



PHÁP LUÂN

TRAO ĐỔI KIẾN THỨC CƠ BẢN PHẬT HỌC



Nhã Tiếng Hoa Khai

*Phác vi xuân tân hoa lạc tận
Đỉnh tiền tạc dạ nhất chi mai*



NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA - VĂN NGHỆ

TSPL. 2011 **78**

XUÂN THƯỜNG CHUYỂN

Do sự chuyển động của tự nhiên nên có bốn mùa, xuân hạ thu đông tuần tự đổi thay, có mùa nóng bức có mùa lạnh giá, khiến cho sự sinh tồn của vạn vật cũng bị ảnh hưởng theo. Song, vào mùa xuân, khi trời ấm áp, cỏ cây tươi tốt cùng với sắc thắm của muôn hoa được con người ưa thích, đón mừng bằng nhiều cách biểu hiện khác nhau.

Trước sự xoay chuyển tự nhiên của bốn mùa, con người thấy vô thường nhưng vẫn lạc quan trong không khí xuân, mong muốn cho mùa xuân vĩnh cửu, cho ý xuân luôn trọn vẹn trong mỗi người và cho mọi người.

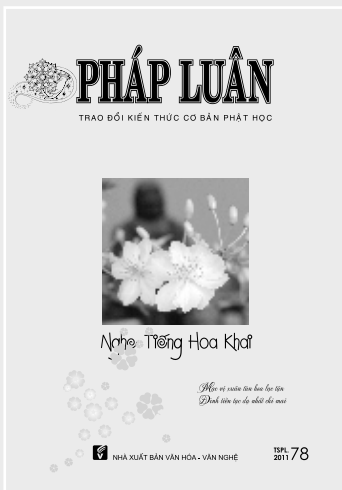
Mùa xuân đến, một năm mới bắt đầu, chúng ta đón mừng sắc xuân của đất trời, cảm nhận niềm vui của con người. Thường cũng là lúc những ước mơ và hy vọng cho một năm mới của mỗi người nảy sinh, làm nền tảng cho niềm tin và nghị lực tiến bước.

Trong dịp này, Pháp Luân cũng đón mừng năm mới trong ánh sáng từ bi – trí tuệ của đức Phật, khởi động chương trình của giai đoạn mới, tiếp tục biến những ước mơ và hy vọng đã có từ đầu trở thành hiện thực.

Thời gian qua, nhờ chư tôn đức Tăng Ni, quý cư sĩ, thiện tri thức tận tình đóng góp bài vở, hình ảnh, tài chính, v.v... và được độc giả xa gần ủng hộ giúp cho Pháp Luân có nhiều giá trị bổ ích, góp phần hoằng pháp, làm lợi lạc cho mọi người. Vì vậy, Pháp Luân xin gửi đến quý vị lời tán thán và tri ân.

Kính chúc quý vị một năm mới có nhiều sức khỏe, an lạc và như ý.

*Mừng Xuân Tân Mão
Pháp Luân kính chúc*



CHUYÊN ĐỀ



Nghe tiếng hoa khai

■ Nhất Thanh



Bén tâm xuân

■ Trần Kiêm Đoàn

TẬP SAN PHÁP LUÂN

TRAO ĐỔI KIẾN THỨC CƠ BẢN PHẬT HỌC

NĂM TÂN MÃO - 2011

78

PHÁP LUÂN THỰC HIỆN
với sự đóng góp của nhiều tác giả

NỘI DUNG

13 PHẬT VIỆT NGÀY NAY: Mùa
Xuân nào cho cây Bồ-đề đất Việt

■ Khải Tuệ

20 PHÁP THOẠI
Mùa Xuân chuyển hóa

■ Thích Thái Hòa

24 PHẬT PHÁP VỚI TUỔI TRẺ
Mùa xuân... khoảnh khắc hay
mùa xuân... vịnh cửa?

■ Tâm Minh

30 KHÔNG GIAN THƠ
Xuân ý trong Xuân Nhật Tức Sự
của Thiền sư Huyền Quang

■ Thích Nữ Khánh Năng

THƠ

19 • Minh Đức Triều Tâm Ảnh

29 • Nhật Uyển

71 • Hạnh Phương

NHẠC

Nụ cười tặng anh

Ý thơ: Hồng Liên

Nhạc: Hằng Vang

37 NGHIÊN CỨU

Tìm hiểu nguyên nhân
phân phái đầu tiên trong
lịch sử PG Ấn Độ (tt)

■ Thích Nguyên Lộc



72 TẬP BÚT

Con chưa thể làm
người xuất gia

■ Lam Yên



46 TƯ TƯỞNG

Tính đa dạng của Phật
văn (tt)

■ Pháp Hiền cư sĩ



79 PHẬT GIÁO & NGHỆ THUẬT

Phim Cánh đồng bất tận -
Ái dục là những giọt mắt
trên lưỡi dao

■ Minh Thạnh



58 DANH LAM

Quốc Ân Tự - Gạch nổi
quá khứ và hiện tại

■ Trần Tiến Đạt



82 SỬ LIỆU

Vài nét về các Thiền sư
chùa Hòa Mã

■ Ngô Quốc Trường



64 TRUYỆN NGẮN

Bây giờ Xuân mới đến

■ Trần Minh Nguyệt



88 SỐNG ĐẠO

Vui chạy ngày xuân

■ Thích Hạnh Thiền



69 TÙY BÚT

Xuân đến khế khàng

■ Mang Viên Long



92 THIỀN HỌC

Không dừng lại và cũng
không vội vã...

■ Nguyễn Duy Nhiên





Lâu lắm rồi, ít nhất cũng từ sau thời kỳ tiền chiến, người ta mới gặp lại một câu thơ có vẻ cổ điển, nói chung là xa lạ với thi tứ bây giờ, cái cách mở đầu một tứ thơ chẳng có gì hiện đại: Ô hay xuân đến bao giờ nhỉ!

Phải thôi! Đó là câu thơ của một ông già, lại là một nhà sư. Người được nhuộm cái không khí thiền vị như nhà sư Mãn Giác (1927-2006) thì mở đầu một câu thơ như thế chẳng có gì lạ, vì đó là một nhà sư thi sĩ. Thi sĩ thì luôn có cái nhìn tinh tế, cách nghĩ khác người, chẳng có gì ngạc nhiên khi thi sĩ viết tiếp câu mở đầu ấy bằng cụm từ “nghe tiếng hoa khai...”

Nghe được tiếng hoa khai, kẻ cũng mới lạ đấy! Thơ mà! Khỏi người thấy được màu thời gian, ngửi được hương của nắng, nếm được vị của mây... Nghe được tiếng hoa khai cũng chỉ là chiều kích sâu xa của tâm hồn thi sĩ. Nhà thơ Huyền Không Thích Mãn Giác đã thức dậy và cảm nhận mùa xuân đến bằng một trình tự ngẫu nhiên ngẫu nhiên, không phải là cái nhìn thấy, mà là sự bừng ngộ.

“Ô hay xuân đến bao giờ nhỉ

Nghe tiếng hoa khai bỗng giật mình”

Không có chữ nào trong hai câu trên là đặc biệt cả, nhưng cái giật

mình bắt chợt lại làm cho bốn chữ “nghe tiếng hoa khai” trở thành hình ảnh độc đáo nhất trong thi ca Việt Nam.

Chẳng hạn nhà sư viết: nghe tiếng hoa khai ở cuối thềm, câu thơ có thể đẹp nhưng chưa phải hay. Hay chưa đủ, nhà thơ mở cửa bước vào mùa xuân bằng thái độ của một con người, con người vừa giật mình sau một hơi thở tỉnh tể nhất của mùa xuân:

*“Ô hay xuân đến bao giờ nhỉ
Nghe tiếng hoa khai bỗng giật mình
Sáng nay thức dậy choàng thêm áo
Vũ trụ muôn đời vẫn mới tinh”*

Tôi chợt nhớ một tứ thơ của Trần Nhân Tông (1258-1308), cũng là một thiền sư thi sĩ:

*“Thụy khởi khỏi song phi
Bắt tri xuân dĩ quy
Nhất song bạch hồ điệp
Phách phách sấn sấn hoa phi”*

(Xuân Hiếu)

Tạm dịch:

(Thức dậy nhìn ra cửa sổ
Mới hay trời đã xuân đầy
Ô kìa một đôi bướm trắng
Nhịp nhàng hương nụ hoa bay)

Hai thiền sư thi sĩ Việt Nam, cách nhau nhiều thế kỷ đã gặp nhau trong một tứ thơ: thức dậy mới hay xuân đến. Nhưng Trần Nhân Tông chỉ dừng lại để ngắm xuân, còn nhà sư Mãn Giác đã khoác áo để bước vào xuân:

*“Sáng nay thức dậy choàng thêm áo
Vũ trụ muôn đời vẫn mới tinh”*

Trình tự của bài thơ có phần đảo nghịch. Đúng ra là thức dậy, choàng thêm áo, nghe tiếng hoa khai, giật mình... mới hay xuân đến. Cái trình tự ấy, mười thế kỷ trước có một thiền sư thi sĩ trùng đạo hiệu (Mãn Giác, 1052-1096) đã cảm nhận trong thi kệ bất hủ Cáo Tật Thị chúng. Sự gặp gỡ mùa xuân trở thành nền tảng tâm linh bất tuyệt

của những tâm hồn nhạy cảm. Một Thôi Hiệu của Đường thi chỉ ngỡ ngàng thấy gió xuân cười với hoa đào năm trước (Đào hoa y cựu tiếu đông phong – *Đề thành tích sở kiến*). Mãn Giác thiền sư thì an trú trong “một nhành mai” giữa xuân đến xuân đi hay hoa khai hoa rụng. Trung Niên thi sĩ Bùi Giáng thì như một kẻ thông tay vào chợ chào đón nguyên xuân giữa dặm dài lữ thứ:

“Xin chào nhau giữa con đường

Mùa xuân phía trước miên trường phía sau”

(Mưa Nguồn)

Cũng như tất cả chúng ta, những người từng sống sờ trước nhành mai trong Cáo Tật Thị Chúng, mãi mãi vẫn chỉ mơ hồ thoáng thấy, qua ngôn ngữ, qua tâm cảm đạt ngộ của thiền sư Mãn Giác thời Lý. Nhành mai vẫn hiện hữu ở đêm qua sân trước, nhưng nó là của thiền sư chứ không phải của chúng ta. Thi sĩ Huyền Không Thích Mãn Giác nhất định phải tìm thấy nhành mai của riêng mình, nên ông đã “thức dậy choàng thêm áo”. Nếu nói theo nghĩa Giáo môn, hành động choàng thêm áo ấy có thể hiểu như là khoác “bị giáp tinh tấn” (*Kinh Tứ Thập Nhị Chương*). Nếu nói theo nghĩa Tông môn, hành động ấy có thể hiểu như là “cánh tấn nhất bộ” (bước thêm một bước nữa). Nếu nói theo nghĩa triết học, hành động ấy có thể hiểu như là “nhảy vào hố thăm tư tưởng”. Nhành mai của Mãn Giác đời Lý là nhành mai của người đạt ngộ đem ra thị chúng khi bệnh. Còn thi sĩ Huyền Không Mãn Giác chỉ là một hành giả, đặc biệt là hành giả Việt Nam sống gần ba mươi năm trên Mỹ quốc. Giữa thành phố Los Angeles nhộn nhịp của miền Nam Cali, nhà sư đã bước vào thế giới chứng ngộ thiền cơ một cách rất Tây: choàng thêm áo. Để rồi trong giây phút thiên tải nhất thì, thi sĩ đã trực nhận được cái nguyên thủy của đời sống và thật tướng của các pháp: vũ trụ muôn đời vẫn mới tinh!

“Mới tinh”, rất Tây, rất hiện đại, nhưng sự trực nhận ấy là cả một quá trình tu chứng, khởi đi từ những vần thơ “Nhớ chùa” bắt hủ từ thuở còn mười tám tuổi, đến những năm du học Đông Tây, về làm Phó Viện trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh, Giáo sư Đại học Văn Khoa

Sài Gòn, rồi lặng lẽ xa quê hoàng pháp suốt mấy chục năm trời, cho đến ngày viên tịch. Thi sĩ Bùi Giáng có hai câu thơ thật hay viết về quê hương của Sư:

*“Dạ thừa xứ huế bây giờ
Vẫn còn núi Ngự bên bờ sông Hương”*

Còn Hương Ngự thì Huế vẫn còn, dù cho bao triều đại đã đi qua, bao bến bờ đã thay đổi, quê hương của thi sĩ Huyền Không, Thích Mãn Giác vẫn còn nguyên vẹn trong lòng người con xa xứ. “Mái chùa che chở hồn dân tộc” trong nếp sống muôn đời của tổ tông Lạc Việt vẫn có cái gì đó cũ mềm, buồn buồn và đôi khi bi đát. Từ dòng Hương đình Ngự, từ cổ độ rêu mờ, thi sĩ đã ra đi, một mình làm một cuộc lưu đầy viễn xứ trong cõi bát ngát hồn mình. Và trong giây phút bình sinh hạn hữu, thi sĩ đã nhập điệu bởi một lần trực nhận thể giới huyền học của Đông phương, thể giới Hoa Nghiêm, thể giới của cung đàn bất nhị: Vũ trụ muôn đời vẫn mới tinh!

Đức Khổng Tử từng nói: *“Thiên hà ngôn tai! Vạn vật sanh yên, tứ thời hành yên, thiên hà ngôn tai!”* (Trời có nói gì đâu! Muôn vật vẫn sinh sôi nảy nở, bốn mùa vẫn tuần tự xoay vần, Trời có nói gì đâu! – *Luận Ngữ*). Vâng! Cái tuần tự xoay vần làm cho vũ trụ mới mẻ trong từng giây phút. Con người đã quá nhiều lời, thế sự đã quá nhiều nhưng do bị cuốn theo dòng chảy của tồn sinh mà không biết rằng bến bờ uyên nguyên sơ thủy nằm ngay tại vuông tâm. Trần Thái Tông từng viết: *“Bách niên tâm ngữ tâm, vạn sự thủy lưu thủy”* (Trăm năm lòng hồi lầy lòng, sự đời muôn việc một dòng nước xuôi). Nhà sư Mãn Giác đã tự hỏi lòng mình giữa bao thăng trầm thế sự, nên việc trực nhận thể giới thiên sai vạn biệt này vẫn mới tinh trong từng giây từng phút chỉ là một bến bờ cuối lộ trình tâm thức.

Chỉ một vần thơ, tên tuổi của Người đã đứng ngang hàng với bậc Thiền tăng gần ngàn năm trước mà người đời sau có thể nhầm lẫn. Tuy hai mà một, tuy một mà hai. Một mai, khi tắt cả những hình danh sắc tướng kia đã chìm vào quên lãng, còn lại chẳng là nụ cười gần mãi trên môi người đạt ngộ, sững sờ khi nghe tiếng hoa khai. ■

NHẤT THANH - THÍCH NGUYỄN HIỀN



TRẦN KIÊM ĐOÀN

Xuân sanh, Hạ chín, Thu héo, Đông tàn. Nếp nghĩ xuôi dòng đang đi theo một con đường mòn miên viễn như thế. Bỗng có một vị Sơn tăng – như thiền sư Mãn Giác (1090) chẳng hạn – huơ tay, mỉm cười, tầm nhìn hướng ra ngõ vắng đầy sương, ánh mắt bắt gặp một cảnh mai hôm trước và kêu lên hồn nhiên:

“Đình tiền tạc dạ nhất chi mai!”

Đừng tưởng Xuân tàn hoa rụng hết,

Hôm qua sân trước, một cành mai.

Tiếng chổi trong tâm của người quét lá sân chùa vọng lại:

Đừng tưởng tuổi già răng rụng hết

Bảy mươi còn mọc chiếc răng khôn.

Cái “tưởng” là một định kiến ước lệ, khô cứng; trong khi hiện thực là dòng nước tươi mát, trôi chảy thường hằng. Thiền sư và người quét lá sân chùa chẳng có gì khác nhau. Chỉ có một lần ranh chưa gặp. Nhưng rồi có thể gặp nhau trong nháy mắt; một lúc nào đó sẽ gặp; hay không bao giờ gặp: Tri giác và Tuệ giác.

Mai nở sớm hay mai cũ của mùa Xuân năm trước là câu hỏi theo cái nhìn cảm giác đời thường. Nhưng với sự tinh anh từ ánh mắt đang phóng nét nhìn lạnh cả hư không, về thế giới hư huyền – mà

chữ nghĩa nhà Phật thường gọi là “quán niệm vạn pháp vô thường” – thì đó chẳng phải là cảnh mai mới cắt trong vườn nhà ở làng Hương Cẩn, vác qua Huế bán ở chợ hoa ngày Tết Thương Bạc mà là cảnh mai “thật”, cảnh mai tinh túy mang bản chất của mọi cảnh mai từ cổ sơ đến hôm nay và mãi mãi.

Dựa theo thơ của danh tăng Ashi Zumi, phái Tào động (Nhật Bản) thì có thể nói như thế này: *Cắt một nhánh mai hình tượng. Cắm vào bình thủy tinh. Có một cảnh mai thể tánh. Ẩn trong lòng biển xanh.* Phải chăng như Mẹ là hình tượng mà tình yêu cao tuyệt vô biên của mẹ cho con là *thể tánh*? Mẹ không còn nữa, tình yêu của mẹ ẩn trong lòng biển xanh.

Như ngày xưa, cụ nghệ Tam nguyên Yên Đỗ Nguyễn Khuyến cũng nhìn thấy: *“Mấy chùm trước giậu hoa năm ngoái. Một tiếng trên không ngỗng nước nào?!”* Nhưng đây là cái nhìn thông qua cảm xúc, tri giác. Có người hỏi: *“Văn chương tự cổ vô bằng có. Văn chương từ xưa là sản phẩm của cảm xúc nên không có bằng có gì cả. Vậy thì căn cứ vào đâu*

để nói Nguyễn Khuyến không là một thiền sư như Mãn Giác của hơn nghìn năm trước?” Hình như chỉ có một sự khác nhau rất nhỏ. “Hình như” vì bạn và ta, và cả vũ trụ vô biên này đều giả tạm, huyễn chi là một dòng tư tưởng mơ hồ (?!). Thiền sư Mãn Giác nhìn vạn sự qua nét nhìn tĩnh lặng mà như xoáy vào nhịp biến dịch thành-trụ-hoại-không. Cụ nghệ Nguyễn Khuyến nhìn đối thể với sự hồ nghi chất vấn. Còn hồ nghi sẽ thiếu vắng một nụ cười tuệ giác.

Mấy chùm trước giậu “hoa năm ngoái” của Nguyễn Khuyến là hình tượng mà cảnh mai “đỉnh tiền tạc dạ” của Mãn Giác là thể tánh. Mai nở thông qua cái nhìn tuệ giác – Tuệ giác mùa Xuân.

Nụ cười, tuệ giác và mùa Xuân là ba khái niệm và ba hình ảnh riêng biệt. Nhưng khi kết hợp và hòa quyện vào nhau sẽ thành một nguồn vui trong mơ ước. Nhân gian ai lại không thích nụ cười; ai mà chẳng muốn mùa Xuân. Muốn hái nụ tầm Xuân và tắm bên tầm Xuân nhưng chẳng biết mặt mũi cái “nụ xanh biếc” hay cái bên vạn lý xa xưa đó như thế nào và ở chốn nào. Tìm đâu cho

gặp khi nó ở chính trong ta. Nó là tiếng pháo khi vui, sương khói khi buồn, đóa hoa khi yêu và nỗi đau khi ghét. Khi tìm nỗi lòng trên sông núi thì chính sông núi là nỗi lòng. Ngay khi hết một đời buồn vui, xuôi tay về đất; người ở lại thì khóc bù lu bù loa, thế mà người ra đi vẫn muốn cười, tuy hơi làm biếng hả miệng: Ngậm cười nơi chín suối!

Tôn giáo ra đời cũng chỉ vì nhân gian thích nụ cười vĩnh cửu. Tâm lý muốn lên Thiên đàng hay vào Niết-bàn cũng chỉ vì... ham vui! Một tâm thức không còn ham vui là đã bị đóng băng trong khổ đau và phiền não. Mọi hồng ân cứu rỗi hay độ trì đều chẳng còn tác dụng gì lên sỏi đá. Bởi vậy, những thể giới hứa hẹn của các tôn giáo sau khi chết mà không có những an lạc vĩnh hằng, yên nghỉ đời đời, chim trời ca hát, nhạc trời véo von, niềm vui vĩnh cửu, hoa thơm cỏ lạ bốn mùa thì hết thấy những người thích cười sẽ “trả lại vé” đã mua với giá một đời tin cần, mong cầu niềm vui cho chuyến xe thô mộc cuối cùng!

Người theo đạo Phật thể hiện giấc “mơ vui” của mình qua hình

ảnh đức Phật Di-lặc. Theo niềm tin và tín lý nhà Phật thì có ba đời, mười phương Phật. Có hằng hà sa số chư Phật trong ba đời quá khứ, hiện tại và vị lai. Thích-ca Mâu-ni là đức Phật của thời hiện tại trong cõi Diêm Phù Đề mà chúng ta đang ở. Đức Phật tương lai của cõi người này sẽ là Phật Di-lặc (*Maitreya*: Gốc chữ Phạn *Maitri*, có nghĩa là *từ bi*, yên vui) là một vị đại Bồ-tát đang ngự ở cung trời Đâu Suất. Nếu chỉ riêng Việt Nam ta cũng đã có gần cả trăm kiểu cười, cách cười và nụ cười khác nhau thì thế giới cũng nhìn về biểu tượng yên vui của đức Phật Di-lặc qua nhiều dáng vẻ phong phú như thế.

Tuy đạo Phật có nhiều bộ phái và pháp môn khác nhau, nhưng hình ảnh Phật Di-lặc vẫn trở thành một ước vọng chung tràn đầy niềm vui và hạnh phúc ở chân trời tương lai. Đức từ bi của Phật Di-lặc được biểu hiện qua nhiều hình tượng khác nhau, tương hợp với điều kiện và hoàn cảnh xã hội, bản chất con người và đặc tính văn hóa của từng xứ, từng vùng.

Qua những tượng đài và kinh văn Ấn Độ thì Phật Di-lặc là hiện

thân của từ bi và trí tuệ với dáng vẻ minh triết, trầm tư. Với Tây Tạng, Tích Lan thì Phật Di-lặc là hóa thân của sự tái sinh an lạc và huyền nhiệm với dáng vẻ đẹp đẽ cao cả và huyền bí. Nhưng tới đất Trung Hoa thì Phật Di-lặc là biểu trưng của sự hoan hỷ, phong phú, mãn nguyện với nụ cười khoan khoái, sắc diện béo tròn, thân đầy, bụng phệ, lúc nào cũng sẵn lòng dang tay đón nhận mọi người. Dưới ảnh hưởng sâu rộng và lâu dài của kinh điển toàn bằng chữ Hán từ Trung Hoa du nhập vào nước ta (Hán tạng), hình tượng đức Phật Di-lặc ở Việt Nam vẫn chưa đạt được một bản sắc thuần Việt của tinh thần “Nam quốc sơn hà Nam đế cư”. Cũng là nụ cười Di-lặc, nhưng bản chất văn hóa “cung hỷ phát tài” của Trung Quốc làm mất đi tính chất tuệ giác của nguồn suối mơ ước tâm linh. Nhiều nơi lẫn lộn giữa Phật Di-lặc và ông Thần Tài. Thậm chí, khi mang ảnh tượng đức Di-lặc của Việt Nam và Trung Quốc sang các nước Âu Mỹ thì trở thành những ông Phật Mập (Fat Buddha), Phật Cười (Laughing Buddha), Phật Phát Tài (Lucky Buddha) hoặc những

hình thức tương tự để trang trí quanh những bồn hoa, hồ cá ở vườn sau.

Từ bi là lòng thương không mù quáng, trí tuệ là sự hiểu biết không cực đoan và hoan hỷ là niềm vui không dung tục. Tuy nhiên, qua lăng kính Đại thừa của Phật giáo Trung Hoa – được đâm chồi nảy lộc trong khung cảnh xã hội nông nghiệp và buôn bán nhỏ, giữa hoàn cảnh văn hóa Khổng, Lão và phiếm thần dân gian làm xương sống tâm linh – Phật Di-lặc trở thành biểu tượng của sự hoan hỷ, sung mãn, hạnh phúc mang tính phạm trần, thực dụng. Vì con người tạo ra tôn giáo, chứ không phải tôn giáo tạo ra con người nên con người có quyền chối bỏ tôn giáo, nhưng tôn giáo không thể chối bỏ con người. Cho nên, không ít người đã chơi trò dung dưỡng, dung dể với quyền tự do tâm linh để trói buộc chính mình và người khác vào một sự dính mắc trầm kha như bệnh dịch hạch. Chỉ riêng trên đất Trung Quốc từ thế kỷ thứ III đến nay, đã có tới con số hàng trăm nhân vật theo Phật giáo xuất gia và tại gia tự xưng là “hiện thân của Phật Di-

lạc” giáng trần. Việt Nam ta cũng không thiếu những ông đồng bà vải như thế. Nhưng tất cả con người và vọng động đều đến rồi đi như những hiện tượng chiến tranh, dịch họa.

Thật ra, đức Phật Di-lặc là tâm ảnh nói lên niềm hy vọng thường an lạc; là biểu tượng mong cầu cho một tương lai thịnh vượng, tươi sáng. Đời có bao nhiêu niềm ước mơ tốt đẹp thì sẽ có bấy nhiêu mẫu hình tướng của nụ cười Di-lặc. Nếu có chẳng điều quan ngại thì nó sẽ không dừng lại ở mức độ hình tướng mà ở tác dụng của phương tiện. Nếu nụ cười “niêm hoa vi tiếu” của Ca Diếp là sự khai mở của tuệ giác, nhìn đóa sen trên tay Phật mà thấy hết tánh sen là tánh Phật; thấy ngó sen đang ở trong bùn vẫn theo dòng sinh diệt, lặng lẽ nhô lên khỏi mặt nước và có ngày nở rộ tỏa ngát hương thì nụ cười Di-lặc cũng sẽ “đồng nhất thể” tương ưng như thế. Đó là một nụ cười rất đẹp và trợn lành không phân biệt Bồ Đại Hòa Thượng khi cho hay Thăng Bờm khi nhận.

Càng ngày, những nước văn minh Âu Mỹ càng nghiên cứu sâu rộng để tiếp nhận và trân

trọng tinh thần phá chấp, từ bi và hóa giải của đạo Phật. Nhưng khác với người phương Đông, người phương Tây không còn ảo tưởng về vai trò “cứu rỗi” vô điều kiện của tôn giáo. Bởi vậy, họ tìm đến đạo Phật như một triết lý, một nghệ thuật sống và đồng thời là một tôn giáo. Một câu hỏi thường xuyên xuất hiện của những người Âu Mỹ mang nặng định kiến thần học phương Tây khi nhìn về đạo Phật là: *“Đạo Phật là một hệ thống triết lý, một học thuyết vô thần hay một tôn giáo?”* Người hiểu đạo (nói chung) trả lời không ngập ngừng: *“Thưa, cả ba!”* Nhưng cũng có người bị dị ứng với khái niệm “vô thần”. Dị ứng bởi vì tư tưởng bị đóng khung và lão hóa trong kiểu cách suy nghĩ duy lý và chủ quan gọi tên, dán nhãn hiệu của phương Tây. Nghĩa là chỉ biết khur khur định nghĩa “Thần” như là một đấng Sáng Thế toàn năng, một vua Trời, một Thượng Đế. Mahatma Gandhi, người tin vào Thượng Đế Hindu, đã nhận xét: *“Đạo Phật không phủ nhận Thượng Đế nhưng định nghĩa Thượng Đế theo một cách khác.”* Đấng “Sáng Thế toàn năng” theo

đạo Phật là “*Duyên Khởi từ bản thể Tánh Không*” như cách nhìn của nhà vật lý nổi tiếng nhất thời hiện tại, Stephen Hawking đã viết trong *Sự Tạo Tác Vĩ Đại* (The Grand Design).

Người phương Tây tìm đến cái đẹp của Phật giáo không phải qua hình thức lễ nghi, bái vọng với một tâm lý đột phá những vòng trói buộc của tín điều và tín lý. Họ đánh giá chân xác với lòng biết ơn nụ cười Di-lặc và tin rằng, một đức Phật tương lai sẽ đến như một sự tái khẳng định nếp nghĩ, lối sống hòa bình, an lạc và trí tuệ, chứ không phải là để “tái sáng thế” đầy huyền nhiệm và bí ẩn của nếp tâm linh cổ sơ. Nếu quan chiêm những ảnh tượng của Phật Di-lặc trong những chùa viện Phật giáo phương Tây ngày nay, người ta sẽ thấy toát lên vẻ đẹp đầy nghệ thuật phẳng phất hay rõ nét nụ cười toát ra từ bên trong. Những ảnh tượng Di-lặc với ngoại hình đầy hoan hỷ đậm nét “thỏa thuê phú” trong các chùa viện Việt Nam mô phỏng hay chỉ là phiên bản của Trung Quốc đang mất dần tác dụng giải thoát tâm linh trong thời đại mới.

Truyền thống người Trung Quốc dân dã khi gặp nhau thường chào câu đầu tiên: “Đã ăn chưa?” Ngày nay, kinh tế phát triển, cơm áo không còn là nhu cầu bức xúc hàng ngày thì tiếng chào cũng thay đổi dần như phương Tây không còn lo ăn mà lo vui, lo đẹp. Ước mong dáng vẻ Di-lặc cũng sẽ theo phong trào tập “Tai Chi” và “Fitness” mà trở nên thon thả, thanh lịch hơn trong những thế hệ tương lai. Đặc biệt là trong khung cảnh văn hóa Việt Nam, các chùa viện Phật giáo cần tìm cầu một biểu tượng an lạc của đức Phật Di-lặc nói riêng và tất cả các tôn tượng, kiến trúc nói chung, phù hợp với bản chất dân tộc, văn hóa và tính độc lập, độc sáng của mình.

