều xã hội có một truyền thống về dịch vụ phúc lợi xã hội hướng về tôn giáo được khéo thiết lập nhằm bảo vệ kẻ yếu đuối và sống bên lề, họ thường là một đa số trong xã hội.

¹ Kyung-Im Kwon, *Vai Trò của Phúc Lợi Xã Hội Phật Giáo trong Xã Hội Dân Sự (Diễn Đàn Xã Hội Tôn Giáo, 2000)*

Phúc lợi kiểu châu Âu được xúc tiến trên căn bản những lợi lạc không giới hạn cho người nhận trong thập niên 1980 đã trở thành chủ đề hoài nghi về mặt hiệu quả với tư cách là một hệ thống phúc lợi công cộng. Một ý thức khủng hoảng về mô hình phúc lợi Âu châu chiếm ưu thế. Dựa trên nền tảng này, các chương trình phúc lợi khu vực tư bao gồm các phúc lợi do các nhóm tôn giáo mở đầu đã trở nên ngày càng đi vào hệ thống và cụ thể hóa. Khi khu vực tư trở nên có ý thức hơn về những trách nhiệm mới tìm thấy, họ coi trọng nhu cầu huy động các nguồn tài nguyên tư để tài trợ cho các hoạt động phúc lợi. ý thức đó đã đưa đến sự phân bố lao động giữa các khu vực công và tư với một nhu cầu liên quan đến cộng đồng tôn giáo gia tăng mãi.

Khu vực tư được ủy thác trong việc cung cấp các dịch vụ phúc lợi cho người dân với sự tiếp cận các nguồn phúc lợi quốc gia lớn hơn. Điều này đã tạo nên một nền văn hóa đa nguyên về phúc lợi, theo đó có sự khéo phân chia lao động giữa các khu vực tư và công.

Dựa vào nền tảng này, cộng đồng tôn giáo đã đảm nhiệm một vai trò lớn hơn trong phúc lợi xã hội. Mô hình hệ thống phúc lợi tây phương lần đầu tiên được đưa vào Hàn Quốc trong thập niên 1920, khi đất nước này nhìn thấy một loạt các chương trình phúc lợi do các đức tin tôn giáo khác nhau đưa ra với mục đích truyền bá tín ngưỡng của họ đến quần chúng nói chung. Cuối cùng, đất nước đi theo khái niệm một hệ thống phúc lợi công cộng, theo đó người ta mong đợi chính phủ cung cấp sự chăm sóc căn bản cho công chúng. Trong khi đó, khu vực tư trong sự hợp tác tăng cường với nhà nước, đã bước vào để lấp đầy những khoảng trống trong hệ thống phúc lợi công

cộng. Điều này đã đưa đến sự thiết lập và phát triển dịch vụ phúc lợi xã hội Phật giáo tại Hàn Quốc.

Hiện nay, những người cung cấp dịch vụ phúc lợi Phật giáo Hàn Quốc phải đương đầu với những thách thức sau đây. Trước hết, họ cần tái thẩm định nhân dạng của họ với tư cách là một nhà cung cấp dịch vụ phúc lợi tư như một phần của toàn thể bức tranh phúc lợi xã hội. Thứ hai, họ cần phát triển các chương trình sáng tạo có trách nhiệm hơn đối với nhu cầu phúc lợi công cộng. Nếu họ thành công trong việc đổi đầu với những thách thức này, thì cộng đồng phúc lợi Phật giáo Hàn Quốc sẽ có thể mở ra tiềm năng của mình. Đặc biệt, các hoạt động phúc lợi Phật giáo đã bám rễ vững chắc trong tinh thần từ bi, là lý tưởng trong việc mang lại các dịch vụ phúc lợi thuộc chính thể luận. Song song với điều này, bài viết này sẽ rọi ánh sáng vào quá khứ, hiện tại và tương lai của các hoạt động phúc lợi xã hội Phật giáo tại Hàn Quốc.

Lịch Sử và Tình Trạng Hiện Nay của Phúc Lợi Xã Hội Phật Giáo Hàn Quốc

Đạo Phật lần đầu tiên được đưa vào Hàn Quốc trong năm thứ hai của triều đại Vua Sosurim của Vương Quốc Goguryeo (372 Công nguyên). Sau khi được đưa vào đây, Đạo Phật không ngừng nuôi dưỡng một truyền thống từ bi cung cấp sự cứu hộ trong các tình huống khó khăn, như nghèo nàn và dịch bệnh, một thời gian dài trước khi Hàn Quốc hiện đại hóa. Các hoạt động phúc lợi Phật giáo có một ảnh hưởng đáng kể đối với phúc lợi nhân dân, có thể được ghi thành các tài liệu do những ghi chép lịch sử khác nhau.

Thời Kỳ Tam Đại (57 trước Tây lịch – 935 Tây lịch). Các

tham khảo lịch sử cho thấy rằng Hyeja Sunim² của thời Gouryeo đã bắt đầu các chương trình phúc lợi công cộng. những chương trình này giúp liên lạc với những người ăn xin và bảo đảm cung cấp nước cho công chúng bằng cách nối ống nước ngầm dưới đất. Ở Baekje, vài tu sĩ gồm Uikyum, Kwanruk, và Tojang, tham gia vào việc cung cấp dịch vụ cứu hộ cho dân. Trong thời đại Vua Chinhung của Silla, Hye Kong Popsa³ giúp các dịch vụ Palkwanjaehoi để ủy lạo linh hồn của người chết trong chiến tranh.

Những hoạt động này có ý nghĩa lớn lao trong lịch sử các hoạt động phúc lợi ở Hàn Quốc bởi vì chúng nhắm vào việc làm gia tăng hạnh phúc của các cộng đồng và quốc gia. Trong thời kỳ Silla, *hwarang* (nghĩa đen là “thanh niên biểu lộ lý tưởng bằng hoa”, một nhóm tuổi trẻ quý tộc hướng dẫn các hoạt động phúc lợi dựa trên Ngũ Giới cho Trần Thế được Wong’wang đẩy mạnh. Ở một ý nghĩa nào đó, thứ tự cấp bậc, các hoạt động và những hoạt động cứu trợ của *hwarang* giống với các chương trình phúc lợi ngày nay.

Triều Đại Goryo (918 – 1392). Được chấp nhận là một quốc giáo, Đạo Phật hưng thịnh trong vương quốc Goryo. Với uy lực của Phật giáo, các đền chùa và tu viện đạo Phật thời Goryo phát triển mạnh mẽ hơn và có ảnh hưởng lớn hơn. Đền chùa và chính phủ bắt tay vào những sáng kiến phúc lợi dựa trên niềm tin.

Vua Songjong khoan hồng cho các tù nhân, một phong trào dựa trên nguyên tắc đạo Phật tôn trọng mọi hình thức của

² Thuật ngữ “sunim” liên quan đến chư tăng và chư ni.

³ Popsa có nghĩa là một Pháp sư.

sự sống. Đức vua ra lệnh cho các quan chức cung cấp nơi cư trú, thức ăn và quần áo cho người già trên 80 tuổi. Những tiện ích phúc lợi được chính phủ tài trợ gồm Jewibo (được thiết lập năm 936), Kujeogam (1109), Kugupdogam (1258), Jinjedogam (1398), Chongsodaebi (1057), và Hyeminguk (1112). Các chương trình phúc lợi từ bi được các tu viên và đền chùa cá thể thực hiện, xếp hạng từ các chương trình cứu nghèo ở Kaeguk, Yeonbok, và Poje, đến các dịch vụ nhà khách miễn phí của Potongwon.

Truyền thống các hoạt động phúc lợi xã hội Phật giáo bắt rễ sâu xa trong *po*, được thiết lập trong thời kỳ Goryeo.⁴ *Po* là các ngân quỹ được lập nên đa phần từ lợi tức sinh ra từ những dâng cúng và bố thí của tín hữu Phật giáo. Mục đích của các quỹ này là để chăm sóc người nghèo khó thiếu thốn. Các tu viện dùng *Po* để trả cho các chương trình khác nhau như cấp học bổng, dịch vụ cứu trợ, y tế, và những sáng kiến phúc lợi công cộng khác. Hệ thống này phát triển mạnh trong thời kỳ Goryeo cho đến lúc bị tiêu hủy trong thời Vua Songjong của triều đại Joseon.

Triều Đại Joseon (1392 -1896). Mặc dù đạo Phật bị ngược đãi và những hoạt động của họ bị đàn áp suốt triều đại Joseon, nhưng những sáng kiến phúc lợi hướng về đạo Phật vẫn còn tương đối mạnh mẽ. Lý do là các tu viện Phật giáo được ủy thác để nắm lấy một số lãnh vực công tác phúc lợi, chẳng hạn như làm giảm bớt sự nghèo khổ và y tế. Trong thời kỳ đầu của Joseon, thông thường các chùa chiền thiết lập các

⁴ Im Song-San, *Phúc Lợi Phật Giáo: Các Triết Học Và Những Nghiên Cứu Cụ Thể* (ở Hàn Quốc), 1983.

tiện ích phúc lợi gọi là *chinjechang*, được các *kansaseung* bố trí, đó là các vị tăng đảm trách các chương trình cứu trợ.

Năm thứ hai vào triều Vua Sejong (1422), *jinseso*, do chùa Hungbok lập nên, đã cung cấp thức ăn cho người ăn xin và người đói. Trong thời Vua Taejong trị vì, người làm ngói và cung cấp ngói được lập ra để tạo thêm công ăn việc làm cho các gia đình công nhân. Chang Won-Shim, một nhà từ thiện nổi tiếng trong suốt thời kỳ đầu của Joseon, đã tu tập từ bi bằng cách xây dựng các con đường và cứu trợ cho nạn hạn hán.

Tanson và Wondong của Hyeminkuk đã chăm nom những người lính bị thương và chăm sóc các bệnh nhân đau khổ vì những bệnh lây nhiễm. Chonwu và Ulyu lập các tiện ích y tế gọi là *hanjungbo*, một đường dẫn quan trọng cho việc phân phát các dịch vụ y tế cho quần chúng vào thời đó, và giúp cho những người có lợi tức thấp trong 20 năm.

Kỷ Nguyên Hiện Đại. Các tôn giáo Tây phương tham gia một cách tích cực trong phúc lợi bằng cách lập ra những tiện ích giữa năm 1900 và 1945, là năm chấm dứt sự đô hộ của thuộc địa Nhật bản. Tuy nhiên, không thấy các nỗ lực tương tự như thế về phía các nhóm Phật giáo. Cộng đồng Phật giáo không cảm thấy được cái nhu cầu xây dựng nhà ở cho người già, vì các tu viện Phật giáo đã có một truyền thống lâu đời về việc cung cấp nơi ở và thức ăn cho các công dân lớn tuổi. Điều này cũng đúng đối với việc chăm sóc trẻ em. Việc hai hay ba trẻ em nhỏ sống cùng với chú tăng tại các chùa chiền chẳng phải là điều bất thường. Việc bảo hộ trẻ em của hầu hết các chùa được cho là tốt hơn sự bảo hộ tại các trại mồ côi về mặt phát triển tâm linh, tâm lý và đạo đức.⁵

⁵ Kim Ung-Chul, “Phúc lợi Xã hội Phật giáo: 100 Năm Lịch Sử,”

Đặc Tính Chương Trình Phúc Lợi Phật Giáo Hàn Quốc

Do ảnh hưởng của những chính sách tôn giáo đang thay đổi và các vai trò đang tiến hóa của các tu viện, các chương trình phúc lợi Phật giáo truyền thống đã tỏ rõ vài đặc tính. Trước hết, các hoạt động phúc lợi xã hội của các đền chùa không thường xuyên và có tính cách tạm thời. Nói cách khác, các đền chùa và tu viện dùng phục vụ các chức năng nguyên thủy của mình với tính cách là những tiện ích tôn giáo trong thời bình, đã trở thành nhà thương hay nơi trú ẩn trong những lúc cần thiết. Thứ hai, các chi phí do các hoạt động cứu trợ gánh chịu liên quan đến các tu viện thường là của dâng cúng từ người giàu có. Tuy nhiên, họ đã tiếp cận chính phủ hay kho bạc hoàng gia trong trường hợp thiên tai trên toàn quốc. Thứ ba, các dịch vụ phúc lợi xã hội Phật giáo dựa vào các tự viện cá thể và chư tăng trong triều đại Joseon. Các hoạt động phúc lợi này cho thấy rằng mặc dù Phật giáo bị chính thức cấm đoán qua suốt thời kỳ này, nhưng các tu sĩ được đưa vào việc đẩy mạnh các chương trình phúc lợi và cứu trợ đặt căn bản trên lòng từ bi.

Do trọn lòng tận tụy cá thể đó của họ, qua thời gian có một nhu cầu phát triển và hệ thống hóa sự phân bổ các dịch vụ phúc lợi Phật giáo ngày càng tăng. Tuy nhiên, cộng đồng Phật giáo vẫn còn tương đối thụ động, trong khi các tổ chức tôn giáo tây phương được trang bị các khái niệm viện trợ quốc tế và phúc lợi xã hội hiện đại, đang tích cực mở rộng tầm vóc của họ trong các hoạt động phúc lợi ở Hàn Quốc giữa năm 1876 và 1910, cái kỷ nguyên mà đất nước này bắt đầu mở cửa ra thế giới bên ngoài.

Trong thời gian đó, các hoạt động phúc lợi Phật giáo hơi bị suy vi vì cộng đồng Phật giáo đấu tranh để đưa vào các hệ thống và chương trình sánh được với các tôn giáo phương tây.

Sự Biến Đổi

Ngày nay, cộng đồng phúc lợi Phật giáo Hàn Quốc đã tìm thấy vị trí của mình bằng cách tích cực tham gia vào việc chăm sóc người nghèo qua các tiện ích phúc lợi dựa vào triết lý và ý thức hệ Phật giáo. Với các hoạt động phát triển vững vàng trong phạm vi từ việc chăm sóc trẻ đến chăm sóc người già và người tàn tật, cộng đồng Phật giáo đang thực hiện một sự thay đổi rộng lớn về các chương trình phúc lợi.

Sự phát triển phúc lợi xã hội Phật giáo trong xã hội Hàn Quốc đương thời có thể nhìn thấy rõ ràng. Qua suốt lịch sử cận đại sôi động của Hàn Quốc, cộng đồng phúc lợi Phật giáo đã đã sáng tạo ra chính mình một cách thành công bằng cách giảm bớt sự dựa dẫm nặng nề vào các tự viện và các đền chùa cá thể cho những hoạt động phúc lợi. Những phát triển phúc lợi xã hội Phật giáo được đưa vào các trường cao đẳng và đại học đã sản sinh ra một số vốn về nguồn nhân lực có học thức, điều này đã giúp cho cộng đồng phúc lợi Phật giáo theo kịp các trào lưu trong phúc lợi xã hội và mở rộng tầm vóc của mình. Sự có mặt của Phật giáo tại Hàn Quốc trong 1600 năm, với di sản đã ăn sâu trong tình cảm người dân, dùng làm mảnh đất cho sự phát triển tiếp theo của các dịch vụ phúc lợi xã hội Phật giáo.

Sự Phát Triển về Số Lượng

Trong mười năm qua, các hoạt động phúc lợi xã hội Phật giáo đã cho thấy sự phát triển đáng kể về mặt số lượng. Từ

1994, Tổ chức Phúc lợi Xã hội của Giáo Hội Joyge đã bắt đầu sưu tập các dữ liệu toàn quốc về con số tổng thể các tiện ích phúc lợi Phật giáo. Những khảo sát cho thấy một sự phát triển đầy ấn tượng trong mười năm qua, giữa năm 1995 và 2004. Ngày nay, hơn 100 tổ chức phúc lợi Phật giáo, bao gồm hơn 50 tổ chức phúc lợi xã hội, điều hành hơn 400 tiện ích phúc lợi xếp loại từ các trung tâm chăm sóc ban ngày cho trẻ em và người già đến các trung tâm cho giới trẻ và người tàn tật, đến các trung tâm cộng đồng và các trung tâm tư vấn. Điều đáng lưu ý là cộng đồng phúc lợi Phật giáo đã xây dựng năng lực của mình để thích nghi với các nhu cầu đang thay đổi của người nhận phúc lợi.

Con Số Các Tiện Ích Phúc Lợi Xã Hội Phật Giáo⁶

Loại tiện ích	1995		1999		2003		2004 (tháng 2)	
	Con số	Gia tăng	Con số	Gia tăng	Con số	Gia tăng	Con số	Gia tăng
Trẻ em	21	135	642%	208	990%	205	976%	

⁶ Nguồn tài liệu của các thống kê này là *Buddhist Social Welfare Handbook* (1995), *Bibliography of Buddhist Social Welfare in Korea* (Hội Phúc Lợi Xã Hội của Giáo hội Phật giáo Joyge Hàn Quốc, 1999), và Information Center for Buddhist Social Welfare (www.mahayana.or.kr).

Thanh niên	15	31	207%	33	220%	34	227%
Người tàn tật	9	13	144%	42	467%	32	356%
Phụ nữ	Không	1		2	200%	2	100%
Người già	11	50	455%	95	864%	93	845%
Cộng đồng	20	35	175%	40	200%	42	210%
Người tình nguyện	Không	3		12	400%	12	400%
Người không nhà	3	4	133%	13	433%	10	333%
Những người khác	39	44	113%	24	62%	41	105%
Tổng cộng	118	316	263%	469	397%	471	399%

Như bảng 1 minh họa, con số các tiện ích phúc lợi trẻ em đã tăng lên mười lần trên mười năm qua. Một sự gia tăng đầy ấn tượng như thế không chỉ có nghĩa là sự gia tăng về số lượng. Nó cho thấy phúc lợi xã hội Phật giáo đã trở nên thuận

lợi hơn đối với một nhu cầu về tiện ích chăm sóc trẻ ban ngày ngày càng tăng, kết quả do sự tham gia xã hội tăng lên của nữ giới. Điều thú vị là sự gia tăng bùng nổ này không chỉ xảy ra trong các dịch vụ chăm sóc trẻ hàng ngày. Đã có nhiều thay đổi trong các chương trình như đã được minh họa bởi các trung tâm chăm sóc trẻ em đặc biệt, trung tâm giáo dục đặc biệt cho trẻ nhỏ, và các trung tâm trị liệu và tư vấn trẻ em. Sự thay đổi như thế đã trở nên rõ ràng hơn bao giờ hết, với các chương trình chuyên dụng do các nhóm Phật giáo cung cấp thường được tuyên dương là những trường hợp điển hình trong cộng đồng phúc lợi Hàn Quốc.

Các con số nhà ở cho người già ngày càng tăng chứng tỏ rằng xã hội người già cũng là một vấn đề quan tâm của cộng đồng phúc lợi Phật giáo. Theo Liên Hiệp Quốc, một quốc gia được xếp loại là một xã hội cao tuổi nếu trên 7 phần trăm dân số quốc gia đó là 65 tuổi hay hơn. Với các tiêu chuẩn của U.N., Hàn Quốc là một xã hội có tuổi già, với 8.3% dân số 65 tuổi hoặc hơn. Các tiện ích chăm sóc người già cũng tăng lên tám lần, điều đó chứng minh hùng hồn cho ý thức ngày càng tăng của cộng đồng phúc lợi Phật giáo về xã hội tuổi già của chúng ta. Điều này rất quan trọng, mặc dù vẫn còn sự thiếu hụt các tiện ích liên quan đến con số người cao tuổi nghèo.

Gia Tăng về Phẩm Chất

Sự gia tăng đầy ấn tượng trong phúc lợi xã hội Phật giáo Hàn Quốc không chỉ về phẩm. Khi Hàn Quốc đấu tranh để ra khỏi sự lộn xộn về chính trị và xã hội sau cuộc giải phóng khỏi sự cai trị thuộc địa của Nhật bản năm 1945, và để nâng mình ra khỏi cảnh nghèo nàn sau Chiến Tranh Hàn Quốc tiếp theo,

các dịch vụ phúc lợi Phật giáo dành ưu tiên cho công tác cứu trợ. Trên tiến trình phát triển kinh tế nhanh chóng của Hàn Quốc giữa năm 1970 và 1995, mối quan tâm chính yếu của phúc lợi xã hội Phật giáo chuyển sang việc củng cố các cộng đồng địa phương và sự hội nhập xã hội. Điều này cho thấy cộng đồng Phật giáo đã trở nên dễ tiếp thu đối với nhu cầu sắp xếp các chương trình cụ thể hóa rộng rãi để đáp ứng tốt hơn cho những yêu cầu của người nhận phúc lợi. Hơn thế nữa, cộng đồng đã ý thức ngày càng nhiều về nghĩa vụ của mình để mang lại các biện pháp khích lệ công chúng tham gia vào các chương trình phúc lợi.

Cùng với điều này, các tiện ích phúc lợi sau đây do các nhóm Phật giáo điều hành trên 10 năm nay phục vụ các chức năng kể sau:

1. Dịch vụ cho người tàn tật: đặt nặng vào sự phục hồi để người tàn tật có thể trở thành các thành viên xã hội hữu ích. Các tiện ích bao gồm các nhà phục hồi nhóm, các trung tâm chăm sóc ban ngày, chỗ làm việc, trung tâm phục hồi, và các trung tâm phúc lợi.

2. Dịch vụ cho người về hưu: với một nhu cầu ngày càng tăng về việc chăm sóc ban ngày và chăm sóc ngắn hạn, có hơn mười trung tâm chăm sóc ở trong nhà được đăng ký, bao gồm các nhóm thiện nguyện, đến với người già cả và yếu đuối trong nước.

3. Các trung tâm phúc lợi xã hội cộng đồng: các trung tâm phúc lợi cộng đồng là lý tưởng nhất trong việc phân bố các dịch vụ phúc lợi hỗn hợp để củng cố và hội nhập các cộng đồng và xã hội. Các dịch vụ của họ mở rộng đến các nhóm

mục tiêu cụ thể của người cao tuổi, tàn tật, trẻ em, gia đình, thanh thiếu niên, và các gia đình có thu nhập thấp. Các trung tâm phúc lợi cộng đồng là trọng tâm của các dịch vụ phúc lợi với nhiều loại chương trình nhằm vào việc củng cố hệ thống gia đình, phát triển cộng đồng địa phương, chăm sóc người nghèo và yếu đuối, trợ giúp các gia đình có thu nhập thấp, cung ứng công tác thiện nguyện, và cung cấp các dịch vụ ủy lạo.

4.

Con Số các Tiện Ích do các Nhóm Phật Giáo Điều Hành

Loại	Trung tâm phúc lợi xã hội	Trung tâm cho người tàn tật	Trung tâm cho người về hưu	Con số tổng cộng
Con số	41	7	13	61

Hiện nay, có trên 60 trung tâm phúc lợi cộng đồng do các nhóm Phật giáo điều hành. Các thống kê cho thấy rằng một con số trung bình 700 người dân hưởng các dịch vụ do một trung tâm cộng đồng cung ứng một ngày, mang tổng số dân sử dụng các trung tâm cộng đồng hàng ngày lên khoảng 42.000 người.

Những Hàm Ý của sự Gia Tăng Phúc Lợi Xã Hội Phật Giáo tại Hàn Quốc

Cho rằng các hoạt động phúc lợi xã hội Phật giáo hơi kém hơn so với các tôn giáo khác vì họ thiếu các tiện ích của họ có thể thêm dầu vào lửa cho cái tư tưởng sai lầm là phúc lợi dựa trên đức tin là một lãnh vực cạnh tranh giữa các tôn giáo khác

nhau đang tham gia. Nói cách khác, con số các tiện ích phúc lợi không nhất thiết phải diễn dịch thành sự từ bi hơn. Vấn đề thật sự là các học thuyết căn bản và triết lý đạo Phật có thật sự khích lệ sự dẫn thân vào xã hội và đẩy mạnh chủ nghĩa nhân đạo không. Trong khi đó, điều cấp bách là tái thẩm định một cách hữu hiệu mối quan hệ giữa các hệ thống phúc lợi công cộng và phúc lợi Phật giáo.

Cộng đồng Phật giáo Hàn Quốc tận tụy trong việc đảm bảo các ngân quỹ và nhân tài cần thiết để phát triển thêm các hệ thống phúc lợi qua việc đặt cơ sở và huy động các nguồn rải rác khắp nơi như các tự viện, các trung tâm truyền giáo, và các nguồn nhân lực. Đồng thời, nó được thỏa thuận để theo kịp các nguyên tắc chỉ đạo hợp tác của tiện ích và các chương trình được cụ thể hóa. Mỗi giáo hội của Phật Giáo đã thiết lập mô hình dịch vụ phúc lợi của chính mình bằng cách làm ra các chính sách hay kế hoạch, và giáo dục các nhà làm công tác phúc lợi ở tuyến đầu.

Sự phát triển đáng kể của các dịch vụ phúc lợi Phật giáo sẽ bất khả thi nếu Phật giáo không có 1600 năm truyền thống tại Hàn Quốc và nếu di sản của nó không bám rễ sâu xa trong tình cảm người dân. Trong 10 năm qua, phúc lợi xã hội Phật giáo đã nhìn thấy những phát triển chính yếu. tôi muốn đưa ra sự lạc quan thận trọng rằng mười năm tới đây sẽ nhìn thấy sự bức phá khác trong sự phát triển so với lịch sử của nó cho đến nay.

Với sự quan tâm đến hạnh phúc công chúng ngày càng gia tăng, tương lai sẽ nhìn thấy một sự phân bổ lớn hơn về các nguồn tài nguyên cho phúc lợi xã hội. Ước muốn phúc lợi ngày càng tăng của người dân sẽ đi kèm với nhiều nhu cầu hơn và một ngân sách gia tăng trong lãnh vực này.

Các Điều Kiện cho Sự Phát Triển Xa Hơn nữa

Như đã lưu ý trên, điều cấp bách là huy động tất cả các tài nguyên thuộc tổ chức như đền chùa, các thẩm quyền của tôn giáo địa phương, và trở nên khôn ngoan sáng suốt hơn để xây dựng trên sự thành công đã qua. Thêm vào đó, sự phát triển tương lai đòi hỏi một đáp ứng tích cực cho những thay đổi ở tuyến đầu và một sự thay đổi trong các chính sách phúc lợi của chính phủ và nhu cầu của người dân. Để phát triển xa hơn nữa phúc lợi Phật giáo tại Hàn Quốc, một số điều kiện cần được hội đủ.

Trước hết, cộng đồng Phật giáo phải nuôi dưỡng người có tài, là những người có một nền tảng tâm linh vững chắc. Các giáo lý tôn giáo hình thành nên các giá trị của con người. Các giá trị của con người tạo nên hành vi của họ. Do đó, nuôi dưỡng các cá thể tu tập lòng vị tha và các giới bồ tát là điều tiên quyết cho sự phát triển các dịch vụ phúc lợi Phật giáo, vì chính những người cung cấp cần hiểu rằng Phật giáo làm lợi lạc và giàu có cho tất cả chúng sanh.

Thứ hai, điều chủ yếu là góp phần cho các tài nguyên nhân lực và tổ chức để cải thiện phẩm chất toàn diện của các dịch vụ phúc lợi. Để đạt mục tiêu này, cộng đồng Phật giáo trước hết cần đặt ra một hệ thống đảm bảo và lôi cuốn tất cả các tài nguyên cần thiết từ các đền chùa và các tổ chức tôn giáo.

Thứ ba, các đền chùa và tự viện địa phương nên được ủy thác để thực hiện một hay nhiều chương trình phúc lợi có ý nghĩa. Nói cách khác, mỗi đền chùa nên có thể cung cấp hoặc hỗ trợ các dịch vụ phúc lợi.

Thứ tư, nhiều chương trình tâm linh đóng góp vào sự hội

nhập xã hội hơn cần được phát triển để làm tăng thêm tính đa dạng của các dịch vụ được cung ứng. Một ước muốn ngày càng tăng đối với các dịch vụ xã hội dựa vào đức tin tạo ra một nhu cầu về các tiện ích do các tổ chức Phật giáo điều hành. Hiện nay, một số lớn các dịch vụ phúc lợi do các nhóm Phật giáo cung cấp được phân bổ qua các tiện ích công cộng, làm khó thực hiện các chương trình tâm linh.

Kết Luận

Đạo Phật dạy rằng tất cả chúng sinh đều có Phật tánh. Con người có thể thành Phật hay một bậc giác ngộ đúng lúc nếu họ thực hành cần mẫn lòng từ bi và ứng dụng các giới bồ tát. Một tinh thần từ bi như thế và tâm hạnh bồ tát được mở rộng đến với người nghèo là hiển nhiên trong tập thể, sự dẫn thân tích cực trong phúc lợi xã hội xuyên suốt lịch sử. Sự khích lệ này không chỉ hạn cuộc trong cộng đồng Phật giáo, mà còn thành hình nơi hệ thống phúc lợi công cộng trong xã hội hiện đại.

Một vài lãnh vực trách nhiệm đối với phúc lợi xã hội được di chuyển từ chính phủ sang khu vực tư với một ý thức khủng hoảng ngày càng tăng về mô hình phúc lợi xã hội phương tây trong những năm 1980. Cho nên các nhóm tôn giáo, trong số những người hoạt động thuộc khu vực tư, đến xây dựng nên một phần không thể thiếu của dịch vụ phúc lợi. Các hoạt động phúc lợi Phật giáo Hàn Quốc, trong quá khứ hoàn toàn dựa vào đền chùa và tự viện, ngày nay hoàn thành một hàng ngũ rộng lớn các chương trình cụ thể hóa để mở rộng tinh thần từ bi và tâm bồ tát đến người cơ nhỡ để đáp ứng các nhu cầu phúc lợi tư nhân đang thay đổi.

Cộng đồng phúc lợi Phật giáo khẳng định mang lại ý

tưởng bình thường hóa và hội nhập xã hội qua một thay đổi tiện ích rộng rãi, đó là các tiện ích chăm sóc trẻ em, các trung tâm chăm sóc ban ngày, các nhóm thiện nguyện, các nơi cư trú, các tiện ích phục hồi, các trung tâm tư vấn, và các trung tâm phúc lợi cộng đồng. Các nhóm mục tiêu của họ bao gồm trẻ em, thanh thiếu niên, người tàn tật, người già, các gia đình, và các cộng đồng.

Các hoạt động phúc lợi xã hội phân bố trên nền tảng giáo lý Đức Phật sẽ chắc chắn có được sự phát triển đáng kể trong những năm tới. Cộng đồng phúc lợi Phật giáo Hàn Quốc, trên căn bản của một nền tảng tâm linh vững chắc, đang được đặt vào thế dẫn đầu trong việc phát triển phúc lợi xã hội trong xã hội hiện đại. Chỉ cần làm việc không ngừng nghỉ để chứng ngộ cõi Cực Lạc trong xã hội ngày nay.



3

PHONG TRÀO NỮ GIỚI PHẬT GIÁO ĐỐI VỚI SỰ THAY ĐỔI XÃ HỘI

Insook Kim

Hàn Quốc đang trải qua một thời kỳ thay đổi xã hội nhanh chóng trong mọi lãnh vực đời sống. Một trong những nhiệm vụ chính mà Hàn Quốc đương đầu với tư cách một quốc gia là tìm ra một giải pháp cho những vấn đề thay đổi xã hội khẩn trương và những đường lối để chấp nhận và sống chung hoà hợp tôn trọng lẫn nhau. Các nhà xã hội học cổ điển cuối thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20 nghĩ rằng tôn giáo sẽ hoặc là biến mất hoặc giảm dần trước sự bành trướng của các cơ chế và kỹ thuật hiện đại.¹ Tuy nhiên, tôn giáo vẫn tồn tại một cách mạnh mẽ và tiếp tục là một yếu tố có sức thuyết phục lớn trong trật

¹ Charles Harper và Bryan F. Lebuau. <http://are.as.wvu.edu/sochang.htm>.

tự toàn cầu nổi bật, cùng với những xung đột của thế giới. Tôn giáo từ lâu đã được biết đến như một nguồn năng lực quan trọng của cá nhân và tập thể, một nguồn lực mà con người không thể bỏ qua.²

Người con Phật, với tư cách cá nhân và nhóm, là một phần của sự thay đổi xã hội của đất nước và chúng ta bị buộc phải tìm cách phát biểu quan điểm của mình về những vấn đề xã hội chính có ảnh hưởng đến tất cả chúng ta. Trong bài viết này, tôi sẽ mô tả công việc của Viện Phát Triển Nữ Giới Phật Giáo Hàn Quốc và cách viện này cố gắng giúp đỡ nữ giới tại Hàn Quốc, đặc biệt là nữ giới Phật Giáo, đối phó với những thay đổi trong đời sống họ.

Sự Thành Lập Viện Phát Triển Phụ Nữ Phật Giáo (BWDI) của Hàn Quốc

Viện Phát Triển Phụ Nữ Phật Giáo Hàn Quốc được thành lập ngày 27 tháng 11 năm 2000, tại Seoul Hàn Quốc. Mục đích chính và các mục tiêu của BWDI là:

1. Tin tưởng, hiểu biết và tu tập giáo lý Đức Phật;
2. Hiểu biết và đánh giá lại những nữ Phật tử nổi bật trong lịch sử Hàn Quốc và tiếp tục công trình lớn lao của họ;
3. Qua giáo lý của Đức Phật, tạo ra một hình ảnh và vai trò mới cho nữ giới ở thế kỷ thứ 21.

Một trong những mục đích chính của BWDI là nhận ra sự bất bình đẳng hiện có trong xã hội chúng ta giữa nam giới và nữ giới. Mặc dù Đức Phật đã nhấn mạnh vào sự bình đẳng giới

² Victoria Lee Erickson, *Nơi Sự Im Lặng Phát Biểu: Nữ Giới, Lý Thuyết Xã Hội, và Tôn Giáo* (Minneapolis: Thông Tấn Pháp Đài, 1993).

tính cách đây đã 2600 năm, những rào cản và sự kỳ thị mà nữ giới đối mặt trong xã hội Hàn Quốc và đặc biệt giữa những người bảo thủ trong cộng đồng Phật Giáo quá rõ ràng. Mặc cho những khó khăn này, nữ Phật tử Hàn Quốc đã là một lực lượng công cụ trong việc gìn giữ Phật Giáo Hàn Quốc mạnh mẽ về tinh thần, điều đó đã đưa đến hạnh phúc cho gia đình và toàn đất nước nói chung. Công trình của nữ Phật tử từ lâu đã bị đánh giá thấp và bỏ quên. Việc duy nhất đúng là BWDI nhắm vào việc sửa đổi các định kiến đối với nữ giới và giúp nữ giới tìm ra vị trí thích hợp và bình đẳng trong xã hội chúng ta, đặc biệt là trong cộng đồng Phật Giáo.

Các Lãnh Vực Chính của Công Trình Viện Phát Triển Nữ Giới Phật Giáo

Trước khi đi vào công trình cụ thể do BWDI thực hiện, thành tựu quan trọng nhất của BWDI là sự kiện Viện được tạo ra. Có nhiều mối quan tâm và lý do để thành lập một tổ chức trên quy mô quốc gia như thế, tất cả những điều đó đã được xem xét trong một thời gian rất lâu. Để đưa ra một số ý kiến về các loại công trình khác nhau mà BWDI đã thực hiện, tôi sẽ nhắc lại những chương trình chính đã được hướng dẫn trong năm đầu tiên chính thức của tổ chức, tức năm 2001. Các chương trình chính gồm:

Các lớp học công cộng. Sáu lớp hôn nhân và quản trị kinh tế gia đình đã được tổ chức. Các lớp này cho cái nhìn sáng suốt vào tầm quan trọng của các giá trị sức khỏe gia đình. Thêm vào đó, đưa ra sự hướng dẫn cho việc quản lý khéo léo tài chánh gia đình.

Các lớp học Phật Giáo cho Nữ Giới. Những lớp này nhằm mục đích dạy cho Nữ giới một số giáo lý quan trọng của Đức

Phật và giúp họ thiết lập vai trò người phụ nữ với tư cách là những người tham gia quan trọng trong xã hội Hàn Quốc phù hợp với giáo lý Đức Phật. Bằng cách mời các diễn giả từ tất cả các lãnh vực xã hội, các lớp học này nhắm vào việc đối chiếu và tạo ra những vai trò mới mẽ cho nữ Phật tử với tư cách là các nhân viên tích cực trong hoạt động xã hội.

Lễ Phật Đản. Vào dịp làm lễ kỷ niệm ngày Phật đản sinh, các thành viên của BWDI giúp làm những lồng đèn hoa sen từng nhóm và làm cho toàn thể dân chúng biết về sự hiện hữu của BWDI. Điều đó cực kỳ quan trọng cho các thành viên của BWDI vừa mới được thiết lập để làm việc theo nhóm, đặc biệt là trong các lễ hội, để thúc đẩy sự gắn bó và những mối quan hệ làm việc tốt.

Làm việc với Trẻ Em Phạm Pháp và Viếng Thăm các Nhà Cải Huấn. Bằng việc viếng thăm các nhà cải huấn mỗi tháng một lần vào những ngày thứ bảy, những người tình nguyện đóng vai các thành viên gia đình vắng mặt cho các trẻ em và giúp họ điều chỉnh cho phù hợp với xã hội khi họ được tự do. Bằng việc sắp xếp các mạng lưới với các chùa Phật giáo địa phương, những người phạm pháp có thể có một nơi ở tạm thời khi họ được tha về.

Công Việc Thiện Nguyện tại Nanum Jip. Công việc thiện nguyện để giúp đỡ “những phụ nữ an ủi” có tuổi. Trong thời đệ nhị thế chiến, nhiều cô gái Hàn Quốc trẻ tuổi bị dẫn đi khỏi nhà ngoài ý muốn của họ. Họ bị gửi đến những vùng đánh nhau chung quanh Đông Nam Á, như Miến Điện, Phi Luật Tân, và Nam Dương để “phục vụ” lính Nhật. Nhiều người phụ nữ trong số này chết trong tuổi già hoặc không bao giờ được tiết lộ nhân dạng của mình. Tuy nhiên, một số đấu tranh cho

tuổi trẻ bị mất mát của họ và đòi chính phủ Nhật Bản phải xin lỗi họ.

Hội Thảo Huấn Luyện Trẻ Em và Các Hoạt Động Phòng Chơi cho Trẻ Em. Hội thảo này nhằm mục đích phát triển các chương trình cho trẻ em tại các trung tâm do các tổ chức Phật Giáo điều hành và giám sát. Điều đáng khích lệ khi nhìn thấy nhiều ngôi chùa Phật Giáo bây giờ đang mở ra các tiện ích cho những gia đình có con nhỏ để trẻ em học được giáo pháp Đức Phật vào tuổi còn thơ. Các chương trình này giúp các bậc cha mẹ để các bà mẹ có thể làm việc mà không lo lắng về con cái của họ.

Đường Lối Thờ Phụng Tổ Tiên của Đạo Phật. Nhiều thế kỷ qua, việc thờ phụng theo nghi lễ đối với tổ tiên đã quá vắng là một trong những nghi thức quan trọng nhất tại Hàn Quốc. Không kể đến tôn giáo, giáo lý của Khổng Tử xem việc tận tụy đối với tổ tiên là một truyền thống quan trọng đối với hầu hết người Hàn Quốc. Tuy nhiên, với những thời kỳ thay đổi, BWDI cố gắng tìm những phương cách hướng dẫn các buổi lễ được thay đổi, với sự nhấn mạnh đặc biệt về Phật Giáo.

Bổ Sung Hệ Thống Mới về Cương Vị Đứng đầu Gia Đình của Người Cha. Theo truyền thống, các trẻ em lấy họ cha. Tuy nhiên, khi đôi vợ chồng ly dị, luật pháp yêu cầu đứa trẻ giữ họ của người cha đã ly dị nếu như người cha kế đồng ý nuôi đứa trẻ. Điều thường xảy ra là các anh chị em ruột khác có họ khác nhau trong cùng một gia đình. Các nhà hoạt động nữ ở Hàn Quốc yêu cầu việc chọn lựa họ nên được bỏ ngỏ, để cho một đứa trẻ có thể chọn họ của người cha thuộc sinh học hoặc người cha kế khi gia đình tan vỡ và có sự tái hôn. BWDI ủng hộ hệ thống mới về sự đứng đầu gia đình của người cha.

Hợp Tác với Những Tổ Chức Dân Sự Khác. Để mở rộng hệ thống và có những mối quan hệ làm việc tốt đẹp với NGO khác tại Hàn Quốc, điều khẩn thiết là BWDI tham gia vào các vấn đề xã hội chính cùng với các tổ chức dân sự khác.

Đăng Ký làm một Tổ Chức Phi Lợi Nhuận với Bộ Văn Hoá và Thông Tin Du Lịch Hàn Quốc. Điều ngạc nhiên là không có tổ chức phụ nữ Phật Giáo nào được chính thức đăng ký với chính phủ Hàn Quốc. So sánh với các tổ chức tôn giáo khác, như YWCA, nữ giới Phật Giáo không có một tổ chức chính thức để đại diện cho họ. Điều cần kíp là người Phật tử thành lập các nhóm và đại diện cho một tiếng nói đối với chính phủ Hàn Quốc và đưa ra các mối quan tâm và ý muốn của họ.

Một trong những hoạt động có ý nghĩa của BWDI trong các năm kế tiếp là sự tuyển cử của 108 nữ Phật tử nổi bật trong năm 2003. Các phụ nữ này được chọn ra từ tất cả các khu vực xã hội của Hàn Quốc do sự tận tụy hy sinh và cống hiến của họ, thậm chí cống hiến đời sống họ trong việc phụng sự giáo lý Đức Phật. Bằng cách nhóm họp 108 vị nữ giới làm việc chăm chỉ này lại một chỗ, nỗ lực tập thể của họ được nâng cao. Sự kiện này giúp tạo ra một hệ thống giữa các nữ Phật tử và khích lệ họ theo đuổi sâu hơn công việc của họ với tư cách cá nhân và nhóm. BWDI nhắm vào mục đích chọn ra 108 vị nữ Phật tử nổi bật mỗi năm, như thế một nhóm hỗ trợ mạnh sẽ nổi lên và cuối cùng lớn mạnh thành một tổ chức có năng lực và tích cực.

Vai Trò của Viện Phát Triển Nữ Giới Phật Giáo

Đối với nhiều người, sự quan tâm về tôn giáo trước tiên là một nỗ lực riêng tư và cá nhân. Hầu hết chúng ta đều có

khuyh hướng nhắm vào các khía cạnh tri thức và tình cảm của đạo đức học và tín ngưỡng.³ Điều này có lẽ rõ ràng giữa các Phật tử hơn là giữa những người tham gia trong tôn giáo khác. Theo James B. Pratt, đạo Phật thay đổi khi du hành ba hướng từ điểm phát xuất tại bắc Ấn vào kỷ nguyên Thiên Chúa thứ sáu.⁴

Tôn giáo có lẽ là cơ chế xã hội quan trọng nhất và dai dẳng nhất và là một phần không thể thiếu của cấu trúc xã hội. Tôn giáo đóng một vai trò trong tổ chức và làm mô hình của tư cách đạo đức con người. Một trong những hiện tượng tri thức hấp dẫn của thế kỷ này là sự quan tâm rộng rãi về tôn giáo trong một thời kỳ xã hội đang trải qua sự thay đổi nhanh chóng. Việc Tây phương hoá và hiện đại hoá tại Hàn Quốc đã có một hiệu quả đáng kể đối với các cấu trúc xã hội và các mô hình đạo đức của chúng ta, đặc biệt là trong đời sống gia đình.⁵ Tuy nhiên, sự ổn định và gắn bó gia đình vẫn còn là những yếu tố được đánh giá cao trong xã hội chúng ta.

Một trong những đối tượng chính của BWDI là giúp tái lập các mối quan hệ của gia đình bị rắc rối và giáo dục các gia đình về phương cách sống hoà hợp nhờ vào giáo lý Đức Phật. Phụ nữ Hàn Quốc đã là phương tiện trong sự tiến hoá của kinh nghiệm tôn giáo Hàn Quốc suốt quá trình lịch sử, ngay cả khi

³ Elizabeth K. Nottingham, *Tôn Giáo: Một Cái Nhìn Xã Hội Học* (Nữ Ước: Random House, 1971).

⁴ James Bisset Pratt, *Cuộc Hành Hương của Đạo Phật* (Nữ Ước: Macmillian, 1928).

⁵ Kwang-Kyu Lee, "Hội Nghị Chuyên Đề về Gia Đình và Tôn Giáo tại các Quốc Gia Đông Á," *Gia Đình Hàn Quốc trong một Xã Hội đang thay đổi*, Chic Nakane và Akira Goto, *Nghiên Cứu Văn Hoá Đông Á* 11: 1-4(1972): 28-36.

họ bị khi dễ vì chỉ là những người vợ chịu phục tùng. Tuy nhiên, các vai trò mới cho nữ giới đang xuất hiện, và bức tranh này sáng sủa và đầy hứa hẹn.

Sự hình thành của Viện Phát Triển Nữ Giới Phật Giáo chỉ là khởi đầu của phong trào mới trong sự tham gia của nữ giới đối với sự thay đổi tốt hơn của xã hội. Chúng ta mong muốn mạnh mẽ rằng BWDI lôi kéo nhiều sự chú ý hơn, và qua sự hỗ trợ cũng như khích lệ của tín đồ Phật Giáo, hy vọng rằng tổ chức này có thể phát triển và tiếp tục làm công việc mà nó đã đặt ra.

Trước khi kết thúc, tôi cảm thấy phải tỏ lòng biết ơn vô hạn đối với nhiều người có liên quan đến việc thành lập BWDI. Đặc biệt, tôi muốn đề cập đến sự hỗ trợ của Do Young Sunim, người đã nhìn thấy nhu cầu đối với BWDI và cho chúng tôi thời giờ và trí tuệ quý báu của ông trong việc sáng tạo ra nó. Tôi cũng muốn tán dương giáo sư In Ja Lee người đã phục vụ với tư cách vị chủ tịch của chúng ta trong bốn năm qua. Không có sự tận tình của bà, nó sẽ không thể sống còn và phát triển. Đạo Phật, do bản chất của thái độ tôn giáo, có khuynh hướng là một người quán sát thâm lặng. Tuy nhiên, thời buổi đang thay đổi đòi hỏi một đạo Phật khác hơn.

Tôi thành thật hy vọng rằng BWDI chỉ là khởi đầu và sẽ có 108 Viện Phát Triển Nữ Giới Phật Giáo nữa trong mười năm tới.



4

NI GIỚI PHẬT GIÁO LÀ NHỮNG VỊ THẦY THÔNG THÁI CỦA CỘNG ĐỒNG

Junya Pookayaporn

Hiện nay một phê phán chính về Phật Giáo Nguyên Thủy là truyền thống bám víu vào cái cấu trúc gia trưởng vốn có. Cấu trúc này làm cản trở người ta nhận ra sự đóng góp của ni giới vào xã hội. Một trong những sự đóng góp quan trọng của chư ni Phật giáo trong xã hội là họ đã cố vấn cho người dân trong các cộng đồng của họ. Các cá nhân tìm kiếm các vị ni đáng kính và có trí tuệ khi họ gặp phải các tình huống như khủng hoảng về ý nghĩa cuộc sống, mất người thân, rắc rối gia đình, khó khăn trong việc quyết định, lo lắng và căng thẳng, các vấn đề sân giận, v.v... Đúng ra là chỉ nói một ít lời cầu nguyện và ban một ân phước, các vị ni này đã dựa vào giáo lý và tu tập sâu sắc của Đức Phật, đã phát triển các phương cách khuyên giải và cố vấn.

Bài viết này đưa ra bốn đặc tính chủ yếu của việc cố vấn đã được hai vị ni Phật Giáo thực hiện: (1) các thuộc tính của những vị cố vấn có hiệu quả, (2) ảnh hưởng mà giáo lý Đức Phật tạo ra cho cá nhân người được cố vấn, (3) vai trò tích cực mà các cá nhân cần có trong tiến trình chuyển hoá của họ, và (4) ý nghĩa của sự tin tưởng và đánh giá cao đối với chư ni. Một sự khảo sát bốn đặc tính chủ yếu của sự cố vấn do hai vị ni Phật Giáo thực hiện cung cấp một quan niệm rất cần thiết về cách chư ni giúp các cá nhân phát triển một sự hiểu biết các tình huống khó khăn của con người và cách họ giúp các cá nhân trong việc giải quyết các vấn đề khó khăn đó. Hơn thế nữa, việc hiểu biết các đặc tính chủ yếu của việc cố vấn đạo Phật có giá trị đối với chư ni và các cá nhân khác, những người có một mối quan tâm, tích cực trong các cộng đồng của họ và cố vấn những người có nhu cầu.

Những Đặc Tính Cần Thiết Trong Việc Cố Vấn Của Hai Vị Ni Phật Giáo

Bài viết này dựa trên sự nghiên cứu mà tôi đã tiến hành cho luận văn tiến sĩ của tôi. Trong bài nghiên cứu này, tôi chọn hai nghiên cứu dựa trên đối tượng cụ thể để khám phá tiến trình cố vấn do hai vị ni Phật Giáo Nguyên Thủy thực hiện. Một nghiên cứu liên quan đến một vị ni tên Mae chii Sansanee Sthirasuta và bốn cá nhân đến từ Bangkok, họ đến với vị ni này để tham vấn. Nghiên cứu kia liên quan đến một vị ni tên Sayamagi Dr. Rina Sircar và bốn cá nhân khác đến từ San Francisco, họ nhận được sự hướng dẫn và hiểu biết sáng suốt của sư.

Kế hoạch hướng dẫn nghiên cứu của tôi là phỏng vấn hai vị ni Phật Giáo Nguyên Thủy và tám cá nhân. Mục tiêu của cuộc

phỏng vấn chư ni này là làm cho ni thảo luận về cuộc sống của họ, việc làm và sự hiểu biết của họ. Sau đó, tôi phỏng vấn các cá nhân tham vấn chư ni để tiếp cận hiệu quả cuộc tham vấn về những vấn đề của họ, sự hiểu biết của tình trạng tiến thoái lưỡng nan của họ, và cuộc sống hàng ngày của họ.

Những phát hiện của tôi cho thấy rằng chư ni đã đạt được một sự hiểu biết về tình trạng con người dựa trên kinh nghiệm đời sống thực tiễn cùng sự chữa trị và chuyển hoá trước kia của họ. Sự hiểu biết về giáo lý Đức Phật và sự tu tập cung cấp một nền tảng cho những phương pháp cố vấn của họ. Những cuộc phỏng vấn riêng rẽ với tám cá nhân cho thấy một số điểm giống nhau và khác nhau. Một trong các điểm giống nhau là tất cả các cá nhân đều có một mục tiêu chung, đó là họ theo đuổi sự hiểu biết và làm giảm bớt sự đau khổ về tình cảm: mất người thân, những xung đột với người khác không giải quyết được, lo lắng, giận dữ, những khó khăn trong việc quyết định, mất phương hướng trong cuộc sống, và tìm ra mục đích của cuộc sống.

Từ những tìm kiếm này, tôi đã có sự đồng cảm với những đặc tính thiết yếu của tiến trình cố vấn để đạt đến một hiểu biết về cách nào mà hai vị ni Phật giáo này giúp các cá nhân đối phó với những khó khăn và cách mà các cá nhân làm để vượt qua đau khổ. Bốn đặc tính thiết yếu của việc cố vấn của hai vị ni Phật giáo này sẽ được thảo luận từng bài một.

Thuộc Tính Những Người Cố Vấn Có Hiệu Lực

Việc cố vấn do hai vị ni Phật giáo cho thấy vài thuộc tính của người cố vấn. Cả Mae chii Sansanee và Sayamagi Rina dùng giáo lý cổ xưa của Đức Phật để hướng dẫn họ qua tiến

trình chuyển hoá cá nhân và để tu tập Bốn Tâm Vô Lượng (brahmavihara) do Đức Phật dạy làm con đường giải thoát. Đạo Phật không phải là một điều mà chư ni chỉ “thêm vào” tính cách của họ. Đúng ra, họ trở thành hiện thân của giáo lý Đức Phật, như đã được minh hoạ qua trí tuệ, lòng từ bi và khả năng tạo ra lòng tin nơi những người đến với họ để được giúp đỡ.

Trong thời Phật tại thế, cá nhân tìm các vị đạo sư có năng lực từ trong Tăng-già để học hỏi, với một nỗ lực phát triển trí tuệ tâm linh. Trong Trưởng Lão Ni Kệ, có một câu nói tiếng Pàli là “ye me saddhayika auh,” tức là “người xứng đáng để tôi tin cậy”. Karma Lekshe Tsomo, một vị ni và là học giả Phật giáo, viết:

Trí tuệ và sự phán đoán kỹ càng phải có để phân biệt điều gì sẽ lợi lạc tuyệt đối và điều gì sẽ làm trở ngại sự phát triển tâm linh của chúng ta. Chư ni, chư tăng và những người khác đã trải qua nhiều năm huấn luyện chính thức có một trách nhiệm đặc biệt để hiểu biết các truyền thống và giải thích chúng cho những người khác.¹

Đức Phật dạy chư tăng ni tu tập Bốn Tâm Vô Lượng là con đường tịnh hoá: (1) *mettā* (từ), (2) *kàruna* (bi), (3) *mudità* (hỷ), và (4) *upekkhā* (xã). Các trạng thái cao cả này được tu tập từ bên trong và được tu tập liên quan đến chúng sanh.

Mettā là một thuật ngữ Pàli có nghĩa là lòng từ, lòng thương yêu. *Mettā* không phải là một phẩm chất mà các cá nhân không được bẩm sinh, nhưng cần phải tu tập. Lòng từ là mong muốn cho tất cả chúng sinh đều được hạnh phúc. Lòng

¹ Karma Leshe Tsomo, *Sakyadhita: Những Người Con Gái Đức Phật* (Ithaca, N.Y.: Nhà Xuất Bản Sư Tử Tuyết, 1988), tr. 58.

từ là lòng yêu thương vô hạn và được cho đi mà không mong nhận lại bất cứ điều gì.

Giáo lý Đức Phật phân biệt lòng từ với sự hiểu biết của tình yêu thông thường. Thittila nói đến sự khác nhau này, và giải thích rằng lòng từ là “không mong muốn chiếm hữu nhưng mong muốn giúp đỡ, cống hiến lợi ích của chính mình cho phúc lợi và hạnh phúc của nhân loại. Lòng thương này không có sự chọn lựa hay loại trừ.”² Lòng từ được mô tả là tình yêu thương vô điều kiện đối với chính mình và tất cả chúng sanh. Nó phản ánh sự tu tập chấp nhận và cởi mở hoàn toàn đối với mọi người và mọi hoàn cảnh.

Karunà được dịch là lòng bi. Đức Đạt-lai Lạt-ma nói rằng tâm bi chân chính dựa trên sự chấp nhận trong sáng hay sự nhận thức rằng người khác, cũng như chính mình, đều muốn hạnh phúc và có quyền khắc phục sự đau khổ.³ Trên nền tảng đó, một người tu tập mối quan tâm về phúc lợi của người khác, không quan tâm đến thái độ của người ta đối với mình.

Jeffrey Hopkins giải thích rằng tâm bi thường liên quan đến trí tuệ.⁴ Tâm bi và trí tuệ đòi hỏi một cá nhân phải phát triển khả năng thực hiện những chọn lựa đúng liên quan đến các hành động phải có để giảm thiểu đau khổ cho người và mình. Đôi khi điều này đòi hỏi những hành vi mạnh mẽ để giúp người khác vượt qua đau khổ và đôi khi nó có thể đòi hỏi phải kiềm chế toàn bộ các hành động.

² A. Thittila, “Trí Tuệ” trong *Sổ Tay Phật Giáo*, U.H. Htay (Miến Điện: U Ye Myint, 1997), tr.124.

³ Đạt-lai Lạt-ma và Howard C.Culter, *Nghệ Thuật của Hạnh Phúc* (Nữ Ước: Sách Broadway, 1998).

⁴ Jeffrey Hopkins, *Tu Tập Tâm Bi* (Nữ Ước: Các sách Broadway, 2001).

Tâm bi và trí tuệ cần được tu tập chung. Tâm bi không trí tuệ có thể dẫn đến đau khổ lớn lao. Trí tuệ không có tâm bi có chiều hướng nuôi dưỡng những khuynh hướng kiêu căng. Khi tâm bi và trí tuệ cùng phát triển, các cá nhân bắt đầu kết nối với các lãnh vực rộng rãi hơn của ý thức.

Mudità (Tâm hỷ) được dịch là sự cảm thông, hoan hỷ. Như Singhathon Narasabho giải thích “*Mudità* hàm nghĩa sự cảm thông, vui vẻ hay cảm kích. Nó truyền đạt sự vui mừng về phần thịnh, thành công hay hạnh phúc của đồng loại. Đó là một thái độ chúc mừng được biểu lộ lúc người khác thực hiện được những việc tốt.”⁵

Đức Phật thường dạy các tăng ni hành động với tâm cảm thông. Chẳng hạn, trong Kinh Sigala, Đức Phật nói với một người con trai của bộ tộc Sigala về sự tu tập tâm hoan hỷ:

Các gia chủ nên chú tâm đến những người du sĩ và Bà-la-môn với những hoạt động thương yêu thuộc thân, khẩu và ý, bằng cách mở rộng cửa, và bằng cách cung cấp sự bổ dưỡng về vật chất. Những du sĩ và Bà-la-môn được chú tâm như thế sẽ cảm thông với các gia chủ trong sáu cách: họ sẽ khiến các gia chủ tránh xa điều ác, thiết lập nơi họ những tu tập tốt, cảm thông với họ qua lòng tử tế, bảo họ nghe điều mà trước kia họ không nghe, làm sáng tỏ điều mà trước kia họ đã nghe, và dạy họ con đường đi đến cõi trời.⁶

Tâm hỷ có thể được bày tỏ bằng cách lắng nghe các kinh nghiệm đã qua của gia chủ và những nhu cầu hiện tại, và làm

⁵ Singhathon Narasabho, *Đạo Phật* (Thái Lan: Thông Tấn Xã Tự Do, 1994), tr. 26.

⁶ Harvey B. Aronson, *Thương Yêu và Thông Cảm trong Phật Giáo Nguyên Thủy* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980), tr. 12.

rõ đầu mối về con đường giải thoát. Harvey Aronson nói rằng tâm hoan hỷ là lực đẩy làm phát sinh “tình bạn tích cực” và được nối với các hành vi bố thí và các khía cạnh của bộ luật đạo đức. Cả Mae chii Sansanee và Sayamagi Rina đều có cơ hội để tiếp sức tâm hỷ của họ với cộng đồng cư sĩ bằng cách dạy thiền như một phương pháp để giúp giải thoát người khác ra khỏi đau khổ. Họ dần dần nổi tiếng về việc cung cấp sự tham khảo ý kiến khi các cá nhân đến nhờ giúp đỡ giải quyết đời sống hàng ngày của họ và những mối quan tâm về tâm linh.

Upekkà có nghĩa là thanh thản, buông xả. Narasabho mô tả nó như sau:

Upekkà là sự buông xả, là vô tư hay tâm điềm đạm. Nó liên quan đến một trạng thái tâm qua đó con người suy gẫm một cách vô tư hướng về một trạng thái trung tâm, và giữ tâm không bị ảnh hưởng bởi những tình trạng lôi cuốn hay thôi thúc.⁷

Là một phần trong sự tu tập thiền định của chư ni, cả Mae chii Sansanee và Sayamagi Rina đều được đào tạo tu tập tâm xả để phát triển sự không bám víu vào những cảm xúc mạnh khởi lên từ thiền quán, gọi là “hỷ lạc.” Khi chư ni tu tập thái độ cao cả của tâm buông xả, họ đạt được sự an lạc bên trong tâm hồn. Sự an lạc bên trong này biểu lộ trong sự hỗ trợ và khích lệ của họ đối với những người khác để mang lại an lạc trong đời sống của những người này.

Nói tóm lại, việc cố vấn do hai vị ni Phật Giáo thực hiện cho thấy tầm quan trọng của các thuộc tính ế nhn chư ni. Cả hai vị ni này đều thôi thúc những người được họ cố vấn bằng cách thể hiện giáo lý Đức Phật. Các vị ni biểu lộ Bốn Trạng

⁷ Narasabho, *Đạo Phật*, tr. 26.

Thái Cao Cả trong hành vi của họ, điều này thiết lập một nền tảng tin tưởng và thôi thúc những người tìm kiếm sự giúp đỡ hiểu biết những đau khổ của họ.

Ảnh Hưởng của Giáo Lý Đức Phật đối với Những Người Được Cố Vấn

Những người đến từ Băng-cóc nhấn mạnh rằng sự hiểu biết Giáo Pháp mà họ có được từ những lời dạy của Mae chii Sansanee đã giúp họ nhìn các sự vật một cách khác hẳn. Chẳng hạn, một người mất đứa con trai có thể vượt qua được nỗi sầu của bà ta bằng sự hiểu biết giáo lý Đức Phật về “tính chất của thực tại,” tức là đau khổ và vô thường.

Những người đến từ San Francisco nêu bật sự ứng dụng của thiền *vipassana* (tuệ minh sát) mà họ đã học từ Sayamagi Rina và thực tập với bà. Sự tu tập thiền giúp họ phản tỉnh lại những suy nghĩ và tình cảm của họ. *Vipassana*, hay thiền quán, là một hình thức thiền bản xứ được tìm thấy trong truyền thống Phật Giáo Nguyên Thủy. Cốt lõi của thiền tuệ minh sát là tu tập thiền chánh niệm. Thynn giải thích như sau:

Sati, hay niệm, có nghĩa là có hành vi của tâm. Một cách có chủ ý chúng ta quyết chú ý đến tâm mình... Thông thường, tâm chúng ta luôn vận hành, suy nghĩ, cảm nhận, chuyển dịch không ngừng từ điều này sang điều khác. Do sự chuyển dịch liên miên này, nên không có chỗ cho ý thức xuất hiện. Ý thức có thể đôi khi trộm nhìn vào, nhưng rất rụt rè. Nó chậm chạp và lơ mờ. Những tư tưởng lăng xăng và những cảm xúc của chúng ta hầu như thường thống trị chuỗi hoạt động này. Tâm phải đi ra khỏi cái vòng tròn bất tận này để ý thức khởi lên đầy đủ.⁸

⁸ Thynn Thynn, *Thiền Định Sinh Động, Tuệ Quán Sinh Động* (Trung

Luyện tâm chú ý đến nội dung các tư tưởng và cảm xúc là mục đích của sự tu tập thiền chánh niệm. Trong loại thiền này, hành giả bắt đầu bằng việc quán sát hơi thở. Bất cứ khi nào tư tưởng hay cảm xúc khởi lên, họ chỉ nhìn “những hoạt động tâm” này đúng như chúng đi vào và đi ra khỏi tâm, không có cảm xúc dính vào hoặc để tâm theo chúng. Sự tu tập này giúp cho hành giả chuyển hoá những cảm xúc tiêu cực của họ.

Nói chung, việc cố vấn do hai vị ni đưa ra cho thấy rằng các cá nhân tìm kiếm giải thoát khỏi đau khổ nhận được lợi lạc lớn từ Giáo Pháp của hai vị ni này. Họ có thể ứng dụng giáo lý và tu tập thiền định để chuyển hoá đau khổ của họ.

Tiến Trình Chuyển Hoá Tích Cực Của Cá Nhân

Khía cạnh quan trọng thứ ba của tiến trình cố vấn được hai vị ni Phật Giáo làm cho dễ dàng có thể được tóm tắt bằng một đoạn trong kinh Pháp Cú (Dhammapada). Trong bản kinh sưu tập những bài kệ Phật giáo cổ điển này, Đức Phật khuyên “Người trí sẽ không nhìn lỗi của người khác, hoặc điều gì họ đã làm hoặc không làm, mà sẽ nhìn vào lỗi của chính mình.”⁹ Một cách để con người tu tập phẩm chất trí tuệ là trước tiên nhìn vào chính mình để tìm ra nguyên nhân đau khổ, hơn là gán nó một cách máy móc cho lỗi hay hành vi của người khác. Điều này đòi hỏi một người phải có sức mạnh trí tuệ để nhận ra sự sai lạc, lầm lỗi và sự chưa hoàn hảo của mình.

Khi nghiên cứu vai trò của những cá nhân được cố vấn trong tiến trình chuyển hoá, tôi nhận ra rằng mỗi người đã

Tâm Giáo Pháp Sae Taw Win II, 1922), tr. 70.

⁹ Thomas Cleary, *Kinh Pháp Cú: Những Lời Dạy của Đức Phật* (Nữ Ước: Bantam Books, 1995) tr. 31.

thận trọng nỗ lực chuyển hoá đau khổ của mình. Họ hoàn tất điều này nhờ một thiện chí liên quan một cách tích cực đến một tiến trình nội quán đưa đến ý thức sâu sắc về sự tự hiểu bản thân.

Alan Watts cho rằng “Chúng ta sẽ là con người đầy đủ, hiểu biết và có ý thức đầy đủ, dường như là chúng ta muốn cho những niềm vui của chúng ta phải chịu khổ. Nếu không có ý muốn này, có thể không có sự phát triển nào trong cường độ của ý thức.”¹⁰ Khi con người không muốn suy nghĩ và đối phó với ý nghĩa sâu xa của nỗi khổ, họ làm lệch lạc và kéo dài tiến trình trị liệu.

Culter viết: “Sự từ chối chấp nhận đau khổ như một phần của cuộc sống có thể dẫn đến chỗ tự xem mình là một nạn nhân vĩnh viễn và đổ cho người khác những rắc rối của mình – một phương thức chắc chắn thành công cho cuộc sống đau khổ.”¹¹ Lời bình này nhấn mạnh rằng đau khổ là một phần vốn có của cuộc sống và khi con người nắm chắc cái hy vọng không thực tiễn là họ phải luôn luôn hạnh phúc, thì họ dễ rơi vào chỗ than trách mình hay người khác khi họ không đạt được điều họ muốn.

Khi con người suy ngẫm và đối phó với ý nghĩa sâu xa của các vấn đề họ đương đầu, họ có thể đi đến chỗ nội quán khách quan hơn. Sự nội quán này là chủ yếu vì nó có thể làm cho họ có cái nhìn sâu sát hơn và không thiên vị đối với chính mình. Nó cũng cho phép họ quán sát các nguyên nhân của đau khổ, và hướng sự chú ý về nội dung của ý nghĩ họ. Điều khởi lên từ

¹⁰ Alan W. Watts, *Sự Khôn Ngoan Không An Toàn* (Nữ Ước: Câu Lạc Bộ Sách Báo có Chất Lượng, 1951), tr. 31.

¹¹ Lama và Culter, 1988, tr. 150.

việc nhìn vào ý nghĩ của mình và suy gẫm về những hành vi trước kia của mình là những nhận thức mới mẽ về nguyên nhân đau khổ của mình.

Sự Tin Tưởng và Đánh Giá Cao Chư Ni

Đặc tính quan trọng thứ tư của tiến trình cố vấn là tầm quan trọng của sự tin tưởng và sự đánh giá cao đối với hai vị ni Phật Giáo. Những người ở San Francisco đã xây dựng từ từ lòng tin của họ đối với Sayamagi Rina bằng cách làm việc với sư và quán sát các hành vi của sư, đối với sư và cả những người khác. Khi cuối cùng họ chắc chắn được sự chân chính và tử tế của Sayamagi Rina, họ mở lòng ra để tin tưởng vào sư, và điều quan trọng là tin tưởng vào tiến trình của họ. Alex Berzin viết:

Sự tin tưởng của chúng tôi xuất phát từ việc đã dựng nên qua thời gian những mối liên hệ lâu dài {với các vị cố vấn tâm linh} cho nên chúng tôi hoàn toàn tin chắc vào sự liêm chính của họ. Trong tiến trình đạt đến niềm tin vào những vị cố vấn, chúng tôi cũng đi đến chỗ tin tưởng vào chính mình rằng chúng tôi có thể cải thiện bằng cách liên kết với họ. Sự an tâm có từ sự nhận thức này cho phép chúng tôi dễ dàng chấp nhận đối với những ảnh hưởng tích cực của họ và cởi mở đối với sự thay đổi.¹²

Theo Berzen, một trong những sự lợi lạc của việc học tin tưởng vào các vị cố vấn là sức mạnh của năng lực tin tưởng nơi chính mình, điều này tối thiểu nó, sẽ giúp giảm bớt sự sợ hãi liên quan đến người khác.

