

PHẬT HỌC

# TỪ QUANG

Tập 44



Kính mừng  
Phật đản



PHẬT HỌC XÃ LỢI

Tỳ Kheo Thích Đồng Bồn chủ biên  
Trung tâm Phật học Chánh Trí



PHẬT HỌC XÃ LỢI  
NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

TỶ KHEO THÍCH ĐỒNG BỔN  
Chủ biên

Phật học  
**TỪ QUANG**

*Tập 44*

*Kính mừng Phật đản*



**NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC**

Hội đồng biên tập

TS. BS. Đỗ Hồng Ngọc  
PGS. TS. Phạm Anh Dũng  
PGS. TS. Trịnh Sâm  
PGS. TS. Hoàng Thị Thơ  
TS. Phạm Đức Thanh

Chủ biên

Tỳ kheo Thích Đồng Bổn

Biên tập

TS. Phạm Văn Nga  
Nhà báo Vu Gia  
Cư sĩ Minh Ngọc

Sửa bản in

Cư sĩ Trí Tâm

Trình bày

Khánh Lê

Văn phòng Ban Biên tập

89 Bà Huyện Thanh Quan,  
P. 7. Q. 3, TP. HCM



# PHẬT HỌC TỪ QUANG

Tập 44 - Tháng 4 năm 2023  
(PL. 2567)

## Trong tập này

Nhật Cao	Cư sĩ Chánh Trí Mai Thọ Truyền với Hội Phật học Nam Việt trong việc chấn hưng Phật giáo ..... trang 4
Thích Thiện Đạo	Chí nguyện thiêng liêng ..... 9
Trần Quê Hương (thơ) Hoang Phong	Khúc ca nghêu ngao ..... 12 Thiền định về “Không có cái tôi” (Meditating On No-Self) ..... 13
Đỗ Hồng Ngọc Quần Anh	Tự-tại vô-nại ..... 32 Suy nghĩ về một bản dịch ngắn trong kinh <i>Tứ thập nhị chương</i> ..... 35
Tuệ Ân	Asibandhakaputtasutta - Kinh Nghiệp quả ..... 39
Trần Yên Thảo (thơ) Vu Gia	Trên ngưỡng cửa đại ngàn: Rừng nguyên sinh ..... 42 Nghĩ về sống - chết của đời người ..... 46
Nguyễn Cẩn	Giữ vững niềm tin vào Chánh pháp ..... 51
Ngô Nguyên Nghiễm (thơ) Tuệ Lạc	Cùng thiền sư đồng hành về quán trọ - Động lòng cảm tác một mình ..... 58 Bản sắc khoa học trong Phật giáo (tt) ..... 61



Nguyễn Hải Hoàn	Độc di chúc của vua Lý Nhân Tông .....	68
Kim Loan (thơ)	Mặc trà .....	76
Phan Cát Tường	Albert Camus - Phiền não tức thị Bồ đề .....	77
Chánh Tâm Hạnh:	Lịch sử chất liệu ghi chép lưu trữ kinh Phật .....	81
Khánh Hạ (thơ)	Đi giữa nhân gian .....	95
Huỳnh Văn Ưu	Đạo Phật du nhập vào nước ta từ lúc nào .....	96
Lê Hải Đăng	Sao sáng trên mây bồng bênh .....	102
Mã Lam (nhạc)	Bến Như Lai .....	107
Diệu Hỷ DAVISLE	Đôi điều tản mạn về Như Trừng Lâm Giác Thượng Sĩ .....	108
Tuệ Nha (thơ)	Kính mừng Phật đản .....	119
Nguyễn Đại Đồng	Hoạt động của Phật giáo xứ Đoài từ 1934 đến 1953 .....	120
Thích Minh Thành	Lịch sử chùa Lương Xuyên .....	136
Vĩnh Thông	Bài học nương tựa pháp qua kinh Gopaka Moggallāna .....	142
Mã Lam (thơ)	Hương thơm Phật đản .....	147
Bùi Thanh Truyền		
Hồ Tú Ân	Phóng sinh trong văn học Nam Bộ đầu thế kỉ XXI .....	148
Nguyễn Văn Thúc (thơ)	Ngón tay chỉ trăng .....	173
Trần Nhã Thụy	Đức Phật trong tôi .....	174
Thích Nữ Liên Thảo	Giá trị nhân văn qua cách sống của Đức Phật .....	177
Dương Kinh Thành	Nhớ lại mùa Phật đản .....	186
Trí Minh Đặng Hùng Anh	Kinh Bách dụ (chuyển thơ) .....	189
Cao Thăng Bình	Phật pháp giữa đời thường: Hiểu biết chưa phải là giác ngộ .....	191
Trí Tâm		
Trí Bá	Thông tin .....	192





## CƯ SĨ CHÁNH TRÍ MAI THỌ TRUYỀN VỚI HỘI PHẬT HỌC NAM VIỆT TRONG VIỆC CHẤN HƯNG PHẬT GIÁO

**NHẬT CAO**

**T**ừ năm 1867, thực dân Pháp đánh chiếm Việt Nam làm thuộc địa. Chính quyền mới nỗ lực phổ biến văn hóa phương Tây. Phật giáo dần suy đồi, trở thành tín ngưỡng dân gian phục vụ nhu cầu cúng tế, tang ma...

Đến thế kỷ XX, phong trào chấn hưng Phật giáo do đại sư Thái Hư lãnh đạo ở Trung Hoa đã ảnh hưởng đến Việt Nam. Năm 1923, đại sư Khánh Hòa cùng các vị tôn túc tăng-già ở miền Nam họp mặt tại chùa Long Hòa (Trà Vinh) thành lập “Hội Lục Hòa liên hiệp”, chuẩn bị tinh thần cho việc xây dựng một tổ chức Phật giáo cả nước.

Hội cử sư Thiện Chiếu đi thăm dò ý kiến giới tăng sĩ và cư sĩ miền Bắc. Năm 1928, đại sư Khánh Hòa ra giảng kinh mùa an cư tại chùa Long Khánh (Bình Định) nhằm tạo cơ hội cho việc liên lạc, đàm luận với các vị cao tăng miền Trung. Tuy nhiên, do chưa hội đủ nhân duyên nên công cuộc thống nhất chưa thể thành tựu. Đại sư Khánh Hòa quay về miền Nam ra sức vận động, thuyết phục tăng sĩ, tín đồ lo liệu việc canh tân, chấn hưng Phật giáo để theo kịp sự tiến bộ của thời đại.

Vượt qua nhiều chướng duyên, năm 1931, đại sư Khánh Hòa cùng các pháp lữ đồng chí hướng như chư vị đại sư Huệ Quang, Từ Nhân, Chơn Huệ, v.v. cùng các cư sĩ có địa vị xã hội như Trần Nguyên Chấn, Phạm Ngọc Vinh, Huỳnh Văn Quyền, Ngô Văn Chương, v.v. thành lập “Hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học”, cung thỉnh Hòa thượng Từ Phong làm Hội trưởng, trụ sở đặt tại chùa Linh Sơn, Sài Gòn.

Phật sự tiến triển tốt đẹp theo đúng định hướng: 1) giáo dục đào tạo tăng ni (mở Thích học đường), 2) phiên dịch kinh điển chữ Hán ra Quốc văn, 3) truyền bá Phật pháp (xuất bản tạp chí Từ Bi Âm. Tiếc thay, ông Trần Nguyên Chấn (Đốc phủ sứ, giữ chức Phó nhì Hội trưởng) lại muốn lèo lái Hội đi theo hướng thân thiện chính quyền thuộc địa. Do bất đồng ý kiến, nên hai vị đại sư Khánh Hòa và Huệ Quang rời bỏ Hội quay về miền Tây cùng các Hòa thượng Pháp Hải, Khánh Anh, v.v. và các cư sĩ Trần Văn Giác, Nguyễn Văn Khỏe, Huỳnh Thái Cửu ở Trà Vinh thành lập “Hội Lương Xuyên Phật học” nhằm tiếp tục nguyện vọng chấn hưng Phật giáo. Hội hoạt động đến năm 1945 thì đình chỉ.

### **Cư sĩ Chánh Trí Mai Thọ Truyền (1905-1973)**

Ông Mai Thọ Truyền sinh ngày 01 tháng Tư, 1905, nguyên quán làng Phú Long (sau đổi thành Long Mỹ) tổng Bảo Thành, tỉnh Bến Tre. Thân phụ của ông là cụ Mai Thành Cẩn, thân mẫu là cụ bà Võ Thị Sô. Thời niên thiếu, ông theo học tại Trường Sơ học Pháp-Việt Bến Tre, Trung học Mỹ Tho, sau chuyển lên Trường

Chasseloup Laubat, Sài Gòn (nay là trường PTTH Lê Quý Đôn, TP HCM). Năm 1924, ông đậu ngạch Thư ký Hành chánh; năm 1931, đậu ngạch tri huyện. Trải qua nhiều chức vụ tại địa phương đến trung ương, ông luôn giữ được tư cách, đạo đức, luôn bảo vệ quyền lợi của dân chúng để lại tình cảm, danh tiếng tốt đẹp trong lòng người Nam bộ.

Thời gian làm việc ở Sa Đéc (1946-1947), Mai Thọ Truyền có duyên lành gặp gỡ đại sư Hành Trụ tại chùa Long An. Ngưỡng mộ đạo phong và trí tuệ của ngài, nên ông phát tâm quy y Tam bảo, nguyện giữ năm giới tại gia, được ban pháp danh là Chánh Trí. Năm 1948, cư sĩ Chánh Trí thuyên chuyển lên Sài Gòn làm việc cho đến năm 1960 thì nghỉ hưu, ông về an dưỡng tại căn nhà số 85 cư xá Cách Mạng 1/11, Phú Nhuận, Sài Gòn cho đến cuối đời.

Về việc phụng sự đạo pháp, kể từ khi trở thành cư sĩ Phật giáo, cư sĩ Chánh Trí đã phát nguyện tiếp nối chí hướng của Thầy, Tổ và các vị cư sĩ tiền bối ở miền Nam tiếp tục con đường chấn hưng Phật giáo.

Năm 1950, cư sĩ Chánh Trí cùng các đạo hữu thuộc “Hội Lương Xuyên Phật học” cũ liên lạc vận động thành lập “Hội Phật học Nam Việt” (HPHNV) tại đô thành Sài Gòn (19/9/1950). Trụ sở của Hội đặt tạm tại chùa Khánh Hưng (Hòa Hưng), sau đó chuyển về chùa Phước Hòa. Hội trưởng lâm thời là cư sĩ bác sĩ Nguyễn Văn Khỏe. Cư sĩ Chánh Trí làm Tổng thư ký. Từ năm 1951-1954, Thượng tọa Quảng Minh được cử làm Hội trưởng HPHNV. Sau khi Thượng tọa Quảng Minh sang Nhật Bản du học, bác sĩ Nguyễn Văn Thọ đảm nhận chức Hội trưởng (1954-1955). Từ năm 1955, cư sĩ Chánh Trí được suy cử giữ chức Hội trưởng HPHNV cho đến ngày mạng chung (17/4/1973, nhằm ngày Rằm tháng Ba năm Quý Sửu).

Trong suốt mười tám năm đem hết tài năng, tâm trí phục vụ đạo pháp, lãnh đạo HPHNV, cư sĩ Chánh Trí luôn giữ đúng theo đường hướng ban đầu:

- Tôn kính Tam bảo: HPHNV luôn cung thỉnh các bậc cao tăng, đại đức vào ngôi vị Chứng minh đạo sư của Hội (các ngài từ Liễu Toàn, Hưng Long, Giác Ngộ... đến Khánh Anh, Thiện Hòa, Hành Trụ). Lập Ban hộ Tăng, cúng dường tứ sự cho tăng, ni các trường Phật học, trường hạ ở miền Nam. Hỗ trợ các tăng sĩ lữ lạc trong nước xuất ngoại du học.

- Cung thỉnh các bậc Pháp sư trong nước, ngoài nước không phân biệt hệ phái đến diễn giảng tại chùa Xá Lợi để quần chúng Phật tử có cơ hội học hỏi mở rộng kiến thức về kinh điển Nam, Bắc truyền, lịch sử phát triển của Phật giáo xưa nay. Trong đó, đặc biệt có pháp sư Diễm Bồi (TQ) và đại đức Narada Mahathera (Sri Lanka) là hai vị tôn túc có nhân duyên lâu dài với Hội.

- Ủng hộ các Phật sự chung của Giáo hội Tăng-già, Tổng hội Phật giáo Việt Nam. Trong cuộc đấu tranh đòi quyền bình đẳng tôn giáo năm 1963, HPHNV đã nhất tâm hoan hỉ cho Ủy ban Liên phái bảo vệ Phật giáo đặt văn phòng ngay tại chùa Phật Học Xá Lợi, lãnh đạo cuộc đấu tranh với chính quyền Ngô Đình Diệm cho đến ngày thành công.

- Hai mươi lăm năm hoạt động (1950-1975), HPHNV đã thành lập được hơn 40 tỉnh hội, chi hội khắp vùng đất Nam bộ. Mục đích duy nhất là





phổ biến chánh pháp, hướng dẫn Phật tử tu học đúng theo giáo lý của đức Phật nhằm hoàn thiện đời sống cá nhân, gia đình, xã hội, đạt hạnh phúc trong cuộc sống hiện tại và tương lai. Chính tạp chí Từ Quang của HPHNV do cư sĩ Chánh Trí trực tiếp đảm trách đã hỗ trợ đắc lực cho việc hoằng pháp của hai giới tăng sĩ và cư sĩ đương thời.

### **Kết luận**

Đúng năm mươi năm cư sĩ Chánh Trí vắng bóng, hơn bốn mươi năm HPHNV hòa nhập vào GHPGVN, đáng mừng thay, tại ngôi chùa lịch sử Xá Lợi, Hòa thượng Viện chủ Thích Hiền Tu, một bậc cao tăng đồng hương với cư sĩ Chánh Trí cùng Ban trụ trì vẫn cố gắng duy trì “môn phong” chùa Phật Học Xá Lợi. Các vị pháp sư trong và ngoài nước đủ mọi tông phái vẫn thường xuyên được cung thỉnh đến giảng đường Chánh Trí để diễn giảng giáo lý hay chỉ dạy các pháp tu cho quần chúng Phật tử. Ban Phật học được thành lập để các cư sĩ trao đổi kinh nghiệm tu tập, chuyển tải Phật pháp phù hợp đến với giới trẻ đang có nhu cầu tìm hiểu và ứng dụng vào đời sống hiện tại. Song hành với hoạt động tu học, hoạt động từ thiện cũng được Phật tử Xá Lợi quan tâm để giúp đỡ chia sẻ với đồng bào đang gặp khó khăn túng thiếu.

Con đường cư sĩ Chánh Trí vạch ra vẫn được người sau tiếp bước: Học - Tu - Hành.

Từ ngoài cổng chính bước vào sân chùa Xá Lợi, vườn cảnh bên trái có dựng bức tượng bán thân của cư sĩ Chánh Trí với thần thái an nhiên tự tại đúng với câu đối mà cư sĩ Lý Học diếu viếng cư sĩ Chánh Trí:

*“Cụ trượng phu tướng, cụ phúc đức tướng, cụ từ bi tướng,  
tướng tướng viên mãn.*

*Hiện cư sĩ thân, hiện tế quan thân, hiện trưởng giả thân,  
thân thân trang nghiêm”* 🌸

*Rằm tháng Ba, Quý Mão*



## CHÍ NGUYỆN THIÊN LIÊNG

**HT. THÍCH THIÊN ĐẠO**

*Thân gửi các Tăng Ni trẻ*

**N**hân dịp kỷ niệm ngày vía Đức Từ Phụ Thích Ca xuất gia, mừng 8-2 - Quý Mão năm nay, Thầy có đôi lời sách tấn nhắc nhở các tăng ni trẻ, như là một nghĩa cử báo ân Thầy Tổ, báo ân chư vị tiền bối dày công khai tâm mở trí tiếp dẫn hậu lai.

Vả lại gần đây có một số Tăng Ni trẻ muốn xin Thầy một vài lời khuyên để con đường tu học được thuận duyên, không sai lệch với chánh pháp. Nhận thấy đây là ý muốn hay, nên Thầy có đôi điều cần nhấn gởi đến các Tăng Ni trẻ.

Để đáp lại tấm lòng của các Tăng Ni trẻ, bằng sự trải nghiệm bản thân, Thầy mong các Tăng Ni đón nhận những lời trao đổi sau đây như là một sự chuyển tải bằng tất cả tấm lòng.

Trước tiên, Thầy muốn các Tăng Ni nên nhớ lại thật kỹ và nằm lòng những lời phát nguyện khi chính thức bước chân vào con đường tu tập đạo giải thoát.

Trong văn Cảnh Sách, Tổ Quy Sơn có dạy: *“Phù xuất gia giả, phát túc siêu phương, tâm hình dị tục, thiệu long thánh chủng, chấn nhiếp ma quân...”* Đây là cốt lõi, là kim chỉ nam của người xuất gia, là điều kiện tiên quyết cho một hành giả muốn thực tập con đường giải thoát. Người xuất gia phải biết hướng về chân trời cao rộng, nội dung hình thức phải khác với người đời, trách nhiệm cao cả là nối tiếp và làm rạng rỡ con đường Phật đạo, hàng phục các ma chướng. Mặt khác xuất gia còn có ý nghĩa là xuất phiền não gia, tức là muốn đạt được an lạc giải thoát, các Tăng Ni phải biết buông bỏ tất cả tập khí sanh tử phàm phu đã tích tập từ vô lượng kiếp, luôn luôn trụ tâm trong trạng thái vô nhiễm vô cầu, vô ngã, vô nhơn, vô bỉ thử.

Để thực hiện được lý tưởng cao cả đó, Chư Tổ cũng đã dạy: *“Huỷ khí thân mạng, tôn sùng đạo cố”* nghĩa là dù phải hy sinh thân mạng để bảo vệ lý tưởng giải thoát và tôn sùng đạo pháp, ta vẫn phải làm một cách tự nguyện.

Chữ xuất gia còn có nghĩa là không bị ràng buộc vào chuyện thế tục, nhà cửa, làng xóm, chuyện danh chuyện lợi, không vướng bận thị phi nhân ngã, cạo bỏ râu tóc, theo Thầy học đạo, trong thì chuyên cần khắc niệm, ngoài thì nêu cao tinh thần vô ngã vô cầu, hướng đến chân trời giải thoát, siêu phàm nhập thánh.

Cho nên vấn đề cốt lõi là các tăng ni trẻ đừng bao giờ, và không bao giờ được quên “Tỳ kheo là khát sĩ”. Khất sĩ nghĩa là cần cầu Phật đạo, cần cầu pháp giải thoát, cần cầu ánh sáng giác ngộ. Có một số quan niệm cạn cợt chỉ hiểu “khất sĩ” là ôm bình bát đi khất thực theo truyền thống. Có một số khác đã biến tướng ý nghĩa “khất sĩ” là nhu cầu cơm áo, nhu cầu chức tước địa vị, đam mê quyền lực thế tục, cố tình bỏ qua giá trị thiêng liêng của từ “khất sĩ là thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sanh.” Đây chính là lý tưởng và là sứ mạng cao cả của người xuất gia.

Đức Phật đã từng dạy: *“Thời kỳ mạt pháp, tâm người không kiên cố, sự hành trì bị xao lãng, phạm hạnh không được coi trọng,*

*“tinh thần tối thượng của giáo pháp không còn được tán thán thực hành, như vậy có nghĩa là chánh pháp đang bị mai một, không được toả rạng trong cuộc sống”.*

Cuối cùng, Thầy ân cần nhắc nhở Tăng Ni phải luôn luôn tự chủ bởi vì vô minh bảo thủ là bệnh chấp ngã khó chữa khó trị, luôn luôn làm mê hoặc chúng ta, là tên xung kích nguy hiểm luôn luôn xúi chúng ta đi lạc vào vô minh tà kiến. Người xuất gia phải khéo léo vận dụng sự hiểu biết thường tình trở thành trí tuệ vô lậu giải thoát.

Có trí tuệ làm nền tảng, mọi hành xử của chúng ta đều trở nên có giá trị đúng chánh pháp. Ngược lại, khi bị vô minh sai sử, chúng ta sẽ bị sa vào phiền não đau khổ lầm lạc tà kiến. Cho nên có trí tuệ thì cuộc sống là đại dương, không có trí tuệ thì cuộc đời chỉ là ao tù. Các Tăng Ni trẻ hãy nỗ lực dùng Văn - Tư - Tu để tăng tiến lý tưởng giải thoát, lợi mình lợi người, hồi hướng quả vị Vô Thượng Bồ Đề. 🌸





## *Khúc ca nghêu ngao*

**TRẦN QUÊ HƯƠNG**

Mênh mông trời đất nghiêng hê  
Gậy thiên dong ruổi đi về ngàn phương  
Tầng cao đỉnh núi, mây tuôn  
Chìm sâu đáy nước trùng dương mộng lành  
Cơm mùi phương, đói chữ ăn  
Mệt chữ ngủ nghỉ, du hành quê hương  
Hứng lên thổi sáo vô cương  
Trầm lắng... đột giải thoát hương tịnh lòng  
Mỏi chân, nằm nghỉ... đất thương  
Khát uống, ngày tháng tiêu tương thoát sầu  
Quy sơn lảng giềng chẵn trâu  
Một đời tươi tỉnh, chữ sao mệt dờ  
Thỏa nguyện, ngã sở mộng mơ  
Sống chết bức ngặt, ta giờ thường nhiên!

Huế, 30/3/2010





# THIỀN ĐỊNH VỀ “KHÔNG CÓ CÁI TÔI” (MEDITATING ON NO-SELF)

Ni sư **AYYA KHEMA**  
**HOANG PHONG** chuyển ngữ

## Lời mở đầu của người chuyển ngữ

“Cái tôi” là một sự cảm nhận về con người của mình, một thứ cảm tính giúp mình nhận biết và phân biệt mình với kẻ khác và môi trường chung quanh, tức là thế giới. Qua một góc nhìn khác thì chính mình và thế giới sở dĩ hiện hữu là nhờ vào sự cảm nhận hay cảm tính đó về cái tôi của chính mình. Theo cách nhận định đó thì “cái tôi” không phải là quá khó hiểu, thế nhưng chúng ta lại thường hay thổi phồng “cái tôi” đó và phóng tưởng nó xa hơn, biến nó trở thành một cái gì khác quan trọng và rắc rối hơn, khiến cuộc sống của mình cũng trở nên phức tạp hơn.

Tùy theo ngôn ngữ, văn hóa, tín ngưỡng, “cái tôi” đó, sự cảm nhận hay cảm tính đó được gọi bằng nhiều tên gọi khác nhau: self, soi, ego, soul, âme, linh hồn, vong linh, cái ngã... Trong nhiều trường hợp, nhất là trong lãnh vực tín ngưỡng, “cái tôi” còn được hình dung như là một thực thể mang tính cách trường tồn và bất biến. Sự hình dung và phóng tưởng đó dường như cũng là động lực sâu kín nhất đưa đến sự hình thành của tín ngưỡng nói chung. Vậy “cái tôi” và khái niệm “không có cái tôi” trong Phật giáo có nghĩa là gì?



Ni sư Ayya Khema

Ni sư Ayya Khema sẽ giải thích về khái niệm này trong một bài giảng thật khúc triết nhưng rất chính xác và dễ hiểu. Bản chuyển ngữ sang tiếng Việt dưới đây được dựa vào bản gốc tiếng Anh của Ni sư Ayya Khema, đồng thời cũng được đối chiếu với một bản dịch thứ hai bằng tiếng Pháp của một nữ cư sĩ Phật giáo rất tích cực và uyên bác là Bà Jeanne Schut.

Ngoài ra một bài kinh ngắn trong Tam Tạng Kinh do đức Phật thuyết giảng về không có cái tôi cũng sẽ được chuyển ngữ trong phần phụ lục dưới đây, hầu độc giả có thể tham khảo để tìm hiểu thêm về khái niệm quan trọng này trong Phật giáo. Bài kinh này mang tiêu đề là Anatta-lakkhaṇa Sutta / “Bài kinh về đặc tính không có cái tôi” (Saṃyutta Nikāya / Tương Ưng Bộ Kinh - SN 22.59).

\*\*\*

**T**rong Phật giáo, chúng ta thường nghe nói đến “cái tôi” (self / “cái ngã”) và “không có cái tôi” (no-self / “vô ngã”), vì vậy thật hết sức quan trọng là phải hiểu “không có cái tôi” hay anattā (tiếng Pali) có nghĩa là gì. Thoạt nhìn thì “không có cái tôi” chỉ là một ý niệm trừu tượng, thế nhưng lại là sự tinh anh của toàn bộ giáo huấn của đức Phật. Và chính giáo huấn đó [về “không có cái tôi”] đã khiến Phật giáo trở thành duy nhất (từ cổ chí kim chưa

từng có một tín ngưỡng nào, một triết học hay một nền văn hóa nào chủ trương không có cái tôi). Không có ai, cũng không có một vị thầy tâm linh nào khác nêu lên khái niệm không có cái tôi theo cách đó. Duy nhất chỉ có đức Phật là nêu lên điều đó theo cách đó, và đã tạo cơ hội cho chúng ta hôm nay cùng thảo luận với nhau về điều đó. Từng có rất nhiều bài viết về (khái niệm, ý niệm, cảm tính) không có cái tôi, thế nhưng nếu muốn thật sự hiểu được điều ấy là gì, thì phải tạo ra cho mình một sự cảm nhận [về cảm tính đó], và đấy cũng chính là chủ đích của giáo huấn của đức Phật: Phải tự tạo ra cho mình một sự cảm nhận trực tiếp về không có cái tôi (ý niệm về không có cái tôi trong Phật giáo không phải chỉ đơn giản là một sự hiểu biết, một khái niệm trừu tượng mà là một kinh nghiệm cảm nhận trực tiếp và sâu xa tác động đến từng tư duy và hành động của mình).

Thế nhưng, trước khi có thể cảm nhận được không có cái tôi, thì trước đó phải hoàn toàn thấu triệt được cái tôi là gì, thật sự là gì. Khi còn chưa hiểu được cái tôi là gì - và cứ cho rằng “đây chính thật là tôi” (me / moi) - thì khi đó chúng ta sẽ không thể nào hiểu được “không có cái tôi” mang ý nghĩa như thế nào. Nếu muốn buông bỏ một cái gì đó, thì trước hết phải nắm được nó trong bàn tay mình.

Chúng ta luôn tìm cách xác nhận (thừa nhận, củng cố) cái tôi (“cái ngã”) của mình, điều đó cho thấy cái tôi là một cái gì đó thật yếu ớt và thiếu vững chắc; [thật vậy] nếu không thì tại sao chúng ta lại cứ phải thường xuyên xác nhận nó? Tại sao chúng ta lại cứ luôn lo sợ “cái tôi” bị hãm dọa (bị đánh mất, tổn thương hay sút mẻ), không phương bảo vệ, hoặc không tạo được cho mình các điều kiện cần thiết để giúp nó sống còn? Nếu cái tôi là một thực thể vững chắc đúng với sự tin tưởng của mình, thì chúng ta nào có cảm thấy thường xuyên bị hãm dọa đến thế đâu.

Chúng ta thường xuyên xác nhận “cái tôi” [của mình] xuyên qua một sự nhận định nào đó. Chúng ta xác nhận nó bằng tên gọi, lứa tuổi, giới tính, mang các năng khiếu (thiên tư) hay chức nghiệp



nào đó, chẳng hạn như tôi là luật sư, tôi là bác sĩ, tôi là kế toán viên, tôi là sinh viên. Trong trường hợp phải xác nhận sự tương quan giữa mình với các kẻ khác liên hệ với mình, thì mình sẽ xưng hô: “Tôi là chồng, tôi là vợ, tôi là mẹ, tôi là người con gái, tôi là người con trai. Trong các cuộc đàm thoại chúng ta bắt buộc phải sử dụng chữ “tôi”, thế nhưng chúng ta nào có dừng lại ở đó đâu. Chúng ta cứ nghĩ rằng “cái tôi” chính thật là con người của mình. Chúng ta tin thật vững chắc là như vậy. Không một chút do dự, từ trong thâm tâm chúng ta tin chắc là cái “tôi” ấy (cái “tôi” mà mình dùng để xác nhận mình hay để xưng hô với kẻ khác) đúng thật là con người của mình.

Nếu một trong các khía cạnh đó (của cái tôi) bị lung lay - chẳng hạn như vị thế của một người vợ bị lung lay (trong trường hợp ly dị chẳng hạn), vị thế của một người mẹ bị lung lay (trường hợp người con duy nhất qua đời chẳng hạn), vị thế của một người luật sư bị lung lay (bị luật sư đoàn cấm hành nghề chẳng hạn), vị thế của một người thầy bị lung lay (không còn đủ uy tín để giảng dạy) - hoặc chúng ta đánh mất con người mà chúng ta dựa vào đó để nhận diện “cái tôi” của mình - thì quả là cả một thảm kịch! [Trong trường hợp đó] sự nhận diện về “cái tôi” sẽ không còn đủ vững chắc để “tôi” có thể thốt lên: “Hãy nhìn vào tôi, đúng thật đây là tôi” (thí dụ mình không còn là người vợ, người chồng, người thầy, người luật sư... nữa, thế nhưng mình cứ dựa vào các nhân vật ấy để tự nhận diện là chính mình, thì đấy là một sự lầm lẫn). Điều đó (cách nhận diện đó) có thể là một sự hãnh diện nhưng cũng có thể vừa là một sự chê trách: những lời khen ngợi sẽ khiến [cái] “tôi” tự tin hơn, trái lại những lời chê trách sẽ khiến [cái] “tôi” bị lung lay; chính vì thế mà chúng ta thích được khen ngợi và rất ghét bị chê trách khiến làm tổn thương đến cái tôi của mình. Vinh danh hay nhục mạ cũng chỉ là một thứ (chỉ là một cách gây ra tác động đối với cái tôi). Được hay thua cũng vậy, cũng chỉ là một thứ mà thôi: nếu chúng ta thắng thì “cái tôi” sẽ trở nên to lớn hơn, nếu chúng ta thua thì “cái tôi” sẽ bị teo nhỏ lại đôi chút. Chúng ta luôn rơi vào

tình trạng bấp bênh, chúng ta thường xuyên sống trong sự sợ hãi. Chúng ta e sợ vinh dự của cái tôi bị va chạm, hoặc có một người nào đó cố tình hạ thấp uy danh của nó..., và điều đó có thể xảy ra với tất cả mọi người. Chúng ta không sao tránh khỏi bị khiển trách một ngày nào đó, bởi một người nào đó. Ngay cả Đức Phật cũng từng bị khiển trách.

Thế nhưng sự khiển trách mà chúng ta phải gánh chịu không đặt thành vấn đề. Phản ứng của chúng ta mới thật sự là vấn đề. Vấn đề là chúng ta cảm thấy mình trở nên nhỏ bé. Cái tôi khó có thể hồi phục trở lại như trước. Vì thế, thông thường những gì mà chúng ta làm là chống trả lại bằng cách khiển trách người khác, hạ thấp cái tôi (“cái ngã”) của người khác.

Chúng ta nghĩ rằng nếu muốn sống còn thì phải nhận diện chính mình xuyên qua bất cứ những gì mình làm, bất cứ những gì mình có, dù đấy là các sự vật (các sự chiếm hữu vật chất và cụ thể của mình) hoặc là các nhân dạng (chẳng hạn mình là một vị trạng sư, một vị thầy, một người chồng, một người vợ, v.v.). Đấy là cách góp phần giúp cho “cái tôi” sống còn. Nếu chúng ta không tự nhận diện mình xuyên qua vật này hay vật khác (cái này là của “tôi”, cái kia là của “tôi”, cái ấy không phải là của “tôi”), thì chúng ta sẽ có cảm giác bị lạc hướng giữa một đám sương mù. Đấy là nguyên nhân tại sao chúng ta khó làm cho sự suy nghĩ phải dừng lại trong lúc hành thiền, bởi vì nếu không có một sự suy nghĩ nào thì cũng sẽ không có một sự nhận diện nào (chúng ta luôn tự nhận diện mình vì vậy chúng ta không thể làm cho sự suy nghĩ dừng lại được, mỗi tư duy, mỗi tác ý, mỗi ngôn từ, mỗi hành động đều phản ánh và hàm chứa bên trong chúng một chủ thể, đó là cái tôi của mình). Nếu tôi không suy nghĩ gì cả, thì tôi phải dựa vào đâu để tự nhận diện mình? Trong lúc hành thiền thật hết sức khó đạt được thể dạng không còn có bất cứ một thứ gì khiến mình dựa vào đó để tự nhận diện mình.

Hạnh phúc cũng có thể là một đối tượng của sự nhận diện: “Tôi cảm thấy hạnh phúc”, “Tôi cảm thấy bất hạnh”. Chỉ vì quá bám víu

vào sự sống còn, nên chúng ta luôn bắt buộc phải tự nhận diện mình với một cái gì đó. Vì vậy, khi sự nhận diện đó trở thành vấn đề sống chết đối với cái tôi (cái “ngã” / ego) - và thật ra thì trường hợp đó cũng rất thông thường - thì khi đó sự sợ hãi bị mất mát (cái tôi bị lu mờ hoặc bị hăm dọa và lung lay) sẽ có thể khiến mình rơi vào tình trạng thường xuyên lo âu. Chúng ta luôn sợ hãi đánh mất những sự chiếm hữu tạo ra con người của mình (của cái, nghề nghiệp, chức phận, tên gọi...), hoặc các nhân dạng tạo ra con người của mình (người chồng, người vợ, người thầy,...). Chẳng hạn như một người phụ nữ không con, hoặc đứa con duy nhất của mình qua đời, khiến mình không còn cảm thấy mình là một người mẹ nữa. Đối với các sự nhận diện khác cũng vậy (chúng ta luôn sống trong lo âu vì sợ đánh mất các sự nhận diện ấy). Chẳng phải tình trạng đó tạo ra cho chúng ta một cuộc sống thiếu hẳn sự an bình hay sao? Thế nhưng nguyên nhân là gì? Tất cả đều phát sinh từ một nguyên nhân duy nhất: đó là cái tôi (cái “ngã” / ego), và điều đó cũng có nghĩa là sự thèm khát được hiện hữu (nuôi dưỡng cái tôi, chăm lo cho cái tôi gián tiếp phản ánh sự thèm khát được tiếp tục hiện hữu, và đó chính là cách tự trói mình vào sự chuyển động chung của thế giới).

Sự nhận diện đó đương nhiên sẽ tạo ra sự thèm khát được chiếm hữu (các vật thể, chức phận hay nhân dạng mà mình mong muốn tạo ra cho mình). Sự mong muốn chiếm hữu đó tất sẽ tạo ra sự bám víu. Những gì mình có, những gì mà mình dựa vào đó để tự nhận diện mình, đều khiến mình bám víu vào chúng. Sự bám víu đó, dù là bám víu vào bất cứ thứ gì - nếu không bám víu vào chiếc xe của mình, vào nhà cửa của mình, vào các nhân dạng (hình tướng, nghề nghiệp, chức phận... của mình) - thì [ít nhất] mình cũng bám víu vào các ý niệm và các quan điểm của mình, và điều đó sẽ không cho phép mình tạo ra cho mình một tầm nhìn phóng khoáng và cởi mở hơn. Chúng ta bám víu vào cách nhìn của mình về thế giới. Chúng ta bám víu vào những gì có thể mang lại hạnh phúc cho mình. Biết đâu chúng ta cũng có thể bám víu vào quan điểm của mình về việc sáng tạo ra vũ trụ (cho rằng vũ trụ là tác phẩm của

một đấng toàn năng chẳng hạn, hoặc cho rằng vũ trụ là kết quả tạo ra bởi sự vận hành tự nhiên của các hiện tượng thuận theo nguyên lý tương liên, tương kết và tương tạo giữa các hiện tượng với nhau), hoặc bám víu vào một phương pháp mà mình cho rằng tốt nhất để quản lý một xứ sở (thể chế dân chủ hay độc tài chẳng hạn). Dù đối tượng bám víu của mình là gì đi nữa, thì tất cả các ý niệm đó (các quan điểm đó) nhất loạt sẽ ngăn chặn không cho phép chúng ta trông thấy mọi sự vật đúng thật với chúng là như thế; chúng không cho phép chúng ta tạo được cho mình sự phóng khoáng trong tâm thức mình. Tiếc thay, chỉ có một tâm thức cởi mở mới có thể giúp mình tiếp nhận và hiểu được các quan điểm mới lạ mà thôi.

Đức Phật từng so sánh những người nghe giảng với bốn chiếc bình (chum, vại) bằng đất nung. Chiếc bình thứ nhất có nhiều lỗ hổng ở đáy: nếu rót nước vào thì nước sẽ chảy hết ra ngoài, với một người như vậy thì dù có giảng bất cứ điều gì thì cũng chỉ là vô ích mà thôi (tục ngữ Việt Nam có câu: “nước đổ lá khoai”). Chiếc bình thứ hai là một chiếc bình bị rạn nứt: nếu cứ rót nước vào đó thì nước cũng sẽ rỉ ra ngoài, một người như thế sẽ không nhớ lại được những gì mà mình được nghe; sự hiểu biết rạn nứt của người ấy mất hết sự mạch lạc. Cái bình thứ ba đã được đổ đầy nước từ trước, không thể rót thêm được nữa, nếu cứ cố rót vào thì nước sẽ trào ra ngoài. Đấy chẳng khác gì như một người bị tràn ngập bởi mọi thứ quan điểm, không còn học hỏi được những điều mới lạ hơn. Những gì mà chúng ta mong ước được trở thành chính là chiếc bình thứ tư, một chiếc bình trống rỗng, không bị thủng đáy, cũng không bị rạn nứt, một chiếc bình hoàn toàn trống không.

Tôi đoán chắc trường hợp trên đây (chiếc bình thứ tư) không phải là trường hợp của chúng ta [hiện nay] (bởi vì chúng ta còn bám víu quá nhiều). Nếu muốn trở thành trống rỗng như chiếc bình thứ tư, có nghĩa là không còn cất chứa một quan điểm hay một sự phán đoán nào [hầu giúp mình đón nhận những điều mới lạ], thì chúng ta phải loại bỏ mọi sự bám víu, kể cả những gì mà chúng ta nghĩ rằng là hiện thực. Dù mình suy nghĩ như thế nào về hiện thực thì những



sự suy nghĩ đó đều sai lầm; bởi vì nếu đúng thì chẳng bao giờ chúng ta cảm thấy bất hạnh, dù chỉ trong một khoảnh khắc ngắn ngủi. Chẳng bao giờ chúng ta cảm thấy thiếu thốn, cũng chẳng bao giờ chúng ta cảm thấy cô đơn và mất mát. Chẳng bao giờ chúng ta thất vọng, chẳng bao giờ nản lòng. Sở dĩ chúng ta rơi vào tình trạng [bấn loạn] đó là vì những gì mà chúng ta cho là thật đều là không thật. Hiện thực đúng thật phải là một sự hài lòng trọn vẹn và sâu xa. Nếu chúng ta không cảm nhận được một sự hài lòng trọn vẹn và sâu xa, thì điều đó có nghĩa là chúng ta không trông thấy được hiện thực qua tổng thể của nó. Vì thế, bất cứ một quan điểm nào mà chúng ta tạo dựng đều sai hoặc phiến diện.

Vì lý do các quan điểm của chúng ta đều sai hoặc phiến diện, luôn bị giới hạn bởi cái tôi (bị thu hẹp trong phạm vi của khả năng nhận thức của cái tôi của mình), nên chúng ta phải thật cảnh giác. Bất cứ những gì mà chúng ta bám víu đều tạo ra sự trói buộc. Nếu tôi tự trói tôi vào chân một chiếc bàn, thì tôi sẽ không thể nào bước ra khỏi cửa được, không thể nào cựa quậy được, tôi bị buộc chặt vào một chỗ. Chỉ khi nào biết buông bỏ thì khi đó tôi mới có thể thông thả ra đi. Bất cứ một sự nhận diện nào, một sự chiếm hữu nào cũng đều tạo ra cho mình sự bám víu, đều ngăn chặn mình không cho phép mình đạt được (quán thấy được, thực hiện được) hiện thực siêu nhiên. Sự bám víu đó tương đối dễ nhận thấy mỗi khi chúng ta bám víu vào các sự vật (thân xác mình, các thứ mà mình chiếm hữu) hay các nhân dạng (địa vị, chức nghiệp, vai trò, sự tương quan giữa mình và người khác: chồng, vợ, cha, mẹ, bác sĩ, giáo sư, văn sĩ, nghệ sĩ,...), thế nhưng thật hết sức khó nhận thấy sự bám víu đó đối với năm thứ khanda (năm thứ “cấu hợp” - kinh sách Hán ngữ gọi là “ngũ uẩn” - tạo ra một cá thể: 1-thân xác vật chất, 2-cảm giác, 3-sự nhận thức, 4-các tạo tác tâm thần, 5-tri thức nhận biết dựa vào các cảm giác), còn gọi là “năm thứ cấu hợp của sự bám víu” (five clung-to-aggregates / chúng ta bám víu vào năm thứ cấu hợp / “ngũ uẩn” ấy, và gọi tổng thể của chúng là “tôi”, là con người của tôi, là chính tôi). “Tôi” chính là “tên gọi” của năm

thứ cấu hợp ấy, và thật ra thì năm thứ ấy cũng là những gì mà chúng ta bám víu mạnh nhất. “Tôi” chính là tổng thể gộp chung năm sự bám víu đó. Chúng ta luôn xem thân xác là của mình, tâm thức là của mình, cảm giác là của mình, sự nhận thức (các sự nhận biết xuyên qua ngũ giác) là của mình, các tạo tác tâm thần (những gì hiện ra trong tâm thức: tư duy, tác ý, các sự hình dung và tưởng tượng) là của mình, tri thức là của mình, nhưng không hề nhìn cảm giác là cảm giác, sự nhận thức là nhận thức, các sự tạo tác tâm thần là các tạo tác tâm thần, tri thức là tri thức - vedana, sañña, sankhara, viññana (tức là bốn thứ cấu hợp / bốn “uẩn” liên quan đến tâm thức và sự vận hành của tâm thức). Mỗi khi nhìn vào tổng thể “tâm-thức và thân-xác” (mind-and-body), tiếng Pali gọi là nama-rupa (nama có nghĩa là tên gọi hay danh xưng / name, apellation; rupa có nghĩa là hình tướng vật chất, kinh sách Hán ngữ gọi hai thứ đó là “danh-sắc”) thì không một chút nghi ngờ nào cả chúng ta [tức khắc] xác nhận cảm giác là “của mình”, sự nhận thức là “của mình”, trí nhớ là “của mình”, tư duy (các tạo tác tâm thần) là “của mình” và tri thức là “của mình”. Không một ai nghi ngờ về điều đó cả cho đến khi nào biết mở mắt ra, thế nhưng nếu muốn mở mắt ra thì cũng phải có một khoảng không gian trống rỗng khả dĩ có thể giúp mình tách rời mình ra khỏi các quan điểm và các khái niệm (hầu biến mình trở thành một chiếc bình thứ tư - hoặc ít nhất cũng phải khá trống rỗng - để có thể hiểu được chẳng hạn như thiên đường không nhất định là phải ở “trên trời” và cõi cực lạc không nhất định là phải ở “phương tây”. Đối với một người tu tập Phật giáo thì “thiên đường” hay cõi “cực lạc” - tất nhiên là nếu có - thì phải ở bên trong con người của mình, bên trong tâm thức mình, bên trong hơi thở của mình, bên trong con tim của mình, bên trong dòng luân lưu sâu kín của tâm thức mình).

Nắm bắt các sự vật (trong môi trường bên ngoài hoặc bên trong con người của mình, tức là năm thứ cấu hợp và cả cái tôi của mình) là sự chiếm hữu to lớn nhất và cũng là sự bám víu nặng nề nhất của mình. Khi vẫn còn nắm bắt thì khi đó chúng ta sẽ không thể nào

trông thấy được hiện thực. Sở dĩ chúng ta không trông thấy được hiện thực là vì sự nắm bắt đó che khuất tầm nhìn của mình. Sự nắm bắt sẽ làm biến dạng tất cả những gì mà mình cho là thật. Tiếc thay, không phải chỉ cần thốt lên: “Tốt lắm, tôi sẽ dừng lại, không nắm bắt các sự vật nữa”, thì mọi chuyện sẽ được giải quyết ổn thỏa. Nào có phải dễ dàng như thế đâu! Quá trình tháo gỡ “cái tôi”, tức không xem nó là một thực thể chắc nịch, là cả một quá trình tuần tự (phải cần đến một sự suy tư thường xuyên và lâu dài). Tuy phép thiền định là một phương pháp hữu hiệu có thể mang lại cho chúng ta thật nhiều kết quả cụ thể, thế nhưng trước hết [và ít nhất] nó phải giúp chúng ta thực hiện được [sự quán thấy]: một bên là tâm thức và một bên là thân xác. Cái tổng thể “thân-xác - tâm-thức” đó không phải lúc nào cũng vận hành hài hòa. Tâm thức suy nghĩ và thúc đẩy (kích động) thân xác hành động. Đây là giai đoạn tiên khởi nhất và hữu hiệu nhất [của sự hiểu biết] giúp chúng ta nhận thức mình bạch hơn về con người của mình. Sau đó, chúng ta sẽ [tiếp tục] nhận thấy: “Đây là một cảm giác” và “Tôi gán cho cái cảm giác đó một tên gọi (name / danh xưng giúp mình nhận định về cảm giác đó của mình, chẳng hạn như: thích thú, ghét bỏ, sung sướng, khổ đau, v.v.), điều đó phản ánh một sự liên hệ với trí nhớ (memory / sự ghi nhận) và sự nhận thức (perception / sự cảm nhận). “Đây là tư duy mà tôi có (các ý nghĩ hiện lên với tôi) liên quan đến cảm giác đó. Cảm giác (feeling / sensation / sự cảm nhận) sở dĩ phát sinh là vì [tổng thể] “tâm-thân và tri-thức-giác-cảm” (mind-consciousness / esprit-conscience sensorielle) được nối kết (connected / liên kết, tiếp cận) với cảm giác (feeling) đang hiện lên” [với mình].

Chúng ta hãy thử tìm cách tách rời bốn khandha của tâm thức (bốn thứ cấu hợp / “tứ uẩn” tạo ra tâm thần của một cá thể) riêng ra từng thứ một xem sao (tìm hiểu và phân biệt từng thứ một). Trong lúc đang suy nghĩ xem phải làm việc ấy như thế nào - nhưng không phải là lúc mà việc đó đang xảy ra, đang được thực hiện - thì “tôi” hay “cái tôi” của mình hiện ra rất mơ hồ (không hiện ra một cách chính xác và rõ rệt với tư cách là một chủ thể trong khi mình còn

đang “suy nghĩ” về việc đó, nhưng chưa thực hiện việc đó một cách cụ thể, nói một cách khác là khi mình đang suy nghĩ để tìm cách làm một việc gì đó thì cái tôi chưa hiện ra một cách rõ rệt, cái tôi chỉ hiện ra như một chủ thể rõ rệt khi đang thực hiện việc đó một cách cụ thể), mà chỉ là các hiện tượng (các sự suy nghĩ) đang diễn tiến, kéo dài trong một khoảnh khắc và biến mất sau đó. Tri thức có thể trụ vào (hướng vào, tập trung vào) một đối tượng được khoảng bao lâu? Tư duy có thể kéo dài trong bao lâu? Chúng ta lưu giữ chúng được bao lâu? (thật hết sức ngăn ngại: tri thức chẳng khác gì như một con chim, nhảy hết cành này sang cành khác).

Nắm bắt - có nghĩa là bám víu vào một cái gì đó - sẽ khiến cái tôi (cái “ngã”) hiện ra. Vì nguyên nhân nắm bắt nên ý niệm về “tôi” (tức là chính mình) sẽ hiện ra (khi hành động xảy ra, thì “tôi” hay “cái tôi” của mình sẽ hiện ra với tư cách là chủ thể của hành động đó), và cái “tôi” đó của mình sẽ không sao tránh khỏi nhận lãnh mọi thứ khổ đau. Nếu không có “tôi”, thì các thứ khổ đau đó có xảy ra [với “tôi”] hay không? Nếu không có bất cứ ai ngự trị bên trong con người của tôi - trái với sự tin tưởng [thông thường] của chúng ta - chẳng hạn như một người nào đó tự gọi mình là “tôi”, là chính “tôi”, hay một người nào đó mang tên là John hay Claire, thì người nào đây sẽ phải gánh chịu các khổ đau đó? Các khandha (các cấu hợp / ngũ uẩn) [tự chúng] không gây ra một tí xíu vấn đề nào cả. Chúng chỉ đơn giản là các hiện tượng. Là hiện tượng thì chúng diễn tiến không ngưng nghỉ, luôn tiếp nối nhau và tiếp tục tiếp nối nhau, chỉ có vậy (thân xác, tức là cấu hợp thứ nhất cùng bốn thứ cấu hợp tạo ra tâm thần chỉ là các hiện tượng luôn diễn tiến và biến đổi không ngừng). Các khó khăn (khổ đau) sở dĩ hiện ra là vì “tôi” bám víu vào các khandha ấy. Tôi tìm đủ mọi cách để bám víu vào chúng và nói lên: “Các thứ ấy chính là “tôi”, chính “tôi” là người cảm nhận [các khandha ấy], chính “tôi” là người thèm khát [các khandha ấy]”.

Nếu thật sự muốn thoát khỏi khổ đau, dứt khoát và vĩnh viễn, thì phải làm cho mọi hình thức bám víu phải chấm dứt. Con đường

tâm linh không hề là con đường mang lại một sự thành đạt nào cả, mà luôn là con đường của sự buông bỏ (từ bỏ). Càng buông bỏ thì sự trống không càng nhiều, không gian càng mở rộng, giúp chúng ta trông thấy hiện thực. Bởi vì những gì mà mình buông bỏ sẽ không còn nữa, nhờ đó chúng ta sẽ thăng tiến dễ dàng hơn, không còn bám víu vào bất cứ một thứ gì nữa cả, kể cả các kết quả mang lại từ sự thăng tiến đó của mình. Khi nào chúng ta vẫn còn bám víu vào kết quả mang lại từ các hành động của mình, khi nào chúng ta vẫn còn bám víu vào kết quả mang lại từ tư duy của mình, thì khi đó chúng ta vẫn còn bị trói buộc, vẫn còn bị ngăn chặn (câu trên đây cho thấy tu tập Phật giáo là buông bỏ, không phải là van vái và cầu xin. Câu trên đây có thể làm phật lòng một số người nào đó, thế nhưng tiếc thay ...)!

Sau đây là chuyện thứ ba mà chúng ta thường làm (thường xảy ra với mình): Chúng ta cứ muốn trở thành một cái gì đó, một người nào đó. Chẳng hạn như muốn trở thành một người hành thiền lão luyện, hoặc trở thành một người đồ đạt [thật cao], hoặc trở thành một cái gì đó mà mình không thể đạt được. Thế nhưng trở thành một cái gì đó lại là cách chặn đứng không cho phép chúng ta hiện hữu (stop us from being / không cho phép chúng ta “sống trong thực tại”). Một khi không còn hiện hữu nữa thì tất chúng ta sẽ không thể nào chú tâm vào thực tại được (không trông thấy những gì đang xảy ra chung quanh mình). Tất cả những chuyện mong muốn được trở thành đó [trực tiếp] liên hệ đến tương lai. Thế nhưng tất cả những gì thuộc vào tương lai chỉ đơn giản là các sự phóng tưởng, chúng ta sống trong một thế giới gồm toàn là các giấc mơ. Hiện thực duy nhất mà chúng ta có thể tin tưởng là khoảnh khắc đang xảy ra trong hiện tại này, thế nhưng ngay cả cái khoảnh khắc đó mà mình vừa mới ý thức được cũng đã trôi qua, kể cả cái khoảnh khắc tiếp theo sau đó cũng vậy (cũng sẽ trôi qua). Các bạn trông thấy đó, tất cả đều trôi đi! Đây chính là tính cách vô thường (biến đổi, không trường tồn) của tất cả mọi sự vật. Thời gian đang trôi, từng khoảnh khắc đang trôi, thế nhưng chúng ta thì lại cứ tiếp tục



bám víu, cứ muốn kéo chúng trở lại. Chúng ta tìm cách biến chúng trở thành hiện thực, biến chúng trở thành một sự an toàn cho mình (một cái gì đó vững bền, trường tồn và bất biến), biến chúng trở thành những cái gì đó không phải là [bản chất của] chúng. Hãy nhìn vào các khoảnh khắc đang trôi. Chúng trôi nhanh đến độ chưa kịp nghĩ đến chúng thì chúng đã trôi đi mất rồi.

Chẳng có bất cứ một thứ gì vững chắc cả. Chẳng có bất cứ một thứ gì để mình có thể bám víu vào đó. Toàn thể vũ trụ thường xuyên ở trong tình trạng tan rã và tái tạo, trong đó kể cả [cái tổng thể] tâm-thức và thân-xác mà chúng ta gọi là “tôi”. Dù bạn tin hay không tin vào điều đó (hiểu được điều đó) thì cũng chẳng thay đổi gì cả (không gây ra một tác động thiết thực nào đối với mình). Nếu muốn thấu triệt [sâu xa] được điều đó thì chính bạn phải trực tiếp cảm nhận được nó; khi nào tự mình cảm nhận được nó, sống thực với nó (với sự quán thấy đó về bản chất vô thường của vũ trụ, trong đó kể cả thân xác, tâm thức và cả “cái tôi” của mình), thì mọi sự sẽ trở thành hiển nhiên. Khi đã cảm nhận được điều đó (sự hiển nhiên đó của vô thường trong vũ trụ) thì không có ai [từ bên ngoài tức là khác với mình] có thể phủ nhận (hay xác nhận) điều đó, và dù cho họ có cố tình phủ nhận (hay xác nhận) đi nữa, thì sự kiện đó cũng chẳng mang một ý nghĩa nào cả, bởi vì chính bạn thực hiện được sự cảm nhận đó [từ bên trong chính bạn]. Điều đó chẳng khác gì như cắn vào một quả xoài thì mới biết được hương vị của quả xoài (cây xoài hay vườn xoài thường được nói đến trong nhiều bài kinh, chẳng hạn như Đức Phật ngủ đêm trong khu vườn xoài của vị thánh lương y của mình là Jivaka, nhưng không ngủ trong nhà của vị này. Cũng vậy, sau bữa ăn cuối cùng và trong đêm cuối cùng trong kiếp nhân sinh này, Ngài cũng ngủ qua đêm trong khu vườn xoài của người thợ rèn Cunda).

Nếu muốn tạo cho mình sự cảm nhận đó thì phải hành thiền. [Bởi vì] một tâm thức bình dị (bình thường) chỉ có thể hiểu được (nắm bắt được) các ý niệm và các khái niệm thông thường (xin lưu ý nhiều người chưa bao giờ thiền định, hoặc hành thiền nhưng chưa

hề đạt được một thể dạng thiền định sâu xa nào cả, thế nhưng cứ thuyết giảng thiền định cho người khác nghe, viết lách thiền định cho người khác đọc, tình trạng đó không khởi tạo ra thêm hoang mang cho người khác). Nếu muốn hiểu được và sống thực với các cảm nhận và các ý niệm phi thường (extraordinary) thì phải tạo ra một tâm thức phi thường. [Thế nhưng] một tâm thức phi thường thì chỉ có thể hiển lộ nhờ vào một sự tập trung [tâm thần thật mạnh]. Hầu hết, những người hành thiền đều thực hiện được cho mình một thể dạng tâm thần khác lạ (mới lạ) hơn so với những lúc bình thường, tức là không còn là bình dị (ordinary) như trước nữa. Tuy nhiên, cũng phải tiếp tục phát triển thêm thể dạng tiên khởi đó, khiến nó phải thật sự trở nên khác thường. Khác thường ở đây có nghĩa là thể dạng đó có thể hướng vào bất cứ một phương hướng nào tùy theo ý muốn của nó (mở vào một lãnh vực cảm nhận sâu xa liên quan với nó). Khác thường ở đây cũng có nghĩa là tâm thần sẽ không còn bị xao động bởi bất cứ một biến cố nào (một sự kiện nào) trong cuộc sống thường nhật (có thể hiểu như là một sự thoát tục). Khi nào tâm thức hội đủ khả năng tập trung thì nó sẽ cảm nhận được các thể dạng [mới lạ] chưa hề xảy ra trước đó với nó. Cảm nhận được vũ trụ của chính mình (thế giới của mình, con người của mình) đang trong tình trạng thường xuyên tan biến và tái tạo, là một sự cảm nhận [chỉ có thể] hiện ra nhờ vào thiền định. Vì thế sự cảm nhận đó đòi hỏi phải luyện tập, phải kiên trì và nhẫn nại. Khi tâm thức không còn bị xao động nữa thì nó sẽ trở nên an bình, nhờ đó sự thanh thản, an nhiên và trong sáng sẽ hiện ra với nó.

Lúc đó (ở thể dạng an bình và thanh thoát đó), tâm thức sẽ ý thức được ý nghĩa của vô thường (sự chuyển động và biến đổi bên trong con người của mình và bên ngoài thế giới) là gì, sự ý thức đó sâu xa đến độ nó cảm nhận được cả tính cách hoàn toàn vô thường của chính nó. Khi một người nào đó cảm nhận được tính cách hoàn toàn vô thường của tâm thức mình, thì tầm nhìn của mình theo đó cũng sẽ biến đổi khác hơn. Tôi thường hay so sánh sự biến đổi đó với một ống nhòm gọi là kính vạn hoa (kaleidoscope / ống nhòm

gồm ba mặt kính, mỗi khi xoay ống nhòm một tí, thì một hình ảnh khác sẽ hiện ra) là một món đồ chơi của trẻ em. Chỉ cần xoay chiếc ống nhòm cũng đủ tạo ra một hình ảnh khác. Cũng vậy, chỉ cần chuyển đổi hướng nhìn thì mọi sự sẽ hóa thành khác hẳn.