Năm mới, mùa Xuân là sức bật của tuổi trẻ, là điểm hẹn của tuổi trung niên và dấu ghi thêm một bước gần đất của tuổi già. Nhưng tinh thần... ham vui cũng giống giống như “tài không đợi tuổi”. Mong rằng, tinh thần nụ cười của tuệ giác mùa Xuân đang có sẵn trong mỗi lòng người sẽ đâm chồi nảy lộc tự nhiên và dễ dàng như hoa lá quanh mình. ■

TRẦN KIÊM ĐOÀN

Mùa Xuân nào cho cây Bồ-đề đất Việt

KHẢI TUỆ

Khi những cơn én ríu rít gọi cành cây thức giấc sau một mùa đông dài lười nhác thu mình tránh rét, là thời khắc rạo rực nhất cho vạn vật hồi sinh. Những chồi non bắt đầu lộ dạng từ những thân cây tưởng chừng như già cỗi, hóa ra là đất trời và vạn vật đều xoay vần trong vòng tròn sinh, trụ, dị, diệt và rồi sinh...

Ảnh: Cây bồ-đề sau chùa Một Cột

1. Từ cái thuở ban sơ mà hoàng kim của đạo Phật Việt Nam với hoàng thành Luy Lâu, nơi được coi là trung tâm Phật giáo đào tạo Tăng tài cho Trung Quốc để rồi sau đó chịu tiếng rằng có sự truyền giáo ngược từ quốc gia này, bởi duyên phận của Phật giáo Việt Nam vốn long đong cùng với số phận của dân tộc Việt. Phật giáo Việt Nam của những thế kỷ trước và sau Tây lịch thuộc truyền thống nào tuy không được ghi rõ nhưng chắc chắn một điều là nó đã đến đây từ Ấn Độ.

Cùng với thời kỳ cha ông ta tiếp nhận nền văn minh Hán học, dòng Phật giáo từ quốc gia này đã chảy ngược về đất Việt với quy mô một trong những tôn giáo uy thế đương thời, với nền tảng tin Bụt vốn có, người Việt đã sẵn sàng đón nhận một cách có chọn lọc và tôn giáo khế lý khế cơ này đã trở thành tôn giáo riêng của người Việt Nam. Phật giáo ấy là dòng Phật giáo Bắc truyền.

Bên cạnh đó, suốt chiều dài lịch sử Nam tiến của dân tộc, người Việt đã thừa hưởng và tiếp nhận nhiều dòng văn hóa, tín



Chùa Một Cột, Hà Nội

ngưỡng, tôn giáo bản địa trong đó có Phật giáo mà đặc biệt nhất là dòng Phật giáo Nam truyền, để từ đây Phật giáo Việt Nam có đủ hai nhánh chính của cây Bồ-đề đất Phật. Và đây chính là điểm độc đáo nhất của Phật giáo Việt Nam mà ít quốc gia nào có được.

Đạo Phật của Việt Nam cho đến hôm nay có đầy đủ hai trường phái chính được kết thành từ hai dòng truyền Nam-Bắc của Phật giáo gốc Ấn Độ, thừa hưởng đầy đủ nét đặc trưng tinh túy của cả

hai dòng truyền Phật giáo. Chính điều này đã tạo ra sự cân bằng đặc sắc đáng tự hào nhất cho đạo Phật của dân tộc Việt Nam. Cân bằng trong đặc tính phát triển của Phật giáo Bắc truyền nhưng không phát triển quá đà; cân bằng trong đặc tính truyền thống của Nam truyền nhưng không quá bảo thủ; chúng hòa quyện và tương tác, bảo vệ nhau làm thành một Phật giáo riêng của người dân đất Việt.

2. Cây Bồ-đề trên mảnh đất Việt Nam có chủ nhân là đầy đủ hàng ngũ tứ chúng đệ tử Phật lấy Phật giáo truyền thống làm nền tảng căn bản, với đủ Nhị bộ đại Tăng, đặt tiêu chuẩn sinh hoạt Tăng-già trong truyền thống giới luật cả Thanh văn giới và Bồ-tát giới. Bên cạnh đó, hàng ngũ tại gia cũng thọ lãnh năm giới căn bản theo Phật giáo truyền thống và Thập thiện Bồ-tát giới, v.v... Đặc biệt hơn, sự lớn mạnh một cách có tổ chức của chúng tại gia thể hiện sự hòa hợp nhất quán là hệ thống Gia đình Phật tử. Một lực lượng hộ trì chánh pháp đặc lực đã từng “làm nên chuyện” trong lịch sử giữ gìn Đạo pháp

và dân tộc Việt Nam.

Trong khi một số nước đang chịu sự khiếm khuyết gần như vĩnh viễn một phần trong nhị bộ đại Tăng, và một số nơi khác đã vô tình đánh mất giá trị quý báu của một trong ba viên minh châu làm thành Phật giáo, tức vai trò Tăng bảo, mà Nhật Bản là một ví dụ điển hình. Và sự khiếm khuyết như vậy đã cho thấy một sự thật rằng có cái gì đó chênh vênh chưa hoàn hảo đúng như vóc lực vốn có của thể đứng Tam bảo trong đạo Phật. Bởi lẽ Tam bảo theo ý nghĩ thi thiết nhất là sự tôn kính Phật, sự học và hành theo giáo lý, và một thứ làm nên ý nghĩa thi thiết này là tổ chức đoàn thể Tăng-già. Nói chung là nhân tố làm ý nghĩa Tam bảo này mang tính hoạt động là Tăng-già. Tăng-già là đoàn thể duy trì hình ảnh, nhân cách đức Phật, duy trì pháp của Phật đã nói bằng cách truyền trao giáo lý. Tăng-già là đoàn thể sống hòa hợp, với những thành viên giành trọn đời mình thực tập triệt để giáo lý ấy để hướng về mục đích tối thượng.

Nói cho đúng, đối với con người của dân tộc Việt Nam, yếu

tổ Tăng bảo được biến tấu một cách rất riêng nhưng đặc biệt có tính then chốt ràng buộc, thường thấy nhất là người Phật tử cũng như không phải Phật tử, không cần hiểu gì những ý nghĩa cao siêu, mà với họ, hễ đã là một nhà sư thì tất nhiên không “phá trai phạm giới” (theo đúng nghĩa đen là không ăn mặn và dĩ nhiên là không lập gia đình) và hễ đã phá trai phạm giới thì không còn được công nhận là một nhà sư. Có lẽ bởi nơi cái xứ sở mà thực phẩm chư Tăng không có được từ việc khát thực, thì “tam tịnh nhục” chỉ còn là điều nằm trong sách vở, và nếp gấp trong suy nghĩ của người Việt Nam như thể đã được hình thành từ tinh thần từ bi triệt để và lối sống mô phạm theo giới luật nhà Phật bởi truyền thống các sư tăng người Việt.

Nhìn chung trong các quốc gia theo truyền thống Phật giáo, Việt Nam là nơi hội đủ các điều kiện, sự có mặt đầy đủ bốn chúng đệ tử Phật, sự vững chắc với giềng mối của thế đứng ba chân, thế gian trụ trì Tam bảo, hay khẳng định một cách cụ thể hơn theo tinh thần giới luật là: “giới luật

còn thì Phật pháp còn”. Và một điều quan trọng nữa là mối quan hệ có tính chất ràng buộc bền chặt của bốn chúng trong Phật giáo Việt Nam. Tất cả điều đó là cơ sở để có thể tự tin mà khẳng định sự vững vàng vốn có của Phật giáo nơi xứ Việt này.

3. Thế giới đang kỳ vọng và sẽ nhìn thấy một sức sống của Việt Nam trong thời kỳ mới với những bước tiến mỗi ngày như đang “thay da đổi thịt”, sự thay đổi đó không chỉ cục diện ở lãnh vực nào mà nó có tác dụng dây chuyền đến tất cả những lãnh vực làm nên diện mạo Việt Nam. Diện mạo mới mẻ đó đang được mong chờ dĩ nhiên không phải là thứ nửa Tây nửa Tàu mà phải là cái gì đó mang đầy đủ nét đặc trưng, ưu việt của dân tộc. Và tôn giáo đồng hành với vận mệnh dân tộc trên hai ngàn năm lịch sử văn hóa và văn minh đó không tôn giáo nào khác hơn Phật giáo. Sở dĩ phải dẫn dắt dài dòng như thế này để muốn nói lên một điều rằng, xã hội đang vận hành theo chiều hướng phát triển, và tôn giáo tất nhiên cũng nằm trong quỹ đạo đang vận hành đó. Liệu

nó có vận hành theo với quỹ đạo hay vì những lần cán gì mà bị đẩy lệch khỏi cuộc chơi, và một điều quan trọng hơn, liệu sự phát triển của xã hội như thế có làm Phật giáo đánh mất thứ gì hay không cũng là một câu hỏi cần phải đặt ra để tiên liệu, khi mà ta đã nhìn thấy một vài vết đổ ở một số nước.

Tất nhiên, một vết đổ nào đó của Phật giáo Việt Nam nếu có, sẽ không là một vết đổ đã từng được thấy chung quanh ta. Tuy nhiên khi cơn gió lốc đi qua nó sẽ là nguy cơ cuốn đi mất nhiều thứ, nếu chúng ta, những chủ nhân của cây Bồ-đề đất Việt không quan tâm đến những điều nền tảng.

Và như thế, hơn bao giờ hết chính vào lúc này đây, biết dựa vào những giá trị truyền thống để thừa hưởng và phát huy những chất liệu tinh hoa mà chư hiền tổ tiên đã thiết lập hai ngàn năm qua là cách lựa chọn khôn ngoan nhất cho người con Phật trên xứ sở này, nơi có truyền thống Phật giáo dung hòa, nơi có đầy đủ tứ chúng đệ tử Phật, nơi có truyền thống với đầy đủ nền tảng Tam bảo hay nói rõ hơn, nơi mà tinh

thần giới luật dù xã hội có phát triển đến mức nào cũng phải nhất luật tuân thủ.

Chính khi có thể giữ được những giá trị tinh túy như thế mới cho phép người Phật tử nhìn về một tương lai, nơi mà Phật giáo nước bạn nhìn vào sẽ thấy ở chúng ta một Phật giáo có hai truyền thống từng được coi là xung khắc nhau ở một thời điểm lịch sử nào đó, đang hỗ tương nâng đỡ, thúc đẩy tương trợ nhau một cách ôn hòa như tính chất vốn có của tinh thần nhà Phật. Bởi vì, đã qua rồi thời tranh cãi của lịch sử phân chia giáo phái, thời gian đã đủ dài cho mọi thứ lắng yên, để chúng ta có thể nhận ra rằng tất cả những quan điểm dù phản hay đồng nhau đều căn cứ trên tâm nguyện làm rõ, và làm tròn nền tư tưởng thâm trầm, uyên viễn của đức Thế Tôn. Nhận ra được điều đó là hóa giải hết những quan điểm hẹp hòi, để những người con Phật chấp nhận, tôn trọng nhau, để cùng xây dựng một ngôi nhà Phật giáo chung vững chắc. Và như thế, sự bài xích bất cứ truyền thống Nam hay Bắc của một vài cá nhân dù nhân danh “phá tà hiển chánh” là

cách tự đào cho mình một cái hố chôn nhanh và hiệu quả nhất, vì cá nhân ấy đã đi sai tinh thần đạo Phật của Việt Nam.

Đạo Phật của Việt Nam, đã hơn hai ngàn năm chất lọc và hoàn thiện, đã đến lúc chúng ta có đủ bản lĩnh để phát huy triệt để nội lực của mình. Sự bắt chước bắt cứ mô hình nào dù đó là một mô hình đã được thể hiện thành công đem ứng dụng trên đất Việt cũng sẽ trở nên khập khiễng bởi chắc chắn một điều, với đối tượng là con người Việt Nam thì không thể chuyển tải thành công một truyền thống Phật giáo Tây Tạng hay Nhật Bản... Và một điều vô cùng quan trọng hơn là những người con Phật của xứ sở Việt Nam hôm nay cần có đủ tự tin đến mức có thể tự hào để khẳng định nội lực truyền thống Phật giáo của chúng ta, thứ đã được lịch sử dân tộc sàng lọc lựa chọn đến phần tinh túy, nếu đã đến lúc cần khẳng định, sẽ bật dậy một cách ngoạn mục, phi thường.

Mùa Xuân đến để cảnh cây tường đã hóa khô trở mình đơm chồi trở lá, cây chẳng phải hóa khô, chẳng phải già cỗi mà đang ẩn mình trong một dạng khác

của sự sống của loài cây cỏ. Cây Bồ-đề của mảnh đất Việt Nam, đạo Bồ-đề của dân tộc Việt đã từng “trải qua bao độ hưng suy” cùng với lịch sử dân tộc, nhưng “có nguy mà chẳng mất”. Nếu là mùa xuân, cây đơm chồi trở lá cho đời, nếu chẳng còn mùa xuân cây quay về vun đắp “nội lực” cho mình, bởi thịnh suy chỉ như “lộ thảo đầu phô”, là một dòng sanh diệt của vô thường.

Quán triệt được quy luật của vô thường, thấu suốt được cái lẽ của vô thường, bằng cái tuệ của Bát nhã Ba-la-mật, thì chính ngay trong cái sự thật miên trường của vô thường ấy sẽ lộ ra một cái “thường” của chân như, đó là lời thơ xuân của một nhà sư Việt:

Mạc vị xuân tàn hoa lạc tận

Đình tiền tạc dạ nhất chi mai.

Và như thế, mùa xuân nào khác ngoài mùa xuân này đây, một mùa xuân siêu việt thời gian, siêu việt khái niệm phân chia của đất trời, mùa xuân tâm linh miên viễn của Phật giáo nói chung và của lòng người con Phật trên mảnh đất Việt Nam nói riêng. Mùa xuân ấy là mùa xuân cho cây Bồ-đề. ■

KHÁI TUỆ



VĂN BÚT

MINH ĐỨC TRIỀU TÂM ẢNH

Lá xanh công nắng sang mùa
Phất phơ sương khói hiên chùa gọi nhau
Làm thơ, hoa cỏ chum đầu
Bức tranh mây nước gam màu nhẹ loang

Tâm lang thang, ý lang thang
Vẽ vời dăm chữ, mấy hàng tặng xuân
Non kia đá đứng trầm ngâm
Đòi vui văn bút, mê lắm chút chơi!



Mùa Xuân Chuyển Hóa

THÍCH THÁI HÒA

Bản chất của mùa xuân là chuyển hóa. Nó có khả năng chuyển hóa đối với những gì đang có mặt nơi nó để nó trở thành mùa xuân cho chính nó, mà không phải là mùa khác. Nó có bản chất chuyển hóa thời tiết của hai cực đoạn đối lập của mùa đông và mùa hạ để tạo nên nét riêng cho chính nó, nhưng nó không hiện hữu đơn thuần, nó hiện hữu với đông và hạ, nên xuân không phải là nó, nhưng cũng không phải là khác nó.

Mùa đông cho ta và muôn loài nhiều mưa và lạnh; mùa hạ cho ta và muôn loài nhiều nắng

và nóng. Mưa và nắng, nóng và lạnh đều là những cực đối lập, mà hai mùa đông và hạ, thường đem lại cho đời sống của chúng ta và muôn loài. Mưa nhiều hay lạnh nhiều; nắng nhiều hay nóng nhiều đều là những thái cực làm cản trở, tàn hại và hủy diệt sự sống an lành, hơn là làm sinh khởi và bảo hòa sự sống cho tất cả chúng ta và muôn vật.

Mùa xuân đã tiếp nhận cái mưa và cái lạnh buốt của mùa đông để chuyển hóa thành cái mưa nhẹ và cái lạnh thoáng. Xuân đã tiếp nhận cái nắng và cái nóng của mùa hạ, để chuyển

hóa và biến nó trở thành chất liệu mới mẻ, nồng ấm và mát tươi để hiến tặng cho đời, mà không hề kể lể và đòi hỏi bất cứ một điều kiện nào đối với muôn vật.

Đối với mùa hạ, xuân sinh ra trước không phải để làm anh, mà để tạo ra nguồn sinh lực cho hạ và cùng đồng hành với hạ, vừa cung cấp sức sống cho hạ, nhưng đồng thời cũng giúp cho hạ hóa giải những oi bức tự nội, để hạn chế năng lực đốt cháy và tiêu hủy sự sống của chính nó và muôn vật. Đối với mùa đông, xuân cũng đồng hành và tiếp diễn theo sau, không phải để làm em, mà để hứng chịu, ôm lấy và chia sẻ những cơn mưa gió, lạnh buốt của đông, khiến cho đông hoàn toàn không phải là những khối băng giá, lạnh lẽo, vô tình ướp lạnh sự sống. Xuân tiếp diễn sau đông là để giúp cho muôn vật tái tạo sức sống sau những tháng ngày đông lạnh khắc nghiệt.

Đối với hạ, xuân đồng hành, cộng sinh và đồng thời chấp nhận cho hạ phân hai, để thiêu đốt lên đời mình, trong những cuộc đuổi bắt săn tìm, được mất, hơn thua, thương yêu, giận dữ,... khiến cho những làn da non nẻo

của xuân trở thành những làn da xạm nắng, rắn chắc, cứng cỏi, sần sùi.

Đối với đông, có khi xuân bị bạc đãi và tấn công tàn nhẫn bởi những cơn mưa gió bão bùng, bởi những cái rét cay độc, bởi những cơn lạnh phủ phàng, nghiệt ngã, nhưng xuân vẫn chịu đựng, ôm lấy sức sống và tinh hoa của mình trong tận cùng gốc rễ, với những thân thể tro bụi, đứng sừng sững giữa giá lạnh của trời đông.

Đối với thu, có gió mát, trăng thanh, có lá ngô đồng rơi đẹp, có măng trúc biếc, có hoa cúc vàng và bướm bay bên giậu, nhưng phía trước, xuân bị ngăn cách với thu bởi hạ và phía sau xuân lại bị ngăn cách với thu bởi đông.

Mặc dù là vậy, nhưng xuân luôn luôn đồng hành và cộng thông với hạ, thu và đông, không kể lể, không đòi hỏi, không vồn vã, không hèn mọn, không kiêu sa, mà chỉ một lòng, một dạ với tất cả những gì mà mình có thể chịu đựng, để tái tạo cái đẹp mà hiến dâng cho toàn thể.

Xuân là vậy, nên muôn vật đều thích và quý xuân, hiến tặng cho xuân những gì tinh hoa của nó, mà không có bất cứ một sự

hối tiếc nào, nhưng xuân vẫn hồn nhiên, bình lặng mỉm cười.

Ta tiếp xúc với mùa xuân là ta có cơ hội học hỏi khả năng chịu đựng, tiếp nhận và chuyển hóa một cách linh hoạt, sống động và thâm sâu của nó, trong mọi hành hoạt thuận nghịch, để cùng với tất cả lớn lên trong lý tưởng trần quí và phụng sự muôn loài.

Ta tiếp xúc với mùa xuân không phải chỉ tiếp xúc với những thành quả của nó, mà phải biết tiếp xúc với những nhân duyên thuận nghịch tạo nên nó. Ta biết rằng, xuân đã từng tiếp nhận cuộc sống, từ những hoàn cảnh điêu tàn và từ những tấm lòng và hành xử khắc nghiệt của đông và hạ.

Và ta tiếp xúc với một tâm hồn xuân là ta phải biết tiếp xúc từ những tâm thức điên đảo; từ những cách nhìn hay những ứng xử cục bộ và phiến diện của ta và của mọi người hay của muôn vật, rồi ta phải có khả năng biết chấp nhận sự thật của những cái ấy, để chuyển hóa chúng trở thành những chất liệu an hòa, nhằm tiến tới hiển dương sự sống bình yên và tươi vui cho tất cả.

Biển cả hạnh phúc có khả

năng hàm dung tất cả những ước muốn của con người và muôn vật. Nhưng, làm sao ta và muôn vật có thể trở về và hội nhập với biển cả ấy, khi mà mọi hành xử hàng ngày trong đời sống của ta và muôn vật bị quá nhiều chất liệu cục bộ, phiến diện và cực đoan trói buộc và hạn chế?

Ta có thể ngồi một cách yên lặng để nhìn mọi vật đang trôi chảy trên một dòng sông. Trên dòng sông ấy, một số vật đang bị mắc kẹt ở bên bờ này, có một số vật đang bị mắc kẹt ở bờ bên kia, có một số vật đang bị mắc kẹt ở gầm cầu và một số vật đang bị người ta vớt lên. Mọi vật không thể đi về được với biển cả rộng lớn là do chúng bị mắc kẹt bởi nhiều hình thức và nhiều điều kiện khác nhau, khi chúng đang trôi trên một dòng chảy.

Cũng vậy, ta ngồi thật yên lặng để nhìn một cách sâu sắc, những chủng tử, những ý niệm, những tác nghiệp biểu hiện và ẩn tàng ngày đêm đang vận hành nơi dòng sông tâm thức của ta. Những gì đang trôi chảy trên dòng sông tâm ấy, không đi về được với biển cả hạnh phúc và giác ngộ rộng lớn, là do chúng

không bị mắc kẹt bởi những đối tượng bên này, thì chúng lại bị mắc kẹt bởi những đối tượng bên kia. Nếu chúng không bị mắc kẹt bởi những đối tượng bên này hay những đối tượng bên kia, thì chúng lại bị mắc kẹt bởi những nhận thức của chính nó. Và nếu chúng không bị mắc kẹt bởi những nhận thức của chính nó, thì chúng lại bị mắc kẹt bởi nhận thức do người khác vớt lên, giáo dục và trao truyền.

Do tâm thức ta bị những mắc kẹt như vậy, nên chính những mắc kẹt ấy tạo ra sóng mòi, làm chao đảo, ngửa nghiêng đời sống của ta, và đã ảnh hưởng đến những người khác, khiến cho ta và những người liên hệ không đi về và thể nhập nhất như được với đại dương giác ngộ, an bình.

Mùa xuân của biển tâm rộng lớn là mùa xuân, mà tâm ta có khả năng biết ơn và chấp nhận sự thuận nghịch của cả bốn mùa, và chuyển hóa những nhận thức nhỏ nhoi, thấp kém, cạn cợt và phiến diện trong những thuận nghịch ấy, ngay nơi đời sống của ta, khiến chúng đều trở thành xuân bao la, xuyên suốt mọi thời gian và mọi không gian. Xuân ấy

không còn là một mùa mà xuyên suốt mọi mùa; không còn là mùa xuân của năm tháng, mà là xuân xuyên suốt mọi thời gian và xuân ấy, không còn là xuân hiện hữu ở trong một chất điểm mà là toàn thể.

Tâm ta rộng lớn bao nhiêu, ta lại có khả năng chế tác mùa xuân cho ta và muôn vật bấy nhiêu; tâm ta có bao nhiêu phương tiện thiện xảo của trí, thì ta có bấy nhiêu khả năng tháo gỡ và chuyển hóa những vương mắc thấp kém trong cuộc đời của ta và tạo nên xuân trong đời sống của ta bấy nhiêu.

Dẫu biết rằng, tùy theo tâm thức cao quý hay thấp kém, rộng hay hẹp, phước báo cạn hay đầy mà mỗi người, mỗi loài sẽ cảm thọ mùa xuân khác nhau. Nhưng với đại nguyện của mùa xuân chuyển hóa, ta hãy nguyện cùng nhau buông bỏ những niềm vui ích kỷ, những bắt đuổi tầm thường, những hơn thua hư huyễn, những khen chê đũa đũa, phiếm phù để cùng nhau tạo thành nguyện lớn và diu dắt nhau đi vào biển cả giác ngộ, để cho muôn loài đều hội nhập tâm xuân an bình.■

Mùa Xuân... khoảnh khắc hay mùa Xuân... vĩnh cửu?

TÂM MINH

Kính thưa quý vị và các bạn,

Một mùa Xuân nữa lại về, đất trời lại thay đổi, lòng người cũng rộn ràng... nhưng sinh hoạt của người Huynh trưởng GDPT có hơi khác so với mọi người vì được học Kinh, Luật, Luận đại thừa lẫn Nikaya... nên thường quán chiếu, suy gẫm nhiều vấn đề ngay cả những đề tài quen thuộc trong đời sống hằng ngày.

Anh chị em Huynh trưởng được học rằng, “thời gian không có thực tính”, không gian không có bờ mé, cho nên mới có câu “khoảnh khắc là thiên thu” và “một hạt cải chứa cả tam thiên đại thiên thế giới”, v.v... Như vậy mùa Xuân của đất trời có phải là mùa Xuân trong lòng người Huynh trưởng GDPT hay không? Mùa Xuân ấy dài bao nhiêu? Trong khoảnh khắc hay bất tận? Mùa Xuân có phải đồng hóa với hạnh phúc không? Như vậy đau khổ phiền não là mùa nào trong năm? v.v... ☺ ☺ !! Năm hết Tết tới, xin kính mời quý vị và các bạn theo dõi cuộc hội thoại của các huynh trưởng trẻ quen thuộc A,B,C xoay quanh vấn đề mùa Xuân. Xin quý vị và các bạn đóng góp thêm ý kiến để bổ sung và xin chỉ dạy cho những tư duy chưa hợp lý (không lô gích) hay không đúng với Phật pháp.

Xin chân thành cảm ơn!

A: Hôm nay chúng ta nói về đề tài mùa Xuân hả?

B: Phải. Đúng hơn là nói về mùa Xuân vĩnh cửu, Xuân trong khoảnh khắc, tâm Xuân hay vũ trụ Xuân...

C: Mình nghĩ là có thể nói về một mùa Xuân chuyển hóa, hoặc một mùa Xuân vô ngã, v.v... nữa đó!

A: Các bạn hay thật đó, đề tài này giúp chúng ta nhiều trong khi giảng cho các em bài học “tính không thực có của thời gian” nữa phải không?

B: Đúng vậy và còn nữa, vì bản thân chúng ta cũng phải xem làm sao để tiếp xúc và sống với Xuân nữa chứ! ☺ ☺!

C: Người ta thường nói: Mỗi năm có bốn mùa, Xuân Hạ Thu Đông nhưng mình nghĩ trong một ngày thôi cũng có đủ bốn mùa rồi, có phải không các bạn?

A: Mình hiểu ý bạn rồi, đúng đó, nhưng không chỉ một ngày mà trong một giờ, một phút, một giây, v.v... cũng có khi có đủ bốn mùa Xuân Hạ Thu Đông!

B: Mình cũng hiểu rồi, các bạn muốn nói đó là các mùa (Xuân, Hạ, Thu, Đông) của từng

tâm trạng của chúng ta, thay đổi từng ngày từng giờ, có khi từng sát-na... phải không?

C: Phải rồi, tùy theo những điều kiện tâm lý mà hiện tượng “mùa Xuân” xuất hiện trong tâm ta, như một nhà thơ nào đã nói, “Từ lúc yêu nhau hoa nở mãi; Trong vườn thơm ngát của hồn tôi”. Như vậy, không phải tâm của tác giả đang ở trong mùa Xuân sao? Trái lại, Chế Lan Viên thì than vãn: “Tôi có chờ đâu có đợi đâu. Đem chi Xuân lại gọi thêm sầu? Với tôi tất cả như vô nghĩa. Tất cả không ngoài nghĩa khổ đau”. Tâm của thi sĩ bây giờ đang là mùa Đông lạnh giá, hơn nữa thi sĩ đang ở trong cảnh giới của khổ đau trong khi có thể là Xuân đang về ở ngoài kia!

A: Vì vậy, chúng ta thấy rằng điều quan trọng là làm sao để tiếp xúc với mùa Xuân, để sống với Xuân. Mình nghĩ rằng tiếp xúc với Xuân là tiếp xúc với nguồn sống mãnh liệt, vô tận, nghĩa là sống ngay trong từng khoảnh khắc của giây phút hiện tại, sống tự nhiên, trọn vẹn. Đó chính là sống với mùa Xuân đích thực trong lòng, không chỉ là mùa Xuân hiện tượng của trời đất.

B: Như vậy chúng ta có thể nói rằng mùa Xuân của trời đất là một hiện tượng tự nhiên, mỗi năm xuất hiện một lần theo định luật tuần hoàn của vũ trụ. Còn mùa Xuân trong lòng chúng ta xuất hiện trong từng khoảnh khắc hay vĩnh cửu tùy theo những điều kiện tâm lý khởi lên và mùa Xuân trong lòng thì không theo định luật tuần hoàn của vũ trụ nhưng lại bị chi phối bởi những định luật tâm lý!

C: Vì vậy, mình nghĩ là không thể có mùa Xuân vĩnh cửu, mặc dù đó là tâm Xuân hay vũ trụ Xuân; vì vạn vật không ngừng biến đổi, vô thường là định luật tự nhiên chứ không có gì có thể

gọi là vĩnh cửu cả! ☺☺!!

A: Phải! Phải! Tuy nhiên vĩnh cửu hay ngắn ngủi là tùy tâm trạng của người cảm nhận, ví dụ mấy câu như: “Nhất nhật tại tù, thiên thu tại ngoại” (Một ngày ở trong tù bằng ngàn năm được tự do ở ngoài) cũng là thời gian 24 giờ nhưng người tù thấy thời gian đi quá chậm, như trải qua 1000 năm vậy.

B: Ngoài ra, các bạn cho biết tại sao hồi nãy chúng ta nói rằng trong một ngày chúng ta có thể trải qua cả bốn mùa?

C: Thì phải rồi! Không phải khi bạn nổi nóng thì bạn có thể đem cả cái nóng của sa mạc Sahara vào trong phòng bạn hay



Lớp học Kiến tại Tu viện Quảng Hương Già Lam. Ảnh: website kiến15.info

sao? Sức nóng đó có khi còn hơn cái nóng của sa mạc nữa! Vậy là mùa Hạ nóng bức khó sống đã ngự trị trong tâm bạn rồi!

A: Còn đối với Chế Lan Viên thì mỗi khi Xuân về, ông ta lại coi đó là “một trời đau khổ”, không phải trong lòng ông ta chỉ có mùa Đông đen tối thôi sao?

B: Đúng, tất cả do tâm mà ra. Hèn chi trong Duy thức học có nói, “vạn pháp do tâm tạo”. Thật ra bốn mùa của trời đất, vũ trụ Xuân, Hạ, Thu, Đông là trung hòa, vô tính, thân nhiên, nhà Phật gọi là vô ngã.

C: Nếu mùa Xuân là vô ngã thì mùa Hạ, Thu và Đông cũng đều vô ngã. Cho nên ta có cách nào để chuyển hóa các mùa khác thành ra mùa Xuân hết hay không?