¹² Alex Berzin, *Về Một Vị Thầy Tâm Linh: Xây Dựng một Mối Liên Hệ Tốt Đẹp* (Nữ Ước: Nhà Xuất Bản Sư Tử Tuyết, 2000), tr. 85.

Cùng với sự tin tưởng, có một sự hiểu biết ngày càng tăng, sự đánh giá, sự chấp nhận lòng tử tế được những nhà cố vấn tâm linh đưa ra. Khả năng đánh giá cao lòng tử tế của một người nào đó đòi hỏi người đó dẹp đi những tình cảm kiêu mạn. Điều này liên đến một sự giảm bớt tự nhiên sự kiêu ngạo của cá nhân. Khi con người không quá mãi mê với những nhu cầu của họ đối với sự độc lập và kiêu mạn, họ mở rộng lòng để nhận hay đánh giá cao điều mà chư ni đã cống hiến cho họ.

Khía cạnh quan trọng thứ tư của tiến trình cố vấn cho thấy rằng sự tin tưởng và đánh giá hai vị ni Phật Giáo đã cung cấp một tình huống tối ưu cho việc cố vấn hữu hiệu. Sự tin tưởng và đánh giá cao làm cho các phẩm chất của lòng tử và trí tuệ có thể chuyển từ chư ni sang các cá nhân.

Kết Luận

Nói tóm lại, tiến trình cố vấn liên quan đến hai vị ni Phật Giáo và tám người khác cho thấy bốn đặc tính quan trọng: các thuộc tính của những người cố vấn, ảnh hưởng của giáo lý Đức Phật, vai trò tích cực mà con người cần có trong tiến trình chuyển hoá của họ, và tầm quan trọng của sự tin tưởng cùng đánh giá cao đối với chư ni. Những hàm ý của bốn đặc tính quan trọng trong việc cố vấn của hai vị ni này là chư ni Phật Giáo có thể cống hiến những đóng góp giá trị cho xã hội và giáo lý Đức Phật về việc giúp đỡ con người đối phó với một số khó khăn chung trong đời sống hàng ngày của họ và bằng việc nuôi dưỡng sự hiểu biết tâm linh.



5

VẠCH RA ĐƯỜNG ĐI CỦA ĐẠO PHẬT DẪN THÂN TỪ TRUNG HOA ĐẾN ĐÀI LOAN VÀ VIỆT NAM

Elise DeVido

Động lực làm xuất hiện bài báo này tại Hội Nghị Thường Niên lần thứ tư về Tư Tưởng của Ấn Thuận (Yinshun) được tổ chức tại Đài Loan năm 2003, khi tôi được các học giả Đài Loan bảo đảm rằng khái niệm “Phật Giáo dẫn thân” mà Hoà Thượng Thích Nhất Hạnh tuyên truyền xuất phát từ những ý tưởng của Hoà Thượng Ấn Thuận (Yinshun) về “*Phật giáo nhân gian*”¹ Câu nói có vẻ đơn giản này kêu gọi sự tò mò của tôi, cho nên tôi đã nghiên cứu sâu xa hơn vào tài liệu hiện có

¹ Lời cảm ơn chân thành của tôi xin gửi đến David Loy, Shawn McHale, Tỳ-kheo Santikaro, Shi Zhaohui, Karma Lekshe Tsomo, và Jonathan Watts. Tôi đặc biệt biết ơn Thiên Đô người đã trả lời những bức điện thư bất tận của tôi với sự kiên nhẫn và cổ vũ lớn lao, và đã chỉ cho tôi những nguồn tài liệu quan trọng.

về Phật Giáo dẫn thân và trao đổi thư từ với vài thành viên sáng lập của Mạng Lưới Quốc Tế của Các Phật Tử Dẫn Thân (INEB) và các học giả Phật Giáo tại Việt Nam.

Khi tôi so sánh những khám phá này với các bài đọc và điều tra của tôi về Phật Giáo tại Đài Loan, tôi nhận ra rằng vào đầu thế kỷ thứ 20, những vị tăng sĩ theo chủ nghĩa cải cách được cảm hứng trực tiếp không phải từ Ấn Thuận mà là từ vị thầy của họ là vị tu sĩ Trung Hoa Taixu (1890-1974) và “Đạo Phật Nhân Gian” của Taixu. Các hạt giống tư tưởng Taixu đã gieo tại Việt Nam không chỉ có kết quả trong những định chế tổ chức và giáo dục một Tăng-già được hiện đại hoá, mà còn “... mang lại những thay đổi trong ý thức quần chúng, đưa đến một sự tái lập vai trò quốc gia (của đạo Phật) trong các thập niên về sau,”² với Đạo Phật hiện thực của Thích Nhất Hạnh và những vị khác tại Việt Nam những năm 1960.

Nếu có thì cũng ít tác phẩm nghiên cứu đối chiếu về Phật Giáo Đài Loan và Đông Nam Á, cho nên hiếm thấy tài liệu về Phật Giáo dẫn thân đề cập đến Phật giáo Đài Loan và không lưu ý đến mối liên hệ của Taixu. Đồng thời, phần chính các tác phẩm về lịch sử ngày càng gia tăng của Phật giáo Đài Loan hiếm khi đưa ra những so sánh với Đông Nam Á hay ngay cả Nhật Bản và Hàn Quốc. Bài viết này mô tả con đường Đạo Phật nhân gian từ Taixu của Trung Hoa đến Việt Nam và từ Taixu đến Đài Loan, và khám phá cách mà những tình huống xã hội chính trị khác nhau tại Việt Nam và Đài Loan

² Thiện Độ, “Sự Tìm Kiếm Giác Ngộ và Sự Đồng Nhất Văn Hoá: Đạo Phật tại Việt Nam Đường Đại,” trong *Phật Giáo và Chính Trị tại Châu Á Thế Kỷ Hai Mươi*, Ian Harris (Luân Đôn: Pinter, 1999) tr. 268.

đưa đến những hình thái khác nhau của Đạo Phật dẫn thân. Hầu hết nó đi trong chiều sâu về những biểu hiện khác nhau của Đạo Phật Nhân Gian tại Đài Loan, đặc biệt là Đạo Phật dẫn thân được truyền bá do Hoà Thượng Zhaohui, nhà hoạt động cấp tiến tại Đài Loan, được viết bằng Anh ngữ hầu như với giá cho không. Người ta hy vọng rằng những khám phá của bài viết này có thể đóng góp vào những cuộc tranh cãi đang diễn ra về nguồn gốc, định nghĩa, và những sự khác nhau của Phật giáo dẫn thân vì nó nêu bật cả về những đổi mới lẫn những giới hạn của Phật giáo Nhân Gian tại Đài Loan.

Bên cạnh trường hợp Việt Nam, nhiều học giả đã thảo luận sự liên minh của Phật giáo và các phong trào giải phóng quốc gia, từ thế kỷ 19 trở đi, khắp Đông Nam Á và Đông Á. Đáng để ý cách thức trong mỗi trường hợp sự phục hưng của Phật giáo (hoặc do nhà nước hướng dẫn, hoặc do sự đồng ý của nhà nước hoặc từ nhân dân bên dưới) được nhìn như phương thức để xác nhận nhân dạng “đích thức” của mỗi quốc gia. Mỗi trường hợp dường như là một nỗ lực để đoàn kết và củng cố đất nước đương đầu với sự tấn công dữ dội của phương Tây, hoặc chủ nghĩa thuộc địa hoặc sự hiện đại hoá hoặc cả hai. Lúc đó Đạo Phật đương đầu với một loạt những khuynh hướng mới toàn cầu, như phong trào xã hội của những năm 1960 và 1970; và những phong trào hoà bình và quyền con người tại Châu Mỹ La Tinh, Đông Âu, Nam Phi, và Á châu trong những năm 1970 và 1980. Bây giờ một lần nữa, đạo Phật phải đối phó với những thách thức của sự toàn cầu hoá hiện nay. Trong khi ghi nhớ những khác nhau gay gắt trong các tình huống xã hội và lịch sử, điều quan trọng là duy trì một quan điểm vượt phạm vi quốc gia để tránh sự đòi hỏi

“độc nhất” do bất kỳ một truyền thống hay phong trào Phật Giáo nào.

Sự Chấn Hưng Phật Giáo Trung Hoa

Theo Holmes Welch, tại Trung Hoa:

Tôi tin rằng sự chấn hưng Phật Giáo bắt đầu khi những cư sĩ nỗ lực in lại các kinh đã bị tiêu huỷ trong cuộc nổi loạn của Thái Bình (những năm 1860), tập hợp các xung động khi sự khám phá của giới học giả Phật Giáo Tây phương kích thích nhu cầu cho các học giả Phật Giáo Trung Hoa, và khi sự xâm lược Trung Hoa của những người truyền giáo Cơ-đốc đưa đến ý tưởng đào tạo các nhà truyền bá Phật Giáo và gửi người truyền đạo đến Ấn-độ và Tây phương. Cho đến thời điểm này chỉ giới nam cư sĩ là ược quan tâm ... Nhưng trong những năm cuối của triều đại nhà Thanh (cuối thế kỷ 19 – đầu thế kỷ 20) khi sự sung công tài sản của họ ược tiến hành để dùng trong giáo dục thế tục, các vị tăng sĩ bắt đầu tổ chức các trường và những việc phúc lợi xã hội ể làm phương tiện tự vệ.³

Welch tin rằng ba sợi dây xuyên suốt qua sự chấn hưng Phật Giáo Trung Hoa là 1) nhu cầu củng cố tính đồng nhất thể tôn giáo của cư sĩ; 2) nhu cầu tự bảo tồn kinh tế về phía tăng sĩ; và 3) nhu cầu đạt được địa vị quốc tế của cư sĩ lẫn tăng sĩ.⁴

Khi nói về những người cải cách Phật Giáo ở Trung Hoa đầu thế kỷ 20, ông nói: “nhu cầu đối với địa vị – địa vị trí thức, đưa đến sự cần thiết phải gạt bỏ các thách thức khoa học và triết học Tây phương, của Max-xít và của Cơ-đốc giáo. Nó

³ Holmes Welch, *Sự Phục Hưng Phật Giáo ở Trung Hoa* (Cambridge, Mass: Thông Tấn Đại Học Havard, 1968), tr. 259.

⁴ Sách đã dẫn, tr. 260-62.

giúp đưa đến việc phục hưng sự quan tâm trong *Dharmalaksana* (Trưởng Phái Duy Thức), sự xuất hiện của khoa Phật học, và sự tham gia trong những hình thái phúc lợi xã hội Tây phương hiện đại.”⁵

Gương mặt chính trong sự chấn hưng Phật Giáo Trung Hoa là tu sĩ Taixu, người phát biểu ý tưởng về “Phật Giáo Nhân Sinh” và “Phật Giáo Nhân Gian”. Thay vì chờ đợi và cầu nguyện cho sự vinh quang của cõi Tịnh Độ trong kiếp sau qua sự can thiệp của Phật A-di-đà, “Taixu nhìn thấy thế giới này được chuyển hoá bằng sự hồi hướng và việc làm tận tụy hy sinh của hàng ngàn vị bồ tát trong đời thường ...”⁶ cả tu sĩ lẫn cư sĩ. Những vị bồ tát này sẽ làm việc theo lý tưởng song song với một chính phủ đã được gic ngộ vững vàng.

Welch nhận thấy rằng sự chấn hưng Đạo Phật của thời hiện đại (cuối triều Thanh và đầu thời Cộng Hoà) được đặc biệt đánh dấu bằng những yếu tố mới như sự phát triển của các tổ chức cư sĩ và cư sĩ dạy Giáo pháp; sự phát triển của những dưỡng đường, viện mồ côi và trường học. Sự thành lập trạm phát thanh ở Thượng Hải; việc quy y trong các nhà í; và nỗ lực bắt đầu một phong trào thống nhất giáo hội với các Phật tử hải ngoại. Cũng vậy, sự chấn hưng hiện đại đã xuất hiện những nhà xuất bản Phật Giáo, những hội thảo đã được tổ chức lại cho tu sĩ đạo Phật, và các hội Phật Giáo quốc gia. Tất cả những đổi mới trên đã gián tiếp hay trực tiếp vay mượn quan điểm và những cải cách của Taixu.⁷

⁵ Sách đã dẫn, tr. 261.

⁶ Don Pittman, *Hướng Về một Phật Giáo Trung Hoa Hiện Đại: Những Cải Cách của Taixu* (Honolulu: Đại Học Báo Chí Hawaii, 2001), tr.222-223.

⁷ Welch, *Sự Chấn Hưng Đạo Phật ở Trung Hoa*, tr. 262-64.

Lập trường chính trị của Taixu không dễ xếp loại. Ngài đã có tuổi vào những năm đầu của cuộc cách mạng 1911, và những người bạn cùng đồng nghiệp của ngài gồm có những nhà cách mạng, những người vô chính phủ và xã hội chủ nghĩa. Trước tiên, ngài ngưỡng mộ chủ nghĩa xã hội, bởi vì ngài cho rằng cũng như đạo Phật, chủ nghĩa xã hội tán thành sự bình đẳng con người và phúc lợi xã hội. Ngài thích cái thông điệp sau đây của chủ nghĩa xã hội: “mỗi người làm việc theo khả năng và hưởng theo nhu cầu.”⁸ Ban đầu, ngài lạc quan cho rằng xã hội chủ nghĩa có thể hạn chế sự thái quá của chủ nghĩa cá nhân, cũng như chính sách độc quyền và những công ty lớn khai thác thị trường quốc nội và quốc tế, và tạo ra những khác biệt ngày càng tăng giữa giàu và nghèo.

Tuy nhiên, sau năm 1925, Taixu bác bỏ lời kêu gọi của chủ nghĩa Cộng Sản đòi đấu tranh giai cấp mãnh liệt và cường điệu hoá vật chất và tập thể trong khi bỏ lơ tâm, thân và cá nhân con người. Lập trường chính trị của ngài ở vào “cánh phải của trung tâm”⁹ một phần vì những lý do ý thức hệ và một phần vì những lý do thực tế (để đạt được sự đồng tình chính trị cho các kế hoạch cải cách và canh tân hoá đạo Phật, và để truyền bá đạo ra hải ngoại.)¹⁰

Như Don Pittman đã cho thấy, Taixu không chỉ truyền bá quan điểm của ông về một đạo Phật tập trung vào con người,

⁸ Pittman, *Hướng Về một Đạo Phật Trung Hoa Hiện Đại, 19-5-2004*, tr. 182.

⁹ Sách đã dẫn, tr.182, 192.

¹⁰ Mặc dù Taixu một mắt một còn trong tư thế Người Quốc Gia, người ta cũng không thể gọi chế độ Quốc Gia là vững vàng hay gic ngộ trong thời kỳ 1925-1947, một thời kỳ nội chiến, chiến tranh chống lại người Nhật, và một thời kỳ có sự áp bức chính trị gắt gao.

mà còn hy vọng biến đạo Phật thành một phong trào toàn cầu làm biến đổi những chủ nghĩa quốc gia hạn hẹp và đưa đến nền hoà bình thế giới. Hướng đến mục tiêu này, Taixu đã đi sang Đài Loan, Nhật và Hồng Kông (1917-1925); sau đó sang Pháp, Tích Lan, Ấn Độ, và Mã Lai (1939-1940).¹¹ Tại Tích Lan, quê hương của nhà chấn hưng Phật Giáo vĩ đại, Dharmapala, Taixu đã nói chuyện chi tiết với vị học giả Phật Giáo G.P. Malalasekera về việc thành lập một liên đoàn Phật Giáo thế giới. Năm 1950, kế hoạch này thành công khi Tiến Sĩ Malalasekera thành lập Hội Ai Hữu Phật Tử Thế Giới.¹²

Giữa những năm 1940, Taixu nghiên cứu ngắn gọn việc thành lập một đảng chính trị Phật Giáo. Lúc đó ngài nghĩ rằng điều thích đáng là Phật tử nên theo kịp những công việc chính trị và trở thành thành viên tích cực của một đảng chính trị theo sự lựa chọn của họ, ngang bằng với Đảng Cộng Sản, mặc dù ngài nghĩ tu sĩ không nên phục vụ trong chính phủ.¹³ Vào năm 1937, Taixu cho rằng những nỗ lực của ông gây ra “một cuộc cách mạng trong Phật Giáo” là một sự thất bại do “những yếu kém và thất bại” cũng như sức mạnh của đối phương.¹⁴ Ngoài việc truyền cảm hứng cho một vài tổ chức Phật Giáo Đài Loan hàng đầu được thảo luận trong bài này sau khi ngài viên tịch vào năm 1947, Taixu đã có ảnh hưởng sâu xa đến Phật Giáo Việt Nam vào những năm 1920-1930, bắt đầu giai đoạn cho những phát triển ăng kể trong những năm 1960-1970.

¹¹ Pittman, *Hướng về Một Phật Giáo Trung Hoa Hiện Đại*, tr. 105-114, 118-130, 139-142.

¹² Sách đã dẫn, tr. 142-143.

¹³ Sách đã dẫn, tr. 149-150.

¹⁴ Taxu, *Về Một Phật Giáo Trung Hoa Hiện Đại*, tr.138-139.

Ảnh Hưởng Taixu và Sự Chấn Hưng Phật Giáo Việt Nam

Thiện Độ cho rằng “sự chấn hưng Phật Giáo ở Việt Nam có hai phần chính. Thứ nhất, ngoài tác dụng kích thích sự hiện đại hoá và chủ nghĩa Quốc Gia vào cuối thế kỷ 19, có một ảnh hưởng của “chủ nghĩa Đông phương ngược chiều” như những tác phẩm của các học giả Tây phương tại Ấn Độ và những nghiên cứu Phật Giáo được dịch ra các ngôn ngữ Nam Á, Đông Nam Á, và Đông Á, và kích thích những sự phục hưng trong nước tại một số quốc gia Á châu. Ở đây, Thiện Độ nhấn mạnh tầm ảnh hưởng quan trọng của Taixu đối với sự chấn hưng Phật Giáo Việt Nam trong số những thành phần tinh hoa ở thành thị tại Việt Nam.

Thứ hai, những người tham gia trong cuộc đấu tranh chống thuộc địa, từ cuối thế kỷ 19, quay sang Tăng-già Phật Giáo để lãnh đạo sau khi giới trí thức Khổng Tử thất bại trong trọng trách của họ.¹⁵ Vào những năm 1860, đã có những cuộc nổi dậy chống Pháp do những nhóm cư sĩ tin vào thời hoàng kim của Phật Giáo dựa vào nông thôn trong thời kỳ 1885-1898 đã nhìn thấy không chỉ sự phản kháng của nhóm cư sĩ mà còn những cuộc nổi dậy cách mạng vũ trang của chư tăng Phật Giáo, như trong “Chiến Tranh của Chư Tăng” năm 1898 tại miền trung Việt Nam.¹⁶ Cho nên chính quyền Pháp tăng

¹⁵ Thiện Độ, “Vấn Đề Giác Ngộ và Đồng Nhất Hoá Văn Hoá: Phật Giáo tại Việt Nam,” tr. 260. Qua suốt lịch sử Việt Nam và đồng thời với sự chấn hưng Phật Giáo dựa trên thành thị của thế kỷ 20, cũng có những phong trào đạo Phật phổ biến ở mức cơ sở đôi khi được phân chia với những phát triển của giới tinh hoa thành thị. Xem Thiện Độ, *Chủ Nghĩa Siêu Nhiên của Việt Nam: Các quan điểm của Miền Nam* (Luân Đôn: Routledge/Curzon, 2003).

¹⁶ Thiện Độ, “Vấn Đề Giác Ngộ và Đồng Nhất Hoá Văn Hoá: Phật

cường sự đàn áp của họ đối với Phật Giáo và bước đến chỗ thúc đẩy Cơ Đốc Giáo củng cố sự cai trị thuộc địa của họ. “Đây là khởi đầu của sự kỳ thị tôn giáo, một tư tưởng không thể tách rời khỏi toàn bộ cuộc vận động phức tạp đối với nền độc lập nước nhà.”¹⁷ Sự đàn áp của người Pháp không lìm dừng lại, mà trái lại đã kích thích những phong trào phản kháng của người Việt Nam; nhiều người Phật tử tham gia, cư sĩ và tu sĩ tìm cách truyền bá đạo Phật và làm cho các cơ sở Phật Giáo mạnh lên khắp nơi trong nước.

Thích Nhất Hạnh viết: “Vào những năm 1930, các học giả Phật Giáo đã thảo luận sự dẫn thân của Phật Giáo trong xã hội hiện đại và gọi nó là Nhân Gian Phật Giáo (Phật Giáo Nhân Gian của Taixu) hay Phật Giáo Dẫn Thân.”¹⁸ Thiện Độ viết rằng bản dịch tiếng Việt của người Việt Nam: *Hoa Sen Trong Biển Lửa*, Chương Hai, vừa có “Nhân gian Phật giáo” cũng như câu “một nền Phật giáo dân tộc Việt Nam”. Thiện Độ viết rằng câu này được dùng “... để mô tả vấn đề cải cách rộng khắp được gợi hứng từ tấm gương Trung Hoa vào thời đó, bao gồm “cải cách niềm tin, và bài trừ mê tín dị đoan.” Đó là một phần của tiền Chiến tranh Thế giới nhận thức rõ cần phải xác định một đồng nhất thể quốc gia qua Phật giáo, nhưng vấn đề này đã bị xem như một việc bị giới ưu tú thành thị lèo lái...¹⁹

Mặc dù Taixu không đến thăm Việt Nam, trong những năm 1920 các bài viết của ông đã được vị tăng cải cách Thiện

Giáo tại Việt Nam: Phật giáo tại Việt Nam Đường Đại,” tr. 259-260; và Thích Nhất Hạnh, *Việt Nam: Hoa Sen trong Biển Lửa* (Nữ Úc: Hill và Wang, 1967), tr. 21-24.

¹⁷ T.N. Hạnh, *Việt Nam*, tr. 24. T.N. Hạnh, *Việt Nam*, tr. 42.

¹⁸ T.N. Hạnh, *Việt Nam*, tr. 42.

¹⁹ Thiện Độ, email ngày 27 tháng 3 năm 2004.

Chiêu dịch ra Việt ngữ. Thiện Chiêu cũng truyền bá Sự Tái Tổ Chức Hệ Thống Tăng-già của Taixu giữa chư tăng tại bắc Việt.²⁰ Một điển hình là tác phẩm “Phật Giáo Vô Thần Luận” của ngài đồng thời là một lời nghị luận về việc tại sao Trường Phái Duy Thức cao hơn các truyền thống Tịnh Độ và Thiền, và là một phê phán về Cơ Đốc Giáo. Kế hoạch cải cách dững cảm của ngài “kêu gọi Phật Giáo Trung Hoa thay đổi lại hình thái thuộc cơ chế với những tu viện kiểu mẫu mới, những tổ chức từ thiện, và những mạo hiểm về mặt giáo dục.”²¹ Những bài viết này là những bài trong số các tài liệu chủ yếu, cùng với tờ báo ra định kỳ Hải Triều Âm và những ấn phẩm của các tổ chức Phật giáo Thượng Hải, gợi cảm hứng cho cuộc chấn hưng Phật Giáo tại Việt Nam.²²

Trước hết, Phật Giáo “hiện thực” này tập trung vào việc giáo dục các tu sĩ, truyền bá Phật Giáo qua các ấn phẩm và bài giảng pháp, thành lập các hiệp hội Phật Giáo địa phương và khu vực, xây dựng các nhóm cư sĩ “tự tu”, và hình thành các nhóm tuổi trẻ Phật Giáo. Tuy nhiên, cuộc chấn hưng trước năm 1945 được giới hạn chính yếu vào các nhóm uyên bác thành thị. Các Phật tử chưa dẫn thân rộng rãi về mặt chính trị và sự cung cấp phúc lợi không vượt ra khỏi mô hình truyền

²⁰ David Marr, *Truyền Thống Việt Nam Đang Trên Đường Thử Nghiệm* (Berkeley: Đại Học Báo Chí California, 1984, tr. 304, n.57.

²¹ Pittman, *Về Một Đạo Phật Trung Hoa Hiện Đại*. Tr. 95.

²² Shawn McHale, *Báo Chí và Quyền Lực: Khổng Giáo, Cộng Sản và Phật Giáo trong việc Tạo Dựng Việt Nam Mới* (Honolulu: Đại Học Báo Chí Hawaii, 2004), tr. 158; Thiện Độ: “Truy Tìm Sự Giác Ngộ và Đồng Nhất Thể Văn Hoá,” tr. 279, n. 19; Nguyễn Thế Anh, “Sự dẫn thân về chính trị của Phật Giáo tại Nam Việt Nam trong những năm 1960”, *Các Triết Thuyết Đạo Phật và Xã Hội Châu Á: Tu Sĩ, Xã Hội và Quyền hành*, A. Forest, (Pa-ri: L’Harmattan, 1990), tr.112.

thống của việc tài trợ phúc lợi ngắn hạn do các chùa chiền.²³ Nhưng sau đệ nhị thế chiến, với sự nổi dậy của lực lượng Việt Minh, chiến tranh Đông Dương tiếp theo sau, và sự chia cắt Việt Nam, “giới trí thức Phật Giáo bấy giờ nhận thức được địa vị của Phật Giáo trong một chiều hướng chính trị mới.”²⁴ Năm 1951, các Phật tử từ khắp nơi trên đất nước Việt Nam lần đầu tiên cùng đến với nhau để thành lập một hiệp hội quốc gia. “Tập thể mong muốn một giải pháp bất bạo động cho cuộc sung đột vũ trang dường như khẩn thiết hơn...”²⁵ Sự đàn áp của chế độ Diệm đối với giới trí thức, thương gia, tuổi trẻ và các nhóm Phật Giáo đã làm cho những người Phật tử và không phải Phật tử đoàn kết lại giống như trong một phong trào chống chính phủ lên đến đỉnh cao trong việc tự thiêu của ngài Thích Quảng Đức và những người khác giữa năm 1963. “Lần đầu tiên từ ngữ “đấu tranh” được dùng trong ngôn ngữ chính thức của giáo hội.”²⁶

Thích Nhất Hạnh và Nguồn Gốc Thuật Ngữ “Phật Giáo Dẫn Thân”

Điều quan trọng cần lưu ý là Thích Nhất Hạnh trở thành một sa-di tại chùa Từ Hiếu trong truyền thống Lâm Tế, ông chuẩn bị cho việc thọ giới cụ túc và nhận giới này vào năm 1949 tại Viện Bảo Quốc, một trong những thành quả của phong trào chấn hưng Phật Giáo những năm 1930 tại Việt

²³ Thiện Độ, “Vấn Đề Giác Ngộ và Đồng Nhất Hoá Văn Hoá: Phật Giáo tại Việt Nam”, tr. 273.

²⁴ T.N. Hạnh, *Việt Nam*, tr. 43.

²⁵ Thiện Độ, , “Vấn Đề Giác Ngộ và Đồng Nhất Hoá Văn Hoá: Phật Giáo tại Việt Nam”

²⁶ Sách đã dẫn, tr.272.

Nam.²⁷ Hầu hết các học giả cho thuật ngữ “Phật Giáo dẫn thân” là có từ Thích Nhất Hạnh và những khủng hoảng xã hội chính trị Việt Nam đầu những năm 1960.²⁸ Đối với Sallie B. King, “Phật Giáo Dẫn Thân” thuộc bất cứ hình thức nào cũng đều bắt đầu với Thích Nhất Hạnh, mà không đề cập đến lịch sử Việt Nam, Taixu, hay những phát triển ở Đông Nam Á khác.

Christopher Queen cũng lưu ý đến những ảnh hưởng của người Pháp: “... dường như những thuật ngữ “engagé” của Pháp, có nghĩa là nói thẳng hay liên quan đến chính trị, là nói chung cho những nhà trí thức hoạt động trong Đông Dương thuộc Pháp những năm 1960.”²⁹ Tôi đã hỏi Thiện Độ quan điểm của ông về trích dẫn này. Ông đồng ý rằng thuật ngữ của Sartre đã thành cái mốt tại Sài Gòn vào đầu những năm 1960 và *Dẫn thân* trở thành thuật ngữ tiếng Việt thay thế cho từ engagé của Sartre – *dẫn* có nghĩa là tiến lên, đẩy lên; thân là cái thân thể. Song ông nói rằng:

Tôi thật sự không biết thuật ngữ “Đạo Phật Dẫn Thân” lần đầu tiên được các nhà văn Việt Nam dùng khi nào. Tôi chỉ có thể nói khi nào ý tưởng Phật Giáo dẫn thân lần đầu tiên được Thích Nhất Hạnh và nhóm của ông ẩy mạnh ... Vào đầu

²⁷ T.N. Hạnh, *Việt Nam*, tr. 42.

²⁸ Chẳng hạn, xem Chris Queen, “Dẫn Nhập”, tr. 22, và Thomas F. Yarnall, “Phật Giáo dẫn thân: Mới và Cải Tiến?” tr. 286, đều trong *Pháp Hành: Những Nghiên Cứu về Đạo Phật Dẫn Thân*, (Luân Đôn: Routledge/Curzon, 2003). Cũng xem Sallie B. King, “Thích Nhất Hạnh và Đền Thờ Phật Giáo Thống Nhất,” *Phật Giáo Dẫn Thân: Các Phong Trào Giải Phóng Phật Giáo tại Châu Á*, trong Christopher Queen và Sallie B. King (Albany, N.Y.: Đại Học Báo Chí Nữ Ước, 1986), tr.321-363.

²⁹ Trong phần “Dẫn Nhập: Các Hình Thái và Nguồn Gốc của Đạo Phật Dẫn Thân”, Sách đã dẫn, tr. 34.

những năm 1960, Thích Nhất Hạnh viết về sự *hiện đại hoá của Phật Giáo*. Tôi nghĩ rằng điều đó đến gần lúc ông tiến đến ý nghĩa “dẫn thân” (bạn biết rằng ý nghĩa của từ *actualité* trong tiếng Pháp là thực tế hiện nay hay sự việc hiện nay). Một câu khác mà ông đề cập đến trong *Hoa Sen* là sự mong mỏi của các Phật tử là *mang đạo Phật đi vào cuộc đời*.

Sau khi Viện Đại Học Vạn Hạnh được thiết lập, Thích Nhất Hạnh đứng đầu Trường Thanh Niên Phụng Sự Xã Hội, một diễn dịch của Đạo Phật dẫn thân, điều đó đã đưa ông đến chỗ căng thẳng với những vị tôn túc trong Giáo Hội khoảng năm 1963-1964. Nhưng Sư Cô Chân Không kể lại rằng những tư tưởng này đã được bàn luận với ông sớm hơn, giữa năm 1958-1961, khi sư cô đã bắt đầu công việc phúc lợi với một vài người bạn.³⁰

Có lẽ do đi theo gương của các cơ sở phúc lợi Cơ-đốc giáo và những cải cách của Vatican II kêu gọi đặt nặng vào công bằng xã hội mà các Phật tử trẻ tuổi đã hy vọng rằng Phật Giáo Việt Nam có thể làm sáng tỏ lại và thực hiện sứ mạng bồ-tát cùng cách đó, như Taixu đã kêu gọi trước đó một thế hệ.

Tuy nhiên, tất cả chư tăng đều không đồng ý chút nào với khía cạnh Phật Giáo Dẫn Thân. Thiện Độ kể lại làm sao Thích Nhất Hạnh bị trục xuất khỏi chùa Ấn Quang mà ông đã giúp sáng lập, do sự chống đối của các vị lớn hơn ông.³¹ Nhưng

³⁰ Thiện Độ, Thư điện tử ngày 27 tháng ba, 2004. Nữ tu Phật Giáo Chân Không đã viết về những năm này trong chương 4 của *Học Yêu Thương Thật Sự: Cách Tôi Học và Thực Tập sự Thay Đổi Xã Hội tại Việt Nam*, (Berkeley: Thông Tấn Parallax, 1993).

³¹ Thiện Độ, “Vấn Đề Giác Ngộ và Sự Đồng Nhất Thể Văn Hoá,” tr. 273.

vào giữa những năm 1960, các tu sĩ Phật Giáo và cư sĩ thực hiện Phong Trào Gia Đình Phật Tử Trẻ Tuổi, gồm các viện mồ côi, các trường đào tạo y tá, các bệnh viện, các chiến dịch xoa mù chữ, các lớp cứu thương, và các trường trung tiểu học được gọi là trường Bồ Đề tại mỗi tỉnh.³² Mục tiêu của Trường Thanh Niên Phụng Sự Xã Hội tại Viện Đại Học Vạn Hạnh đã nói trên, là đào tạo người trẻ thành những cán bộ phát triển xã hội nông thôn.

Năm 1965, Thích Nhất Hạnh thành lập Dòng pñi Tiếp Hiện, gồm cả tăng ni lẫn cư sĩ, để xúc tiến sự hiện thực hóa Đạo Phật. *Tiếp* có nghĩa là “giao tiếp với”, “tiếp tục,” trong khi *hiện* có nghĩa là “nhận thức trong hiện tại;” trong tiếng Anh từ này được dịch là “Order of Interbeing”.³³ Tiếp Hiện, đặt cơ sở tại Pháp, nhấn mạnh vào sự không bè phái và không bám víu vào các quan điểm; một mục tiêu nhắm vào Đạo Phật hiện thực làm với đi sự đau khổ ở đây và bây giờ; và duy trì một sự quân bình giữa hoạt động xã hội có tính chất từ bi và sự tu tập thiền quán/ chánh niệm.³⁴

Như King kể lại, Thích Nhất Hạnh và nhóm của ông có một con đường khác với Thích Trí Quang và các vị tăng khác của Chùa Ấn Quang, những vị này tham gia vào hành động chính trị trực tiếp, tổ chức các cuộc biểu tình quần chúng, và thành lập một đảng chính trị ngắn hạn. Như đã nói trên, Chùa Ấn Quang và Thích Nhất Hạnh bất đồng về những hình thức của đạo Phật dẫn thân. Thích Nhất Hạnh không thích Phật tử

³² T.N. Hạnh, Việt Nam, 42-43.

³³ King, “Thích Nhất Hạnh và Nhà Thờ Phật Giáo Thống Nhất”, tr. 323.

³⁴ Sách đã dẫn, tr.342.

dính líu trực tiếp vào hệ thống chính trị hình thức, vì điều này sẽ không tránh khỏi sự xâm phạm vào những nguyên tắc nền tảng của ông về sự bất nhị và không đảng phái. Ông tin rằng nhóm của ông có thể có những đóng góp ý nghĩa nhất bên ngoài cái thế giới tự lợi của những đấu tranh quyền lực chính trị. “Tự gọi mình là bất bạo động chúng tôi chống lại mọi sự bạo động, nhưng chúng tôi trước hết chống lại những bạo động có tổ chức.”³⁵ Hơn nữa ông cho rằng những gốc rễ chiến tranh được tìm thấy ở Hoa Kỳ, và do đó ông tập trung vào những hoạt động mang lại hoà bình ở hải ngoại.³⁶ Tuy nhiên, như King đã chỉ rõ, người ta có thể lập luận rằng nhóm Ấn Quang thanh minh cho việc dính líu chính trị trực tiếp của họ tại Việt Nam là phương tiện để chống lại bạo lực có tổ chức. Như vậy, King nhắc chúng ta nhớ rằng “những vấn đề lý thuyết trong bối cảnh của một đảng phái như thế này vẫn tồn tại” đối với sự suy nghĩ sâu xa và sự đấu tranh của các học giả Phật giáo và những nhà hoạt động.³⁷

Từ năm 1963, khi sự leo thang chiến tranh của Hoa Kỳ đưa đến vô số cái chết của dân thường, phong trào chống chiến tranh do Phật giáo lãnh đạo nổ ra ở Nam Việt Nam. Sau khi trải qua sự đàn áp gắt gao vào năm 1966, phong trào này tiếp tục qua truyền đơn chống đối, sự bất tuân của nhân dân, tuyệt thực, và lập ra một “tuyến đường sắt ngầm” cho những người không chịu phục vụ trong quân đội. Tuy nhiên, phong trào này không bao giờ đủ mạnh để thực hiện mục tiêu hành động của nó như một “lực lượng thứ ba” giữa Miền Nam do

³⁵ Sách đã dẫn, tr. 346.

³⁶ Sách đã dẫn, tr. 350.

³⁷ Sách đã dẫn, các tr. 352-354.

Mỹ ủng hộ và Miền Bắc Cộng Sản. Thích Nhất Hạnh bị ép buộc phải lưu vong hải ngoại vĩnh viễn tại Pháp, từ năm 1967.³⁸

Như đã xảy ra tại Trung Hoa sau năm 1979, từ năm 1990 tại Việt Nam có sự tái thiết kinh tế và tái mở cửa Việt Nam ra thế giới. Nhưng tổ chức Phật giáo vẫn còn bị nhà nước Cộng Sản kiểm soát chặt chẽ. Nhà nước này cung cấp các dịch vụ từ thiện và cứu cấp qua các cơ chế quốc doanh như Mặt Trận Tổ Quốc trung ương, nhưng chỉ cho phép một số ít chùa chiền đưa ra những dịch vụ như thế trên một căn bản địa phương và không theo thể thức nào.

Từ Taixu đến Ấn Thuận

Taixu không sống đến lúc nhìn thấy số phận của Phật Giáo Trung Hoa sau năm 1945. Tất cả các tôn giáo đều bị nhà nước đảng Cộng Sản kiểm soát gắt gao, và trong cuộc Cách Mạng Văn Hoá, gần như bị huỷ diệt. Sau năm 1979, bầu không khí đối với những tôn giáo bị chính thức kiểm soát như Phật Giáo, Đạo Giáo, Hồi Giáo, và Cơ-đốc Giáo hơi được nới lỏng. Các học giả ở Trung Hoa đương thời quan tâm đến Đạo Phật Nhân Gian của Taixu và Ấn Thuận, sau một thời gian dài lơ là. Chen Zimei viết rằng hòa thượng Jinghui (sinh năm 1933) ủy mạnh Phật Giáo Nhân Gian, nhưng đây không phải là truyền thống chính.⁴⁰

³⁸ Sách đã dẫn, các trang 335-336.

⁴⁰ Zheng Zimei, “*Dangdai renjian fojiao de zouxiang: you zongjiao yu shehui hudog jiaodu shenshi*,” *Các Bài Viết Được Sưu Tập từ cuộc Hội Thảo Ngang Qua Eo Biển năm 2004 về Yin Shun và Phật Giáo Nhân Gian*, tr.38-39.

Di sản của Taixu được thấy rõ nhất tại Đài Loan.⁴¹ Cuộc đấu tranh trong Hội Phật Giáo ở Trung Hoa những năm 1930 và 1940 giữa các tu sĩ theo chủ nghĩa truyền thống chống lại các tu sĩ ủng hộ Taixu trong những nỗ lực cải cách của ông bắt đầu sau năm 1949 qua các đệ tử của mỗi vị tu sĩ và giới tu sĩ của họ tại Đài Loan.⁴² Ân Thuận (1906-2005) là môn đồ của Taixu, một người đã tốt nghiệp một trong các khoá hội thảo của Taixu ở Trung Hoa, nhà xuất bản chính thức của toàn bộ tác phẩm Taixu, và là nhà viết tiểu sử Taixu. Nhờ vào một số yếu tố, Ân Thuận sau năm 1960 đã sống trong ẩn dật hầu hết cuộc đời của ông, cho ra một bộ nghìn cứu rộng rãi và kình biện về Phật Giáo Nhân Gian, Đạo Phật Ấn-độ nguyên thủy đặc biệt là A-hàm, các nghiên cứu về Trung Quán Luận (Madhyamika), và thiền. Như ông đã thú nhận, ngài chẳng thể nào giống Taixu là nhà tổ chức, nhà quản lý, và nhà quốc tế học.⁴³

Nhưng chính trị học có lẽ là yếu tố quan trọng hơn hết. Sau năm 1949, Ân Thuận rời Trung Hoa đi Hồng Kông. Trong tác phẩm của ông “Khảo Luận Mới về Tịnh Độ” năm 1951, Ân Thuận phê bình thẳng thắn, từ các quan niệm về kinh điển, lịch sử và phương pháp luận, lòng hâm mộ cõi Tịnh Độ của quần chúng là người theo thuyết đơn giản hoá và đầy sai lầm. Mặc dù tác phẩm của ông không phải là đầu tiên, cũng không phải là cuối cùng phê phán tín ngưỡng Tịnh Độ, nó vẫn đưa đến rắc rối chính trị lớn cho Ân Thuận.⁴⁴ Năm 1952, Ân

⁴¹ Pittman, *Về một Phật Giáo Trung Hoa Hiện Đại*, tr. 262.

⁴² Charles B. Jones, *Phật Giáo tại Đài Loan: Tôn Giáo và Nhà Nước, 1660-1990*. (Honolulu: Viện Đại Học Báo Chí Hawaii, 1999), tr. 110, 141-142.

⁴³ Pittman, *Về một Phật Giáo Trung Hoa Hiện Đại*, tr. 267-268.

⁴⁴ Jones, *Phật Giáo ở Đài Loan*, tr. 131-133.

Thuận rời Hồng Kông để trở thành viện trưởng của Chùa Shandao quan trọng tại Đài Bắc. Ngài được các đệ tử của Taixu ở Đài Loan mời, họ là những người dấn thân vào một cuộc đấu tranh chính trị với những người chủ trương theo truyền thống về vai trò lãnh đạo của Hội Phật Giáo Cộng Hoà Trung Hoa (BAROC) và đường hướng ăng lãnh vực trong tương lai của Phật Giáo ở Đài Loan.

Ân Thuận bị bắt trong cuộc xung đột, bị chỉ trích công khai và riêng rẽ, và người ta đồn rằng các bài viết của ông bị đốt tại Đài Trung (trung tâm Đài Loan). Dĩ nhiên, điều này đã xảy ra trong thời Chiến Tranh Lạnh của những năm 1950, khi chính phủ Quốc gia vừa mới được chuyển sang Đài Loan, tiến hành đàn áp việc thiết lập thành phần ưu tú người bản xứ Đài Loan cũng như nghi ngờ những ảnh hưởng của Cộng Sản. “Một số người trong BAROC còn dùng ảnh hưởng của họ đối với chính phủ để buộc vài viên chức trong Quốc Dân Đảng tuyên bố rằng những bài viết của Ân Thuận bị nhiễm độc của Cộng Sản ...”⁴⁵

Ân Thuận từ nhiệm chức vụ tại Chùa Shandao, viết một bản “tự phê bình” xin lỗi, và từ đó rút lui khỏi đời sống công chúng, và ngoài việc phục vụ như một vị thầy truyền giới, ngài dành hết thời giờ cho việc học thuật. Từ 1960, với việc bầu Baisheng làm Chủ tịch của BAROC, những người theo chủ nghĩa truyền thống đã nắm quyền trong tổ chức Phật Giáo Đài Loan. Các nhóm Phật Giáo hiện còn ở Đài Loan muốn sống còn trong kỷ nguyên Quốc Dân sau năm 1949, chịu theo thẩm quyền của BAROC, phục vụ chính phủ Quốc Dân Đảng như

⁴⁵ Sách đã dẫn, tr. 132.

“đại diện độc quyền của Phật Giáo Đài Loan”⁴⁶ cho đến khi chấm dứt luật thời chiến vào năm 1987.

Tuy nhiên một số nhóm Phật giáo khẳng định nguồn cảm hứng trực tiếp từ tác phẩm và quan điểm của Ấn Thuận, cho nên kết nối Phật Giáo Đài Loan đương thời với Taixu. Mặc dù vậy mỗi nhóm đều hoàn toàn khác nhau, cả về nội dung tư tưởng lẫn hành động, từ nhà hoạt động cấp tiến là Hoà thượng Zhao Hui cho đến các chùa lớn nhất và giàu nhất ở Đài Loan ngày nay. Không giống với một Taixu luôn luôn dẫn thân, làm việc cho đến chết vào tuổi 57, Ấn Thuận hầu như rút lui khỏi xã hội vào năm 1960, dành hết đời mình cho học thuật và sống đến 100 tuổi. Cả Taixu và Ấn Thuận, những người truyền bá *Phật Giáo Nhân Gian*, đều được xem là những nhà cải cách chính trong Phật Giáo Trung Hoa trong thế kỷ thứ 20. Taixu, chứ không phải Ấn Thuận, là người đầu tiên nói về Phật Giáo Nhân Gian năm 1933: “Làm sao để thiết lập một Phật Giáo Nhân Gian”⁴⁷ Sau đây là định nghĩa của ông:

Phật Giáo Nhân Gian không phải là một Đạo Phật trong đó bạn rời bỏ cõi người và trở thành một vị thần hay tĩnh, hay đối với mọi người là có những lời nguyện tu hành, đi đến chùa, hay thành một ẩn sĩ trong rừng. Đó là một Phật Giáo phù hợp với giáo lý nhà Phật, cải cách xã hội, giúp đỡ loài người tiến bộ, và cải thiện cả thế giới.”⁴⁸

⁴⁶ André Laliberté, “Sự Thay Đổi Tôn Giáo và Dân Chủ Hoá tại Đài Loan Thời Hậu Chiến: Các Tổ Chức Phật Giáo Chính và Kuomintang, 1947-1996,” trong các ấn phẩm của Philip Clart và Charles B. Jones, *Tôn Giáo ở Đài Loan Hiện Đại: Truyền Thống và Sự Đổi Mới trong một Xã Hội Đang Thay Đổi* (Honolulu: Đại Học Báo Chí Hawaii, 2003), tr. 165.

⁴⁷ Yinshun, *Taixu dashi quanshu*.

⁴⁸ Jiang Canteng, “Cong renshe fojiao dao renjian fojiao,” tr.180.

Năm 1930, Taixu thảo luận tư tưởng xây dựng một Tịnh Độ trong cõi người.⁴⁹ Ông cũng dùng thuật ngữ *Phật Giáo Nhân Sinh* như trong tác phẩm năm 1928 (Những Lời Hướng Dẫn Tu Sĩ trong cuộc Cách Mạng Phật Giáo Trung Hoa), nhấn mạnh rằng “Phật Giáo nguyên thủy” bao gồm các giáo lý hướng về con người ở đây và bây giờ, nhưng qua hàng thế kỷ, tại Trung Hoa cũng như nơi khác, Phật Giáo đã trở thành một tôn giáo của các linh hồn, người chết và kiếp sau.⁵⁰

Ấn Thuận đồng ý nhưng thích thuật ngữ Phật Giáo Nhân Gian hơn để nhấn mạnh sâu xa hơn vị trí trung tâm của nhân loại và “thế giới này”. Ông tin rằng Taixu không phê phán một cách đầy đủ các khuynh hướng phong thần trong Đạo Phật, như sự thờ phụng các vị bồ-tát, cầu nguyện đức A-di-đà để tái sinh về cõi Tịnh Độ, v.v... những điều phát triển qua thời gian.⁵¹

Ấn Thuận cho rằng đạo Phật nên nhấn mạnh “Ở đây, bây giờ, người này ...” Có nguồn tư tưởng từ kinh A-hàm, ông nhấn mạnh con đường hạnh nguyện bồ-tát mà những môn đồ của ông và những người có nguồn tư tưởng từ ông đã tu tập như việc phục vụ xã hội trong các hình thức khác nhau, để tạo nên một cõi Tịnh Độ trên thế gian.⁵² Tuy nhiên, Yang Huinan cho rằng đối với Ấn Thuận, “ý nghĩ” quan trọng hơn “hành

⁴⁹ Xem “*Jianshe renjian jingtulun*,” *Taixu dashi quanshu* (Toàn Tập) 47:349-430.

⁵⁰ Yang Huinan, “Cong renshe fojiao dao renjian fojiao,” các trang 93-95; Yang, “*Dangdai fojiao chuse xingge de fenxi*,” tr.7-8.

⁵¹ Zhaohui, “*Jieshao Yinshun daoshi*,” *Huoshui yuantou*, tr. 7-8; và Yinshun, *Fo zai renjian*, tr. 18-19.

⁵² Zhaohui, “*Tan Tai wan fojiao yu renjian fojiao*,” *Huoshui yuantou*, tr. 8 và 28.

động”⁵³ Ân Thuận viết rằng người thực hành bồ-tát đạo “nên thực hiện những công việc làm lợi lạc cho người... lợi lạc cho nhân loại,” điều này tự thân nó là một phần tu tập bên trong của cá nhân người đó.⁵⁴ Các hình thái mỗi sứ mạng nắm giữ sẽ thay đổi, nhưng tất cả đều nên bắt đầu từ một trái tim đầy trí tuệ, tư bi, và rộng suốt, hướng về các mục đích giúp đỡ tha nhân và truyền bá Giáo Pháp.⁵⁵ Ân Thuận không nói rõ các chi tiết. Giống như Taixu, ông không phát hoạ một bản kế hoạch hành động cho vị bồ-tát đương thời. Những người kế thừa Ân Thuận tạo ra những bước nhảy có nghệ thuật và có hệ thống phương pháp từ tư tưởng Ân Thuận đến sự hiện thực hoá nó trong xã hội Đài Loan.

Những Người Kế Thừa Taixu và Ân Thuận: Ba Đỉnh Núi Phật Giáo Nhân Gian tại Đài Loan: Phật Quang San, Ciji, Núi Trống Pháp

Một số học giả Tây phương đã gán nhãn hiệu “Phật Giáo Dẫn Thân” cho các nhóm Phật Giáo Nhân Gian Đài Loan. So sánh với Tịnh Độ truyền thống hay những nhóm Phật Giáo khác tại Đài Loan, đó là giáo dục, văn hoá, và thuyết môi trường luận, bởi vì họ dẫn thân vào nhiều sứ mệnh khác nhau để thúc đẩy phúc lợi xã hội. Nhưng họ không phải là những nhà hoạt động cấp tiến, không thật sự dẫn thân theo ý nghĩa nguyên gốc của thuật ngữ mà tôi cho là có nghĩa thách thức

⁵³ Yang Huinan, “Cong rensheng fojiao dao renjian fojiao,” tr. 124.

⁵⁴ Lu Shengqiang, *Phật Giáo Nhân Gian: Truyền Trao Ngọn Lửa, Hội Nghị Lần Thứ Tư về Lý Thuyết và Thực Hành của Giáo Lý Hoà Thượng Yunshin*, tr. N-4. Lu trích dẫn từ tác phẩm của Yinshun “*Qili qiji de renjian fojiao*” *Huayuji di sice*” tr. 48-50.

⁵⁵ Sách đã dẫn, N5. Lu đang trích dẫn từ Yinshun, Sách đã dẫn, tr. 57-63.

với nguyên trạng. Như vậy, trong một phân tích về đạo Phật dẫn thân, chúng nên được đặt trong hạng mục “phụng sự và phúc lợi xã hội”. Điều này trở nên rõ ràng hơn khi chúng ta nhìn vào mối tương quan của các nhóm Phật Giáo đối với chính trị Đài Loan trên ba mươi năm qua.

André Laliberté so sánh thành tích của người theo Phật với sự đóng góp của Nhà thờ thuộc giáo hội Scotland trong tiến trình dân chủ hoá Đài Loan, ông cho rằng “... mặc cho những thành tựu đáng kể của họ trong các lãnh vực giáo dục, cung cấp phúc lợi, và từ thiện – không nói đến việc cải đạo – và mặc dù sự kiện họ có số đông hơn đồng bào Cơ-đốc giáo, ... người theo đạo Phật không đóng một vai trò có thể sánh ngang trong tiến trình chuyển đổi sang dân chủ ... Người ta có cảm tưởng là người theo đạo Phật thờ ơ nhất đối với chính trị và ít cảm ghét sự dân chủ hoá.”⁵⁶ Trong suốt tiểu luận của ông, ông nhấn mạnh một sự kiên định giữa các nhóm Phật Giáo chính ở Đài Loan: không ra khỏi sự bảo trợ trực tiếp hay gián tiếp của Quốc Dân Đảng và một “... sự thờ ơ lẫn nhau giữa các tổ chức Phật giáo và các đảng đối lập...”⁵⁷

Laliberté thảo luận các nhóm Phật Giáo trong khung cảnh của một xã hội dân sự do nhà nước /đảng điều hành xuất hiện vào những năm 1980, đặc biệt là sau khi dựng ra luật thời chiến vào năm 1987 và sự thông qua đạo luật 1989 cho phép thành lập các tổ chức dân sự tự trị. Ông không nói về một xã hội dân sự phát triển theo cách tự trị bên ngoài những nỗ lực

⁵⁶ André Laliberté, “Sự Thay Đổi Tôn Giáo và Dân Chủ Hoá ở Đài Loan Thời Hậu Chiến: Các Tổ Chức Phật Giáo Chính và Kuomintang, 1947-1996,” tr. 158.

⁵⁷ Sách đã dẫn, tr. 181.

của các nhóm lưu vong hải ngoại, đối lập, ngầm ngầm hoạt động trong phong trào dân chủ ở Đài Loan. Ông lập luận rằng nhà nước Quốc Dân Đảng cần các nhóm Phật Giáo trong sự chuyển đổi sang dân chủ từ trên xuống dưới, do đó nó cho họ chỗ để phát triển, cho dù các nhóm này chính thức đứng ngoài BAROC. Ông nói rằng: “Vì cơ cấu nghiệp đoàn của chính phủ dần dần nổi lên dưới sự lãnh đạo của Tưởng Kinh Quốc, con trai của Tưởng Giới Thạch (Chiang Kai Shek) chư tăng ni (như Tinh Vân của Phật Quang Sơn; Zhengyan của Ciji, và Shengyan của Pháp Chung Sơn) ... cam kết nỗ lực trong các khu vực cho đến nay là sự bảo tồn” của chính quốc đảng.⁵⁸ Khi tính hợp pháp của Ba Nguyên Tắc vì Nhân Dân của những người Quốc Dân Đảng phai dần, các lãnh vực này bao gồm giáo dục, từ thiện, xoa dịu thiên tai, và các giá trị đạo đức Phật Giáo. Laliberté nói rằng các nhóm Phật Giáo giống như Phật Quang Sơn và Ciji có thể xây dựng các vương quốc của họ bên ngoài phạm vi của BAROC bởi vì họ có thể cung cấp “hàng miễn phí” mà Quốc Dân Đảng cần trong cuộc chuyển đổi then chốt sang dân chủ từ các năm 1970 trở đi.

Laliberté chỉ ra rằng những người Quốc Dân Đảng luôn luôn cần các vị tu sĩ của BAROC về phương diện chính trị để chứng thực các chính sách đối nội (như vậy BAROC không bao giờ chỉ trích chế độ Quốc Dân về sự lạm dụng quyền con người của họ). BAROC có lợi ích trong cuộc đấu tranh ý thức hệ chống Cộng Sản, dù là ở Đài Loan hay hải ngoại trong các cộng đồng người Hoa ở hải ngoại hay trong sự hợp tác với các quốc gia Phật Giáo khác, và gửi đều đặn các đại biểu để thay

⁵⁸ Sách đã dẫn, tr. 162.

mặt Cộng Hoà Nhân Dân Trung Quốc (ROC) trong những cuộc họp quốc tế. Từ những năm 1980, những người Quốc Dân nhìn thấy các ngôi chùa Phật Giáo phổ biến của toàn thể hội viên cư sĩ rộng lớn của Đài Loan (nhiều nhà lãnh đạo trong số đó truyền bá Phật Giáo Nhân Gian) như một nguồn hỗ trợ chính trị quan trọng.⁵⁹

Ngày nay tất cả những nhà quan sát đồng ý rằng thẩm quyền và ảnh hưởng của BAROC đã giảm sút một cách đáng kể từ khi Đài Loan dân chủ hoá và xã hội dân sự đã phát triển mạnh. BAROC không thể đối đầu với các chùa nổi tiếng có nhiều cư sĩ tài giỏi, tài nguyên vật chất, và các cơ chế cải đạo có hiệu quả cao. Các chùa khác ở ngoài BAROC ngày nay được giao quyền tổ chức các lễ thọ giới cho chư tăng ni trong nước và quốc tế.⁶⁰

Tu Viện Phật Quang Sơn. Laliberté mô tả một cách lấu lỉnh thái độ chính trị và mức độ “dẫn thân xã hội” của tổ chức chùa Phật Quang Sơn và người sáng lập ra nó, Tinh Vân (Xingyun). Phật Quang Sơn là tu viện Phật Giáo và tổ chức cư sĩ giàu có, to lớn tọa lạc tại thành phố Cao Hùng ở phía nam Đài Loan, có các chi nhánh khắp Đài Loan và thế giới, chẳng hạn Đại Học Xilai ở California. Có lẽ Phật Quang Sơn là hiện thân tư tưởng sống động của Taixu nhằm xây dựng một cõi Tịnh Độ tại Thế gian. Chùa đưa ra một hệ thống huấn luyện tăng ni nghiêm ngặt về đạo Phật lẫn những môn học hiện đại, y tế và các việc làm từ thiện cho xã hội, các lớp Phật học và

⁵⁹ Sách đã dẫn, tr. 163-165.

⁶⁰ Jones, *Phật Giáo tại Đài Loan*, Chương 6; Laliberté, “Sự Thay Đổi Tôn Giáo và Dân Chủ Hoá tại Đài Loan thời Hậu Chiến,” tr. 168-169; và Jiang Canteng, *Tai wan fojiao bainianshi zhi yanjiu*, tr. 439-450.

nhập thất cho cư sĩ và nhiều hình thức khác của cộng đồng vượt xa hơn, học thuật Phật giáo cũng như những ấn phẩm nhắm vào quần chúng nói chung, một tờ báo hàng ngày, truyền thanh và truyền hình hàng ngày, các lễ thọ giới cho tu sĩ trong nước và quốc tế, và các giới đàn cho tỳ-kheo ni tại Đài Loan và khắp Á châu.⁶¹ Những nhà xuất bản các bài giảng pháp của Tịnh Vân công nhận: “Đại Sư Taixu là nhà hùng biện của Phật giáo về đời sống con người, nhưng Tịnh Vân mới là người đã đem Phật giáo về đời sống con người vào thực tế.”⁶²

Những người phê bình đế chế Phật Quang San nhìn thấy quá nhiều của cải, tiện nghi, và chủ nghĩa thương mại đối với một ngôi chùa Phật giáo, tuy nhiên, trong khi những người khác chỉ thẳng vào nền chính trị của ông. Tịnh Vân kiên trì hỗ trợ cho KMT (Quốc Dân Đảng) suốt thời kỳ của đạo luật thời chiến, phục vụ như một thành viên của Ủy Ban Thường Trực Trung Ương KMT, và là một uỷ viên trong Ủy Ban Ngoại Vụ Trung Hoa. Thêm vào đó, Phật Quang San đã đại diện gián tiếp ROC trong các cuộc viếng thăm Trung Hoa lục địa và tán thành một thế giới quan “Trung Hoa Vĩ Đại,” và khẳng định không tán thành nền độc lập của Đài Loan. Tịnh Vân phân định ranh giới của việc “tham gia chính trị” về phía các môn đồ của ngài với sự tu tập tư cách đạo đức cá nhân và sự tịnh hoá tâm linh. Ngài nhấn mạnh cách tu tập trí tuệ, đạo đức, giới luật, và lương tâm có thể chữa lành các bệnh tật của xã hội và chính trị hiện đại, nhưng không qua sự động viên chính trị hay

⁶¹ Laliberté, “Sự Thay Đổi Tôn Giáo và Dân Chủ Hoá tại Đài Loan Thời Hậu Chiến, 1947-1996,” tr. 168-175.

⁶² Pittman, *Về một Đạo Phật Trung Hoa Hiện Đại*, tr. 273.

bằng cách đối lập nguyên trạng chính trị hoặc kinh tế.⁶³ Khi Laliberté hỏi tại sao Phật Quang San hợp tác với các cơ cấu đã mang đến những điều tồi tệ này, ông được cho biết là Đại Sư Tịnh Vân “không có sự chọn lựa nào ngoài việc hợp tác với giới quyền lực vì sự lợi ích của người Phật tử và nhân dân nói chung vào thời đó.”⁶⁴

Như chúng ta đã thấy trên, Taixu cũng vẫn gần gũi với những người Quốc Dân qua suốt đời ngài, nhưng không ngăn cấm các môn đồ của ngài tham gia chính trị. Có lẽ ngài cũng phê phán chủ nghĩa đỉnh núi của Phật Quang San và những đặc tính bè phái: đẩy mạnh một “Đạo Phật của Phật Quang San” dựa trên tư tưởng của Đạo Sư Tịnh Vân và trông đợi sự trung thành đối với tính đồng nhất chung của Phật Quang San.⁶⁵ Học giả Đài Loan Zheng Zhiming cũng đã phê bình khuynh hướng của vài ngôi chùa Phật Giáo nổi tiếng là tập trung quanh sự sùng bái người sáng lập với sự nhấn mạnh thái quá về việc học giáo lý của vị đó, hơn là nghiên cứu và thiền quán về Giáo Pháp có trong chính các kinh Phật.⁶⁶ Zheng không gọi tên của các hội cụ thể, nhưng chắc chắn ông muốn nói đến những “chóp núi Phật Giáo” của Phật Quang San cũng như Ciji.

Hội Cứu Tế Từ Bi của Phật Giáo Ciji. Ciji, một tổ chức quốc tế có một ban gồm các uỷ viên quản trị cư sĩ, được một số nguồn tư liệu cho là tổ chức dân sự lớn nhất tại Đài Loan.⁶⁷

⁶³ Laliberté, “Sự Thay Đổi Tôn Giáo và Dân Chủ Hoá tại Đài Loan Thời Hậu Chiến, 1947-1996,” tr. 172-175.

⁶⁴ Sách đã dẫn, tr. 174.

⁶⁵ Jones, *Phật Giáo tại Đài Loan*, 197-198.

⁶⁶ Zheng Zhiming, “*Tai wan wanfohui de zhengjiao lichang*,” tr. 142.

⁶⁷ Chien-yu Julia Huang và Robert P. Weller, “Công Đức và Làm Mẹ:

Những con số hội viên khắp thế giới trên bốn triệu người và những tài sản của họ vượt xa tài sản của nhiều nước trên thế giới. Do vị ni Đài Loan là Zhengyan sáng lập và được bố trí làm việc với 100 vị ni thường trú, Ciji trước hết là một tổ chức Phật Giáo của cư sĩ. Sứ mạng của họ bao gồm công việc từ thiện và cứu trợ thiên tai, chăm sóc và nghiên cứu thuốc men (gồm có hai bệnh viện, và ngân hàng tuỷ xương đầu tiên ở Đài Loan), giáo dục (từ vườn trẻ đến đại học và một trường thuốc), văn hoá (đài truyền hình, video, và tạp chí), và bảo vệ môi trường.

Mặc dù Zhengyan luôn luôn tự xem mình là một đệ tử của Ấn Thuận, sự thật sư không học với Ấn Thuận hay bất kỳ một vị thầy nào khác trong những khoảng thời gian dài. Ấn Thuận đồng ý là thầy xuống tóc cho sư cho ề sư có đủ tư cách tham dự các buổi thọ giới của Hội Phật Giáo Cộng Hoà Trung Hoa (BAROC) năm 1936, và ông đặt cho sư Pháp danh là Zhengyan. Ông cũng dạy sư rằng: “Lúc nào cũng làm việc cho đạo Phật, làm việc cho chúng sanh.”⁶⁸ Hầu hết các nhà quan sát đều nhìn Ciji như tấm gương sáng về việc hiện thực hoá sự cổ vũ của Ấn Thuận để xây dựng một Tịnh Độ trên thế gian.

Niềm tin của Zhengyan cho rằng cái nghèo trước hết là do bệnh tật, và sự đau khổ của cá nhân và xã hội trước hết có những nguyên nhân đạo đức và tâm linh, đó là lý do tại sao Ciji tập trung vào việc cung cấp sự chăm sóc thuốc men và việc từ thiện, và tuyệt đối không ủng hộ sự thay đổi chính trị hay kinh tế. Các thành viên và những người giúp việc cho Ciji trong hạ tầng cơ sở của Ciji, dù là chư ni hay cư sĩ, đều bị cấm

Nữ Giới và Phúc Lợi Xã Hội trong Phật Giáo Đài Loan,” *Báo Nghiên Cứu Á Châu* 57:2 (tháng năm, 1998), tr. 391.

⁶⁸ Jones, *Phật Giáo tại Đài Loan*, tr. 202.

tham gia vào chính trị hay hoạt động xã hội chính trị. “Đấu tranh cho người bị áp bức và kêu la về sự công bằng sẽ làm cho tình hình càng thêm phức tạp và lộn xộn thêm ... ý thức trách nhiệm quan trọng hơn ý thức công bằng.”⁶⁹

Ở đây, Zhengyan còn nghiêm ngặt hơn cả Ấn Thuận. “Khác với Taixu, Ấn Thuận tránh xa hoạt động chính trị và nhấn mạnh vào một sự quay trở lại tu tập tôn giáo thích hợp và hoạt động từ thiện...” Ấn Thuận không cấm đoán cư sĩ tham gia đời sống chính trị, nhưng ông liệt kê “các tổ chức chính trị” vào cùng hạng mục bị cấm đoán đối với tu sĩ giống như vũ trường, những khu vực chiếu đèn đỏ, quán rượu, v.v...⁷⁰

Hơn thế nữa, với tất cả kinh nghiệm và sự tinh thông trong các lãnh vực y tế, phúc lợi, và cứu tế, Ciji không tham dự vào những cuộc tranh luận công cộng hay hàn lâm hay vận động hành lang cho chính phủ. Thành viên của Ciji cũng không phục vụ như những người cố vấn pháp luật hay chính sách cho các quan chức chính phủ, tất cả những điều này đi ngược lại những tổ chức khác ở Đài Loan.⁷¹

Ni sư Zhaohui, nhà nữ tu hoạt động của Đài Loan viết về Zhengyan như sau:

1. Ciji thúc đẩy một quan điểm lạc quan về thế giới, cho rằng Đạo Phật thật ra là không bộc lộ (nghĩa là “tình thương” của Ciji không giống như lòng từ bi của Đạo Phật);

2. Ciji khích lệ thờ phụng thần tượng vì nó tập trung vào

⁶⁹ Laliberté, “Sự Thay Đổi Tôn Giáo và Dân Chủ Hoá tại Đài Loan Thời Hậu Chiến, 1947-1996” tr. 178-179.

⁷⁰ Sách đã dẫn, tr. 177.

⁷¹ Sách đã dẫn, tr.175-176.

việc đẩy mạnh đời sống và tư tưởng của Quán Âm, hơn là đẩy mạnh Giáo Pháp như đã được truyền đạt trong chính kinh điển của Phật;

3. Khuynh hướng truyền bá *Tư Tưởng Bất Động* của Zhengyan là: đây là chân lý, nó phải được tuân phục, không suy nghĩ phê phán;

4. Bác sĩ, y tá, tất cả nhân sự ở Ciji, tất cả các thành viên cư sĩ của Ciji, v.v... đều không được phép tham gia vào chính trị hay các phong trào chính trị. Điều này xâm phạm quyền lợi công dân của người dân ROC.