Chúng ta có thể cảm nhận được thể dạng không có cái tôi (“vô ngã”) xuyên qua bản chất vô thường, xuyên qua các thể dạng bất toại nguyện (khổ đau) và xuyên qua sự trống không (emptiness). Vậy sự trống không là gì? Thuật ngữ “trống không” (emptiness, tiếng Pali là *suññatā*, tiếng Phạn là *sūnyatā*, kinh sách tiếng Hán gọi là “tánh không” hay “không tánh” / 空性, cách gọi này rất sai bởi vì đã là trống không mà lại còn “có” cái tánh của nó thì làm thế nào có thể trống không được?) thường bị hiểu sai bởi vì người ta thường xem nó là một khái niệm (không có cái tôi không phải là một khái niệm triết học trừu tượng hay siêu hình, mà là một cảm tính, một sự cảm nhận hiện lên bên trong tâm thức mình. Cảm tính “không có cái tôi” thuộc cùng một thể loại với cảm tính “có cái tôi”, cả hai đều là các cảm giác, các sự tạo tác tâm thần như nhau, thế nhưng các cảm giác đó hay các sự tạo tác tâm thần đó sẽ tạo ra các tác động khác nhau đối với mình). Người ta thường nêu lên thắc mắc: “Vậy sự trống không có nghĩa là gì? Trong khi đó thì mọi thứ đang sờ sờ ra đó: bên trong thân xác con người thì nào là ruột, xương, máu mủ..., bên trong các thứ ấy lại còn có các thứ khác nữa. Đối với tâm thức cũng vậy, cũng không phải là hoàn toàn trống không, mà đây ắp tư duy, ý nghĩ (tác ý) cùng các sự cảm nhận đủ loại (các sự diễn đạt, các xúc cảm). Ngay cả trường hợp tâm thức không có (không cất chứa) các thứ ấy đi nữa, thì phải hiểu sự trống không ấy có nghĩa là gì?”

Sự trống không (emptiness) có nghĩa là không có một thực thể mang tính cách cá biệt nào cả (no specific entity). Sự trống không là không có bất cứ một thứ gì cả (nothingness). Sự cảm nhận không có gì cả có thể thực hiện được nhờ vào phép hành thiền. Đó là sự cảm nhận về sự trống không, trong sự trống không đó không có một nhân dạng cá biệt nào cả, không có một sự vật cá biệt nào cả, hoàn toàn

không có bất cứ một thứ gì có thể trở thành trường tồn, không có bất cứ một thứ gì có thể trở thành quan trọng. Tất cả đều biến động và đổi thay. Sự trống không là như vậy. Sự trống không đó bằng bạc khắp nơi, kể cả đối với con người của chính mình. Sự trống không [cùng khắp] đó gọi là anattā (tiếng Pali), có nghĩa là không có cái tôi nào cả (non-self / “vô ngã”). Hoàn toàn trống không về mọi thực thể. Chẳng có một nhân dạng nào [ẩn trú hay ngự trị] bên trong tổng thể “thân-xác và tâm-thức” cả. Tất cả chỉ là sự tưởng tượng (phóng tưởng). Ý niệm đó, lúc đầu (tức là khi mới bắt đầu ý thức được nó) sẽ không khỏi tạo ra cho chúng ta một sự lo sợ (hoang mang) thật to lớn (con người của mình, thân xác của mình, tên gọi mà cha mẹ đặt cho mình, tâm thức của mình đầy ắp tư duy, xúc cảm cùng những sự hiểu biết đủ loại, thế mà tất cả chỉ là trống không. Điều đó chẳng phải là một sự kinh hoàng và đáng sợ hay sao?).

Thế nhưng cái con người đó (nhân dạng ngự trị bên trong “thân-xác và tâm-thức” tôi) mà tôi xem trọng, cái con người đó đang tìm cách thực hiện công việc này hay công việc nọ, cái con người đó đang giữ vai trò bảo vệ tôi, mang lại cho tôi một cuộc sống hạnh phúc, thì lại không tìm thấy nó mỗi khi tìm kiếm nó, [chẳng qua là vì] nó không hề hiện hữu một cách thật sự. Quả thật kinh hoàng và đáng sợ! Một sự cảm nhận khiếp đảm không khỏi hiện lên với mình! (chúng ta tin rằng mình có một cái tôi, một cái linh hồn với tư cách là một nhân dạng giữ vai trò chủ thể đang điều khiển và chỉ huy mình, thế nhưng khi ra sức tìm kiếm cái tôi đó, nhân dạng đó, xem bản chất của nó là gì, hình dạng của nó ra sao và nó đang ở đâu, thì lại không tìm thấy nó. Điều đó chẳng phải là khiếp đảm và đáng sợ hay sao?)! Thế nhưng trên thực tế thì hoàn toàn trái ngược lại. Nếu chấp nhận và kham được (chủ động được, chịu đựng được) sự sợ hãi đó (về sự trống không của cái tôi), và vượt được lên trên sự sợ hãi đó (tức là chấp nhận không có cái tôi, tất cả chỉ là một sự trống không) thì chúng ta sẽ tạo được cho mình một sự thanh thoát tuyệt đối (relief / sự nhẹ nhõm, không còn vướng mắc) và sự giải thoát (release).

Xin nêu lên một thí dụ như sau: Bạn hãy tưởng tượng mình có một món nữ trang thật quý, giá trị của nó rất cao, bạn tin rằng nó sẽ giúp bạn xoay sở khi gặp cảnh khó khăn. Giá trị của nó cao đến độ khiến bạn xem nó như là một phương tiện hữu hiệu bảo đảm sự an toàn cho bạn. Bạn không tin tưởng vào ai cả, bạn có một cái két sắt trong nhà để cất giữ món nữ trang đó. Từ nhiều năm qua bạn ra sức làm việc, và nghĩ rằng nay đã đến lúc cần phải nghỉ hè. Thế nhưng đối với món nữ trang thì phải xử trí như thế nào? Tất nhiên là bạn không đem nó theo khi ra bãi biển. Bạn mua khóa lắp thêm vào cửa ra vào, cài thêm then vào các cửa sổ. Bạn báo cho hàng xóm biết là bạn đi nghỉ hè và nhờ họ trông chừng giùm nhà bạn và cả cái két sắt đựng món nữ trang trong nhà. Tất nhiên là họ vui lòng làm việc đó, khiến bạn vui vẻ đi nghỉ hè.

Bạn ra biển, quang cảnh thật ngoạn mục và tuyệt vời. Chung quanh bạn là các cây dừa với các tàu lá phát phơ trong gió. Nơi bạn chọn trên bãi cát để ngồi nghỉ vừa đẹp lại vừa sạch. Sóng biển thật ấm và dễ chịu. Ngày đầu tiên bạn cảm thấy thật vui sướng. Thế nhưng sang ngày hôm sau thì bạn vụt tự hỏi những người láng giềng tuy tử tế, thế nhưng biết đâu họ cũng có thể đi thăm con cháu họ. Họ nào có phải thường xuyên ở nhà đâu, hơn nữa trong xóm lại vừa xảy ra một loạt các vụ trộm cắp. Sang ngày thứ ba, bạn đoán chắc chuyện không may sẽ không sao tránh khỏi, bạn bèn vội vã quay về nhà. Vừa về đến nhà thì bạn mở cái két sắt, tất cả vẫn còn nguyên. Bạn sang thăm hàng xóm và họ hỏi: “Sao bạn lại quay về sớm thế? Chúng tôi trông nom nhà cho bạn mà, nào có cần gì phải về sớm đâu. Mọi sự yên ổn cả”.

Năm sau bạn lại đi nghỉ hè và mọi chuyện lại tái diễn như năm vừa qua. Bạn nói với hàng xóm: “Năm nay tôi nhất định đi nghỉ hè suốt một tháng. Tôi cần nghỉ ngơi vì đã làm việc quá nhiều”. Hàng xóm lại nói với bạn: “Không nên lo lắng, cứ đi chơi thoải mái! Cứ ra biển mà nghỉ ngơi”. Bạn lại cài thêm then vào cửa sổ, khóa cửa ra vào, không quên một thứ gì cả. Bạn lên đường ra bờ biển. Năm nay cũng vậy, khung cảnh vẫn tuyệt vời. Thế nhưng vào ngày thứ năm, thì bạn vụt đoán chắc chuyện không may sẽ xảy ra với mình,



bạn quyết định quay về nhà. Về đến nhà thì quả đúng như vậy: món nữ trang đã biến mất. Bạn té ngựa, hoàn toàn tuyệt vọng. Bạn vô cùng đau buồn và tìm sang hàng xóm, thế nhưng hàng xóm cho biết là họ chẳng hay biết gì cả, chẳng hiểu tại sao lại xảy ra như vậy; họ không hề đi vắng. Điều đó không khỏi khiến bạn phải suy nghĩ, sau đó thì bạn cảm thấy bình tâm hơn. Bạn trực nhận được rằng món nữ trang nay đã mất, tại sao lại không quay ra biển để mà tận hưởng!

Món nữ trang chính là cái tôi của bạn. Khi nó không còn nữa, thì toàn thể cái gánh nặng bảo vệ nó, tất cả sự sợ hãi đánh mất nó, tất cả các ổ khóa nơi cửa ra vào và các then cài cửa sổ, kể cả con tim và tâm thức bạn (sự hồi hộp và lo lắng), tất cả sẽ không còn cần đến nữa. Bạn có thể tận hưởng cuộc sống cho đến khi nào bạn vẫn còn an trú trong cái thân xác này của bạn. Khi vừa đạt được sự nhận thức đó thì cảm giác kinh hoàng đánh mất vật báu có vẻ vô cùng quý giá đó, vụt biến thành một phương tiện duy nhất có thể mang lại cho bạn sự nhẹ nhõm và giúp bạn tìm thấy sự tự do.

Có ba ngưỡng cửa giúp mình tìm thấy sự giải thoát: Vô danh tính (signless/ sans-signé / “không tên gọi” - “không hình tướng” / “phi danh - phi sắc” / không có bất cứ một thứ gì được hình dung như là một thực thể cá biệt để bám vào đó - kể cả con người và cả cái tôi của mình - để xem đây là những thứ thường hằng và bất biến), không thèm khát (desireless / chủ động được các sức mạnh thúc đẩy của bản năng), và sự trống không (emptiness / bản chất vô thực thể của hiện thực, trong đó kể cả thân xác và tâm thức của chính mình, món nữ trang quý giá nhất của mình). Khi nào hoàn toàn hiểu được vô thường - annica - là gì, thì chúng ta sẽ đạt được sự giải thoát [bằng phương pháp] vô danh tính (chẳng có gì là thật cả). Khi nào hoàn toàn hiểu được khổ đau - dukkha - là gì, thì chúng ta sẽ tìm thấy sự giải thoát bằng cách không thèm khát. Khi nào hoàn toàn hiểu được không có cái tôi - anattā - là gì, thì chúng ta sẽ tìm thấy sự giải thoát bằng cách ý thức về sự trống không. Tóm lại, trong số ba ngưỡng cửa đó, chúng ta có thể bước qua ngưỡng cửa nào cũng được.

(Sự giải thoát có đến ba cửa ngõ, thế nhưng tiếc thay một số người trong chúng ta cứ quay lưng lại với ba cánh cửa đó để loanh quanh trong gian phòng chật hẹp của sự u mê (vô minh) của chính mình. Chúng ta nên hiểu rằng mỗi con người trong chúng ta đều có khả năng thích hợp với ít nhất một trong ba cánh cửa đó, giúp mình bước ra khỏi gian phòng chật hẹp của tâm thức mình. Thế nhưng cũng có những người hội đủ khả năng để bước qua tất cả cả ba ngưỡng cửa đó, thế nhưng họ vẫn cứ lưu lại trong gian phòng để lay khẽ những người còn đang say giấc, hoặc vỗ nhẹ lên vai những người còn đang loay hoay trong đó, để trở cho họ các ngưỡng cửa mở vào những vùng không gian mênh mông).

Đạt được sự giải thoát có nghĩa là không còn cảm nhận những nỗi đau buồn (unhappy / bất hạnh, khổ đau) như trước nữa, nhưng đồng thời điều đó cũng còn mang một ý nghĩa khác là không còn tạo ra kamma (nghiệp) nữa. Một người khi đã hoàn toàn giải thoát vẫn tiếp tục hành động, suy nghĩ, nói năng không khác gì mọi người khác, thế nhưng người ấy sẽ mất hết ý niệm: “Tôi” suy nghĩ, “Tôi” nói năng, “Tôi” hành động. Người ấy sẽ không còn tạo ra kamma nữa, bởi vì các thứ ấy chỉ đơn thuần là tư duy, đơn thuần là ngôn từ, đơn thuần là hành động, không có “bất cứ ai” chỉ huy phía sau các thứ ấy (khi nào không có cái tôi, không còn chủ thể, thì sự sinh sẽ không còn xảy ra. Một người tu tập bố thí thì chỉ có hành động bố thí xảy ra, một người bình dị bố thí thì có một cái tôi đứng sau lưng người ấy để chờ đợi kết quả mang lại từ hành động bố thí của mình. Sự chờ đợi đó là nguyên nhân làm phát sinh ra sự sinh. Bất cứ một tác ý nào, một ngôn từ nào, một hành động nào dù là tích cực hay tiêu cực đều đưa đến sự hình thành của kamma). Nếu không có một kamma nào được tạo tác, thì sự sinh cũng sẽ không sinh ra (cái này chấm dứt, cái kia không sinh ra: imassā nirodha, idam nirujjhati). Đây là sự Giải thoát hoàn hảo. 🌸

*Bures-Sur-Yvette, 06.09.22*

*(Còn tiếp)*



*Thiện Tài Đồng Tử được Bồ-Tát Di Lặc  
cho thấy lâu các Tỳ-lô-giá-na  
Tranh Nepal, thế kỷ 11-12*

## TỰ-TẠI VÔ-NGẠI

**ĐỖ HỒNG NGỌC**

**M**ục tiêu của Kinh *Hoa Nghiêm* (Avatamsaka, Gandavyuha) là giúp ta có được cuộc sống an nhiên, tự tại, hạnh phúc ngay ở đây và bây giờ... Một thế giới hoa tanager, rực rỡ xinh đẹp sẽ được thành tựu tùy tâm mình. Cho nên người có khả năng làm chủ chính bản thân mình, người biết sống Tự-tại Vô-ngại là người làm chủ được cả... thế giới (Thế chủ diệu nghiêm) chớ không phải thần thánh từ phương nào!

Học *Hoa Nghiêm* là để thấy được Lý vô ngại, Sự vô ngại, và nhờ đó mà đạt đến “Sự Sự Vô Ngại” vậy.

Vô ngại là không bị trở ngại, không bị ngăn che, không bị chia cắt, không còn phân biệt, là được thông suốt, thông dung... vì đã thấy được cái này có vì cái kia có, cái này không vì cái kia không,

trong mạng lưới trùng trùng duyên khởi, duyên sinh, thấy được “hữu-hóa” (Hoa Nghiêm) đều đến từ trong *tánh Không* (Bát Nhã), vì không có Tự tánh riêng biệt.

“Lý” mà được hiểu vậy rồi thì cái núi Tu-di to đùng kia có thể nhét vào hạt cải, nước bốn biển mênh mông nọ có thể dung chứa trong một lỗ chân lông. Bát Nhã giúp ta thấy được *chân Không*, vô tướng. Nhưng *Không* ở đây không phải là không có. Còn cái *có* chỉ do duyên sinh mà có, nên được coi là “*diệu hữu*”, một cái *có* tuyệt diệu, có khi nó chỉ hiện hữu trong thoáng chốc (vô thường) rồi biến mất làm cho ta ngẩn ngơ! Phải có cái nhìn (thấy biết) “thật tướng” như Phật dạy trong kinh *Pháp Hoa*: thì mới “ngộ nhập tri kiến Phật”.

Ở Kinh *Pháp Hoa*, Phật nói có một pháp môn rất hay, có thể giúp các vị Bồ-tát *mau* thành đạo Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Pháp môn này gọi là Vô Lượng Nghĩa. “*Vô lượng nghĩa này từ một pháp sanh ra, một pháp ấy chính là Vô tướng. Vô tướng ở đây nghĩa là vô tướng mà chẳng phải vô tướng, chẳng phải vô tướng mà vô tướng nên gọi là thật tướng*”. Cái “thật tướng” đó nó mới đẹp làm sao! Nó hiện hữu từ vô tướng, sinh trụ dị diệt trong chốc lát ở nơi “hữu vi” rồi trở về lại với vô tướng. *Kim Cang* nói: “Nhất thiết hữu vi pháp/ như mộng, huyễn, bào, ảnh/ như lộ, diệc như điện. Ứng tác Như-thị quán”. Tất cả mọi sự vật hiện tượng ở đời (hữu vi) thì như giấc mộng, như huyễn, như bèo bọt, như ảo ảnh, như sương mai, như điện chớp... Hãy quan sát để thấy như thế. Đừng có bám chấp, đừng có ảo vọng.

Cánh hoa lung linh trước gió, con bướm đầy màu sắc chập chờn, con ong hút mật, con công đang múa, sư tử gầm gừ... tất cả đều từ một “Tạng” mà ra. Chính là Như Lai tạng (tathagata-garbha). Tất cả pháp giới các vị Phật cho đến Thiên, Nhân... Ngạ quỷ cũng đều từ Như Lai tạng mà ra như thế. Bồ tát Phổ Hiền ở trong Tam muội của mình thấy rõ: “Nhất thiết chư Phật tỳ-lô-giá-na Như Lai tạng thân”. Nói khác đi, *Thân* của các vị Phật, chính là tỳ-lô-giá-na kia, đều từ Như Lai tạng mà ra!

Một lần nọ, Phật hỏi Duy-ma-cật ông quán Như Lai thế nào? Duy-ma-cật trả lời: Tôi quán pháp thân Như Lai, cũng như quán pháp thân Phật và tôi, không khác!

Có điều Phật thì do nghiệp do duyên từ nhiều đời nhiều kiếp, nay thành Đức Phật toàn giác với 32 tướng tốt, 80 vẻ đẹp, còn tôi... chỉ là một vị được gọi là Bồ-tát ở thành Tỳ-da-ly này, tôi phải tu hành nhiều đời nhiều kiếp nữa! Phật cười: Ta là Phật đã thành, chúng sanh là Phật sẽ thành! Bởi ai cũng sẵn có Phật tánh, ai cũng có Pháp thân sẵn đó rồi. “Một là tất cả và tất cả là Một” vậy.

Thú vị của Kinh *Hoa Nghiêm* là ở phẩm “*Như Lai hiện tướng*”! Như Lai vốn “vô tướng” bỗng “hiện tướng” ra Đức Phật. Để làm gì? Để “cứu khổ” cho muôn loài nên được gọi là Đạo sư, Thiên Nhân Sư. Có một bài đồng dao của trẻ con: “Một ông Phật hiện ra, ba con Ma biến mất”! 3 con Ma là *Ma tham*, *Ma sân* và *Ma si*. Tham Sân Si mà... biến mất thì Niết-bàn đây rồi chớ đâu! Bằng cách nào? Dễ thôi. Tứ Diệu Đế, Bát chánh đạo, Thập nhị nhân duyên... từng bước cho đến khi thấy Như Lai vô tướng, thấy được Như Lai tạng, nhìn mọi thứ bằng *thật tướng* của nó và từ đó... sẽ Ung dung, Tự tại, Sự sự Vô ngại!

Phật lúc nào cũng ở trong Định, ít khi xuất hiện. Nhờ có hai “thị giả” là Bồ-tát Văn Thù *trí tuệ* cưỡi sư tử một bên và Bồ-tát Phổ Hiền *từ bi* cưỡi voi sáu ngà một bên thay Phật thuyết giảng. Phật chỉ ngồi yên cười... tùm tùm, không nói năng chi. Trước khi nhập Niết-bàn, Phật dặn dò đệ tử: Xưa nay, ta chẳng nói điều gì, ta chẳng dạy ai điều chi cả! Bởi Phật biết sau này có Internet, có AI các thứ thì họ sẽ nói lung tung rồi đổ thừa Phật!

Thiện Tài đồng tử là chàng thanh niên bỏ ngõ bước vào đời muốn học Bồ-tát đạo, may gặp Văn Thù chỉ cho con đường và chàng lang thang khắp chốn để học với tất cả mọi người, mọi giới... với lòng khiêm cung, chí thành để cuối cùng gặp Phổ Hiền, học được Tam muội Đại định (Samadhi) mà thấy biết Pháp thân Tỳ-lô-giá-na của mình, quay trở về kho tàng thân xác của chính mình để từ đó mà “thành Phật” vậy. 🌸





# SUY NGHĨ VỀ MỘT BẢN DỊCH NGẮN TRONG KINH TỬ THẬP NHỊ CHƯƠNG

QUẦN ANH

## 1. Nguyên tác Hán văn:

世尊成道已，作是思惟：離欲寂靜，是最為勝。住大禪定，降諸魔道。於鹿野苑中，轉四諦法輪，度憍陳如等五人而證道果。

## 2. Trích lời dịch của một số dịch giả:

### 2.1. Thích Hoàn Quan dịch:

Sau khi thành đạo, đức Thế Tôn khởi niệm suy nghĩ “Rời bỏ tham dục được sự tịch tịnh thật là hơn hết. Rồi Ngài an trụ đại thiên định, hàng phục các ma đạo. Sau đó, Ngài đến vườn Lộc Uyển chuyển pháp luân Tứ Đế độ năm anh em ông Kiều Trần Như đều chứng được đạo quả.

*Nguồn: Phật Tổ Ngũ Kinh, tr 134,  
Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh.*

### 2.2. Hòa thượng Thích Thanh Từ dịch:

Sau khi Thế Tôn thành đạo, ngài nghĩ thế này: Lìa dục tâm

được tịch tĩnh, đó là hơn hết. Trụ tâm trong đại thiên định để hàng phục các ma quân. Ở trong vườn Lộc Uyển chuyển bánh xe Tứ đế độ năm anh em ông Kiều-trần-như đều chứng đạo quả.

*Nguồn: Kinh Tứ Thập Nhị Chương giảng giải, tr 9, Ban Văn hóa Thường Chiếu thực hiện, Nhà xuất bản Đồng Nai*

### **2.3. Hòa thượng Thích Thiện Siêu dịch:**

Khi đức Thế Tôn thành đạo rồi, liền suy nghĩ: “Xa lìa ham muốn, được cảnh tịch tĩnh là hơn cả”. Ngài an trụ trong đại Thiên định, hàng phục các ma vương, sau đến vườn Nai (Lộc Uyển), nói pháp Tứ đế, độ năm ông Tỷ-kheo là nhóm A-nhã Kiều-trần-như, họ đều chứng đạo quả.

*Nguồn: <https://thuvienhoasen.org/a7471/04-kinh-bon-muoi-hai-chuong>*

### **2.4. Hòa thượng Thích Tâm Châu dịch**

Sau khi thành đạo, đức Thế-Tôn suy nghĩ rằng: “Lìa bỏ sự ham muốn, an- trụ trong vắng-lặng, là điều cao hơn cả!”. Ngài an-trụ trong đại-định và hàng-phục các ma-đạo. Trong vườn Lộc-giả, Ngài quay bánh xe pháp Tứ-Đế, độ cho năm vị đồng tu như Tôn-giả Kiều-Trần-Như v.v..., chứng được đạo-quả.

*Nguồn: <https://thuvienhoasen.org/a766/kinh-bon-muoi-hai-chuong>*

### **2.5. Hòa thượng Thích Thanh Cát dịch:**

Sau khi Đức Thế Tôn thành đạo, Ngài tự nghĩ : “Xa lìa mọi ham muốn, tâm được yên vui bình tĩnh. Tâm yên vui bình tĩnh là điều cao quý nhất. Chính Tâm ấy mới ở trong Đại-định để hàng phục mọi ma chướng”. Suy nghĩ xong, đức Phật đến vườn Lộc-Giả nói pháp Tứ-đế, độ anh em ông Kiều Trần Như, năm người đều chứng đạo quả.

*Nguồn: <https://thuvienhoasen.org/a767/kinh-bon-muoi-hai-chuong>*

### **2.6. Hòa thượng Thích Phước Tịnh dịch:**

Sau khi thành đạo, đức Thế Tôn khởi tư duy “Ly Dục Tịch Tĩnh là pháp môn tối thắng”. Ngài trụ trong Đại thiên định và hàng

phục ma quân. Sau đó đến Lộc Dã Uyển chuyển pháp luân Tứ Đế, độ năm anh em Kiều Trần Như chứng đạo quả.

Nguồn: <https://thuvienhoasen.org/p17a2174/phan-mo-dau-ly-duc-tich-tinh>

### **2.7. Đại đức Thích Viên Giác dịch:**

Sau khi đức Thế-Tôn thành Đạo, Ngài suy nghĩ rằng: “Xa lìa dục vọng, được sự tịch tịnh, là thù-thắng nhất!” Rồi Ngài trụ trong Đại Thiên-định mà hàng phục ma đạo. Tại vườn Lộc-dã, Ngài chuyển Pháp-luân Tứ Đế, độ nhóm năm người của Tôn giả Kiều-Trần-Như đều chứng được Đạo quả.

Nguồn: <http://hocthuatphuongdong.vn/index.php?topic=4442.0>

### **2.8. Đoàn Trung Còn - Nguyễn Minh Tiến dịch:**

Đức Thế Tôn khi thành đạo rồi, tự nghĩ rằng: “Lìa bỏ ái dục, được lẽ tịch tĩnh, ấy là hay hơn hết”. Ngài trụ nơi đại thiên định, hàng phục các ma chướng. Ngài ở nơi vườn Lộc gần thành Ba-la-nại mà chuyển bánh xe Pháp, thuyết Tứ diệu đế, độ cho nhóm ông Kiều-trần-như năm người đều đắc đạo.

Nguồn: [https://www.rongmotamhon.net/xem-sach\\_nghi-thuc-khai-kinh\\_clttkqst\\_show.html](https://www.rongmotamhon.net/xem-sach_nghi-thuc-khai-kinh_clttkqst_show.html)

## **3. Suy nghĩ của người viết:**

### **3.1. Về ngữ pháp:**

Trong một đoạn bài tựa mở đầu của kinh *Tứ Thập Nhị Chương* trên đây có thể phân thành các câu hoàn chỉnh với thành phần chủ ngữ và vị ngữ hoàn chỉnh như sau:

- 世尊作是思惟：離欲寂靜，是最為勝。
- 世尊住大禪定，降諸魔道。
- 世尊成道已，於鹿野苑中，轉四諦法輪，度憍陳如等五人而證道果。

### **3.2. Về dịch thuật:**

Sau khi phân thành câu hoàn chỉnh như trên theo cú pháp văn

phạm Hán văn, ta có thể dịch mà không ngại mâu thuẫn trong ý kinh như sau:

“Đức Thế Tôn tác ý nghĩ rằng lìa bỏ tâm đam mê dục lạc thì sẽ đạt được tịch tịnh, đây là pháp môn trên hết. Ngài liền trụ đại thiên định để hàng phục các nội ma phiền não. Sau khi chứng đạo, Thế Tôn đi đến vườn Lộc Uyển chuyển bánh xe Tứ Đế hóa độ năm anh em ông Kiều-trần-như đều chứng đạo quả”.

### ***3.3. Vì sao phải chuyển trạng ngữ chỉ tính chất: “Thế Tôn thành đạo dĩ” xuống câu cuối trong ngữ cảnh của câu kinh Tứ Thập Nhị Chương trên đây?***

Tổ sư Ca-diếp Ma-đăng và Tổ sư Trúc Pháp Lan là người Ấn Độ. Hai ngài được vua Hán Minh Đế thỉnh đến thành Lạc Dương, Trung Hoa để truyền bá Phật pháp. Kinh *Tứ Thập Nhị Chương* được hai ngài phối hợp soạn dịch năm 67 sau Tây lịch. Tổ sư Ca-diếp Ma-đăng và Tổ sư Trúc Pháp Lan soạn dịch kinh *Tứ Thập Nhị Chương* sang ngôn ngữ không phải là tiếng mẹ đẻ, nên cách diễn đạt câu cú, văn phạm có phần hạn chế. Ngôn ngữ Hán văn của bản kinh này tính đến nay là trên 2.000 năm. Như vậy, ngôn ngữ dùng trong kinh *Tứ Thập Nhị Chương* thuộc về loại cổ ngữ.

Do đó, lối diễn đạt ý kinh có phần khác với lối diễn đạt của ngôn ngữ hiện đại. Khi chuyển ngữ cổ văn của một nước khác sang tiếng Việt, ta không thể bám chặt theo lối diễn đạt ý, văn phạm của người xưa. Bởi vì, dịch như thế khi đọc lại ta sẽ nhận thấy Ý KINH VĂN MÂU THUẤN NHAU.

Như đoạn kinh *Tứ Thập Nhị Chương* trích dẫn trên, xét về lý, đức Thế Tôn phải khám phá pháp môn tu trước khi chứng quả Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Mà “thành đạo dĩ - chứng đạo rồi/ sau khi thành đạo” thì “ma quân” ở đâu để ngài phải trụ vào đại thiên định hàng phục? Và chỉ khi nào “thành đạo dĩ”, ngài mới đi đến vườn Lộc Uyển để hóa độ năm anh em ông Kiều-trần-như (tự lợi, lợi tha). Hiểu đúng ý đoạn kinh *Tứ Thập Nhị Chương* trên đây như vậy, khi chuyển ngữ sang tiếng Việt thì lý kinh mới thật là lô-gíc. ☸



## ASIBANDHAKAPUTTASUTTA KINH NGHIỆP QUẢ

### PAÑÑAVARA TUỆ ÂN

Một thời đức Thế Tôn trú ở Nālandā, tại rừng Pāvārikamba. Lúc ấy, thôn trưởng Asibandhakaputta đến gặp Đức Thế Tôn; sau khi đến, đánh lễ đức Thế Tôn rồi tìm nơi hợp lẽ kế bên để ngồi, rồi thôn trưởng Asibandhakaputta bạch đức Thế Tôn rằng:

- Kính bạch đức Thế Tôn, các vị Bà-la-môn trú đất phương Tây, mang theo bình nước, đeo vòng hoa huệ (sevāla), nhờ nước được thanh tịnh. Những người thờ lửa, khi một người đã chết, đã mệnh chung, họ nhắc bóng và mang vị ấy ra ngoài (uyyāpenti), kêu tên vị ấy lên, và dẫn vị ấy vào Thiên giới. Còn Ngài, bạch đức Thế Tôn, là bậc Arahán, Chánh Đẳng Giác, Ngài có thể làm như thế nào cho toàn thể chúng sinh, sau khi thân hoại mạng chung, được sinh lên cõi thiện, cõi trời và cõi người này?

- Nay vị trưởng thôn, ông hãy bình tĩnh và kiên nhẫn trả lời Như Lai nhé.

Ông nghĩ thế nào về việc một kẻ sát sinh, lấy của không cho, sống theo tà hạnh trong các dục, nói láo, nói hai lưỡi, nói lời độc ác, nói



lời phù phiếm, tham lam, sân hận, theo tà kiến. Rồi một hội chúng đông đảo, tụ tập lại, chấp tay đi khắp nơi cầu khẩn, tán dương rằng: “Mong cho vị này khi nào chết sẽ được sinh lên cõi thiện, cõi trời và cõi người!”. Ông nghĩ thế nào? Đây vị trưởng thôn, người ấy do việc cầu khẩn của đại chúng ấy, hay do nhân tán dương, hay do nhân chấp tay đi khắp nơi cầu khẩn, sau khi thân hoại mạng chung, người ấy liệu có được sinh lên cõi thiện, cõi trời và cõi người này không?

- Thưa không được, bạch đức Thế Tôn.

- Lại nữa, vị trưởng thôn, có người lấy một tảng đá lớn ném xuống hồ nước sâu. Rồi một đám người đông đảo, tụ tập lại, chấp tay đi khắp nơi và nói rằng: “Hãy đứng lên, tảng đá lớn! Hãy nổi lên, tảng đá lớn! Hãy trôi vào bờ, này tảng đá lớn!”. Ông nghĩ thế nào, vị trưởng thôn, tảng đá lớn ấy do việc cầu khẩn của đại chúng ấy, hay do nhân tán dương, hay do nhân chấp tay đi khắp nơi cầu khẩn thì có thể trôi lên, hay nổi lên, hay trôi dạt vào bờ không?

- Thưa không được, bạch đức Thế Tôn.

- Cũng vậy, này trưởng thôn, người nào sát sinh, lấy của không cho, sống theo tà hạnh trong các dục, nói láo, nói hai lưỡi, nói lời độc ác, nói lời phù phiếm, tham lam, sân hận, theo tà kiến. Rồi một hội chúng đông đảo, tụ tập lại, chấp tay đi khắp nơi cầu khẩn, tán dương rằng: “Mong cho vị này khi nào chết sẽ được sinh lên cõi thiện, cõi trời và cõi người!”. Nhưng người ấy, sau khi thân hoại mạng chung thì sẽ bị đọa vào cõi dữ, súc sinh, đọa xứ, địa ngục.

Ông nghĩ thế nào, này trưởng thôn? Nếu như một người từ bỏ sát sinh, từ bỏ lấy của không cho, từ bỏ sống tà hạnh trong các dục, từ bỏ nói láo, từ bỏ nói hai lưỡi, từ bỏ nói lời độc ác, từ bỏ nói lời phù phiếm, không tham lam, không sân hận, có chánh tri kiến. Rồi một hội chúng đông đảo, tụ tập lại, chấp tay đi khắp nơi cầu khẩn, trừ ẻo rằng: “Mong cho vị này khi nào chết sẽ đọa vào cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục!”. Ông nghĩ thế nào, này trưởng thôn, người ấy do nhân cầu khẩn của quần chúng đông đảo ấy, hay do nhân tán dương, hay do nhân chấp tay đi khắp nơi cầu khẩn, sau khi thân hoại mạng chung, có thể bị sinh vào cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục hay không?

- Thưa không thể, bạch đức Thế Tôn.

- Lại nữa, vị trưởng thôn, có người nhận chìm một chậu sữa đông (sappi) hay một chậu dầu vào trong một hồ nước sâu rồi đập vỡ chậu ấy thành từng mảnh vụn và chìm xuống nước. Còn sữa đông hay dầu thì vẫn nổi bên trên. Rồi một hội chúng đông đảo, tụ tập lại, chấp tay đi khắp nơi cầu khẩn, và nói: “Hãy chìm xuống, này sữa đông và dầu! Hãy chìm sâu xuống, này sữa đông và dầu. Hãy chìm xuống tận đáy, này sữa đông và dầu!”. Ông nghĩ thế nào, này trưởng thôn, sữa đông ấy, dầu ấy, có do nhân cầu khẩn của đám người đông đảo ấy, do nhân tán dương, do nhân chấp tay đi khắp nơi cầu khẩn của đám đông ấy nên bị chìm xuống, hay chìm sâu xuống, hay đi xuống tận đáy không?

- Thưa không thể, bạch đức Thế Tôn.

- Cũng vậy, này trưởng thôn, có người từ bỏ sát sinh, từ bỏ lấy của không cho, từ bỏ sống tà hạnh trong các dục, từ bỏ nói láo, từ bỏ nói hai lưỡi, từ bỏ nói lời độc ác, từ bỏ nói lời phù phiếm, không tham lam, không sân hận, theo chánh tri kiến. Rồi một hội chúng đông đảo, tụ tập lại, chấp tay đi khắp nơi cầu khẩn, nguyện rửa rằng: “Mong rằng người này, sau khi thân hoại mạng chung, sẽ đọa vào cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục!”. Nhưng người ấy sau khi thân hoại mạng chung, sẽ sinh lên cõi thiện, cõi trời và cõi người.

Khi nghe nói vậy, thôn trưởng Asibandhakaputta bạch đức Thế Tôn:

- Thật là vi diệu, bạch đức Thế Tôn! Thật là vi diệu, bạch đức Thế Tôn!

Bạch Ngài, như người dựng đứng lại những gì bị quăng ngã xuống, phơi bày những gì bị che kín, chỉ đường cho kẻ bị lạc hướng, đem đèn sáng vào trong bóng tối để những ai có mắt có thể thấy sắc. Cũng vậy, Chánh pháp đã được đức Thế Tôn dùng nhiều cách dẫn dụ, giải thích.

Kính bạch đức Thế Tôn, con nay xin quy y Phật, Pháp và chúng Tăng. Kính mong đức Thế Tôn nhận con làm đệ tử cư sĩ, từ nay trở đi cho đến mạng chung, con trọn đời quy ngưỡng!

Namo tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa! 



## *Trên ngưỡng cửa đại ngàn*

**TRẦN YÊN THẢO**

### **RỪNG NGUYÊN SINH**

1. Cội nguồn từ rất xa xăm  
cây chen chúc mấy ngàn năm thành rừng  
vòng tay độ lượng khắp cùng  
muôn sinh trú ngụ chưa từng lâm nguy.

2. Trải từ vực thẳm truong sâu  
gót chân phiêu lãng cần đầu ý lời  
hai năm chưa kịp rõ mười  
hốt nghe đá bật tiếng cười vô thanh.

3. Rừng vừa trải ngọn heo may  
bao nhiêu chim chóc về đây trú rừng  
sơn lâm náo nhiệt vô cùng  
tưởng như vạn vật chưa từng vào thu.

4. Vùi trong gió cát mưa sa  
định rồi mới tỏ trong ta có mình  
nề chi thấu hết sự tình  
biến thiên rồi cũng còn mình trong ta.

5. Sông dài bất luận nông sâu  
bất cần phương hướng, cần đâu bến bờ.  
Giữa phong ba bất cần ngờ  
mái chèo vô thủy tìm bờ vô chung.

6. Ngậm ngùi nhớ tiếng chuông xưa  
chùa hoang mấy độ sãi chưa thấy về  
tương tư dù rất nặng nề  
mà sinh tử có hẹn thề nhau đâu.

7. Mặc cho con tạo khéo bày  
cho thêm khổ nạn, cho dày truân chuyên  
sự tình đâu đã vô duyên  
bức tranh vân cầu còn nguyên giữa trời.

8. Ngàn năm cam lầy phận bèo  
ta ngồi chờ ngọn gió chiều qua đây  
đại ngàn thú chạy chim bay  
ngõ đông phong tới chuyển xoay phận bèo.

9. Từ vô thức đến vô chiêu  
quần sinh hoan hỉ, cô liêu nổi mình  
thủy chung chưa cận nhân tình  
nên chi sinh tử còn rình rập nhau.

10. Tắm trong lửa dậy khói mù  
ngàn năm diện mạo cho dù ra tro.  
Đất trời vạn vật đây kho  
đừng hờn sinh tử đừng lo tật nguyên.



11. Chân trời hiển lộ cố hương  
gậy tre dò dẫm tìm phương hướng về  
tình chưa đến độ lối thề  
chẳng qua sông núi vụng về gổi chần.

12. Thánh hiền tất bật xuân-thu  
bỏ hoang đất thánh phàm phu tạm nhờ  
cần chi đắp lũy be bờ  
khi xưa thánh ngự bây giờ phàm tu.

13. Nước chia về khắp mọi miền  
mây đem trở lại những phiên muện xưa  
người thì chợt nắng chợt mưa  
núi xanh ôm trọn từ xưa đến giờ.

14. Cuốn theo giông tố bên trời  
lấn vào hạt bụi một thời lưu vong.  
thêm xưa chắc đã rêu phong  
biết còn ai mỗi mòn trông người về.

15. Bao nhiêu mùa gió đại thừa  
nối nhau hoan hỉ nhật thừa qua rừng  
tạ ơn công đức vô cùng  
biết bao mùa gió trùng trùng nơi đây.

16. Cát lằm nắng cháy thiên thu  
tả tơi giày cỏ áo tu đã sòn  
người đi không để lối mòn  
đêm đêm tiếng vạc hầy còn kêu sương.

17. Lìa bờ bất kể hợp tan  
nhấp nhô sóng cả thuyền nan tròng trành  
động không chế tịnh đã đành  
ngờ đâu tịnh cũng hóa thành phong ba.

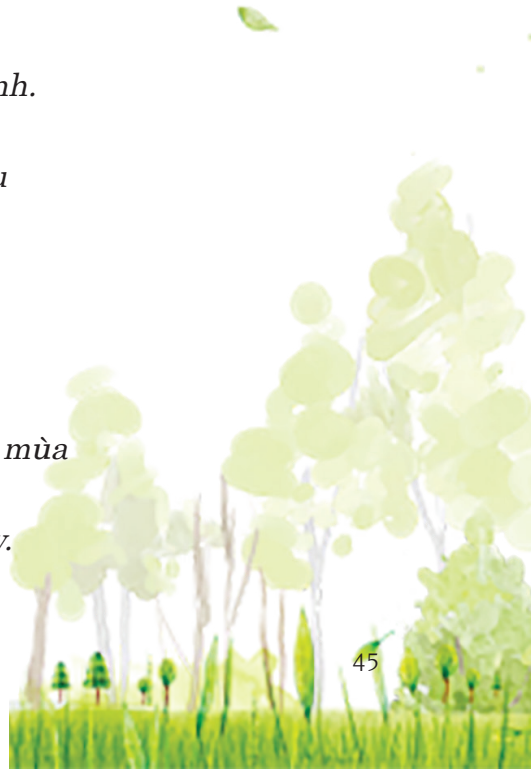
18. Cõi người chi sá lao lung  
dọc-ngang kẻ chợ, thung dung núi đèo  
trần duyên dù rất hiểm nghèo  
cũng từng đánh rấn giết mèò xưa nay.

19. Trăm duyên đọng lại cái tình  
phất tay già biệt không mình không ta  
gậy thiền cuốn sạch phong ba  
vắt vai đạo khắp cõi ta-bà này.

20. Thủy chung tựa bát nước đầy  
vai kia nặng nợ vai này trĩu thương  
ý còn bươn chải mười phương  
gió khe khe động giọt sương đầu cành.

21. Giữa rừng thích chí nghiêng bầu  
ngàn sau biết có cõi nào vui hơn  
chén này mời khắp trùng dương  
chén kia mời cả Thái sơn cạn cùng.

22. Rừng là một cõi viên thông  
cây không đếm tuổi hoa không tính mùa  
thủy chung còn sãi với chùa  
trong khi pháp nạn cây bừa qua đây.







## NGHĨ VỀ SỐNG - CHẾT *của đời người*

VU GIA

**Trong Phật giáo, hạnh bố thí được xem trọng và luôn luôn khuyến khích. Theo Phật giáo Nguyên thủy, bố thí được xem là phương tiện để đối trị tính tham ái, vị kỷ và được thực hành để tránh khổ đau của đời sau. Theo Phật giáo Đại thừa, bố thí là biểu hiện của lòng Từ bi và là phương tiện để dẫn dắt chúng sinh đến giác ngộ.**

**Đ**ời người không có sống - chết, thì chắc không có tôn giáo. Tôn giáo góp phần làm giảm nỗi đau của con người ở chặng cuối cuộc đời, cũng như của những người còn sống trước sự ra đi của người thân yêu, dấu sách *Luận ngữ* có đoạn: “*Quý Lộ vấn sự quý thân. Tử viết: “Vị năng sự nhân, yên năng sự quý?”*”. *Viết: “Cảm vấn tử”*. *Viết: “Vị tri sinh, yên tri tử”*”. Nguyễn Hiến

Lê dịch: “*Quý Lộ hỏi đạo thờ quỷ thần. Khổng Tử đáp: “Chưa biết đạo thờ người, sao biết được đạo thờ quỷ thần?”. Lại hỏi: “Con mao muội hỏi về sự chết”. Đáp: “Sự sống còn chưa biết, sao biết được sự chết?”*”<sup>1</sup>.

### **Chết là hết?**

Trong y học, “chết” là sự chấm dứt vĩnh viễn của mọi hoạt động sống như hô hấp, trao đổi chất hay sự phân chia các tế bào. Xưa nay, qua sách vở, chúng ta thấy không ít người cho rằng “chết là hết”, nhưng tất cả những tôn giáo lớn trên thế giới đều đồng ý rằng chết không phải là hết, mà còn có một “cái gì đó” tồn tại, dấu giáo lý của các tôn giáo khác nhau trong chi tiết và lối diễn dịch. Dù được gọi là tâm, thần thức, linh hồn hay tinh thần, “cái đó” vẫn tiếp tục hiện hữu trong hình thức này hay hình thức khác. Nói ngắn gọn, hầu hết các tôn giáo tin rằng chết rồi vẫn còn, hoặc còn khổ hoặc được sung sướng, nghĩa là hoặc Niết bàn/ cõi Cực lạc hay Thiên đàng, hoặc Địa ngục, Hỏa ngục,...

Trong bài hát “*Nối vòng tay lớn*”, nhạc sĩ Trịnh Công Sơn có viết: “*Người chết nối linh thiêng vào đời*”... là muốn nói đến việc chết không phải là hết mà vẫn tồn tại qua con cháu, qua những gì họ đã thực hiện, đã để lại cho đời. Và người sống khi đứng trước linh cữu, trước di ảnh, trước nấm mồ hoặc tưởng tiếc về người quá cố luôn như “được nghe” và tự dặn mình phải sống thế nào cho xứng đáng với công sức, với ước mong của người đã khuất...

### **“Cúng 49 ngày” theo quan niệm nhà Phật**

Trong tang lễ, sách *Gia Định thành thông chí*, Trịnh Hoài Đức cho biết đã có “tục cứ tang theo đạo Phật, cúng 49 ngày mới thôi”<sup>2</sup>. Theo lễ nhà Phật, cứ 7 ngày một tuần chay, cúng 7 tuần chay là

1. Nguyễn Hiến Lê, *Luận ngữ*, NXB Văn học, H, 1995, trang 184.

2. Trịnh Hoài Đức (Tu Trai Nguyễn Tạo dịch), *Gia Định thành thông chí*, Tập hạ, Phủ QVKĐTVH xb, S, 1972, trang 5.

trộn 49 ngày - gọi là “thất thất lai tuần”. Lễ này có người cúng ở chùa, có người cúng ở nhà (có nhà mời Tăng ni đến tụng kinh cầu siêu) những mong vong hồn người quá cố được siêu thăng tịnh độ.

Với nhà Phật, việc dâng cúng không phải cung ứng vật thực cho vong hồn - được coi như biểu thị lòng hiếu kính theo quan niệm Nho giáo - mà là thể hiện các hạnh lành, đặc biệt là hạnh bố thí, nói nôm na là làm phước, nhằm hồi hướng cho vong hồn thân nhân vừa quá vãng được siêu thăng về cõi Cực lạc, hay vào thiện đạo trong lục đạo luân hồi.

Theo *kinh Địa Tạng Bốn nguyện*, thì “sau khi cha mẹ hay người thân quyến chết, nếu có thể làm chay cúng dường, chí tâm cầu khẩn thời những người như thế, kẻ còn lẫn người mất đều đặng lợi ích cả”<sup>3</sup>.

Lý giải việc này, *kinh Địa Tạng Bốn nguyện* cho hay khi con người trút hơi thở cuối cùng, giã từ cuộc sống, thì “Con quỷ dữ vô thường kia không hẹn mà đến, thần hồn vợ vẫn mịt mờ chưa rõ là tội hay phước, trong bốn mươi chín ngày như ngậy như điếc, hoặc ở tại các ty sở để biện luận về nghiệp quả, khi thẩm định xong thời cứ y theo nghiệp mà thọ lấy quả báo.

Trong lúc mà chưa biết chắc ra làm sao đó thời đã nghìn muôn sâu khổ, huống là phải bị đọa vào các ác đạo.

Thần hồn người chết đó khi chưa được thọ sanh, ở trong bốn mươi chín ngày, luôn luôn trông ngóng hàng cốt nhục thân quyến tu tạo phước lành để cứu vớt cho.

Qua bốn mươi chín ngày thời theo nghiệp mà thọ lấy quả báo”<sup>4</sup>.

### **Có yên mới có vui**

Trong Phật giáo, hạnh bố thí được xem trọng và luôn luôn khuyến khích. Theo Phật giáo Nguyên thủy, bố thí được xem là

---

3. H.T Thích Trí Tịnh (dịch), *Kinh Địa Tạng Bốn nguyện*, NXB Tôn giáo, H, 2016, trang 111.

4. *Kinh Địa Tạng Bốn nguyện*, sđd, trang 109.

phương tiện để đối trị tính tham ái, vị kỉ và được thực hành để tránh khổ đau của đời sau. Theo Phật giáo Đại thừa, bố thí là biểu hiện của lòng Từ bi và là phương tiện để dẫn dắt chúng sinh đến giác ngộ. Đối với đời người, hầu như không ai không vướng nghiệp chướng/ nghiệp ác ở cõi Ta bà. Do đó, với người sắp mãn phần, *Kinh Địa Tạng Bốn nguyện*, khuyên: “Đến khi những chúng sanh quen theo thói chẳng lành ấy sắp sửa mạng chung, thời cha mẹ cùng thân quyến vì người đó mà tu tạo phước lành để giúp tiền đồ cho người đó”<sup>5</sup>.

Tu tạo phước lúc này chính là thực hành hạnh bố thí. “Cứ theo nghiệp ác của người đó đã gây tạo, suy tính đến quả báo, thời đáng lẽ người đó phải bị đọa vào ác đạo, song nhờ thân quyến vì người đó mà tu nhưn duyên Thánh đạo, cho nên các điều tội ác của người đó thấy đều tiêu sạch.

Như sau khi người đã chết, lại có thể trong bốn mươi chín ngày vì người ấy mà tu tạo nhiều phước lành, thời có thể làm cho người chết đó khỏi hẳn chốn ác đạo, được sanh lên cõi trời hoặc trong loài người hưởng lấy nhiều sự rất vui sướng, mà kẻ thân quyến hiện tại đó cũng được vô lượng điều lợi ích”<sup>6</sup>.

Đọc và nhìn lại chặng đường qua của một đời người hơn 70 năm buồn vui ở cõi Ta bà, tôi không biết những điều mà *Kinh Địa Tạng Bốn nguyện* đã viết, đã trích dẫn, hoặc kinh sách của một số tôn giáo khác được đọc, có đúng như vậy hay không, nhưng tôi biết chắc một điều là những việc làm ấy sẽ giúp tâm người đang sống được yên. Có yên mới có vui. “*Có gì đẹp trên đời hơn thế/ Người yêu người sống để yêu nhau*” (Tố Hữu - *Bài ca mùa xuân* 1961). Cuộc sống chỉ có ý nghĩa khi nó được tưới mát bằng dòng nước của thương yêu. Không có thương yêu, thế giới này lập tức biến thành địa ngục. Vì thế, không nên khổ sở, không quá bi thương, mỗi người đều có định số/ nghiệp riêng, sống cùng chết, chúng ta


5. *Kinh Địa Tạng Bốn nguyện*, sđd, trang 102.

6. *Kinh Địa Tạng Bốn nguyện*, sđd, trang 103-104.

không ai có thể làm chủ được. Xưa nay, chưa từng có chuyện có sống mà không có chết. Già mà không chết là đi ngược lại ý trời.

Kinh Pháp Cú (số 113) có dạy: “*Dù sống đến trăm năm/ Không thấy pháp sanh diệt/ Chẳng bằng sống một ngày/ Thấy được pháp sanh diệt*”.

Một khi “thấy được pháp sanh diệt” thì người đi, người ở đều thấy nhẹ lòng. Áo quan tốt hay xấu cũng vùi xuống ba tấc đất, hoặc đưa vào lò thiêu nên cũng không cần cầu kỳ; vòng hoa viếng bạc triệu không bằng tấm lòng chân thật tưởng nhớ về nhau. Nói như ông bà ta: “Không ai khen đám cưới, chẳng ai cười đám ma”, vì thế cần “tu tạo phước lành” để người ra đi và người ở lại được “vô lượng điều lợi ích” như lời kinh đã trích dẫn, hơn là những hình thức thoáng qua trong chớp mắt.

Chứng cảnh vui Niết bàn hay không là do những người đang sống quyết định, nên làm được những gì tốt đẹp, những gì có thể đem lại niềm vui cho mình, cho người thì hãy cố gắng, hết sức cố gắng trong khả năng cho phép vậy. Đạo không tuyệt đối, chỉ cần thành tâm liền có thể cầu./ 





## Giữ vững niềm tin vào *Chánh pháp*

NGUYỄN CẢN

### Vì sao quay lưng với chùa?

Gần đây trên mạng xã hội có bài viết của Trần Tân (Hà Nội) nêu lên lý do anh ấy quay lưng với chùa, nhận được một số người hưởng ứng. Không tiện ghi nguyên văn, tôi chỉ tóm tắt những ý chính. Anh quay lưng với chùa vì:

- Hiện tượng sư sãi thiếu trang nghiêm trong tác phong sinh hoạt, sử dụng phương tiện cao cấp, thời thượng...

- Chùa trở thành Trung tâm du lịch tâm linh chú trọng phô trương bề ngoài. Vô tình mất tính trang nghiêm của nơi thờ tự. Chung quanh chùa bán thịt rừng, trong khu du lịch dự kiến có cả quần thể giải trí, sân golf,...(?) (Xin miễn nêu tên)

- Có bán vé vào cổng, một số lại chủ trương an sao giải hạn. Theo tin các báo, hàng trăm người ngồi dưới cái lạnh 14 độ C chờ giải hạn sao La Hầu ở một ngôi chùa phía Bắc.

- Quần chúng trở thành mộ đạo một cách si mê thiếu tỉnh táo và không quan tâm giáo lý chân chính.

- Tuy nhiên tác giả vẫn kết luận: “Tôi không đi chùa, nhưng tôi để Phật ở trong tâm. Tâm mình trong sáng, mình sống thiện lương, không tham lam hại người, thì mình chẳng cần sám hối, chẳng cần lên chùa dâng lễ cho to, cúng dường cho lớn, “hối lộ” để mong thần Phật xá cho những tội lỗi của mình... Mặc ai lên chùa cứ lên, tôi chính thức quay lưng!”



## Sự quyến rũ của đạo Phật

Cổ Thiên sư Nhất Hạnh trong tác phẩm “Tri kỷ của Bụt” có đề cập đến hai quyến rũ lớn nhất của đạo Phật: Một là thần hóa Phật, hai là tìm một cái ngã để giải thích rõ ràng và hướng dẫn tu học. Chúng ta hãy nói về cái quyến rũ thứ nhất là biến Phật thành một tôn giáo thuần túy tín mộ: đạo Phật của sự tín mộ (Le Bouddhisme de la dévotion), chắc chắn được nhiều người theo hơn là Đạo Phật của tuệ giác (Le Bouddhisme de la sagesse). Chúng ta luôn cần một đối tượng để thương yêu, kính ngưỡng và tôn thờ. Mỗi khi ta hướng tâm theo đối tượng đó ta bớt khổ rất nhiều. Khi để tâm theo Bốn phép tùy niệm (Phật, Pháp, Tăng, Giới) thì ta bớt khổ, ta thấy khỏe, ta có tự do.

Trong thời Thế tôn còn tại thế, Ngài có nói tới chuyện đó. Ngài đi thăm thầy Vakkali và hỏi: “Thầy còn tiếc nuối gì không trước khi chết?”

Thầy Vakkali trả lời: “Dạ, bạch đức Thế Tôn, con không còn tiếc nuối gì. Con chỉ hơi tiếc là con bệnh quá nên không thể lên núi Thấu để thăm ngài”.

- Phật nói: “Nhục thân của tôi, hình hài năm uẩn tôi đây là vô thường, sinh diệt. Thầy đã có pháp thân của tôi rồi thì tại sao cần hình hài này làm gì nữa?”

Thiền sư giảng rằng “Phật cũng là pháp thân (dharmakaya), nguyên lý tâm linh, là Phật tánh... Khi hình hài này không còn thì pháp thân vẫn tiếp tục nên ta có vị Phật ngàn đời (living Buddha) Khuynh hướng này thánh hóa Phật trở thành đối tượng thờ phượng, tín mộ và biến đạo Phật thành một tôn giáo. Chư Phật thuộc về thế giới xuất thế gian, có thọ mạng không biên giới còn chúng ta những kẻ phàm phu có sinh có diệt. Đại chúng bộ đã vạch ra ranh giới giữa thế gian và xuất thế gian, giữa phàm và thánh. Đó là thể lưỡng nguyên, không trung thực với giáo lý bất nhị mà Phật dạy. Sen chỉ là sen, bùn chỉ là bùn, trong khi chúng ta biết rõ không có bùn thì không có sen”.

Với đạo Phật tuệ giác không có gì thuộc về thế gian và xuất thế gian. Đám mây là không sinh không diệt. Tuy không còn trên trời nhưng đám mây nào đã chết. Ta thấy sự tiếp nối của đám mây trong cơn mưa, lọn tuyết hay dòng sông... Không chỉ đức Thế tôn mà chính chúng ta phàm phu tục tử cũng có thọ mạng vô lượng. Phật của thế hệ chúng ta đang mặc T shirts hay quần jean mà chúng ta không biết, đang có mặt trong các hình thái khác cũng như trong ly trà có đám mây ngũ sắc ngày xưa. Đất Mẹ hay dòng sông cũng là những vị Bồ tát mà ta tiếp xúc không chỉ bằng tâm mà bằng cả tay chân. You may be in the company of a Buddha, you may be in the company of several Bodhisattvas but you don't know. Về quan điểm này, có người sẽ nói thiên sư có khuynh hướng phiếm thần luận (Pantheism) chẳng ? Nhưng không, Phật và Bồ tát vẫn quanh ta, trong ta.