A: Nếu biến mùa Đông đang lạnh giá, đang có bão tuyết ngoài kia thành mùa Xuân ấm áp, trăm hoa đua nở thì không được nhưng có thể chuyển biến tâm mình từ nhỏ hẹp thành rộng lớn để có thể chấp nhận sự thuận nghịch của bốn mùa. Thế thì sự chuyển hóa của tâm có thể đưa đến cảm thọ được không khí Xuân trong mùa Đông lạnh giá. Đó chính là

những nụ hoa mai chỉ có thể nở ra nhờ cái lạnh thấu xương của mùa Đông.

B: Đúng vậy, cho nên nói mùa Xuân trong khoảnh khắc hay mùa Xuân vĩnh cửu cũng giống nhau phải không các bạn? Bởi vì vĩnh cửu hay thiên thu được tạo nên bằng những khoảnh khắc, nếu chúng ta có mùa Xuân trong lòng, trong từng khoảnh khắc, đừng để phiền não khổ đau chen vào thì khoảnh khắc sẽ biến thành thiên thu, không phải sao?

C: Mình cũng hiểu như vậy. Nếu chúng ta có mùa Xuân trong tâm và cái nhìn mới mẻ, tinh khôi, biết chấp nhận những cái khác biệt đối với mình để chuyển hóa chúng thành sức mạnh cho chính mình thì mùa Xuân sẽ vĩnh viễn ở lại với ta vì mùa Hạ đến sau mùa Xuân, tuy oi bức, gay gắt nhưng cũng được tiếp nhận với Tâm hoan hỷ, với lòng bao dung. Mùa Hạ như vậy chỉ là một sự thách thức đầy thú vị đối với Tâm không chấp trước của chúng ta. Ta đi vào mùa Hạ cũng với tâm thanh thoi trí sáng suốt thì không có gì là không vượt qua được.

A: Bạn C nói rất đúng. Một

khi chúng ta đã có mùa Xuân tỉnh khôi ở trong tâm thì bản thân chúng ta chính là hải đảo an toàn cho chính mình nương tựa và cho những ai cần nương tựa khi tiếp xúc với nắng Hạ nóng bức hay chạm trán với băng giá của mùa Đông. Chúng ta đều nhớ bài hát Thiên nhiên phải không?

*Quay về nương tựa
Hải đảo tự thân,
Chánh niệm là Phật
Soi sáng xa gần
Hơi thở là Pháp,
Bảo vệ thân tâm
Năm uẩn là Tăng
Phối hợp tinh cần
Thở vào thở ra
Là hoa tươi mát
Là núi vững vàng
Nước tĩnh lặng chiếu
Không gian thanh thang*

....

B: Phải rồi! Vì vậy, muốn có mùa Xuân vĩnh cửu trong lòng, nghĩa là giữa bầu trời lạnh giá của mùa Đông, cũng vẫn nghe ấm áp, không thấy khó chịu. Chúng ta biết thanh lọc tâm mình, loại trừ những cực đoan, những ham muốn, những thị phi, v.v... thì mùa Xuân sẽ có mặt trong tâm ta ngay.

C: Đúng vậy, muốn có không gian tâm thức “thênh thang” để mùa Xuân hiện hữu chúng ta cần phải chuyển hóa những hạt giống bất thiện của tâm lo lắng, bất an, nghi kỵ, thù hận, đố kỵ, tham đắm, v.v... thành những tâm vô tư, hồn nhiên, hòa thuận, tin yêu, vui vẻ, ít muốn, biết đủ và ...

A: ...Để nhường đất tâm cho những hạt giống hỷ xả, từ bi và trí tuệ đâm chồi nảy lộc, đơm bông kết trái, phải không các bạn?

B: Chính xác. Nói tóm lại, nếu tâm chúng ta bận rộn với được—mất, hơn—thua, vinh—nhục... thì không thể nào tiếp xúc được với mùa Xuân. Ngược lại, nếu bầu trời tâm của chúng ta yên tĩnh, trong sáng thì mùa Xuân sẽ xuất hiện tức thì, khoảnh khắc hay thiên thu là tùy theo khả năng cảm thọ của từng tâm trạng.

C: Buổi nói chuyện của chúng ta hôm nay thật là lợi lạc. Năm hết Tết tới rồi, xin chúc các bạn và gia đình một mùa Xuân Di-lạc hoan hỷ, một Năm Mới Tân Mão với 365 ngày an lạc, thanh thoi. Xin tạm biệt!

A&B: Cảm ơn, tạm biệt! Tạm biệt! Mong mùa Xuân “thường trú” trong tâm mọi người.■

Trà xanh

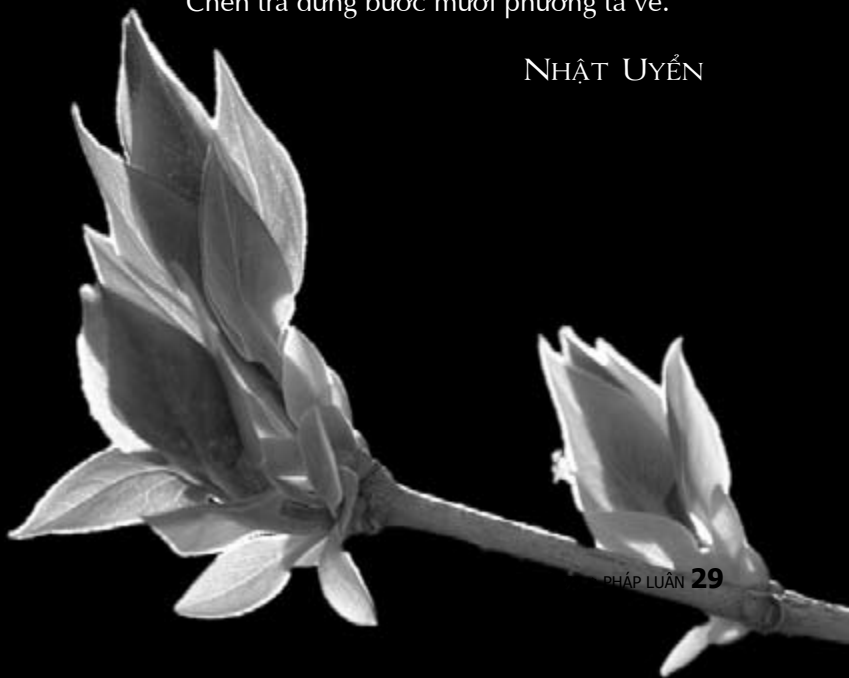
1.

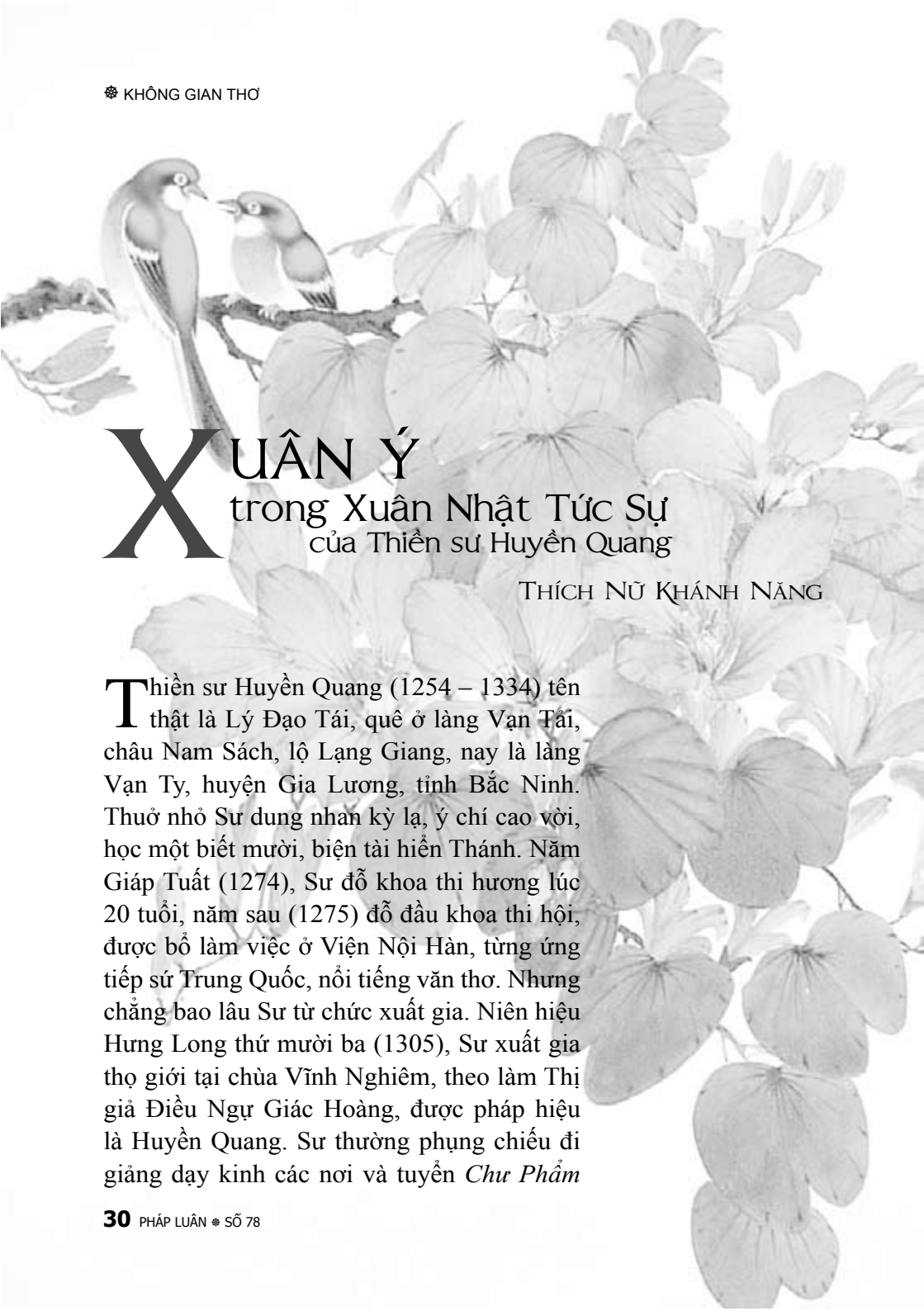
Dừng bước nhìn mây bốn phía trời
Tiếng chim nào vừa đậu xuống lòng tôi
Ngủi trong lửa bếp tan trong nắng
Chén trà xanh uống ngậm mơ tan.

2.

Đưa tay nâng một chén trà
Lòng như nắng mới chan hòa vườn sương
Mái chùa in bóng quê hương
Chén trà dừng bước mười phương ta về.

NHẬT UYỂN





XUÂN Ý

trong Xuân Nhật Túc Sự
của Thiền sư Huyền Quang

THÍCH NỮ KHÁNH NĂNG

Thiền sư Huyền Quang (1254 – 1334) tên thật là Lý Đạo Tái, quê ở làng Vạn Tái, châu Nam Sách, lộ Lạng Giang, nay là làng Vạn Ty, huyện Gia Lương, tỉnh Bắc Ninh. Thuở nhỏ Sư dung nhan kỳ lạ, ý chí cao vợi, học một biết mười, biện tài hiển Thánh. Năm Giáp Tuất (1274), Sư đỗ khoa thi hương lúc 20 tuổi, năm sau (1275) đỗ đầu khoa thi hội, được bổ làm việc ở Viện Nội Hàn, từng ứng tiếp sứ Trung Quốc, nổi tiếng văn thơ. Nhưng chẳng bao lâu Sư từ chức xuất gia. Niên hiệu Hưng Long thứ mười ba (1305), Sư xuất gia thọ giới tại chùa Vĩnh Nghiêm, theo làm Thị giả Điều Ngự Giác Hoàng, được pháp hiệu là Huyền Quang. Sư thường phụng chiếu đi giảng dạy kinh các nơi và tuyển *Chư Phẩm*

Kinh, Công Văn, v.v... Những khoa giáo trong nhà thiền mỗi mỗi đều phải qua tay Sư cả. Sau Sư theo hầu Nhị Tổ Pháp Loa y theo lời phó chúc của Điều Ngự Giác Hoàng. Năm Đại Khánh thứ 4 (1317), Sư được Pháp Loa truyền y của Điều Ngự Giác Hoàng và tâm kệ. Khi Pháp Loa mất (1330) Sư nối tiếp làm Tổ thứ ba dòng thiền Trúc Lâm.

Huyền Quang được xem như một Thiền sư thi sĩ vĩ đại nhất trong thiền sử Việt Nam. Thơ Sư đậm chất trữ tình. Các nhà phê bình đời trước như Lê Quý Đôn, Phan Huy Chú đều khen thơ Sư “ý tinh tế, cao siêu”, “lời bay bướm, phóng khoáng”. Bóng dáng và những vần thơ của Sư tô thắm rực rỡ thêm vẻ đẹp Thiền môn. Ung dung tiêu sái, không vương trần lao, chẳng trệ Kinh viện là nét đặc trưng trong thơ Huyền Quang tôn giả. Đâu đó từng lời thơ vượt thời gian ngự trị trong cõi vô cùng, mệnh mông của đất trời. Một sự thơ mông tuyệt vời thanh thoát trải dài trên mỗi hiện tồn sanh diệt. Như nổi vầng vương kỳ bí nào đó lưu lại trong tận cùng tâm khảm của thế nhân. Điều Ngự Giác Hoàng có

được Sư tức là Thiền phái Trúc Lâm Yên Tử có được một bậc long tượng, một hồn thiền, một hồn thơ mệnh mông tiêu sái.

Dù Huyền Quang vĩ đại như thế, vẫn chưa một ai đánh giá đúng mức về Sư, dù qua cái nhìn của một thi sĩ. Phải chăng ngôn ngữ đành bất lực trước những con người siêu việt, vượt ra ngoài có không; một tâm hồn nghệ sĩ phóng khoáng hào hoa, phá toang những khuôn thước định sẵn, tự tại bước đi trong phiêu bồng cuộc lữ?

Sách vở cũ cho biết, sau khi mất Thiền sư đã để lại các tác phẩm: *Chư phẩm kinh, Công văn tập, Ngọc tiên tập* (tập thơ), nhưng nay đều đã thất lạc, chỉ còn một bài phú Nôm và khoảng hơn 20 bài thơ chữ Hán in trong Việt Âm thi tập, Trích diễm thi tập mà thôi. Trong số đó, bài *Xuân nhật tức sự* (Tức cảnh ngày Xuân) của Sư đã làm chấn động và gây nhiều tranh cãi trong giới thiền môn lẫn giới thi ca xưa cũng như nay.

Không giật mình sao được, khi một bài thơ Xuân ý tứ như vậy lại được viết ra từ bậc trưởng lão của núi rừng Yên Tử. Đối với

Sơn tăng, có nghĩa gì đâu một chút kiêu diễm của mỹ nhân trong mùa Xuân ngấn vôi. Chẳng lẽ Thiền sư lại thả trôi lòng mình trong một phút dạt dào mộng寐? Cái độc đáo của Thiền sư là ở chỗ đó; cái hơn người cũng ở chỗ đó vậy.

Hai câu thơ đầu đã vẽ nên một bức tranh Xuân:

*“Nhị bát giai nhân thích tú trì
Tử kinh hoa hạ chuyển hoàng ly”¹*
(Lồng tay thêu gấm gái yêu kiều
Hoa rợp, oanh vàng lãnh lót kêu)

(Huệ Chi dịch)

Còn gì đẹp hơn một buổi sáng nắng ấm trời trong, dưới lùm hoa Tử Kinh đang nở oanh vàng hót líu lo, người thiếu nữ vừa đôi tám xuất hiện mượt mà trên nền trời Xuân ngời thêu gấm chậm rãi. Nàng thêu mộng ước xuân thì. Nàng thêu ảo mộng diệu kỳ tâm xuân. Tả cảnh Xuân như vậy thì không còn gì bằng.

Ở đây chúng ta cần lưu ý, Cái Đẹp (cái Mỹ) là cái đập vào mắt vị hành giả: hoa nở, chim hót, người thiếu nữ đang thêu dải lụa đang dờ. Đứng trước cảnh xuân thơ mộng ấy, lòng vị thiền sư tràn đầy vạn vật. Tâm hồn nghệ sĩ một lần điểm phúc được tiếp xúc với cái thuần mỹ bỗng thoát xác, thăng hoa, người và cảnh như hòa nhập vào nhau trong một thực tại vô ngôn. Từ cõi lòng thi nhân bật ra những vần thơ trong trẻo, tinh khôi; những vần thơ chưa đi qua cái lý trí khô rỗng, cái phân biệt nhị nguyên đối đãi, phải trái, đúng sai...

Chúng ta biết rằng, thơ phải bắt nguồn từ cảm xúc, từ những rung động của con tim, từ cái trực cảm nhạy bén của người thơ. Và như thế, thơ Phật, thơ Thiền cũng không biệt lệ. Cứ gì phải dùng thật nhiều ngôn ngữ thiền thì đó là thơ thiền. Cứ gì phải dùng thật nhiều danh từ Phật học thì đó mới là thơ của các thiền sư.

Chúng ta cũng biết rằng, đối với một thiền sư đã tĩnh lặng, yên ổn thì cái gì cũng đẹp: một giọt sương, một chiếc lá vàng rơi, một áng mây bông bồng trôi... Nói chung những cái gì đang biểu hiện trước

1. Nguyễn Huệ Chi, Đỗ Văn Hỷ..., *Thơ văn Lý Trần II*, NXB Khoa học Xã hội Hà Nội, 1988, tr. 681-682

mắt thiền sư đều đẹp cả. Vì lẽ cái *thực-tại-đang-là* nó biểu hiện đủ cả Chân-Thiền-Mỹ.

Tuy nhiên, nếu bài thơ dừng lại ở đó thì cũng không có gì đáng nói, nó cũng chỉ là một bài thơ tả cảnh xuân như bao bài thơ khác, không hơn không kém.

Song, thật bất ngờ, ở 2 câu kết Thiền sư lại hạ bút:

*“Khả lân vô hạn thương xuân ý
Tận tại đình châm bất ngữ thì”²*
(Bao nỗi thương xuân thương biết mấy
Là khi không nói chợt dừng thiền)

(Huệ Chi dịch)

Cái *Xuân ý* của Thiền sư nếu không có lời này thì bài thơ có lẽ đã “chết” mất rồi.

Theo con mắt Thiền, chúng ta có hai cách nhìn ngắm: Cái nhìn của Định thì vắng bật, cái nhìn của Tuệ thì thấy rõ toàn bộ (trong ngoài gì cũng thấy rõ hết).

Và như thế, bài thơ là giây phút định (sát-na định hay phiên thời định). Mình định một giây khắc mà tự nhiên không thấy trong, không thấy ngoài, tâm hành tạm thời dừng lại, tự nhiên ngưng lại toàn bộ các hoạt động của thân. Do đó, ở đây là Định, chứ không phải Tuệ, nó chưa phải là cái thấy biết toàn bộ.

Trong cuộc đời đôi khi chúng ta cũng đã trải qua những giây phút ấy mà không hay biết. Đôi khi mình nhìn một buổi hoàng hôn hay một đêm trăng huyền mộng rải ánh vàng lên từng giọt sương trên lá cỏ mà băng quên cả mình quên cả ngoại vật. Cái giây phút đó là giây phút lòng mình tràn đầy vạn vật. Cho nên ở đây chúng ta phải hiểu là Thiền sư đặt cái nhìn của mình vào tâm của cô gái. Khi cô gái nhìn tiếng oanh ca, hoa nở đẹp quá, một tình cảm nào đó tràn đầy với vạn vật xuất hiện nên quên cả mũi kim đường chỉ của mình, không thừa nói năng chi được: *“Tận tại đình châm bất ngữ thì”*, chứ không phải là Thiền sư “thương vô hạn”, không phải là vị Thiền sư thương cô gái, thương hoa, hay thương tiếng chim hót.

2. Sđd, tr. 681-682

Ai cũng biết rằng, ngôn ngữ chỉ là bóng dáng trải dài của ý thức, khi ý tưởng bắt đúng cung bậc thơ sẽ tuôn trào. Tuy nhiên, ngôn ngữ không hoàn toàn khai mở đúng mức về thực tại ẩn mình trong từng hiện thể. Ngôn ngữ dù văn hoa trau chuốt đến mấy cũng vẫn



còn trong vòng đối đãi nhị nguyên. Mà chân lý tuyệt đối thì không thể dùng lời để diễn tả, không thể dùng ý để nghĩ suy, cũng không thể nhờ suy luận mà biện biệt. Phải chăng “tận tại đình châm bất ngữ thì” ở đây cũng chính là câu nói: “*Ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt*” (bắt đứt đường ngôn ngữ, cắt đứt mọi tâm hành) trong nhà Thiền? Và đây cũng là cái khoảng lặng cần thiết cho Nhạc, cái nhịp ngừng của Thơ, là khoảng không gian của Họa, là cái cô tịch vắng lặng của Haiku... “Ý tại ngôn ngoại” (ý ở ngoài lời), cái vẻ đẹp ẩn mình phía sau những con chữ mãi mãi lôi cuốn người đọc đi vào khu rừng ngôn ngữ nguyên sinh, mà ở đó không thể không có những tay thợ thừa thừa dẫn dắt.

Cũng cần nói thêm rằng, “*khả lân vô hạn*” là cái tình cảm bình thường của người đời, nhưng cái *Xuân ý* trong bài thơ có thể được hiểu theo hai nghĩa: Ý xuân của thế gian và Tâm xuân vĩnh cửu trong lòng người. Nếu như ai mà bắt gặp được cái Tâm xuân đó thì họ cũng bắt gặp được cái Chân-Thiện-Mỹ. Đó cũng chính là cái thấy biết, cái mùa xuân miên viễn của Mãn Giác thiền sư:

*“Chớ bảo xuân tàn hoa rụng hết
Đêm qua sân trước một cành mai”.*

Có điều mùa xuân bất diệt của Huyền Quang tôn giả không biết được mấy kẻ tri âm?

Thiền Sư muốn nói lên điều gì qua bài thơ? Sự chuyển hóa nội tâm chăng? Có thể xem đó như là một biến cố quan trọng mà bất

cứ một hành giả nào cũng đều phải trải qua. Khi cái giây phút màu nhiệm ấy đến rồi, thì một thế giới mới sẽ hiện ra; và kể từ đây cuộc đời các Thiền sư sẽ không còn tù túng, chật hẹp, không còn cũ kỹ, nhàm chán và vô vị nữa. Một đời sống mới vừa bắt đầu. Vì người thấy pháp rồi thì không cần tu chi hết, họ trả về lại tất cả cho trời đất, không còn vướng mắc chấp thủ cái gì. Và như thế bài thơ cũng chính là bài kệ trình sở đắc của Sư, bởi trong lòng Sư đã có:

*“Lòng thiền vặc vặc trắng soi giai
Thế sự hiu hiu gió thổi qua
Cốc được tỉnh ta nên Bụt thực
Ngại chi non nước cảnh đường xa”³*

(*Vịnh Vân Yên Tự Phú* - Huyền Quang)

Như vậy có sao không ít người từ lâu vẫn ngạc nhiên về nội dung của bài thơ? Mà có ngạc nhiên, thắc mắc cũng là lẽ thường tình thôi. Bởi vì đối với chúng ta, những người còn đang muốn chinh phục và chiếm hữu cái đẹp về cho riêng mình, bởi còn muốn chiếm hữu nên chúng ta mới phân biệt cái này tốt cái kia xấu, cái này đẹp cái kia không đẹp, nên chọn cái này và không nên chọn cái kia, v.v... Nói chung là chúng ta vẫn còn mắc kẹt trong vòng đối đãi nhị nguyên, có tốt xấu, có thị phi, có nhân ngã...

Các Thiền sư thì đã vượt qua được giới hạn ấy, vì các ngài trực nhận được rằng, tất cả cái đẹp bên ngoài chỉ là sự phóng hiện cái đẹp từ bên trong. Nếu trong ta có vạn đoá hoa và vạn cánh bướm đang bay chập chờn, thì vũ trụ lúc ấy cũng tràn ngập hoa và bướm. Vậy thì, có ích gì không nếu chúng ta cứ tiếp tục đi tìm hoa và bướm ở bên ngoài?

Giác Hải thiền sư cũng đã từng cảm khái thốt lên:

*“Xuân sang hoa bướm khéo quen thì
Bướm liệng hoa cười vẫn đúng kỳ
Nên biết bướm hoa đều huyễn cả
Thấy hoa, mặc bướm, để lòng chi.”*

(Ngô Tất Tố dịch)

3. Hoàng Thị Ngọc, *Thiền Tông bản hạnh*, NXB Văn học, 2009, tr. 140

Hay:

*“Giàu sang đến chậm như mây nổi,
Năm tháng trôi vèo tựa nước sa.
Rừng suối chi bằng về ẩn quách,
Gió thông một sập, chén đầy trà.”*

(Thơ Huyền Quang – Huệ Chi dịch)

Những ai đã từng sống trên non cao quanh vắng, ngày ngày làm bạn cùng mây rừng gió núi, hay nói một cách khác là đang nuôi dưỡng ngọn núi cao ngất ngưỡng trong lòng mình, thì niềm vui đến với họ cũng rất giản dị. Bởi vì niềm vui đó được trào vọt ra từ chính đời sống nội tâm tràn đầy của họ. Chính sức mạnh kỳ lạ này mà tự bao đời, đã không biết bao nhiêu bậc hiền nhân đã lên đường để đến những nơi thâm sơn cùng cốc ẩn cư, tìm kiếm cho được sự thanh bình trong chính họ, sống hồn nhiên với cây rừng hoa cỏ, ngày ngày lấy gió mát trăng thanh kết nghĩa, cùng mây ngàn nhấp chén trà thơm ngát vị bông phiêu.

Thiền sư Huyền Quang đã lên đường. Và đâu đó ở Côn Sơn, Yên Tử sơn vẫn còn lưu lại dấu tích ngàn đời của một tâm hồn nghệ sĩ khai phóng, một thiền sư:

*“Bầu đưng đỉnh gống hòa thế giới
Hài thông thả dạo khắp sơn xuyên”*

(Vịnh Vân Yên Tự Phú – Huyền Quang)

Chỉ với 28 chữ, tác giả đã họa nên một bức tranh xuân bất tử để lại đời. Thiền sư không cần lý luận nhiều về những triết lý cao siêu, không “thị chúng” hay “vấn đáp” với thiền giả, không luận bàn hay khuyến tu với bạn đạo, mà chỉ vắng lặng miêu tả thực tại và trải lòng mình với cái *thực-tại-đang-là* ấy với tình cảm chân thành, với một tâm hồn trong trẻo thuần khiết sáng trong nhất.

Bài thơ *Xuân nhật tức sự* đã khép lại trong âm hưởng ngan ngát hương hoa xuân và đã mở ra một khung trời mới, khung trời thanh thang tự do, mà ở đó một khi cánh chim bằng vỗ cánh tung bay thì không dây gì có thể trói buộc.■

THÍCH NỮ KHÁNH NĂNG



Tìm hiểu nguyên nhân phân phái đầu tiên trong lịch sử Phật giáo Ấn Độ

THÍCH NGUYỄN LỘC

(Tiếp theo PL.76)

Các nhà Tỳ-bà-sa (Vibhāṣā) của Hữu bộ, trong *A-tỳ-đạt-ma Đại Tỳ-bà-sa*¹, cũng đồng ý rằng, “Năm việc” này là do Đại Thiên (Mahādeva) khởi xướng và là nguyên nhân phân phái đầu tiên này. Các nhà Tỳ-bà-sa còn đi xa hơn, viết thêm tiểu sử của Đại Thiên; theo đó, trước khi xuất gia, Đại Thiên phạm ba trọng tội ngũ nghịch: giết cha, giết mẹ, giết A-la-hán. Tuy nhiên, các luận sư này thừa nhận, sau khi xuất gia theo Phật, Đại Thiên là người thông minh, học nhiều hiểu rộng, được nhiều người kính trọng, kể cả vua quan và hàng quý tộc. Các luận sư, các nhà dịch thuật và chú giải Trung Hoa, như: Chân Đế, Cát Tạng, Huyền Trang, Khuy Cơ, cũng chấp nhận quan điểm của các Luận sư Hữu bộ về nguyên nhân phân giáo đầu tiên này. Tuy nhiên, ngài Khuy Cơ cho rằng, Đại Thiên chỉ là nạn nhân bị tấn công từ các luận sư đối lập. Theo Ngài, Đại Thiên là một người thông tuệ, đạo cao đức trọng. Mặc dù tuổi còn trẻ, nhưng

1. *A-tỳ-đạt-ma Đại Tỳ-bà-sa*, Đại chánh, T 1545, ch. 99, tr. 510c – 512a.

ngài đã chứng đạt quả vị tâm linh rất cao, được vua quan kính trọng, đồng đạo quý mến. Đó là lý do tại sao Đại Thiên bị quy gán ba tội ngũ nghịch, khi ngài đề xướng “Năm việc” liên quan đến phẩm chất A-la-hán.²

Sử liệu liên quan của Chánh lượng bộ (Saṃmatīya) được ngài Thanh Biện (Bhavya hoặc Bhāvaviveka) ghi lại trong tác phẩm Tarkajvālā (Mdo XIX, tr. 162b 6-163; cf. Mdo XC, No. 12) vào thế kỷ thứ VI TL. Sau đó, những thông tin này được các sử gia Tây Tạng, Bu ston, thế kỷ XIV, Gzon nu dpal, thế kỷ thứ XV và Tāranātha, thế kỷ thứ XVII trích dẫn và thuật lại trong các tác phẩm lịch sử Phật giáo Ấn Độ của họ. Tuy nhiên, ngài Thanh Biện cung cấp hai nguồn thông tin khác nhau liên quan đến lần phân phái lớn này. Theo nguồn sử liệu thứ nhất, 136 năm sau năm đức Thế Tôn niết-bàn, trong thời kỳ vua Nanda và Mahāpadma, một Đại hội Tăng đoàn được nhóm họp để thảo luận về “Năm việc” liên quan đến tính chất A-la-hán, được khởi xướng bởi Tỳ-kheo tên Bhadra (Tăng sĩ nổi tiếng). Do nguyên nhân này, Tăng đoàn bị phân rẽ. Và theo nguồn sử liệu thứ hai, 160 năm sau năm đức Thế Tôn, trong lúc vua A-dục (Asoka) đang cai trị tại thành Hoa Thị (Pāṭaliputra), Tăng đoàn đã khởi lên tranh luận về một số giáo nghĩa và dẫn đến phân rẽ thành hai bộ: Đại chúng bộ và Trường lão bộ.³

Như vậy, tuy những nguồn sử liệu của Hữu bộ (Sarvāstivāda) và Chánh lượng bộ (Saṃmatīya) thuật lại thời gian ly giáo có khác nhau, hoặc năm 137 (sau Phật niết-bàn: SNB) trong thời kỳ vua Nanda và Mahāpadma, hoặc năm 116 và 160 (SNB), trong thời kỳ vua A-dục (Asoka); nhưng cả hai nguồn sử liệu này đều đồng ý nguyên nhân dẫn đến Tăng đoàn rạn nứt và phân rẽ thành hai bộ: Đại chúng bộ và Trường lão bộ là do bất đồng “Năm việc” liên quan đến tính chất của Thánh giả A-la-hán.