5. Công việc từ thiện chỉ là một miếng băng tạm thời thiếu hay làm cản trở (a) sự thay đổi hay phát triển nội tâm hay tâm linh, và (b) sự thay đổi cơ cấu, những biện pháp ngăn ngừa sâu xa hơn.

6. Việc khẳng định tính cách trung lập, thật ra đôi khi đóng góp vào những rắc rối xã hội và toàn bộ đau khổ của nhân loại.⁷²

Nơi khác, Ni Sư Zhaohui tán thán Zhengyan về những thành tựu của bà trong phúc lợi, cứu trợ, giáo dục, và các dịch vụ y tế. “Nhưng có khi nguyên nhân đau khổ của con người là chính trị. Điều tốt nào sẽ được đạt đến nếu chúng ta cho người đói ăn mà không nói rõ những nguyên nhân làm cho họ đói...” Zhaohui tiếp tục chỉ ra rằng sự bị một số tổ chức Phật Giáo chỉ trích về phong thái hoạt động của sư về Phật Giáo dẫn thân. Chẳng hạn các thành viên của Ciji phê phán Zhaohui (một nhà hoạt động tốt nhất cho quyền cầm thú tại Đài Loan) vì

⁷² Zhaohui, trong *Hongshi tongxun*, No. 10, 1994, 8, tr. 3-8.

chiếu một băng video về một lò mổ heo, lập luận rằng nó sẽ đưa ra sự công khai tội tộ đối với các trại nuôi heo, như thế phá vỡ nền kinh tế, và phá vỡ sự hài hoà xã hội ở Đài Loan. Zhaohui đáp lời:

Nhưng tôi thiết nghĩ sự hài hoà mà người này người kia nói đến chỉ là một sự viển vông. Từ quan niệm của tôi (một Phật tử) ăn thịt heo không chỉ làm cho con heo đau khổ mà con người cũng đau khổ... Đạo Phật nhân gian không chỉ nói về xã hội con người, mà là tất cả mọi loài động vật. Tôi xin đưa ra những lãnh vực bất bình đẳng và bất công có ảnh hưởng đến tất cả mọi loài.⁷³

... Các nhà lãnh đạo của những tổ chức này đã không phát triển một quan niệm toàn diện về kinh tế chính trị hay một học thuyết xã hội chi tiết nào.⁷⁴

Tuy nhiên, những người ủng hộ Ciji, có hay không có tổ chức đều cho rằng Ciji thật ra cấp tiến hơn những người phê bình nhìn thấy, bởi vì Ciji kêu gọi một sự thay đổi quan điểm toàn diện và chính thể trong những giá trị về mức độ cá nhân lẫn xã hội rồi cuộc sẽ cải cách xã hội xa hơn những kế hoạch cải cách xã hội-chính trị có thể thực hiện.⁷⁵

Pháp Chung Sơn. Tổ chức này được thành lập năm 1989 do Đạo Sư Shengya, một thiền sư, vì ông thúc đẩy sự thiết lập cõi Tịnh Độ tại Thế Gian, nên ông tự xem mình là hậu duệ

⁷³ Goef Foy, “Tôn Giáo Dẫn Thân: Một Khoa Mô Tả Dân Tộc Học của những người theo ba tôn giáo trong Văn Hoá Học Thuật của Đài Loan,” (luận án Tiến Sĩ, Hội Nghiên Cứu Thần Học, 2002) tr.148-149.

⁷⁴ Laliberté, “Sự Thay đổi Tôn Giáo và Dân Chủ Hoá tại Đài Loan Thời Hậu Chiến,” tr. 180.

⁷⁵ Sách đã dẫn, tr. 179.

của dòng cải cách Taixu và Ân Thuận.⁷⁶ Những liên hệ chính thức khác với Taixu gồm sự kiện Shengyan được huấn luyện tại một hội thảo Phật Giáo ở Trung Hoa được một học trò của Taixu thành lập, và vào năm 1960 được Dongchu, một học trò khác của Taixu chính thức xuống tóc tại Đài Loan. Shengyan viết: “Đó là vì Taixu mà Phật Giáo hiện đại giữ được nhiều hy vọng an toàn cho sự an ninh và đời sống mới... Tôi không phải là một người tán thành hay thực hành các lý thuyết đặc biệt của Taixu, song tôi là một người kính trọng tinh thần của ông.”⁷⁷

Pháp Chung Sơn cố gắng tạo ra một Tịnh Độ trên thế gian, sử dụng các phương thức của giới luật Phật giáo căn bản, thiền định và trí tuệ. Nó đi theo một bản kế hoạch bảo vệ môi trường tâm linh và đẩy mạnh sự phục hưng tâm linh. Trước hết, chúng ta tịnh hoá tâm, sau đó chúng ta tịnh hoá hành động và như vậy là tịnh hoá xã hội.⁷⁸ Shengyan đẩy mạnh bốn loại môi trường luận:

1. Bảo vệ môi trường tâm linh bằng cách sử dụng sự chân thật, từ bi, và lòng nhân đạo để tịnh hoá tâm;
2. Bảo vệ môi trường thiên nhiên;
3. Bảo vệ môi trường sống bằng cách sống một cuộc đời giản dị, đạm bạc, sạch sẽ; và
4. Bảo vệ môi trường xã hội qua sự chuẩn mực trong thân, khẩu, ý.

Shengya khích lệ các đệ tử của ông đơn giản hoá các nghi thức đời sống như đám cưới và đám tang, và đẩy mạnh những

⁷⁶ Pittman, *Về một Phật Giáo Trung Hoa Hiện Đại*, tr. 283-284.

⁷⁷ Sách đã dẫn, tr. 284-285.

⁷⁸ Xem <http://dharma drum.org>.

tu tập và tập quán tốt đẹp. Sự phục hưng tâm linh đưa ra cách để: tu tập sự an lạc ở mức độ bản thân, gia đình và xã hội; đối phó với những ham muốn; giải quyết những rắc rối; giúp mình và giúp người; và tu tập các điều phước báu. Pháp Chung đã đầu tư nhiều tiền bạc và tài năng con người trong việc theo đuổi các học thuật (nghiên cứu Phật học và các viện đại học), vượt ngòi công chúng, giáo dục bằng các dịch vụ chăm sóc (cứu trợ thiên tai, từ thiện, chăm sóc người già, bệnh và đang hấp hối), và đẩy mạnh các buổi lễ “đơn giản và lành mạnh” cho những ngày sinh nhật, cưới hỏi, ma chay.

Phải nói rằng, khác với tổ chức Ciji, việc nghiên cứu Phật giáo tại Pháp Chung xếp hạng từ trình độ tầm cỡ thế giới và Đạo sư Shengyan đi du lịch quanh thế giới thúc đẩy đối thoại giữa các tôn giáo cũng như giao lưu học thuật và văn hoá Phật giáo quốc tế. Ông đã làm việc nhiều để đẩy mạnh Phật Giáo khắp thế giới; Taixu hẳn rất hài lòng.

Nói tóm lại, Pháp Chung ủng hộ một tiến trình phát triển hoà bình, với sự nhấn mạnh trước hết trên sự chuyển hoá cá nhân, hướng đến những mục tiêu hoà hợp và thanh bình. Không có sự phê bình xã hội-chính trị, bỏ qua mọi kêu gọi hoạt động chính trị, chống đối những kẻ nắm quyền, hay tổ chức lại mặt cơ bản. Một lần nữa, điều này đúng với bức thư của Ân Thuận và cũng như Zhengyan, Đạo sư Shengyan không tin sự thay đổi xã hội thực sự sẽ đến qua sự đấu tranh chính trị. Điều đáng lưu ý là Shengyan bỏ ra mười năm trong Quân Đội Quốc Dân từ 1949-1959 và phục vụ với tư cách là một đại biểu cho Hội Đồng Quốc Gia. Dường như không phải ông có khuynh hướng đặt vấn đề nguyên trạng của chính trị-quân sự, ngay cả bây giờ hay trong thời kỳ luật thời chiến ở

Đài Loan. Trong khi ông có thể chống đối chiến tranh một cách riêng rẽ, ông cũng như Tinh Vn hay Zhengyan đều không hỗ trợ những phong trào chống chiến tranh như một phong trào ở Đài Bắc hồi mùa xuân trước chống đối chiến tranh của Mỹ ở I-rắc.

Shengyan bình luận vào tháng ba vừa qua rằng ông không hỗ trợ bất kỳ loại chiến tranh nào, nhưng “... khi chiến tranh không thể tránh được, tôi cho rằng những cuộc biểu dương lực lượng quân sự chính là dùng để đe dọa kẻ thù và đồng thời giảm thiểu sự tàn phá sinh mạng và tài sản, là tốt hơn so với những loại chiến tranh khác.”⁷⁹ Nhưng ai và cái gì mới đúng là “kẻ thù?” Điều gì xảy ra cho tính bất-nhị của đạo Phật? Điều này khác xa với huấn thị của Thích Nhất Hạnh bảo đừng giết, đừng bảo kẻ khác giết, và tìm bất cứ phương thức nào đó có thể để bảo vệ sinh mạng và ngăn ngừa chiến tranh, điều tu tập chánh niệm thứ mười hai.

Kết luận, ba nhóm Phật Giáo Nhân Gian lớn nhất Đài Loan đã có những đóng góp lớn lao và sự phát triển xã hội dân sự Đài Loan trong lãnh vực giáo dục, truyền thông đại chúng miễn phí, cung cấp phúc lợi, từ thiện và phong trào môi trường. Họ khích lệ sự tham gia tích cực của cư sĩ và đẩy mạnh giáo hội từ-kheo ni. Song, Laliberté chỉ rõ vị trí chính trị bảo thủ của họ và sự chấp nhận của họ về những chính sách kinh tế tài chánh tân tự do được hầu hết các đảng chính trị ở Đài Loan ủng hộ. “Họ không ủng hộ một “phương thức thứ ba” giữa chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa tự do, và họ không nói rõ loại quan điểm cấp tiến được kết hợp với Thần Học Giải

Phóng. Họ tránh xa những nguyên tắc như “chọn lựa sự ưu đãi đối với người nghèo” và không kết hợp với khuynh hướng của Phật Giáo dẫn thân thúc đẩy sự vững chắc của nền dân chủ đang phát triển mạnh ở Nam và Đông Nam Á Châu.”

Tuy nhiên, người ta có thể lập luận về năng lực thay đổi ý thức. Ciji và Pháp Chung rất có hiệu quả trong việc giáo dục người dân về những vấn đề môi trường căn bản, trong khi Ciji đã mở rộng vai trò nuôi dạy và chữa bệnh của nữ giới từ gia đình đến xã hội (vai trò người mẹ về căn bản giống nhau, mặc dù lãnh vực thì rộng rãi hơn), và gây ảnh hưởng đối với người Trung Hoa vốn hướng đến gia đình để suy nghĩ của họ vượt qua đơn vị gia đình đến láng giềng, những vùng khác, những quốc gia khác, và mở rộng sự chăm sóc và tiêu khiển. Nói cách khác, họ đẩy mạnh sự phát triển của ý thức công cộng, điều rất quan trọng cho một xã hội lịch sự thật sự. Tuy nhiên, Laliberté không thảo luận về thế hệ trẻ của những nhà hoạt động đạo Phật, như sẽ thấy sau đây.

Sự Thay Đổi Mô Hình

Phong trào môi trường của Đài Loan bắt đầu vào cuối những năm 1980 và vài nhóm Phật Giáo chính như Ciji và Pháp Chung Sơn đã làm tốt công việc thúc đẩy ý thức môi trường và sinh thái, ngược lại với các giới Phật Giáo chính vẫn giữ sự tách rời đối với môi trường xã hội. Đây là sự thay đổi đầu tiên trong sự chuyển động của mô hình. Song, Cangeng Jiang chỉ rõ rằng họ vẫn còn được khơi nguồn từ các thái độ truyền thống của việc bảo vệ mạng sống, có một đời sống đạm bạc, giữ gìn tài nguyên, tái chế, tất cả đều ở mức độ cá thể, hơn là phê phán nguồn gốc của các vấn đề môi trường

⁷⁹ Shengyan, www.ddmba.org/newscap/b20030326war.html.

trong kỹ nghệ, chính sách chính phủ, tư bản, v.v... Loại khuynh hướng này Jiang và các học giả khác xếp vào loại *biệt độ* (từng trường hợp một, sự cứu độ cá thể, cho rằng nguồn gốc của những rắc rối xã hội là ở trong chính con người, không phải nơi xã hội hay môi trường) là trái ngược với sự *phổ độ* (cứu độ rộng khắp).

Các nhà lãnh đạo Phật Giáo ở Đài Loan không nhìn sâu sắc vào đạo đức học Phật Giáo để tạo ra một khoa sinh thái học Phật Giáo, cho dù những tác phẩm mới đây về khoa học sinh thái đã được các học giả cư sĩ và các đệ tử của Ấn Thuận xuất bản và sau đó Zhengyan đề cập đến “học thuyết Gaia” trong bài viết của sư. Các đệ tử của Ấn Thuận như Chuandao ở chùa Miaoxin tiếp tục thay đổi bánh xe mô hình và, trong câu nói của Jiang, họ đã tiến bộ đến trình độ *phổ độ*, sự cứu độ rộng khắp, khi họ phê phán sự thông đồng của chính phủ với doanh nghiệp lớn. Thông điệp trong bài viết và những cuộn phim của Chuandao sẽ phá vỡ huyền thoại “phép lạ kinh tế” của Đài Loan và sửa lại những chính sách phát triển thiên lệch của chính phủ. Ông cố thuyết phục thông qua một đạo luật nhằm chấm dứt việc chế tạo chất Styrofoam và nhựa, dù đây là những xí nghiệp lớn ở Đài Loan, như con vật kết xù Formosa Plastic. Nhưng những sản phẩm này làm ô nhiễm gấp ba lần: chính bản thân những xí nghiệp, rác rưởi phá hỏng không gian trong các cánh đồng; và sự ô nhiễm là hậu quả của rác thải bị đốt, gây hại cho con người và hàng loạt sản phẩm. Chuandao đã chống lại sự xây dựng một nhà máy năng lượng hạt nhân thứ tư ở Đài Loan, như Zhaohui đã làm. Zhaohui lập ra “Hội Chăm Sóc Đời Sống” để thúc đẩy sự bảo vệ thú vật và quyền cầm thú tại Đài Loan, vì sư tin rằng Đạo Phật Nhân

Gian không có nghĩa là Đạo Phật tập trung vào con người, mà còn là cho sự giải thoát của tất cả mọi loài chúng sinh.

Trong thế hệ hậu-Ấn Thuận⁸¹ ở Đài Loan ngày nay, chỉ có một số ít các tu sĩ như Ni sư Zhaohui, học trò của sư là Ni sư Xingguang, và vị Thượng Toạ Chuandao, có thể được đặt trong hàng các “nhà hoạt động cấp tiến” trong một phân tích của Phật Giáo dẫn thân.

Ni sư Zhaohui (sinh năm 1957) thành lập Viện Phật Học Hongshi tại Taoyun năm 1998, dù sư là một nhà hoạt động Phật giáo từ cuối những năm 80. Sư là một đệ tử của Ấn Thuận và quán quân chính, và xem chủ nghĩa hoạt động xã hội của sư là “đất thử nghiệm” cho sự cổ vũ Phật Giáo Nhân Gian để đi con đường bồ-tát đạo. Sư là một nhà tranh luận và giảng thuyết sáng chói, dạy ở vài viện đại học, đã cho ra nhiều sách và bài báo, đã tổ chức vô số những hội nghị học thuật và hội nghị báo chí, và cũng là một người lao động không hề mệt mỏi cho một số sự nghiệp xã hội. Tác phẩm học

⁸¹ Tôi mượn câu nói này từ một bài báo của Lan Jifu, http://www.awker.com/hongshi/special/arts/art_16.htm. Tuy nhiên, ông dùng câu nói này trong một nghĩa khác hơn tôi dùng ở đây. Ông cho rằng điều ông nghĩ là những người thừa kế trực tiếp của Yunshun và tư tưởng của ông, trong ý nghĩa của những tác phẩm viết ra, không do tập quán hay sự hiện thực hoá. Lan định nghĩa chúng là thời đại Yinshun, 1952-1994, từ khi vị Đạo Sư đến Đài Loan đến năm ngài thôi viết vì sức khoẻ kém. Lan Jifu viết rằng từ năm 1994, những học trò của ông, như Zhao Hui và những đồng nghiệp của bà, như Xingguang và Wuyin tại Viện Phật Học Hongshi (cả ba người đều là nữ tu), và tu sĩ Chuandao của chùa Miaoxin, đã lãnh trách nhiệm truyền bá, phát triển, hiện thực hoá, và trả lời phê phán của tác phẩm Yinshun, hoặc vì những lý do văn bản hay chú giải, hoặc để bảo vệ Tây Tạng, Tịnh Độ, và các truyền thống thiên mà Yinshun phê phán.

thuật mới đây nhất của sư là những nghiên cứu về Giới Luật và đạo đức học quy phạm Phật Giáo liên quan đến những vấn đề như ghép cơ quan; bà mẹ sanh đẻ thế, phá thai, nghiên cứu tế bào thân tuỷ sống, làm người chết không đau, tự tử, án tử hình, luật ngoại tình của Đài Loan, quyền con người, quyền cầm thú, quyền môi trường, quyền thổ dân, và những sự luyện tập sẵn sẵn theo nghi thức thổ dân.⁸²

Zhaohui trước hết được sự quan tâm của công chúng với tư cách là một người ủng hộ cho sự đại diện chư tăng ni trong phương tiện truyền thông đại chúng, đặc biệt là những hình ảnh tiêu cực trước đây của chư ni trong xã hội Đài Loan. Khi chư tăng ni cần một người ủng hộ, họ có thể dựa vào Zhaohui: “Pháp Sư Zhao Hui: bốn chữ này thật là hữu hiệu!”

Theo chỗ tôi biết, những “nữ Phật tử” duy nhất là Zhaohui và Xingguang. Họ hỗ trợ những nỗ lực của chính phủ, giáo dục và các giới NGO để làm việc hướng về sự bình đẳng ở Đài Loan. Sách mới đây của Zhaohui, *Am Diệu Hàng Ngàn Năm: Tư Tưởng của Nữ Phật Tử cho Thế Kỷ Mới*,⁸³ có một đoạn có tên là “Phá Vỡ Chủ Nghĩa Sô-vanh Nam Giới trong Đạo Phật” và một tiết đoạn thứ hai về “Xây Dựng một Không Gian cho

⁸² Không có chuyên khảo nào về sư bằng tiến Anh, nhưng có bằng tiếng Hoa do Tao Wuliu viết: *Shi Zhaohui fashi* (Đài Bắc: Thư Viện Quốc Gia Trung Quốc, 1995) và Geoff Foy có một chương trong quyển “*Tôn Giáo Dẫn Thân: Một Khoa Dân Tộc Học của Những Người Theo Ba Tôn Giáo trong Nền Văn Hóa Học Thuộc Đài Loan*,” luận văn Tiến Sĩ, Hội Nghiên Cứu Sinh Thần Học, 2002, Chương V. Về mục này trong bài báo của tôi, tôi đã dựa trên các tài liệu của website Viện Hongshi: www.Hongshi.org.tw.

⁸³ Zhaohui Shi, *Am Diệu cho Hàng Ngàn Năm: Tư Tưởng của Nữ Phật Tử cho Thế Kỷ Mới* (Đài Bắc: Thông Tấn Fajie, 2002)

Sự Bình Đẳng Giới Tính trong Đạo Phật.” Với sự kêu gọi “Chào Gia Biệt Truyền Thống”, họ đã cố gắng tập hợp các giới Phật Giáo để bãi bỏ “bát kính pháp” (attha garudhamma) xác nhận sự phụ thuộc của chư ni đối với tăng, và chấm dứt “chủ nghĩa sô-vanh của nam giới Phật Giáo.” Tuy nhiên, ngược lại với những hoài vọng phát sinh từ sự kiện chư ni Đài Loan vượt quá con số chư tăng ba trên một, chư ni có một địa vị xã hội cao, có trình độ giáo dục tốt, và được các chùa có tổ chức tốt ủng hộ, phong trào này không được sự hỗ trợ rộng rãi trong giới Phật Giáo ở Đài Loan (mặc dù Tinh Vân của Phật Quang San hỗ trợ những cố gắng của Zhaohui).

Tại sao Zhaohui là một nhà hoạt động cấp tiến? Zhaohui cảm thấy rằng các Phật tử, theo Giáo Pháp và cũng là những công dân trong một xã hội dân chủ, có năng lực và bổn phận để nói và hành động, để bảo vệ kẻ yếu và kẻ thâm lặng, đặc biệt là những cầm thú, và làm việc cho một xã hội tốt đẹp và công bằng. Sư nói: “Một người dân thâm lặng trong một xã hội dân chủ giống như không khí trống rỗng.” Zhaohui và “Hội Chăm Sóc Đời Sống” của sư đã giải quyết vấn đề nghiêm trọng của những con chó đi lạc trong các thành phố Đài Loan và sự lạm dụng những con vật thí nghiệm và con vật trong gánh xiếc. Một trong những thành quả của các nỗ lực này của họ là thông qua các đạo luật bảo vệ thú hoang và một đạo luật cấm đua ngựa ở Đài Loan.

Thêm vào đó, Zhaohui và Xingguang là những tu sĩ duy nhất đã có tiếng nói chống lại án tử hình, và trong quá khứ đã giúp đỡ những người trong hàng tử hình có các bản án gây tranh cãi. Họ cũng chống đối những sáng kiến xây dựng các sông bạc ở Đài Loan. Zhaohui tin rằng Phật Giáo Nhân Gian

được ba nhóm Phật giáo chính ở Đài Loan đẩy mạnh, đã tạo ra những thành tựu trong các lãnh vực từ thiện và công tác cứu trợ, giáo dục, và văn hoá,⁸⁴ nhưng nên làm nhiều hơn về những vấn đề nhân quyền, quyền cầm thú, và bảo vệ môi trường. Từ thiện và công tác cứu trợ không đủ để làm vơi đau khổ, nhiều điều trong số đó phát sinh từ những sai lầm trong chính sách và đạo luật của chính phủ và từ sự cấu kết tiền bạc và quyền lực. Do đó, sự tin rằng trong một xã hội dân sự, những tổ chức phi chính phủ nên đóng các vai trò quan trọng như người giám hộ, qua việc phân tích, ủng hộ và hoạt động ở hành lang. Sư nói rằng người theo đạo Phật không nên thụ về phía sau, và “hưởng sự mát mẽ trong bóng cây mà người khác đã trồng.” Sư tự hỏi: những người theo Phật đã ở đâu trong khi người khác xuống đường trong những thập niên trước trong phong trào xã hội ở Đài Loan?

Ngày nay, Đài Loan là một xã hội mở cửa và tự do, song nhiều người theo Phật, nhân danh sự hoà hợp và an lạc trong tâm, và cũng sợ làm tổn hại đến tương lai của những tổ chức, họ đã tránh xa hoạt động xã hội.⁸⁴ Sư nói rằng với tư cách là một người theo Phật, thái độ lập trường của sư về chính trị được bắt nguồn từ triết học của Taixu là: người theo đạo Phật nên quan tâm đến chính trị, nhưng không dính líu trực tiếp trong việc quản trị của nó, giống như lập đảng, chạy theo chức tước, v.v... Công việc của Zhaohui nhằm nâng cao ý thức công dân và những ủng hộ hành lang cho những thay đổi đạo luật nếu thấy cần. Hơn bao giờ hết, trong môi trường chính trị phân

⁸⁴ Zhaohui. “Dangdai fojiao de rongjing yu yinyou,” Phần I-III.

cực hiện nay ở Đài Loan, nơi mọi vấn đề dường như rút xuống còn Đảng Cấp Tiến thân Dân Chủ (DPD) hay lập trường ủng hộ Quốc Dân Đảng, Zhaohui tin rằng NGO (bao gồm những người Phật tử) nên là một “đảng đối lập thường trực”, và giữ mục tiêu đấu tranh cho những vấn đề then chốt chung của tất cả người dân. Chẳng hạn, trong quá khứ Zhaohui làm việc với các nhà chính trị chống lại sự xây dựng lò năng lượng hạt nhân thứ tư, nhưng vừa qua chính những người này đã tỏ ra sự bất bình với DPD, bỏ phiếu để xây dựng nhà máy hạt nhân.⁸⁵ Trong một thí dụ khác, trong suốt những cuộc bầu cử tổng thống mới đây, sư đã tổ chức một buổi họp báo để phê bình những tuyên bố chính thức mới đây của nhà sư Weijue ở Chùa Zhongtai Chan. Weijue đã bảo những người theo ông bỏ phiếu cho các ứng cử viên của KMT-PFP và tẩy chay diễn đàn được đề nghị vào năm nay, cho rằng nó không hợp pháp. Zhaohui chê những “người khủng khiếp” này, nói rằng “Những lời chống dân chủ và việc làm này (của Weijue) làm nhục các giới Phật giáo.”⁸⁶

Tóm lại, một chuyện tranh bìa tạp chí trong *Tờ Báo Tuần Mới ở Đài Loan* miêu tả Zhaohui, với một bức ảnh và hàng chữ: “Kẻ chuyên quyền các phương tiện thông tin đại chúng không sợ các quan chức bự, họ chỉ sợ Zhaohui Shi!” “Ni Sư là Phép Lạ của Đài Loan!”⁸⁷ Bài báo nói tiếp: “Tinh thần tử vì đạo của sư giống như một trái bom hạt nhân...” Những người

⁸⁵ Gu Meifen, Sách đã dẫn.

⁸⁶ <http://www.taipeitimes.com/News/taiwan/archives/2004/03/12/2003102121>.

⁸⁷ Báo Mới Hàng Tuần ở Đài Loan, Số 94, ngày 11 tháng giêng, năm 1998, tr. 20-25.

khác mô tả sư như người có trái tim bồ-tát cùng với “đôi mắt đầy vẻ giận dữ chân chánh”. Người đồng tu gần gũi sư nhất tại viện Hongshi, Ni sư Xingguang, so sánh tinh thần của sư với sự dâng trào bất tận của Sông Giang Tử. Sư là một phần trong thiểu số ít ỏi ở Đài Loan và không thiếu người chỉ trích.⁸⁸ do những sách, bài giảng pháp và các hội nghị của sư, sư đang trở thành nổi tiếng ở Hồng Kông và Trung Quốc, và trong tương lai những ấn phẩm của sư sẽ chắc chắn được dịch ra những ngôn ngữ nước ngoài. Viện Hongshi cần thiết lập nhiều liên hệ hơn nữa với các Phật tử thích tinh thần dẫn thân ở châu Á và khắp thế giới.

Kết Luận

Sự phục hồi Phật Giáo đã bắt đầu trong bối cảnh vượt khỏi phạm vi quốc gia từ thế kỷ 19 sang thế kỷ 20 và sẽ tiếp tục tiến triển trong một thế giới có liên hệ ngày càng tăng. Tôi đã vạch ra đường đi của Đạo Phật Nhân Gian từ Taixu đến Việt Nam và từ Taixu đến Đài Loan, và hy vọng làm rõ những tình huống xã hội chính trị khác nhau tại Việt Nam và Đài Loan đã đưa đến các hình thái khác nhau của Đạo Phật dẫn thân. Mối liên hệ Taixu-Việt Nam không được biết đến ở bên ngoài Việt Nam cho đến vừa mới đây⁸⁹ và những tác phẩm về Đạo Phật dẫn thân không nhắc đến mối liên hệ này. Rõ ràng là chúng ta cần nhiều tác phẩm đối chiếu về lịch sử của Phật Giáo hiện đại.

Dù ở Trung Quốc, Việt Nam, Đài Loan hay những quốc gia khác trong đó vài giai đoạn phục hưng của Phật Giáo đương đại xuất hiện, Đạo Phật đã và đang trải qua một tiến

⁸⁸ Xingguang, “Đoạn Mở Đầu” trong tác phẩm của Zhaohui.

⁸⁹ Xem các tác phẩm mới đây của Thiện Độ và Shawn McHale, chẳng hạn.

trình toàn cầu hóa trên một thế kỷ, với những nam và nữ cư sĩ đóng các vai trò tích cực, thực hiện các chức năng giáo dục và dịch vụ xã hội hiện đại, sử dụng các hình thức thông tin hiện đại, nắm lấy những tư tưởng mới về xây dựng cơ chế, và cố gắng tạo ra các hệ thống quốc tế và hạ tầng kỹ luật, v.v... Như Ian Harris nói: “Khó mà chỉ rõ phần nào của thế giới Phật giáo đương thời không có những chuyển biến lớn lao ít nhất là một khía cạnh của cái hiện đại, dù đó là chủ nghĩa thuộc địa, sự kỹ nghệ hoá, viễn thông, chủ nghĩa cực cá nhân, hay chế độ độc tài cánh phải hay trái, ...”⁹⁰

Sự xuất hiện của Đạo Phật dẫn thân trn thế kỷ qua và hoạt động cấp tiến của nó từ giữa thế kỷ 20 trở đi, là một bộ phận trong số nhiều bộ phận trong Phật Giáo đương đại. Các học giả tranh luận rất mạnh mẽ, như họ đã từng làm trên một thế kỷ nay, về tầm quan trọng của mối liên hệ giữa tư duy và hành động trong tư tưởng và lịch sử Phật Giáo. Viện dẫn chỉ một thí dụ, trong làn sóng thứ hai của sự phục hưng Đạo Phật ở Tích Lan những năm 1940, tu sĩ Walpola Rahula đã tuyên bố trong tác phẩm của ông *Di Sản của Tỳ-Kheo* rằng “các tu sĩ có một quyền, đứng ra là một bổn phận, phải dẫn thân tích cực trong chính trị của đảo này,”⁹¹ rằng họ có trách nhiệm làm việc cho phúc lợi công chúng, và các tu sĩ Tích Lan về phương diện lịch sử đã luôn luôn dẫn thân cho đến lúc Phật Giáo suy đồi trong kỹ nguyên của chủ nghĩa thuộc địa. Ngược lại với Rahula, như đã thường được nghe trong bài phê bình của một Đạo Phật dẫn

⁹⁰ Harris, *Phật Giáo và Chính Trị ở Châu Á Thế Kỷ Thứ Hai Mươi*, tr. 19.

⁹¹ Tessa, Bartholomeusz, “Đạo Phật và Đất Nước Tích Lan”, trong tác phẩm của Harris, *Phật Giáo và Chính Trị tại Châu Á Thế Kỷ thứ Hai Mươi*, tr. 179.

thân vào xã hội, những người dèm pha nhấn mạnh rằng bản thông điệp nguyên thủy của Đức Phật trước hết đạt được sự cứu độ con người, vượt qua những mối ràng buộc của thế gian, và với nguyện hạnh bồ-tát, phải giúp người khác cũng làm như vậy. Các bài phê bình nói các mục tiêu này không đồng nghĩa với sự cung cấp các dịch vụ xã hội và theo đuổi sự công bằng xã hội.⁹²

Trong các giới đạo Phật dẫn thân trên thế kỷ qua không có sự đồng nhất về mức độ dẫn thân định nghĩa một người là một Phật tử dẫn thân. Ken Jones phân biệt giữa hai loại Phật tử dẫn thân: “Những người thuộc ếnh ôn hoà tin vào các hậu quả của sự ảnh hưởng từ người này sang người kia trong việc mở ra một xã hội an lạc, và những người thuộc ếnh cứng rắn một cách thâm lặng hay quân sự ảnh hưởng đến chính sách công cộng và tạo ra những định chế mới.”⁹³

Một số người nhấn mạnh vào một phương pháp vĩ mơ, giống như nhóm Tăng-già Think của Tín Đồ Phật Giáo Hoà Bình, xác nhận rằng: “hoạt động cho lợi ích của kẻ khác trong kỷ nguyên toàn cầu hoá này không thể được nhận thức một cách đầy đủ bằng cách đơn giản dùng những hô hào đạo đức cá nhân theo truyền thống, như hầy rộng rãi về vật chất. Hạnh nguyện bồ tát cũng có nghĩa là đương đầu với những cấu trúc tham, sân, si giam giữ toàn thể xã hội và cộng đồng trong vòng đau khổ.”⁹⁴ Cũng vậy, Santikaro Bhikkhu của Tăng-già

⁹² Christopher Queen, “Dẫn Nhập: Các Hình Thái và Nguồn Gốc của Đạo Phật Dẫn Thân,” *Đạo Phật Dẫn Thân*, tr. 14-16.

⁹³ Christopher Queen, “Dẫn Nhập,” *Pháp Hành*, tr. 21.

⁹⁴ “Phương Pháp Luận về Những Hành Giả Phật Giáo Trí Tuệ-Hoạt Động,”

Think tin rằng: “Phật Giáo dẫn thân xã hội phải nhắm vào việc gây ảnh hưởng các nguyên nhân của đau khổ, trong các cơ cấu bản ngã vận hành trong các cá thể lẫn trong các cơ cấu trong xã hội.”⁹⁵

Tôi hỏi Jonathan Watts ông có nghĩ rằng các nhóm Phật Giáo Nhân Gian lớn tại Đài Loan là những điển hình của Phật Giáo dẫn thân xã hội không. Ông trả lời rằng, một mặt, “họ dường như dùng Giáo Pháp làm một nền tảng quan trọng cho công việc của họ” (không chỉ lớn về nhãn hiệu đạo Phật), song nó mở ra sự tranh luận liệu sự cung cấp các hoạt động phúc lợi xã hội như bệnh viện có thể được gọi là sự thực hành đạo Phật dẫn thân hay không:

Một số người nói... nét mới đặc biệt của Đạo Phật dẫn thân là thách thức hệ thống hiện tại với một mô hình mới của các hoạt động và chương trình, và không chỉ là một hoạt động xoá sạch những rắc rối xã hội nhưng không đương đầu với những cái gốc của chúng (trong sự bạo động thuộc cơ cấu)... Một vấn đề thứ hai là: Các nhóm Phật giáo Đài Loan có đảm trách những hoạt động xã hội “... như một phần của công việc truyền đạo ... để cuối cùng cải đạo cho họ để xây dựng đế chế Giáo Pháp của họ không? Nếu có, điều này sẽ đi ngược lại các nguyên tắc thống nhất nòng cốt của Phật Giáo dẫn thân xã hội.”⁹⁶

http://www.bpf.org/html/resources_and_links/think_sangha/annual_program_reports/2001, tr. 3.

⁹⁵ Santikaro Bhikkhu, “Phật Giáo Dẫn Thân Xã Hội và Sự Hiện Đại,” http://www.bpf.org/html/resources_and_links/think_sangha/annual_program_reports/2001, tr. 8.

⁹⁶ Jon Watts, thư điện tử ngày 4 tháng hai, 2004.

Một câu hỏi nữa là: Liệu các chi nhánh hải ngoại của nhóm Phật Giáo Nhân Gian Đài Loan thật sự là những điển hình của “toàn cầu hoá” khi tham gia vào cuộc đối thoại then chốt với Tha nhân? Hay chúng có mọc rễ trước tiên trong số những người Hoa ở hải ngoại? Ở một mức độ nào đó, có phải họ chỉ là sự mở rộng một chiều thuộc ảnh hưởng cơ chế?⁹⁷ Các nhóm Phật Giáo Nhân Gian của Đài Loan (đặc biệt là Zhaohui và thể hệ hoạt động của bà) có thể tận dụng tốt Hệ Thống Quốc Tế của Phật Tử Dẫn Thân (INEB) do Sulak Sivaraksa của Thái Lan thành lập năm 1989.⁹⁸ Đứng đầu danh sách các ưu tiên của ông là quyền con người, công bằng xã hội, môi trường luận, và một phê phán về xã hội người tiêu dùng. Ông bị kiểm duyệt và bị bỏ tù vì chủ nghĩa tích cực của ông. INEB là một hệ thống không có thứ bậc, không chặt chẽ, gồm một ít “Tổ chức NGO Phật giáo rất nhỏ và những người hoạt động không quan trọng”⁹⁹ mặc dù Thích Nhất Hạnh và Đức Đạt-lai Lạt-ma thứ 14 là trong số những người cố vấn của INEB. Các nhóm từ Đài Loan (Phật Quang San, Ciji), Hàn Quốc, Nhật Bản, không gửi người tham gia cho đến mới đây. Đây không phải do những khác biệt từng vùng (Đông Nam Á, Đông Bắc Á) hay về học thuyết (Nguyên Thủy, Đại Thừa), mà là do cơ cấu tổ chức của INEB (nhỏ, cơ sở, thứ yếu đối với chính phủ và quyền lực Tăng-già trong nước). Ngay cả tổ chức siêu-

⁹⁷ Ở đây tôi hỏi sự mô tả Ciji của Jukia Huang là Phật giáo dẫn thân toàn cầu trong “Sự thành lập Phật giáo Tzu Chi của Đài Loan” trong tác phẩm của Queen, *Pháp Hành*, tr. 134-151.

⁹⁸ Don Swearer, “Trung Tâm và Ngoại Biên: Phật Giáo và Chính Trị tại Thái Lan Hiện Nay,” trong tác phẩm của Harris, *Phật Giáo và Chánh Trị*, tr. 219.

⁹⁹ Jon Watts, thư điện tử ngày 4 tháng hai, 2004.

NGO, Sarvodaya, ở Tích Lan cũng không tham dự những buổi họp INEB mãi cho đến bốn năm qua.¹⁰⁰ Tôi cũng hỏi làm thế nào mà nhiều nhóm Phật Giáo khác nhau (tu sĩ lẫn cư sĩ) khắp Đông Á và Đông Nam Á tiếp cận được với tin tức và những phát triển trong đạo Phật khắp các vùng? Có vấn đề khó khăn do trở ngại ngôn ngữ không? Như mỗi người trong chúng ta, Phật Giáo phải đối mặt với những mối hy vọng và nguy hiểm của toàn cầu hoá, như các phong trào quốc gia và cơ sở mới, tính chất nối kết nhau trước kia không có do sự dễ dàng trong việc đi lại bằng hàng không, phương tiện liên lạc nhanh chóng và sự truy cập thông tin qua thư điện tử và mạng, sự tràn ngập của văn hoá tiêu thụ và sự tầm thường của bạo lực, sự thiên lệch giữa giàu và nghèo ngày càng tăng, và sự xuống cấp của môi trường. Để đối phó với những thách thức này, Phật Giáo dẫn thân phải tìm một sự quân bình khả dĩ giữa chánh niệm, sự phân tích có phê phán, và hành động mạo hiểm.



¹⁰⁰ Sách đã dẫn.

6

NHỮNG HOẠT ĐỘNG THIỆN NGUYỆN CỦA CHƯ NI PHẬT GIÁO HÀN QUỐC

Jihong Sunim

Bệnh nhân và những người chăm sóc có khuynh hướng cảm thấy khó chịu và bị gạt ra ngoài trong lúc đang ở trong bệnh viện, và có thể trở nên chán nản, lo lắng. Do sự lo sợ đau đớn và chết chóc, nhu cầu tôn giáo trở nên rõ ràng nơi người bệnh. Đó là chỗ cho những phòng cầu nguyện Phật giáo ở bệnh viện xuất hiện. Những phòng cầu nguyện của Phật giáo trong các bệnh viện này là những nơi để tu tập lòng từ bi của Đức Phật cho cả bệnh nhân lẫn người chăm sóc bệnh, bằng cách nói chuyện với họ và chia sẻ những rắc rối và những câu chuyện với họ. Những phòng cầu nguyện Phật giáo này được đặt những nơi mà bệnh nhân được khích lệ có niềm tin về Đức Phật, vị y vương, và họ tu tập các lời dạy của ngài. Các phòng cầu nguyện Phật giáo này giúp bệnh nhân phục hồi căn bệnh của họ và hướng dẫn họ hướng đến hạnh phúc.

Những Hoạt Động Thiện Nguyện của các Nữ Pháp Sư tại Bệnh Viện

Phương thuốc chữa trị của Phật giáo dựa trên tinh thần hành động bồ-tát đến từ lòng từ bi của Đức Phật và ước muốn cứu độ tất cả chúng sinh thoát khổ. Từ quan điểm y học của Phật giáo, tinh thần bồ-tát cứu độ tất cả chúng sinh đang đau khổ trong Phật giáo Đại Thừa có liên quan đến sự trị liệu y khoa. Một thí dụ thích đáng là triết lý của Phật Dược Sư (Bhaisjyaraja) bắt đầu mục tiêu vĩ đại dập tắt tất cả bệnh khổ của chúng sinh.

Y học là một khoa học ề cập ến con người. Trị liệu y khoa là nhắm vào việc làm tăng sức khỏe. Tuy nhiên, có ít sự chú ý được đặt vào trong việc kết nối tôn giáo với việc trị bệnh. Điều quan trọng của mối liên hệ này vừa qua được nhận thức, đưa đến ý thức về nhu cầu hiểu biết chiều hướng tôn giáo của người bệnh trong việc chẩn đoán những rối loạn tâm thần. Quan điểm này đang bắt đầu thành công bởi vì bằng chứng cho thấy các hoạt động tôn giáo giúp ích không những trong việc cho con người năng lực về xã hội và tâm linh, mà còn giúp ngăn ngừa và làm cho bình phục hết bệnh.

Lúc đó vấn đề xuất hiện: liệu tôn giáo có thể chữa lành bệnh không? Năm 1966, có một nghiên cứu 296 thành viên của Học Viện các Bác Sĩ Gia Đình Hoa Kỳ (AAFP) về vấn đề này. 99% những người được hỏi nói: “Cầu nguyện có thể chữa lành bệnh tật,” và 75% trả lời: “Lời cầu nguyện từ người khác có thể chữa bệnh được.” Một đội nghiên cứu tại Đại Học Columbia dùng Meline, một chỉ số điện tử chỉ các nội dung của y sinh học và các tờ báo khoa học sức khỏe để khảo sát hàng trăm tờ báo về mối liên quan giữa tôn giáo và sức khỏe

cơ thể. Họ nhận thấy rằng đa số báo chí được khảo sát nhắm vào các tôn giáo như Cơ-đốc giáo và giáo hội Bê-nê-đích, nhấn mạnh vào việc tránh những hoạt động không lành mạnh. Đội nghiên cứu cũng biết rằng các báo viết về những người đi nhà thờ Thanh giáo cho rằng tỷ lệ mắc bệnh là dưới trung bình. Bác sĩ Suroun, một thành viên của đội, giải thích các kết quả này như sau: “Những người biết đạo có khuynh hướng sống cuộc đời điều độ không uống rượu hút thuốc và vững vàng về mặt tâm lý, cho nên có tỷ số mắc bệnh và chết sớm thấp hơn.”

Bác sĩ nên quan tâm đến niềm tin tôn giáo của người bệnh trong việc nhận dạng những yếu tố phòng bệnh và các nhóm trong đó họ có thể tìm thấy sự an ủi. Lý do là các nghiên cứu đa dạng nhận thấy rằng những người thường tham gia các cuộc hội họp tôn giáo đều được mạnh khỏe về tinh thần lẫn cơ thể hơn những người không tham gia. Kết quả này cho thấy rõ ràng các lợi lạc của đời sống tôn giáo đối với sức khỏe tinh thần lẫn cơ thể. Ủng hộ cho quan điểm này là một báo cáo mới đây của tờ *The Times*, một tờ báo ngày của Anh quốc. Theo một báo cáo ra ngày 25, tháng 5, 2003, giả thiết là những Phật tử tu tập sống cuộc đời với ý nghĩa hạnh phúc lớn hơn người không tôn giáo có thể được chứng minh bằng khoa học. Tờ báo cũng nói rằng một đội nghiên cứu tại Đại Học y khoa Wisconsin chụp kiểm tra các não bộ của những người tu tập đạo Phật trong vài năm. Nghiên cứu này nhận thấy rằng các đối tượng đã cho thấy một trung tâm hạnh phúc tích cực hơn trong não bộ của họ hơn những người thường. Trung tâm hạnh phúc điều chỉnh sự trầm tĩnh và hạnh phúc trong tâm. Đội nghiên cứu cho rằng kết quả này có liên hệ nhiều đến thái

độ của người theo Phật, nó đánh giá cao sự trầm tĩnh và sự mãn nguyện. Giáo Sư Flanagan tại Đại Học Duke nói: “Những nghiên cứu như thế này đã cho phép chúng ta đặt ra giả thiết rằng những người theo Phật đang sống trong những nơi như Dharamsala ở đó Đức Đạt-lai Lạt-ma sống với một tâm hồn hạnh phúc.”

Mĩa mai thay, hầu hết các bệnh nhân đến thăm bác sĩ đều vì một nhu cầu chữa bệnh, chứ không phải vì bệnh: các triệu chứng buộc bệnh nhân phải cảnh giác thường là những biểu hiện gây sự chú ý của các máy móc đang làm việc chữa bệnh cho thân thể, một tiến trình được gọi là phép lạ vốn có. Trong số vài tiến trình chữa bệnh tự nhiên, sự tu tập tôn giáo có thể chữa rất tốt.

Những Pháp Sư của Bệnh Viện

Thuật ngữ Phật giáo “Pháp Sư của Bệnh Viện” đề cập đến một vị đạo sư hay giáo sĩ thực hiện công tác tín ngưỡng tại bệnh viện. Won Seung, thuật ngữ Hàn Quốc để chỉ cho các Pháp sư bệnh viện, là viết tắt của Byung Won Sangha (nghĩa đen là cộng đồng Phật giáo tại bệnh viện). Thuật ngữ này liên quan đến những người làm thỏa nguyện các nhu cầu tín ngưỡng của bệnh nhân và các thành viên gia đình họ, và cho họ sự giúp đỡ về mặt tâm lý qua các biện pháp phòng ngừa và chữa trị. Họ thực hiện bốn phận của họ khi đang ở trong bệnh viện và giúp người bệnh cùng gia đình loại trừ tham, sân và si, trong khi tu tập đạo đức, chánh niệm và trí tuệ. Từ quan điểm của một người theo Phật, vai trò của các Pháp sư bệnh viện sẽ được đánh giá cao chỉ khi nào các vị thầy này hiểu biết đầy đủ triết học nền tảng của đạo Phật và tu tập điều họ đã học.

Mục đích của các Pháp sư bệnh viện là chăm sóc người bệnh với lòng từ bi cho đến khi họ bình phục hoàn toàn. Một bài pháp của Đức Phật cũng nói: “Trong tám phước điền, phước chăm sóc người bệnh là thứ nhất.” Đức Phật dạy: “Luôn luôn tránh né các bất hạnh bằng cách chăm sóc bệnh tật. Hạt giống cho quả và quả làm phát sinh hạt giống như tất cả mọi người đều có liên hệ với nhau.” Do đó, việc làm tốt được tưởng thưởng bằng điều tốt và việc ác mang lại sự đền trả xấu xa. Bhavagan nghĩa là cha, và bài pháp cùng học thuyết của Đức Phật có nghĩa là mẹ. Những người cùng học với nhau là anh em. Điều này sẽ đưa bạn đến giác ngộ. Trong kinh Phạm Võng (Brahmajala Sutra), Đức Phật cũng dạy: “Người theo Phật nên luôn luôn chăm sóc người bệnh một cách chân thành cũng như họ đem lễ vật dâng cúng Đức Phật vậy.”

Những đạo đức mà các vị Đạo sư bệnh viện nên có là: (1)niềm tin mạnh mẽ; (2) thấu cảm với những cảm giác của bệnh nhân; (3) một sự mong muốn làm loại trừ căn bệnh; (4) nỗ lực liên tục; (5)sâu sắc; (6) khiêm tốn; (7) chánh niệm và trí tuệ; và (8) biết lắng nghe. Các bốn phạm của một Pháp sư bệnh viện là: (1) có cả sự thông thạo về y học lẫn quản trị; (2) vững chãi về tình cảm;(3) cư xử với người bệnh như cư xử với Đức Phật; và (4) tỏ ra nhạy cảm đối với các giá trị văn hoá của người bệnh.

Có năm đạo đức mà người chăm sóc bệnh nên có. Đó là: (1) biết rõ bệnh nhân có thể ăn gì và không thể ăn gì; (2) không cảm thấy khó chịu với những thứ nước thải ra trong người bệnh nhân; (3) không kiêu căng ngạo mạn hay quan tâm đến sự thủ đắc cá nhân; (4) tận tụy đối với sự hồi phục của bệnh nhân; và (5) làm cho người bệnh an vui bằng cách chia sẻ giáo lý của Đức Phật với họ.

Thành Phần Nhân Viên ở Phòng Cầu Nguyện Phật Giáo

(Các vai trò thay đổi tùy theo các chính sách ở từng bệnh viện)

Thành phần nhân viên	Vai Trò
Tăng/ Ni	Cầu nguyện để được bình phục; viếng thăm và an ủi bệnh nhân, người chăm sóc bệnh và nhân viên bệnh viện; phục vụ như những nhà nghiên cứu lâm sàng và thành viên của các uỷ ban xác định cái chết của não bộ; giảng pháp tại các trường y dược; tổ chức các sự kiện tôn giáo; an ủi các thành viên gia đình của bệnh nhân hấp hối; cầu nguyện tại giường hấp hối của bệnh nhân, v.v...
Người Quản lý	Quản lý sách, an ủi bệnh nhân và gia đình, làm công việc văn phòng, v.v...
Tình nguyện viên	Cầu nguyện một tuần một lần cho bệnh nhân trong một phòng bệnh, phát bài cầu nguyện và sách nhỏ, đi hành hương, v.v...
Người hỗ trợ	Lo việc tài chánh

Các Hoạt Động do các Pháp Sư Bệnh Viện Thực Hiện

Đối Tượng	Hoạt Động Thiện Nguyên
Bệnh Nhân	<p>Đi thăm và an ủi các bệnh nhân.</p> <p>Cho bệnh nhân biết có các phòng cầu nguyện Phật giáo của bệnh viện để họ có thể lắng nghe tụng kinh và an ủi từ các Pháp sư bệnh viện.</p> <p>An ủi các bệnh nhân đi thăm viếng, các người chăm sóc bệnh và các thành viên của bệnh viện bằng cách mời họ uống trà.</p> <p>Sắp xếp sự giúp đỡ cho các bệnh nhân thiếu thốn và cho họ tiếp cận với sự chăm sóc miễn phí.</p> <p>An ủi các gia đình của người chết và khuyên họ nên cho cơ quan trong người.</p> <p>Tụng kinh tại giường bệnh nhn hấp hối.</p>
Nhân Viên Bệnh Viện	<p>Tra cứu nhân viên bệnh viện về nhiều vấn đề gồm việc tu tập niềm tin và các phương thức xoa dịu xung đột với đồng nghiệp.</p> <p>Tổ chức các ngày sinh nhật của nhân viên và tụng kinh cho họ.</p> <p>Đưa ra các giải pháp cho những xung đột tâm lý do làm việc tại bệnh viện.</p>

Những hoạt động tôn giáo của các phòng cầu nguyện Phật giáo tại bệnh viện gồm: (1)tụng kinh cho nhân viên bệnh viện và cầu nguyện cho người bệnh vào sáng sớm và trước khi mổ; (2)khuyên các người chăm sóc bệnh; (3)cầu nguyện cho người đang hấp hối; (4)các dịch vụ mai táng (sự thận trọng); (5) khuyên bảo và giải pháp cho sự xung đột của nhân viên bệnh viện; (6) đem đến cho những người tình nguyện và nhân viên bệnh viện những cơ hội hành hương; (7) duy trì các phòng cầu nguyện Phật giáo; (8) phát hành một thư tin tức hàng tuần của phòng cầu nguyện Phật giáo; (9) xuất bản và phân phát các bản kinh Phật; (10) cho mượn các sách liên quan đến đạo Phật; và (11) mời trà và các chuỗi hội đạo Phật cho khách thăm viếng. Các vai trò của Pháp sư bệnh viện bao gồm: (1) cho lời khuyên về việc tu tập đạo Phật; (2) phục vụ với tư cách một thành viên của uỷ ban y đức; (3) đánh giá các chính sách về sự nghiên cứu lâm sàng và các vấn đề đạo đức của nó; (4) giảng pháp về mối liên hệ giữa y học và tôn giáo tại các trường y dược; và (5) thăm viếng và cầu nguyện cho sự bình phục của bệnh nhân trong các phòng nói chung và những đơn vị chăm sóc tập trung.

Các Hoạt Động Thiện Nguyên của Chư Ni Phật Giáo và các Phòng Cầu Nguyện Phật Giáo tại Bệnh Viện

Nơi Chốn	Bệnh Viện
Seoul	Bệnh Viện Đại Học Quốc Gia Seoul Bệnh Viện Cảnh Sát Quốc Gia, Trung Tâm Y Khoa Asan

	Bệnh Viện Cựu Chiến Binh Seoul Bệnh Viện Đại Học Quốc Gia Bundang Seoul
Busan	Bệnh Viện Đại Học Quốc Gia Pusan
Daegu	Bệnh Viện Đại Học Quốc Gia Kyungpook
Gyeongju	Bệnh Viện Kyongju Đại Học Dongguk

Tầm Quan Trọng Tôn Giáo và Các Giá Trị của Các Phòng Cầu Nguyện Phật Giáo

Sức khỏe tốt là điều tiên quyết cho hạnh phúc. Đức Phật dạy rằng có bốn sự đau khổ trong đời sống con người – sanh, già, bệnh và chết. Sự đau khổ lớn nhất trong số đó hẳn là sự đau khổ do bệnh tật đưa đến. Về mặt này, đau khổ có thể như là một công cụ cho bác sĩ và bệnh nhân đưa đến cho nhau sự chân thành. Sự tương tác giữa bác sĩ và bệnh nhân tồn tại độc lập và tương đương với cuộc đối thoại tôn giáo. Điều làm cho sự tương tác này có thể có được là năng lực của tôn giáo. Đây là bằng chứng rõ ràng cho thấy tôn giáo có thể đưa ra những biện pháp cho cái mà các ngành khác gồm khoa học không thể đem lại. Tôn giáo làm cho con người thoát khỏi cái đau của bệnh tật và sự mâu thuẫn theo một cách khác nhau. Trong Đạo Phật, mục tiêu tối hậu của việc điều trị là không loại trừ mầm bệnh mà là cứu bệnh nhân đau khổ vì bệnh. Nói cách khác, mục tiêu sự trị liệu của đạo Phật là cứu độ con người. Chăm sóc người bệnh với niềm tin và lòng từ bi là sự cứu độ tôn giáo quan trọng nhất. Giúp đỡ những người ít cần đến

nguồn cảm hứng tôn giáo đòi hỏi một phương pháp cụ thể và hiện thực, chứ không phải một phương pháp siêu việt.

Khi Đức Phật chứng ngộ chân lý, ngài dạy các đệ tử của ngài đi đến các vùng địa phương để gieo rắc giáo lý của ngài và khai thị chúng sinh. Điều này được nhắm vào việc mang lại niềm an ủi và lợi lạc cho tất cả chúng sanh. Cho nên chính Đức Phật cũng đi ra ngoài để khai thị chúng sinh nhằm giải thoát họ khỏi đau khổ. Chân lý của đạo Phật không nằm trong chính sự giải thoát mà nằm trong sự lợi lạc và hạnh phúc của tất cả mọi người. Điều này có nghĩa là sự chăm sóc của bệnh viện không chỉ là một công cụ nhân từ để đến gần người nghèo khó mà còn là một điển hình tốt của mục tiêu tối hậu của đạo Phật, tức giải thoát tất cả chúng sinh khỏi đau khổ. Đối với những người có tôn giáo, sự chăm sóc của bệnh viện là một phương tiện bày tỏ và nhận thức sự cứu độ của tôn giáo.

Tư tưởng căn bản của Đức Phật đằng sau sự trị liệu là cái gốc của một căn bệnh có thể được loại trừ chỉ khi nào một bác sĩ, một y tá và một người bệnh xây dựng được sự tin tưởng lẫn nhau và thể nhập làm một. Trong ý nghĩa này, các kinh Phật nâng cao đạo đức của bác sĩ trong khi dạy các môn đệ của người bệnh. Kinh cũng nói rằng: “Chăm sóc người bệnh là sự tu tập cao nhất của người tu sĩ Phật giáo, tăng cũng như ni, và công đức của nó là giá trị nhất trong số tám phước điền.” Từ một quan điểm tôn giáo, phục vụ con người là tương đương với việc dâng hiến cho đối tượng thờ phụng và sự chứng ngộ cái mục tiêu tối hậu của tôn giáo bằng cách lập lại sức khỏe cho người bệnh. Cuối cùng, điều này cũng mở ra cánh cửa cho sự đặc đạo. Vì hành động này là nhằm giúp người bệnh và kẻ yếu đuối, sự phục vụ có giá trị nhất.

Bệnh viện là nơi sự sống và cái chết được xác định trên căn bản hàng ngày. Do đó, việc cực kỳ cần thiết là tạo hy vọng khỏi bệnh và mở rộng bàn tay giúp đỡ cho bệnh nhân trong bệnh viện. Tôn giáo có một vai trò lớn lao trong việc làm nhẹ sự đau đớn của bệnh nhân bằng cách chăm sóc tốt cho họ. Trong ý nghĩa này, vai trò của nhân viên y tế và các Pháp sư bệnh viện là quan trọng trong việc chăm sóc người bệnh. Các phòng cầu nguyện ở bệnh viện nên mở rộng các hoạt động thiện nguyện của họ.



7

ĐẠO PHẬT DẪN THÂN VÀ VIỆC LÀM CỦA CỘNG ĐỒNG*Trina Nahm-Mijo*

Nếu phúc lạc của chúng ta và của người khác hoàn toàn không liên hệ nhau và hoàn toàn độc lập với nhau, thì chúng ta có thể ủng hộ sự lơ là phúc lợi của người khác. Nhưng không phải như thế. Tôi luôn luôn có liên hệ với những người khác và phụ thuộc chặt chẽ đối với họ, bất kể trình độ phát triển trí tuệ của tôi ra sao, trong khi tôi chưa giác ngộ, trong khi tôi còn đang trên con đường, và cũng vậy, một khi tôi đã giác ngộ. Nếu chúng ta nghiên ngẫm về những điều này, tầm quan trọng của việc làm lợi lạc cho người khác trở nên hiển nhiên.

Đạt-lai Lạt Ma thứ 14

Vào ngày 18 tháng 11, năm 2003, Trung Tâm Cộng Đồng Ola'a (Người Hawaii dùng để nói sự "thiên liêng") chính thức khai trương. Với tư cách Chủ Tịch Hội Đồng của tổ chức phi lợi nhuận này, tôi chắc chắn rằng lời trích dẫn này của Đức

Đạt-lai Lạt-ma được thấy treo trên cửa ra vào. Trung tâm cộng đồng này, toạ lạc trong hai toà cao ốc của một trường trung học bỏ hoang, là một nỗ lực về phần những người thường dân đem về cho cộng đồng và khiến giới trẻ ngoảnh mặt đi với tai hoạ của ma tuý chết người – tinh thể methamphetamine, được biết đến là “nước đá” nhiều hơn – đã bắt đầu làm sụp đổ các gia đình và phá huỷ mạng sống trong cộng đồng nơi tôi sống trên Đảo Lớn của Hawaii.

Chương trình “Chiến tranh Ma-tuý” của chính phủ liên bang Hoa Kỳ đã có một hậu quả không hay đối với cộng đồng đảo vắng vẻ trên Đảo Lớn. Do việc bài trừ cần sa, nó đã tạo ra loại ma tuý tinh thể methamphetamine gây nghiện cao hơn và độc hại hơn, có sẵn và rẻ hơn đối với người dân ở đó, gồm cả giới trẻ.

Chiều hướng đi xuống thất bại có dính líu đến công cuộc thay đổi xã hội có thể dễ dàng làm trật đường rày bất kỳ nỗ lực cá nhân nào muốn đưa ra một vấn đề đặc biệt trừ khi họ có nền tảng trong triết lý đạo Phật là chúng ta đều tùy thuộc lẫn nhau và phải nhận thức được mạng lưới phức tạp của mỗi liên hệ nhân duyên với nhau. Triết học Phật Giáo đã giúp tôi đối phó với vô số thách thức đi cùng với các nỗ lực động viên cá nhân làm việc chung với nhau để cải thiện toàn thể cộng đồng. Điều này có nghĩa là ngay cả những người dường như không đồng cảm với chính nghĩa của chúng ta đóng một vai trò quan trọng trong sự phát triển các mục tiêu đặc biệt của chúng ta và phải được nhận ra nhân tính của họ, hơn là bất kỳ hành vi hay thái độ đặc biệt nào mà họ có thể bày tỏ vào một lúc đặc biệt nào đó. Từ một quan niệm Phật giáo, họ được kết nối với chúng ta theo cách nào đó.

Các hậu quả tàn phá của việc sử dụng ma túy tràn lan trên đảo này là một mối quan tâm của cộng đồng, đặc biệt là trong khoảng 5 năm qua. Nó được nâng cao trong năm 2001, khi sự tấn công khủng bố tại Nữ-ước có ảnh hưởng đến Hawaii một cách tiêu cực, do nền kinh tế phụ thuộc vào kỹ nghệ du lịch và ngành du lịch. Trong môi trường xã hội ở đó sự sống còn kinh tế và xã hội bị đe dọa, việc sử dụng ma túy gia tăng như một cách để thoát ra khỏi những áp lực tối tăm của đời sống hàng ngày.

Nhà hoạt động Alice Walker, trong cuốn sách tiểu luận của bà, *Bất Cứ Điều Gì Chúng Ta Yêu Thích Đều Có Thể Được Cứu Độ*, mô tả rằng một đam mê công bằng xã hội có thể tiếp thêm nhiên liệu cho sự thay đổi xã hội cần thiết trong một thế giới bị chọc thủng bởi bi quan, tham lam và sợ hãi.¹ Mối liên hệ tình thương của chúng ta với thế giới, và *karuna* (lòng từ), món quà của lòng từ, có thể cho chúng ta sự can đảm để đương đầu những nỗi sợ hãi và theo đuổi sự thay đổi về tâm linh cần thiết để sống còn trong một thế giới vật chất luân hồi.

Vào tháng 11, 2001, một đội ngũ giáo sư và các sinh viên của họ vạch ra kế hoạch và thực hiện một “Cuộc Gặp Mặt ở Thị Trấn về Tương Lai của Đảo Lớn” tại khuôn viên trường trong một nỗ lực động viên cộng đồng xung quanh tìm ra các giải pháp cho những vấn đề xã hội gây áp lực nhất của Đảo Lớn, gồm có dịch “nước đá.” Nó đưa đến kết quả là một công bố thảo ra Kế Hoạch Hành Động xung quanh 25 nhóm trọng điểm, bao gồm vài việc ối phĩ vấn đề ma túy trong cộng đồng chúng ta.

¹ Alice Walker, *Bất Cứ Điều Gì Chúng Ta Yêu Thích Đều Có Thể Được Cứu Độ: Một Chủ Nghĩa Tích Cực của Người Viết*.

Vào mùa xuân năm 2003, như một sản phẩm phụ của sự thành công trong sự kiện Gặp Mặt ở Thị Trấn, một đồng nghiệp của tôi là Bác sĩ Noelle Rodriguez mở ra một lớp Phát Triển Cộng Đồng tại Đại Học Cộng Đồng Hawai'i. Tháng 5, 2003, với tư cách một bộ phận của Gặp Mặt ở Thị Trấn và cuốn sách nhỏ Gặp Mặt ở Thị Trấn, một hội nghị gọi là “Không Có Nước Đá nơi Thiên Đường” được Bàn Tròn Chữa Trị của Đảo tài trợ, đây là một trong những phân nhóm từ Gặp Mặt ở Thị Trấn. Các thành viên của Văn Phòng Thị Trưởng, Kỹ Nghệ Khách Sạn, các hiệp hội, các thành viên cộng đồng, và thành viên của phân khoa đại học và cao đẳng gặp gỡ tại Kamuela, tọa lạc trên phần phía bắc của đảo, để thảo luận các giải pháp cho dịch nước đá trên Đảo Lớn.

Một trong những hoạt động của lớp học phát triển cộng đồng liên quan đến sự gặp mặt với Thị Trưởng Hạt Hawai'i, Harry Kim, bày tỏ ước muốn cứu Trường Trung Học Ola'a ở Kea'au. Ước muốn cứu hộ cái toà cao ốc củ kỹ này khỏi sự phá huỷ của ơng và nhu cầu thiết lập một ịa iểm của cộng đồng ở đó các vấn đề cấp thiết của cộng đồng có thể được đưa ra một cách tích cực, cho ra đời Nhóm Phát Triển Cộng Đồng Dân Chúng (GCDG). Mục tiêu của nhóm này là tiến đến chỗ phi lợi nhuận và tìm kiếm sự tài trợ để làm ra những chương trình cho tuổi trẻ liều lĩnh cũng như cung cấp một địa điểm ở đó những thay đổi kinh tế có thể chứng minh được và những hoạt động làm vững mạnh gia đình có thể xuất hiện. Đây là hành động từ bi khi làm việc.

GCDG đăng cai tổ chức một loạt 16 cuộc gặp mặt cộng đồng được tổ chức tại cộng đồng Kea'au từ tháng 3 đến tháng 6, 2003. Những cuộc họp này là một diễn đàn cho các thành viên

cộng đồng để nhận ra những vấn đề xã hội nghiêm trọng nhất và những trở ngại ngăn không cho họ đưa ra những nhu cầu này. Họ cũng được yêu cầu nhận ra các giải pháp có thể có.

Ba vấn đề trên hết là: (1) một sự gia tăng trong việc sử dụng meth và các hành vi kết hợp tiêu cực của người lớn; (2) một sự gia tăng đồng thời trong con số giới trẻ liều lĩnh sử dụng meth và các hành vi chống lại xã hội khác; và (3) các gia đình có hoạt động khác thường.

Cộng đồng nhận dạng được những trở ngại cho việc đưa ra các vấn đề: (1) thiếu các tài nguyên và sự hỗ trợ của cộng đồng, cũng như các chương trình ngăn ngừa và chữa trị, (2) các nguồn tài nguyên và sự hỗ trợ của trường không thích hợp, như thầy phụ ạo, người cố vấn, các chương trình và hoạt động thay thế sau khi học xong; và (3) sự thiếu các nguồn tài nguyên và hỗ trợ nhà trường để khích lệ các kỹ năng nuôi trẻ có hiệu quả.

Các thành viên cộng đồng đã nhận dạng các giải pháp có thể có như: (1) thực hiện các chiến lược phòng ngừa gồm giáo dục và sự hiểu biết về ma túy và những vấn đề liên hệ; (2) phát triển các chương trình củng cố gia đình và các hoạt động thúc đẩy gia đình lành mạnh; (3) tạo ra các cơ hội cho sự tương tác xã hội tích cực; (4) Tạo ra một Trung Tâm Cộng Đồng cho giới trẻ và gia đình trong khu vực; và (5) cung cấp các dịch vụ gia sư và cố vấn cho giới trẻ trong khu vực.

Tập trung vào giải pháp thứ tư, vào tháng 5, 2003, với sự giúp đỡ và hỗ trợ của các quan chức địa phương, GCDG mở ra các cửa ngõ đưa đến Trung Tâm Cộng Đồng Ola'a cho Tất Cả Puna (OCC). Vào tháng 8, 2003, GCDG có một giấy phép một

năm của Hiệu Trưởng Trường Trung Học Kea'au, Jamil Ahmadia, để sử dụng ba phòng lớn bỏ trống tại Trường Trung Học Kea'au. Từ đó, cái đà cho trung tâm cộng đồng đã và đang được xây dựng và vào ngày 8 tháng 10, 100 người xuất hiện ở Lễ Khai Mạc để tình nguyện, đề nghị các đường hướng, nguồn tài trợ và hỗ trợ sự sáng lập trung tâm cộng đồng.