### **An tâm hay an sao?**

Dù theo Phật giáo tín mộ hay tuệ giác, chúng ta cũng phải nhớ “Chẳng có hạnh phúc nào có thể so sánh với sự yên tĩnh của tâm trí” (Digha - Nikaya). Nên theo đúng giáo lý nhà Phật, chẳng có vì sao nào chi phối cuộc đời ta, nên La Hầu, Thái Bạch, Văn Hớn... đều thuộc một hệ tư tưởng khác, không thuộc Phật giáo. Nói như Đạt lai Lạt ma, “Chẳng có ngày tốt và ngày xấu. Ngày nào anh có ý niệm tốt, làm điều thiện thì là ngày tốt và ngược lại, ngày nào anh nuôi tâm sân hận, thù ghét, toan tính chuyện xấu thì là ngày xấu”. HT Thích Đức Nhuận nhận định: “Đạo Phật tượng trưng cho lý tưởng sống cao siêu và rất thực tiễn của con người. trong một chữ pháp. Có nghĩa là ‘vạn sự vạn vật’ tức Nhất thiết pháp. Lẽ sống, cách sống, lối sống và mọi sự sống trên đời đạo Phật đều trình bày chính xác từ đại thể tới chi tiết của từng sự vật, hiện tượng - Pháp nhĩ như thị, muôn vàn sự vật bản lai là như thế đó. Đạo hình dung qua *thường* (chân thường, vĩnh viễn), *lạc* (an vui giải thoát), *ngã* (tự chủ, tự do, tự tại) và *tịnh* (trong sạch, sáng suốt, hoàn toàn) (TDN, Phật học tinh hoa). Niết bàn là một trạng thái

tâm linh hoàn toàn tĩnh, biểu thị sự an vui, tự tại, giải thoát sau khi diệt trừ hết tham, sân, si bằng những pháp môn thông dụng như tứ nhiếp pháp, lục hòa...

Đức phật là người cầm đuốc dẫn đường, là bậc đạo sư muôn thuở. Giáo lý đạo Phật là dạy cho con người quán đạt chân lý để tự thân giải thoát khổ đau mê tối... Ngoài ra, nhà Phật nhấn mạnh giá trị bình đẳng giữa Phật và chúng sinh, một sự bình đẳng triệt để và cứu cánh là, tất cả chúng sinh đều có Phật tính và sẽ thành Phật trong mai sau, nếu chúng sinh biết giác ngộ .

### **Giáo lý Tứ y**

Về chuyện tác giả Trần Tân phàn nàn, thất vọng về hành vi, dung nghi, ứng xử của một “bộ phận” tăng sĩ nào đó, chúng ta hãy nhớ Phật cũng đã hiểu và nhìn thấy điều ấy cách đây hơn 2.500 năm khi Người dạy giáo lý tứ y. Phải hiểu rằng họ cũng đang trong quá trình tu tập, rèn luyện và vượt qua những cám dỗ đời thường. Tứ y và tứ bất y, tức bốn điều nên và không nên y cứ, nương tựa.

Tứ y bao gồm: Y pháp bất y nhân, y nghĩa bất y ngữ, y trí bất y thức, y liễu nghĩa kinh bất y bất liễu nghĩa kinh. Chúng ta hãy đào sâu hai y cứ đầu tiên.

**Y pháp bất y nhân**, nghĩa đen là y theo giáo pháp, chẳng dựa theo người.

Chúng ta biết rằng đời sống thực tế (thân giáo) của bậc tu hành luôn là cách trao truyền mạnh mẽ và có công năng chuyển hóa người học hơn những bài thuyết giảng (khẩu giáo). Bởi giáo pháp của Phật phải tự mình đến để chứng tri, để thông đạt chứ không thể nắm bắt trên ngôn từ vốn không thể chuyên chở hết nghĩa lý. Nếu vì căn cơ mà phải sử dụng ngôn từ thì đó cũng chỉ là một sự cố gắng. Và tất nhiên, những ngôn từ đó phải tương ứng với sự thực hành (ngôn hành hợp nhất). Nhưng trong thực tế, có khi hành vi, ứng xử của người truyền giáo gây nghi ngại, dẫn đến việc gây thất vọng, mất niềm tin nơi tín đồ nhất là khi họ theo Đạo Phật

tín mộ. Tuy nhiên, giáo lý y cứ thông thường giải thích rằng Phật pháp là chân lý, quý giá và khó gặp, vì thế không nên đối chiếu, ty hiềm nơi tư cách người nói pháp hay chấp vào hành vi, ứng xử của người nói pháp có khi không đúng đắn, để rồi bỏ lỡ cơ hội nghe pháp, tự thân mất sự lợi lạc. Cú y theo giáo pháp của Phật mà tu hành, người nói ra giáo pháp ấy tốt hay xấu không quan trọng. Tuy nhiên, kinh Đại Bát Niết Bàn (Sđd, tr.209) nói cụ thể hơn về vấn đề này, y pháp bất y nhân có nghĩa là y chỉ vào Pháp tánh tức Phật tánh, Như Lai vì pháp tánh thường trụ, không y chỉ vào người (nhân) vì là hữu vi tức vô thường, sanh diệt.

**Y nghĩa bất y ngữ**, tạm dịch là y theo nghĩa lý, không y theo ngôn ngữ văn tự. Phật thuyết pháp với ý nghĩa sâu xa nhằm biểu đạt và thể nhập chân lý. Ngôn ngữ, văn tự chỉ là công cụ diễn đạt Trung đạo đệ nhất nghĩa, giúp người tu nhận ra chân lý để hành trì và thân chứng, bởi thế không nên bám víu và quá cố chấp vào văn tự, vì “ngôn dĩ tải đạo” mà thôi.

**Y trí bất y thức**, nghĩa là y theo trí tuệ, không y theo vọng thức phân biệt. Vì vậy, “duy tuệ thị nghiệp” chính là phương châm tu học của hàng đệ tử Phật.

**Y liễu nghĩa kinh bất y bất liễu nghĩa kinh**, có nghĩa là y theo các kinh điển liễu nghĩa, chẳng y theo các kinh điển không liễu nghĩa. Những kinh điển chỉ thẳng đến quả vị giải thoát viên mãn (Phật quả) là kinh liễu nghĩa. Người tu hướng về Vô thượng Bồ đề, tất nhiên phải y cứ vào kinh liễu nghĩa để hành trì nhằm thành tựu giác ngộ rốt ráo, thành Phật.

### **Ngôi chùa đẹp nhất**

Chúng tôi xin trích lại một đoạn trong bài viết trước đây về “Ngôi chùa đẹp nhất “ để hành giả, tín đồ có thấy nên quay lưng với chùa nữa hay không ?

Theo B’su Dangu, “Muốn bảo vệ đạo Phật một cách hữu hiệu, *mỗi người Phật tử phải xây một ngôi chùa cho chính bản thân mình...* Chùa đây đích thực là ngôi đại hùng bửu điện trong

đó người Phật tử trở về tìm thấy nội tâm mình... Đó là ngôi chùa vững chắc có thể che chở cho ta không bị những ngọn cuồng phong của thế cuộc xô đẩy và lôi cuốn... Vào thế kỷ 11, có một vị thiền sư Việt Nam tên là Ngô Ấn, thiền sư này đã thực hành và truyền dạy pháp môn Tam bản: ‘Dĩ thân vi Phật, dĩ khẩu vi Pháp, dĩ tâm vi thiền’. “Giáo lý tam bản dạy người chấm dứt sự truy cầu rong ruổi bên ngoài và trở lại với ngôi chùa thân, khẩu ý,...” Ông lo sợ “Con người thời đại cảm thấy lạc lõng và bị biến thánh máy móc. Đạo Phật là gì nếu không phải là những pháp môn giúp ta thực hiện sự trở về kia? Nhưng làm sao chúng ta có thể tìm thấy được bản chất của đạo Phật nếu ta chưa có cảm giác là chúng ta cần đến đạo Phật? Chỉ sợ chúng ta không đủ sức sử dụng đạo Phật để cứu bản thân mình”. (B’su Danglu - Đạo Phật ngày mai, Lá Bối, 1970)

Trong kinh có đoạn viết kể rằng một hôm có nhà lãnh đạo một giáo phái tới thăm và hỏi Phật: “Tu theo đạo ngài thì ngày ngày làm gì?” Phật nói: “Đi, đứng, nằm, ngồi, ăn, uống...v.v”. Người kia hỏi “Vậy thì có gì đặc biệt ? Người thế gian cũng làm hết như vậy?” Phật nói: “Đặc biệt chứ. Người đời tuy có đi đứng nằm ngồi ăn uống nhưng họ không biết họ đi đứng nằm ngồi ăn uống. Còn chúng tôi đi, chúng tôi biết là chúng tôi đi, khi chúng tôi đứng, chúng tôi biết là chúng tôi đứng, vân vân...”

“Ý thức được mọi hành động và chuyển biến tâm ý mình là bắt đầu thực hiện định lực. Nó là chỗ nương náu cho ta, cho hiện sinh ta. Phật dạy “Khi tâm định thì tuệ sinh”. Khi con người đã đứng vững thì tổ chức của con người không trở lại đè nén và câu thúc con người. Xã hội tính không còn chống đối và tiêu diệt nhân tính. Ta thấy được trong ý thức cá nhân và trong ý thức xã hội cộng đồng, những vấn đề chính của con người và xã hội. Cái nhìn của ta cũng như của xã hội sáng hơn, và như thế nghĩa là đạo Phật được bảo vệ một cách đích thực”. ( B’su Danglu, sdd)

Ngài cũng cho rằng một nền Phật giáo hưng thịnh không phải chỉ có đông đảo tăng lữ, tu viện nguy nga mọc lên cùng khắp,

hay tăng lữ có thể lực trong phạm vi thế quyền. Ở đây chúng ta ghi nhận đã có nhiều người bán khoán về việc những nơi thờ tự trùng tu mọc lên khắp nơi, những khu du lịch tâm linh mênh mông thu hút một lượng tín đồ khá đông nhưng rồi sau khi dúi vào tay những pho tượng những đồng tiền lẻ, cầu xin bằng các thứ nghi lễ rườm rà, họ vẫn bố bã, ăn nhậu sau khi ra khỏi chùa, tạt vào những quán thịt rừng gần đấy. Cũng như sẵn sàng nhảy bổ vào nhau khi va quẹt xe trên phố, nghĩa là Phật pháp vẫn như nước trên các lá khoai... Nhìn sang Thái Lan hay Lào, dù đường kẹt xe thế nào đi nữa, họ vẫn kiên nhẫn chờ và chúng ta không nghe dù chỉ là một tiếng kèn xe vang lên hẳn học ở bất kỳ đâu. Chúng ta tự hỏi họ thấm nhuần chữ Nhân của nhà Phật hay đó là nếp sống văn minh của họ.

GS Cao Huy Thuần, trong lời tựa tập sách “Hạnh đức của Bồ-tát Phổ Hiền” của HT. Thích Trung Hậu đã giải thích ý nghĩa của việc lạy và khi ta cúi đầu nghĩa là “... vất cái ngã mạn ấy đi. Vất luôn câu hỏi “Tại sao phải lạy? Càng cúi sát, càng rập mình, ngã mạn càng mất... Khi tôi lạy mà lòng an vui, Ngài (Phổ Hiền) biết. Khi tôi lạy mà lòng bất an, Ngài cũng biết, mà còn biết rõ hơn nữa. Thân tôi chạm đất như vậy là ở năm điểm. Ở điểm thứ nhất, tôi biết: tôi không sát sinh... thứ hai: tôi không trộm cướp... thứ ba: tôi không nói dối... thứ tư: tôi không tà dâm và thứ năm: tôi không say rượu... Sám hối thì cúi rập mình xuống, vất hết ngã mạn đi, bởi vì còn ngã mạn thì không biết hổ thẹn”.

Và ánh mắt đẹp nhất là luôn nhìn mọi người chan chứa lòng từ bi, trái tim khỏe nhất là luôn bao dung tất cả, thế ngồi đẹp nhất là luôn vững chãi, bình thản trước những hơn thua, được mất và nội tâm ta trong sáng là ngôi chùa đẹp nhất.

Nói như HT Đức Nhuận “Đạo Phật đã đặt con người vào thế chủ động, để tự cứu mình và cứu người, cứu đời, một cuộc dấn thân có ý nghĩa. Mọi giá trị trong đạo Phật là chân hóa, thiện hóa và mỹ hóa”. 🌸



*Cùng thiên sư đồng hành  
về quán trọ - Động lòng  
cảm tác một mình*

**NGÔ NGUYỄN NGHIÊM**

*Con chim xanh mưa máu trong chiều  
Bên cạnh tường vi thánh thót  
Cặm cùi đứng bên sườn thế kỷ  
Ngậm ngùi đường cũ trăng rơi*

*Tay Sắc Không đánh vật với đời  
Muôn nẻo vẫn phù bình Sinh Tử  
Hoa nở rộ tràn lan núi cổ  
Hiu hắt hồn ai như cố nhân*

*Mãn canh vạc lẻ chập chờn  
Gọi thức cơn mơ quái dị  
Cây Thiên Tuế xuất hoa đỏ ối  
Khác thường vì sắp cạn trăm năm*

*Bóng Thiên Sư trải kín Thái Dương  
Phơi lộng lấy màu cúc vàng hoang dã  
Đạo nhẹ hẫng trên tinh hoa của đá  
Đá đã cô đặc Càn Khôn...*

*Cuốn hút trong lỗ hở thiên nhiên  
Chợt thấy mùi Quỷ hương đầm thắm  
Từ hàng triệu quang niên lạc lõng  
Bay lạc xuống áo thư sinh*

*Gió Vô Thường thổi nhẹ thanh xuân  
Ổ tóc bạc vỗ về người lữ thứ  
Chớp mắt đứng bên bờ núi  
Hay là đá đã hóa thân?*

*Lộn về Vô Lượng kiếp nguyên sinh  
Nhân tướng trái dài hồ điệp  
Lóng lánh gương soi xuất tiết  
Muôn hình vạn trạng nắng mưa bay*

*Ròng rã chim xanh hót lẻ loi  
Cành trúc ngày xưa ẩn trong làn khói  
Quá giang, khúc sông đã đổi  
Mù sương phủ mặt sông dài*

*Bàng hoàng như sóng vỗ chân mây  
Trời Tam Giới rơi vào đáy mắt  
Nín thở để nghe lời cỏ dạy  
Tâm đầy bình bát Ngộ về...*

*Chất ngất trên vai thúng nắng rực vàng  
Móng sắc rơi từ thuở nhỏ  
Áo Sa Di mấy phen cổ độ  
Che khuất hoàng hôn hương hỏa nhiều khê*



Động lòng chợt nhớ băng quơ  
Gậy trúc mái tranh lãng dăng  
Phù thế lòng vẫn buồn vô hạn  
Ngẫm nghĩ mình như hạt sương mai

Về đây, núi vẫn đứng trong mơ  
Đá chất nặng chân người lữ khách  
Đầy dị thảo trên lưng tách bạch  
Tiếng dế gáy râm suốt nẻo hồi hương...

Về đây, áo bụi phếch lừng  
Dĩ vãng mộ phần đầu ngõ  
Hoa dâm bụi hồng hà trí nhớ  
Đỏ bừng Thiên Địa ấu thơ

Nhấc lên tay từng phiến đá linh hồn  
Đá hát lạnh màu trời biên giới  
Trong sắc đá có chút gì bối rối  
Tiền nhân bùng bóng sát na

Chữ Nôm nghiêng trên mộ cỏ, ha...  
Quá khứ chạy dài nét bút  
Bỗng chợt thấy khói hương hoa tóc  
Vàng son đậm nhạt sương pha

Con chim xanh mửa máu sau hè  
Lăn lóc quả trứng vàng quá khứ  
Cặm cụi đứng suốt sườn thế kỷ  
Ngậm ngùi đường cũ trắng lên...

(Thi tập Hoàng Hạc)

# BẢN SẮC KHOA HỌC TRONG PHẬT GIÁO

## *Liên quan đến TỨ DIỆU ĐẾ*

### *(Catu Ariya Saccāni)*

(Tiếp theo Từ Quang 43)

#### TUỆ LẠC

#### Liên quan đến CHÂN LÝ hay SỰ THẬT THỨ IV:

#### **ĐẠO ĐẾ** (*Dukkha Nirodhagāminī Ariya Sacca*)

Nhìn theo góc cạnh tri thức, chúng ta thấy... ĐẠO ĐẾ hay Bát Chánh Đạo (Atthaṅgika magga) vừa là một “lý thuyết phạm hạnh”, vừa là một “khoa học giáo dục”, có nội dung rất xây dựng trong “văn minh nhân loại”, để “quản lý” xã hội vật chất một cách tiến bộ, và “quân bình” vận hành tinh thần một cách sáng suốt, tiến bộ... nhằm nâng cao tư cách con người, để thăng hoa mỗi bản thân, đồng thời phục vụ cộng đồng nói riêng, và nhân loại nói chung.

Phẩm cách đầu tiên của ĐẠO ĐẾ là CHÁNH KIẾN (sammā diṭṭhi). NÓ là ÁNH SÁNG của sự sống, hay NGUỒN GỐC của xây dựng xã hội nhân văn. Đức Phật đã nhấn mạnh nhiều lần rằng, tuy CHÁNH KIẾN chỉ có MỘT, nhưng TÀ KIẾN (micchā diṭṭhi) thì có khá NHIỀU. Các “tôn giáo cuồng tín” hay “chủ nghĩa cực đoan” là những DẠNG si mê khác nhau của TÀ KIẾN. Họ hằng sử dụng đường lối ĐỘC ĐOÁN để tồn tại, và xung đột lẫn nhau. Tất cả các DẠNG ấy hợp lại, tạo ra tình trạng xấu chung, là TÀ KIẾN (micchā diṭṭhi).

Nếu HOA TRÁI trở ra từ CHÁNH KIẾN là sự AN LẠC, thì HẬU QUẢ của TÀ KIẾN là chịu đựng KHỔ ĐAU, để cho kiếp sống vận hành trong tối tăm, nghiền nát bình an xã hội, dưới dạng

những chiến tranh hay tai họa, do chính con người tà kiến gây ra. - Rồi khi đối diện với tình trạng bế tắc, một đảng thì vì si mê mà quy cho “THẦN LINH TRỪNG PHẬT”, và đảng kia cũng vì si mê mà cho rằng, ấy là “VẬN HÀNH TỰ NHIÊN”... để cả 2 “củng cố” một “thực tại như nhau” vừa TÀ KIẾN, vừa NGU DÂN.

Đức Phật ra đời ở Ấn Độ cách nay hơn 26 thế kỷ, giữa lúc đất nước này đang bị nhận chìm trong “địa thần giáo” (Bà-la-môn), và phân biệt giai cấp trầm trọng. CHÁNH KIẾN đã được Đức Phật NÊU CAO như một ngọn đuốc giữa đêm đen. Ngài đã dùng NÓ để soi sáng trong các ngõ ngách của tinh thần, để chỉ rõ cái nhân xấu rất VÔ MINH của TÀ KIẾN.

Như trên đã nói, NHÂN XẤU này hằng làm cho TÀ KIẾN có 2 loại là thường kiến (sassatadiṭṭhi) và đoạn kiến” (micchedadiṭṭhi). THƯỜNG KIẾN thì nằm trong tôn giáo cuồng tín. Còn ĐOẠN KIẾN thì nằm trong chủ nghĩa cực đoan, giáo điều bưng bít. Cả hai đã trở thành dụng cụ nhồi sọ, ngu dân mạnh nhất, để một thiểu số cai trị và khai thác con người.

Khi những kẻ cầm quyền trong một nước mà có CHÁNH KIẾN, thì “thể chế” của họ sẽ đem lại đồng thuận, bình an và thịnh vượng cho người dân, tức là CHÍNH TRỊ (Kusala pālanā), hay QUẢN TRỊ nhà nước một cách CHÂN CHÍNH. Nhưng khi những kẻ cầm quyền trong một nước mà không có chánh kiến, hay TÀ KIẾN, thì “thể chế” của họ sẽ vô cùng độc tài, bóc lột người dân không nương tay, BẤT CÔNG xảy ra hằng ngày.

Và sau khi Bạc Toàn Giác (Sammā Sambuddha) nhắm mắt, nhất là trong giai đoạn ĐẠO PHẬT SUY ĐỒI, chánh kiến không còn nữa, thì các thể chế tà trị ấy, lại càng mạnh hơn, tha hồ mạo danh... tự xưng mình là “chính trị”, để lừa gạt muôn dân, đánh lừa nhân loại.

Nói cách khác, khi NGỌN ĐUỐC CHÁNH KIẾN đã tắt, thì bình an của người dân trong một nước nói riêng, và trên cả thế giới chung, sẽ bị đe dọa... nếu không muốn nói là suy vong, chẳng còn được tôn trọng nữa. Nhà nước TÀ KIẾN chỉ là một “tổ chức” dùng

sức mạnh “xâu xé quyền lực”, và dùng tiền bạc “mua chuộc sự trung thành” của những phần tử xu thời, rồi áp đặt luật lệ chuyên chính để chà đạp công pháp. Từ đó, bất ổn liên tục xảy ra. Sự sống con người chìm sâu trong khổ cảnh, không ai đủ điều kiện để tố cáo và nói ra giải pháp. Họ cứ đổ bừa cho “thần quyền” hay “tự nhiên”, và gọi ấy là “TAI ÁCH”, để nuôi dưỡng “THỰC TẠI”.

Nhắc lại ĐẠO ĐẾ hay Bát Chánh Đạo (Atthaṅgika magga), là phần thứ tư của TỬ DIỆU ĐẾ trong kinh *Chuyển Pháp Luân* (Dhammacakkappavattana sutta), mà Đức Phật đã thuyết tại vườn Lộc Giả (Isipatanamigadāya), gồm 8 PHẨM CÁCH đưa đến sáng suốt GIÁC NGỘ, là:

- 1- CHÁNH KIẾN (Sammā ditṭhi), thấy biết chân chánh.
- 2- CHÁNH TƯ DUY (Sammā saṅkappo), suy nghĩ chân chánh.
- 3- CHÁNH NGŨ (Sammā vācā), lời nói chân chánh.
- 4- CHÁNH NGHIỆP (Sammā kammanto), hành động chân chánh.
- 5- CHÁNH MẠNG (Sammā ājīvo), nuôi sống chân chánh.
- 6- CHÁNH TINH TẤN (Sammā vāyāmo), cố gắng hay chuyên cần chân chánh.
- 7- CHÁNH NIỆM (Sammā sati), nhớ biết chân chánh. (=Tỉnh thức)
- 8- CHÁNH ĐỊNH (Sammā samādhi), nhất tâm hay định thần chân chánh (thanh tịnh).

### **Lược giải:**

#### **1- Chánh kiến:**

a/ Thấy biết THỰC TẠI đang chịu đựng các hiện tượng, các pháp hành (xuyên qua 6 giác quan) là biến đổi không ngừng (vô thường), nhị biên thuận nghịch, vui khổ lẫn lộn, liên hoàn hoán vị, vừa thỏa mãn vừa bất mãn. THỰC TẠI tạm gọi là HIỆN HỮU, chỉ vừa mới bắt đầu đã ngấm ngấm biến đổi, để trở thành KHÔNG (suññatā). “HIỆN HỮU” chẳng bao giờ kéo dài, theo ý muốn của bất kỳ ai. Chịu đựng thặng trầm như thế gọi là “DUKKHĀ”.

b/ Thấy biết NGUYÊN NHÂN của chịu đựng THỰC TẠI, tức là các hiện tượng, các pháp hành (xuyên qua 6 giác quan) vốn có



NGUỒN GỐC (Samudaya) từ xưa. Nguồn gốc ấy chính là ÁI DỤC (taṇhā), hay vô minh (avijjā), thèm khát (Rāga=tham=lobha), lôi kéo tràn ngập không ngừng nghỉ (DUKKHA SAMUDAYA) trong vận hành trước, xuyên qua bao nhiêu kiếp sống.

c/ Thấy biết CÓ thực trạng hết ái dục là Niết Bàn (Nibbāna), phẩm cách TOÀN XẢ (Upekkhā), giải thoát khỏi tất cả phiền não, triệt tiêu luân hồi, diệt khổ (DUKKHA NIRODHA).

d/ Thấy biết con đường chấm dứt ái dục (dukkha nirodha gāminī), với 8 CHI TIẾN HÓA (Atthaṅgika), đưa đến THANH TỊNH GIỚI (Sīla Visuddhi), THANH TỊNH TÂM (Citta Visuddhi), và THANH TỊNH TRI KIẾN (Diṭṭhi Visuddhi=Paññā). Ấy là BÁT CHÁNH ĐẠO (Atthaṅgika magga).

Tưởng cũng nên thật khách quan, mà nói thêm rằng “CHÁNH KIẾN không nhất thiết chỉ làm tín đồ đạo Phật là chắc chắn CÓ được”. Vì CHÁNH KIẾN trong nhà Phật vốn là nội dung của phẩm hạnh, là hoa trái của GIÁC NGỘ, và đồng thời cũng là HIỆU LỰC của TRUNG ĐẠO, do chư Phật thuyết minh, chứ không phải do thế gian “tấn phong”.

Mặc dù có nhiều kinh sách Phật học cho rằng “Thánh Nhân đã hoàn toàn giải thoát, thì luôn luôn có chánh kiến”, nhưng những tài liệu ấy không có chỗ nào ấn định “một người phàm, hễ gia nhập đạo Phật, hay nhận lễ quy y tam bảo là tự nhiên có chánh kiến”.

Nói cách khác, CHÁNH KIẾN, hay sự THANH TỊNH SÁNG SUỐT, rất có thể được phát hiện ở những danh nhân ngoài đạo Phật, hoặc cũng tìm thấy nơi một số NGƯỜI HIỀN thuộc các nguồn văn hóa (hay tôn giáo) khác. Và cụm từ “văn hóa” (hay tôn giáo) khác ở đây, dĩ nhiên ám chỉ một quan niệm sống có thần linh hướng dẫn, chứ không “ám chỉ” cái nguồn gốc lành mạnh của “anh minh tri thức” (=CHÁNH KIẾN), phát ra từ TÂM ĐỨC con người.

-Xem ra, trong giới các chuyên gia khoa học lý hóa TÂY PHƯƠNG, chúng ta có thể thỉnh thoảng, hay thường gặp những nhân vật sống theo “CHÁNH KIẾN”.

**2- Chánh tư duy:**

a/ Thường xuyên suy nghĩ về PHÁP HÀNH XA LÌA ÁI DỤC (Alobha kamma)

b/ Thường xuyên suy nghĩ về KHÔNG LÀM HẠI CHÚNG SANH (Adosa kamma=Avyākata).

c/ Thường xuyên suy nghĩ về THANH LỘC và SOI SÁNG TINH THẦN (Amoha kamma).

d/ Thường xuyên suy nghĩ về pháp KHÔNG DÍNH MẮC, vô chấp, XẢ (Upekkhā kamma).

**3- Chánh ngữ:**

a/ Luôn luôn nói thật, không nói dối, nói vô hại.

b/ Luôn luôn nói đoàn kết, không đâm thọc, không hai lưỡi.

c/ Luôn luôn nói nhã nhặn, không thô tục, không cộc cằn, không châm chích.

d/ Luôn luôn nói điều thực tế, không hoang đường, mê tín, dị đoan, vô ích.

**4- Chánh nghiệp (hành động vô hại):**

a/ Không trực tiếp hay gián tiếp tham gia sát sinh.

b/ Không trực tiếp hay gián tiếp tham gia trộm cắp.

c/ Không trực tiếp hay gián tiếp tham gia tà dâm.

d/ Không trực tiếp hay gián tiếp tham gia hành hạ sinh vật.

**5- Chánh mạng (sinh kế lành mạnh):**

a/ Không tà kiến, không chủ trương ngu dân, không núp bóng thần linh để nuôi mạng.

b/ Không trực tiếp hay gián tiếp buôn bán độc dược, vũ khí, chất say, không tổ chức cá độ (đấu võ, đua ngựa, đá gà. v.v...) để nuôi mạng.

c/ Không mê tín, không xem bói, làm mai, nịnh bợ, bày mưu đấu tranh, đánh trận, gây thù hận và làm thầy kiện, làm trung gian chứa điểm, mở sòng bạc để nuôi mạng,

d/ Không làm và không khuyến khích (hay đồng lõa) trong việc chăn nuôi thú vật cung cấp trên thị trường, hay cho các lò sát sinh, để nuôi mạng.

**6- Chánh tinh tấn (=chuyên cần):**

a/ Cố gắng chế ngự ngũ căn (tức 5 giác quan mắt, tai, mũi, lưỡi, thân).

b/ Cố gắng triệt tiêu ác ý, phát sinh ở tư tưởng, khi 5 căn tiếp xúc với 5 trần.

c/ Cố gắng an trú trong chánh thiền. Thanh tịnh an chỉ rồi Quán (minh sát).

d/ Cố gắng gìn giữ giới hạnh của 1 trong 2 hạng người noi gương Phật (xuất gia hay cư sĩ).

**7- Chánh niệm (sống theo Tứ Niệm Xứ):**

a/ Nhớ biết thực tại THÂN trong thân, NIỆM THÂN.

b/ Nhớ biết thực tại THỌ trong thọ, NIỆM THỌ.

c/ Nhớ biết thực tại TÂM trong tâm, NIỆM TÂM.

d/ Nhớ biết thực tại PHÁP trong pháp, NIỆM PHÁP.

**8- Chánh định (=nhất tâm an trú đề mục thanh tịnh):**

a/ Nhất tâm (=toàn định) để ý thức vắng lặng, vượt tầm, tứ, hỷ, và lạc. Tâm chấm dứt lang thang trong vô minh (avijjā), cách ly TRẦN CẢNH (sắc, thính, hương, vị, xúc, pháp).

b/ Nhất tâm (=toàn định) để ý thức không vướng các quả thiện.

c/ Nhất tâm (=toàn định) để ý thức chỉ hướng đến pháp xả và thánh đạo.

d/ Nhất tâm (=toàn định) để ý thức “đồng nhất” với “Sát-Na Niết Bàn”.

Và nếu nói về “TÍNH HỢP LÝ” (takkasattha), thì Bát Chánh Đạo hay CHÂN LÝ THỨ IV này, có một tương quan “NHÂN QUẢ LIÊN HOÀN” rất khoa học. Và đó là sự soi sáng sâu sắc, giúp người học Phật “xác nhận được” Bát Chánh Đạo cũng là BÁT THÁNH ĐẠO.

**TÍNH HỢP LÝ ấy là:**

Khi một người “không thấy biết đúng” hay không CHÁNH KIẾN (chi thứ nhất), thì “không thể suy nghĩ đúng” hay có CHÁNH TƯ DUY (chi thứ hai) được. Và khi một người “không suy nghĩ đúng” hay không CHÁNH TƯ DUY (chi thứ hai), thì “không thể

phát ngôn đúng” hay có CHÁNH NGŨ (chi thứ ba) được. Cứ thế tiếp tục cho đến “chi thứ bảy” và “chi thứ tám”, liên hệ đến phạm nhân. - Rằng khi một người phạm không có CHÁNH NIỆM (chi thứ bảy), thì không thể có CHÁNH ĐỊNH (chi thứ tám) được.

Còn nói về “NHÂN QUẢ LIÊN HOÀN” nêu ra ở đây, thì ám chỉ chi đạo thứ tám (CHÁNH ĐỊNH) vừa là HIỆU QUẢ của chi thứ bảy (CHÁNH NIỆM), vừa là TIỀN ĐỀ của chi thứ nhất (CHÁNH KIẾN). - Rằng “nếu một người không CHÁNH ĐỊNH, thì hoàn toàn chưa đủ CHÁNH NIỆM (chi thứ bảy) và tất nhiên cũng rất khó có CHÁNH KIẾN (chi thứ nhất).

Nhưng đối với THÁNH NHÂN, thì CHÁNH NIỆM (chi thứ bảy) và CHÁNH ĐỊNH (chi thứ tám) của các Ngài đã viên dung, hùng hậu, tức là đầy đủ BA-LA-MẬT (công phu tối thượng). Các Ngài sống hằng ngày trong BÁT-NHÃ hay CHÁNH KIẾN (chi thứ nhất), nên những phẩm cách thanh tịnh tiếp theo (trong Bát Chánh Đạo), như chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, và chánh tinh tấn... vốn luôn luôn đồng bộ.

Đến đây, chúng tôi xin mạn phép vắn tắt, không dài dòng, vì Bát Chánh Đạo đã có khá nhiều sách Phật học nói đến từ xưa đến nay, một cách rộng rãi.

-Vả lại, TRONG TÂM của “bài thứ 3” này là “Bản Sắc Khoa Học trong Phật giáo” liên quan đến TỬ DIỆU ĐẾ, vừa được chúng tôi cố gắng trình bày theo khả năng của mình. Nếu có gì sơ sót, kính mong chư thiện hữu trí thức bổ túc.

Nói tóm lại, nhờ “BẢN SẮC KHOA HỌC” hay nhờ phẩm cách linh động tuyệt vời của BÁT-NHÃ (Prajña) trong nhà Phật, mà “Bậc Toàn Giác” (Sammā Sambuddha) đã thấy rõ và đầy đủ CHIỀU SÂU của “bộ máy luân hồi” và tìm ra GIẢI PHÁP chấm dứt tử sinh, giúp chúng hữu tình tu thân thoát KHỔ.

*Một mai rơi lại “luân hồi cũ”*

*Mới biết ngày xưa “pháp học lầm”!* 🌸

*(Ghi lại tri kiến phát sinh nhờ CHỈ và QUÁN  
trong mùa “tịnh thất” 2021 tại Pháp)*



# ĐỌC DI CHÚC CỦA VUA LÝ NHÂN TÔNG

NGUYỄN HẢI HOÀNH

**L**ý Nhân Tông tên thật là Lý Càn Đức, là con trưởng của vua Lý Thánh Tông và bà Nguyên phi Ý Lan (Lê Thị Khiết). Ngài sinh năm 1066, mất năm 1128, trị vì 55 năm, hưởng thọ 61 tuổi, là vị vua có tuổi thọ vào hàng cao trong tất cả các vị vua Việt Nam. Trước khi băng hà, nhà vua có viết một Di chúc để lại cho đời sau.

Di chúc của vua Lý Nhân Tông viết dưới cái tên “*Lâm chung di chiếu* 臨終遺詔” dịch ra tiếng Việt là “*Chiếu để lại lúc sắp mất*”, được chép trong *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư* - bộ chính sử Việt Nam xưa nhất (biên soạn xong năm 1479, in lần đầu 1697). Di chúc này được coi là một áng văn chính luận nổi tiếng, là bản di chúc cảm động nhất trong lịch sử nước ta.

Như hầu hết thư tịch cổ Việt Nam, *Lâm chung di chiếu* viết bằng chữ Nho - vốn là chữ Hán của người Trung Quốc được tổ tiên ta cách đây hơn 2.000 năm mượn dùng làm chữ viết cho dân tộc mình. Chữ Nho dùng nguyên xi mặt chữ, nghĩa chữ và cách hành văn của bộ chữ Hán, nhưng đọc chữ bằng tiếng Việt mà không đọc bằng tiếng Hán, cho nên còn gọi là chữ Hán-Việt. Trong hàng nghìn năm, tổ tiên ta chỉ dùng chữ Nho để viết tất cả mọi văn bản.

Người Việt Nam không giỏi chữ Nho thì không đọc hiểu các thư tịch cổ đời trước để lại. Bản *Lâm chung di chiếu* này chúng ta đọc theo bản Quốc ngữ “*Chiếu để lại lúc sắp mất*” do Nguyễn Đức Vân dịch, vẫn dùng khá nhiều từ Hán-Việt.

Bởi thế trước hết cần hiểu qua một số từ Hán-Việt trong bài. *Lâm chung* 臨終 là sắp chết. *Chiếu* 詔, nói đủ là chiếu thư, tức văn bản có tính chất mệnh lệnh của bậc đế vương. *Di chiếu* 遺詔 là chiếu thư để lại. *Lâm chung di chiếu* là chiếu thư để lại lúc người viết chiếu thư sắp qua đời.

*Từ điển Tiếng Việt* định nghĩa *Chiếu* là “Điều vua thời phong kiến công bố cho dân biết bằng văn bản về một vấn đề chung của nhà nước”. Nhìn chung, *Chiếu* là văn bản hành chính của nhà vua công bố cho dân chúng biết các mệnh lệnh của triều đình hoặc những vấn đề lớn có liên quan tới đất nước, dân tộc, xã hội hoặc triều đình.

Ngày xưa, vua được gọi là *Thiên Tử*, tức *Con Trời*, thay Trời cai quản thân dân. Vua có địa vị vô cùng cao quý, thiêng liêng như thần thánh, vua không bao giờ xuống gặp dân, dân nếu có gặp cũng không được nhìn mặt vua. *Chiếu* là văn bản giao tiếp duy nhất giữa nhà vua với thân dân của mình. *Chiếu* thể hiện trình độ hiểu biết về chính trị, tư tưởng, lịch sử, văn hóa, văn học, tầm nhìn chiến lược và tâm tư của người viết. Bởi vậy *Chiếu* được viết hết sức thận trọng.

Nói chung, các vua Việt Nam rất ít viết *Chiếu*. Đời nhà Lý với 9 vị vua trị vì trong 216 năm (1009-1225) tổng cộng chỉ ban hành 24 bản *Chiếu*. Trong lịch sử chế độ phong kiến Việt Nam, *Chiếu* đầu tiên là *Thiên Đô Chiếu* (*Chiếu dời đô* năm 1010 của vua Lý Thái Tổ), *Chiếu* sau cùng là *Chiếu Thoái vị* (của vua Bảo Đại, tháng 8 năm 1945, viết bằng chữ Quốc ngữ).

*Chiếu* là một hình thức văn học nghị luận quan trọng, viết theo thể văn quy ước của Hán ngữ cổ gọi là “văn Văn ngôn”, viết liền một dòng từ đầu đến cuối, không có dấu ngắt câu, không có xuống dòng, cũng không viết hoa các danh từ riêng. Thể cổ văn này phải dịch ra “Văn Bạch thoại”, tức theo kiểu ngôn ngữ nói thì người



bình thường mới hiểu được. Lời văn *Chiếu* phải vừa uyên bác lại vừa hợp thực tế dân tình, lý lẽ xác đáng, diễn tả ngắn gọn, đúng là lời lẽ của bậc quân vương trị vì trăm họ. Một số vị vua anh minh nước ta từng viết những *Chiếu thư* thể hiện được các tư tưởng lớn, tâm hồn cao cả sáng ngời của họ, được hậu thế truyền tụng. *Lâm chung di chiếu* của vua Lý Nhân Tông là một *Chiếu thư* như vậy.

Mở đầu *Lâm chung di chiếu*, Lý Nhân Tông vào đề một cách rất tự nhiên, nói lên ý nghĩ của mình về cái chết. Ngài tỏ ra rất bình thản tiếp nhận cái chết như một lẽ đương nhiên của tạo hóa: có sinh thì có tử. “*Trẫm nghe nói: các loài sinh vật không loài nào không chết. Chết là số lớn của trời đất, là lẽ đương nhiên của muôn loài*”. Lý Nhân Tông giỏi văn thơ không thể không biết câu thơ của Lý Bạch: *Người sống là khách qua đường. Kẻ chết là người trở về* (生者為過客,死者為歸人 Sinh giả vi quá khách, tử giả vi quy nhân). Con người sinh ra từ cát bụi, sống cuộc đời trên thế gian tựa như kẻ bộ hành đi hết quãng đường đời rồi lại trở về với cát bụi. Trời đất như cái quán trọ, người sống chỉ là khách qua đường trú tạm trong quán đó, chỉ đến khi chết mới rời khỏi quán trọ ấy trở về cõi vĩnh hằng, về với nơi ở vĩnh viễn không bao giờ còn phải gánh chịu nỗi vất vả đắng cay của khách bộ hành. Vì thế, cuộc đời con người còn gọi là cõi tạm, cõi trần tục.

Chấp nhận chân lý muôn thừa ấy, Lý Nhân Tông chủ trương lễ tang cho người chết, dù là cho chính Ngài, không nên làm linh đình, tốn kém công quỹ, khiến dân chúng vất vả mệt mỏi. Ngài dạy: “*Lễ tang linh đình sẽ làm bại hoại cơ nghiệp, coi trọng việc tang sẽ làm hao tổn tính mạng, Trẫm rất không ưa. Ta vốn đã ít đức, chưa làm gì cho trăm họ được sống yên lành, đến khi ta chết lại bắt thần dân mặc xô gai, sớm tối khóc than, giảm ăn uống, bỏ cúng tế tổ tiên, làm nặng thêm lỗi lầm của Trẫm, thì thiên hạ sẽ bảo ta là người thế nào đây?*”, “*Việc tang của ta sau ba ngày nên bỏ áo trở, thôi khóc than. Việc chôn cất nên làm theo cách kiệm ước của Hán Văn Đế, không cần xây lăng tẩm riêng, hãy để ta được hầu bên cạnh Tiên đế*”.

Nước ta thời xưa khi cha mẹ chết, con cái phải để đai tang 3 năm, trong thời gian đó phải mặc áo tang, không được lấy vợ lấy chồng, không tham gia hội hè vui chơi... Thế mà đức vua Lý Nhân Tông trước khi sắp nhắm mắt xuôi tay lại dặn các bề tôi cùng thần dân chỉ để tang mình có 3 ngày thì thật quá khiêm nhường, thể hiện Ngài vô cùng thương dân, không muốn cái chết của mình gây ra sự phiền hà cho dân. Lý Nhân Tông dặn nên chôn cất Ngài theo gương của Hán Văn Đế (203-157 TCN, tại vị 23 năm) là vị vua Trung Hoa đầu tiên sinh thời đã viết di chúc yêu cầu “*bạc táng*” cho mình, tức mai táng một cách đơn giản, tiết kiệm (“*bạc*” là ít ỏi, sơ sài, trái với “*hậu*”). Nhưng hầu hết Hoàng đế Trung Hoa đều “*hậu táng*”, tức làm lễ tang rất trọng thể, tốn kém, có chôn theo (“*bồi táng*”) cực hậu hĩ các thứ như trang phục, đồ dùng quý cùng vàng bạc châu báu, ngoài ra còn xây lăng tẩm sang trọng đồ sộ. “*Hậu táng*” còn có nghĩa là đào sâu chôn chặt, xây mộ thật to cao hùng vĩ. Thậm chí có nhà vua cho xây lăng mộ sẵn từ lâu trước khi chết. Tần Thủy Hoàng vừa lên ngôi đã sai xây khu lăng mộ rộng 250 nghìn mét vuông, công trình này kéo dài 39 năm, sử dụng hơn 700 nghìn lượt thợ. Một số vua còn được “*hưởng*” tục “*tuấn táng*” (be buried alive with the dead), tức chôn người sống theo để người chết dưới cõi âm vẫn có kẻ hầu hạ. Chu Doãn Văn người kế vị Minh Thái Tổ tuân theo di chiếu của Thái Tổ đã chôn sống theo nhà vua toàn bộ cung phi chưa có con với vua.

So với họ, Lý Nhân Tông rõ ràng là bậc vĩ nhân có đạo đức vô cùng cao cả ít ai sánh kịp.

Trong Di chiếu, Ngài nhắc lại quá trình cai trị đất nước của mình với lời lẽ hết sức khiêm nhường: “*Trẫm xót phận tuổi nhỏ đã phải nối ngôi báu, cao trên các vương hầu, lúc nào cũng nghiêm kính e sợ, đến nay đã năm mươi sáu năm. Nhờ anh linh của tổ tiên và Hoàng thiên phù hộ nên bốn biển yên lành, biên thùy ít loạn, đến khi chết mà được xếp sau các bậc Tiên đế là may lắm rồi, việc gì còn phải khóc thương!*”.

Lý Nhân Tông lên ngôi khi mới 6 tuổi, tại vị tới 56 năm, lâu nhất trong lịch sử Việt Nam. Được các triều thần giỏi như danh tướng Lý Thường Kiệt, đại thần Lý Đạo Thành, trạng nguyên Mạc Hiến Tích... phò tá, Lý Nhân Tông đã tạo dựng được cuộc thịnh trị cho đất nước. Đối nội, Ngài chú trọng dẹp loạn và phát triển nông nghiệp, nhờ thế dân chúng được sống yên lành, đối ngoại Ngài giữ yên được bờ cõi, đánh tan quân Tống xâm lược. Năm 1075, triều đình mở khoa thi đầu tiên để chọn người tài làm quan. Năm 1076, lại lập Quốc Tử Giám là ngôi trường đầu tiên đào tạo nhân tài cho đất nước.

Theo lẽ thường, Di chúc của người cầm quyền tối cao đất nước bao giờ cũng nói tới vấn đề người kế vị của mình. Lý Nhân Tông không có con trai nối dõi nên ông chọn Lý Dương Hoán, con trai Sùng Hiến Hầu (em trai Ngài) làm Thái tử kế vị. Vì Hoán mới 12 tuổi nên nhà vua muốn đại thần Lê Bá Ngọc giúp Thái tử trong việc trị quốc.

*Lâm chung di chiếu viết:*

*“Trẫm từ khi đi xem dân gặt hái tới nay bỗng thấy trong mình không khỏe, bây giờ bệnh đã nặng, sợ không căn dặn đầy đủ nên hãy thận trọng mà nói việc kế tự thôi ! Thái tử Dương Hoán tuổi đã tròn mười hai, có độ lượng, thông minh, thành thật, trung hậu, ôn hòa nghiêm kính, có thể theo phép cũ của Trẫm, lên ngôi Hoàng đế. Nay đứa trẻ thơ, con hãy vâng nhận mệnh ta, nối dõi thể thống, giữ gìn cơ nghiệp, làm rộng lớn thêm công đức của tiền nhân. Trẫm mong thần dân hết lòng phụng tá. Hỡi Bá Ngọc, người thật có phong độ quân tử. Hãy sửa sang giáo mác để dự phòng những việc bất trắc, chớ làm sai mệnh. Trẫm dù nhắm mắt cũng không ân hận gì”.*

Sự lựa chọn của Lý Nhân Tông không nhầm. Dương Hoán lên ngôi lấy hiệu là Lý Thần Tông, tiếp tục giữ cho triều đại nhà Lý được hưng thịnh.

Những lời cuối cùng của Di chiếu thật thống thiết:

*“Than ôi! Mặt trời đã xế, tấc bóng khôn dưng, trăng trời mấy*

*lời, nghìn năm vĩnh quyết! Các người nên thực lòng kính nghe lời Trẫm, tỏ bày với các bậc vương công và bá cáo cho mọi người cùng biết”.*

Giờ đây khi đọc lại bản *Lâm chung di chiếu* viết cách nay gần 10 thế kỷ, chúng ta càng thấy sỗ dĩ dưới triều Lý Nhân Tông nước ta được hưởng thái bình thịnh trị là nhờ người lãnh đạo luôn đặt lợi ích của dân tộc lên trên hết, kiên quyết với kẻ địch, tôn trọng và biết dùng người tài, có tâm hồn nhân hậu, bao dung, cho đến phút lâm chung vẫn một lòng thương yêu dân, lo cho dân được sống yên bình hạnh phúc.

*Lâm chung di chiếu* tuy ngắn gọn nhưng đã thể hiện được những phẩm chất cao quý của một vị minh quân được nhân dân Việt Nam muôn đời ca ngợi. 🌸

## PHỤ LỤC

### 臨終遺詔

朕聞，生勿之動，無有不死。死者，天地之大數，物理當然，而舉世之人莫不榮生而惡死。厚葬以棄業，重服以損性；朕甚不取焉。予既寡德，無以安百姓，及至殂落，又使元元衰麻在身，晨昏臨哭，減其飲食，絕其祭祀，以重予過，天下其謂予何？

朕悼早歲而嗣膺大寶，居侯王上，嚴恭夤畏，五十有六年。賴祖宗之靈，皇天孚佑，四海無虞，邊陲微警，死得列于先君之後，幸矣，何其興哀！

朕自省斂以來，忽撓弗豫，病既彌留，恐不及警，逝言嗣而。太子陽煥，年已周紀，多有大度，明允篤誠，忠肅恭懿，可依朕之舊典，即皇帝位。

肆爾童孺，誕受厥命，繼體守業，多大前功。仍仰爾臣庶，一心弼亮。

次爾伯玉，實丈人器，飾爾戈矛，預備不虞，毋替厥命。朕之瞑目，無遺恨矣。

喪則三日釋服，宜止哀傷。葬則依漢文儉約為務，無別起墳陵，宜侍先帝之側。

嗚呼！桑榆欲逝，寸晷難停；蓋世氣辭，千年永訣！  
爾宜誠意，祇聽朕言，明告王公，敷陳內外。

### **Bản Hán-Việt của “Lâm chung di chiếu”**

Trẫm văn, sinh vật chi động, vô hữu bất tử. Tử giả, thiên địa chi đại số, vật lý đương nhiên, nhi cử thế chi nhân mạc bất vinh sinh nhi ố tử. Hậu táng dĩ khí nghiệp, trọng phục dĩ tổn tính; trẫm thậm bất thủ yên. Dư ký quả đức, vô dĩ an bách tính, cập chí tồ lạc, hựu sử nguyên nguyên thôi ma tại thân, thần hôn lâm khóc, giảm kỳ ẩm thực, tuyệt kỳ tế tự, dĩ trọng dư quá, thiên hạ kỳ vị dư hà?

Trẫm điệu tảo tuế nhi tự ưng đại bảo, cư hầu vương thượng, nghiêm cung di úy, ngũ thập hữu lục niên. Lại tổ tông chi linh, hoàng thiên phu hựu, tứ hải vô ngu, biên thủy vi cảnh, tử đắc liệt vu tiên quân chi hậu, hạnh hĩ, hà kỳ hưng ai!

Trẫm tự tỉnh liễm dĩ lai, hốt anh phát dự, bệnh ký di lưu, khủng bất cập cảnh, thế ngôn tự nhi. Thái tử Dương Hoán, niên dĩ chu kỳ, đa hữu đại độ, minh doãn đốc thành, trung túc cung ý, khả y trẫm chi cộ điển, tức hoàng đế vị.

Tứ nhĩ đồng nhụ, đản thụ quyết mệnh, kế thể thủ nghiệp, đa đại tiền công. Nhưng ngưỡng nhĩ thần thứ, nhất tâm bất lượng.

Tư nhĩ Bá Ngọc, thực trượng nhân khí, sức nhĩ qua mâu, dự bị bất ngu, vô thế quyết mệnh. Trẫm chi minh mục, vô dĩ hận hĩ.

Tang tắc tam nhật thích phục, nghi chỉ ai thương. Táng tắc y Hán văn kiệm ước vi vụ, vô biệt khởi phần lãng, nghi thị tiên đế chi trác.

Ô hô! tang du dục thế, thốn quĩ nan đình; cái thế khí từ, thiên niên vĩnh quyết!

Nhĩ nghi thành ý, chi thính trẫm ngôn, minh cáo vương công, phu trần nội ngoại.

*Nguồn: Đại Việt sử ký toàn thư, Hoàng Việt văn tuyển.*

### **Bản dịch tiếng Việt của Nguyễn Đức Vân:**

*“Trẫm nghe: các giống sinh vật không giống nào không chết.*

*Chết là số lớn của trời đất, là lẽ đương nhiên của muôn loài. Thế mà người đời không ai không ham sống, ghét chết. [Có người] chôn cất linh đình đến huỷ hoại cả cơ nghiệp; [có người] coi trọng việc tang chế đến hao tổn cả tính mệnh, trăm rất không ưa. Trẫm đã ít đức, không làm gì cho trăm họ được yên đến khi chết đi lại bắt dân chúng mặc xô gai, sớm tối khóc lóc, giảm ăn uống, bỏ cúng tế, để làm nặng thêm lỗi lầm của trẫm thì thiên hạ sẽ bảo trẫm là người như thế nào?*

*Trẫm vẫn sót vì tuổi nhỏ phải đảm đương ngôi báu lớn, ở trên các vương hầu, lúc nào cũng nghiêm kính sợ hãi, đến nay đã năm mươi sáu năm. Nhờ anh linh của tổ tông và hoàng thiên tin giúp nên bốn bề yên lành, biên thùy ít loạn, đến khi chết đi được dự đứng sau tiên đế là may lắm rồi, việc gì còn phải khóc thương!*

*Trẫm từ khi đi xem dân gặt hái đến nay, trong mình bỗng thấy không khoẻ, bây giờ bệnh đã trầm trọng, sợ không kịp căn dặn đầy đủ, nên hãy thận trọng mà nói việc kế tự thôi! Thái tử Dương Hoán tuổi đã tròn mười hai, có độ lượng, thông minh, thành thực trung hậu, ôn hoà nghiêm kính, có thể theo phép cũ của trẫm, lên ngôi hoàng đế.*

*Này đứa trẻ thơ, con hãy vâng nhận mệnh ta, nối dõi thể thống, giữ gìn cơ nghiệp, làm rộng lớn thêm công đức của tiền nhân. Trẫm mong thân dân hết lòng phụ tá.*

*Hỡi người Bá Ngọc, [người] thực có phong độ người quân tử. Hãy sửa sang giáo mác để dự phòng những việc bất trắc, chớ làm sai mệnh trẫm, trẫm dù nhắm mắt cũng không ân hận gì.*

*Việc tang thì sau ba ngày nên bỏ áo trở, thôi khóc than. Chôn cất thì nên theo cách kiệm ước của Hán Văn Đế, không cần xây lăng tẩm riêng, hãy để trẫm được hầu bên cạnh tiên đế.*

*Than ôi! Mặt trời đã xế, tác bóng khôn dừng; trăng trời mấy lời, nghìn năm vĩnh quyết!*

*Các người nên thực lòng kính nghe lời trẫm, tỏ bày với các bậc vương công và bá cáo cho mọi người cùng biết?.*

*Nguồn: Thơ văn Lý Trần (tập I), NXB Khoa học xã hội, 1977.*



## *Mặc trà*

**KIM LOAN**

*Chốn đây không phải là chùa  
Chỉ là hiên tạm giữa mùa truân chuyên*

*Ta chưa học cách tu thiền  
Nhưng lòng ta, sóng lặng yên đáy hồ*

*Mặc trà một vốc hư vô  
Rót thêm cốc ánh trăng mơ đêm trường*

*Rồi đun bằng nén tâm hương  
Miên man khói, miên man sương la đà*

*Mâm thơm chánh niệm nở hoa  
Minh ta với chén mặc trà thả đêm!*





## ALBERT CAMUS

### *Phiên não tức thị Bồ đề*

PHAN CÁT TƯỜNG

Albert Camus (1913-1960) là một trong những đỉnh cao của phong trào triết hiện sinh (Existentialism) phương Tây vào những năm đầu thế kỷ 20. Ông được trao Giải thưởng Văn chương Nobel năm 1957 vì các sáng tác văn học của ông “đã đưa ra ánh sáng những vấn đề đặt ra cho lương tâm loài người ở thời đại chúng ta”, theo quan điểm của Hội đồng chấm giải Nobel lúc bấy giờ.

Sáng tác văn học của Albert Camus khá phong phú, như: *L'Étranger* (Người xa lạ - 1942), *La Peste* (Dịch hạch - 1947), *La Chute* (Sa đọa - 1956),... là những tiểu thuyết rất quen thuộc của giới yêu văn chương, triết học. Tuy nhiên, tác phẩm gây ấn tượng mạnh cho độc giả lại là tập tiểu luận *Le Mythe de Sisyphe* (Huyền thoại của Sisyphe - 1942). Đây là quyển sách nhỏ, nhưng

giá trị tư tưởng của nó thật mãnh liệt, góp phần đưa ông lên vị trí đại diện cho phong trào hiện sinh và xứng đáng nhận Giải thưởng Nobel.

Albert Camus là triết gia có công lớn nhất trong việc phơi bày thân phận con người, thân phận của sự đọa đày, hẩm hiu và cô đơn tột cùng. Nhưng điều quan trọng hơn hết là ông đã tìm ra được chiếc chìa khóa để hoá giải thân phận đó ngay trong chỗ bế tắc nhất của đời sống con người, như triết lý “Tĩnh độ nhân gian” của nhà Phật.

Sisyphé (nhân vật thần thoại Hy Lạp) trong *Le Mythe de Sisyphe* là một đại diện cho con người tội lỗi chốn trần gian. Con người ấy khi còn ở trên mặt đất đã từng làm vua thành Corinth, nhưng là một vị vua tham lam, tàn bạo và luôn phỉ báng thần linh. Thần Zeus đã bắt ông đày xuống địa ngục Tartarus, một kiểu “Vô gián địa ngục” trong kinh *Địa Tạng*. Nơi đây, Sisyphé chịu một hình phạt kỳ lạ: Hằng ngày, ông phải đẩy một khối đá khổng lồ lên đỉnh núi, sau đó thả tảng đá lăn xuống phía dưới, rồi trở xuống chân núi tiếp tục đẩy tảng đá đó lên. Cứ đẩy lên, thả xuống như thế từ năm này qua tháng nọ không lúc nào ngưng nghỉ. Địa ngục Tartarus đã giam hãm linh hồn Sisyphé. Các thần linh cười nhạo ông. Quỷ sứ canh gác ông nghiêm ngặt.

Tuy hình phạt xảy ra ở chốn địa ngục tăm tối, nhưng Sisyphé lại là hình ảnh của một thân phận con người ở chốn trần gian có ánh sáng mặt trời, nắng hồng, biển xanh và gió mát. Ở nơi này, phải chăng mỗi một con người trong chúng ta hằng ngày vẫn đẩy lên phía trên mình một tảng đá nặng của lòng tham tiền tài, danh vọng? Hoặc là tảng đá nặng của lòng thù hận, ghét ganh? Hay là tảng đá nặng của sự vô minh vọng chấp? Vâng, tảng đá của chúng ta cứ được đẩy lên, thả xuống như thế mà con người vẫn cố sức chịu đựng cho qua một kiếp phù sinh.

Tuy nhiên, dưới con mắt Thiền thì Sisyphé lại là đại diện cho một hành giả công phu miên mật trong hành trình tìm về tự tánh của mình. Việc đẩy tảng đá lên núi và buông cho nó lăn trở về không

khác gì một hành giả thực tập phép *Quán Sổ tức* mà đức Phật đã chỉ rõ trong kinh *An Ban Thủ Ý*. Tận cùng của hơi thở ra là sự hít vào. Tận cùng của sự hít vào chính là hơi thở ra. Hít vào và thở ra. Đẩy đá lên và buông đá xuống. Hai thủ pháp này tuy khác nhau về hiện tượng nhưng lại không khác nhau về mặt bản chất.