Như chúng ta biết, khi đức Thế Tôn còn tại thế, đã có hai lần

2. Khuy Cơ, *Du-già-sư-địa luận lược*, Đại chánh, T 1829, tr. 1b.

3. É. Lamotte, “Buddhist controversy over the Five Propositions”, như trên, tr. 51-52.

cộng đồng Tỳ-kheo bị phân ly: một, do Đề-bà-Đạt-da lãnh đạo⁴, và một, do bất đồng quan điểm về một điều giới của hai vị Trưởng lão Tỳ-kheo tại Kosambi. Tuy hai lần phân giáo này, sau đó, đều được đức Thế Tôn bằng nhiều phương cách khác nhau đã tái lập hòa hợp, nhưng cả hai lần phân ly này có một đặc tính giống nhau là đều được dẫn dắt hoặc lãnh đạo bởi những Tỳ-kheo có ảnh hưởng lớn trong cộng đồng Tỳ-kheo và quần chúng Phật tử. Lịch sử phân phái Phật giáo về sau cũng vậy. Hầu hết các lần phân phái đều được dẫn dắt hoặc lãnh đạo bởi một Tỳ-kheo hay một nhóm Tỳ-kheo có uy tín và ảnh hưởng lớn trong cộng đồng Tỳ-kheo hoặc quần chúng Phật tử. Lần phân phái giữa Đại chúng bộ và Trưởng lão bộ có thể cũng vậy. Như đã đề cập ở trên, các Tỳ-kheo Bạt-kỳ không phải là các Tỳ-kheo có ảnh hưởng và uy tín trong Tăng chúng và quần chúng Phật tử. Nên họ không đủ khả năng lãnh đạo 10 ngàn Tỳ-kheo, phân tách cộng đồng Tăng đoàn và thành lập Đại chúng bộ. Chỉ có những Tỳ-kheo như Đại Thiên hoặc các nhóm Tỳ-kheo, những Tỳ-kheo đa văn, được Tăng chúng quý mến, có uy tín trong xã hội (như được tường thuật trong các nguồn sử liệu Sanskrit và Trung Hoa), mới có thể lãnh đạo các nhóm Tỳ-kheo ủng hộ quan điểm của họ và thành lập bộ phái mới: Đại chúng bộ.

Bất đồng quan điểm về giáo nghĩa, mà ở đây cụ thể là phẩm chất của A-la-hán, là những bất đồng và sau này là mâu thuẫn, nghiêm trọng nhất giữa Đại chúng bộ và Trưởng lão bộ trong suốt dòng lịch

4. Trong *Đại Đường Tây Vực ký*, ngài Huyền Trang thuật rằng, ngài có gặp những Tỳ-kheo thực hành theo giáo thuyết của Đề-bà-Đạt-da tại ba Tu viện ở Kāṇasuvāna. Tuy nhiên, theo tất cả kinh luật của các truyền thống Phật giáo, một thời gian ngắn sau khi Đề-bà-Đạt-da cùng 500 Tỳ-kheo tách phân khỏi cộng đồng Tỳ-kheo được đức Thế Tôn hướng dẫn, Trưởng lão Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên, vâng lời đức Thế Tôn, đã đến tu viện 500 Tỳ-kheo này đang trú ngụ và hướng dẫn họ trở về với chánh pháp. Sau đó, Đề-bà-Đạt-da vì tức giận, ngã bệnh, mà qua đời. Và theo giáo sư Ed. J. Thomas, trong *the life of Buddha as Legend and History*, thật khó có thể, một cộng đồng Tỳ-kheo, những người theo Đề-bà-Đạt-da, tồn tại hơn 1000 năm (từ khi đức Thế Tôn còn tại thế đến lúc các nhà chiêm bái Trung Quốc đến Ấn Độ) mà tất cả các nguồn sử liệu khác toàn hoàn không đề cập đến.

sử Phật giáo Ấn Độ. Các nhà Đại chúng bộ có quan điểm rằng thánh quả A-la-hán chưa phải là quả vị viên mãn, chỉ có Phật quả mới là quả vị viên mãn. Họ ít quan tâm đến quả vị A-la-hán, mà quan tâm chính đến Phật quả. Theo các nhà Đại chúng bộ, và sau này là Đại thừa, muốn thành Phật quả, phải thực hành con đường của Bồ-tát. Cho nên, các nhà Đại chúng bộ xiển dương con đường thực hành của Bồ-tát. Con đường này khác biệt với con đường của Thanh văn A-la-hán. Ngược lại, các nhà Trưởng lão bộ xiển dương Thánh hạnh và Thánh quả của A-la-hán. Những khác biệt giữa quan điểm của Đại chúng bộ về Bồ-tát và quan điểm của Trưởng lão bộ về A-la-hán là những khác biệt xuyên suốt và chính yếu trong dòng lịch sử bộ phái Phật giáo Ấn Độ. Vì vậy, rất có thể, những bất đồng về phẩm chất của Thánh giả A-la-hán là nguyên nhân chính yếu và cuối cùng dẫn đến Tăng đoàn phân chia thành hai Đại chúng bộ (Mahāsāṃghika) và Trưởng lão bộ (Sthaviravāda).

Liên quan đến lần ly giáo này, giáo sư André Bareau, trong tác phẩm đối chiếu văn bản rất nổi tiếng, *Các bộ phái Phật giáo Tiểu thừa*, cho rằng những dị biệt của Đại hội kết tập kinh điển tại thành Tỳ-xá-ly không thể là nguyên nhân làm cho Tăng đoàn phân ly. Vì nếu, tại thời điểm đó, Tăng đoàn đã phân ly thì chắc chắn các bộ luật của các

Tông phái Phật giáo phải ghi lại thông tin quan trọng này. Và giáo sư Bareau chấp nhận nguyên nhân phân phái đầu tiên của Tăng đoàn Phật giáo liên quan đến “Năm việc”, mà ông cho là



Di tích tháp Dharmarajika tại Sarnath do Hoàng đế Asoka xây dựng vào TK.III

do Đại Thiên khởi xướng. Và cuộc ly giáo này, theo André Bareau, không thể xảy ra vào thời kỳ của vua A-dục (Asoka) như tường thuật của ngài Thế Hữu. Nếu nó xảy ra trong thời gian vua A-dục trị vì, thì các sử liệu khác xưa hơn và thuộc các nguồn gốc khác nhau tại vùng Kasmir không thể không ghi lại danh tánh đức vua đại hộ pháp này, nhưng các nguồn sử này không nhắc đến tên vua A-dục liên quan đến cuộc phân ly này. Và vua A-dục không thể là đức vua trị vì trong khoảng đầu thế kỷ thứ hai sau Phật niết-bàn. Giáo sư Bareau kết luận rằng, cuộc phân ly này diễn ra trong khoảng năm 140 sau năm đức Thế Tôn niết-bàn, tại thành Hoa Thị (Pataliputra) dưới triều đại vua Nanda và Mahāpadma do Tăng đoàn bất đồng về “Năm việc” của Đại Thiên.⁵

Tuy nhiên, theo ngài Huyền Trang, nguyên nhân phân phái này bao gồm cả hai vấn đề tranh luận về giới luật và tranh luận giáo nghĩa trong Tăng đoàn Phật giáo⁶. Giáo sư Paul Demiéville cũng có cùng quan điểm như ngài Huyền Trang. Theo Demiéville, trong “A Propos du Concile de Vaiśālī”, nguyên nhân phân phái đầu tiên này bao gồm những bất đồng về “Mười điều” liên quan đến giới luật và “Năm việc” liên quan đến tính chất của A-la-hán. Nhưng vì, các luật sư quan tâm đến giới luật hơn, nên họ chỉ ghi lại trong các bộ luật về Đại hội Tăng đoàn tại thành Tỳ-xá-ly (Vaiśālī) liên quan đến mười điều giới luật; và các luận sư quan tâm đến giáo nghĩa hơn, nên họ chỉ ghi lại trong các bộ luận về Đại hội Tăng đoàn tại thành Hoa Thị (Pataliputra) liên quan đến năm tính chất của Thánh giả A-la-hán.⁷ Tuy nhiên, giáo sư J. Nattier và Charles S. Prebish phê bình giả thuyết của Demiéville. Theo họ, nếu giả thuyết của Demiéville là đúng, thì giải thích như thế nào về những tường thuật trong kinh *Xá-lợi-phất*

5. André Bareau, *Các bộ phái Phật giáo Tiểu thừa*, Pháp Hiền dịch, Hà Nội: Nhà xuất bản Tôn giáo, năm 2003, tr. 54-55.

6. N. Dutt, *Buddhist Sects in India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1998, tr. 31.

7. J. Nattier & Charles S. Prebish, “Mahāsāṃghika Origins: the Beginning of Buddhist Sectarianism” trong *Buddhism Critical Concepts in Religious Studies*, Vol. II, do Paul William chủ biên, London & New York: NXB. Routledge, 2005, tr. 201.

vấn, một luận thư A-tỳ-đàm của Đại chúng bộ, theo đó, nguyên nhân phân giáo giữa Đại chúng bộ và Trưởng lão bộ liên quan đến giới luật. Và họ cho rằng, giả thuyết của Demiéville có chỗ chưa thuyết phục.⁸ Giáo sư Nalinaksha Dutt đưa ra một giả thuyết khác. Theo N. Dutt, có thể sự phân phái giữa Đại chúng bộ và Trưởng lão bộ bắt đầu từ những quan điểm khác biệt về một số giới điều (Mười điều của các Tỳ-kheo Bạt-kỳ) và dần dần xuất hiện thêm những khác biệt về giáo nghĩa (Năm việc liên quan đến phẩm cách của A-la-hán).⁹

Giáo sư J. Nattier và Charles S. Prebish¹⁰ đưa ra một giả thuyết khác, phủ nhận những giả thuyết liên quan đến “Mười điều” cho phép của các Tỳ-kheo Bạt-kỳ và “Năm việc” đề cập đến tính chất của A-la-hán. Theo hai giáo sư này, nội dung “Năm việc” này, đặc biệt là nội dung thứ 5 liên quan đến “Khổ” thánh đế của Thánh giả A-la-hán, trong thời gian đầu, không xuất hiện trong các chi phái của Đại chúng bộ phía Bắc, chỉ được tranh luận và truyền bá trong các chi phái của Đại chúng bộ tại phía Nam, quanh vùng Andhra. Vì vậy, họ phủ nhận giả thuyết cho rằng “Năm việc” là nguyên nhân phân phái chính. Theo họ, nó chỉ là nguyên nhân phân phái phụ trong các chi phái Đại chúng bộ tại phía Nam Ấn Độ, do Đại Thiên khởi xướng và truyền bá. J. Nattier và Charles S. Prebish cũng đồng ý cách đánh giá của giáo sư É. Lamotte về nguồn sử liệu đề cập đến nguyên nhân phân phái chính được tường thuật trong *Đạo sử* (Dīpavaṃsa). Vì vậy, hai giáo sư này phủ nhận nguyên nhân phân phái được tường thuật trong *Đạo sử*. Giả thuyết của J. Nattier & Charles S. Prebish dựa vào nguồn sử liệu được đề cập trong Kinh *Xá-lợi-phát vấn*. Kinh này được xem là một luận thư A-tỳ-đàm của Đại chúng bộ, và được học giả André Bareau đánh giá là một trong những nguồn sử liệu sớm nhất về lịch sử bộ phái Phật giáo Ấn Độ.¹¹ Theo kinh này, lúc bấy giờ, có một trưởng lão Tỳ-kheo đem luật tạng

8. Sdd, tr. 201.

9. N. Dutt, như trên, tr. 31.

10. J. Nattier & Charles S. Prebish, như trên, tr. 199-228.

11. André Bareau, như trên, tr. 26.

được kết tập trong Đại hội do ngài Đại Ca-diếp chủ trì, phân loại lại và bổ sung thêm một số giới điều. Do nguyên nhân này, cộng đồng Tỳ-kheo Tăng khởi lên bất hòa. Họ nhờ vua nước này đứng ra phân xử đúng sai. Nhà vua và Tăng chúng quy định, những tỳ-kheo tuân giữ giới luật truyền thống do ngài Đại Ca-diếp kết tập thì chọn thẻ màu đen, những Tỳ-kheo chấp nhận giới luật được thêm vào thì chọn thẻ màu trắng. Kết quả là số thẻ màu đen có đến 10 ngàn, còn số thẻ màu trắng chỉ có 100. Vua nước này kết luận rằng, cả hai đều tuân giữ đúng theo tinh thần giới luật của đức Thế Tôn giảng dạy, nhưng vì có một số khác biệt nên không thể sống chung. Vì vậy, cộng đồng Tỳ-kheo phân ly thành hai bộ phái. Mười ngàn Tỳ-kheo tuân giữ giới luật truyền thống thành lập Đại chúng bộ. Số Tỳ-kheo kia thành lập Thượng tọa bộ (Trưởng lão bộ).¹² Kinh này không đề cập tên vị vua trị vì lúc bấy giờ, nhưng giáo sư É. Lamotte nhận dạng vua này là vua A-dục (Asoka). Như vậy, theo nội dung tường thuật trong kinh này, nguyên nhân phân phái là do cộng đồng Phật giáo nguyên thủy bất đồng về việc mở rộng một số giới điều trong giới bốn và Đại chúng bộ là bộ phái giữ gìn giới bốn truyền thống do Upālī và Đại tăng kết tập tại thành Vương Xá.

Trong thực tế, so sánh các bộ luật của các bộ phái hiện còn, chúng ta thấy rằng luật Ma-ha Tăng-kỳ của Đại chúng bộ có số giới điều ít nhất: 218 giới. Cụ thể là các Pháp chúng học (Śaikhya – dharmas) trong giới bốn Tỳ-kheo của các bộ luật. Pháp chúng học của Ma-ha Tăng-kỳ chỉ có 66 giới; trong khi luật Pāli: 75, Tứ phần luật: 100, Thập tụng: 113, Căn bản nhất thiết hữu bộ: 108. Và nhiều học giả, trong những tác phẩm nghiên cứu về giới bốn Tỳ-kheo của họ, nhận định rằng giới bốn Ma-ha Tăng-kỳ của Đại chúng bộ có niên đại sớm nhất.¹³

Vì vậy, theo J. Nattier & Charles S. Prebish, rất có thể sau Đại hội

12. Đại Chánh, T 1465, tr. 900b 20-28; và tham khảo đoạn dịch sang tiếng Anh từ tiếng Pháp của É. Lamotte, trong *History of Indian Buddhism*, như trên, tr. 172.

13. Các giáo sư: Andre Bareau, W. Pachow, Hofinger, Erich Frauwallner, và Gustav Roth.

kết tập kinh điển tại thành Tỳ-xá-ly, các cộng đồng Tỳ-kheo tại các địa phương lo sợ Tăng đoàn sẽ phân ly, nên nỗ lực điều chỉnh một số tiêu giới mà đức Thế Tôn cho phép thêm giảm cho phù hợp với từng địa phương để giữ cho Tăng đoàn không phân cực. Nhưng những nỗ lực này không như ý nguyện của họ, dần dần các cộng đồng địa phương càng thêm khác biệt nhiều về giới luật, Tăng đoàn càng thêm phân ly và cuối cùng là phân phái. Hai giáo sư này kết luận nguyên nhân tách phân Tăng đoàn Phật giáo liên quan đến việc bổ sung giới điều trong giới bản, mà cụ thể là những giới điều thuộc Pháp chúng học và thời gian xảy ra lần phân phái này là vào năm 116 sau năm đức Thế Tôn niết-bàn.

Như trên đã trình bày, Thượng tọa bộ, theo *Đạo sử*, thì cho rằng bộ phái gốc của mình (Trường lão bộ) gồm những trưởng lão Tỳ-kheo tuân giữ giới luật truyền thống và thanh tịnh; và ngược lại, Đại chúng bộ, theo kinh *Xá-lợi-phất vấn*, cũng tường thuật bộ phái mình là bộ phái gồm những số đông Tỳ-kheo tuân giữ giới luật truyền thống và thanh tịnh. Những tường thuật này phản ánh một phần quan điểm chủ quan của bộ phái. Thật không dễ để kết luận nguyên nhân và thời



Di tích Đại học Nālandā ở Bihar, Ấn Độ

gian chính xác dẫn đến phân ly giữa Đại chúng bộ (Mahāsāṃghika) và Trưởng lão bộ (Sthaviravāda).

Lời kết:

Đại chúng bộ là bộ phái được xem là tiền thân của Phật giáo Đại thừa hoặc là bộ phái đóng góp nhiều trong lịch sử phát triển Phật giáo Đại thừa tại Ấn Độ. Khảo cứu nguyên nhân phân phái giữa Đại chúng bộ (Mahāsāṃghika) và Trưởng lão bộ (Sthaviravāda) để có những đánh giá và nhận định khách quan và tương đối chính xác về Đại chúng bộ là việc làm rất cần thiết. Đây là đề tài lớn mà nhiều sử gia Phật giáo đã hao tốn nhiều trí lực và thời gian khảo cứu, tranh luận và đưa ra nhiều giả thuyết khác nhau trong hơn một thế kỷ qua. Nhưng hiện nay vẫn chưa có một giả thuyết nào đủ sức thuyết phục để các nhà chuyên môn chấp nhận. Vì vậy, chúng ta không thể chỉ y cứ vào một nguồn sử liệu nào mà cho rằng Đại chúng bộ là bộ phái khởi nguyên từ những Tăng sĩ trẻ, lơ lửng giới luật, hay bộ phái được lãnh đạo bởi những kẻ dị giáo xâm nhập vào trong Tăng đoàn nhằm làm suy yếu Phật giáo.

Một số quan điểm của người viết trình bày ở trên, chỉ là cách nhìn và cách hiểu của người viết căn cứ vào những sử liệu khác biệt của hai nguồn Pāli và Sanskrit về lần phân phái lớn và đầu tiên trong lịch sử Phật giáo Ấn Độ này. Cách nhìn và cách hiểu ấy có thể hợp lý và cũng có thể không hợp lý. Khi viết bài này, người viết chỉ mang một ước nguyện, hy vọng có thể tìm lại hình ảnh chân thực của Đại chúng bộ (Mahāsāṃghika). ■

THÍCH NGUYỄN LỘC

TÀI LIỆU THAM KHẢO:

1. *Luật Tứ phần*, quyển 6, Tỳ-kheo Thích Đồng Minh và Thích Đức Thắng dịch Việt, Tỳ-kheo Thích Nguyên Chứng hiệu đính và chú thích, đăng trên trang mạng Phật Việt.
2. *Luật Ma-ha Tăng-kỳ*, HT. Thích Phước Sơn dịch Việt, đăng trên trang mạng Quảng Đức.
3. *Tiểu phẩm* (Cullavagga), Tỳ khưu Indacanda Nguyệt Thiên dịch Việt, đăng trên trang mạng Budsas.
4. *Dị bộ tông luận luận*, HT. Thích Trí Quang dịch Việt, đăng trên trang mạng Đạo Phật Ngày Nay.



TÍNH ĐA DẠNG

CỦA PHẠM VĂN

(Tiếp theo)

PHÁP HIỀN CƯ SỸ

Không có sự kiện nào gọi là đơn lẻ, ngay cả việc “học Phạm văn để dịch Phật điển”; bởi vì, bất cứ sự kiện nào đơn lẻ, thì sự kiện ấy đều là ngẫu nhiên và như ta thấy, mọi hành vi “nghiên cứu Phật điển” hiện giờ, hầu như đều đặt trên góc độ “phỏng chừng”. Tuy nhiên, ta sử dụng càng nhiều “photon”, thì dự ngôn của chúng ta càng chính xác hơn. Sự ngẫu nhiên sẽ không tạo nên bất cứ hình ảnh nào, ngoại trừ một tổng thể được thành tựu bởi tứ duyên. Đây là điểm dứt khoát tới hạn trong khoa vật lý ngày nay và cũng là cách minh định vạn hữu của Phật giáo. Nói cách khác, không có cái gì là không do duyên sinh cả.

Nguyên tắc 1452-53 cho biết sự sai biệt này rõ

ràng qua những gì vừa nêu:

“hṛkor anyatarasyām

harater karoteś cāṇyatayor yaḥ
karttā sa nyantayor anyatarasyām
karmasamjñam bhavati.”

Ý nghĩa này, ta không thể y trên tự điển từ nguyên dù là của Moniere Williams hay Otto Böhtlinck mà hiểu được. Ta chỉ có thể tìm được nó trong cách hiểu truyền thống ngôn ngữ của Ấn Độ thông qua Pāṇini. Bởi vì, “người nói bản ngữ cũng là người bác lãm văn học Phệ-đà”. Và, Pāṇini là người đã chi phối được cả hai lĩnh vực này và kiểm soát triệt để những khía cạnh khác nhau trong cơ cấu của chúng—sử dụng và phát âm.

Các nét đồng nhất trong cấu trúc của chúng đã toàn diện ở tác phẩm của ông với tính chuyên khảo của nhà văn phạm học. Do vậy, ông đã khai sáng nền văn phạm ấy trong sự tiết kiệm nhiều hơn hết, nhằm xử lý cùng một lúc hai tính đa dạng đó và nhất là chúng được khảo cứu một cách tách biệt. Một tầm nhìn nghiêm túc nhất về cách tổ chức trong những phương pháp trình bày văn pháp của ông nói lên một ấn tượng vĩnh viễn và đầy thuyết

phục, chính là xây dựng phạm vi miêu tả cấu trúc của bhāṣā. Nói chung, các đặc tính của Phệ-đà, tức là cách ngữ tính phái sinh từ nó, đã được gắn trong sự miêu tả của ông (hình thành tính hoàn thiện trong mọi ngôn ngữ (biến cách của thế giới này). Nói cách khác, các phương pháp trần thuật văn phạm, tất nhiên là ở đó đã khéo làm môi sinh cho mọi tính đa dạng phát triển. Chẳng hạn, dưới 3284 những hậu tố được miêu tả xuất hiện sau một ngữ căn vị từ để chỉ cho ý nghĩa “quá khứ” (bhūta). Lại nữa, ở văn cảnh 3287 diễn ngôn rằng, hậu tố kvip-Ø đứng sau căn vị từ “han” (sát hại) trong ý nghĩa quá khứ khi mà “bhrāhmaṇa” (bà-la-môn), “bhrūṇa” (bào thai) và “vṛtra” (tên một loài yêu quái) đều đặt trong sự liên hệ cú pháp với nó. Chẳng hạn, “bhrama-han” có nghĩa là người (mà) đã sát hại một Bà-la-môn, v.v... Bản kinh này sau đó lại vạch ra cách đặc dụng về hậu tố kvip trong ngôn ngữ Phệ-đà với thân từ “han” trong cách cấu trúc với các thân từ thông thường kể cả các thân từ khác mà những thân từ này đã liệt kê ở nguyên tắc đi trước.

Do vậy, trong ngôn ngữ Phệ-đà, ngoài “bhrama-han” ra, ta có thể có ngữ đoạn danh từ (danh ngữ đoạn), như “pitṛ-han” (gã đã sát hại cha mình), v.v... Tuy nhiên, phạm vi sử dụng Phệ-đà đã không được ông chỉ rõ. Thế nhưng, cách dùng thuật ngữ “bahulam” (có nhiều sắc thái) mà ông đã để lại, thì thật là vô hạn đối với chúng ta. Những gì chúng ta nêu ra ở đây là những sự thật ưu việt mà Pāṇini đã nêu lên để miêu tả các sự kiện thuộc về bhāṣa đúng như nó cho phép. Ông tổ chức thành các tuyên bố của mình một cách tiết kiệm và chính xác. Các sự thực của ngôn ngữ Phệ-đà đều được đan dệt hợp lý và thuận lợi trong bộ khung của bhāṣa. Hãy lấy một dụ hình khác, như qua cách miêu tả trong 1480 về sự nảy sinh của upasargas và gatis. Ông cho rằng, chúng hình thành trước một thân từ vị ngữ hay một vị ngữ thể (dhātu). Và một công thức như vậy vốn chia phần cho bản chất biểu thuật khái quát hóa. Tuy nhiên, điều đó duy trì được những sự thật mà tự thân bhāṣa mới có. Qua ngôn ngữ Phệ-đà, các dụng tính của upasargas và gatis đều được trình bày trong

những bản kinh tiếp theo sau. Ta thấy, trong 1481-82, ngôn ngữ Phệ-đà ấy có thể cận hành với một hình thái vị ngữ hay có thể hình thành các biểu đạt gián cách cho nền ngôn ngữ học khác. (Jag Deva Singh, p.7-10).

Ngôn ngữ học, như con thuyền giúp ta vượt qua đại dương vập vùi của cách học “vẹt”, như ánh sáng đưa ta ra khỏi khu rừng rậm của “giáo pháp hiện giờ” trong siêu thị sách, hướng ta đến bình nguyên của tri thức chân thật với tiềm năng tạo thành vô số phương tiện khéo léo của sáng tạo.

Sự nhận thức như vậy, cho ta biết rằng, tài sản mà đức Phật để lại, tỷ trọng của nó dù đem tam thiên đại thiên thế giới gộp lại để cân cũng không thể sánh được – bao gồm của cải vật chất và văn minh tục-thánh trí... Thật vậy, ta quy ngưỡng Phật, thì không thể không quy kính “nền học thuật” đã đề cập, được Phật sang trang.

KÝ HIỆU

Trật tự truyền thống của những biểu tượng ở hệ thống chữ viết Ấn Độ chủ yếu dựa trên phương pháp tiếp hợp âm thanh (articulation) mà cơ bản

là nó được phát triển bởi các nhà thông thái cổ đại của đất nước này. Tinh hoa (implicit) của trình tự ấy là một chuỗi của các bảng âm vị học được tổ chức theo các đặc trưng tiếp hợp âm thanh. Theo W. Bright, thì “bảng âm vị học của tiếng Phạn, trước tiên là các nguyên âm chủ (primary) hay nguyên âm tự nhiên và các nguyên âm này được biết như là những nguyên âm đơn” (sdd, p.384). Trên thực tế, Phạn văn chỉ có năm nguyên âm: a (अ), u (उ), i (इ), ɾ (ऋ) và ʌ (ऌ) được gọi là các nguyên âm độc lập hay tối tiên (the independent or initial form); còn các nguyên âm còn lại, thì chỉ là sự tiếp xúc của chính các nguyên âm đơn này theo thuyết âm vị học qua hai thuyết Guṇa và Vṛdhi, ngoại trừ hai âm tố ɾ và ʌ được xem như là hai âm tố có âm tiết biên hướng (syllabic lateral). Trong đây, ngữ tố ʌ, không có vai trò gì và hầu như rất hiếm, thậm chí không thấy xuất hiện ở các bản kinh hậu Vệ-đà và “không liên quan gì hết đến ngôn ngữ đương đại” (sdd, p. 384). Còn những phụ âm thì được các nguyên âm đi theo bằng hình thái phụ (diacritic) hay

hậu phụ âm (postconsonantial), tức là nhờ các nguyên âm như vậy đã khiến cho những phụ âm của Phạn văn được phát âm hoặc hiển âm. Ta thấy, chức năng nguyên âm trong Phạn văn là vai trò hiển, còn chức năng trong nhiều loại hình ngôn ngữ để viết kinh, như tiếng Do Thái là vai trò ẩn. Chính vì tính độc lập và “tự nhiên” như thế mà các nguyên âm tiếng Phạn khi thể hiện từng ngữ tố hay chính chúng, thì từng ngữ tố này đều có ý nghĩa bao quát và cá biệt. Điều đó ta được dạy trong bản kinh Đại Bát-niết-bàn. Danh xưng cho các nguyên âm ấy “cốt ở âm tố của chúng, đôi khi được gắn bằng thuật ngữ kāra (cái vốn tạo được ấn tượng – marking), do vậy a (अ) được gọi là a-kāra” (sdd, p.384). Và vì chỉ phối cho toàn bộ phụ âm, cho nên, ngay cả một phụ âm khi được xướng tụng, nó cũng mang một ý nghĩa đặc thù dành cho các yếu tố “thanh tịnh” và “giải thoát”. Bởi vì, trong phụ âm vốn có chức năng hạ phụ âm. Chẳng hạn, ka-kāra: “ka-kāraṃ parikīrpayato’ sambhinna meghaṃ nāma prajñāpāramitā-mukhaṃ avakrāntaṃ” (khi xướng

lên ngữ đoạn ka-kāra, có tên là “phổ vận bất đoạn”, thì hành giả có thể được đưa đến cánh cửa dẫn vào trí tuệ), (Phạn-Hòa tự điển, p.307); hoặc a-kāra: “yadā a-kāraṃ parikīrtayanti sma tadā anityāḥ sarva-saṃskāra-śadho niścaraṇī sma” (những ai mà đã xướng lên ngữ đoạn a-kāra [ngữ đoạn có nguyên âm là ॐ], thì họ khiến cho toàn bộ âm tố vô thường đều được thể hiện), (Phạn-Hòa tự điển, p.2).

Nói chung, Phạn văn bao gồm ba hệ thống như sau: hệ thống ngữ âm, nguyên âm và phụ âm. Trong đây sẽ liên hệ đến âm vị học, trật tự những âm tố, luật sandhi về thanh điệu (tone sandhi), tiền và hậu tố, các loại hình thời thái vị

từ (kāla), các bình diện cú pháp... Và trên hết là các cấu trúc của những hợp thành từ hay các tiểu cú (samāsa).