Vào tháng mười và mười một, các lớp học T'ai Chi, Công Phu, Sức khoẻ cho Thiếu nữ, Nghệ Thuật của Trẻ em, Tiếp xúc Chữa Bệnh, dạy học thêm miễn phí, và Buổi Tối Trò Chơi Gia Đình được bắt đầu. Tất cả các lớp và hoạt động này được cung cấp miễn phí hoặc với một số thù lao rất nhỏ. Vào ngày 31 tháng 10, một buổi Khiêu vũ vào đêm trước ngày lễ các Thánh được tổ chức cho tuổi đôi mươi, đã thu hút 80 thanh niên nam nữ đến trung tâm. Buổi khai mạc chính thức vào ngày 18 tháng 11, mang lại khoảng 400 người tham dự. Tất cả những điều này được thực hiện do những người thiện nguyện và sự tặng cúng! Trong sáu tháng qua, ít nhất 1000 người đã tham dự các sự kiện, gặp mặt, lớp học và các hoạt động mở tại Trung Tâm. Người ta hy vọng rằng từ nỗi đau khổ của từng cá thể đã đưa đến kết quả một nỗ lực của cộng đồng để cải tạo một cộng đồng.

Trong quyển *Thế Giới là Người Thương, Thế Giới là Chính Mình*, Joanna Macy nói: “Kinh nghiệm của tôi là thế giới chính nó có một vai trò trong sự giải thoát. Chính các áp lực, nỗi đau, và các sự rủi ro có thể làm chúng ta thức tỉnh – giải thoát chúng ta ra khỏi những ràng buộc của cái ngã và đưa chúng ta trở lại nhà, tức đến với thực tánh rộng lớn của chúng ta. Đối với một số chúng ta, tình yêu thương đối với thế giới

niệt thành đến nỗi chúng ta không thể yêu cầu nó đợi cho đến lúc chúng ta giác ngộ.”²

Từ ngày 9/11, thế giới chúng ta đã bị chọc thủng bởi sự sợ hãi người khác, sợ hãi khủng bố, nhu cầu được an toàn trong một thế giới không an toàn, không vững chắc. Dường như trong bầu không khí “khủng bố”, chúng ta chắc chắn bị giam giữ không phải vì “tha nhân” mà do sự mất khả năng bên trong chúng ta mà môi trường sanh ra. Trong một tiểu luận mới đây, nhà văn viết về môi trường, Terry Tempest Williams mô tả thế khó xử này: “Làm sao chúng ta dám tham gia vào quyền công dân nhiệt tình trong thời khủng bố này? Liệu chúng ta có tưởng tượng phát hiện trở lại chủ nghĩa yêu nước gây cảm hứng cho sự thấu cảm và nghiên ngẫm về lòng tự hào và chủ nghĩa quốc gia?” Bà tiếp tục nói rằng: “Chúng ta có thể tự hỏi trong hoàn cảnh và đặc trưng của đời sống chúng ta, làm thế nào mà sự sợ hãi có thể biến thành sự can đảm, sự im lặng biến thành sự biểu lộ lương thiện và sự cô lập về tâm linh chấm dứt do một ý thức cộng đồng.”

Chính hành động đó phát sinh từ lòng từ bi, con đường của nhân loại đi đến hoà bình và thái độ đạo đức. Cái dưng bên trong không thể bị tách rời điều con người làm trong đời sống nghề nghiệp của họ. Hơn nữa, theo Đức Đạt-lai Lạtma thứ 14, “Khi thiếu lòng từ bi, hoạt động của chúng ta có nguy cơ trở thành phá hoại. Đây là vì khi chúng ta không biết đến vấn đề ảnh hưởng mà hành động của chúng ta gây ra cho hạnh phúc của người khác, chúng ta đi đến chỗ không tránh khỏi làm tổn

hại họ.” Như vậy, để làm công việc cộng đồng có ý nghĩa và dựa trên đạo đức, điều quan trọng là tu tập nội tâm nguyên tắc “sopa” của đạo Phật, sự kiên trì và dũng cảm nội tâm. Ở một mức độ tu tập cao hơn, “sopa” trở thành “sự điềm tĩnh trong nghịch cảnh... nghiên ngẫm tình nguyện chấp nhận sự khó khăn để theo đuổi một mục đích tâm linh cao cả hơn.”

Như vậy, sự thách thức khó khăn nhất của con người trong việc thực hiện những nỗ lực hành động của cộng đồng có thể là sự thuần hoá những “cảm xúc phiền não” nội tâm như giận dữ, thù địch, mong muốn trả thù, nói cách khác, tu tập sự giải trừ thật sự bên trong. Theo cách này, sự phát triển cộng đồng cống hiến một phương cách có một không hai để phát triển sự tu tập đạo Phật nơi con người trong đời sống hàng ngày. Sẽ có nhiều cơ hội để tu tập một phản ứng bất bạo động khi làm việc với một hàng ngũ rộng lớn như thế của người khác và để mong muốn tu tập “lòng từ lớn” và trách nhiệm phổ quát.



² Joanna Macy, *Thế Giới là Người Thương, Thế Giới là Chính Mình* (Berkeley: Thông Tấn Parallax, 2005).

Phần 9

VẤN ĐỀ THỌ GIỚI

1

SỰ TU TẬP GIỚI LUẬT: CƯ SĨ VÀ TU SĨ

Đức Phật quy định một con đường gồm ba phần là đạo đức, thiền định và trí tuệ cho các môn đồ. Viên đá đặt nền tảng cho ba điều này là đạo đức, tức là cách chúng ta cư xử trong mối quan hệ với người khác. Giống như một người muốn xây một ngôi nhà trước hết nên biết chắc rằng các nền móng sâu và chắc trước khi xây lên các bức tường và mái nhà; cũng vậy, chúng ta cần bắt đầu với tư cách đạo đức hàng ngày của chúng ta để có một cuộc sống tâm linh mạnh mẽ và vững vàng. Người ta nói rằng Đức Phật cân nhắc nên dạy Tứ Thánh Đế hay luật nhân quả trước. Nhưng các giáo lý này cũng bao gồm các giáo lý về nhân quả trong hành động của chúng ta. Tại sao? Chính do tư cách đạo đức mà chúng ta tạo ra các nhân hạnh phúc hay đau khổ của chúng ta. Và chính do tư cách đạo đức mà chúng ta tạo ra các nguyên nhân để đạt đến mục tiêu tối hậu của giải thoát và giác ngộ.

Ngày nay con người rất thường nhầm lẫn về tư cách đạo đức của họ, vì sự không trung thực thường có vẻ thành công và được ngưỡng mộ, trong khi lòng tốt chịu nhiều trở ngại và thất

bại. Nhưng dĩ nhiên, điều này là để nắm lấy một quan điểm về tình huống trong đoản kỳ. Trong tám trăm ời mệnh mông của những mối tương quan bất tận, chúng ta chỉ khảo sát một hay hai việc rắc rối nhỏ và không thể nhìn thấy toàn thể cái phát đồ. Thêm vào đó, chúng ta không biết cái trạng thái tâm bên trong của những người bề ngoài trông có vẻ rất phát đạt. Ngay cả những nhà triệu phú cũng phải trải qua sự trị liệu bệnh tâm thần hay tự sát! Chúng ta tất cả đều là người thọ nhận những hành động của chúng ta, tức là nghiệp, cho nên có thể là khi chúng ta đang hưởng những kết quả của các việc làm tích cực trước kia, cuộc đời chúng ta dường như được tưởng thưởng tốt và thành công. Tuy nhiên, nếu chúng ta phản ứng lại bằng cách phạm những hành động mang tính tiêu cực – tức những hành động do tham, sân, đố kỵ, hay sự vô minh ích kỷ làm nền tảng, lúc đó chúng ta đang trồng những hạt giống cho sự đau khổ và thất vọng trong tương lai. Một mặt khác, nếu chúng ta liên kết những khó khăn và đau khổ với sự hiểu biết, kiên nhẫn và trì chí – dùng những vấn đề của chúng ta để thấu cảm với sự đau buồn của người khác – như thế chúng ta đang tạo ra những nguyên nhân vừa cho hạnh phúc tương lai vừa cho sự tiến bộ hiện tại trên con đường tâm linh.

Như vậy làm cách nào chúng ta em tư cách đạo đức của mình ln ngang bằng với mục đích của mình? Trước hết, chúng ta nên thuần hoá cái tâm ngang bướng của mình. Đức Phật giải thích rằng phần nhiều đau khổ của chúng ta gây ra do sự xung đột nội tâm của những cảm xúc tiêu cực như tham lam và sân hận – sự thương và ghét của ta. Con đường đạo Phật có liên quan đến sự thừa nhận và giải quyết một cách khéo léo những trạng thái tâm bất thiện đã tạo ra quá nhiều rắc rối cho

chúng ta và người khác. Đó là sự tập trung vào các giới luật do Đức Phật đưa ra: giúp chúng ta thuần hoá tâm hồn. Với một cái tâm được thuần hoá, chúng ta có công cụ cần thiết để chế ngự hành vi không đạo đức của chúng ta và thay vào đó hành động, nói năng và suy nghĩ theo những cách mang lại các mục tiêu tức thời và tối hậu của chúng ta.

Có nhiều trình độ giới luật: các giới luật cho nam nữ cư sĩ, các giới luật cho các vị tăng ni mới đi tu, và giới luật cho những tăng ni đã thọ giới đầy đủ. Đây là những công cụ mà Đức Phật đã đưa ra, chúng giúp chúng ta phát triển tâm đã được thuần hoá và mang lại ý thức cho hành vi cư xử của chúng ta. Qua thời gian, bằng cách thuần hoá tâm hồn trong mối tương quan với các giới luật này qua sự tu tập ý thức, chúng ta có thể hoàn tất một đời sống mang lại sự thiệt hại ít nhất cho chúng ta và người khác.

Mặc dù vậy điều quan trọng phải hiểu là các giới luật này không phải là những điều răn. Cách diễn đạt không phải là “Bạn không nên.” Thay vào đó nó là “Tôi hứa tuân theo điều tu tập.” Chúng ta đang trau dồi mình để sống phù hợp với tư cách đạo đức của một người giác ngộ. Sẽ không có việc một người từ bi và trí tuệ như thế lại sát sanh hay trộm cắp! Cho nên, bằng cách tuân thủ các giới luật căn bản, chúng ta cũng học cách tạo ra sự hài hoà và không sợ hãi quanh chúng ta và đồng thời chúng ta không còn tạo ra nghiệp tiêu cực nữa.

Ngắm ngẫm trong việc tu tập là một ý thức tiến bộ, một con đường từ mức độ thô tháo đến các mức độ hiểu biết nhu nhuyễn ngày càng tăng. Đây là trường hợp cho tất cả các người giữ giới, dù là cư sĩ, người mới tu hay đã thọ giới đầy đủ. Đó là sản phẩm của tính chất tùy thuộc lẫn nhau của con

đường ba nhánh: đạo đức, thiền định và trí tuệ. Trước kia, tôi gọi đạo đức là nền tảng của ngôi nhà. Ở đây, bạn có thể nói rằng các bức tường và mái nhà dựa vào sức mạnh của nền móng, nhưng một cái nền thì không phải là căn nhà. Do đó, nếu chúng ta muốn phát triển tư cách đạo đức, chúng ta cũng cần phát triển sự tu tập thiền định và tu tập trí tuệ. Mỗi món tùy thuộc vào cái kia để phát triển xa hơn, sâu hơn.

Các giới luật của tu sĩ, dù cho người mới tu hay đã thọ giới đầy đủ, đều nhiều hơn các giới cho cư sĩ, nhưng không phải là không có liên quan với nhau. Các giới tu sĩ gồm cả giới của cư sĩ. Các giới này giúp cho tăng ni đạt đến các mức độ nhu nhuyễn của ý thức, và như vậy để sống hoà hợp với người khác và môi trường, đem đến sự vô hại và vô úy cho tất cả mọi người; để nâng cao đời sống của một người xuất gia, cho phép chiều sâu trong tu tập hơn, và đem đến cảm hứng cho người khác với tư cách là những người nắm giữ giáo pháp. Khi người khác nhìn thấy một tăng ni khéo kiểm soát và trong sáng, niềm tin của họ dĩ nhiên là tăng lên. Mặt khác, một thành viên ngang ngược của Tăng-già có thể gây ra sự vỡ mộng hay coi khinh Giáo Pháp nơi những người nhìn vào.

Khi nói điều này, dưới ánh sáng các mục tiêu của hành giả, có thể cũng thẳng thắn để nói rằng nhiều điều trong số các giới luật tu sĩ liên quan đến phong tục và các hoàn cảnh của Ma-kiệt-đà 2600 năm trước, và có lẽ ngày nay không còn thích hợp lắm. Chính Đức Phật đề nghị ngay trước khi ngài nhập niết bàn rằng các giới không quan trọng nên bỏ đi và chỉ những giới quan trọng nhất mới nên truyền lại. Chẳng may, ngài A-nan-đà không hỏi giới nào là không quan trọng và giới nào là cần thiết, và do đó tại Hội Nghị kết tập lần thứ nhất có

quyết định là giữ nguyên tất cả. Chúng ta có thể tự hỏi loại giới luật nào Đức Phật sẽ bỏ đi nếu Ngài còn đến ngày nay. Tất nhiên năm giới căn bản sẽ giữ nguyên, vì đời sống vô hại mà các giới này đem lại là một điều chủ yếu vĩnh cửu và không chỉ là thái độ phù hợp cho thế kỷ thứ năm trước công nguyên. Chúng phản ánh một phương pháp đạo đức lành mạnh vượt thời gian và không gian. Khác với nhiều điều luật của tu sĩ, năm giới này không đề cập đến các vấn đề kiêng ăn, quần áo, hay nghi thức. Các vấn đề sau là những mối quan tâm có nguồn gốc nơi phong tục và thái độ địa phương và vì vậy đều là tạm thời và trần tục. Nhưng các giới luật để sống một cuộc đời đạo đức không làm hại mình cũng không làm hại người khác là có giá trị xuyên thời gian và ở bất cứ địa phương nào – dù đó là bình nguyên Gangetic của 2000 năm trước, hay ở thành phố Nữ-ước, hay Seoul ngày nay.

Sự thay đổi lớn nhất sẽ được thực hiện nếu Đức Phật còn đến ngày nay sẽ là trong giới luật cho tăng ni. Nhiều giới trong số đó hoàn toàn lạc hậu và có khuynh hướng làm suy yếu vai trò của người tu trong tăng-già hơn là hỗ trợ. Có thể nói rằng một số giới luật mang tính chất đặc trưng văn hoá theo ý nghĩa nhiều xã hội ngày nay có những mong đợi về tư cách đạo đức tốt rất khác nhau. Nhưng dĩ nhiên, người ta sẽ không bao giờ đồng ý một cách chính xác về điều luật nào rườm rà và lỗi thời và điều luật nào vẫn còn có thể áp dụng cho ngày nay và thời đại này. Cho nên, vì Đức Phật nay không còn để sắp đặt đúng cho chúng ta, nên nhiều hành giả, hoặc ngay cả toàn bộ truyền thống, đều chọn cách tuân thủ những điều luật nào mà họ cảm thấy hỗ trợ con người trên con đường tâm linh và đặt qua một bên những điều nào, thay vì có ích lại

trở nên lỗi thời trong xã hội của họ.

Chúng ta nên cảm ơn rằng các điều luật đạo đức căn bản cho cả người xuất gia thọ giới lẫn tín đồ cư sĩ đã hỗ trợ một cách tuyệt vời trong việc giúp chúng ta sống một cuộc đời hoàn hảo và có chiều sâu tâm linh. Dù cho địa vị trong cuộc đời chúng ta là gì, chúng ta đều có thể tu tập tư cách đạo đức của mình vì lợi lạc cho chính mình và người khác. Chỉ điều này thôi cũng sẽ đem lại một ý nghĩa mãn nguyện trong lòng và dần dần khi ý thức của chúng ta tăng trưởng, tư cách đạo đức của chúng ta sẽ trở nên càng ngày càng tinh tế và thanh tịnh hơn.



2

GIẢI QUYẾT TRANH CẢI VỀ SỰ THỌ GIỚI TỖ - KHEO NI TẠI THÁI LAN: TẠI SAO KHÓ KHĂN?

Varaporn Chamsanit

Có một lần trong công việc điều tra nghiên cứu, tôi đã cùng đi với một người bạn đến viếng thăm một vị tăng là một bác sĩ về hưu, ông là người bà con xa của bạn tôi. Câu chuyện mở đầu của chúng tôi diễn ra một cách thân mật cho đến khi đề tài thay đổi xoay qua chủ đề nghiên cứu của tôi. Theo yêu cầu của vị tu sĩ, tôi mô tả ngắn gọn rằng tôi đang hướng dẫn một nghiên cứu về nữ tu Phật giáo, tức nak-buad phoo-ying, tại Thái Lan. Sau khi dừng lại một chút vị tu sĩ hỏi tôi: “Ông muốn nói gì khi gọi là nữ tu sĩ Phật giáo?” Trước khi tôi có thể kết thúc câu trả lời của tôi, ông phản ứng với một sự thay đổi trong giọng nói. “Không có nữ tu sĩ Phật giáo tại Thái Lan; trước kia chưa hề có. Sao ông có thể nghiên cứu về điều không hề hiện hữu?”

Sự phủ nhận toàn bộ tính hợp pháp và ngay cả sự hiện hữu của nữ tu sĩ Phật giáo tại Thái Lan có thể nghe có vẻ như một trường hợp cực đoan, nhưng vị tăng này chỉ là một trong nhiều người chia sẻ quan điểm này. Làm thế nào mà sự phủ nhận này đã được cơ chế hố lại được luật pháp Thái Lan phản ánh về giáo hội Phật giáo ở đó không hề có nhắc đến giới nữ là nak-buad tức những người thọ giới. Dựa vào tính cách bất khả đàng nghi ngờ của các tỳ-kheo ni thọ giới đầy đủ tức các vị nữ tu trong Phật giáo Thái Lan, đã có một sự kêu gọi chính phủ công nhận chính thức các *mae chi*, các vị nữ tu đắp y trắng thọ tám giới hay mười giới, với tư cách người nữ đã thọ giới. Điều này không có kết quả gì.

Trong khi đó sự xuất hiện mới đây của tỳ-kheo ni và sa-di-ni Nguyên Thủy trên đất Thái đã trở thành một vấn đề tranh cãi công khai.¹ Các nhà chuyên môn, tu sĩ và cư sĩ, được kêu gọi bày tỏ quan điểm của họ về vấn đề này. Người ta hướng dẫn các cuộc thăm dò ý kiến để đo lường phản ứng của công chúng. Nhiều sách báo được xuất bản để cung cấp các lập luận của những ý kiến bất đồng. Có ít nhất hai luận án tốt nghiệp đã được hoàn thành về các vấn đề liên quan đến sự thọ giới sa-di-ni và tỳ-kheo ni, và người ta trông đợi một vài luận án trong tương lai gần đây. Phó uỷ viên Thượng Nghị Viện về Nữ Giới đã dành hơn mười tháng để tìm hiểu vấn đề và soạn ra một bài luận điểm kết luận rằng sự thọ giới tỳ-kheo ni nên được luật pháp công nhận.

¹ Ở Thái Lan, từ tháng hai năm 2001 cho đến thời gian tôi viết bài này, đã có một tỳ-kheo ni và sáu sa-di-ni được thọ giới với các giới sư Nguyên Thủy, hoặc ở Tích Lan hoặc Thái Lan.

Mặc dù cuộc tranh luận có tầm vóc rộng lớn, vào tháng hai năm 2004, Văn Phòng Phật Giáo Quốc Gia đã phát hành một thư trả lời đề nghị của Thượng Nghị Viện, cho rằng không thể có thọ giới tỳ-kheo-ni tại Thái Lan do sự biến mất không thể cứu vãn được của dòng giáo hội tỳ-kheo-ni Nguyên Thủy và sự vắng mặt một giới sư tỳ-kheo-ni để chủ tọa một lễ thọ giới như thế. Văn Phòng cũng xác nhận một sự ngăn cấm do vị Trưởng Lão Phật Giáo Tối Cao vào năm 1928, chống lại các vị tu sĩ và những người nam giới mới tu truyền giới cho nữ giới.² Có lẽ chính tài liệu này đã thúc đẩy Thủ Tướng trong bài diễn văn tưởng niệm Ngày Phụ Nữ Quốc Tế 2004, nói rằng chính phủ hỗ trợ đầy đủ các cơ hội bình đẳng xã hội cho nữ giới trong mọi lãnh vực “trừ vài trường hợp quan trọng trong đó chính phủ khó can thiệp vào. Chính phủ không có ý kiến làm cách nào để đối phó với vấn đề thọ giới tỳ-kheo-ni. Chúng ta phải rút khỏi vấn đề đó thôi.”³

Không có sự công nhận pháp lý và xã hội, ở một mức độ ít hơn, đã có những hậu quả đối với cuộc sống nữ tu. Có một số những thảo luận tốt về sự thiếu khuyết (cũng như những cơ hội mới) cho mae-chii.⁴ Đối với tỳ-kheo ni và sa-di ni, các tình trạng không được biết đến của họ có thể ảnh hưởng đến nhiều

² Lá thư của Văn Phòng Phật Giáo Quốc Gia Thái Lan gửi cho Thư Ký của Thủ Tướng, ngày 25-2-2004.

³ Thaksin Shinawatra, diễn văn về “Sự Tăng Tiến Tình Trạng Nữ Giới” được đọc trong lễ tưởng niệm Ngày Phụ Nữ Quốc Tế, ngày 8 tháng 3 năm 2004, tại Phòng Hội Nghị Hải Quân, Băng-cốc.

⁴ Những nghiên cứu về mae chii xem: Trưởng Lão Suwannapupha, 2002, *Mae-chii và Trách Nhiệm Giáo Dục ở Thái Lan*, Băng-cốc: Văn Phòng Ủy Ban Giáo Dục Quốc Gia; và Monica L. Falk, “Tạo Công Đức: Chư Ni Phật Giáo Thách Thức Các Giáo Hội Giới Tính ở Thái Lan,” Đại Học Goteborg, 2002.

khía cạnh khác nhau trong đời sống bao gồm sự sẵn sàng những nơi cư ngụ thích hợp, sự di chuyển, các cơ hội giáo dục trong các viện Phật học chính thức, và cơ hội nhận các loại hỗ trợ giống nhau của chính phủ dành sẵn cho các thành viên nam tu sĩ. Một điển hình liên quan đến sự di chuyển, một sa-di-ni kể cho tôi một câu chuyện về việc khi cô đắp chiếc y tu sĩ màu vàng đứng chờ để lên xe lửa, cô bị một nhân viên cảnh sát đi đến gần buộc tội là giả dạng một vị tăng và yêu cầu kiểm tra giấy chứng nhận thọ giới của cô.

Tuy nhiên, các hậu quả về tình trạng nữ tu không phải là tâm điểm của tôi ở đây. Thực vậy, bài này sẽ thảo luận về sự tranh cãi đang xảy ra về thọ giới tỳ-kheo ni ở Thái Lan. Dường như những nỗ lực để giải quyết các quan điểm bất đồng liên quan đến vấn đề này không tiến xa qua ba năm tranh cãi tích cực và công khai. Bài viết này cố gắng trả lời câu hỏi: “Tại sao khó tìm ra những lý do chung về vấn đề này?” Tiếp sau đây, tôi sẽ khám phá một số lập luận chủ yếu về sự thọ giới tỳ-kheo ni và cách thức ph hợp với họ. Tôi sẽ chỉ ra một số điều thiên lệch trong các đặc tính của những lập luận đưa đến kết quả bất hoà liên tục. Điều này không phải nói rằng không có các yếu tố thuộc kinh nghiệm khác, hoặc là xã hội/văn hoá, kinh tế hay chính trị, đóng góp vào các quan điểm khác nhau này. Tuy nhiên, khảo sát các đặc tính của những lập luận là một cách chúng ta có thể đi đến sự hiểu biết về các nhân tố căn bản đằng sau những yếu tố thuộc kinh nghiệm này.

Các Đặc Tính Chủ Yếu của Những Lập Luận

Lý do thường xuyên được nhắc đến nhất cho sự bất khả thi của giới tỳ-kheo-ni trong Phật Giáo Thái Lan liên quan đến

các vấn đề Giới Luật, đặc biệt là tính chất chuyên môn về mặt thủ tục của lễ truyền giới. Luật Tỳ-kheo-ni quy định rằng một người nữ để trở thành một tỳ-kheo-ni, phải hiện diện trước một số đại diện quy định ít nhất là năm tỳ-kheo-ni và lãnh thọ giới từ một vị giáo thọ tỳ-kheo-ni. Sau khi các tỳ-kheo-ni đồng ý chấp nhận vị này vào cộng đồng của họ, họ sẽ giới thiệu vị ấy với một số đại biểu tỳ-kheo đã quy định, những vị này sẽ đưa ra sự chấp thuận của họ. Tiến trình này đôi khi có liên quan đến việc lãnh thọ giới từ hai Giáo Hội (các giáo hội gồm ni và tăng). Như lập luận đưa ra, dòng tỳ-kheo-ni Nguyên Thủy đã biến mất tại Nam Á hàng thế kỷ qua, cho nên, không có tỳ-kheo ni làm chủ trì một cuộc thọ giới như thế trong hiện tại. Kết quả là, không bao giờ có thể có một sự thọ giới nào của bất kỳ tân tỳ-kheo-ni. Như Phra Dhammapitaka (P. Payutto), một người có thẩm quyền về Tam Tạng Kinh Điển ở Thái Lan, nói rằng: “Vấn đề rõ ràng và đơn giản. Nữ giới ngày nay có nhiều quyền để được thọ giới giống như nữ giới thời Đức Phật. Tuy nhiên, tình thế khó xử nằm trong sự kiện là ngày nay không người đại diện nào có quyền trao giới cho họ.”⁵

Tuy nhiên, mấy năm qua, xã hội Thái đã chứng kiến một cuộc phát triển nhanh chóng trong sản xuất, hoặc sự khám phá lại kiến thức của Tam Tạng Kinh Điển và lịch sử đạo Phật có thể giúp đỡ sự hợp pháp cho giới tỳ-kheo-ni. Trong một khía cạnh nào đó, kiến thức này tham gia trong cuộc thảo luận tính chất thủ tục chuyên môn. Nó đề ra một sự diễn dịch mới cho các thủ tục thọ giới, nói rằng trước khi thiết lập giáo hội ni, Đức Phật trước tiên đã cho phép chư tăng trao giới tỳ-kheo-

⁵ Phra Dhammapitaka (P. Payutto), *Vấn Đề Tỳ-kheo-ni: Một Thách Thức cho Xã Hội Thái*. (Băng-cóc: Sukkaphabjai, 2001), tr. 10-11.

ni cho nữ giới. Bởi vì không có quy định nào trong Tam Tạng Kinh bãi bỏ sự cho phép của Đức Phật, nên sự cho phép vẫn giữ lại. Điều này có nghĩa là khi không có giáo hội tỳ-kheo-ni, giáo hội tỳ-kheo tăng có thể tổ chức một buổi lễ thọ giới cho nữ giới.⁶

Cốt lõi của những lập luận này không nổi nhiều về đề nghị nào chính xác, vì mỗi khía cạnh của lập luận trình bày một mức độ diễn giải kinh điển. Tuy nhiên, ở trọng tâm của các quan điểm xung đột này là những thái độ và phương pháp bất đồng mà người ta có đối với bản kinh. Một đằng là quan điểm cho rằng văn chương của Tỳ-nại-da, bộ luật về tư cách đạo đức thiên môn lập thành một phần của Tam Tạng Kinh Điển, có quyền ưu tiên đối với tất cả các mối quan tâm khác. Trong quan điểm này, bản kinh có vị trí của quyển sách thánh. Nó được xem như không thay đổi, được đặt ra trong một thời điểm lịch sử khi thành hình truyền thống Nguyên Thủy. Trong đường lối này, bản kinh cũng được xem là biệt lập đối với các tình huống xã hội thay đổi, cả vào thời kỳ phôi thai của nó và ngày nay. Người ta chỉ có thể nghiên cứu và thực hiện sự tu tập theo các điều quy định, mà không bao giờ xét lại, diễn dịch lại, hoặc tu sửa.

Giáo lý của Đức Phật, Giới Luật hay học thuyết nhà Phật như chúng ta gọi như thế, phải giữ nguyên. Những người muốn nghiên cứu chúng có thể nghiên cứu được. Những người muốn đưa chúng vào thực tiễn tu tập, có thể được. Nhưng chúng ta không có bổn phận hay quyền tu sửa chúng.

⁶ Phó Ủy Viên Thượng Viện về Nữ Giới, *Bài Thuyết Trình thứ 9 về Sự Thọ Giới Tỳ-kheo-ni ở Thái Lan* (Băng-cóc: Ủy Ban Thượng Viện về Nữ Giới, Tuổi Trẻ và Người Cao Tuổi) tr. 43-48.

Dưới cách nhìn này, các bộ luật oai nghi thiền môn được định sẵn cùng một trọng trách và được xem là một và giống với Giáo Pháp, tức giáo lý đạo Phật hay toàn bộ học thuyết đạo Phật. Sự sáp nhập giữa các bộ luật đạo đức thiền môn và Phật pháp làm một có thể được xem xét lại do sự khác nhau về mặt khái niệm đạo Phật giữa *lokuttara (bên trên thế giới)* và *lokiya (trong thế giới này)* như sẽ được thảo luận dưới đây. Tuy nhiên, mối liên hệ một chiều với Luật tạng không phải được giới hạn đối với giới cư sĩ thôi. Như Phra Dhammapitaka nói: “Đối với Tăng-già, đặc biệt là Maha Thera Samakhom (Hội Đồng Tăng-già), khi đến với Luật tạng, họ chỉ có thể dạy (người ta về bản kinh) và đi theo các điều luật đã quy định. Chúng ta không thể trông đợi Tăng-già hành động như Đức Phật (trong việc tu sửa các bản kinh)”⁷

Hơn thế nữa, hành vi chấp chặt vào văn chương của chính bản kinh tạo nên một phần chủ yếu trong sự định dạng Phật Giáo tại Thái Lan. Như một vị tăng khẳng định: “Chúng ta không thể bôi xoá Tỳ-nại-da. Nếu truyền thống Nguyên Thủy bôi xoá Tỳ-nại-da, như thế là chấm dứt. Chúng ta sẽ không còn là Nguyên Thủy nữa. Chúng ta là Nguyên Thủy bởi vì chúng ta theo Tỳ-nại-da một cách nghiêm ngặt.”⁸ Nhưng sự sùng bái nghiêm ngặt đối với văn chương Tỳ-nại-da không nhất thiết mở rộng sự tu tập nghiêm ngặt của chư tăng nói chung. Sự mâu thuẫn này được chứng minh bằng các báo cáo thường xuyên và những sự chỉ trích của những việc làm sai trái

⁷ Dhammapitaka, *Panha bhiksuni*, tr.13.

⁸ Một vị Tăng chức vị cao, trình bày quan điểm của mình tại một trong những buổi họp thẩm vấn của Phó Ủy Ban Thượng Viện về Nữ Giới, được tổ chức giữa tháng 5 và tháng 11, 2002.

trong số các thành viên tu sĩ Phật giáo trong phương tiện truyền thông và các cuộc thảo luận công khai, và do sự kiện cơ chế quản trị của Phật giáo, Maha Thera Samakhom, đã thực hiện rất ít để chỉnh sửa những sai trái của họ.

Phương pháp khác đối với Tỳ-nại-da quan niệm kinh điển dưới một ánh sáng thực dụng. Tỳ-nại-da được xem như bộ luật đạo đức cần thiết để duy trì cuộc sống hài hoà và an lạc của các thành viên cộng đồng tu viện. Vai trò của Tỳ-nại-da cũng quan trọng trong việc làm cho dễ dàng việc tu tập Giáo Pháp tối đa giữa các thành viên trong chùa. Nói cách khác, kinh điển là một công cụ để đạt được sự giác ngộ.⁹ Theo quan điểm này, Tỳ-nại-da được coi trọng vì “sự sáng sủa, tính hoàn hảo, và trật tự cẩn thận nó cũ thể làm cho chư tăng bình thường có một cơ hội sống trong cộng đồng tu sĩ và học để trở nên giỏi hơn trong Giáo Pháp.”¹⁰ Tỳ-nại-da “bao gồm đời sống và cuộc sống bên ngoài của chư tăng trong mọi khía cạnh để làm cho sự tiến bộ của chư tăng trong việc học và truyền bá Giáo Pháp được dễ dàng.”¹¹ Trong lập luận này cũ một sự kêu gọi suy nghĩ sâu xa cẩn thận về ý định của Đức Phật trong việc đặt ra các giới luật. Chính cái ý định đằng sau các điều luật nên ưu tiên trước,¹² chứ không phải chữ nghĩa của điều luật,

Trong quan điểm được làm sáng tỏ đối với Tỳ-nại-da,

⁹ Pramual Phengchan, “Tỳ-kheo-ni: Vấn Đề Tranh Cãi,” một cuộc thảo luận nhóm do Đại Học Midnight tổ chức, ngày 7, tháng 7, 2001.

¹⁰ Sor Sivarak, *Sika Kab Phalueng* (Nữ Giới và Những Chiếc Y vàng) (Băng-cóc: Komol Kheemthong Foundation, 1995), tr. 10.

¹¹ Phra Phaisan Wisalo, (Đạo Phật Thái Lan trong Tương Lai, Các Khuynh Hướng và Những Giải Pháp cho sự Khủng Hoảng) (Băng-cóc: Sodsri-Saridwong Foundation, 2003) tr. 359.

¹² Pramual Phengchan, 2001.

những hoàn cảnh xã hội đang thay đổi được quan tâm xem xét, và một sự thảo luận về việc đọc lại, sắp xếp lại, và diễn dịch lại bản kinh là khả thi. Chẳng hạn Tỳ-kheo-ni Dhammananda, đề nghị một sự sắp xếp lại Tam Tạng Kinh Điển, dựa trên khái niệm đạo Phật về *lokuttara* (xuất thế gian) và *lokiya* (trong thế gian). Các giáo lý *lokuttara* đề cập đến tâm, hành và sự giác ngộ là “không có những ràng buộc giới tính,” trong khi *lokiya* của bản kinh, như những bộ luật đạo đức đưa ra các chỉ dẫn để sống trong thế giới vật lý này, “mang quy phạm xã hội nặng nề và các giá trị xã hội của không gian và thời gian nào đó.”¹³

Theo đường lối này, Pramual Phengchan và Phra Phaisan Wisalo, vào những dịp khác nhau, đã đề nghị rằng bất cứ cuộc thảo luận nào về vấn đề tỳ-kheo-ni đều không nên bắt đầu với vấn đề Giới Luật. Quả vậy, người ta nên bắt đầu bằng cách hỏi: Nên hay không nên có Giáo Hội Tỳ-kheo-ni tại Thái Lan.¹⁴ Để trả lời câu hỏi này, Phra Phaisan nói người ta nên cho một quyền ưu tiên đối với những đóng góp có thể có của giáo hội ni đối với Phật giáo và xã hội Thái Lan. Thiên kiến cá nhân nên đặt qua một bên. Nếu người ta đạt đến một câu trả lời tích cực, thì bước kế tiếp là xét xem ngữ nghĩa của Giới Luật có thể được diễn dịch để làm cho việc thành lập giáo đoàn ni được dễ dàng không. Và chính giáo hội, tức là Maha Thera Samakhom, nên lãnh vai trò dẫn đạo trong vấn đề này.¹⁵

¹³ Tỳ-kheo-ni Dhammananda, *Tỳ-kheo-ni: Suy Nghĩ về Giới Tính trong Xã Hội Thái Lan*, Virada Somsawas, (Chiang Mai: Trung Tâm Nghiên Cứu Nữ Giới, Đại Học Chiang Mai, 2003) tr. 51.

¹⁴ Pramual Phengchan, 2001; và Phra Phaisan Wisalo, 2003.

¹⁵ Wisalo, *Phutthasasna thai nai ana-khod*, tr. 361.

Sự Phân Chia Nguyên Thủy - Đại Thừa

Một khía cạnh khác của tri thức hỗ trợ cho sự hợp pháp của tỳ-kheo-ni cần đến lịch sử Phật Giáo để lập luận chống lại việc dùng sự phân chia Nguyên Thủy – Đại Thừa làm một lý do để vờ hiệu hồ sự thọ giới tỳ-kheo-ni. Cũng như sự chỉnh sửa thủ tục lễ thọ giới là một mối quan tâm đầu tiên đối với những người không đồng ý thiết lập giáo đoàn tỳ-kheo-ni tại Thái Lan, một nguyện vọng ủng hộ sự “thanh tịnh” của truyền thống Nguyên Thủy Thái Lan cũng là chương trình nghị sự không thể thiếu của họ. Một nỗ lực mạnh mẽ nhằm bảo toàn sự trong sạch này được phản ánh trong một đề nghị của vài giới phẩm quyền tôn giáo, đề nghị rằng nữ giới muốn trở thành tỳ-kheo-ni có thể tìm cách thọ giới dễ dàng trong truyền thống Đại Thừa, thường được biết đến ở Thái Lan cũng như Phật giáo Trung Hoa. Họ đề nghị điều này sẽ nhờ bỏ tận gốc mọi vấn đề cho tất cả các bên liên quan. Tuy nhiên, nên lưu ý rằng tỳ-kheo-ni Đại Thừa ở Thái Lan vẫn còn phải tìm cách thọ giới ở hải ngoại, theo luật pháp Thái họ không được biết đến như những vị nữ tu Nguyên Thủy. Các giáo hội Trung Hoa và Việt Nam ở Thái, hai giáo hội Phật giáo duy nhất “khác” được luật Thái biết đến chọn cách theo truyền thống Thái, không cho nữ giới thọ giới cụ túc trong giáo hội của họ. Thúc dục nữ giới Thái tìm cách thọ giới trong các truyền thống “khác”, một nhà giáo dục viết với giọng sôi nổi:

(Đối với những người nữ tìm cách thọ giới trong các truyền thống khác) bạn phải tỏ ra sự hiền lành bằng cách nói với người ta sự thật rằng bạn là tỳ-kheo-ni của các truyền thống khác, và rằng bạn không phải tỳ-kheo-ni của Tăng-già

Thái. Bạn cũng không phải là tỳ-kheo-ni như đã được quy định trong Tam tạng kinh điển Nguyên Thủy.¹⁶

Việc là một người Thái và là một người Nguyên Thủy dường như gắn chặt vào nhau ở đây. Điều này không gây ngạc nhiên khi căn cứ vào lịch sử đã được thảo luận nhiều của mối liên quan khấn khít lẫn nhau giữa Tăng-già Thái và quốc gia Thái, và giữa Phật Giáo và tính cách đồng nhất của quốc gia Thái.¹⁷ Trong cấu trúc của mối liên hệ này, quốc gia bảo trợ cho Giáo hội, ngày nay trong hình thức các ngân sách hàng năm, v.v... Đồng thời, chính phủ tìm cách kiểm soát Giáo hội bằng phương tiện luật pháp. Một số hoạt động của chùa chiền, như chỉ định người truyền giới và xây chùa phải được nhà nước cho phép. Giáo hội, với tư cách là người duy trì Giáo Pháp, đứng ra như một biểu tượng quyền lực quốc gia Thái Lan. Trong thực tế, sự đồng nhất khấn khít giữa Giáo hội và

¹⁶ Saengsinchai, *Panha rueng bhiksuni*, tr. 37.

¹⁷ Tình trạng trung tâm của Phật giáo đối với đất nước Thái đã là một sự mê hoặc đối với các nhà viết sử và các nhà nhân chủng học Phật giáo ở Thái như nhiều chuyên khảo và bài báo về đề tài này đã chứng tỏ. Những đại diện cho nhóm tài liệu này gồm có: Yoneo Ishii, *Tăng-già, Đất Nước và Xã Hội: Phật Giáo Thái trong Lịch Sử* (Honolulu: Đại Học Báo Chí Hawaii, 1986); Peter A. Jackson, *Phật Giáo, Sự Hợp Pháp Hoá, và Xung Đột: Các Chức Năng Chính Trị của Phật Giáo Thái Thành Phố* (Singapore: Viện Nghiên Cứu Đông Nam Á, 1989); Charles Keyes, *Thái Lan: Vương Quốc Phật Giáo là Đất Nước Hiện Đại* (Luân Đôn: Thông Tấn Westview, 1987); Craig J. Reynolds, *Chư Tăng Phật Giáo ở Thái Lan Thế Kỷ 19*, Luận án Tiến sĩ, Đại Học Cornell, 1972; Somboon Suksamran, *Phật Giáo và Chính Trị ở Thái* (Singapore: Viện Nghiên Cứu Đông Nam Á, 1982); VÀ Stanley J. Tambiah, Stanley J, *Người Chinh Phục Thế Giới & Người Từ Bỏ Thế Giới: Một Nghiên Cứu Phật Giáo và Chính Trị ở Thái Lan dựa vào Nền Tảng Lịch Sử* (Cambridge: Thông Tấn Đại Học Cambridge, 1976).

Phật Giáo Nguyên Thủy Thái Lan, cùng với đề nghị nữ giới tìm cách thọ giới trong các truyền thống Đạo Phật khác, tạo ra một sự đồng nhất song song của Giáo hội ni trong tương lai với “Giáo Hội Nguyên Thủy phi Thái Lan.”

Sự phủ nhận cái khả tính của Giáo Hội Tỳ-kheo-ni Nguyên Thủy ở Thái Lan dựa trên một sự phân ranh giới cứng nhắc giữa Nguyên Thủy và các truyền thống Phật giáo khác, và giữa Phật giáo Thái Lan và phi-Thái Lan, bị thách thức trong nhiều cách. Trước tiên, việc cho là tính thanh tịnh và nguyên thủy của truyền thống Nguyên Thủy bị thách thức bởi sự kiện lịch sử đơn thuần là vào thời Đức Phật không có những truyền thống Phật giáo khác nhau. Sự phân chia Nguyên Thủy – Đại Thừa là một phát triển về sau trong lịch sử Phật giáo, bắt đầu vài thế kỷ sau khi Đức Phật nhập diệt. Cuối cùng, không có câu nào trong giới luật thọ giới tỳ-kheo-ni được chính Đức Phật quy định ngăn cấm sự thọ giới vượt qua truyền thống. Như một học giả Phật giáo Thái cho rằng:

Không có trường phái Nguyên Thủy hay Đại Thừa vào thời Đức Phật. Thuật ngữ “Giáo hội Tỳ-kheo-ni” được đặt ra vào thời đó chỉ có nghĩa là “Giáo hội Tỳ-kheo-ni”. Tỳ-nại-da không định rõ đó là Giáo hội Nguyên Thủy hay Đại Thừa.¹⁸

Do đó, nếu người ta xét về nghĩa ngữ của Tỳ-nại-da, sẽ không có sự phân chia nào giữa Nguyên Thủy và Đại Thừa trong tiến trình thọ giới tỳ-kheo-ni. Cả tỳ-kheo-ni Tích Lan đã thọ giới từ Tăng-già Đài Loan và tỳ-kheo-ni Thái đã thọ giới từ

¹⁸ Một học giả Phật giáo nổi tiếng, trình bày quan điểm của ông tại một trong những phiên họp điều tra của Phó Ban Thượng Viện về Nữ Giới, tổ chức giữa tháng năm và tháng mười một 2002.

Tăng-già Tích Lan, đều phải được xem là “tỳ-kheo-ni đúng pháp” bất kể được cho là theo truyền thống đạo Phật nào. Phra Phaisan, vị tu sĩ học giả, trong sách mới của ông, lập luận rằng:

Sa-di-ni Dhammananda, người đã thọ giới từ hai giáo hội (nam và nữ) tại Tích Lan, là một sa-di-ni đạo Phật... Sự cáo buộc rằng Giáo hội Tỳ-kheo-ni Tích Lan truyền giới cho sư đã thọ giới từ các vị thầy truyền giới tỳ-kheo-ni Đại Thừa không thể nào tẩy xoá tình trạng đã thọ giới của vị sa-di-ni đang đề cập đến. ... bởi vì vị sa-di-ni này đã thọ giới tỳ-kheo-ni, vấn đề tương tự còn lại là xã hội Thái sẽ chấp nhận sư như một tỳ-kheo-ni Nguyên Thủy không. Việc từ chối hoàn toàn tình trạng tỳ-kheo-ni Phật giáo của sư là không thể có.¹⁹

Vấn đề được Phra Phaisan đặt ra mang lại quan điểm đặt kề nhau giữa Phật giáo Thái Lan và Phật giáo phổ quát. Trong một lập luận khác, một học giả Phật giáo cũng đưa ra hai sự lưỡng phân hấp dẫn: một 1 giữa các nguyên tắc Phật giáo và các quy phạm truyền thống, và hai là giữa Phật giáo phổ quát và Phật giáo Thái Lan.

Việc người ta không chấp nhận (giới tỳ-kheo-ni) không dựa trên các nguyên tắc học thuật hay Phật giáo. Đó là một vấn đề thiên kiến cá nhân và sự đồng nhất thể của con người với các quy phạm truyền thống. ... Phật giáo được tu tập tại Thái Lan không phải là một Phật giáo phổ quát. Tăng-già của chúng ta được thành lập trên nền tảng các quy phạm và văn hoá truyền thống Thái, và theo luật pháp Thái, v.v...²⁰

Ngoài những lưỡng phân này ra, các đặc tính truyền thống

¹⁹ Phra Phaisan Wisalo, 2003, tr. 363.

²⁰ Xem FN 19.

vốn có của Phật giáo Thái Lan được đặt dưới sự khảo sát cẩn thận của một dự án “triệt hạ” do tỳ-kheo-ni Dhammananda khởi xướng, chính vị sư này đã thọ giới từ Giáo hội Nguyên Thủy của Tích Lan. Trong mấy năm qua, Ni sư Dhammananda nguyên là một giáo sư triết học Phật giáo đã tuyn truyền sự cần phải triệt hạ những thiên kiến truyền thống chống lại nữ giới phạm vào các tín ngưỡng Phật giáo trong xã hội Thái, và khám phá lại các nguyên tắc Phật giáo chân chính được cho là không cĩ thiên kiến giới tính.

Đối với học thuyết triệt hạ, chúng ta không cần xây dựng lại bất cứ điều gì mới trong đạo Phật bởi vì cái nguyên gốc là cái đẹp tự nhiên. Chúng ta chỉ cần triệt hạ những tín ngưỡng sai lầm phát triển về sau dưới ảnh hưởng của niềm tin dân gian, các giá trị thuộc bà-la-môn tự ý thêm vào trong Tam tạng giáo điển, các tư tưởng gia chủ ăn sâu trong xã hội chúng ta, sự vô minh, và những cách tu tập truyền thống được chấp nhận ... Đó là bổn phận của chúng ta, những người con Phật gìn giữ sự tôn kính đối với Đức Phật và hiểu biết cái đẹp thực sự của Đạo Phật để đẩy lùi những tà kiến này.²¹

Sự xác nhận những nguyên tắc nguyên thủy của Đạo Phật không có thiên kiến giới tính được những nhà phê bình xã hội ủng hộ nồng nhiệt. Ý tưởng này đôi khi được diễn tả như một sự quay trở lại ý định đích thực của Đức Phật. Sor Sivarak, nhà phê bình xã hội nổi tiếng, tuyên bố rằng sự cho phép cả nam và nữ được thọ giới của Đức Phật đã bị phá huỷ do tiến trình

²¹ Tỳ-kheo-ni Dhammananda, “*Bhiksuni buad mai dai’ Wathakam thi kamlang ja pen mokha* (Tĩnh Bất Khả Thi của Sự Thọ Giới Tỳ-kheo-ni: Một Bài Pháp Sẽ Bị Mất Hiệu Lực) (Băng-cóc: Sukkhaphajai, 2003), lời nói đầu.

lịch sử.²² Pramual nhấn mạnh rằng một số giới hạn đặt ra cho giáo hội nữ tu hiện hữu trong Luật tạng là do kết quả của sự ảnh hưởng mạnh mẽ của Bà-la-môn giáo, cho nên nó không phải là ý định đích thực của Đức Phật.²³

Trở lại vấn đề Nguyên Thủy, Phra Phaisan cho rằng Tăng-già Nguyên Thủy Thái Lan mở cửa cho tỳ-kheo-ni tức hội nhập các hình thái nữ tu mới như một phần của Phật Giáo Nguyên Thủy. Nói cách khác, ông nói Giáo đoàn Tỳ-kheo-ni sẽ có hình thức ngoài truyền thống Nguyên Thủy, hoặc trở thành một phần của các truyền thống được thiết lập. Điều này có nghĩa là các Phật tử, những tín đồ của tỳ-kheo-ni cũng sẽ bị mang ra khỏi truyền thống Nguyên Thủy.²⁴

Phật Giáo, Sự Đồng Nhất và Xã Hội Tốt Đẹp của Thái Lan

Cho đến nay trong số tất cả các lập luận, cả các lập luận ủng hộ hay không ủng hộ sự khả thi của việc thọ giới tỳ-kheo-ni, có một điều trở nên khá rõ ràng. Tại nền tảng của các lập luận này là mối liên hệ quyện vào nhau giữa Nguyên Thủy chính thống, các quy phạm truyền thống Thái và sự đồng nhất thể, tức Giáo hội Thái và đất nước Thái. Yoneo Ishii và Peter Jackson trong các nghiên cứu riêng của họ về mối liên hệ hỗ tương giữa Phật giáo và chính phủ quân chủ ở Thái Lan, lập luận rằng một sự đe dọa cho bất kỳ thực thể nào trong cấu trúc của mối liên hệ này cần được quan niệm như một thách thức cho toàn bộ cấu trúc.²⁵ Lập luận sâu thêm một bước nữa,

²² Sor Sivarak, 1995, tr. 13.

²³ Pramual Phengchan, 2001.

²⁴ Phra Phaisan Wisalo, 2003, tr. 363.

²⁵ Yoneo Ishii, 1986; và Peter A. Jackson, 1989.

chúng ta bây giờ có thể nhìn vấn đề thọ giới tỳ-kheo-ni trong triển vọng các tình huống xã hội văn hoá và chính trị rộng lớn hơn của đất nước. Dù muốn hay không, sự thọ giới tỳ-kheo-ni khó có thể được các cơ chế Phật giáo Thái xem đơn thuần là một sự tìm kiếm đời sống tôn giáo cao hơn của nữ giới. Do mối quan hệ gắn bó giữa vài thực thể “Thái” như đã đề cập trên cùng với đặc tính địa phương của Phật giáo Thái, sự thọ giới tỳ-kheo-ni có khuynh hướng được nhận thức như một phần của hiện tượng lớn có lẽ sẽ ảnh hưởng đến sự thay đổi sang cơ cấu của mối liên hệ dưỡng như đã có nề nếp tốt đẹp này. Sự nhận thức giới tỳ-kheo-ni là một cái gì rộng lớn hơn chính nó đã đưa đến sự lo lắng rằng hiện tượng này sẽ mang lại sự sụp đổ và mất đoàn kết trong xã hội Thái. Tư tưởng lo lắng này được diễn tả trong một bài báo chống đối sự thọ giới tỳ-kheo-ni:

Rõ ràng sự thọ giới tỳ-kheo-ni tạm thời là khó giải quyết. Nó đã tạo ra một vấn đề rắc rối cho xã hội. Rõ ràng nó đã mang lại những xung đột quan điểm ngay từ buổi đầu. Chúng ta còn phải đợi những xung đột nào nữa nếu sự thọ giới thật sự xảy ra? Điều này ngoài sự mong đợi của chúng ta.²⁶

Lập luận này phát sinh từ một bộ óc rất cụ thể về điều gì làm cho một xã hội tốt đẹp. Rõ ràng, một xã hội tốt đẹp trong quan điểm này là một xã hội trong đó cái nguyên trạng được giữ gìn trong một trật tự tốt đẹp và bền vững, và bất cứ đề nghị mới nào có thể tạo ra sự thay đổi cho cái trật tự này được xem là một “rối rắm”. Cũng vậy, sự bất đồng quan điểm được xem là “xung đột”. Ishii trong bài thảo luận về chủ nghĩa quốc

²⁶ Thongyoi Saengsinchai, “Panha rueng bhiksuni,” tr. 18.

gia Thái và Đạo Phật, nói rằng “sự đoàn kết đất nước” đóng một vai trò quan trọng trong loại chủ nghĩa quốc gia được thực thi tại Thái.²⁷ Dưới ánh sáng này, người ta không trông đợi một nỗ lực thiết lập một Giáo hội Tỳ-kheo-ni tại Thái Lan sẽ được xem như một sự phá vỡ có thể có đối với cái gọi là đoàn kết xã hội, nói cách khác một sự “xung đột” và do đó là một “vấn đề rối rắm đối với xã hội” như đã được thảo luận trên.

Tuy nhiên, khái niệm về một xã hội tốt có liên quan đến vấn đề tỳ-kheo-ni này đã là một thách thức. Trong khi những lập luận đang tiến triển trong phạm vi chánh trị, chẳng hạn quốc hội, thì nặng nề với những thuật ngữ ặc trung của bài diễn văn chính trị hiện đại, như tự do tôn giáo, bình đẳng giới tính, sự tham gia của nữ giới, quyền theo hiến pháp, và các cơ hội ngang nhau, cũng có các nỗ lực xét lại và nhờ đến cấu trúc xã hội lý tưởng của đạo Phật như Đức Phật đã quy định làm nền tảng của một lập luận. Cái khái niệm của một cơ cấu xã hội Phật giáo ủng hộ tư tưởng bình đẳng giữa nữ giới và nam giới, được biết đến rộng rãi giữa các Phật tử nói chung như là “tứ chúng” hay bốn nhóm người tạo thành một đoàn thể Phật giáo. Các chúng hội này gồm: bhikkhu (tỳ-kheo, nam tu sĩ), bhikkhuni (tỳ-kheo-ni, nữ tu sĩ), upāsaka (nam cư sĩ) và upāsika (nữ cư sĩ). Người ta nói Đức Phật đã giao phó trách nhiệm duy trì Giáo Pháp cho bốn nhóm người này. Người ta cũng nói rằng Ngài đã tuyên bố rằng Giáo Pháp hầu như thu hẹp lại nếu bốn bộ chúng này không tôn trọng lẫn nhau. Bàn đến thành phần xã hội lý tưởng này, Pramual nói: “Đức Phật nhắm vào một xã hội Phật giáo trong đó nữ giới và nam giới

²⁷ Thongyoi Saengsinchai, “*Panha rueng bhisuni*,” tr. 18.

đều có địa vị ngang nhau ... Bây giờ chúng ta hiểu nguyên tắc này dưới dạng quyền phụ nữ. Nhưng thực ra, điều này luôn luôn là một nguyên tắc trong đạo Phật. ... Bằng cách cho phép nữ giới được thọ giới tỳ-kheo-ni, chúng ta đang khẳng định tín ngưỡng Phật giáo đã có từ thời quá khứ.”²⁸ Ông nhấn mạnh rằng vấn đề tỳ-kheo-ni không nên được hiểu là một cuộc đấu tranh cho lợi ích của cá nhân nữ giới, mà là một cuộc đấu tranh để phục hồi cái cấu trúc xã hội đứng đắn theo các nguyên tắc đạo Phật, ở đó “giới tính sẽ không được sử dụng như một sự biện minh để cắt bỏ các cơ hội hay quyền hạn của người khác.” Sự thảo luận về bình đẳng giới tính trong đạo Phật là một chủ đề rộng rãi trong bản thân nó. Ở đây, tôi chỉ rút ra những tư tưởng phát sinh trong các lập luận về sự thọ giới tỳ-kheo-ni để giải thích những quan niệm khác nhau về cái gì tạo ra một xã hội tốt dựa trên mối liên hệ giới tính.

Kết Luận: Sự Thọ Giới Tỳ-kheo-ni trong tương lai

Bằng kết luận, tôi chia sẻ một cảm giác hoài nghi với một học giả Thái, Nithi Iewsriwong, người đặt ra một câu hỏi quan trọng về cấu trúc phức tạp đằng sau những chương ngại cho việc thọ giới tỳ-kheo-ni ở Thái Lan:

Hẳn phải có một loại phức tạp nào đó dẫn đến sự chống đối mạnh mẽ tỳ-kheo-ni ở Thái Lan. Có lẽ đây là một điều vượt ra ngoài Giới Luật. ... Sự giải thích rằng xã hội Thái là một xã hội tộc trưởng là đúng một phần. Nhưng điều này thôi thì không phải là một giải thích phù hợp của sự phức tạp này. ... Sự chấp nhận tỳ-kheo-ni có thể ảnh hưởng đến một loại cấu

²⁸ Pramual Phengchan, 2001.

trúc nào đó hay đưa đến sự xung đột về quyền lợi.³⁰

Trong bài này, tôi cố gắng giải thích phần phức tạp như đã được phản ánh trong những lập luận chính về sự thọ giới tỳ-kheo-ni. Khá rõ ràng là tri thức dường như là một vấn đề quan trọng trước tiên. Một phần lớn cuộc tranh cãi liên quan đến tri thức của các bản kinh, giáo lý và lịch sử Phật giáo. Từ đầu của cuộc tranh luận, có sự nhiệt tình ngày càng tăng giữa những người có liên quan trong việc khám phá lại tri thức về nữ giới trong đạo Phật, đặc biệt là tỳ-kheo-ni, những câu chuyện, giáo lý và các bộ luật oai nghi của họ không được biết đến rộng rãi trong công chúng cũng như trong nền giáo dục được cơ chế hoá của Phật giáo tại Thái Lan. Một bộ phận tri thức đầy Ấn tượng đã được phát triển và phổ biến trong vài năm qua, phần lớn nhờ vào những nỗ lực của ni sư Dhammananda, yêu cầu của Phó Ủy Ban Thượng Viện về nữ giới, và những học giả Phật giáo khác gồm có chư tăng.

Sau tất cả những nỗ lực này, các thái độ đối với vấn đề tỳ-kheo-ni và sự hiểu biết về điều này đã có một khúc quanh tích cực, với nhiều tri thức và sự chấp nhận hơn của chư ni trong một vài lĩnh vực xã hội. Tuy nhiên, lãnh vực chính thức/ thuộc cơ chế dường như là lãnh vực khó thay đổi nhất. Mặc cho những cố gắng, điều này được bắt đầu trong các hệ thống của nó, chẳng hạn một sự vận động do Thượng Viện đưa ra và việc làm của một số các học giả Phật giáo và chư tăng. Với lãnh vực này, những sự không nhất quán vượt qua các bộ phận

tri thức khác nhau hay phẩm chất tu tập của tu viện thuộc Giáo Hội Tỳ-kheo-ni tương lai. Như đã thảo luận ở trên, sự chênh lệch cũng nằm trong các thái độ và phương thức khác nhau mà người ta có đối với kinh Phật, đối với cái mà con người xem như bao gồm sự đồng nhất thể Phật giáo thực sự, và đối với điều mà con người gìn giữ như là cốt lõi của đạo Phật. Các thái độ và phương thức này không phải là những thực thể đứng một mình. Chúng được đặt vào trong các tình trạng xã hội và cấu trúc phức tạp của mối quan hệ giữa các lãnh vực/cơ chế xã hội khác nhau. Chúng cũng được tạo hình bằng các giá trị như những giá trị liên quan đến mối liên hệ giới tính và phẩm chất của một xã hội đứng đắn. Thảo luận trong bài này chưa được thấu đáo chút nào. Nhưng có lẽ nó đưa ra được phần nào câu trả lời cho câu hỏi tại sao khó giải quyết vấn đề tỳ-kheo-ni tại Thái Lan.

◇◇◇

³⁰ Nithi lew Sriwong, "Tỳ-kheo-ni: Vấn Đề Gây Tranh Cãi," một cuộc thảo luận do Đại Học Midnight tổ chức, ngày 7 tháng 7, 2001. <http://www.geocities.com/finearts2544/newpage1.html>.

3

SỰ THỌ GIỚI TỖ - KHEO - NI*Jampa Tsedroen*

Bài báo này đưa ra ba chủ đề: (1) Tại sao chư ni thọ giới cụ túc có nhiều giới luật hơn chư tăng đã thọ giới cụ túc? (2) Những thệ nguyện của tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni khác nhau trong bản chất hay chỉ là những diễn tả khác nhau? (3) Các Thích Nữ và vai trò phát triển rộng rãi giới tỳ-kheo-ni trên thế giới.

Tại Sao Tỳ-kheo-ni Có Nhiều Giới Luật Hơn Tỳ-kheo

Các “sự vi phạm phải được tránh” của chư tăng và chư ni được đề cập đến trong các Giới Bản Tỳ-kheo và Tỳ-kheo-ni. Ở phương Tây, chúng ta thường chỉ nhắc đến chúng như là “các điều luật cần được giữ”. Ba trong sáu truyền thống có thể được chứng minh là đã truyền các bản dịch Giới Luật của họ vẫn còn hiện hữu: (1) trường phái Sthavira (Pali gọi là Theravàda); (2) Truyền thống Tây Tạng; và (3) Dharmaguta (Pháp Tạng Bộ) của Trung Hoa, cũng được tu tập ở Hàn Quốc và Việt Nam. Theo cả ba diễn dịch này, tỳ-kheo-ni có nhiều

hơn khoảng 100 điều so với tỳ-kheo. Trong truyền thống Tây Tạng, người ta cho rằng chư tăng có 253 điều và chư ni có 364 điều. Trong truyền thống Nguyên Thủy, chư tăng có 227 điều và chư ni 311 điều. Trong truyền thống Pháp Tạng Bộ, chư tăng có 250 điều và chư ni 348 điều. Các điều luật được xếp thành 8 loại. Trong số đó, năm điều luật được đặt biệt quan tâm, do tính cách nghiêm trọng của chúng. Đó là lý do tại sao ở đây bài viết này đi theo một trật tự hơi khác với trật tự được thấy trong Luật tạng. Nó so sánh con số giới luật trong các hạng mục 1-5 và cho thấy cách các tín đồ của ba truyền thống này tính con số toàn bộ của điều luật.

Tại sao chư ni có nhiều điều luật hơn so với chư tăng? Người ta nói rằng giáo đoàn ni được thành lập sau giáo đoàn tăng năm hay sáu năm, họ phải theo cùng những điều luật đã được đặt ra cho chư tăng. Dần dần, nhiều điều luật được thêm vào, nhất là các điều luật cụ thể về giới tính và những điều quy định các mối liên hệ giữa chư tăng và chư ni. Chẳng hạn, một số chư ni gặp gỡ những người chồng trước kia của họ nay đã là các vị tăng và rơi trở lại các thói quen làm vợ trước kia. Họ giặt giũ quần áo cho chư tăng, mang thức ăn đến cho họ trong những lần khát thực, quạt cho họ khi trời nóng, v.v... Tất cả những việc làm này đều bị Đức Phật cấm đoán. Theo cách đó, thêm nhiều điều luật xuất hiện. Thêm nhiều điều được ban hành liên quan đến vệ sinh cá nhân, dường như là một chủ đề đặc biệt quan trọng đối với nữ giới. Có những điều luật về cắt tóc và cạo râu và cách tắm rửa. Chẳng hạn, một vị ni cần mặc áo khi tắm nơi công cộng, không nên để lộ hông khi mặc áo, không nên trang điểm, v.v...

Có gấp hai lần con số các vị ni xuất động so với chư tăng và họ phạm vào tất cả mọi loại sai trái. Trong Vinaya Vibhanga, một loại chú giải về Giới Bản, các câu chuyện bối cảnh được đưa ra cho mỗi điều luật. Thông thường các điều luật là kết quả của hành vi sai trái của vài tăng ni điên rồ. Và vì mười hai người rồ dại tạo ra lỗi lầm hơn sáu người, nên nhiều luật xuất hiện cho chư ni hơn cho chư tăng. Đây là một cách giải thích theo truyền thống.

Năm 1991, Ute Husken viết một luận án cao học tại viện Đại Học Gottingen, đó là một phân tích đối chiếu của luật Pàràjika, sanghàvasesa, và nissaggiya pacittiya của giáo hội Phật giáo chư ni. Ni sư so sánh ba hạng mục giới luật đầu tiên. Sư không khảo sát các điều luật cụ thể về giới tính, bởi vì các điều luật quy định sự khác nhau của giới tính tự nó đã rõ ràng và không cần giải thích. Để xác định xem chư ni có bị kỳ thị hay không, các điều luật không cụ thể về giới tính cần được xem xét. Husken kết luận rằng: nói một cách tổng quát, các quy định liên quan đến tư cách đạo đức của chư ni bị phạt nặng hơn các quy định tương ứng cho chư tăng. Trên hết, có nhiều hạn chế hơn cho chư ni. Các quy định về sự sai phạm tình dục và liên hệ quá gần gũi với người đã thọ giới cùng giới tính bị xử khác nhau đối với chư tăng và chư ni. Chư ni Phật giáo không chỉ có nhiều điều luật hơn tăng, mà một sự phạm giới cũng thường nặng nề trong một loại giới trọng so với khi một vị tăng có cùng sự phạm giới đó. Chư ni cũng có thể bị tẩn xuất ra khỏi giáo hội nhanh hơn hay bị loại khỏi một vài quyền ưu tiên trong giáo hội nhanh hơn.

Các Thệ nguyện của Tỳ-kheo và Tỳ-kheo-ni là Một và Khác Nhau trong Cách Diễn Đạt

Người ta cũng có thể lập luận một cách khác và cho rằng: Vì chư ni giữ nhiều điều luật, nên họ được đặc quyền hơn. Trong đạo Phật, nguyên tắc này gồm: càng giữ nhiều điều luật, càng có nhiều nghiệp thiện, hay công đức. Ngoài ra, càng có nhiều điều luật, mức độ thệ nguyện càng cao. Cho nên lời nguyện của tỳ-kheo-ni hẳn là cao hơn lời nguyện của chư tăng, vì họ giữ nhiều luật hơn. Họ tạo được nhiều công đức hơn và như vậy và phước điền lớn hơn chư tăng. Vì giữ nhiều luật hơn nên họ đạt được giải thoát nhanh hơn. Nếu điều này đúng, thì Đức Phật đã có sự kỳ thị đối với nam giới. Một số người nói rằng nữ giới có nhiều chấp trước hơn và do đó cần thuốc mạnh hơn nam giới. Nếu điều này đúng, thì Đức Phật đã có sự kỳ thị đối với nữ giới. Chúng ta có thể bác bỏ cả hai khả năng này.

Các chuyên viên về Giới Luật Tây Tạng công nhận rằng các lời nguyện của tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni có cùng một tính chất, rằng không có sự khác nhau nào trong thực thể của chúng. Chẳng chỉ được xem là khác nhau về mặt khái niệm hay trong cách diễn đạt. Trong bối cảnh này vấn đề thay đổi giới tính được thảo luận trong tài liệu Giới Luật, cái gọi là sự chuyển đổi giới tính. Bằng chứng được Diana Y. Paul đưa ra trong cuốn sách của bà, *Nữ Giới trong Đạo Phật: Những Hình Ảnh Nữ Giới trong Truyền Thống Đại Thừa*.¹ Dĩ nhiên, trong thời đại cổ xưa sự chuyển đổi giới tính không xảy ra do các

¹ Diana Y. Paul, *Nữ Giới trong Đạo Phật. Những Hình Ảnh của Nữ Giới trong Truyền Thống Đại Thừa* (Berkeley: Đại Học Báo Chí California, 1979).

kích thích tố hay giải phẫu, mà là do thiên nhiên, một hiện tượng dường như được biết đến trong y khoa. Giả sử một người nào đó bỗng dưng thay đổi giới tính, một vị tăng trở thành một người nữ hay cách khác, một vị ni trở thành một người nam, thì có phải người đó cần được thọ giới lại, hay là giới trước kia vẫn có hiệu lực? Từ nay trở đi vị tăng hay ni này thuộc về giáo đoàn nào? Những câu hỏi như thế được đưa ra cho Bạc Giác Ngô. Do đó, Ngài quyết định rằng sự thọ giới lại không cần thiết. Lời nguyện thay đổi cùng với cơ thể. Do đó người này thuộc về giáo đoàn đối lập và vì vậy cần phải giữ thêm hay bớt điều luật, giống như mọi người khác trong cùng giáo đoàn.