Hành giả thực tập Thiền quán khi đến giai đoạn chín muồi, có thể “*trong quên thân, ngoài quên cảnh*”, trong ngoài đều quên như điển tả của vòng tròn Viên giác trong *Thập Mục Ngưu Đồ*. Cũng như thế, suốt hành trình đẩy tảng đá lên núi, cuộc đời đối với Sisyphe thật hoàn hảo. Chỉ khi ở khoảnh khắc không còn vận hành tảng đá, tức thời điểm quay xuống chân núi là khoảnh khắc “xả thiền” của Sisyphe, và hấn chạm phải khổ đau ngay tức thì. Camus viết: “*Chính trong giờ khắc quay trở lại đó, tạm dừng đó, Sisyphe làm tôi chú ý*”. Đó là thời điểm hoạt động của ý thức và Camus đã thấy được sự suy nghĩ và cảm nhận đau khổ của Sisyphe. Ông viết tiếp: “*Nếu huyền thoại này là một bi kịch, đó là vì người anh hùng của nó có ý thức!*”.

Vâng, đây là điểm đặc sắc nhất của Albert Camus: Con người chỉ đau khổ khi sống trên bình diện ý thức phân biệt của nhị nguyên, cũng như Sisyphe chỉ cảm nhận đau khổ trong lúc nhàn rỗi đi trở về chân núi. Còn trong lúc tinh thần tập trung đẩy tảng đá, không gì có thể làm trở ngại sự hạnh phúc của một Sisyphe trong chánh định. Đó là sự tự tại của một chú rùa ngủ đông, không biết đến cái giá rét của miền Bắc cực. Hay là sự tự tại của một bầy ngựa hoang băng mình qua cánh đồng cỏ non, không biết đến cái nắng chói chang của miền Xích đạo.

Chân lý càng rõ ràng hơn khi Albert Camus quyết định kết thúc tập tiểu luận *Le Mythe de Sisyphe*



bằng một cái nhìn toàn bích: “Vũ trụ này từ nay trở đi không có thần linh nào tuyên xưng làm chủ, nhưng đối với ông không phải là khô chết vô sinh, cũng chẳng vô ích. Mỗi hạt của khối đá đó, mỗi mảnh chất khoáng của ngọn núi đầy đêm tối đó, với chỉ riêng ông, hình thành một thế giới. Cuộc đấu tranh chính nó hướng tới những đỉnh cao đủ để làm đầy trái tim của một người. Người ta phải hiểu rằng Sisyphé hạnh phúc”.

Giây phút đại ngộ của Sisyphé không khác giây phút đại ngộ của Siddhartha trong “*Câu chuyện của dòng sông*” (Hermann Hesse). Khi đó, mỗi âm thanh của con sóng vỗ đều trở thành tiếng “Aum” mầu nhiệm và gương mặt người lái đò già quen thuộc hàng ngày bỗng trở nên thánh thiện như một vị Bồ tát.

Thì ra ở bất cứ hoàn cảnh nào, nếu người ta hành xử trong cái vô tâm (nơi tâm vô sự, nơi sự vô tâm - Đức Sơn Tuyên Giám) thì đều là chỗ giải thoát. Đó là chỗ rớt ráo của mọi thứ công phu mà Lục Tổ Huệ Năng đã tuyên thuyết rõ ràng ở phẩm thứ 9 (Tuyên Chiếu) trong *Pháp Bảo Đàn kinh*:

“... *Tiết Giản thưa: Sáng dụ cho trí tuệ, tối dụ cho phiền não, người tu đạo như chẳng dùng trí tuệ chiếu phá phiền não thì cái sanh tử từ vô thủy nương vào đâu mà ra khỏi.*

*Tổ bảo: Phiền não tức thị Bồ-đề, không hai, không khác, nếu dùng trí tuệ chiếu phá phiền não, đây là kiến giải của hàng Nhị thừa, căn cơ xe nai xe dê, còn những bậc thượng trí đại căn, ắt không như thế!”.*

“*Phiền não tức thị Bồ đề*” là lời dạy cốt tủy của Lục Tổ trong phẩm Tuyên Chiếu. Lời dạy này để đối trị với kiến giải “*Sáng dụ cho trí tuệ, tối dụ cho phiền não*” của quan Nội thị Tiết Giản do vua Đường Trung Tông và Võ Tắc Thiên phái đến.

Albert Camus đã kiến giải được con đường hạnh phúc của mỗi người thông qua thân phận của Sisyphé, dù đó là thân phận bị đọa đày chốn địa ngục. Sisyphé cuối cùng đã thấy được thiên đàng chốn địa ngục, như cây Bồ đề đã nở hoa trên mảnh đất phiền não vốn âm u chôn chặt kiếp người. 🌸





# LỊCH SỬ CHẤT LIỆU GHI CHÉP LƯU TRỮ KINH PHẬT

**CHÁNH TÂM HẠNH**

*NCS khóa 3*

*Học viện Phật giáo Việt Nam tại TPHCM*

## **Tổng lược các lần tập kết kinh điển theo góc nhìn các nhà nghiên cứu**

Thời đức Phật Thích Ca tại thế (563-483 TCN) thì Phật pháp được giảng giải và trao truyền bằng lời nói, chứ chưa được ghi lại dưới dạng văn tự. Sau khi Phật nhập diệt, trong hai lần kết tập kinh điển, toàn thể hội chúng tụng theo cho đến thuộc nằm lòng. Phương pháp của cách thức trao truyền này gọi là Mukhapātha<sup>1</sup>, tức vào giai đoạn đó cũng chưa ghi chép bằng chữ viết. Kỳ tập kết tam tạng lần thứ ba, gồm có 1.000 bậc thánh Alahán đắc tứ tuệ phân tích, lục thông, thông thuộc tam tạng, chú giải... do Ngài Đại Trưởng Lão Moggaliputtatissa (Mục Kiền Liên) chủ trì, công cuộc

1. Mukha (मुख) có nghĩa là “miệng”; Patha (पथ) có nghĩa là “con đường” hoặc “lộ trình”.



kết tập được thực hiện trong suốt thời gian 9 tháng mới hoàn thành trọn bộ Tam Tạng và Chú giải hoàn toàn giống như bốn chánh của hai kỳ kết tập trước. Kỳ kết tập Tam Tạng lần này, phần tạng Luận, tập hợp từ các phần A-tì-đạt-ma, cũng được hệ thống hóa và trở thành phần thứ 3 trong Tam tạng. Các học giả hiện đại cũng ghi nhận kỳ kết tập thứ ba đánh dấu sự hình thành hệ kinh điển bằng chữ viết thay cho hình thức khẩu truyền trước đó, cũng như sự ra đời của các phái bộ truyền giáo. Kỳ kết tập này cũng ghi dấu mốc chính thức mở đầu thời kỳ Phật giáo Bộ phái dẫn đến sự hình thành các bộ phái cũng như các hệ thống tạng kinh điển khác nhau sau đó<sup>2</sup>. Vua A Dục đóng vai trò quan trọng trong việc hộ trì Phật pháp lúc đó. Ông cho ghi chép kinh Phật trên lá đồng dát mỏng.

Lần tập kết kinh điển thứ tư các tài liệu ghi chép để lại có 3 nguồn dữ liệu lịch sử khác nhau. Học thuyết thứ nhất<sup>3</sup> địa điểm tập hợp tại nước Kiền Đà La (Gandhàra) có vua Ca Nị Sắc Ca (Kanishca). Tài liệu để lại ghi rõ : hội nghị thảo luận và biểu quyết, bèn biên tập thành ba bộ luận, đó là: Bộ luận “Ưu Ba Đề Xá” gồm 10 vạn bài tụng, dùng để giải thích Kinh tạng; Bộ luận “Tì Nại Da Tì Bà Sa” cũng gồm 10 vạn bài tụng, để giải thích Luật tạng; Bộ luận “A Tì Đạt Ma Tì Bà Sa” cũng gồm 10 vạn bài tụng, để giải thích Luận tạng. Như vậy, cả ba bộ gồm 30 vạn bài tụng, chín trăm sáu mươi vạn lời (9.600.000), giải thích đầy đủ ba tạng giáo điển. Trong đó, không có chi tiết nào là không bàn bạc tận cùng, không có chỗ sâu xa nào là không cứu xét rốt ráo. Những nghĩa lý thâm u được làm cho sáng tỏ, những lời nói còn mù mờ được làm cho rõ ràng. Lúc đó, vua Ca Nị Sắc Ca sai thợ đúc đồng dùng đồng đổ dát thành lá mỏng, để chép kinh văn, rồi đem cất vào

2. Theo Charles Willemen, Bart Dessein, Collett Cox ,1997, Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism, trang 45. BRILL, Handbuch Der Orientalistik. ISBN: 978-90-04-49320-9.

3. Theo *Đại Đường Tây Vực*, quyển ba, Sa môn Biện Cơ soạn tại chùa Từ Ân, ĐTK 51, ký hiệu 2087, tr 886b . một tác phẩm viết khá súc tích, khúc chiết và chặt chẽ, khá nổi tiếng, nhất là về phương diện sử liệu. Do đó, gần như hầu hết các học giả đều công nhận học thuyết này.

trong hang đá, xây thép lên trên để cúng dường. Học thuyết thứ hai, Địa điểm kết tập: Tại thành Ca Thấp Di La (Kasmira), tên cũ gọi là Kế Tân, nước Kiền Đà La (Gandhàra) thuộc miền Tây Bắc Ấn Độ. Thành quả là hội nghị đã hoàn thành việc soạn một bộ luận gồm 8 kiền độ (tức 8 phần), đặt tên là Phát Tuệ Luận (hay Phát Trí Luận) gồm 5 vạn bài kệ. Sau 12 năm mới hoàn thành, giải thích rộng rãi, gồm thành 100 vạn bài kệ<sup>4</sup>. Loại văn bản này được ghi trên lá. Thời điểm đó, các vị tổ sử dụng lá bối, lá dó, lá thốt nốt và vỏ cây bạch dương để ghi chép lại kinh Phật. Từ đó suy ra, vào thời gian này hai phương thức trao truyền và lưu trữ được sử dụng đồng thời. Tức phương pháp Mukhapatha và ghi chép trên các loại như kim loại đồng, trên lá đã bắt đầu hình thành và chữ viết đã chính thức được sử dụng ghi chép lại kinh Phật. Học thuyết thứ 3 cho rằng, địa điểm kết tập: tại thôn Mã Đặc Lê, phía Đông A Lư Ca, nước Tích Lan. Vị chủ tọa cuộc kết tập: Thượng tọa La Hi Da Đại. Người khởi xướng và bảo trợ: Vua Ba Tha Già Mã Ni (Vattagàmani). Thành quả kết tập: Kỳ kết tập này đọc lại giáo điển ba tạng của Thượng Tọa Bộ, hiệu đính lại những chú thích của ba tạng, sắp xếp lại thứ tự của kinh điển, viết một bộ Tam tạng bằng tiếng Pàli, và làm bản chú thích bằng văn Tăng Già La (Tích Lan)<sup>6</sup>.

Giáo Pháp đã được đức Thế Tôn thuyết giảng có chín thể loại và là Pháp tối thượng ở thế gian. Về tạng (piṭaka) có ba tạng là Tạng Luật,

4. Theo *Bà Tẩu Bàn Đậu* - Vasubandhu, tác phẩm *Pháp Sư truyện*, Chân Đế đời Trần dịch, ĐTK 50, ký hiệu 2049, tr 189a. Dữ liệu của tác phẩm này, tuy cũng được xem là lần kết tập pháp tạng thứ tư, nhưng rất ít học giả công nhận giá trị của nó so với tư liệu Tây Vực Kỳ.

5. Vào thời kỳ này thì tiếng Phạn đã được Pāṇini và các vị tiền bối chuẩn hóa thành tiếng Phạn mà người phương Tây gọi là tiếng Phạn Cổ điển (Classical Sanskrit) để phân biệt với tiếng Phạn thời trước đó trong kinh Vệ Đà, gọi là Vedic. Các mẫu tự Devanāgarī (Devanagari Script) dùng để viết tiếng Phạn và một số ngôn ngữ Ấn Độ khác đã tiến hóa từ các mẫu tự Brahmi (Brahmi script) đã có mặt vào khoảng năm 300 TCN.

6. Theo *Đạo sử Tích Lan* và theo sự dẫn lại của *Phật Quang Đại từ điển*, tr 5189a. Các học giả hiện đều công nhận đây là lần kết tập thứ tư của Phật giáo Thượng tọa bộ tại Tích Lan.

Tạng Kinh, và Tạng Vi Diệu Pháp. Về bộ kinh (nikāya) có năm bộ kinh là Trường Bộ kinh, Trung Bộ kinh, Tương Ưng Bộ kinh, Tăng Chi Bộ kinh, và Tiểu Bộ kinh. Về thể (aṅga) có chín thể là sutta, geyya, veyyākaraṇa, gāthā, udāna, itivuttaka, jātika, abbhūtaḍḍhamma, vedalla. Về Pháp uẩn có 84.000 Pháp uẩn: Có 42.000 Pháp uẩn ở Vi Diệu Pháp, 21.000 Pháp uẩn ở Luật, và 21.000 Pháp uẩn ở Kinh.

Ngày nay, chúng ta biết các tác phẩm Phật giáo được kết tập có ít nhất là 6 Đại Tạng Kinh - 大藏經, Tripitaka, The Great Treasury of Buddhist Canon, như sau:

1. Đại Chánh Tân Tu Đại Tạng Kinh, Vạn Tân Toàn Tục Tạng Kinh (大正新脩大藏經, 卍新纂續藏經, Taisho Tripitaka & Successive Tripitaka)

2. Càn Long Đại Tạng Kinh ( 乾隆大藏經, Qianlong Tripitaka)

3. Vĩnh Lạc Bắc Tạng ( 永樂北藏, Yongle Tripitaka)

4. Pāli Đại Tạng Kinh ( 巴利大藏經, Pali Tripitaka)

5. Phạm Văn Đại Tạng Kinh ( 梵文大藏經, Sanskrit Tripitaka )

6. Tây Tạng Văn Đại Tạng Kinh ( Tibetan Tripitaka)

Thật ra, các Đại Tạng Kinh như Đại Chính Tân Tu, Càn Long, Vĩnh Lạc Bắc Tạng và Tây Tạng Đại Tạng kinh đều được dịch ra từ các kinh bằng tiếng Phạn. Điều đáng tiếc là toàn bộ kinh sách Phật giáo bằng tiếng Phạn ở Ấn Độ đã bị hủy diệt vào thế kỷ 14 sau khi Hồi giáo xâm nhập vào Ấn Độ<sup>7</sup>.

### **Khảo cứu chất liệu các loại chất liệu ghi chép kinh Phật**

Thời điểm xưa nhất tài liệu ghi chép, Vua A Dục (Asoka, 268-233 TCN) vào lần tập kết kinh điển lần thứ 3 đã cho cán mỏng đồng đồ

---

7. Theo GS Michael Hahn, Numata, Khoa Phật học, Trường Đại học UC Berkley, trong hội thảo ngày 15 tháng 3 năm 2005. Chủ đề hội thảo: A Never-ending Story - On the Rediscovery of Buddhist Sanskrit Texts. Tại: IEAS Conference Room, 2223 Fulton St., 6th Floor. Nguyên văn như sau: After the demise of Buddhism in the fourteenth century almost the entire body of Buddhist texts was lost in India. However, outside India proper Buddhist Sanskrit manuscripts survived in Nepal, Kashmir, Central Asia, Tibet and elsewhere.

thành lá để ghi chép và lưu trữ kinh Phật. Điều này có cơ sở, vì nghệ thuật điêu khắc trên đồng đã xuất hiện từ thời cổ sơ tức thế kỷ thứ VII-VI TCN<sup>8</sup>. Như vậy, chất liệu lá đồng ghi chép kinh Phật là điều không quá khó với các nghệ nhân lúc bấy giờ. Vì lá đồng cán mỏng đạt được các yêu cầu, không chiếm diện tích quá lớn, không quá nặng như gỗ hay đá khi di chuyển, đồng thời lưu trữ được, bảo tồn được và phù hợp với kỹ thuật lúc bấy giờ. Tuy nhiên, các công trình khảo cổ vẫn chưa tìm thấy các lá đồng ghi chép kinh Phật này, mà hoàn toàn dựa trên văn bản ghi chép để hiểu biết vấn đề. Và cũng có thể đã bị hủy diệt vào thế kỷ 14 chung với các loại chất liệu lưu trữ khác.

Một loại chất liệu khác, vào khoảng năm 83 TCN, dưới triều vua Vattagamani Abhaya (Vua Ba Tha Già Mã Ni) xứ Sri Lanka (Tích Lan) các vị vô sanh A La hán lại tập kết một lần nữa tại Aluvihara<sup>9</sup>, một ấp nhỏ của đảo Sri Lanka (Tích Lan), lối 30km cách Kandy. Tại đây lần đầu tiên trong lịch sử Phật giáo, tam tạng Pali được ghi chép trên lá buông nhờ sự cố gắng liên tục và tầm mắt thấy xa của chư vị đại đức vô sanh<sup>10</sup>. Vào thời điểm đó, “Tổng số lượng các tịnh xá vào thời kỳ này có 880 ngôi với 172.430 tăng chúng”<sup>11</sup>.

Sau khi người Ấn Độ cổ đại sử dụng nó làm vật liệu viết, chúng có nghĩa là lá viết, sau đó được mở rộng thành nghĩa của giấy và

8. Hải Long, *Vài nét về đặc điểm văn hóa Hy Lạp cổ đại*. Trang web của Vụ Đào Tạo, Bộ Văn Hóa, Thể thao và Du lịch. <http://daotao-vhttdl.vn/articleDetail.aspx?articleid=840&sitepageid=627>

9. Aluvihare là một vùng ngoại ô của Matale, tỉnh miền Trung của Sri Lanka, nằm cách Matale 3,5 km về phía Bắc và cách Colombo 150 km về phía Đông Bắc. Vùng ngoại ô nằm trên đường cao tốc Kandy-Jaffna. Tại đây, có một ngôi chùa cất trong đá là nơi Ngài Phật Âm chú giải kinh Phật, đến nay vẫn còn là nơi hành hương của chư Phật tử đến từ Tích Lan.

10. Theo Jayawardhana, Somapala. *Handbook of Pali Literature*. Colombo: Karunaratne and Sons Ltd. 1994, p.32

11. Theo PhD Nalinasha Dutt là tác giả cuốn *Buddhist Sects in India*, Nhà xuất bản Motilal Banarsidass, xuất bản năm 1998, ISBN 81-208-0428-7. Số lượng tịnh xá mà PhD Dutt tính toán căn cứ theo bản gốc của Ngài Huyền Trang ước tính lúc bấy giờ.

thư. Cũng được dịch là “Bayeux”<sup>12</sup>. Chất liệu này được lấy từ cây có tên gọi là Beidoluo. Quyển 18 của “Youyang Zazu” nói rằng có ba loại cây, trong đó, talavriksa là talavriksa được ghi trong kinh Phật, là một loại cọ lá lớn. Trong tác phẩm “Đa Tạng Tây Vực” (tập 11) ghi rõ việc dùng lá này ghi chép kinh Phật, còn được gọi là *Kinh Bayeux*<sup>13</sup>.

*Corypha umbraculifera*, còn gọi là cây lá buông, cọ talipot, cây lá bối, bối đa thụ... là loài có nguồn gốc từ miền Đông và miền Nam Ấn Độ và Sri Lanka. Nó cũng được trồng tại Campuchia, Myanmar, Trung Quốc, Thái Lan và quần đảo Andaman. Đây là loài thực vật có hoa với cụm hoa lớn nhất thế giới. Theo dòng lịch sử, những chiếc lá của loài cọ này được sử dụng làm vật liệu để viết trong các nền văn hóa Nam Á và Đông Nam Á khác nhau bằng bút trâm để tạo ra các bản chép tay lá cọ. Người Trung Quốc gọi loài cọ này là bối đa thụ (貝多樹) hay bối đa la thụ (貝多羅樹). Trong Phật giáo, người ta chép kinh văn trên lá của loài cọ này và gọi kinh văn đó là bối diệp kinh (貝葉經) hay kinh lá bối. Ở Philippines, nó được biết đến với tên địa phương là buri hoặc buli. Lá cũng được sử dụng để lợp mái nhà, và nhựa cây được khai thác để làm rượu cọ. Ở miền Nam Ấn Độ, lá cọ được sử dụng để làm ô (dù) che cho nông dân. Cây được gọi là kudapana (കൂടപ്ലവന) trong tiếng Malayalam, talo (/ ta:lou /, ଚାଳ) trong tiếng Odia và kudaipanai (கூடையப்பனை) trong tiếng Tamil, có nghĩa là cây cọ ô/cọ dù. Cây được người Sinhala bản địa ở Sri Lanka gọi là talavriska (තලවිසි).

12. Hoàng Tân Xuyên biên tập. “*Từ điển Nam Á*”: Nhà xuất bản Nhân dân Tứ Xuyên, tháng 2 năm 1998: Trang 61

13. Theo *Bách khoa toàn thư Baidu*, nguyên văn như sau: “古代印度人用为书写材料后，遂有了书写用树叶的意思，后更引申而成纸、信等义。亦译“贝叶”。又指贝多罗树。《酉阳杂俎》卷18说树有三种，其中多罗婆力叉(talavriksa)即佛典所载多罗树，为一种大叶棕榈，”其叶长广，其色光润，诸国书写，莫不采用。”(《大唐西域记》卷11) 佛经又称贝叶经，”

Lá Buông hay còn gọi là lá Bối, (s: pattra, p: patta, 貝葉). Lá Bối, âm dịch là Bối Đa La (貝多羅), gọi tắt là Bối Diệp, Bối Đa (貝多), là lá của loại cây Đa La (多羅, *Corypha umbraculifera*). Lá của nó dài và rộng, khắc chữ lên lá bằng bút sắt thì rất thích hợp. Trước khi phát minh ra giấy, dưới thời cổ đại Ấn Độ, người ta dùng loại lá cây này thay thế giấy để viết các văn thư, kinh điển và bảo tồn có thể kéo dài đến cả trăm năm. Từ đó, Bối Diệp chỉ cho quyển kinh. Kinh điển được viết trên Lá Bối xuất hiện đầu tiên tại Ấn Độ, sau khi Phật giáo được truyền vào Trung Quốc, các thư tịch này cũng được lưu truyền<sup>14</sup>. Hiện tại, ở các tự viện thuộc tỉnh Vân Nam cũng như Tây Tạng vẫn còn bảo trì một số lượng rất lớn loại kinh văn Lá Bối này. Như trong bài *Sơn Cư* (山居) của Tử Bá Lão Nhân Tập (紫柏老人集, CBETA No. 1452) quyển 26 có đoạn: “Bạch nhật lai tham phục hổ Thiên, nạp y thùi cộng nhiễm hương yên, phong trần hữu lộ thông tâm địa, thủy nguyệt vô nhân vấn tánh thiên, không tưởng huyền am phiên bối diệp, điều tri lôi vũ hộ kim điền, lãnh lãnh tùng hạ thính hàn lãng, vạn kiếp tình căn nhất sái nhiên (白日來參伏虎禪、衲衣誰共染香煙、風塵有路通心地、水月無人問性天、空想玄菴翻貝葉、遙知雷雨護金田、冷冷松下聽寒浪、萬劫情根一洒然, cạp quỳ ban ngày tham vấn Thiên, rách y ai nhuộm khói hương thêm, phong trần có nẻo thông tâm địa, trăng nước không người hỏi tánh thiên, không tưởng am huyền phiên bối diệp), xa hay mưa sấm giúp ruộng vàng, buốt giá cội tùng nghe sóng lạnh, muôn kiếp tình căn rửa sạch liền)”. Hay như trong *Tây Nham Liễu Huệ Thiền Sư Ngữ Lục* (西巖了慧禪師語錄, CBETA No. 1391) cũng có câu: “Hồ tăng phiên bối diệp, Vương Lão tước sanh khương (胡僧翻貝葉、王老嚼生薑, Rợ tăng dịch kinh điển (Bối diệp), Vương Lão nhấm gừng non)”.

Bối diệp (lá bối), còn gọi là Bối Đa La diệp, là một loại cây cọ - thực vật miền nhiệt đới, sanh trưởng chủ yếu ở phía Nam, mọc

14. Theo <https://phatgiaio.org.vn/tu-dien-phat-hoc-online/boi-diep-k3442.html>



nhieu tại các khu vực hướng Tây Nam Ấn Độ, Tích Lan, Miến Điện và Trung Quốc, lá dài mà dày, có thể dùng để ghi chép kinh văn, nói gọn là Bối Đa hoặc Bối Diệp. Trong “*Chu Ái Liên Trúc Ký Du*” thứ 14, quyển 2: “Bối diệp là một loại lá cây lớn tại Tây Thiên, sáng bóng và sạch sẽ, có thể dùng để viết kinh sách”. Trước khi chưa phát minh ra giấy, Ấn Độ thời cổ đã dùng lá Bối Đa La để ghi chép kinh điển Phật giáo và tư liệu văn hiến của cung đình, hiện nay tại khu vực Nam Ấn Độ và Phật giáo Nam truyền vẫn còn có người tiếp tục sử dụng.

Còn một loại lá nữa, trong lịch sử Phật giáo của Sri Lanka còn ghi chép lại: Tam Tạng Pāli được ngài Mahinda<sup>15</sup> du nhập từ Ấn Độ vẫn được bảo quản bằng phương thức truyền khẩu sau đó được ghi vào lá thốt-nốt thành sách vào thế kỷ thứ nhất TCN. Sau đó, Ngài Buddhaghosa<sup>16</sup> chỉ tổng hợp các chú giải đã có sẵn gồm một

---

15. Ma-hi-đà (zh. 摩 呬 陀; si,pi.Mahinda) Cao tăng Phật giáo thế kỉ thứ 3 trước Công nguyên, con trai của A-dục vương (si: asoka), sinh năm 279 TCN. Năm 250 trước Công nguyên, ông dẫn đầu phái đoàn đi Tích Lan (nay là Sri Lanka) để phổ biến Phật giáo và thuyết phục nhà vua xứ này là Devānampiyatissa (Thiên Ái Đế Tu) theo đạo. Nhà vua sau đó cho xây dựng chùa Mahāvihāra (Đại Tự) trong kinh đô Anuradhapura. Ma-hi-đà có lẽ cũng là chủ tọa của Đại hội kết tập kinh điển Phật giáo lần thứ tư tại Sri Lanka. Hiện nay Sri Lanka là địa cứ của Phật giáo Thượng tọa bộ .

16. Buddhaghosa (Ngài Giác Âm, Phật Âm) Luận sư thù thắng về tam tạng Kinh. Ông là một Bà La Môn sanh trong làng gần Bohdgaya. Ông lâu thông ba kinh Vệ Đà và nhiều ngành liên hệ. Một hôm ông tranh luận thua trưởng lão Reveta (Ly Bà Đa), ông xin gia nhập tăng đoàn và học Phật. Ông có giọng nói trầm như Phật và lời nói vang khắp cõi chư Phật nên được gọi là Buddhaghosa. Trong lúc an trú với Revata, ông viết Nanodaya (luận phát trí độ) và Atthasālini (sớ giải bộ pháp tụ) và bắt đầu soạn Parittahakatha (chú giải súc tích) về tam tạng kinh. Nhằm hoàn tất luận văn này, theo đề nghị của Revata (Mục Kiến Liên), ông qua Tích Lan để được trưởng lão Sanghapala (Tăng Già Bà La) ở Mahavihara truyền dạy các chú giải Tích Lan. Thời điểm này là vào thế kỷ thứ 5, năm 423 tây lịch. Sau khi học xong ông viết Visuddhimagga (Thanh Tịnh Đạo - con đường dẫn đến thanh tịnh); được sự chấp thuận của các vị trưởng lão ở Mahavihara, ông chuyển các chú giải Tích Lan ra tiếng Pāli,

số chú giải do ngài Mahinda được truyền thừa ở Ấn Độ rồi giảng dạy lại và một số chú giải đã được thực hiện ở Tích Lan bằng ngôn ngữ Sthala. Các bản chú giải đã được ngài Buddhaghosa ghi lại bằng ngôn ngữ của xứ Magadha, ngày nay gọi là Pāli<sup>17</sup>. Khi biên soạn các văn bản chú giải Ngài Phật Âm dùng ngôn ngữ Pali và ghi chép trên lá buông. Các Kinh chép trên lá buông này hiện vẫn còn bảo tồn tại chùa Aluviharaya Rock Cave (chùa Đại Tự), tại làng Aluviharaya, là một vùng ngoại ô của Matale, tỉnh miền Trung của Sri Lanka, nằm cách Matale 3,5 km về phía Bắc và cách Colombo 150 km về phía Đông Bắc. Vùng ngoại ô nằm trên đường cao tốc Kandy-Jaffna.

Vào thời cổ đại, có 2 loại lá dùng để viết kinh Phật, đó là lá thốt nốt và lá bối. Những kinh văn được viết trên đó tập trung chủ yếu ở Ấn Độ, Nepal, Tây Tạng, Trung Á, về sau lan dần đến Đông Nam Á<sup>18</sup>. Có từ điển cho rằng loại lá dùng để chép kinh Phật vào thời cổ đại là lá thốt nốt, còn gọi là bối đa. Song thực ra đây là 2 loại lá khác nhau, thuộc 2 loài khác nhau. Người Trung Quốc gọi cây thốt nốt (*Borassus Flabellifer*) là đường tông (糖棕); còn cây bối (*Corypha umbraculifera*) là bối đa thụ (貝多樹) hay bối đa la thụ

---

bấy giờ ông trú tại Ganthakara-vihara (kinh điển Miến Điện nói ông được Aloka-vihara cho một bản sao các tam tạng và các chú giải. Ngoài các luận văn nói trên, Ngài còn soạn Samantapasadika và Kankhavitara về Vinaya Patika (chủ đề chính là các quy tắc ứng xử của các tăng - ni trong tăng đoàn); Summangalavilasini (chú giải Trường Bộ Kinh), Papancaśudani (chú giải về Trung Bộ Kinh), Saraththappakasini (bình luận về Tương Ưng kinh - Samyutta Nikaya) và Manorathapurani (chú giải về Tăng Chi Kinh - Ariguttara Nikaya) về Sutta pitaka (Kinh Tạng). Ngoài ra Ngài còn sưu soạn các chú giải về Khuddakapatha và Sutta Nipata hay gọi là Paramathajotika. Tổng lượng kinh chú giải do Ngài Phật Âm viết tổng cộng 19 bài luận văn về Luật tạng và về các Bộ kinh.

17. James Grey, *The history of Buddhaghosa*, Publihsner to the India Office, 1892, trang 31.

18. Theo Báo Thanh Niên : <https://thanhnien.vn/phat-hien-kinh-phat-thoi-co-dai-duoc-viet-tren-la-thot-not-1851095848.htm>

(貝多羅樹). Cả hai loại lá này đều được dùng để ghi văn bản từ thế kỷ thứ 5 TCN hoặc sớm hơn nữa.

Các tác phẩm kinh điển Bayeux được đóng bằng phương pháp đóng thành tập các lá thành sách, bất kể chất liệu là vỏ cây bạch dương hay lá bối, đều được gọi là sách Bayeux. Tuy nhiên, kinh điển vỏ cây bạch dương hiếm khi được lưu truyền, cây bạch dương được sản xuất ở chân đồi của cao nguyên, chẳng hạn như Kubin ở Tây Bắc Ấn Độ, Khotan và Kucha ở Trung Á, vì vậy có những kinh điển vỏ cây bạch dương được khai quật ở khu vực này. Và ngày sao chép biên soạn có từ rất sớm, sau đó vỏ cây bạch dương dần được thay thế bằng lá bối (lá buông). Bayeux script rất phổ biến ở Ấn Độ, nhưng chúng chỉ được sử dụng trong kinh Phật ở Trung Á, chủ yếu bao gồm các ký tự tiếng Phạn, tiếng Tây Tạng và tiếng Duy Ngô Nhĩ, cũng như tiếng Jianhuluo, tiếng Thổ Nhĩ Kỳ cổ đại, tiếng Ấn Độ cổ đại và một số ít tiếng Trung Quốc.

Phương pháp đóng cuốn sách lá bối (lá buông) trước tiên là cắt giấy hoặc lá thành hình chữ nhật vừa phải, đục một hoặc hai lỗ ở gần tâm hoặc vẽ một vòng tròn xung quanh lỗ, và kinh điển sẽ được viết ở hai bên của vòng tròn. Sau đó buộc nó bằng một sợi dây. Vẽ một vòng tròn bên ngoài lỗ để sách không bị hư hại do lỗ mở rộng dần và làm hỏng kinh sách. Hầu hết, các ấn bản Beiyex chỉ có một lỗ và nó được mở ở nửa đầu của ký tự, ví dụ như tiếng Phạn hoặc tiếng Tây Tạng được viết theo chiều ngang từ trái sang phải, nghĩa là lỗ được mở ở nửa bên trái, nửa bên phải. Ở mặt sau của mỗi trang sách, ngoài cột đầu dòng, ghi số trang. Một số bản thảo vẽ trước các ô hoặc đường kẻ để văn bản được sắp xếp ngay ngắn và đẹp mắt. Chữ Phạn, Tạng v.v... được viết theo chiều ngang của trang sách hình chữ nhật nên khi đọc phải đặt ngang theo chiều dài và lật từ dưới lên trên. Cách viết của tiếng Uyghur lúc đầu viết ngang từ phải sang trái, sau đó viết dần từ trái sang phải, khi viết có thể viết ngang song song với cạnh dài hoặc viết thẳng song song với cạnh ngắn. Một số chữ viết Trung Quốc được khai quật ở Đôn Hoàng, Gaochang và những nơi khác thường được

viết trực tiếp song song với mặt dài và các trang được lật từ trái sang phải<sup>19</sup>.

Kỹ thuật in khắc gỗ ở các nước châu Á có lịch sử phát triển từ nhiều thế kỷ trước châu Âu, sớm nhất là Trung Hoa, rồi tới Triều Tiên, Nhật Bản, thuộc khu vực Đông Bắc Á và Việt Nam. In khắc gỗ còn được gọi là in mộc bản, thuộc kỹ thuật in nổi và là phương pháp in ấn lâu đời nhất. Trước khi có kỹ thuật này, sách cũng như các văn bản khác thường được lưu hành bằng cách chép tay. Việc khắc nội dung văn bản lên ván gỗ rồi in trên giấy (hoặc lụa) giúp việc nhân bản một cuốn sách trở nên dễ dàng, chính xác. Kỹ thuật khắc bản in ra đời ở Trung Hoa trong thời kỳ nhà Đường (618-907). Những bản in trên gỗ sớm nhất được tìm thấy đều có niên đại vào thời Đường, như kinh *Kim Cương*, in năm 868<sup>20</sup>, tìm thấy ở Đôn Hoàng. Đây là tác phẩm in ván khắc có thể biết được chính xác niên đại khắc in sớm nhất trong lịch sử thế giới cho đến thời điểm hiện tại. Do vậy, nghệ thuật khắc in bằng ván gỗ ở Trung Hoa có thể thời gian ra đời còn sớm hơn nữa, nhưng chúng ta không tìm thấy văn bản nào để minh chứng. Năm 1880, Nhật Bản cũng tìm thấy một bản in kinh Phật khắc trên ván gỗ, được gọi là darani, kích thước 6x45cm, gồm 21 cột, mỗi cột 5 ký tự. Đây là bản in sớm nhất hiện còn ở Nhật Bản, có niên đại được xác định thuộc thế kỷ thứ VIII, từ 764-770. Theo sử sách ghi lại, năm 1018, vua Lý Thái Tổ đã cho Nguyễn Đạo Thành và Phạm Hạc sang nhà Tống để thỉnh

---

19. Theo quyển 51 của *Phật Pháp Kinh*, Lời nói đầu của *Kinh Thiên Phệ Miaofa Lianhua*, Tập 2 của Xuanying Yinyi, Tập 1 của Huiyuan Yinyi, Tập 3 của Tuyển tập tên dịch, Tập 16 của Danh mục Phật giáo Zhenyuan Xinding ] (xem “Tuo Luo “ 2333, “Fanjia” 4631

20. Trước khi Gutenberg phát minh ra máy in (năm 1455), sách được in theo bản khắc. Khoảng 1.800 năm trước, người Trung Quốc và Nhật Bản đã dùng những bản khắc gỗ để in hình ảnh mang tính tôn giáo lên giấy, lụa, tường. Khoảng thế kỷ thứ 9, người Trung Quốc đã in được những cuốn sách hoàn chỉnh. Một cuốn Kinh Kim cương thực hiện năm 868 chính là cuốn sách in xưa nhất còn tồn tại đến ngày nay.

*Đại Tạng kinh* và năm 1020 kinh mới được chở về. Trong các năm 1034, 1081, 1098, vua Tống còn tặng thêm cho vua Lý ba cuốn *Đại Tạng kinh* nữa. Đó là chưa kể những bản *Đại Tạng kinh* được nhà vua cho khắc ngay trong nước vào những năm 1023, 1027, 1036.

Theo *Cao Tăng truyện* quyển 1, thì khoảng năm Đại Đồng (535-545) triều đình nhà Lương có sắc chiếu bảo Trương Phạm đến Phù Nam xin thỉnh các bộ kinh luận của các bậc danh tăng sang giảng dạy Phật pháp ở Trung Hoa. Vua Phù Nam nghe tin liền phái hòa thượng Ấn Độ là Chân Đế (Paramartha hay Gurnaratha) lúc đó đang hành đạo ở Phù Nam mang theo 240 bộ kinh đến triều đình Trung Hoa vào năm 546. Sách *Lịch đại Tam Bảo kỷ*, quyển 11 và *Tục Cao Tăng truyện*, quyển 1, đều ghi chép số kinh luận mà ngài Chân Đế đưa đến Trung Hoa, toàn bộ sách kinh phiên dịch gồm hơn 2 vạn quyển, phần lớn là kinh sách chưa truyền đến Trung Hoa. Điều đó chứng minh rằng vùng đất Nam Bộ xưa là một trung tâm Phật giáo ở phương Đông, có ảnh hưởng đến miền Nam Trung Quốc. Từ đó cho thấy, kinh Phật đã có mặt từ rất sớm. Từ những dữ liệu của Phật giáo Ấn Độ và Srilanka, cho phép ta kết luận chất liệu kinh Phật mà đất Việt xưa có cũng chính là lá buông, kinh lá bối. Truyền thống ghi chép kinh này hiện nay ở Việt Nam vẫn còn bảo tồn. Cụ thể là những chùa Khmer Việt Nam hiện nay vẫn đang bảo tồn việc ghi chép kinh Phật trên lá buông!

Nhà sư Ma Ha Kỳ Vực đã đến nước ta vào thế kỷ thứ 4 SCN. Nhà sư Ma Ha Đề Bà đến nước ta vào thế kỷ thứ 5, dạy Thiền cho ngài Huệ Thắng tại chùa Tiên Sơn, tỉnh Bắc Ninh. Nhà sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi đến nước ta vào thế kỷ thứ 6, dịch kinh Tổng Trì tại chùa Pháp Vân, và tại đây đã lập nên dòng Thiền Pháp Vân. Các Tổ này đều là người Ấn Độ đem kinh điển truyền sang đất Việt lúc bấy giờ thì các lưu trữ kinh Phật cũng có thể hiểu là chất liệu vẫn là lá buông (lá bối). Mỗi dân tộc có một lối viết chữ riêng và có những loại “sách” riêng, chữ viết thể hiện trên đất, trên da thú, trên giáp cốt, trên thẻ tre... riêng kinh Phật, người Khmer có Satra S-lát-rich hay Satra - chữ viết trên lá Buông. Satra tiếng Khmer có nghĩa là những hàng

chữ viết trên lá, một tập sách lá Buông. Người Khmer chọn lá Buông để viết chữ. Như vậy, có thể nói người Khmer xưa sinh sống tại vùng đất Việt đã biết tiếng Pali, tiếng Sankrit từ thế kỷ thứ 4 hoặc thậm chí còn biết trước đó nữa. Có như vậy đạo Phật mới được truyền bá một cách nhanh chóng vào thời điểm đó.

Ngoài kinh Phật bằng lá buông, lá bối thì giấy Dó từ cây Dó cũng được người Việt xưa thực hiện. Cuốn *Lễ bộ thượng phẩm*, năm Quang Hưng 21, tức là năm 1598, là cuốn Kinh coi như có niên đại xưa nhất cho đến hiện nay tìm thấy ở chùa Vạn Đức, Hội An được làm từ giấy của cây Dó. Người Đông Hồ có hai từ để phân biệt dòng tranh dân gian của họ và dòng in khắc bản kinh, là khắc tròn và khắc vuông. Khắc tròn để chỉ những đường nét khắc dựa theo hình người và vật trên ván in của tranh dân gian Đông Hồ, còn khắc vuông để chỉ lối khắc theo những con chữ Hán khối vuông trên các bản in kinh. Lần trước, trong phần khảo cứu tranh dân gian Đông Hồ, các nhà nghiên cứu đã dẫn ra ba khái niệm kỹ thuật mà người Trung Hoa tổng kết là: Hắc bạch mộc khắc - khắc gỗ đen trắng, Thao sắc mộc khắc - khắc gỗ cả nét và màu đều dùng ván in, Bút thái mộc khắc - in bằng bản in nét và tô màu bằng bút. Khắc gỗ đen trắng chính là lối khắc bản kinh dùng để in kinh sách ngày xưa, chủ yếu do các xưởng in, tiệm in, làng nghề in (Hồng Lục, Liễu Chàng) thực hiện ấn loát các sách Nho giáo, sách bói, sách thuốc trong xã hội phong kiến, còn các chùa tổ (các trung tâm Phật giáo) thì in kinh sách nhà Phật.

Ngoài ra chất liệu đá, gọi là thạch kinh, tác giả sẽ có một khảo sát sau bài viết này.

Từ khi xuất hiện giấy, các văn bản kinh điển đều lưu trữ bằng giấy. Đối với Việt Nam, nghề làm giấy thì lịch sử đã xác định, người Việt Nam có nghề giấy mật hương từ rất sớm, ít nhất trong khoảng thế kỷ 3. Nhưng nghề in kinh sách thì mãi đến thế kỷ 11<sup>21</sup>,

---

21. Theo Phan Cẩm Thượng, tác phẩm *Văn minh vật chất của Người Việt*, NXB Tri Thức, năm 2011. Ghi như sau “Nghề làm giấy Trung Quốc



mới có tài liệu nói rằng trong thời Lý (1010-1225) có nhà sư Tín Học và gia đình làm nghề in khắc sách.

Thời Trần, các vị sư phái thiền Trúc Lâm Yên Tử đã cho in nhiều kinh sách Phật giáo, nhất là trong quá trình bang giao với nhà Nguyên, đã có được kinh *Đại Tạng* (tức là toàn bộ kinh Phật cho đến lúc đó), cho in lại ở Đại Việt và bổ sung thêm vào đó những trước tác Phật giáo do các học giả Phật giáo Đại Việt biên soạn. Sau cuộc chiến với nhà Minh (1407-1427), hầu hết sách của ta đã bị đốt cướp, nên nghề ấn loát coi như thất truyền, cho đến khi một vị trạng nguyên thời Lê sơ, thế kỷ 15, Lương Nhữ Học nhân đi sứ ở Trung Hoa (1443-1459) mà học được nghề này. Sau đó, khoảng những năm 1470, ông truyền nghề cho dân hai làng Hồng Lục, Liễu Chàng ở Hải Hưng hành nghề. Dân hai làng đó một phần hành nghề ở quê hương, một phần lên Thăng Long mở các hiệu đường in khắc sách chuyên nghiệp. Dòng tranh dân gian Hàng Trống cũng nhờ đó mà phát triển ở ngay nơi các hiệu đường in sách hành nghề.

Chất liệu ghi chép lưu trữ kinh Phật bằng giấy ngày nay thay thế cho các loại lá đã là một cuộc cách mạng trong công tác bảo tồn và lưu trữ. Giấy hiện nay được Phật giáo xem là chất liệu chính trong ấn loát các Tam Tạng kinh điển. Các nhà khoa học đã không ngừng nghiên cứu sản xuất ra các loại giấy không phai mực bảo đảm 100 năm, hoặc không bị mối mọt, di chuyển hay lưu trữ đều thuận lợi. Ngày nay ngoài chất liệu lưu trữ bằng giấy thì kỹ thuật số là một dạng lưu trữ hết sức tiện ích và vô cùng quan trọng. Lịch sử chất liệu biên chép và lưu trữ tam tạng kinh điển đã cho chúng ta thấy trí tuệ sáng tạo của người xưa trong việc giữ gìn và góp phần hoằng dương Phật pháp. Điều đó góp phần gìn giữ sự trường tồn của đạo Phật cho đến mai sau. 🌸

---

ra đời sớm, thay thế cho tre và lụa. Bản thân giấy cũng được chế từ các loại vỏ cây, nên đất nước nhiều rừng như nước ta ngày xưa cũng nhanh chóng trở thành một trung tâm chế tạo giấy. Về khả năng làm ra loại giấy để hơn 300 năm không hư hỏng, chính Đại Việt đứng đầu, đặc biệt là giấy sắc phong.”

## *Đi giữa nhân gian*

**KHÁNH HẠ**

*Tôi mãi đi tìm một màu xanh thắm  
Tìm lại chiếc lá trong rừng cội Sa La  
Tìm lại mình giữa ải phù du sớm tối... luy tàn  
Bao được mát có rồi không  
Con đường trần chông chênh lắt lẻo  
Có khi lạc lối bóng trầm luân.  
Mắc cạn đời...  
Mang nhiều khê trói buộc ưu phiền nặng trĩch  
Hai gánh vai không mà lại có  
Trong tâm...  
Đi giữa nhân gian lấm chày gương ảo ảnh  
Hoa đóm cuộc đời như khói lam loang vỡ mỏng tanh  
Chẳng nắm được sợi nào...  
Bóng trăng điền dã  
Ngàn năm cũ trong lời kinh truyền tiếp  
Mãi còn quang chiếu tận hôm nay  
Bánh xe Pháp miệt mài  
Người đi...  
Giữa chốn bụi trần  
Tâm theo ngàn bước lạng lẽ  
Chẳng luyến ngàn mây nổi điệp trùng  
Trong giấc mơ người thường biếm họa  
Vạn lối quay về xin một bước không...*



## **ĐẠO PHẬT DU NHẬP VÀO NƯỚC TA *từ lúc nào?***

**HUYỀN VĂN ƯU**

**P**hật giáo từ Ấn Độ du nhập vào Việt Nam trên dưới hơn hai ngàn năm. Ngay từ rất sớm, Phật giáo đã được tiếp nhận và trở thành một nền tư tưởng văn hóa dân tộc, dĩ nhiên là sau khi đã bản địa hóa Phật giáo. Suốt hơn hai ngàn năm lịch sử, Phật giáo luôn đồng cam cộng khổ với vận mệnh thăng trầm của dân tộc, trong công cuộc chống ngoại xâm cũng như sự nghiệp dựng nước, mở mang bờ cõi, đánh bại âm mưu xâm lăng và nô dịch về văn hóa của thế lực phương Bắc trong nhiều giai đoạn. Như vậy, lịch sử Phật giáo du nhập vào Việt Nam phải được trình bày thế nào để phản ánh được sự sinh động và có mối quan hệ mật thiết đó. Đây là một vấn đề không đơn giản, bởi những khó khăn về tư liệu mà chúng ta gặp phải.

Theo như nhiều sách sử để lại đạo Phật từ Ấn Độ truyền sang nước ta bằng hai con đường thủy và đường bộ, thời gian này Ấn Độ có sự giao thương sang Á châu theo gió mùa Tây-Nam mang theo

tư tưởng Phật giáo đến Việt Nam, các thương nhân cùng Tăng sĩ theo đoàn để cầu nguyện trong những chuyến vượt biển đầy nguy hiểm, họ đến dù không phải là mục đích truyền đạo, nhưng sự có mặt của họ thông qua hoạt động tín ngưỡng của người Phật tử hàng ngày như cầu siêu, cầu an khi gặp nạn v.v... đã ảnh hưởng đến đời sống văn hóa tinh thần của dân tộc ta. Nổi bật là Đức Quán Thế Âm, Đức Nhiên Đăng... xuất hiện đầu tiên Phật giáo tại Việt Nam.

Thời Phật giáo quyền năng: Trong sách *Phật giáo Việt Nam* của giáo sư Lê Mạnh Thát cho rằng Chử Đồng Tử là người Phật tử đầu tiên liên hệ và học Phật trực tiếp với thầy Phật Quang ở núi Quỳnh Viên, sau truyền cho vợ là công chúa Tiên Dung, đây không phải là thần thoại hoang đường, trái lại nó chứa đựng nhiều sự kiện có thực mà trường hợp núi Quỳnh Viên là một ví dụ cụ thể, ta xem lại “*Minh Lương Cảm Tử*” do Lê Thánh Tông viết: Cửa biển khi tiến quân chinh phạt Chiêm Thành vào năm 1470 với bài thơ nói về Nam giới Hải môn lữ thứ:

*Di miếu man truyền kim Vũ Mục  
Danh sơn do thuyết cổ Quỳnh Viên*

Dịch: *Di miếu còn truyền nay Vũ Mục  
Danh sơn vẫn nhắc cổ Quỳnh Viên.*

Vũ Mục chỉ tướng Lê Khôi cháu ruột Lê Lợi đi đánh Chiêm Thành bắt được vua Chiêm là Bí Cái khi trở về đến cửa biển Nam giới thì mất, cửa biển này còn gọi là cửa Sốt. Theo sách *Lĩnh Nam Chích Quái* của Trần Thế Pháp, Chử Đồng Tử học Phật ở am nhỏ trên núi Quỳnh Viên, khi về nhà, nhà sư Phật Quang có tặng cho Đồng Tử một cây gậy và một cái nón rồi bảo: “Các việc linh thông đều ở đó rồi” núi Quỳnh Viên thời Chử Đồng Tử chưa thuộc vào bản đồ nước ta. Nhà sư Phật Quang có khả năng là người Ấn Độ hoặc người Chiêm Thành đang tìm cách truyền bá đạo Phật. Chử Đồng Tử đến tiếp xúc để rồi sau đó thành người Phật tử đầu tiên. Một vấn đề cần được nhắc đến đầu tiên là trước khi Phật giáo du nhập vào nước ta, tại đây đã có nền văn hóa phong phú. Căn bản nền văn hóa này xây dựng trên cơ sở của nền văn minh nông

nghiệp với các thành tựu rực rỡ, mà cụ thể là ngoài những chứng tích của các nền văn minh còn lại, như vào thời Hai Bà Trưng, tại nước ta đã có bộ *Việt luật*, trong đó hơn mười điều khác với Hán luật, những dấu tích về ngôn ngữ Việt qua bài “*Việt ca*” còn sót lại trong thư tịch cổ Trung Quốc.

Nếu liên kết với những sự kiện khác: Sự kiện Bát Nàn phu nhân, một nữ tướng Hai Bà Trưng, xuất gia sau cuộc khởi nghĩa vị quốc thất bại năm 43 SCN, và những xác nhận về tín ngưỡng của người Việt mà Dương Phù đã ghi lại, khoảng 100 năm SCN dân chúng tại nước ta có trồng một loại hoa (uất kim hương) để cúng Phật, rồi hình ảnh Bụt trong truyện *Tám Cám*, chúng ta thấy đâu đó hình ảnh Phật đã xuất hiện sinh động. Như thế, chắc chắn Phật giáo phải là kết quả của một quá trình đâm chồi nảy lộc trước đó khá lâu trên mảnh đất này. Như vậy, Phật giáo truyền vào nước ta từ những năm đầu của kỷ nguyên dương lịch, nếu không nói là sớm hơn, cũng có quan điểm cho rằng đạo Phật truyền vào nước ta vào thời vua A Dục (Asoka) ở thế kỷ thứ III TCN, một trong 9 phái đoàn truyền giáo của vua A Dục ở vùng đất Kim địa (Suvanabhumi) cả vùng Giao Châu và Chiêm Thành, với sự hiện diện của đoàn truyền giáo do Soma dẫn đầu.

Năm 1980, các nhà khảo cổ học của ta và Đức đã khai quật ở Đồng Tháp Mười một bia ký Phật, ngôn ngữ là mẫu tự Pali vào niên đại 250 TCN, tiến sĩ Thái Văn Chạy đã dịch, di tích Đồng Tháp xưa là Bảo Tháp của Phật giáo mang tính chất hòa bình của thời Phật giáo phát triển cực thịnh, tin rằng đây là Tháp của phái đoàn truyền giáo của Uttora và Soma. Ở Trà Vinh, Sóc Trăng, Kiên Giang những ngôi chùa Khmer tu Phật giáo Nam tông (Theravada) chùa Sam Rông K. anghmagala với bánh xe pháp 24 cãm chỉ có ở Ấn Độ (về sau số cãm càng ít niên đại càng gần) và có bộ kinh Tam tạng bằng tiếng Pali, căn cứ vào hoa văn kiến trúc, vào chữ viết, vào cổ vật, di tích, di vật... cuộc khai quật có thể đủ khả năng chứng minh đạo Phật đến nước ta rất sớm. Phật giáo thời kỳ này là Phật giáo quyền năng lan tỏa, thấm sâu và trở nên một

thành phần cơ bản và quan trọng của văn hóa Việt. Phật giáo còn đề cập đến những vấn đề linh dị và thần thông, siêu nhiên, có khả năng làm tất cả những điều ngoài óc tưởng tượng bình thường của con người, như có thể biến hóa khôn cùng, có thể làm mọi điều theo ý muốn. Quyền phép siêu nhiên này là dùng để phục vụ con người, chứ không phải để xóa bỏ cuộc đời. Như khi nói, muốn lên trời phải làm gì, thì phải giải quyết rằng, muốn lên trời phải có hiếu, có nhân, có nghĩa, đừng giết người gây họa, đừng trộm cướp... có nghĩa là đừng làm điều ác, phải làm điều thiện.

Phật giáo chúc năng ra đời: Đạo Phật đến nước ta rất sớm vào khoảng thế kỷ I SCN rất thích nghi với dân tộc, đạo Phật tập hợp lại tạo mối liên hệ hòa đồng tôn giáo Nho, Lão. Phật, là một Phật tử, Mâu Tử nói: “Tôi kính trọng đạo Phật không phải vì vậy mà bỏ vua Nghiêu vua Thuấn, vàng ngọc để chung cũng được, không hại nhau, xe thuyền tuy có khác nhau, nhưng có tính chất chung đều là phương tiện đưa đến bến bờ, ý nói Lão, Nho không phải là độc tôn vẫn có đạo Phật tồn tại. Như chúng ta biết gần 1.000 năm bị Trung Hoa phong kiến đô hộ, chúng ta chịu ảnh hưởng rất lớn về văn hóa trong đó có đạo đức, đạo đức của kẻ mạnh bắt dân ta phải làm nô lệ, chúng muốn đồng hóa gây nhiều khổ đau. Khác với Nho giáo, Phật giáo được truyền vào với phương tiện hòa bình, tuyệt nhiên không phải là thế lực xâm lược, đến như một luồng sinh khí mới xé tan không khí ngột ngạt, cởi mở xiềng xích áp bức, đưa con người đến giải thoát và an lạc với phương châm từ bi, hỷ xả. Đạo Phật dễ tiếp nhận, còn là chỗ dựa của nhân dân, bí quyết vô cùng quan trọng của nhân dân. Đạo Phật cũng dần dần định hình bản sắc mang dấu ấn làm nên một sắc thái riêng biệt của Phật học Việt Nam, lại gần với tinh thần văn hóa dân tộc nên sớm bắt rễ và phát triển. Đạo Phật còn thể hiện qua hình tượng tiêu biểu, đó là cô gái bản địa là Man Nương thay mặt dân tộc, thay mặt phụ nữ bởi (phụ nữ dịu dàng, bao dung độ lượng). Bốn nữ thần nông nghiệp, đó là Tứ pháp: Vân, lôi, vũ, điện (dâu, đậu, ráng, nành). Vậy đạo Phật đến trước hay sau Trung Quốc.



Năm 1096, Hoàng Thái hậu Ý Lan đã nêu lên vấn đề Phật giáo và được Quốc sư Thông Biện trả lời như sau: Dẫn lời của Đàm Thiên và Quyền Đức sử trong *Thiền uyển tập anh* vào thời Tùy. Tùy Cao Tổ (581-602) “...một phương Giao châu, đường thông Thiên Trúc, Phật pháp lúc mới tới, thì Giang Đông chưa có mà Luy Lô lại dựng chùa hơn hai mươi ngôi, độ Tăng hơn 500 người, dịch kinh mười lăm quyển, nên nó có trước vậy. Đây còn là một trung tâm Phật giáo hình thành sớm nhất ở khu vực trước cả trung tâm Trung Quốc như Bành Thành và Lạc Dương. Vào lúc ấy đã có Khâu Ni Danh, Ma Ha Kỳ Vực, Khương Tăng Hội, Chi Cương Lương, Mâu Bác tại đó. Nay lại có Pháp Hiền thượng sĩ đặc pháp với Tỳ Ni Đa Lưu Chi, truyền tông phái của tam tổ, là người trong hàng Bồ Tát đang ở chùa Chúng Thiện dạy dỗ học trò, trong lớp học không dưới 300 người, cùng với Trung Quốc không khác. Bệ hạ là cha lành của thiên hạ muốn bố thí một cách bình đẳng, thì chỉ khiến sứ đưa xá lợi, vì nơi ấy đã có người không cần đến dạy dỗ”. Qua câu hỏi của nhà vua và câu trả lời của vị quốc sư đầu triều đủ chứng tỏ Phật giáo đến nước ta sớm hơn Trung Quốc. Sự kiện kế tiếp vào thế kỷ thứ II ở Ấn Độ có phong trào truyền giáo, các triết gia cùng với nhà sư Đại thừa thành lập nhà truyền giáo sang Đông Nam Á. Đó là lý do tại sao trung tâm Phật giáo Luy Lô được hình thành và phát triển.

Hai mươi Bảo tháp thành Luy Lô còn được gọi là Thành Dâu, Liên Lô, Dinh Lô, Long Uyên, Long Biên. Nay thuộc thôn Lũng Khê, xã Thanh Lương, huyện Thuận Thành, tỉnh Bắc Ninh, gần sông Dâu và sông Đuống, thành Luy Lô hình tứ giác được xếp bằng đất, chu vi ngoài 1.775 mét vuông, vòng trong 454 mét vuông. Đó là trung tâm Phật giáo lớn và sớm nhất ở Việt Nam được tạo lập bởi các thương gia và Tăng sĩ Ấn Độ tới Châu Trị của Giao châu (gồm 9 quận) đồng thời là quản trị của quận Giao Chỉ.