HỆ THỐNG NGỮ ÂM

Theo G. Cardona, xuất thân từ đại học Yale, nhà Phạn ngữ học chuyên về Pāṇini, cho biết, hệ thống âm vị của Phạn văn chia thành hai hệ thống: Hệ thống nguyên âm (svara) và hệ thống phụ âm (vyañjana). Phụ âm được chia thành ba nhóm: nhóm sparśa (âm tắc - stop), nhóm anta[ḥ]sthā (bán nguyên âm – semivowel) và nhóm ūṣman (xát xỉ âm - spirant). Cách phân định và vì sao chúng được phát âm như thế được tìm thấy trong những bản văn,



không có cái gì là không do duyên sinh

chẳng hạn, Taittirīyaprātiśākhya và śikṣās. Theo truyền thống, những bố trí về cách liệt kê âm tố này được dựa trên tri thức ngữ âm (xem bảng liệt kê ở cuối bài viết) cũng như tri thức về Guṇa và Vṛdhi.

NGUYÊN ÂM

Theo G. Cardona, thì Phạn văn có ba loại nguyên âm: ngắn (hrasva), dài (dīrgha) và nguyên âm cực dài (pluta). Nguyên âm ngắn: a, i, u, ṛ. Nguyên âm dài: ā, ī, ū, ṛī, e, o, ai, au và sau hết là nguyên âm cực dài có thời lượng gấp ba nguyên âm ngắn, người ta thấy hiện tượng này xuất hiện trong hô cách số ít, nó dùng để gọi một tên hiệu của một người mà anh ta không có mặt: Devadattā³. Số 3 ở đây chỉ cho thời lượng có cường độ cao (pitched and trimoric) (Xin tham khảo *The Indo-Aryan Languages*, p.107-157 by G. Cardona, để tránh tính cách giáo khoa ở đây).

Tóm lại, những gì đã trình bày chỉ là thiện ý của một người đã từng chạm trán với những vấn đề gai góc của Phạn văn và càng gai góc hơn khi một sinh viên đã tốt nghiệp khoa Phạn văn, nói

chung ở khu vực Châu Á và nói riêng ở Việt Nam sẽ thấy một vài lúng túng khi chạm vào các văn bản cổ và càng lúng túng hơn khi tiếp xúc với vài nghiên cứu của văn minh đương đại có liên quan đến cây phả hệ của loại ngôn ngữ mình đã học và tất nhiên từng dịch. Vậy thì, học Phạn văn, không chỉ là học ngôn ngữ theo ý nghĩa chung chung mà nó sẽ mở ra một cái học toàn thể kết hợp với những nhà chuyên môn có tầm nhìn phổ quát trong và ngoài những gì liên quan đến ngôn ngữ (dịch thuật, khảo cổ, nhân chủng, ngôn ngữ học, vật lý, toán học, v.v...), một loại ngôn ngữ nào đó – xuyên suốt lịch trình sử tính của nó – chứa nhóm mọi nền văn minh nhân loại, như Phạn văn Phật giáo chẳng hạn, thì nó phải cần được viện đến những gì cao hơn như ta thường được dạy bằng các phạm trù phổ thông hóa, trong khi với tính chuyên sâu sẽ dẫn ta về với thực tại của cái gì có trật tự phổ thông mà ta chưa từng biết, thấy cái toàn cảnh trong một trật tự vi mô là thấy được tính vĩ mô trong trật tự vi mô toàn cảnh. ■

CHÚ THÍCH

(2) ANTON ZEILINGER: Hẳn là giờ đây chúng ta có thể nêu ra một vấn đề cực kỳ quan trọng khác trong cơ học lượng tử. Trước đó, tôi đã đề nghị là mình có thể thực hiện cuộc thí nghiệm khe kép với các hạt photon đơn và quan sát chúng dừng ở đâu – hãy nói là, photon thứ nhất dừng ở đây, photon thứ hai dừng ở kia, photon thứ ba thì sẽ ở đó, v.v... Bây giờ vấn đề là tại sao một hạt đơn biệt lại dừng ở một nơi đơn biệt? Ngày nay, ta biết tới một chừng mực là dữ kiện đơn này là hoàn toàn ngẫu nhiên, không có cách lý giải nào cả.

Hãy cho tôi nhấn mạnh đến sự khác biệt giữa dữ kiện này với khoa vật lý cổ điển. Trong vật lý cổ điển, nếu như tôi chơi súc sắc, thì tôi có một con số nào đó, ít ra tôi có thể tạo ra một bức tranh lý trí nào đó về cái đang khởi sinh. Bây giờ tôi có thể giải thích vì sao tôi có được con số 3, bởi vì tôi vừa lật bàn tay mình như vậy, thì con súc sắc lăn theo cách trở tay ấy và va chạm mặt ngoài theo một cách nào đó, v.v... Về mặt chủ quan, thì tôi không có sự truyền thông nào cả, thế nhưng tôi có thể xây dựng một chuỗi lý do mà chủ yếu là mình có thể lý giải được nó – con số 3 ấy. Trong vật lý cổ điển, tôi gọi đó là tính chủ quan ngẫu nhiên, bởi vì tôi với tư cách là chủ thể, không biết tại sao có được một con số đó (nhân thì có thể biết, nhưng quả thì không; tức là lý do có con số 3 thì tôi biết, nhưng tại

sao, thì không). Cái “tại sao” này là cái không biết của tôi. Trong vật lý lượng tử, chúng ta cũng có những dữ kiện đơn lẻ, nhưng chúng ngẫu nhiên một cách khách quan. Chẳng những tôi không biết các hạt dừng ở đâu mà ngay cả các hạt chúng cũng chẳng biết mình đổ lại chỗ nào. Nếu như có một Thượng Đế thì hai dữ kiện đó có lẽ ngài cũng không biết. Không có lý do tại sao ngài (tức đức Dalai Lama) đạt tới một kết quả riêng, trong một vận hành riêng của cuộc thí nghiệm ấy. Đây là hiện thực mà lần đầu tiên trong khoa vật lý chúng ta thấy được các dữ kiện để ta không thể xây dựng một chuỗi lập luận nào từ đó. Ta có thể xây dựng một lý lẽ từ toàn cảnh (hình ảnh toàn diện): nếu tôi thu được các kết quả từ nhiều photon, lúc này ta thấy hình ảnh ấy phơi bày và ta có thể tạo nên bức tranh bằng sóng tuyệt hảo. Tuy nhiên đối với hạt đơn lẻ thì không có cách nào tạo ra được một mô thức lý trí (mental model) cả. Điều này đã dẫn đến những tranh luận nghiêm trọng. Thậm chí, một vài người đã cho rằng, cái nào mà chúng ta quan sát trong sự kiện lượng tử đơn thì cái đó là một hành vi tự tạo - một cái gì sở thành vô cơ.

DALAI LAMA: Nếu chỉ mình giải tính ngẫu nhiên như định nghĩa thì có ngăn chặn được hình ảnh nào không?

ANTON ZEILINGER: Ở cấp độ của một máy dò sóng riêng thì được đấy. Tuy nhiên, về mặt chứa nhóm

qua thời gian, thì một hình ảnh lại xuất hiện. Đây là một nghịch lý. Một hình ảnh toàn diện thì có, nhưng, sự kiện nào đơn lẻ, thì sự kiện ấy là sự kiện ngẫu nhiên.

DALAI LAMA: Các sự kiện riêng đều thực sự là ngẫu nhiên, nhưng khi ông chứa nhóm nó, vậy thì lại một lần nữa quan hệ nhân quả phát sinh và ông có được một giải thích kết hợp, đúng thế không?

ANTON ZEILINGER: Đúng vậy. Nhưng (sự giải thích liên hợp đó) chưa hẳn là chính xác. Bởi vì, tính ngẫu nhiên là cá biệt, cho nên ta không thể nói một cách chính xác là có bao nhiêu photon sẽ dừng ở điểm nào. Nhưng chúng ta chỉ có thể phỏng chừng, và ta sử dụng càng nhiều (photon), thì dự ngôn của chúng ta càng chính xác hơn. (Đón đọc, *Đối Thoại Giữa Các Nhà Khoa Học Với Đức Dalai Lama*: Việt dịch Thích Nhuận Châu, Pháp Hiền hiệu đính, sắp tái bản)

(3) [3284] Bhūte

‘Bhūte’ ity adhikārah ‘varttamāne laṭ’ iti yāvad ita ūrddham anukramisyāmaḥ ‘bhūte’ ity evaṃ veditavyam

Khi mà hành vi được biểu thị ở thì quá khứ, thì một hậu tố sau đó đứng sau một căn vị từ “bhūta”.

DẪN CHỨNG

agniṣṭomayājī anh ấy đã cử hành thánh lễ agniṣṭoma để làm phương tiện đạt đến cõi trời).

Đây là nguyên tắc dẫn đạo, cốt yếu là đưa đến nguyên tắc 32123

vartamāne laṭ. Đối tượng sở thì (denotatum) của những hậu tố được giới thiệu sau đó sẽ phải ở thì quá khứ. Tuy nhiên, thì quá khứ này cần được liên hệ đến nghĩa của căn tố đó sau khi một hậu tố đã cho được giới thiệu.

(4) [3287] Brahmaphr̥ṇv̥reṣu kvip brahmāḍiṣu karmasūpapadeṣu hanter dhātoḥ kvip pratyayo bhavati bhūte

Khi nào hậu tố KvIP đứng sau căn vị từ “han” thì khi đó căn tố ấy xuất hiện cùng với một “pada” gồm có brahma (bà-la-môn), bhr̥ṇa (bào thai) và v̥tra (một loài yêu quái) với tư cách là một hành vi (karma) và hành vi này được biểu thị ở thì quá khứ.

DẪN CHỨNG

brahmahā (gã ấy đã giết một Bà-la môn [brahmaṇa])

bhr̥ṇahā (gã ấy đã phá hoại một bào thai)

v̥trahā (Indra, bậc đã giết quỷ V̥tra)

1. Tại sao chúng ta cần có nguyên tắc này khi mà nguyên tắc 3276 có thể đã thực hiện rồi những gì mà nguyên tắc này sẽ dự định thực hiện? Kāśikā cho biết rằng, nguyên tắc đó được viện đến để nhấn mạnh một vài hạn chế (niyamārtham – có ý nghĩa hạn chế). Tức là, nó giới hạn những từ liên kết (từ được ghép lại - upapada), căn vị từ “dhātu”, thì “kāla” và giới hạn phạm vi của hậu tố (pratyayaviṣaya). Mahābhāṣya giải thích hai giới hạn ấy như sau:

Giới hạn thứ nhất là hậu tố KvIP sẽ được giới thiệu sau ngữ tố “han”, chỉ khi nào các từ đã ghép lại được kết cấu bởi brahma, bhrūṇa và vṛtra. Giới hạn này sẽ khóa lại các dẫn chứng, chẳng hạn puruṣaṃ, hataṇvā = puruṣahā (kẻ giết loài người / sát hại thần tính) kết cấu với hậu tố KvIP. Kế đến, hậu tố KvIP được giới thiệu sau “han” cùng với cách giới hạn của những từ được ghép và chỉ ứng dụng liên quan đến hành vi quá khứ mà thôi. Mahābhāṣya không thừa nhận bất cứ sự giới hạn nào khác ngoài hai giới hạn được Kāśikā tuyên bố. Nageśa (Udyato liên hệ đến Pradīpa – Udyato ad Pradīpa) tuyên bố, “brahmādiṣu hanter bhūte kvip bhavati, brahmādiṣu hante kvib bhūta eva... niyamadvayaṃ nābhyupagataṃ” (hậu tố KvIP đứng sau căn tố han chỉ khi nào hành vi được định vị [vị trí cách] trong quá khứ... cả hai sự giới hạn này khó có thể chấp nhận). Tất nhiên, ở đó sẽ phải là những cách dùng chống lại quyền của các giới hạn khác.

(5) [1480] te prāḡ dhātoḥ
te gatyupāsargasamjñākāḥ dhātoḥ
prāk pryoḡtavayāḥ
Những ngữ tố được gọi là gati và upasarga đều được đặt trước căn vị từ.
Vấn đề ở đây đặt ra là cách sử dụng từ ngữ (đại từ) “te” (chúng nó) như thế nào. Nó được tranh luận rằng.

(6) Xúc, sở dĩ ngữ nguồn này có nghĩa là “xúc” qua Phật điển, bởi

vì nó là âm thanh khởi sinh do tiếp cận, chứ không phải là “âm tố tự nhiên” như âm “a” chẳng hạn. Như vậy, Thức có từ ngữ quan chỉ là do duyên mà khởi thời. Nhận thức là cái biết giới hạn, cho nên theo Phật giáo, mọi “học thuyết” bao giờ cũng bị hạn cuộc trong “nhân” và “ngã” của chính chúng. Tuy đơn giản như vậy, nhưng thế giới này đã vì nó mà khổ đau từ vô lượng kiếp.

(7) Guṇa và Vṛdhi

Ngay từ đầu của luận thư Aṣṭādhyāyī (Tám chương ngữ luận), Pāṇini liền đề cập đến hệ thống “biến âm” của Guṇa và Vṛdhi. Vậy thì Guṇa và Vṛdhi là gì?

Nguyên tắc 111 nói rằng: 1.1.1 vṛddhir ādaic

/ vṛddhiḥ / 1 / 1 ādaic / 1 / 1 (āt ca ait ca; Śs. 4) /

vṛddhiśabdhaḥ samjñātvena vidhīyate pratyekam ādaicāṃ varṇaṃ sāmānyena tadbhāvitānāṃ ātabhāvitānāṃ ca
āT (ā, xem 1.170) taparas và aiC (ai và an, xem Śs 4) được cho là vṛddhi.

DẪN CHỨNG

āsvalāyanaḥ: khuynh hướng nam tính [tư cách là chồng và v.v...] của Asvala

aitikāyanaḥ: khuynh hướng nam tính của Itika

aupagavaḥ: khuynh hướng nam tính của Upagu

aupamanyavaḥ: khuynh hướng phái tính (nam) của Upamanyu

śālīyaḥ: cái đặc vị (được định vị),

đạt đến hay sở sinh trong một phủ hệ.

mālīyah: cái sở sinh [được sinh ra] trong một tràng hoa hay bằng một tràng hoa trang nghiêm.

1. “Thuật ngữ vṛddhi được minh định với tư cách là một danh xưng (saṃjñā-danh từ), ứng dụng trong duyên tổ ã, ai và au trong các chức năng báo danh (saṃjñin-thông tin viên/danh tướng) của nó, cho dù chúng có được phái sinh bằng cách ứng dụng một nguyên tắc diễn cảm có những liên quan đến tên gọi vṛddhi (tadbhāvita) này hay không (ātadbhāvita).

Chẳng hạn, bhāgaḥ ‘một thành viên, một bộ phận’ được phái sinh bằng cách giới thiệu phụ tố (3.1.91 pratyayaḥ) GHaÑ (3.3.16 padaruj...) sau (3.1.2 paraś ca) ngữ căn vị từ (3.1.9 dhātoḥ) bhaj ‘chia phần, tách bộ phận ra’) nhằm biểu đạt hành vi bằng căn tố này (3.3.18 bhāve); và sự kiện đó đưa đến công thức bhaj + GHaÑ. Nguyên tắc 7.2.116 ata upadayaḥ được đọc bằng 7.2.114 mṛjer vṛddhiḥ yêu cầu rằng, nguyên âm áp cuối (upadhā, cf. 1.1.65 alo’ntyāt) của ngữ căn tiền-hậu-tổ (64.1 aṅgasya, cf. 1.4.13 yasmāt...) đã được thay bằng vṛddhi. Vai trò của [nguyên tắc 1.1.1] này chỉ đơn thuần là lý giải thuật ngữ vṛddhi mà người ta có thể tiếp xúc được nó ở bất cứ nơi đâu trong hệ ngữ pháp của Pāṇini.

2. Sự thay thế vṛddhi về loại hình: bh (a→ā) j + GHaÑ gọi là tadbhāvita, bởi vì nó được hình thành là do cách

ứng dụng một nguyên tắc diễn cảm có những liên quan đến danh xưng vṛddhi. Khi được thiết lập như vậy, ta hãy khảo sát sālīyah ‘đó là cái đặc vị, đạt tới, hay được sinh trong một ngôi nhà hay thuộc giòng dõi thế gia’, được phái sinh bằng cách giới thiệu biến tố (4.1.76 utsādhībhyo...) cha (4.2.113 vṛdhacchaḥ) thuộc taddhita sau khi (3.1.2 paraś ca) cái thuộc về ngữ pháp đã liên hệ cùng (4.1.82 samarthānām...) pada (1.4.14 sūptiṇ...) sālā + Ñi. Giờ thì, cha không cần phải giới thiệu, trừ phi sālā là một yếu tố gọi là vṛddha (1.1.73 vṛddhir yasya...) và một đơn vị không thể gọi là vṛddhi, trừ phi từ tố đầu tiên trong số những nguyên âm của nó là một vṛddhi. Lại nữa, ở đây, ta tiếp cận vai trò của một nguyên tắc diễn cảm liên quan đến danh xưng vṛddhi.

3. Pāṇini lập thành nguyên tắc này bằng cách sử dụng kỹ thuật của taparakaraṇa ‘đặt t trước hay sau’. Nghĩa là, ông chèn t giữa ā và aiC. Cách này, đơn giản là các nguyên âm ấy, trong trường hợp thực tiễn ai và au được trích dẫn bằng một ngữ tố [đơn vị] t đi trước hay theo sau mà nó thuần túy biểu thị những nguyên âm đồng âm dị nghĩa (sarvaṇa) có cùng một diễn tiến thời gian (kāla). Nên nhớ rằng, từ tố t trong nguyên tắc này không được quen dùng cho cách cưỡng buộc từ ã đến ā và nguyên tắc ấy không bị quy kết vào trong [chuỗi] aN (với chi tiết này, xin xem 1.1.69 aṇudit...). Thay vào đó, nó được quen dùng cho aiC. Ở

đây, tadparakaraṇa cho phép Pāṇini khoá lại nhiệm vụ của hạn từ vṛddhi để thay bằng từ tố ai và au mà chúng có thể cấu thành một diễn tiến thời gian có trường độ 3 hay 4 âm tiết ngắn (morae). Đối với các chi tiết mà vì sao t không cưỡng buộc ā, xin xem Padamañjārī (pm) ad Kāśakā 1.1.1 (1: 66): ‘ākāra’ naṭtvād eva na bhinna-kālānām grāhaka iti...’ (SHARMA, v.ii, p. 5-6)

Như vậy thì, vṛddhi chỉ phối cho các duyên tố ā, ai và au, còn Guṇa được nguyên tắc 113 cho biết là nó chỉ phối cho các nguyên âm i, u, ɾ, ɿ mà thôi. Ta có nguyên tắc này:

īkoguṇavṛddhī

/ ikaḥ 6 / guṇavṛddhī 1 / 2 /

vṛddhiḡuṇau svasamjñayā

śīsyamānau ika eva sthāne vedit-
vyau.

Khi những nguyên âm biểu hiện bằng guṇa và vṛddhi được chỉnh lý như là dụng ngữ thay thế (ādeśa), và không phải vị danh từ bỏ khuyết (substituendum/ sthādin) được minh định, thế nên chúng chỉ hình thành trong vị trí của các nguyên âm do ik (i, u, ɾ, ɿ xem Śs 1-2) sở thị.

DẪN CHÚNG

tarati: anh ta bơi lội hay thả trôi

nayati: anh ta dẫn dắt hay chỉ đạo

bhavati: anh ta trở thành

akāṣīt: anh ta đã thực hiện hay tác tạo

ahārṣīt: anh ta nâng niu / chịu trách nhiệm

acaiṣīt: anh ta đã chất thành khối.

anaīṣīt: anh ta đã chỉ phối / dẫn đạo

alāvīt: anh ta đã chặt đứt

aslāvīt: anh ta đã cầu nguyện

Chức năng của nguyên tắc này là để giới hạn vị danh từ bỏ khuyết đối với những thay thế guṇa và vṛddhi trong các vị trí mà ở đó guṇa và vṛddhi được chỉnh lý bằng các diễn đạt liên quan đến thuật ngữ guṇa và vṛddhi, ngoại trừ không có vị danh từ nào được minh định. Trong mọi trường hợp như thế, nguyên tắc này trở nên có giá trị và nó tuyên bố rằng, các yếu tố sở thị bằng thân ik sẽ chỉ được xử lý với tư cách là vị danh từ mà thôi. Hiển nhiên, điều này có kết quả từ sự kiện mà Pāṇini giới thiệu những bỏ khuyết guṇa và vṛddhi theo một trong hai phương pháp:

(a) Ông chỉ định cụ thể vị danh từ và dụng ngữ đại biểu bỏ khuyết, với lại

(b) Ông chỉ chỉ định dụng ngữ bỏ khuyết (substitute), nhưng không chỉ định cụ thể vị danh từ bỏ khuyết.

Nguyên tắc 1.1.3, bao hàm dẫn chứng về sau. Chẳng hạn, hãy quan sát 7.2.114 mṛjer vṛddhi (aṅgasya) phối trí một dụng ngữ đại diện vṛddhi bằng sự biểu đạt liên quan đến danh xưng vṛddhi. Tuy nhiên, mṛjer (số ít, cách công cụ từ căn tố mṛj ‘lau sạch’, một chi phần, một bộ phận) không bị xử lý như là một vị danh từ bỏ khuyết, bởi vì điều này sẽ cần đến cách thay thế mṛj bằng một dụng ngữ bỏ khuyết vṛddhi mà, lần lượt sẽ tạo cho nó không thể phái sinh hình thái cách hy câu mārṣṭi ‘muốn được thanh sạch’. Hơn thế, chúng ta sẽ đạt tới bằng

cách nào khi quyết định một dụng ngữ bỏ khuyết vṛddhi thích đáng? Với lý do này, 112 phải được thể hiện cùng 72114 mà 72114 bây giờ sẽ phối trí một thay thế vṛddhi chỉ trong vị trí của iK thuộc căn tổ mṛj, tức là một aṅga (chi phần) (1413 yasmāt...). Khi sự kiện này được áp đặt, nguyên tắc 113 không tìm được tầm của nó qua cách ứng dụng của atapadhāyāḥ 72116. Cho dù, ở đó một dụng ngữ bỏ khuyết vṛddhi có được chỉnh lý bằng biểu đạt liên quan đến tên gọi vṛddhi đi nữa, thì nó không thể tương đẳng với mṛjer vṛddhiḥ của 72114, vị danh từ bỏ khuyết hay phụ bổ vị danh từ (constituendum), nghĩa là, âm a áp cuối của một aṅga vẫn phải được minh định. Tương tự, ta hãy quan sát chuỗi sārva dhātukārdhadhātukayoḥ của 7384 (guṇaḥ rút ra từ 7382) cung ứng một dụng ngữ bỏ khuyết guṇa mà không có bất cứ cách minh định nào cho vị danh từ phụ bổ cả. Nếu chúng ta không nhập dữ liệu 113 (take 113 into account), chúng ta sẽ thuyên giải một cái gì đó của 7384 như sau.

Một guṇa thay thế hậu tố al của một aṅga (1152 alo'ntyasya) khi nào một sārva dhātuka (34113 tinsit) hay một gia tố ārdhadhātuka (34114 ārdhadhātuka) đi theo.

Và lại ở đây, ta sẽ chạm phải khó khăn hơn nữa khi đạt đến một dụng ngữ bỏ khuyết guṇa hợp lý, và rồi ta vẫn phải kết luận bằng một phái sinh bất xứng. Tuy vậy, nếu ta đọc 113 theo 7384, thì chúng ta sẽ có

được trật tự ở bất cứ nơi đâu. Tức là 7.3.84 sẽ phối trí một dụng ngữ bỏ khuyết guṇa trong vị trí của hậu tố iK của aṅga (1.4.13 yasmāt) một cách thuần túy. Ở đây, 113 không ứng dụng cho một dẫn chứng về dụng ngữ bỏ khuyết guṇa, hãy khảo sát 64116 hay guṇa, nhờ vậy một nguyên âm guṇa được thay thế cho u [u dài hay ngắn] của một bha (1418 yaci bham). Ở đây, người ta không cần viện đến 113, bởi vì vị danh từ phụ bổ được minh định.

Để kết luận, nguyên tắc 113 chỉ có thể tìm thấy tầm của nó khi nào cả hai nguyên tắc cùng gặp nhau:

(a) Nguyên tắc cung ứng một dụng ngữ bỏ khuyết hay một từ thay thế guṇa hoặc vṛddhi là do sự biểu đạt liên quan đến danh xưng (danh từ) guṇa hay vṛddhi, và

(b) Nguyên tắc đó không có khả năng cung ứng cho bất cứ vị từ bỏ khuyết hữu tận (definite substituentum) nào.

Pāṇini giới hạn vị danh từ phụ bổ này với những âm tố sở thị bởi iK, là vì ông muốn loại trừ bất cứ các dụng ngữ thay thế guṇa hay vṛddhi nào đối với a, ai, au và các phụ âm. Qua nguyên tắc ấy, Ông ứng dụng guṇavṛddhi một cách hiển ngôn, thay vì quy nhập một cách hàm ngôn bằng anuvṛtti, rõ ràng là ông khiến cho 113 nhận ra phạm vi của nó chỉ khi nào một dụng ngữ phụ bổ guṇa hay vṛddhi được nêu, bằng cách sử dụng dứt khoát những thuật ngữ này. (Theo Sharma, p.7-8 v.2).



QUỐC ÂN TỰ

gạch nối quá khứ và hiện tại

TRẦN TIẾN ĐẠT

Thành phố Huế nằm ở giữa so với hai đầu đất nước, so với các địa phương khác Huế được thiên nhiên cực kỳ ưu đãi, ở đây hội tụ đầy đủ những yếu tố kỳ thú của thiên nhiên từ sông, núi, ao, hồ... đến biển cả, đầm phá bao la. Trong đó nổi bật lên là hình ảnh sông Hương - núi Ngự, hình ảnh đó đã đi sâu vào trong thơ ca:

Dạ thừa xứ Huế bầy chừ

Vẫn còn núi Ngự bên bờ sông

Hương

(Bùi Giáng)

Không chỉ được thiên nhiên ưu đãi mà lịch sử cũng mang lại

cho vùng đất này số phận đặc biệt. Vốn chỉ là “Phên dậu” của nước Đại Việt, Huế đã trở thành Thủ Phủ của xứ đàng trong dưới thời các Chúa Nguyễn (1558 - 1788), rồi trở thành kinh đô của cả nước dưới thời Tây Sơn (1788 - 1801) và dưới thời 13 vị vua nhà Nguyễn (1802 - 1945).

Thiên nhiên, lịch sử cộng thêm với yếu tố con người nơi đây đã tạo nên cho Huế một diện mạo mới, một sức sống mới với rất nhiều giá trị văn hóa vật chất và tinh thần. Bên cạnh đó, Huế còn được coi là trung tâm Phật giáo của cả nước, chính vì thế mà



Toàn cảnh chùa Quốc Ân

văn hóa Phật giáo cũng đã nhanh chóng ăn sâu vào tiềm thức người dân nơi đây. Những giá trị văn hóa Phật giáo đó không chỉ thể hiện ở dạng vô hình, mà nó còn hiện hữu ở những dạng cụ thể - đó là những ngôi chùa.

Không ở đâu mà mật độ chùa chiền lại “dày” như ở Huế, theo thống kê chưa đầy đủ thì trên mảnh đất Cố Đô này có tới hơn 200 ngôi chùa trong đó riêng Thành Phố Huế có tới 99 ngôi chùa. Đến Huế, nếu chỉ dành thời gian để vãng chùa thôi cũng mất hàng tháng trời. Ít nhất du khách phải thiết lập hai lộ trình:

một, dành cho những ngôi chùa lớn nổi tiếng bắt đầu từ chùa Từ Đàm - trung tâm Giáo hội Phật giáo miền Trung nằm trên đường Sư Liễu Quán, xuôi đường Điện Biên Phủ thăm chùa Báo Quốc, và sau đó vượt sang bờ Bắc ngược đường Kim Long, ghé chùa Thiên Mụ. Hai, là một lộ trình khách đích đặc và bồi rồi hơn dành cho những ngôi chùa tạm gọi là nhỏ, nhưng rất đặc sắc, chỉ có thổ công mới chỉ được đường đi như chùa Từ Hiếu, Tây Thiên, Quốc Ân,...

Chùa Quốc Ân (寺恩國) là một trong những ngôi tổ đình

danh tiếng và lâu đời bậc nhất tại cổ đô Huế. Hiện tại chùa Quốc Ân vẫn còn bảo lưu nhiều dấu ấn văn hóa Phật giáo trong các thời kỳ từ Thuận Hóa đến Phú Xuân và Huế ngày nay. Chùa thuộc hệ phái Bắc Tông, do tổ sư Tạ Nguyên Thiều khai sơn vào khoảng những năm 1682-1684 với tên ban đầu là thảo am Vĩnh Ân. Chùa là ngôi Tổ đình đầu tiên của phái thiền Lâm Tế từ Trung Quốc truyền sang.

Lịch sử xây dựng Chùa

Lịch sử xây dựng Chùa gắn liền với cuộc đời tổ sư Nguyên Thiều. Sư Nguyên Thiều là người được chúa Nguyễn Phúc Thái trọng vọng, năm 1689, Chúa cho miễn thuế đất và đổi hiệu chùa là Quốc Ân và ban tám biển “Sắc tứ Quốc Ân Tự”.

Chùa trải qua nhiều lần trùng tu theo sự thăng trầm của lịch sử. Vào năm 1786 chiến sự giữa nhà Nguyễn và Tây Sơn nổ ra, chùa Quốc Ân bị tàn phá rất nặng nề, ngôi tháp Phổ Đồng đã bị phá hủy hoàn toàn. Chùa chỉ lưu giữ được một số bia ký, văn khế và một số tượng khí, pháp khí. Đến năm 1806, khi Long Thành Thái trưởng công chúa cúng 300 quan

tiền, chùa bắt đầu tu sửa.

Năm Minh Mạng thứ 3 (1822), khi Hòa thượng Mật Hoằng dâng sớ xin trùng tu chùa Quốc Ân, vua cấp 500 quan tiền và các vật dụng. Trong đợt trùng tu này, chùa xây dựng lại chánh điện, chú tạo lại tôn tượng Phật A Di Đà, tổ đường và long vị chư Tổ...

Năm 1851, Hòa thượng Từ Hòa - Liễu Triệt tiếp tục trùng tu và dựng công tam quan. Sau đó ít lâu, chùa được Thái trưởng công chúa cúng dường 400 quan tiền để hòa thượng Liễu Chơn tu tạo tượng Phật Thích Ca và Di Lặc...