Vậy tại sao, ít nhất là ngày nay, chúng ta vẫn không có quyền bình đẳng cho giáo đoàn tăng và giáo đoàn ni? Đặc biệt ngược lại nền tảng của Hiến Chương Nhân Quyền Quốc Tế cũng như Bản Tuyên Bố Bãi Bỏ Tất Cả Mọi Hình Thức Kỳ Thị Người Nữ, không ai lập luận một cách nghiêm nhặt rằng nữ giới kém giá trị hơn nam giới hay sanh ra thấp kém hơn do nghiệp xấu hơn. Chắc chắn là chúng ta tìm ra các câu tương tự trong kinh điển của tất cả các tôn giáo thế giới và chúng ta cần hiểu các kinh điển này đi ngược lại nền tảng xã hội và văn hoá của từng quốc gia trong thời cổ xưa. Sự diễn dịch ngày nay có tính cách dứt khoát. Chúng ta cần để hàng trăm năm bình luận kinh điển để xem xét, cũng như tình huống và vai “tầng kinh điển” đã phát triển trên nhiều thế kỷ. Các phân mâu thuẫn trong kinh cần được ulla ra và thảo luận.

Một lý do chung được đưa ra để giải thích tại sao lời nguyện của các tỳ-kheo được xem là cao hơn của chư tỳ-kheo-ni là giáo đoàn của chư tăng nói chung có lâu hơn giáo đoàn tỳ-kheo-ni. Điều này nghe có vẻ hợp lý khi xét về điều luật

tôn trọng người cao niên hơn theo thâm niên trong cùng một Tăng đoàn, bởi vì thời gian phụng sự đã được đóng góp. Nếu một cư sĩ hay một vị tăng mới xuất gia được phép cúi chào một tỳ-kheo-ni, người ta có thể cho rằng Đức Phật chỉ cố gắng làm theo khái niệm chung và quy ước xã hội, và không kỳ thị nữ giới. Năm 1977, luật sư người Đức Tiến Sĩ Hellmuth Hecker soạn ra một tiểu luận về các nguyên tắc luật pháp thông thường trong hiến chương của giáo hội Phật giáo (Giới Luật, Vinaya). Trong một luận án ngắn về hệ thống cấp bậc, ông đi đến kết luận rằng sự thâm niên (đối với chư tăng) chỉ được áp dụng trong giáo đoàn chư tăng và không có liên hệ gì đến những người không thọ giới (cư sĩ, người hành hương, và người mới xuất gia) hay chư ni.

Hecker đang đề cập đến đoạn 3 trong Cullavagga X, ở đó Đức Phật bác bỏ lời đề nghị rằng chư tăng và chư ni nên tôn trọng lẫn nhau theo thâm niên, bởi vì nó không phù hợp với tập tục xã hội thời đó. Bạc Tĩnh Thức quyết định rằng giáo đoàn tăng và giáo đoàn ni nên tổ chức riêng rẽ và có sự giao tiếp ngày càng bớt đi. Không có một Tăng đoàn cho chư tăng và chư ni, mà là hai Tăng đoàn, hai tập đoàn hợp pháp khác nhau. Do đó, không có sự ly khai nào trong Tăng đoàn nếu chư ni đòi quyền bình đẳng.

Trước hết, trong một số vấn đề, giáo đoàn chư tăng có một loại chức năng bảo vệ đối với giáo đoàn ni, vì chư ni chưa quen với một cách sống độc lập. Nhưng điều này đã hơn 2500 năm qua. Có thể do khoảng cách đã được quy định, chư tăng thực sự không thể bảo vệ giáo đoàn chư ni trong tất cả các quốc gia. Mặt khác, tại sao nó biến mất hoặc tại sao nó không xuất hiện? Đó là một dấu hiệu rõ ràng là chư ni cần tự chăm

sóc mình. Nếu nữ giới muốn thọ giới cụ túc, họ không thể trông đợi chư tăng sắp xếp điều đó cho họ. Họ phải bắt đầu từ phía của họ, và chịu trách nhiệm về chính mình. Họ phải ủng hộ quyền lợi của họ hoặc làm đúng điều đó – đi thọ giới. Trước tiên đó là một quyết định cá nhân.

Sakyadhita và Vai Trò Phát Triển Giới Tỳ-kheo-ni Khắp Thế Giới:

Thành Công và Những Trở Ngại

Nhờ hội Sakyadhita mà vấn đề thọ giới tỳ-kheo-ni đã trở thành một chủ đề quốc tế được thảo luận không chỉ giữa chúng ta, mà còn trong các giới khoa học và chính trị. Trong các truyền thống Nguyên Thủy và Tây Tạng Mùlasarvāstivāda, giới tỳ-kheo-ni ngày nay không có. Nhưng vì nó đã sống còn trong các quốc gia như Đài Loan, Việt Nam, và Hàn Quốc, nên nó có thể được chấp nhận khá dễ dàng. Chắc chắn là, vẫn còn một số trở ngại hoặc một loại dè dặt nào đó. Chẳng hạn, nhiều sa-di-ni Tây Tạng lo lắng rằng họ có thể đứng ngoài theo một cách không tốt hoặc nghi ngờ rằng họ có thể giữ nhiều giới hơn chư tăng. Một số vị tăng nhìn thấy sự thuần khiết của truyền thống họ bị nguy hại. Nó giống như là sợ liên can đến điều mà mình không hề biết. Ngoài ra, có thái độ hoài nghi về tính xác thực hay giá trị pháp lý của truyền thống nước ngoài, đặc biệt là về một dòng dõi không bị gián đoạn. Cũng có sự thiếu thốn hay khó khăn về truyền thông, do các vấn đề ngôn ngữ, sự không hiểu biết về thuật ngữ và các định nghĩa đặc trưng đạo Phật và sự thiếu giáo dục phổ thông.

Một trong những mục tiêu chính của hội Sakyadhita là giúp thiết lập giáo đoàn tỳ-kheo-ni nơi hiện nay không có. Từ

những năm 1970 vài phụ nữ phương Tây, và cả nữ giới châu Á, đã đến Hàn Quốc, Hồng Kông, và Đài Loan để thọ giới cụ túc. Đặc biệt là ở Tích Lan, đã đạt được sự thành công lớn. Các hội nghị Sakyadhita trong các quốc gia khác nhau đã cho nữ giới sự thừa nhận và hỗ trợ của xã hội mà họ liều mạng cần đến. Trong tương lai, có thể vai trò của các Sakyadhita là quan tâm đến việc gìn giữ các tiêu chuẩn cao cho sự truyền bá Đạo Phật sang phương Tây, quan tâm đến nhu cầu và quyền lợi nữ giới, đặc biệt là về sự thọ giới tỳ-kheo-ni. Các yêu cầu cần thiết đối với sự thọ giới tỳ-kheo-ni theo ba cuốn dịch Giới Luật hiện cũ giống nhau (xem Bản 3): Cần có một nhóm mười hay mười hai vị tỳ-kheo-ni. Tỳ-kheo phải được thọ giới ít nhất là mười năm, tỳ-kheo-ni 12 năm. Theo Giới Luật Tây Tạng, nghi thức được một tỳ-kheo-ni chính thức hướng dẫn, 1 vị nữ tu viện trưởng.

Không kể sự kiện bà Ma-ha-ba-xà-ba-đề được chính Đức Phật truyền giới, năm trăm phụ nữ của bộ tộc Sākya được chư tăng truyền giới. Theo bản dịch của I.B. Horner, Bậc Giác Ngộ dạy: “Này các thầy, ta cho phép chư ni được chư tăng truyền giới.”² Điều này đặt ra một tiền lệ, cho thấy sự thọ giới với một giáo đoàn tăng có thể được theo nguyên tắc. Khác với nền tảng triết học cho rằng những lời nguyện của chư tăng ni thọ cụ túc giới giống nhau về bản chất, điều này dĩ nhiên. Chỉ có cơ thể là khác nhau. Tính cách quan trọng đối với sự hợp lệ của một lễ thọ giới là sự tuân thủ chính xác theo nghi thức. Tuỳ thuộc sự quyết định của Tăng đoàn về việc nó có

² Bản dịch của I.B. Horner, *Sách về Giới Luật*, quyển 5 (Luân Đôn: Hội Thánh Điển Pali, 1962), tr. 357.

được theo đúng hay không. Họ có tự do để thay đổi nghi thức nếu cần. Chẳng hạn, ngay cả ngày nay có những vị ni đã được tăng truyền giới. Chính bản thân tôi được thọ giới với giáo đoàn tăng ở Đài Loan năm 1985, mặc dù nhiều vị ni có đủ tư cách hiện nay đang chăm sóc chúng tôi, hướng dẫn lễ *posadha* đầu tiên sau khi thọ giới, v.v... Cũng vậy, một sự thọ giới được thực hiện do chư tăng Hàn Quốc ở Sarnath, Ấn-độ năm 1996.

Điều này cho thấy rằng hàng trăm năm qua chư tăng của truyền thống Nguyên Thủy hay Tây Tạng có thể truyền giới cụ túc cho chư ni, nếu họ muốn. Lịch sử đưa ra bằng chứng là có những nỗ lực như thế, nhưng ã bị ngăn cấm. Ngày nay cũ khuyh hướng thực hiện sự thọ giới kếp với sự giúp đỡ của chư tỳ-kheo-ni đến từ Hàn Quốc, Đài Loan, Hồng Kông hay Việt Nam sống lưu vong ở nhiều nước khác. Sự thọ giới ở Bồ-đề Đạo Tràng năm 1998 được một nhóm chư tăng Trung Hoa, Nguyên Thủy, Hàn Quốc và Tây Tạng, và chư ni Trung Hoa, Hàn Quốc và Hoa Kỳ hướng dẫn. Sự thọ giới ở Tích Lan năm 1999 do các tỳ-kheo-ni Sinhalese và chư tỳ-kheo Nguyên Thủy thực hiện. Trong trường hợp này, chúng ta phải đặt câu hỏi sau khi thọ giới chư ni mới này theo truyền thống nào. Nếu nghi thức do một nữ tu viện trưởng hướng dẫn, người ta nên thừa nhận rằng chư ni mới sẽ thuộc về cùng một truyền thống của vị này, bất kể các vị tăng có liên quan thuộc về truyền thống nào.

Điều này đưa đến một số câu hỏi. Chẳng hạn, lời nguyện của vị tỳ-kheo Hàn Quốc và Tỳ-kheo Nguyên Thủy khác nhau thế nào? Có phải những lời nguyện của họ khác nhau trong bản chất, hay có phải họ chỉ giữ một số giới luật khác nhau vì các nguyên nhân tập tục và vì họ theo một bản dịch khác nhau

của các truyền thống Giới Luật khác nhau về lịch sử? Điều này có thể khẳng định, tùy thuộc vào nghi thức truyền giới được thực hiện dựa vào bản dịch Giới Luật nào. Trong lịch sử đã xảy ra việc chư tăng của một truyền thống nào đó ở những vùng hẻo lánh yêu cầu chư tăng trong một truyền thống khác giúp đỡ họ truyền giới tỳ-kheo, vì số người của họ không đủ. Những sự truyền giới này được xem là vô hiệu. Từ quan điểm lịch sử hay pháp hệ, mỗi lời nguyện có dòng dõi cụ thể của nó. Cuối cùng tất cả trong số đó đều có từ thời Đức Phật. Các Sakyadhita có thể tổ chức các hội nghị chuyên đề về Giới Luật để tìm ra các câu trả lời thoả đáng cho những câu hỏi này, mặc dù từ quan điểm Giáo Pháp, những câu trả lời chính thức như thế không quan trọng lắm.

Trong truyền thống Tây Tạng, động cơ được xem là yếu tố quan trọng nhất. Trước khi và trong khi phát nguyện về giới luật, người ta nên tu tập tâm xuất gia, tức là sự quyết tâm ra đi để giải thoát. Sẽ không có hạn chế nào về mặt thời gian, nơi chốn, v.v... khi thọ giới. Nếu nghi thức thọ giới được theo một cách đúng đắn và thời gian thọ giới chính xác được thông báo cho các giới tử, lễ thọ giới được hoàn tất và có giá trị. Nếu có những sai sót, những người chịu trách nhiệm có thể bị khiển trách.

Về lâu dài, chúng ta cũng nên thảo luận xem có phải không đúng lúc để chư ni thực hiện thọ giới một mình, không có sự giúp đỡ của giáo đoàn tăng chăng. Trên 2500 năm phải là đủ thời gian để học cách thực hiện nó. Chúng ta cũng nên thảo luận cách trình bày hiện nay của hai Tăng đoàn trong các sự kiện chung của Phật giáo. Thật khá lúng túng nếu các giáo thọ ni phải xếp hàng đằng sau chư tăng mới xuất gia. Ở Tây

phương, theo phép lịch sự người nam để cho nữ giới vào phòng trước, mở cửa cho họ. Chư ni và chư tăng ít nhất nên đi vào bằng các lối riêng, hoặc nếu lối vào đủ rộng, thì cùng vào một lúc trong hai hàng. Họ nên giữ khoảng cách trong phòng hay hành lang, nhưng cả hai xếp hàng đối diện trên hai phía cách biệt nhau của phòng như đã thực hiện ở nhiều nơi. Nếu phép lịch sự thông thường như thế không được xem xét đủ, các lãnh đạo chư ni nên thảo luận vấn đề này với các lãnh đạo chư tăng trước, hoặc không can thiệp vào những sự kiện chung. Chẳng hạn, dường như đối với tôi khá vụng về là trong lễ thọ giới mà tôi đã tham dự, chư ni ở đó được yêu cầu phục vụ bữa ăn cho chư tăng. Chắc chắn đó là một cơ hội tốt để tôi huấn luyện sự tu tập nhẫn nhục, nhưng chẳng lẽ chư tăng không nên có một cơ hội tốt giống như vậy để phục vụ sao?

Các Phật tử Tây phương chịu trách nhiệm cho việc truyền bá các truyền thống Phật giáo khác nhau cho Tây phương, để chúng được hoàn tất, toàn diện và xác thực. Họ cũng phải bảo đảm không nhập khẩu những phong tục văn hoá và xã hội nước ngoài đã lỗi thời, các cơ cấu phong kiến, hay các tập quán trong đó nữ giới bị kỳ thị. Các Sakyadhita có thể tuân theo một cách cẩn thận những sự tu tập như thế và chỉ ra những sự tu tập sai trái. Đạo Phật đã chứng tỏ khả năng thích nghi của nó với những nền văn hoá và phong tục khác nhau. Một Đạo Phật trong đó nữ giới không bình đẳng là một Đạo Phật không thích hợp trong thời hiện đại. Nếu Đạo Phật không thành công trong bước nhảy vào thế kỷ thứ 21, nó sẽ không tồn tại lâu dài lắm đối với sự lợi lạc của tất cả các chúng sinh. Cho nên, nữ giới phải nhận trách nhiệm và chia sẻ nó với tất cả khả năng của họ. Điều này đòi hỏi một sự giáo dục phổ

quát tốt cũng như giáo dục cụ thể trong lý thuyết và thực hành đạo Phật. Đã có nhiều vai trò gương mẫu mà chúng ta có thể tranh đua. Mọi người phải đi con đường của chính họ, nhưng với sự giúp đỡ của các Sakyadhita, chúng ta có một hệ thống giao lưu tư tưởng rộng khắp thế giới và hỗ trợ lẫn nhau nơi nào cần đến.



4

TĂNG GIÀ: NHÓM NGƯỜI ĐÃ GIÁC NGỘ*Shoyo Taniguchi*

Hội Nghị Sakyadhita Quốc Tế Lần Thứ Bảy được tổ chức từ ngày 11 đến ngày 18, tháng 7 năm 2002, tại Đại Học Huafan, Đài Bắc, Đài Loan, đã đưa ra một vấn đề quan trọng liên quan đến Bát Kính Pháp (gurudharma). Tôi đã nghe một đám nữ tu giận dữ nói: “Tỳ-kheo nghĩ rằng họ có địa vị cao hơn tỳ-kheo-ni,” “Tỳ-kheo cho rằng mình đương nhiên được kính trọng,” “Chúng ta (tỳ-kheo-ni) nên đặt câu hỏi về phẩm chất của chư tăng, tức là sự thanh lọc đầu óc của họ,” “Trước khi thọ giới, chư tăng khiêm hạ, nhưng sau đó họ trở nên kiêu căng,” “Tỳ-kheo nghĩ rằng tỳ-kheo-ni nên quỳ gối trước họ,” và “Thật xấu hổ khi chúng ta phải quỳ gối trước chư tăng nơi công cộng, cũng như trong sân bay.” Các vị ni này khi đặt vấn đề phẩm chất của chư tăng với tư cách con người, đã xác định tỳ-kheo là ngã mạn. Vào một buổi sáng khi nghe họ nói như vậy, tôi hỏi họ: “Tỳ-kheo-ni quý vị có nghĩ là mình có địa vị cao hơn nữ cư sĩ không? Từ quan điểm của một nữ cư sĩ, các tỳ-kheo-ni có thể có cùng vấn đề.” Trước câu hỏi của tôi, tất

cả chư ni đều im lặng, nhưng tôi nhận được một sự đón tiếp nồng hậu từ đa số các người tham dự là nữ cư sĩ.

Sáng hôm sau, trong cùng buổi hội thảo đó, tôi lại đưa ra câu hỏi: “Tôi thọ giới cụ túc trong truyền thống của tôi (truyền thống Jodo Shinshu). Tôi không cần câu trả lời của quý vị cho câu hỏi trước đó của tôi. Tuy nhiên, mỗi người trong chúng ta, với tư cách là người nữ đã thọ giới, cần phải trả lời cho chính mình: “Tôi có nghĩ rằng tôi có địa vị cao hơn nữ cư sĩ không?” Bằng cách đặt ra những câu hỏi này, tôi thách thức các tỳ-kheo-ni hiện diện tại hội nghị về vấn đề phổ biến là cái ngã của con người, cái cư trú trong tất cả những chúng sanh thường tình, dù nữ hay nam, dù cư sĩ hay người đã thọ giới. Rốt cuộc lại, trên con đường đạo Phật hướng đến mục tiêu niết-bàn, vấn đề giới tính (tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni) không thể bị tách khỏi vấn đề cư sĩ (upasikà) và người đã thọ giới (tỳ-kheo-ni).

Bài viết này sẽ cố gắng làm sáng tỏ một sự ngộ nhận rộng rãi về thuật ngữ “tăng-già.” Khảo sát của tôi sẽ chỉ dựa vào các kinh điển Pali Nikaya, là các kinh trong số những sưu tập kinh điển Phật giáo sớm nhất, hệ thống nhất và xác thực nhất có giá trị ngày nay. Vì người ta biết rằng kinh điển Pali Nikaya không có tính cách môn phái, và chúng có thể trình bày các tư tưởng gần gũi nhất đối với các tư tưởng của Đức Phật, những khám phá từ các bản kinh này có thể được xem là gần gũi nhất đối với luận điểm nền tảng và nguyên thủy của đạo Phật.

Những Ngộ Nhận về Tăng-già

Thuật ngữ “sangha” thường được hiểu là giáo hội tu sĩ của tỳ-kheo và/ hoặc tỳ-kheo-ni,¹ hoặc một cộng đồng Phật giáo

¹ Một trong những trường hợp mới đây nhất của cách dùng này xuất

nói chung, bao gồm bốn nhóm người (*catu parisa*) đều là những người theo Phật.² Chẳng hạn, Akira Hirakawa, nói rằng: “mặc dù có người tin rằng “*sangha*” bao gồm tín đồ cư sĩ, thuật ngữ này không có cách dùng như vậy trong Phật Giáo Nguyên Thủy. *Sangha* là một cộng đồng tu sĩ Phật giáo.”³ Ông cũng nói: “Không có trường hợp nào trong các bản kinh Nikaya và Luật Tạng bao gồm cư sĩ trong *sangha*.”⁴ Trong các quốc gia Nguyên Thủy như Tích Lan và Thái Lan, ngày nay thuật ngữ này chỉ được dùng cho cộng đồng tu sĩ. Hammalawa Saddhatissa cũng nói như sau:

Từ “*sangha*” có xuất xứ từ chữ *san* cộng *hr*, nghĩa đen là “bao gồm.” Trong tu tập nó có nghĩa là “đám đông” hay “sự nhóm họp”, nhưng trong thuật ngữ Phật giáo từ *sangha* là một nhóm người và chỉ một nhóm, có nghĩa là Giáo Hội của Tỳ-kheo và Tỳ-kheo-ni; giáo hội này không có sự khác biệt về nòi giống, quốc tịch, giai cấp hay tuổi tác.⁵

hiện trong *Đời Sống Tu Sĩ Phật Giáo* của Mohan Wijayaratna, bản dịch của Claude Grangier và Steven Collins (Cambridge: Đại Học Báo Chí Cambridge, 1990), tr. 16. Có vô số những bản dịch khác, như Kogen Mizuno, Akira Hirakawa, Hammalava Saddhatissa. Nên lưu ý là ấn phẩm tiếng Anh của Hội Thánh Điển Pali về các bản kinh Pali kiên quyết dịch thuật ngữ *sangha* là “Giáo Hội” hay “nhà thờ.” Chẳng hạn D. II. 93-94; S. I. 220, v.v...

² Heinz Bechert, “Tăng-già: Một Cái Nhìn Tổng Quát,” *Quyển Bách Khoa về Tôn Giáo*.

³ Akira Hirakawa: “*Kairitsu yori mitaru Konpon Shinri*” (Chân Lý Nền Tảng Được Tuân Thủ qua Giới Luật), *Indogaku Bukkyogaku Kenkyu* (Tờ Báo Nghiên Cứu ấn giáo và Phật giáo) 3 (Tháng 9/1954): 62.

⁴ Akira Hirakawa, *Genshi Bukkyo no Kenkyu* (Nghiên Cứu Phật Giáo Nguyên Thủy) (Tokyo: Shujusha, 1980), tr. 41-48.

⁵ Hammalawa Saddhatissa, *Đạo Đức Học Phật Giáo: Đường Đến Niết-Bàn* (Luân Đôn: Các Ấn Phẩm Trí Tuệ, 1987), tr. 68.

Vừa qua, Mohan Wijayaratna nói:

Từ *sangha* theo nghĩa đen là một đám đông hay tụ tập, đề cập đặc biệt đến Cộng Đồng của chư tăng và chư ni trong thuật ngữ của tu viện Nguyên Thủy. Trong các bản kinh Pali thuật ngữ *sangha* không bao gồm các tín đồ cư sĩ; những người cư sĩ được gồm trong thành ngữ *catto parisa*, “tứ chúng, hội đồng bốn người”: *bhikkhu* (nam tu sĩ), *bhikkhuni* (nữ tu sĩ), *upāsaka* và *upāsika* (các tín đồ nam và nữ cư sĩ).⁶

Trong các quốc gia Đại Thừa như Nhật Bản, thuật ngữ *sangha* ngẫu nhiên được hiểu là một cộng đồng các người theo Phật ngày nay. Tuy nhiên, trong các bản kinh Nikaya, người ta có thể thấy rằng thuật ngữ “*sangha*” được dùng theo nghĩa rõ ràng khác với cả hai nghĩa đề cập trên. Có thể không dễ dàng gì chứng tỏ sự thay đổi trong các ý nghĩa của thuật ngữ này là kết quả của những quan niệm sai lầm, nhưng rõ ràng là định nghĩa của thuật ngữ “*sangha*” được dùng trong các bản kinh Nikaya Pali rõ ràng khác với sự hiểu biết hiện nay của chúng ta.

Định Nghĩa Sangha Trong Các Bản Kinh Nikaya Pali

Trong thời kỳ tiền Phật giáo, thuật ngữ *sangha* ban đầu được dùng theo nghĩa của một đàn hay một hội,⁷ như trong thuật ngữ “*miga-sangha*” (một đàn nai).⁸ Nó cũng dùng chỉ

⁶ Wijayaratna, *Đời Sống Tu Sĩ Phật Giáo*, tr. 1-2.

⁷ Xem Kogen Mizuno, *Bukkyo Yogo no Kiso Chishiki* (Kiến Thức Căn Bản của Các Thuật Ngữ Đạo Phật) (Tokyo: Shunjōsha, 1972) tr. 103; Edmun F. Perry và Shanta Ratnayaka, “Tăng-già là Nương Tựa nơi Truyền Thống Phật Giáo Nguyên Thủy,” *Ba Chỗ Nương Tựa trong Truyền Thống Phật Giáo Nguyên Thủy*, John Ross Carter (Chambersburg: Sách Anima, 1982), tr. 42.

⁸ D. III. 23. Ther. 1069.

một sự tụ tập hay một cộng đồng con người, như một phường hội những người buôn bán.⁹ Ở giai đoạn khởi đầu của Phật giáo, *savaka* tụ tập chỉ vì tôn kính Đức Phật và Giáo Pháp và không khẳng định một tên đặc biệt nào cho sự hội họp của họ. Vì những người Kỳ-na giáo gọi nhóm người của họ là “*gata*”, những người theo Phật bắt đầu chấp nhận thuật ngữ “*sangha*” cho nhóm của mình.¹⁰ Họ cách tân một nghĩa đặc biệt và thuộc về học thuyết để phân biệt cho *sangha* bằng cách dùng thuật ngữ Ấn giáo theo tục lệ mà khởi đầu không có một ý nghĩa rộng như thế.¹¹ Nghĩa rộng này tạo nên một ý mới trong tư tưởng tôn giáo Ấn Độ bằng cách gán một khái niệm Phật giáo độc nhất cho thuật ngữ *sangha*.¹² Các bản kinh Nikaya không bao giờ dùng thuật ngữ “*sangha*” để chỉ một cộng đồng Phật giáo gồm có bốn nhóm người, hay *catu parisa*. Họ phân biệt rõ trong bản chất và tính chất giữa *catu parisa* và *sangha* bằng cách chấp nhận một cách cẩn thận những thành ngữ khác nhau. Chẳng hạn, hai đoạn sau đây mô tả riêng *sangha* và *catu parisa*:

Này các tỳ-kheo, bốn người được thành tựu trong trí tuệ, giới luật, tín tâm, hiểu biết sâu sắc, những người đem Giáo Pháp đến, sống theo Giáo Pháp – bốn người này soi sáng *sangha*. Bốn người nào? Tỳ-kheo được thành tựu trong trí tuệ ... sống theo Giáo Pháp, soi sáng *sangha*; Tỳ-kheo-ni được thành tựu trong trí tuệ ... soi sáng *sangha*; những người đệ tử cư

⁹ Mizuno, *Bukkyo Yogo no Kiso Chishiki*, tr. 103.

¹⁰ Nakamura, *Genshi Bukkyo no Seiritsu*, tr. 219.

¹¹ Perry và Rarnayaka, “Tăng-già là Nương tựa nơi Truyền Thống Phật Giáo Nguyên Thủy”, tr. 42.

¹² Sách đã dẫn, tr. 43.

sĩ cũng như vậy, *upasaka* và *upāsikā*. Đây là bốn người được thành tựu trong trí tuệ, giới luật, tín tâm, hiểu biết sâu sắc, những người đem Giáo Pháp đến, sống phù hợp với Giáo Pháp, soi sáng *sangha*.¹³

Này các tỳ-kheo, có bốn người soi sáng *parisa*. Bốn người nào? Trong trường hợp này tỳ-kheo là người có phẩm hạnh, thuộc bản chất tốt, soi sáng *parisa*. Tỳ-kheo ... Tỳ-kheo-ni ... Upāsaka ... Upāsika là thuộc về bản chất giống như vậy. Bốn người này soi sáng *parisa*.¹⁴

Sự đối chiếu hai đoạn trên cho thấy vài khía cạnh quan trọng của những điểm giống nhau và khác nhau nêu rõ tính chất của các thuật ngữ *sangha* và *catu parisa*. Trước tiên, cả *sangha* và *catu parisa* đều bao gồm bốn nhóm người, cả tu sĩ lẫn cư sĩ, nam và nữ (tỳ-kheo, tỳ-kheo-ni, ưu-bà-tắc và ưu-bà-di). Thứ hai, phẩm chất của *sangha* được mô tả là “được thành tựu trong trí tuệ, giới luật, tín tâm, hiểu biết sâu, mang đến Giáo Pháp và sống theo Giáo Pháp,” chỉ ra một tính chất cao cả của cộng đồng nhiều hơn là phẩm chất của *catu parisa*, chỉ “có phẩm hạnh, một tính chất tốt.” Tóm lại, *sangha* bao gồm một nhóm người rất đặc biệt, trong khi *catu parisa* gồm những người thường, có phẩm chất tốt.” Một trong các kinh trong

¹³ A.II. tr. 8. Trong bản dịch Anh ngữ của P.T.S., F.L. Woodward dùng thuật ngữ “Order” (Giáo Hội) để chỉ *sangha*. Nếu thuật ngữ này được dùng để diễn tả “chức vụ tu sĩ” hay “tăng lữ” là nó bị dịch sai. Nếu không, thuật ngữ “Order” (Giáo Hội) nên diễn tả định nghĩa thứ tư của thuật ngữ “Order” xuất hiện trong Tự Điển Anh Ngữ Oxford: “Một lớp, nhóm, loài, hay loại người, sinh vật, hay đồ vật, có thứ bậc trong phạm vi sinh vật, hảo hạng, hay quan trọng, hay nổi bật trong những loài khác do bản chất hay tính cách. Trong các kinh Nikaya, *sangha* không chỉ một giáo đoàn tu sĩ tăng hay ni.

¹⁴ A.II. tr. 225-226.

Angutta Nikàya nói rõ rằng *sangha* là nhóm người cao cả nhất trong số tất cả các nhóm người.¹⁵

Kinh *Ratana* của Kinh Nipàta có lẽ là nguồn tốt nhất để tìm kiếm định nghĩa *sangha* của Phật giáo, vì người ta có thể tìm ra một định nghĩa chi tiết về *sangha* trong kinh này hơn trong bất kỳ kinh nào khác trong các bản kinh Nikàya:

Tám người được người tốt ngợi khen. Họ tạo nên bốn cặp. Họ là những đệ tử của Đức Phật, xứng đáng với sự hiến cúng. Bất cứ cái gì được cúng cho họ đều sản sinh ra hoa quả tràn đầy. Châu báu này ở trong sangha ... Những người tự do thoát khỏi những ước muốn được kiến lập tốt trong giáo lý của Đức Cù-đàm với tâm vững vàng. Họ đã đạt đến cái nên đạt, đã tắm mình trong niết-bàn bất tử. Họ hưởng sự an lạc đạt được mà không có giá nào. Châu báu này ở trong sangha ...

Giống như một cổng vào thành phố vững vàng trên đất không bị lay chuyển bởi những ngọn gió đến từ bốn phía, ta nói người tốt cũng vậy, họ nhận thức thấu đáo Các Chân Lý Cao Cả. Châu báu này ở trong sangha ... Những người hiểu rõ Các Chân Lý Cao Cả được những người có trí tuệ sâu sắc dạy cho, tuy rằng có thể họ cực kỳ lơ là, họ không tái sanh đến lần thứ tám. Châu báu này ở trong sangha.

Ba điều kiện được người đó từ bỏ vào giây phút đạt đến tuệ giác, đó là tự dối mình, hoài nghi, và tư cách đạo đức bị áp đặt. Họ cũng tuyệt đối thoát khỏi bốn trạng thái đau khổ và không đủ năng lực phạm sáu lỗi lầm. Châu báu này ở trong sangha...

¹⁵ Kinh *Ratana Sutta* của Kinh Nipàta có lẽ là chỗ tốt nhất để tìm kiếm định nghĩa *sangha* của Phật giáo,

Bất kỳ việc làm vụng về nào mà họ phạm phải, hoặc bằng thân, khẩu hay ý, họ đều không đủ khả năng để dấu diếm nó. Vì người ta đã nói rằng một hành vi như thế không thể có đối với người đã nhìn thấy con đường. Châu báu này ở trong sangha... Như một lùm cây, những ngọn của nó đang trở hoa trong cái nóng đầu tiên của những tháng mùa hè, cái học thuyết cao cả đưa đến niết-bàn được dạy cho mục tiêu cao cả nhất. Châu báu này ở trong sangha...¹⁶

Một số nét đặc biệt của sangha là: (1) sangha gồm có bốn bộ chúng cao cả; (2) các thành viên của sangha xứng đáng để dâng cúng; (3) các thành viên của sangha, giải thoát khỏi các ước muốn và được thiết lập tốt trong giáo lý của Đức Phật, hiểu biết trọn vẹn Bốn Chân Lý Cao Cả; (4) các thành viên của sangha đã đạt được điều nên đạt, đã tắm mình trong niết-bàn; (5) các thành viên của sangha hưởng sự an lạc của niết-bàn đã đạt được một cách tự do; (6) các thành viên của sangha đã phá vỡ được các mầm sống, như vậy không tái sanh đến lần thứ tám; (7) các thành viên của sangha tuyệt đối thoát khỏi bốn trạng thái đau khổ và không thể phạm sáu tội ác;¹⁷ và (8) các thành viên của sangha, dù có thể phạm sai trái hoặc bằng thân, khẩu hay ý, đều không thể che đậy, vì một hành động như thế không thể có được đối với những người đã nhìn thấy con đường, v.v...

¹⁶ Sn. 227-235.

¹⁷ Bốn trạng thái đau khổ là (1) *naraka* (trạng thái thống khổ). (2) cảnh giới cầm thú, (3) cõi âm, và (4) thế giới ma quỷ. Sáu tội ác cực kỳ là (1) tội giết mẹ, (2) giết cha, (3) giết một a-la-hán, (4) gây ly gián trong Tăng đoàn, (5) làm chảy máu Phật, và (6) ủng hộ tà kiến. Đối chiếu Kinh Nipàta.

Sự giải thích sangha trong Kinh Nipàta được lập lại suốt các bản kinh Nikàya. Kinh sau đây trong Anguttara Nikàya hầu như là một bản tóm tắt của Kinh Ratana:

Cộng đồng đệ tử của Bậc Thánh Trí (ariyāsavako sangham) thiện lành trong tư cách đạo đức. Cộng đồng đệ tử của Bậc Thánh Trí (ariyāsavako sangham) chân thật trong tư cách đạo đức. Cộng đồng đệ tử của Bậc Thánh Trí (ariyāsavako sangham) khôn ngoan trong tư cách đạo đức. Tứ chúng, tám người (attha purisapuggala), đây là cộng đồng đệ tử của bậc Thánh Trí (sāvaka-sangha). Xứng đáng dâng cúng và lòng hiếu khách, các món quà và sự tôn kính, đó là một ruộng phước không gì so sánh được đối với thế gian.¹⁸

Một lần nữa khái niệm *attha purisapuggala* (tám người) ở đây được miêu tả là những người có một sự tu tập đạo đức và tâm linh đặc biệt, họ có thể là tu sĩ hay cư sĩ. Họ được thành tựu trong trí tuệ, giới luật, tín tâm, sự hiểu biết sâu sắc, và sống phù hợp với Giáo Pháp. Khái niệm này luôn xuất hiện trong các kinh khác suốt bộ kinh Nikàya.¹⁹ Những người này cũng được đề cập đến như những bậc thánh triết (ariya-puggala). Điều quan trọng để lưu ý là việc sử dụng các thuật ngữ “sangha” và “sāvaka” trong các bản kinh Nikàya nhất quán một cách nghiêm ngặt, và cả hai thuật ngữ đều bao gồm người xuất gia và tại gia. Người thường tình (*puthujjana*), là tu sĩ hay cư sĩ, bị loại ra khỏi “ariya-puggala,” tức các thành viên của sangha đã đạt được một trong những trạng thái chứng ngộ sau

¹⁸ A. I. 208 Ấn phẩm Anh ngữ các bản kinh Nikàya Pali của Hội Thánh Điển Pali hầu như luôn luôn dịch thuật ngữ “sangha” theo nghĩa cơ chế, tức là “Order” hay “Church.”

¹⁹ S. I. 220; A.II. 56.

đây. Những người giác ngộ này được nhóm lại thành bốn bậc giác ngộ dần dần: (1) bậc nhập lưu (sotāpanna); (2) bậc nhất lai (sakadāgami); (3) bậc bất lai (anāgāmi); và (4) bậc hoàn hảo (arahant). Mỗi bậc giác ngộ còn được chia ra thành hai bậc, đó là người đã đạt được trạng thái hoàn hảo (magga, con đường) và người đã đi vào con đường và đang trong tiến trình làm hoàn hảo trạng thái ì (phala, quả), như vậy tạo ra tất cả là tám bậc thánh giác ngộ.²⁰

Các tu sĩ cũng như cư sĩ đã đạt được tám bậc giác ngộ này. Những người này xây dựng sangha. Cộng đồng những con người thánh thiện này (sāvaka-sangha), không chỉ là cộng đồng tu sĩ của tỳ-kheo hay tỳ-kheo-ni được tính như một trong những người nương tựa nơi Tam Bảo hay Ba Ngôi Báu. Kondañña là người giác ngộ đầu tiên sau Đức Phật và trở thành thành viên thứ nhất của sangha trong lịch sử Đạo Phật. Sau đó những người đồng tu khác của ông cũng trở thành a-la-hán. Vì tất cả năm vị chứng ngộ này²¹ ngẫu nhiên là những tu sĩ, nên đó cũng ngẫu nhiên là một giáo hội tỳ-kheo (*bhikkhu-sangha*), theo nghĩa một cộng đồng tu sĩ. Tuy nhiên, các bản kinh phân biệt rõ giữa hai tầng-già này, tức là tầng-già và tầng-già tỳ-kheo; phân loại sau không có nghĩa là giác ngộ cũng không bao gồm cư sĩ. Các thuật ngữ cụ thể như “upasaka-sangha” và “upasika-sangha” để chỉ một cộng đồng

²⁰ Tám trạng thái cao cả có thể đại khái được xếp thành hai nhóm: (1) asekhā hay những người không có nhu cầu tu luyện thêm nữa, đó là các vị a-la-hán, và (2) sekhā hay những người vẫn còn đang tu tập, nhưng đã tạo được sự tiến bộ tâm linh đáng kể trong con đường. Đối chiếu: Katz, *Những Hình Ảnh Hoàn Thiện Con Người trong Đạo Phật*, tr. 83-84.

²¹ Kondañña, Bhaddiya, Vappa, Mahanama, và Assaji.

có tính cách cơ chế của các tín đồ cư sĩ không có trong các bộ kinh Nikàya.²² Nếu sangha chỉ có nghĩa là *bhikkhu-sangha*, thì những tín đồ cư sĩ hầu như sẽ bị loại ra ngoài phạm trù cộng đồng Phật Giáo nguyên thủy.²³

Mặt khác, các bản kinh Nikàya cũng chấp nhận ý nghĩa của từ “sangha” theo quy ước của Ấn-độ để đề cập đến cộng đồng những người đã thọ giới, tức là *bhikkhu-sangha* hay *bhikkhuni-sangha*. Trong nhiều bản kinh, chúng tôi thấy thuật ngữ “*bhikkhu-sangha*” liên quan đến một số lớn chư tăng.²⁴ Về mặt này, thuật ngữ sangha được dùng trong hai cách: *sāvaka-sangha* theo nghĩa người đã giác ngộ và *bhikkhu-sangha* theo nghĩa một số lớn chư tăng. Như chúng ta đã thấy trước đây, khi nào thuật ngữ sangha xuất hiện trong các bản kinh đặc biệt có nghĩa *sāvaka-sangha*, các bản kinh dứt khoát định rõ nó như thế. Như Perry và Ratnakaya nhận xét, độc giả không phải cần nhắc trong việc quyết định ý nghĩa của nó.²⁵

Giới Luật dùng thuật ngữ sangha đơn độc và luôn luôn theo nghĩa cộng đồng tu sĩ. Ở đây điều quan trọng nên lưu²⁸ ý là việc sử dụng thuật ngữ này của các bản Giới Luật và sự sử

²² Xem Perry và Ratnayaka, “Tăng-già là Nơi Nương Tựa trong Truyền Thống Phật Giáo Nguyên Thủy,” tr. 42.

²³ Sự sử dụng thuật ngữ Sangha hiện nay là cộng đồng của chư tăng (và chư ni) là một sự phát triển trong cộng đồng Phật giáo và không phải là một sự diễn dịch thuộc về học thuật. Ở đây tôi thảo luận một sử dụng “sangha” đặc biệt trong Kinh Điển Nikàya Pàli.

²⁴ Xem D.I.I; D.III.207, trong số những kinh khác.

²⁵ Perry và Ratnakaya, “Tăng-già là Chỗ Nương Tựa trong Truyền Thống Phật Giáo Nguyên Thủy,” tr. 49.

²⁶ Hirakawa, *Ghenshi Bukkyo no Kenkyu*, tr. 41-48.

²⁷ Sách đã dẫn, tr. 45.

²⁸ Sách đã dẫn, tr. 42.

dụng của kinh điển không giống nhau: Trong Luật bốn, sangha luôn luôn là *bhikkhu* hay *bhikkhuni-sangha*. Tạng Luật là một sưu tập những điều luật và tư cách đạo đức hàng ngày cho những người đã thọ giới tu sĩ; do đó, sangha dĩ nhiên bao gồm cả chư tăng và chư ni đã giác ngộ và chưa giác ngộ.

Giới Luật dùng thuật ngữ sangha với nghĩa *Bhikkhu Sangha* hay *Bhikkhuni Sangha* đề cập đến các cơ chế tôn giáo của chư tăng và chư ni, nó bao gồm một đa số các tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni chưa chứng ngộ và một vài người đã chứng ngộ.²⁶ Như Akira Hirakawa nói, tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni, ngay cả người chưa chứng ngộ, cũng không thể bị loại ra khỏi quan điểm của Giới Luật miễn họ là các thành viên.²⁷ Mặt khác, người cư sĩ cần phải ở ngoài sangha vì là một giáo đoàn của tu sĩ. Không có nơi nào trong Luật Tạng thuật ngữ sangha được dùng bao gồm cư sĩ.²⁸ Tuy nhiên, như chúng ta đã nói ở trên, không đúng khi đánh đồng sangha với tổ chức chư tăng ni Phật giáo (*bhikkhu-sangha* hay *bhikkhuni-sangha*).

Sự dùng thuật ngữ “*sangha*” của kinh Nikàya, dù là “*sāvaka-sangha*” hay là “*bhikkhu-sangha*,” đều rõ ràng và chính xác. Một trong những bản kinh Nikàya cũng ghi chép một thí dụ nhầm lẫn về hai cách dùng thuật ngữ “*sāvaka*” của một người nào đó họ không hiểu một cách thích đáng ý nghĩa rộng đặc biệt của đạo Phật. Trong kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikàya*), đệ tử Kỳ-na giáo trước kia tên Upàli, sau khi trở thành người hâm mộ Đức Phật, nói với Đức Phật rằng ông nương tựa nơi Đức Phật, Giáo Pháp và “*bhikkhu-sangha*.”²⁹

²⁹ M.I. 379.

Trong trường hợp này, nên sửa lại là *sāvaka-sangha*.

Một sự pha trộn hai cách dùng thuật ngữ này đã xuất hiện vào thời viết ra các bản kinh Pāli giữa những người không hiểu hai khái niệm đặc biệt của Phật giáo là *sangha*. Khi thời gian trôi qua, có lẽ những thay đổi trong ý nghĩa của thuật ngữ này trở nên cố thủ vững chắc. Nakamura nói rằng vào thời Hoàng Đế A-dục, thuật ngữ *sangha* đã trở thành một danh từ riêng đặc biệt chỉ rõ các giáo đoàn tu sĩ của đạo Phật (*bhikkhu-sangha* và *bhikkhuni*-³³*sangha*)³⁰

Kyogo Sasaki phỏng đoán rằng cộng đồng tu sĩ có tính cơ chế của *bhikkhu-sangha* và *bhikkhu* dần dần bắt đầu nhấn mạnh tính ưu việt của thứ bậc đối với các tín đồ cư sĩ (*upasaka* và *upasika*). Sasaki cũng cho rằng trong tiến trình lịch sử này, Đạo Phật có hai chiều hướng khác nhau: một mặt, cộng đồng tu sĩ mang tính cơ chế hình thành công thức *sangha* cho các Trường Phái Phật Giáo Riêng Rẽ về sau. Mặt khác, những người đặt nặng vào các tín đồ cư sĩ hình thành phong trào Bồ-tát Đại Thừa.³¹ Tuy nhiên, như chính Sasaki chấp nhận, ý tưởng này đòi sự giải thích và nghiên cứu sâu hơn.³²

Ngày nay, khái niệm *sāvaka-sangha* hầu như đã thoát ra khỏi sự hiểu biết thông thường. Một quan niệm sai lầm lan rộng cho rằng *bhikkhu-sangha* giống với *sāvaka-sangha*, trong khi thực ra đó là hai cộng đồng khác nhau. Điều quan trọng để lưu ý là theo các bản kinh Nikāya, chính *sāvaka-sangha* là nơi một tín đồ quy y xem như một trong Tam Bảo, không chỉ

³⁰ Nakamura, *Genshi Bukkyo no Seiritsu*, p. 58.

³¹ Sasaki, *Kairitsu to Sangha*, tr. 58.

³² Sách đã dẫn.

bhikkhu-sangha. Sự thay đổi trong ý nghĩa của thuật ngữ “*sangha*” đã lan rộng đến nỗi định nghĩa *sangha* đặc biệt của Phật giáo ít nhận được sự chú ý trong giới học giả ngay cả ngày nay.³³

Định nghĩa thuật ngữ *sangha* của Nikāya “nhóm người giác ngộ” phù hợp với định nghĩa thuật ngữ *sāvaka* và sự hiện hữu của nhiều cư sĩ (*upāsaka*) và nữ cư sĩ (*upāsika*) đã giác ngộ. Khái niệm a-la-hán cư sĩ đưa đến câu hỏi không chỉ về việc có hay không sự chứng ngộ đầy đủ của cư sĩ, mà còn câu hỏi về việc vị a-la-hán cư sĩ có thể vẫn là một người gia chủ sau khi trở nên một bậc thánh a-la-hán không. Một trong những bản kinh không thuộc giáo hội, *Milindapaññhā*, thảo luận câu hỏi người ta có thể đạt quả vị A-la-hán với tư cách là một cư sĩ hay không. Theo tác phẩm đó, người cư sĩ có thể đạt quả vị A-la-hán, nhưng sau khi chứng ngộ hoặc là họ nên gia nhập vào cộng đồng tu sĩ vào ngày đó hoặc là chết.³⁴

Bản chú giải kinh Pháp Cú, *Dhammapadaṭṭhakathā*, cũng thảo luận vấn đề này,³⁵ và lưu ý các thí dụ về những người gia chủ, như *Dārucāriya*³⁶ và *Santati*,³⁷ đã trở thành a-la-hán và qua đời. Theo G.P. Malalasekera, có một niềm tin phổ biến giữa các Phật tử Tích Lan là khi một cư sĩ chứng quả a-la-hán, người đó nên gia nhập vào giáo đoàn tu sĩ vào cùng ngày đó, nếu không họ sẽ chết trước khi chấm dứt ngày đó.³⁸ Như

³³ Perry và Ratnayka, “Tăng-Già Là Nơi Nương Tựa Trong Truyền Thống Phật Giáo Nguyên Thủy,” tr. 43.

³⁴ *Milindapaññhā*, 2:8.

³⁵ *Dhammapadaṭṭhakathā*, IV. Tr. 59.

³⁶ Sách đã dẫn II. tr. 209.

³⁷ Sách đã dẫn III. tr. 78.

³⁸ Malalasekera, “A-la-hán”, *Sách Bách Khoa Phật Giáo*.

Malalasekera nói, chúng ta không thể truy nguyên bằng chứng nào từ các kinh Nikàya để chứng minh cho ý tưởng này. Trong trường hợp của Tịnh Phạn (Suddhodana), có thể đoán ra rằng ông chết vì bệnh hoặc vì tuổi già, chứ không phải vì chứng quả a-la-hán, vì khi Đức Phật từ Vesàli đến để thuyết pháp, cha Ngài đã sắp sửa chết.³⁹ Như Malalasekera thừa nhận, niềm tin phổ biến về việc gia nhập giáo đoàn tu sĩ hay cái chết của một vị a-la-hán cư sĩ hẳn phải phát khởi từ sự kiện một số cư sĩ đã trở thành a-la-hán gia nhập giáo đoàn tu sĩ ngay sau khi chứng ngộ, và một số trở thành a-la-hán ngay trước khi chết.⁴⁰

Nên lưu ý là khi một cư sĩ trở thành một vị Bất Lai (Anàgàmin), họ đã sống độc thân.⁴¹ Các bản kinh Nikàya thường lưu ý rằng đời sống tu sĩ làm cho con đường đạo và sự đạt đến mục tiêu dễ dàng hơn. Chính Đức Phật, khi tuân theo các tập tục xã hội của xã hội Ấn-độ đương thời, đã từ bỏ những mối quan hệ quy ước, như nhiều người khác đã làm để tìm kiếm con đường tâm linh. Cuộc sống của một gia chủ đầy những trách nhiệm cá nhân và xã hội. Theo Kinh *Càlahatthipadopama*, Đức Phật tỏ thái độ của Ngài đối với đời sống tại gia trước khi Ngài xuất gia: “Đời sống tại gia bận bịu và vô vị; đời sống xuất gia thì rộng mở, trong khi sống tại gia không dễ gì có được một cuộc đời thánh thiện, tuyệt ỏi hoàn hảo và trong sạch như một vỏ sò bóng láng.”⁴²

Kinh Nipàta cũng mô tả đời sống của một cư sĩ giống như

³⁹ Malalasekera, “Suddhodana,” *Tự Điển Các Tên Riêng Tiếng Pali*.

⁴⁰ Malalasekera, “A-la-hán,” *Sách Bách Khoa Phật Giáo*.

⁴¹ Narada, *Đức Phật và Giáo Pháp của Ngài*, tr. 323.

⁴² Kinh *Càlahatthipadopama*, Trung, I. 179.

có một rào chắn, còn đời sống của một vị tu sĩ giống như sống giữa trời.⁴³ Tuy nhiên, Theo kinh *Subha*, Đức Phật nói Ngài sẽ không khẳng định lối sống nào tốt hơn cho việc thành tựu chánh đạo – đời sống tại gia hay xuất gia. Đức Phật nói nó tùy thuộc vào việc con người sống đúng hay sai, chứ không tùy thuộc vào lối sống của con người. Sau đó, Ngài nói tiếp:

Ta tán thán con đường chân chánh của cư sĩ lẫn những người xuất gia. Nghề nông giống như một nghề của một gia chủ có nhiều bổn phận, một sự quản lý rộng rãi và rắc rối lớn; còn nghề buôn bán giống một nghề nghiệp của một người đã xuất gia ít bổn phận, một sự quản lý nhỏ, những rắc rối nhỏ. Cả hai nghề này sẽ đưa đến quả lớn nếu thành công, và sẽ đưa đến kết quả hạn hẹp nếu thất bại; nhưng nghề buôn ít bổn phận, quản lý nhỏ, và rắc rối nhỏ.⁴⁴

Điều lý thú là sự nhấn mạnh được đặt trên số lượng hay con số của các bổn phận đã được quy định, sự quản lý, và các trách nhiệm, mà không đặt trên sự khác nhau giữa người xuất gia và người tại gia. Lập trường của các kinh dường như là việc trở thành một tín đồ xuất gia mặc dù có lợi cho đường đạo, nhưng không đủ cũng không cần thiết để chứng đạt mục tiêu. Về kết quả cuối cùng của con đường, khi theo đuổi một cách thành công, thì cả hai lối sống đều sẽ đem lại kết quả tâm linh lớn lao.

Rõ ràng là giáo đoàn tu sĩ đem đến những hoàn cảnh xung quanh và một môi trường thích hợp hơn cho việc chứng đạt mục tiêu cuối cùng của Đạo Phật. Thực ra, đặc biệt ở một mức

⁴³ Sn. 406.

⁴⁴ M.I. 197.

độ tu tập cao hơn, luôn luôn thuận tiện hơn đối với sự tu tập của một người xuất gia, bởi vì đời sống xuất gia cung cấp môi trường thích hợp cho sự tu tập nghiêm nhặt, như trong mười lý do để thiết lập Giới Luật của Luật Tạng đã chỉ rõ. Perry và Ratnayaka nói rằng gia nhập giáo đoàn xuất gia chỉ có thể bảo đảm rằng một người có thể “để ra nhiều giờ trong việc thiền định và phục vụ người khác hơn là trong đời sống tại gia”⁴⁵ bằng cách đạt được “sự lợi ích của thời gian và loại môi trường tôn giáo.”⁴⁶ Trở thành một tỳ-kheo hay tỳ-kheo-ni không phải tự động và nhất thiết đảm bảo cho sự phát triển tâm linh và đạo đức của họ.⁴⁷ Kinh *Dukkharapaññhà* chỉ ra sự khó khăn trong việc tìm kiếm hạnh phúc và an lạc trong cộng đồng xuất gia xét về các điều luật và những khó khăn trong sự tu tập.⁴⁸ Các đoạn kinh sau đây trong Pháp Cú chỉ rõ cái quan điểm này:

Không phải bằng một cái đầu đã cạo sạch mà một người không giữ giới, một người nói dối, lại có thể trở thành một tỳ-kheo. Làm sao mà một người đầy rẫy tham sân lại là một tỳ-kheo?⁴⁹

Một người không phải là một tỳ-kheo chỉ bởi vì người đó khất thực nơi kẻ khác. Họ không phải là một tỳ-kheo chỉ bởi đã nắm tất cả bộ luật.⁵⁰

Những thí dụ này cho thấy rằng người đọc tụng/ ghi chép các bộ kinh Nikàya chính họ hiểu rằng việc trở thành một

⁴⁵ Perry và Ratnayaka, “Tăng-già là Nơi Nương Tựa trong Truyền Thống Phật Giáo Nguyên Thủy,” tr. 53.

⁴⁶ Sách đã dẫn.

⁴⁷ Pháp Cú. 9, 19.

⁴⁸ S. IV. 264.

⁴⁹ Pháp Cú Kinh, 264.

⁵⁰ Pháp Cú Kinh, 266.

thành viên của cộng đồng tu sĩ và trở nên tiến bộ hơn trên con đường tỉnh thức là hai việc khác nhau. Điều đáng lưu ý là theo một trong những kinh trong Tăng Chi, Đức Phật đã nói với Xá-lợi-phất rằng một tỳ-kheo không phải xứng đáng được tán thán chỉ vì vị ấy đã là một tỳ-kheo trong một số năm. Đức Phật liệt kê bảy nền tảng cho một tỳ-kheo được ca ngợi với câu “vị tỳ-kheo đáng được tán thán.”⁵¹

Cách thức Đức Phật thường dùng trong một số dịp truyền giới hay để chấp nhận một người làm đệ tử xuất gia là “Hãy đến đây, các tỳ-kheo, hãy tu tập đời sống phạm hạnh (brahma cariya) để tận trừ sự đau khổ.” Mục đích trở thành một tỳ-kheo hay tỳ-kheo-ni là “tận trừ sự đau khổ” bằng cách diệt trừ *tham*. Trở thành một tỳ-kheo hay một tỳ-kheo-ni tự thân nó không phải là một cứu cánh. Mục tiêu mang đến sự chấm dứt hoàn toàn đau khổ không phải được giới hạn riêng cho chư tăng và chư ni, mà còn được các ưu-bà-tắc và ưu-bà-di chia sẻ. Perry và Ratnayaka khi nói “đời sống tu viện không tạo thành mục tiêu tôn giáo,”⁵² đã nói thêm rằng:

Trở thành một vị tăng hay ni đem lại cơ hội tiến bộ trong tri thức và tu tập Giáo Pháp chỉ khi nào cá nhân đó nhận thức được như thế. Những người khác có thể thích các trách nhiệm của người tại gia hơn là thể chế Giới Luật không phải vì họ thiếu dũng cảm để theo các yêu cầu cao của Giới Luật, mà vì với sự chân thành về mặt tôn giáo họ nhận thức đời sống tại gia đưa lại cho họ cơ hội tốt nhất để tiến bộ trong tri thức và tu tập Giáo Pháp... Con đường dẫn đến tăng-già của những người

⁵¹ A. IV. 34.

⁵² Perry và Ratnayaka, “Tăng-già là Nơi Nương Tựa trong Truyền Thống Phật Giáo Nguyên Thủy,” tr. 53.

được ân phước là một con đường tịnh hoá tâm linh có thể theo đuổi một cách thành công bằng các trách nhiệm trong đời sống gia đình cũng như trong thể chế tu viện ... Đời sống tu viện không có tác dụng gì; đời sống tại gia không có tác dụng gì. Chỉ có việc tịnh hoá tâm hồn mới là có giá trị.⁵³

Những nhận xét trên dường như trình bày rõ ràng một khía cạnh nồng cốt của Đạo Phật. Trên con đường đến niết-bàn, điều cuối cùng là sự tu tập tư cách đạo đức thiện lành (giới, sila), sự tập trung tâm trí (định, samàdhi), và trí tuệ (tuệ, pañña) là có giá trị, không phải sự khác biệt của lối sống.

Một người thứ ba khó mà ước đoán về các lý do một người có thể mong muốn trở thành một tỳ-kheo (hay tỳ-kheo-ni) trong khi một người khác có thể mong ước là một ưu-bà-tắc (hay ưu-bà-di), sau khi mỗi người đã có thể có kinh nghiệm cùng một mức độ hạnh phúc do nghe Giáo Pháp. Hai đoạn sau đây trích từ Kinh Nipàta minh hoạ cho quan điểm này. Cả hai đoạn đều là những lời nói hoan hỉ được biểu lộ sau khi nghe Pháp.

Đoạn thứ nhất là của một người sau đó quyết định trở thành một ưu-bà-tắc (nam cư sĩ), và đoạn thứ hai là của một người mong muốn trở thành một tỳ-kheo. Khi Đức Phật nói, vị phạm thiên Aggika Bràradvàja kêu lên:

Đáng ngạc nhiên thay, Đức Cù-đàm, tuyệt diệu thay Đức Cù-đàm! Như thể người ta có thể dựng lên cái đã bị lật ngã, hay khám phá điều đã bị dấu kín, hay chỉ ra con đường cho kẻ đã lạc lối, hay đưa lên ngọn đèn trong bóng tối để cho người có mắt có thể nhìn thấy, Chân Lý đã được Đức Cù-đàm giải thích theo nhiều lối khác nhau cũng giống như vậy. Cho nên, tôi

⁵³ Sách đã dẫn, tr. 54-55.

nướng tựa nơi Ngài, nơi Giáo Pháp của Ngài và Giáo Hội của Ngài. Cầu cho Đức Cù-đàm chấp nhận tôi làm một tín đồ cư sĩ, kể từ rày về sau nương tựa nơi Ngài suốt cuộc đời còn lại!⁵⁴

Sau đó Kasàbhàradvàja, vì quá kích động và tóc dựng lên sau gáy, đã tiến đến bên Đức Phật và đê đầu dưới chân vị Đạo Sư, nói rằng:

Đáng ngạc nhiên thay Đức Cù-đàm, tuyệt diệu thay Đức Cù-đàm! Như thể người ta có thể dựng lại cái đã bị lật ngã, hay khám phá điều đã bị dấu kín, hay chỉ ra con đường cho kẻ đã lạc lối, hay đưa lên ngọn đèn trong bóng tối để cho những người có mắt có thể thấy, Chân Lý Đức Cù-đàm đã giải thích trong nhiều cách cũng giống như vậy. Cho nên, tôi xin nương tựa nơi Ngài, nơi Giáo Pháp của Ngài và nơi Giáo Hội của Ngài. Tôi mong ước bước vào đời sống không nhà và thọ giới cao hơn gần với Đức Cù-đàm.⁵⁵

Các đoạn trên đây sử dụng những lời phát biểu giống nhau để mô tả hai trạng thái tâm của hai người khác nhau. Điều này gợi ý rằng cả hai đều chia sẻ cùng sự sâu xa của niềm vui, tuệ giác và sự đánh giá cao Giáo Pháp. Hirakawa nói rằng quyết định của một người gia nhập vào giáo đoàn hay không, dường như vượt trên sự suy đoán của người thứ ba.⁵⁶ Nhưng người ta có thể thừa nhận một cách chắc chắn rằng những điều kiện như trách nhiệm của một người, các bổn phận, và tình trạng gia đình tạo nên các yếu tố chính của quyết định bước vào đời sống không nhà. Sự kiện một phát biểu giống nhau được sử

⁵⁴ Sn. 142.

⁵⁵ Sn. 82.

⁵⁶ Hirakawa, *Genshi Bukkyo no Kembyu*, tr. 101.

dụng trong cả hai đoạn trên cũng cho thấy rằng các bản kinh Nikàya không có sự phân biệt tôn ti dựa trên quyết định của một người về việc trở thành hay không trở thành một tỳ-kheo (hay tỳ-kheo-ni).

Vượt lên trên sự khác nhau của việc làm một vị tăng trong rừng, một vị tăng ở trong làng, hay một người tại gia, sự trong sạch của tâm và hành động là nguyên tắc được dùng và được chấp nhận trên con đường giải thoát. Sự khác nhau giữa tăng/ni và người tại gia cuối cùng rút lại là sự khác nhau về lối sống. Chư tăng ni có các bổn phận và trách nhiệm thường là tối thiểu và do vậy có thể dành trọn thời gian cho sự tu tập giáo pháp. Trái lại, những người tại gia có một mức độ cao hơn về các bổn phận và trách nhiệm thông thường và do vậy chỉ có thể cho phép sự tu tập Giáo Pháp bán thời gian.

Lập luận trên không có nghĩa là ít có sự khác biệt giữa những người trú trong các tu viện và những người ở tại nhà. Điều ít nghi ngờ là sự tán thán cao được đưa ra cho những người rời bỏ gia đình để lao vào một con đường tu tập hoàn toàn. Chư tăng ni trong khi trải qua sự nghiên cứu, trau dồi và tu tập Giáo Pháp toàn thời gian, cũng dạy và hướng dẫn các tín đồ cư sĩ tùy theo mức độ hiểu biết của họ. Nhờ vào sự tận tụy trọn vẹn của chư tăng ni, Giáo Pháp trở nên dễ tiếp cận hơn đối với giới cư sĩ.

Trước hết, đời sống của giáo đoàn tu sĩ là một đời sống điều độ so với đời sống của cư sĩ. Điều này tạo ra một môi trường có lợi hơn cho việc đạt đến mục tiêu. Người ta có thể dễ dàng phỏng đoán rằng người tu sĩ tận tụy một cách nghiêm nhặt hơn đối với sự học hỏi và tu tập của họ, cùng việc giáo dục người khác; kết quả là họ dần dần trở nên xu thế chủ đạo

của phong trào. Như Hirakawa nhận định, dần dần một sự chuyển tiếp như thế thúc đẩy thêm sự thiết lập một cấu trúc tôn ti trong các cộng đồng Phật giáo, tức là địa vị của người xuất gia trở nên cao hơn địa vị của người cư sĩ.⁵⁷

Kết Luận

Đạo Phật được trình bày trong các bản kinh Nikàya là một hệ thống giáo dục tiệm tiến có thể được áp dụng cho mọi người, tùy thuộc vào sự phát triển đạo đức và tâm linh của con người. Ở lúc khởi đầu của đạo Phật, cả hành giả tại gia và tu sĩ đều tích cực tham gia vào tiến trình giảng dạy/học tập bằng cách chấp nhận phương pháp giáo dục tiệm tiến của Phật (anupubba-kathà), tiệm tu (anupubba-sikkhà), con đường tiệm tiến (anupubba patipadà), và việc làm tiệm tiến (anupubba-kiriya). Mục tiêu sau cùng của hệ thống giáo dục này là niết-bàn, đã được Đức Phật và năm vị a-la-hán đầu tiên đạt đến mà không theo bất kỳ pháp tu đặc biệt nào. Không có giới luật cho nhóm người tu ở giai đoạn sơ khởi của đạo Phật, vậy mà nhiều người trong số họ đã đạt được giác ngộ. Những người cư sĩ giác ngộ không theo các quy tắc tu tập về giới luật. Người ta có thể kết luận một cách an tâm rằng sự tuân thủ giới luật, các điều giới luật hay giới luật nền tảng (ngũ giới), có thể có ích nhưng không phải là cốt yếu trong con đường đưa đến niết-bàn. Các Kinh Bộ Nikàya nói rõ là sự hoàn hảo của giới luật là niết-bàn. Tất cả những người giác ngộ đều có giới luật, nhưng không nhất thiết cần giới luật. Các giới điều cũng không đủ để đạt đến niết-bàn. Con đường dẫn đến niết-bàn là sự giảm bớt dần và nhỏ bỏ tận cùng cái tham, chứ không phải

⁵⁷ Sách đã dẫn, tr. 102.

là sự hoàn thiện giới luật hay một sự khác nhau trong cách sống. Vấn đề không phải là cạo tóc hay đắp y; mà mức độ tham ái mới đáng kể.



Phần 10

ĐẠO PHẬT NGÀY NAY

1

TU TẬP LÀ CON ĐƯỜNG ĐƯA ĐẾN HIỂU BIẾT

Anne Carolyn Klein

Có phải sự sùng bái truyền thống của mình bắt buộc phải dè dặt, đ là tinh tế, cái truyền thống của người khác không? Với tôi dường như đó là một câu hỏi khá đơn giản, nhưng là một vấn đề có hệ quả vô cùng lớn lao cả về mặt tâm lý lẫn chính trị. Bằng nỗ lực xem truyền thống của chính mình là một con đường tu tập – và mọi truyền thống trên mặt đất này có thể được hiểu là để cống hiến cơ hội đó theo cách thức riêng độc nhất của mình – chúng ta có thể bắt đầu làm hài hoà lòng trung thành tôn giáo đặc biệt với sự đánh giá cao hơn về tôn giáo hay tâm linh nói chung.

Với tư cách là những người nghiên cứu về sự duyên khởi, điều quan trọng là thừa nhận rằng sự khoan dung tôn giáo phát sinh không phải chỉ vì các tín ngưỡng tôn giáo khác nhau – nó phát sinh cũng là do các điều kiện chính trị, lịch sử và kinh tế. Trong việc tạo ra mô hình đối thoại văn hoá đối chiếu,

có hai việc cực kỳ quan trọng để làm điển hình: (1) một truyền thống tôn giáo có thể vừa được dành cho một con đường mở ra tâm linh cá nhân vừa liên quan đến việc cải thiện thế giới; và (2) người ta có thể vừa tận tụy với truyền thống của mình vừa hỗ trợ không hạn chế truyền thống khác. Hãy để tôi tường thuật với một câu hỏi, một hình ảnh và hai trích dẫn. Câu hỏi đã được nói đến là: Bạn có thể để hết cả năng lực của bạn vào con đường của bạn nếu bạn tin rằng, thậm chí nghi ngờ rằng, có một con đường khác cũng tốt như vậy chăng? Xét cho cùng, điều ngăn cản nhiều người đánh giá cao các tôn giáo khác là một ý thức phản bội, cũng như ý thức rằng tôn giáo khác là thấp kém, xa lạ, hoặc có ảnh hưởng xấu xa.