Hai mươi Bảo tháp đủ chứng minh đã có sự sinh hoạt tâm linh và phát triển sớm, có chùa chiền, có thầy kết hợp với công chúng Phật tử, 500 vị Tăng nói lên sự hoàng truyền Phật pháp sâu rộng trong

tăng chúng, có tầm vóc Phật giáo khá mạnh, có học tập, có tu luyện bài bản hẳn hoi, một tổ chức khá hoàn thiện, dịch 15 bộ kinh, giới thiệu cho chúng ta biết đây là sự phát triển mạnh mẽ về văn hóa dịch thuật một đội ngũ trí thức Phật giáo phong phú. Nội dung 15 bộ kinh là công lớn của Khương Tăng Hội, Mâu Tử, Chi Cương Lương, Ma Ha Kỳ Vực. Đây là 4 cây đại thụ trí thức thời bấy giờ ở trung tâm Luy Lâu. Theo như câu trả lời trên thì trước khi Phật giáo đến Trung Quốc, Việt Nam đã có một nền Phật giáo tương đối hoàn chỉnh, có chùa chiền, có đoàn thể Tăng sĩ và kinh sách đầy đủ.

Hơn nữa, vùng đất miền Nam nước ta từ phía Nam cửa Sốt trở vào đã mang nặng những vết tích của nền văn hóa Ấn Độ vào thời điểm đó chủ đạo là Phật giáo, đã truyền bá tại vùng này qua một thời gian tương đối dài, tối thiểu cũng phải mất vài trăm năm. Nói thẳng ra văn minh Ấn Độ phải tồn tại ở phía Nam nước ta vào những thế kỷ trước và sau Dương lịch. Cho nên vị vua Hùng vương thời Chủ Đồng Tử, ta cũng có thể xác định vào những thế kỷ TCN, có khả năng là Hùng Nghị Vương thứ nhất hoặc thứ hai, tức khoảng thế kỷ II-III TCN.

Nếu Phật giáo xuất hiện vào năm 528 hoặc 529(?) ở Ấn Độ và bắt đầu truyền bá qua các nước xung quanh vào những năm 247-232 TCN vào thời vua A Dục, khi vua này lệnh cho các phái đoàn Tăng lữ đi khắp nơi để truyền bá đạo Phật, trong đó đặc biệt có phái đoàn của Sona đi về vùng đất vàng (Suvanabhumi) - vùng đất Đông Nam Á. Căn cứ trên các bi ký, di tích, di vật, chữ khắc đã để lại giúp ta biết về niên đại, căn cứ vào di liệu khảo cổ học Óc Eo, thì vào các năm đầu Dương lịch vùng biển phía Nam nước Phù Nam đã rộn rịp những thương thuyền, không những của các quốc gia thuộc nền văn minh Ấn Độ, mà cả những quốc gia xa xôi của nền văn minh La Mã. Việt Nam xưa và nay luôn là cửa ngõ là ngã tư đường tơ lụa cho khách thương buôn, nên giao tiếp được tất cả các nền văn hóa Đông Tây, trong đó có nền văn hóa Phật giáo. Cho nên, việc truyền bá Phật giáo thời xa xưa vào những vùng này là một sự kiện chắc chắn đã sớm xảy ra. 🌸



## SAO SÁNG TRÊN MÂY BÔNG BÈNH

LÊ HẢI ĐĂNG

**T**in tức đại sư Tinh Vân viên tịch ngày 5 tháng 2 năm 2023 lan truyền nhanh chóng trên mạng xã hội, thậm chí tốc độ và mức độ còn hơn cả tin trận động đất xảy ra ít ngày sau đó tại Đài Loan. Tất nhiên, đối với trận động đất có cường độ 4.7 độ richter không đủ gây ra bất kỳ tổn thất về người, tài sản, nhưng giới chuyên gia bày tỏ lo ngại khả năng đánh thức ngọn núi lửa Vương Minh vốn có dạng hình trụ, khác với hình lòng chảo, có thể đe dọa sự an nguy của thủ đô Đài Bắc. Người Đài Loan không phản ứng trước dị tượng giống như người Nhật mà vẫn bình chân như vại. Song, sự ra đi của đại sư Tinh Vân lại trở thành sự kiện lớn trên hòn đảo này. Trong giới tu hành tại Đài Loan, cùng với pháp sư Thánh Nghiêm, đại sư Tinh Vân là một trong hai cây đại thụ của Phật giáo Đài Loan, một người sáng lập đạo tràng Pháp Cổ Sơn, một người sáng lập đạo tràng Phật Quang Sơn. Cả hai

đều rạng danh cho Phật giáo Đài Loan và hành trình tu tập, hoằng pháp của hai vị đại sư này đáng kể như kỳ tích trong thời hiện đại.

### **Bước ngoặt cuộc đời**

Con người đa số đều đặt nhằm bối cảnh và trong sự nhằm lẫn đó, số ít đã làm nên nghiệp lớn. Đại sư Tinh Vân, tên tục là Lý Quốc Thâm, sinh ngày 19 tháng 8 năm 1927 tại Giang Tô, Trung Quốc. Năm 11 tuổi, ngài theo mẹ tới Nam Kinh tìm cha bị mất tích vào giai đoạn đầu phong trào kháng Nhật. Trong một lần tình cờ gặp vị hòa thượng trên đường, vị ấy hỏi cậu bé có muốn làm hòa thượng không? Quốc Thâm buột miệng trả lời: Có. Ít lâu sau, thị giả chùa Thất Hà gọi cậu tới gặp phương trượng. Phương trượng nhắc lại câu hỏi rằng: Nghe nói cậu muốn làm hòa thượng phải không? Cậu vẫn trả lời rằng: Có. Thế là câu chuyện xuất gia làm hòa thượng của một bậc đại sư trở thành hiện thực năm mới 12 tuổi với pháp danh Ngô Triệt, pháp tự Kim Giác, pháp hiệu Tinh Vân, bút danh Triệu Vô Nhậm, truyền nhân thứ 48 phái Lâm Tế, đồng thời là người sáng lập Phật Quang Sơn.

### **Từ không đến có**

Khi mới đặt chân tới Đài Loan năm 1949, Tinh Vân không có tài sản gì ngoài nguyên lực, chí lực muốn truyền bá Phật pháp. Ban đầu, ngài tu ở chùa Viên Quang, huyện Đào Viên, theo học Viện Phật học Đài Loan do pháp sư Từ Hàng sáng lập. Năm 1951, nhận được sự ủy thác của pháp sư Đông Sơ, Viện trưởng Viện Phật học Giao Sơn, đồng thời là chủ tờ nguyệt san Phật giáo “*Nhân sinh nguyệt san*”, đại sư đảm nhận chức vụ chủ



biên suốt thời gian 6 năm, sau đó là tuần san “*Giác thế*”, “*Phật giáo ngày nay*” với chủ trương “*Phật giáo nhân gian*”.

Năm 1967, đánh dấu bước ngoặt trong cuộc đời và sự nghiệp đại sư. Bối cảnh những năm 60, thế kỷ 20, Phật giáo Đài Loan cũng có điểm tương đồng với Việt Nam. Bảy giờ, Cơ Đốc giáo là tín ngưỡng phổ biến nhất tại Đài Loan. Trong bộ máy chính quyền, tín đồ Cơ Đốc giáo có cơ hội thăng quan, tiến chức. Phật giáo chưa trở thành tôn giáo chính thức được chấp nhận như một sinh hoạt tự do tín ngưỡng. Trong quá trình vân du, Tinh Vân đã tới Nghi Lan, rồi Cao Hùng, thấy khu vườn trúc làng Đại Thụ xuất hiện kim quang, bèn dừng chân bắt tay xây dựng tự viện. Bảy giờ, làng Đại Thụ xa xôi, hẻo lánh, thậm chí có người nói đến ma quỷ cũng không thèm đến nơi này! Đại sư Tinh Vân nói, chỉ cần có Phật, Bồ Tát ở đây thôi và đã quyết định biến nó thành chốn tùng lâm, khai sơn kiến thiết đạo tràng. Công cuộc này bắt đầu từ con số 0. Đứng ở góc độ nguồn lực, nó hình thành bởi nguyện lực, chí nguyện của những người con hướng Phật. Và Điện Đại Bi đã được dựng lên bằng từng viên gạch của mỗi tín đồ, cộng với 500 pho tượng Bồ Tát làm bối cảnh. Đại sư Tinh Vân vốn là một nhà thực tiễn. Để tạo nên bước đột phá, cơ hội cho Pháp âm lan truyền trên hòn đảo này trước vai trò độc tôn của Cơ Đốc giáo, đại sư Tinh Vân đã khéo áp dụng các pháp phương tiện nhằm truyền bá giáo lý, tiếp cận chúng sinh. Ngài chủ trương Phật giáo nhân gian, xây dựng một nền Phật giáo bản địa, gần gũi đại chúng. Ngài đã sử dụng ngòi bút nhằm tìm kiếm những đồng tiền đầu tiên đầu tư cho công trình thế kỷ. Nhờ dịch cuốn “*Quan Thế Âm Bồ Tát phổ môn phẩm*” từ tiếng Nhật sang Trung văn, ít lâu sau là cuốn “*Quốc sư Ngọc Lâm*”, đại sư Tinh Vân đã dùng toàn bộ số tiền nhuận bút mua lại mảnh đất sơn địa hoang vu để biến một nơi từ hoang địa thành thánh địa, núi Phật Quang, một đạo tràng lấy lòng thế giới. Từ cái nôi Phật Quang Sơn, dấu tích đại sư lan tỏa khắp năm châu, bốn biển, như thành lập Hội Xúc tiến Quan hệ Phật giáo Trung Nhật, Hội Xúc tiến Phật giáo Quốc tế, Hiệp hội Phật Quang Trung Hoa, Đại học University of the West tại Mỹ, trường Trung học Phổ



Môn, đảm nhận nhiều chức vụ quan trọng, như Lý sự trưởng Hiệp hội Văn Hóa Hán Tạng Trung Hoa, Hội trưởng Hội Thanh niên Phật giáo Thế giới, Hội Phật Quang Quốc tế, từng gặp gỡ hội đàm với Đạt lai Lạt Ma bốn lần tại Los Angeles, Mỹ, đối thoại tôn giáo thế kỷ giữa tòa thánh Vatican và giáo hoàng Thiên chúa giáo tại Italya năm 1997; sáng lập tòa soạn “*Phúc báo Nhân gian*”, thành lập Quỹ Văn giáo Phật Quang Sơn... Ngày nay, hệ thống Phật Quang Sơn lên tới 260 cơ sở, tổ chức hàng nghìn khóa tu, hệ thống Hội Phật Quang Quốc tế phủ khắp thế giới với khoảng 6 triệu hội viên.

Đại sư Tinh Vân cũng là người đầu tiên thấy được sức mạnh của truyền thông, dư luận xã hội. Ngài không ngần ngại đề xuất việc truyền bá giáo lý trên truyền thông, truyền hình. Bấy giờ, Đài Loan không cho phép truyền bá Phật giáo trên truyền hình, đại sư Tinh Vân đã đặt câu hỏi tại sao trong nhiều bộ phim truyền hình, kiếm hiệp... xuất hiện nhà sư, bối cảnh tự viện mà lại không cho phép truyền bá giáo lý trên truyền hình? Nhà quản lý viện cố rằng, truyền hình cho phép xuất hiện nhà sư giả mà không chấp nhận nhà sư thật. Đó là nghịch lý tạo nên cơ sở cho hành trình truyền bá giáo lý khởi đầu bằng sự thật. Khi chưa có tự viện, đại sư Tinh Vân tận dụng cả bãi trống, nhà dân, kêu gọi các Phật tử tham gia sinh hoạt nghệ thuật kết hợp với kinh văn nhằm truyền bá giáo lý. Bản thân ngài tích cực tham gia viết lời cho Phật khúc, các thể tán, tụng... rồi thông qua sinh hoạt văn nghệ kết duyên với đồng đảo chúng sinh. Khi Phật Quang Sơn hình thành, nó trở thành căn cứ đầu tiên sinh hoạt, đào tạo, truyền bá Phật pháp, từ không thành có, từ ít đến nhiều và ngày nay, cơ sở này đã mở rộng khắp nơi trên thế giới, đặc biệt là khu vực châu Mỹ, châu Phi.... Thế hệ hòa thượng người gốc Phi được đào tạo, trưởng thành từ hệ thống giáo dục Phật giáo Phật Quang Sơn. Qua đó, có thể thấy, công cuộc hoằng pháp, giáo dục Phật giáo dưới sự dẫn dắt của đại sư Tinh Vân đã phát huy tác dụng.

Trong quá trình tịnh hóa thân tâm con người trong bối cảnh xã hội hiện đại, Phật giáo có tác dụng nhất định trong việc phát huy nguồn năng lượng tích cực ở cá nhân. Điều này khó thể lượng hóa, nhưng



hoàn toàn cảm nhận được qua những tiếp xúc, mối quan hệ ứng xử giữa con người với thiên nhiên, vạn vật và với nhau trong xã hội Đài Loan. Đường như mối liên kết thắm sâu giữa những thành tựu kinh tế, văn hóa, khoa học kỹ thuật và nguồn năng lượng thiện bắt đầu từ tôn giáo, tín ngưỡng trong lòng xã hội Đài Loan. Chúng ta không chỉ biết đến nơi này nhờ chip điện tử, danh lam thắng cảnh, ẩm thực đường phố, trà sữa trân châu, mà còn có sự thiện lương trong lòng người.

### Từ giác ngộ đến giác hạnh viên mãn

Trong suốt hơn 1 tuần, Phật Quang Sơn tổ chức tang lễ đại sư Tinh Vân theo nghi thức Phật giáo dành cho bậc cao tăng đại đức, từ Tọa cang, Phong khám, Trà tỳ cho đến Pháp hội tán tụng, tín đồ từ khắp nơi đổ về dự lễ và điều đáng nói là di sản của ngài đã ở lại với hàng trăm trước tác, như: *“Truyện Thích Ca Mâu Ni”*, *“Truyện mười đại đệ tử”*, *“Giác thế luận nghĩa”*, loạt tác phẩm đề cập đến giáo lý, như: *“Phật giáo từng thư”*, *“Bài giảng về kinh Kim cang”*, *“Bài giảng về Môn phẩm Quan Thế Âm Bồ Tát”*, *“Quốc sư Ngọc Lâm”*... Ngày nay, Phật Quang Sơn đã xây dựng một mạng lưới phủ khắp toàn cầu, gồm khoảng 300 đạo tràng, tự viện, trong đó có 16 Học viện Phật học, Trường Trung học Phổ Môn, Đại học Nam Hoa, Đại học Phật Quang, Hội Phật học Quốc tế, Hội Phật Quang Quốc tế... Phật Quang Sơn đã trở thành một trong những đạo tràng nổi tiếng nhất Đài Loan, cùng với Pháp Cổ Sơn của pháp sư Thánh Nghiêm. Đó chính là “Điều không thể mất” khi một người đã ra đi. ☸



## BẾN NHƯ LẠI

Theo phong cách kinh Phật

Thơ : TÌ KHEO ĐỒNG BỔN

Nhạc : MÃ LAM

Lắng nghe lại tiếng của chính mình. Thấy tâm liễu  
 đạt nghĩa trong kinh. Thấy muôn ức ngàn thế  
 giới. Tánh nghe chân vọng một bóng hình.  
 Không yêu không giận cũng không sầu. Buồn vui xin  
 để lại bên cầu. Cửa Phật yên thân lòng  
 thanh thoát. Không duyên theo cảnh chuyện bên lầu.  
 An phận không vướng vào dục vọng. Để  
 mưa gột sạch đón đau lòng. Vui sống yên bề  
 am thất nhỏ. Chén trà ngon nếm để tâm không.  
 Tôi chọn cho tôi bến đỗ nào. Để gửi thân  
 vào giấc chiêm bao. Chỉ còn khoảnh khắc im lặng  
 nữa. Đỗ bến Như Lai sẽ đón chào.

# *Đôi điều tản mạn* **VỀ NHƯ TRỪNG LÂN GIÁC** **THƯỢNG SĨ**

**DIỆU HỸ DAVISLE**

Đây có lẽ là lần đầu tiên có một hội thảo về ngài Như Trùng Lân Giác tổ sư được tổ chức, tuy nhiên với tầm vóc của ngài trong lịch sử thì cá nhân tôi thấy cũng có rất nhiều bài viết chuyên sâu, hệ thống về ngài nên chỉ dám góp nhặt vài điều tản mạn để mong các độc giả có cái nhìn đa chiều hơn về cuộc đời, thân thế sự nghiệp của ngài cũng như tổ đình Liên Phái. Nội dung chủ yếu tôi muốn đề cập là vài nét nhỏ về tương quan giữa ngài với họ hàng nội ngoại, quốc gia, tôn giáo, sơn môn pháp phái...

## **I. Dòng tộc, Quốc gia**

Ngài Trịnh Thập theo sách *Chùa Liên Phái danh lam nổi tiếng Hà Thành*<sup>1</sup> sinh năm Bính Tý 1696 mất năm 1733 là con trai của Tấn Quang vương Trịnh Bính (1670-1702) vốn dòng dõi chúa Trịnh lại được vua Lê Hy Tông gả con gái cho<sup>2</sup>. Với xuất thân quý tộc như vậy thì sự hưng suy của dòng tộc cũng gắn liền với quốc gia, sự xuất gia của bản thân cũng ảnh hưởng lớn tới bối cảnh tôn giáo của đất nước nên tôi muốn xét tương quan của ngài với các nhân vật nổi tiếng trong lịch sử cũng tu hành và có quan hệ

---

1. TT Thích Gia Quang, PGS.TS. Nguyễn Tá Nhĩ, *Chùa Liên Phái Danh Lam Nổi Tiếng Hà Thành*, NXB Tôn giáo Hà Nội 2009, tr.5.

2. *Chùa Liên Phái Danh Lam Nổi Tiếng Hà Thành*, sđd, tr.39.

họ hàng, thân tộc với ngài như hoàng hậu Trịnh Thị Ngọc Trúc (1595-1660), hoàng đế Lê Dụ Tông (1679-1731), chúa Trịnh Bồng (1740-1791), cũng chẳng quá để nói rằng chỉ bấy nhiêu ông hoàng bà chúa tu hành, xuất gia cũng như trải cả nửa bộ sử của Đàng Ngoài thời Lê Trung Hưng.

### 1) Hoàng hậu Trịnh Thị Ngọc Trúc (1595-1660)



Tượng hoàng hậu  
Trịnh Thị Ngọc Trúc\*

Theo sách *Kim tòa thực lục*, Trịnh vương ngọc phả ghi thì bà Trịnh Thị Ngọc Trúc là con gái thứ của Thanh Đô vương Trịnh Tráng (1577-1657) và Chính phi Nguyễn Thị Ngọc Tú.

Tương truyền, bà thông minh từ nhỏ, rất hiếu học. Mới 9, 10 tuổi đã đọc thông, viết thạo cả chữ Hán lẫn chữ Nôm, đọc lâu kinh sử, giỏi văn thơ, sùng đạo Phật, chú tâm kinh kệ, miệt mài nghiên cứu bộ *Kim Cương*. Bà có dáng người thanh tú, dịu hiền. Bản tính hoà nhã càng tôn vẻ đẹp sẵn có của bà. Trong phủ chúa, ai nấy đều kính nể. Có thời bà đã đánh lễ quy y tại Ninh Phúc tự còn gọi là chùa Bút Tháp tại xã Đình Tổ, huyện Thuận Thành, Bắc Ninh.

Đến năm bà 36 tuổi (1630), chúa Trịnh Tráng lại gả bà cho Lê Thần Tông (1607-1662), được tấn phong làm Hoàng hậu. Lê Thần Tông khi lấy bà Ngọc Trúc, cả triều đình đều can, thì ông gạt đi và nói: “Đã trót rồi, lấy gương vậy” (*Đại Việt sử ký toàn thư*).

Sau khi Thần Tông thiện vị, Trịnh Thái hậu cùng Công chúa đến tu và ở hẳn chùa Bút Tháp, bà lấy pháp hiệu Diệu Viên, còn Công chúa có pháp danh Diệu Tuệ.<sup>3</sup> Xét về tại gia trong vương thất, hoàng hậu Trịnh Thị Ngọc Trúc là con gái của chúa Trịnh Tráng, từ Tráng thì phả hệ dòng con trưởng như sau Trịnh Tráng

\* Ảnh của hồ sơ di sản, tư liệu Cục Di Sản Văn Hóa.

3. [https://vi.wikipedia.org/wiki/Tr%E1%BB%8Bnh\\_Th%E1%BB%8B\\_Ng%E1%BB%8Dc\\_Tr%C3%BAc](https://vi.wikipedia.org/wiki/Tr%E1%BB%8Bnh_Th%E1%BB%8B_Ng%E1%BB%8Dc_Tr%C3%BAc)

> Trịnh Tạc (1606-1682) > Trịnh Căn (1633-1709) > Trịnh Vĩnh (1654-1683) > Trịnh Bính (1670-1702)<sup>4</sup> cha của Trịnh Thập.

Như vậy, bà Trịnh Thị Ngọc Trúc là chị/em gái của chúa Trịnh Tạc là cụ của Tấn Quang vương Trịnh Bính, kị của thế tử Trịnh Thập và bà hơn thế tử 101 tuổi. Về mặt hoàng thất thì bà là hoàng hậu của Lê Thần Tông tức đích mẫu (mẹ chính thức trên danh nghĩa) của Lê Hy Tông (1663-1716) mà Hy Tông là nhạc hoàng của phò mã Trịnh Thập, vậy Trịnh Thập là cháu rể gọi bà bằng hoàng tổ mẫu.

Xét về tu hành thì bà Trịnh Thị Ngọc Trúc theo bia tại chùa Phật Tích mang tên Vạn Phúc đại thiên tự bi, No 2146 và Kiến lập Tam bảo điền tự sự Tổ sư Ân Quang tháp bi ký, No 2147 dựng năm Chính Hòa thứ 7 (1686)<sup>5</sup> thì bà là đệ tử của Hòa thượng Chuyết Chuyết (1590-1644) và được ban hiệu Pháp Tính. Còn ngài Trịnh Thập là đệ tử của thiền sư Chân Nguyên Tuệ Đăng (1647-1726), pháp tôn của thiền sư Minh Lương Mãn Giác (?-1675), pháp tăng tôn của thiền sư Chuyết Chuyết Viên Văn<sup>6</sup>. Như vậy về đạo mạch thì hoàng hậu Trịnh Thị Ngọc Trúc sớm hơn ngài Trịnh Thập 2 đời.

Về xuất thân, bà hoàng Trịnh Thị Ngọc Trúc và thế tử Trịnh Thập đều có những đặc điểm chung là vừa thuộc về vương thất của họ Trịnh nắm đại quyền ở Đàng Ngoài, vừa kết hôn với bên hoàng thất của vua Lê là chí tôn của toàn cõi Đại Việt, có thể nói cả 2 đều có xuất thân cùng cực cao quý trong xã hội bấy giờ, nhưng điều đáng nói hơn là cả 2 vị đều thể hiện được nét đẹp của tinh thần xả ly, thâm tín Tam bảo.

Tương quan giữa bối cảnh xã hội, kinh tế, quân sự đương thời thì cả 2 đều sinh trưởng trong giai đoạn kinh tế xã hội phát triển. Như lịch

---

4. Chúa Trịnh Wikipedia [https://vi.wikipedia.org/wiki/Ch%C3%BAa\\_Tr%E1%BB%8Bnh#:~:text=C%C3%A1c%20ch%C3%BAa%20Tr%E1%BB%8Bnh%20t%E1%BB%AB%20Tr%E1%BB%8Bnh,ng%C4%A9a%20cho%20vua%20nh%C3%A0%20L%C3%AA](https://vi.wikipedia.org/wiki/Ch%C3%BAa_Tr%E1%BB%8Bnh#:~:text=C%C3%A1c%20ch%C3%BAa%20Tr%E1%BB%8Bnh%20t%E1%BB%AB%20Tr%E1%BB%8Bnh,ng%C4%A9a%20cho%20vua%20nh%C3%A0%20L%C3%AA).

5. *Hành trình truyền bá tông Lâm Tế ra Đàng Ngoài*, tác giả Nguyễn Đại Đồng.

6. Tổng hợp từ *Thiền Sư Việt Nam*, HT Thích Thanh Từ biên soạn.

sử thăng trầm của một trung tâm thương mại nổi tiếng khi đó thường gắn với câu ca dao “thứ nhất kinh kỳ, thứ nhì phố Hiến” được các nhà nghiên cứu nhận xét “thời kỳ phồn thịnh nhất của Phố Hiến là vào khoảng giữa thế kỷ XVIII (1730-1780)”<sup>7</sup> tức là khoảng 30 năm cuối đời của hoàng hậu Trịnh Thị Ngọc Trúc nằm trong giai đoạn này. Tất nhiên sự hưng thịnh này còn kéo dài sau đó mới suy sụp hẳn sau khoảng 200 năm, “dựa theo các văn bia ở chùa Hiến (1709) và chùa Chuông (1711), Phố Hiến thời đó có khoảng 20 phường. Qua các bi ký, có thể đọc được 13 phố và 32 tên cửa hiệu buôn bán như các Tân Thị, Tân Khai, Tiên Miếu, Hậu Trường...”<sup>8</sup> chúng ta chú ý cả 2 văn bia trên có năm tạo tác đều nằm trong thời kỳ của ngài Trịnh Thập (1696-1732). Trong một diễn biến khác thì thời kỳ Lê Hy Tông làm vua (1675-1705) được đánh giá là thịnh trị nhất thời Lê trung hưng, sử gia gọi là Chính Hòa chi trị (正和之治).<sup>9</sup>

Về các cuộc chiến tranh Trịnh, Nguyễn được sử sách ghi nhận chủ yếu 2 giai đoạn 1627-1672 và 1774-1777, họ Trịnh cũng diệt tàn dư nhà Mạc ở Cao Bằng (1677), dứt họ Vũ ở Tuyên Quang (1699).<sup>10</sup> Như vậy, ngài Trịnh Thập có thuận duyên hơn ngài Trịnh Thị Ngọc Trúc ở chỗ sinh sống ở thời kỳ gần như không có chiến tranh và rất ổn định.

Cả 2 vị trên đều gặp được các bậc thầy như Chuyết Chuyết, Chân Nguyên, nhưng ngài Ngọc Trúc thì là thời kỳ đầu còn cần phải xây dựng vun bồi, thời kỳ của ngài Trịnh Thập thì tình hình tôn giáo đã có nền móng từ đời trước, trong gia tộc Trịnh hay hoàng thất Lê thì nhân duyên với Phật giáo cũng được cố kết từ các thế hệ trước. Thậm chí có một gián đoạn nhỏ thời kỳ gọi là pháp nạn đời Lê

7. *Phố Hiến tỉnh Hưng Yên trong lịch sử*, Cổng thông tin điện tử tỉnh Hưng Yên, 15/3/2019.

8. *Phố Hiến tỉnh Hưng Yên trong lịch sử*, đd.

9. Quỳnh Cư, Đỗ Đức Hùng (2001), *Các triều đại Việt Nam*, NXB Thanh niên, tr.206.

10. [https://vi.wikipedia.org/wiki/Tr%E1%BB%8Bnh%E2%80%93Nguy%E1%BB%85n\\_ph%C3%A2n\\_tranh](https://vi.wikipedia.org/wiki/Tr%E1%BB%8Bnh%E2%80%93Nguy%E1%BB%85n_ph%C3%A2n_tranh)





*Tượng Hòa thượng Trịnh Thập tại chùa Liên Phái\**

vì kinh tế, chính trị, xã hội cũng tạo điều kiện để phát triển cho tôn giáo ở bề rộng.

## **2) Hoàng đế Lê Dụ Tông (1679-1731)**

Lê Dụ Tông (1679 -1731) là vị Hoàng đế thứ 11 của nhà Lê trung hưng và thứ 22 của triều Hậu Lê trong lịch sử Việt Nam. Ông có tên húy là Lê Duy Đường, con trai trưởng của vua Lê Hy Tông.<sup>11</sup> Đây là nhân vật cùng thời với ngài Trịnh Thập, vua hơn Trịnh Thập 17 tuổi và mất trước ngài khoảng 1 năm. Khi chưa xuất gia thì Trịnh Thập cũng là em rể của vua Dụ Tông, cũng theo cuốn “*Chùa Liên Phái danh lam nổi tiếng đất Hà Thành*” năm 1726 thời vua này trị vì thì chùa được xây dựng. Vua cũng rất nổi tiếng với niên



*Ảnh di hài vua Lê Dụ Tông\*\**

11. Lê Dụ Tông, từ điển wikipedia.

\* Ảnh của Minh Tuệ, *Đặc sắc kiến trúc cổ chùa Liên Phái và những chuyện đặc biệt*, Phatgiao.org.vn.

\*\* Ảnh tư liệu, *Bí ẩn những xác ướp Việt - Kỳ 3*, tác giả Quốc Việt, báo Tuổi Trẻ 4/3/2010.

hiệu Bảo Thái mà chúng ta nếu ai đã từng đọc qua truyện dân gian về nhân vật Trạng Quỳnh sẽ nghe qua.

Vua Lê Dụ Tông là vị hoàng đế hiếm hoi trong lịch sử Việt Nam có thi hài được khai quật và nghiên cứu. GS.BS. Đỗ Xuân Hợp là người trực tiếp tham gia khai quật và nghiên cứu thi hài vua Lê Dụ Tông cho biết *“Một phát hiện nữa làm mọi người tin chắc đã tìm đúng đức vua là thi hài khoảng 50 tuổi, trạc tuổi vua Lê Dụ Tông lúc băng hà. Đặc biệt, tóc vua râm bạc, cắt ngắn theo kiểu nhà tu và đội chiếc mũ ni. Tấm gấm phủ mặt vua cũng có bốn chữ vạn của nhà Phật ở các góc. Những chi tiết này góp phần quan trọng xóa tan các nghi ngờ về mộ giả, xác giả. Sử cũ ghi chép rõ cuối đời vua Lê Dụ Tông đã tu hành ở cung Kiền Thọ rồi mới băng hà. Cho nên việc an táng nhà vua lúc đó đủ cả nghi thức hoàng gia lẫn nhà tu”*<sup>12</sup>.

Như vậy, qua tư liệu khảo cổ cho chúng ta thấy ngay cả thái thượng hoàng bấy giờ cũng tu hành theo Phật giáo, cũng xuống tóc ngay tại cung điện chứ không cần vào chùa. Thời điểm vua Dụ Tông thiện nhượng và lui về cung tu dưỡng là năm 1729-1731<sup>13</sup> tức là khoảng 14 -16 năm sau khi ngài Trịnh Thập xin xuất gia vào năm 30 tuổi (1715), khoảng 3-5 năm sau khi chùa Liên Phái (1726) được xây dựng. Việc cạo tóc tu trì trong cung của Dụ Tông cũng có các nguyên nhân chủ quan, khách quan, về chủ quan cảm được sự vô thường của thế cuộc ngôi vị, về khách quan thì cho thấy thời đại của Lê Dụ Tông và Như Trường thì việc xuất gia tu trì của hoàng thất, vương thất không hiếm. Và có lẽ sau khi gián đoạn bởi thời của vua cha Hy Tông gây pháp nạn thì Phật giáo phục hồi đến đỉnh điểm là một phò mã, thế tử đi tu, cải gia vi tự khiến cho các nhân vật hoàng thất, thậm chí thái thượng hoàng thấy đó cũng noi theo?

12. Bí ẩn những xác ướp Việt - Kỳ 3, tác giả Quốc Việt, báo Tuổi Trẻ 4/3/2010.

13. Lê Dụ Tông, từ điển wikipedia.

### 3) *Án Đô Vương Trịnh Bồng (1740-1791)*



*Chân dung chúa Trịnh Bồng\**

Trịnh Bồng là vị chúa Trịnh thứ 11 thời Lê trung hưng và cũng là vị chúa cuối cùng. Bồng là con của Uy Nam vương Trịnh Giang (1711-1762) cũng tức là cháu nội của Hy Tổ Nhân vương Trịnh Cương (1686-1729), anh trai của Trịnh Thập. Vậy Trịnh Bồng gọi Trịnh Thập là thúc công (ông chú, ông trề), chúa sinh khoảng 8 năm sau khi Trịnh Thập viên tịch, kém sư khoảng 44 tuổi.

Trịnh Bồng được sách *Hoàng Lê nhất thống chí* miêu tả là người đôn hậu, thật thà, không có hùng tâm làm chúa. Khi bị mất ngôi, cơ nghiệp của cha ông không thể cứu vãn, ông trốn đời, bỏ đi tu rồi trốn đời đi biệt tích, tuyệt nhiên không nghĩ tới chuyện cầu viện nước ngoài. Sách *Hoàng Lê nhất thống chí* (hồi thứ mười) chép về đoạn chót cuộc đời chúa như sau: “*Chúa nghĩ, trong cõi phù sinh, sự giàu sang bất quá cũng như chuyện trong giấc mộng, bởi thế xưa mới có người thề rằng, xin chớ đầu thai vào nhà Đế Vương. Chỉ còn có đức Phật lượng cả, thương hết mọi chúng sinh bị chìm đắm nơi bể khổ. Người quả đúng là bậc thông tuệ, tâm như gương sáng đời đời... Nghĩ là làm, Trịnh Bồng gạt bỏ hết ưu tư và nghiệp chướng, xưng là Hải Đạt Thiền sư, chu du khắp mạn Cao Bằng và Lạng Sơn. Tại Lạng Sơn, có người học trò xứ Kinh Bắc (2) tên là Vũ Kiên chạy loạn đến. Một hôm, anh ta gặp Hải Đạt Thiền sư ở chùa Tam Giáo và cùng đàm luận về kinh sách nhà Phật. Vũ Kiên biết Hải Đạt Thiền sư chính là chúa, bèn mật báo với bọn phiên thần ở đó là Hà Quốc Ký và Nguyễn Khắc Trần. Hai người vờ nói là nhà có lập trai đàn, vậy xin đón Hải Đạt Thiền sư về”.*

Sự nghiệp làm chúa của Trịnh Bồng ngắn ngủi, không được sử sách ghi chép nhiều, về đạo nghiệp tu hành cũng không nổi tiếng

\* Chân dung trong Trịnh gia thế phả.

như các vị tiền nhân như Trịnh Thị Ngọc Trúc, Trịnh Thập. Nhưng Trịnh Bồng như nét vẽ hoàn thiện nốt bức tranh thịnh suy, vô thường của chính trị, tôn giáo nước Việt bấy giờ, cũng như của thế tộc Trịnh.

Qua nhân vật này càng làm nổi bật lên nhân vật Trịnh Thập mà chúng ta đang tìm hiểu, ngoài những nhân duyên sâu dày, tư chất thông minh thuộc về nội tại của nhân vật thì các yếu tố ngoại tại như bối cảnh gia tộc, đất nước cũng hỗ trợ không ít cho công cuộc phát triển đạo nghiệp. Trịnh Thập là nhân vật hội đủ nhiều duyên lành như vậy, sinh ra trong thời kỳ kinh tế phát triển, chính trị khá ổn định, ít ảnh hưởng bởi chiến tranh, Phật giáo thì được các thế hệ trước tô bồi... Là người ưu tú ở giai đoạn đỉnh cao của xã hội thì tất yếu dấu ấn để lại rất lớn.

## II. Tín ngưỡng, tôn giáo và sơn môn pháp phái

Trong giai đoạn phát triển kinh tế, xã hội thì đời sống nhân dân được cải thiện khiến tình hình tôn giáo, tín ngưỡng cũng cải thiện theo trong đó có đạo Phật và cả các tín ngưỡng, tôn giáo ngoài đạo Phật.

Vài sự kiện đáng lưu ý mà chúng tôi ghi nhận đó là năm Nhâm Thìn (1712) đời vua Lê Dụ Tông, chúa Trịnh Cương bắt những người theo đạo Công giáo phải cạo trán và khắc vào mặt bốn chữ “học Hoa Lan đạo”. Tại sao gọi đạo Công giáo là đạo Hoa Lan? Hoa Lan là tên quốc gia Hòa Lan/ Hà Lan (Hollande/ Netherlands) được phiên sang âm Hán Việt. Người Hòa Lan sang buôn bán ở Đàng Ngoài trước hết cả cho nên mới gọi là đạo Hòa Lan. Hơn nữa, lúc bấy giờ người dân nước ta không phân biệt được các nước phương Tây, hễ thấy người phương Tây đều gọi là người Hòa Lan. Nước ta trước khi có các giáo sĩ sang truyền đạo Da tô thì *“tự xưa đến nay vẫn theo Nho giáo, lấy sự thờ cúng ông cha làm trọng, lấy sự tế tự thần thánh làm phải, mà lệ nước thì lấy sự cúng tế làm một việc rất quan trọng. Đột nhiên thấy nhiều người mình theo đạo Thiên Chúa, bỏ cả các thói cũ, chỉ chuyên về một mặt theo đạo mới, bởi vậy cho nên trong Nam ngoài Bắc, vua chúa đều cho đạo*

ấy là một tà đạo, làm hủy hoại cả cái phong hóa của nước nhà xưa nay, bèn xuống chỉ cấm không cho người trong nước theo đạo mới nữa, và đặt ra phép nghiêm để bắt tội những kẻ không tuân theo chỉ dụ ấy”.<sup>14</sup>

Ngay trong lòng xã hội Đàng Ngoài bấy giờ cũng ảnh hưởng bởi một giáo phái có tên Nội Đạo Tràn. Tư liệu liên quan đến Nội Đạo Tràn được biên soạn vào loại sớm nhất là cuốn: *Đại Nam Lê triều Thanh Hóa Nội Đạo Tràn tam thánh bảo lục* được soạn năm 1660, trùng san năm 1807, không rõ tác giả (?). Hiện có hai bản chép tay mang ký hiệu A1316, dày 284 trang và A926, dày 404 trang lưu tại thư viện Viện Hán Nôm ở Hà Nội. Cũng ở thư viện này còn cuốn *Nội Đạo Tràn liệt thánh bảo lục* do Nguyễn Tảo, tự Pháp Ngôn, hiệu Văn Trai biên soạn, in năm Thành Thái Nhâm Dần (1902) mang ký hiệu A2975, dày 70 trang. Bên cạnh các tư liệu trên, liên quan hoặc ghi lại hiện tượng có liên quan đến Nội Đạo Tràn còn có trong: *Tang thương ngẫu lục* của Phạm Đình Hổ; *Kho tàng truyện cổ tích Việt Nam*, tập 4 của Nguyễn Đông Chi (có dẫn lại tư liệu về *Sòng Sơn đại chiến sử* của Lãng Tuyết) và tư liệu *Sự ra đời của Nội Đạo Tràn ở Việt Nam*, thông báo của Trường Viễn Đông Bác Cổ (BEFEO), số 34 - 1943. Bài thuyết trình ngày 5-1-1940 của GS. Nguyễn Văn Huyền in trong bộ sách *Góp phần nghiên cứu văn hóa Việt Nam*<sup>15</sup>. Ngoài ra, còn một số bài viết hoặc đoạn tư liệu rải rác in trên báo chí có liên quan hoặc nhắc tới Nội Đạo Tràn<sup>16</sup>. Phái này mang nặng tính phù thủy, pha trộn nhiều yếu tố Đạo giáo, phát triển chủ yếu vùng Thang Mộc (Thanh - Nghệ) có ảnh hưởng rất lớn đến chính quyền.

14. Xuất xứ và ý nghĩa của hai từ “lương dân” - “giáo dân”, tác giả Nguyễn Văn Nghệ, [NghienCuuQuocTe.org](http://NghienCuuQuocTe.org).

15. Nguyễn Văn Huyền, *Góp phần nghiên cứu văn hóa Việt Nam*, tập 1, NXB Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1995, trang 481-484.

16. TS. Bùi Quang Thanh, *Bước đầu khảo sát Nội Đạo Tràn vùng Quảng Xương Thanh Hóa*, Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo.

Về phía Phật giáo thì có sự kiện niên hiệu Vĩnh Trị (1678) vua Lê Hy Tông ra lệnh cho các quan khắp nước bắt cứ ở đâu Tăng Ni hoặc già hoặc trẻ đều đuổi hết về rừng núi<sup>17</sup>. Sau được hóa giải bởi thiền sư Chân Dung Tông Diễn (1640-1711) là tổ đệ nhị của phái Nam truyền Tào Động Đàng Ngoài.

Qua vài điểm nêu trên, tôi thấy rằng, tình hình tôn giáo, tín ngưỡng thời bấy giờ khá phức tạp, bên ngoài thì do quan hệ giao lưu thương mại cũng như chính sách đẩy mạnh truyền giáo của phương Tây mà Thiên Chúa giáo đã thâm nhập xã hội Đại Việt, bên trong thì các tín ngưỡng nội sinh tự xưng Nội Đạo cũng trỗi dậy mạnh mẽ. Nên việc hoằng dương Tịnh độ của ngài Trịnh Thập thậm chí lấy tên chùa là Liên Tông đường như đáp ứng được nhu cầu của sự phát triển Phật giáo trong bối cảnh đó, vì Tịnh độ thích hợp với nhiều dạng căn cơ và nếu không có pháp môn dễ thực hành và phổ biến như vậy thì khó đi vào quần chúng và xã hội sẽ bị các tôn giáo, tín ngưỡng khác dẫn dắt. Đọc “*Di Đà cảnh giới hạnh*” của thiền sư Chân Nguyên (thầy của Trịnh Thập) cũng là tổ của phái Lâm Tế và phong trào chấn hưng Trúc Lâm thời Lê trung hưng, bài văn ngắn ở cuối sách ghi: “*Tăng thống Chính Giác Hòa thượng là Tỷ kheo Chân Nguyên chùa Long Động núi Yên Tử năm 80 tuổi chuyên pháp môn Tịnh độ...*”<sup>18</sup>. Sự xuất hiện của vị phò mã, thế tử trong hàng ngũ tăng sĩ cũng góp phần tăng độ tin tưởng của tôn giáo này trong mắt của triều đình và dân chúng ở bối cảnh nhiều đạo, nhiều tín ngưỡng cùng cạnh tranh như vậy.

Lại nhắc đến pháp nạn đời Lê Hy Tông (1678) mà không ít lần tôi đã đề cập thì nó xuất hiện khoảng 18 năm trước khi ngài Trịnh Thập ra đời, đáng chú ý là bấy giờ Phật giáo Đàng Ngoài chủ yếu ghi nhận hai phái là Lâm Tế và Tào Động.

17. *Thiền sư Tông Diễn và câu chuyện cảm hóa vua*, nguồn Thiền viện Thường Chiếu.

18. *Giới thiệu Di Đà Cảnh giới hạnh của thiền sư Chân Nguyên*, Thích Đồng Dưỡng, nguyệt san *Giác ngộ* 4/2019.



Phái Lâm Tế nhánh trực hệ của Trịnh Thập sau này truyền ít nhất được 3 đời gồm có Chuyết Chuyết Viên Văn (1590-1644) > Minh Lương (?-?) > Chân Nguyên Tuệ Đăng (1647-1726). Phái Tào Động truyền được khoảng 2 đời với Thủy Nguyệt Thông Giác (1637-1704) > Chân Dung Tông Diễn (1640-1711). Như vậy tuy Lâm Tế có truyền thừa thâm hậu hơn, có bảo trợ chính trị từ hoàng thất, vương thất từ rất sớm, nhưng người hóa giải được nạn và trùng trấn Phật giáo bấy giờ lại là phái Tào Động còn mới mẻ hơn, chẳng ai có thể so bề tài trí và nhân duyên của các đại sư các pháp phái với nhau, nhưng rõ ràng về mặt bề nổi của xã hội thế tục thì khía cạnh nào đó Tào Động có ưu thế hơn.

Vậy thì sự xuất hiện của Trịnh Thập trong truyền thừa Lâm Tế sau này có ý nghĩa gì với bản phái hay không? Sự xuất hiện của nhiều ông hoàng bà chúa trong phái Lâm Tế này như minh xác thêm một câu ngạn ngữ “Lâm Tế tướng quân, Tào Động sĩ dân” có vẻ như đúng ở cả xã hội Nhật Bản lẫn Việt Nam bấy giờ. Ở khía cạnh khác thì sự xuất hiện của Như Trừng cũng làm tăng uy danh cho Lâm Tế sau một thời kỳ có chìm lắng hơn.

### **Tạm kết**

Thế tử Trịnh Thập hay Như Trừng đại sư tuy xuất gia và trụ thế không lâu nhưng để lại di sản to lớn và là hình ảnh đặc biệt trong mắt hậu thế. Cuộc đời của ngài là một phần của giai đoạn lịch sử đỉnh thịnh nhất về kinh tế, chính trị, xã hội thời Lê trung hưng, là giai đoạn cực thịnh của tập đoàn họ Trịnh khi mà cả chính trị, quân sự hay tôn giáo cũng đều góp mặt của những thành viên gia tộc này trong đó có ngài. Về mặt pháp phái thì cảm quan cá nhân tôi thấy ngài như viên minh châu chói sáng trên dòng truyền thừa vinh quang của tông Lâm Tế ở Đàng Ngoài. Cuộc đời không dài nhưng nhiều công hạnh của ngài còn phảng phất bóng dáng của Pháp Loa tôn giả đầu đây, tất cả như tô đẹp thêm những trang sử của Phật giáo Việt Nam. 🌸



## *Kính mừng Phật đản*

**TUỆ NHA**

*Phật đản về chùa vọng tiếng kinh  
Chánh điện trên cao giọng rất hiền  
Âm thanh trầm bổng lời Phật dạy  
Chánh pháp cao siêu đạo cửa thiên  
Duy na thỉnh tiếng chuông huyền nhiệm  
Duyệt chúng nhịp nhàng mỗ uy nghiêm  
Áo lam từ hòa tôn kính Bụt  
Hành thâm bát nhã tâm an nhiên.*

*PL 2566 - Quý Mão 2023*



## HOẠT ĐỘNG CỦA *PHẬT GIÁO XỨ ĐOÀI* TỪ 1934 ĐẾN 1953

NGUYỄN ĐẠI ĐỒNG

Vào thập niên 1930, phong trào chấn hưng Phật giáo ở nước ta khởi đầu bằng sự ra đời của Hội Nghiên cứu Phật học Nam Kỳ (1931) rồi lan ra Trung Kỳ với sự thành lập Hội An Nam Phật học và Bắc Kỳ với Nghị định số 4283 của nhà cầm quyền Bắc Kỳ ký ngày 6 tháng 11 năm 1934, cho phép thành lập Hội Phật giáo Bắc Kỳ.

Ngày 18 tháng 11 năm 1934, Đại hội đồng họp dưới sự chủ tọa của ông Nguyễn Năng Quốc, bầu Ban Quản trị chính thức do Hiệp tá trí sĩ Nguyễn Năng Quốc làm Chánh Hội trưởng; Phó Hội trưởng là các ông Nguyễn Quốc Thành và Nguyễn Văn Ngọc. Trưởng ban Chứng minh Đạo sư là Hòa thượng Thích Thanh Hanh (Tổ Vĩnh Nghiêm), trụ sở đặt tại chùa Quán Sứ, Hà Nội; Thành viên sáng lập gồm 27 cư sĩ và 5 Tăng sĩ. Tháng 12 năm 1935, Hội ra tạp chí *Đuốc tuệ* để hoằng dương Phật pháp.

### I. Phật giáo xứ Đoài trong phong trào Chấn hưng Phật giáo

Việc Hội Phật giáo Bắc Kỳ ra đời để dẫn dắt phong trào chấn hưng Phật giáo được các sơn môn Phật giáo xứ Bắc nhiệt liệt hưởng ứng và ủng hộ.

Tiếp sau các địa phương: Kiến An, Hải Phòng, Hưng Yên, Hà Nam, Hải Dương thành lập Ban Đại lý Phật giáo, ngày 1 tháng 12

năm 1935 (Ất Hợi), Ban Đại lý Phật giáo tỉnh Sơn Tây thành lập. Trưởng Ban bên Tăng là sư cụ Như Tùng trụ trì chùa Thiên Phúc, (tức chùa Thầy) ở xã Sài Sơn, huyện Quốc Oai; Trưởng ban bên Tại gia là Tổng đốc trí sĩ Nguyễn Văn Bản, Hội quán đặt tại chùa Linh Sơn, phố Mới, thị xã Sơn Tây, trường học đặt tại chùa Mỹ Hội, phố Mỹ Hội, Sơn Tây.

Ngày 28 tháng 8 năm 1936 (12-8 Bính Tý), Ban Đại lý Phật giáo Sùng Nghiêm thành lập, Hội quán đặt tại chùa Mía (chùa làng Sùng Nghiêm), Đường Lâm, Sơn Tây. Tiến sĩ Nguyễn Văn Bản về dự.

Ngày 4 tháng 9 năm 1936, Ban Đại lý Phật giáo chùa Bách Lộc, huyện Thạch Thất, tỉnh Sơn Tây thành lập, Hội quán đặt tại chùa Thiên Phúc. Trưởng ban bên Tại gia là Chánh hương hội Nguyễn Duy Viện, nhà văn Sở Cuồng Lê Dư đại diện Ban Quản trị Trung ương Hội về dự. Tiến sĩ Nguyễn Văn Bản, Chánh Đại lý Ban Đại lý Hội Phật giáo tỉnh Sơn Tây chủ tọa buổi lễ.

Cùng ngày, làng Nghĩa Hưng, huyện Quốc Oai, Sơn Tây được Trung ương Hội Phật giáo Bắc Kỳ cho phép mở giảng đường Phật giáo tại chùa làng. Chánh Hội trưởng cử Phó bạng Bùi Kỷ về khai giảng lớp đầu. Sư cụ chùa Bộc ở Ban Đạo sư Trung ương, ông Cung Đình Bính, Quản lý báo *Đuốc tuệ* về dự lễ. Ông Tổng sư Trạch là người chủ trương giảng đường này.

Trong buổi lễ khánh thành Chi hội Phật giáo tỉnh Sơn Tây tại chùa Hội quán, Sư cụ trụ trì chùa Thầy là Hòa thượng Như Tùng - Trưởng ban bên Tăng của Chi hội đã đọc bài diễn văn kêu gọi Phật giáo xứ Đoài ủng hộ công cuộc chấn hưng Phật giáo do Hội Phật giáo Bắc Kỳ lãnh đạo. Hòa thượng nêu rõ: “Nay ta muốn chấn hưng Phật giáo thì có 2 đường mật thiết: 1. Chấn hưng tinh thần của Phật giáo (gồm sự học, sự tu, dịch kinh sách, sự truyền giáo phải cho thực hành). 2. Chấn hưng hình thức của Phật giáo (là làm chùa, tô tượng, xây tháp, đúc chuông phải cho chính đáng).

Ngày 20 tháng 2 năm 1937 (Đinh Sửu), khánh thành Chi hội Phật giáo Bảo Lộc, tỉnh Sơn Tây, Hội quán đặt tại chùa Long Hoa.

Trưởng ban bên Tăng là sư cụ Giám viện Trần Văn Hộ, Trưởng ban bên Tại gia là ông Nguyễn Hữu Quẩy. Sư ông Trí Hải, các ông Lê Toại, Nguyễn Trọng Thuật ở Ban Trị sự Trung ương Hội về dự.

Ngày 19 tháng 5 năm 1940 (Canh Thìn), thành lập Việt Nam Độc lập Đồng minh (gọi tắt là Việt Minh) thay cho Mặt trận dân tộc phản đế Đông Dương. Việt Minh tập hợp lực lượng toàn dân thực hiện hai điều mà nhân dân ta mong ước:

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

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

Nghị quyết Hội nghị lần thứ 8 Trung ương Đảng Cộng sản Đông Dương tháng 5 năm 1941, sau khi phân tích tình hình quốc tế và Đông Dương, đã rất đúng đắn khi đề ra nhiệm vụ trước mắt là giải phóng các dân tộc ở Đông Dương ra khỏi ách thống trị của Pháp - Nhật. Để thực hiện được nhiệm vụ đó, công việc cốt yếu của Đảng là liên minh tất cả các lực lượng của các giai cấp, đảng phái, các nhóm cách mạng cứu nước, các tôn giáo, các dân tộc kháng Nhật<sup>1</sup>.

Ngày 3 tháng 4 năm 1941 (7-3 Tân Ty), tại lễ hội chùa Thầy, huyện Quốc Oai, tỉnh Sơn Tây, cờ đỏ búa liềm pháp phối bay trên núi Thầy đã gây được ảnh hưởng rộng rãi trong đông đảo nhân dân và động viên phong trào đấu tranh cách mạng trong tỉnh.

Ngày 25 tháng 5 năm 1941 (30-4 Tân Ty), Hội Phật giáo Bắc Kỳ đã họp Đại hội đồng thường niên tại chùa Quán Sứ<sup>2</sup>.

Sư cụ Trần Thông Chính, trụ trì chùa Thọ Cầu, huyện Hoài Đức (Hà Đông) và đại biểu các Chi hội Phật giáo Bách Lộc, Bảo Lộc, Cung Thuận, thị xã Sơn Tây (Sơn Tây); cùng một số đông nam nữ hội viên ở Hà Nội và các tỉnh tới dự Đại hội đồng. Hội nghị đã biểu dương Chi hội Phật giáo Bảo Lộc (Sơn Tây), đã làm được

---

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

2. Trích lục Biên bản Đại hội đồng thường niên Hội Phật giáo Bắc Kỳ ngày 25 tháng 5 năm 1941.

giảng đường để diễn giảng giáo lý đạo Phật cho Tăng Ni Phật tử và tô tượng.

Chủ nhật 13 tháng 9 năm 1942 (4-8 Nhâm Ngọ), Hội Phật giáo Bắc Kỳ đã họp Đại hội đồng thường niên tại chùa Quán Sứ, Hà Nội.

Bên Tăng có: sư cụ chùa Thọ Cầu, huyện Hoài Đức (Hà Đông). Và một số đông chư Tăng ở Hà Nội và các tỉnh.

Đại biểu Chi hội Phật giáo tỉnh Sơn Tây có các vị: Hạ Thương Trung (Bách Lộc), Nguyễn Hữu Quảng (Bảo Lộc).

Tờ trình của Phó Hội trưởng Bùi Thiện Cơ tại Đại hội đồng họp ngày 13 tháng 9 năm 1942 cho biết trong năm qua Chi hội Phật giáo Bảo Lộc đã làm được mấy gian hành lang hết gần 500\$00. Chi hội Phật giáo huyện Đan Phượng đã mời Thượng tọa Tuệ Chiếu về giảng “Tam quy và Ngũ giới” cho hàng trăm Phật tử địa phương.

Ngày 13 tháng 9 năm 1944, thành lập Chi hội Phật giáo Phù Long, huyện Phúc Thọ, tỉnh Sơn Tây.

Tháng 2 năm 1945 (Ất Dậu), chùa Diên Phúc (chùa Thượng) ở xã Đức Thượng, huyện Hoài Đức, tỉnh Sơn Tây là địa điểm hoạt động của cán bộ Việt Minh địa phương<sup>3</sup>.

Ngày 19 tháng 5 năm 1945, Hội Phật giáo Bắc Kỳ họp Đại hội đồng thường niên cho biết tới tháng 5 năm 1945, số trụ trì hội viên của Hội là 33.247 vị, Chi hội Phật giáo Bảo Lộc, tỉnh Sơn Tây đã tậu được một nghĩa trang rộng 5 sào góp phần mai táng người chết trong nạn đói năm Ất Dậu. Đại hội đồng đã bầu Hòa thượng Thanh Thuyên (Tuệ Tạng) làm Chủ tịch, cư sĩ Bùi Thiện Cơ, Tổng đốc trí sĩ và Thượng tọa Tuệ Chiếu làm Phó Chủ tịch Hội và quyết định đổi tên là Hội Việt Nam Phật giáo.

## **II. Hoạt động của Phật giáo xứ Đoài sau Cách mạng tháng 8 năm 1945**

Đầu tháng 8 năm 1945, khí thế cách mạng cả nước sôi sục nhất là sau khi phát xít Nhật đầu hàng Đồng minh vô điều kiện ngày 15

3. Hà Nam Ninh chống thực dân Pháp 1945-1954, NXB QĐND và BCH quân sự tỉnh xuất bản, 1979.



tháng 8 năm 1945. Ngày 17 tháng 8 năm 1945 giành chính quyền ở huyện lỵ Quốc Oai. Ngày 19 tháng 8 năm 1945 Tổng khởi nghĩa giành chính quyền tại Hà Nội và các huyện Đan Phượng, Hoài Đức tỉnh Hà Đông thành công, tiếp đó là các huyện lỵ Thạch Thất, Phúc Thọ (18-8), thị xã Sơn Tây (20-8), Tùng Thiện (21-8), Quảng Oai (22-8) và cuối cùng là huyện lỵ Bất Bạt (25-8) của tỉnh Sơn Tây<sup>4</sup>.

Ngày 28 tháng 8 năm 1945, một cuộc họp trọng thể được tổ chức tại trụ sở Hội Khai Trí Tiến Đức (gần chùa Bà Đá, phố Nhà Thờ, quận Hoàn Kiếm, Hà Nội) gồm trên 100 nhà sư đại diện cho các sơn môn ở Hà Nội, Sơn Tây, Hà Đông, Hưng Yên... do Hòa thượng Thanh Thao (Đỗ Văn Hỷ) chủ trì, có các ông Nguyễn Lương Bằng, Hoàng Quốc Việt, đại diện Mặt trận Việt Minh tham dự. Hội nghị giơ cao tay nhiệt liệt hoan nghênh và ủng hộ Việt Minh. Sau đó bàn bạc rồi quyết định thành lập một tổ chức của Phật giáo yêu nước lấy tên là Hội Phật giáo Cứu quốc. Một Ban Chấp hành được bầu gồm 9 người do Hòa thượng Thanh Thao làm Chủ tịch, Thượng tọa Thanh Đặc và Bác sĩ Nguyễn Hữu Thuyết làm Phó Chủ tịch<sup>5</sup>.