Từ đó theo thời gian Chùa đã được trùng tu, tôn tạo lại nhiều lần. Mặc dù như thế nhưng những mô típ nguyên bản, nguyên gốc hay nói khác đi cái “Thần thái” của ngôi Chùa vẫn còn được lưu giữ.

Đôi nét về Tổ Sư Nguyên Thiều - Vị Tổ Sư đã sáng lập ra ngôi Chùa

Tổ sư Nguyên Thiều, pháp tự là Hoán Bích, người ở Triều Châu, Quảng Đông, Trung Quốc sang hoằng hóa ở Việt Nam vào năm 1665 ở tại phủ Quy Ninh

(nay là Bình Định) lập chùa Thập Tháp - Di Đà.

Vào khoảng năm 1682-1684, dưới thời chúa Hiền (Nguyễn Phúc Tần) sư Nguyễn Thiều ra Phú Xuân ở xứ Thuận Hóa, sư chọn chân đồi Hòn Thiên (chân núi Bân), phía trái núi Ngự Bình để dựng chùa Vĩnh Ân và tháp Phổ Đồng. Chúa Nguyễn Phúc Tần đóng góp ngân khoản xây chùa.

Năm 1687 sư được chúa Nguyễn Phúc Thái cử về Trung Quốc để rước cao tăng sang truyền giới cho chư tăng Đại Việt. Ngài đã mời Thạch Liêm Hoà Thượng (Thích Đại Sán) sang mở giới đàn ở chùa Tuyền Lâm và chùa Thiên Mục. Sư cũng thỉnh một số tượng Phật và đồ pháp khí từ Trung Quốc.

Năm 1695 sư Nguyễn Thiều đã được cử làm trú trì chùa Phổ Thành ở làng Hà Trung, nay thuộc xã Vinh Hà, huyện Phú Lộc. Tại đây sư đã thiết trí một tượng Quan Âm bằng đá thỉnh từ Trung Quốc, nay vẫn còn. Thiều sư tịch năm Mậu Thân (1728).

Kiến trúc chùa Quốc Ân

Về mặt kiến trúc hàn lâm (chính thống), chùa Huế mang

đậm nét bản sắc văn hoá Đông phương, nhưng dù được xây dựng theo hình gì, cấu trúc chung của một ngôi chùa Huế thường bắt đầu bằng tam quan. Tiếp đó là tiền đường để tiếp khách. Chánh điện là nơi tụng niệm. Hậu tổ - thờ vị khai sơn và các bậc hậu bối. Hai nhà tả - hữu, dành cho việc trọng đại. Trường thất - dành cho vị trú trì chùa và tăng xá - nơi ở của các thầy. Ngoài ra còn có thiền đường - dành cho thiền hạnh một nơi không thể thiếu dù là chốn tu hành đó là tịnh trụ - nhà bếp.

Nằm trong mô típ kiến trúc chung đó, chùa Quốc Ân cũng được kiến trú theo lối chữ “khẩu” (口). Dãy nhà phía Đông là nhà khách và nhà ăn; dãy đối diện ở phía Tây Nam là Tăng Xá. Bên sau là nhà thờ Linh. Quanh vườn Chùa có khoảng 09 Tháp và nhiều ngôi mộ. Những tháp cổ này rất có giá trị về mặt lịch sử. Đọc các Long Vị (có tổng cộng 27 cái) ở chùa Quốc Ân người ta thấy có ba dòng kệ. Trước hết là các ngài theo dòng kệ của ngài Siêu Bạch có chữ Minh, Thiệt, Tế, Liễu... đứng trước. Có các ngài theo dòng kệ của Nguyên Thiều có chữ Thành, Phật, Tổ,

Tiên, Minh, Như, Hồng... chen lẫn nhau. Những người có chữ Tế ở trước thì hoặc là đệ tử của ngài Minh Hằng Định Nhiên hoặc là đệ tử của ngài Minh Vật Nhất Tri. Không có ngài nào của dòng kệ Liễu Quán vào trụ trì ở đây.

Khuôn viên chùa rộng khoảng 5.000m², trong đó diện tích xây dựng khoảng 550m². Từ bên ngoài vào ta thấy cổng Tam Quan - được làm theo lối tam quan mở với 4 trụ cột chia làm ba lối đi, mỗi trụ cột có một vế câu đối, bên trên đề ba chữ 寺恩國 (Quốc Ân Tự), đi vào một sân thấp rộng. Lên đến sân chùa cao hơn thì ngoài hết ở bên phải người đi vào là bi đình trong đó có tấm bia Quốc Ân, đối diện phía bên trái là bia giống như thế nhưng không có chữ. Cạnh bia là hai cái Am ở hai bên xây bằng gạch để thờ Thánh Mẫu và Ngũ Hành. Đến khu chính điện, đây là một ngôi nhà làm theo mô típ truyền thống với 3 gian 2 chái và được xây dựng theo lối kiến trúc “Trùng thềm điệp ốc” - đây là ảnh hưởng theo lối kiến trúc Cung Đình nhà Nguyễn với cách cấu tạo gồm 2 nhà nhưng chung một thềm (nền), trong đó

mái sau của nhà trước và mái trước của nhà sau được nối với nhau bằng một hệ thống trần “Thừa lưu” hạ thấp uốn cong như hình “Mai cua”. Trong điện Phật còn có bốn vế hai câu đối thép vàng của Thiên Túng Đạo Nhân ngự đề, bên trên là biển hiệu đề “Sắc Tứ Quốc Ân Tự”. Sát vách trong, sau lưng khám có biển đề bốn chữ “Linh Thử Cao Phong”, không đẹp bằng bức hoành cùng bốn chữ ấy, nhưng



Chánh điện chùa Quốc Ân

chính chúa Nguyễn Phúc Chu viết hiện treo ở tiền đường chùa Thiên Mụ. Long khám chạm trổ rất đẹp, tượng Phật thờ có ba lớp, trên cao có ba pho tượng Tam Thế (quá khứ, hiện tại và vị lai Phật). Lớp giữa thì ở giữa có tượng Thích Ca lớn tay bắt ấn Tam Muội, bên trái người đứng lễ có tượng Chuẩn Đề có nhiều tay, bên phải có tượng Quan Âm. Phía trước hết có ba tượng đồng, hai bên có hai tượng giấy lồng

kính quay mặt lại với nhau.

Gian trên thờ Đại Tạng, gian dưới thờ Quan Thánh. Mỗi bàn thờ đều có hai vế đối. Phái sau là nhà thờ tổ, bàn chính giữa có một Tiểu Tượng rất lớn và năm Long Vị để trong Long khám. Hai bên, mỗi bàn thờ đều có hai hàng Long Vị. Hàng trong cao hơn, mỗi bên có năm bài vị cổ trình bày đơn giản, hàng ngoài thấp hơn, mỗi bên có sáu Long Vị chạm trổ tỉ mỉ.

Chùa hiện lưu giữ được nhiều tượng khí và pháp khí xưa quý từ thời khai sơn cho đến nay. Đó là bộ tượng Tam Thế Phật, tượng Phật Thích Ca được chú tạo vào khoảng năm 1851. Ngoài ra, chùa còn lưu giữ chiếc khánh đồng có hoa văn rất đẹp đúc từ thời Minh Mạng và nhiều pháp bảo, pháp khí khác như đại hồng chung, bia ký...

Thay lời kết

Ngày nay, đến chiêm bái tham quan chùa Quốc Ân, chúng ta như đi vào một bảo tàng thu nhỏ trưng bày thờ tự nhiều tượng khí, pháp khí mang những dấu ấn văn hóa đặc trưng của Phật giáo xứ Đàng Trong nói chung và xứ Thuận Hóa nói riêng. ■



Tổ đường chùa Quốc Ân

BÂY GIỜ XUÂN MỚI ĐẾN

TRẦN MINH NGUYỆT



Bà cháu. Ảnh: Ducnc, vnphoto.net

Chiều 28 Tết, thị trấn Nghĩa An đông hơn mọi ngày. Các shop hàng nườm nượp người ra vào, ai cũng muốn đổi mới mình khi xuân về. Đổi mới từ cái đầu tóc cho đến đôi giép dưới chân. Có lẽ vì vậy nên cửa hàng nào cũng đông chật người chờ đợi. Mặt trời sắp lặn sau núi, chỉ còn sót lại ánh sáng hanh vàng cuối ngày nhợt nhạt, bà Sâm vẫn còn ngồi trên manh chiếu được trải ở góc hè của một ngôi nhà hoang vắng chủ. Bà nghe người ta đồn rằng ngôi nhà này có ma, ai vào ở chỉ vài tháng sau sẽ chết bất đắc kỳ tử, vì vậy tuy nằm ở trên đường phố chính mà không ai dám mua, hay thuê ở cả. Lúc đầu, bà Sâm cũng có ý lo sợ, muốn đi tìm nơi khác, nhưng biết đi về đâu khi ngày hết Tết đến rồi? Bà nhớ, ngày còn nhỏ, người thầy ở

ngôi chùa cổ Hưng Long có bảo số bà được sướng lúc trẻ nhưng về già sẽ chịu nhiều khổ ải truân chuyên. Thuở ấy, bà chỉ im lặng, làm sao ai mà biết được duyên mệnh của một con người? Bây giờ, đã trên tuổi 70 rồi, ngồi mà ngẫm lại, bà cảm thấy mọi việc hình như đã dần dần hiện rõ trong cuộc đời bất hạnh của bà rồi...

Bà Sâm là con gái duy nhất của một gia đình rất khá giả trong thị trấn, bà được cha mẹ, anh em cưng chiều hết mực. Khi lớn lên lập gia đình, bà cũng may mắn có được một người chồng hiền lành, thương yêu bà chân thành. Ông bà có với nhau ba đứa con: hai trai, một gái. Ông bà làm ăn ngày càng khấm khá, vận may luôn đến với bà, nên vợ chồng bà đã mua thêm được một ngôi nhà bẽ thế ở khu phố chính thị trấn. Ba người con của ông bà đều được cho ăn học đến nơi đến chốn.

Lần lượt các con của ông bà đều có đôi có cặp và ra ở riêng. Chim đã đủ lông cánh, dần bay xa tổ! Ngôi nhà rộng trở nên vắng vẻ, vắng hẫng tiếng nói cười rộn rã bấy lâu. Ông bà vẫn ngày ngày kẻ cạ bên nhau. Tuổi già,

nghĩa tình càng khẩn khít. Ông bà chăm sóc lo lắng cho nhau thật đầm ấm, hạnh phúc. Tuy vậy, sức khỏe của ông ngày càng suy yếu dần. Thời trẻ, ông đã gắng sức để gây dựng cho các con, lo cho tương lai của chúng mà không hề nghĩ đến nỗi khổ nhọc cho chính mình. Tuổi già, bệnh tật lại có dịp phát sinh. Và vào một đêm mùa đông mưa bão đầy trời, ông đã trút hơi thở cuối cùng, bỏ bà ở lại mà lặng lẽ ra đi cách đây đã mười năm. Mười năm dài đằng đẵng, bà một mình lủi thủi trong căn nhà rộng lớn vắng lạnh. Bà luôn cảm thấy lạnh lẽo và cô độc. Ông bà như hai chiếc bóng nương vào nhau, nay chỉ còn lại một mình bà hao gầy đơn độc. Bà nghĩ, người ta thường nói “trẻ cậy cha, già cậy con” nên bà không thể sống lẻ loi mà chờ ngày mãn tang chồng mới quyết định bán ngôi nhà đang ở, chia hết cho các con.

Bà Sâm về ở với cậu Trìn, người con cả của bà. Vợ chồng Trìn đều là giáo viên cấp I, dạy cùng một trường gần nhà. Họ có hai đứa con trai. Nhưng chuyện đời vẫn thường không ai lường trước được. Đột tình giảm biên

chế, cậu Trinh không tiếp tục được dạy nữa, ở nhà làm phụ hồ để chia sẻ gánh nặng với vợ. Sau đó không lâu, Trinh theo người bạn học cũ vào thành phố Hồ Chí Minh làm bảo vệ cho một công ty, rồi nghe đâu Trinh lại có vợ bé mà ở luôn trong thành phố, không về nữa. Cô Hảo, vợ Trinh, giận chồng bạc bẽo, giận ghét luôn mẹ chồng. Thói thường, hễ “thương thì thương cả lối đi, mà ghét thì ghét cả tông ty họ hàng”! Hảo làm đơn xin li hôn, được tòa chấp nhận xử vắng mặt. Cô bán nhà, dẫn con về quê sinh sống. Bà Sâm lại một lần nữa chuyển về nơi ở mới: Bà sang nương nấu bên gia đình cậu Trung, em rể của Trinh. Vợ chồng cậu Trung làm ăn rất phát đạt, thành lập công ty riêng, giàu có. Nhưng vợ chồng Trung đều nuôi sẵn sự oán giận vì lúc bán nhà bà đã chia phần cho vợ chồng cậu ít hơn Trinh. Bởi vậy, vợ chồng Trung đều tỏ ra rất lạnh nhạt, thờ ơ với sự có mặt của bà trong nhà. Lắm lúc, họ ra mặt đay nghiến, chì chiết bà. Bà chỉ được ở trong gian buồng nhỏ cạnh bếp và không được xuất hiện khi khách của vợ chồng Trung đến thăm chơi! Bà biết

phận, buồn tủi, nên vẫn thường ở luôn trong phòng, ít khi ra ngoài. Bà sống cam phận và nhẫn nhục từng ngày. Đêm đêm vẫn thường nhớ ông mà khóc thầm! Tới giờ ăn, chị giúp việc mới mang cơm vào cho bà. Vợ chồng Trung bề bộn công việc, không vương bận con cái, nên ít khi ăn cơm ở nhà. Sự vắng mặt vợ chồng Trung đã cho bà có được giây phút dễ chịu trong nỗi muộn phiền của riêng mình!

Cậu Trung bị viêm gan siêu vi B từ nhỏ, mà trong công việc giao tiếp đòi hỏi uống nhiều rượu, Trung chỉ luôn nghĩ tới lợi nhuận mà quên đi sức khỏe ngày càng suy giảm. Bệnh viêm gan dần chuyển sang ung thư gan mà anh cũng không hề hay biết. Bao năm qua, Trung đã phung phí sức khỏe để tìm kiếm tiền bạc, nhưng nay lại phung phí tiền bạc để tìm kiếm sức khỏe. Cuối cùng, tiền bạc đã không mua được sức khỏe! Sau một tháng đau đớn vật vã ở bệnh viện Saint Paul. Trung đã buông bỏ tất cả! Sau 49 ngày, Lan, vợ của Trung đã đem linh cốt của chồng gửi vào chùa nhờ nhang khói cúng giỗ và bán căn nhà đang ở để chuyển đến sống

cùng người chồng mới tại thành phố. Lan đã thuê cho bà Sâm một căn nhà nhỏ ở miền quê để sống tạm, tránh tiếng đời đàm tiếu. Cũng từ dạo đó, Lan dần cắt đứt liên lạc với bà Sâm, không về thăm bà lần nào nữa. Tuổi già, thêm bệnh tật, bà không làm gì ra tiền để trả tiền thuê nhà. Bà trả nhà lại cho chủ, sống lang thang, trông nhờ vào sự bố thí thương xót của mọi người. Ban ngày thì lưu lạc đó đây để kiếm miếng ăn, buổi tối thì tìm đến ngủ tạm ở các hiên chùa, đình làng hay chui đút vào các lều chợ bỏ trống tối đen hôi hám.

Những ngày thơ thẩn đi xin ăn đó đây, bà cũng đã dành dụm được một ít tiền, muốn về thăm quê nhà ăn Tết với cô Xuyên, con gái út của bà. Bà rất nhớ con, thương cháu. Nỗi nhớ thương cứ ngày một lớn lên theo tuổi già cô độc.

Nhà cô Xuyên là một nhà đúc ba tầng, thoáng mát, có cửa ăn của để và con rế bà là chủ thầu xây dựng có tiếng trong vùng. Nhưng buồn thay, cuộc đời diên đảo đâu dễ có tấm lòng yêu thương là sẽ được đáp lại! Đâu cứ muốn là được! Bà ngồi nhớ

lại từng lời của con gái mà lòng vẫn còn bàng hoàng đau xót. Hình ảnh buổi chiều hôm qua ở sân nhà Xuyên cứ quay đi, quay lại trong đầu bà như một khúc phim quay chậm.

- Mẹ đến đây làm gì?

- Tết đến rồi, mẹ nhớ con nhớ cháu. Con cho mẹ ở tạm vài ngày được không?

- Nhà con chật lắm, mẹ đến thì ở vào đâu? Không lẽ mẹ nằm ở phòng khách sao?

- Mẹ ở đâu cũng được con à. Mẹ xin con mà...

- Ai bảo có nhà để ở mẹ không biết giữ mà bán đi, giờ mẹ tới làm phiền con như thế này làm sao con sống nổi? - Giọng Xuyên trở nên khô cứng. Phía chồng của con, rồi bạn bè... Con biết ăn nói sao đây? - Xuyên ngập ngừng giây lâu rồi quay phắt lại: Thôi được rồi, con sẽ mua cho mẹ vé xe, mẹ vào Sài Gòn ăn Tết với anh Trình nhé?

Xuyên nói xong vào nhà, bỏ bà một mình ở giữa sân. Có lẽ cô vào lấy tiền. Bà cảm thấy tủi phận, nghĩ nếu Trình còn nhớ thương bà thì đã đón bà vào ở với mình rồi. Bà lặng lẽ bước nhanh ra khỏi sân nhà Xuyên. Bà

không muốn nghe thấy thêm một nỗi đau lòng nào nữa.

Tiếng gọi lớn từ phía sau khiến bà giật mình, quay lại:

- Bà nội! Bà ở đây sao? Cháu đã đi tìm bà suốt buổi chiều nay...

Bà mở to đôi mắt nhìn trừng trừng. Thằng Phát, cháu nội đích tôn của bà đây mà! Nó đang đi học ở Sài Gòn, chắc là được về quê ăn Tết.

- Cháu về từ ngày 23, cháu tìm bà, hỏi thăm mãi bây giờ mới gặp. - Phát ngồi xuống bên cạnh bà Sâm, đưa tay cầm lấy bàn tay nhăn nheo da bọc lấy xương của bà, đôi mắt rung rung.

Bà ôm Phát vào lòng và khóc. Nước mắt cứ đầm đìa chảy như chưa bao giờ được khóc như thế. Bà không ngờ trong cuộc đời quá cơ cực cô đơn của bà, lại có đứa cháu này còn nghĩ nhớ đến bà lặn lội mà tìm đến!

Phát đến với bà như một tia nắng ấm, như cơn gió trong lành tươi mát đã xoa dịu lấy đời bà đang ngập lặn trong tối tăm buồn tủi.

- Cháu sẽ không để cho bà lang thang buồn khổ nữa đâu.
- Giọng Phát to rõ. Bây giờ bà

cháu ta đi ăn chút gì bà nhé! - Phát ngập ngừng. Cháu sẽ mượn tạm một căn phòng để bà cháu ta ăn Tết với nhau bà nhé!

Phát bỗng dừng nhớ lại như in, bao kỷ niệm thời tuổi thơ quanh bà, chúng như vừa mới xảy ra hôm qua. Bà đã yêu thương, chăm sóc-hy sinh cho con cháu từng miếng ăn, giấc ngủ ròng rã bao năm?

- Bà ơi! - Phát lại kêu lên. Sau Tết bà vào Sài Gòn ở với cháu bà nhé! - Mắt Phát đắm đắm nhìn bà. Cháu vừa học, vừa tìm việc làm thêm, cộng với khoản tiền của mẹ cho hằng tháng bà cháu ta sẽ sống tạm đủ bà ạ! - Phát cầm lấy bàn tay bà. - Có bà, có cháu sẽ vui hơn, sẽ học giỏi hơn. - Phát chột cười. Bà phải lo cho cháu nội đích tôn nữa chứ!

Đôi mắt bà Sâm chột sáng lên, đôi môi run run, thoáng nở nụ cười dường như đã tắt lịm từ bao năm. Bà cảm thấy trong lòng lâng lâng một niềm vui khó tả! Dù đang là đêm, nhưng bà vẫn cảm thấy không khí mùa Xuân đang tràn ngập trong lòng...

Mùa Xuân đang thật sự đến với đời bà từ đêm ấy! ■

TRẦN MINH NGUYỆT

Xuân đến khê khàng

MANG VIÊN LONG



Buổi sáng sớm, nhìn qua khung cửa sổ hướng ra khu vườn như mọi ngày để nhận biết ngày mới đã đến, một ngày nữa sẽ trôi qua trong đời để bước dần về phía xế chiều của đời người, nhưng sáng nay tôi bỗng nhận ra một điều gì khang khác?

Trước tiên là màu nắng. Nắng trong, hanh vàng, rất lạ! Sắc nắng tươi nguyên như có sức tỏa hơi ấm cho dù cái se lạnh của những ngày gần cuối năm vẫn rần rạt quanh đây! Nắng chiếu trên

những tán lá màu xanh đậm làm cho nó long lanh, như mỏng ra, và dịu dàng hơn trong hơi gió thoảng. Nắng tràn đầy trong khu vườn, trên từng khóm hoa, lối sỏi quanh co một cách hồn nhiên như mời gọi...

Tôi bước ra sân, ngược nhìn lên bầu trời: Một màu xanh nhạt. Màu xanh của nền trời như cũng được ánh nắng trong trẻo tươi nguyên kia làm cho mỏng đi, bàng bạc, vời vợi, có sức hấp dẫn lạ kỳ! Đó là một màu nắng dịu dịu tinh khôi, quyến rũ, gợi nhớ bao kỷ niệm xa xưa, êm đềm! Tôi tự hỏi: Cái nền trời âm u, xám ngắt của tháng ngày mưa dầm gió giạt mấy hôm trước đây đã biến đi đâu rồi?

Hướng tia nhìn xa ra ngoài cánh đồng phía trước: một màu lúa non xanh mơn mớn, một màu nắng mới tơ vàng, một màu trắng nõn của đàn cò, một mảnh trời trong xanh yên vắng, một vài cánh én chao nghiêng đưa thoi, tôi chợt nhận ra là mùa xuân đang khê khàng đến... Xuân đang đến từng bước, từng bước nhẹ nhàng như bước chân lặng lẽ của thời gian đều đều gõ nhịp tích tắc nơi chiếc đồng hồ Telda cũ kỹ đã được mẹ tôi treo nơi

vách đã bao năm!

Tôi cảm thấy lòng mình như được sắc nắng xuân chiếu rọi, sưởi ấm, vỗ về. Một sự chuyển hóa thật mầu nhiệm khiến lòng tôi cũng nao nao, xao xuyến. Tâm hồn tôi như cũng đang được đổi mới cùng đất trời đắm thắm bao dung kia. Mùa đông buốt giá bão bùng đang dần lui xa, trả lại cho vạn vật một sức sống mới. Tôi ngồi lặng yên ở chiếc ghế mây cũ bên hiên nhà, thầm nhớ lại hơn sáu mươi mùa xuân đã đi qua đời mình, bao thăng trầm biến đổi, bao khổ đau hệ lụy đời thường và tôi chợt mỉm cười với mình trong niềm an vui ấm áp của tuổi đời còn lại...

Cùng lúc, tôi chiêm nghiệm về những bước chân thông dong, êm ái của mùa xuân mà nhận ra ở đời mình hiếm khi được có những bước chân an nhiên vững chãi như thế. Tôi đã vội vã, đã rộn ràng, đã chen lấn. Và những bước chân lộn độn ấy đã dẫn dắt tôi lao đao suốt mấy chục năm trời!

Tôi luôn mơ ước có được “một ngày không vội vã” để nhìn kỹ từng bước chân đi, nhìn từng xao xuyến gợn lên từ tâm hồn mình để nhìn thấy rõ hơn bao điều diệu kỳ của đời sống! Chỉ mong

một tuần có được “một ngày không vội vã” thôi mà vẫn chưa làm được. Suốt bao năm dài, tôi đã đánh mất những ngày “không vội vã” quý giá ấy mà mãi mê đuổi bắt ảo ảnh hảo huyền ngày càng xa mờ...

Lặng nhìn từng bước đi của mùa xuân đang đến quanh tôi, tôi thầm ước, làm sao có được những bước chân khê khàng mà vô cùng thiêng liêng như mùa xuân bây giờ?

Tôi nghĩ, khi tâm hồn đã tươi mới trong trẻo như nắng xuân. Cuộc sống đã rộng mở bao dung như trời xuân. Suy tưởng an nhiên mát lạnh như gió xuân. Thì lúc đó, từng bước chân ta đi vào đời sẽ thông dong vô ngại biết bao! Sẽ nhiệm mầu an vui và hạnh phúc biết bao!

Tôi chợt nhớ đến hai câu kệ của ngài Hoàng Bá, “... Bất thị nhất phiến hàn triệt cốt/ Tranh đắc mai hoa phốc tử hương” (... Chẳng phải một phen xương buốt lạnh/ Hoa mai đâu dễ ngát mùi hương), như mùa xuân đã bị vùi dập qua bao tháng ngày bão táp đen tối, cho đến sáng hôm nay đang trời dậy, đang cửa mình vươn lên để hiến dâng cho đời bao niềm hy vọng... ■

Xuân Hưởng

Nhẹ nhàng buông thả tứ thiên thi
Mai nở vàng sân đúng hẹn kỳ
Chim hót trời xanh lưng nhả nhạc
Hoa lay cành nỡn ánh quang huy

Lòng thơ đón bạn vắn thanh thần
Trí thoáng chào xuân tứ diễm quy
Sớm hưởng nên tình thư chẳng muộn
Thỏa niềm hân thưởng mộng mê ly.

HẠNH PHƯƠNG



Con chưa thể làm người xuất gia

LAM YÊN

Tôi gặp em vào một buổi chiều tình cờ tại ngôi chùa nhỏ trên sườn đồi thoai thoải thuộc thị xã Bảo Lộc, huyện Bảo Lâm, tỉnh Lâm Đồng. Đó cũng là ngày tôi đến thăm một người sư huynh mà chúng tôi cách xa đường như đã mười năm hơn.

Câu chuyện của tôi hôm nay không phải là tâm sự về cuộc tao ngộ giữa hai chúng tôi mà là nói về em, một người xa lạ mà lần đầu tiên gặp em, trong tôi có chút gì đó thật hiếu kỳ muốn tìm hiểu, phải chăng đó cũng là cơ duyên giữa em và tôi đã từng gặp nhau trong vô lượng kiếp.

Cuộc tao ngộ

Chuyến xe bắt đầu rời khỏi đô thị nhộn nhịp hướng về vùng cao nguyên bạc ngàn đồi núi, và điểm đến của tôi cũng không phải là quá xa, nhưng đã nhiều năm chúng tôi không gặp, trong lòng có chút gì nôn nao, mong ngóng và tâm trạng chờ đợi bồi hồi...Xe đến thị xã Bảo Lộc cũng là lúc hoàng hôn khuất dạng, le lói đâu đó vài ngọn đèn điện lờ mờ của những người canh trông nương rẫy, sự trông ngóng gặp nhau đã làm cho tôi quên đi cái sợ hãi của núi rừng, mặt dù từ địa phận Bảo Lâm tôi còn phải đi xe honda ôm

đến 30 cây số mới đến ngôi chùa mà tôi định đến. Thế nhưng, khi đến nơi thì vị Trú trì đã có Phật sự phải đi xa, người tiếp tôi là một em nam cư sĩ khoảng trên 20 tuổi, đang ở làm công quả tại chùa.

Để không khí đỡ cô quạnh tôi bắt chuyện với em và hỏi vì sao em lại chọn nơi này làm công quả? tuổi còn trẻ sao em không đến những nơi có điều kiện, có trường Phật học để tập sự và có điều kiện học Phật? Em chỉ cười và trả lời, nhân duyên mà cô! Tôi cũng cười và dường như đồng tình với quan điểm của em.

Lúc em pha trà mời tôi dùng, tôi thật ngạc nhiên vì đôi chân em luôn mang một sợi dây xích rất to và nặng, tôi đoán sợi dây xích ấy có lẽ cũng khoảng năm kg, thế nhưng em vẫn tự nhiên cười nói, đi lại và làm việc như: pha trà, dọn cơm, rửa bát, quét chái điện, thắp hương, tụng kinh, đóng chuông, làm vườn, hái trà, chăm bón hoa... với đôi chân mang vòng xích.

Thật hiếu kỳ, nhưng lại là người khách lần đầu đến, tôi chỉ quan sát mà không nói điều gì, nhưng trong lòng lại trĩu nặng bao

điều thắc mắc, sao em lại phải đeo sợi dây xích nặng đến thế mà làm việc? Tôi đi đi lại lại, quan sát cảnh vật xung quanh và đâu đâu cũng núi là núi, dưới triền núi là những rừng chè bạc ngàn là chè, khung cảnh một màu xanh biết thật đẹp mà chỉ có ở những nơi cách xa đô thị uyên nào tôi mới có dịp được tận hưởng không gian yên bình tĩnh lặng như thế này.

Đến 10 giờ tối, vị Trú trì mới về tới chùa. Chúng tôi đã hàn huyên về những gì đã xảy ra trong bao nhiêu năm chúng tôi không gặp, nào là việc tu tập, học hành, sức khỏe, quê hương, xứ sở và những lựa chọn cho tương lai... Sau cùng, tôi hỏi vị Trú trì. Em trai tập sự ở đây sao lại phải mang sợi xích nặng đến thế? Lại đến lượt Trú trì cười mà bảo: “Đó là ý muốn của em, là hạnh nguyện của em, tôi đâu biết được”.