Một câu hỏi phụ tế nhị hơn là: Bạn có thật sự kinh nghiệm chiều hướng đầy đủ nhất của sự bày tỏ tâm linh của bạn nếu bạn đang đưa ra một ý thức về cái ưu thế được vật chất hoá hay coi khinh một truyền thống khác? Rumi nói về một người chần chừ, bị Moses mắng vì nói Thượng Đế giống như một bà mẹ lắm cảm, trong bài phóng tác hay của Coleman Banks: “Tôi muốn mang sữa đến cho người, hôn đôi tay đôi chân nhỏ nhắn của người khi đến giờ người đi ngủ. Tôi muốn quét phòng cho người và giữ nó sạch sẽ...” Moses không thể chịu nổi điều này. Đừng nói kiểu đó với Đấng Tạo Hoá! Sau đó cả hai người đạt được cái nhìn trí tuệ rộng rãi. Moses thấy rằng tôn giáo của tình thương không có luật lệ hay giáo điều, chỉ có Thượng Đế. Ở đây, “Thượng Đế” dĩ nhiên được định nghĩa qua một truyền thống cụ thể lẫn một mối liên hệ tâm linh đặc biệt, được cảm nhận theo bản thân và sâu xa. Moses xin lỗi người chần chừ, trong khi người này đang lang thang qua sa mạc mênh mông. Anh ta đã vượt qua cả sự tự do mộ đạo:

Người phết cái roi và con ngựa của tôi né sang một bên và chồm lên.

Tánh trời và tánh người của tôi đến

Cùng nhau... Khi người tình cờ trông thấy qua

Bức màn để lộ ra thực sự mọi vật

Người sẽ luôn nói đi nói lại

“Điều này chắc chắn không giống như chúng ta đã nghĩ về nó.”

Sự khiêm tốn sâu xa như thế, không có gì liên quan đến điều không chắc chắn về cái nhìn của con người, vừa là sự mở ngộ tâm linh vừa là một đại lộ khoan dung giữa các tôn giáo.

Vì một hình ảnh sâu sắc và đẹp sẽ đưa chúng ta trở lại câu hỏi này, chúng ta quay lại cuộn phim tuyệt diệu “Xuân, Hạ, Thu, Đông và Xuân,”¹ của đạo diễn-kiêm nhà văn nổi tiếng Hàn Quốc Kim Ki-duk. Hầu hết cảnh trong phim xảy ra bên trong tu viện cũ một phòng, bông bênh trên một cái hồ. Không gian bên trong được mở ra chỉ bằng một cửa đi – không có tường, nhưng cánh cửa có ầy đủ một tay nắm cửa. Khung cửa treo trên không trống lỗng. Khi vị tu sĩ già bước vào một cách cẩn thận qua cánh cửa vào một buổi sáng để đánh thức người đệ tử đang ngủ của ông, khán giả cười. Ông có thể đã đi bộ xuyên qua khoảng trống không ở hai bên. Cách cửa lập tức không cần thiết, chuyên quyền và cốt yếu một cách tuyệt đối. Nó không cần thiết bởi vì có một lối đi dễ dàng ở hai bên nó. Chỉ có khoảng không trống trải ở hai bên phải và trái cánh

cửa. Cánh cửa tự động được trang hoàng giống như thật đặt trên bãi biển đối diện với tu viện, một thiên nhiên trải dài vắng vẻ trang trí bằng một vật tạo tác của con người. Ở đây cũng vậy, cánh cửa tự thân nó là bức tường duy nhất có mặt. Do đó nó vừa là con đường vừa là vật chướng ngại. Đây là một hình ảnh mà chúng ta sẽ trở lại.

Mỗi truyền thống khác nhau của chúng ta cố gắng hiện một cánh cửa, nó vừa là một ranh giới vừa là một cửa mở. Giống như cánh cửa, nhiều truyền thống tôn giáo có thể dường như được đặt ra một cách độc đoán. Ở một mức độ nào đó, có lẽ một mức độ lớn hơn chúng ta nghĩ, cái hình thức rõ ràng của một truyền thống là độc đoán. Tuy nhiên, con đường Đạo Phật là một cánh cửa mở cho người Phật tử; đối với người khác nó có thể là độc đoán, và một chướng ngại không cần thiết.

Các đại hành giả của mỗi truyền thống đầy tận tụy một cách năng động, sâu sắc và kiên định đối với sự tu tập và tín ngưỡng của họ với mọi tính chất đạo đức của con người. Họ tập trung vào ô cửa của họ, thậm chí có lẽ gọi nó là cái duy nhất. Những yêu cầu đối với tính độc nhất này có một sự thật về mặt tâm lý không thể không biết đến. Nhận thức được điều này mang chúng ta trở lại câu hỏi: Liệu có thể tận tụy một cách tuyệt đối với sự tu tập, niềm tin, tình yêu của bạn đối với kinh điển, và trí tuệ mà những điều đó mở ra, và không chỉ lòng tôn kính mà cả sự nồng nhiệt chân chính đối với các truyền thống tôn giáo khác. Chúng tôi biết một số vĩ nhân đã tỏ ra cách đó – Ngài Đạt-lai Lạt-ma và Thomas Merton huyền bí của Cơ-đốc giáo là những vị trong số những điển hình nổi tiếng nhất.

¹ Ki-duk Kim, “*Bom Yeorum Gaeul Gyeoul Geurigo... Bom*”. Nam Triều Tiên-Đức: LJ Films /Xuất Phẩm của Pandora Film, 2003.

Chúng ta biết rằng không giống những thứ khác, tôn giáo có năng lực mang chúng ta lại với nhau cũng như chia rẽ chúng ta. Nó mang tính cá nhân sâu xa và tính công khai mạnh mẽ. Chúng ta chơi với lửa khi chúng ta i với tôn giáo – lửa của trí tuệ và các loại lửa còn tệ nhiều hơn nữa. Thật vậy, ngôi làng thế giới mới có liên hệ lẫn nhau đã làm phát sinh sự xung đột giữa các tôn giáo công khai và nguy hiểm chưa từng có. Nó cũng mang đến một tiềm năng cho sự đối thoại tôn giáo chưa từng có. Nếu chúng ta không thể chung sống hoà bình, có lẽ những truyền thống này nên trở thành một chẳng? Liệu chúng ta có nên làm việc để xây dựng một cánh cửa đơn lẻ gồm có một số ít những quan điểm đó – nếu có – thì trên quan điểm nào để tất cả đều đồng ý?

Tại Trường Đại Học Rice năm 1991, một sinh viên hỏi ngài Đạt-lai Lạt-ma rằng ngài có nghĩ rằng trong tương lai thế giới sẽ chỉ có một tôn giáo không. Ngài trả lời trong giây lát : “Tôi hy vọng là không.” Ngài nói một cách mạnh mẽ. Nhiều truyền thống tôn giáo và tâm linh trên thế giới cống hiến vô số ngõ vào và vì vậy toàn bộ các toà nhà xuất hiện từ những quan iểm, những nhu cầu và lịch sử cụ thể của những con người nhất định. Câu hỏi này vẫn còn tồn tại – bạn có thể đưa ra hết năng lực của bạn cho con đường của bạn nếu bạn tin tưởng, hay thậm chí ngờ vực rằng một con đường khác cũng tốt đẹp như vậy? Chúng ta sẵn sàng đi xa hơn trong vấn đề này bằng cách hỏi rằng các nguồn an ủi nào mà các truyền thống Phật giáo của chúng ta có thể cung cấp, cho phép chúng ta đặt ra mẫu mực cho sự khoan dung thật sự về tôn giáo và văn hoá, có lẽ cả sự nhận thức đồng cảm, ở mức độ kể cả tính độc đoán lẫn sự cần thiết của những cửa ngõ cụ thể.

Các truyền thống đạo Phật nói về Giáo Pháp truyền thừa hay kinh điển và Giáo Pháp được chứng ngộ. Trong Tam Bảo, chính Giáo Pháp được chứng ngộ mới thật sự giải thoát. Cho nên, để khảo sát câu hỏi của chúng ta, chúng ta nhìn vào các mối liên hệ giữa hai loại. Trong tác phẩm *Lời Dạy của Vị Đạo Sư Hoàn Hảo*, Patrul Rinpoche viết:

Trong bụng mẹ, hãy hướng tâm về Giáo Pháp.

Ngay lúc sinh ra, hãy nhớ nghĩ đến Giáo Pháp về cái chết.¹

Làm sao tôi có thể có được loại hiến dâng này và đồng thời tôn vinh những người hướng tâm họ đến kinh Koran, đến thánh thể của đấng Ky-tô, đến những vị thánh Ấn giáo?

Một mấu chốt nằm trong chính từ “*giáo pháp*.” Các truyền thống mà người Tây phương đề cập đến như Phật giáo hay Ấn giáo không phải là một tôn giáo, mà là một *giáo pháp*. Giáo Pháp, có nhiều nghĩa trong truyền thống đạo Phật, đến từ gốc tiếng Sankrit, *dhr* có nghĩa là “giữ vững.” Giáo Pháp là cái giữ vững chúng ta, giữ vững chúng ta trong vòng tay hạnh phúc của trí tuệ, hay nếu không nói là ít nhất giữ vững chúng ta khỏi những hành vi sai trái quẳng chúng ta vào sâu những ngọn lửa của luân hồi. Có thể nào chúng ta được giữ vững mà không cảm thấy rằng mọi người khác hẳn phải được giữ vững trong cùng một ngày, phải xây dựng cửa ngõ của họ trong cùng một phương cách?

Trong một bài viết sắp tới Jeffrey Kripal nói về sự cần thiết phải hiểu biết tôn giáo đối chiếu giữa các nền văn hoá về

¹ Patrul Rinpoche, *Lời Dạy của Vị Đạo Sư Hoàn Hảo*.

việc “phủ nhận cùng một lúc sự tối hậu của những khác nhau về văn hoá và dân tộc, và ca ngợi sự cần thiết về tâm lý của chúng.”³ Nói cách khác, ông nhận thấy một thiện chí chấp nhận không có gì là tuyệt đối thuộc bản thể học – tuy nó có thể là quan trọng theo cách khác – đưa ra khoảng rộng lớn cho việc hiểu biết về tôn giáo đối chiếu.

Vậy chúng ta hãy nói một chút về các cửa ngõ của Giáo Pháp. Từ khi Candrakirti được cho là bòn rút bức tranh của một con bò, chúng ta với tư cách một truyền thống đã có ý thức tốt về tình trạng của mọi vật theo tập quán mà chúng ta làm, nói và suy nghĩ. Thiên tài về kinh điển và tu tập đạo Phật đang tiến triển không ngừng, mặc dù không tìm ra cái ngã, là làm trở nên hịa hợp một sự hiểu biết về cách làm sao cho hành động của chúng ta có ý nghĩa một cách sâu xa. Trong lớp tôi, trong chùa tôi, một người nào đó luôn luôn rơi vào chủ nghĩa hư vô, tự hỏi nếu tất cả đều là không, làm sao một người nào đó có thể lo lắng về việc học, đạo đức hay thiền định. Họ luôn luôn ngạc nhiên khi biết rằng học thuyết tánh không làm cho học thuyết về nghiệp có thể tồn tại; thực vậy, như ngài Long Thọ đã nói một câu nổi tiếng, đối với người nào tánh không là khả thể, thì mọi vật đều là khả thể. Một phần quan điểm của tôi ngày nay là cái khả tính của tri giác so sánh giữa các nền văn hoá, bởi vì các nền văn hoá này tự thân chúng chỉ là những cửa ngõ được dựng nên ở một số điểm dọc theo tính liên tục của khả tính rộng rãi.

Tuy nhiên, tôi không nói là chúng ta, lại càng không phải những người của các truyền thống khác, phải chứng ngộ tánh

³ Jeffrey J. Kripal, “Những Thần Bí Đối Chiếu: Học Giả là Những Nhà Ngoại Giao Ngộ Đạo” trong *Tri Thức Chung* (Đại Học Duke 2004).

không để nói chuyện với nhau! Quan điểm của tôi hoàn toàn ngược lại: bằng cách quán chiếu tuệ giác và những tương thuật khác từ đỉnh cao của tuệ giác thần bí, và bằng cách kết hợp bất kỳ tuệ giác nào mà chúng ta đạt được, chúng ta hiểu biết điều gì đó quan trọng về khả năng con người, nó bao gồm khả năng vừa trung kiên vừa cởi mở.

Chẳng hạn, một đặc tính hạn chế của các truyền thống đạo Phật tránh sự vĩnh cửu cũng như hoại diệt, tức là tìm ý nghĩa trong một thế giới được hiểu là ảo tưởng. Đây thật sự là điều mà chúng ta luôn luôn làm – chúng ta làm điều đó giống trẻ em khi chúng ta chơi trò “Chúng ta hãy giả vờ” và chúng ta làm điều đó suốt cả đời tại các rạp chiếu bóng hay những trận đấu thể thao, như thể những trận đấu đó đôi khi cũng làm rối trí chúng ta nhiều đến nỗi trong phút chốc chúng ta nghĩ chúng ta là tuyệt đối và phải được nhắc nhở “đó chỉ là một trò chơi.” Nói tóm lại, rõ ràng là chúng ta có đủ số tiền cần thiết để nhận thức rằng những cánh cửa quy ước, ở một mức độ nào đó là độc đoán mà vẫn dẫn thân vào đó một cách tích cực.

Nhưng sự nhận thức này chỉ là bước đầu qua cửa ngõ khoan dung và đồng cảm mà tôi muốn mô tả và tôi đang đề nghị chúng ta làm theo mô hình. Các truyền thống đạo Phật có một sự nhấn mạnh rất đặc biệt và những suy nghĩ rõ ràng cao cả về con đường trong đó mọi sự vật không tuyệt đối. Chúng ta có thể và nên đặt điều này trong sự phục vụ nhu cầu tạm thời rộng rãi khắp thế giới cho sự hiểu biết về tôn giáo và văn hoá so sánh.

Tuy nhiên, thật sự là ở mức độ các tư duy, luôn luôn có những bất đồng, mâu thuẫn, và những tranh cãi giữa những người khác đức tin và thậm chí những người có cùng đức tin.

Tuy nhiên, nơi nào tư tưởng xung đột, sự tu tập lại òng quy về một chỗ. Hầu hết những tôn giáo trên thế giới được tu tập rộng rãi trong căn bản là sự thoả hiệp về tính quan trọng của việc đối xử người khác như mình muốn người ta đối xử với mình, việc nhận thức, như vị đạo sư Tây Tạng Gyal-tsap nói, mọi đau khổ là sự đau khổ của một người, giống như tôi, không hề muốn có nó. Lời kêu gọi thông thường đối với sự cùng hiểu biết tôn giáo là hoàn toàn phổ quát. Tôi đang đề nghị đưa nó đi xa hơn.

Những mô tả của đạo Phật về cách các pháp hiện hữu, iều đặc biệt có ý nghĩa, và cũng thách thức, là những mô tả như thế luôn luôn đi đôi, một cách ngấm ngấm hay dứt khoát, với một sự phản ánh về loại người, loại tâm trí, loại không gian bên trong, nó được đòi hỏi hay thừa nhận để hiểu nó. Tánh không của Trung Quán Tông (Madhyamika), theo những trình bày cổ điển của các vấn đề và con đường, có thể chỉ được chứng ngộ bởi một cái tâm đã được tu luyện trong định (samatha). Chẳng hạn, trong các truyền thống Đại Thừa sự giác ngộ hoàn toàn chỉ có thể có đối với những người tận tụy với sự làm lợi lạc cho người; sự tu tập thân chú chỉ sẵn sàng cho những người đã phát triển một số hiểu biết về tánh không và bồ đề tâm. Tất cả những phẩm chất này tạo ra một môi trường nào đó, một sự rộng rãi nào đó của tâm, nó làm cho có thể chứng ngộ sâu hơn.

Người ta biết rõ rằng điểm mà trí tuệ kết nối với từ bi, hay tuệ giác với sự dẫn thân vào thế giới, là chánh niệm. Một trong các lời dạy nổi tiếng nhất và được sử dụng rộng rãi cho việc phát triển chánh niệm và định trong các truyền thống đạo Phật là *Kinh Các Nền Tảng của Chánh Niệm*. Đối tượng đầu tiên của

chánh niệm là thân và những lời dạy mở đầu cho sự tu tập này bắt đầu với lời dạy về cách ngồi và những phương thức.

Làm thế nào người ta tu tập quán niệm trên thân?

... đi vào rừng, đến chỗ một gốc cây, hay nơi đất trống, người ta ngồi xuống trong thế kiết già, giữ thân thẳng và chánh niệm tỉnh giác.⁴

Chúng ta lưu ý rằng bản kinh mở đầu với một câu hỏi, tạo nên loại chú ý dò hỏi mà Thiên gọi là “sơ tâm”, rộng mở và chú ý – những phẩm chất làm cho một người thành một người đối thoại tốt ở bên trong các truyền thống và qua các truyền thống.

Nhưng còn nhiều thứ hơn đáng được lưu ý. Sự giữ thẳng thân là ám chỉ trực tiếp vào nguyên tắc: trí tuệ (*pràna*) luân lưu qua thân và di chuyển nhẹ nhàng hơn khi thân giữ thẳng. Một thân thẳng có nghĩa là các con đường thẳng hơi thở di chuyển qua đó. Điều này quan trọng bởi vì các hơi thở hay các luồng khí bên trong là sự hỗ trợ của ý thức. Khi tâm được nhu nhuyễn, bởi một hơi thở di động êm nhẹ, nó được ngơi nghỉ, và tưởng (nhận thức) trở nên rõ ràng hơn, và phát sinh tuệ giác. Đây là kinh nghiệm của hàng ngàn hành giả tu tập trong nhiều truyền thống trên khắp thế giới. Như vậy thân quan trọng trong việc tiếp cận những không gian rộng rãi của sự tu tập quán chiếu được biết đến trong tất cả các truyền thống. Ở đây “không gian” được hiểu là một thuật ngữ chung để bao gồm các kinh

⁴ Nyanaponika Thera, *Trái Tim Thiền Phật Giáo* (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1996). Đây là một diễn giải sơ qua của bản dịch Nyanaponika Thera. Đoạn này rõ ràng hướng về chư tăng, nhưng nay được sử dụng rộng rãi giữa những cư sĩ đến nỗi tôi đã tự do giữ cho ngôn ngữ thoáng hơn.

nghiệm về định tĩnh, chan hoà, sự viễn vông, sự rõ ràng, hay những phẩm chất khác liên quan đến sự tu tập trí tuệ.

Người ta không cần phải là một nhà yogi trong rừng để bắt đầu nếm cái vị này và để đánh giá rằng bất kỳ người nào tham gia vào bất cứ truyền thống tôn giáo nào – dù qua bài hát, cái cúi chào, hay sự im lặng, hay nghi lễ – trong thực tế đang cung cấp cho chính năng lượng của họ một con đường êm thắm hơn qua thân. Thí dụ, dấu hiệu chữ thập có thể được diễn dịch là tạo nên loại đường thẳng đứng thẳng tắp liên quan đến việc chạm đến các cõi trời và thừa nhận địa ngục (như các Phật tử thực hiện theo cách khác, thường qua việc tụng kinh hàng ngày) và đường chân trời biểu thị một trái tim rộng mở mà đấng Ky-tô đã phơi bày trên cây thập giá, và chữ Bồ-tát hiện diện trên thế giới hàng ngày. Thầy tôi, Geshe Wangyal, có lẽ là vị geshe Tây Tạng đầu tiên sống tại Tây phương, thường nói rằng chữ bồ-tát thật sự là những người theo chủ nghĩa thế giới. Họ thấy chính họ trong mọi người và nơi nào cũng là nhà. Chúng ta có thể nhận ra rằng việc hát những bài thánh ca Cơ-đốc, cũng như việc đọc tụng của người Tây Tạng hoặc *sādhanas* (các nghi quỹ) Pàli, đều có một hiệu quả yên tĩnh êm ái trên cái phức hợp thân-tâm, không kể đến cách khác nhau mà các từ ngữ có thể mô tả thế giới.

Ở đây chúng ta không có thời gian để khai thác sâu hơn những điều tương đương lý thú hay khác nhau – chẳng hạn, xu hướng trung tâm của trái tim trong biểu tượng Tantra và Thiên Chúa giáo, và các ý nghĩa rất khác nhau liên quan đến nó. Nhưng chúng ta hãy lưu ý rằng trong nhiều truyền thống, hầu hết là trong đạo Phật, và cũng như trong Thiên Chúa giáo, nhất là Cơ-đốc giáo, thần học, những tư duy trên ý nghĩa của

các biểu tượng của họ cốt yếu để khám phá ra khả tính của một sự bất nhị, hoặc thậm chí mối quan hệ tương tác sâu xa giữa thế tục và siêu thế, giữa cái quy ước và cái tuyệt đối, cái siêu việt và cái nội tại.

Trong đạo Phật, điều này thường được nói đến qua các thảo luận về thuyết tam thân (trikāya). Trong Thiên Chúa giáo nó tập trung quanh các câu hỏi về tình trạng thân xác thế tục của Giê-su là người hay thánh; đối với nhiều người điều này tự thân nó là cánh cửa để người ta thoát ra khỏi tính chính thống và đi vào cái ngược lại. Ngay việc chấp nhận những dị biệt lớn lao, họ đều tò mò tìm kiếm một cửa ngõ đưa đến con đường thuận lợi giữa hai loại thế giới, hay có lẽ một cửa ngõ mở ra và nhận ra chúng là một thế giới. Không mở rộng vào một tư duy về mối liên hệ giữa kinh nghiệm “thần bí” đó với địa vị của học thuyết, chúng ta có thể nói rằng ở một mức độ quan trọng, các câu hỏi nền tảng này giống nhau một cách sâu xa.

Chắc chắn có những yếu tố tu tập đầy đủ chỉ dành cho những nhà đại yogi, các nhà thần bí hay các vị thánh. Tuy nhiên quan điểm của tôi là những tuệ giác này, dù là đã cũ, cũng nói cho chúng ta, những người bình thường, về việc chúng ta là ai, ngay bây giờ. Và đây là lý do tại sao chúng cũng liên quan đến cái khả tính về những câu chuyện chúng ta nói với nhau. Việc tu tập liên quan đến mỗi tầm cỡ của con người chúng ta. Thân, khẩu, và ý đều tham dự vào.⁵ Xuyên qua các truyền thống, trí tuệ mà chúng ta khao khát thuộc về

⁵ Về một thí dụ bằng cách nào điều này áp dụng vào những tu tập nền tảng của truyền thống Tây Tạng, xem tác phẩm của tôi “Tham Gia Trọn Vẹn trong Thân, Khẩu, và Ý,” tại: <http://www.iloveulove.com/spirituality/buddhist/fullyengaged.htm>.

tri thức, tâm lý, tình cảm, tâm linh, năng lực. Hoàn toàn tham dự vào – trong thân, khẩu và ý – có nghĩa biết được các tài năng và năng lực con người của chúng ta. Nó có nghĩa là đi đến một hiểu biết về cái chúng ta có khả năng, về thể chất, năng lực, và tâm linh.

Hiểu biết chính mình, chúng ta hiểu được người khác. Sântideva có một nhận xét nổi tiếng là mọi người đều mong muốn hạnh phúc giống như tôi mong muốn, và do đó điều có ý nghĩa là đặt hạnh phúc của nhiều người ít nhất là ngang bằng với hạnh phúc của tôi, nếu không phải là cao hơn tôi, như các bậc bồ-tát thật sự. Nếu chúng ta cho điều này là nghiêm trọng, chúng ta phải giữ lấy cái tâm ban đầu xuyên suốt quá trình tu tập, và hiểu rằng bất cứ điều gì chúng ta hiểu biết về chính mình cũng có thể mở ra một cánh cửa để hiểu người khác. Đây không phải là thuyết bản chất luận khi nói chúng ta đều giống nhau, nhưng chúng ta có những khuynh hướng tương tự đáng kể như con người, và nhất là có thể là những con người có cảm hứng về mặt tôn giáo.

Tôi muốn nói một cách mạnh mẽ rằng ở chỗ tinh tế nhất của chúng, các truyền thống trông có vẻ rất khác nhau về mặt tập tục, thần học và nghi thức, lại bắt đầu giống nhau hơn. Nhiều truyền thống, nếu không nói là hầu hết, đều có một quan iêm đặc biệt làm nhẹ đi sự thô cứng, thách thức các quy ước của chính các truyền thống, tất cả đều dành cho mục đích nhấn mạnh rằng thần thánh siêu phàm, hiện thực, Chúa hay Phật đều không thể bị giới hạn bằng cách nào cả. Điều đáng xem xét là sự bí ẩn tận bên trong của mỗi truyền thống – pháp thuật của Do Thái Giáo, đạo xu-fi của Hồi giáo, thuyết ngộ đạo của Thiên Chúa, kinh chú của đạo Phật – là một tiêu

chuẩn cho sự phát triển và khám phá tâm linh sâu xa hơn.

Những “kỹ thuật thần bí” này cũng là những kỹ thuật nền móng của các truyền thống lớn. Môi-se tại Sinai, Đức Phật dưới cội bồ-đề, Mary Magdalene trông thấy Chúa sống dậy – tất cả những sự kiện này đều không phải là những việc đơn giản của những đầu óc tầm thường và những ý nghĩa tầm thường – chúng là những cửa ngõ đi vào một thế giới rộng lớn hơn ở đó những ý nghĩa tầm thường chỉ đưa ra phần nào những lối đi.

Quan điểm đơn giản hơn của tôi là bất cứ người nào hiểu được truyền thống của họ là một con đường – một con đường đến đấng Christ, một con đường đưa đến quả vị Phật, một con đường đưa đến đấng Tối Cao, Thánh Thần, Thiên Đàng, hay một Cõi Tịnh – đều cảm thấy khó khăn do sự thần bí nơi con đường có thể dẫn đến và con đường xuất phát từ nguồn trí tuệ nào. Khi sự thần bí sâu xa này là tiêu điểm, cánh cửa đưa đến sự giao lưu văn hoá mở rộng ra. Nó có khuynh hướng ít tiếp nhận khi có sự đặt nặng hơn trên truyền thống như một điểm của lòng trung thành, sự liên kết chính trị, di sản gia đình, hay cơ chế (mặc dù nó cũng có thể là những thứ này).

Khi tôn giáo của một người là một con đường đưa đến nội tâm, lúc đó sự nhấn mạnh trở nên ít hơn đối với những nhược điểm của người khác và đặt nặng nhiều hơn về sự tìm hiểu tâm linh. Sự tìm hiểu này, nhắm vào nội tâm, cũng là một cánh cửa lò xo có thể mở ra một thế giới rộng lớn hơn cái thế giới theo sự mô tả của tín điều. Vì con người được hạnh phúc với sự tìm hiểu tâm linh, ngay cả một cái nhìn thoáng qua cái Thực Tại kỳ bí và cao quý sâu xa nơi trái tim truyền thống của mình cũng có thể gợi nên một sự khiêm cung uly kính nơi bề

mặt của những cái sâu thẳm không thể mô tả được. Chạm vào đó, dù chỉ một chút xíu, cũng làm lắng đọng cảm giác hoài nghi về việc chỉ có một con đường duy nhất để hình dung hay hiểu ra điều này.

Trong cách dùng của tôi ở đây, phải thừa nhận một sự quá đơn giản, một con đường thuộc bất kỳ loại nào có nghĩa là một sự tập trung là tình huống của riêng mình liên quan đến những kinh nghiệm hay những phẩm chất tích cực và tiêu cực – hoặc, nói cách khác, một sự khảo sát tới mức sự thiêng liêng có âm vang trong thân chúng ta, dù là trong thánh lễ Thiên Chúa giáo, lời cầu nguyện của Do Thái giáo, hay *ganacakra* của Phật giáo. Thân quan trọng trong việc tiếp cận không gian đó và con đường mà các truyền thống khác nhau nói rõ điều mà loại không gian đó giống cái gì. Ở đây, “không gian” có nghĩa là một thuật ngữ chung để bao gồm các kinh nghiệm về sự định tĩnh, chan hoà, viển vông, rõ ràng, hay phẩm chất khác liên quan đến sự tu tập trí tuệ, như bất cứ truyền thống Phật giáo nào có thể hiểu được điều này.

Các truyền thống đạo Phật có một sự nhấn mạnh rất đặc biệt, và nói lên những suy nghĩ về con đường trong đó mọi vật đều không tuyệt đối. Chúng ta có thể và nên đặt điều này vào trong sự phục vụ nhu cầu rộng rãi khắp thế giới hiện nay cho sự hiểu biết tôn giáo và văn hoá đối chiếu.

Trong truyền thống Dzogchen chẳng hạn, “cái toàn thể vô biên” là một khái niệm trung tâm. Nó mô tả một thực tại vừa có thể thay đổi vô hạn vừa có tính thống nhất với nhau. Thật vậy, tính đa dạng dù thường được xem là tương phản với tính chất thống nhất, ở đây được xem như bằng chứng cho sự hiện

hữu của cái toàn thể vô biên đó.⁶ Vì đa dạng như thế, và ngoài ra luôn luôn thay đổi, nên nó có nghĩa là cái toàn thể vô biên không có đặc tính hạn chế hay tính đồng nhất thể ổn định. Theo nghĩa này, nó là không giới hạn. Các nhà văn cũng đa dạng như nhà thông thái của thế kỷ thứ tám, đem các bản kinh của Bon từ Zhang Zhung sang Tây Tạng, Lishu Daring, và Longchen Rabjam vĩ đại người Tây Tạng ở thế kỷ 14, định nghĩa nó là “bất định.” Làm thế nào mà tính cách vô giới hạn lại là một đặc tính của thực tại? Làm sao mà người ta có thể phát triển sự tin tưởng hay niềm tin xác thực trong cái thực tại bất định như thế? Câu hỏi hắc búa này ở đây được trình bày trong các thuật ngữ siêu hình, cũng chỉ là một sự trình bày lại câu hỏi mà chúng ta đã bắt đầu ở đây – làm sao sự tin tưởng của tôi vào truyền thống lại dứt khoát và không thay đổi nếu thực tại ở trung tâm của nó là không giới hạn? Tuy nhiên, nếu nó là “hữu hạn,” thì nó phải bị giới hạn. Phải tránh cái cạm bẫy quen thuộc của chủ nghĩa hư vô và tiền định khi chúng ta gặp phải những truyền thống khác. “Chúng không là gì” là một cực đoan, “tôi không thể tìm thấy sự tin tưởng nơi cái gì khác” là một cực đoan khác. Song, dấu hiệu của trạng thái giác ngộ là không phân biệt thái quá. Khi đến chỗ thực tại, các truyền thống Dzogchen nói, ngay cả Samantabhadra cũng không thể nói “Nó là như vậy.”

Nhưng điều này không có nghĩa là chúng ta ngã quy trong

⁶ Về một thảo luận chi tiết của thuật ngữ quan trọng này, xin xem Anne C. Klein và Geshe Tenzin Wangyal Ringpoche, *Cái Toàn Thể Vô Biên: Bon, Dzogchen, Và Tính Logic của Cái Không Thể Quan Niệm* (Nữ Ước: Thông Tấn Đại Học Oxford, 2006).

tính tương đối và không có khả năng để làm điều gì. Để hiểu điều này ra sao, chúng ta phải hiểu rõ một chút về một số phẩm chất của loại trạng thái trong đó chúng ta vừa nhắm tới vừa mở rộng, tận tụy và khoan dung.



2

SỰ BÌNH ĐẲNG CỦA CHÚNG SANH TRONG SINH THÁI HỌC PHẬT GIÁO

Oksun An

Theo thế giới quan Phật giáo, mỗi chúng sinh đều có mối quan hệ và liên quan với nhau. Không có một giới hạn nào giữa các sự vật, dù đó có phải là loài hữu tình hay không. Tất cả các sự vật đều cùng tham gia trong một tiến trình sống thuộc chính thể luận. Đây là điều mà sinh thái học có ý nghĩa đối với những người theo Phật. Dù nó được gọi là Phật Giáo Xanh, Phật Giáo Sinh Thái, hay đạo đức học Phật Giáo về môi trường, nó vẫn thừa nhận là có một tiến trình sống có tổ chức và thuộc chính thể luận trong đó tất cả mọi sự vật đều tham gia vô giới hạn và cùng tương tác với nhau.

Không có cái gì không ảnh hưởng đến tiến trình sống thuộc chính thể luận này. Mỗi nhân tố tham gia là một phần trong tiến

trình, và ảnh hưởng đến tất cả các thành viên khác. Câu nói nổi tiếng của trưởng phái Huayen đạo Phật “một là nhiều và nhiều là một,” là một thí dụ tốt về cách mà tiến trình đời sống chính thể luận này được trình bày. Viễn ảnh này phải được kể đến trong việc tìm hiểu sự khủng hoảng sinh thái hiện nay.

Cuộc khủng hoảng về sinh thái hiện nay do con người gây ra, họ đối xử với những thành viên khác trong tiến trình đời sống chính thể luận này theo cách không thích đáng. Con người làm hại những sinh vật khác do ba sự ô nhiễm tinh thần (tham, sân và si: *rāga, dosa và moha*), và ba loại hành vi bất thiện của thân, khẩu và ý. Kết quả là, tiến trình đời sống chính thể luận, gồm cả chính con người, phải chịu đau khổ. Nếu sự khủng hoảng sinh thái do con người gây ra, thì sự giải quyết vấn đề này cũng tùy thuộc vào con người. Việc giải quyết khủng hoảng sinh thái là một vấn đề loại trừ ba sự ô nhiễm tâm và ba loại hành vi bất thiện. Nói cách khác, việc chữa lành thế giới chúng ta là một vấn đề tịnh hoá tâm hồn (*citta visuddhi*) và làm trong sạch hành vi của chúng ta (*kamma visuddhi*). Đây là trọng tâm của sinh thái học Phật giáo.

Sự tịnh hoá tâm và tịnh hoá các nghiệp đòi hỏi sự tự chuyển hoá trong các cách suy nghĩ và cách sống của mỗi người. Con người cần chuyển từ các khuynh hướng vị kỷ hay tập trung vào con người sang cuộc sống theo phong cách sống tập trung vào sinh thái, từ những thái độ đối kháng sang những thái độ cộng sinh, từ những lối sống tập trung vào cá nhân sang lối sống tập trung vào mối quan hệ, và từ các khuynh hướng sống tập trung vào con người sang những khuynh hướng tập trung vào tiến trình. Những thay đổi trong ý thức và hành động này đòi hỏi con người đưa ra giá trị giống nhau đối với

những thành phần khác tham gia vào tiến trình sống thuộc chính thể luận như họ cư xử với chính họ, và cư xử với những thành viên khác của hệ sinh thái trong các cách giống như họ cư xử với nhau. Đặc biệt là điều này đòi con người phải tu tập sự vô hại, lòng từ bi.

Từ quan iêm này, cuộc khủng hoảng sinh thái hiện nay và giải pháp của nó có thể được giải thích bằng sự bất kính của con người, sự đối xử bất công với một số sinh vật khác và sự cư xử tôn trọng, bình đẳng với những sinh vật khác. Bài viết này nhìn vào trọng tâm sinh thái học Phật giáo về quan điểm bình đẳng. Trước tiên, nó khám phá khái niệm bình đẳng của tất cả mọi sinh vật và các nền tảng nhận thức từ quan iêm sinh thái Phật giáo. Thứ hai, nó giải thích sự khủng hoảng sinh thái thế giới dựa vào những quan iêm của Phật giáo nguyên thủy về thái độ và nghiệp của con người trong việc cư xử bất bình đẳng với các loài khác. Cuối cùng, nó nhìn vào những cách tu tập cụ thể về sự cư xử bình đẳng như một cách trị liệu cho cuộc khủng hoảng sinh thái.

Quan điểm của tôi trong bài này là quan điểm của Phật giáo nguyên thủy. Do kết quả của việc khảo sát quan điểm Phật giáo nguyên thủy, tôi cho rằng vì sự khủng hoảng sinh thái hiện nay phát sinh từ sự cư xử bất công của con người với những sinh vật khác trên căn bản ba sự nhiễm ô tâm và hành vi bất tịnh, cho nên phương thức để chữa trị sự khủng hoảng sinh thái này là phục hồi lại các trạng thái tâm và các hành vi trong sáng. Phương thức chữa trị là tôn trọng và đối xử với tất cả các thành phần tham gia hệ thống chính thể luận thế giới với cùng những thái độ giống như chúng ta cư xử với chính mình bằng cách tu tập các giới vô hại, từ bi. Tóm lại, tôn trọng

sự bình đẳng sự sống của mọi loài với tâm trong sạch và hành vi trong sạch là nòng cốt sinh thái học Phật giáo.

Ý Nghĩa của Sự Bình Đẳng và Nền Tảng Nhận Thức Luận

“Samànatta” trong tiếng Pali có thể được dịch là “bình đẳng (samàna) với tôi (attan),” hay “giống như tôi.” “Bình đẳng” hay “như nhau” có nghĩa giống nhau về nhận thức. Thuật ngữ này cũng hàm nghĩa là một sự như nhau về mặt đạo đức, tức là một sự “bình đẳng” đòi một người phải đối xử với người khác “giống như tôi đối xử với chính tôi.” Ý nghĩa cốt lõi của bình đẳng trong Phật giáo nguyên thủy là “chăm sóc người khác giống như tôi chăm sóc chính tôi,” trong khi trong tiếng Anh nó có nghĩa là mọi người đều có quyền lợi giống như những người khác về mặt năng lực, số lượng, hậu quả, giá trị, ưu tiên hay tình trạng.

Từ quan iêm sinh thái học Phật giáo nguyên thủy, “bình đẳng” phải được hiểu không phải là “như nhau về mặt nhận thức” mà đầy đủ hơn, tức là “như nhau về mặt đạo đức.” Một mặt, đây là vì không chỉ con người, cầm thú, mà còn cây cỏ và các loài không phải sinh vật, đều gồm trong các đối tượng của bình đẳng, mặc dù tất cả đều khác nhau trong tính chất và hình dáng. Mặt khác, đây là vì sự giống nhau về mặt cư xử đạo đức được nhấn mạnh, không phải giống nhau về mặt nhận thức. Từ quan iêm này, chúng ta có thể định nghĩa “bình đẳng” là một sự đánh giá cao độc nhất tất cả loài sinh vật hay không phải sinh vật đều như những thành phần tham gia trong các hoạt động của tiến trình đời sống chính thể luận hay hệ sinh thái, và do đó, đối xử tất cả với cùng một thái độ như nhau và cư xử như với bản thân mình.” Đó là một vấn đề tôn

trọng địa vị, vai trò, và đặc tính của mỗi thành viên, không nhìn từ quan điểm của loài người, mà từ quan điểm của một hệ thống đời sống chính thể luận.

Thái độ cư xử với tất cả mọi vật giống như chúng ta cư xử với chính mình không có nghĩa là chúng ta cư xử mọi loài cùng một cách. Đúng ra, nó có nghĩa là chúng ta tôn trọng chúng theo những cách khác nhau phù hợp với tình huống và đặc tính của chúng. “Cách” cư xử mọi vật thì khác nhau, nhưng “thái độ” mà chúng ta cư xử thì như nhau. Chẳng hạn, các cách cư xử của chúng ta đối với người lớn khác với cách cư xử đối với trẻ em, mặc dù thái độ mà chúng ta đối xử là một. Đây là trường hợp giống nhau giữa người với vật, vật với cây cỏ, cây cỏ với trái đất. Ý nghĩa “bình đẳng” nhờ sự tu tập lòng tôn trọng không có nghĩa là chúng ta đối xử với các sự vật một cách ngang nhau trên căn bản “như nhau”, mà đúng hơn “bình đẳng” là sự cư xử mọi vật theo cách phù hợp với mỗi sự vật bằng cách nhận thức được sự “không như nhau” của chúng.

Loại tôn trọng này không theo tư tưởng “như nhau”, cũng không theo các quan điểm “cao hơn” hay “thấp hơn.” Cả hai tư tưởng cao thấp đều phải bỏ, vì các vị trí, vai trò và đặc tính của mỗi chúng sinh đều không giống nhau; mỗi cái đều có tính độc nhất không thể so sánh được. Cho nên, Đức Phật dạy con người nên từ bỏ ba thái độ “tôi hơn (seyya)”, “tôi bằng (sadiso)”, và “tôi thua (hina).”¹

Ba thái độ này thường được áp dụng giữa con người theo một nghĩa hẹp, nhưng chúng cũng có thể được mở rộng và áp

¹ Samyutta Nikàya 5, tr. 56.

dụng cho tất cả mọi loài của một thế giới theo chính thể luận. Tất cả mọi loài trong hệ thống thế giới thuộc chính thể luận, gồm các loài không phải động vật như đất, nước, lửa và gió; cây cối như cỏ và cây lớn; và các loài thú khác nhau đều được đánh giá cao trong tình huống của nơi chốn, vai trò và sự độc nhất của chúng. Loài người cần từ bỏ tư tưởng hơn thua liên quan không chỉ đến các cá thể con người mà còn là loài người nói chung. Không cần phải nói, điều quan trọng là cũng phải từ bỏ tư tưởng như nhau. Đòi hỏi con người từ bỏ tư tưởng như nhau là dựa trên một sự hiểu biết rằng tất cả chúng sinh đều cùng một tính chất, trong đó họ đều phải chịu sự vô thường (anicca), khổ (dukkha), và vô ngã (anatta).” Khi những thái độ này được diễn dịch theo một cách tích cực, chúng có thể được hiểu là đòi hỏi chúng ta phải chấp nhận các đặc tính độc nhất của các chúng sinh khác, họ khác với chúng ta tức khác với loài người. Tất cả những điều này có nghĩa là chúng ta phải tôn trọng mọi loài, giống với quan điểm của David Miller về “bình đẳng xã hội.”²

Miller nói rằng bình đẳng xã hội khác với sự bình đẳng liên quan đến công lý và sự phân phối trong đó nó tôn trọng con người và cư xử với họ ngang nhau. Bình đẳng xã hội không có nghĩa là mọi người đều ngang nhau về năng lực và tài sản, cũng không phải về sức mạnh và sự thông minh. Thực vậy, nó nói rằng các tính chất không bình đẳng không đưa đến chỗ xây dựng một xã hội lành mạnh. Bình đẳng xã hội liên quan đến cách chúng ta tôn trọng lẫn nhau và cách chúng ta

² David Miller, “Phẩm Chất và Sự Công Bằng,” *Đạo Đức Học Ứng Dụng: Các Khái Niệm Then Chốt trong Triết Học VI*, R. Chardwick và D. Schroeder (Nhà Xuất bản: Routledge, 2002)

xây dựng những quan hệ xã hội.³ Cốt lõi của quan niệm bình đẳng xã hội này là chấp nhận những khác biệt về xã hội và sinh học, và mở rộng sự tôn trọng. Không kết nối những gì khác nhau với sự kỳ thị, mà đánh giá cao chúng.

Quan niệm của Miller về bình đẳng xã hội có thể được áp dụng cho tất cả mọi sự vật. Những khác biệt giữa mọi sự vật trong hệ thống đời sống thuộc chính thể luận có thể được chấp nhận, đánh giá cao và tôn trọng. Không có hai vật nào, thậm chí hai chúng sanh nào trong cùng một loài là hoàn toàn giống nhau. Do đó, người ta không nên nghĩ “tôi giống như vậy” mà nên hiểu biết và tôn trọng các sự khác biệt. “Không như nhau” không được xem là cơ sở để kỳ thị mà là một cơ sở để tôn trọng.

Quan niệm bình đẳng là sự tôn trọng áp dụng cho tất cả mọi sự vật, không tìm kiếm sự như nhau, sự phân phối bằng nhau, công lý, hay quyền lợi. Nó đưa đến giá trị cho những cái khác biệt, chia sẻ, những mối quan hệ, và sự chu đáo. Sự bình đẳng này không phải là một thứ bình đẳng đòi quyền bình đẳng, mà là sự bình đẳng nhấn mạnh vào trách nhiệm. Sự bình đẳng này không phải là một quy phạm bắt buộc, mà là một đức tính tôn trọng phải có đối với cá tính bên trong. Sự bình đẳng này là một thái độ phù hợp với những thực tại của một cái nguyên khối, hệ thống đời sống thuộc chính thể luận.

Bình Đẳng Tính, Duyên Sinh, và Ước Muốn Hạnh Phúc Phổ Quát

Tính bình đẳng này, giống như một loại thái độ đạo đức, về mặt nhận thức luận đặt căn bản trên nguyên tắc duyên sinh (*patīcasamuppāda*). Như đã biết rõ, lý duyên sinh giải thích

con người, không phải người, sanh và diệt dựa vào những đại từ không cụ thể là “cái này (*imasmim*)” và “cái kia (*idam*).” Tất cả các pháp đều có thể được thay thế bằng từ “cái này” và “cái kia”, tạo ra những mối quan hệ không giới hạn giữa chúng và giải thích cách mà tất cả các pháp tham gia vào tiến trình đời sống chính thể luận. Tất cả các pháp có liên quan trong tiến trình đời sống chính thể luận này cũng quan trọng, bởi chúng có liên hệ lẫn nhau và tùy thuộc lẫn nhau. Như vậy, tất cả chúng sinh và tất cả các hoạt động của họ đều có giá trị ngang nhau và đáng được tôn trọng.

Tuy nhiên, sự kết nối lẫn nhau và tùy thuộc lẫn nhau của tất cả các chúng sinh không khẳng định rằng tất cả đều bằng nhau, vì có thể nó xây dựng nên một quan hệ hay tùy thuộc mang tính khai thác. Một quan hệ và tùy thuộc không bình đẳng, khai thác là một quan hệ chỉ làm lợi lạc cho một chúng sinh và làm hại những chúng sinh khác. Trong trường hợp này, một chúng sinh hay một loài cụ thể có thể làm lợi lạc cho loài của nó và có thể lợi dụng những chúng sinh hay những loài khác. Chẳng hạn, một loài mạnh mẽ hơn về thể lực hay thông minh hơn có thể xây dựng nên mối quan hệ hay sự phụ thuộc mang tính khai thác đối với loài khác.

Loại trừ hay ngăn ngừa loại quan hệ và phụ thuộc không bình đẳng này, cần phải xem xét bản chất của các chúng sinh là tìm kiếm hạnh phúc và tránh đau khổ, tìm vào lý duyên sinh. Khi Đức Phật khuyến cáo lòng từ là một yêu cầu đối với sự phát sinh tùy thuộc, Ngài nhắc chúng ta rằng, giống như chúng ta, tất cả các loài hữu tình chúng sinh đều ham muốn hạnh phúc và mong tránh đau khổ. Ngài dạy rằng mỗi hữu tình chúng sinh đều tìm kiếm hạnh phúc và sự sống và tránh đau

³ Sách đã dẫn, tr. 238.

khổ và chết chóc; họ không muốn bị hại, mà là muốn được chăm sóc. Ngài tiếp tục bằng cách dạy rằng, quán chiếu về điều này, chúng ta nên có lòng từ đối với tất cả mọi loài hữu tình.⁴

Về nguyên tắc, ước muốn tìm kiếm hạnh phúc và tránh đau khổ không chỉ áp dụng cho các hữu tình chúng sinh. Ước muốn này có thể được bổ sung và áp dụng cho cây cỏ và các loài vô tình. Một ước muốn thịnh vượng của loài cây cỏ có thể sánh với ước muốn thịnh vượng của loài hữu tình chúng sinh, sẽ có tính đồng dạng với giáo lý Đức Phật, cũng như sự phóng chiếu ước muốn hạnh phúc, duy trì, và sự tránh né đau khổ đối với loài vô tình chúng sinh. Điều này có thể “phóng chiếu” được bởi vì loài vô tình chúng sinh không thể có những ước muốn giống như các hữu tình chúng sinh, nhưng chắc chắn cung cấp những điều kiện cho chúng sinh hữu tình cư trú. Tóm lại, cũng như các sinh vật hay hữu tình chúng sinh, cây cỏ và vô tình chúng sinh cũng ước muốn tìm kiếm hạnh phúc và tránh né đau khổ; hữu tình chúng sinh có một ham muốn phần thịnh của sự sống, trong khi các cây cỏ và vô tình chúng sinh có một ham muốn được phóng chiếu từ hữu tình chúng sinh.

Nếu chúng ta có thể áp dụng sự ham muốn tìm kiếm hạnh phúc và tránh né đau khổ cho loài cây cỏ và loài vô tình, các mối quan hệ về sự tùy thuộc lẫn nhau hẳn là không bất bình đẳng. Những mối quan hệ này là bình đẳng do sự tôn trọng “ước muốn” giống nhau của chúng. Nói cách khác, mối liên hệ lẫn nhau và sự tùy thuộc lẫn nhau vô hạn bao hàm sự tôn trọng lẫn nhau.

⁴ Tăng Chi 5, tr. 353-354.

Vì lý duyên sinh bao hàm tính rộng khắp của ước muốn tìm kiếm hạnh phúc và tránh đau khổ, nó gồm có sự liên hệ và tùy thuộc lẫn nhau không bình đẳng, và chỉ chấp nhận các mối liên hệ bình đẳng giữa tất cả chúng sinh. Theo cách này, có thể có một quan điểm bình đẳng tôn trọng mỗi chúng sinh và mọi chúng sinh. Hơn nữa, về mức độ tôn trọng, chúng ta được yêu cầu có cùng thái độ tôn trọng giống nhau đối với tất cả các sự vật mà chúng ta có đối với chính mình.

Các Hành Vi và Thái Độ Bất Bình Đẳng là Nguyên Nhân của Sự Khủng Hoảng Sinh Thái

Mặc dù mọi vật đều hiện hữu trong hệ thống thế giới thuộc về chính thể luận nên được cư xử và tôn trọng một cách bình đẳng, ngày nay nhiều điều chỉ được tôn trọng tới mức chúng làm thoả mãn được những ham muốn của con người. Việc sử dụng các sự vật chỉ như một phương tiện để làm hài lòng những ham muốn của con người là bất kính và là một thí dụ của các hành vi không bình thường gây nguy hiểm cho hệ sinh thái và huỷ hoại đời sống con người. Từ quan điểm của sự bình đẳng, sự khủng hoảng sinh thái hiện nay là kết quả của những nghiệp không bình thường trong đó con người cư xử với chúng sinh khác một cách không công bằng. Thông thường, sự khủng hoảng sinh thái là kết quả của đời sống bị ba sự ô nhiễm tâm thức đẩy: tham (ràga), sân (dosa) và si (moha), và những hành vi không trong sáng của thân (kàya), khẩu (vaci) và ý (manas). Sự mất quân bình hiện nay của hệ sinh thái là kết quả của việc không hiểu biết mối liên hệ không-hai về nhận thức học và bản thể học giữa tư tưởng và hành động của con người với thế giới, và kết quả của việc không tu tập tính không-hai về mặt đạo đức của họ.

Theo học thuyết về nghiệp (kamma), thế giới phát sinh tùy thuộc vào nghiệp của tất cả chúng sinh. Nhưng con người là trung tâm của nghiệp. Con người có mối liên hệ lẫn nhau với tất cả các loài khác, không giới hạn về con số, và nghiệp của tất cả các loài khác được chia sẻ với con người, do đó từ quan điểm của con người, chúng ta có thể nói rằng thế giới là kết quả của nghiệp “con người”.

Theo các bản kinh Phật giáo nguyên thủy, tất cả các chúng sinh luân hồi trong năm cõi, chỉ có cầm thú và loài người là những tác nhân của nghiệp có thể nhìn thấy được, vì chúng ta không thể nhìn thấy được các cõi trời, địa ngục và những cư dân a-tu-la. Loài thực vật như cỏ cây, được bao gồm trong các hiện tượng không phải là những chủ thể của nghiệp. Thật ra, cả cầm thú cũng vậy. Hầu hết các bản kinh Phật giáo nguyên thủy, ngoại trừ kinh Bản Sanh (Jātaka) sau này chịu ảnh hưởng của Phật giáo Đại thừa, xem cầm thú là những chúng sinh thụ động chỉ nhận các kết quả của nghiệp chúng. Theo quan điểm này, chỉ con người là chủ thể của nghiệp. Như vậy, chúng ta có thể kết luận rằng thế giới của những khủng hoảng sinh thái là kết quả nghiệp của con người.

Theo lý thuyết, thế giới được xây dựng và vận hành như một sản phẩm nghiệp của tất cả các pháp gồm hệ thống thế giới thuộc chính thể luận, nhưng từ quan điểm của loài người thế giới là một biểu lộ, kết quả, và sự dàn dựng của các hành vi con người, tức là nghiệp. Tất cả những pháp khác trong hệ thống thế giới đầy đủ hiện hữu không giống như các chủ thể mà là những khách thể chịu ảnh hưởng bởi các hành vi của con người. Cho nên các thế giới chư Phật, “Thế giới hiện hữu

bởi nghiệp và con người hiện hữu bởi nghiệp,”⁵ có thể được diễn dịch từ quan điểm của con người; thế giới được nhận thức bởi con người, được con người xây dựng nên. Đây là lý do người ta nói rằng “môi trường được chia sẻ của chúng ta là kết quả nghiệp của tổng số các tư tưởng và ý định mà chúng sanh phóng chiếu ra ngoài trong những hành vi của họ.”⁶

Hơn thế nữa, hành vi của con người do tâm dẫn đầu và là một biểu lộ của hoạt động tâm linh. Như vậy, chúng ta có thể nói rằng thế giới là một biểu lộ của tâm con người. Như chúng ta đã biết, nghiệp được biểu lộ qua thân, khẩu và ý cuối cùng có thể được truy nguyên từ tâm. Cho nên theo Đức Phật, “Thế giới do tâm đứng đầu và dẫn dắt nơi này và nơi kia.”⁷ Tóm lại, chúng ta có thể nói rằng hoặc thế giới tiến hoá từ nghiệp hoặc thế giới do tâm tạo ra. Cũng vậy, chúng ta có thể nói hoặc thế giới của khủng hoảng sinh thái là sản phẩm của hành vi con người hoặc đó là sản phẩm của tâm con người.

Như vậy, làm thế nào mà nghiệp/tâm tạo ra cấu trúc của thế giới? Cụ thể hơn, cái nghiệp/cái tâm nào chịu trách nhiệm về sự tiến triển của khủng hoảng sinh thái trên thế giới? Khủng hoảng sinh thái đã tiến triển từ ba tâm ô nhiễm: tham, sân và si, và những hành vi không trong sáng của thân, khẩu và ý. Để diễn đạt điều này từ quan điểm của sự bình đẳng, khủng hoảng sinh thái toàn cầu đã tiến triển từ nghiệp hay trạng thái tâm lý không tôn trọng hay bất bình đẳng trong việc cư xử với các loài khác.

⁵ Kinh Nipàta 654.

⁶ Ronald Epstein, “Sinh Thái học nội tâm: Đạo Đức Học và Sự Tu Tập Đạo Phật,” *Pháp Ấn Dịch Thực* 7 (tháng 10, 1985): 2-3.

⁷ Tương Ưng I, tr. 39.

Điều cần làm là từ bỏ ba tâm ô nhiễm, duy trì một trạng thái chánh niệm (*sati*), và nhận thức rõ thế giới đối tượng. Theo cách này, người ta nhìn thế giới theo duyên sinh, không, vô thường, và trung đạo. Điều này cũng có thể được hiểu là tu tập sự tịnh hoá tâm (*citta visuddhi*) và sự trong sạch của nghiệp (*kamma visuddhi*).

Khủng hoảng sinh thái hiện nay phát sinh từ ba sự ô nhiễm của tâm khi chúng liên quan đến tiến trình bất nhị trong những tương tác giữa tâm và thế giới đối tượng. Cho nên, điều cần thiết để chữa lành khủng hoảng sinh thái toàn cầu là làm cho tâm và các hành vi trở nên trong sạch. Từ quan iểm của sự bình đẳng, chúng ta có thể nói là làm trong sạch tâm và các hành vi là tu tập sự bình đẳng trong việc tôn trọng tất cả các chúng sanh với một thái độ từ bỏ trung tâm chấp ngã tức là sự ích kỷ.

Trong lối suy nghĩ này, đơn thuốc để chữa sự khủng hoảng sinh thái toàn cầu là làm trong sạch tâm và các hành vi một cách toàn diện. Nói cụ thể hơn, đó là tu tập một thái độ bình đẳng tôn trọng tất cả chúng sanh và hành động cho phù hợp. Thái độ bình đẳng trong sạch trong tư tưởng và hành động bám rễ trong mối liên hệ bất nhị giữa tâm và vật, xem tất cả chúng sanh đều bình đẳng trong sự tiến hoá của thế giới: một tính cách bất nhị mở rộng từ lãnh vực bản thể học và nhận thức luận đến lãnh vực đạo đức.

Tu Tập Bình Đẳng là Phương Cách Trị Liệu

Việc trong sạch hoá tâm và các hành vi không phải là một điều gì được làm một lần, mà phải được tu tập liên tục. Điều cần thiết là làm cho chính chúng ta quen với các tư tưởng và

hành động trong sạch. Nếu, như Stephanie Kaza nói “nguồn gốc sự khủng hoảng môi trường nằm trong các thói quen của tâm cũng như các thói quen cư xử phá hoại,”⁸ nguồn gốc của sự lành mạnh sinh thái nên tìm trong việc huỷ diệt ba tâm ô nhiễm của thói quen và tịnh hoá các hành vi theo thói quen của thân, khẩu và ý. Nói tóm lại, việc chữa trị sự khủng hoảng sinh thái tùy thuộc vào việc làm cho chúng ta quen với các tư tưởng và hành động trong sạch.

Sự tịnh hoá tư tưởng và hành động là con đường chữa trị khủng hoảng sinh thái có thể được diễn tả trong những từ sau đây: 37 cách tu tập, Tám Con Đường Chân Chánh, ba học (giới, định và tuệ), giải thoát tâm và giải thoát trí tuệ, và từ bi và trí tuệ. Cụ thể hơn, từ quan iểm của việc tu tập bình đẳng tính, phương thức chữa trị sự khủng hoảng sinh thái là vô hại (*ahimsa*), bi (*karunà*), và từ (*mettà*). Vô hại và bi tượng trưng cho hành động trong sạch tu tập bình đẳng tính, và lòng từ tượng trưng cho tâm trong sạch tiếp thu bình đẳng tính. Dĩ nhiên, tất cả những điều này không khác nhau, mà chỉ đưa ra các khía cạnh khác nhau trong việc tôn trọng tất cả mọi loài.

Tâm bi (*karunà*) có nghĩa là chăm lo cho mọi chúng sinh cũng giống như chăm sóc chính mình. Tâm bi nhận thức rằng các đối tượng của tâm bi có cùng ước muốn tìm kiếm hạnh phúc và tránh đau khổ như chính mình, và cố gắng giảm thiểu đau khổ cho chúng sinh và làm tăng thêm hạnh phúc cho họ. Trong việc tu tập tâm bi, con người chấp nhận nguyên tắc lợi mình và lợi người, và dùng sự đồng cảm tự phát bằng cách

⁸ Stephanie Kaza, “Về một Đạo Đức Học Môi Trường Phật Giáo,” *Đạo Phật ở Các Bước Ngoặt*, Mùa Thu 1990, tr. 25.

đồng hoá mình với các đối tượng được chăm sóc. Nguyên tắc lợi mình và lợi người qua sự tu tập tâm bi là sự cần thiết bắt buộc về mặt đạo đức của lý duyên sinh, tính bất nhị, và hệ thống thế giới theo chính thể luận. Trong cấu trúc của hệ thống thế giới theo chính thể luận, tất cả chúng sinh khác không tách rời chính mình mà là sự mở rộng của chính mình, do đó chăm sóc người khác là tương đương với việc chăm sóc chính mình.

Theo sự hiểu biết có tính chất truyền thống, bi tâm chỉ áp dụng cho chúng sinh hữu tình, lý do là vì chỉ có hữu tình chúng sinh là có cái mà lòng từ cần đến: khả năng tìm kiếm hạnh phúc và tránh đau khổ, và khả năng đồng cảm. Chẳng hạn, sự đồng cảm hay đồng hoá với người khác như một cơ cấu để phát sinh tâm bi ít nhất đòi hỏi “có tri giác” về đối tượng của tâm bi. Có tri giác (hữu tình) có nghĩa xa hơn là có khả năng tìm kiếm hạnh phúc và tránh đau khổ, tức khả năng ghét cái chết và đau khổ, và khả năng ham muốn sự sống và niềm hạnh phúc.

Song, làm thế nào chúng ta có thể giải thích nhu cầu tôn trọng các chúng sinh vô tình, là loại được cho rằng không có khả năng cảm giác sự đau khổ hay sung sướng, và không có khả năng phát triển sự đồng cảm? Như tôi đã nói trước kia, chúng ta có thể chấp nhận rằng thảo mộc và loài chúng sanh vô tình có “một ước muốn phát triển” và “một ước muốn có xếp đặt” bằng cách mở rộng và áp dụng tính chất tri giác của loài cầm thú. Cuối cùng chúng ta có thể áp dụng thái độ của tâm từ đối với loài thảo mộc và chúng sinh vô tình. Như chúng ta biết, Đức Phật quan tâm đến cây cối và các hạt giống và ngài dạy các đệ tử không được đào xới đất một cách bất cẩn.⁹

⁹ Trong nhiều trường hợp tương tự, xem Kyoung-joon Park, “Một

Lý do của sự cẩn thận về những việc này không được nói đến rõ ràng, nhưng chúng ta có thể thừa nhận rằng những người Phật giáo thời nguyên thủy biết rằng cây cỏ, đất và nước chứa các sinh vật cực nhỏ. Nói tóm lại bản chất của loài cầm thú là “có tri giác” có thể được áp dụng cho các thực vật và các chúng sinh vô tình, chúng có thể là những đối tượng của lòng từ giống như cầm thú.

Thật ra, mặc dù không mở rộng và áp dụng tính chất hữu tình của cầm thú, điều rất rõ ràng là thực vật và những chúng sinh vô tình nên là đối tượng của lòng từ. Như chúng ta đã thấy trước đây, tất cả các vật liên quan trong “tiến trình của hệ thống đời sống thuộc chính thể luận” đều nên được tôn trọng bởi vì không có giới hạn nào giữa các vật hữu tình và vô tình hay giữa chúng sinh và không phải chúng sinh trong hệ thống đời sống có liên quan hỗ tương trên trái đất. Thật vậy, tâm bi là một thái độ tôn trọng không chỉ giới hạn vào loài cầm thú. Nó được áp dụng cho tất cả mọi loài – thực vật, cầm thú, và cũng như loài chúng sinh vô tình.

Sự vô hại (ahimsa) là một cách tu tập bình đẳng mang tính thụ động, trong khi tâm bi là một phương thức tu tập sự vô hại mang tính tích cực bằng cách tôn trọng tất cả các loài. Vô hại là thụ động vì nó tránh né một cách thụ động các hành vi gây ra đau khổ; tâm bi là tích cực vì nó làm việc một cách tích cực để giảm thiểu sự đau khổ và gia tăng hạnh phúc. Tuy nhiên, tâm bi và sự vô hại không phải là hai điều riêng biệt. Tâm bi bao hàm sự vô hại và vô hại cuối cùng nhắm đến tâm bi. Tâm

Khảo Sát về Khái Niệm Thiên Nhiên của Đạo Phật,” một bài viết được trình bày tại cuộc Hội Thảo về Sinh Thái Học Phật Giáo tại Viện Văn Hoá Phật Giáo, 2003, tr. 20-23.

bi là tu tập tốt nhất sự tôn trọng và vô hại là tu tập tối thiểu sự tôn trọng.

Nếu vô hại và tâm bi là những phương thức diễn tả sự tôn trọng đối với tất cả các loài, lòng từ (*mettā*) là đặc tính nền tảng của cả hai. Như chúng ta biết Kinh Từ Tâm nổi tiếng đòi hỏi chúng ta phải có một tâm bao la (*appamāṇa cetasa*), một cái tâm mong muốn hạnh phúc cho tất cả mọi loài chúng sinh trong mọi hướng mà không gợn một giây phút nào.¹⁰ Kinh này dạy chúng ta thể hiện một lòng từ và rõ ràng không yêu cầu chúng ta phải biểu lộ lòng từ trong những hành vi có thể nhìn thấy được. Khi lòng từ trở thành một phần cá tính của con người, một người như thế không thể làm hại sinh mạng hoặc phạm vào những hành vi tàn nhẫn. Một người có từ tâm không thể không có mà là luôn luôn có bi tâm, bất kể là liên quan đến tình huống hay chúng sinh nào. Một người như thế không thể không có tâm bi, dĩ nhiên là sẽ không phát sinh những xung đột nội tâm, và thậm chí sẽ không phải cố gắng có chủ ý. Một người như thế không thể ghét, hay không thích, làm hại hay giết chúng sinh nào.

Từ tâm không phải là một hành vi hay một quy phạm được thực hiện vào một lúc. Từ tâm xuất phát từ cá tánh một người, như thế một người tu tập từ tâm không thể chịu đựng điều gì không có bi tâm và cảm thấy thiệt hại giống như sự đau khổ của mình. Đây là lý do tại sao lòng từ luôn luôn biểu lộ, bất kể đối tượng hay tình huống nào.

Điều quan trọng là vô hại, bi tâm và từ tâm không tương đương với sự tôn trọng mù quáng đối với tất cả các loài.

¹⁰ Kinh Nipāta, tr. 149-151.

Chúng bao hàm một sự hiểu biết tính chất của sự sống: sự bất nhị của mình và người khác, của con người và thiên nhiên, của tâm và thế giới. Những đức độ này đều làm lợi lạc cho mình và người, và là một tu tập cụ thể về bình đẳng tính, cư xử với tất cả mọi loài khác cùng một thái độ như tôi cư xử với chính mình. Nói một cách ngắn gọn, sự tu tập này tịnh hoá ba trạng thái tâm ô nhiễm – tham, sân và si – và tịnh hoá ba loại hành vi – của thân, khẩu và ý. Tóm lại, nó tịnh hoá tâm và các hành vi. Đây là cốt lõi của sinh thái học Phật giáo.

Kết Luận

Vị trí của sinh thái học Phật giáo được thiết lập trên quan điểm thế giới là một sự dàn dựng của tâm và hành vi con người. Rõ ràng là không sống một đời bình đẳng và không cư xử với tất cả chúng sinh với thái độ như cư xử với chính mình, như sinh thái học Phật giáo đòi hỏi, chính là nguyên nhân của sự khủng hoảng sinh thái hiện nay. Sống một đời sống bình đẳng bao hàm một sự hiểu biết mối liên hệ hỗ tương và sự tùy thuộc lẫn nhau của tất cả các loài trong hệ sinh thái mang tính chính thể luận của trái đất và hiểu biết sự mong muốn của mọi loài là tìm kiếm hạnh phúc và tránh đau khổ. Sống một đời sống như thế có nghĩa là để qua một bên cái ngã ích kỷ và nhận thức được cái ngã-sinh thái bao hàm sự bất nhị về nhận thức luận, bản thể học và đạo đức học của tất cả các loài, và những đạo đức về vô hại, từ, bi. Tóm tắt đời sống này bằng những từ đơn giản nhất, có thể nói đó là một đời sống của tâm và hành vi trong sạch.