Ngày 2 tháng 9 năm 1945, tại Quảng trường Ba Đình, trước hàng chục vạn đồng bào Hà Nội, Chủ tịch Hồ Chí Minh thay mặt Chính phủ Lâm thời trình trọng đọc bản Tuyên ngôn Độc lập khai sinh nước Việt Nam Dân chủ cộng hoà.

Ngay trong ngày Độc lập 2-9, Phật giáo Hộ quốc đoàn (tức Phật giáo Cứu quốc) đã gửi “Lời chúc từ Chính phủ Lâm thời”. Sau khi nhắc lại những trang sử đau thương dưới ách áp bức thực dân và những ngày đấu tranh trước cách mạng, người Phật tử đã đoàn kết cùng đồng bào cả nước khi bát cháo, lúc lưng cơm chay, chia cay sẻ ngọt. Bài chúc từ tỏ lời cầu mong: “Chính phủ Lâm thời chóng thu xếp ổn thỏa vấn đề trị nội, đối ngoại để có thể tiến hành mau

4. Dương Trung Quốc, *Việt Nam những sự kiện lịch sử (1919-1945)*, NXB Giáo dục, 2006, tr413.

5. Nguyễn Đại Đông, *Biên niên sử Phật giáo miền Bắc (1920-1953)*, NXB Tôn giáo, 2008.

chóng chương trình kiến thiết quốc gia của Mặt trận Việt Minh mà 4 - 5 năm nay chúng tôi đã từng ghi sâu trong tâm khảm, chúng tôi tuy bất tài nhưng cũng xin hết sức hi sinh để giúp đỡ Chính phủ mỗi khi cần đến”<sup>6</sup>.

Ngày 3 tháng 9 năm 1945, một ngày sau khi tuyên bố nước Việt Nam độc lập, tại phiên họp đầu tiên của Chính phủ Lâm thời, chương trình 10 điểm do Quốc dân đại hội thông qua ngày 16-8-1945 ở Tân Trào, Tuyên Quang được Hồ Chủ tịch cụ thể hoá bằng 6 nhiệm vụ (vấn đề) cấp bách. Trong đó có 2 vấn đề liên quan đến tôn giáo, tín ngưỡng. Hồ Chủ tịch nêu rõ: “Tất cả công dân trai gái 18 tuổi đều có quyền ứng cử, bầu cử, không phân biệt giàu nghèo, tôn giáo, giòng giống... (vấn đề 3); Người chỉ rõ: “Thực dân và phong kiến tiến hành chính sách chia rẽ đồng bào giáo và đồng bào lương để dễ bề thống trị, tôi đề nghị Chính phủ ta tuyên bố: “Tín ngưỡng tự do và Lương Giáo đoàn kết”(vấn đề 6)<sup>7</sup>.

Tháng 11 năm 1945, đại biểu Tăng già các tỉnh Bắc Bộ, trong đó có Phật giáo xứ Đoài cùng đại biểu ba Hội: Phật giáo Cứu quốc, Phật tử Việt Nam, Việt Nam Phật giáo đã họp và quyết nghị thành lập một Ủy ban Chấp hành Tăng già Phật giáo trước khi đi đến đại hội nghị toàn quốc. Ủy ban có trách nhiệm liên hiệp hết thầy các sơn môn, các Hội Phật giáo cùng chung chủ nghĩa “Từ bi cứu khổ” của đức Phật Thích Ca để thực hiện việc:

- 1- Hoằng dương Phật pháp và phụng sự Tổ quốc.
- 2- Cứu khổ cứu nạn.

Chánh Chủ tịch Ủy ban là Hòa thượng Thích Mật Ứng trụ trì chùa Quảng Bá, Hà Nội; Phó Chủ tịch là Thượng tọa Tố Liên, chùa Quán Sứ, Hà Nội; trụ sở đặt tại chùa Quán Sứ, số 73 phố Quán Sứ, Hà Nội.

Ngày 6 tháng 1 năm 1946, Tăng Ni Phật tử xứ Đoài lại hòa vào dòng người với các khẩu hiệu: “Ủng hộ Tổng tuyển cử”, “Đoàn

6. Báo *Cứu quốc* ra ngày 2 tháng 9 năm 1945.

7. Báo *Cứu quốc* ra ngày 17 tháng 9 năm 1945.

kết chống xâm lăng”, nô nức cầm lá phiếu đi bầu những đại biểu chân chính của mình vào cơ quan quyền lực cao nhất của đất nước.

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

Trên báo *Cứu quốc* ra ngày 14 tháng 1 năm 1946, Chủ tịch Hồ Chí Minh chỉ rõ: “Công giáo hay không Công giáo, Phật giáo hay không Phật giáo đều phải nên nỗ lực đấu tranh cho nền độc lập của nước nhà. Nhiệm vụ của đoàn thể chúng ta là phải giữ vững nền độc lập. Trong Công giáo có câu “Tam vị nhất thể”, nhà Phật có câu: “Vạn chúng nhất linh” nên chúng ta phải hy sinh cho nhân loại và chúng sinh”.

Hưởng ứng Lời kêu gọi của Chính phủ và Hội Phật giáo Cứu quốc, ngày 18 tháng 1 năm 1946, Chi hội Phật giáo Cứu quốc Bách Lộc, tỉnh Sơn Tây, ủng hộ Quỹ Nam Bộ kháng chiến 100\$00, Quỹ Độc lập 50\$00.

Ngày 17 tháng 2 năm 1946, tại động Hoàng Xá, huyện Quốc Oai, tỉnh Sơn Tây, Hội Phật giáo Cứu quốc tổ chức nói chuyện về đạo Phật, bài trừ mê tín dị đoan, được toàn thể đồng bào hoan hô.

Nguyệt san *Diệu Âm* - cơ quan hoằng pháp của Ủy ban Tăng già Bắc Bộ số ra tháng 6 năm 1946, đăng bài “*Tăng già muốn nâng cao trình độ thời phải nhiệt liệt tham gia vào việc Bình dân học vụ*” của Thượng tọa Tố Liên viết: “Các chiến sĩ quyết hy sinh tính mệnh ra nơi chiến địa, chiến đấu với quân thù để giữ vững non sông đất nước, thì đảng này các giáo viên hy sinh hết tâm lực thì giờ để tiêu trừ giặc dốt cho quốc dân, hai đường đều có công ân cứu quốc cả. Riêng tôi, thì tôi nhận thấy việc Bình dân học vụ còn mật thiết hơn... toàn cõi Việt Nam mỗi chùa đều lập 1 trường Bình dân học vụ, trường học đó lại là trụ sở tuyên truyền báo chí, đó là một phương pháp cải tổ nhân tâm rất giản dị mà có rất nhiều hiệu quả. Hầu khắp nước Việt Nam, làng nào cũng có chùa, vị sư

chủ chùa nào cũng gắng gỏi, cũng nhiệt liệt với công cuộc Bình dân học vụ như vậy thì chẳng cần phải bỏ bút mặc chiến bào mà vẫn thành công tiêu trừ giặc đốt xóa cái nạn dân ngu như vậy chả là một biện pháp cứu quốc có hiệu lực ư?”.

Phật giáo xứ Đoài là một trong những đơn vị đầu tiên thực hiện lời kêu gọi nói trên: Ngày 21 tháng 3 năm 1946, sư ông Nguyễn Đạt, trụ trì chùa Quan, huyện Thạch Thất, tỉnh Sơn Tây, đã tổ chức và khai giảng lớp cán bộ Bình dân học vụ tại chùa. Theo lớp huấn luyện này có đủ các giới bô lão, thanh niên, phụ nữ và bộ đội Vệ quốc đoàn ở khu Lạc Tụ, gồm 76 anh chị em ở 10 xã. Sau đó, số cán bộ này đã tỏa về các nơi đóng vai trò nòng cốt trong phong trào diệt “giặc đốt” ở xứ Đoài.

Ngày 28 tháng 3 năm 1946 (25-2 Bính Tuất), đã làm lễ sát hạch và bế mạc lớp Bình dân học vụ tại chùa Phù Long, huyện Phúc Thọ, tỉnh Sơn Tây. Lớp này khai giảng ngày 24 tháng 12 (20-11 âm lịch) nhằm xóa nạn mù chữ cho chị em phụ nữ thôn quê thất học. Sau 8 tuần mãn khóa, chị em đã biết đọc, biết viết chữ quốc ngữ. Chủ tịch Ủy ban Hành chính huyện Nguyễn Quân cùng Ban phụ trách Bình dân học vụ và đông đảo các giới đã đến dự lễ phát giấy chứng nhận cho các chị em.

Ngày 18 tháng 4 năm 1946 (17-3 Bính Tuất), Chi hội Phật giáo Bách Lộc, tỉnh Sơn Tây tổ chức truy điệu chiến sĩ trận vong Nam Bộ. Tối có diễn kịch do Ban Tăng già Hội Phật giáo Sơn Tây tổ chức, tiền thu được bao nhiêu đều ủng hộ anh em tự vệ mua vũ khí. Trước khi mở màn, sư ông Nguyễn Đạt lên diễn thuyết hô hào Tăng già và các giới đoàn kết chặt chẽ để ủng hộ Chính phủ về mọi phương diện<sup>8</sup>.

Ngày 8 tháng 5 năm 1946 (8-4 Bính Tuất), nhân ngày nước nhà giành được quyền độc lập, Chính phủ dân chủ cộng hòa công nhận ngày Khánh đản đức Phật Thích Ca là ngày đại lễ của tôn

---

8. Nguyễn Đại Đồng, *Biên niên sử Phật giáo Miền Bắc (1920-1953)*, NXB Tôn giáo, 2008, tr254.

giáo, Chi hội Phật giáo tỉnh bộ Sơn Tây tổ chức lễ Khánh đản đức Phật Thích Ca rất trọng thể. Đến dự có ông Chủ tịch Ủy ban Hành chính thị xã và rất đông đại biểu các giới. Ông Cát Văn Nam - Thư ký Hội Phật giáo Bắc Kỳ đọc 2 bài diễn văn:

Một bài nói về lịch sử Phật tổ, một bài truy điệu trận vong chiến sĩ Nam Bộ.

Cùng ngày 8 tháng 5, Chi hội Phật giáo Bách Lộc làm lễ khánh đản đức Phật Thích Ca Mâu Ni rất trọng thể tại chùa Bách Lộc. Đến dự lễ có nhân viên Ủy ban Hành chính tỉnh và đủ các giới. Trong ngày hành lễ có 3 bài diễn văn:

1. Nói về lịch sử đức Phật Thích Ca Mâu Ni, tinh thần Phật giáo với nền Dân chủ Cộng hòa do Sa môn Nguyễn Đạt giảng;
2. Lời hô hào thanh niên Phật giáo do một đại biểu thanh niên đọc;
3. Lời hô hào phụ nữ do một đại biểu phụ nữ đọc.

Được công chúng hoan hô nhiệt liệt và cương quyết ủng hộ.

Ngày 23 tháng 5 năm 1946, Bộ trưởng Bộ Nội vụ Chính phủ Việt Nam Dân chủ cộng hòa ký Quyết định số 158 NV-PG cho phép thành lập lại Hội lấy tên là “Hội Việt Nam Phật giáo”, mục đích, tôn chỉ không có gì thay đổi. Chùa Quán Sứ vẫn là trụ sở của Hội.

Ngày 31 tháng 5 năm 1946 (1-5 Bính Tuất), Chi hội Phật giáo Phù Long, huyện Thạch Thất, tỉnh Sơn Tây tổ chức diễn thuyết về nguyên nhân thành lập Hội Phật giáo Việt Nam (Hội Phật giáo Bắc Kỳ đổi tên ngày 19 tháng 5 năm 1945), nguyên nhân thành lập Hội Phật giáo Cứu quốc. Diễn giả là sư ông Nguyễn Đạt đã thiết tha hô hào hai Hội nên hiểu nhau và thành thực đoàn kết để cho sự hợp nhất được dễ dàng.

Ngày 14 tháng 6 năm 1946 (15-5 Bính Tuất), nhân dịp sư ông Nguyễn Đạt, trụ trì chùa Quan lên giáo hóa cho gần 200 hội viên tại chùa Phù Long, Hội Phật giáo Phù Long (Sơn Tây) đã tổ chức Lễ truyền thụ quy giới cho hội viên.

Ngày 11 tháng 7 năm 1946, báo *Cứu quốc* số 289 đăng tin: Hội Phật giáo Cứu quốc Việt Nam nhắc lại để các Tăng Ni thiện tín biết rằng Ngày Nam Bộ 9 tháng 6 năm 1946 do Hội Phật giáo Cứu

quốc Hà Nội tổ chức, phụ trách các chùa đền đã hái được kết quả sau đây: Chi hội Đan Phượng 678\$30 còn nhiều nơi ủng hộ nhưng chưa nhận được tin nên chưa đăng.

Ngày 23 tháng 7 năm 1946, toàn thể anh chị em Phật giáo Cứu quốc xã Phú Thứ, khu Liên cơ quan huyện Thạch Thất, tỉnh Sơn Tây, đã trích 100\$00 tiền quỹ ủng hộ Quỹ Đám phụ Quốc phòng<sup>9</sup>.

Ngày 14 tháng 8 năm 1946 (16-7 Bính Tuất), tại chùa Sùng Nghiêm (chùa Nưa), huyện Phúc Thọ, tỉnh Sơn Tây đã tổ chức lễ cầu nguyện cho Hồ Chủ tịch và phái đoàn Việt Nam đi dự cuộc đàm phán tại Phongtennơblô bên Pháp được dũng mãnh tinh tiến, mọi sự thắng lợi. Toàn thể các giới trong hạt Phúc Thọ tới dự lễ và nghị quyết:

Triệt để ủng hộ Hồ Chủ tịch và phái đoàn Việt Nam.

Tuyệt đối vâng theo mệnh lệnh của Chính phủ.

Việt Nam Độc lập muôn năm! Tinh thần Phật giáo muôn năm!

Hồ Chủ tịch muôn năm!

Ngày 10 tháng 11 năm 1946, Hồ Chủ tịch về thăm khu vực chùa Thầy (Sài Sơn, huyện Quốc Oai, tỉnh Sơn Tây) nói chuyện với đồng bào, Người căn dặn cán bộ và nhân dân địa phương phải đoàn kết, đại đoàn kết, sản xuất tốt, công tác tốt và bảo vệ thắng cảnh.

### III. Hoạt động của Phật giáo xứ Đoài từ 1947 đến 1953

Trước sự gây hấn ngày càng tăng của Pháp đối với Việt Nam, ngày 19 tháng 12 năm 1946, kháng chiến toàn quốc bùng nổ. Sáng ngày 20 tháng 12 năm 1946, Hồ Chủ tịch ra Lời kêu gọi toàn quốc kháng chiến:

*Hỡi đồng bào toàn quốc.*

*Chúng ta muốn hòa bình. Chúng ta phải nhân nhượng. Nhưng chúng ta càng nhân nhượng thực dân Pháp càng lấn tới vì chúng ta quyết tâm cướp nước ta lần nữa!*

9. Báo Cứu quốc số 312 ra ngày 6 tháng 8 năm 1946.



*Không! Chúng ta thà hy sinh tất cả, chứ nhất định không chịu mất nước, nhất định không chịu làm nô lệ.*

*Hỡi đồng bào!*

*Chúng ta phải đứng lên!*

*Bất kỳ đàn ông đàn bà không chia tôn giáo, đảng phái, dân tộc, bất kỳ người già, người trẻ. Hễ là người Việt Nam thì phải đứng lên đánh thực dân Pháp để cứu Tổ quốc.*

*Ai có súng dùng súng. Ai có gươm dùng gươm. Không có gươm thì dùng cuốc thuổng gậy gộc. Ai cũng phải ra sức chống thực dân Pháp cứu nước...*

Ngày 3 tháng 2 năm 1947, Chủ tịch Hồ Chí Minh về ở chùa Một Mái chân núi Thầy ở xã Sài Sơn, huyện Quốc Oai, tỉnh Sơn Tây để chỉ đạo các mặt trận đánh Pháp lúc này. Người ở đây tới ngày 2 tháng 3 năm 1947, trong thời gian này, các ông Trường Chinh, Nguyễn Lương Bằng, Võ Nguyên Giáp đã thường xuyên đến đây báo cáo tình hình và xin ý kiến chỉ đạo của Người. Cũng tại chùa này, Hồ Chủ tịch đã viết nhiều văn kiện quan trọng như “Lời kêu gọi đồng bào phá hoại để kháng chiến”, “Thư gửi đồng bào tản cư”, “Thư gửi các đồng chí Bắc Bộ”.

Ngày 30 tháng 8 năm 1947 (15-7 Đinh Hợi), nhân lễ Vu Lan, từ chiến khu Việt Bắc, Chủ tịch Hồ Chí Minh viết thư gửi Hội Phật tử Việt Nam. Người nói:

*“Đức Phật là đại từ đại bi, cứu khổ cứu nạn. Muốn cứu chúng sinh ra khỏi khổ nạn, Người phải hy sinh tranh đấu, diệt lũ ác ma.*

*Nay đồng bào ta đại đoàn kết, hy sinh của cải xương máu, kháng chiến đến cùng, để đánh tan thực dân phản động, để cứu quốc dân ra khỏi khổ nạn, để giữ quyền thống nhất và độc lập của Tổ quốc. Thế là chúng ta làm theo lòng đại từ đại bi của Đức Phật Thích Ca, kháng chiến để đưa giống nòi ra khỏi cái khổ ải nô lệ. Trong cuộc kháng chiến cứu quốc, đồng bào Phật giáo đã làm được nhiều. Tôi cảm ơn đồng bào, và mong đồng bào cố gắng thêm, cố gắng mãi, cho đến ngày trường kỳ kháng chiến thắng lợi, thống nhất và độc lập thành công”.*

Hưởng ứng thư của Chủ tịch Hồ Chí Minh, các chùa Phật giáo xứ Đoài đã có những đóng góp cho kháng chiến trong năm 1948 như: chùa Sùng Giáo ở Thanh Chiểu, xã Phú Cường, huyện Ba Vì là trụ sở họp bàn của chính quyền cách mạng, nơi nuôi giấu cán bộ hoạt động bí mật. Khi quân Pháp tiến đánh xã Phú Cường, cả làng bị càn quét lớn, nhà cửa bị đốt cháy, ngôi chùa bị tàn phá.

Chùa Thượng (Diên Phúc tự) xã Đức Thượng, huyện Hoài Đức có hầm bí mật dưới Tam bảo là địa điểm hoạt động bí mật của Chính quyền cách mạng địa phương, trong kháng chiến chống Pháp.

Chùa Hương Khánh thôn Khánh Tân, xã Sài Sơn, huyện Quốc Oai, có hầm bí mật dưới Tam bảo che giấu và nuôi dưỡng cán bộ Việt Minh từ 1947-1954. Sư cụ Đàm Thuận, trụ trì chùa và 3 đệ tử là các sư Đàm Hiền, Đàm Thìn và Đàm Mùi đều tham gia kháng chiến chống Pháp. Có kẻ chỉ điểm, quân Pháp bắt được sư Đàm Hiền đưa sang bắn chết ngay tại nhà Xã đội trưởng Lê Xuân Nhĩ. Sư cụ Đàm Thuận và sư Đàm Thìn chạy thoát sang chùa Đồng Phú. Sư Đàm Mùi ở chùa bị bắt và tra tấn dã man, mất năm 1978, được xếp là bệnh binh.

### **Tại vùng tạm bị chiếm**

Đến năm 1948, nhân tình thế trong nước tạm ổn, những hoạt động Phật giáo bị một thời gian gián đoạn, được tiếp tục lại mạnh mẽ.

Ngày 18 tháng 5 năm 1949, sau một thời gian chuẩn bị Hội Tăng Ni chính lý Bắc Việt ra đời, Ban Chấp hành Lâm thời do Thượng tọa Tố Liên làm Hội trưởng.

Cũng trong thời gian này, Hội Việt Nam Phật giáo tái thành lập do Tổng đốc trí sĩ Bùi Thiện Cơ làm Hội trưởng, Thượng tọa Tố Liên làm Phó Hội trưởng, cư sĩ Viên Quang làm Tổng Thư ký, Hội quán cũng đặt tại chùa Quán Sứ, Hà Nội.

Ngày 16 tháng 8 năm 1951 tức rằm tháng 7 năm Tân Mão, Chi hội Phật giáo thị xã Sơn Tây cử hành lễ Vu Lan rất trọng thể, trong dịp này chi hội đã phát quà bánh cho các đồng bào trong trại giam. Chi hội đã tổ chức một tối kịch vào tối 2-6 âm lịch để lấy tiền gây

quỹ chi hội. Hiện chi hội có một nghĩa trang riêng do Chi hội Phật giáo Lạc Sơn nhượng lại.

Ngày 24 tháng 9 năm 1951, Chi hội Phật giáo Sơn Đồng, huyện Đan Phượng, được phép thành lập.

Ngày 11 tháng 10 năm 1951, Chi hội Phật giáo Từ Vân, quận Đan Phượng được phép thành lập;

Ngày 20 tháng 10 năm 1951, Chi hội Phật giáo Bách Lộc, huyện Tùng Thiện làm lễ khánh thành chi nhánh tại xã Trạch Lôi có trên 3000 tín đồ đến dự.

Ngày 28 tháng 10 năm 1951, báo *Tin tức Phật giáo* đưa tin:

Trường học bảo trợ do Chi hội Phật giáo Bảo Lộc, tỉnh Sơn Tây mở tại chùa Hội quán từ năm 1949 đến nay đã thu lượm được kết quả khả quan: trường có 5 lớp từ lớp năm đến lớp nhất, có trên 90 học sinh do các hội viên chi hội điều khiển, kinh phí do các vị hội viên hảo tâm chu cấp.

Ngày 28 tháng 10 năm 1951, lễ khánh thành Chi hội Phật giáo xã Đan Phượng Thượng đã được tổ chức tại chùa của xã. Ban Quản trị Trung ương cử một đoàn về dự và thuyết pháp hơn 2 tiếng. Đáng chú ý là nơi đây tuy mới thành lập nhưng các tín đồ đã học kinh và tụng niệm rất có quy củ. Hơn 300 em kể cả các xã lân cận đã gia nhập Gia đình Phật hóa phổ và thực hiện mỗi chủ nhật đều ra chùa lễ Phật và chơi các trò chơi có ý nghĩa về đạo Phật.

Ngày 8 tháng 11 năm 1951, Chi hội Phật giáo Đan Phượng Hạ được phép thành lập.

Ngày 13 tháng 11 năm 1951 (12-10 Tân Mão):

- Chi hội Phật giáo Hát Môn, quận Phúc Thọ, làm lễ khánh thành và lễ quy cho 100 hội viên, có đại diện chư Tăng và Hội Việt Nam Phật giáo về dự.

- Chi hội Phật giáo Bảo Lộc, Sơn Tây, đã làm lễ đúc chuông do các vị hội viên tùy hỷ. Thượng tọa Vĩnh Tường, Đại đức Tâm Giác, các đạo hữu Tô Văn Đức và Nguyễn Khánh Vân Ban Quản trị Trung ương đã về dự.

Ngày 2 tháng 12 năm 1951 (4-11 Tân Mão), Chi hội Phật giáo

Phương Canh, huyện Hoài Đức, làm lễ khánh thành và lập đàn quy cho hội.

Ngày 13 tháng 12 năm 1951 (15-11 Tân Mão), Chi hội Phật giáo Đan Phượng Thượng đã làm lễ khánh thành Thư viện đặt tại chùa hội quán ở làng Đại Phùng. Thượng tọa Giác Hải đại diện Hội Việt Nam Phật giáo đã về dự thuyết pháp và mở cửa lần đầu tiên cho thư viện khai mạc.

Ngày 25 tháng 12 năm 1951 (25-11 Tân Mão), Chi hội Phật giáo Đan Phượng Hạ (gồm 7 xã với 4-5000 hội viên) làm lễ khánh thành, trụ sở Hội quán đặt tại chùa Thụy Ứng ngay bên đường rất thuận lợi.

Ngày 20 tháng 3 năm 1952, Chi hội Phật giáo xã Bảo Vệ, Phi Long, quận Phúc Thọ, làm lễ khánh thành.

Ngày 6 tháng 4 năm 1952, Chi hội Phật giáo Bảo Lộc, Sơn Tây, đã thỉnh Thượng tọa Trí Hải ở Ban Quản trị Trung ương Hội về chùa Hội quán làm lễ truyền thụ Tam quy cho hội viên.

Từ 1 đến 8 tháng 5 năm 1952, Chi hội Phật giáo Bách Lộc, Sơn Tây đã mở lớp huấn luyện giáo dục phổ thông và kết nạp thêm nhiều hội viên.

Ngày 6 tháng 7 năm 1952 (15-5 nhuận âm lịch), được sự cổ động của đạo hữu Cù Đình Hanh, Chi hội Phật giáo Thượng Hội gồm 3 xã: Thượng Hội, Thụy Hội và Vĩnh Ký đã làm lễ khánh thành. Đây là Chi hội Phật giáo thứ 11 tại quận Đan Phượng. Ban Quản trị Trung ương đã cử một đoàn gồm các Thượng tọa Giác Hải và Thanh Trọng, các đạo hữu Nguyễn Văn Bách, Tô Văn Đức, Nguyễn Thiện Thái về chứng lễ. Thượng tọa Giác Hải thuyết pháp, kết thúc buổi lễ bằng cuộc phát điệp công đức cho 2 đạo hữu cao tuổi đã hết sức giúp đỡ tài lực cho Chi hội.

14h00 ngày 11 tháng 7 năm 1952, toàn thể Tăng già quận Hoài Đức đã họp tại trường Tây Tựu để thảo luận về sự thành lập Giáo hội Tăng già toàn quốc và sự suy tôn Tăng thống sắp tới. Sau khi nghe Thượng tọa Thanh Tùng, Tổng Thư ký Giáo hội Tăng già Bắc Việt trình bày những quan điểm cần thiết trong việc thống nhất Tăng già

toàn quốc, toàn thể hội nghị đều tỏ ý hoan nghênh và mong muốn việc tổ chức Viện Tăng thống Việt Nam sớm được thực hiện.

Ngày 29 tháng 8 năm 1952, Chi hội Phật giáo Dương Liễu, quận Đan Phượng được phép thành lập.

Ngày 4 tháng 9 năm 1952, Chi hội Phật giáo Yên Sở, quận Đan Phượng được phép thành lập.

Ngày 18 tháng 9 năm 1952, Chi hội Phật giáo Hậu Ái, quận Hoài Đức được phép thành lập.

Ngày 23 tháng 9 năm 1952, Chi hội Phật giáo Thọ Lão, quận Đan Phượng được phép thành lập.

Ngày 26 tháng 9 năm 1952, Chi hội Phật giáo Đắc Sở, quận Đan Phượng được phép thành lập.

Ngày 3 tháng 10 năm 1952, Chi hội Phật giáo Kim Hoàng, quận Hoài Đức (tối ngày 5-10 làm lễ khánh thành) và Chi hội Phật giáo Văn Lập, quận Quảng Oai (Sơn Tây) được phép thành lập.

Ngày 12 tháng 10 năm 1952, Chi hội Phật giáo Dương Liễu, quận Đan Phượng làm lễ khánh thành. Ban Quản trị Trung ương cử một phái đoàn gồm Thượng tọa Thanh Tùng, Thượng tọa Nguyên Ân và hai cư sĩ Nguyễn Hữu Lộc, Nguyễn Văn Hách về dự.

Ngày 8 tháng 11 năm 1952, Chi hội Phật giáo Hậu Ái, quận Hoài Đức làm lễ khánh thành. Trung ương Hội cử một phái đoàn gồm sư cụ Giám viện Trung ương và sư cụ giảng sư chùa Quán Sứ, cư sĩ Lê Toại, Nguyễn Hữu Lộc về dự.

Ngày 2 tháng 12 năm 1952, Chi hội Phật giáo Văn Tập, quận Quảng Oai làm lễ khánh thành. Cụ Giám viện và sư cụ Giảng sư chùa Quán Sứ về chứng lễ và truyền thụ Tam quy cho các hội viên.

Ngày 8 tháng 12 năm 1952, Chi hội Phật giáo Hương Ngải, quận Hoài Đức được phép thành lập.

Ngày 2 tháng 1 năm 1953, Chi hội Phật giáo thị xã Sơn Tây, Lai Xá, Mậu Hòa quận Hoài Đức đã tổ chức đàn quy cho các hội viên.

Ngày 11 tháng 1 năm 1953, Chi hội Phật giáo Yên Sở, quận Đan Phượng làm lễ khánh thành, Ban Quản trị Trung ương cử một phái đoàn về dự.

Ngày 18 tháng 1 năm 1953, đại biểu các liên chi Bách Lộc, thị xã Sơn Tây đã tham gia Đại hội đồng thường niên các đại biểu Liên chi thị xã và Ban Trị sự Trung ương Hội Việt Nam Phật giáo tại chùa Quán Sứ với sự chứng minh của Hòa thượng Thích Mật Ứng-Pháp chủ Giáo hội Tăng già Bắc Việt.

Ngày 2 tháng 2 năm 1953, Chi hội Phật giáo Kim Quan, quận Thạch Thất được phép thành lập. Đây là Chi hội Phật giáo thứ 350 hoạt động trên toàn cõi Bắc Việt.


Ngày 5 tháng 3 năm 1953, Chi hội Phật giáo Tiên Lệ, quận Đan Phượng được phép thành lập. Cùng ngày, Chi hội Phật giáo quận Đan Phượng tổ chức lễ Thượng Nguyên một cách đơn giản và tiết kiệm. Đại đức Tâm Giác ở Trung ương Hội về dự lễ và thuyết pháp. Sau thuyết pháp, Chi hội tổ chức khóa lễ tụng kinh *Dược sư* bằng quốc văn.

Tháng 12 năm 1953, Chi hội Phật giáo Kim Quan, quận Thạch Thất làm lễ khánh thành.

Tại các vùng hồi cư xứ Đoài, điều kiện đã có đủ cho sự tạo dựng lại cơ sở. Các tăng sĩ và cư sĩ tìm về với nhau để tổ chức lại sự tu học. Một số lớp học giáo lý đạo Phật được mở ra, và các Chi hội Phật giáo được tái lập dưới sự điều hành của Hội Việt Nam Phật giáo. Công việc Phật sự tiến hành mau chóng vì quần chúng Phật tử đi chùa và tham dự Phật sự rất đông đảo (ý của Nguyễn Lang trong sách *Việt Nam Phật giáo sử luận*, tập 3). Phật giáo đã làm dịu đi nỗi đau mất mát do chiến tranh và hướng Phật tử đoàn kết khắc phục khó khăn trong cuộc sống.

## Kết luận

Phật giáo xứ Đoài không chỉ đồng hành cùng dân tộc trong những năm tháng đấu tranh cách mạng giành chính quyền và kháng chiến chống thực dân Pháp mà còn tích cực tham gia phong trào chấn hưng Phật giáo từ năm 1934 tới năm 1953.

Đây là thời kỳ không thể nào quên của Phật giáo xứ Đoài. 





Ảnh: sưu tầm

## LỊCH SỬ CHÙA LƯƠNG XUYÊN

THÍCH MINH THÀNH

Chùa Lương Xuyên tọa lạc tại số 3 đường Lê Lợi, phường 1, thị xã Trà Vinh, tỉnh Trà Vinh, được hình thành khởi nguyên từ chùa Long Phước.

Chùa Long Phước<sup>1</sup> xưa thuộc ấp Thanh Lệ, làng Long Đức, Trà Vinh. Khoảng thời gian năm 1934, chùa do bà Dương Thị Liễu làm chủ và dựng chùa cho *Hội Lương Xuyên Phật học*. Trong “*Tờ Dưng Chùa*” của bà Dương Thị Liễu viết như sau:

*Tôi ký tên dưới đây là Dương Thị Liễu, 71 tuổi, chủ chùa Phật hiệu Long Phước, ở ấp Thanh Lệ, làng Long-Đức, Trà-Vinh, bằng lòng cúng đúc chùa này cho Ban Sáng-Lập Hội “Lương-Xuyên Phật-Học”, được tròn quyền làm chùa chung cho Phật-giáo làm cơ-quan chung cho Hội Lương Xuyên.*

---

1. Chùa Long Phước được khởi thi từ năm 1800, ngày hình thành được làm bằng cây lá, cột chôn, đến năm 1920 mới được xây dựng hoàn thiện.

*Nguyên vương ước miếng đất nửa mẫu số bộ địa của chùa Long Phước đứng, còn ngôi chùa thì vợ chồng tôi ra tiền riêng sáng tạo.*

*Nay tôi bằng lòng giao cho: 1. Hòa thượng Lê Khánh Hòa; 2. Hòa thượng Huệ Quang; 3. Huỳnh Thái Cửu, Huyện hàm; 4. Ngô Trung Tính, Huyện hàm; 5. Phạm Văn Liêu, Trưởng tòa; 6. Thái Phước, Thương gia là người thiết đệ-tử Phật giáo, được trọn quyền làm chủ và tu-bổ sửa-sang, lập Phật học đường, được trùng hưng Phật giáo. Nhưng tôi xin một điều là không được đem tôn giáo nào khác hơn giáo-lý của Đức Phật Thích-Ca di truyền.*

*Tôi bằng lòng giao đứt, có làm ba bốn trước mặt làng tại Trà Vinh, ngày 19 Mars 1934<sup>2</sup>.*

DƯƠNG THỊ LIỄU (lấn tay)

Chúng thật *Tờ Dưng* chùa vào ngày 19/3/1934 gồm có: Hương Thân, Hương Hào, Xã Trưởng và Cai-tổng Trà Nhiêu, Ông Filsible là Receveur của Sở Enregistre Trà Vinh ký tên.

Đến 13/8/1934, *Hội Lương Xuyên Phật học* chính thức được thành lập do Thống đốc Nam Kỳ phê duyệt. Trụ sở của Hội được đặt tại chùa Long Phước, với tất cả 12 thành viên được bầu vào Ban trị sự đầu tiên của Hội như: “Chánh hội trưởng là ông Huỳnh Thái Cửu, Hòa thượng Khánh Hòa làm Đốc học sư, Hòa thượng Huệ Quang làm giảng sư kiêm tổng lý”<sup>3</sup>, Phạm Văn Liêu - Phó Hội trưởng, Hòa thượng Diệu Pháp - Phó Tổng lý, Hòa thượng Khánh Anh - Pháp sư, Hòa thượng Pháp Hải - Trụ trì Hội quán, Thái Phước - Thủ bổn, Trần Văn Giác - Phó Thủ bổn, Phạm Văn Luông - Tổng Thư ký, Nguyễn Văn Khỏe và Sơn Sau - Kiểm soát viên, Hòa thượng Tâm Quang - Cố vấn viên.

Năm 1935, Hội trùng tu lại chùa Long Phước với quy mô lớn hơn, đến tháng 5 thì công việc trùng tu hoàn tất. Lễ Khánh thành

2. *Tờ Dưng Chùa*, *Tạp chí Duy Tâm* (quyển 1), Số 1, 10/1935, Thư viện Huệ Quang ấn hành (2017), tr. 17.

3. Trần Hồng Liên (2000), *Đạo Phật trong cộng đồng người Việt ở Nam bộ - Việt Nam từ thế kỷ VII đến 1975*, NXB KHXH, H, tr. 67.

chùa và khai giảng Phật học đường Lương Xuyên được tổ chức vào 15, 16, 17 và 18 tháng 4 năm Ất Hợi, nhằm ngày 17, 18, 19 và 20 tháng 5 năm 1935. Kết cấu kiến trúc của chùa được đề cập trong bài *Lễ khánh thành Hội Lương Xuyên Phật học* đăng trên tạp chí *Từ Bi Âm*:

*Trước chùa Long Phước là Hội quán có cất một nhà lá thiệt to. Nhà này chính là để nhóm cử vị Đại Đạo sư, Đốc Học sư và Tổng Lý và cử Ban trị sự mới, cùng là chỗ để giảng Kinh thuyết pháp. Trong nhà ấy chỉ để cho mấy vị Đại đức Tăng-già, Quan viên và cư sĩ trong Hội ngồi nghị sự.*

*Trong Điện chưng dọn một bàn thờ Tam Tôn ở gian giữa rất trang nghiêm.*

*Dưới nhà hậu, thiết kế ba nghi ở giữa cho Chư sơn thiền đức và quan, còn hai bên là dành cho thiện nam, tín nữ ngồi.*

*Phía sau nhà hậu, có một cái nhà lá to 12 căn, 2 tầng. Hai căn phía Đông tầng trên: Một căn làm văn phòng Ban trị sự ngồi làm việc, một căn làm văn phòng cho Tổng Lý ngồi khảo cứu Kinh, Luật. Các căn còn lại là nơi nghỉ ngơi của Chư sơn. Hai bên tả hữu của chùa là Đông lang và Tây lang<sup>4</sup>.*

Tháng 7 năm 1935, tạp chí *Duy Tâm Phật học* được chính thức thành lập, làm cơ quan ngôn luận của *Hội Phật học Lương Xuyên*, đặt tại chùa Long Phước do Hòa thượng Thích Huệ Quang làm Chủ nhiệm.

Sau khi khánh thành, chùa Long Phước là nơi Chư sơn trong tỉnh và khắp nơi về tu tập, tập trung hội họp bàn những Phật sự trong Phong trào chấn hưng Phật giáo ở Nam kỳ. *Hội Lương Xuyên Phật học* được đặt tại chùa với các hoạt động: Xuất bản tạp chí *Duy Tâm Phật học*; Lập Thư viện Phật giáo, thỉnh Đại tạng kinh và nhiều kinh sách khác để cho Tăng ni và Phật tử nghiên cứu, tham khảo; Mở trường Phật học (Thích học đường Lương Xuyên)

---

4. Xem *Khánh thành Hội Lương Xuyên Phật học*, Tạp chí *Từ Bi Âm*, số 83, 1/6/1935, tr. 34 – 35.

đào tạo tăng tài. Ban chứng minh và giáo dục của trường gồm có: “*Cụ Võ Khánh Anh - Pháp sư kiêm Hiệu trưởng, cụ Lê An Lạc Hòa thượng chùa Vĩnh Trường - Chứng minh Đạo sư, cụ Thích Từ Phong (chùa Giác Hải) - Đại đạo sư, cụ Nguyễn Huệ Quang - Chủ nhiệm kiêm Tổng lý*”<sup>5</sup>.

Từ năm 1935-1940, chùa Long Phước do Hòa thượng Pháp Hải (1895-1961) làm trụ trì.

Năm 1945 đến năm 1969 trải qua các vị trụ trì như: Hòa thượng Từ Thông, Đại đức Minh Thông, Đại đức Hồng Nhơn, Đại đức Liễu Minh, Đại đức Thiện Hạnh, Đại đức Minh Đức.

Ngày 11 tháng 10 năm 1970, Hòa thượng Thái Không (1902-1983) được Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất Trung ương bổ nhiệm về làm trụ trì chùa Long Phước. Đến năm 1983, ngài viên tịch. Sau khi Hòa thượng Thái Không viên tịch chùa không người trông coi nên đã bị suy tàn trong thời gian dài.

Về thời gian đổi tên từ chùa Long Phước sang chùa Lương Xuyên được Hòa thượng Thích Phước Minh - Trụ trì chùa Trúc Lâm, tỉnh Trà Vinh, cho biết:



Ảnh chụp: Trần Hồng Liên

5. Ghi chú hình ảnh, tạp chí *Duy tâm Phật học* (quyển 3), số 31, 7/6/1938, Thư viện Huệ Quang ấn hành (2017) tr. 297.

*Sau một thời gian dài chùa Long Phước không ai trông coi, nhà Tổ bị sập, cho đến vào khoảng từ năm 1989 đến 1990, Ban Trị sự GHPGVN tỉnh Cửu Long chỉ đạo cho Ban trị sự Phật giáo thị xã Trà Vinh cử người về chùa để trông coi. Lúc đó, thầy<sup>6</sup> và Ni sư Phát ở Liên Quang Thiền Viện được Ban trị sự Phật giáo thị xã Trà Vinh cử đến trông coi chùa Long Phước.*

*Trong thời gian này, thầy cùng với thầy Thiện Phát ở Thiền Viện Thường Chiếu (Đồng Nai) đi mua cây ở Đồng Nai đem về chùa cất lại nhà Tổ và xây lại cổng Tam quan. Lúc xây cổng, thầy đổi tên chùa Long Phước thành chùa Lương Xuyên, vì Lương Xuyên có nghĩa là tên của con sông Tiền và sông Hậu. Hai con sông này là ở Nam bộ nên đặt tên chùa Lương Xuyên với ý nghĩa chùa là trung tâm của Phật giáo ở Nam bộ. Lúc làm cổng, thầy lấy theo mẫu cổng Tam quan của chùa Thích Ca Phật Đài ở Vũng Tàu.*

*Sau khi thầy cất nhà Tổ và làm cổng xong, thầy vì hiện lo công việc trụ trì tại chùa Trúc Lâm nên cũng ít khi đến Lương Xuyên. Cùng lúc đó, thầy Minh Hà ở chùa Long Khánh (Trà Vinh) nhưng thường hay ngủ dưới góc cây Bô-đề ở chùa. Cô ba Huệ (phật tử chùa Long Khánh) thấy vậy mới chỉ cho thầy Minh Hà qua chùa Lương Xuyên ở. Lúc đó, thị xã Trà Vinh người xuất gia ít, chùa thì không người trông coi nên thầy để cho thầy Minh Hà ở lại chùa Lương Xuyên. Khi ở chùa được một thời gian, thầy Minh Hà không cho tăng ni nào vào chùa Lương Xuyên cho đến khi Giáo hội lấy lại chùa<sup>7</sup>.*

Cuối năm 1999 (Canh Thìn), Giáo hội Phật giáo Việt Nam tỉnh Trà Vinh, nhận lại chùa Lương Xuyên và thành lập Ban trụ trì gồm: Thượng tọa Thích Nhựt Huệ - Trưởng Ban trụ trì, Thượng tọa Thích Viên Minh - Phó trụ trì, Thượng tọa Thích Lưu Đoan - Phó trụ trì, Thượng tọa Thích Phước Minh - Thư ký, Đại đức Thích Lệ Sỹ - Thủ quỹ.

---

6. Hòa thượng Thích Phước Minh.

7. Trích lời của Hòa thượng Thích Phước Minh - trụ trì chùa Trúc Lâm tỉnh Trà Vinh.



Tháng 10-2000, Thượng tọa Thích Nhật Huệ xin phép đại trùng tu lại chùa. Bắt đầu khởi công trùng tu chùa vào ngày 16-12-2000 nhằm ngày 22-11 năm Canh Thìn. Chùa được xây dựng bằng bê-tông cốt thép với quy mô lớn hơn, với các hạng mục: Chánh điện, Hậu Tổ, Trai đường (hai bên phải, trái của Trai đường là phòng ở của chư tăng), Tầng xá (nơi chư tăng khắp nơi về ở tu học). Đông lang gồm có Văn phòng Ban trị sự GHPGVN tỉnh, Văn phòng Trường Trung cấp Phật học, khu nhà khách và nhà trù. Tây lang gồm Giảng đường của Trường Trung cấp Phật học và Phương trượng.

Việc trùng tu chùa đến ngày 4-8-2001 nhằm ngày 15-6 năm Tân Tỵ thì hoàn tất. Sau khi trùng tu chùa có khắc “bia lưu niệm”, trên bia có ghi lại thời gian khởi công và thời gian hoàn thành cùng với phương danh thành phần Ban trùng tu chùa.

Hiện nay, Ban trụ trì chùa Lương Xuyên gồm: Hòa thượng Thích Trí Minh - Trụ trì, Hòa thượng Huệ Pháp và Thượng tọa Thích Tâm Khiết - đồng Phó trụ trì, Đại đức Thích Minh Trí - Thư ký, Đại đức Thích Minh Hải - Thủ quỹ, Đại đức Thích Huệ Thắng - Kiểm soát. Văn phòng Ban trị sự Phật giáo Việt Nam tỉnh và Văn phòng trường Trung cấp Phật học được di dời về phía Tây lang (phía sau Giảng đường). ☸



Ảnh: Minh Thành





## *Bài học* NƯƠNG TỰA PHÁP *qua kinh* GOPAKA MOGGALLĀNA

VĨNH THÔNG

**T**rong *Kinh Trung bộ*, *Kinh Gopaka Moggallāna* (số 108) là một bài kinh đáng chú ý. Bởi, bài kinh ra đời sau khi Đức Phật thị tịch chưa lâu, người giảng là Tôn giả Ānanda, người nghe là các vị Bà-la-môn, lại đề cập đến một vấn đề quan trọng đời sống Tăng-già thời đó và có ý nghĩa đến tận ngày nay. Bài kinh tương đương trong *Kinh Trung A-hàm* là *Kinh Cù-mặc Mục-kiền-liên* (số 145).

Bối cảnh ra đời bài kinh là thành Rājagaha (Vương Xá), nước Magadha (Ma-kiệt-đà), sau khi Đức Thế Tôn đã nhập Vô dư Niết-bàn chưa lâu. Buổi sáng nọ, theo nếp sinh hoạt thường ngày, Tôn giả Ānanda đắp y, ôm bát, từ trú xứ Veluvana (Trúc Lâm) đi vào

thành nhất thực. Tuy nhiên, khi ấy hãy còn sớm, ngài bèn đi đến chỗ làm việc của một vị Bà-la-môn có tên là Gopaka Moggallāna.

Sau khi niềm nở đón tiếp, Gopaka Moggallāna nêu câu hỏi: “Có thể chăng, một Tỷ-kheo thành tựu một cách trọn vẹn, một cách đầy đủ tất cả các pháp mà Tôn giả Gotama, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã thành tựu?”. Ngài Ānanda trả lời rằng không thể có một Tỷ-kheo nào thành tựu được như Đức Phật. “Thế Tôn là bậc làm khởi dậy con đường trước đây chưa được hiện khởi, làm cho biết con đường trước đây chưa từng được biết, nói lên con đường trước đây chưa từng được nói”<sup>1</sup>.

Cuộc trò chuyện giữa Tôn giả Ānanda và Bà-la-môn Gopaka Moggallāna đang diễn ra thì bị tạm gián đoạn. Bởi khi ấy, một vị Bà-la-môn khác có tên là Vassakāra - bậc đại thần nước Magadha đi thị sát các công sự ở thành Rājagaha, ghé lại nơi hai vị đang trò chuyện. Kinh cho biết thêm, lúc bấy giờ vua Ajātasattu (A-xà-thế) nước Magadha nghi ngờ vua Pajjota (Đặng Quang vương) nước Avanti láng giềng đang có ý định tấn công mình, nên đã cho kiến thiết thành Rājagaha kiên cố hơn.

Sau khi gặp gỡ và chào hỏi, Vassakāra nêu hai câu hỏi: Có một vị Tỷ-kheo nào được Đức Như Lai sắp đặt là người cho đồ chúng nương tựa sau khi Ngài diệt độ? Có một vị Tỷ-kheo nào được Tăng đoàn đồng thuận là người cho đồ chúng nương tựa sau khi Phật diệt độ? Cả hai câu hỏi, ngài Ānanda đều trả lời rằng không có vị nào được chọn lựa như thế.

Ở đây, có thể liên hệ mở rộng một số vấn đề. Chúng ta bắt gặp câu hỏi tương tự ở một bài kinh khác trong *Kinh Trung bộ*, đó là *Kinh Sela* (số 94). Lúc bấy giờ, một vị Bà-la-môn có tên là Sela hỏi Đức Phật qua bài kệ: “*Tôn giả Gotama / Ai sẽ là tướng quân? / Là Tôn giả đệ tử? / Vị đệ tử tín thành? / Xứng đáng bậc Đạo sư? / Sau Ngài, ai sẽ chuyển / Pháp luân Ngài đã chuyển?*” Đức Thế

---

1. *Kinh Trung bộ* (2012), Tập II, Thích Minh Châu dịch, NXB Tôn giáo, tr. 331-332.

*Tôn cho biết: “Ta chuyển bánh xe Pháp / Bánh xe Pháp vô thượng / Chính Sāriputta / Chuyển bánh xe Chánh Pháp / Thừa tự Như Lai vị”<sup>2</sup>.*

Câu trả lời đã khẳng định vị trí đặc biệt quan trọng của Tôn giả Sāriputta (Xá-lợi-phất), bậc Tướng quân Chánh pháp - Thượng thủ Tăng đoàn, không như truyền thống Đại thừa về sau đã hạ thấp vai trò của ngài. Đáng tiếc, Tôn giả Sāriputta đã nhập diệt trước Đức Như Lai. Do đó, trong *Kinh Gopaka Moggallāna*, Tôn giả Ānanda trả lời rằng không có vị Tỳ-kheo nào đảm nhận vị trí lãnh đạo Tăng chúng.

Bên cạnh đó, sự kiện Đức Thế Tôn nhập Vô dư Niết-bàn đã được Ngài chuẩn bị kỹ lưỡng, không phải xảy ra đột ngột. Tuy vậy, Đức Phật không triệu tập Tăng chúng để chỉ định người lãnh đạo kế tục. Có thể thấy, Tăng đoàn không có người lãnh đạo là quyết định mang tính chủ động của Đức Phật, không phải do hoàn cảnh đưa đẩy vào tình trạng đó.

Sau khi nghe câu trả lời từ ngài Ānanda, Vassakāra thắc mắc rằng có phải Tăng-già không có chỗ nương tựa, như thế thì Tăng-già làm sao có thể hòa hợp. Tôn giả khẳng định: “Này Bà-la-môn, chúng tôi không phải không có chỗ nương tựa. Này Bà-la-môn, chúng tôi có chỗ nương tựa, và Pháp là chỗ nương tựa của chúng tôi”. Từ đó, Tôn giả giảng giải thêm về phương pháp giúp Tăng-già hòa hợp:

“Này Bà-la-môn, Thế Tôn, bậc Tri Giả, Kiến Giả, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã thi thiết học pháp, đã tuyên bố giới bổn Pātimokkha (Ba-la-đề-mộc-xoa) cho các Tỳ-kheo. Trong những ngày BỐ-tát (Uposatha) chúng tôi cận trú ở chung một thôn điền, tất cả chúng tôi hội họp với nhau tại một chỗ; sau khi tụ họp, chúng tôi hỏi những gì đã xảy ra cho mỗi một người. Nếu trong khi hỏi nhau như vậy, có Tỳ-kheo phạm tội, phạm giới, chúng tôi bảo vị ấy làm đúng Pháp, đúng lời dạy. Thật

---

2. *Kinh Trung bộ* (2012), Tập II, Sđd, tr. 180.

vậy, không phải các Tôn giả xử sự chúng tôi, chính pháp xử sự chúng tôi.”<sup>3</sup>

Đây là quan điểm hết sức đặc biệt trong Phật giáo mà có lẽ hiếm tôn giáo nào trên thế giới tuyên bố như thế. Trong các tôn giáo khác, người ở vị trí lãnh đạo tối cao có quyền hành đối với tất cả tín đồ của mình. Trái lại trong đạo Phật, quyền hành xử lý cá nhân này không nằm trong tay cá nhân khác, mà phụ thuộc những nguyên tắc tập thể đã được chế định. Điều đó góp phần hạn chế sự thao túng của những người đang nắm quyền lực. Quan điểm ấy thể hiện tinh thần pháp quyền rất tiến bộ của nhà Phật.

Tiếp theo, Vassakāra đặt câu hỏi có vị Tỳ-kheo nào xứng đáng để Tăng chúng cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường và nương tựa. Ngài Ānanda cho biết có người như thế. Đó là người thành tựu đầy đủ mười pháp gồm: giới hạnh, đa văn, biết đủ, chứng bốn thiên, thần túc thông, tha tâm thông, thiên nhĩ thông, túc mạng thông, thiên nhãn thông, lậu tận thông.

Mặc dầu Tôn giả Ānanda nói rằng ai thành tựu trọn vẹn mười pháp này sẽ được Tăng chúng cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường và nương tựa, song chúng ta biết trên thực tế chỉ có Đức Như Lai thành tựu viên mãn mười pháp ấy. Theo Hòa thượng Thích Chơn Thiện, Tôn giả Sāriputta (Xá-lợi-phất) và Moggallāna (Mục-kiền-liên) đã thành tựu mười pháp này vào khoảng thời gian cuối đời, nhưng cả hai đều thị tịch trước Đức Phật<sup>4</sup>. Liên hệ với *Kinh Trạm xe* (số 24) trong *Kinh Trung bộ*, Tôn giả Puṇṇa Mantāniputta cũng cho rằng Tôn giả Sāriputta được hội chúng xem là ngang hàng với bậc Đạo sư<sup>5</sup>.

Trở lại cuộc trò chuyện, Bà-la-môn Vassakāra hỏi thăm

3. *Kinh Trung bộ* (2012), Tập II, Sđd, tr. 333-334.

4. Thích Chơn Thiện (2017), *Tìm hiểu Trung bộ kinh*, NXB Tôn giáo, tr. 386.

5. *Kinh Trung bộ* (2012), Tập I, Thích Minh Châu dịch, NXB Tôn giáo, tr. 199.

về trú xứ của Tôn giả Ānanda với những điều kiện thuận lợi cho thiền định. Kế đó, ông nhắc lại rằng Đức Phật từng dùng nhiều phương tiện nói về thiền định và tán thán tất cả các loại thiền định. Ngài Ānanda đã đính chính lời phát biểu ấy rằng có những loại thiền được Đức Thế Tôn tán thán và có những loại thì không.

Có năm loại thiền định không được tán thán, đó là thiền lấy dục tham, sân hận, hôn trầm thụy miên, trạo hối, nghi hoặc làm đối tượng. Trái lại, loại thiền định được tán thán là bốn thiền Sắc giới, từ Sơ thiền đến Tứ thiền, mà nhiều bài kinh trong Kinh tạng đã đề cập. Cuối cùng, những người có mặt trong buổi đàm đạo hoan hỷ đón nhận lời của Tôn giả Ānanda.

Kinh *Gopaka Moggallāna* là thời giảng của Tôn giả Ānanda dành cho những người ngoại đạo, trả lời những thắc mắc của họ liên quan đến đời sống Tăng-già, đồng thời đính chính những nhận định chưa chính xác của họ. Bài kinh giúp người nghe thời ấy cũng như người đọc ngày nay có thể hiểu sâu sắc hơn về quan điểm và phương pháp để duy trì sự ổn định của Tăng đoàn. 🙏





## *Hương thơm Phật đản*

**MÃ LAM**

*Thiên muôn nở đóa hoa tâm  
Tượng Người yên lặng cao tầm vô ưu  
Tình người cởi mở luân lưu  
A Di Đà Phật gió hừ hừ thiên*

*Chiều sâu ánh sáng dịu dàng  
Buộc trong nhân quả bạc vàng mà chi  
Chân tu chẳng nuối xuân thì  
Tâm can siêu thoát A Di Phật hiền*

*Loài người đoàn kết thương yêu  
Hành tinh năm tháng sáng chiều ca vang  
Sao mai dụi mắt mơ màng  
Đại đồng nhân loại muôn ngàn sánh vai*

*Ngày sinh Đức Phật hân hoan  
Cứu nạn cứu khổ muôn vàn chúng sinh  
Sen vàng bầy đóa lung linh  
Gót chân Người bước bình minh sáng lòa*

*Hương thơm Phật Đản trong tâm  
Hào quang tỏa sáng nuôi mầm yêu thương  
Thiền Zen thơ nhạc văn chương  
Sinh nguồn năng lượng mười phương hải hồ./.*





## **PHÓNG SINH TRONG VĂN HỌC NAM BỘ ĐẦU THẾ KỈ XXI**

**PGS-TS BÙI THANH TRUYỀN  
HỒ TÚ ÂN**

**Phóng sinh là một phương pháp tu tập gắn với sinh hoạt nghi lễ của Phật giáo nói riêng, đời sống sinh hoạt của người Việt nói chung. Trong văn học Nam Bộ đầu thế kỉ XXI, phóng sinh thể hiện chiêm nghiệm, trăn trở của nhà văn về nguy cơ sinh thái - một trong những vấn đề bức thiết nhất của nhân loại hiện nay. Với cái nhìn đa chiều, phóng sinh vừa được tôn vinh lại vừa được giải thiêng. Việc tiếp cận hành động này bằng góc nhìn của phê bình sinh thái góp phần khơi dậy những nhận thức phong phú nơi người đọc.**

**N**hững năm gần đây, phê bình sinh thái ngày càng đồng hành “với những chuyên ngành nghiên cứu khoa học nhân văn môi trường - luân lí học, lịch sử, nghiên cứu tôn giáo, nhân chủng học, địa lý nhân văn” (Lawrence Buell - Ursula K.Heise - Karen Thornber, 2016, p.493). Một trong những khuynh hướng

mà trào lưu này đang hướng đến là “trở về hệ thống triết học, tư tưởng cổ đại”, và tam giáo (Nho - Phật - Đạo) trở thành một trong những “lựa chọn đầu tiên”, bởi các nhà nghiên cứu cho rằng đó là những học thuyết chú ý nhiều hơn đến tự nhiên và “có xu hướng coi trọng mối quan hệ giữa con người với thế giới này”<sup>1</sup>.

Không chỉ phê bình mới “đồng hành” mà ngay các tác phẩm văn học cũng trình hiện những quan niệm, kiến giải của nhà văn về mối tương giao giữa tôn giáo và môi sinh - một trong những vấn đề nóng bỏng nhất của nhân loại thế kỉ XXI. Đối với Việt Nam, Phật giáo có ảnh hưởng lớn đến truyền thống văn hoá, văn học và tiềm tàng những ý thức sinh thái đáng suy ngẫm. Trong bài viết này, chúng tôi trình bày những nhận thức của mình về giao điểm của Phật giáo và phê bình sinh thái qua việc khảo sát một hành vi có tính chất tôn giáo là phóng sinh trong một số tác phẩm văn học Nam Bộ đầu thế kỉ XXI.