Tôi dùng cái suy nghĩ hiện đại của mình nói một mạch như không hải lòng. “Muốn tu là tu, không muốn tu là không tu, đâu cần phải dùng dây xích tự buộc chân mình cho khổ nhọc như vậy? thời đại này là thời đại nào

rồi? đâu còn cái chí nguyện vì mong cầu Phật pháp mà hành hạ mình theo cái cảnh “khổ hạnh” của một số ngoại đạo thời Phật tại thế! hơn nữa tu tập là ở ý chí, là ở tinh thần tự nguyện mà không nên dùng những hình thức khổ nhục, câu thúc thân thể như thế, làm thế vô hình chung ảnh hưởng đến thân sanh lý, cơ thể sẽ đau đớn, và lại người khác đạo không hiểu sẽ cho rằng trụ trì lại bắt ép đệ tử phải khổ nhục như vậy, cách thức này liệu có còn phù hợp với cái xã hội hiện đại này không? mọi người lại cho rằng chắc là hình phạt của nhà chùa cũng có thể... tôi thao thao bất tuyệt nói lên quan điểm của mình. Nói xong, vị Trụ trì lại cười bảo rằng: “Cô thật là không hiểu nghĩa tùy duyên của nhà Phật!” Thầy lại nói tiếp, thật lòng tôi cũng đã bảo em nhiều lần là không cần phải tự buộc mình như vậy, người tu cũng là con người, cũng là da thịt, là máu xương, là nước mắt, là bụng đói, là cơ thể cảm nhận nóng lạnh... cũng như bao con người khác trong cuộc đời, nhưng sao gọi là người tu? Là vì chúng ta bắt đầu từ bỏ dần những điều có thể bỏ,

bắt đầu tập giảm dần những ham muốn thuộc về thân vật lý và tâm sinh lý, mỗi ngày chúng ta tự nhắc mình, tự gọt giũa mình, tự phản tỉnh mình... quán sát hành vi, cử chỉ, ngôn từ và ý niệm của mình đó là hành trình của người tu. Tôi không nói gì cao cả hơn, vì em mới bước vào cửa Đạo, nếu như chúng ta nói ngay giáo lý liễu nghĩa thượng thừa e rằng em cảm thấy mình không làm được lại thôi chí. Do vậy tôi tùy thuận theo em là tùy thuận theo duyên!

Điều đặc biệt của em đã cho tôi hiểu điều gì?

Tôi bắt đầu làm quen và hỏi em về gia cảnh, sự học vấn, quê quán? Tôi hoàn toàn không thể bị cảm quan đánh lừa được, tôi có cảm giác em khó mà tu tập được, vì với cái tuổi đôi mươi tràn đầy sức sống của một cậu thanh niên, gương mặt thanh tú, sóng mũi cao khép kín, mái tóc rất nghệ sĩ và đặc biệt là tài đánh đàn của em quá điêu luyện. Không những thế, tiếp xúc với em tôi hiểu được em đã từng kinh qua “tứ đồ tường”. Trong nụ cười của em đã hàm chứa một sự từng trải mà với cảm nhận của giác quan

tôi thì có lẽ em đã từng bước vào sóng gió của cuộc đời quá nhiều. Tuy tuổi đời chưa đủ gọi là từng trải, nhưng nét mặt và cách cư xử của em đã cho tôi hiểu điều đó... Tôi hỏi ra mới biết em xuất thân trong một gia đình thượng lưu, gia đình toàn là những “con Chiên ngoan đạo”. Tôi đi từ ngạc nhiên này đến ngạc nhiên khác, sao gia đình đều theo đạo Thiên Chúa mà em lại muốn làm người xuất gia? Lúc này, trong ánh mắt em có chút gì đó muốn bày tỏ, nhưng lại dè dặt liệu có cần thiết nói với tôi trong lúc này không? Tôi cười và nói rằng: “thấy cậu em có những điều mà tôi rất tâm đắc, hơn nữa gia cảnh cũng là giới thượng lưu, lại là ba đời theo Chúa, nếu như em bỏ nhà mà theo Phật, liệu gia đình em có bị ghép vào tội phản Chúa không? tôi cũng không rõ lắm những quy luật của đạo Thiên Chúa... Cảm nhận ở nơi tôi dường như có chút gì đó đáng tin cậy và có sự cảm thông nên em bắt đầu kể về mình, về việc tại sao em tìm đến ngôi chùa này, và vì đâu mà em chọn ở với vị trú trì này.

Nhân duyên đưa em đến ngôi chùa hẻo lánh này

Vào một ngày của tháng 10 năm 2004 mà em không nhớ rõ lắm, trên đường từ Đà Lạt về huyện Thống Nhất, tỉnh Đồng Nai, đến địa phận Dakchor của thị xã Bảo Lộc, em điều khiển chiếc xe máy với tốc độ khá nhanh trong cơn mưa như trút nước, đèn đường không đủ sáng, em đã tông phải một vị Sư chạy chiếc xe Bimson cũ kỹ và khiến vị Sư ấy ngã nhào xuống mương. Lúc ấy trong em có ý định tẩu thoát, vì không có ai phát hiện, nhưng dường như lương tâm con người không cho phép em làm thế, em đỡ người bị nạn dậy và hỏi thăm. Không ngờ người bị nạn chỉ nói một câu: “Không sao, may là có Phật đỡ”. Nghe thế, em không hiểu vì sao trong lòng lại xúc động vô cùng và hỏi Thầy ở chùa nào? Thầy chỉ nói ở xa lắm, chùa không có tên, vì có cái am nho nhỏ, nên không đề tên. Sau đó hai người phân ai nấy đi.

Em nói, về nhà tôi cứ mãi nghĩ đến thái độ của vị sư ấy, nghĩ đến câu nói không sao “nhờ có Phật đỡ”, một tháng sau tôi tìm đến chùa nhưng Thầy hoàn toàn không nhớ tôi là ai, tôi đến như người đi viếng chùa lễ Phật. Sau

nhiều lần đến chùa tôi cảm mến Thầy và xin được ở với Thầy học làm vườn, trồng lan, hái chè, chưa có ý niệm trở thành người xuất gia tu tập.

Nếu như chúng ta có duyên thì sẽ gặp nhau...

Nói đến đây, bỗng nhiên em có vẻ khựng lại, và không nói tiếp nữa, cũng là lúc Sư Phụ gọi vào nấu cơm. Thấm thoát đã được sáu tháng kể từ khi đến ở với Thầy, không hiểu sao tại cái chùa heo hút ít ai biết đến vậy mà em cũng bị gia đình phát hiện và làm khó dễ với Thầy, em thấy mình thật sự chỉ mang đến cho Thầy thêm phiền phức. Thầy cũng đã từng khuyên em hãy về với cha mẹ, khi nào cha mẹ đồng ý mới được làm người xuất gia, thế nhưng em biết gia đình của em nhất định không thể nào để em trở thành người xuất gia vì do nhiều yếu tố mà người ta thường nói: “mỗi cây mỗi hoa, mỗi nhà mỗi cảnh.” Thầy thương mà bảo thế nhưng gia đình em theo đạo Thiên Chúa nhất định không thể phản Chúa! Nhiều lần trốn tránh gia đình, nhưng rồi “tất cả đều do duyên”. Thầy Trú trì không buộc em xuất gia, vẫn cho phép em ở

chùa cho đến khi nào cơ duyên hội đủ, em có thể làm được điều mình muốn thì lúc ấy em sẽ tự nguyện. Phật dạy: “Tất cả đều tùy thuận theo nhân duyên.” Ròng rã ba năm sống với Sư phụ, tình thầy trò cũng đã như cha con, không còn sự nghi ngờ dù bất cứ điều gì trong ngôi chùa nhỏ ấy.

Rồi một hôm, Thầy cũng chủ động gọi em đến và bảo: “Nếu con muốn suốt đời ở với Thầy thì ngày mai Thầy sẽ xuất gia cho con, bằng không con phải về lập gia đình lo báo hiếu cha mẹ, không thể cứ như thế này được”.

Suốt đêm em suy nghĩ, đi đi lại lại trong khuôn viên chùa yên tĩnh, mỗi bước chân tuy rất nhẹ của em cũng đủ để Thầy hiểu, em hãy còn băn khoăn và còn nhiều mâu thuẫn trong lòng chưa thể nào làm được cái điều mà một khi đã làm là chúng ta vĩnh viễn không thấy hối tiếc. Đến 4 giờ sáng, giờ đóng chuông công phu, như mọi hôm, em tự thức dậy đóng chuông, tụng kinh. Nhưng hôm nay, giờ này chánh điện vẫn im lìm, Thầy nghĩ rằng có lẽ đêm qua em đã thức quá

khuya nên ngủ quên, Thầy hiểu và không đánh thức em. Đến khi thầy gọi em dậy dùng cơm sáng vẫn không nghe tiếng trả lời, bước vào liêu phòng, Thầy nhận được bức thư em để lại, nội dung là sự tạ từ và sám hối Thầy đã khoan dung, nuôi dạy em ngần ấy thời gian.

Lời tạ từ và sám hối

“*Sư Phụ kính!* Con thật lòng bày tỏ những điều mà có lẽ hôm nay con chỉ có thể mượn giấy bút thay lời tạ lỗi với Thầy trước khi con giã từ Thầy mà ra đi, tương lai con thế nào con cũng chưa quyết được, trước mắt con có lẽ cũng chỉ là phương trời nào đó còn mờ mịt, xa thẳm... nhưng con thật tâm thưa với *Sư Phụ*: “Con chưa thể làm được người xuất gia!” Con những tưởng làm người xuất gia là điều dễ làm, nhưng ngần ấy thời gian sống trong sự xả bỏ, tự nguyện xả bỏ, sự tự nguyện xả bỏ của một người xuất gia, quả là điều quá khó để con có thể làm được. Đã nhiều lần con những tưởng như đã làm được, thế mà khi *Sư phụ* bảo đến ngày phải xuất gia cho con, con lại thấy lo sợ là con chắc sẽ không làm được! Đối diện với

Thầy, vị ân sư của con, con lại không thể nói được bằng lời... cái tình Thầy trò, cái duyên Phật pháp có lẽ chưa thật sự bén rễ trong căn trí con. Con sẽ nguyện khi nào căn lành thuần thực, còn lại tìm về ngôi nhà Phật pháp, và lúc ấy, con cũng không cần phải mang cái còng xích nặng nề, đầu đón như trước! Chỉ có con mới thật sự hiểu lòng con đang nghĩ gì. Triết gia Socrater có câu: “Hiểu người khác không bằng tự hiểu lấy chính mình, hiểu được chính mình mới có thể hiểu được người khác”. Con không thể dối lòng mình, dối Thầy, dối Tam Bảo khi con hoàn toàn chưa hiểu được tâm ý con, con không thể thân đã khoát chiếc cà sa mà tâm chưa hoàn toàn thoát tục được. Con vẫn biết nếu làm đúng nghĩa một người xuất gia thì phước đức vô lượng.

Trong *Đại Trí Độ luận* có câu:

“Khổng tước duy hữu sắc nghiêm thân, bất như Hồng Nhạn năng viễn phi.

Bạch Y tùy hữu phú quý lực, bất như xuất gia công đức thắng.”

(Chim Khổng tước mặc dù có

nhân sắc đẹp, cũng không bằng chim Nhạn có năng lực bay cao xa. Cư sĩ tuy giàu có quyền lực, cũng không bằng công đức của người xuất gia).

Đêm cũng đã tàn, con sợ động tịnh đến Sư Phụ, và con sẽ ra đi... Chúc Sư Phụ sức khỏe, hy vọng Thầy luôn là bóng cây che mát cho chúng sanh trong những lúc tinh thần lao nhọc. Thầy sẽ mãi mãi là vị Thầy lần đầu con gặp trong cái đêm mưa to giá rét năm nào...

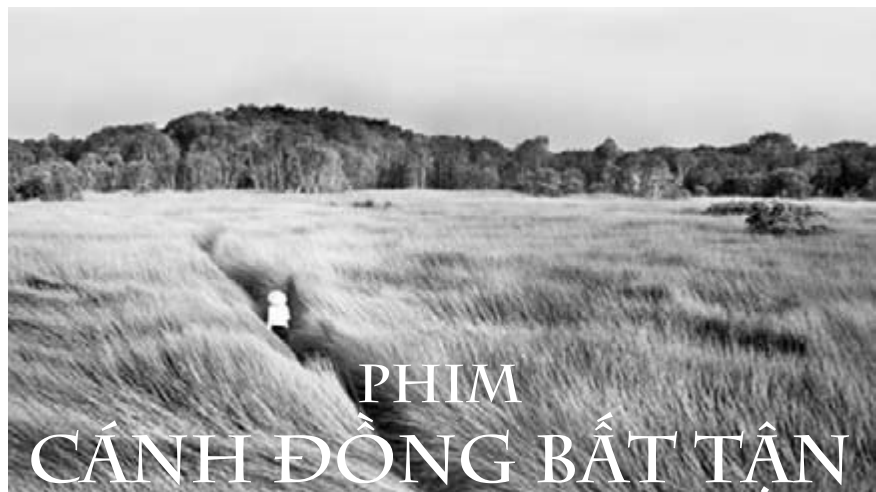
Đạo Phật là tùy thuận chúng sanh.

Đã ngần ấy thời gian, nhưng phong thái và sự thành thật tạc lổ của em đã cho tôi hiểu rằng: sự vấp ngã nào cũng là cái nấc thang để chúng ta có thêm kinh nghiệm, sự sai lầm nào cũng có thể cho chúng ta bài học kinh nghiệm có giá trị. Tôi biết em đã từng khiến gia đình thất vọng, do vậy giờ em muốn thật sự cải thiện, thật sự muốn trở thành người hữu ích, thế nhưng vấn đề không thể một sớm một chiều mà có thể làm được. Điều cần nhất là chúng ta có thành thật để sửa sai hay không! Sự thành thật là điều cần thiết nhất giữa con người với

con người, chúng ta có thể lừa dối người khác nhưng không thể lừa dối lương tâm mình. Em đã nói lên được điều em mong ước “xuất gia là hoàn toàn thân tâm đều xuất gia.” Cái điều những tưởng như rất dễ làm nhưng quan sát thực trạng hiện tại thì điều ấy quả thật còn nhiều người chưa làm được.

Qua câu chuyện giữa tôi và em, tôi muốn mọi người hiểu rằng: Đạo Phật mặc dù là đạo từ bi, là tùy duyên mà hóa độ, thế nhưng chư vị Trú trì của chúng ta cũng đừng vì quá từ bi mà tùy tiện độ người, cũng không vì để có người thừa tự y bát mà tùy tiện độ người, để cho bạch y, cư sĩ nhìn nhận đạo Phật là đạo từ bi mà thiếu đi trí huệ. Ngôi nhà Phật pháp có trường tồn hay không là ở mỗi hành vi và thái độ của mỗi người xuất gia chúng ta, “xuất gia là thân tâm đều xuất thế tục gia”. Hãy vì lợi ích chung cho ngôi nhà Phật pháp thật sự trường tồn trên mặt “chất” mà không cần phát tiền trên mặt “lượng”. “Chất” thật sự phát triển mới có thể đem lại hưng thịnh cho ngôi nhà Phật pháp. ■

LAM YÊN



Ái dục là những giọt mật trên lưỡi dao

MINH THANH

Chúng tôi đã xem nhiều tác phẩm điện ảnh thuộc loại bi kịch, thể hiện sự đau khổ của kiếp người, nhưng có lẽ, phim Cánh đồng bất tận, chuyển thể từ tác phẩm văn học cùng tên của nhà văn nữ Nguyễn Ngọc Tư, là bộ phim khiến chúng tôi phải suy nghĩ nhiều nhất. So với tác phẩm văn học, cái khổ trong phim Cánh đồng bất tận được đẩy lên một tầng nấc mới, nặng nề và đau xót hơn nhiều.

Ở những tác phẩm nghệ thuật bi kịch ở đủ mọi thể loại nói về sự đau khổ, soi vào đó chúng ta đều thấy những hình ảnh, ngôn

từ, âm thanh... minh họa cho những lời dạy của đức Phật về kiếp người.

Xem Cánh đồng bất tận, trong nước mắt của khán giả khi rời khỏi khán phòng, người viết muốn ghi nhận một số suy nghĩ của mình về bộ phim từ góc nhìn đạo Phật, để chia sẻ cùng các bạn đọc.

Đức Phật nói đến 8 loại khổ, mở đầu là sinh, lão, bệnh, tử. Nội dung phim Cánh đồng bất tận lại thể hiện những cái khổ sau, là “Ái biệt ly khổ”, “Cầu bất đắc khổ”, “Oán tắng hội khổ”...

Phim Cánh đồng bất tận hầu

như không có nỗi khổ của sự chết, cái già, cơn bệnh... Những nỗi đau đó, những vết thương trên thân thể gây ra từ xung đột, thù hận, cũng đều qua rất nhanh, chỉ trong vài ngày, dù là man rợ đến mức dùng keo dán sắt đồ vào chỗ kín của người phụ nữ, trong một cuộc thanh toán giữa những người đàn bà với nhau.

Trong phim, những nỗi đau khổ về mặt tinh thần, dù thoáng qua trong phút giây, cũng đều là những nỗi đau đón đến tận cùng.

Bộ phim cắt lát những nỗi khổ của đời người, rồi soi lên từ nhiều góc cạnh, đường nét, trong sự chân thật, không khuếch đại, không tô nhấn, từng chi tiết đều như xát muối vào những vết thương trong lòng nhân vật.

Bộ phim không có chút gì dấu ấn của tôn giáo, trừ một tiếng kêu trời của nhân vật chính là người cha, và sau đó là hình ảnh một bầu trời âm u, mờ mịt...

Nhưng, nếu chỉ có chút ít kiến thức Phật giáo cơ bản, đạo mà cốt lõi nói về cái khổ, thì người xem có thể cảm nhận bộ phim không chỉ là sự chồng chất nặng nề, u uất, mà còn sáng rõ về những lời

đức Phật nói về sự đau khổ.

Đó là cái đau khổ từ ái dục, đau khổ từ ái biệt ly, từ cầu bất đắc, từ oán tắng hội...

Bộ phim có những nhân vật rất đẹp trai và những “mỹ nhân”. Quá trình diễn tiến tình tiết của bộ phim ngay sau đó, chính cái đẹp của khuôn mặt, của hình thể, của “sắc”, là nguyên nhân của đau khổ, đúng như lời Phật nói.

Một người vợ vì đẹp nên sa ngã vào vòng tay của người đàn ông khác, rồi dần vật đau đớn bỏ chồng, bỏ con.

Một người đàn ông, vì người vợ đẹp bỏ đi, đã chỉ “gầm gừ” trong gần một chục năm sau đó, với bao nhiêu tấn bi kịch từ việc đó.

Một đứa bé gái, vì đẹp giống như mẹ, mà bị người cha thù hận, trút lên đó bao sự căm giận.

Những người đàn bà xao xuyên trước một người đàn ông đẹp trai, nam tính, sẵn sàng đi theo, để rồi chìm đắm trong sự đau khổ của thực tế phũ phàng tàn nhẫn.

Phim có nhiều chi tiết thể hiện thân xác, nhục dục, thì y như tức thời, ngay sau đó, là sự đau đớn trong tức tưởi, hắt hủi, thất vọng,

ghen tuông, phủ phàng, thậm chí những con diên ngắn vì nhục dục không thể thỏa mãn.

Cứ một thoáng yêu đương, thèm khát thân xác nổi lên, là ngay sau đó, nỗi đau ập tới, lạnh lùng, tàn nhẫn. Yêu càng nhiều, nỗi đau càng lớn, cú sốc càng mạnh, tức thời, hiện tiền. Như liếm vào những giọt mật trên một lưỡi dao bén (ý từ Kinh Phật).

Khó có thể nói nhân vật nào khổ hơn nhân vật nào. Nhiều người nói rằng khổ nhất là người cha, người chịu đau khổ vì mất vợ, một người vợ rất đẹp, để sống chai đá, tạt nguyên tâm hồn, lạnh lùng, tàn nhẫn, là ái biệt ly khổ!

Trong phim, cảnh đau đớn nhất là cảnh nhân vật Nương bị hãm hiếp, là oán tắng hội khổ!

Nhưng chúng tôi lại nghĩ Diên, cậu con trai mới lớn, yêu trong diên đại người đàn bà đã ngủ với cha mình, yêu mà không thể nói, để âm ức phát ra thành những tiếng gào thét hoang dại, phải nhảy xuống sông để kiếm chế, rồi tình yêu kết thúc bằng một vụ giết người. Cái khổ của cầu bất đắc!

Yêu đương, nhục dục và đau khổ trong bộ phim là những

đại lượng song hành, quấn quýt chặt chẽ với nhau. Đó là lời đức Phật dạy về cái khổ thể hiện qua những câu chuyện cụ thể, hình tượng chân thật sống động.

Cái chết thoáng qua, những vết thương chỉ vài giọt máu. Nhưng, những nhân vật chỉ yêu nhau, thèm khát có nhau, chỉ bấy nhiêu thôi đã là đau đớn tột cùng. Cuộc đời những người đàn ông và những người đàn bà trong phim không được như đàn vịt bơi lội từng đôi dưới nước hay những đàn chim từng cặp trên trời.

Khi tác phẩm văn học Cánh đồng bất tận mới phát hành, có ý kiến phê bình tại sao tác giả Nguyễn Ngọc Tư lại vẽ nên bức tranh miền quê Nam Bộ Việt Nam tối tăm, đầy dẫy những khổ sở đớn đau như thế, khiến tác phẩm, dù không nói ra, lại mang màu sắc hiện thực phê phán nặng nề.

Chúng tôi nghĩ rằng, sự đau khổ mà Cánh đồng bất tận, cả kịch và phim, phản ánh, là nỗi đau muôn đời, muôn thuở. Nói như Kinh Phật, ái dục là nguyên nhân hàng đầu của đau khổ. ■

MT.

VÀI NÉT VỀ CÁC THIỀN SƯ CHÙA HÒA MÃ

NGÔ QUỐC TRƯỞNG

Chùa Hòa Mã, tên chữ hán là Thiên Quang Thiền Tự (天光禪寺) tọa lạc phố Phùng Khắc Khoan, phường Ngô Thị Nhậm, quận Hai Bà Trưng, thành phố Hà Nội. Đời Lê, chùa thuộc thôn Đồi Mã, tổng Tả Nghiêm, huyện Thọ Xương, phủ Phụng Thiên. Vào Minh Mệnh thứ 2 (1821) bộ Hộ đã kiến nghị đổi một số địa danh cả nước, trong đó thay thôn Đồi Mã thành thôn Hòa Mã. Sau đó không lâu, cho xác nhập thôn Hòa Mã vào tổng Kim Liên, huyện Thọ Xương, phủ Hoài Đức, tỉnh Hà Nội.

Theo Đại việt sử ký toàn thư, vào năm 1016, nhà vua cho dựng hai chùa Thiên Quang, Thiên Đức và tô bốn pho tượng thiên đế⁽¹⁾. Đây là một trong những ngôi chùa do vua Lý Thái Tổ cho xây dựng. Vì thế, vị trí của chùa Thiên Quang có một vai trò nhất định.



Trải qua các đời Lý, Trần, Lê sơ, Mạc, chúng ta không có thông tin gì về sinh hoạt của ngôi chùa. Có thể thời gian dài, nhà chùa không bảo lưu được tư liệu nên chúng ta không thể tái lập các Phật sự. Theo *Thiên Quang Thiền Tự Bi ký* (天光禪寺碑記) lập năm Gia Long 13 (1814) do thiền sư Tịch Khanh (1762-1821) soạn cho biết vào thời Lê Trung Hưng. Ngôi chùa có một vị trí đặc biệt ở chỗ mỗi khi đi tế Giao, nhà vua thường vào chùa thắp hương, lễ Phật rồi thay áo ngự. Như thế, ngôi chùa vào thời Lê phát triển và được các vua Lê ủng hộ.

Về các thiền sư trụ trì chùa, chúng ta có tư liệu rõ nhất về ba vị. Đó là thiền sư Tịch Khanh, Chiêu Tính và Phổ Tịnh. Cả ba đều là môn nhân của phái Liên Tông thuộc tông Lâm Tế. Theo Liên đính tuyển Phật trường đồ dẫn (連釘選佛場圖引) do Pháp ấn Sa môn là Tính Ngạn Thích Ngột Ngột soạn và cho khắc in năm Long Đức thứ 1 (1732) ghi lại: “*Đông đô thủy tổ Chuyết Đại hòa thượng đắc pháp ư trạng nguyên tăng Đà Đà Hòa thượng truyền chí Minh Lương truyền chí Chân Nguyên truyền chí Lâm Giác thượng sĩ thị Liên Tông tự Ly Trần viện chí khai sơn thủy tổ dã*”. (東都始祖拙大和尚得法於狀元僧陀陀和尚傳至明良傳至真源傳至鱗角上士是蓮宗寺離塵院之開山始祖也 - Đông Đô Thủy tổ Chuyết Đại hòa thượng đắc pháp với Trạng nguyên tăng Đà Đà hòa thượng, truyền đến Minh Lương, Minh Lương truyền cho Chân Nguyên hòa thượng, hòa thượng truyền tới Lâm Giác thượng sĩ, thủy tổ khai sơn chùa Liên Tông viện Ly Trần vậy). Lại nữa, theo Trùng hưng Liên Phái tự Ly Trần viện biệt chí (重興蓮派寺離塵院

別誌) do Tỳ-kheo Thanh Trang soạn cũng đồng nhất quan điểm với Ngột Ngột khi cho tông Long Động bắt đầu từ Chân Nguyên, Chân Nguyên truyền cho Thượng sĩ Cao Thiên. *Thiền uyển truyền đăng lục* quyền hạ của Phúc Điền hòa thượng cung cấp thông tin rõ hơn. Sách ghi lại sư Tính Tuyền, đệ tử của Như Trùng, sau khi du học từ Trung Quốc về trụ trì chùa Tam Huyền (Sùng Phúc thiền tự) mở nhiều giới đàn thí giới. Sư được xem là tổ khai phái của bản tự. Truyền xuống đời thứ hai là tổ Hải Thư. Sư Hải Thư có bốn đại đệ tử lập thành bốn chi tại các chùa như Tam Huyền, Phúc Khánh (chùa Sở), Bằng Liệt (Linh Tiên tự), Hòa Mã (Thiên Quang tự) và Hưng Nghĩa. Trong đó, chùa Hòa Mã thuộc chi thứ ba, bắt đầu từ thiền sư Tịch Khanh.

Thiền sư Tịch Khanh (寂鏗禪師) là vị tổ sư khai phái của bản tự. Hành trạng thiền sư Tịch Khanh, theo văn bia *Niệm Nam Mô Đại phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh* cho biết thiền sư họ Vũ, người xã Thanh Mai, huyện Thư Trì, phủ Kiến Xương, Nam Định. Thuở nhỏ đi tu, sau

về trụ trì chùa Thiên Quang. Năm Kỷ Mùi (1799), thiền sư cho trùng tu tòa thượng điện. Năm Canh Thân (1800) cho đúc chuông. Năm Tân Dậu (1801), tu sửa tiền đường. Năm Giáp Tý (1804) dựng nhà thiêu hương. Năm Quý Dậu (1813) tô các pho tượng Phật. Ngày 17 tháng 12 năm Tân Ty (1821), thiền sư viên tịch. Môn đồ xây dựng tháp ngài bên phải sau chùa.

Còn *Thiền Uyển Truyền Đăng Lục*, quyển hạ ghi chép hành trạng cùng tông phái. Sách viết: “Chi ba [thuộc pháp phái Sùng Phúc, Tam Huyền] truyền xuống Sa môn Tịch Khanh, chùa Thiên Quang, thôn Hòa Mã, tổng Kim Liên. Sư 19 tuổi xuất gia, người quê Thanh Mai, Thụ Trì, Nam Định. Ngài đường đường tăng tướng, trùng tu chùa Thiên Quang trang nghiêm, sư thọ 50 tuổi”⁽²⁾. Thiền sư Tịch Khanh là đệ tử của thiền sư Từ Nghiêm Hải Thụ, đệ nhị tổ chùa Tam Huyền. Thiền sư Tịch Khanh thuộc về chi ba và chùa Hòa Mã trở thành một trong những chi nhánh chính của sơn môn Tam Huyền.

Theo *Thiên Quang Thiền Tự Bi Ký* (天光禪寺碑記) do Thiền

sư Tịch Khanh kể lại rằng, thiền sư lúc đầu học với tôn sư chùa Trấn Quốc, lớn lên học đạo nơi Hoài Đức thiền lâm. Như thế, thiền sư đến xuất gia tại chùa Trấn Quốc, thuộc thiền phái Tào Động. Sau tìm học với thiền sư Từ Nghiêm Hải Thụ, chùa Sùng Phúc và ngài ngộ cơ thiền, bắt đầu dịch chuyển tông phái. Một điều lạ là tộc tính thiền sư không thống nhất. *Thiên Quang thiền tự bi ký* do ngài viết thì đề thiền sư họ Trần. Bia do đệ tử lập thì cho ngài là họ Vũ. Chúng tôi tìm đọc kỹ văn bia thấy cha thiền sư họ Vũ, mẹ thiền sư họ Trần. Lúc thiền sư sống thì tự nhận mình họ Trần, tức theo họ mẹ. Sau đệ tử ghi lại theo đúng họ cha.

Sau khi thiền sư Tịch Khanh viên tịch, thiền sư Chiêu Tính kế đăng trụ trì bản tự. Theo *Thiền Uyển Truyền Đăng Lục* ghi một vài thông tin như sau: “*Truyền xuống đời thứ 2 là Đại sư Chiêu Tính, người Đa Cốc, huyện Vũ Tiên, tỉnh Nam Định. Sư 19 tuổi xuất gia, nghiêm trì giới luật, thông thạo Nho Thích, làm chùa đúc chuông, in kinh sách. Thiền sư thọ 74 tuổi, nhất tâm niệm Phật, an nhiên mà hóa, đệ tử xây*

tháp tạo tượng phụng thờ” ⁽³⁾.

Theo văn bia, thiền sư họ Đỗ. Chúng ta được biết thiền sư cũng thuộc pháp phái chùa Bằng do một văn bia tháp Phổ Đồng phía trái sau chùa ghi lại như sau: “*Cung kính nhớ Thích tử Tào Khê tháp Kim Cương thứ nhất, tháp Viên Quang thứ hai, tháp Linh Quang thứ ba, tháp Tường Quang thứ tư đều là những vị trụ trì chùa Linh Tiên xã Bằng Liệt. Các ngài kiêm tu lục độ, đốn ngộ ba không, giới luật tinh nghiêm, thiền tông tại mắt. Nay, đệ tử may mắn nhận phong chỉ mà thành đạo*”. Có thể lúc đầu thiền sư tu học với thiền sư Tịch Nhu tại chùa Bằng, sau đắc pháp với thiền sư Tịch Khanh. Do đó, khi trùng tu chùa, thiền sư đã truy tiến các bậc tổ sư thuộc pháp phái chùa Bằng để đáp đền công ơn giáo dưỡng.