3

CHÚ NI TRÊN TRUYỀN THANH VÀ TRUYỀN HÌNH: PHỔ BIẾN ĐẠO PHẬT QUA PHƯƠNG TIỆN TRUYỀN THÔNG Ở HÀN QUỐC

Jinmyong Sunim

Ngay sau khi đạt giác ngộ, Đức Phật còn do dự trong việc phổ biến điều Ngài đã chứng ngộ cho thế giới biết, nhưng Phạm thiên xuất hiện từ cung trời và đã thành công trong việc thuyết phục Ngài truyền bá giáo lý. Đức Phật dạy Giáo Pháp cho năm người bạn đồng tu của Ngài tại Lộc Uyển ở Sarnath. Mặc dù điều quan trọng là nhận thức cái mà Đức Phật đã giác ngộ, và một điều cũng quan trọng là trình bày các lý do tại sao chúng ta nên tu tập và chứng ngộ giáo lý của Ngài. Khi Đức Phật ở tại Lộc Uyển gần Varanasi, Ngài bảo 60 vị đệ tử của Ngài trong Giáo Đoàn Phật Giáo đầu tiên đi mọi nơi và chia sẻ giáo lý của Ngài. Vào lúc tụ tập các đệ tử, Ngài dạy:

Này các hành giả! Ta đã giải thoát khỏi cái ách của cả trời và người, và các ông cũng thế. Này các hành giả! Bây giờ là lúc các ông giải thoát cho loài chúng sinh hữu tình. Hãy đi khắp nơi trên thế giới đừng chần chừ để mang lại lợi lạc và hạnh phúc thật sự cho mọi người. Này các hành giả! Trên đường du hành, các ông nên dạy Giáo Pháp thật rõ ràng như có thể được từ đầu đến cuối, và cảm thông với mọi người, bao dung với mọi người mà các ông có thể bao dung được. Thêm nữa, các ông nên trở thành một người trọn vẹn. Này các hành giả! Nhiều chúng sinh chỉ có một chút ít chướng ngại về nghiệp và một ít chìm trong đoạ lạc. Nền tảng tính tốt của họ vững vàng vì họ tương đối thoát khỏi các phiền não xấu ác. Tuy nhiên, họ đau khổ và sợ hãi chỉ vì họ không có cơ hội để nghe chánh pháp. Hãy dạy Giáo Pháp cho những người này. Này các hành giả! Ta cũng đi đến Uruvela để giảng Giáo Pháp.¹

Sau khi lắng nghe những lời nhắc nhở này, 60 vị đệ tử gồm cả năm vị tỳ-kheo ni lên đường để truyền bá lời dạy của Phật. Đức Phật rời Uruvela. Ngày nay, trên 2500 năm qua và loài người đã chứng kiến những đổi thay quan trọng trong tập quán và văn hoá, và trên con đường học tập và giảng dạy tư tưởng Đức Phật. Nhưng huấn thị truyền bá Giáo Pháp này đặc biệt cần cho con người sống trong thời đại thông tin của thế kỷ 21. Ngày nay các giá trị vật chất được đưa lên hàng đầu, trên những giá trị tinh thần. Do đó việc ai giảng dạy và giảng dạy cách nào có tính cách quyết định đối với việc chinh phục trái tim con người sống trong thời đại này.

¹ *Hangul Daejanggyeong* Quyển 39, tr. 1096.

Điều cũng quan trọng là sử dụng đầy đủ phương tiện thông tin đại chúng đang thay đổi nhanh trong việc truyền bá Giáo Pháp. Cho nên, nhận thấy rằng hầu hết chư Phật tử tại Hàn Quốc là nữ giới, bài báo này có cái nhìn về chư ni Phật giáo trên Hệ Thống Truyền Thanh Phật Giáo (BBS) và BTN, một cáp truyền hình Phật giáo, đang hoạt động. Bài báo này cũng ôn lại nhu cầu sử dụng thông tin đại chúng trong việc truyền bá lời Phật dạy và những vấn đề có liên hệ với nó.

Hiểu Biết Truyền Thông Đại Chúng

Ngày nay hầu hết người dân bỏ ra nhiều thời gian để sử dụng truyền thông đại chúng. Trừ thời gian đang làm việc và ngủ nghỉ, những nhu cầu căn bản của sống, họ bỏ ra hầu hết thời gian còn lại cho truyền thông. Có một số lý do cho thực tại này. Truyền thông đại chúng cho phép chúng ta tiếp cận với điều đang xảy ra xung quanh chúng ta và trên thế giới và chia sẻ với những nền văn hoá khác. Nó cũng đóng một vai trò quan trọng trong việc giảng dạy các truyền thống của chúng ta, các giá trị và các quy tắc và cho phép chúng ta thưởng thức sự giải trí tại nhà.

Truyền thông đại chúng có những hậu quả vừa tích cực vừa tiêu cực. Về mặt tích cực, nó cung cấp thông tin và đóng vai trò giáo dục và hướng dẫn cũng như đóng vai người điều phối xã hội. Tuy nhiên, về mặt tiêu cực, truyền thông đại chúng làm giảm sút sự tiếp xúc của con người và đơn giản hoá những giá trị con người, như vậy làm xói mòn sự đa dạng văn hoá. Chắc chắn rằng, không có một hình thái truyền thông đại chúng nào mà không có cái mặt trái. Sự sử dụng khéo léo truyền thông sẽ tạo ra những hoạt động tuyên truyền hiệu quả

hơn, cho nên chúng ta nên ghi nhớ sự kiện này và lợi dụng các khía cạnh tích cực của truyền thông.

Ý Nghĩa Sự Thành Lập BBS

BBS được thiết lập vào ngày 1 tháng năm, 1990, nhắm vào các cử tọa ở tỉnh Seoul và Gyunggi theo phương châm “Âm Thanh Giác Ngộ và Niềm Vui Chia Sẻ.” Năm nay đánh dấu kỷ niệm lần thứ 14 của tổ chức. BBS đã tiếp tục phát triển, mặc dù có lịch sử ngắn ngủi so với các mạng lưới dựa vào lòng tin khác. Đến năm 2004, BBS đặt trụ sở ở Seoul với các văn phòng ở Busan, Gwangju, Daegu, Cheongju, và Chuncheon. Cho đến nay nó đã vượt qua nhiều rào cản và mở rộng vững vàng nhóm cử tọa bằng cách tổ chức thời gian phát thanh và các chương trình để đáp lại không chỉ các Phật tử mà còn cho những người thế tục và những người theo các tôn giáo khác.

BBS có những mặt tốt và những khuyết điểm khác với những mạng lưới thế tục khác vì tổ chức này dựa vào lòng tin. Do đó, điều quan trọng là chấp nhận lên chương trình những kế hoạch phản ánh ý tưởng của Phật tử. Các mạng lưới tôn giáo cạnh tranh dữ dội để thu hút người dân càng nhiều càng tốt trong một cử tọa có giới hạn. Susan Tyler Eastman đưa ra một chương trình kế hoạch 5 điểm:²

1. **Tính tương hợp.** Có nghĩa là các loại trưng bày khác nhau nên được lên thời gian biểu để phù hợp với đời sống hàng ngày của nhóm cử tọa được nhắm đến. Những người lập

² “Sản Xuất Phát Thanh,” *Nanam* (Phòng Phát Thanh của MBC, 1991), tr. 56-58. Những điểm này dựa theo Susan Tyler Eastman, *Chương Trình Phát Thanh/cáp: Các Kế Hoạch và Thực Hiện* (Belmont, Calif: Công Ty Xuất Bản Wadsworth, 1993.)

chương trình nên điều chỉnh các kế hoạch chương trình của họ theo các hoạt động thay đổi của nhóm cử toạ trong khoảng thời gian 24 giờ.

2. **Đưa thói quen vào công thức.** Các chương trình lên thời gian biểu cho những dự đoán sát sao tạo nên các thói quen hoà hợp cuối cùng trở nên một cách máy móc. Nếu các chương trình được lên lịch thời gian tôn trọng đời sống hàng ngày của cử toạ, điều này sẽ làm cho họ dễ dàng nắm bắt thói quen.

3. **Kiểm soát lượng cử toạ.** Các kế hoạch chương trình nên được đưa vào công thức theo cách tối đa hoá lượng cử toạ cho kỳ sau và từ các tuyến khác.

4. **Lưu trữ các nguồn chương trình.** Việc phát thanh có khuynh hướng sử dụng tài liệu cho các chương trình nhanh chóng. Các cuộc trình diễn một khi thành công sẽ gây sự mến mộ. Khía cạnh quan trọng nhất của việc lập chương trình là đạt được lợi ích tối đa ở mỗi đề mục của chương trình và tiếp tục phát triển những mẫu chương trình.

5. **Sự thu hút rộng rãi.** Sự thu hút nhiều cử toạ khác nhau càng nhiều càng tốt làm cho mạng lưới phát thanh lấy lại được vốn đầu tư và trang trải các chi phí hoạt động. Những người lập chương trình nên nhận ra người xem trông đợi cái gì và lập kế hoạch đúng theo đó.³

Năm yếu tố để lập chương trình này do Eastman đưa ra cũng có liên quan đến BBS. Vì BBS đặt trên lòng tin và chỉ dựa vào việc nghe đài, nên mạng lưới phát thanh buộc phải phát hoạ các kế hoạch chương trình cẩn thận từng chi tiết.

³ Kim Byonghwa, "Nghiên Cứu Lập Trình về BBS," Trường Cao Học Báo Chí tại Đại Học Kyung Hee, 1994, tr. 31-32.

Việc lập chương trình BBS nên được thiết kế để truyền bá giáo lý Đức Phật và khích lệ tu tập lòng tin, trong khi tôn trọng điều trông đợi của công chúng.

Ngày nay đời sống người dân thay đổi nhanh chóng. Do tình hình này, sự sáng lập BBS 14 năm qua đã mang giáo pháp Đức Phật đến gần công chúng hơn. BBS cũng đóng một vai trò then chốt trong việc thúc đẩy giáo dục về học thuyết và tu tập đạo Phật ngoài truyền thống. Thêm vào đó, mạng lưới tôn giáo đã mở đầu sự hướng dẫn tu tập tín ngưỡng.

Lập Trình của BBS cho Mùa Xuân 2004

Chương trình lập ra cho mùa xuân 2004 trên BBS bao gồm các chương trình truyền bá Giáo Pháp, các chương trình văn hĩa, các vấn đề hiện nay và các chương trình giáo dục, và chương trình âm nhạc và giải trí. Các chương trình truyền bá Giáo Pháp gồm những buổi như "Bàn về Sự Tu Tập Tín Ngưỡng," "Giai Diệu với Một Tách Trà," "Gặp Gỡ Thánh Thiện," "Vườn Lâm-tỳ-ni," "Ánh sáng trong cảnh tăm tối," "Tư Duy trong khi Sống," "Gặp Gỡ giữa Đạo Phật và Hệ Sinh Thái," "Về Thiên Định," "Ánh Sáng Soi Đường," và "Viếng Thăm các Ngôi Chùa Phật Giáo". Các chương trình văn hoá gồm "Studio Hạnh Phúc," "Phỏng Vấn BBS," "Đời Sống Mới," và "Thảo Luận về BBS: Triết Học và Thực Tại." Những vấn đề đương thời và các chương trình giáo dục gồm "Mạng Lưới Quốc Gia: Điều Gì Đang Xảy Ra Trong Nước?" "Tiếng Trống Giáo Pháp Và Chiếc Gậy Tre," "Báo Buổi Sáng," "Buổi Chiều Vui Vẻ," "Một Quốc Gia Thống Nhất," "Vấn Tắt Hàng Tuần Của BBS: Tin Tức Và Con Người." Các chương trình âm nhạc và giải trí gồm "Những Bài Hát Nhớ

Quê,” “108 Bài Ca,” “Chuyến Lưu Diễn Âm Nhạc Thế Giới,” “Với Âm Nhạc,” “Nhạc Thiên,” “Nhạc Phim,” “Tìm Hiểu Nhạc Cổ Điển Hàn Quốc.”

Chư Ni Phật Giáo Tổ Chức Các Buổi Diễn

Chư tăng Phật giáo được mong đợi tổ chức các buổi giảng về Phật Giáo và thúc đẩy sự tu tập tín ngưỡng. Tuy nhiên, trong thực tế, họ chỉ tổ chức một số lượng nhỏ các buổi giảng so với Đài Loan, nước này có vài kênh phát thanh dành riêng cho việc truyền bá Phật giáo. Những trường hợp trọng điểm là các chương trình về một mạng lưới được Phật Quang San điều hành và một do Đạo Sư Chengyen, người lãnh đạo của Hội Tzu-Chi (Tín Ngưỡng Đối Chiếu). Hai mạng lưới này giảng dạy các Phật tử và truyền bá Giáo Pháp và công tác xã hội qua nhiều chương trình khác nhau. Điều này khác xa với tình huống tại Hàn Quốc, nơi có nhiều chỗ cho sự cải tổ thúc đẩy Phật giáo sử dụng truyền thông đại chúng.

Nếu bạn nhìn vào các buổi diễn do chư ni tổ chức hay đồng tổ chức, bạn sẽ biết được rằng họ đóng một vai trò quan trọng trong việc mang Đạo Phật xích lại gần người nghe hơn thông qua truyền thông đại chúng. Chẳng hạn, “Khuyến Tu về Lòng Tin” là một buổi trình bày ở đó người nghe có thể hỏi ba vị tu sĩ Phật giáo những vấn đề về giáo lý Đạo Phật và tu tập lòng tin. Một trong ba vị tu sĩ này là vị ni Phật Giáo. Vì 80 phần trăm tu sĩ Phật giáo là nữ, sự cố vấn của vị ni Phật giáo này đã thu hút nhiều thính giả, từ những người mới vào đạo Phật đến những người nghiên cứu kinh điển.

“Giai Diệu với một Tách Trà” là một chương trình nổi tiếng bao quát cả những người theo các tôn giáo khác mà

không có một chút thành kiến. Đây là một trong số ít các chương trình tiếp tục làm gia tăng con số người đến dự từ khi BBS thành lập. Một vị ni Phật giáo tổ chức này vào thời BBS được thiết lập. Từ đó hầu hết các lần khác, những vị ni Phật giáo khác đã đảm trách chương trình mặc dù sự tổ chức có lần được các nữ cư sĩ dẫn chương trình. Thính giả bắt đầu này cần có một hiểu biết sâu sắc về nhạc cổ điển tây phương. Đài này dùng nhạc cổ điển nhẹ nhàng và phổ biến để làm cho giáo lý Đức Phật thấm vào lòng người nghe một cách tự nhiên. Nó cũng giúp cho người nghe mở rộng được tâm trí, làm cho họ dễ tu tập giáo lý Đức Phật trong đời sống hàng ngày và tìm ra các vị Thiền sư quanh họ. Thính giả có thể bắt gặp những kinh nghiệm đầu tiên về tu tập từ chư tăng và những mẫu chuyện sưởi ấm lòng của người thường dân. Chương trình này giúp họ có thể lắng dịu lòng sân và tham phát triển không ngừng về mặt khác, nhưng sẽ biến mất khi lắng nghe âm nhạc. Nó cũng đem đến niềm hy vọng, trong đó người ta có thể vượt qua được một cảm giác thất vọng và mất mát. Kết quả là chương trình này giúp đem lại sự an lạc cho tâm hồn. Bằng cách bắt đầu này, thính giả sẽ tìm thấy sự ấm áp trong mắt họ và sự mềm mỏng trong lời nói và cách xử sự. Có thể dường như sự kết hợp của đạo Phật, nhạc cổ điển tây phương và một vị tu sĩ Phật giáo là người tổ chức là một điều hơi lạ lẫm, nhưng sự khác lạ này tạo ra một môi trường dễ chịu ở đó thính giả có thể mở rộng cõi lòng của họ.

“Gặp gỡ Thánh Thiện” là một chương trình bao dung người bị thiệt thòi bằng lòng từ bi của Đức Phật. Lúc đầu, chương trình này thường chỉ là một chương trình đặc biệt ngày Thứ Sáu trên “Giai Diệu với Một Tách Trà,” mở rộng một bàn

tay giúp đỡ người nghèo khó. Với vai trò ngày càng tăng, chương trình này đã được mở rộng thành chương trình một tiếng đồng hồ vào ngày thứ sáu. Chương trình này đóng một phần thiết yếu trên mạng lưới dựa vào lòng tin, vì kênh này đòi phải làm cho xã hội thành một chỗ tốt hơn để sống. Một số đồng thính giả đã được thu hút vào chương trình này, và chương trình đã phát đi hàng trăm đoạn. Trong các đoạn này nhiều người có hoàn cảnh khó khăn đã chia sẻ những câu chuyện nghèo khó và đau khổ của họ với thính giả. Vị ni Phật giáo tổ chức chương trình này đưa ra cho thính giả sự suy xét sâu xa và ân cần.

Một chương trình khác do một vị ni Phật giáo tổ chức là “Vườn Lâm-tỳ-ni”, nhắm vào trẻ em. Giáo hội Jogye của Phật giáo Hàn Quốc, tông phái Phật giáo lớn nhất trong nước, đã nhận thấy rằng tuổi trẻ là nhóm thính giả nhỏ tuổi nhất của họ. Thực tế này cho thấy tầm quan trọng của chương trình thiếu nhi trong việc nuôi dưỡng các thế hệ hành giả tương lai của Phật giáo Hàn Quốc. Vị chủ trì hiện nay, cũng là một người tổ chức phát thanh chuyên nghiệp, dùng việc kể chuyện bằng miệng để hướng dẫn chương trình. Bà đúng là người để tổ chức chương trình, vì bà cũng điều hành một vườn trẻ liên kết với một ngôi chùa Phật giáo.

Vào tháng 6 năm 2004, chư ni Phật giáo nói trên vẫn đang thực hiện các hoạt động truyền giáo qua BBS. Thêm vào đó, chư ni Phật giáo cung cấp các bài giảng Giáo lý và kinh điển trên các chương trình giáo dục khác. Những chương trình này không do chư ni tổ chức, nhưng đề cao chư tăng khác được chọn lựa trên căn bản các kinh mà họ giảng.

Sự Nổi Bật của BTN

Hệ thống truyền hình Phật giáo (BTN) diễn ra mắt và phát hành chương trình truyền hình đầu tiên vào ngày 1 tháng ba, 1995 vào thời gian trước khi các Phật tử sống trong thời đại truyền thông đại chúng này bắt đầu bắt đầu. BTN được thiết lập với mục đích tuyên dương âm thanh Giáo Pháp đi xa và rộng khắp qua cảnh phim xem được, chuẩn bị cộng đồng Phật giáo cho thời đại thông tin, dẫn đường trong việc thúc đẩy một nền văn hoá truyền thông bằng âm thanh, truyền bá Chánh Pháp khắp thế giới, đem gương mặt nhân loại lên các buổi diễn, làm xã hội lành mạnh hơn, và làm giàu văn hoá.

Mạng lưới cáp Phật giáo khởi đi bằng một sự bắt đầu tốt đẹp. BTN đảm bảo đủ vốn bằng cách khích lệ các chùa và các nhóm cùng Phật tử khắp nước để sắp xếp cho việc cúng dường công khai đầu tiên. Tuy nhiên, BTN đã không nhận ra một CEO chuyên nghiệp trong cộng đồng Phật giáo và có những khó khăn về tài chánh kể từ đó. Cho nên, mạng lưới truyền hình Phật giáo không sống được theo sự mong đợi của nhiều Phật tử đã sắp xếp cho IPO. Hiện nay, BTN chỉ điều hành để ở lại trong kinh doanh.

BTN đã cố gắng hết sức để đáp ứng những quan tâm trí thức của người xem bằng việc cống hiến những chương trình khác nhau. Tuy nhiên, BTN có những hạn chế của mình với tư cách là một mạng lưới truyền hình cáp. Song người ta có thể cho rằng các mạng lưới truyền hình cáp tự do thoát khỏi sự can thiệp của chính phủ và sự xét nét của công chúng hơn là những mạng lưới phát hình khác. Các mạng lưới phát hình đều chịu sự giám sát chặt chẽ, vì chúng sử dụng tầng sóng thuộc

tài sản công chúng.⁴

Lập Trình trên BTN

Các chương trình được phát sóng trên BTN gồm chương trình giảng dạy đạo Phật, các chương trình giáo dục, chương trình văn hoá, chương trình y tế, và những chương trình đặc biệt. Các chương trình giảng dạy Phật pháp bao gồm những chương trình như “Thiền Định Ngày nay,” “Niết-bàn trên Truyền Hình,” “Công Phu Khuya của Đạo Phật,” “Bốn Loại Dâng Cúng,” “Công Phu Chiều của Đạo Phật,” “Ban Hộ Niệm Truyền Hình,” “Kinh Kim Cang,” “Thành Phật,” “Giảng Ba Phút,” “Ngàn Tay Ngàn Mắt,” “Vườn Lâm-tỳ-ni Pang Pang,” “Tâm Kinh,” “Kinh Ngàn Mắt Ngàn Tay,” “Sám Hối 108,” và “Những Ngôi Chùa nổi tiếng ở Hàn Quốc.” Các chương trình giáo dục gồm các cố gắng như: “Bài Giảng Kinh của Sư Seongun,” “Giảng Kinh A-hàm,” “Giảng Kinh Pháp Hoa của Ngài Sujin,” “Nghiên Cứu Phật Giáo Mới của Ngài Uhhak,” “Bài Pháp Đánh Thức Niềm Tin vào Đại Thừa của Ngài Jiun,” “Nhìn Lại các Pháp Thoại,” và “Giảng Thiền của Ngài Hyegeo.” Các chương trình văn hoá gồm có các sô như “Plaza mở trên TV,” “Tìm hiểu về Tiệc Trà,” “Thi Ca và Tình Yêu của ngài Mukyeon,” “Điểm Phim của Ha Jaebong,” “Pháp Thoại Anh Ngữ cho Tu Sĩ Nước Ngoài,” “Phiên Họa Pansory của Shin Younghee,” và “Giáo Sư Jeong Byungjo nói về Đạo Phật và Xã Hội Hiện Đại.” Chương trình y tế gồm những chủ đề như “Yoga Thiền của Jeonggyeong,” “Ăn Kiêng Cho Sức Khỏe của Giáo sư Jeong Sechae,” “Donguibogam Bằng Số,” và “Y Học Truyền Hình Phật

Giáo.” Các chương trình đặc biệt được phát sóng gồm “Trên Trời Và Dưới Đất, Nhạc Pop Là Tất Cả,” “Sự Ngược Đãi Phật Giáo Trong Thời Đại Chosun,” “Giảng Về Văn Hoá Phật Giáo,” và “Chương Trình Truyền Hình Đặc Biệt Phật Giáo.” Các chương trình bổ sung được phát sóng ngoài thời khoá biểu thường kỳ.

BTN cố gắng hiển nhiều chương trình với tinh thần truyền bá giáo lý Đức Phật rộng xa. Tuy nhiên, đáng tiếc là chỉ có một số ít chư ni tham gia những chương trình này. Một số chư ni dạy tại Trường Unmum Shangh, Đại Học Dongguk, và Đại Học Joong Ang Sangha đã xuất hiện trên các sô BTN, nhưng không may là hầu hết các sô này đều do chư tăng chi phối. Trong những ngày đầu của BTN, một vị ni đã tổ chức một sô làm bếp được quần chúng hâm mộ đông đảo. Một vị ni khác tổ chức một sô thiếu nhi một khoảng thời gian.

Các Chương Trình Thích Hợp Nhất để Các Tu Sĩ Phật Giáo Tổ Chức

Nhìn sâu sát các chương trình trên BBS và BTN cho thấy rằng có một số sô truyền hình mà các tu sĩ Phật giáo có thể thích hợp nhất trong việc tổ chức, như các sô về giảng kinh, giảng học thuyết Phật giáo, tu tập lòng tin, cố vấn, tu tập, thiền, và dạy cho thiếu nhi và giới trẻ. Trong thực tế, chỉ có một số nhỏ chư tăng đang tổ chức các sô này. Có một vài lý do đằng sau sự thiếu hoạt động của các tu sĩ Phật giáo trên truyền thông đại chúng.

Trước tiên, những người xuất gia trong Giáo Hội Jogye của Phật giáo Hàn Quốc nhắm vào việc tu hành. Sự tu tập của họ dựa vào Thiền Gahn-hwa làm cho họ miễn cưỡng xuất hiện

⁴ Kim Uhryong, *Nanam* (TV cáp, 1991), tr. 32.

trên các sô TV hay truyền thanh để truyền bá và giảng dạy giáo lý Đức Phật.

Thứ hai, có ít chương trình huấn luyện được thiết kế để giúp chư tăng phát triển chuyên môn và kỹ năng cần thiết để tổ chức một sô diễn. Thậm chí nếu một tu sĩ Phật

Giáo có chuyên môn về tri thức trong một lãnh vực cụ thể nào đó, họ vẫn không có khả năng để chia sẻ lời nói của mình cho cử tọa một cách hiệu quả khi không có chuyên môn về truyền thanh. Điều này làm nổi rõ nhu cầu chương trình huấn luyện cho các tu sĩ Phật giáo.

Thứ ba, các tu sĩ Phật giáo thiếu quan tâm và sự hiểu biết về truyền thông. Đa số họ tìm phương tiện truyền thông đại chúng liên quan đến tu tập. Dựa vào sự thiếu hiểu biết này, cần có sự giúp đỡ để họ nhận thức sự lợi ích của truyền thông phát thanh trong việc hướng dẫn công cuộc truyền đạo.

Trong một nghĩa nào đó, những giới hạn mà tôi đã nêu ra có thể là thuộc tính của những vấn đề cơ cấu trong các hội Phật giáo ở Hàn Quốc. Tính tự mãn trong cộng đồng Phật giáo Hàn Quốc cũng đáng quy trách, đưa đến một sự không chuẩn bị cho tương lai.

Kết Luận

Ngày nay, nhiều Phật tử nữ đang đóng một vai trò tích cực trong Phật giáo Hàn Quốc, không như thời xưa. Đáng kể là chư ni Phật giáo thường nhắm vào việc tu tập sống trong các chùa đang mở rộng vai trò của họ trong việc truyền bá Giáo Pháp và công tác xã hội. Họ đang có một thái độ tiên phong ngày càng tăng. Tu tập và truyền bá giống như hai mặt của một đồng tiền. Nói cách khác, hai hoạt động này có thể củng cố lẫn nhau.

Các hội Phật giáo được đòi hỏi phải làm cho sự quản trị nhân viên của họ hữu hiệu hơn bằng cách nhận ra các kỹ năng cá nhân của người tu sĩ và bổ nhiệm họ vào những chức vụ thích đáng. Nhiều vị trong số họ nói rằng họ không có khuynh hướng thực hiện công việc truyền bá qua phương tiện truyền thông đại chúng, không phải vì họ thiếu khả năng chuyên môn và tài giỏi, mà vì các giáo hội Phật giáo và các chùa mà họ lệ thuộc không hỗ trợ đời sống cho họ.

Có một câu ngạn ngữ nói rằng chức vụ mà một người nắm giữ sẽ xác định năng lực của họ sau này. Không ai có thể có năng lực vào lúc khởi đầu. Không có gì hoàn hảo trong thế gian này. Trước khi đạt đến giác ngộ chúng ta đều ở trong tiến trình trở thành một con người có nhân cách giống như Đức Phật, được giải thoát và thông thái. Cũng vậy, cần tốn nhiều thời gian và tiền bạc để nuôi dưỡng một chuyên gia trong một lãnh vực cụ thể. Đây là điều cả các giáo hội Phật giáo lẫn tu sĩ nên nhớ.

Chúng ta không có khả năng đoán trước tương lai mấy ngàn năm tới như Đức Phật. Tuy nhiên, bổn phận của toàn bộ cộng đồng Phật giáo là kết hợp sức mạnh trong việc chuẩn bị cho Phật giáo một trăm năm sau ngay từ bây giờ. Đừng bao giờ quên rằng một khi bạn biết vấn đề là gì thì câu trả lời sẽ sẵn sàng cho bạn chẳng bao lâu.



QUY ĐỊNH PHÁP LÝ VÀ TU TẬP KHI XUNG ĐỘT NHAU: Bài Học Của Nước Úc Trong Việc Đối Phó Với Những Dị Biệt

Diana Cousins

Vào tháng hai, 2004, tôi tham gia một đoàn gồm 500 người Việt trong 11 chuyến xe buýt để đi một vòng suốt ngày xuyên qua Melbourne, thăm tám ngôi chùa Phật giáo đủ lớn để cung cấp phòng ở cho 500 khách du lịch trong một buổi họp. Tất cả các ngôi chùa này đều được xây cất khoảng 10 đến 15 năm trước đó, mặc dù một số có các ngôi chùa của người tiền bối trước cũ hơn. Các chùa thuộc về truyền thống Phật giáo Cầm-bốt, Tích Lan, Trung Hoa, Việt Nam và Tây Tạng. Chuyến đi là một sự kiện trong năm để kỷ niệm Năm Mới của Việt Nam và Trung Hoa.

Chuyến đi đầu năm mới kỷ niệm sức mạnh đồng nhất của Phật giáo ở Melbourne và tính chất vượt qua ranh giới chủng tộc của sự đồng nhất đó. Ở Úc, bất kỳ những căng thẳng giữa

các nhóm dị biệt, chẳng hạn giữa người Cầm-bốt với người Việt, hay người Tây Tạng với người Hoa hay Đại Thừa với Nguyên Thủy, đều không can hệ gì. Chúng tôi đều là các Phật tử và thế là đủ rồi.

Một khuynh hướng phi giáo phái như thế đối với đạo Phật có thể có vì hầu hết Phật tử ở Úc đều là những người nhập cư trong một đất nước mới hay những người Úc-Anglo mới được cải đạo. Quan trọng là tìm ra được những mối quan tâm và quan hệ chung hơn là lo lắng về những sự thù địch còn rơi rớt lại từ các thế kỷ đã qua. Sự thiết lập các ngôi chùa đạo Phật là một dấu hiệu trông thấy được của sự thiết lập Giáo Pháp vừa qua trên một vùng đất mới. Các ngôi chùa có thể cung cấp chỗ ở cho 500 khách viếng thăm phải tốn trên một triệu đô Úc, có thể là vài triệu. Các chùa biểu trưng cho một sự chuyển giao từ các cộng đồng thường gồm một số lớn những người nhập cư, nhiều người trong số đó vừa mới đến. Chẳng hạn đa số những người đến từ Nam Dương với tư cách là tỵ nạn 30 mười năm về trước.

Phải thừa nhận là việc xây chùa rất quan trọng, nhưng tiêu điểm của bài viết của tôi đặt ở những cách khác, có lẽ là kém rõ ràng về việc xác nhận khả tính của việc tu tập đạo Phật. Là công dân của một đất nước, chúng ta phải tham gia vào phần còn lại của xã hội, như các phiên tòa, bệnh viện, nhà tù, trường học, viện đại học, và công trường. Những tình huống có thể xuất hiện trong các hoàn cảnh này, đòi hỏi các đặc tính của một khuynh hướng Phật giáo. Có những thời điểm cho sự bất đồng lớn giữa việc tu tập đạo Phật và các quy tắc được đặt ra trong luật pháp của nước Úc.

Các Lời Nguyện và Khẳng Định Tính Cách Đa Văn Hoá

Chẳng hạn, trong các phiên toà ở Úc, người ta được chọn lựa thề nói sự thật trên quyển kinh thánh Thiên chúa giáo, hoặc làm một sự xác nhận. Năm 2002, Chính Phủ Bang Victoria đảm trách một “Cuộc Thăm Vấn về Những Lời Thề và Xác Quyết liên quan đến Cộng Đồng Đa Văn Hoá.” Hai thành viên khác của Ủy Ban Phật Giáo của Victoria và tôi xuất hiện trước Cuộc Thăm Vấn với tư cách là những nhân chứng chuyên môn. Sự thực hành trong quá khứ ở các phiên toà đã chứng kiến một tính chất sẵn có không cân sức của sự khẳng định của người không theo Thiên chúa giáo. Một số cộng đồng có thể thề trên cuốn kinh thánh khác hơn là Phúc Âm. Trong cuộc Thăm Vấn, Hội Đồng Hồi Giáo tuyên bố rằng không thích hợp cho đạo Hồi thề trên quyển kinh Qur’an¹ và chúng tôi cho rằng tốt hơn là không thề trên một quyển kinh Phật.

Phòng xử án là một môi trường thế tục và trong một tình huống đạo Phật những lời thề nguyện về tôn giáo thường được thực hiện cùng với một sự tu tập tôn giáo. Dường như nỗ lực tìm ra một “sách thánh” thay thế cho quyển Phúc Âm đối với người không theo đạo Chúa đã được thực hiện để điều chỉnh cho phù hợp phiên xử trong quá khứ và những mong đợi của các viên chức toà án. Những sự thực thi và mong đợi này đã được điều chỉnh cho sự đơn giản và để tránh việc bào chữa và giải thích.² Trong trường hợp chúng tôi, chúng tôi tranh đấu

¹ Ủy Ban Cải Cách Luật Pháp Ban Victoria, *Cuộc Thăm Vấn Những Lời Thề Và Xác Quyết Liên Quan Đến Cộng Đồng Đa Văn Hoá* (Melbourne, Nhà in chính phủ, 2002) tr. 81-83.

² Sách đã dẫn, tr. 83.

cho người theo Phật không thực hiện lời thề trên kinh sách.³ Hơn nữa, không có một quyển kinh Phật nào nên được dùng trong toà án, vì các kinh điển Phật giáo khác nhau trong những nước Phật giáo và giữa các quốc gia Phật giáo, chưa kể đến những vấn đề phức tạp về ngôn ngữ. Chúng tôi đề nghị rằng lời nguyện đạo Phật nên thực hiện liên quan đến lời cam kết không nói dối, chứ không phải cam với Đức Phật. Trong một môi trường thế tục, chúng tôi đề nghị lời nguyện đạo Phật nên rất đơn giản. Câu đề nghị của chúng tôi là: “Theo giới nói sự thật và nhớ các hậu quả của lời nói dối, tôi (tên), xin long trọng tuyn bỏ một cách chân thật rằng tôi sẽ nói sự thật và không nói gì ngoài sự thật.”

Yêu cầu là cũng xem xét câu nói mà các toà chỉ đưa ra một lời thề tôn giáo cho mọi người. Chúng tôi đồng ý rằng nhiều loại câu thề có sẵn thích hợp với nhiều loại người khác nhau. Đối với những người tin Chúa, chẳng hạn, nó bao gồm một câu liên quan đến Chúa. Đối với người Phật tử và những người vô thần khác, một câu như thế nên bỏ đi là tốt nhất. Chúng tôi vui mừng thấy rằng một đề nghị yêu cầu là những lời nguyện ràng buộc về mặt pháp lý phù hợp với các tín ngưỡng và tu tập tôn giáo khác nhau, và toà án nên lên sẵn một danh sách các lời thề nguyện được xem như là có thể chấp nhận được.⁴

Là những Phật tử Úc châu, chúng tôi có được những cơ hội để nhìn và thay đổi sự tu tập mang tính tập quán trong nhiều tình huống, như trong trường hợp nơi phòng xử án. Sự tu tập

³ Sách đã dẫn, tr. 81.

⁴ Sách đã dẫn, tr. xx.

theo tập quán trong bất kỳ xã hội nào thường không thể trông thấy được, vì nó được xem là “bình thường.” Nước Úc có một cộng đồng Phật giáo Trung Hoa rộng lớn trong thời đồ xô tìm vàng giữa thế kỷ 19, nhưng người theo Phật hầu như đã biến mất cho đến khi người nhập cư châu Á tràn vào từ những năm 1970. Việc khám phá ra Đạo Phật của Phật tử người Anglo-Celtic vào cùng thời kỳ này. Do đó, các cơ chế công cộng đã được một sự nhạy cảm của người Thiên chúa giáo, người Âu châu thường là người Anh, cho biết một cách rộng rãi. Sự chấp nhận tư tưởng Úc châu như là một xã hội đa văn hoá, một ý tưởng đã đạt được sức đẩy trên 30 năm trước, đã cung cấp một cơ hội làm thay đổi sự tu tập mang tính tập quán.

Đạo Luật Coroner chống lại Những Yêu Cầu Tu Tập

Có một số trường hợp quan trọng khi bộ luật tu tập theo tập quán của Úc và những sự nhạy cảm đạo Phật xung đột nhau. Những cơ hội đáng ngạc nhiên nhất xuất hiện năm 1993 là hậu quả của cái chết của một vị Lạt-ma Sakyapa Tây Tạng Gyalsay Rinpoche ở Canberra, thành phố thủ đô của Úc. Vào cái đêm trước khi qua đời, vị này đã ư ra ra một quyền năng của Phật Dược Sư. Trước đó, ngài đã kêu quá đau đầu vài tuần trước. Trong đêm mạch máu vỡ ra trong não, và ngài chết vì bị đột quy. Vào buổi sáng, những người học trò ngài phát hiện ngài chết trên giường. Không có những vị Lạt-ma Tây Tạng khác ở Canberra vào lúc đó. Các học trò ngài bị sốc và cảm nhận một sự mất mát, gọi xe cứu thương với hy vọng là ngài có thể sống lại. Họ cũng tiếp xúc với vị trưởng ban truyền thống Phật giáo, Đức Sakya Trizin. Lời khuyên của vị này là không nên di dời cái xác, rằng nên cầu nguyện trước người chết, và nên tránh mổ xác.

Trong khi xe cứu thương đến và các người học trò của ngài lưu ý cảnh sát rằng họ muốn hoàn tất các buổi cầu nguyện trước khi đem cái xác đi. Cảnh sát tỏ ra kiên nhẫn và thương lượng việc di dời cái xác với các người học trò. Sau vài giờ, hai vị Lạt-ma đến từ Sydney và thực hiện thêm những bài cầu kinh trước xác của Gyalsay Rinpoche tại nhà xác. Các vị Lạt-ma đoan chắc với các học trò rằng vị Rinpoche đã chết vì “trúng gió” và cái thức của ngài đã rời khỏi xác ngay lúc đó. Do đó, họ nói điều đó chẳng ngăn trở việc thực hiện một cuộc mổ xác, mặc dù vị trưởng ban truyền thống Sakya đã nói tốt hơn là tránh mổ xác. Các học trò gặp vị Chưởng Lý, người điều tra cái chết bất thường, vị bác sĩ lên lịch mổ xác, các vị đại diện từ Văn Phòng Tây Tạng, và bác sĩ của ngài Rinpoche. Luật yêu cầu mổ xác nhưng có thể giới hạn không mổ đầu vị Rinpoche. Vị Chưởng Lý cũng nói luật có thể thay đổi. Sau đó, ông thông báo một cuộc điều tra sẽ được tổ chức theo luật Australian Capital Territory Coroner’s Act. Xác được ướp cùng với buổi cầu nguyện của những đệ tử trong nhà quàn suốt buổi ướp xác. Sau đó xác được chở bằng máy bay trở về tu viện của ngài Rinpoche ở Ấn-độ để chôn cất.⁵

Bi kịch này đến như một cú sốc đối với cộng đồng Phật giáo Úc châu. Chúng tôi không có một sự chuẩn bị nào cho cái chết của một vị Lạt-ma. Luật pháp Úc và sự tu tập theo tập quán không có ủng hộ một quan điểm Phật giáo nào hay những trông đợi về mặt văn hoá của Tây Tạng. Những mối

⁵ Ann Pickering, “Respecting Spiritual and Cultural Beliefs About Death – An Australian Buddhist Case Study,” một cuộc nói chuyện với Ủy Ban Nhân Quyền, Đức Tin và Văn Hoá, do Association for Baha’I Studies tổ chức tại Canberra, Úc, ngày 7-8 tháng 11, 1998.

quan tâm chính của đạo Phật là không di dời xác thân, ư ra một cơ hội để tu tập tôn giáo và tránh một cuộc mổ xác. Những mối quan tâm khác là địa vị đứng đầu nên trao cho các nhà lãnh đạo tinh thần Phật giáo, như chức trưởng ban truyền thống Sakya và các vị lạt-ma đến từ Sysney. Luật nước Úc giao quyền cho các thành viên gia đình, trong khi đứng ở quan điểm Phật giáo Tây Tạng, trách nhiệm củng cố sự tu tập thích hợp nằm trong tay các thẩm quyền tôn giáo. Trong trường hợp cái chết của một vị tăng hay ni đạo Phật đã từ bỏ đời sống gia đình, các thành viên gia đình có thể là thứ yếu trong việc lập kế hoạch cho mọi điều. Ở Úc có một sự song hành trong đó những ngoại lệ được giao cho Thổ dân và dân đảo Torres Strait, trong số họ phong tục tập quán và truyền thống cũng có thể giao trách nhiệm cho một người ngoài gia đình. Một điều khác phải tính đến nữa là nhiều người Úc cũng có tín ngưỡng tâm linh không giống với các thành viên trong gia đình.

Sự thẩm tra ạo luật Coroner ư ến kết quả ỉ các tu chính án phản ánh một số quan tâm này có hiệu lực vào năm 1997. Trong việc quyết định xem người điều tra viên nên ra lệnh mổ xác hay di chuyển cái xác, bây giờ đạo luật quy định rằng viên điều tra có thể “quan tâm đến ước muốn làm giảm tối thiểu nguyên nhân của nỗi đau buồn hay khĩ chịu cho những người mà do thái độ văn hoá hay tín ngưỡng tâm linh, có thể phải đau buồn hay khó chịu một ếch hợp lí.”⁶ Đây là một bước tiến lớn, nhưng một ý thức về tầm quan trọng của thẩm quyền tâm linh đối với các Phật tử vào lúc chết vẫn chưa được thành luật.

⁶ Australian Capital Territory Coroner’s Act, Phẩm 28. Trích trong sách đã dẫn, tr. 6.

Tu Tập Sự Chăm Sóc của Đạo Phật cho Người Lâm Chung

Những thảo luận của tôi với bạn bè ở Canberra có một vai trò trong việc lo cho cái chết của Gyalsay Tulku và thay đổi luật ở đó, và vai trò của tôi ở Hội Đồng Phật Giáo Victoria, gợi hứng cho tôi làm ra một ấn phẩm nhỏ hỗ trợ các Phật tử vào lúc lâm chung.⁷ Kết quả của việc làm này là quyển sách nhỏ có tên *Sự Chăm Sóc cho Người Lâm Chung của Đạo Phật*. Do cộng đồng Phật giáo đa chủng tộc của Úc – được phản ánh trong nhiều loại chùa chiền rộng lớn đã được đề cập đến – một ý kiến hay là tham vấn những cộng đồng Phật giáo lớn về các thủ tục thích hợp vào lúc lâm chung. Tôi đưa ra mẫu những câu hỏi như sau:

- Trong truyền thống của bạn, khi một người biết mình sắp chết, có một phương thức nào đặc biệt để chuẩn bị giúp đỡ cho họ không?
- Trong truyền thống của bạn, điều gì tốt để làm cho một người đang hấp hối?
- Điều gì nên tránh xung quanh một người đang hấp hối?
- Có những nghi thức đặc biệt nào, lễ lạc nào, hay những thủ tục nào mà người hấp hối phải làm hay đã làm trước khi chết?
- Bạn có thể nói cho chúng tôi biết những lời cầu nguyện hay bài chú đặc biệt nào mà một người đang hấp hối nên lập lại hay được lập lại trước mặt họ?
- Sự hiện diện của họ hàng là có ích hay không cho người hấp hối vào lúc chết?

⁷ Di Cousins, đã xuất bản *Hỗ Trợ của Đạo Phật cho Người Lâm Chung* (Footsray West: Buddhist Council of Victoria, 2004).

- Có một cách đặc biệt nào để làm đối với thân xác sau khi chết? (Như giai đoạn không chạm vào xác hay không chạm vào phần đặc biệt nào của xác chết?)

- Trong truyền thống của bạn có thể chấp nhận một cuộc mổ xác không nếu có một điều gì đó không chắc chắn về nguyên nhân cái chết?

- Có thể chấp nhận hiến một cơ quan của xác chết không?

- Phương thức tống táng nào bạn thích?

- Điều gì lợi lạc nhất nên làm cho một người sau khi họ chết?

Câu trả lời cho những vấn đề này của các thành viên các nhóm Nguyên Thủy khác đã chồng lên nhau, cho nên một bộ phận Nguyên Thủy riêng biệt được sưu tập. Trong số những người được hỏi thuộc phái Đại Thừa, như Nhật Bản, Trung Hoa, Tây Tạng và Việt Nam, chúng ta nhận ra một loạt các câu trả lời rộng rãi. Người tài trợ cho ấn phẩm này là Chùa Yung Yang, một ngôi chùa Trung Hoa người Đài Loan ở Narre Warren, một khu ngoại ô của Melbourne. Vị sư trưởng của chùa này đề nghị rằng các phẩm tiếng Hoa và Việt trong cuốn sách này được dịch ra những ngôn ngữ đó. Ở giai đoạn về sau trong việc phát triển sách này, vị chủ tịch của Hội Đồng Phật giáo Victoria và tôi đi viếng thăm chủ tịch Ủy Ban Đa Văn Hoá của Victoria, vị này đồng ý đóng góp 2000 bản in sách này và phân phát nó cho mỗi quận trong mỗi bệnh viện, nhà giam, nhà trẻ, cơ sở dạy y học và phòng an sinh trong ban Victoria. Nghĩa trang lớn nhất ở Victoria, Necropolis, đã phân phát 250 cuốn sách nhỏ cho tất cả các giám đốc tang lễ tại

Melbourne. Đồng thời Necropolis đang phát triển một khu vực nghĩa trang Phật giáo Trung Hoa rộng lớn, có phong cảnh được làm theo quy tắc của Feng Shui.

Cho nên vấn đề có thể được đặt ra là: Làm sao thực hành được lời khuyên trong sách nhỏ khác với phong tục của người Úc? Nó thay đổi cách cư xử theo ý nghĩa nào trong một bệnh viện? Nó giúp cho những người chăm sóc bệnh của các Phật tử mà không phải là Phật tử hoặc có thể có sự sáp nhập vào đạo Phật thuộc gia đình mập mờ không có sự hiểu biết sâu sắc lắm?

Một giả định ngầm trong tất cả các lời khuyên được đưa ra là người lâm chung đang chuẩn bị cho kiếp sau. Có một sự nhấn mạnh được chia sẻ giữa tất cả những người chung quanh về tầm quan trọng của việc giữ gìn một môi trường an lạc, không tranh chấp hay khóc than, tạo ra một bầu không khí tâm linh qua việc đọc đi đọc lại các bài chú, các lời cầu nguyện hay những tưởng tượng được tiếp dẫn. Một người Việt được phỏng vấn, Thượng toạ Thích Phước Tân, khuyên rằng thời gian đến gần cái chết là thời gian để sám hối, tịnh hoá tâm, và xác định sự tu tập nương tựa vào Tam Bảo. Ngài khuyên nên mở bằng tụng kinh và đặt hình ảnh Đức Phật trước mặt người hấp hối. Người Trung Hoa khuyên nên làm các việc tốt cho người hấp hối và hồi hướng công đức. Những đề nghị này đưa ra một tiến trình chuẩn bị khá phức tạp, có lẽ trái ngược với tầm quan trọng về y học nhằm giảm bớt sự đau đớn. Hầu hết Phật tử ở Úc là gốc người Việt hoặc người Hoa. Với câu hỏi khác, một người Hoa được phỏng vấn trả lời rằng không nên lay tỉnh người chết lại và không được động vào họ khoảng tám đến mười tiếng đồng hồ sau khi chết. Cả hai lời khuyên này khác với sự thực hành thông thường ở bệnh viện.

Sách nhấn mạnh vào sự trợ niệm có thể được của một vị tăng hay ni. Nó đặt ra câu hỏi: Có lợi hay bất lợi cho người đang hấp hối nếu có họ hàng hiện diện vào lúc chết? Câu hỏi này không thừa nhận sự ưu tiên của họ hàng gia đình và các câu trả lời cho câu hỏi này khác nhau. Người Tây Tạng trả lời: “Vào lúc chết, việc trông thấy họ hàng có thể là sự khó chịu.” Người Việt trả lời gián tiếp hơn: “Đừng làm điều gì có thể gây ra sự sân giận.” Phật tử Nguyên Thủy khuyên rằng người chết có thể được hỏi ý về điểm này trước đó, nhưng trong mọi trường hợp các thành viên gia đình không nên làm người hấp hối khó chịu.

Là một hành giả Phật giáo Tây Tạng, sự hiểu biết của tôi là sự cho cơ quan trong người là điều nên tránh, bởi vì sự đau đớn và những xúc động khác có thể có ngay sau cái chết lâm sàng. Tuy nhiên, tôi ngạc nhiên nhận ra rằng hầu hết các truyền thống đạo Phật đều không bản khoăn về quan iêm của việc cho cơ quan. Người cung cấp tin tức Tây Tạng chỉ nói: “Không bình luận.” Có lẽ đây là một câu trả lời khéo léo, vì có nhiều cuộc tranh cãi về đề tài này và các lý lẽ có thể được đưa ra để hỗ trợ cả hai mặt của vấn đề. Câu trả lời của người Hoa rõ ràng hơn: “Thông thường việc hiến cơ quan xảy ra ngay khi người ta qua đời hoặc sắp sửa qua đời, cho nên trừ khi người đó có một ý chí mạnh mẽ để vượt qua cơn đau thân thể, người ta đề nghị là nên tránh việc hiến cơ quan.” Tuy nhiên, các câu trả lời từ những cộng đồng phái Nguyên Thủy, Việt Nam, và Nhật Bản đều ký nhận việc hiến cơ quan, chứng thực sự đồng ý của người hiến. Tôi tự hỏi việc hiến cơ quan có được chấp nhận đối với những người lo âu về khả năng đau đớn sau cái chết của não bộ nếu người đó được gây mê vì

thông thường không có nhận thức về thân khi gây mê. Tuy nhiên, việc thực hiện y khoa bình thường sẽ không thừa nhận một nhu cầu gây mê trong trường hợp một người được xác định là đã chết lâm sàng.

Tất cả những người theo Phật được khảo sát xem vấn đề phẫu thuật sau khi chết là một vấn đề đối với luật pháp. Người cung cấp tin Tây Tạng thêm vô điều kiện: “Không thành vấn đề một khi người đó được xác định là đã chết,” trong khi người cung cấp tin tức Trung Hoa thêm vào: “Điều đó nên tránh trong tám đến mười tiếng sau khi chết.” Vấn đề xác định thời gian chết có lẽ là chủ yếu trong việc làm cho sự tranh cãi này trở nên tinh tế hơn. Quan điểm của người Tây Tạng là một người chưa thật sự chết cho đến khi thân thể bắt đầu tan rã, bằng chứng rõ ràng khi cái xác bắt đầu bốc mùi.

Một ý tưởng khác rõ ràng trong sách này là người chết vẫn còn những nhu cầu đáng kể. Điều này không phù hợp với sự thực hiện theo truyền thống của Úc; ngay cả luật cải cách đạo luật Coroner quan tâm trước hết đến việc giảm đau cho người sống sót.⁸ Tất cả những người cố vấn cho cuốn sách này đề nghị rằng một số hình thức hoạt động công đức được thực hiện vì lợi ích của người đó sau khi chết. Những người phái Nguyên Thủy đề nghị rằng việc cúng dường được thực hiện cho chư tăng và việc từ thiện nhân danh người chết và tất cả các phái Đại Thừa đều đề nghị 49 ngày cầu nguyện và thực hiện bổ sung thêm, như tuân thủ ăn chay, làm từ thiện và cho các nhóm tôn giáo, phóng sanh cầm thú, và trồng cây. Một ý tưởng độc đáo được một người cung cấp tin tức Nhật Bản đưa

⁸ Pickering, “Respecting Spiritual and Cultural Beliefs About Death,” tr. 6.

ra giải thích rằng người giàu tổ chức dịch vụ kỹ niệm với gia đình và một tu sĩ Phật giáo hàng năm hay mỗi năm năm, cho đến 50 năm. Vị này cũng bình luận:

Những lễ giỗ này có vẻ là cho người chết, nhưng thật ra chúng là để cho người còn sống. Nếu cả gia đình và mọi người liên quan đến người đó đến với nhau và có một bữa ăn tối với nhau, nó có nghĩa là mọi điều tốt đẹp và đang có sự an lạc. Một buổi lễ giỗ mang quá khứ và hiện tại đến với nhau và tạo cơ hội cho sự tưởng nhớ. Nếu đã có một điều không may nào xảy ra, thì người ta có thể đến với nhau và giảng hoà. Điều đó giảm bớt nghiệp của người chết.⁹

Nhóm họp lại để lo cho ngày giỗ được xem là lợi lạc cho cả người mất lẫn người sống. Phần chủ yếu của lời khuyên trong sách này rất thực tiễn. Tôi tránh nhấn mạnh trên những chiều hướng tu tập đạo Phật bí truyền. Sách này nhắm vào những người chăm sóc bệnh nhân, không nhắm vào các hành giả đang nhập thất. Các hành giả nghiêm ngặt biết rằng giờ chết có thể cung cấp một cơ hội vô song cho việc thiền quán về bản chất của tâm, vì không có những xao lãng và lẫn lộn về kinh nghiệm mà thân đã trải qua. Tuy nhiên, hầu hết những người tu Phật không phải là những thiền giả có tiến bộ cao. Trong một xã hội không thảo luận cái chết một cách tự do, công khai hay thường xuyên, có lẽ điều lợi ích là bắt đầu thảo luận ở một mức độ thực tế. Một trong những mục tiêu hướng tới của sách này là bắt đầu cuộc đối thoại, đương đầu với vấn đề hầu như khó khăn nhất này, và hỏi chúng ta có thể làm sao cho mọi việc được tốt hơn.

⁹ Cousins, *Buddhist Care for the Dying*, tr. 18.

Khi quyển sách được ra đời, Tiến sĩ Ian Gawler, người viết lời tựa, nói về cái chết của mẹ ông khi ông mới mười mấy tuổi. Ông nói rằng nếu một người nào đó muốn viết một cuốn sách nói về cách làm thế nào để xử lý cái chết một cách tử tế, người đó có thể làm theo điều đã xảy ra trong gia đình mình. Sự mất mát không được thảo luận và mọi người đều chỉ mong đợi cho xong việc.

Sách này không nói về cách giải quyết nỗi buồn và mất mát, nhưng có lẽ do biết cách chăm sóc tốt cho người chết, những người còn lại sẽ không bị ám ảnh bởi những điều lo lắng về mọi việc lẽ ra họ nên làm mà lại không làm. Một tỷ lệ lớn những người được sanh ra ở Úc có cha mẹ từ những nước khác. Nhiều người trong số họ không nhớ những những thực hành văn hoá truyền thống liên quan đến người chết bởi vì là thế hệ thứ hai, họ đã đồng hoá vào xu hướng chính. Những người trong số chúng tôi trở thành đệ tử Phật do tự chọn vẫn còn đang trong tiến trình học tập rất nhiều.

Một tuần lễ sau khi cuốn sách được ra mắt, Daniel Andrews, người đã giới thiệu nó, tuyên bố trong nghị trường: “Tài liệu quý giá này là một nhận thức quan trọng để cư xử với con người một cách tự trọng, chúng ta cần hiểu biết và tôn trọng cái gì có giá trị đối với họ. Quyển sách sẽ giúp chúng ta đối phó với thách thức quan trọng này.” Ông mô tả quyển sách như là một “nguồn tài liệu giá trị trong việc cung cấp sự chăm sóc sức khỏe thích hợp một cách văn hoá ở Victoria.”¹⁰

¹⁰ Quốc Hội Victoria, Những Cuộc Tranh Luận ở Nghị Trường (Hansard), Quốc Hội Lập Pháp, Quốc Hội thứ 55, Phiên Họp Thứ Nhất, ngày 3, tháng 3, 2004, Bài Diễn Văn của ông Andrews ở Mulgrave, tr. 80.

Kết Luận

Có lẽ một cách nhìn khác về tất cả các điều này là việc mang Giáo Pháp đến Tây phương đòi hỏi nhiều kế hoạch. Hội Đồng Phật giáo ở Victoria vừa qua tham dự các Hội Đồng Phật giáo của New South Wales và Queensland để thiết lập Liên Đoàn của các Hội Đồng Phật Giáo Úc Châu (FABC).¹¹ Sự thiết lập Liên Đoàn này là một cách tạo ra một cơ chế bảo trợ quốc gia có thể đưa ra cho Chính Phủ Liên Bang Úc những lợi ích của Phật giáo, mặc dù tới mức độ đó rồi FABC vẫn chưa nhận được trình độ nhận thức đó. Điều bất ngờ là một trong những điều đầu tiên mà người Phật tử cần để được chính thức công nhận là một tôn giáo ở Úc là tiệc cưới, cho nên một trong những việc làm đầu tiên của FABC là tạo ra một lễ cưới. Có lẽ lễ cưới không phải là một trong những nét đặc trưng chỉ rõ tính cách của đạo Phật. Tuy nhiên, để phù hợp với sự hiểu biết về tôn giáo mang tính chất văn hoá Úc, một lễ lạc như thế là cần thiết.

Phật giáo ở Úc đang ở một giai đoạn còn rất sớm sủa và chúng tôi vẫn còn một con đường dài để trải qua. Phật tử cần những ngôi chùa đẹp, những cái tháp gợi cảm, công trình nghệ thuật ấn tượng, những bài dịch thuật, và những sưu tập kinh điển. Chúng tôi cần những khả năng nghiên cứu nghiêm túc các kinh điển khác nhau, để chúng tôi có thể có sự hiểu biết giác ngộ và có học hỏi về Giáo Pháp. Chúng tôi cần những cơ hội để thiền quán và nhập thất. Chúng tôi cũng cần làm việc với những Phật tử khác và với các cơ sở đã được thiết lập ở những xã hội rộng lớn hơn để tìm ra những phương thức bao

quát các tri thức Phật giáo, và cải cách các cơ chế và tu tập không đáp ứng được các nhu cầu của đạo Phật.



¹¹ Xem <http://www.australianbuddhism.org.au>.

NHỮNG ĐÓNG GÓP CỦA NỮ GIỚI PHẬT GIÁO TẠI PHƯƠNG TÂY

Karuna Dharma

Tôi không phải là một chuyên gia về những gì mà các nữ Phật tử đang làm trên khắp thế giới, cho nên tôi sẽ đặt trọng tâm vào những đóng góp mà nữ giới nước Mỹ đã làm. Ngay cả trong lãnh vực này kiến thức của tôi cũng còn hạn chế. Tất cả điều gì tôi có thể tường thuật được là cái mà tôi biết. Chắc chắn ỉ tôi đã bỏ qua nhiều sự đóng góp có giá trị của nữ giới và mong rằng quý vị sẽ thứ lỗi cho tôi về điều đó.

Trước hết, tôi muốn nói rằng tôi thấy nhiều sự đóng góp của nữ giới trong mười năm qua, cả cư sĩ lẫn người xuất gia thọ giới khắp thế giới. Tôi muốn nhắc đến hai vị ni phái Nguyên Thủy đã thọ giới tỳ-kheo ni ở Tích Lan, nơi hiện vẫn còn sự đối kháng đáng kể về việc tái lập giáo đoàn tỳ-kheo ni. Một vị là Tỳ-kheo ni Dhammananda, trước kia được biết đến dưới tên Chatsumarn Kabilsingh. Vị này dạy tại Đại Học Thammasat ở Thái Lan và làm việc nhiều năm trong lãnh vực sinh thái học và môi trường. Vị kia là Tỳ-kheo ni Kusuma của

Tích Lan, là một phụ nữ rất tích cực trong việc hỗ trợ nữ giới và chư ni Phật giáo và đã xuất gia thọ giới một vài năm qua. Cả hai vị ni này đang đem Giáo Pháp đi khắp nơi trên thế giới và thành công lớn. Còn có nhiều vị nữ giới khác nữa tại Đài Loan, Việt Nam và Hàn Quốc cũng đang làm được sự nghiệp vô giá.

Có lẽ những đóng góp quan trọng nhất mà nữ giới đã làm tại Hoa Kỳ là trong lãnh vực giáo dục. Người đầu tiên được nhắc đến ở đây là Anne Klein, đã có bằng Cao Học tại Đại Học Wisconsin, Madison, và một bằng Tiến sĩ của Đại Học Virginia. Anne Klein từng là một giáo sư về tôn giáo học tại Đại Học Rice từ năm 1995 và là chủ tịch của bộ phận này từ 1995 đến 1998. Ni sư là phó giáo sư về môn nghiên cứu tôn giáo tại Đại Học Stanford từ năm 1986 đến 1989 và trong niên khoá 1994 đến 1995 nhận được trợ cấp từ National Endowment về Nhân Đạo cho một dự án tên là “Bon and the Logic of the Nonconceptual: Study and Translation of a 10th-Century Tibetan Religious Text.” Sư là người nhận tài trợ của Ford Foundation cho một dự án đa diện có tên là “Gender, Self, and Well-Being: Traditional Buddhism, and Modern Western Culture, A Living Dialogue.” Sư cũng là Giám đốc sáng lập của Dawn Mountain – một ngôi chùa Tây Tạng, trung tâm cộng đồng, và viện nghiên cứu ở Houston, Texas. Ngoài việc dạy học ở đó, sư du hành để dạy các chương trình “Phật Giáo trong Thân” kết nối sự tu tập truyền thống của Tây Tạng với ý thức năng lực tập trung vào thân. Hai cuốn sách mới đây nhất của sư là *Meeting The Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists And The Art Of The Self*, và quyển *Path To The Middle: Oral Madhyamika Philosophy In Tibet*. Những

sách đã xuất bản khác của sư là: *Knowing, Naming, And Negation: A Sourcebook On Tibetan Sautrantika*; và *Knowledge And Liberation: Tibetan Buddhist Epistemology In Support Of Transformative Religious Experience*. Rõ ràng là trí tuệ và những sách xuất bản của giáo sư Klein có tầm vóc cao nhất.

Vị ni thứ hai đến trong trí chúng ta là Rita Gross, một giáo sư tại Đại Học Wisconsin-Eau Claire. Sư là tác giả của *Buddhism after Patriarchy, Feminism and Religion: An Introduction*, một cuốn sách đưa sư lên bệ phóng thẳng vào sự thành công tức khắc với tư cách là một tác giả và là nhà tư tưởng. Sư cũng viết *Soaring and Settling: Buddhist Perspectives on Contemporary Social and Religious Issues*. Sư đã xuất hiện tại nhiều hội nghị về Phật giáo và rất được tôn trọng do lập trường của sư về các vấn đề giới tính trong Phật giáo.

Sau đó chúng ta đến với chủ tịch hội Sakyadhita, Ni Sư Karma Lekshe Tsomo, là một phó giáo sư tại Đại Học San Diego, một trường Cơ-đốc giáo xuất sắc, tại đó sư dạy các lớp về đạo Phật và chuẩn bị cho các sinh viên sống trong một xã hội đa nguyên. Vừa qua, tôi đã thường thức cà-phê sữa Ý với một người bạn của tôi là vị tu sĩ trưởng của Cơ-đốc giáo. Tôi nói với ông là tôi có một người bạn, một phụ nữ đã thọ giới trong truyền thống Tây Tạng đang dạy tại USD. Ông hỏi tôi: “UCSD (Đại Học California tại San Diego) hay USD?” Tôi trả lời: “USD. Bà ấy dạy Phật giáo tại đó.” Ông trả lời: “Thật vậy sao? Tại một trường Cơ-đốc giáo? Tốt quá.”

Nhưng, giáo dục không phải chỉ có trong các trường đại học. Tôi muốn nói với bạn một chút về các nữ giáo sư đạo Phật ở các chùa và tu viện Mỹ, nhiều vị nữ đạo sư và nhà giáo trong các chùa của chúng tôi và các trường đạo Phật. Tôi nhớ

đến Tiến sĩ Judith Brown, vị giám đốc bậc thầy của Đại Học Naropa ở Boulder, Colorado và Ni Sư Tiến sĩ Yifa, là giám đốc Đại Học His Lai ở Nam California.

Ni Sư Pema Chodron đã gặp vị thầy tổ của bà là Chogyam Trungpa Rinpoche vào tháng hai năm 1972. Sư bắt đầu nghiên cứu đạo Phật với Lạt-ma Chime, người đã khích lệ sư làm việc với Trungpa Rinpoche. Cuối cùng Sư tạo mối quan hệ sâu sắc nhất với Trungpa Rinpoche, và học với vị này từ năm 1973 cho đến khi vị này viên tịch vào năm 1987. Theo yêu cầu của Đức Karmapa, sư thọ giới tỳ-kheo ni trong dòng phái Trung Hoa vào năm 1981 tại Hồng Kông. Pema Chodron trước đây là giám đốc của Karma Dzong ở Boulder, Colorado. Hiện nay sư sống tại Tu viện Gampo, một trung tâm tu viện có cả nam lẫn nữ tu tập, toạ lạc trên 200 mẫu đất đối diện biển ở tại cao nguyên Cape Breton của Nova Scotia, Canada. Được thành lập vào năm 1984, Tu viện Gampo là một phần của Hội Vajrdhatu của các Chùa Phật Giáo. Pema Chodon trước kia là giám đốc và bây giờ là giáo thọ chính thức tại Tu viện Gampo. Khi không nhập thất nghiêm ngặt và có thể dùng thời giờ ngoài các bồn phận ở tu viện này, sư đi chu du khắp nơi, dạy tại nhiều trung tâm thiền quán khắp Âu châu và Bắc Mỹ. Ni Sư Pema Chodron rất quan tâm đến việc giúp đỡ phát triển truyền thống tu viện Phật giáo tại phương Tây, và bị thu hút đặc biệt đối với sự giàu có và trí tuệ phi thường tìm thấy trong truyền thống tu viện Tây Tạng. Sư là tác giả của các quyển *Wisdom of No Escape*, và *Start Where You Are*. Một trong những quyển sách nổi tiếng nhất của sư là *When Things Fall Apart*. Sư là một tác giả rất nổi tiếng, viết bằng tiếng Anh dễ hiểu từ kinh nghiệm của chính mình.

Một vị Ni Phật giáo khác đóng một vai trò quan trọng với tư cách là một giáo thọ và làm nhiều cuộc đổi mới là Ni Sư Ayya Kema. Sư được sanh ra tại Đức, kết hôn với một người Mỹ, và nuôi dạy hai người con tại Hoa Kỳ. Vào năm 1978, sư thành lập Wat Buddha Dhamma, một tu viện trong rừng theo truyền thống Nguyên Thủy, gần Sydney, nước Úc. Tại Colombo Sư thành lập Trung Tâm Phật Giáo Phụ Nữ Quốc Tế làm một trung tâm tu tập cho chư ni Tích Lan và lập Hòn Đảo của Ni Giới Parappuduwa cho nữ giới tu tập sâu sắc và thọ giới làm nữ tu. Sư là người lãnh đạo tâm linh của Buddha Haus ở Đức, được thành lập vào năm 1981 do Sư bảo trợ.

Có nhiều vị giáo thọ nữ cư sĩ tại phương Tây, đặc biệt là ở Hoa Kỳ. Tôi sẽ đề cập đến một số ít vị. Ruth Denison, một phụ nữ sinh ra tại Đức, không thọ giới xuất gia, là nhà sáng lập và giám đốc của Dhammadina, một trung tâm thiền quán phái Nguyên Thủy thành công tại Sa Mạc Mojave của Nam California. Ruth đã thu hút được các sinh viên nam nữ, và đã hiện đại hoá thiền chánh niệm để bao quát thành thiền quán trong oai nghi của thân.

Charlotte Joko Beck là người kế truyền Giáo Pháp của Taizan Maezumi Roshi, của Trung Tâm Thiền Nhật Bản ở Los Angeles, sư có trung tâm Thiền Nhật Bản tại San Diego. Jan Chozen Bays, một người kế thừa khác của Maezumi Roshi, là nữ tu viện trưởng của Tu Viện Great Vow Zen Monastery ở Oregon và cũng làm việc với tư cách là một bác sĩ khoa nhi. Jiyu Kennett Roshi là một đạo sư thiền Nhật bản nổi tiếng tại Tu Viện Shasta ở Núi Shasta, California, do ồ sáng lập và làm cố vấn cho đến khi viên tịch cách đây mấy năm. Sư truyền giới làm các vị tăng thiền Zen cho các nam nữ

cư sĩ. Ngày nay có khoảng 60 vị tu sĩ thiền Zen nam lẫn nữ, sống tại Tu viện Shasta.