Phóng sinh là một trong những phương pháp tu tập gắn với sinh hoạt nghi lễ của văn hoá Phật giáo nói riêng, đời sống sinh hoạt của người Việt nói chung. Trong văn học Nam Bộ đầu thế kỉ XXI, hành động phóng sinh gắn liền với chiêm nghiệm, trăn trở của nhà văn về nguy cơ sinh thái - một trong những vấn đề bức thiết nhất của nhân loại hiện nay. Với cái nhìn đa chiều, phóng sinh vừa được tôn vinh lại vừa được giải thiêng. Việc tiếp cận hành động này bằng góc nhìn của phê bình sinh thái góp phần khơi dậy những nhận thức phong phú nơi người đọc.

## **1. Phóng sinh - từ Phật giáo đến văn học**

### **1.1. Phóng sinh - thiện pháp tu tập đặc trưng của Phật giáo**

Phóng sinh là một thuật ngữ có nguồn gốc từ kinh điển Phật giáo, nhưng trong thực tế, sự hiện diện của nó trong đời sống nhân loại đã có từ trước đó. Trong lịch sử văn hoá Ấn Độ, Kỳ Na giáo

1. *Nghiên cứu, phê bình hiện đại và di sản văn hoá: Nhìn từ cách sinh thái học tìm về Tam giáo*, Nhiều tác giả, *Văn học Việt Nam trong bối cảnh đổi mới và hội nhập quốc tế*, NXB KHXH, H, tr.450.

và nhiều tôn giáo có trước đạo Phật; ở đó, tôn chỉ bất hại (ahimsā) đã thực hành nghiêm ngặt việc giới sát đến mức tuyệt đối. Đến thời của Phật, ngài nhận thấy tính bất khả của thuyết bất hại, vì dù có nỗ lực cách mấy, con người cũng khó tránh khỏi hiện tượng vô tình giẫm đạp lên những sinh linh nhỏ bé. Do đó, Phật đề cao việc giới sát ở mỗi con người hết mức có thể trong chừng mực nhất định. Một số tôn giáo khác trên thế giới cũng có quan tâm đến việc bảo hộ sinh mạng của các loài vật. Đối với văn hoá Việt Nam, người ta thường nhắc đến tục lệ phóng sinh của đạo Phật. Trong *Tăng Chi Bộ kinh*, phẩm *Lõa thể*, *kinh Sát sanh*, Phật có căn dặn:

“Đầy đủ ba pháp, này các Tỷ-kheo, tương xứng như vậy, bị rơi vào địa ngục. Thế nào là ba?

Tự mình sát sanh, khích lệ người khác sát sanh, tùy hỷ sự sát sanh. Đầy đủ ba pháp này, này các Tỷ-kheo, tương xứng như vậy, bị rơi vào địa ngục.

Đầy đủ ba pháp này, này các Tỷ-kheo, tương xứng như vậy, được sanh thiên giới. Thế nào là ba?

Tự mình từ bỏ sát sanh, khích lệ người khác từ bỏ sát sanh, tùy hỷ sự từ bỏ sát sanh”<sup>2</sup>.

Phật giáo xem sát sinh là ác nghiệp đầu tiên mà cư sĩ Phật tử tại gia phải phát nguyện không phạm phải trong ngũ giới. Nhiều kinh điển đề cập đến việc nhắc nhở con người không được giết hại sinh mạng như *kinh Trung Bộ*, *kinh Trường Bộ*, *kinh Pháp Cú*,... Cơ sở của việc giữ giới sát sinh bắt nguồn từ quan niệm bình đẳng của Phật trong cái nhìn về tất cả chúng sinh, mọi sinh vật đều có Phật tính, đều ham sống sợ chết. Việc giữ gìn giới sát nhằm nuôi dưỡng lòng từ bi, tránh những nghiệp báo không lành như mệnh yếu, li tán,... Vào mỗi dịp an cư kiết hạ, các tu sĩ Phật giáo không rời khỏi trú xứ cũng nhằm mục đích tránh giẫm đạp lên các sinh linh nhỏ bé đến mùa sinh sản và phát triển, thói quen ăn chay cũng được khuyến khích nhằm hạn chế sự giết chóc, đổ máu. Hành

---

2. Thích Minh Châu dịch, *Kinh Tăng Chi Bộ*, tập 1, Viện Nghiên Cứu Phật học Việt Nam, 1996, tr. 546-547.

động phóng sinh cũng được đề cao như một thiện pháp tu tập được nhắc đến nhiều trong *kinh Trung Bộ*, *kinh Dược Sư*, *kinh Tam Thế Nhân Quả*,... Đó là hành động giải thoát chúng sinh<sup>3</sup> khỏi cảnh giam cầm, giết hại. Tục lệ phóng sinh bắt nguồn từ Phật giáo Trung Quốc, được phát triển rộng rãi ở vùng Đông Á theo bước chân của Phật giáo Hán truyền, cùng hoà nhập với quan niệm “vạn vật hữu linh” trong tín ngưỡng truyền thống bản địa.

Đạo Phật quan niệm nếu một người không sát sinh sẽ tránh được những nghiệp chướng, bên cạnh đó nếu biết phóng sinh thì càng đem lại phúc báu lớn. Theo *Kinh Dược Sư Bốn Nguyện Công Đức*, khi một người bệnh khổ thì thân quyến của họ nên thọ trì trai giới, cúng dường chư Phật chư tăng, đọc tụng kinh và quan trọng là “phải phóng sanh bốn mươi chín thứ loài vật, thì người bệnh ấy qua khỏi ách nạn, không còn bị hoạn tử và bị các loài quỷ nhiễu hại”<sup>4</sup>. *Kinh Phạm Võng*, một trong những bộ kinh quan trọng của Bắc tông đề cao vị trí của phóng sinh, có nói rõ: “Người Phật tử

---

3. “Chúng sinh” trong đạo Phật được phân loại một cách tương đối gồm hai nhóm: chúng sinh hữu tình (người, thú, chim chóc,...) và chúng sinh vô tình (cỏ cây, đất đá,...). Hành động phóng sinh chủ yếu từ việc giải thoát các chúng sinh hữu tình như chim, cá, rùa,... hướng đến việc phát triển tâm bình đẳng, từ bi với mọi loài chúng sinh chứ không chỉ giới hạn ở giới động vật. Quan điểm giới sát của Phật chủ trương thực hiện ở mức tương đối, kế lý kế cơ chứ không cứng nhắc, toàn triệt do chúng sinh hữu tình và chúng sinh vô tình về bản chất vẫn có sự tồn tại tiềm tàng trong nhau. Thêm nữa, chúng sinh vô tình vì không có ngũ ấm, không có xúc, tưởng,... nên ít khả năng sinh khởi tâm oán giận như chúng sinh hữu tình khi bị đứt đoạn sự sống. Ở đây, chúng tôi muốn góp thêm một lập luận nhằm giải quyết phần nào băn khoăn của tác giả Trần Hải Yến đặt ra trong bài viết *Nghiên cứu, phê bình hiện đại và di sản văn hoá: Nhìn từ cách sinh thái học tìm về Tam giáo*: “Chẳng hạn, chủ trương không sát sinh kêu gọi con người không sát hại động vật và ăn chay được coi là giải pháp. Vậy, rau củ hoa trái cùng là sinh thể như động vật, vì sao không được quyền sinh tồn ở đây?” (Trần Hải Yến, 2016, tr. 461 - 462).

4. Huyền Trang (Hán dịch), Thích Huyền Dung (Việt dịch), *Kinh Dược Sư Bốn Nguyện Công Đức*, NXB Tôn giáo, H, 2018, tr. 98.

nếu lấy tâm từ mà làm việc phóng sinh thì thấy tất cả người nam đều là cha mình, tất cả người nữ đều là mẹ mình. Vì mình trải qua nhiều đời đều do đó mà sinh ra, nên chúng sinh trong sáu đường đều là cha mẹ của mình. Nếu giết hại sinh mạng để ăn thịt tức là tự giết cha mẹ mình, cũng là giết thân cũ của mình. Tất cả gió lửa là bản thể của mình. Cho nên, thường thực hành phóng sinh thì đời đời sinh ra thường gặp Chánh pháp. Khuyên dạy người làm việc phóng sinh, nếu thấy người đời giết hại súc vật, nên tìm phương tiện để giải cứu, khiến cho chúng được thoát khổ nạn”<sup>5</sup>.

Phóng sinh trở thành một phương tiện thực hành giáo pháp của Phật thể hiện lòng từ bi rộng lớn nhưng lại rất dễ dàng thực hiện, được nâng lên thành một hình thức nghi lễ phổ biến trong Phật giáo. Nếu như trong lục độ Ba La Mật, hạnh “Bố thí” đứng đầu thì bản thân nghi thức phóng sinh đã chứa đựng ba loại bố thí<sup>6</sup> gồm:

- Tài thí: Sử dụng tài vật, thân mạng để đổi lấy sinh mạng của chúng sinh, giúp chúng sinh thoát chết.

- Pháp thí: Trước khi thực hiện hành động phóng thích chúng sinh về tự nhiên thì người Phật tử tụng kinh Phóng sinh, hồi hướng công đức để chúng sinh đó hiểu rõ Phật pháp, chữa dứt khổ đau, hướng chúng sinh đến con đường an lạc, giác ngộ.

- Vô úy thí: Người Phật tử dùng sự tự do, phá chấp, không sợ hãi hiểm nguy của mình chia sẻ với chúng sinh, khiến cho chúng sinh ấy không còn sợ sệt, kinh hãi.

Như vậy, phóng sinh về cơ bản là hành động dùng các phương tiện để cứu chúng sinh đang trong cảnh bị giam cầm hoặc sắp bị giết thoát khỏi kiếp nạn. Ở Việt Nam, đây còn là một phép tu tập, một nghi thức truyền thống của lễ nghi tôn giáo có nguồn gốc từ Phật giáo Trung Quốc. Nó không chỉ nhằm mục đích diệt tham -

---

5. Dẫn theo Viên Nhân, *Công đức phóng sinh*, NXB Tôn giáo, H, 2014, tr. 14.

6. Nếu xét lại trong nhiều kinh điển Phật giáo thì có nhiều loại bố thí được phân chia theo ba phương diện lớn: Năng thí, Vật thí, Sở thí. Cách phân chia Tài thí - Pháp thí - Vô úy thí là trên phương diện Vật thí.

sân - si, trưởng dưỡng tâm từ bi của Phật tử mà còn nhằm thức tỉnh hạt giống Bồ Đề (Phật tính) nơi chúng sinh để chúng sinh ấy quay về nương tựa Phật - Pháp - Tăng, biết tu để thoát vòng luân hồi. Các loài động vật dùng để phóng sinh thường là chim, cá, rùa,...

### ***1.2. Phóng sinh - giao điểm giữa Phật giáo và phê bình sinh thái***

Khi nói đến giáo điển của Phật, ta vẫn thường nghĩ đến một học thuyết về Tâm, hướng đến con người, vì con người, nhưng kì thực không hoàn toàn như vậy. Cứu cánh của tư tưởng đạo Phật là giải thoát mọi chúng sinh khỏi khổ đau để trở về với tự tính an nhiên, rỗng lặng. Nhiều truyện cổ Phật giáo đã kể về các tiền thân của đức Phật trong hình hài những loài động vật như nai, ngỗng, khỉ, voi,... Trong quan niệm của Phật giáo, bất kì loài vật nào cũng có Phật tính, chủng tử của đấng giác ngộ. Ở Thiên tông, Phật tính được diễn tả sinh động qua công án Triệu Châu cầu tử: Một người nọ hỏi thiền sư Tùng Thắm rằng con chó có Phật tính hay không, ông đáp là “Có”, nhưng lần khác có người lại hỏi như vậy thì ông đáp là “Không”. Câu trả lời của vị thiền sư tưởng chừng tiền hậu bất nhất nhưng thực chất đã đả phá cái nhìn nhị kiến phân biệt, bám chấp vào cái Có và cái Không. Đây chính là một điển hình thể hiện quan điểm “Nhất thiết chúng sinh giai hữu Phật tính” của Thích Ca. Lí duyên khởi của đạo Phật cho rằng mọi sự tồn tại trên thế giới đều có mối quan hệ tương tác hữu cơ, không có loài nào làm chủ loài nào mà trong bản thân thực thể này có sự hiện hữu của thực thể kia và bản chất là do tứ đại (đất, nước, gió lửa) hợp thành. Điều này đã đánh đổ thành trì quan niệm nhân loại trung tâm luận. Trong tham luận *Quan điểm Phật giáo về sự bảo tồn hệ sinh thái trong lành* thuộc phạm vi hội thảo Vesak 2019, Jyoti Dwivedi đã dựa trên nguyên lí đó để chỉ rõ: “Một người không thể tách rời khỏi cảnh ngộ khốn đốn của các động vật, vì người có trong nó, giống như các động vật có kiếp quá khứ là người. Hơn nữa, trong vòng luân hồi mà mỗi chúng sanh đi qua, từ loài côn trùng, sẽ có vài thời điểm nào đó trở thành người bạn thân hay người thân cận với con người. Lưu giữ lại trong tâm thức như vậy,



người đó trở nên tử tế trong hiện tại<sup>7</sup>.

Những gì vừa trình bày đã xác tín cho sự gặp gỡ, đồng cảm giữa vũ trụ quan Phật giáo với quan điểm của Phê bình sinh thái (Ecocriticism) vốn xem con người là một mắt xích của sinh thái, bình đẳng với vạn loài trong tự nhiên. Tiền đề chung của các phân nhánh phê bình này đều dựa trên mối tương tác giữa văn hoá nhân loại (human culture) và thế giới vật chất (physical world), thế giới (the world) trong cách hiểu của phê bình sinh thái không đồng nhất với môi trường xã hội (the social sphere) - quan niệm thường thấy trong các lí thuyết phê bình mà bao hàm toàn bộ sinh quyển (the entire ecospheres), trong đó con người là một nhân tố<sup>8</sup>. Chính vì vậy, nhân quan thẩm mỹ sinh thái chất vấn những kinh nghiệm, lập trường thẩm mỹ sùng thượng nhân loại trong quá khứ, xem tự nhiên như một khách thể bên lề thuộc phạm trù “cái Khác”, một thứ công cụ biểu đạt điển ngôn của con người thống trị.

Phê bình sinh thái hướng sự quan tâm trực tiếp, quan yếu và thường trực đến sự bình đẳng trong thế giới tự nhiên. Phật giáo tuy chú trọng đến bản thể và gọi dẫn chúng sinh mà trước hết là con người đạt đến bản lai diện mục, nhưng cũng hướng đến trạng thái cân bằng sinh thái thông qua sự giác ngộ, phá chấp của cái tâm vô phân biệt. Sự gần gũi đó được thể hiện rõ ở hành động/nghi lễ phóng sinh. Phóng sinh là trả chúng sinh về với môi trường sống vốn có, đó là một cuộc hồi quy của con người về với thế giới tự nhiên thông qua sự gửi gắm ở một sinh thể trung gian. Khi nào thì con người phóng sinh? Đó là khi có mối bận tâm trong lòng, cầu an, cầu siêu, sám hối,... Con người hiện đại, nhất là con người thế

---

7. Jyoti Dwivedi, *Quan điểm Phật giáo về sự bảo tồn hệ sinh thái trong lành*, Hội thảo VESAK 2019, Khai thác từ <http://www.undv2019vietnam.com/Subtheme-05/vi/02.pdf>, 2019.

8. Theo Cheryll Glotfelty, Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis. Edited by Cheryll Glotfelty and Harold Fromm, *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (p.xv-xxxvii), USA: the University of Georgia Press, 1996, p.xix.

kỉ XXI, đối diện với những nỗi bất an sinh thái, lo âu xã hội,... họ có xu hướng tìm về với tự nhiên như một bản năng của đứa con đối với người mẹ. Ngay khi ta thực hiện hành động phóng sinh, con người hạ mình xuống, trò chuyện trong tư cách ngang hàng với Trái Đất bằng việc trao trả tự do cho những loài vật nhỏ bé - sứ giả của tự nhiên. Đó là một hành xử điều hoà mối quan hệ căng thẳng do con người gây ra suốt hàng ngàn năm nay, vừa thể hiện đạo đức sinh thái, vừa thể hiện mong muốn nuôi dưỡng lòng nhân từ trong đối nhân xử thế. Các nhà văn khi trình hiện hành động phóng sinh trong tác phẩm đã vừa sáng tạo nghệ thuật, vừa cất lên tiếng nói sinh thái, cũng như bắc nhịp cầu nối liền ranh giới văn học và tôn giáo, văn hoá nhân loại và sinh thái tự nhiên.

### 1.3. Phóng sinh trong văn học Việt Nam đầu thế kỉ XXI

Trong văn học Việt Nam sau 1975, nhiều tác giả đã dành sự quan tâm đặc biệt đối với các vấn đề thế sự đời tư, con người hậu chiến, thế giới tâm linh,... Không ít nhà văn, nhà thơ khám phá sinh thái trong tương quan với quá trình hiện đại hoá, đô thị hoá của nền văn minh khoa học kĩ thuật. Những cái tên như Nguyễn Minh Châu, Nguyễn Huy Thiệp, Trần Duy Phiên, Nguyễn Quang Thiều, Mai Văn Phấn, Sương Nguyệt Minh, Nguyễn Trí, Cao Duy Sơn, Trần Nhã Thụy, Đỗ Bích Thúy, Nguyễn Ngọc Tú,... đã không còn xa lạ với văn học sinh thái ở Việt Nam. Trong nhiều tác phẩm, con người và tự nhiên xuất hiện cạnh nhau và việc nhà văn “xây dựng song song hai hình tượng thể hiện dụng ý nghệ thuật của tác giả về cái nhìn bình đẳng với tạo vật, thể hiện một tư duy đối thoại”<sup>9</sup>. Con người sống đôi cùng với động vật trong nhiều tác phẩm như *Phiên chợ Giát* (Nguyễn Minh Châu), *Chó Bi*, *Đời lưu lạc* (Ma Văn Kháng), *Muối của rừng* (Nguyễn Huy Thiệp), *Con chó và vụ li hôn* (Dạ Ngân), *Chích bông ơi* (Cao Duy Sơn),...

9. Trần Thị Ánh Nguyệt, *Con người và tự nhiên trong văn xuôi Việt Nam sau 1975 từ góc nhìn phê bình sinh thái*, Luận án Tiến sĩ Ngữ văn, Trường Đại học Sư phạm Hà Nội, 2015, tr.44.

Nguyễn Minh Châu và Nguyễn Huy Thiệp là hai điển hình cho văn học sinh thái viết về phóng sinh trước thế kỉ XXI. Trong *Muối của rừng*, motif cốt truyện đi sâu đã lột trần sự tham tàn của con người, ý muốn chiếm đoạt tự nhiên để rồi từ một giây phút đốn ngộ - sau những “lầm lũi xuyên rừng”, ông Diểu trông thấy “trách nhiệm đè lên vai mỗi sinh vật” - người thợ săn thức tỉnh niềm cảm thông xuyên loài và đi đến quyết định phóng sinh con khỉ đực. Lão Khúng trong *Phiên chợ Giát* trên con đường đất con khoang đen ra chợ đã suy tưởng về cuộc đời đã qua của lão, về những kí ức liên quan đến con bò tốt giống, về những người ruột thịt,... Hai giấc mơ kì dị đã cho thấy ám ảnh của lão Khúng về cảnh bóc lột, giết thịt con bò. Giấc mơ thứ nhất phác họa chân dung dữ tợn, khát máu của con người, giấc mơ thứ hai là ý thức về nỗi đau sinh mạng của bất kì chúng sinh nào. Sự ăn năn, day dứt thôi thúc lão Khúng giải thoát cho con bò, xua đuổi nó vào rừng sâu. Tuy nhiên, một vấn đề mà tác giả đặt ra là không phải loài vật nào cũng cần sự phóng sinh về nơi hoang dã. Con khoang đen là “một sinh vật tự nguyện chấp nhận số phận” như chính cuộc đời người nông dân nhần nhục là lão Khúng.

Những thông điệp phong phú ẩn đằng sau hành vi phóng sinh trong văn học Việt Nam còn được tiếp nối bởi các tác phẩm văn học Nam Bộ đầu thế kỉ XXI. Lịch sử hình thành, phát triển của vùng đất Nam Bộ là lịch sử của sự dịch chuyển trong mối quan hệ giữa con người với môi trường sống: từ vị trí, tâm thế của người phụ thuộc đến chinh phục rồi chan hoà với tự nhiên, môi trường. Đây cũng là sự chuyển dịch hệ hình (paradigm) trong đời sống văn học. Là khu vực chứng kiến sự giao thoa của nhiều luồng văn hoá, Nam Bộ với sự phóng khoáng của đất đai, của sông nước, của con người, đã không ngần ngại và dè sẻn những áng thơ văn về người mẹ thiên nhiên. Nhiều nhà văn, nhà thơ tên tuổi cuối thế kỉ XX, đầu thế kỉ XXI như Đỗ Hồng Ngọc, Trần Quốc Toàn, Trịnh Bửu Hoài, Nguyễn Vũ Tiềm, Nguyễn Nhật Ánh, Trương Nam Hương, Nguyễn Cẩn, Võ Đắc Danh, Trần Nhã Thụy, Nguyễn Ngọc Tư, Võ

Diệu Thanh, Nguyễn Trí, Nguyễn Vĩnh Nguyên, Lê Minh Nhật,... đã thành công với nhiều tác phẩm giàu ý thức sinh thái. Không hện mà gặp, loạt tác phẩm viết về phóng sinh thể hiện vị trí nhất định của một hiện tượng phổ biến trong thực tế đời sống đầu thế kỉ mới - con người giải phóng loài vật về với tự nhiên. Về thơ có thể kể đến các tác phẩm: *Đời chim phóng sinh* (Trịnh Bửu Hoài), *Thả chim về trời* (Trần Quốc Toàn), *Tiếng vỗ bầu sẻ ngô* (Phan Trung Thành), *Chim phóng sinh* (Trương Nam Hương), *Chú chim nhỏ hay tôi đã mắc sai lầm*, *Hai ba tháng Chạp - hội phóng sinh cho cá* (Nguyễn Vũ Tiềm),... Mảng văn xuôi hư cấu cũng đóng góp các tiểu thuyết, truyện ngắn: *Những bầu mèo vô sinh* (Mạc Can), *Chim phóng sinh* (Nguyễn Hồ), *Bay cao thì mặc bay cao* (Nguyễn Trí),... Những sáng tác này xoay quanh các chủ đề lớn như lòng tham, nỗi khốn cùng của con người, sự trừng phạt, trả đũa của tự nhiên,... Cảm hứng sinh thái hiện lên rõ nét qua những điều trông thấy về hiện trạng thương tổn của tự nhiên, những trăn trở chân thành, đầy trách nhiệm về môi sinh của nhà văn. Trong bài viết này, chúng tôi minh giải hai vấn đề chính về phóng sinh trong văn học Nam Bộ đầu thế kỉ XXI: 1) Cảm quan sinh thái trong cách nhìn nhận về con người và tự nhiên Nam Bộ gắn với phóng sinh; và 2) Nhận diện bước chuyển trong ý thức sinh thái gắn với thời đại của các nhà văn thông qua cái nhìn về phóng sinh.

## **2. Cảm quan sinh thái trong cách nhìn nhận về con người và tự nhiên Nam Bộ gắn với phóng sinh**

### **2.1. Bất an sinh thái Nam Bộ đầu thế kỉ XXI**

Từ nửa sau thế kỉ XX, Việt Nam nói chung, Nam Bộ nói riêng đã chứng kiến nhiều đổi thay của môi trường sinh thái. Tốc độ hiện đại hoá nhanh chóng, nhất là thời kì mở cửa sau 1986, đã thay đổi bộ mặt của đô thị và nông thôn truyền thống. Con người Nam Bộ trong văn học đã nảy sinh các phản ứng tất yếu - phê phán sự bất nháo của đô thị, hụt hẫng trước hiện tượng nông thôn bị “xâm thực” bởi làn sóng đô thị hoá, hoài vọng về quá khứ thôn

đã nguyên sơ,... Những nỗi niềm bất an đó là tâm trạng chung của con người trong một môi sinh nhiều bất ổn.

Tự nhiên với sự khai thác tận thu, tận diệt của con người, đã lạng lẽ mà biến mất như một câu trả lời đầy ẩn ý. *Sự vắng mặt của tự nhiên* là quả báo nhãn tiền cho hành động nguy trang văn minh nhân loại để cưỡng bức hệ động thực vật, làm méo mó đạo đức sinh thái. Phan Trung Thành đã nối dài cơn ác mộng của những bầy sẻ ngô thành ám ảnh của cả sinh quyển, trong đó có con người: “cát hanh không mùa”, “sợi gân máu trên da thịt” “còn nóng”, “sau lớp đất thâm u”. Hình ảnh khắc khoải, xơ xác của loài chim nhỏ là điềm báo cho sự cáo chung của tiếng khóc loài người, nhân vật trữ tình phóng sinh bầy sẻ ngô mà như “phóng sinh tiếng khóc của mình”. Đề cập đến hiện trạng giá chim cút hoang cao gấp năm lần chim cút nuôi, tác giả của *Bay cao thì mặc bay cao* lí giải: “ruộng đồng nương rạch đã vào quy hoạch để xây dựng nhà máy sạch bách”, “rừng cũng lùi xa đến cả kết và hồng cũng biệt mù tăm dạng”. Trong *Những bầy mèo vô sinh*, Mạc Can đã có không ít những đoạn văn miêu tả khung cảnh trần trụi của thành phố thông qua những phân cảnh nhỏ nhưng giàu sức biểu trưng: “Cách nhà ga một khoảng ngăn ngắt, phong cách pha trộn, lẫn lộn nhiều thứ. Giữa hàng ngàn nóc nhà tôn xập xệ, mái chòi nắng, trộn bóng những ngôi nhà cao tầng, có vài chòi lá, chỗ phơi quần áo, khói bếp, ao rau muống, bãi rác màu nâu bạc thếch bức tranh buồn thiu. Bên cạnh con kênh nước màu đen, xác một con mèo nằm nhe răng với lũ ruồi vo ve. Bên cạnh trường học, chợ, bệnh viện, dinh thự, sân thượng... trống không”.

Hiện thực bước vào trang văn một cách tự nhiên, sinh động, không cần tô vẽ. Sự hỗn tạp của những “nóc nhà tôn”, “mái chòi”, “nhà cao tầng”, “dinh thự” cho thấy bộ mặt xấu xí của quy hoạch kiến trúc đô thị. Nhà là bảo chứng cho căn tính của con người; sự chen chúc của “cõi tha nhân” “lao xao lộn xộn” dường như đã tống biệt hình ảnh của tự nhiên vào thời quá vãng. “Ao rau muống” tưởng chừng là một tín hiệu đầy hi vọng của sức sống tự nhiên,

nhưng đó chỉ là một không gian sinh sôi đầy suy thoái. Loài thực vật ưa nước, sống khoẻ này đã hấp thụ những tạp chất độc hại từ kênh nước đen, xác thối rữa, bãi rác bên cạnh - những phế thải của con người hiện đại - và gián tiếp lưu chuyển những độc hại mà con người tạo ra trở về với chính con người. Màu xanh của rau muống trong vắn cảnh trên là màu xanh độc hại bên cạnh màu đen của dòng nước ô nhiễm, mùi hôi thối bốc lên từ chính con kênh, bãi rác, xác chết của mèo đã trở thành ám ảnh mà con người đô thị phải cùng chung sống. Nhà văn đã đối lập thế giới ấy với không gian của xóm Bồ Câu - nơi mà ông ngoại của SuDa từng kể: “nó ở trong tâm trí mình, chớ nó không có thật ở ngoài đời”, “có có không không, muốn có thì có, không muốn có, nó lại không...”. Khu xóm ấy hiện ra sau lớp sương mù và những bình nguyên “cỏ xanh trải rộng không biết đâu là chân trời”, khi sương tan thì mới thấy rõ “cây da cao lớn, ngọn chạm với những áng mây”, “bầu trời rộng thênh thang, với không biết bao nhiêu là Bồ Câu”. Một không gian yên bình, thoáng đãng, ngập tràn ánh sáng của sự sống nay bị giới hạn lại ở quy mô một khu xóm, đã vậy khu xóm ấy chỉ có trong hình dung của con người mà thôi. Cái nhìn lãng mạn về cảnh trí Nam Bộ nguyên sơ, lung linh chỉ tồn tại trong tưởng tượng ấy cùng với cái nhìn phê phán về văn minh đô thị đã góp phần thể hiện bao trở trăn của con người thời đại.

Song song với đó, tự nhiên còn có câu trả lời mang tính quy luật - nhân quả báo ứng - ngay trên *những di chứng về thể chất và tinh thần mà con người phải nhận lãnh*. Ba đời nhà ông Quốc, cha con Đĩnh và Đặc trong truyện ngắn *Bay cao thì mặc bay cao* có nghề gia truyền là bẫy chim rừng đem bán nên đều mắc bệnh “dư ruột”. Bộ phận ruột thừa được khoa học thừa nhận là vết tích của động vật ăn cỏ còn sót lại trong hệ tiêu hoá của người sau quá trình tiến hoá, nó cho thấy mối quan hệ về nguồn gốc tổ tiên giữa con người và động vật trong tự nhiên. Khi con người tước đoạt đi quyền sống, quyền tự do của sinh vật trong tự nhiên thì đồng nghĩa với việc loại bỏ đi một phần nguồn mạch sự sống của họ.



Căn bệnh “dư ruột” là cái giá mà gia đình ông Quốc phải trả do nghiệp lực ở quá khứ - thường xuyên dùng mạng sống của chúng sinh để phục vụ nhu cầu vật chất. Về phương diện sinh học, khi con người đứng đầu trong chuỗi thức ăn thì có tâm thế coi nhẹ sự sống của loài khác trong tự nhiên. Nghiêm trọng hơn, sự kiêu căng, hiếu sát sẽ khiến con người mất đi những mắt xích quan trọng trong quan hệ dinh dưỡng giữa các loài. Đứng về phương diện giáo lý nhà Phật, sự vận hành của nghiệp lực là dựa trên sự tác động của Thân, Khẩu, Ý; khi con người phương hại đến sinh vật thì bản thân họ phải chịu những hậu quả tương ứng. Ông Quốc chết khi đang trên hành trình mưu sinh - “bị một con rắn Hoa mai đớp một phát vô kế tay”. Căn bệnh di truyền ba đời nhà ông có thể xem là một ảnh chiếu của tự nhiên bị xâm hại. Trong bản thân con người có sự tồn tại của tự nhiên, và bộ phận ruột thừa có thể xem là đại diện của phần tự nhiên trong cơ thể con người, phần “tự nhiên vĩ mô” bị con người làm cho thương tổn, mất cân bằng thì phần “tự nhiên vi mô” cũng bị viêm nhiễm, đau đớn. Hơn nữa, từ “ruột” trong tiếng Việt cũng có thể hiểu là tâm can, là đời sống tinh thần. Những người mưu sinh bằng nghề bẫy chim như ông Quốc, Đĩnh, Đạc luôn mang một mặc cảm tội lỗi, cho rằng mình “thất đức”. Mỗi khi thực hiện hành vi bẫy bắt, họ đều có sự day dứt khôn nguôi về ác nghiệp mình làm. Có thể xem chứng đau ruột ở đây là sự đau đớn của con người giàu tình cảm đạo đức với môi sinh, bởi vì bọn người vô cảm đi bẫy chim không có cơn đau này. Nguyễn Vũ Tiềm cũng bày tỏ nỗi niềm đau đớn của thảm trạng sinh thái trong *Hai ba tháng chạp - Hội phóng sinh cho cá*: “cõi nhân gian nặng mùi ô nhiễm/ những khí thải từ ý đồ tối đen”. Mạc Can thì có một hình dung tưởng tượng về tương lai loài người, khi mà công nghệ nhân bản vô tính như một con dao hai lưỡi đã cắm phập vào điểm yếu của nhân loại - sự kiêu căng của giống loài thống trị, đã tạo nên những con mèo vô sinh tàn hại con người (*Những bầy mèo vô sinh*). Chúng đi bằng hai chân, hàm trên có hai “cây kim” gây sát thương lớn. Già Tử bị con mèo

xám cắn nên mắc chứng hoa mắt, tim đập nhanh, khó thở, quai hàm cứng lại, máu đông đặc, bất tỉnh,... Dù là cái nhìn về một thì-hiện-tại hay thì-tương-lai thì nhãn quan của các nhà văn Nam Bộ ít nhiều cũng có sự bi quan về hiện thực sinh thái đang và sẽ đối mặt của loài người.

## 2.2. *Bức tường nhị kiến*

Sự tồn vong của loài người không thể vắng bóng các loài khác; mối quan hệ hữu cơ gắn bó đòi hỏi con người phải tôn trọng tự nhiên nếu không muốn bị tuyệt diệt. Vậy thì nguyên nhân nào khiến con người luẩn quẩn trong cạm bẫy tự huỷ hoại do chính mình tạo ra? Dưới cái nhìn của Phật giáo, nhất là Thiên tông, căn nguyên của sự mê muội chính là do sự chấp trước của con người. Nếu như nguyên nhân của việc khai thác cùng kiệt, tàn phá tự nhiên là do tư tưởng bám chấp vào Tham, Sân, Si thì đầu thế kỉ XXI, con người cũng đang vô tình tiếp tay cho hành động đi ngược lại đạo đức sinh thái, do khư khư bám vào phương tiện cứu giúp sự sống mà cụ thể trong bài viết này là phóng sinh. *Bức tường nhị kiến - bám chấp vào tư tưởng nhân loại trung tâm hay sinh thái trung tâm* - đều là nguồn cơn gây ra khổ đau.

Đầu tiên,  *tinh thần độc tôn sinh mệnh của con người* là nguyên do dẫn đến hàng loạt những biến tướng của tự nhiên. Trong câu chuyện của ông Bảy, con người tàn sát loài vịt vô tội vạ vì cái nhìn rập khuôn, máy móc: “Hồi kháng chiến chống Pháp, ở miền Tây có chủ trương bẻ cổ vịt để tiết kiệm lúa. Lúc bấy giờ vì mục tiêu chống giặc đói, kháng chiến trường kỳ nên ai nấy đều quên một chuyện quá đơn giản: vịt ăn lúa, ta ăn vịt cũng no như thường. Nhưng chẳng ai chịu, bởi quan niệm theo kiểu nhà nghèo: ăn lúa mới là ăn cơm, còn ăn thịt chỉ là ăn “văn nghệ” chơi” (*Chim phóng sinh* - Nguyễn Hồ). Dưới góc nhìn sinh thái, người ăn vịt không phải là điều ác bởi đó là quy luật sinh tồn của tự nhiên, nhưng hành vi sát sinh vô nghĩa, mù quáng chính là một hành động phá hoại sinh thái. Nó bắt nguồn từ cái nhìn nhị kiến phân biệt người - vật, lấy con người làm trung tâm, cực đoan hoá chủ nghĩa nhân

văn, coi con người là thượng đẳng, tách biệt với tự nhiên hoang dã. Từ đó, con người đối lập quyền sống của tự nhiên với sinh kế của mình, triệt hạ quyền sống của động vật trong sinh quyển. Kỉ nguyên khoa học công nghệ khiến con người lí tưởng hoá sức mạnh của máy móc, của trí tuệ con người, xem thường những gì thuộc về tự nhiên. Những bầy mèo hoang đáng thương bị chối bỏ quyền được sống, gạt ra bên lề xã hội loài người đã trở thành kẻ sát nhân sau khi bị đem phục vụ những thí nghiệm nhân bản vô tính điên rồ của con người (*Những bầy mèo vô sinh*). Sự đáng thương của chúng chính là thảm trạng của con người khi tội lỗi chất chồng lên tội lỗi. Đối với loài bồ câu, mèo là loài vật đáng cảnh giác như một quy luật tự nhiên, nhưng trong tác phẩm của Mạc Can, loài mèo cũng phân chia thiện ác. Người ta nuôi dưỡng loài mèo không chu tất, quăng chúng ra ngoài đường phố như một sự phủ bỏ trách nhiệm, hành vi đó là mầm mống của tội ác. Ai đó lại dùng những con chip của máy tính cấy vào thân con mèo hoang để tạo nên một giống mèo khác với ý đồ xấu. Là những động vật vô tính do tội lỗi con người tạo ra, những con mèo ấy mang những đặc điểm của con người như đi bằng hai chân, mang dáng dấp của thợ săn. Chúng giương những đôi mắt vô hồn, khát máu, chăm chăm vào đồng loại và con người với sự căm thù không đội trời chung. Nỗi đau của những con mèo bình thường, vô hại là bị con người kì thị, dè chừng bằng cái nhìn đánh đồng với bầy mèo vô sinh, “giết những con mèo nhà vô tội” vì không thể phân biệt chúng với những con mèo hoang “vô tính”. Chính là do cái nhìn phân biệt, xem thường tự nhiên, cũng như sự quy kết tội vàng của con người đã đẩy cả nhân loại và sinh quyển vào chỗ chết.

Cái nhìn chấp trước của con người còn hướng vào sinh thái, xem đó là cứu cánh của con đường cứu lấy Trái Đất. Tưởng chừng như thái độ thượng tôn sinh mệnh loài vật sẽ khiến con người và tự nhiên đỡ bất hạnh hơn; tuy nhiên *sự sùng bái tự nhiên một cách cứng nhắc* đã khiến con người rơi vào cái bẫy do chính mình sắp đặt. Trong *Đời chim phóng sinh*, Trịnh Bửu Hoài đã hình dung sự thực dụng

của con người khi nương nhờ phúc đức, lợi lộc qua việc ban phát tự do cho bao loài chim được dùng trong nghi thức phóng sinh:

*Người phóng sinh được phước*

*Kẻ bán chim được tiền*

*Chỉ mình chim suy kiệt*

*Dưới mái chùa thiêng liêng.*

Thiên nhiên bị vấp cạn sự sống như một nghịch lí với điều mà con người hướng đến - lòng tin vào hành động thiện lương của mình, sự trao trả tự do cho loài vật bị án ngữ bởi những ích kỉ, toan tính riêng của con người, đó là sự chấp trước vào điều mà con người cho rằng là văn minh. Hình ảnh “người phóng sinh” và “kẻ bán chim” đây đây ý như một điệp khúc thể hiện sự vị lợi nhân danh lòng từ bi, tạo nên thế đối lập với thân phận của những kiếp sinh linh bé mọn. Tác giả tuy không định lượng cái “được” nhưng ắt hẳn là số nhiều, lấn át thiếu số, dấu đó chỉ là cái “được” mang tính tạm thời, hình thức. Phong nền văn hoá - xã hội cũng hiện hình sau cảnh tượng đối lập ấy. Nơi đáng ra phải là không gian thanh lọc mọi ô uế phàm trần, tôn vinh lòng bác ái và cao thượng lại trở thành tử địa của chim chóc. Điều đó càng làm gia tăng tính chất bi oán và nghịch lí của hiện thực được nói đến, để rồi chủ thể trữ tình phải thốt lên: “*Ai ngờ người lương thiện/ Trở thành kẻ sát sinh/ Tiếp tay nuôi tội ác/ Bằng đời chim phóng sinh...*”.

Cùng chung cảm hứng phê phán đó, *Tiếng vỗ cánh bầy sẻ ngô* (Phan Trung Thành), *Chú chim nhỏ hay tôi đã mắc sai lầm?* (Nguyễn Vũ Tiềm),... đã soi chiếu hành vi phóng sinh dưới một góc nhìn trái chiều, đánh đổ bức tường nhị kiến mà con người hiện đại đã tự xây nên. Ngỡ như hành vi phóng sinh là một động thái đứng về lợi ích của sinh thái nhưng với sự gia tăng không kiểm soát của hành động tu tập mang tính hình thức, không thấu hiểu bản chất, thì con người đã đi ngược lại lợi ích của Trái Đất. Sự ý thức về vai trò quan trọng của tự nhiên không đồng nghĩa với việc khuếch trương những mơ hồ sinh thái (ecoambiguity) như thế. Nếu như nhìn từ bên ngoài, hiện tượng phóng sinh ồ ạt chỉ đơn

thuần là cấp số nhân của một hành vi tùy duyên tùy tục, đúng với tinh thần sinh thái; nhưng sâu bên trong, hạt chủng tử của cái thiện đã bị biến tướng, trở thành biểu hiện gián tiếp của tư tưởng nhân loại trung tâm mà thôi.

### 2.3. *Hành trình đốn ngộ sinh thái*

Giáo lí đạo Phật, Kitô,... không răn dạy tín đồ của mình rằng phải phóng sinh thì mới là con đường chánh nghiệp duy nhất, và cũng không cổ súy việc thực hành phép tu này một cách khoa trương, hình thức. Phóng sinh đích thực phải là cứu chúng sinh thoát khỏi tai ách diệt vong. Tháo gỡ keo dính, vỡng lưới mà chó mèo vướng phải cũng là phóng sinh, thu dọn rác thải nhựa nơi sông ngòi, biển cả để các loài thuỷ sinh không bị phương hại cũng là phóng sinh,... Không chỉ vậy, đối với sinh thái, con người cũng là một nhân tố, cứu người khỏi cảnh máu đổ cũng là thiện dụng phép phóng sinh. Văn hoá Việt Nam trọng tính thực tiễn, đó vừa là ưu điểm nhưng đồng thời cũng là nhược điểm, khiến chúng ta dễ đánh mất ý nghĩa tốt đẹp ban đầu của các hành động, trào lưu tích cực nếu sự lan toả chỉ đơn thuần là bề mặt mà thiếu chiều sâu. Vậy thì tác nhân nào sẽ đóng vai trò quan trọng trong việc thức tỉnh con người khỏi tham vọng ngông cuồng? Trong *Kinh Pháp Cú*, phẩm *Tự ngã*, Phật dạy rằng:

*Tự mình, điều ác làm,  
tự mình làm nhiễm ô,  
tự mình ác không làm,  
tự mình làm thanh tịnh.  
Tịnh, không tịnh tự mình,  
không ai thanh tịnh ai!*<sup>10</sup>

Phật giáo, nhất là Phật giáo Thiên tông, rất đề cao việc giác ngộ dựa vào tự lực. Muốn phá bỏ đi cái nhìn phân biệt dẫn dụ ta đến với hành vi lệch lạc thì phải dựa vào chính mình mà không ai có

---

10. Thích Thiện Siêu - Thích Minh Châu dịch, *Kinh Pháp Cú - Lời Phật dạy*, NXB Hồng Đức, H, 2014, tr.111.

thể làm thay. Chính vì vậy, mọi giáo lí, mọi đấng minh sư, mọi phẩm hạnh đều chỉ là trợ lực, tha lực, không quyết định con đường giác ngộ, chuyển hoá khổ đau của con người. Nếu xem con đường hoà giải mối quan hệ giữa con người và tự nhiên là chánh đạo thì bản thân con người - hành giả phải đánh thức Phật tính tiềm tàng trong bản thân. Thiên tông Trung Hoa có hai truyền thống tu tập là đốn và tiệm (về bản chất tuy hai mà một). Đối với các tác phẩm văn học sinh thái nói chung, văn học Nam Bộ đương đại nói riêng, các nhân vật đa số đều mang biểu hiện của *đốn ngộ sinh thái - trực tiếp tiến tới cảnh giới giác ngộ về con người và sinh thái trong một khoảnh khắc bừng vỡ của tư duy, phá bỏ chấp trước*. Đó là giây phút Trai (*Chim phóng sinh*) được cô vũ nữ Mộng Ngọc kể về việc Gái bị một người đàn ông giở trò sàm sỡ. Trai làm nghề bán chim phóng sinh nơi sân chùa Vĩnh Nghiêm nhưng lại không chiều chuộng thú vui phóng sinh của cô bạn Gái, hai người trở nên xa cách do một người đàn ông cũng “nghèo nhưng thích khoe giàu” như Gái xuất hiện và giúp cô thoả mãn những niềm vui mà Trai không có. Trai bám chấp vào giấc mơ thoát nghèo từ tiền bán chim, Gái bám chấp vào giấc mơ được nếm trải niềm vui thị thành, đặc biệt là cảm giác hành thiện - phóng sinh. Trai đại diện cho những người nương tựa vào sinh thái để kiếm sống, Gái đại diện cho những người muốn bảo hộ sinh mệnh tự nhiên. Cả hai đều không sai, họ chỉ lầm lạc bởi không chấp nhận và giải quyết những khác biệt nhỏ bé, để dần dần hình thành bức tường nhị kiến giữa hai người. Khi nhân vật nữ gặp biến cố, cô tìm cách kết liễu đời mình nhưng không ngờ rằng sự xuất hiện của cô gái không trong sạch Mộng Ngọc lại thanh lọc tâm hồn của cô gái trẻ. Nhân vật nam lòng đầy day dứt và cũng đã bừng ngộ trong mình nhận thức mới. Trong lời kể của Mộng Ngọc, cô đã gọi Gái là “con chim non”, và chính cô đã phóng sinh “con chim non ấy”, đồng thời cũng như một công án mở ra dòng suy nghĩ trong Trai: “Lạ lùng chưa, Trai chưa từng nghe ai nói về mình, bộc lộ chuyện mình, chuyện bạn một cách thô bạo và tế nhị như Mộng Ngọc. Bây giờ



Trai mới hiểu vì sao Gái vừa coi thường vừa coi khinh, vừa thương vừa sợ cô gái ấy. Và lần đầu tiên Trai hiểu rằng, mình đã biết thêm một người tốt trên kinh nước đen như ông Bảy như dì Tư. Người tốt ấy, Mộng Ngọc, cũng chính là cô gái vũ nữ xấu xa duy nhất mà Trai được biết trong cái xóm nhỏ này, trước khi tới đây”.

Có thể Nguyễn Hồ chưa đẩy diễn ngôn sinh thái thành vấn đề trung tâm, trực tiếp thể hiện trong đối thoại của nhân vật truyện ngắn, nhưng thật lạ là cái ý hướng thay đổi cách nhìn nhận về toàn bộ đời sống của cặp nhân vật Trai - Gái lại gắn với sự thay đổi cách nhìn nhận về phóng sinh. Để rồi sau đó, nhân vật trịnh trọng gột rửa tâm hồn mình: “Sáng hôm sau, Trai thức dậy sớm hơn thường lệ, cho chim ăn, uống nước, xong anh gom hết chim trong các lồng nhỏ, nhốt chung vào một cái lồng to nhất rồi thay vì cho lên xe lăn ra chùa Vĩnh Nghiêm, anh cho lồng chim xuống chiếc xuống nhòm. Trước khi đẩy xuống xuống kinh, anh thắp nhang trước bàn thờ cha và lấy thêm ít cây nhang đem theo”. Anh gặp lại Gái trên dòng kinh, cùng đốt nhang, xá mười phương và mở cửa cho chim sổ lồng. “Trai giờ cao lồng chim về phía mặt trời đang mọc làm bầy chim tỉnh táo nhận ra trước mắt chúng là bầu trời trong sáng và chúng chen chúc nhau lao vun vút ra không gian vô tận”. Cảnh tượng đó là sự giải thoát những chạt chội của kiếp nhân sinh. Con người không chỉ gỡ gắm theo bầy chim những tâm tư phiền muộn của họ mà hơn hết là mong muốn được cùng sống với tự nhiên, xoa dịu những thương tổn mà bản thân gây ra, bởi họ đã phá chấp, hiểu rằng cái nhìn khinh thường tự nhiên đi kèm sự bội bạc với chính mình. Đó cũng là phút giây đầu biết là chớp nhoáng nhưng lại được nhân vật trữ tình trong *Hai ba tháng chạp - hội phóng sinh cho cá* (Nguyễn Vũ Tiềm) rất trân trọng, nâng niu:

*Ngày hội phóng sinh  
bao tinh tú cũng gửi hồn theo sóng  
vây cá hồng lên trong sắc lửa mặt trời  
vũ trụ gửi xuống đây một dòng sông loáng bạc  
tiếp đường bơi cho cá đến Ngân Hà*

Tuy nhiên, những giây phút giác ngộ bất chợt đó là kết quả của một quá trình tích lũy nhận thức mà con người không chủ định gom góp và cũng tùy vào căn cơ của mỗi cá thể. Đây là sự gặp gỡ thú vị giữa bài thơ nhỏ của Trần Quốc Toàn và tiểu thuyết của Mạc Can. Một bà ở quê kiềng nhịn đi xe, nhịn quà vật, nhịn cả ăn trâu để cho vài chú chim sẻ, chim ri, chim én được về với đồng xanh, trời rộng. Việc làm của bà hẳn chẳng thấm vào đâu so với hàng vạn chim trời đang chết mòn trong lớp lớp lồng tù, nhưng nó lại có sức thức tỉnh lương tâm và lan tỏa một cách sống đẹp: “*Có bà chim được nghe kinh/ A di đà Phật phóng sinh lên trời...*”. Còn thằng Lá - ông SuDa, thử bé nhất cái trứng bồ câu bị vỡ sớm, “vá” cái trứng lại, “hà hơi”, “áp” trong “cái mền cũ”. Những hành động trên xuất phát từ sự vô tư, không mong cầu sự đền đáp hay liễu ngộ ở tương lai. Để rồi con chim nhỏ lớn lên, khi bay lại nhả cho ông SuDa “cây viết thần nhỏ xiu xiu bằng lông chim” để “viết tiểu thuyết”. Motif vật trả ơn khi đi kèm với motif phóng sinh đã cho thấy quan hệ nhân quả của hành động bảo hộ sinh mạng loài vật. Ý thức về sinh thái trong hành động phóng sinh đã được hình thành từ khi ông SuDa còn nhỏ; lớn lên, những cám dỗ, mưu toan của cuộc sống đã che mờ đi phần nào sự thông tuệ bản nhiên của một đứa con sinh thái, phải trải qua biết bao hi vọng ái ố, sự ra đi của nhiều người, ông SuDa mới hiểu ra bài học về vị trí của con người và động vật trong một mái nhà chung. Nếu như ông ngoại của thằng bé Lá năm nào học cách ăn uống dị hợm kiểu chim bồ câu là một sự cố gắng xích gần lại tự nhiên, khiến bà ngoại nó bỏ đi thì ông SuDa lại vất vả đến lúc già để một ngày cơ duyên đủ lớn, bỗng xuất hiện vết tích của loài bồ câu trên cơ thể ông, đó là căn cước để SuDa được bầy bồ câu chấp nhận cho bước vào thế giới của mình. Ở đây, motif phóng sinh cũng có sự kết nối với motif sự trở về, nhờ vậy mà đưa đẩy đến khoảnh khắc ông SuDa, ông Già Ba buông bỏ tư duy lí tính phân biệt nhị nguyên để chạm đến thế giới tốt đẹp của xóm Bồ Câu, để rồi cái xóm huyền thoại ấy lại biến mất tăm như cái triết lí “chân không diệu hữu”. Đoạn đối thoại giữa Già Ba

và SuDa ngay trước lúc vượt qua được ranh giới lồng kính để vào xóm Bồ Câu mang tính thông điệp cao về đốn ngộ sinh thái:

- Thần thoại lại trở về với trái đất của chúng ta. Ông SuDa, bây giờ tôi mới nhớ. Tôi bỏ một năm mới tới đây. Tôi nghĩ là tôi bị trừ điểm, cứ 10 bước thì bị trừ 9. Cái này cũng có ý nghĩa. Khi nào mình muốn đi tới chỗ nào mình muốn tới thì nó lùi xa. Tôi nhắm tính rồi, rất đúng. Còn nếu như... làm bộ không muốn tới? Nếu tôi dựa lưng vào bức tường kính này. Tôi đi lùi về chỗ cũ, tức là đi ngược lại, thì sao?

Ông SuDa nhắm tính:

- Một bước ăn 10.

Nói theo ngôn ngữ nhà Phật là “vạn pháp duy tâm”, để thấu triệt được cái lẽ đó, cả hai nhân vật đã tốn gần cả đời người. Đối với Nguyễn Vũ Tiềm, ông xây dựng cuộc đối thoại giữa người và chim để thách thức lí lẽ của con người: Tò mò, ta muốn hỏi:

- Chim ơi, có đôi cánh tự do  
sao em từ chối tự do?  
trời xanh kia không là niềm khao khát?  
những chân trời không vậy gọi điều chi?  
hay  
chiếc lồng cồng cồng con có gì tâm đắc  
đến độ thành tri kỉ  
khó xa nhau?  
- Tuy được mang đôi cánh  
nhưng bầu trời không phải chiếc lồng sao?  
anh thợ săn nhốt tôi trong lồng nhỏ  
việc phóng sinh của người  
một trò đùa nhân đạo của trần gian?

(*Chú chim nhỏ hay tôi đã mắc sai lầm?*)

Nếu như Trương Nam Hương trong *Chim phóng sinh* thẳng thừng xác nhận: “*Cửa thiền hương khói siêu linh/ Lồng chim đã mở, buồn mình chưa bay...*”- khoảnh khắc con người nhận ra nỗi buồn của nhân sinh chất chứa nặng nề trên đôi cánh của chim, thấy

biết được phiên não của con người và vạn vật - thì Nguyễn Vũ Tiềm lại khác, ông trực tiếp đặt ra hàng loạt câu hỏi trong hai diễn ngôn của người và vật. Trong lượt lời của người, các câu hỏi đều mang đậm sắc thái nghi vấn nhằm hướng đến sự tháo gỡ gông cùm về mặt tinh thần cho loài chim, tư thế và tâm thế của con người cao hơn tự nhiên (gọi “em”), vừa xét đoán vừa trấn trở. Ở lượt lời của chim, những câu hỏi mang đậm sắc thái tu từ đầy trách móc đã chất vấn lương tâm và cái nhìn của con người. Đến dòng thơ cuối, cảm xúc được đẩy lên cao, văn minh của loài người bị đặt vào vùng nghi vấn, “nhân đạo” và “trò đùa”, linh thiêng và đùa cợt, thượng đẳng và hạ đẳng chỉ còn ranh giới mong manh là một khoảng trắng kí tự. Có lẽ khi đó, nhân vật trữ tình đã hội đủ căn cơ để thực hiện một cú hích tư duy, câu thơ vì vậy kết thúc đột ngột nhưng đầy sức ám gợi.

Như vậy, phóng sinh trong cảm quan của các nhà văn Nam Bộ đầu thế kỉ XXI phần nào có sự hoài vọng về quá khứ tươi đẹp giữa con người và tự nhiên, phê phán văn minh hiện đại đã đẩy những loài vật vào chỗ sống chết đều đi ngược lại với tinh thần thượng tôn sinh mệnh và bình đẳng. Những sát na đốn ngộ chớp nhoáng được các tác giả chú ý, đặt hình tượng con người vào tình thế lựa chọn giữa bản thân hay sinh thái để rồi mở ra những cái kết mở đầy triển vọng về lẽ siêu việt hữu vô.

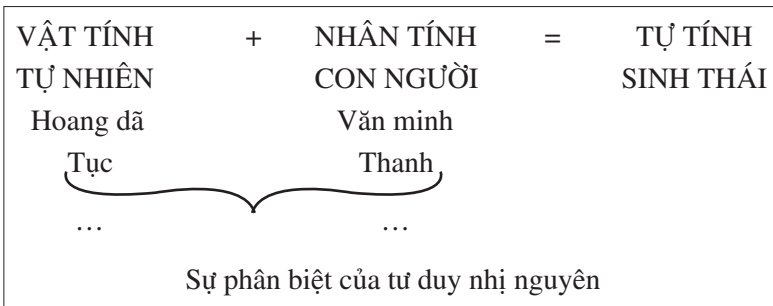
### **3. Sự vận động trong ý thức sinh thái của nhà văn Nam Bộ đầu thế kỉ XXI qua xu hướng giải thiêng hình ảnh phóng sinh**

#### ***3.1. Phóng sinh như một minh chứng sống động cho sự bất toàn của nhân loại***

Con người không thể sống thiếu tự nhiên - người mẹ Trái Đất. Trong ý thức của nhà văn, tự nhiên thường hiện hình với khuôn dạng của người mẹ. Con người của thời đại khoa học kĩ thuật vốn kiêu căng huỷ hoại tự nhiên nhưng lại nhân danh quyền năng của động vật thông minh bậc nhất. Bản thân hành động phóng sinh trong văn học Nam Bộ đầu thế kỉ XXI đã cho thấy con người đối

xử tệ bạc với tự nhiên; càng bóc lột người mẹ Trái Đất, họ càng sa lầy, đến khi đốn ngộ mới tìm về với tự nhiên như tìm về bản thể của chính mình. Tuy nhiên, đứng trước ngưỡng cửa thiên đường, con người lại tốn nhiều năm tháng mệt mỏi đi tìm bệ đỡ tinh thần ở nơi xa xôi, trong các hành động mang tính hình thức, chấp nhận. Điều đó càng cho thấy sự bất toàn của nhân loại.

Ở mỗi tác phẩm, phóng sinh được thể hiện ở nhiều cấp độ: hình ảnh, tình tiết, tình huống,... nhưng tựu trung, vấn đề mà các sáng tác thể hiện đều hướng tới sự khát ngưỡng về hình tượng tự nhiên. Diễn ngôn mới được thiết lập là “thiên tính cứu chuộc nhân tính”. “Thiên tính” được hiểu như những đặc điểm, phẩm chất vượt lên trên sự phân biệt đẳng cấp giữa con người (nhân tính) và tự nhiên (vật tính), tương đương với khái niệm “tự tính” trong Phật giáo hay “sinh thái” trong sinh thái học. Đó cũng là điểm mấu chốt của mối quan hệ tương giao giữa Phật giáo và sinh thái học trong sơ đồ sau:



Về bản chất, con người và sinh thái có một mối quan hệ không thể chối bỏ. Sự phát triển của tư duy phân biệt, độc tôn lí tính khiến con người tự đối lập mình với tự nhiên. Con đường lí tưởng của phê bình sinh thái trong tương lai sẽ là quay về với sinh thái bản thể - không chấp vào nhân loại trung tâm luận hay sinh thái trung tâm luận, tiệm tiến đến trạng thái cân bằng, bình đẳng. Cái nhìn phản tỉnh về phóng sinh, sự phê phán lối sống thực dụng của con người khi đem mạng sống sinh vật ra đổi chác trong văn học Nam Bộ những năm gần đây là một biểu hiện của mơ hồ sinh thái - hành động bên ngoài thì có vẻ là đứng về phía sinh thái nhưng

bên trong thì lại phục vụ ý chí của con người. Chỉ có cách vượt thoát khỏi tư duy phân biệt hạn hẹp thì phần “nhân tính” của con người mới được cứu chuộc khỏi vòng tội lỗi. Nói như Mạc Can, con người phải học những “đạm từ” - một thành tố riêng có của tiếng bồ câu, “đạm” là “điềm đạm, ăn nói tử tế, không trêu chọc, không khinh khi, không nói tàn độc, không nói câu gì gây sốc làm mất lòng ai”, tiếng ít nhưng đa nghĩa vì “lưỡi chim nhỏ mà mỏ thì không mềm như người ta, muốn nói gì cũng được” (*Những bầy mèo vô sinh*). Tiệm cận, hoà mình vào tự nhiên là vậy, con người cũng cần dẹp bỏ tham vọng chiếm lĩnh hết thế giới, bởi tự nhiên, như cái xóm Bồ Câu, “vẫn còn đó, nhưng càng đi tới thì xóm càng lùi xa, li ti tận chân mây”, máy ảnh “không dùng được trong vùng này”, “dù cho nó là máy chụp phim hay máy kỹ thuật số”. Tuy cái nhìn của nhà văn phần nào còn thiêng liêng hoá, bí ẩn hoá tự nhiên nhưng cách nhìn trên cũng phần nào thể hiện diễn ngôn về sự bất toàn của con người.