Dựa theo văn bia, vào năm Minh Mệnh 18 (1838), thiền sư Chiếu Tính cho trùng tu chùa, đúc một quả chuông đồng. Thiền sư cho in kinh sách mà hiện chúng ta còn đọc được bảng danh sách những người cung tiến tiền để lo công việc. Trong đó có sa-di Phổ Tịnh, sa-di Hoàng Văn Lộc, chùa Quán Sứ. Chúng ta chưa

biết thiền sư in kinh gì, chúng tôi đoán là *kinh Hoa Nghiêm*. Vì trên tháp thầy mình thiền sư cho ghi tên kinh này làm đầu đề văn bia. Thiền sư cũng được mời chứng san, hộ san và hỗ trợ kinh phí trong công việc khắc ván in kinh.

Theo Phúc Điền, sau thiền sư Chiếu Tính là thiền sư Phổ Tịnh (普淨禪師). Thiền sư chỉ đảm nhận chức giám tự chùa, chứ không phải trụ trì. Thiền sư đã cho trùng tu thượng điện, tiền đường. Một tấm văn bia ghi bài vị thiền sư như sau:

“Nam-mô Cương Nghị tháp ma-ha Thanh Cẩn tỳ-kheo pháp danh Phổ Tịnh Cung Kiệm nhục thân Bồ-tát thiền tọa hạ.

Ất Dậu niên thập nhị nguyệt nhị thập cửu nhật lương bài đàn sinh.

Nhâm Dần niên nhuận bát nguyệt thập tam nhật Dậu bài viên tịch”.

(南無剛毅塔摩訶清勤比丘
法名普淨恭儉肉身菩薩禪座下
乙酉年十二月二十九日良
牌誕生

壬戌年潤八月十三日酉牌
圓寂)

Chúng ta được biết thiền

sư Phổ Tịnh lại có tên khác là Thanh Cẩn, sinh ngày 29 tháng 12 năm Ất Dậu (1825), viên tịch giờ Dậu ngày 13 tháng 8 nhuận năm Nhâm Tuất (1862), suy ra thiền sư thọ 36 tuổi.

Theo *Thiền Uyển Truyền Đăng lục*, quyền hạ cho biết chùa Hòa Mã được trùng tu các tọa, tạo tượng đúc chuông dưới sự chủ trì của thiền sư Phổ Tịnh. Các nguồn tư liệu không ghi lại năm trùng tu chùa. Hiện văn bia còn lại cũng không thấy ghi chép về đợt trùng tu này.

Chúng tôi chưa tìm được tư liệu nào ghi lại thiền sư nào kế đăng sau khi thiền sư Phổ Tịnh viên tịch. Chỉ thấy *Tạp Tiểu Công Văn* cho biết: “Hòa Mã thôn Thiên Quang tự tỳ kheo tự Thông Lễ”⁽⁴⁾. Như thế, thiền sư Thông Lễ có phải là vị đệ tử của thiền sư Phổ Tịnh không? Điều này vẫn chưa sáng tỏ, cần các tư liệu sẽ bổ sung sau.

Hiện nay, trên bàn thờ Tổ có tất cả sáu pho tượng Tổ rất uy nghiêm nhưng nhà chùa vẫn không biết chính xác tên từng vị. Có một vị trên đai y ghi “Quang Minh Tháp”. Như thế, vị này khi viên tịch được đệ tử cho lập tháp

lấy hiệu là Quang Minh.

Chúng tôi đặt vấn đề vị thiền sư đó nhưng nhà chùa cũng không có câu trả lời. Vị trụ trì cũng không biết hiện ngôi tháp này ở vị trí nào. Khảo sát hai ngôi bảo tháp hiện còn trước nhà Tổ vẫn không thấy ghi tên ngôi tháp đó. Như thế, ngôi tháp được xây dựng ở nơi đâu?

Nhân dịp về tìm hiểu lịch sử cũng như hệ thống thư tịch chùa Thanh Nhàn, chúng tôi dạo ra vườn tháp thấy có một ngôi đền là Quang Minh Tháp. Chúng tôi tìm đọc văn bia thì biết được vị thiền sư này có pháp danh là Chính Minh, tự Tính Nhu. Theo Văn Bia vào tháng 8 năm Tân Mão (1891), toàn thể nhân dân quan viên xã Thanh Nhàn đến cầu xin thiền sư về chứng cảnh. Thiền sư nhận lời thừa thỉnh về trùng tu lại chùa cảnh. Thiền sư cho làm lại các hạng mục công trình như thượng điện, tiền đường, hậu đường, tô lại các tượng Phật... Sau đó, ngài giao cho đệ tử là Tỳ-kheo-ni Đàm Đăng trụ trì. Văn bia lập năm Thành Thái 17 (1905). Văn bia không ghi lại năm mất của ngài, có thể ngài viên tịch năm đó nên cho lập tháp.

Chúng tôi cho rằng, chùa Thanh Nhân cách chùa Hòa Mã không xa, việc dân làng đến thỉnh ngài về chứng cảnh là điều có thể xảy ra. Với lại, chùa Hòa Mã diện tích ngày càng thu hẹp, các tháp Tổ đều được đưa vào hợp nhất thành tháp Phổ Đồng. Do đó, sau khi thiền sư Chính Minh viên tịch được đệ tử an táng tại chùa Thanh Nhân. Tên tháp trùng với tên trong đại y của tượng, điều đó cho chúng tôi suy ra như thế. Vì văn bia chùa Hòa Mã cũng có ghi vào năm Thành Thái cho trùng tu lại đúng với niên đại thiền sư sống. Đây chỉ là một sự gợi ý và suy luận. Hiện nay, chưa có tư liệu nào ghi rõ các thiền sư cuối thời Nguyễn nên chúng tôi suy luận theo chiều hướng trên.

Sau này chùa có thiền sư Thanh Lương, thiền sư Thích Thanh Đạt kế đăng trông nom. Sau đó, chùa không có người tục đăng nên nhân dân mới cung thỉnh Ni sư Đàm Đăng (1916-2006) thuộc sơn môn Hai Bà chùa Viên Minh về đương gia. Sau khi Ni sư viên tịch, đệ tử của Ni sư thay bản sư kế nhiệm.

Tóm lại, thông qua các tư liệu, chúng tôi ghi lại một vài dòng về

các thiền sư chùa Hòa Mã. Các thiền sư thuộc phái Liên Tông dòng Lâm Tế hoằng pháp tại Hà Nội. Phái này phát triển mạnh và có sự lan tỏa rộng ra các nơi. Hầu hết các ngôi chùa sau này đều thuộc về dòng phái. Đầu nhà Nguyễn, chùa Hòa Mã có một vị trí vô cùng to lớn, nơi đây có các bậc cao tăng hành đạo. Các thiền sư đã xây dựng ngôi chùa trở thành một ngôi đại tự, góp phần vào công cuộc phụng hưng của Phật giáo. Hiện nay, chùa Hòa Mã diện tích không rộng, đồ chúng không đông nhưng nó cũng góp phần vào sự phát triển của Phật giáo Thủ đô, hòa đồng vào dòng chảy chung của Phật giáo Việt Nam. ■

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. *Đại Việt sử ký toàn thư*, tập 1 (bản dịch của Ngô Đức Thọ), Nxb Khoa học xã hội, H. 1983, tr. 247.
2. *Thiền Uyển Truyền Đăng Lục*, quyển hạ của Hòa Thượng Phúc Điền, bản của Viện Nghiên Cứu Hán Nôm, kí hiệu VHV 9.
3. *Tạp tiểu công văn*, bản in, không niên đại.
4. Một số văn bia chùa Hòa Mã.

VUI CHAY NGÀY XUÂN

THÍCH HẠNH THIỀN

Cứ mỗi độ Xuân sắp về, anh em Chuyन्ह đệ chúng tôi phần đông đi học xa hay làm việc khắp nơi đều trở về thăm chùa tổ, chúc thọ Hòa thượng Bản sư. Đó cũng là cơ hội để chúng tôi gặp lại nhau vừa hàn huyên đủ chuyện bi hài kịch gần xa vừa thao tác chung bày sái tịnh trong và ngoài chùa để đón mừng năm mới.

Đặc biệt năm nay trong tiệc Trà đạo Tất Niên cuối năm sư Ông đề nghị chúng tôi mỗi người hãy kể một câu chuyện đạo góp nhặt từ xa gọi là chuyện vui chay ngày Xuân, câu chuyện sao

cho có duyên đáng đạo vị gây tình thức lòng người, nhất là các tiểu tăng sơ cơ còn bấp bênh đạo hạnh như chúng tôi cần phải hé mở cho thấy diệu ý của mình.

Sư Ông đề nghị, thay vì tình nguyện kể, mỗi thầy hay mỗi chú hay điều đều tự tuyên số của mình theo thứ tự. Khi bắt thăm ai trúng số mình thì người đó phải đứng lên coi như giảng sư tuyên thuyết.

Chú ý! Chú ý! Người đầu tiên thăm số... số 30. Vậy là thầy Minh Phúc may mắn trúng số của mình khai giáo đầu tiên.

Thầy kể câu chuyện: “Rời khỏi thuyền Bát-nhã”. Thừa Đại chúng, người học Phật đều biết “Bát-nhã Phật mẫu” là Mẹ của chư Phật có nghĩa là muốn được giác ngộ thành Phật thì phải có trí tuệ Bát-nhã. Bát-nhã được ví như con thuyền chở chúng sinh vượt biển khổ luân hồi sanh tử qua bờ kia Niết-bàn giải thoát. Câu chuyện tiểu tăng nọ lúc chưa vào chùa tu còn là sinh viên Vạn Hạnh, vì mùi đạo chưa thấm nên mùi tình bao la. Giống như hành giả còn sơ cơ, còn ngã ái cùng mình nên lo sợ không dám bước xuống thuyền Bát-nhã vì ngỡ là

thuyền không đáy. Sau nhờ bậc trí tuệ - nữ thánh hóa thân - xô đại xuống dòng sông Bát-nhã mới bùng tỉnh cơn mê. Anh chàng mà tôi kể tuy đa tình nhưng đầy dũng khí nhẫn nhục quyết chinh phục trái tim người đẹp. Anh thổ lộ với bạn bè: “Tan học, tôi theo nàng với tâm chánh niệm; lòng không nghĩ phải trái, miệng không nói lợi hại. Ba tháng liền như vậy. Các bạn có biết không? Nàng chỉ ban cho “cái nhìn”. Ba tháng tiếp theo tôi vẫn theo nàng khi tan trường. Lòng không nghĩ phải trái, miệng không nói lợi hại. Các bạn có biết tôi được gì không? Nàng ban cho “nụ cười”. Rồi việc gì xảy ra trong thời gian tiếp theo. Các bạn nôn nóng câu trả lời. Ba tháng trôi qua nữa. Tôi vẫn chánh niệm lòng không nghĩ phải trái, miệng không nói lợi hại được nàng mời vào nhà. Tôi mừng như được tặng hoa phấn khởi bước vào bên trong, thì một cô gái khác bước ra được giới thiệu là chị, chính là người tình đầu phản bội của tôi xuất hiện. Tôi bối rối liền kiêu từ ra về, vẫn giữ nụ cười trên môi: “Lòng không nghĩ phải trái, miệng không nói lợi hại”.

Các bạn có biết nữ thánh đó là ai không – chính là người đẹp phản bội – vị Bồ-tát hóa thân; còn hành giả xuất cách bị rơi khỏi thuyền Bát-nhã chính là Minh Phúc này đây. A-di-đà Phật... Nhiều tiếng vỗ tay khúc khích cười vui.

Bây giờ thăm lại tiếp tục số... số 8. Sau nhiều tràng pháo tay thầy Minh Nhã kể câu chuyện: “Khôn ngoan đối đáp người ngoài, gà cùng một Mẹ chớ hoài đá nhau”.

Thuở còn đề chóp hành điếu tôi và chú Minh Hải cãi nhau về câu chuyện nghĩa trang biết đi. Một hôm tôi đưa ẩn dụ: Chúng ta đã từng là đao phủ sát hại biết bao con vật. Thật là trớ trêu khi con vật tự nhiên chết, người ta chôn ngay xuống đất. Nhưng khi con vật chết tức tử bằng con dao của đồ tể nó lại được chôn ngay trong bao tử của chúng ta. Thế nên bao tử chúng ta đều là những nghĩa trang và con người là những nghĩa trang biết đi thật là buồn cười, dù bao tử kích thước quá nhỏ nó vẫn có khả năng chôn được quảng đời 60 năm không kém 200.000 sinh vật. Ý muốn nói 200.000 sinh vật được chôn

trong bao tử nhỏ xíu khoảng 60 năm. Bao tử của con người cũng như của hai đứa chúng ta quả là bãi tha ma lớn nhất thế giới.

Nói đến đây thì bỗng chú Minh Hải - năm đó tôi còn học cấp 1 - khóc thét lên ôm bụng sợ hãi, miệng liên tiếp mắng nhiếc tôi là kẻ ác ngôn, bịa chuyện, kẻ làm rung sợ người khác, đồ yêu tinh, đồ quỷ sứ trá hình... Tôi mỉm cười chạy theo vỗ về chú điệu bé xíu ngây thơ. Mãi thời gian lâu sau, chú lên cấp 2, hình như chú đã hiểu phần nào sự phản kháng thiếu trí tuệ của mình sau khi nghe thầy giáo thọ giảng giải rằng chú đã may mắn được học bài pháp bất hại chúng sinh mà thầy Minh Nhã đã phát Bồ-đề tâm phương tiện bố thí. Đó là một ẩn dụ (kệ của ngài Minh Đăng Quang):

“Thân ta thì muốn cho an

Mà than kẻ khác lại toan xéo giày

Lòng ta muốn tránh nạn tai

Lại cùng kẻ yếu ra oai dữ dằn...”

Chú Minh Hải cũng được thầy giáo thọ khuyến hóa thêm: Đức Phật có dạy, người nào lấy mắt dữ mà ngó người phát tâm Bồ-đề

sẽ bị quả báo không có mắt. Dùng miệng dữ mà chê người phát tâm Bồ-đề, sẽ bị quả báo không có lưỡi. Như ai chấp nhứt thiên lệch lẽ Không mà cho là phải, chê bai người tu vạn hạnh mà cho là quấy, kẻ ấy sẽ bị đọa địa ngục, nhiều đến cả trăm ngàn kiếp. Tại sao vậy? Là vì dứt mất hạt giống Phật.” Trạng pháp tay lại vang lên tán thán câu chuyện...

Cuộc thi không có giải thưởng lại tiếp tục... thăm số 45. Chú Tâm Không bẽn lẽn đứng lên: “A-di-đà Phật, con còn nhỏ xin kể câu chuyện đã học được trong sách. Câu chuyện Phải biết quý trọng của đàn-na tín thí”.

Vào thời Phật. Một hôm hoàng hậu của vua Udyana dâng cúng cho chư Tăng 500 bộ y. Ngài Anan tiếp nhận với tâm hết sức hoan hỷ. Nhưng nhà vua thì muốn biết Anan sẽ sử dụng 500 bộ y mới đó bằng cách nào.

Ngài Anan trả lời: Thưa Đại Vương, các bộ y của nhiều sư đã cũ rách, tôi sẽ phân phát những bộ y mới này dâng lên họ.

Nhà vua lại hỏi: Vậy thì Ngài sẽ làm gì với 500 bộ y cũ đó?

Thưa Đại Vương, chúng tôi sẽ sử dụng làm khăn trải giường.

Nhà vua lại hỏi: Ngài sẽ làm gì khi những tấm trải giường đó cũ thêm?

Thưa Đại Vương, chúng tôi sẽ làm bao gối.

Nhà vua lại hỏi tiếp: Rồi Ngài sẽ làm gì nữa khi các bao gối đó càng cũ hơn nữa?

Thưa Đại Vương, chúng tôi dùng để trải xuống nền nhà để làm giẻ lau.

Nhà vua hỏi thêm: Rồi khi những tấm giẻ lau đó cũ mèm Ngài sẽ làm gì?

Thưa Đại Vương, chúng tôi dùng làm chổi quét sàn.

Nhà vua vẫn truy vấn: Vậy khi những chổi quét đó quá cũ nát, Ngài định sử dụng làm gì?

Thưa Đại Vương, chúng tôi sẽ xé vụn tất cả ra từng mảnh nhỏ, trộn với bùn để trát lên làm tường tịnh xá.

Câu chuyện đối đáp kết thúc. Có lẽ nhà vua cũng muốn có một cuộc đấu pháp lý thú mà cũng để đo cái tâm nguyện bình tĩnh nhẫn nhục của bậc đa văn như thế nào. Bài học cho ta biết cẩn trọng khi thọ hưởng vật dụng của đàn-na tín thí dù nó chỉ tạm thời.

Nhiều tiếng vỗ tay tán ngưỡng...■

KHÔNG DỪNG LẠI VÀ CŨNG KHÔNG VỘI VÃ...

NGUYỄN DUY NHIÊN



Hakuin là một thiền sư Nhật vào cuối thế kỷ 17 (1685–1768), ông cũng là người có công khôi phục lại dòng thiền Lâm tế tại Nhật. Thiền sư Hakuin là một nhà tu, mà cũng vừa là một nhà thơ và lại là một họa sĩ rất tài. Những bức thư pháp và tranh vẽ của Hakuin, còn được gọi là *nét cọ giác ngộ*, có những nét đơn sơ và rất mới lạ, chúng đã mang lại nhiều cảm hứng và cũng là sự hướng dẫn tu học cho biết bao thế hệ thiền sinh.

Trong những bức họa của ông, có lẽ tôi thích nhất là bức tranh về ba người mù. Thiền sư Hakuin vẽ ba người mù đang

cùng nhau dò dẫm bước qua một chiếc cầu khi, làm bằng một thân cây ngã. Trong bức tranh ấy, chiếc cầu mỗi lúc lại càng trở nên nhỏ hẹp và người đi lại phải càng vất vả hơn. Người mù thứ nhất, phía bên phải, một tay cầm đôi dép của mình, một tay cầm cây gậy cẩn thận dò dẫm cố vói tới phía trước. Người mù thứ hai, vất chiếc gậy vào thắt lưng, anh cúi xuống dùng bàn tay mình vịn vào thân cây lần mò bước tới. Người thứ ba, anh treo đôi dép vào đầu chiếc gậy của mình để giữ thăng bằng, và quỳ hẳn xuống để bò mà đi tới. Và nếu ta nhìn sang bên trái, chiếc

cầu cheo leo ấy không đưa đến bờ bên kia mà chỉ treo lơ lửng giữa không trung, ở phía xa xa là một dãy núi khuất trong mây và bên dưới là một vực sâu thẳm... Chúng ta tự hỏi, không biết họ sẽ làm gì khi đi lần được đến cuối chiếc cầu khi ấy?

Bạn biết không, thiền sư Hakuin cũng là tác giả của công án *“Tiếng vỗ của một bàn tay”*, nên có lẽ bức tranh ấy cũng là một công án để cho chúng ta quán chiếu. Hay là ý của thiền sư Hakuin muốn diễn tả về hành trình tu học của một thiền sinh? Như những người mù ấy, chúng ta dò dẫm bước tới trên một chiếc cầu nhỏ cheo leo, ai có thể thật sự biết được mình đang đi về đâu, và nơi cuối con đường ấy là gì?

Nhưng tôi thì không quan tâm lắm về việc ấy, vì tôi nghĩ trên hành trình tu học con đường ta đang đi cũng quan trọng như nơi ta sẽ đến, vì nơi nào ta đến mà không phải là bây giờ và ở đây phải không bạn? Nếu nơi này ta tập cho mình có được an vui thì nơi ấy chắc cũng sẽ được an vui. Còn nếu như nơi này ngày không vui và trời không xanh, thì chắc

gì nơi ta về sẽ là gì khác hơn.

Bộc Lưu

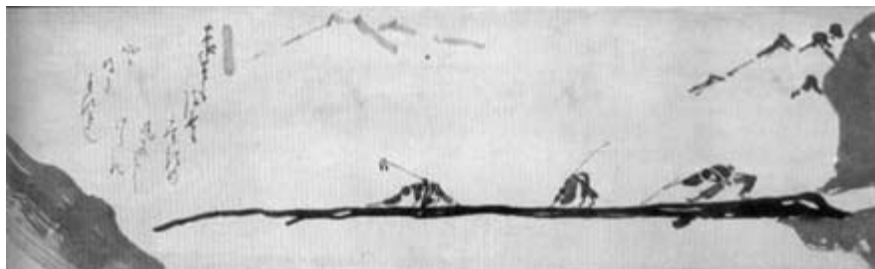
Bức tranh ấy của thiền sư Hakuin làm tôi nhớ đến một bài kinh trong *Tương Ưng Bộ* (Samyutta-Nikāya), có tựa là *Bộc Lưu*. Có người hỏi đức Phật rằng bằng cách nào mà Ngài đã vượt qua được dòng nước lũ. Đức Phật chỉ đơn giản đáp:

- *“Này Hiền giả, không đứng lại, không vội vã, Ta vượt khỏi dòng nước lũ.”*

- *“Thưa ngài, làm sao không đứng lại, không vội vã, Ngài vượt khỏi dòng nước lũ?”* Người ấy hỏi.

- *“Này Hiền giả, khi Ta đứng lại, thời Ta bị chìm xuống. Khi Ta vội vã, thời Ta bị cuốn trôi; do vậy, này Hiền giả, không đứng lại, không vội vã, Ta vượt khỏi dòng nước lũ.”*

Tôi nghĩ đức Phật muốn dạy rằng trên con đường tu học chúng ta phải biết khéo léo và từ tốn với chính mình, và hãy có niềm tin vào mỗi bước chân đi tới. Nhờ tiếp tục bước tới, không dừng lại và cũng không vội vã, với một thái độ vững chãi và thanh thoi, mà ta sẽ vượt qua những khó



khăn của mình, bước qua được dòng nước lũ.

Trên bước đường tu học và trong cuộc sống thường ngày, chắc chắn có những lúc ta sẽ phải đối diện với những nghịch cảnh, với những khó khăn tưởng chừng như không có lối ra, nhưng ta hãy cứ vững lòng và thông thả bước tới, và cũng đừng bao giờ dừng lại.

Hãy giữ cho lòng ta mềm và lưng ta thẳng

Nhưng làm thế nào để ta có thể vừa vững chãi, mà cũng lại vừa có thể thanh thoi bước tới, trong một cuộc sống nhiều nhiều khô và đầy những bất ngờ này bạn hả? Có một vị thiền sư dạy cho chúng ta một phương cách thực tập rất hay. Ngài khuyên ta hãy tập giữ cho lòng mình luôn được mềm dịu nhưng lưng ta lúc nào cũng được thẳng, *soft front*

and strong back. Một tấm lòng mềm dịu, *soft front*, là một tâm từ, một thái độ chấp nhận và biết thứ tha, nó giúp ta mở rộng lòng mình ra và tiếp xúc được với những khó khăn, bất ngờ của cuộc sống. Một lưng ngay thẳng, *strong back*, là một năng lượng của chánh niệm, một dũng lực, giúp mình tiếp tục vững chãi và khéo léo bước tới.

Với sự thực tập ấy, chúng ta sẽ có thể đối diện với những khổ đau, tiếp xúc được với những hoàn cảnh khó khăn trước mắt, nhưng không để cơn nước lũ lôi cuốn ta đi hoặc nhấn chìm ta vào trong giây phút hiện tại. Chánh niệm chính là chiếc lưng thẳng, *strong back*, đó là năng lượng của tuệ giác giúp ta có dũng lực vượt qua những thử thách của cuộc đời. Và tình thương, khả năng *biết cảm thông với những khổ đau của cuộc đời, dám tiếp*

xúc với hạnh phúc niềm vui, chính là tấm lòng mềm dịu, soft front, giúp ta bước đi giữa cuộc đời như một dòng suối mát.

Tiếp xúc với cuộc đời bằng sự mềm dịu của tình thương giúp ta có thể tiếp nhận những gì xảy ra mà không đóng kín trái tim mình lại, vẫn giữ được nụ cười, biết tha thứ cho những khổ đau. Và ta có thể giữ được thái độ ấy bằng sự thực tập chánh niệm, năng lượng của tuệ giác và sự vững chãi.

Hơi thở ý thức

Bạn biết không, trong cuộc đời có lẽ chúng ta sẽ không thể nào thật sự chuẩn bị trước cho một việc gì hết, từ những việc bình thường như là đi làm, lập gia đình, có con, hoặc là đối diện với cái bệnh, già, và chết... cho dù mình có cố gắng đến đâu. Thật ra ta chỉ có thể tiếp xử với cuộc sống khi nó đang xảy ra mà thôi. Ta đâu có thể chuẩn bị trước cho một sự mất mát nào, cho một hạnh phúc nào, hoặc cho một khổ đau nào. Nó chỉ có thể là giây phút này mà thôi. Vì vậy mà sự tu học không phải chỉ là một công phu thực tập trên tọa cụ, nó cũng chính là biết sống

thật với mình, có mặt với những kinh nghiệm nào đang có mặt và xảy ra trong giây phút này.

Hơi thở ý thức là một phương cách rất mau nhiệm để giúp ta tiếp xúc được với sự sống đang có mặt. *Hơi thở ý thức* chỉ đơn giản có nghĩa là mình có ý thức về hơi thở của mình, thở và biết được rằng mình đang thở. Nó đem sự sống về có mặt. Bạn hãy thử thở vào một hơi thở sâu và nhẹ đi, ta sẽ thấy vai và lưng mình ngay thẳng lên, ta trở nên vững chãi hơn, và khi thở ra một hơi nhẹ, ta thấy ngực bụng của mình trở nên mềm dịu tự nhiên. Soft front and strong back, hơi thở ý thức sẽ giúp ta có khả năng làm được việc ấy.

Hạnh phúc trong vô thường

Tôi nghĩ bức tranh người mù qua cầu của thiền sư Hakuin cũng nói lên sâu sắc lẽ vô thường của đời sống. Trên hành trình của cuộc sống chúng ta nên tiếp xúc, sờ chạm, vào thực tại cho thật sâu sắc, và rồi buông bỏ để tiếp tục bước tới. Đời sống thay đổi nhanh đến bất ngờ! Mỗi ngày trên đường đi làm, tôi thấy những phố xá, nhà cửa biến đổi.

Những cửa tiệm thân quen bao nhiêu năm, chợt một ngày đi ngang qua thấy cửa đóng kín im im. Có biết bao cuộc đời chung quanh cũng ảnh hưởng theo.

Một người bạn kể, có một lần phải từ giã căn phòng làm việc mà anh đã có mặt nơi đó mỗi ngày hơn hai mươi mấy năm trời. Ngày cuối anh ngồi thật yên, sắp đặt lại vài quyển sách, và đưa tay chạm vào mặt bàn, chiếc ghế, tủ sách... không gian ấy thật lâu. Như người mù trong bức tranh của thiền sư Hakuin, anh sờ chạm vào hiện tại, những gì đang có mặt trong giờ phút này, và rồi buông bỏ hết, để tiếp tục bước tới vào một nơi mình không hề biết.

Tôi nghĩ, sống trong đời chúng ta phải biết tiếp xúc với sự sống của mình. Và sự sống của mình được làm bằng những gì bạn hả? Nếu nhìn cho sâu sắc ta sẽ thấy rằng, thật ra nó không phải được làm bằng những gì lớn lao, mà chỉ là những buổi sáng, buổi trưa, buổi tối, bằng những người bạn, người thương của mình, bằng con đường mình đi, bằng những giọt mưa, những sợi nắng... hằng ngày. Mà nếu như

ta không có mặt để tiếp xúc với những cái bình thường ấy, thì làm sao ta có thể thật sự sống được phải không bạn!

Tôi nhớ có lần được đọc rằng, *You are not able to enjoy life because you are not able to enjoy the things in life*. Sự thật đơn giản là vậy. Nếu ta không biết có hạnh phúc với những gì đơn sơ bình thường đang có mặt chung quanh ta, thì làm sao ta có thể sống hạnh phúc được? Chúng là một đóa hoa, một hạt sỏi, một ánh trăng... mà ta chỉ có dịp gặp một lần trên con đường mình qua.

Trong cuộc đời, đối diện với những khó khăn dễ làm tấm lòng ta trở nên khô khan và chai cứng, lưng ta oằn xuống với những muộn phiền chồng chất. Hãy ý thức để thở nhẹ và sâu, nó sẽ giúp bạn ngồi thẳng lên và đem hạnh phúc với tình thương trở về. Trên con đường bạn đi, hãy nhớ sờ chạm vào sự sống cho sâu sắc và nhìn cho thật rõ bạn nhé. Và không cần dừng lại cũng không cần vội vã, hãy tiếp tục bước tới, ta sẽ có được một bình yên và niềm tin ngay giữa những biến đổi vô thường. ■

PHÁP LUÂN

Chủ biên: Viên Phương

Hộp thư số 1 Bưu điện TT Gia Định, Q.Bình Thạnh, TP.HCM

Email: banbientap@phapluan.info

Website: phapluan.vn



NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA - VĂN NGHỆ TP.HCM

88-90 Ký Con, P.Nguyễn Thái Bình - Quận 1 - TP.HCM

ĐT: 38249582 - 39316435

Fax: 39316435

Email: nxbvanhoavannghes@yahoo.com.vn

Chịu trách nhiệm xuất bản : Huỳnh Thị Xuân Hạnh

Biên tập : Kim Phước

Sửa bản in : Bảo Bảo

Trình bày : Hương Sơn

Bìa : Phương Niệm

Liên kết xuất bản : Viên Phương



NỤ CƯỜI TẶNG ANH

Valse

Ý thơ: Hồng Liên - Nhạc: Hằng Vang

Xuân sang cho én nhập bầy Để con suốt
nhỏ nhớ ngày hôm qua Bàn tay truyền cảm lời
ca Nhớ đôi mắt ướt mi nhòa lệ vui Anh đang
tay kết nối nhịp cầu Nối bao thế hệ sắc màu âm
thanh Ngoan hiền vàng trắng hồng xanh Trung kiên như
áng mây lạnh chỗ che Anh như suốt mát trưa
hè Như trăng rải lụa đêm về rừng thông Sánh
vai hô tiếng vô cùng làm tan giấc
mộng nội trùng ngoại ma Biển dâu rực đỉnh giang
hà Bình minh sen trắng nở hoa ngập trời Chim
về suốt cũng reo vui Đầu xuân em gửi nụ cười tặng anh (Xuân...)