Ni Sư Gesshin Prabhasa Dharma là một hoạ sĩ bắt đầu học với Sasaki Joshu Roshi những năm 1960 tại Trung Tâm Thiền Zen Cimarron ở Los Angeles. Năm 1983, thất vọng với Sasaki Joshu, sư quay sang Thiền Việt Nam. Hoà Thượng Thích Mãn Giác ở Chùa Phật Giáo Việt Nam tại Los Angeles đã nhận ra sư là một thiền sinh Roshi. Ni sư Gesshin lập Viện Thiền Quốc Tế, có các chi nhánh ở Hoa Kỳ, Đức, và Netherlands, do các đệ tử xuất gia của sư đảm trách.

Dĩ nhiên là tôi không thể quên Egyoko Sensei, bây giờ là lãnh đạo Trung Tâm Thiền ở Los Angeles (ZCLA), chỉ cách chùa tôi một dặm. Sư Egyoku đang tạo nhiều thay đổi tại ZCLA, làm cho nó phù hợp với văn hoá Mỹ đương thời. Chẳng hạn, nó có một nhóm áo lam năng nổ, có cả nam lẫn nữ. Cũng vậy, khi có người đến quy y tam bảo, họ không lấy tên tiếng Nhật nữa mà được cho tên bằng tiếng Anh.

Sharon Salzberg, Toni Packer, Maurine Stuart, Bobby Rhodes, Sharon Salzberg, Joanna Macy, Sonja Margulies, Yvonne Rand, và Jacqueline Mandell đều là những nữ cư sĩ người Mỹ có các vai trò tích cực là các thiền sư đạo Phật. Các vị thầy này đều được nói đến trong cuốn *Meeting with Remarkable Women* của Lenore Friedman. Tôi cho rằng tôi nên bỏ tôi ra khỏi danh sách của các vị thầy nổi bật này. Tôi đã là nữ tu viện trưởng của Trung Tâm Thiền Phật Giáo Quốc Tế (IBMC) từ khi Hoà Thượng Tiến sĩ Thích Thiện Ấn thầy tôi viên tịch, ngài là một thiền sư Việt Nam nổi tiếng và là bạn thân từ thời niên thiếu của Thích Nhất Hạnh. Từ khi Hoà

Thượng Thích Thiện Ấn viên tịch, tôi đã đảm trách các bốn phận ở trung tâm theo truyền thống mà thầy tôi đã đặt ra.

Chùa chúng tôi là ngôi chùa đầu tiên ở Hoa Kỳ truyền giới tỳ-kheo vào năm 1974 và đầu tiên truyền giới tỳ-kheo ni vào năm 1976, và khiến tôi trở thành vị ni đầu tiên lãnh thọ giới tỳ-kheo ni ở Hoa Kỳ. Hoà Thượng Thích Thiện Ấn đưa ra một sự thọ giới bổ sung với tư cách là một Pháp sư thiền. Giới đàn này sánh ngang với truyền thống thiền Nhật Bản. Cho nên, một người thọ giới cụ túc tại IBMC có sự lựa chọn thọ giới tỳ-kheo/tỳ-kheo ni theo truyền thống hay giới đàn thiền. Các giới đàn này cùng cấp với nhau. Các giới tử nhận cùng sự tu tập giống như các tỳ-kheo, ngoại trừ việc học Giới Luật, và được truyền giới trong cùng một buổi lễ.

Sau khi trở thành nữ tu viện trưởng ở IBMC, tôi thực hiện thêm những thay đổi. Vào năm 1981, dưới sự bảo trợ của Hoà Thượng Thích Mãn Giác, giới đàn được thực hiện đầy đủ bằng tiếng Anh, làm cho nó trở thành giới đàn truyền thống đầu tiên được thực hiện bằng tiếng Anh. Năm 1994, lần đầu tiên, một vị ni chủ tọa giới đàn, với tư cách là *upàdhyaṇīka*, tức Thầy truyền giới, cùng với vị thượng thủ là vị tăng, ngài cố Hoà Thượng Tiến sĩ Havanpola Ratanasara. Không chỉ có các thành viên tăng già từ nhiều truyền thống khác nhau cùng họp lại và tham gia trong lễ giới đàn này – Thiền tông, Đại Thừa, Mật tông, và Tịnh Độ tông – nhưng chúng tôi cũng truyền giới cho những người thuộc tất cả các truyền thống bằng tiếng Anh. Hoà Thượng Ratanasara và tôi cảm thấy rằng chúng tôi đang truyền giới cho những người trong Tăng đoàn, chứ không phải một truyền thống đặc thù nào. Chúng tôi truyền giới cho những người thuộc phái Nguyên Thủy, Đại Thừa và cùng với

các truyền thống Kim Cang Thừa. Lễ truyền giới theo truyền thống được tách ra một nửa, có chư ni đóng các vai trò tương đương với chư tăng. Đây chắc chắn là lần đầu tiên. Chúng tôi thực hiện đại giới đàn lần thứ hai vào năm 1996 và sẽ tổ chức một đại giới đàn thứ ba và tháng 12 năm nay.

Sự khác biệt lớn nhất giữa đại giới đàn này và những giới đàn trước kia là tôi sẽ truyền giới cho những người đồng tính một cách công khai với tư cách là những Pháp Sư. Tại Hoa Kỳ, người theo đạo Phật không phải dấu điểm định hướng giới tính của họ. Trong đạo Phật, không có chỗ cho thiên kiến về nền tảng chủng tộc, văn hoá và giới tính. Khi một người được giác ngộ, không có liên quan đến giới tính. Cũng vậy, trong đạo Phật không có chỗ cho thiên kiến về định hướng giới tính. Tuy nhiên, tôi e rằng vấn đề này vẫn còn gây tranh cãi hơn là giới tính. Nhưng chúng tôi đang có tiến bộ trong lãnh vực này.

Tôi đã tích cực trong các công việc Phật sự lẫn liên tôn tại Hoa Kỳ. Tôi là một gương mặt sáng lập trong một số ngôi chùa, Hội Đồng Tăng Già Phật Giáo của miền Nam California, Trường Nghiên Cứu Đông Phương, Trường Nghiên Cứu Phật Giáo, Đại Hội Phật Giáo Mỹ, và Sakyadhita. Dự án cuối cùng của tôi là công tác nhà tù. Có một số nữ giới, cả cư sĩ lẫn người xuất gia thọ giới, như Ni Sư Robin Courtin và Ksanti, đi vào các nhà giam để giảng Giáo Pháp và thiền. Tôi không có đi thăm các nhà giam, nhưng 60 tù nhân hiện đang theo học với tôi và chúng tôi gửi tài liệu cho 400 tù nhân khác mỗi tháng. Tất cả các học trò của tôi cũng viết cho ít nhất là hai tù nhân.

Tôi muốn kết thúc bằng câu nói rằng nữ giới đang có những đóng góp lớn lao cho đạo Phật tại Hoa Kỳ, làm chuyển

đổi cách con người nhìn chính mình và người khác. Chúng tôi cố gắng hiến một sự thay đổi cho các cơ sở và các chùa dạy học dưới sự khống chế của nam giới. Và chúng tôi đã được sự ưa thích hết sức lớn lao trong số nam giới cũng như nữ giới. Tôi muốn thêm vào một lời cuối cùng ở đây. Nữ giới phải đứng dậy và nhận lấy trách nhiệm. Bởi vì chúng ta sẽ không bình đẳng với nam giới cho đến chừng nào mà nữ giới có được các học trò nam cũng như học trò nữ và là những người lãnh đạo các chùa chiền và tu viện.



6

NỮ GIỚI PHẬT GIÁO VỚI VAI TRÒ LÃNH ĐẠO VÀ GIẢNG SỰ: THIỆN KIẾN GIỚI TÍNH VÀ SỰ DÂN CHỦ HÓA

Rita M. Gross

Một trong những lời phê bình trước hết của nữ giới về Phật giáo là phạm vi mà nam giới chiếm lĩnh hầu hết hay tất cả các vai trò lãnh đạo và thẩm quyền giảng dạy. Ở một mức nào đó, giải pháp dường như rõ ràng: thực hiện những biện pháp để đảm bảo rằng nữ giới có khả năng đảm nhận các vai trò đó, và sau đó chắc chắn rằng nữ giới được nâng lên những vị trí mà họ có năng lực.

Tuy nhiên, nhiều nữ giới đã đề ra một giải pháp khác, hỏi rằng liệu các tổ chức xã hội có thứ bậc tôn ti tiêu biểu cho Phật giáo hàng bao thế kỷ có cần thiết hay xứng đáng duy trì không. Giống như nhiều phụ nữ Cơ-đốc giáo đã nói rằng họ không có chút mong muốn được làm giáo sĩ trong một nhà thờ không có thay đổi từ một tổ chức có thứ bậc tôn ti sang một tổ

chức có sự bình đẳng, một số Phật tử cũng lập luận rằng hệ thống cấp bậc tự nó là một hiện tượng tộc trưởng và không thể được bù đắp lại bằng việc cho phép hay khích lệ nữ giới đảm nhận những vị trí này. Nhiều người phương Tây nghi ngờ sâu sắc về thẩm quyền mà một vị Mật tông hay một Thiên sư có đối với môn đồ của mình, và nghi ngờ về sự tận tụy hay trung thành đối với vị thầy được khích lệ trong các môn đồ. Đặc biệt là sau những vụ tai tiếng về các loại lạm dụng quyền lực làm rung chuyển Phật giáo Bắc Mỹ trong những năm 1980, những hoài nghi về quyền lực tộc trưởng hầu như vô hạn đã tăng lên. Hầu hết các tổ chức Phật giáo Bắc Mỹ đã xét lại bao nhiêu thẩm quyền họ đã bằng lòng thừa nhận cho các vị thầy và những nhà lãnh đạo và những khía cạnh nào của đời sống chung và tâm linh mà họ muốn để cho các vị thầy giám sát. Cùng với sự thúc đẩy tham gia bình đẳng của nữ giới trong đạo Phật, nhiều nhà quan sát Phật giáo phương Tây lưu ý đến một nhu cầu dân chủ ngày càng gia tăng trong các cơ sở Phật giáo để làm một tiêu chuẩn cho tính hiện đại của Phật giáo.

Tuy nhiên, từ quan điểm tu tập đạo Phật, có những giới hạn về việc làm sao các cơ sở đạo Phật có thể trở nên bình đẳng và dân chủ. Trong khi quyền lực đã và có thể bị lạm dụng, một số khía cạnh của đời sống đạo Phật đòi hỏi thẩm quyền của một tông phái và một vị thầy. Điều quan trọng là chọn ra những vấn đề nào có thể được quyết định theo dân chủ hay sự nhất trí của tập thể, và khía cạnh nào của đời sống đạo Phật không thể chịu quy luật đa số. Sự thâm niên và cho phép để giảng dạy luôn luôn đóng một phần lớn trong đời sống đạo Phật vì Giáo Pháp thì vi tế và dễ bị hiểu lầm. Mối nguy hiểm cho người không hiểu kỹ giáo lý nhà Phật và không

tu tập trong nhiều năm mà cố quyết định với thẩm quyền nào đó về điều gì để giảng dạy và sử dụng kỹ thuật thiền định nào. Có lẽ Bốn Chân Lý Cao Cả và giáo lý vô ngã không phải là kết quả của tiến trình dân chủ; chúng đi ngược lại quá nhiều với mầm mống hy vọng và sợ hãi thường tình của các dân tộc. Thực vậy, người ta nói rằng sau khi giác ngộ, Đức Phật nghĩ rằng đối với Ngài sẽ vô ích khi dạy điều đã chứng ngộ bởi vì con người sẽ không muốn nghe Giáo Pháp của Ngài. Các vị thầy cũ thẩm quyền không chắc là không cần thiết trong Phật giáo chân chính ở bất cứ lúc nào. Vì mối liên hệ thầy trò rất quan trọng trong nhiều hình thái của Phật giáo, các học trò thường được khuyến cáo nên xem xét cẩn thận một vị thầy trước khi cam kết theo vị thầy đó. Sau khi một người yêu cầu tu tập Giáo Pháp, quá trễ khi thảo luận với vị thầy về sự tu tập của mình.

Mặt khác, nhiều khía cạnh của đời sống Phật giáo theo cơ chế có thể được đề cập đến một cách bình đẳng hơn. Chẳng hạn ngân sách nên được quyết định do các thành viên biết điều gì cần và cách quyên góp tiền, chứ không phải một Pháp sư dễ dàng làm hỏng tiền bạc. Sự minh bạch tài chánh là tuyệt đối cần thiết, ít nhất đối với các trung tâm Giáo Pháp ở Bắc Mỹ, Âu Châu, và những phần khác trên thế giới không phải thuộc Phật giáo theo truyền thống. Các chính sách hội viên, hoặc để mua hay thuê một toà nhà, toạ lạc nơi nào, và nhiều vấn đề khác cần được và nên được quyết định một cách dân chủ hơn là theo cách độc đoán. Thật ra, hầu như tất cả mọi vấn đề liên quan đến đời sống cộng đồng có thể do cộng đồng quyết định tốt hơn là do một Pháp sư. Thẩm quyền của vị Pháp sư liên quan đến Giáo Pháp, đến giáo lý và sự tu tập

Phật pháp, chứ không liên quan đến đời sống cơ chế của nó. Và cho dù vị Pháp sư có thẩm quyền về tâm linh, các pháp sư vẫn phải chịu sự phán xét của cộng đồng nếu họ không có tư cách đạo đức thích đáng chẳng hạn như phạm vào dâm dục, biển thủ công quỹ, hay hành vi không đúng giáo pháp.

Trong giáo hội Phật giáo phương Tây, sự lãnh đạo được chia làm hai hình thức chính: lãnh đạo về hành chánh và giảng dạy. Đôi khi một người làm luôn cả hai việc này, nhưng thường thì có sự chuyên môn hoá. Nữ giới thường là những nhà lãnh đạo hành chánh và một số trung tâm cố gắng có những vị đồng giám đốc, một nam và một nữ. Đôi khi người ta lập luận rằng do vì nữ giới đã có những vai trò hành chánh quan trọng trong các tổ chức Phật giáo phương Tây, các vấn đề phân biệt giới tính đã được giải quyết. Nhưng vai trò lãnh đạo then chốt trong Phật giáo vẫn là và luôn luôn là vai trò của vị Pháp sư. Và ngay từ những ngày khởi thủy của đạo Phật cho đến ngày nay, sự mong đợi của mọi người vẫn là nam giới sẽ là các Pháp sư. Tôi đã tranh luận nhiều năm nay là sự thiếu các nữ giáo thọ trong Phật giáo truyền thống là vấn đề lớn nhất đối với nữ giới Phật giáo và vũ đài đời sống Phật giáo rất cần những cải cách của nữ giới.

Khuynh hướng để cho nam giới độc quyền các vai trò giảng dạy trong đạo Phật có thể được truy nguyên từ hai yếu tố: (1) các nền văn hoá do nam giới thống trị trong đó Phật giáo được thành lập và trong đó đạo Phật luôn luôn được tu tập, và (2) và một số nguyên tắc sống của đạo Phật về mặt cơ chế. Mặc dù không nơi nào Phật giáo gần với tính tộc trưởng và bất lợi cho nữ giới như một số cáo buộc phê phán của nữ giới đạo Phật, nhưng về mặt lịch sử Phật giáo cũng không có

ghi chép lại dấu vết nào của sự phản đối chế độ tộc trưởng và sự thống trị của nam giới. Một số người hiện nay thật sự bối rối về việc tại sao Đức Phật dường như đồng ý với sự thống trị của nam giới trong nền văn hoá của Ngài, mà ít đặt ra vấn đề. Những ghi chép lịch sử, có thể hoặc không thể trở lại với chính Đức Phật, không chỉ miêu tả Đức Phật là đồng ý với sự thống trị của nam giới mọi thời, mà còn là mở đầu những giới luật đảm bảo cho sự thống trị giáo hội của nam giới, điều đó làm cho nữ giới khó khăn hoặc không thể đạt đến địa vị của một Pháp sư chính thức. Các giới nói về sự thâm niên của người xuất gia tuyên bố rằng tất cả các vị ni đều nhỏ hơn ngay cả đối với một vị tăng vừa mới thọ giới. Đây là giới luật đầu tiên trong tám giới mà Đức Phật đòi hỏi nữ giới phải chấp nhận trước khi Ngài truyền giới làm nữ tu cho họ. Tất cả các điều luật khác cũng đặt chư ni phụ thuộc chư tăng. Các giới như cấm các vị ni quả trách chư tăng hay phê bình họ làm cho chư ni khó trở thành giáo thọ của chư tăng.¹ Cũng có ghi chép lại rằng khi bà Ma-ha-ba-xà-ba-đề, vị ni đầu tiên, đề nghị rằng sự cao thấp hơn nên được tính từ khi một người được thọ giới chứ không phải do giới tính của người đó, Đức Phật trả lời rằng ngay cả trong các tông phái không có lãnh đạo tốt, nam giới vẫn không bao giờ xem nữ giới là người trên mình, như vậy làm thế nào mà sự hành xử như thế có thể xảy ra trong Giáo đoàn của Ngài?²

Trong khi các điều luật này liên quan đến sự tôn ty trật tự

¹ Về Bát Kính Pháp xem Rita M. Gross, *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1993), tr. 36.

² Sách đã dẫn, tr. 37.

mang tính cơ chế làm khó cho việc nữ giới trở thành các Pháp sư nổi tiếng, điều quan trọng là nhận thức rằng chúng không hạn chế năng lực tinh thần của nữ giới trong bất cứ cách nào, và các điều luật khác đã bảo vệ nữ giới khỏi sự quấy rối và quy phục chư tăng. Ít nhất trong giai đoạn đầu của lịch sử Phật giáo, chư ni được hình dung ra đã sống một lối sống giống với chư tăng. Trong *Trường Lão Ni Kệ* (Therigàthà), chư ni được hình dung như những người bình đẳng với nam giới về mặt chứng đắc tâm linh.³ Hình ảnh này của chư ni Phật giáo là những người bình đẳng về mặt tâm linh đối với nam giới sửa sai lại sự khẳng định một phía về tiềm năng của chư ni Phật giáo sẽ thịnh hành nếu người ta chỉ biết về Bt Quan Trai giới. Dù trong các giai đoạn lịch sử Phật giáo về sau này, đôi khi chư ni được huấn luyện nghèo nàn hơn nhiều so với chư tăng, những tu tập như thế không phải là một phần của các điều luật trong luật tu viện, và không có liên quan gì đến giới luật Phật giáo. Thật buồn khi nghe những câu chuyện về chư ni Phật giáo là họ chỉ được dạy để tụng kinh như con vẹt vì quan điểm cho rằng nữ giới thiếu năng lực trí tuệ để làm hơn thế, nhưng điều quan trọng là hãy nhớ rằng những tu tập như thế không phải là đạo Phật chân chánh.

Một số người lập luận rằng sự thống trị của nam giới về mặt cơ chế không làm phương hại đến nữ giới Phật giáo miễn là họ nhận được sự huấn luyện giống như nam giới. Những nhà

³ Bản dịch của Rhys Davids, Caroline, *Psalm of the Sisters*. Luân Đôn: Oxford University Press Warehouse, 1909; được in lại dưới tên *Poems of Early Buddhist Nuns (Therigàthà)* (Oxford: Pali Text Society, 1989). Cũng xem Susan Murcott, *The First Buddhist Women: Translations and Commentaries on the Therigàthà* (Berkeley: Parallax Press, 1991).

bình luận như thế cho rằng trọng điểm của Phật giáo là tu tập và đạt giác ngộ, chứ không phải đạt uy danh như một người thầy. Một số còn cho rằng sự thống trị của nam giới về mặt cơ chế thật ra có lợi cho nữ giới. Không có hy vọng đạt được nhân thân và danh tiếng là một Pháp sư, nữ giới có tự do tu tập một cách chân thật và tốt, không bị vướng vào tám mối bận tâm thế tục (bát phong: khổ và sướng, danh thơm và tiếng xấu, khen và chê, được và mất). Trái lại, nam giới được cho là thường theo đời sống tu viện như một con đường sự nghiệp và trở nên quan tâm đến uy tín và địa vị hơn là về sự tu tập và chứng đắc của họ, điều đó làm sai lạc mục đích học Phật và tu tập. Nhưng nếu mọi việc xảy ra đúng theo cách này, thì nữ giới chắc chắn nên là các Pháp sư vì sự chứng đắc của họ sẽ chân chính hơn!

Tuy nhiên tôi cho rằng sự sắp xếp mang tính cơ chế làm cho nữ giới khó khăn hoặc không thể trở thành các Pháp sư được đề cao, chắc chắn làm phương hại đến nữ giới ít nhất là năm cách. Trước hết, có tính thực tiễn tuyệt đối. Như Nancy Auer Falk đã chỉ ra trong bài viết của bà “Trường Hợp Chư Ni Biến Mất: Kết Quả của Mâu Thuẫn Tư Tưởng trong Phật Giáo Ấn Độ Cổ Xưa,” sự phụ thuộc của chư ni về mặt cơ chế đối với chư tăng có thể đã dẫn đến sự đẩy chết của giáo hội ni ở một số thế giới Phật giáo.⁴

Vấn đề tại sao giáo hội ni suy tàn và đẩy chết ở Ấn Độ và thế giới Nguyên Thủy đã được đặt ra, nhưng ít người gán sự

⁴ Nancy Auer Falk: “The Case of the Vanishing Nuns: The Fruit of Ambivalence in Ancient Indian Buddhism,” *Unspoken Worlds: Women’s Religious Lives*, đã xuất bản của Nancy Auer Falk và Rita M. Gross (Berkeley: Parallax Press, 1991).

suy sụp này cho sự lệ thuộc hình thức của chư ni đối với chư tăng. Falk lập luận rằng nguyên nhân gần gũi của sự suy tàn của giáo đoàn ni là thuộc về kinh tế; chư ni đơn giản là không nhận được nhiều sự hỗ trợ kinh tế, điều đó làm cho họ khó sống còn. Nhưng bà truy nguyên sự thiếu hỗ trợ kinh tế cho sự kiện là những thí chủ cư sĩ thích hỗ trợ cho các pháp sư uy tín nhất, mà tất cả những người này đều là tăng vì giới luật cấm nữ giới dạy cho chư tăng học. Thậm chí một vị nữ pháp sư xuất sắc cũng sẽ không có một vị tăng nào theo, do vì vị đó chỉ có thể dạy cho chư ni và cư sĩ. Kết quả là họ sẽ ít thu hút được sự hỗ trợ kinh tế cho chính mình và tu viện của họ. Đây là một phần lớn của trôn ốc đi xuống làm suy sụp giáo hội ni ở một số nơi trong thế giới Phật giáo.

Thứ hai, vì chư ni sẽ không trở thành pháp sư, nên đã phát triển mạnh hơn nữa cái quan điểm là họ không thật sự cần thiết nhận nhiều sự huấn luyện hay một số giáo lý. Kết hợp với tín ngưỡng văn hoá về sự thấp kém trí tuệ và tâm linh của nữ giới, lý lẽ này đã dẫn đến những tu tập phổ biến không dạy cho chư ni Phật giáo tốt lắm. Chẳng hạn, chư ni Phật giáo Tây Tạng thường không được dạy về triết học và tranh luận, hay cách tạo đồ hình *mandalas* bằng cát trên đất mà họ sẽ không cần hoặc dùng các kỹ năng đó. Vừa qua chư ni Tây Tạng đã nhận được sự huấn luyện về các kỹ năng như thế, nhưng tôi biết không có thí dụ nào về nữ giới được dạy hay thực hiện cái gọi là “nhảy các điệu vũ lạ-ma” mà Phật giáo Tây Tạng rất nổi tiếng. Một trong các vị thầy của tôi là một hiện tượng hiếm thấy – một *rinpoche* nữ, hay vị thầy giữ gìn dòng phái. Bà kể một câu chuyện về tuổi trẻ của chính bà khi bà và người chị được huấn luyện, nhưng có người cho rằng vì họ là những

cô gái và do vậy sẽ không dạy họ, việc có mặt họ khi một số giáo lý được dạy chẳng quan trọng đối với họ. Như tôi nhớ câu chuyện, mẹ của họ sắp xếp cho họ để có mặt ở đó! Ở đây chúng tôi không phải chỉ một tròn ốc đi xuống mà là một vòng lập luận ác ý. Vì nữ giới bị cho là thấp kém về mặt tri thức và tâm linh, người ta nói rằng họ không cần được huấn luyện. Nhưng sau đó sự thiếu chứng đắc của họ do thiếu đào tạo được dùng để bào chữa cho việc không dạy nữ giới các giáo lý cao siêu hay các tu tập cao cấp.

Thứ ba, căn cứ vào sự thiếu hỗ trợ kinh tế và thành kiến chung cho rằng nữ giới là những người sẽ không làm pháp sư, không cần được dạy tốt như các Phật tử, chẳng có gì ngạc nhiên khi ngay cả những nơi thuộc thế giới đạo Phật mà nữ giới có thể trở thành nữ tu, quan điểm đó không hấp dẫn và chưa ni ít uy tín. Trong nhiều thí dụ, một gia đình bối rối do có một người con gái trở thành một nữ tu, trong khi một người con trai trở thành tu sĩ lại mang đến vinh dự lớn lao cho gia đình. Kết quả là nữ giới thường nãn chí khi trở thành nữ tu hay lãnh thọ kỹ luật tâm linh nghiêm túc. Rốt cục, dường như rõ ràng là hầu hết các Phật tử đều thích nữ giới trở thành những người vợ hay mẹ hơn là làm nữ tu. Điều này đúng ngay cả trong thời Phật, như các bản tường trình sinh động về những nữ thí chủ cư sĩ hào phóng tỏ rõ.⁵ Như vậy, những người phụ nữ đã có một chí nguyện tâm linh chân chính thường không tìm ra sự hỗ trợ nào cho khuynh hướng của họ, điều đó chắc chắn làm phương hại nữ giới.

Cách thứ tư, trong đó các giới luật và sự tu tập làm cho nữ

giới khó khăn hoặc không thể trở thành những Pháp sư được tôn trọng, làm phương hại đến nữ giới đang suy tụt một cách đặc biệt. Các hành giả nữ không có những mẫu vai trò nào. Tôi thường nghe người ta lập luận rằng vì Giáo pháp vượt trên giới tính, những vấn đề như thế không có can hệ gì. Lập luận đó cho rằng vì Giáo pháp là một cho dù nó được một người phụ nữ hay một nam giới dạy, thì làm gì có thể có một sự khác biệt nếu có ít hay không có các nữ Pháp sư? Tôi được người ta bảo rằng thật tâm thương và không đáng khi nuôi các mối bận tâm như thế. Nhưng tôi đã trả lời rằng nếu Giáo pháp thật sự vượt trên giới tính, như vậy không nên có sự chênh lệch giữa con số pháp sư nữ và nam. Vì tôi cho rằng không có giới tính và là trung tính, nhưng tuy vậy, có rất ít nữ pháp sư trong lịch sử, sự sai sót nằm ở một nơi khác. Rõ ràng, nó nằm trong khuynh hướng đạo Phật thiếu óc phê phán để đi vào trong bất kỳ những sắp xếp nào của xã hội nó tìm thấy trong văn hoá xung quanh, một khuynh hướng đi lùi trở lại những khởi nguyên của đạo Phật.

Không thể lập luận rằng các mơ hình vai trò giống chính mình không tạo ra sự khác biệt nọ. Dĩ nhiên, từ quan điểm của chân lý tuyệt đối, các mơ hình vai trò giống mình thì không thích hợp. Nhưng các sinh viên không bắt đầu ở mức độ chân lý tuyệt đối. Chúng ta bắt đầu tại một mức độ rất mơ hồ của chân lý tương đối – thậm chí không phải cái chân lý tương đối chính xác, mà ở mức độ của những sai lầm đơn giản, thật sự nghĩ rằng sợi dây là con rắn, để yêu cầu một Phật tử bình thường dạy phép loại suy. Rất dễ dàng nhìn đạo Phật là con rắn, nữ không có ích lợi cho nữ giới khi phần đông hay tất cả các pháp sư đều là nam giới. Với tư cách là một sinh viên,

⁵ Gross, *Buddhism After Patriarchy*, tr. 49-50.

người ta hỏi có đáng bỏ công để đi sâu vào việc học Phật và tu tập nếu người ta được cho biết rằng ít có cơ hội thành công do giới tính của mình, và các cơ hội thấp thỏm này được tỏ rõ hàng ngày do sự thiếu người giống mình trong các vai trò được truyền thống tôn trọng. Chắc chắn chính tôi đã có kinh nghiệm về sự tiến thối lưỡng nan này. Ở hầu hết các trường hợp khác trong đó những người Phật tử ít có tính chất tự vệ, có mối quan tâm lớn đối với sự tìm ra các phương tiện khéo léo hữu hiệu nhất để giúp người ta thấy rằng con rắn giả dụ đó thật sự là một sợi dây – và sợi dây chính nó là một ảo tưởng. Nếu giới tính không can hệ gì, như một số Phật tử thường cho như vậy, cách duy nhất để tỏ rõ sự không can hệ đó là các phương tiện khéo léo là trao quyền cho các nữ pháp sư, hơn là tiếp tục dựa vào những tu tập và các điều luật phi Phật giáo về mặt nền tảng, cho dù chúng tồn tại đã lâu. Dĩ nhiên, để nữ giới được trao quyền làm pháp sư, họ trước hết phải được huấn luyện đầy đủ, một điều khó khăn trong các hoàn cảnh trong đó tất cả nữ giới đều được xác định là phụ thuộc vào nam giới, bất kể những thành tựu liên quan của họ và sự thâm niên có thể có của họ.

Cuối cùng, cách thứ năm trong đó tạo ra khó khăn hoặc không thể cho nữ giới trở thành Pháp sư làm thiệt hại nữ giới có thể là điều phá hoại nhất. Nếu có ít hoặc không có nữ pháp sư nào, thì những kinh nghiệm và các quan điểm của nữ giới bị mất đi vĩnh viễn trong lịch sử, và những người nữ đã chứng được các mức độ cao bất kể mọi chướng ngại mà họ đương đầu bị xoá sạch trong các ghi chép lịch sử. Như vậy, sự khó khăn này gặp phải cái khó thứ tư, sự thiếu các mẫu vai trò cho hành giả nữ giới. Các mẫu vai trò có thể đã có rồi, nhưng họ

không được nhận ra, và do đó không được ghi lại, hay chỉ được ghi lại trong các nguồn mơ hồ không được biết đến. Giới tính có thể không can hệ gì về cơ bản, như hầu hết các Pháp sư đã đồng ý, nhưng sự không can hệ căn bản đó lại nằm trong một thế giới tương đối và luân hồi quan tâm nhiều đến giới tính. Căn cứ vào tình huống đó, mặc dù kinh nghiệm giác ngộ về mặt kết quả là giống nhau cho cả nam lẫn nữ, nhưng những con đường đưa đến kinh nghiệm của họ có thể rất khác nhau, trong nhiều trường hợp. Nhưng nếu nữ giới không được nhìn nhận là các Pháp sư, thì những tiểu sử tâm linh của họ sẽ có thể không có giá trị để soi sáng con đường cho các hành giả khác, gồm cả nam giới, nhưng đặc biệt là nữ giới. Một số truyền thống Phật giáo, đặc biệt là truyền thống Tây Tạng, dựa vững vàng vào các câu chuyện đời sống của các đại đạo sư và hành giả làm cảm hứng cho các sinh viên đương thời. Nhưng đâu là con đường cho nữ giới, những người đã được dạy rằng sự tái sinh của mình kém giải thoát hơn và kém được ưa thích hơn sự tái sinh của nam giới,⁶ những người có ít mẫu vai trò và có lẽ thoái chí trong việc nghĩ mình là một hành giả nghiêm túc? Làm thế nào họ đi đến chỗ nhìn nhận sự không can hệ của giới tính, và kinh nghiệm về các quy luật giới tính theo quy ước của họ có nghĩa gì trong con đường của họ? Những kinh nghiệm cụ thể của họ làm một phụ nữ trong một thế giới và một vùng do nam giới thống trị sẽ khác với những kinh nghiệm của một nam giới và xứng đáng ghi lại như một trụ chỉ đường cho những hành giả khác, cả nữ lẫn nam. Nhưng ai ghi lại những kinh nghiệm của một pháp sư không được

⁶ Có một sự tin tưởng phổ biến rộng rãi trong đạo Phật là sự tái sinh của nữ giới kém thuận lợi hơn của nam giới.

nhìn nhận? Như thế tấm gương của con đường chứng ngộ, những kinh nghiệm cụ thể đó, bị mất đi, xa hơn nữa là ấn tượng rằng nữ giới quả là ít giải thoát và ít được ưa thích hơn nam giới.

Đôi khi cái lỗi làm mất đi những câu chuyện và những mẫu vai trò này không chỉ nằm nơi những người Phật tử trong một kỷ nguyên cụ thể, mà là nơi những người giữ việc ghi chép. Nữ giới có thể được biết đến trong các tình huống của riêng họ là những hành giả và những đạo sư khá cao, nhưng không ai nghĩ đến việc ghi chép lại những đạo lý của họ, như họ nghĩ đến việc ghi chép các giáo lý của một nam pháp sư. Hoặc giả các ghi chép có được lưu giữ, chúng không thể được nhớ đến thường xuyên như những ghi chép của các pháp sư nam giới. Thí dụ, các vần kệ trong Trưởng Lão Ni Kệ (*Therigatha*) được ghi lại, nhưng cho đến giới nữ học giả Phật giáo mới đây, hầu hết là các học giả Đạo Phật phương Tây và các hành giả phương Tây chưa hề nghe đến chúng. Nữ giới đã chứng đắc cao tương đối là thông thường trong Phật giáo Tây Tạng, nhưng các vị pháp sư hàng đầu mà sinh viên phương Tây về Phật giáo Tây Tạng nghe đến đều là nam giới. Các hành giả Thiên Phật giáo phương Tây hàng ngày kể đến một phả hệ dòng phái tránh các tên phụ nữ – cho đến lúc có những phụ nữ chịu khó xây dựng lại một dòng dõi các Pháp sư nữ.⁷

Như vậy chúng ta phải kết luận là mặc dù giới tính không tuyệt đối can hệ gì, nhưng cho đến lúc các quy ước giới tính và nam giới thống trị bị loại trừ khỏi sự tu tập đạo Phật, giới tính

⁷ Tôi đã phân tích vấn đề này trong bản ghi chép là “quadruple androcentrism.” Xem Gross, *Phật Giáo Theo Chế Độ Tộc Trưởng*, tr. 18-19.

vẫn còn là vấn đề trong thế giới tương đối. Như tôi đã nhiều lần lập luận, quan điểm Phật giáo có thể là trung tính và phi giới tính, nhưng việc tu tập đạo Phật và những cơ chế Phật giáo thì không. Và quan điểm cùng sự tu tập nên đi song hành với nhau, chứ không ăn mâu thuẫn nhau. Trong số những tu tập Phật giáo tôn vinh giới tính nhiều hơn sự thật đáng được tôn vinh, không gì phá hoại bằng cái truyền thống phổ biến về sự không tôn trọng và không công nhận nữ giới là Pháp sư, điều đó được đặt nền tảng trên sự tu tập ngang với phá hoại của việc không huấn luyện nữ giới một cách thành thạo và đầy đủ. Và việc tu tập đó dĩ nhiên xác định nguồn gốc dòng phái trong các quan điểm giới tính về sự thấp kém của nữ giới và nhu cầu nam giới được xếp cao hơn nữ giới trong mỗi một trường hợp.

Vì nhiều Phật tử phương Tây hoàn toàn xa lạ với lịch sử Phật giáo và cách mà người Phật tử thường chấp nhận các tu tập khuôn mẫu văn hoá mang tính xã hội, nên điều quan trọng là cho lưu hành thông tin này rộng rãi hơn. Có những lý do đúng đắn tại sao rất nhiều người không phải đạo Phật nhìn đạo Phật như là một tôn giáo mang tính tộc trưởng cao, hoàn toàn bất lợi cho nữ giới, và chúng ta nên làm quen với mặt tối của chúng ta. Tuy nhiên, cũng có nhiều thay đổi đối với Phật giáo khắp thế giới trong ba mươi năm qua. Có một phong trào phụ nữ Phật giáo quốc tế phát triển và nhiều tiến bộ đã được thành tựu trong việc tái lập Giáo đoàn Ni và nâng cấp việc huấn luyện chư ni. Việc huấn luyện dành cho nữ cư sĩ cũng đã được cải thiện lớn và Phật giáo Tây Phương hầu như hoàn toàn là phong trào cư sĩ ở điểm này. Trong số các Phật tử phương Tây, nhiều vị nữ cũng đã được nhìn nhận là Pháp sư, đa số trong các cộng đồng tu thiền và thiền Tuệ minh sát hơn là trong số

người Tây phương tu tập Phật giáo Tây Tạng. Tuy nhiên, hầu hết những người đi theo đều cho rằng điều trước đó không có trong lịch sử đạo Phật đang xảy ra trong giới Phật tử Tây phương; khoảng một nửa Pháp sư Tây phương là nữ giới.

Do đâu chúng ta có những thay đổi lớn lao này trong việc tu tập đạo Phật? Chắc chắn là do sự kiện chúng giống với các giáo lý Phật giáo căn bản hơn là những tu tập mang tính truyền thống giới tính và do nam giới thống trị. Nhưng tôi công nhận rằng ít ra một số cảm hứng và động cơ cho những thay đổi này là kết quả làn sóng thứ hai của thuyết nam nữ bình quyền đã làm thay đổi mọi việc, hy vọng sự tốt đẹp, về cuộc sống chúng ta.

CÁC TÁC GIẢ

Ijung An là một vị ni đã thọ giới cụ túc trong truyền thống Hàn Quốc. Sư là pháp sư nổi tiếng về thiền Tuệ Minh Sát (Vipassana).

Oksun An đã nhận học vị Tiến sĩ Triết Học năm 1995 tại Đại Học Hawaii, nơi sư học Phật Pháp. Hiện nay sư là giáo sư phụ giảng tại Ban Triết ở Đại Học Quốc Gia Sunchon Hàn Quốc, nơi sư giảng dạy Phật học và đạo đức học. Sách của sư gồm có *Modern Understanding of Buddhist Ethics* (2002) và *Compassion and Benevolence* (1998).

Paula Kane Robinson Arai nhận học vị Tiến sĩ về Phật Giáo Nhật Bản ở Đại Học Harvard. Sư đã viết một quyển: *Women Living Zen: Japanese Soto Buddhist Nuns* (1999), và đang viết một tác phẩm khác: *Healing Zen: Japanese Buddhist Women's Rituals of Transformation*. Arai hiện giảng dạy Các

Vùng Đông Nam Á tại Trường Carleton.

Thích Nữ Đồng Anh (Nguyễn Thị Kim Loan) là người đang bảo vệ luận án tiến sĩ trong Ban Nghiên Cứu Phật Pháp tại Đại Học Delhi. Luận văn tốt nghiệp của sư viết về mối liên hệ hiện đại về khái niệm *sunyata* trong Kinh Bát Nhã Ba-la-mật-đa và các kinh Nikàya.

Martine Batchelor là một nữ tu thiền Nhật Bản ở Hàn Quốc 10 năm và bây giờ sống tại Pháp. Sư là nhà biên tập quyển *Women on the Buddhist Path* và là đồng biên tập (với Kerry Brown) cuốn *Buddhism and Ecology*. Sư là tác giả cuốn *Principles of Zen* và *Meditation for Life; Women in Korean Zen: Lives and Practices*; và cuốn *The Path of Compassion*, một bản dịch các khái niệm Bồ-tát Trung Hoa. Sư quan tâm đến thiền trong đời sống hàng ngày, Phật giáo và hoạt động xã hội, tôn giáo và những vấn đề nữ giới, Thiền và lịch sử thiền, vừa thực tiễn vừa mang tính huyền thoại. Hiện nay sư giảng dạy những người nhập thất thiền khắp thế giới.

Zorigma Budaeva là người gốc Buryatia. Sư đã có công trong việc sáng lập nên Chùa Zungon Darjaling, ngôi chùa đầu tiên được lập nên đặc biệt dành cho nữ giới học và tu tập Giáo pháp. Sư là nhà sáng lập và giám đốc của một dự án giáo dục mới cho trẻ em tại chùa.ảnh

Varaporn Chamsanit đang hoàn thành luận án Tiến sĩ về nhân chủng học tại Research School of Pacific and Asian Studies, Đại học Quốc Gia Úc. Nghiên cứu học vị tiến sĩ của bà phát sinh từ thông tin cơ sở của bà trong Các Nghiên Cứu về Nữ Giới và một mối quan tâm trong đạo Phật, có một cái tựa có thể chấp nhận được là “Dựng Lại Dòng Phái Đã Mất:

Những Nỗ Lực của Nữ Tu Phật Giáo tại Thái Lan.”

Diana Cousens là một Hội Viên Danh Dự Viện Nghiên Cứu tại Monash Asia Institute, Monash University (Melbourne), và đã bắt đầu học vị Tiến sĩ ở đó vào năm 2005. Diana sống tại Ấn Độ hầu hết vào thập niên 1980, có một bằng M.A. về lịch sử Tây Tạng của Đại Học La Trobe, và là Giám Đốc của Trung Tâm Sakya Melbourne, một trung tâm Phật Pháp Tây Tạng đại diện HH Sakya Trizin ở Melbourne.

Shobha Rani Dash đạt học vị Tiến sĩ tại Đại học Otani, Kyoto năm 2004. Hiện nay, bà là một nghiên cứu sinh sau tiến sĩ tại Đại học Otani. Lĩnh vực nghiên cứu đầu tiên của bà là nữ giới và Đạo Phật, đặc biệt tại Ấn và Nhật. Hiện nay bà đang chuẩn bị một cơ sở dữ liệu về tiểu sử các tỳ-kheo ni thuộc truyền thống Nguyên Thủy.

Ranjani de Silva là một thành viên sáng lập Sakyadhita: International Association of Buddhist Women và giữ chức vụ chủ tịch của hội từ 1995 đến 2002. Từ 1987, bà là một lực lượng tích cực trong việc thúc đẩy sự an sinh của nữ giới Phật giáo và sắp xếp những giới đàn thọ giới cao hơn để tái lập dòng phái cụ túc giới cho chư ni ở Tích Lan. Năm 2002, bà thiết lập Sakya Training and Meditation Center ở ngoài Colombo để huấn luyện và giáo dục chư ni.

Elise Anne DeVido nhận bằng Tiến sĩ về lịch sử ở Đại học Harvard. Bà là một phó giáo sư trong Phân Viện Lịch Sử ở đại học National Taiwan Normal University, tại đây bà giảng dạy lịch sử thế giới và lịch sử nữ giới. Bà là tác giả nhiều bài báo về Phật giáo Đài Loan, hoàn thành một quyển sách về chư ni Đạo Phật Đài Loan, và hiện đang nghiên cứu

Phật giáo Việt Nam thế kỷ thứ 20.

Karuna Dharma nhận một bằng Tiến sĩ Anh Ngữ tại Đại học Michigan. Sư là một trong những nữ tu Phật giáo Mỹ đầu tiên thọ giới cụ túc và là người tiên phong trong cuộc đối thoại liên tôn. Sư là một thành viên sáng lập của Sakyadhita: International Association of Buddhist Women và hiện là giám đốc của International Meditation Center tại Los Angeles.

Monica Lindberg Falk là nhà nghiên cứu và diễn giả tại Đại học Gothenburg, Thụy Điển. Bà nhận bằng Tiến sĩ về Nhân chủng Học Xã Hội của đại học này. Nghiên cứu của bà tập trung vào tính chất liên kết của giới tính, tôn giáo và thay đổi xã hội tại Đông Nam Á. Hiện bà đang thực hiện một dự án về giới tính và Phật Giáo Dẫn Thân vào Xã Hội tại Thái Lan. Những đóng góp của bà cho các nghiên cứu về Á châu gồm một loạt các bài báo bằng tiếng Anh và tiếng Thụy Điển về giới tính và Đạo Phật và chuyên khảo *Making Fields of Merit: Buddhist Nuns and Gendered Order in Thailand*.

Hema Goonatilake nhận bằng Tiến sĩ của Trường Nghiên Cứu Viễn Đông và Châu Phi, Đại học Luân Đôn, năm 1974. Bà là một thành viên phân khoa thâm niên tại Đại học Kelaniya, Tích Lan, cho đến 1989. Từ đó bà phục vụ với tư cách là một chuyên viên về giới tính và phát triển cho UNDP và UNIFEM (New York), và UNDP (Căm-pu-chia), và là một cố vấn cho Viện Phật Học Căm-pốt. Sư là một thành viên sáng lập của Voice of Women, nhóm nữ giới đầu tiên tại Tích Lan, và là đồng sáng lập Trung Tâm Nghiên Cứu của Nữ Giới ở Tích Lan.

Rita M Gross là một hành giả-học giả dạy Phật học trong

các học viện và những lớp giáo pháp. Sư là giáo sư danh dự của Viện Nghiên Cứu Tôn Giáo Đối Chiếu tại Đại Học Wisconsin – Eau Claire và một Giáo sư Thâm niên tại Lotus Garden, trung tâm nhập thất của ngài Khandro Rinpoche tại Bắc Mỹ. Sư là tác giả cuốn *Buddhism after Patriarchy: a Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*.

Thích Nữ Giới Hương (Phạm Thị Ngọc Dung) trở thành nữ tu khi được 15 tuổi. Năm 2003, sư tốt nghiệp Tiến sĩ về nghiên cứu Phật học tại Đại Học Delhi. Hiện nay sư đang làm phóng viên cho Nguyệt San Giác Ngộ, một cơ quan thông tin của Phật giáo. Sư cũng là một đại biểu trong Ban Phật Giáo Thế Giới và Dịch Thuật Kinh Điển tại Viện Nghiên Cứu Phật Giáo Việt Nam thuộc Hội Đồng Trị Sự của Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam ở Việt Nam.

Sookyung Hwang dạy Phật học tại Đại Học Dongguk ở Seoul. Sự nghiên cứu của Sư về Phật Giáo kết hợp chặt chẽ với các vấn đề ảnh hưởng nữ giới.

Tomomi Ito tốt nghiệp Đại Học Quốc Gia Úc với luận án tiến sĩ về những đấu tranh của Phật tử tại Thái Lan trong thế kỷ 20, đặc biệt nhắm vào các ý tưởng do Tỳ-kheo Buddhadasa đề ra. Hiện sư dạy các nghiên cứu về Đông Nam Á tại Đại Học Kobe ở Nhật. Nghiên cứu của sư tập trung vào các phong trào của nữ tu đạo Phật hiện nay tại Thái Lan.

Insook Kim là một giáo sư danh dự tại Phân Ban Xã Hội thuộc Đại Học Kookmin ở Hàn Quốc. Là một nữ cư sĩ, bà là một người năng nổ trong cộng đồng Phật giáo Hàn Quốc.

Jeonghee Kim là một giáo sư nghiên cứu tại Học Viện Korean Women của Viện Đại Học Ewha Women. Luận văn

tiến sĩ của bà có tựa đề “Bio-Feminism: An Ontological Study on the Basis of Buddhism and Taoism.” Bà là một cố vấn cho Viện Phát Triển Nữ Phật Tử của Hàn Quốc, chủ tịch của Research Committee of the Korean Women’s Environment Network, và là một giám đốc của Korean Consumers’ Cooperative Federation.

Anne Carolyn Klein (Rigzin Drolma) dạy Phật học tại Ban Nghiên Cứu Tôn Giáo tại Đại Học Rice và là một giám đốc sáng lập (với Harvey Aronson) của Dawn Mountain, một trung tâm thiền quán để nghiên cứu và tu tập Phật giáo ở Houston. Những sách của bà gồm *Meeting the Great Bliss Queen; Path to the Middle;* và *Knowledge and Liberation*. Sắp tới là tác phẩm *Unbounded Wholeness: Bon Dzogchen* và *The Logic of the Nonconceptual*, với Geshe Tenzin Wangya Rinpoche, và *Transmission: Heart Essence, the Vast Expanse*.

Daewon Kwon là một giáo sư trong Ban Tiểu Học tại Đại học Dongguk ở Seoul. Sư là một vị ni đã thọ giới cụ túc theo truyền thống Hàn Quốc.

Changsook Lee một Tiến sĩ Nghiên Cứu Nữ Giới Phật giáo tại Trường Nghiên Cứu của Đại học Dongguk. Luận án tiến sĩ của bà có tựa đề “Một Nghiên Cứu về Năng Lực của Nữ Giới để trở thành một vị Phật trong truyền thống Ấn-độ.” Bà làm việc với tư cách một phóng viên cho các tờ báo ngày như Daeahn Ilbo và Hankook Ilbo, và dạy tại Đại Học Dongguk. Nay bà phục vụ với tư cách là một thành viên ủy ban cố vấn của Viện Phát Triển Nữ Giới Phật Giáo (Hàn Quốc).

Chopa Tenzin Lhadron xuất thân từ vùng Hy-mã-lạp-sơn của Zangskar và là một vị ni từ thuở nhỏ. Từ năm 1988, sư đã

học tại Tu Viện Jamyang Choling tại Dharamsala, dưới sự hướng dẫn của Đức Đạt-lai Lạt-ma. Hiện nay sư đang dạy các bản Luận A-tỳ-đàm.

Yuchen Li là một phó giáo sư tại Ban Văn học Trung Hoa ở Đại học Quốc gia Tsing Hua, Đài Loan. Các quan tâm nghiên cứu của bà gồm các vấn đề giới tính trong nghiên cứu tôn giáo, văn học Phật giáo, và các tiểu thuyết tôn giáo Trung Hoa. Bà là tác giả của *Tadai da Biquiuni (Bhiksunis of the Tang Dynasty)* và *Religious Practice*, và người biên tập của *Women and Religion: An Interdisciplinary Perspective (Funu yu zongjiao: kualingyu de shiye)*.

Andrea Loseries nghiên cứu Tây Tạng học, Ấn Độ học, Phật Giáo và Dân tộc học tại Ba-lê, Santiniketan (Tây Bengal), và Vienna. Luận văn Tiến sĩ tại Đại học Viên của bà có tựa là “Về Việc Dùng Đầu Lâu và Xương Người trong Các Nghi Lễ Tây Tạng.” Bà thực hiện nghiên cứu đều đặn ở Tây Tạng, Mông Cổ, và Ấn Độ, và thường phiên dịch cho các pháp sư Tây Tạng. Bà chuyên về mô tả Phật Giáo bằng tranh và nghi lễ thần chú và là giám đốc của Kalachakra Culture Graz 2002.

Thea Mohr có bằng Tiến sĩ ở Đại học Frankfurt (Johann Wolfgang Goethe-Universitat) tại đây bà hiện là một phó giáo sư. Lĩnh vực nghiên cứu chính của bà là tôn giáo và khoa học, đặc biệt là những tìm kiếm trong sinh vật học thần kinh và thiền định. Bà đang đảm trách chức vụ giám đốc của Diakonisches Werk, một tổ chức từ thiện Đức ở Frankfurt am Main.

Eliana Morris đã làm việc tại các trường công lập với tư cách một người làm công tác xã hội, giáo viên đứng lớp, và tư vấn giáo dục trong 15 năm. bà đã tập trung nỗ lực vào việc

phát triển Chương Trình Huấn Luyện Tâm Từ: Sáng Tạo các Cấu Cảnh cho Hạnh Phúc, một chương trình hỗ trợ trẻ em các bước đi đến một đời sống hoàn thiện bằng cách trình bày Phật pháp trong một tình huống phi tôn giáo thích hợp trong giáo dục công cộng chủ yếu. Hiện nay bà tham gia trong một chương trình sáu năm nghiên cứu các chú giải thuộc tu viện của truyền thống Gelugkpa lên đến điểm cao là một kỳ nhập thất tu thiền ba năm.

Trina Nahm-Mijo là Giáo sư Tâm lý học, Khiêu vũ, và Nghiên cứu Nữ Giới tại Đại học Cộng Đồng Hawaii, tại đây bà đã dạy học từ năm 1978. bà nhận văn bằng Tiến sĩ về Hướng Dẫn Tâm Lý học của Đại Học California, Berkeley. Luận văn tốt nghiệp của bà là “The Spiritual and Physical Movement in Humans: An Inquiry into Human Growth Potential,” khảo sát tổng hợp thân-tâm như được tu tập trong triết học Đông phương và khám phá khiêu vũ là một dụng cụ tâm lý trị liệu. Bà là một nhà hoạt động cộng đồng đã khởi xướng nhiều chương trình liên quan đến giáo dục, phụng sự nhân loại, văn hóa, và nghệ thuật.

Gantumur Natsadorj là nhà sáng lập và giám đốc của Trung Tâm Tugs Bayasgalant Nữ Giới Phật Giáo Mông Cổ ở Ulaan Bataar, Mông Cổ. Đây là trung tâm đầu tiên ở Mông Cổ để hỗ trợ các cơ hội cho nữ giới nghiên cứu và tu tập Giáo Pháp.

Thích Nữ Như Nguyệt (Nguyễn Thị Thu Hà) là người Việt Nam liên kết với Chùa Huệ Lâm ở thành phố Hồ Chí Minh. Sư hoàn tất văn bằng Cử Nhân tại Viện Nghiên cứu Cao Cấp Phật Học Việt Nam năm 1997. Hoàn tất và Thạc sĩ Văn Chương và Thạc sĩ Triết Học về Phật học tại Đại học Delhi và hiện đang nghiên cứu về “Nguồn Gốc và Sự Phát Triển Giáo Đoàn Ni tại

Việt Nam” ở Ban Nghiên Cứu Phật Học.

Tenzin Norzin là người gốc Kinnaur, một vùng biên giới Hy-mã-lạp Sơn ở Ấn Độ. Sau khi học hết trung học, sư gia nhập Viện Nghiên Cứu Phật Học Jamyang Choling gần Dharamsala, tại đây sư nghiên cứu dưới sự hướng dẫn của Đức Đạt-lai Lạt-ma. Hiện sư đang nghiên cứu Trung Quán Luận.

Tenzin Palmo được sanh ra và lớn lên tại Anh Quốc. Năm 1964, lúc 18 tuổi, sư đến Ấn Độ để tìm một vị giáo sư có năng lực về Phật pháp. Chẳng bao lâu sau đó sư được thọ giới sa-di ni và trải qua 18 năm tu tập tại vùng Hy-mã-lạp Sơn xa xôi của Lahaul. Năm 1973, sư đến Hồng-kông để thọ giới Tỳ-kheo ni. Hiện nay sư đang làm việc để thiết lập một tu viện để tu tập *togdenmas* (các nữ hành giả yogi) gần cộng đồng Tashi Jong ở Bắc Ấn. Câu chuyện của sư được dẫn chứng trong tài liệu *A Cave in the Snow*.

Tỳ-kheo ni Liễu Pháp (Dương Thị Thanh Hương) đang chuẩn bị lấy bằng Tiến sĩ trong Ban Nghiên Cứu Phật Học tại Đại học Delhi, Ấn Độ.

Junya Pookayaporn nhận bằng Tiến sĩ về Tâm Lý Học Đông Tây ở Viện Nghiên Cứu Tổng Hợp California năm 2001. Lĩnh vực quan tâm chính yếu của sư là Phật học, quyền phụ nữ, và tâm lý học. Sư là người sáng lập Dharma Sisters Project, có một sứ mạng hỗ trợ giáo dục và chăm sóc sức khỏe cho các hành giả đạo Phật, đặc biệt là chư ni ở Thái Lan và Burma. Hiện nay sư dạy các khoá học tại Đại học Sripatum, Thái Lan.

Amita Dhakwa Sakya đã nghiên cứu đạo Phật từ tuổi trẻ tại Nepal Bauddha Pariyatt ở Kathmandu và hoàn tất Thạc sĩ

khoa học ở Botany Đại Học Tribhuvan, năm 1983. Hiện sư là phó chủ tịch của Trung Tâm Thiên Phật Giáo Quốc Tế tại Kathmandu, chủ tịch của Deepankar Pariyatti Shikhalaya (Trung Tâm Giáo Dục Phật Giáo), và là một viên chức bảo vệ cây xanh với Bộ Nông Nghiệp HMG của Nepal. Sư đã xuất bản một số sách về Phật giáo bằng tiếng Nepal.

Gyehwan Sunim là một giáo sư trong Ban Nghiên Cứu Thiên Học tại Đại học Dongguk ở Seoul. Sư là một học giả và hành giả Phật giáo Hàn Quốc. Tác phẩm chính mới đây là *Thế Giới Phật Giáo Đại Thừa* (ở Hàn Quốc) được xuất bản năm 2005.

Jinmyong Sunim là một vị ni đã thọ cụ túc giới và hoạt động tích cực trong việc giảng dạy Phật pháp tại Hàn Quốc. Sư nổi tiếng do cách phương pháp giảng dạy Giáo Pháp mới mẽ trên Đài Phát Thanh Phật Giáo Hàn Quốc, và được biết đến là Buddhist DJ (người giới thiệu các ca khúc Phật giáo hàng đầu) ở Hàn Quốc.

Jihong Sunim đã thọ giới xuất gia từ tuổi 16. sư tốt nghiệp Đại học Sangha và nhận bằng Thạc sĩ về An Sinh Xã Hội tại Đại Học Dongguk. Sư đã hướng dẫn Nhà Nguyễn Phật Giáo tại Bệnh Viện Seoul Asan năm 1996. Hiện nay sư là một nhà diễn giảng về tôn giáo và y học tại Đại học Ulsan, một uỷ viên nghiên cứu lâm sàng tại Bệnh Viện Ilsan, và nữ tu viện trưởng của Chùa Jung Hyang ở Hàn Quốc.

Kwangwoo Sunim đã tu tập Giáo Pháp hầu như 70 năm và là một cựu chủ tịch của Hiệp Hội Tỳ-kheo Ni Hàn Quốc. Trong nhiều năm sư đã giảng dạy Giáo Pháp và tích cực trong nhiều nỗ lực khác của Hàn Quốc. Chính phủ Hàn Quốc đã biết

đến sư với một phần thưởng về sự nghiệp giáo dục các học sinh trẻ. Sách xuất bản chính của sư là một bản dịch Kinh Pháp Hoa bằng tiếng Hàn.

Sangduck Sunim là một vị ni đã thọ giới cụ túc theo truyền thống Hàn Quốc. Sư hoạt động tích cực trong công tác an sinh xã hội ở Hàn Quốc.

Sukdham Sunim (Inyoung Chung) đang chuẩn bị lấy bằng Tiến sĩ tại Đại học Virginia, tại đây sư đang viết về chư ni Hàn Quốc. Những quan tâm nghiên cứu của sư gồm các vấn đề nữ giới trong đạo Phật và Luật tạng Tỳ-kheo Ni. Tác phẩm nghiên cứu của sư “Một Quan Điểm của Nữ Giới Phật Giáo: Một Nghiên Cứu Đối, Chiếu về Các Giới Luật Tỳ-Kheo Ni Và Tỳ-Kheo Trên Căn Bản Giới Bản Trung Hoa” xuất hiện trên mạng.

Wunweol Sunim là một tỳ-kheo ni Hàn Quốc, thọ giới năm 1980. Sư nhận bằng Tiến Sĩ Nghiên Cứu Phật Học ở Đại học Dongguk. Hiện sư giảng dạy thiền và Phật giáo Tây Tạng và hướng dẫn tu tập thiền tại Đại học Dongguk, Seoul. Các quan tâm nghiên cứu của sư bao gồm Bồ-đề-đạt-ma, tu tập định, dòng tư tưởng và tu tập Thiền của Hàn Quốc, và Kinh Lăng-già.

Shoy Taniguchi nhận một bằng Cao Học và hoàn tất việc học tiến sĩ văn chương Anh tại Đại học Nanzan ở Nagoya (Nhật Bản). Bà nhận một bằng Cao học về Đạo Đức Học sinh y học Phật Giáo và một bằng Tiến sĩ Đạo Đức Học Hệ Thống Phật Giáo tại Graduate Theological Union (Berkeley). Từ năm 1997 đến 2002, bà là một phó giáo sư tại Trường Nha Khoa Đại Học Kagoshima tại đó bà dạy đạo đức học nha y. Hiện nay, bà là bộ trưởng thường trú tại Nhà Thờ Phật Hạp

Southern Alameda ở Union City, California.

Stefania Travagnin hiện đang làm luận án tiến sĩ về Ban Nghiên Cứu các Tôn Giáo tại Trường Nghiên Cứu Viễn Đông và Châu Phi, Đại học Luân Đôn. Những quan tâm nghiên cứu của bà nhắm vào Phật giáo Trung Hoa, Trường phái Trung Quán ở Trung Hoa và Đài Loan, và cuộc đời của Ngài Yinshun (1906-2005).

Shu-hui Tsai, cũng được biết đến là Ju Yan, là một người tổ chức sô ở đài phát thanh, hoạ sĩ và nhà văn tự do. Bà có bằng Cao học về Triết học ở Đại Học Văn Hoá Trung Hoa tại Đài Loan và hiện dạy Trung văn tại một trường trung học ở Đài Bắc. Bà đã được vài phần thưởng về phát thanh và văn chương cho trẻ em.

Jampa Tsedroen (Carola Roloff) đã dạy Phật học và triết lý đạo Phật (lớp nghiên cứu 5 năm) và làm thông dịch tại Tibetisches Zentrum, Hamburg, từ 1985. Sư được thọ cụ túc giới năm 1985, theo đuổi một nền giáo dục tu viện truyền thống với Geshe Thubten Ngawang từ 1980-1996, đặc biệt là Luật tạng, và hiện đang chuẩn bị luận án tiến sĩ tại Đại học Hamburg. Sư hoạt động năng nổ với tư cách một nhà hành chánh, thành viên hội đồng và cố vấn tại Tibetisches Zentrum, Hội Phật giáo Đức, Hội Sakyadhita International Association of Buddhist Women, và Tổ Chức Nghiên Cứu Phật giáo Tây Tạng nhiều năm qua.

Karma Lekshe Tsomo là phó giáo sư về Thần học và Nghiên Cứu Tôn Giáo tại Đại học San Diego. Sư là chủ tịch Hội Sakyadhita: Hội Nữ Giới Phật Giáo Quốc Tế và giám đốc của Jamyang Choling Institute, một dự án giáo dục cho nữ

giới ở các nước đang phát triển. Sách của bà gồm *Buddhist Women Across Cultures: Realization; Innovative Buddhist Women: Swimming Against the Stream*; và *Buddhist Women and Social Justice: Ideals, Challenges, and Achievements*.

Sumon K. Tuladhar làm việc với tư cách là một nhân viên nghiên cứu thâm niên tại Trung Tâm Nghiên Cứu Đổi Mới và Phát Triển Giáo Dục tại Đại Học Tribhuvan trong 20 năm và hiện là một viên chức trong dự án giáo dục tại UNICEF Nepal. Đóng góp chính của ư là trong lãnh vực giáo dục thông thường cho phụ nữ và trẻ em mù chữ tại Nepal. Bà là một cố vấn trong Dharma Kirti Buddhist Study Circle và Dharma Kirti Vihar Trust và đã xuất bản nhiều bài viết về Phật giáo, giáo dục và văn hoá.

Peou Vanna trước kia là một điều phối viên dự án cho Ni giới và Nữ Cư Sĩ Cam-bốt. Hiện nay bà là giám đốc điều hành của Working Group for Weapons Reduction tại Phnom Penh. Các quan tâm nghiên cứu của bà gồm nữ giới và sự nghèo khó, Phật giáo và nữ giới tại Căm-bốt, và ảnh hưởng của sự sản xuất lúa gạo ở Đông Nam Á.

Ivette Vargas nhận bằng Cử nhân về Khoa học Chính Trị tại Trường Barnard College, Đại học Columbia, năm 1987, và bằng Tiến sĩ về Nghiên Cứu Tôn Giáo và Đạo Phật tại Đại học Harvard năm 2003. Hiện bà là phó giáo sư về các Vùng Châu Á tại trường Austin College ở Texas. Những quan tâm nghiên cứu của bà gồm triết học và nghi lễ Phật giáo; các tiểu sử Phật giáo Tây Tạng; lịch sử và nghệ thuật tôn giáo Nam Á; các nghiên cứu về nghi lễ; những mặt chung củ bệnh tật, chữa trị và tôn giáo; các nghiên cứu đối chiếu về tôn giáo; nghiên

cứu giới tính; và nhân loại học về y khoa.

Claudia Wenzel nhận bằng Tiến sĩ của Đại học Heidelberg ở Đức năm 2001. Lãnh vực nghiên cứu của bà là Lịch Sử Nghệ Thuật Đông Á, đặc biệt là Nghệ Thuật Phật giáo ở Trung Hoa. Hiện nay bà tham gia một dự án Hàn Lâm Khoa Học ở Heidelberg về các bản kinh khắc trên đá ở Trung Hoa. Các chủ đề nghiên cứu gồm các nghệ thuật liên quan đến tín ngưỡng Di-lặc và A-di-đà ở Trung Hoa, các giáo lý phổ quát của Tam Giai, các trình bày Giáo Pháp theo hình tượng và không theo hình tượng của các ngôi chùa hang động Trung Hoa.

Malia Dominica Wong, O.P. là một phó giáo sư của Các Tôn Giáo Thế Giới tại Đại Học Chaminade của Honolulu. Bà nhận bằng Tiến sĩ của Đji học Creation Spirituality năm 2000 với một luận văn có tựa là “Khoa Ẩm Thực Học Lẫn Nhau: Song song với việc Tu Tập Tâm Linh.” Bà tham gia trong việc tu tập Phật giáo-Thiên chúa giáo từ năm 1986 và kiên định làm việc để xây dựng những chiếu cầu thông cảm giữa con người của mọi giáo phái. Bà vui mừng được làm một thành viên của Sakyadhita và phục vụ tổ chức này.

I-li Yang ra đời tại Đài Bắc, Đài Loan năm 1944. Bà nhận một bằng Cao học về văn chương Hoa Kỳ ở Đại Học Quốc Gia Đài Loan năm 1971, và bằng cao học về Anh ngữ như một Ngôn Ngữ Thứ Hai của Đại Học Minnesota năm 1972, và một bằng Tiến sĩ về Giáo Dục Ngoại Ngữ của Đại Học Texas năm 1981. bà là giáo sư Anh ngữ và Ngôn Ngữ Học tại Đại Học Quốc Gia Chengchi ở Đài Loan đến năm 1999.

Hyangsoon Yi nhận bằng Tiến sĩ Anh ngữ ở Đại Học

Penn State, với một đề tài phụ trong Nghiên Cứu Phim Ảnh. Luận văn của bà có tựa là “Kẻ Lữ Hành trong Kịch Nghệ Ái-Nhĩ-lan Hiện Đại.” Bà là một phó giáo sư về Văn Học Đối Chiếu ở Đại Học Georgia. Các quan tâm nghiên cứu của bà gồm: mỹ học Phật giáo trong văn chương và phim ảnh Hàn Quốc, chư ni Phật giáo Hàn Quốc, và sự lưu động trong văn học Ái-nhĩ-lan. Bà là tác giả của *Buddhist Nuns and Korean Literature* và biên tập *Buddhist Nuns in East Asia*. Hiện bà đang làm một nghiên cứu có tầm cỡ một cuốn sách về phim ảnh Phật giáo Hàn Quốc.

=== /// ===