### ***3.2. Phóng sinh như một liệu pháp hữu hiệu chữa trị vết thương sinh thái***

Kế thừa văn học sinh thái ở các giai đoạn trước, hành động phóng sinh trong văn học Nam Bộ hai thập kỉ qua xuất phát từ nhu cầu tự phát, tự thân của con người, không chạy theo phong trào. Đó là kiểu hình tượng con người vô tư, chất phác, giàu tình cảm hoà ái. Đa số những hành động kiểu này đều gắn với những nhân vật truyện thuộc về thiểu số, bị xem là khác thường so với đám đông như ông SuDa (*Những bầy mèo vô sinh*), Đỉnh (*Bay cao thì mặc bay cao*),... Trong thơ, dường như cảm hứng phê phán mặt tiêu cực của phóng sinh xuất hiện nhiều hơn. Con người hiện lên với những trăn trở, day dứt về đồng loại và môi trường, họ băn khoăn về lí tưởng của thế kỉ XXI - khắc khoải đi tìm câu trả lời, đó là kiểu hình tượng con người sám hối, tự vấn. Hành động phóng sinh còn gắn với sự cả tin của mỗi cá nhân. Nếu như cái ý hướng muốn cứu thoát loài vật dừng lại ở quy mô tự phát, không bị can thiệp bởi ám ảnh vật chất của xã hội kim tiền thì câu chuyện đã

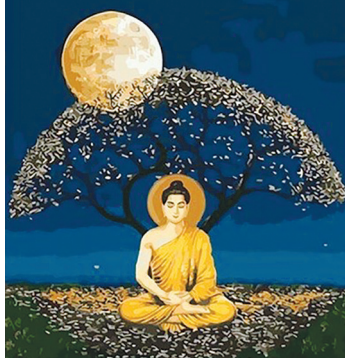


khác. Con người mượn sự nhân từ đối với tự nhiên để mưu cầu vật chất, gởi gắm tư lợi là hiện thân của lối sống hình thức, thực dụng của bối cảnh hiện đại và hậu hiện đại. Tất nhiên, đó không còn là một phép lành có công năng xoa dịu nỗi đau của tự nhiên mà càng khoét sâu khoảng cách giữa con người và tự nhiên. Có thể tạm xếp các hình tượng kiểu này vào nhóm con người lạc lối.

\*\*\*

Phê bình sinh thái chú trọng quan hệ giữa con người và tự nhiên trong văn học, chính vì vậy mà các nghiên cứu đều hướng đến việc nhận diện, cắt nghĩa, phân tích, lí giải những biểu hiện liên quan đến cách nhìn nhận về mối tương liên này. Bài viết của chúng tôi là một nỗ lực nhỏ trong việc nêu kiến giải về tương giao giữa Phật giáo và phê bình sinh thái trong cách nhìn nhận về con người và tự nhiên qua một trường hợp cụ thể - phóng sinh trong tác phẩm thơ văn Nam Bộ đầu thế kỉ XXI. Tuy về nghệ thuật thể hiện, các tác phẩm còn chưa tạo được đột phá, nhưng không thể phủ nhận sự đóng góp trong dòng cảm hứng viết về sinh thái Nam Bộ thế kỉ mới, và nó cũng cho thấy góc nhìn sinh thái Phật giáo cũng sẽ là mảnh đất đầy hứa hẹn, xứng đáng để giới nghiên cứu, sáng tác thử nghiệm và sáng tạo. 🌸





## *Ngón tay chỉ trăng*

**NGUYỄN VĂN THỨC**

*Đức Phật đản sinh ngày nắng hạ  
Đường trần cát bụi bánh xe lăn  
Cung vàng điện ngọc lòng buồn chán  
Sinh tử luân hồi mãi quấn quanh*

*Mượn lưỡi dao vàng lìa mái tóc  
Bỏ lại sau lưng cả vương triều  
Ngồi dưới cội bồ đề đắc đạo  
Thấu triệt Nghiệp, Duyên, lẽ Vô thường...*

*Phật thuyết: Ta là Phật đã thành  
Chúng sinh đều là Phật sẽ thành  
Ngón tay ta chỉ vầng trăng sáng  
Nhưng ngón tay không phải là trăng*

*Phật là người chỉ đường giác ngộ  
Niết Bàn tìm đến tự thân mình.*

*Mùa Phật Đản (Tháng 4 Quý Mão - 2023)*



## Đức Phật *trong tôi*

TRẦN NHÃ THỤY

**1** Trong phòng làm việc ở cơ quan của tôi có cái tượng đức Phật tạc bằng gỗ mít, màu tự nhiên không sơn phết, đánh bóng. Đây là cái tượng nhỏ tôi đặt một nghệ nhân làng làm từ Quảng Nam gửi vào.

Không phải Phật tử thuần thành, đời sống cũng không chuyên chú tâm linh, nhưng tôi chân thành ngưỡng kính gương mặt và nụ cười đức Phật. Dĩ nhiên là ngưỡng kính cả lời dạy của ngài. Tôi không đặt tượng đức Phật lên bàn thờ mà chỉ kê một cái đôn gỗ mộc mạc ngay chỗ bàn trà tiếp khách. Có người xét nét bảo sao lại đặt tượng đức Phật như thế, trông không tôn kính chút nào? Tôi bảo kính ngưỡng là trong lòng mình, nếu cho rằng “Vạn pháp từ tâm tưởng sinh”, tức từ tâm mình sinh ra, thì Phật có mặt khắp mọi nơi. Điều đó cũng có nghĩa đức Phật không chỉ ngự trên bàn thờ.

Nhẹ nhàng đáp lại thế thôi, chứ ai nặng nề mình cũng không chấp. Con người ta khi ở cái tuổi “ngũ thập tri thiên mệnh” mà còn chấp vào chuyện đúng sai thì không biết bao giờ mới hết khổ.

Phòng làm việc của tôi có ban công nhìn ra khoảng trời. Ngay trước cơ quan có một cây bồ đề cổ thụ to lớn, cành nhánh vươn lên xanh mát tới tận ban công lầu ba, nơi có căn phòng nhỏ của tôi. Cho nên, mỗi buổi sớm, sau khi tự dọn dẹp, pha ly cà phê xong, tôi mang ra ngoài ban công ngồi nhắm nháp và hít thở không khí trong lành.

Cây bồ đề có nhiều chim chóc về tụ, líu lo suốt cả ngày. Nhiều nhất là chim sẻ rồi chào mào, chích chòe. Có một đôi cu gáy nhìn nhỏ nhắn, trưa nào cũng gù cục cù cu cu cu... cục cù cu cu cu...;

lúc trầm lúc bổng, nghe vừa giục giã vừa miên man. Tiếng cu gù nghe như khúc ru đồng quê. Như thực như hư.

Buổi trưa, tôi thường ăn tạm vài củ khoai lang hay uống ly bột ngũ cốc rồi ngả lưng luôn trong phòng làm việc. Tôi thường nằm nhắm mắt và nghe tiếng cu gù bên ngoài cửa sổ vọng vào. Lúc này, đức Phật như đang mỉm cười độ lượng ngay trên đầu tôi.

**2** Đại dịch Covid -19 vào Việt Nam đến nay đã tròn hai năm. Hai năm là mấy trăm ngày chúng ta học bài học sống cách ly, không tụ tập đông đúc bầy đàn. Đó có lẽ là điều cốt lõi nhất của đại dịch. Ngay cả ở thời điểm vắc xin đã được tiêm đủ hai mũi cho mỗi người, thì việc thực hiện “5K” vẫn phải luôn duy trì. Trong “5K” đó thì “Khoảng cách” và “Không tập trung” chẳng phải là bài học sống không bầy đàn hay sao?!

Phật giáo nguyên thủy, tức ở Ấn Độ thời đức Phật rất đề cao coi trọng lối sống ẩn dật của người tu hành. Thậm chí coi đó là phẩm hạnh chính của người đi tu. Ẩn dật và độc hành. Chính đức Thế Tôn là người như thế. Thậm chí, lúc bấy giờ chỉ cần “*thấy người chặn bò, người cắt cỏ, người đốn củi hay người thợ rừng*”, thì ngài “*liền đi từ rừng này qua rừng khác, từ lùm cây này qua lùm cây khác, từ thung lũng này qua thung lũng khác, từ đồi cao này qua đồi cao khác*”.

Độc hành không phải xa lánh nhân quần, mà triệt để tu tập. Lúc này, đức Thế Tôn còn dặn các đệ tử của mình rằng: “*trừ người mang thức ăn, tất cả những người còn lại chớ nên tới chỗ ở của ta*”.

So sánh thật khập khiễng. Nhưng không khỏi có những liên tưởng về tình cảnh của con người trong đại dịch lúc này. Có những ngày tháng, con người ta dù không muốn vẫn phải chịu sống cách ly một mình. Những bữa ăn được mang tới đặt trước cửa phòng, hay được treo trước cổng nhà. Người mang thức ăn tới có thể chỉ là một shipper vô danh, không phật không pháp, nhưng có lẽ họ đã được chọn để làm cái việc nhỏ bé nhưng lớn lao ấy.

Tình cảnh con người lúc này, thật oái ăm, nhưng cũng đáng suy ngẫm.

Con người ta không còn nhận ra mùi vị của thức ăn. Cái lưỡi quen nếm những thứ ngon ngọt béo bùi trên trần gian này đã bị bệnh hay tạm thời xa rời nhiệm vụ của mình. Cái mũi không còn đánh hơi được gì, kể cả thơm và thối. Tập thở. Lúc này, con người ta phải tập thở. Tranh thủ từng chút không khí, đớp từng chút oxy vào phổi mình.

Lúc này, những chiếc máy tạo oxy được tung ra nhiều nhất và được bán với giá đắt đỏ chưa từng thấy. Chưa bao giờ nhân loại lại đối diện với một tình cảnh như vậy. Còn trước đây, con người ta luôn bỏ ra rất nhiều tiền bạc để mua sắm những thứ vật chất phù phiếm. Rất ít người nghĩ tới chuyện phải mua oxy. Không khí luôn là thứ sẵn có miễn phí. Nhưng không vì miễn phí mà con người tha hồ làm bẩn bầu không khí của chính mình.

**3** Tôi thường dùng một chiếc khăn sạch thấm nước để lau • chùi tượng Phật. Tượng gỗ mít rất mau khô. Cứ vài hôm tôi lại “tắm Phật” một lần. Những lúc như thế, tôi cảm giác như ngài đang mát mẻ, đang vui vẻ và cười tươi hơn. Dĩ nhiên là tôi suy diễn lẫn thần thế thôi. Tôi là người yêu thích công việc, từ những việc nhỏ nhất. Nếu như không ở thành phố. Nếu như ở nông thôn, tôi sẽ là nông dân hay một người làm vườn. Tôi yêu thích và có khả năng làm những công việc chân tay.

Sau những ngày “cách ly xã hội” căng thẳng, tôi lại đến cơ quan, tự mình quét dọn căn phòng, dĩ nhiên là không quên giặt khăn “tắm Phật”.

Có những lúc rơi vào khoảng lặng, tưởng chừng cứ chìm mãi đi, tôi lại giặt mình nhìn vào gương mặt Phật. Ngài vẫn ở đó với nụ cười độ lượng và an nhiên.

Một mình loay hoay trong căn phòng nhỏ. Có nhiều ngày không ra phố không gặp ai. Chỉ một mình bước ra ban công ngắm cây bồ đề và ngược lên trời xanh, nhưng cảm giác vẫn thấy an lành, dễ chịu. Chỉ loanh quanh trong và ngoài căn phòng thôi mà thấy thế giới vẫn bao la.

Và, thật lạ kỳ, giữa bao hoang mang và hỗn mang của cõi người ta, ngoài kia cây bồ đề vẫn tốt xanh, chen trong những nhánh cành và bay vút lên khoảng trời, tiếng chim vẫn riu ran suốt cả ngày. 🌿



# GIÁ TRỊ NHÂN VĂN QUA CÁCH SỐNG CỦA ĐỨC PHẬT

THÍCH NỮ LIÊN THẢO

**Phật giáo luôn lấy Từ bi để đối nhân xử thế, lấy trí tuệ để răn dạy người đời, lấy kiên nhẫn làm động lực để giải quyết mọi việc, từng bước cảm hóa được những người đang hướng tới vô minh biết quay đầu về chánh đạo.**

Mỗi vị Phật là một con người giác ngộ, một con người đã thấu triệt mọi sự thật của các pháp. Con người ấy hiểu được một cách chính xác về nhân loại và vạn vật. Đạo Phật được hình thành từ những giáo huấn của người giác ngộ, chính vì thế Phật giáo thích nghi với mọi hoàn cảnh, mọi tình huống xảy ra trong cuộc đời. Nếu nói Phật giáo là một ‘Tôn giáo’, thì tôn giáo này không phải tôn thờ giáo chủ như một Thần linh mà là ‘Tôn giáo’ xây dựng trên nền tảng của trí tuệ và khoa học từ sự hiểu biết một cách bình đẳng.



## Thái độ sống với những người ngoại đạo

Phật giáo không phân biệt bất cứ chúng sanh nào, ai cần đến Phật giáo, cần đến Phật Pháp thì sứ giả của Như Lai đều không ngần ngại hướng dẫn cho họ. Đạo Phật luôn đem giáo pháp của Như Lai mà giáo dục quần chúng, chứ không phân biệt kỳ thị, chọn lựa đối tượng nghe pháp. Trên bước đường hoàng pháp, đức Phật như thầy thuốc, tùy bệnh mà cho thuốc. Đức Phật luôn hòa nhã với cử chỉ, hành động khiêm cung, tự tại, dù đó là ai.

Có lần, ông du sĩ bện tóc Jatabhāradvāja hỏi Thế Tôn:

*“Nội triền và ngoại triền  
Chúng sanh bị phiền trược  
Con hỏi Gotama  
Ai thoát phiền trược này?”*

Thế Tôn trả lời:

*“Người có trí trú giới  
Tu tập tâm và tuệ  
Nhiệt tâm và thận trọng  
Tỷ kheo ấy thoát triền  
Với ai đã từ bỏ  
Tham sân và vô minh  
Bậc ứng cúng lậu tận  
Vị ấy thoát triền phược,  
Chỗ nào danh và sắc  
Được đoạn tận vô dư,  
Đoạn chướng ngại sắc tưởng,  
Chỗ ấy triền phược đoạn”<sup>1</sup>*

Thế Tôn tận tình chỉ dạy cho du sĩ, định hướng cho họ biết nơi cần đi, nơi cần đến, cái cần bỏ để đạt đến giải thoát. Ngài dạy quần chúng một cách hài hòa, tôn trọng và tuyên thuyết một cách khách quan. Ngài luôn mong muốn và khuyến hóa chúng sanh rằng sự

---

1. Đại Tạng Kinh Việt Nam, Kinh Tương Ưng, Phẩm A-la-hán I, NXB Tôn giáo, H, 2000, tr. 361.

hiểu biết, khôn khéo, tài năng là những gì mang lại cho chúng ta sự thành công. Thế Tôn luôn khuyến khích quần chúng hành động như thế nào cho phù hợp với trực giác sâu kín trong mỗi con người. Nếu muốn đạt đến giải thoát giác ngộ, thoát khỏi phiền trước, điều trước hết phải biết quán xét bản thân, hành vi cử chỉ... của chính mình với những việc xung quanh ta, quán xét để thấu triệt bản chất đích thực của chúng để căn cứ vào sự hiểu biết của mình để ứng xử thích hợp, không tạo phiền não cho ai khác, bản thân tự tại trên mọi lĩnh vực.

Với những ai có tâm kỳ thị, Ngài cũng vui vẻ trình bày cho họ hiểu nhằm giảm lòng sân si cho người nghe và cho cả bản thân mình. Thế Tôn nói với Bà-la-môn Kasi Bhàradvaja việc cày ruộng:

*“Lòng tin là hạt giống  
 Khổ hạnh là mưa móc  
 Trí tuệ đối với Ta  
 Là cày và ách mang  
 Tâm quý là cán cày  
 Ý căn là dây cột  
 Chánh niệm đối với ta  
 Là lưỡi cày, gậy đâm  
 Thân hành được hộ trì  
 Khẩu hành được hộ trì  
 Đối với các món ăn  
 Bụng ta dùng vừa phải  
 Ta nhổ lên (tà vạy)  
 Với chơn lý sự thật  
 Hoan hỷ trong Niết bàn  
 Là giải thoát của Ta  
 Tinh tấn đối với Ta  
 Là khả năng mang ách  
 Đưa ta tiến dần đến  
 An ổn khỏi ách nạn  
 Đi đến không trở lui*

*Chỗ Ta đi không sâu  
Như vậy cày ruộng này  
Mọi đau khổ được thoát”<sup>2</sup>*

Thế Tôn đã khéo léo sử dụng phương pháp so sánh giữa việc tu hành cũng như cày ruộng. Từ đó, Ngài chỉ điểm vượt trội của việc tu hành không chỉ đơn thuần là vật chất mà nó đưa con người vượt qua mọi khổ đau.

Trong đời sống, khi giáo lý của Ngài xuất hiện, có thể ví như một ngọn đèn đã nhen nhúm ánh sáng để xóa dần bóng tối của vô minh. Phật giáo luôn lấy Từ bi để đối nhân xử thế, lấy trí tuệ để răn dạy người đời, lấy kiên nhẫn làm động lực để giải quyết mọi việc, từng bước cảm hóa được những người đang hướng tới vô minh biết quay đầu về chánh đạo.

### **Thế Tôn với các trưởng giả, vua chúa**

“Ta là Phật đã thành, chúng sanh là Phật sẽ thành”. Ai cũng có thể thành Phật chứ không riêng Ngài, vì thế Phật giáo có nguồn năng lực mạnh mẽ giúp đỡ cho nhân loại mà không hề nghĩ đến vụ lợi, không dựa trên quyền năng, không phải để thiết lập ngôi vị hay bất kỳ một lý do riêng biệt nào khác. Có thể nói người khai sáng đạo Phật đã thấu hiểu tận ngõ ngách, tâm tư, nguyện vọng... của nhân loại.

Ấn Độ thời kỳ trước khi đức Phật ra đời, đã có hàng chục tôn giáo lớn. Nhưng khi nhìn thấy cuộc đời khổ đau, Ngài đã rời bỏ đời sống thế tục vào năm 29 tuổi, xuất gia tu hành tìm đường chấm dứt khổ đau. Ngài muốn cứu chúng sinh bằng cách tự mình tìm ra con đường giúp chúng sanh tự cứu và Ngài trở thành một ẩn sĩ.

Trong vòng 6 năm, Ngài đã thực hành đủ phương pháp kể cả phương pháp khổ hạnh, nhưng vẫn không thấy được chân lý. Cuối

---

2. Đại Tạng Kinh Việt Nam, *Kinh Tương Ưng*, tập I, *Phẩm Cư Sĩ*, NXB Tôn giáo, H, 2000, tr. 379.

cùng, Ngài thực hành theo phương pháp do chính Ngài tìm ra và đã đạt được kết quả tốt đẹp nhất trong việc thực hành, đó là trở thành một vị Phật Toàn Giác.

Sau khi Giác ngộ, Đức Phật hoằng hóa lợi sanh trong 45 năm. Hằng ngày, Ngài giảng dạy giáo pháp cho tất cả mọi người đến với Ngài. Vào năm 80 tuổi, Ngài viên tịch. Từ đó, đã có không ít triều đình nương theo bước chân Ngài, ủng hộ Phật giáo.

Có chuyện kể rằng, sau khi chứng quả Bồ đề, đức Phật lần nữa trở lại thành Rajagaha, đến thăm vua Tần-bà-sa-la. Tại đây, đức Phật đã thuyết pháp cho vua cùng đoàn tùy tùng. Ngày hôm sau, vua Tần-bà-sa-la đã mời đức Phật cùng chư Tăng thọ trai tại cung điện của mình và cũng trong dịp này, vua đã dâng cúng vườn Trúc cho Tăng chúng làm nơi trú ngụ. Và từ đó trở đi, vua Tần-bà-sa-la trở thành người Phật tử trung kiên, tận tụy đối với đức Phật và chúng Tăng.

Thỉnh thoảng, vua thỉnh ý đức Phật về “một số điều luật”<sup>3</sup> mà ông thấy là cần thiết và cấp bách cho sự sinh hoạt của cộng đồng Tăng chúng.

Vua Tần-bà-sa-la không những tôn kính đức Phật mà đối với chư vị Tỳ kheo, ông cũng hết mực kính trọng. Đã mấy lần nhà vua đưa người theo hầu Phật và Tăng chúng, nhờ thế mà quần chúng từng bước mộ đạo. Thậm chí, ông còn cho cả hoàng phi đầy kiêu ngạo của ông sang đánh lễ đức Phật. Sau đó, bà đã xin đức Phật xuất gia và đắc quả A-la-hán.

---

3. Một số điều luật trong Luật tạng là do Vua Tần-bà-sa-la thỉnh cầu đức Phật ban hành:

1. Những người đang làm công cho hoàng gia thì không được phép xuất gia.
2. Những người đang bị tội trộm cướp không được phép xuất gia.
3. Những ai đang bị tù không được phép xuất gia.
4. Đọc tụng luật vào mỗi nửa tháng cũng chính là lời đề nghị của vua Tần-bà-sa-la sau khi ông thấy các đạo sĩ của đạo khác tập trung lại và đọc tụng luật của họ.
5. An cư kiết hạ vào mùa mưa.
6. Cấm tồn trữ thực phẩm quá bảy ngày.

Về sau này, thái tử A-xà-thế con của Vua Tần-bà-sa-la, dù vua đã truyền ngôi cho con của mình nhưng A-xà-thế vẫn ám hại cha mình, theo sự xúi giục của Đề-bà-đạt-đa làm nhiều việc ác, còn phía Đề-bà-đạt-đa thì mưu toan hại Phật. Thế Tôn cũng chẳng vì thế mà xa lánh Đề-bà-đạt-đa và A-xà-thế, nhưng A-xà-thế, thì luôn luôn né tránh đức Phật. Nhưng sau khi đức Phật nhập Niết bàn, A-xà-thế cảm kích lòng từ bi, trí tuệ của đức Thế Tôn và hối hận những việc mình đã làm mà bắt đầu đến với đạo Phật và cũng là người bảo trợ cho lần kiết tập kinh điển lần thứ nhất.

Trong lịch sử Phật giáo Ấn Độ, từ những việc làm thường ngày của đức Thế Tôn, các vua chúa, hay các thành viên trong hoàng gia ủng hộ đã góp phần vào công cuộc truyền bá chánh pháp của đức Phật.

Khi trao đổi với Vua Pasenadi nước Kosala, Ngài dạy:

*“Như nước trong tươi mát  
Nằm tại chỗ không người  
Không người uống, người dùng  
Đi đến chỗ tổn giảm;  
Cũng vậy là tài sản  
Kẻ hạ liệt có được  
Không tự mình thọ hưởng  
Lại không cho một ai  
Kẻ trí tuệ sáng suốt  
Tài sản thâm hoạc được  
Biết thọ dụng phục vụ  
Với bà con đoàn thể  
Trở thành như ngu vương  
Nuôi dưỡng và giúp đỡ,  
Vô tội khi bị chết, được sanh lên thiên giới”<sup>74</sup>*

---

4. Đại Tạng Kinh Việt Nam, Kinh Tương Ưng, tập I, Phẩm II, Chuyện Không con, NXB. Tôn giáo, H, 2000, tr. 204.

Cách Thế Tôn sử dụng đây là một trong “ngũ minh”<sup>5</sup> mà trên bước đường hoằng pháp lợi sanh, các sứ giả Như Lai cần ngẫm nghĩ. Là con người, ai cũng có Phật tánh, thì hẳn nhiên có thể đánh thức chúng trong mọi hoàn cảnh. Điều quan trọng là chúng ta biết ứng xử như thế nào cho thích hợp mà thôi.

### **Thế Tôn với hàng đệ tử xuất gia**

Đệ tử xuất gia là con người có đầy đủ thất tình lục dục, nên việc Thế Tôn ứng xử với hàng đệ tử xuất gia cũng dùng nhiều phương tiện khác nhau để hóa độ. Ngày đó, vì lòng Đại Bi, Ngài thấu nhận đệ tử bất kể là ai, là tầng lớp nào, chỉ cần chịu theo học Phật thì đều được đón nhận, và được tôn trọng... Cũng từ đó, một số người do vì hoàn cảnh mà vào gia nhập giáo đoàn nên đã xảy ra không ít vấn đề khiến Thế Tôn phải chế Giới để ngăn chặn.

Ngài thương chúng sanh, chăm sóc như đấng cha lành thương yêu con nhỏ. Thế nhưng, đôi lúc cũng không tránh khỏi những kẻ có tâm bất kính với Ngài.

Thế Tôn răn dạy một vị thuộc dòng họ Bhàradvāja đã xuất gia với Ngài như vậy:

*“Kẻ ngu nghĩ mình thắng  
 Khi nói lời ác ngữ  
 Ai biết chịu kham nhẫn  
 Kẻ ấy thật thắng trận  
 Những ai bị phỉ báng  
 Trở lại phỉ báng người  
 Kẻ ấy làm ác mình  
 Lại làm ác cho người  
 Những ai bị phỉ báng  
 Không phỉ báng đối lại*

---

5. Ngũ minh là 5 kiến thức người hoằng pháp cần phải có, phải hiểu biết. Đó là những kiến thức về nội minh, nhân minh, thanh minh, công xảo minh và y phương minh.





*Người ấy đã thắng trận  
Thắng cho mình và người  
Và kẻ đã phỉ báng  
Tự hiểu lẳng nguội dân,  
Bậc y sư cả hai  
Chữa mình, chữa cho người  
Quần chúng nghĩ là ngu  
Vì không hiểu chánh Pháp”<sup>6</sup>*

Đối với những người có tâm tu mà chưa hiểu biết rồi sanh hủy báng Ngài, Ngài không những không từ bỏ họ mà còn dạy cho họ hiểu tu đúng chánh pháp là thế nào để có cơ hội cho người ta kịp thời sửa đổi. Tuy nhiên, với những kẻ sống trong đạo mà phá đạo thì được xem như ‘trùng trong Sư tử, có ngày cũng giết sư tử’, nên có trường hợp Thế Tôn dạy phải đuổi những Sa môn làm hạnh ác, “chớ để cho người ấy làm ứ nhiễm các Tỳ Kheo hiền thiện khác”. *Thầy có thể biết được người này thầy chung sống.*

*Ái dục và phẫn nộ,  
Gièm pha và ngoan cố,  
Não hại và tật đố  
Xan tham và mạn trá  
Nói nhu hòa giữa người  
Nói như lời sa môn  
Che giấu, làm việc ác  
Ác hiểm thiếu kính trọng*

---

6. Tương Ưng Bộ tập I, Phẩm A-la-hán I, sđd, tr. 357.

*Quanh co và nói láo...  
 ... Hãy tấn xuất rơm rác  
 Hãy tổng cổ uest trược  
 Từ nay hãy đuổi xa  
 Kẻ nói nhiều vô ích  
 Không phải là Sa môn  
 Nhưng hiện tướng Sa môn  
 Tấn xuất kẻ ác dục  
 Ác hạnh, ác uy nghi  
 Sống với người thanh tịnh  
 Sống trong sạch chánh niệm  
 Hòa hợp, biết khôn khéo  
 Hãy chấm dứt khổ đau”<sup>7</sup>*

Thế Tôn đã sống và thực hiện việc giáo dục hàng đệ tử theo cách rất bình thường của một con người. Ngài không dùng các biện pháp khác thường như thần thông, thiên nhãn thông... để quan sát và hướng dẫn việc tu tập cho đệ tử.

Nhìn chung, trong đời sống của Đức Phật, Ngài thật sự đã trải nghiệm tất cả những hương vị của cuộc đời. Chính vì vậy mà Ngài thấu hiểu những gì con người cần, những gì Phật giáo cần làm cho họ, dù đó là ai, gặp bất kỳ khó khăn gì, Ngài vẫn tìm cách giúp cho đời một lối thoát trọn vẹn mà không ai có thể oán than thêm gì nữa. Tùy theo từng đối tượng: ngoại đạo, vua chúa, thường dân, chư Tăng Ni,... Ngài luôn luôn ứng dụng cách giáo dục và trợ duyên bằng phương thức kế lý kế cơ. Chỉ cần con người chịu nghe và thực hiện đúng lời Ngài dạy thì khổ nào cũng hết, họa nào cũng tiêu. Nghiệp lực có thể trong chúng sanh khác nhau ở mức độ dày mỏng, nhưng ai cũng có khả năng dứt bỏ được sự đau khổ luân hồi. Học Phật, làm theo những lời Phật dạy, tôi tin chúng ta sẽ có cuộc sống vui hơn, nhẹ nhàng hơn. 🌸

---

7. Đại Tạng Kinh Việt Nam, *Kinh Tăng Chi Bộ*, tập III, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, 1996, tr. 517.



## **NHỚ LẠI MÙA PHẬT ĐẢN**

**DƯƠNG KINH THÀNH**

**M**ùa Phật Đản năm nay, Phật Lịch 2567-2023, Phật giáo Việt Nam (PGVN) chúng ta kỷ niệm 60 năm tròn mùa Pháp nạn 1963-2023. Trong lòng mỗi người con Phật, nhắc đến sự kiện này ai cũng có chút chạnh lòng nghĩ đến những tháng ngày toàn thể Tăng tín đồ PGVN phải trải qua nhiều nỗi thống khổ lo âu, sợ sệt dưới bạo quyền của chính thể Ngô Đình Diệm; trong đó đã có nước mắt, máu và lửa, đã loang đổ chan hòa khắp chốn, lan tận đến cửa thiền môn vốn bao đời yên lành đứng nép mình bên dòng lịch sử của dân tộc.

Ngày ấy, tôi chỉ là một cậu bé mới 7, 8 tuổi, vừa khoác lên mình bộ đồng phục Oanh Vũ, vô tư, hồn nhiên cùng ba mẹ, ông bà đến chùa. Gần một năm sau, hòa cùng sự lo sợ của gia đình, dù trong tâm trí tuổi thơ lúc đó chưa cảm nhận hết sự việc cũng như toàn cảnh của cuộc đấu tranh PGVN, nhưng tôi cũng đã bị nhấn chìm vào bao lo âu ấy.

Sau năm đó, từng ngày lớn lên và trưởng thành theo từng độ tuổi trong các màu áo hoạt động Thanh Niên Phật Tử; đặc biệt hơn khi có nhân duyên tiếp xúc nhiều với lịch sử PGVN qua từng lớp căn bản giáo lý, đã kéo bước chân tôi ngày khám phá thêm từng trang sử Bi Hùng Lực của PGVN. Niềm tin chánh pháp được củng cố vững chắc từ nền tảng đó và bền bỉ, tiếp tục sống, cống hiến cho đạo pháp bằng chính khả năng của mình.

Nhớ lại mùa Phật Đản 2508-1964, một năm sau sự kiện mùa Pháp nạn của PGVN, khi bộ đồng phục Oanh Vũ được tiếp tục mặc vào, hãnh diện bước đến chùa bằng những bước chân mạnh mẽ mà không còn một nỗi sợ sệt hay lo âu nào. Bên kia sông, bến Bạch Đằng, một lễ đài Phật Đản hùng vĩ, sừng sững giữa trời xanh, như tiếp thêm sức mạnh cho những người con Phật vùng sông nước Thủ Thiêm mà chỉ chưa đầy một năm trước ai cũng thấp thỏm, thậm chí một câu chào nhau, rủ nhau đi chùa cũng không dám thốt ra cửa miệng, trong đó có gia đình mình, có cả tuổi thơ của chính mình. Khi ấy cả một vùng đất Thủ Thiêm này chưa có điện và nước; nước thì phải chờ ghe nước đến mướn người gánh đổ vào lu, khạp để dùng đôi ba ngày. Ánh sáng thì nhà nào có đèn manchon cũng chỉ thấp sáng vài tiếng đầu hôm, còn lại thì chìm trong ánh đèn dầu vàng vọt. Vì vậy, trong suốt mùa Phật Đản, ánh sáng từ lễ đài bên kia sông sáng rực, soi sáng cả một vùng sông nước yên lành làm cho lòng người nô nức. Đó là một mùa Phật Đản mà trong suốt quá trình trưởng thành, tu học trong cuộc đời, tôi chưa bao giờ thấy lại lần thứ hai.

So với nhiều bạn bè cùng lứa, trong hay ngoài màu áo các đoàn thể Thanh Niên Phật giáo, mình có được điểm phúc tận hưởng và chứng kiến. Sau này, chỉ biết có chia sẻ với nhau bằng niềm tự hào ấy, thả mặc cho sự tưởng tượng của các bạn mình bay bổng theo thời gian.

Bên cạnh đó, ngoài những khi tham khảo qua từng trang lịch sử mùa Pháp nạn năm 1963, hay những lúc trực tiếp dự các buổi lễ tưởng niệm chư anh linh tử đạo trong bộ đồng phục Thanh Niên

Phật Tử, và trong thân tộc của mình cũng có hai người thân ngã xuống dưới làn sóng bạo quyền khi đang cùng chư Tăng Ni, Phật tử các giới bày tỏ sự kỳ thị, oan ức PGVN, nói theo GS Cao Huy Thuần là một tôn giáo có mặt lâu đời trên đất nước này mà phải đi xin hay đòi hỏi quyền bình đẳng tôn giáo! Vậy nên thấm thía sự đau thương và mất mát ấy dường như đối với tôi có thêm vết nứt rạn thật sâu trong tâm hồn, tâm hồn những người con Phật hiền lành, luôn sống chan hòa cùng đất nước quê hương.

Chùa Xá Lợi ở TPHCM ngày đó là một trong những trung tâm quan trọng cuộc đấu tranh của PGVN, là nơi quy tụ các vị lãnh đạo như: H.T Hội chủ Thích Tịnh Khiết, H.T Thích Tâm Châu, H.T Thích Trí Quang, v.v... và là nơi quảng thi hài cố Bồ Tát Thích Quảng Đức sau khi ngài tự thiêu, và đặc biệt hơn nơi đây cũng chính là nơi mà chính quyền thực thi kế hoạch “Nước Lũ” (Bravo 1963) ngày 20/8/1963, tấn công trực diện vào chùa, đập phá tượng Phật, lùng bắt đi nhiều vị lãnh đạo cuộc đấu tranh, cùng lúc với các ngôi chùa lớn khác ở Huế và các tỉnh miền Trung.

Hơn 60 năm trôi qua, quá khứ đã thành quá khứ, nhưng nhớ lại để ngẫm lời Phật dạy: *“Đệ tử Gotama/ Luôn luôn tự tỉnh giác/ Vô luận ngày hay đêm/ Ý vui niềm bất hại”* (Kinh Pháp Cú, số 300). 🌸





*Kính Bách dụ  
(chuyển thơ)*

*Kính chúc quý vị thân tâm an lạc*

**TRÍ MINH ĐẶNG HÙNG ANH**

**BÀI 76: NÔNG DÂN MƠ CÔNG CHÚA**

Xưa có chàng nông dân còn trẻ  
Lên kinh thành cốt để dạo chơi  
Nơi đây đông đúc bao người  
Đường đi rộng rãi, nhà thời cao sang  
Ngó qua vườn thấy nàng công chúa  
Đẹp lạ lùng, chàng ngắm ngẩn ngơ  
Nàng cười, chàng đắm trong mơ  
Chân chao đảo đất, hồn lơ lửng trời  
Đây quả thật con người quý hiếm  
Chắc duyên gì chứ kiếm nào ra  
Nàng vào hài gấm, đường hoa  
Chàng về, chân đất băng qua ruộng sinh  
Rồi từ đó dậy tình thương nhớ  
Muốn làm quen, tìm có sao đây  
Mơ màng, suy tính đêm ngày  
Để cho thân thể ốm gầy, xanh xao  
Người thân hỏi vì sao nên nỗi  
Chàng thật tình kể lại đầu đuôi:  
- Thấy nàng thương quá đi thôi!  
Nếu không quen được thì tôi chết mòn



Người thân nói vẫn còn có cách  
Khi tìm ra tôi mách lại cho  
Từ rày chớ có buồn lo  
Thân hình tiêu tụy, ốm o ích gì  
Người ấy khuyên rồi đi đâu đó  
Không bao lâu nói có cách rồi:  
- Gặp nàng công chúa dễ thôi!  
Nhưng nàng từ chối quen người làm nông  
Chàng nghe xong vẫn không tỉnh mộng  
Mặt tươi lên rồi bỗng cười to:  
- Tôi quen nàng được, đừng lo!  
Miễn bày tôi cách để cho gặp nàng...  
Nông dân mà không rành thời tiết  
Thì làm sao lo việc ruộng đồng  
Bốn mùa xuân, hạ, thu, đông  
Hạt gieo mùa lạnh là không hợp thời  
Có người đến được nơi cửa Phật  
Mới nam mô tưởng đắc đạo rồi  
Như nông phu trễ kỳ khô  
Mới nhìn công chúa mà đòi được yêu.





## PHẬT PHÁP GIỮA ĐỜI THƯỜNG

CAO THĂNG BÌNH

### *Hiểu biết chưa phải là giác ngộ*

**“Giác ngộ là một quá trình rèn luyện tâm cho đến khi nhìn đâu cũng thấy rõ tánh Không của pháp...”**

Có người nghĩ rằng chỉ cần đọc một vài quyển kinh, hiểu được một vài giáo lý trong kinh Phật tức là đã giác ngộ. Thực ra giác ngộ không đơn giản như vậy. Đạo Phật là đạo thực hành, nên dù đã hiểu nhưng có làm được hay không lại là chuyện khác. Vì thân làm người vẫn còn nhiều ham muốn dục lạc, đâu phải dễ gì ta có thể dứt bỏ chúng trong một sớm, một chiều. Giống như loài rắn không thể lột xác vài lần thì có thể hóa rồng, mà nó cần phải tu tập nhiều đời nhiều kiếp mới hóa kiếp thành rồng.

Hiểu biết văn tự và giác ngộ tưởng chừng như gần nhưng thực sự lại rất xa. Giống như ta tuy có thể thấy bóng mặt trăng, nhưng chạm được mặt trăng thì còn phải đi muôn nghìn kiếp. Biện luận, diễn thuyết, tranh cãi chỉ làm tăng thêm ngã mạn chứ không ích lợi gì. Phải cất bước lên mà đi, vì có đi thì mới có đến.

Tu là một quá trình thực hành và chứng nghiệm, không phải chỉ có lý thuyết suông. Đó là hành trình thực tiễn với nhiều khó khăn thách thức, rất khó vượt qua nếu không có quyết tâm cao. Giác ngộ là một quá trình rèn luyện tâm cho đến khi nhìn đâu cũng thấy rõ tánh Không của pháp, từ đó tâm tĩnh lặng, đối cảnh mà không còn vọng tưởng. 🌸

# THÔNG TIN

Tin ảnh: **TRÍ TÂM - TRÍ BÁ**

## **BAN PHẬT HỌC TỔNG KẾT NHIỆM KỲ V 2020-2022**

**N**gày 23-12-2022, Ban điều hành Ban Phật học Chùa Phật học Xá Lợi đã họp tổng kết hoạt động Phật sự nhiệm kỳ V 2020-2022.

Trong nhiệm kỳ này, Ban Phật học đã thực hiện được các công tác Phật sự như sau:



Từ khi tái tục lại từ tháng 6/2012 đến nay, Phật học Từ Quang đã xuất bản được 43 số. Nội dung ngày càng phong phú, được độc giả Tăng Ni và Phật tử hoan nghinh. Sự lan tỏa của Từ Quang không chỉ ở thành phố Hồ Chí Minh mà còn đến các tỉnh thành khác.

*Về thông tin truyền thông*, trang web chuaxaloi.vn ngày càng được độc giả trong và ngoài nước truy cập. Đến ngày 23/12/2022 có tất cả 4.683.986 lượt truy cập. Trang web phản ánh kịp thời các sinh hoạt chính của chùa. Trang web đã cung cấp ngày càng phong phú, đăng các bài tham luận Hội thảo khoa học về Phật giáo, các bài viết về Phật giáo, giúp cho Tăng Ni, Phật tử trong việc nghiên cứu và nâng cao kiến thức Phật học.

*Về thư viện*, nhiệm kỳ qua đã có nhiều cải tiến trong chất lượng phục vụ độc giả như dịch và tóm tắt các tựa sách tiếng Anh, tiếng Pháp, tiếng Hán sang tiếng Việt để tạo thuận lợi cho độc giả tra cứu; bổ sung nhiều sách mới. Nhiệm kỳ qua nhiều độc giả trong cả nước đến tra cứu, tham khảo, sao chụp để làm tư liệu cho việc viết luận văn tốt nghiệp cử nhân, thạc sĩ và tiến sĩ. Thời gian gần đây đã tăng thêm thời gian phục vụ, chỉ nghỉ ngày thứ bảy và thứ hai.

*Về công tác hoằng pháp*, Ban Phật học đã làm tốt công tác hộ pháp cho chư Tăng trong việc tổ chức các lớp chuyên sâu cho Phật tử như các lớp Thiền học, Kim cang thừa, Thiền tứ niệm xứ, Vi diệu pháp,...

Trong nhiệm kỳ chỉ tổ chức được một buổi nói chuyện chuyên đề “Sự sống con người và tứ đại” do cư sĩ Nguyễn Điều trình bày.

*Về công tác Phật học và đào tạo*, Ban Phật học nghiên cứu Kinh Trường bộ vào sáng thứ bảy. Vào mỗi chiều thứ bảy, Lớp Phật học và đời sống trao đổi các đề tài gắn Phật pháp vào đời sống như Tìm hiểu lý Trung đạo, Thiện và ác theo quan điểm Phật giáo, Nghiệp, Ăn chay và ăn mặn theo quan điểm Phật giáo,...

Ban Phật học đã tổ chức 4 lớp dạy Hán văn, 1 lớp tiếng Khmer, 1 lớp tụng kinh tiếng Pali. Về hành thiền có các lớp Thiền Vipassana, Thiền Kim Cang thừa.

Tóm lại, do ảnh hưởng của dịch bệnh Covid-19 nên trong nhiệm kỳ qua chỉ đạt được những kết quả khiêm tốn như trên. Hy vọng vào nhiệm kỳ mới công việc Phật sự của Ban Phật học sẽ khởi sắc hơn.

Trong phương hướng hoạt động của nhiệm kỳ VI (2022 - 2024), ngoài những công việc thường xuyên, Ban Phật học sẽ tập trung vào các mặt công tác trọng tâm:

- *Về Tủ sách Phật học Từ Quang*, tiếp tục nâng cao chất lượng, nội dung bài viết tủ sách Phật học Từ Quang theo tiêu chí Phật học căn bản, những tri thức thiết thực áp dụng lợi lạc vào đời sống hằng ngày cho các tầng lớp Phật tử; không chủ trương lý luận cao siêu; không bàn luận về chính trị; không mê tín dị đoan và đụng chạm đến các tôn giáo khác.

- *Về Công tác thông tin truyền thông*, tập trung đầu tư cho trang web chuaxaloi.vn, đặc biệt là bổ sung nhân sự cho tổ website để phủ kín các hoạt động đa dạng của chùa, cung cấp thêm nhiều tài liệu về Phật học trên trang web.

- *Về Thư viện chùa Phật học Xá Lợi*, có bề dày lịch sử hơn 60 năm, tập hợp nhiều loại sách Phật học, văn hóa xã hội, các loại tạp chí như Từ Quang, Từ Bi Âm, Đuốc Tuệ, kể cả các loại sách Phật học chữ Hán, Anh, Pháp... là nơi cung cấp tài liệu học tập, nghiên cứu của Tăng ni, Phật tử để làm nền tảng về trí tuệ, hiểu biết sâu sắc các giá trị Phật học, văn hóa và đạo đức. Do đó, cần bảo quản

giữ gìn và khai thác tối đa kho tàng kinh sách của chùa để phục vụ nhu cầu nghiên cứu, tham khảo, học tập của Tăng Ni, Phật tử. Tăng cường bổ sung thêm đầu sách mới thông qua mua sắm, cho tặng hoặc liên kết, trao đổi với các thư viện khác, nhằm bổ sung nguồn tư liệu ngày càng phong phú cho Thư viện.

## THỌ BÁT QUAN TRAI KỶ CUỐI NĂM NHÂM DẦN 2022

Chùa Phật học Xá Lợi theo thông lệ vào Chủ nhật ngày đầu mỗi tháng Âm lịch đều tổ chức thọ Bát Quan Trai. Chủ nhật ngày 25/12/2022, mừng 3 tháng Chạp năm Nhâm Dần, Ban Quản trị Chùa đã tổ chức thọ Bát quan trai kỳ cuối trong năm. Tham dự thọ Bát Quan Trai giới có khoảng 80 Phật tử. Hòa thượng Thích Đồng Bổn, Trụ trì Chùa Phật học Xá Lợi đã chứng minh và ban đạo từ cho các Phật tử thọ Bát Quan Trai.

Bát quan trai giới là một pháp tu hành của người tại gia áp dụng trong một ngày một đêm (24 giờ). Bát Quan Trai là pháp tu dành cho người Phật tử đã thọ tam quy, ngũ giới.

Bát Quan Trai là tám cửa bước vào sự trong sạch tinh khiết. Người Phật tử ngày thường tu tại gia giữ năm giới: Không sát sanh; Không trộm cắp; Không tà dâm; Không nói dối, khoe khoang, đâm thọc, rửa sả; Không uống rượu, tham lam, sân giận, si mê. Khi về chùa thọ Bát quan trai giới, người Phật tử phát tâm thọ thêm 3 giới nữa là: Không nghe xem múa hát, đờn kèn, chõ yến tiệc vui đông; Không trang điểm phấn son, dầu hoa và áo quần hàng lụa tươi tốt; Không ăn sái giờ từ quá Ngọ đến Ngọ mai, phải ăn chay.

Vậy “Bát quan trai giới” là sự giữ gìn cho thân tâm được thanh tịnh trong 24 tiếng đồng hồ bằng cách ngăn chặn 8 điều tội lỗi.

*Bạch Phật  
trước khi thọ  
Bát Quan Trai*





## LỄ VÍA ĐỨC PHẬT THÀNH ĐẠO (8/12 ÂL)

Sự kiện Đức Phật Bổn Sư Thích Ca Mâu Ni Phật thành đạo dưới cội cây Bồ Đề sau 49 ngày đêm Thiền định là một sự kiện vô cùng trọng đại, thiêng liêng đối với toàn thể nhân loại và tất cả chúng sinh. Bởi từ đó, ánh sáng Giác ngộ của Đức Phật đã mở ra một con đường chân lý, rạng ngời từ bi và trí tuệ cho thế giới.

Để tưởng niệm thâm ân của Đấng Từ Phụ Bổn Sư Thích Ca Mâu Ni Phật đã vì chúng sanh mà thị hiện cứu độ, ngày 30-12-2022 (mùng 8 tháng Chạp năm Nhâm Dần), Chùa Phật học Xá Lợi đã trang nghiêm tổ chức Lễ vía Đức Phật thành đạo.

Chiều cùng ngày, Chùa PH Xá Lợi cũng đã tổ chức lễ truyền giới quy y cho 68 Phật tử.



*Chư Tăng và Phật tử thành kính tụng một thời kinh kính mừng Đức Phật thành đạo*

## TRAO TẶNG 59 HỌC BỔNG CHO TĂNG NI SINH



*Trao tặng học bổng cho Tăng Ni sinh*

Nhân dịp gặp gỡ đầu Xuân 2023, sáng ngày 01/01/2023, tại Chùa Phật học Xá Lợi, Trung tâm Nghiên cứu Phật giáo Việt Nam đã trao tặng 59 học bổng cho Tăng Ni sinh. Đây là số Tăng Ni sinh xuất sắc của các Trường đại học và học viện. Mỗi phần học bổng trị giá 4.000.000 đồng. Được biết số tiền học bổng do Giáo sư Nguyễn Điều vận động các mạnh thường quân ủng hộ.

Buổi lễ được Hòa thượng Thích Đồng Bổn, Phó Viện trưởng Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, Giám đốc Trung tâm Nghiên



cứu Phật giáo Việt Nam, trụ trì Chùa Phật học Xá Lợi; Giáo sư Nguyễn Điều; nhà báo Vu Gia chứng minh. Đến dự buổi trao học bổng, ngoài các Tăng Ni sinh được nhận học bổng còn có đông đảo chư Tăng và các Phật tử.

Trong buổi lễ HT Thích Đồng Bổn, GS Nguyễn Điều và nhà báo Vu Gia đều có lời khuyến tấn các Tăng Ni sinh cố gắng học tập để phụng sự Đạo pháp, góp phần cho Phật pháp được trường tồn.



Các Tăng Ni sinh được nhận học bổng



Chụp ảnh lưu niệm

## HÒA THƯỢNG VIỆN CHỦ CHÚC TẾT PHẬT TỬ



*Hòa thượng Thích Hiển Tu, Phó Pháp chủ Hội đồng Chứng minh GHPGVN, Chứng minh BTS GHPGVN TP.HCM, Viện chủ Chùa Phật học Xá Lợi trong buổi chúc Tết*

Chiều ngày 21/1/2023 (tức 30 tháng Chạp năm Nhâm Dần), tại Chùa Phật học Xá Lợi, Hòa thượng Thích Hiển Tu, Phó Pháp chủ Hội đồng Chứng minh GHPGVN, Chứng minh BTS GHPGVN TP.HCM, Viện chủ Chùa Phật học Xá Lợi đã chúc Tết Phật tử các Khối Ban Quản trị và Ban Quản lý, Khối các đạo tràng, Khối các Ban hộ trì Tam bảo

và Khối các Quỹ Công đức. Đông đảo Phật tử đã đến tham dự.

Trước khi chúc Tết, chư Tăng nội tự và Phật tử đã đánh lễ Phật. Tại Chánh điện, Hòa thượng Thích Đồng Bổn, trụ trì Chùa Phật học Xá Lợi đã tác bạch với Hòa thượng Viện chủ những phát triển của chùa trong năm qua, đồng thời thay mặt chư Tăng và Phật tử chúc Tết và mong Hòa thượng Viện chủ pháp thể khinh an, tuệ đăng



*HT. Viện chủ trao lộc Xuân cho Phật tử*



*HT. Thích Đồng Bổn tác bạch với HT. Viện chủ Thích Hiện Tu*

thường chiếu để diu dắt chư Tăng và Phật tử trên con đường tu tập. Sau khi nghe lời tác bạch, Hòa thượng Viện chủ đã ban đạo từ ngắn gọn, Chư Tăng và Phật tử đã đồng thanh “y giáo phụng hành”.

Phật tử đã mừng tuổi Hòa thượng Viện chủ, Hòa thượng Trụ trì và chư Tăng. Hòa thượng Viện chủ đã trao lộc Xuân cho Phật tử. Sau buổi chúc Tết, Chư Tăng và Phật tử đã tụng thời kinh Di Lạc mừng năm mới.

## **KHAI ĐÀN DƯỢC SƯ THẮT KHU XUÂN QUÝ MÃO**

Sáng 29-01-2023 (mùng 8 tháng Giêng năm Quý Mão), Chùa Phật học Xá Lợi đã tổ chức khai Đàn Dược Sư Thắt Khu. Chư Tăng và đông đảo Phật tử đã tham dự để cầu nguyện cho quốc thái dân an và gia đình an vui, hạnh phúc.

Lễ khai đàn Dược Sư tại Chùa PH Xá Lợi thực hiện theo nghi lễ truyền thống, chủ sám niệm hương bạch Phật, lễ sái tịnh và khai kinh Dược Sư mở đầu Pháp hội Dược Sư trong 3 ngày. Sám chủ



*Sám chủ - HT Thích Đồng Bổn thực hiện nghi thức khai đàn*



*Đại diện Phật tử các đạo tràng tác bạch với chư Tăng*

khai đàn là Hòa thượng Thích Đồng Bổn, Trụ trì Chùa Phật học Xá Lợi.

Thất Phật Dược Sư là những vị Phật: Đức Thiện Danh Xưng Kiết Tường Như Lai, Đức Bảo Nguyệt Trí Nghiêm Quang Âm Tự Tại Vương Như Lai, Đức Kim Sắc Bảo Quang Diệu Hạnh Như Lai, Đức Vô Ưu Tối Thắng Kiết Tường Như Lai, Đức Pháp Hải Lô Âm Như Lai, Đức Pháp Hải Thắng Huệ Du Hý Thần Thông Như Lai, Đức Dược Sư Lưu Ly Quang Vương Như Lai.

Danh hiệu của bảy Đức Phật chính là bảy phương thuốc để trị liệu thân bệnh, tâm bệnh, nghiệp bệnh của chúng sanh bằng sự thanh tịnh. Nói theo tinh thần Phật học thì hồng danh đức hiệu của mỗi Đức Phật



*Chư Tăng cùng Phật tử tụng kinh Dược Sư*

là một phương thuốc; là một pháp hành mà người học Phật phải ứng dụng trong sinh hoạt hàng ngày để chuyển hóa khổ đau đem lại an vui hạnh phúc.

Đàn Dược sư kéo dài đến ngày 31-01-2023 (mùng 10 tháng Giêng năm Quý Mão).

## LỄ VÍA BỒ TÁT QUAN THẾ ÂM ĐẢN SANH



*Nghi thức lễ vía tại tôn tượng Quan Thế Âm mới*

Nhân kỷ niệm ngày vía Đức Quan Thế Âm đản sanh 19-2 âm lịch, sáng 10-3-2023 (nhằm ngày 19-2 Quý Mão), Phật tử đại diện các đạo tràng đã vân tập về chùa Phật học Xá Lợi để tham dự lễ vía.





*Nghi thức lễ vía tại tôn tượng  
Quan Thế Âm cũ*



*Chư Tăng và Phật tử đối trước tôn tượng  
Đức Quan Thế Âm thành kính lễ bái và  
trì tụng chú Đại Bi và niệm danh hiệu  
của Ngài*

Chư Tăng và Phật tử đối trước tôn tượng Đức Quan Thế Âm thành kính lễ bái và trì tụng chú Đại Bi và niệm danh hiệu của Ngài trong không khí trang nghiêm, thanh tịnh và thiêng liêng.

Quan Thế Âm Bồ Tát đã phát ra 12 đại nguyện, mỗi nguyện đều chứa vô lượng công đức tỏa hào quang sáng chói chiếu khắp 10 phương thế giới. Trong văn hóa và Phật giáo Việt Nam, Quan Thế Âm Bồ Tát là một trong những vị Bồ Tát được thờ cúng, kính ngưỡng nhiều nhất, cũng như được sự thành kính, sùng bái nhất của Phật tử và người dân.

Với 12 hạnh nguyện đại từ đại bi - ban vui và cứu khổ, Ngài là chỗ nương tựa của vô lượng chúng sinh gặp cơn khổ nạn. Đức hạnh của Ngài thật không thể dùng lời nào để tán thán. Chúng ta chỉ có thể một lòng thành kính phủ phục trước tâm lợi tha quảng đại của Ngài và nguyện học theo hạnh Ngài để mở rộng lòng thương của mình. 🌸

***Trang web chùa Phật học Xá Lợi: [chuaxaloi.vn](http://chuaxaloi.vn)***

***Thư từ bài viết xin gửi về địa chỉ:*** Ban biên soạn Tủ sách Phật học Từ Quang, 89 Bà Huyện Thanh Quan, Phường 7, Quận 3, TP. Hồ Chí Minh. Email: [tuquangxaloi@gmail.com](mailto:tuquangxaloi@gmail.com)

***Địa chỉ phân phối:*** Thư viện chùa Phật học Xá Lợi, 89 Bà Huyện Thanh Quan, Quận 3, TP. Hồ Chí Minh.

HỘI LUẬT GIA VIỆT NAM  
NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

65 Tràng Thi - Quận Hoàn Kiếm - Hà Nội  
Email: nhaxuatbanhongduc65@gmail.com  
Điện thoại: 024.39260024 Fax: 024.39260031

**PHẬT HỌC TỪ QUANG - TẬP 44**

Chịu trách nhiệm xuất bản: Giám đốc Bùi Việt Bắc  
Chịu trách nhiệm nội dung: Tổng biên tập Lý Bá Toàn  
Biên tập: Phan Thị Ngọc Minh  
Sửa bản in: Minh Như  
Trình bày bìa: Khánh Lê

---

In 1.000 cuốn, khổ 16cm x 24cm tại Công ty CP In Khuyến Học Phía Nam  
Địa chỉ: Lô B5-8, đường D4, KCN Tân Phú Trung, Củ Chi, TP. Hồ Chí Minh  
Số XNĐKXB: 1214-2023/CXBIPH/26-29/HĐ  
Cục Xuất bản, In và Phát hành ký ngày 18/04/2023  
Số QĐXB của NXB: 740/QĐ-NXBHĐ  
In xong và nộp lưu chiểu Quý II năm 2023  
Mã ISBN: 978-604-398-733-1